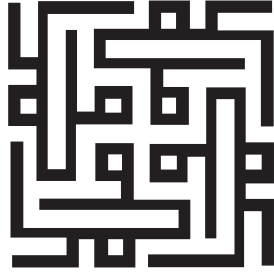


İSLÂMÎ İLİMLER DERGİSİ



İSLÂMÎ İLİMLER DERGİSİ | THE JOURNAL OF ISLAMIC SCIENCES

ISSN: 1306-7044

e-ISSN: 3023-7661

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/islamiilimler>

Sayı/Issue: 39 (Kasım/November 2024)

Yayıncı | Publisher

Çorum Çağrı Eğitim Vakfı
Çorum Çağrı Education Foundation, TÜRKİYE
Hamit GÖKGÖZ
bilgi@corumcagri.org.tr

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü | Manager of Publication

Murat ERDEM
Çorum Çağrı Eğitim Vakfı
Çorum Çağrı Education Foundation, TÜRKİYE
muraterdemcagri@hotmail.com

Baş Editör | Editor in Chief

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ
<https://orcid.org/0000-0002-8966-5716>
İstanbul Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, TÜRKİYE
<https://ror.org/03a5qrr21>
mehmet.mahfuz@yahoo.com

Editör | Editor

Dr. Yakup AKYÜREK
<https://orcid.org/0000-0003-3331-7090>
Şırnak Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, TÜRKİYE
<https://ror.org/01fcvkv23>
yakupakyurek47@gmail.com

Editör Yardımcıları | Editorial Assistants

Öğr. Gör. | Specialist Lec. Emre İlbars
<https://orcid.org/0000-0002-8359-8364>
Yakın Doğu Üniversitesi | Near East University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, KKTC
<https://ror.org/02x8svs93>
emre.ilbars@neu.edu.tr

Arş. Gör. Firdevs Yıldız
<https://orcid.org/0000-0001-9653-1102>
Sakarya Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, TÜRKİYE
<https://ror.org/04ttnw109>
firdevsyildiz@sakarya.edu.tr

Sosyal Medya | Social Media

Emre İLBARS

E-Yayım | Electronic Publication

30 Kasım | November 2024
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/islamiilimler>

Yönetim Yeri | Executive Office

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Baba Hasan Alemleri Mahallesi Horhor Cad. Kavalalı sokak
No: 1 A Blok 34091 Fatih/İSTANBUL
Tel: 212.5326015/27717 Fax: 0212.5326207
e-mail: mehmet.mahfuz@yahoo.com

Etik Beyan Adresi / Complaints

dergiislamiilimler@gmail.com

Dizinlenme Bilgileri | Indexing

- TR Dizin
- Index Islamicus
- MLA International Bibliography
- EBSCO-Host: Academic Search Ultimate
- Erih Plus

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ
<https://orcid.org/0000-0002-8966-5716>
İstanbul Üniversitesi | University, TÜRKİYE

Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ
<https://orcid.org/0000-0002-6524-4749>
Siirt Üniversitesi | University, TÜRKİYE

Prof. Dr. Hakan OLGUN
<https://orcid.org/0000-0001-7441-0799>
İstanbul Üniversitesi | University, TÜRKİYE

Prof. Dr. Şevket KOTAN
<https://orcid.org/0000-0002-6491-7235>
İstanbul Üniversitesi | University, TÜRKİYE

Prof. Dr. Mehmet ALICI
<https://orcid.org/0000-0002-9805-5768>
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi | University, TÜRKİYE

Prof. Dr. Gürbüz DENİZ
<https://orcid.org/0000-0002-9651-9645>
Ankara Üniversitesi | University, TÜRKİYE

Doç. Dr. Mehmet Nuri GÜLER
<https://orcid.org/0000-0001-6287-9573>
Yakın Doğu Üniversitesi | Near East University, KKTC

Doç. Dr. Mehmet YAŞAR
<https://orcid.org/0000-0003-3520-5973>
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi | University, TÜRKİYE

Danışma Kurulu | Advisory Board

Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ
<https://orcid.org/0000-0003-3393-7302>
İstanbul Üniversitesi | University, TÜRKİYE

Prof. Dr. Sahip BEROJE
<https://orcid.org/0000-0001-5997-7930>
Bingöl Üniversitesi | University, TÜRKİYE

Prof. Dr. Mehmet EVKURAN
<https://orcid.org/0000-0001-8616-111X>
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi | University, TÜRKİYE

Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ
<https://orcid.org/0000-0002-0525-1293>
Hitit Üniversitesi | University, TÜRKİYE

Prof. Dr. Selim TÜRCAN
<https://orcid.org/0000-0001-7618-3868>
Hitit Üniversitesi | University, TÜRKİYE

Prof. Dr. Ferruh ÖZPİLAVCI
<https://orcid.org/0000-0002-0668-8796>
Marmara Üniversitesi | University, TÜRKİYE

Prof. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ
<https://orcid.org/0000-0001-5130-8564>
İstanbul Üniversitesi | University, TÜRKİYE

Prof. Dr. Enver ARPA
<https://orcid.org/0000-0003-0926-1656>
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi | University, TÜRKİYE

Prof. Dr. Hüseyin HANSU
<https://orcid.org/0000-0002-9021-893X>
İstanbul Üniversitesi | University, TÜRKİYE

Doç. Dr. Kasım ERTAŞ
<https://orcid.org/0000-0002-7666-3367>
Şırnak Üniversitesi | University, TÜRKİYE

Doç. Dr. İsmet TUNÇ
<https://orcid.org/0000-0002-4767-8412>
Şırnak Üniversitesi | University, TÜRKİYE

Doç. Dr. Mehmet ÇETİN
<https://orcid.org/0000-0002-3676-0912>
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi | University, TÜRKİYE

Dr. Edip AKYOL
<https://orcid.org/0000-0003-0757-216X>
Diyadin İşleri Başkanlığı | TÜRKİYE

Dr. Nurgül ÇELEBİ
<https://orcid.org/0000-0002-8011-0132>
Eötvös Lorand University | MACARİSTAN

Alan Editörleri | Section Editors

İngilizce | English

Dr. Ayşe DEMİREL UÇAN

<https://orcid.org/0000-0001-9896-3339>

Marmara Üniversitesi | University

İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/02kswqa67>

aysedemirel2@gmail.com

Dr. Merve PALANCI

<https://orcid.org/0000-0002-0257-1830>

Mardin Artuklu Üniversitesi | University

İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/0396cd675>

mervepalanci@artuklu.edu.tr

Felsefe | Philosophy

Prof. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ

<https://orcid.org/0000-0001-5130-8564>

İstanbul Üniversitesi | University

İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/03a5qrr21>

ahmetsekerici@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi İzzet GÜLAÇAR

<https://orcid.org/0000-0002-9262-1423>

Muş Alparstan Üniversitesi | University

İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/009axq942>

izzetgulacar@gmail.com

Eğitim | Education

Doç. Dr. Muhammed Muhdi GÜNDÜZ

<https://orcid.org/0000-0003-0262-1989>

Siirt Üniversitesi | University

İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/05ptwtz25>

mehdi.g82@gmail.com

Hadis | Hadith

Doç. Dr. Yusuf SUIÇMEZ

<https://orcid.org/0000-0001-8967-9766>

Yakın Doğu Üniversitesi | Near East University

İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, KKTC

<https://ror.org/02x8svs93>

ysuicmez@gmail.com

İslam Hukuku | Islamic Law

Dr. Öğr. Üyesi Hatice Kübra KAHYA

<https://orcid.org/0000-0002-1976-7354>

İstanbul Üniversitesi | University

İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/03a5qrr21>

hatice.kahya@istanbul.edu.tr

Kelam | Islamic Theology

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet AKTAŞ

<https://orcid.org/0000-0002-4058-9791>

Mardin Artuklu Üniversitesi | University

İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/0396cd675>

aktashmehmet@gmail.com

Dinler Tarihi | History of Religions

Dr. Öğr. Üyesi Yunus KAYMAZ

<https://orcid.org/0000-0001-7270-3571>

Bingöl Üniversitesi | University

İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/03hx84x94>

ykaymaz@bingol.edu.tr

Psikoloji | Psychology

Dr. Öğr. Üyesi Bilal KARTAL

<https://orcid.org/0000-0001-9537-3835>

Dicle Üniversitesi | University

İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/0257dtg16>

bilalkrtl@gmail.com

Tarih | History

Dr. Öğr. Üyesi Veysi TURUN

<https://orcid.org/0000-0002-0873-6771>

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi | University

İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/041jyzp61>

veysiturun@yyu.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Samet ŞENEL

<https://orcid.org/0000-0003-1909-170X>

Trabzon Üniversitesi | University

İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/04mmwq306>

sametsenel@trabzon.edu.tr

Tefsir | Tafsir

Dr. Merve PALANCI

<https://orcid.org/0000-0002-0257-1830>

Mardin Artuklu Üniversitesi | University

İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/0396cd675>

mervepalanci@artuklu.edu.tr

Öğr. Gör. Mehmet Emin BELİKTAY

<https://orcid.org/0009-0004-7669-8609>

Mardin Artuklu Üniversitesi | University

İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/0396cd675>

mehmeteminbeliktay@artuklu.edu.tr

Arap Dili ve Edebiyatı | Arabic Language and Literature

Doç. Dr. Cumali BAYLU

<https://orcid.org/0000-0001-6454-2173>

Diyanet Akademisi Başkanlığı, TÜRKİYE

<https://ror.org/007x4cq57>

cumalibaylu@gmail.com

Mezhepler Tarihi | History of Islamic Sects

Doç. Dr. Fevzi RENÇBER

<https://orcid.org/0000-0002-5676-7871>

Şırnak Üniversitesi | University

İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/01fcvkv23>

fevzirencber@hotmail.com

Tasavvuf | Mysticism

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Yusuf AKBAK

<https://orcid.org/0000-0002-5042-8983>

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, University

İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/01rpe9k96>

muhammedyusuf.akbak@gop.edu.tr

Edebiyat | Literature

Dr. Rıdvan SAİTOĞLU

<https://orcid.org/0000-0002-9200-998X>

Muş Alparslan Üniversitesi | University

İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/009axq942>

r.kabak@alparslan.edu.tr

Sosyoloji | Sociology

Dr. Öğr. Üyesi Hasan SARI

<https://orcid.org/0000-0002-6355-4516>

Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi | University

İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/056hcg41>

hasan.sari@mku.edu.tr

Yazım ve Dil Editörleri | Redaction

Öğr. Gör. | Specialist Lec. Emre İlbars

<https://orcid.org/0000-0002-8359-8364>

Yakın Doğu Üniversitesi | Near East University

İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, KKTC

<https://ror.org/02x8svs93>

emre.ilbars@neu.edu.tr

Arş. Gör. Firdevs Yıldız

<https://orcid.org/0000-0001-9653-1102>

Sakarya Üniversitesi | University

İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/04ttnw109>

firdevsyildiz@sakarya.edu.tr

Doktora Öğrencisi | Ph.D. Student Gülay ÖZKAN KONUK

<https://orcid.org/0000-0002-2782-5120>

Sakarya Üniversitesi | University

İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/04ttnw109>

gulayozkan007@gmail.com

İslami İlimler Dergisi, Çorum Çağrı Eğitim Vakfı tarafından yayımlanır. Din, felsefe, tarih, sosyoloji ve psikoloji alanlarında Türkçe ve İngilizce özgün araştırma makalelerini yayımlayarak ulusal ve uluslararası düzeyde bilgi paylaşımına katkıda bulunmayı amaçlar. Makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmez. Gönderilen makaleler, iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. İki hakemin kabul kararı ile yayımlanır.

Çalışmalar **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanır.

The Journal of Islamic Sciences is published by Çorum Çağrı Education Foundation, Çorum, Türkiye. The Journal of Islamic Sciences aims to contribute to sharing knowledge at national and international levels by publishing original research articles in Turkish and English in the fields of religion, philosophy, history, sociology, and psychology. The Journal of Islamic Sciences does not charge any article submission, processing charges, or printing charges from the authors. The Journal of Islamic Sciences uses a double-anonymized review fulfilled by at least two reviewers. Publication of the article is contingent upon the positive assessment of two peer reviewers. Articles licensed under the **CC BY-NC**.

İçindekiler | Contents

Hakan Temir / Mücahit Yüksel

A Sociopsychological Analysis of the Profiles of the Earliest Muslims and the Nature of the İslami / Sosyo-Psikolojik Boyut ve İslâm Davetinin Özellikleri Bağlamında İlk Müslümanların Tahlili 1

Cavit Erdem

Makâsîdü’ş-Şerî’anın Din Eğitiminin Hedefleri Olma İmkânı / The Possibility of Maqasid al-Shari’a as Objectives of Religious Education 17

Şuheda Bozyel

Fıkıh Usûlünden Kelâmı İhraç Etmek: Hicrî 5. Asır Kelamcı Usûlcülerden Bir Tepki / Expelling Kalâm from the Usûl al-Fiḥ: A Reaction from the Mutakallim Methodologists of 5th Hijrî Century 39

Vedat Yetkin

Türkiye’de Akademik Dergilerde Yayımlanan Tefsir Konulu Araştırma Makalelerinin Bibliyometrik Analizi (1925-2023) / Bibliometric Analysis of Research Articles On Tafsir Published in Academic Journals (1925-2023) 51

Emrullah Tanır

Arap Dilinde Deve Temalı Kelimelerde Anlam Genişlemesi Üzerine Bir İnceleme / A Study on the Semantic Extensions in Arabic Vocabulary on Cam 75

Mikail Yaşar

Seleflerin Hanefî Akâidini Tahrifi ve Yeniden İnşası: Humeyyis’in el-Fıkhü’l-Ekber Şerhleri / The Distortion and Reconstruction of Ḥanafî Akâ’id by Salafis: Ḥumayyis’ Commentaries on Al-Fiḥ 95

İdris Söylemez

Ubeyd Dede and His Persian Poetic Work on the Names of the Quranic Su / Ubeyd Dede ve Kur’ân Sûrelerinin İsimlerine Dair Farsça Manzum Eseri 127

Ahmet Gezek

Modern Dönem Belâgat Eserlerinde Me’ânî İlminin Sistematik Yapısı: Zikr-Hazf, Takdim-Tehir ve Ta’rif-Tenkîr Konuları Bağlamında / The Systematic Structure of the ‘İlm Al-Ma’ânî in Modern Era Rhetoric Books: In The Context Of Dhikr-Ḥadhf, Taqdîm-Takhîr And Ta’rif-Tankîr Topics 143

Abdulhamit Turgut

Nahvin Manaya ve Fıkhî Hükme Etkisine Dair Bir İnceleme: Bakara, 184. Örneği /
An Examination of the Effect of Grammar on Meaning and Jurisprudential Ruling:
The Example of al-Baqarah.....157

Abdulaziz Kıranşal

İslâm Medeniyetinin İlk Toplumsal İlkelerinin Oluşması Bağlamında
Hz. Peygamber'in Biatleri / Allegiances of the Prophet in the Context
of the Formation of the First Social Norms of Islamic Civil171

Ramazan Akkır

Amerika Birleşik Devletleri'nde Cihadi Selefilik: Ahmet Musa Cibril'in Düşünce Dünyası
ve Küresel Cihad Söylemi / The Jihadi Salafism in the United States:
Ahmad Musa Jibril's Intellectual Identity and Global Jihad Discourse193

Abdulhekim Ağırbaş

Kur'ân Tilâvetinde Lahn Olgusu ve Uygulamada Karşılaşılan Yaygın Hatalar / The Phenomenon
of Lahn in Recitation of the Qur'an and Common Errors Encountered in Practice.....215

Selahattin Yıldırım

Geçmişten Günümüze Hadisleri Bir Araya Getirme Çabaları ve el-Mudevvenetü'l-Câmi'a
Adlı Hadis Projesi / Hadith Compilation Efforts from the Past to the
Present and the Hadith Project Called al-Mudawwanat al-Jâmi'a239

Mahmut Ulu

Tehânevî'nin Keşşâfü Istilâhati'l-Funûn ve'l-'Ulûm Adlı Ansiklopedik Eserindeki
Tasavvufî Makamlarla İlgili Maddelere İlişkin Bir İnceleme / An Examination of
the Articles Related to Sufi Hâls and Maqâms in Tehânevi's Encyclopedia
Named Keşşâfü Istilâhati'l-Funûn ve'l-'Ulûm259

Burcu Dilek

Müşkilü'l-Kur'ân Açısından İnsân Sûresinin 13. Âyeti ve Cennetliklere
Vadedilen Gölge / The 13th Verse of the Sûrat al-Insân and the Shade
Promised to the People of Paradise in Terms of Mushkil al-Qur'ân.....285



A Sociopsychological Analysis of the Profiles of the Earliest Muslims and the Nature of the Islami

Hakan Temir

<https://orcid.org/0000-0002-4142-6310>

Assoc. Prof., Tokat Gaziosmanpaşa University,
Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic
History and Arts, Tokat, Türkiye
<https://ror.org/01rpe9k96>
h.temir@hotmail.com

Mücahit Yüksel

<https://orcid.org/0000-0003-2958-7813>

Assoc. Prof., Necmettin Erbakan University, Ahmet
Keleşoğlu Faculty of Theology,
Department of Islamic History, Konya, Türkiye
<https://ror.org/013s3zh21>
mucahityuksel@erbakan.edu.tr

Citation:

Temir, Hakan - Yüksel, Mücahit. "A Sociopsychological Analysis of the Profiles of the Earliest Muslims and the Nature of the Islamic Call". *İslami İlimler Dergisi* 39 (November 2024), 1-16. <https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1474949>.

Article Type:

Research Article

Ethical Statement:

It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited.

Ethics committee approval:

The research does not need any ethical approvals or informed consent.

Date of submission:

28 April 2024

Date of acceptance:

22 August 2024

Date of publication:

30 November 2024

Reviewers:

One Internal & At Least Two External

Review:

Double-blind

Plagiarism checks:

Yes - intihal.net

Conflicts of Interest:

The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest

Grant Support:

No funds, grants, or other support was received.

Complaints:

dergiislamiilimler@gmail.com

Author Contributions:

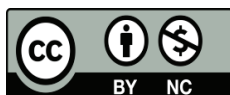
Conceiving the Study	Author-1 (%45) - Author-2 (%55)
Data Collection	Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
Data Analysis	Author-1 (%40) - Author-2 (%60)
Writingup	Author-1 (%55) - Author-2 (%45)
Submission and Revision	Author-1 (%50) - Author-2 (%50)

License:

CC BY-NC 4.0

Abstract: Islam is the religion preached by all prophets, from the first human being and the first prophet, Adam, to the last prophet, Muhammad. However, over time, people have deviated from it due to various psychological, sociological, cultural, and economic reasons and have adopted false religions. Thus, an overwhelming number of people are on multiple paths other than what is revealed to the Prophets. When humanity is faced with choices of right and wrong, it is important to examine both states of mind. This can be done by studying the invitation of the last Prophet Muhammad, the characteristics of the first Muslims who responded to it, and why some rejected the invitation. However, it is crucial to approach this issue transparently and realistically; otherwise, the true essence of the matter will be lost. Various statements have been made by different groups, particularly orientalist, about the attributes of the early Muslims and their motivations for embracing the Islamic call. It is essential to clarify these arguments to uncover the truth behind them. Some have suggested that the first Muslims were generally weak and young. Thus, they propose reasons such as "the aspiration to eliminate victimization" and "lack of rational thinking due to youth" as justifications for accepting the call. Consequently, the divine origin, message content, conformity to human nature, and organizing principles of the Islamic call are overlooked. Therefore, the aim of this article is to consolidate and analyze both claims and facts, drawing conclusions about the true nature of the issue without getting caught up in unnecessary debates.

Keywords: Islamic History, Prophet Muhammad, Şahāba, Islamic Call, First Muslims.



Sosyo-Psikolojik Boyut ve İslâm Davetinin Özellikleri Bağlamında İlk Müslümanların Tahlili

Hakan Temir

<https://orcid.org/0000-0002-4142-6310>

Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bilim Dalı, Tokat, Türkiye

<https://ror.org/01rpe9k96>

h.temir@hotmail.com

Mücahit Yüksel

<https://orcid.org/0000-0003-2958-7813>

Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi Anabilim Dalı, Konya, Türkiye

<https://ror.org/013s3zh21>

mucahityuksel@erbakan.edu.tr

Atıf Bilgisi:	Temir, Hakan - Yüksel, Mücahit. "Sosyo-Psikolojik Boyut ve İslâm Davetinin Özellikleri Bağlamında İlk Müslümanların Tahlili". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 39 (Kasım 2024), 1-16. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1474949 .	
Makale Türü:	Araştırma Makalesi	
Etik Beyan:	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.	
Etik Kurul İzni:	Araştırma için herhangi bir etik onay veya bilgilendirilmiş onam gerekmemektedir.	
Geliş Tarihi:	28 Nisan 2024	
Kabul Tarihi:	22 Ağustos 2024	
Yayın Tarihi:	30 Kasım 2024	
Hakem Sayısı:	Bir İç Hakem - En Az İki Dış Hakem	
Değerlendirme:	Çift Taraflı Kör Hakemlik	
Benzerlik Taraması:	Yapıldı - intihal.net	
Çıkar Çatışması:	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.	
Finansman:	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.	
Etik Bildirim:	dergiislamiilimler@gmail.com	
Yazar Katkıları:	Çalışmanın Tasarlanması	Yazar-1 (%45)- Yazar-2 (%55)
	Veri Toplanması	Yazar-1 (%60)- Yazar-2 (%40)
	Veri Analizi	Yazar-1 (%40)- Yazar-2 (%60)
	Makalenin Yazımı	Yazar-1 (%55)- Yazar-2 (%45)
	Makale Gönderimi ve Revizyonu	Yazar-1 (%50)- Yazar-2 (%50)
Lisans:	CC BY-NC 4.0	

Öz: İlk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem'den son peygamber Hz. Muhammed'e kadar bütün peygamberlerin tebliğ ettiği din İslâm'dır. Ancak süreç içerisinde insanlar psikolojik, sosyolojik, kültürel ve ekonomik temelli birçok sebepten dolayı sapmalar yaşamış ve bâtıl dinlere tâbi olmuşlardır. Bu sebeple yeryüzünde hak din olarak İslâm'ın müntesipleriyle birlikte bâtıl birçok dinin müntesipleri de var olagelmıştır. İnsanlığın hak ve bâtılı tercihe yöneldiği bu noktada iki ruh hali de incelenmelidir. Bu gerçek son peygamber Hz. Muhammed'in daveti, ona icabet eden ilk Müslümanların özellikleri ve daveti reddedenlerin sapma nedenleri üzerinden araştırılarak bir neticeye ulaştırılabilir. Ancak meselenin şeffaf ve gerçekçi bir şekilde incelenmesi gerekir. Aksi halde meselenin esas mahiyetinden uzaklaşılır. Zira ilk Müslümanların özellikleri ve İslâm davetini kabul etme gerekçeleri hususunda başta oryantalistler olmak üzere farklı çevreler tarafından dile getirilen iddialar, gerçeğin ortaya konması sadedinde elzem hale gelmiştir. Çünkü söz konusu iddialar, ilk Müslümanların genellikle güçsüz ve genç kimselerden oluştuğunu dillendirmekte, gerçeğe olarak da "mağduriyetlerin sonlandırılması isteği" ve "makul düşünceye yaşta olunmaması" gibi imaları gündeme getirmektedir. Böylece İslâm davetinin vahiy menşei, mesaj içeriği, insan fitratına uygunluğu ve düzenleyici özelliği arka plana itilmektedir. Dolayısıyla bu makalede iddialar ve gerçekler bir araya getirilip süzgeçten geçirilmekte, çok fazla tartışmaya girilmeden meselenin esas mahiyeti üzerinde reel çıkarımlar yapılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Hz. Muhammed, Sahabe, İslâm Daveti, İlk Müslümanlar.

Introduction

Humans are composed of the physical body and soul, and their ability to live a healthy life is closely tied to correctly meeting the needs of both aspects. Throughout history, prophets have been sent to guide people in meeting their spiritual needs effectively. However, various psychological and sociological factors have undeniably influenced how individuals react to these calls, positively or negatively.

When faced with the invitations of prophets, the elite, often spiritually weakened, were primarily concerned about safeguarding their interests and generally responded negatively. Conversely, individuals from all walks of life who maintained some positive spiritual qualities reacted positively to these invitations. The Islamic call extended by the last prophet, Muhammad, evoked similar reactions. Among the initial audiences of the Islamic call, albeit with some proportional differences, individuals from all spectrums of society can be found. This study uses sources of Islamic history to provide an overall picture that reflects the initial reluctance of the elite section of society toward the Islamic call. Thus, the researcher provides a historical contextualization of the lives of the first Muslims, specifically their demographic data, in order to uncover the sociopsychological motivations behind their embrace of Prophet Muhammad's Islamic message in 7th-century Meccan society.

This article analyzes the reasons behind this situation. During our research, we discovered that Abdurrahman Kurt had conducted a partially similar study on this subject.^[1] However, while Kurt's study was a valuable effort, it limited itself to discussing the demographic characteristics of the first Muslims concisely and descriptively. In contrast, this study looks at the characteristics of early Muslims in greater detail and explores the factors contributing to their positive response to the Islamic call. To this end, it first presents the somewhat stereotypical discourse of the orientalists on the subject. Afterward, it criticizes these claims in light of the gathered data.

1. Orientalists' Views on the Islamic Call and the First Muslims

Orientalists have differing views on the interpretations of the Islamic call and the characteristics of the earliest Muslims. Most Orientalists reject the notion that Islam originated from divine revelation, opting instead to explain it as a product of Prophet Muhammad's personal experiences and thoughts. They tend to attribute the early Muslims' acceptance of the Islamic call to material factors. This view is so common in the Orientalist circle that only a minority have held opposing views.

While explaining the origin of Islam, Antony Black presented it as a product of Prophet Muhammad's fabrication and a necessary force for social transformation, stating:

“Muhammad created a new monotheism fitted to the contemporary needs of tribal society, if that society was to make something more of itself. To this end, he adapted ideas current in the Middle East. He gave a rationale for seeing the Arabs as the chosen people and giving them a mission to convert or conquer the world. He enabled them to achieve the transition simultaneously from polytheism to monotheism and from tribalism to nationhood to internationalism.”^[2]

In these words, Black disregards any notion of Islam having a divine origin and instead presents its message as having a more nationalistic and revolutionary undertone where the leader's

[1] See Abdurrahman Kurt, “Demografik Değişkenler Açısından İlk Müslümanlar,” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (June 1, 2009), 27–41.

[2] Antony Black, *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present* (Psychology Press, 2001), 10.

primary focus was to enhance the political and belief systems of his community. Hodgson similarly emphasizes the societal transformation in Mecca and proposes that the Islamic invitation was a conjunctural reality created by Prophet Muhammad in response to a particular situation. In this context, Hodgson states the following:

“In Mecca, as the individual began to act more freely in his own private interest, the tribal expectations came to fit less well. Particularly, those who were disadvantaged in the new, more individualistic pattern welcomed a moral conception that could restore something of the older moral security in a form adapted to individualistic, commercial life. To this end, Islam was highly appropriate. Muhammad’s creative act of accepting prophethood thus found a public capable of responding to it.”^[3]

Here, Hodgson also portrayed Islam as the Prophet’s creation. He touched on the main focus of this study —the demographic composition of the first people who embraced the Prophet’s message. Drawing from his stereotypical portrayal, Hodgson concluded that the call was merely a social revolution that appealed to an existing crowd.

Dozy also characterizes the first Muslim community as small, weak, and self-interested. He claims that very few wealthy and elite individuals converted to Islam. Instead, he argues that the early Muslims were mostly foreigners, slaves, and women. According to Dozy, the belief in the oneness of God and the concept of accountability created a need for guidance and inspired new hopes among these people. He suggests that Prophet Muhammad fulfilled this need by performing miracles. Dozy claims that the initial followers of the Prophet were mostly from the lower class, with few from the upper class, and argues that the majority rejected the faith. To buttress his argument, he noted an example of the few elites, Uthman (d. 35/656), who, he suggests, became a Muslim hoping to marry the Prophet’s daughter, Ruqayya (d. 2/624).^[4]

While proving his point, Dozy was inconsistent, especially regarding the case of ‘Umar b. al-Khaṭṭāb (d. 23/644). Although he openly admired ‘Umar’s pre-Islamic personality, his portrayal of him changed once he embraced Islam. Dozy claimed that 52 individuals converted to Islam before ‘Umar, suggesting that he was a late convert who accepted Islam with a defensive mind-set.^[5] Dozy went on to argue that the authentic narrations in Islamic historical sources regarding ‘Umar’s conversion to Islam are fabricated and created solely to demonstrate the influence of religion. However, he fails to provide a clear justification and instead tries to suggest that ‘Umar acted out of self-interest.^[6]

Consequently, Filibeli Ahmed Hilmi and Ziya Nur Aksun would rightfully criticize Dozy based on his inconsistency and incorrect ordering, stating:

“He attempts to explain ‘Umar’s conversion to Islam as a result of self-interest rather than conviction and faith. However, it is inconsistent to suggest that ‘Umar, who held a significant position within the Quraysh, would join a small community of only 39 people for personal gain. If we do not recognize the compatibility of Islamic principles with human nature and dismiss faith and conviction as valid reasons, then there is no logical explanation for ‘Umar’s decision to embrace Islam.”^[7]

[3] Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam, Volume 1: The Classical Age of Islam* (University of Chicago Press, 2009), 1/167.

[4] Reinhart Pieter Anne Dozy, *İslam Tarihi*, trans. Vedat Atilla (Gri Yayınevi, 2006), 34.

[5] Dozy, *İslam Tarihi*, 40-41.

[6] Dozy, *İslam Tarihi*, 40-41.

[7] Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi ve Ziya Nur Aksun, *İslam Tarihi* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2022), 164.

Similar to the other Orientalists, Montgomery Watt's persistent efforts to depict early Muslims as young, inexperienced, and weak and to undermine their status distort the historical record. In doing so, he disregards the historical facts and diminishes the importance of the Hāshimids, who held significant positions as providers for pilgrims (rifāda) and custodians of Zamzam (siqāya), as well as possessing spiritual authority over Mecca. Watt goes so far as to present figures like Ja'far b. Abū Ṭālib (d. 8/629) and Ḥamza b. 'Abd al-Muṭṭalib (d. 3/625), who held prominent positions within both their tribe and Meccan society, as having low status. Conversely, he assigns a noteworthy position to Abū Lahab (d. 2/624), despite belonging to the same tribe.^[8]

Watt went on to examine the clans of al-Muṭṭalib, Taym, Zuhrah, 'Adī, Hārith b. Fihri, 'Amr, Asad, Nawfal, 'Abd Shams, Mahzūm, Sahm, Jumah, and 'Abd al-Dīdār, to which most of the first Muslims belonged. He systematically analyzes each tribe, aiming to demonstrate their weaknesses or the youthfulness of their Muslim converts who held less prominent roles. In summarizing the first Muslims from these tribes, he classifies them into three groups:

- Young sons of prominent families [such as Khālid b. Sa'īd (d. 14/635) and Arqam b. Abū al-Arqam (d. 55/675)].
- Men from other families, mostly young. (These individuals belong to clans that are relatively weaker but still hold some influence.)
- People who have no close ties to any clan and are only nominally allied with a clan but are not truly a part of it. (These individuals may be slaves or have their patronage rejected either by their own clan or by their allied clan.)

In this taxonomy, the youth make up the first two groups, while the weak form the third group. Watt emphasizes the significant number of young individuals among the early Muslims and regards this movement as a struggle between the upper and middle classes. According to Watt, the middle class becomes aware of the inequality between themselves and the upper class, feeling they lack sufficient privileges.^[9] Thus, he inferred that the religious fraternity was to close this gap or dismantle the enabling structure. Drawing from Khālid b. Sa'īd's dream, where the Prophet saves him from being thrown into the fire by his father, Watt suggests that it is a metaphor for Khālid's father pressuring him to enter Mecca's financial whirlpool.^[10] Therefore, while he firmly agrees with the religious motivations behind his conversion, Watt also incorporates the economic aspect. In Watt's words, within the second group, Hamza acted out of loyalty to his clan,^[11] while 'Umar felt anger towards those from his tribe who converted to Islam. 'Umar worried that his tribe, which had already lost its value despite its important position, would become even more insignificant due to the new converts. Regarding the third group, consisting of weak individuals, Watt states that they are influenced by their own internal and external insecurities.

In a similar vein, Lapidus characterizes the early Muslims as rootless migrants, impoverished persons, members of vulnerable tribes, and young sons of powerful tribes. For him, the Prophet's

[8] Montgomery W. Watt, *Muhammad at Mecca* (London: Oxford at the Clarendon Press, 1960), 88.

[9] Watt, *Muhammad at Mecca*, 88-96.

[10] Watt, *Muhammad at Mecca*, 97-98.

[11] The fact that Hamza publicly declared his faith while showing solidarity with his cousin, the Prophet, does not necessarily mean that it was his main reason for converting. This is because he did not have to convert to Islam to support his nephew and the Hashemites. For example, Abū Ṭālib stood by the Prophet until his death without accepting Islam. The Hashemites, except for Abū Lahab, faced a 3-year boycott even though not all of them embraced the call to Islam. Another uncle of the Prophet, Abbas, only became a Muslim after the battle of Badr. Therefore, even though Hamza openly declared Islam at a time when his nephew was being mistreated, the sincerity of his proclamation should not be dismissed as mere solidarity.

message offered a vital alternative for these people, who frequently felt uneasy amid Mecca's shifting moral and social landscape. ^[12]

Cahen also aligns with other orientalists in depicting the early Muslims as weak individuals. However, he offers a detailed analysis of the factors that contributed to the negative reception of the Islamic message. He presents the following assertions:

“Muhammad found ardent followers within his own family, including his wife Khadija (d. 620) and his cousin Ali (d. 40/661). They were joined by individuals who were foreign-born freed slaves and young, impoverished people living in challenging circumstances. However, they faced opposition from the Quraysh as a whole. This opposition stemmed partly from disdainful skepticism and partly from the fear that Muhammad would disrupt their religious and commercial order, which was the basis of their power. It is important to note that Mecca was not only a revered city for pilgrimage but also a fairground for all Arabs.”^[13]

Emphasizing that the early Muslims were weak or young, Hodgson also adopts the view of the majority of Orientalists while stating:

“When Muhammad began to preach publicly his new cult, particularly when he began to oppose the old cults, most men of the Quraysh naturally ridiculed and opposed him, but he won many converts, especially among the younger men. Some converts were slaves or tribeless persons, but most were from the less powerful Quraysh clans, and a number were among the less well-placed younger men in the very top families.”^[14]

Meanwhile, contrary to most Orientalists, Jurjī Zaydān argues that the call cannot be attributed to Prophet Muhammad for mere personal gain but rather based on divine revelation. In this context, Zaydān aptly presents his critique and rationale as follows:

“Some non-Muslim writers hold the belief that the Prophet Muhammad claimed prophethood solely due to a desire for leadership and to perceive himself as distinct and superior to others or for personal gain. We find no justification for this perspective. He genuinely invited people with honesty and sincerity. Otherwise, he would not have been able to withstand the immense resistance and persecution he faced. Moreover, he had already gained popularity in the community before this.”^[15]

In a similar submission, William Muir noted that the first converts to Islam were not only people of good character but also Prophet Muhammad's close friends and family members, which confirms his sincerity. Muir points out that these individuals, who were intimately acquainted with his personal life, would surely have noticed any inconsistencies between his public declarations and his private behavior had they existed.^[16]

2. Characteristics of the First Muslims and Appraisal of the Claims on the Subject

The claims about the characteristics of the early Muslims seem to revolve around their youthfulness and powerlessness. Therefore, two questions need to be addressed: “Were the first adherents of Islam really young and weak?” and “If this is true, is it a flaw to a religion's call when those attracted to it are predominantly young and weak individuals?”

[12] Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 21.

[13] Claude Cahen, *İslamiyet*, trans. Esat Nermi Erendor (Istanbul: Bilgi Yayınevi, 2000).

[14] Hodgson, *The Venture of Islam*, 1/167.

[15] Corci Zeydan, *İslam Uygarlıkları Tarihi*, trans. Nejdēt Gök (Istanbul: İletişim Yayınları, 2020), 1/65-66.

[16] William Muir, *The Life of Moḥammad from Original Sources* (Edinburgh: John Grant, 1923), 55.

To address the first question, we have created a comprehensive table by gathering and analyzing data from multiple sources of Islamic history.^[17] This table, which displays the ages and social statuses of the earliest Muslims, will provide greater clarity and improve understanding of the topic at hand.

Order	Name	Tribe/Family	Gender	Age	Status
1	Khadija bint Khuwaylid	Quraysh/Banū 'Āṣim	Female	55	Central position in Quraysh, noble, wealthy
2	Waraqā b. Nawfal	Quraysh/Banū 'Āṣim	Male	Advanced age	Sage, wise
3	'Alī b. Abī Ṭālib	Quraysh/Banū Hāshim	Male	11	Son of tribal leader
4	Abū Bakr al-Ṣiddīq	Quraysh/Banū Taym	Male	≈ 42	Renowned merchant
5	Zaynab bint Muhammad	Quraysh/Banū Hāshim	Female	≈ 11	Daughter of Prophet Muhammad
6	Umm Kulthūm bint Muhammad	Quraysh/Banū Hāshim	Female	Young age	Daughter of Prophet Muhammad
7	Ruqayya bint Muhammad	Quraysh/Banū Hāshim	Female	≈ 8	Daughter of Prophet Muhammad
8	Fāṭima bint Muhammad	Quraysh/Banū Hāshim	Female	≈ 6	Daughter of Prophet Muhammad
9	Umm Ayman	Abyssinian	Female	Over 50 years	Freedwoman and nanny of Prophet Muhammad
10	Zayd b. Hāritha	Yemeni/Kalb	Male	≈ 15	Freedman of Prophet Muhammad
11	Hind b. Abī Ḥālāh	Tamīm	Male	Young age	Stepson of Prophet Muhammad
12	'Uthmān b. 'Affān	Banū 'Umayya	Male	Between 25-31	Renowned merchant
13	Zubayr b. Awām	Quraysh/Banū 'Āṣim	Male	16	Nephew of Prophet Muhammad
14	'Abd al-Raḥmān b. 'Awf	Quraysh/Banū Zuhrah	Male	≈ 17	Merchant

[17] This table was prepared using the following sources: Muḥammad b. 'Umar b. Wāqīd Abū 'Abdullāh al-Wākiqī, *Kitāb al-Maghāzī*, critical ed. Marsden Jones (Beirut: Dār al-'Ālamī, 1989), 1/156; 'Abd al-Malik b. Hishām b. Ayyūb al-Himyarī Ibn Hishām, *al-Sīra al-nabawīyya*, critical ed. Muṣṭafā al-Saqā' et al. (Egypt: Maṭba'at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādihī, 1955), 1/240-263, 537-541, 603, 707; Abū 'Abdullāh Muḥammad b. Sa'd b. Mūnī Ibn Sa'd, *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, critical ed. Muḥammad 'Abd al-Qādir Aṭā (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1990), 1/105, 324; 3/15, 29, 32, 37, 39, 62, 65, 66, 67, 75, 92, 101, 103, 110, 111, 118, 119, 121, 128, 160, 170, 173, 174, 180, 183, 186, 290, 294, 298, 306, 307, 312; 4/70, 92, 93, 101, 153; 7/269; 8/16, 25, 46, 179, 196, 207, 233; Abū al-Ḥusayn 'Abdul-Bāqī b. Kānī, *Mu'jam al-ṣaḥāba*, critical ed. Ṣalāh b. Ṣalīm al-Misrātī (Madina: Maktabat al-Ghurabā al-Asriyya, 1418), 2/234, 306; Abū Nu'aym Aḥmad b. 'Abdullāh b. Aḥmad b. Ishāq b. Mūsā b. Mihrān al-Iṣfahān, *Ma'rifat al-ṣaḥāba*, critical ed. 'Adil b. Yūsuf al-Azāzī (Riyad: Dār al-Waṭan, 1998), 1/140, 322; 2/954, 990; 4/2049, 2059, 2070, 2226; 6/3410; Abū 'Umar Yūsuf b. 'Abdullāh b. Muḥammad b. 'Abd al-Barr, *al-Istī'āb fī ma'rifat al-aṣḥāb*, critical ed. 'Alī Muḥammad al-Biqāwī (Beirut: Dār al-Jil, 1992), 2/426, 575, 796; 3/300, 1037-1038, 1089-1090, 1235; 4/1544, 1817, 1839, 1853; Izz al-Dīn Ibn al-Athīr, *al-Usd al-ghāba fī ma'rifat al-ṣaḥāba*, critical ed. 'Alī Muḥammad Mu'awwad, 'Adil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1994), 1/334, 661; 2/97; 3/84, 391; 4/287, 375; 5/159, 403, 416; 6/148; 7/80, 131, 225, 225, 290; Abū al-'Abbās Shams al-Dīn Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. Abī Bakr Ibn Khallikān, *wafayāt al-a'yān wa anbā' abnā' al-zamān*, critical ed. Iḥsān 'Abbās (Beirut: Dār al-Sādir, 1900), 3/64; Abū al-Faṭḥ Fakhr al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad b. Muḥammad al-Ya'mari Ibn Sayyid al-Nās, *uyūn al-athar fī funūn al-maghāzī wa al-shamā'il wa al-sīra*, critical ed. Ibrāhīm Muḥammad Ramaḍān (Beirut: Dār al-Qalam, 1993), 1/115; Shams al-Dīn Abū 'Abdillāh Muḥammad b. Aḥmad b. 'Uthmān b. Kāymāz al-Dhahabī, *Siyar a'lām al-nubalā'*, critical ed. Shu'ayb al-Arnā'ūt et al. (Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1985), 1/100; 3/5-18; Shams al-Dīn Abū 'Abdillāh Muḥammad b. Aḥmad b. 'Uthmān b. Kāymāz al-Dhahabī, *Tārīkh al-islām wa wafayāt al-mashāhir wa al-a'lām*, critical ed. 'Umar 'Abd al-Salām al-Tadmurī (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1993), 2/59; Aḥmad b. 'Alī b. 'Abd al-Qādir Taqī al-Dīn al-Maqrizī, *Imtā' al-asmā' bi-mā li-rasūl min al-abnā' i wa al-aḥwāl wa al-hifādh wa al-matā'*, critical ed. Muḥammad 'Abd al-Ḥamid al-Nimisī (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1999), 1/36; 9/112, 113; Muḥammad Ilyās 'Abd al-Raḥmān al-Fālūdhā, *Al-mawsū'ah fī ṣaḥīḥ al-sīrat al-nabawīyya* (Makkah: Maṭābi' al-Safā, 1423), 247-258; Khayr al-Dīn b. Maḥmūd b. Muḥammad b. 'Alī al-Zirkalī, *Al-A'lām* (Beirut: Dār al-'Ilm li-l-Malāyīn, 2002), 3/229; 4/102; 8/115; Hüseyin Algül, "Hind b. Ebū Hāle," *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998); İbrahim Sarıçam, *H. Muhammed ve Evrensel Mesajı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011), 339; M. Yaşar Kandemir, "Hālid b. Sa'īd," *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997).

Order	Name	Tribe/Family	Gender	Age	Status
15	Sa'd b. Abi Waqqāş	Quraysh/Banū Zuhrah	Male	17	Noble
16	Ṭalḥa b. 'Ubayd Allāh	Quraysh/Banū Taym	Male	≈ 17	Merchant
17	Yāsir b. 'Āmir	Yemeni origin	Male	Elderly	Ally of Banū Makhzūm/ Marginalized
18	Sumayya bint Khabbāb	Yemeni origin	Female	Elderly	Ally of Banū Makhzūm/ Marginalized
19	'Ammār b. Yāsir	Yemeni origin	Male	Between 40-50	Ally of Banū Makhzūm/ Marginalized
20	Suhayb b. Sinān	Rabī'a/Banū Numayr b. Qāsīt	Male	≈ 20	Ally of Banū Taym/ Marginalized
21	Miqdād b. 'Amr al-Kindī	Baḥrā	Male	≈ 25	Ally of Aswad b. 'Abd Yaghuth
22	Bilāl b. Rabah	Abyssinian	Male	≈ 35	Slave
23	Khālid b. Sa'īd Ibn al-'Ās	Quraysh/Banū Umayya	Male	≈ 25	Belongs to an influential family
24	Umayna bint Khalaf	Khuẓā'a	Female	Young	Noble/ Khālid's wife
25	'Abdullāh b. Mas'ūd	Ḥuẓayl	Male	≈ 16	Ally of Banū Zuhra
26	Abū 'Ubayda 'Āmir b. Jarrāḥ	Quraysh/Banū Hārith	Male	≈ 13	Respected literate person
27	Abū Salama b. 'Abd al-Asad	Quraysh/Makhzūm	Male		Son of the Prophet's aunt
28	Arqam b. Abū al-Arqam	Quraysh/Makhzūm	Male	17	From an influential family
29	'Uthmān b. Maẓ'ūn	Quraysh/Jumah	Male	51	One of the prominent figures of Mecca
30	'Abdullāh b. Maẓ'ūn	Quraysh/Jumah	Male	≈ 20	Brother of 'Uthmān b. Maẓ'ūn
31	'Ubayda b. al-Hārith	Quraysh/Banū Hāshim	Male	≈ 52	Noble
32	Qudāma b. Maẓ'ūn	Quraysh/Jumah	Male	≈ 22	Brother of 'Uthmān b. Maẓ'ūn
33	Sa'īd b. Zayd b. Nufayl	Quraysh/Banū 'Adī	Male	≈ 18	Grandson and brother-in-law of Hāshim
34	Fatima bint al-Khaṭṭāb	Quraysh/Banū 'Adī	Female		Sister of 'Umar/ Sa'īd's Wife
35	'Ā'isha bint Abi Bakr	Quraysh/Taym	Female	≈ 6	Wife of the Prophet and daughter of Abū Bakr
36	Asmā' bint Abi Bakr	Quraysh/Taym	Female	17	Daughter of Abū Bakr
37	Khabbāb b. al-Aratt	Banū Sa'd	Male	16	Ally of Banū Zuhra
38	'Umayr b. Abi Waqqāş	Quraysh/Banū Zuhra	Male	Young (died at 16)	Brother of Sa'd b. Abi Waqqāş
39	Mas'ūd b. 'Amr al-Qārri	Qārā	Male		Insufficient information
40	Salīt b. 'Amr b. 'Abd al-Shams	Banū 'Āmir b. Luay	Male	Young	Hāshim
41	Hātib b. 'Amr	Banū 'Āmir b. Luay	Male	Young	Brother of Salīt b. 'Amr
42	'Ayyāsh b. Abi Rabbī'a	Quraysh/Makhzūm	Male		Aunt's brother of Abū Jahl
43	Asmā' bint Salama	Tamīm	Female		Wife of 'Ayyāsh b. Abi Rabbī'ah
44	Hunayy b. Ḥuẓāfah	Banū Sahm b. 'Amr	Male	Young	Husband of Ḥafsa bint 'Umar
45	'Āmir b. Rabī'ah	Yemeni origin	Male		Ally of 'Umar
46	'Abdullāh b. Jahsh	Banū Asad	Male	≈ 34	Son of the Prophet's aunt
47	Abū Aḥmad b. Jahsh		Male		Ally of Banū Umayya
48	Ja'far b. Abi Ṭālib	Quraysh/Banū Hāshim	Male	22	Son of the Prophet's uncle/ Noble

Order	Name	Tribe/Family	Gender	Age	Status
49	Asmā' bint Umayss	Ḥasan	Female		One of the famous sisters
50	Khaṭṭāb b. al-Ḥārith	Quraysh/Jumah	Male		
51	Fukayha bint Yasār		Female		Wife of Khaṭṭāb b. al-Ḥārith
52	Fāṭima bint al-Mujallil	Quraysh/Āmir b. Luay	Female		Wife of Ḥātīb b. al-Ḥārith
53	Ma'mar b. al-Ḥārith	Quraysh/Jumah	Male		
54	Sā'ib b. 'Uthmān b. Maz'ūn	Quraysh/Jumah	Male	≈ 18	Son of 'Uthmān b. Maz'ūn
55	al-Muṭṭalib b. Azhar	Quraysh/Banū Zuhra	Male		
56	Ramla bint Abū 'Awf	Ka'b b. Luay	Female		Wife of al-Muṭṭalib b. Azhar
57	Nu'aym b. 'Abdullāh	Quraysh/Banū 'Adī b. Ka'b	Male		One of the wealthy in Mecca
58	'Āmir b. Fuhayra	Azd	Male	≈ 26	Slave
59	Abū Ḥudhayfa b. 'Utba b. Rabī'a	Quraysh/Banū Umayya	Male	≈ 31	From a noble family
60	Wāqid b. 'Abdullāh	Tamīm	Male		Ally of Banū 'Adī b. Ka'b
61	Khālīd b. Bukayr	Allied with Banū 'Adī b. Ka'b	Male	≈ 21	Ally of Banū 'Adī b. Ka'b
62	'Āmir b. Bukayr	Allied with Banū 'Adī b. Ka'b	Male		Ally of Banū 'Adī b. Ka'b
63	'Āqil b. Bukayr	Allied with Banū 'Adī b. Ka'b	Male	≈ 22	Ally of Banū 'Adī b. Ka'b
64	Iyās b. Bukayr	Allied with Banū 'Adī b. Ka'b	Male		Ally of Banū 'Adī b. Ka'b
65	Ummu Ubays	Banū Taym	Female	Young	Slave
66	Abū Fuqayhah	Azd	Male	Young	Slave of Safwān b. Umayya

A careful examination of the characteristics of the first generation of Muslims shows that a considerable number of them were young individuals. While a few individuals aged 50 and older were in the community, the majority comprised young people under 30.^[18] Many young individuals from privileged and respected families in Mecca displayed a stronger inclination towards Islam compared to other demographic groups, including the elderly, slaves, and those who were impoverished or marginalized. Hence, it is accurate to assert that the Prophet's primary supporters in the propagation of Islam were young individuals. The first group included 'Alī b. Abī Ṭālib, who became a Muslim at the age of ten, 'Abdullāh b. 'Umar (d. 73/693), and Abū 'Ubayda b. Jarrah (d. 18/639), who became a Muslim at thirteen, 'Uqbah b. 'Āmir (d. 58/678), who became a Muslim at fourteen, Jābir b. 'Abdullāh (d. 78/697), and Zayd b. Khārisha (d. 8/629), who became Muslims at fifteen.

In addition, this group also includes 'Abdullāh b. Mas'ūd (d. 32/652-53), Khabbāb b. al-Aratt (d. 37/657), and Zubayr b. Awwām (d. 36/656), who accepted Islam at sixteen; Ṭalḥah b. 'Ubaydullāh (d. 36/656), 'Abd al-Raḥmān b. 'Awf (d. 32/652) and 'Arān b. Abū al-Arqaṃ, who became Muslim at seventeen; Abū al-Arqaṃ, Sa'd b. Abū Waqqāsh (d. 55/675), Asmā' bint Abū Bakr (d. 73/692), Mu'adh b. Jabal, and Mus'ab b. 'Umayr, who all accepted Islam at the age of eighteen, and Abū Mūsā al-Ash'arī (d. 42/662), who became Muslims at the age of nineteen. Moreover, Ja'far b. Abū Ṭālib (d. 8/629), who became a Muslim at the age of twenty-two, and Uthmān b. al-Huwayrith (d. ?), Uthmān b. 'Affān, and 'Umar b. al-Khaṭṭāb, who became Muslims between the ages of twenty-five and thirty-one, constituted this first group.^[19]

[18] Sariçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 86.

[19] Sariçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 339.

In the early stage of Islam, it was not uncommon to see some of these young people forsake their comfort for their newly found faith. For instance, Mus‘ab b. ‘Umayr was one of the young companions who dedicated his life, especially his youth, to spreading the message of Islam. Mus‘ab’s very wealthy mother used to dress him in the finest clothes. When he heard about the Prophet’s call, Mus‘ab embraced Islam at Dār al-Arqam and would secretly meet the Prophet. When ‘Uthmān b. Ṭalḥah (d. 42/662) saw him praying, he informed Mus‘ab’s mother and others. They imprisoned him, and he remained in prison until the first migration of the Muslims to Abyssinia.^[20] The narrative regarding the Prophet’s encounter with Mus‘ab was portrayed effectively, capturing his predicament. The Prophet noticed his companion, who wrapped a sheepskin around his waist, and remarked, “Look at this person whose heart has been enlightened by Allah.” I saw him enjoying the finest food and drinks in the care of his parents. He was wearing a garment that cost 200 dirhams. The love for Allah and His Messenger led him to the state you see now.”^[21]

The story of Zubayr b. Awwām is another notable portrayal of the early privileged young Muslims. He embraced Islam at the age of sixteen and displayed unwavering devotion to his faith, even in the face of persecution from his uncle, Nawfal. At first, Nawfal held affection for Zubayr, but his sentiments shifted upon learning of Zubayr’s conversion to Islam.^[22]

Since it is evident that the majority of early converts to Islam were predominantly young, one might question whether this demographic trend presents a problem or has any implications for the significance of the call. Undoubtedly, age held great importance in the Jāhiliyya society and was even seen as a criterion for leadership. However, we should not overlook the fact that as people grow older, their knowledge and experience deepen, which can make them more entrenched in their beliefs and less receptive to new experiences. On the other hand, youthfulness, characterized by a lack of experience, is often accompanied by a willingness to embrace change and question established norms. Taking these facts into account, it is possible and realistic to explain the relatively low number of older individuals among the early Muslims as a result of some blindly following their ancestors out of fanaticism. However, it is also important to note that the human ego is more dominant during youth, and the pursuit of pleasure is more tempting. Thus, responding to a call that requires adherence to moral principles instead of indulging in desires is a noteworthy point here. Therefore, it would be naive to consider the acceptance of Islam by young individuals solely as a form of social protest rather than devotion.

Against the popular stereotype that the first Muslims were weak and young, the table demonstrates that individuals in the middle and older age groups, as well as those with wealth and high social status, were also part of the initial Muslim community, albeit to a lesser extent. This reveals the fact that Islam appeals to people of all ages and social statuses. Be that as it may, it would be contrary to reality to explain the acceptance of weak people to the call of Islam based on material grounds. This is because, by choosing Islam, these individuals did not transition to a more comfortable material life but rather to a more challenging one. In order for the thesis that they accepted Islam out of self-interest to be valid, they would have had to become Muslims in later periods when Muslims were growing in number and strength. However, they made their choice in the early stages when Muslims were still weak, and they did not hesitate to sacrifice their lives for this cause. The sources of sīrah and Islamic history are filled with examples of this.

When the Prophet sat with Muslims like Khabbāb, Ammār, Abū Fukayha al-Yasār, a freedman of Şafwān b. Umayya and Şuhayb, the leaders of Quraysh, would mock them and say to each other,

[20] Muḥammad Yūsuf b. Muḥammad Ilyās b. Muḥammad Ismā‘īl al-Kāndahlawī, *Ḥayātu al-ṣaḥāba*, critical ed. Bishār Awwād Ma‘rūf (Beirut: Mu‘assasat al-Risāla, 1999), 1/136.

[21] al-Kāndahlawī, *Ḥayātu al-ṣaḥāba*, 2/573.

[22] Veysel Akkaya, *Genç Sahabiler* (Istanbul: Erkam Yayınları, 2019), 65.

“These are his companions, as you see? These are those whom Allah has bestowed upon them from among us with guidance and truth! If what Muhammad came with was any good, these people would not have preceded us to it, and Allah would not have singled them out from us.”^[23]

Similarly, it has been reported that when al-Aswad b. ‘Abd Yaghūth saw the poor Muslims; he would mockingly say, “These are the kings of the earth who will inherit the kingdom of Kisra.” He would also say to the Prophet, “Have you not been spoken to today from heaven, O you!”^[24]

The weak Muslims, who endured the mockery and insults of the polytheists, demonstrated the same unwavering resolve in the face of their torture. Among those who were most severely tortured were the Yāsir family, Khabbāb b. al-Aratt, Bilāl b. Rabāḥ, Zinnīra, and al-Nahdīyya, all of whom were among the weaker Muslims.^[25]

The Companions were subjected to such severe torture that they would sometimes approach the Prophet and complain about its severity. The Prophet would then admonish them using examples. Khabbāb b. al-Aratt recalled, “We were experiencing the most extreme torture from the polytheists. We went to the Prophet while he was leaning against the Ka‘aba, using his cloak and garment as a pillow. We presented our condition to him and complained, ‘O Messenger of Allah! Pray to Allah for us! Seek help from Allah for us! O Messenger of Allah! Will you not pray to Allah for us against these people whom we fear might lead us astray from our religion? Will you not pray to Allah for us?’ The Prophet’s face immediately changed color. It turned red, and he sat up straight and said, ‘By Allah, among those before you, there were believers who were seized, a pit was dug for them in the ground, and they were buried in it up to their knees. Then, a saw would be brought and placed on their heads, and they would be sawn into two halves. But this torture could not make them abandon their faith! Or their flesh and nerves would be combed with iron combs, scraped from their bones. But this torture could not make them abandon their faith! Fear Allah! Surely, Allah will grant you victory! By Allah, the help of Allah is coming! Surely, this matter will be completed! The ruling of this matter will surely be fulfilled! To the extent that a rider may travel from Sana‘a to Ḥaḍramawt, fearing none but Allah or a wolf as regards his sheep. But you are being hasty!’”^[26] One of the prominent figures among those who suffered torture was Bilāl b. Rabāḥ al-Habashī. ‘Umayya b. Khalaf used to take him to the desert in the scorching heat and subject him to torture by placing a rock on him, all in an effort to force him to renounce his faith.^[27]

Looking at these examples, it is clear that these individuals possess a strong determination fueled by their beliefs and unwavering resolve. If their motivations had solely been based on worldly gains and status, they might not have been able to endure the ridicule and torture they faced. Therefore, it is more convincing to attribute their endurance to their spiritual experiences and their taste of faith, which made the torture seem insignificant to them. This deep faith guided their actions. The most important aspect of their faith is that they focused not on worldly gains, such as a change in status, but on heavenly rewards in the afterlife.^[28] If they had focused solely

[23] Ibn Hishām, *Al-sīra al-nabawīyya*, 1/392.

[24] Abū al-Ḥasan ‘Alī b. Abū al-Karīm Muḥammad b. Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm b. ‘Abd al-Wāḥid al-Shaybānī Ibn al-Athīr, *al-Kāmil fī al-tārīkh*, critical ed. Abū al-Fidā’ ‘Abdullāh al-Qāḍī (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1987), 1/668.

[25] The Yāsir family, who were allies of the Banū Makhzūm, were taken to a place called al-Abṭaḥ and tortured by Abū Jahl. Consequently, Yāsir and Sūmayya were both martyred. In a similar vein, Khabbāb b. al-Aratt was also subjected to torture by the polytheists. He was made to lie on hot sand with his bare back, had hot stones placed on him, and his head was submerged in hot sand. See Ibn al-Athīr, *al-Kāmil*, 1/663-665.

[26] Abū ‘Abdillāh Muḥammad b. Ismā‘īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Damascus-Beirut: Dār Ibn Kathīr, 2002), “Menāqib al-Anṣār”, 29.

[27] Muḥammad b. Muḥammad Ṣuwaylim Abū Suhbah, *al-Sīrat al-nabawīyyah ‘alā daw’ al-Qur’ān wa al-sunnah* (Damascus: Dār al-Qalam, 1427), 1/342.

[28] Aḥmad Aḥmad Gallūsh, *al-Sīrah al-nabawīyya* (Beirut: Mu’assasat al-Risāla, 2003), 13.

on the material world, they would likely have succumbed to their oppressors, who might have spared them and offered them a more comfortable worldly condition.

On this note, it is important to clarify that while presenting these examples of principled behavior within the first Muslim community, it is worth noting that there were also wealthy and high-status Muslims among them. When we examine those who migrated to Abyssinia, we can observe that just as we had people of low status who were weak, there were also rich and powerful persons. Among their ranks were Ja‘far b. Abū Ṭālib, Zubayr b. Awwām, ‘Uthman b. Affān, ‘Abd al-Rahman b. ‘Awf, Abū Salama al-Mahzūmī, and Umm Habība bint Abū Sufyān.^[29]

At this point, another issue arises that must be examined to draw the correct inference. This relates to the attitude of the polytheists who hold high social positions. While the claim that weak individuals converted to Islam for personal gain is contradictory, it is a consistent argument, supported by historical evidence, to state that those in positions of status opposed Islam in order to preserve their current position. Hitti concisely summarizes this situation with the following statement:

“But Abu-Sufyan, representing the aristocratic and influential Umayyad branch of Quraysh, stood adamant. What they considered a heresy seemed to run counter to the best economic interests of the Quraysh as custodians of al-Ka‘bah, the pantheon of multitudinous deities and center of a pan-Arabian pilgrimage.”^[30]

By and large, while socioeconomic and sociopolitical factors may have influenced the preferences of some individuals, they did not significantly impact the conversion to Islam. As we have seen thus far, people of all ages, genders, and social statuses could be found among the early Muslims. Therefore, the correct interpretation should be that the first Muslims consisted of people of all ages and various social statuses, although the ratios varied. Nevertheless, it is not accurate to explain the reasons for the first Muslims’ conversion to Islam solely based on gender, age, and status. This highlights another important fact: Islam is a religion that appeals to people from all walks of life and is compatible with human nature. It should be noted that while the polytheistic Arabs coexisted with Christians and Jews and had knowledge of their religions, this did not significantly impact the Arabs, unlike Islam.^[31] At this juncture, it would be appropriate to discuss the characteristics of the Islamic call comprehensively.

3. Characteristics of the Islamic Call

Islam is considered a pure faith that embodies the original inclination to worship God (*fiṭra*). The Quran states that humans were created with this inherent nature.^[32] This concept refers to humankind’s natural disposition to worship their Creator before external influences corrupt this nature. In a hadith, the Prophet said: “There is not a newborn child who is not born in a state of *fiṭra*. His parents then make him a Jew, a Christian, or a Magian.”^[33] From the Quranic verse and hadith, we understand that Islamic monotheism is the religion that aligns with *fiṭra*—the innate nature of humanity. In all its aspects, Islam is expected to fulfill both the material and spiritual needs of humans. Therefore, those who have not entirely lost their natural inclinations should

[29] Abdurrahman El-Muhacir, *Rasulullah (s.a.s)’ın Hayatı ile İslam’ın Hareket Metodu*, trans. Eyüp Aslan (Istanbul: Hak Yayınları, 2017), 1/234-235.

[30] Philip K. Hitti, *History of the Arabs from the Earliest Times to the Present* (London and Basingstoke: Macmillan, 1970), 113.

[31] Hilmi and Aksun, *İslam Tarihi*, 132.

[32] Rūm 30/30.

[33] *al-Bukhārī* “Janā’iz”, 92.

be able to be influenced by its teachings in some way. This is evident in the attitude of some of the polytheistic leaders who rejected the Prophet Muhammad's message.

According to the sources of Islamic history, one night, Abū Sufyān, Abū Jahl, and al-Akhnas b. Sharīq, unknowingly to each other, went to listen to Prophet Muhammad recite the Qur'an at night in his house, each of them hiding somewhere. They spent the night listening to the Prophet reciting the Qur'an. As dawn broke, they left their hiding places and dispersed. As they tried to leave without being seen, they bumped into each other. Realizing the awkwardness of their actions, they reproached each other and said, "Let us not do such a thing again! If one of the common people sees us, doubt will surely fall into his heart," and they left. But on the second and third night, the same situation repeated itself. When they finally left, they said to each other, "Let us not leave this place unless we swear that we will never return," and they dispersed after agreeing.^[34]

In another report, the polytheists, concerned about the rapid increase in the Muslim population, sent representatives to Prophet Muhammad in an attempt to persuade him. One of these representatives was 'Utba ibn Rabī'a. 'Utba spoke at length, reiterating the proposals the polytheists had already made. The Prophet listened silently until Utba finished, then responded, "O Abu al-Walid! Have you finished speaking?" When 'Utba confirmed that he had, Prophet Muhammad said, "Now you listen to me!" He proceeded to recite Sūrat al-Fuṣṣilat. After reading verse 37, the verse of prostration, the Prophet prostrated himself and rose, saying, "O Abū al-Walīd! You have heard what you needed to hear; now it is up to you to decide." Utba then got up and returned to his companions. The polytheists who observed him remarked, "By Allah, Abū al-Walīd is coming back with a completely different facial expression than when he left. His mood has changed a lot!" When he reached them, they eagerly asked 'Utba, "What happened? Tell us!" 'Utba replied, "By Allah, I have heard such a word that I have never heard anything like it before. It is neither poetry nor incantations nor sorcery..."^[35]

By and large, it can be inferred that the Islamic call, along with the shari'a - beliefs and norms it embodies - is not a product of social development and interaction but rather a product of revelation. It is not something created by society but rather something that aims to make society. Its purpose is to guide individuals towards virtuousness and extend this virtue to all levels of society and the state. Thus, the text of this call has the potential to create an ideal individual and society in any era. Historically, it transformed its initially marginalized audience from camel herders into world rulers. The first Muslims also adhered to the principles of Islam and transitioned from weak individuals, fearful of capture, to becoming a significant power within about 20 years.^[36]

Considering the nature of the Prophet's call and the circumstances surrounding it, it becomes clear that his purpose was to invite people to embrace Islam, become Muslims, and attain salvation. Notably, that he did not seek political gains or make any political promises, as he was not in a position to do so in Mecca.^[37] However, if his call did result in any political gains or overall social reform, it would be due to the quality of the call itself, supported by the sincere commitment of its early adherents.

The call to Islam was not limited to a specific group of people; it included everyone, regardless of their social class, whether they were free or slaves, rich or poor, male or female, young or

[34] Ibn Hishām, *al-Sīra al-nabawīyya*, 1/315; Ra'ūf Shalabī, *al-Da'watu al-islamiyya fi ahdihi al-makki: manahijuhā wa ghayātuhā* (Damascus: Dār al-Qalam, no date), 408.

[35] Ibn Hishām, *al-Sīra al-nabawīyya*, 1/293-294; Abū al-Fidā' Ismā'il ibn 'Umar al-Qurashī Ibn Kathīr, *Al-Bidāyah Wa al-Nihāya*, critical ed. 'Abdullāh b. 'Abd al-Muḥsin al-Turkī (Cairo: Dār al-Ḥijr, 1997), 3/81.

[36] 'Awda, *al-Tashrīf al-Jinā'ī*, 1/22.

[37] Muḥammad b. Muṣṭafā b. 'Abd al-Salām al-Dabīsī, *al-Sīrat al-nabawīyyah bayna al-'āsār al-marwīya wa al-āyāt al-Qur'āniyya* (Cairo: Jāmi'at Umm al-Shams, 2010), 319.

old, and regardless of their color or race. The situation of the first people who embraced Islam highlights an important point. Although there were class differences among them, the Islamic message encompassed all of them and did not differentiate between them. In Islamic literature, there is no superiority based on class distinctions. Superiority is only attained through piety.^[38]

Conclusion

Religion, sent by the Creator to His servants through prophets as a set of guiding principles, fulfills a natural need for human beings. Throughout history, people's attitudes towards religion have generally manifested in two ways. Some have embraced religion as it is and wholeheartedly submitted to it, while others have displayed an adverse attitude, believing that it conflicts with their personal interests, prejudices, and tastes. However, even those who held this adverse view could not completely do away with religion. Thus, they either created religions that aligned with their circumstances or altered existing religions.

Despite varying proportions, many factors influence individuals' decisions regarding their religious choices, including age, economic status, gender, social status, and prejudice. However, considering the divine nature of the Islamic call and its compatibility with human nature, it is seen that the first Muslims responded positively to this call because they discovered in it the material and spiritual fulfillment they sought. The presence of people from diverse backgrounds among the first Muslims, as well as the rapid material and spiritual transformation they underwent after embracing Islam, serves as evidence for this.

In Orientalist-centered discourses, in particular, the fact that the majority of people in the first Muslim community were young and weak was seen as a negative situation. This demographic has often been viewed negatively, and their conversion to Islam was attributed to their lack of experience or a desire to escape their current circumstances. However, this interpretation fails to acknowledge the divine nature of the Islamic call, which aligns with the inherent nature of humanity.

The period of youth is characterized by high levels of activity and intense worldly desires and aspirations. It may seem paradoxical for a young person, who is so focused on their interests during this time, to accept a message that restricts their worldly pleasures and demands sacrifice. Therefore, it is difficult to explain the youth's acceptance of the Islamic call based solely on self-interest. Additionally, youth is a time when individuals are still exploring and are not heavily influenced by traditional norms. In contrast, old age is a period when one's personality is established, and their knowledge tends to be more conservative. Thus, it would be more appropriate to consider the conservatism of older people in the context of their relatively high rejection rates rather than viewing the majority of young people among the first Muslims as a negative situation.

In conclusion, to claim that the weaker members of society embraced Islam in hopes of material salvation is not in line with reality, because the position of the Muslims at that time required sacrifice rather than gaining a benefit. Explaining the reasons for the first Muslims embracing Islam on fallacious grounds is a manifestation of neglecting the spiritual dimension of human beings, reducing them solely to material beings - when considered with good faith. On the contrary, such evaluations could be interpreted as being influenced by ideology.

[38] 'Abd al-Qādir 'Awda, *al-Tashrīh al-jinā'ī al-islāmī muqārānan bi al-qānūn al-waz'ī* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, no date), 1/23.

References

- Abū al-Ḥusayn ‘Abdul-Bāqī b. Kānī. *Mu‘jam al-ṣaḥāba*. critical ed. Ṣalāh b. Sālim al-Misrātī. Madina: Maktabat al-Ghurabā al-Asriyya, 1418.
- Abū Nu‘aym Aḥmad b. ‘Abdullāh b. Aḥmad b. Ishāq b. Mūsā b. Mihrān al-Iṣfahān. *Ma‘rifat al-Ṣaḥāba*. critical ed. ‘Ādil b. Yūsuf al-Azāzī. Riyad: Dār al-Waṭan, 1998.
- Abū Suhbah, Muḥammad b. Muḥammad Ṣuwaylim. *al-Sīrat al-nabawiyyah ‘alā daw’ al-Qur’ān wa al-sunnah*. Damascus: Dār al-Qalam, 1427.
- Aḥmad Aḥmad Gallūsh. *al-Sīrah al-nabawiyya*. Beirut: Mu’assasat al-Risāla, 2003.
- Akkaya, Veysel. *Genç Sahabiler*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2019.
- Algül, Hüseyin. “Hind b. Ebū Hāle.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi*. 18/64. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Awda, ‘Abd al-Qādir. *al-Tashrī‘ al-Jinā‘ī al-Islāmī muqārānan bi al-qānūn al-waḥdī*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, no date.
- Black, Antony. *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*. Psychology Press, 2001.
- al-Bukhārī, Abū ‘Abdillāh Muḥammad b. Ismā‘īl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Damascus-Beirut: Dār Ibn Kathīr, 2002.
- Cahen, Claude. *İslamiyet*. trans. Esat Nermi Erendor. İstanbul: Bilgi Yayınevi, 2000.
- al-Dabīsī, Muḥammad b. Muṣṭafā b. ‘Abd al-Salām. *al-Sīrat al-nabawiyyah bayna al-‘āsār al-marwīya wa al-āyāt al-Qur’āniyya*. Cairo: Jāmi‘at Umm al-Shams, 2010.
- al-Dhahabī, Shams al-Dīn Abū ‘Abdillāh Muḥammad b. Aḥmad b. ‘Uthmān b. Kāymāz. *Siyar A‘lām al-Nubalā’*. critical ed. Shu‘ayb al-Arnā’ūṭ et al. Beirut: Mu’assasat al-Risāla, 1985.
- al-Dhahabī, Shams al-Dīn Abū ‘Abdillāh Muḥammad b. Aḥmad b. ‘Uthmān b. Kāymāz. *Tārīkh al-Islām wa Wafayāt al-Mashāhir wa al-A‘lām*. critical ed. ‘Umar ‘Abd al-Salām al-Tadmurī. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1993.
- Dozy, Reinhart Pieter Anne. *İslam Tarihi*. trans. Vedat Atila. İstanbul: Gri Yayınevi, 2006.
- El-Muhacir, Abdurrahman. *Rasulullah (s.a.s)’ın Hayatı ile İslam’ın Hareket Metodu*. trans. Eyüp Aslan. Hak Yayınları, 2017.
- al-Fālūdha, Muḥammad Ilyās ‘Abd al-Raḥmān. *al-Mawsū‘ah fī ṣaḥīḥ al-sīrat al-nabawiyya*. Makkah: Maṭābi‘ al-Safā, 1423.
- Hilmi, Şehbenderzade Filibeli Ahmed - Aksun, Ziya Nur. *İslam Tarihi*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2022.
- Hitti, Philip K. *History of the Arabs from the Earliest Times to the Present*. London and Basingstoke: Macmillan, 10th edition., 1970.
- Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam, Volume 1: The Classical Age of Islam*. University of Chicago Press, 2009.
- Ibn al-Athīr, Abū al-Ḥasan ‘Alī b. Abū al-Karīm Muḥammad b. Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm b. ‘Abd al-Wāḥid al-Shaybānī. *al-Kāmil fī al-tārīkh*. critical ed. Abū al-Fidā’ ‘Abdullāh al-Qāḍī. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1987.
- Ibn al-Athīr, Izz al-Dīn. *al-Usd al-ghāba fī ma‘rifat al-ṣaḥāba*. critical ed. ‘Alī Muḥammad Mu’awwad, ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawjūd. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1994.

- Ibn Hishām, ‘Abd al-Malik b. Hishām b. Ayyūb al-Himyarī. *al-Sīra al-Nabawīyya*. critical ed. Muşţafā al-Saqqā et al. Egypt: Maţba‘at Muşţafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādihī, 1955.
- Ibn Kathīr, Abū al-Fidā’ Ismā‘īl ibn ‘Umar al-Qurashī. *al-Bidāya wa al-nihāya*. critical ed. ‘Abdullāh b. ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī. Cairo: Dār al-Ḥijr, 1997.
- Ibn Khallikān, Abū al-‘Abbās Shams al-Dīn Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. Abī Bakr. *Wafayāt al-A’yān wa Anbā’ Abnā’ al-Zamān*. critical ed. İḥsān ‘Abbās. Beirut: Dār al-Sādir, 1900.
- Ibn Sayyid al-Nās, Abū al-Faṭḥ Fakhr al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad b. Muḥammad al-Ya‘marī. *‘Uyūn al-athar fī funūn al-maghāzī wa al-shamā‘il wa al-sīra*. critical ed. Ibrāhīm Muḥammad Ramaḍān. Beirut: Dār al-Qalam, 1993.
- Ibn Sa‘d, Abū ‘Abdullāh Muḥammad b. Sa‘d b. Mūnī‘. *al-Ṭabaqāt al-kubrā*. critical ed. Muḥammad ‘Abd al-Qādir Aṭā. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1990.
- Ibn ‘Abd al-Barr, Abū ‘Umar Yūsuf b. ‘Abdullāh b. Muḥammad. *al-Istī‘āb fī ma‘rifat al-aşḥāb*. critical ed. ‘Alī Muḥammad al-Biqāwī. Beirut: Dār al-Jīl, 1992.
- al-Kāndahlawī, Muḥammad Yūsuf b. Muḥammad Ilyās b. Muḥammad Ismā‘īl. *Ḥayātu al-şahāba*. critical ed. Bishār Awwād Ma‘rūf. Beirut: Mu‘assasat al-Risāla, 1999.
- Kandemir, M. Yaşar. “Hâlid b. Saîd.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/287–288. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Kurt, Abdurrahman. “Demografik Değişkenler Açısından İlk Müslümanlar.” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (June 1, 2009), 27–41.
- Lapidus, Ira M. *A History of Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2nd edition., 2002.
- al-Maqrīzī, Aḥmad b. ‘Alī b. ‘Abd al-Qādir Taqī al-Dīn. *İmtā‘ al-asmā’ bi-mā li-rasūl min al-abnā’i wa al-aḥwāl wa al-ḥifādh wa al-matā’*. critical ed. Muḥammad ‘Abd al-Ḥamīd al-Nimīsī. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1999.
- Muḥammad b. ‘Umar b. Wāqīd Abū ‘Abdullāh al-Wākiqī. *Kitāb al-maghāzī*. critical ed. Marsden Jones. Beirut: Dār al-‘Ālamī, 1989.
- Sarıçam, İbrahim. *Hız Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011.
- Shalabī, Ra‘ūf. *al-Da‘watu al-islamiyya fī ahdihi al-makki: manahijuhā wa ghayātuhā*. Damascus: Dār al-Qalam, no date.
- Watt, Montgomery W. *Muhammad at Mecca*. London: Oxford at the Clarendon Press, 1960.
- William Muir. *The Life of Moḥammad from Original Sources*. Edinburgh: John Grant, 1923.
- Zeydan, Corci. *İslam Uygarlıkları Tarihi*. trans. Nejdēt Gök. İstanbul: İletişim Yayınları, 2020.
- al-Zirkalī, Khayr Al-Dīn b. Maḥmūd b. Muḥammad b. ‘Alī. *al-A‘lām*. Beirut: Dār al-‘İlm li-l-Malāyīn, 2002.



Makâsîdü's-Şerî'anın Din Eğitiminin Hedefleri Olma İmkânı

Cavit Erdem

<https://orcid.org/0000-0002-8913-0201>

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul, Türkiye

<https://ror.org/00jga9g46>

caviterdem99@gmail.com

Atıf Bilgisi:	Erdem, Cavit. "Makasidu's-Şeria'nin Din Eğitiminin Hedefleri Olma İmkani". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 39 (Kasım 2024), 17-37. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1497760
Makale Türü:	Araştırma Makalesi
Etik Beyan:	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Kurul İzni:	Araştırma için herhangi bir etik onay veya bilgilendirilmiş onam gerekmemektedir.
Geliş Tarihi:	07 Haziran 2024
Kabul Tarihi:	23 Eylül 2024
Yayın Tarihi:	30 Kasım 2024
Hakem Sayısı:	Bir İç Hakem - En Az İki Dış Hakem
Değerlendirme:	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması:	Yapıldı - intihal.net
Çıkar Çatışması:	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman:	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Etik Bildirim:	dergiislamiilimler@gmail.com
Lisans:	CC BY-NC 4.0

Öz: Dinin temelini oluşturan âyet ve hadislerin gerçekleştirmek istedikleri hedefler, "makâsîdü's-şerî'a" kavramıyla ifade edilmiştir. Fert ve toplumun maslahatı için önemli değerleri barındıran bu kavram, tarihten günümüze birçok araştırmaya konu olmuştur. Bu çalışma, din eğitiminin hedefleriyle yakın ilişkisi bulunan "makâsîdü's-şerî'a"nın ortaya koyduğu değerlerin, din eğitiminin hedefleri olarak kabul edilme imkânının araştırılması amacıyla yapılmıştır. Din eğitiminin hedefleri incelendiği zaman; dinden gelen mesajların içselleştirilerek bu mesajların içerdiği değerlerin kişisel ve sosyal hayatta davranışa dönüştürülmesi olarak görülmektedir. Âyet ve hadislerin nihai hedeflerinin toplum ve bireylerin dinî ve dünyevî maslahatlarını gerçekleştirmek olduğunu savunan "makâsîdü's-şerî'a" ile dinden gelen mesajları davranışa dönüştürme amacıyla olan din eğitiminin, hedefleri arasında bir yakınlık olduğu görülmektedir. Makâsîdü's-şerî'a ile ifade edilen değerler, din eğitimi yoluyla kazandırılmak istenilen hedefler midir? "Makâsîdü's-şerî'a"nın din eğitiminin hedefleri olabilme imkânı var mıdır soruları, çalışmanın problemi oluşturmaktadır. Makâsîdü's-şerî'a kavramı tarih boyunca eğitime konu olmasına rağmen daha çok "Usûl-i Fıkıh ve Kelâm" disiplini çerçevesinde incelenmiştir. Din eğitimi alanıyla da alakalı olduğu düşünülen konu üzerinde, din eğitimi perspektifiyle yeterli çalışma yapılmamış olması, bir eksiklik olarak görülmektedir. Konuyla alakalı yapılacak araştırmanın önemli bir boşluğu dolduracağı ve disiplinler arası bir çalışma olacağı öngörülmektedir. Temel insan haklarıyla da yakından alakalı olan konu, çalışmayı özgün ve önemli kılmaktadır. Araştırmamızda İslâm'ın temel kaynakları ve konuyla alakalı eserler incelenerek yorumlanmıştır. Çalışmamız nitel bir araştırma olup doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Konu, din eğitiminin "içe dönük" ve "ötekine dönük" hedefleri bağlamında ele alınmıştır.

Çalışmamızın sonucunda "makâsîdü's-şerî'a"nın alt başlığı olan "zarûrât-ı hamse"nin, insanların bireysel ve toplumsal mutlulukları için dinî değer ve hedefler olarak öğretilme potansiyeline sahip olduğu; din eğitiminin hedefleri olarak öğretilmesi durumunda din eğitimi daha kapsayıcı ve evrensel kılacağı kanaatine varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Eğitim, Din Eğitimi, Makâsîdü's-Şerî'a, Zarûrât-ı Hamse, Temel İnsan Hakları.



The Possibility of Maqasid al-Shari'a as Objectives of Religious Education

Cavit Erdem

<https://orcid.org/0000-0002-8913-0201>

Dr., Ministry of National Education, İstanbul, Türkiye

<https://ror.org/00jga9g46>

caviterdem99@gmail.com

Citation:	Erdem, Cavit. "The Possibility of Maqasid Al-Shari'a as Objectives of Religious Education". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 39 (November 2024), 17-37. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1497760 .
Article Type:	Research Article
Ethical Statement:	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited.
Ethics committee approval:	The research does not need any ethical approvals or informed consent.
Date of submission:	07 June 2024
Date of acceptance:	23 September 2024
Date of publication:	30 November 2024
Reviewers:	One Internal & At Least Two External
Review:	Double-blind
Plagiarism checks:	Yes - intihal.net
Conflicts of Interest:	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Grant Support:	No funds, grants, or other support was received.
Complaints:	dergiislamiilimler@gmail.com
License:	CC BY-NC 4.0

Abstract: The concept of "maqâsid al-sharî'a," which expresses the goals that verses and hadiths—the foundational elements of religion—aim to achieve, embodies important values for both individuals and society. This concept, which contains important values for the benefit of the individual and society, has been the subject of many studies from history to the present day. This study was conducted to investigate the possibility of adopting the values revealed by "maqâsid al-sharî'a," which are closely related to the goals of religious education. When the objectives of religious education are examined, it is seen they revolve around internalizing religious messages and transforming the values contained in these messages into behaviors in personal and social life. It is seen that there is a close link between the goals of "maqâsid al-sharî'a," which argues that the ultimate goals of verses and hadiths are to achieve the religious and worldly benefits for society and individuals, and the goals of religious education, which seek to translate these religious messages into behaviors. The main question of this study is whether the values expressed by "maqâsid al-sharî'a" should be the goals of religious education. Although the concept of maqâsid al-sharî'a has been the subject of education throughout history, it has mostly been examined within the framework of "Usûl-ü Fiqh and Kalam." There is a lack of sufficient studies on the subject, which is thought to be related to the field of religious education. Hence, this study fills an important gap in the interdisciplinary. Given its strong connection to fundamental human rights, this study is positioned as both unique and significant. This research involved a qualitative analysis through document review, examining primary Islamic sources and related literature. The subject is discussed in the context of "inward-looking" and "other-oriented" goals of religious education. As a result of our study, it was concluded that "zarûrât-ı hamse, a sub-component of "maqâsid al-sharî'a," has the potential to be taught as religious values and goals that contribute to individual and social well-being; if integrated into the goals of religious education, it could render the education more inclusive and universal.

Keywords: Education, Religious Education, Maqasas al-Sharia, Zarûrât al Hamse, Fundamental Human Rights.

Giriş

İslâm âlimleri, dinin temelini oluşturan âyet ve hadislerin, belli amaç ve hedefleri gerçekleştirmek üzere geldiğini ifade ederek bu hedefleri, dinin amaç ve hedefleri anlamına gelen “makâsîdüş-şerî’a” kavramıyla ifade etmişlerdir.

Makâsîdüş-şerî’a; zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât olmak üzere üç ana başlık altında incelenmiştir.^[1]Toplumun devamı, düzeni ve fertlerin huzur içerisinde yaşayabilmeleri için ihtiyaç duydukları maslahatlara zarûrî maslahatlar denilmiştir. Din emniyeti, can emniyeti, akıl emniyeti, mal ve nesil emniyeti; zaruri maslahatlar olarak kabul edilmiş ve bu maslahatlar olmadığında toplumların dağılacağı ya da bozulacağı kanaatine varılmıştır.^[2] İkinci sırada yer alan hâciyyât mertebesinde olan maslahatlar Gazzâlî’ye göre; zarûri maslahatlar kadar önemli olmamakla birlikte, ihmal edilmesi durumunda, fertlerin ve toplumların hayatında bozulmalara sebep olacak tamamlayıcı maslahatlardır. Evlenecek kişilerde denklik aranması konuya örnek olarak verilebilir.^[3]Zarûrât ve hâciyyât’ın dışında kalan maslahatlara da “tahsîniyyât” adı verilmiştir. Bu tür maslahatlar, hayatı güzelleştirmeyi hedeflemiş olup erdem ve faziletleri çoğaltmayı ve güzel ahlâki teşvik etmektedir.^[4] Fert ve toplumun maslahatlarını gerçekleştirmeyi hedefleyen “makâsîdüş-şerî’a” konusu, birçok ilmi disiplin tarafından incelenmiştir. Konuyla alakalı din eğitimi perspektifiyle yapılmış yeterli çalışmanın olmayışı, din eğitimi literatürü açısından bir eksiklik olarak görülmektedir.

Son yıllarda çok az sayıda da olsa, din eğitimi alanında üzerinde çalışmaların yapıldığı “makâsîdüş-şerî’a” kavramını ilk olarak İmâmü’l-Harameyn lakabıyla bilinen İmam-ı Gazzâlî’nin hocası Cüveynî (öl. 478/1085) “*el-Bûrhân fî Usûli’l-Fıkıh*” adlı eserinde kullanmıştır. Sonraki dönemlerde İmam-ı Gazzâlî’nin (öl. 505/1111) “*el-Mustasfâ ve Şifâü’l-ğalîl*”inde, İzz b. Abdisselâm (öl. 660/1261) “*Kavâidü’l-ahkâm fî mesâlihi’l-enâm*”ında, Karâfî’nin (öl. 684/1284) “*el-Furûk*”unda ve Şâtıbî’nin (öl. 790/1388) “*el-Muvâfakât*”ında “makâsîdüş-şerî’a” kavramına yer verilmiştir. Tâhir İbn Âşûr (1879-1973) konuyla alakalı “*Mağâşidüş-şerî’ati’l-İslâmiyye*” adıyla ilk müstakil eseri yayımlamıştır.^[5] Yakın dönemde konuyla alakalı din eğitimi alanında yapılan çalışmalara, Taiseer Barmu tarafından yazılan “*Çağdaş Makâsîdüş-Şerî’a Bağlamında Din Eğitiminin İslâhı*” makalesi,^[6] Mustafa Önder ve Hüseyin Bulut tarafından yazılan “*Temel Dinî Değerler ve Değerler Eğitimi*” makaleleri örnek olarak gösterilebilir.^[7] Yukarıda adı zikredilen eserlerde yer alan “kavramın” içeriğiyle din eğitiminin amaçları/hedefleri ve din eğitimiyle alakalı yapılan tarifler; konuyla din eğitiminin yakın ilişkisini göstermektedir.

Din eğitimi, insanların dinî davranışlarında yaşantıları yoluyla istenilen yönde olumlu davranış kazandırma süreci olarak tanımlanmıştır.^[8] Bazı din eğitimcileri de din eğitimine gerçekleştirmek istediği hedefler bakımından yaklaşarak inanılan dinin eğitimi olarak tarif etmişlerdir.^[9] Din eğitimiyle alakalı yapılan çalışmalarda “hedef” kavramı, çoğu yerde “amaç” kavramıyla eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Bu açıdan konu, genellikle din eğitiminin hedefleri ya da amaçları şeklinde işlenmiştir.^[10] Alanla alakalı yapılan çalışmalara bakıldığında farklı kategorilerde din eğitiminin amaç ve hedefleri olduğu görülmektedir.

[1] Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi’l-usûl* (Beyrut: Dâru’l-Erkâm, 1994), 1/637.

[2] Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Makâsîdüş-şerî’ati’l-İslâmiyye* (Katar: 2004), 122.

[3] Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi’l-usûl*, 1/638.

[4] Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi’l-usûl*, 1/639.

[5] Ertuğrul Boynukalın, “Makasîdüş-Şeria”, *İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2003), 27/426.

[6] Barmu, Taiseer, “İslami İlimler Dergisi”, *Mîzânü’l-Hak* 9 (2019), 251-268.

[7] Mustafa Önder - Hüseyin Bulut, “Temel Dini Değerler ve Değerler Eğitimi”, *EÜSBED* 6/1 (2013), 15-32.

[8] Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem Yayınları, 2001), 25.

[9] Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (Ankara, 2002), 7-12.

[10] Şükrü Keyifli, “Eğitim ve Din Eğitimi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/13 (2013), 122.

Din eğitimcileri din eğitimine farklı bakış açılarından yaklaşarak birçok hedeften bahsetmişlerdir. Din eğitiminin genel amacı; kişiyi dinî bakımdan geliştirmek ve almış olduğu eğitimi, sosyal hayatında davranışa dönüştürmek olarak görülmüştür. Uzak amacı, insanı Kur'ân ahlâkıyla ahlâklandırarak "insan-ı kâmil" yapmak olarak ifade edilmiştir. Yakın amacı ise kişinin bilgi, beceri, davranış ve duygu bakımından yeterli hale getirilmesi, dinden gelen mesajları içselleştirmesini, duygu, düşünce ve eğilimlerini yönetebilmesini sağlamak olarak tarif edilmiştir.^[11]Bazı din eğitimcileri de din eğitiminin amacını, Allah'ın rızasını kazanmak, İslâm'ın esasları doğrultusunda fikri geliştirmek, davranış ve duyuları tanzim etmek ve insandan cehaleti gidererek dünya ve ahiret saadetini temîn etmek olarak kabul etmişlerdir.^[12]

Yapılan bu açıklamalardan din eğitiminin, insanların inandığı dinin değerlerini bireysel ve sosyal hayatta davranışa dönüştürme ameliyesi; hedefinin de dinden gelen mesajların içselleştirilerek yaşam haline getirilmesi; bireyi "insan-ı kâmil" yaparak toplumu düzenli hale getirme süreci olduğu anlaşılmaktadır. Makâsîdü's-şerî'a da âyet ve hadislerin nihaî amaçları anlamına gelmekte olup bireysel ve toplumsal maslahatları gerçekleştirmek; kâmil insanı ve düzenli toplumu inşa etmeyi hedeflemektedir. Din eğitiminin hedefleriyle/amaçlarıyla "makâsîdü's-şerî'a"nın hedefleri arasında paralellik olduğu görülmektedir. Çalışmamızda "makâsîdü's-şerî'a"nın din eğitiminin hedefleri olarak kabul edilme imkânı araştırılmaktadır. Temel İslâmî bilimler içerisinde yer alan "Fıkıh" ve "Kelam" başta olmak üzere birçok disiplinde üzerinde geniş çalışmalar yapılması, konunun önemini göstermektedir. "Makâsîdü's-şerî'a"nın din eğitimiyle alakası olmasına rağmen konuyla alakalı alan yazında yeterli çalışmanın olmaması bir eksiklik olarak görülmektedir. Milli Eğitim Bakanlığının "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı"nda İslâm âlimlerinin asırlar öncesinde tartıştığı "makâsîdü's-şerî'a" ve "zarûrât-ı hamse" konusuna yer verilmekle birlikte; akademik alanda yapılan çalışmaların genel olarak fıkıh alanıyla sınırlı kalması; konu üzerinde din eğitimi perspektifiyle yeterli çalışmanın yapılmamış olması dolayısıyla yapılacak çalışmanın literatürde önemli bir boşluğu dolduracağı öngörülmektedir. Bundan dolayı araştırmamızın konusu; "makâsîdü's-şerî'a"nın alt başlığı olan "zarûrât-ı hamse" olarak bilinen din, can, akıl, nesil ve mal emniyeti'nin din eğitiminin gerçekleştirmek istediği hedefler olup olmadığının araştırılması olarak belirlenmiştir. Konuyu araştırmamızın amacı; dinî hükümlerin gayesini oluşturan kişiye özel ve başkasına devredilemeyen temel haklar olarak bilinen değerleri ifade eden "zarûrât-ı hamse"nin din eğitiminin hedefleri açısından incelenerek konuyla alakalı alan yazına katkıda bulunmaktır. Temel insan haklarıyla da yakından alakalı olan konu, çalışmayı özgün ve önemli kılmaktadır. Nitel bir araştırma olan çalışmamızda; konuyla alakalı alanda yazılmış eserler incelenerek yorumlanmış ve doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Konu, din eğitiminin "içe dönük" ve "ötekine dönük" hedefleri bağlamında ele alınmıştır. Çalışmamız, din eğitiminin hedefleriyle, "zarûrât-ı hamse"nin örtüştüğü varsayımı üzerine kurulmuştur.

1. Makâsîdü's-Şerî'a

İslâm tarihinde dinin gaye ve hedefleri anlamına gelen "makâsîd" düşüncesi, ilk olarak h. 4. ve 5. yüzyıldan itibaren Horasan Bölgesinde yaşayan Şâfiî âlimleri; Keffâl (öl. 365/976), Cüveynî ve Gazzâlî tarafından tartışılmıştır.^[13] Makâsîd konusuna yer veren eserlerde, İslâm'ın getirdiği emir ve yasakların nihaî hedeflerinin, dünya ve ahiret saadetini temin eden maslahatları gerçekleştirmek olduğu konusunda İslâm âlimleri görüş birliği içinde olduğu görülmektedir. Gazzâlî makâsîd anlayışına geniş bir açıdan yaklaşarak konuya yeni bir aşama kazandırmıştır. İzzeddin

[11] Keyifli, "Eğitim ve Din Eğitimi", 122.

[12] M. Faruk Bayraktar, *Öğretmen-Öğrenci Münasebetleri* (İstanbul: İfav., 1987), 6; Bayraktar Bayraklı, *İslâm 'da Eğitim* (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2002), 304.

[13] Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, 1/653.

İbn Abdüsselâm ve Karâfî (öl. 684/1285) tarafından daha da genişletilen kavram, Şâtîbî tarafından müstakil bir teoriye kavuşturulmuştur.^[14]

Makâsîdü'ş-şerî'a, "nas" olarak bilinen âyet ve hadislerin hedef, gaye ve amaçlarına yönelik yapılan çalışmaları kapsamaktadır. Arapça kökenli bir sözcük olan "makâsîd", "k-s-d" kökünden türemiş "maksîd" sözcüğünün çoğuludur. Kelime; niyet, hedef, yol ve istikamet, güvenmek, kolaylık, adalet ve mutedil olmak gibi anlamlara gelmektedir.^[15] Maksîd sözcüğü, ism-i mef'ul olarak "maksad" şeklinde de kullanılmaktadır. Dinî bir terim olarak "maksad"; hüküm koyucunun niyeti, amacı ve yöneldiği istikamet anlamlarına gelmektedir. Makâsîdü'ş-şerî'a ise kanun koyucunun hükümleri koyarken gözettiği hedefler, hikmetler ve hükmün gerekçesi olarak açıklanmıştır.^[16]

Makâsîdü'ş-şerî'anın temel hedefi, insanların bireysel ve toplumsal maslahatlarını sağlamaktır. Maslahat, kişi ve topluma yararlı/faydalı olanların alınması/celbi, kötülüklerin/mefsedetlerin uzaklaştırılması/def'idir. İnsanların ihtiyaç duyduğu maslahatlarda önem sırasına göre zarûri, hâcî ve tahsînî olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Zarûrât, insanların kendisinden kaçması zor anlamına gelmekte olup terim olarak da zarûrât-ı hamse olarak bilinen; dinin, malın, canın, neslin ve aklın her türlü tehlike ve şiddetten korunmasıdır.^[17] Zarûrât-ı hamsede yer alan değerler, Kur'ân ve Sünnette pek çok yerde geçmektedir. Hz. Peygamber'in 'vedâ hutbesi'nde beş temel değere yer verilmektedir. Makâsîdü'ş-şerî'a'nın ikinci mertebesi "hâcîyât" birinci mertebeye olan "zarûrât" seviyesinde olmayan, ihtiyaçların karşılandığı maslahatlar olarak bilinmektedir. Bu maslahatların temîniyle zarûrî maslahatlar (can, din, akıl, nesil ve malın korunması) gerçekleştirilerek kişinin rahat bir yaşam sürmesi sağlanmaktadır. Makâsîdü'ş-şerî'a'nın üçüncü mertebesi "tahsînîyyât", zarûrî ve hâcî maslahatları tamamlamaktadır. Tahsînî maslahatlar da zarûrî ve hâcî maslahatlarda olduğu gibi zarûrât-ı hamse'yi korumayı hedeflemektedir.^[18]

Dinî nasların zâhiri delaletlerine göre yapılan yorumlar önemlidir. Bununla birlikte nasları, hüküm koyucunun hükmü koyarken güttüğü maksadı göz önünde bulundurarak yorumlamak âyet ve hadislerin daha iyi anlaşılmasına vesile olmaktadır. Makâsîd düşüncesinin konuyla alakalı olduğu söylenebilir. Zamanın ve mekânın farklılaşmasıyla bazı lafızlar, eski anlamlarından farklı bir manada kullanılabilir. Bu tür delilleri zamana, mekâna ve hüküm koyucunun amacına uygun olarak yorumlamak daha doğru olabilir. 10. yüzyılın başlarından itibaren İslâm düşüncesi, uzun bir süre boyunca durgunlaşmış ve gerileme evresine girmiştir. İslâm dünyasında görülen fikri durgunluğun sebebi, temel olarak İslâm'ın kaynaklarının yalnızca literal yoruma tabi tutulmasıyla ilişkilendirilmiştir. Literal yorum yaklaşımı, gelenek üzerinde etkili olmuş ve İslâm dünyasının fikri anlamda geri kalmasına sebep olmuştur. Bu yaklaşıma göre icthâd kapılarının kapandığı iddia edilmiş, yeni yorum ve görüşlerin ortaya çıkması engellenmiştir. Bu sebeple, modern dönemde bazı araştırmacılar, amaçsal yorumu bir çıkış yolu olarak görmüş ve icthâdî ön plana çıkararak literal yorumun bir kenara bırakılması gerektiğini savunmuşlardır.^[19] İslâm dünyasının içine girdiği fikri durgunluk döneminin sona ermesi için İslâm'ın temel kaynaklarının amaçsal yaklaşımla yorumlanması savunulmuştur. Amaçsal yorumun keyfi bir yorum olmadığını söyleyebiliriz. İslâm âlimleri karşılaştıkları meseleler hakkında rastgele hüküm vermemiş, problemlere çözümler üretilirken insanların din, akıl, nesil, hayat ve mal emniyetini güvence altına almayı hedefleyerek bazı usul ve metotları takip etmişlerdir.^[20]

[14] Boynukalın, "Makâsîdü'ş-şerî'a", 27/424.

[15] Ebul Fadl Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrrem İbni Manzûr, *Lisanu'l Arab (Lisan)* (Beyrut: Daru-s Sadr, 1990), III/353-356.

[16] Muhammed Tahir İbn Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi*, çev. Mehmet Erdoğan- Vecdi Akyüz (İstanbul: Rağbet Yay, 2006), 205.

[17] Ali Pekcan, *İslâm Hukukunda Gaye Problemi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003), 121-122.

[18] Pekcan, *İslâm Hukukunda Gaye Problemi*, 202-222.

[19] Yusuf Bulutlu, *Klasik Ve Modern Fıkıh Düşüncesinde Makâsîd İctihadının İlke ve Sınırları* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2002), 163.

[20] Abdülkerim Zeydan, *Fıkıh Usulü*, çev. Ruhi Özcan (İstanbul: M.Ü.İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1993), 25.

İslâm âlimleri, günümüzde temel insan hakları bağlamında ele alınan; fert ve toplumun maslahatını gerçekleştiren beş temel değeri “makâsîdü’ş-şerî’a” olarak isimlendirmiş ve gerçekleştirilmesi zorunlu maslahatlar olarak kabul etmişlerdir. Yukarıda açıklaması yapılan zarûrât, hâciyyât ve tahsîniyyât olarak sınıflandırılan maslahatların nihaî hedefleri de zarûrât-ı hamse olarak ifade edilen değerlerin muhafazadır. Kur’ân-ı Kerîm’de ve Hz. Peygamber’in hadislerinde yer alan pek çok hüküm, yukarıda sayılan beş temel hedefi gerçekleştirme amacına yöneliktir.^[21] Dinin temel kaynakları olan Kur’ân-ı Kerîm ve Sünnet’e göz attığımızda; “Birbirinizin mallarını haksız yollarla yemeyin”^[22]; “Allah sizin için kolaylık diler, zorluk dilemez”^[23]; “Allah bozgunculuğu sevmez”^[24]; “Allah adaleti, iyiliği ve akrabaya yardım etmeyi emreder”^[25] gibi âyetlerde ve “Zarar vermek ve zararlar karşılık vermek yoktur”^[26]; “Din kolaylıktır”^[27]; gibi hadislerde yer alan dinî hükümler, insanların faydalarını gözetmekte ve zararlarını bertaraf etmektedir. Dinî korumak için şirkin, hurafe ve bid’atların yasakladığı, canı korumak için adam öldürmeyi yasakladığı, nesli korumak için zinayı yasaklayarak evliliği teşvik ettiği; akli korumak için uyuşturucu ve alkollü içecekleri yasakladığı; malı korumak için hırsızlığı yasakladığı görülmektedir.^[28] Konuyla alakalı örnekleri çoğaltmak mümkündür.

2. Din Eğitiminin Hedefleri Bağlamında Makâsîdü’ş-Şerî’a

İslâm, birey ve toplumun güvenliğine son derece önem vermiştir. Sosyal güvenlik kavramı, İslâm dinini tanımlayan temel iki kavram olan; “îmân” ve “İslâm” kavramlarıyla yakından ilişkilidir. Sosyal güven, insanların hem kendilerini “emîn” hissetmelerini hem de diğer insanları “emîn” olarak görebilmelerini ifade etmektedir. Bu kavramlar, İslâm’ın öğretilerinde yer alarak insanlar arasında güven, sadâkat ve karşılıklı sorumluluk duygusu oluşturmayı hedeflemektedir.^[29]

Birey ve toplum için önemli bir yere sahip olan “zarûrât-ı hamse” kapsamında yer alan değerler; can güvenliği, mal güvenliği, din ve inanç hürriyeti, akıl ve nesil emniyeti baştan sona kişi ve toplumun güvenliğini teminat altına almaktadır. Dinin genel amaçlarının gerçekleştirilmesine yönelik olarak konulan hükümler, insanların maslahatlarını gerçekleştirmektedir.^[30] Malın, canın, inancın, akıl ve neslin güvenliği fert ve toplum huzuru için sağlanması gereken maslahatlardır. İslâm âlimleri, dinin temel kaynakları olan âyet ve hadislerde yer alan dinin nihaî hedeflerini; canın, neslin, aklın, mal ve dinin korunması olarak özetlemişlerdir. Dinî literatürde bu beş husus; “zarûriyyât-ı hamse, makâsîd-ı hamse, makâsîdü’ş-şerî’a” gibi adlarla isimlendirilmiştir. Bazı araştırmalar, bütün dinî değerlerin “zarûrât-ı hamse” olarak bilinen beş genel hedefin alt başlıkları olduğunu da ifade etmektedir.^[31] Bu beş genel hedefin dünya ve ahiret saadetine götüren hedefler olduğu söylenebilir. *“Allah esenlik yurduna çağırıyor. Dileyene (mutluluğa ulaştıracak) doğru yolları gösteriyor.”*^[32]

[21] Yusuf Sayın, “İnsan Hakları Evrensel beyanamesi ve İslâm”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 26 (2015), 427.

[22] Nisâ 4/29.

[23] Bakara 2/185.

[24] Bakara 2/205.

[25] Nahl 16/90.

[26] Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî b. Mâce, *Sünen-i İbn-i Mâce Tercemesi ve Şerhi*. çev. Haydar Hatiboğlu, (İstanbul: Kahraman yayınları, 2012), “Ahkâm”, 17.

[27] Muhammed b. İsmail Ebû Abdillâh el-Buhârî, *Sahihu’l-Buhârî*, thk. Muhammed Zühreir (Beyrut: Dâru Tevki’n-Necât, 1422), “İmân”, 29.

[28] Millî Eğitim Bakanlığı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı* (Ankara, 2018), 65-69.

[29] Abdurrahman Kurt, “Sosyal Güvenlik ve Din”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 9/9 (2000), 277.

[30] Zeydan, *Fıkıh Usulü*, 353-359.

[31] Boynukalın, “Makâsîdü’ş-Şerî’a”, 27/423; Önder- Bulut, “Temel Dinî Değerler ve Değerler Eğitimi”, 16.

[32] Yunus 10/25.

İslam'ın eğitim sistemi, sevgi, merhamet, doğruluk ve iyilik temelleri üzerine kurulmuş, fert ve toplumları yükselişe götüren şümulü bir nizamdır.^[33] Sağlıklı bir din eğitim ve öğretimi, iyilik ve güzellikleri, toplumsal dayanışma ve sosyal adaleti desteklediği gibi toplumsal rahatsızlık ve bozuklukların da önüne geçmektedir.^[34] Bir toplumun ideal bir toplum olabilmesi için toplumun içinde yaşayan bireyler, kendilerini kişisel ve sosyal anlamda huzurlu ve mutlu hissetmeleri gerekmektedir. Böyle bir toplumun oluşabilmesi; fertlerin her birinin doğru ve sağlıklı eğitimiyle mümkündür.^[35] İslam'a göre din eğitiminin hedefi; Allah'ın rızasını kazanarak ebedi hayatı kazanmak; insanı eğiterek cehaletini gidermek ve dünya ve ahiret saadetini kazandırmaktır.^[36] Din eğitiminin hedefi olan dünyevi ve uhrevi mutluluğa ulaşmak, makâsıdü'ş-şerî'a kavramıyla ifade edilen değerlerin gerçekleşmesiyle mümkündür.

2018 yılında güncellenen Millî Eğitim Bakanlığına Bağlı Lise ve Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programında 8. sınıfın "Din ve Hayat" ünitesinde, 12. sınıfların "Güncel Dinî Me-seleler" ünitesinin kazanımları arasında "makâsıdü'ş-şerî'a"nın alt başlığı olan "zarûrât-ı ham-se" konusuna yer verilmiştir. Müfredatta İslâm'a göre insanın hayatını sürdürebilmesi için bazı haklara sahip olduğu; bu hakların Allah tarafından hiçbir ayırım gözetilmeden bütün insanlara verildiği; her insanın huzurlu ve onurlu bir hayat yaşayabilmesi için doğuştan verilen bu hak ve özgürlüklere ihtiyacı olduğu vurgulanmıştır. Bu hakların kişiye özel olduğu ve başkasına devre-dilemeyeceği belirtilerek dinin gaye ve amaçlarından birinin de bu hakların korunması olduğu belirtilmiştir.^[37] "Makâsıdü'ş-şerî'a"nın DKAB müfredatında yer alması, Milli Eğitim Bakanlığı tarafından din eğitiminin hedefleri ve kazanımları arasında görüldüğü anlamına gelmektedir.

İlk olarak İmam-ı Gazzâlî tarafından zikredilen dinin beş temel hedefi şeklinde yapılan tasnife Gazzâlî'den sonra da herhangi bir itiraz olmadığı görülmektedir. Ayrıca Gazzâlî, İslâm'ın beş temel hedefinin diğer din ve inanç grupları tarafından da kabul edildiğini ifade etmiştir. Konuyla alakalı Gazzâlî şöyle demiştir: "zarûrât-ı hamse" olarak ifade edilen beş temel değer korunmasına yönelik önleyici tedbirlerin konulması, bu değerlerin ihlali durumunda cezaların ihdas edilmesi, bütün dinlerde görülmektedir. İnsanların iyiliğini düşünen din ve şerâatlarda bu beş temel ilkenin yokluğu düşünülemez. Küfrün, suçsuz yere adam öldürmenin, zinanın, hırsızlığın, sarhoş edici maddelerin yasaklanması diğer dinlerde de görülmektedir..."^[38] Zarûriyyât olarak bilinen bu beş temel değer, "Evensel İnsan Hakları Teorisi" nin ve insanı merkeze alan değerler sisteminin de temelini oluşturduğu ifade edilmiştir.^[39] Dinin beş temel hedefi olarak gösterilen "zarûrât-ı hamse" nin bireyler tarafından bilinmesi ve içselleştirilmesi, sosyal hayatın huzur ve barışına da katkı sağlayacağı beklenmektedir. İnsanın sosyal bir varlık olması dolayısıyla, kişiye diğer bireylerle ilişkilerini düzenleyen değerleri öğretmek, eğitimin hedefleri arasında yer almaktadır.^[40]

Bireyler dünyaya yaşamlarını idame ettirecek bilgiden yoksun olarak gelmişlerdir. Hayat boyu gerekli olan bilgileri sonradan öğrenmektedirler. Bu durumu Allah Teâlâ; "Allah sizi annelerinizden karnından çıkardığı zaman hiçbir şey bilmiyordunuz."^[41] ayetiyle açıklamıştır. Kişinin almış olduğu eğitim, davranışlarını şekillendirmekte, olgunlaşmasında önemli bir rol oynamakta, kendisinde bulunan yetenek ve kabiliyeti faydasına ve insanlığın saadetine hizmet edecek yönde

[33] Ömer Çam, "Din, Dil, Kültür ve Eğitim", *Din Eğitimi Araştırmalar Dergisi* 1 (1994), 31.

[34] Halis Ayhan, *Din Eğitimi ve Öğretimi; 21. Yüzyılda Beklentiler* (İstanbul: DEM Yayınları, 2004), 41.

[35] Cemil Oruç, "Din Eğitiminin Bireysel ve Sosyal Hayata Etkileri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/1 (2010), 266.

[36] Bayraklı, *İslam'da Eğitim*, 304.

[37] Millî Eğitim Bakanlığı, *Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı* (Ankara, 2018), 65.

[38] Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, 1/287.

[39] Pekcan, *İslâm Hukukunda Gaye Problemi*, 147-152.

[40] Bayraktar, *Öğretmen-Öğrenci Münasebetleri*, 5.

[41] Nahl 16/78.

geliştirmektedir. Bireylerin sosyalleşmesi; yaşadığı topluma uyum sağlaması, din eğitiminin hedefleri arasında sayılmıştır.^[42] Din eğitimi, din ve eğitim kavramlarının aynı olmayan ancak her ikisiyle de yakın alakası olan, bağımsız bir alandır. Hem din hem de eğitim, insan davranışlarıyla yakından ilgilenmektedir. Din eğitimi insanda istendik dini davranışlar oluşturmayı hedeflemektedir.^[43] Dinin ulaşmak istediği hedeflerin içselleştirilerek tutum ve davranış haline getirilmesine dini davranışlar diyebiliriz. Dini değerlerin etkin bir şekilde görünür olduğu kültür ve medeniyet değerlerimizde insanların can güvenliği, mal emniyeti, aile ve nesil emniyeti, düşünce ve inanç özgürlüğü dini tutum ve davranışlar olarak algılanmıştır.

Ziya Gökalp eğitimi “terbiye” kavramıyla ifade ederek, terbiyeyi toplumda yetişmiş bireylerin duygu ve düşüncelerini yeni nesillere aktarmak olarak tanımlamıştır. Ziya Gökalp yapmış olduğu eğitim tarifiyle eğitimden beklentisinin, toplumun kültürünün nesilden nesile aktarılması olduğunu belirtmiştir.^[44] Din eğitiminin en önemli amaçlarından biri de bireyin kültürlenmesine yardımcı olmaktır. Yukarıda da anlatıldığı gibi kültürün bileşenleri içerisinde dinî ve ahlaki değerler yer almaktadır. Dolayısıyla bireyin yaşadığı toplumun kültürüyle kültürlenmesi; din eğitimine katkı sağlamak olarak da anlaşılmaktadır. Din eğitimi, bir yandan kültürün korunmasına yardımcı olurken diğer taraftan da kültürün geleceğe taşınmasına katkı sunmaktadır.^[45] Kültürlenme, bireyin sosyalleşmesini de sağlamaktadır. İslam toplumunda kişilerin sosyalleşmesi ve kültürlenmesi örtük bir din eğitimi olarak görülmektedir.

Bireyin sosyalleşmesi iki önemli hedefe matuf olarak gerçekleşmektedir. Din eğitiminin gerçekleştirdiği bu iki hedef; “içe dönük” ve “ötekine dönük” hedefler olarak isimlendirilmiştir. Din eğitiminin içe dönük hedefi, kişiye inandığı dinin inanç, ibadet ve ahlâkî değerlerini öğretmek aynı inanca sahip kişileri ortak amaçlara yönlendirerek ortak ideallerde buluşturmadır. Din eğitiminin ötekine dönük hedefi ise aynı toplumda yaşayıp farklı inanç ve kültüre sahip insanları tanıma, aynı toplumda yaşamak için ortak bir dil geliştirme, onların inanç ve kültürüne karşı saygılı olmayı destekleyici çalışmalar yapmaktır. Din eğitimi, konularının genişliği ve kapsayıcılığı itibarıyla bireylerin potansiyel imkanlarını geliştirici bir özelliğe sahiptir.^[46] Barış, hoşgörü ve karşılıklı anlayış kültürü içerisinde bireylerin sosyal hayata katılımlarının sağlanmasında din eğitiminin önemli bir yerinin olduğu görülmektedir.^[47] Din eğitiminin toplumsal bütünlüğü sağlamaya ve bu bütünlüğü korumaya yönelik etkisi de vardır. Uzun süre Avrupa’da yaşayan ve orada doğup büyüyen nesillerin hem kimliklerinin korunmasında hem de yaşadıkları topluma entegre bir şekilde yaşamalarında din eğitiminin önemli bir etkisi olmuştur.^[48] Eğitimle alakalı çalışmalar yapan Abdullah Draz, eğitimin insanın bütün yönlerini kapsayıcı rolüne vurgu yaparak eğitimin kişiye evrensel kardeşlik ufku kazandırıcı özelliğine dikkat çekmektedir.^[49] Zarûrât-ı hamse olarak bilinen dinin temel değerleri, sosyal yaşamın huzuruna katkı sunmakta; din eğitiminin evrensel kardeşlik kavramını desteklemekte; dinin “içe dönük” ve “ötekine dönük” hedeflerini gerçekleştirmesine yardımcı olmaktadır. Zarûrât-ı hamse’nin, din eğitiminin hedefleriyle örtüştüğü; evrensel nitelikli olduğu söylenebilir. Zarûrât-ı hamse başlığı altında yer alan değerlerin öğretilmesi birey

[42] Muhittin Okumuşlar, *Sosyalleşme Sürecinde Din Eğitimi* (Konya: Yediveren, 2007), 188.

[43] Keyifli, “Eğitim ve Din Eğitimi”, 118.

[44] Ziya Gökalp, *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri* (İstanbul: Meb. Yayınları, 1974), 321.

[45] Süleyman Akyürek, “İlk ve Orta Öğretimde Din Öğretim”, *i*, (Ed. Recai Doğan-Remziye Ege, ed. Recai Doğan- Remziye Ege, ts., 95.

[46] Mehmet Bahçekapılı, “Batılı Ülkelerde Din Eğitiminin Kültürlerarası Barış ve Hoşgörüyü Olan Katkısı Üzerine Değerlendirmeler”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, (2011), 21.

[47] Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, 79; Suat Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye’de Din Eğitimi* (İstanbul: Akçağ Yayınları, 2005), 43.

[48] Halit Ev, “Din Eğitiminin Diğer Din Mensuplarına Karşı Tutumların Oluşumuna Etkisi” 17 (2003), 256.

[49] M. Abdullah Draz, “Ahlak ile Eğitimin Alakası”, çev. H. Emîn Sert, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1997), 114.

ve toplumların faydasına olacağı düşünülmektedir. İnsanlığın huzur ve refahı için gönderilen dinler; inanç ve ibadet ilkeleriyle bireysel hayata yön vermekte; sosyal hayata yönelik getirdiği değerlerle de sosyal barışa katkı sağlamayı hedeflemektedir. Bu gerçekten hareketle sağlıklı bir din eğitiminden; adil ve huzurlu bir dünyanın oluşumuna katkı sağlaması beklenmektedir. Barış, adalet, hoşgörü ve empati gibi dinî ve evrensel değerlerin, dinî tutum ve davranışlarla bütünleşmesi; bireysel ve sosyal hayatta huzurlu yaşamın temellerini güçlendirmektedir.^[50] Barış, adalet, hoşgörü, diğerlerine yaşam hakkı tanıma, insanların inandığı gibi yaşamalarına izin verilmesi, kimliğini koruyarak neslini devam ettirmesi, geçimini sağlayacak mal edinme hürriyetine sahip olması gibi temel değerler, günümüzün din, hukuk ve ahlak sistemlerinde temel konular arasında yer almaktadır. Zarûrât-ı hamse olarak bilinen dinin hedeflerini oluşturan temel değerler, farklı kültürlerin de bir arada yaşayabilmelerine olanak sağlamaktadır.

Zarûrât-ı hamse, din eğitiminin içe ve dışa dönük hedeflerini gerçekleştirecek dinî değer ve ilkelere sahip olduğu görülmektedir. Temel insan hakları olarak da ifade edebileceğimiz bu değerler, toplumda yaşayan bütün farklılıkları kuşatıcı ve birlikte yaşamalarına imkân sağlayıcı niteliktedir. Eğitimin temel hedeflerinden biri de toplumsal huzur ve barışa katkı sunmaktır. Toplumsal barışın olabilmesi için dinin gerçekleştirmeyi hedeflediği; din, can, akıl, mal ve neslin güvende olması gerekmektedir.

2.1. Dinin Korunması

Din, insan kimliğinin önemli bir unsuru olarak kabul edilmektedir. Kişinin varoluşuna anlam katan en önemli kaynaklardan biridir. Dinî tercih, insanın evreni ve onun içindeki varlık formlarını anlamlandırmasına ve tercih ettiği dinin temel değerlerini bu anlam çerçevesinde yaşamasına yardımcı olmaktadır. Bireysel tercih olarak din, insan hayatını anlamlı hale getirerek yaşanabilir kılan temel değerlerin kaynağıdır. Bugüne kadar, “Ben neyim?”, “Nereden geldim ve nereye gidiyorum?” gibi sorulara dinin dışında tatmin edici cevap sunan başka bir bilgi kaynağı bulunmamıştır.^[51]

Din, tarihten günümüze bütün toplumlarda varlığını sürdürmüş önemli bir kurumdur. İnsanoğlu hayatı boyunca daima yüce bir varlığa sığınma ihtiyacı hissetmiştir. İnsanın yüce bir varlığa sığınma ihtiyacı hissetmesi doğuştan gelen fitri bir duygudur. Allah Teâlâ konuyla ilgili Kur’ân’da şöyle buyurmaktadır: “*O halde sen hanîf olarak bütün varlığıyla dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmışsa ona yönel! Allah’ın yaratmasında değişme olmaz. İşte doğru din budur; fakat insanların çoğu bilmezler.*”^[52] Bu âyet İslâm’ın, fitri bir duygu ve ihtiyaç olan dinin korunmasına büyük bir önem verdiğini açık bir şekilde ifade etmektedir. Dinin korunması da “din”in aslına uygun bir şekilde öğretilmesiyle mümkündür.

Kişinin inancını özgür bir şekilde ifade ederek yaşamını sürdürmesi en temel insan hakları arasında bulunmaktadır. İnsan hakları, kişiye herhangi bir otorite tarafından verilmiş bir lütuf olmadığı gibi bireyin yaşamında da vazgeçemeyeceği en doğal hakkıdır. Bu haklardan kişinin yoksun bırakılması; insanın hayatını değerli olmaktan çıkarmaktadır.^[53] Hak ve özgürlükler, madalyonun iki yüzü gibi bir gerçeğin iki yönüdür. Özgürlükler de bir haktır ve haklar özgür bir ortamda kullanılabilir. Özgürlüklerle hak arasında sarmal bir ilişkinin var olduğu söylenebilir.^[54] Hak, özgürlüğün konusudur ve hakkın gerçekleşmesi için bir vasıtasıdır. Din, vicdan ve kanaat özgürlüğü, uluslararası sözleşmelerde yer verilerek garanti altına alınmaya çalışılmıştır.

[50] Adem Güneş, “Din Eğitiminin Hedefleri Bağlamında Bir Arada Yaşama Kültürü”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/57 (Haziran 2018), 841.

[51] Tayfun Atay, *Din Hayattan Çıkar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), 21.

[52] Rum 30/30.

[53] Osman Şekerci, *İnsan Hakları Alanında Temel Belgeler ve İslâm* (İstanbul: Nun Yayınları, 1996), 17.

[54] Saffet Sancaklı, “Hz. Peygamber ve İnsan Hakları”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/2 (2003), 23.

Bu kavramlar, özellikle demokratik ülkelerin hukuk sistemlerinde önemli bir yer tutmakta ve evrensel hukuk normları olarak kabul edilmektedir. Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin 9. maddesiyle koruma altına alınan bu haklar, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin kararları aracılığıyla geliştirilmiş ve yorumlanmıştır.^[55]

Dine sonradan sokulan ve din olarak algılanan bid'atlerden^[56], hurafe ve batıl inançlardan uzak durulması, dinî muhafaza bağlamında önemli bir tedbir olarak görülmektedir. Hurafe ve batıl inançlar, dinin özüne zarar vermekte ve sağlıklı bir din anlayışına sahip olmanın önündeki en büyük engellerden biri olarak durmaktadır.^[57] İslâm'ın, dinin temel kaynakları olan Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in hadislerinden öğrenilmesi sağlıklı bir din eğitiminin temel şartlarından biri olduğu söylenebilir. "Sözlerin en hayırlısı Allah'ın kitabı Kur'ân-ı Kerîm'dir. Yolların en hayırlısı Muhammedin yoludur. İşlerin en kötüsü sonradan ortaya çıkarılan bid'atlerdir. Bütün bid'atler de dalalettir."^[58] hadisi konuyu açık bir şekilde anlatmaktadır

İnsanlar tarih boyunca İslâm'ın insanlara sunduğu din ve inanç özgürlüğü hakkından mahrum bırakılmışlardır. Roma İmparatorluğu döneminde, inanç ve düşünce özgürlüğünün eksikliğini gösteren bir dizi tarihi olay mevcuttur. Yahudilere ve Hristiyanlara, M.S. 4. yüzyılın sonlarına kadar her türlü işkence yapılmıştır. İmparatorluğun Hristiyanlık dinini benimsemesiyle birlikte işkenceler son bulmuştur. İmparatorluğun içinde, mezhepsel farklılıklardan dolayı da işkenceler ve hatta ölüm cezaları uygulanmıştır. 'Engizisyon Mahkemeleri'nin Avrupa'da kurulması, bu durumun önemli bir kanıtıdır. Ünlü filozof Spinoza, dinî inançları nedeniyle Yahudi toplumu tarafından aforoz edilmiştir. Eski ahit inanç sahiplerinin Hristiyanlıkla da uyumsuz olduğu iddiasıyla, Kalvenist papazlarının Amsterdam hâkimine baskı yaparak sürgün ettirmesi gibi daha ileri adımlar atılmıştır.^[59]

Kur'ân-ı Kerîm, insanları dinî ve inançlarını seçmede hür ve özgür bırakmıştır. Hiç kimseye İslâm'a girmesi için zorlama veya baskı yapılması doğru görülmemiştir. Allah Teâlâ, insanlara dinî kabul etme yönünde baskı yapılmamasını, sahih bir îmânın hür iradeyle olması gerektiğini bildirmiştir. İslâm'ın din ve inanç hürriyeti konusunda özgürlükçü bir bakış açısına sahip olduğu söylenebilir. Kur'ân-ı Kerîmde yer alan: "Dinde zorlama yoktur"^[60] âyeti konuyu açık bir şekilde ifade etmektedir. Müslüman devletler, himayelerinde bulunan insanların din ve inançlarına karışmamış, inanç ve ibadet özgürlüğü tanımışlardır. Avrupa'da Endülüs Emevî Devleti'nde, Asya'da Selçuklu Devleti'nde ve Avrasya'da Osmanlı Devleti'nde; Müslümanlar, Hristiyanlar, Yahudiler ve farklı inanç gruplarından topluluklar, birbirlerinin haklarına saygı duyarak huzur içerisinde yaşamışlardır. Farklı etnik kökene, dil ve inanca sahip kişiler, büyük bir hoşgörü içerisinde yaşarken aralarında kültürel bir etkileşim de olmuştur. Bütün dinlerin ibadet mekanları açık kalmış, insanlar inançlarını açıkça ifade etmiş ve ibadetlerini özgürce yapabilmişlerdir. Müslümanlar gayrimüslimlerle sosyal hayatta iç içe yaşarken gayrimüslimler liyakatlerine göre de devlet yönetiminde görev bile almışlardır.^[61] Müslümanlar tarafından kurulan Abbasi Devleti hâkimiyeti altında zimmî statüsünde gayrimüslimler, Mecusi, Budist, Sâbiî vb. farklı dinî unsurlar; kültür ve dinlerini özgür bir şekilde yaşamış, inançlarını ve eğitimlerini kendi dilleriyle yapmışlardır.^[62]

[55] Sulhi Dönmezer, *Toplumbilim* (İstanbul: Beta, 1999), 2.

[56] Ahmet Nedim Serinsu (ed.), *MEB Dinî Terimler Sözlüğü* (Ankara: MEB. Yayınları, 2009), 40.

[57] Milli Eğitim Bakanlığı, *Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı*, 70.

[58] Ebû Zekeriyâ Muhyiddin b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1392) "Cum'a", 43.

[59] Sulhi Erman Dönmezer, *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1959), 1/123,343.

[60] Bakara 2/256.

[61] Mehmet Özdemir, *İslâm İle Batının İlk Birlikte Yaşama Tecrübesi: Endülüs Örneği. İslâm Kültüründe Hoşgörü* (Ankara: DİB Yayınları, 2013), 132-141; Güneş, "Din Eğitiminin Hedefleri Bağlamında Bir Arada Yaşama Kültürü", 845.

[62] Levent Öztürk, "Müslüman Toplumlarında Birlikte Yaşama Tecrübeleri (Abbasi Modeli)", *İslam ve Demokrasi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 44-45.

Selçuklu ve Osmanlı hakimiyetleri altında yaşayan gayrimüslimler genel olarak hoş görülmüştür. Türkler hakimiyetleri altında yaşayan azınlıkların iç işlerine karışmamış, hoşgörülü davranmış ve dinî özgürlüklerine saygı göstermiştir. Selçuklu Dönemi'nde sultanlar Müslüman olmayan kadınlarla evlenmişler ve onların dinî inançlarını yaşamaları için her türlü imkânı sağlamışlardır.^[63] Müslümanların kurmuş olduğu Endülüs, Abbasi, Selçuklu ve Osmanlı devletinde halklar dinlerini özgür bir şekilde yaşadığı gibi mal, can ve nesil emniyeti sorun olmamıştır. Hatta Osmanlı devletinde olduğu gibi birçok Müslüman devlette de ticarete gayrimüslimlerin hâkimiyetleri görülmüştür.

Dinin korunması, din eğitiminin hedefleri arasında da yer almaktadır. Din eğitimi, yukarıda da belirtildiği gibi bireylerde istendik dini tavır ve davranış geliştirmek olarak tarif edilmektedir. Din eğitimi insana, dünyada Allah'ın rızasına uygun yaşamayı, dünya hayatı sonunda yok olunmayacağı, öldükten sonra tekrar dirilmenin olacağını ve yapılan her şeyden sorumlu olunacağını ve sonucuna göre muamele görüleceğini öğretmektedir.^[64] Din eğitimi, insanın dünya ve ahiret mutluluğunu hedefleyerek Kur'an ve sünnet ışığında ahlaki bir sistem kurmayı hedeflemektedir. Bu sistem kişiye kendini tanıtarak kişiliğini oluşturmakla başlayan bir öz disiplin kazandırmaktadır. Ayrıca ideal bir insan olmayı hedef olarak koymaktadır.^[65] Şahsiyetini terbiye ederek dinî ve dünyevi açıdan lehine ve aleyhine olan şeyleri içselleştirerek öğretmektedir.^[66] Din, insan davranışlarını yönlendiren güçlü bir etkidir ve hayatın anlamını inanç boyutunda değerlendirmektedir. İbadetler yoluyla toplumsal bütünlüğü sağlamakta olup ortak duyguları canlı tutmakta ve gönül birliği oluşturmaktadır. Sınırsız ödül ve ceza sistemiyle de sosyal bütünleşmeyi desteklemektedir. Zorlu koşullara karşı dayanma gücü ve ruhsal destek sunmaktadır. Dinî törenler, toplumsal dayanışmayı artırmaktadır. Evrensel değerleri öne çıkararak küresel barışa katkı sağlamakta ve topluma belirli davranışlar ve standartlar kazandırmaktadır.^[67]

Dünya hayatında insanlara doğru yolu gösteren belge ve rehberler olan ayet ve hadisler^[68], insan hayatında din ve inancın ne kadar önemli olduğunu ve "dinin korunması"nın önemini vurgulamaktadır. İslam alimleri İslam'ın beş temel hedefinden birisinin dinin korunması olduğunu belirtmişlerdir. Dinî korumanın önemli araçlarından birisi sağlıklı bir din eğitimidir. Din eğitiminin de varlık sebebi; dinin varlığı ve onun eğitimine duyulan ihtiyaçtır.

2.2. Canın Korunması

İslâm inancı, canı Allah'ın bir emaneti olarak kabul etmiş ve onu kutsal sayarak koruma altına almıştır. Can emanetini taşıyan beden her türlü tehlikeden korunması ve bunun için gerekli tedbirin alınması istenmiştir. Can güvenliğini temin etmek için bazı hükümler de getirilmiştir. Haksız yere adam öldürülmesi, hatta kişinin kendi canına kıyması bile günah sayılmıştır. Töre cinayetleri, kan davası yasaklanmıştır.^[69] Kur'ân-ı Kerîmde: "Kim bir kimseyi haksız yere öldürürse bütün insanları öldürmüş gibi olur. Kim de bir can kurtarırsa bütün insanların hayatını kurtarmış gibi olur."^[70] buyurulmaktadır.

İslâm'a göre can güvenliği, temel insan hak ve hürriyetlerinin en önemlilerinden biridir. Bu hak, insana henüz doğmadan önce ana karnında verilmiş bir haktır. Bir âyeti kerimede: "Fakirlik

[63] Osman Turan, *Selçuklular ve İslamiyet* (İstanbul: Türk Yurdu Neşriyatı, 1971), 62.

[64] Yasin 36/51; Kamer 54/54.

[65] Oruç, "Din Eğitiminin Bireysel ve Sosyal Hayata Etkileri", 264-268.

[66] Mahmut Çamdibi, *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazali* (İstanbul: Han Yayınları, 1983), 23.

[67] İrfan Başkurt, "Din ve Ahlak Eğitiminde Yeni Arayışlar ve Bakış Açıları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2002), 91-92.

[68] Bakara 2/2.

[69] Milli Eğitim Bakanlığı, *Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı*, 66.

[70] Maide 5/32.

korkusuyla çocuklarınızın canına kıymayın! Biz onların da sizin de rızkını veririz. Onları öldürmek gerçekten büyük bir günahtır. [71]Buyurularak İslâm dininin konuya yaklaşımı anlatılmaktadır. Hz. Peygamber'in: "...Her Müslüman'ın bir başka Müslüman'a kanı, malı ve ırzı (iffet ve haysiyeti) haramdır!" ifadesi İslâm'ın can emniyetine verdiği önemi göstermektedir.

İslâm inancında, insanın can güvenliği büyük bir öncelik taşımakta ve insan hayatının dokunulmaz olduğu vurgulanmaktadır. Dinimizde, "zarûrât-ı hamse" olarak adlandırılan temel değerlerden, "canın muhafazası" en öncelikli konumdadır. Hatta dinin, canın, akıl, neslin ve malın korunması şeklinde sıralanan bu beş temel ilkenin tamamı, dolaylı veya doğrudan, canın korunmasıyla ilişkilidir. Canın korunması, bu değerler sıralamasında bazı durumlarda dinin korunmasından bile daha öncelikli bir konumdadır. Dinin kesin bir şekilde yasakladığı bazı haram eylemlerin can güvenliği tehlikeye girdiğinde yapılmasına izin verilmesi İslâm'ın can güvenliğine verdiği önemi göstermektedir. Örneğin, ölümcül bir susuzluk durumuyla karşı karşıya kalan bir kişinin şarap içmesine izin vermiş; sağlık durumu müsait olmayan bir kişinin oruç tutmak yerine fide vermesi teşvik edilmiştir.[72]

Müslüman toplumlar içerisinde bulunan farklı dil, din ve kültürlere de yaşam hakkı sağlamıştır. Bazı toplumlarda baskın grup ya da kültürler diğerlerini sindirip tahakküm altına almışlar; bazı toplumlarda da farklılıklar bir zenginlik olarak görülmüş ve yok sayılmadan birlikte yaşamışlardır.[73] İslâm'ın temel kaynakları Kur'ân-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in sünnetinde yer alan ilkeler ve bakış açısı devrim niteliği taşımaktadır. Kur'ân ve sünnet, bütün insanların Hz. Âdem ve Havva'dan geldiğini[74]deklare etmiştir. Hz. Peygamber; "*Arap'ın Arap olmayana, Arap olmayanın Arap'a; beyazın siyaha, siyahın beyaza takvası (Allah korkusu) dışında hiçbir üstünlüğü yoktur*"[75] buyurmuştur. Bu yaklaşımın insanlığın o güne kadar karşılaşmadığı kapsayıcı bir yaklaşım olduğu görülmektedir. "*İnsanlar Âdem'in çocuklarıdır. Âdem'i de Allah topraktan yaratmıştır.*"[76] hadisi İslâm'da herhangi bir ırka veya topluluğa üstünlük verilmediğini açıklamaktadır. Üstün ırk, ayrıcalıklı millet anlayışı, İslâm dininin temel metinlerinde bulunmamaktadır.

Kur'ân açısından bakıldığında bütün insanlar Allah'ın birer kuludur. Hz. Âdem ile Havva'nın çocukları olmaları dolayısıyla genel anlamda kardeş sayılmaktadır. Her birey, büyük insanlık ailesinin üyesidir. İslâm aynı inancı paylaşanları da kendi aralarında din kardeşi ilan etmektedir. İslâm büyük insanlık ailesinin bireylerinin ilişkilerinde Allah'ın rahman ve rahim sıfatlarını hareketlerinde esas olarak almalarını işaret etmektedir. Bu kavramlar, sevgi, merhamet, şefkat, lütuf ve ikramlarda bulunmayı; birbirlerini yalnız bırakmamayı, hata ve kusurları affetmeyi, davranışlarda rikkati ve inâyeti içermektedir. Allah Teâlâ, varlıklarla ilişkisini bu esaslar üzerine kurmuş ve insanların davranışlarını bu koordinatlardan geçmesi durumunda dinî ve insani olarak kabul etmiştir.[77] Müslümanların yönettiği toplumlarda, toplumu oluşturan bütün paydaşların yaşam hakkı kutsal sayılmış ve güvende olmuştur.

Müslümanlar ilk defa hâkim olarak farklı inanç grubundan insanların yer aldığı bir toplumla Medine'de karşılaşmıştır. Hz. Peygamber Medine'ye 622 yılında hicret ettiği zaman Müslümanların dışında Müslüman olmayan putperest Arap ve Yahudilerle karşılaşmıştır. Müslümanların hâkim güç olduğu Medine'de Müslim ve gayrimüslimler birlikte yaşamak için aralarında bir sözleşme

[71] İsrâ 17/31.

[72] Belgizar Özbek, *Cinâyet İşleyen Kadınlarda Din Algısı Ankara Kadın Kapalı Cezaevi Örneği* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri, Yüksek Lisans, 2011), 20-21.

[73] Niyazi Usta, "Akıl Kullanımı Hoşgörü ve Toplumsal Barış", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2001), 101.

[74] Ra'd 13/18.

[75] Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, Ahmed b. Hanbel, *Müsned (I-VI)* (İstanbul: Çağrı Yayınlar, 1982), 5/V, 411.

[76] Süleyman b. Eş'as Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Edep", 111.

[77] Başkurt, "Din ve Ahlak Eğitiminde Yeni Arayışlar ve Bakış Açıları", 92-93.

yapmışlardır. Kaynaklarda “muvâdea ve muahede” olarak adlandırılan bu belge, orijinal metinlerde “kitap ve sahife” olarak geçmektedir. Dilimize Medine Sözleşmesi ve Medine Anayasası olarak geçmiştir. Klasik kaynaklarda Medine vesikasının Hz. Peygamberin hicretinden sonra Bedir Gazvesinden önce yaptığını; bazı araştırmacılar da vesîkanın Müslümanları ilgilendiren ilk 23 maddenin hicretten hemen sonra; Yahudileri ilgilendiren 24. ve 47. Maddeler ise Bedir Savaşı sonrasında hazırlandığını iddia etmişlerdir.^[78] Hz. Enes'in evinde toplanılarak Hz. Peygamberin önderliğinde oluşturulan 47 maddeden oluşan ve günümüzün anayasasına tekabül eden yazılı metin, İslâm tarihinde görülen ilk yazılı hukuki bir metin olarak karşımıza çıkmaktadır.^[79]

Medine sözleşmesi, Medine'de yaşayan Müslüman, Yahudi ve Müşrikler için siyasi ve hukukî bir güvence olmuştur. Hazırlanan 'Medine Sözleşmesi'nde dinî, siyasî ve etnik olarak farklı grupların iç işlerinde bağımsız olmaları, yaşadıkları şehrin dış saldırıya uğraması durumunda ise birlikte savunulması gerektiği kararlaştırılmıştır. Kurulan 'Medine Site Devleti'nde şehrin siyasî birliği sağlanmış, din ve vicdan özgürlüğü, mal, can ve namus güvenliği sağlanarak hukukî bir güvence altına alınmıştır.^[80] Müslümanların devletleşmeye doğru adım attıkları günlerde “Medine Site Devletinde” yaşayan Yahudi ve müşriklerle bir araya gelerek “sözleşme” yapmaları; bugünün ifadesiyle çoğulculuk ve çok kültürlü yaşam için önemli bir belge olarak görülmektedir. Bu vesîkanın Hz. Peygamber'in önderliğinde yapılmış olması, İslâm'ın farklı ırk, dil ve dinden olanların can güvenliğine bakışını göstermesi açısından başka bir önem arz etmektedir.

İnsanların çoğunluğu dinî önemli bir değer olarak görmekte ve bununla birlikte dinin önemli ve değerli gördüklerine de değer vermektedir. Bundan dolayı da insanlar, yaşamlarında dinî kendilerine rehber olarak kabul etmektedirler. İnsanın bu isteği dine yönelmesine ve onu öğrenmeye ihtiyaç duymasına sebep olmaktadır. Hem genel eğitimde hem de din eğitiminde insanın iki temel özelliği dikkate alınması gerekmektedir. Bu iki özellik; maddi ve manevi ya da bedensel ve ruhsal (psikolojik) özellikleridir. Pedagoji bilimi; eğitimde bu iki yönün de göz önünde bulundurulmasının gereğini vurgulamaktadır. Hem bedensel hem de ruhsal yapının dikkate alınmadığı bir eğitim, eksik olarak görülmektedir. Dinin insanoğlunda aradığı bütünlük, insanın fiziksel ve ruhsal varlığının bütünlüğüdür. Bu bütünlüğe yaratılıştan gelen fitrîlik de denmektedir.^[81] Eğitimin yapılabilmesi için insanın var olması gerekmektedir. İnsanın sağlıklı olması” can güvenliği” kavramıyla yakından alakalıdır. Dini metinlerde insan yaşamına büyük önem verilmiştir. Gerek ayetlerde gerekse de hadislerde haksız yere insan öldürmek büyük günahlardan sayılmıştır. Hatta tek bir insanın öldürülmesi, bütün insanlığı öldürmek gibi kabul edilmiştir. Araştırmamızın önceki bölümlerinde de bahsedildiği gibi bazı eğitimciler din eğitimi, inanılan dinin eğitimi olarak tarif etmişlerdir. Dininin temel kaynaklarında Allah'ın eşref-i mahlûkât olarak isimlendirdiği ve kendisine halife olarak gördüğü insanın, can güvenliğinin temininin din eğitiminin hedefleri arasına koyulmaması, anlamlı görülmemektedir. Çağımıza hitap eden bir din eğitimi müfredatında, dinin temel hedeflerinden biri olan can güvenliğine yer verilmesi ve eğitsel hedefleri arasına bulunması beklenmektedir.

2.3. Neslin Korunması

İslâm'da neslin muhafazası temel insan hak ve hürriyetlerden biridir. Neslin muhafazasının sağlıklı bir aile yapısı içerisinde mümkün olacağını ön gören İslâm, aile müessesesinin kurulmasına ve korunmasına büyük önem vermektedir.^[82] İslâm'ın büyük bir önem verdiği aile, bireylerin ilk

[78] Mustafa Özkan, “Medine Vesikası” (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, 2019), 2/212.

[79] Ahmet Akgündüz, *Eski Anayasa Hukukumuz ve İslâm Anayasası* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1995), 37-38.

[80] Özkan, “Medine Vesikası”, 2/213.

[81] Selahattin Parlador, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (İzmir, 1996), 54.

[82] Millî Eğitim Bakanlığı, *Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı*, 66.

eğitimlerini aldıkları yerdir. Anne-baba, çocuğun ilk öğretmenleri ve aile de ilkokuludur. Bireyler millî ve manevî değerlerini ilk olarak aile ortamında öğrenirler. Hz. Peygamber, aile ortamının çocuğun ilk terbiyesini aldığı bir ortam olduğuna işaret etmektedir: “*Hiçbir baba, çocuğuna güzel terbiyeden daha üstün bir hediye vermemiştir*”^[83] buyrulmuştur. İslâm ailenin evlilikle kurulmasını emretmiş ve evlilik dışı ilişkileri çirkin görerek yasaklamıştır.^[84] İslâm’ın neslin korunmasına yönelik aldığı tedbirlerin aile ve fertlerin şeref ve haysiyetini korumaya yönelik olmuştur.

Geçmişten günümüze eğitimin öncelikli hedefinde çocuklar ve gençler bulunmaktadır. Nesillerin sağlıklı bir şekilde büyüüp korunması, sağlam bir aile yapısıyla mümkündür. Sevgi, aidiyet ve sorumluluk duyguları da aile içerisinde gelişmektedir. Huzurlu ve mutlu bir aile ortamı, nesillerin başarılı ve nitelikli yetişmesini sağlamaktadır. Ailenin, çocuğun karakter gelişiminde büyük sorumluluk taşıdığı; çocuğun biyolojik, psikolojik, sosyal, dini ve ahlaki ihtiyaçlarının karşılandığı yer olduğu bilinmektedir. Bireylerin ve ailelerin korunması hem dinin hem de din eğitiminin önemli konuları arasında yer almaktadır. İslâm, aile müessesesinin temelini oluşturan nikah akdi üzerinde önemle durmaktadır. Hz. Peygamber, nikâhın sünnet olduğunu beyan ederek mazeretsiz nikahtan kaçınmanın Hz. Peygamber’in yolundan ayrılmak olduğunu da ifade etmiştir.^[85] Kur’ân’da içinizdeki bekarları evlendirin buyurularak topluma bekarları evlendirme görevi verilmiş ve evlilik teşvik edilmiştir: “*Aranızdaki bekârları, kölelerinizden ve cariyelerinizden elverişli olanları evlendirin...*”^[86] âyeti, konuyu çarpıcı bir şekilde açıklamıştır. İslâm evliliği tavsiye ederek gayr-i meşrû hayatı yasaklamıştır. Toplumu oluşturan fertlerin neseplerinin bilinmesine önem vermiştir. Aile ve evliliğin korunmasını neslin korunmasının bir aracı olarak görmüştür. Aile’nin ve neslin korunması din eğitiminin önemli hedeflerinden biri olduğu söylenebilir.

Dinimiz neslin korunmasına büyük önem vermektedir. Kur’an-ı kerimde; “*Ey iman edenler! Kendinizi ve ailenizi yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten koruyun...*”^[87] buyrulmaktadır. Dinimiz neslin korunması noktasında en büyük görevi aileye yüklemiştir. Çocukların korunması büyütülüp beslenmesi ve eğitilmesi anne-babaya verilmiş bir görevdir. Hz. Peygamber; “*Çocuğun güzelce terbiye edilmesi, çocuğun anne-babası üzerindeki haklarından biridir*”^[88] buyurmaktadır. Bu ve benzeri ayet ve hadisler, anne-babanın, çocukların eğitimindeki sorumluluğuna işaret etmektedir. Aile, bireyin kimlik ve kişiliğinin oluşumunda büyük bir etkiye sahiptir. Aynı şekilde, bireyin dini his ve düşüncelerinin gelişiminde de önemli bir rol oynamaktadır.^[89]

Eğitim, Arapça “rab” kökünden türemiş terbiye anlamına da gelmektedir. Terbiye, bir toplumda yetişmiş neslin yeni yetişen nesle, fikirlerini, his ve duygularını vermesi olarak tanımlanmaktadır.^[90] Terbiye kavramı, Kur’an’da Allah Teâlâ’nın varlıkları yaratması, büyütmesi, halden hale geçirerek geliştirerek mükemmelleştirmesi demektir. Terbiye kavramı insanlar için kullanıldığında, insanın insanı eğitmesi anlamına gelmektedir. Terbiyenin doğuştan gelen bir şey olmadığı sonradan kazanılan anlamına geldiği anlaşılmaktadır.^[91] Nesli koruyan en önemli unsurlardan birisinin eğitim olduğunu söyleyebiliriz. Makâsîdüş şer’î’de içerisinde beş temel esastan biri olan neslin korunması, dinin önemli konularından biri olduğu gibi din eğitiminin de önemli hedeflerinden biridir.

[83] Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre et-Tirmizî (öl. 279/892), *Süneni Tirmizi Tercümesi*, çev. Abdullah Parlayan (Konya: Konya Kitapçılık, 2022), Birr, 33.

[84] İsrâ, 17/32.

[85] Muhammed İbn-i Mace, *Sünen-i İbn-i Mace Tercemesi ve Şerhi*, çev. Haydar Hatiboğlu (İstanbul: Kahraman yayınları, 2012), Nikah, 1.

[86] Nur 24/32.

[87] Tahrîm 66/6.

[88] İbn Mâce, “Edeb”, 3.

[89] Ömer Özdemir, “Ebeveynlere Göre Ailede Çocuğun Din Eğitimi”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 313.

[90] Gökalp, *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri*, 321.

[91] Beyza Bilgin, *Beyza Bilgin, Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi* (Ankara: Gün yayıncılık, 1992), 18.

2.4. Aklın Korunması

Aklın sözlük anlamı; anlama, kavrama ve düşünme gücüdür. Akıl, iyiyi kötüden ayırmaya yarayan idrak etme yeteneği anlamına da gelmektedir. Ayrıca kelime olarak düşünce, bellek, hafıza, zekâ, kavrayış anlamlarına da gelmektedir.^[92] Akıl insanı tehlikeye karşı koruyan, insanın yok olmasını engelleyen ve canlılar içerisinde sadece insanlarda var olan yetenektir. İnsan bu yetenek sayesinde; iyi ile kötüyü, yararlı ile zararlıyı, güzel ile çirkini birbirinden ayırabilmektedir. Kişiyi ilahi emir ve yasaklara muhatap yapan ve eylemlerine anlam kazandıran; düşünme, kavrama ve bilgi elde etme gücü veren bir cevherdir.^[93]

Aklın emniyeti, dinimizde korunması hedeflenen beş temel değerden biridir. İslâm dinî akla zarar veren yiyecek, içecek ve akli yok eden eylem ve durumları yasaklamıştır: İçki, uyuşturucu ve diğer zararlı maddelerin kullanımı dinimizde yasaklanmıştır. Bu konuda Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “Şüphesiz şeytan içki ve kumar yoluyla aranızda düşmanlık ve kin sokmak, sizi Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık vazgeçtiniz değil mi?”^[94], “Ey îmân edenler! İçki, kumar, dikili taşlar, fal okları şeytan işi iğrenç şeylerden ibarettir. Bunlardan kaçının ki kurtuluşa eresiniz”^[95]

Aklın korunması, kişileri bilgi sahibi yaparak düşüncelerini özgürleştirmek, akıl ve düşüncenin önündeki engelleri kaldırmak olarak da anlaşılmaktadır. İslâm'ın her fırsatta telkin ettiği düşünme ve akli kullanma ameliyesi, ilmi donanımla mümkün olabilir. Toplumların vatandaşına eğitimde fırsat eşitliği sağlaması; akli korumaya yönelik bir eylem olarak da anlaşılabilir. Bireylerin mutlu ve doğru bir hayat yaşamaları için din ve dünya ile alakalı gerekli bilgileri öğrenmesi zorunludur. Bu konuları bilmemek, meşru bir mazeret sayılmamıştır. Dinimizde kadın-erkek ayrımı yapılmadan ilim öğrenmeleri farz kılınmıştır. Aklın korunması için bilgiye ulaşmayı kolaylaştırmak, engelleri ortadan kaldırmak, ilim öğrenmek için her türlü tedbirin alınması gerekli görülmüştür.^[96]

Akl, insanı dinin emir ve yasaklarından sorumlu hale getiren yetkinliktir. Tarih boyunca aklın korunmasına yönelik alınan hukuki ve ahlâkî tedbirler, eğitimle de desteklenmiştir. Aklın korunması din eğitiminin önemli konuları ve hedefleri arasında olduğu söylenebilir.

Günümüzde eğitimle ilgili teorik tartışmalar, insanların hangi yönlerden eğitilmesi gerektiği ve eğitimin insana kazandıracığı nitelikler üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu çerçevede, eğitim içeriği önemli bir tartışma konusu haline gelmiştir. İnsanların nasıl ve hangi yönlerinin eğitileceğine dair yaklaşımlar ise insanın ne tür bir varlık olduğu konusundaki kabullere dayanmaktadır. Geçmişten bugüne kadar, insanın akıl sahibi olması, konuşma yeteneği, üretkenliği ve siyasal davranışları gibi çeşitli özelliklerine vurgu yapılmıştır.^[97]

Din eğitiminin hedefleri arasında ideal insanı yetiştirme düşüncesi bulunmaktadır. İslam, her açıdan tutarlı, kendiyi barışık olan, kendisini ve yaratıcısını bilen; nefsinin telkinlerini değil, kalbini ve vicdanının sesini dinleyen, işlerini akli selimle düzene koyan insanı hedeflemektedir.^[98] Eğitimciler din eğitimi, kişi eğitilirken leh ve aleyhine olacak durumların farkına varmasını sağlamak,^[99] olarak da tarif etmişlerdir. Akıl iyiyi kötüden ayıran temyiz gücü olması dolayısıyla insanın eğitilebilmesi açısından önemli bir cevher olarak görülmektedir. Eğitimin hedefi ruhla beden arasındaki dengeyi korumaktır.^[100] Ruh ve beden dengesini sağlayan en önemli unsurlardan

[92] Serinsu, *MEB, Dinî Terimler Sözlüğü*, 12.

[93] Serinsu, *MEB Dinî Terimler Sözlüğü*, 12.

[94] Maide 5/90.

[95] Maide 5/91.

[96] Ömer Faruk Habergetiren, “İslâm Hukukunda Gözetilmesi Zorunlu Maslahatlar Çerçevesinde İnsan Onuru”, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 3 (2019), 164.

[97] Keyifli, “Eğitim ve Din Eğitimi”, 109.

[98] Oruç, “Din Eğitiminin Bireysel ve Sosyal Hayata Etkileri”, 265.

[99] Mahmut Çamdibi, *Din Eğitiminde İnsan ve Hayat* (İstanbul: Çamlıca yayınları, 2003), 23.

[100] H. Ziya Ülken, *Eğitim Felsefesi* (İstanbul: Ülken yayınları, 2001), 13.

birisi de akıldır. Akıl hem dini sorumluluk anlamında hem de eğitim açısından korunması gereken önemli bir manevi melekedir. Din akıl sahibi insanları kendi istek ve arzularıyla iyiye, güzele götüren ilâhî kanun ve kurallar bütünü olarak tarif edilmiştir. Dinin tanımından da anlaşılacağı gibi bilgi elde etmemizi sağlayan akıl, bu değerler içerisinde önemli bir yere sahiptir. Ankebût suresinde “ ... Onlar sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler; bu yüzden akledemezler” buyurularak akletmeyenler; sağır, dilsiz ve kör olarak tanımlanarak “akıl” üzerine dikkatler çekilmektedir. İslam, aklın korunması için tedbirler almış ve akli işlevsiz bırakan içki ve uyuşturucu gibi maddeleri yasaklamıştır. Akla zarar veren cehalet, bidat ve hurafeler yerilmiştir. Akıl, insanın özgürleşmesi ve sorumluluk sahibi olması için temel şart olarak görülmüştür.

2.5. Malın Korunması

İslâm’a göre insanlar, hayatlarını sürdürebilmeleri için mal ve mülk sahibi olma hakkına sahiptirler.^[101] İslâm, insanları çalışmaya ve helâl dairesinde üretime katılmaya teşvik ederek meşru yollardan elde ettikleri kazancı övmüştür. Hz. Peygamber; “İnsan için kendi çalışmasından başka bir şey yoktur ve çalışmasının karşılığında ileride görülecektir.”^[102] ifadesiyle çalışıp kazanmayı teşvik etmektedir. Her insan meşru dairede mal edinme hakkına sahip olduğu gibi kazanmış olduğu malını da istediği gibi harcama hakkına sahiptir. İslâm dinî insanları çalışmaya ve üretmeye teşvik etmiştir.

Hz. Peygamber; “Hiç kimse kendi el emeğiyle kazandığından daha hayırlı bir lokma yememiştir...” buyurarak el emeğini kutsallaştırmış ve faiz gibi meşru olmayan kazançları da haksız kazanç sayarak yasaklamıştır: “Faiz yiyenler, ancak şeytanın çarptığı kimsenin kalktığı gibi kalkarlar. Bu, onların, “Alışverişi de faiz gibidir” demelerinden dolaydır. Oysa Allah alışverişi helal, faizi haram kılmıştır...”^[103] âyeti faiz gibi meşru olmayan kazançları yermektedir.

İslâm dinî, kumar, hile, rüşvet, tartıda hile yapma gibi meşru olmayan yollarla insanların mallarının ellerinden alınmasını da yasaklamıştır. Hz. Peygamber, rüşvet alanda verende cehennemdedir, buyurarak rüşvetle elde edilen kazancı kötülemiştir.^[104] Kur’ân-ı Kerîm’de; “Eksik ölçüp noksan tartan hilekârlara yazıklar olsun! Onlar insanlardan alırken ölçüp tarttıklarında tam, onlara vermek için ölçüp tarttıklarında ise eksik ölçer ve tartarlar. Onlar düşünmezler mi ki, tekrar diriltilecekler!”^[105] buyurularak haksız kazanç sağlayanlar kınanmıştır.

İslâm’a göre kişinin kazandığı malı ve mülkü izni olmadan başkalarının alması ve kullanması yasaktır. Allah Teâlâ Kur’ân-ı Kerîm’de: “Ey îmân edenler! Mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin; ancak karşılıklı rızânıza dayanan ticaret böyle değildir ve kendinizi öldürmeyin. Şüphesiz Allah size karşı çok merhametlidir.”^[106] buyurarak haksız bir şekilde başkasının malını almayı da yasaklamıştır.

İslâm dinî emeğe büyük bir saygı duyulmasını istemiş ve sömürülmesine karşı çıkmıştır. Hz. Peygamber çalışanın alınını teri kurumadan emeğinin karşılığının verilmesini de emretmiştir.^[107] İslâm çalışanın emeğinin noksansız verilmesini emrederek emeğin karşılığının tam olarak ödenmesini istemiştir. Bu konuda Allah Teâlâ Kur’ân’da: “İnsanların mallarını ve haklarını eksiltmeyin. Yeryüzünde bozgunculuk yaparak karışıklık çıkarmayın.”^[108] buyurmaktadır.

[101] Millî Eğitim Bakanlığı, *Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı*, 68.

[102] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fî el-Buhârî, *Sahih-i Buhari* (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2019), “Büyü”, 15.

[103] Bakara, 275.

[104] Ebu Dâvûd, “Akziye”, 4.; Tirmizî, “Ahkâm”, 9.

[105] Mutaffifin 83/1-3.

[106] Nisâ 4/29.

[107] İbn Mâce, “Ruhun”, 4.

[108] Şuarâ 42/183.

Din eğitiminin hedefleri kısa ve uzun vadeli olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Kısa vadeli hedefleri; dünyada gizil güçler denilen yeteneklerin ortaya çıkarılarak geliştirilmesi, yaşam için gerekli olan maddi ve manevi ihtiyaçların giderilmesi, tevhid inancı doğrultusunda ahlâki bir yaşamın sağlanmasıdır. Uzun vadeli hedef ise ahiret mutluluğunun kazanılmasıdır.^[109] Din eğitiminin yakın hedefleri arasında ihtiyaçların giderilmesi bulunmaktadır. İhtiyaçları karşılamak; mal ve servet edinmekle mümkündür. İslam dini, sadece namaz kılmayı ve dua etmeyi değil, aynı zamanda çalışmayı da teşvik etmektedir. İslam'ın öğretilerinde, yarın ölecekmiş gibi ibadet etmek ve hiç ölmeyecekmiş gibi çalışmak yüceltilmiştir. Ayrıca bilime değer vermek ve bilgi arayışında olmak hatta bu bilgiler çok uzak bir yerde bile olsa gidip almak, tavsiye edilmiştir.^[110]

Sonuç

Tarihten günümüze İslâm'ın gerçekleştirmeyi hedeflediği değerler olarak bilinen “makâsıdü'ş-şerî'a”yı din eğitimi perspektifiyle yaptığımız inceleme neticesinde aşağıda yer alan bulgu ve sonuçlara ulaşılmıştır.

Çalışmamızda “makâsıdü'ş-şerî'a”nın din eğitiminin hedefleri olarak kabul edilme imkânı araştırılmıştır. Konuyla alakalı “Temel İslâmi Bilimler” içerisinde yer alan fıkıh ve kelam başta olmak üzere birçok disiplin tarafından üzerinde çalışmalar yapılması konunun önemini göstermektedir. Nitel araştırma ve doküman analizi yöntemiyle hazırlanan bu çalışmada “makâsıdü'ş-şerî'a” din eğitiminin “içe dönük” ve “ötekine dönük” hedefleri bağlamında incelenmiştir. Makâsıdü'ş-şerî'a'nın din eğitimiyle alakası olmasına rağmen konuyla alakalı alan yazında yeterli çalışmanın olmaması bir eksiklik olarak görülmektedir. Millî Eğitim Bakanlığının ‘Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı’nda dersle alakalı bir konu olması sebebiyle “makâsıdü'ş-şerî'a”nın içeriğinde yer alan konulara müfredatta yer verilmiştir. Anayasamızda zorunlu olarak okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi müfredatında yer alan konuyla alakalı akademik alanda yeterli çalışmanın olmadığı tespit edilmiştir. Bu konuda elde edilen bulgulardan bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz.

Günümüzde birçok boyutu bulunan ve evrensel yönüyle öne çıkan; kişi ve toplumların maslahatlarını temin etmeyi gaye edinen ‘makâsıdü'ş-şerî'a’ ve “zarûrât-ı hamse” kişiye özel ve başkasına devredilemeyen temel insan haklarının yer aldığı dinî ve ahlâkî değerleri barındırmaktadır. Zarûrât-ı hamse, dinin geliş amacının bireylerin doğuştan fitrî olarak sahip olduğu hakları teminat altında olduğunun ifadesidir. Bu haklar, sadece toplumda yaşayan Müslümanlara sağlanmamış; toplumda yaşayan bütün insanlara doğuştan verilmiştir. Bu değerlerin dinî vecibe olması, bireyler tarafından içselleştirilmesi ve davranış haline getirilmesini desteklemektedir. Yapılan araştırma neticesinde bu değerlerin insanların bireysel ve toplumsal mutluluklarını sağlamayı hedeflediği; nihaî planda din eğitiminin hedeflerini de gerçekleştirme potansiyeline sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu değerlerin din eğitiminin hedefleri olarak öğretilmesi; din eğitimi daha kapsayıcı ve evrensel hale getireceği; din eğitiminin “içe ve ötekine dönük” hedeflerini gerçekleştirme potansiyeline sahip olduğunu göstermektedir. İslâm dinî, getirdiği hükümlerle bütün insanlara; din ve inanç özgürlüğü, yaşama hakkı ve meşru yoldan mal edinme hakkı sağlamış; akıl ve nesil emniyetini güvence altına almıştır. Küresel ekonomik ve siyasi güçler, teknolojiyi de kullanarak, din ve eğitimin önem verdiği; insanlığın sosyokültürel yapısının temel değerleri olan akli selime, cana, mala, inanca ve nesillerin güvenli limanı olan aile değerlerine zarar vermektedir. Bu değerler hem dinin hem de din eğitiminin konusudur. Din eğitiminin doğru zaman ve koşullarda verilmesi, yukarıda bahsedilen sorunlarla birlikte birçok sorunun çözümüne yardımcı olacağı; yanlış ve eksik bir din eğitiminin de insanları sıkıntıya sokacağı bilinmektedir.

[109] Bayraklı, *İslam 'da Eğitim*, 287-307.

[110] H. Fikret Kanad, *Pedagoji Tarihi* (İstanbul: Meb Yay., 1948), 1/201.

Makâsîdü’ş-şerî’a olarak bilinen dinî, ahlâki ve evrensel nitelikli değerler; insanlık tarihi kadar eskiye dayanmaktadır. Aynı şekilde günümüzde evrensel insan hakları olarak da kabul edilen bu değerler, kişilerin doğuştan sahip olduğu temel hak ve özgürlüklerdir. Dinî nasların beş temel hedefi olarak da isimlendireceğimiz bu değerler hem dinin hem de din eğitimin hedefleri arasında yer almaktadır. İnsan fitratı ve doğası gereği var olan bu değerlerin, insanoğlunun var olduğu sürece korunması; insanlığın ortak sorumluluğunda bulunmaktadır. Tüm insanlığı ilgilendiren dini, ahlaki karakterli bu değerlerin hukuki güvence altına alınmasıyla birlikte, din eğitimi müfredatına, farkındalık oluşturacak şekilde konulması, alana katkı sağlayacaktır. Yaptığımız çalışma neticesinde din ve din eğitiminin hedef ve işlevleri göz önünde bulundurularak din eğitimi, şu şekilde tarif edebiliriz: Din eğitimi, bireylerde dinin hedef ve gayelerini tutum ve davranış haline getirme ameliyesidir. Din eğitimi, dinin temel kaynaklarında eşref-i mahlûkât ve halifetullah olarak tarif edilen insanın dinini, canını, malını, aklını ve neslini muhafaza etmeye yönelik etkinliklerdir.

İslâm’ın gerçekleştirmek istediği hedefleri olarak anlayacağımız dinin, canın, aklın, malın ve neslin muhafazası; inanılan dinin eğitimi olarak da tarif edilen din eğitiminin hedeflerinin farklı olamayacağı; “makâsîdü’ş-şerî’a” ile din eğitiminin hedeflerinin aynı olacağı düşünülmektedir.

Kaynakça

- Akgündüz, Ahmet. *Eski Anayasa Hukukumuz Ve İslam Anayasası*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1995.
- Akyürek, Süleyman. "İlk ve Orta Öğretimde Din Öğretim". *Din Eğitimi El Kitabı*. ed. Recai Doğan - Remziye Ege, ts.
- Atay, Tayfun. *Din Hayattan Çıkar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
- Ayhan, Halis. *Din Eğitimi ve Öğretimi; 21. Yüzyılda Beklentiler*. İstanbul: DEM Yayınları, 2004.
- Bahçekapılı, Mehmet. "Batılı Ülkelerde Din Eğitiminin Kültürlerarası Barış ve Hoşgörüyeye Olan Katkısı Üzerine Değerlendirmeler". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 129-152.
- Barmu, Taiseer. "İslami İlimler Dergisi". *Mîzânü'l-Hak* 9 (2019), 251-268.
- Başkurt, İrfan. "Din ve Ahlak Eğitiminde Yeni Arayışlar ve Bakış Açıkları". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2002), 78.
- Bayraklı, Bayraktar. *İslam 'da Eğitim*. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2002.
- Bayraktar, M. Faruk. *Öğretmen-Öğrenci Münasebetleri*. İstanbul: İfav, 1987.
- Bilgin, Beyza. *Beyza Bilgin, Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*. Ankara: Gün yayıncılık, 1992.
- Boynukalın, Ertuğrul. "Makâsıdü's-Şeria". *İslam Ansiklopedisi*. C. 27. Ankara: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2003.
- Bulutlu, Yusuf. *Klasik Ve Modern Fıkıh Düşüncesinde Makâsıd İctihadının İlke ve Sınırları*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2002.
- Cebeci, Suat. *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*. İstanbul: Akçağ Yayınları, 2005.
- Çam, Ömer. "Din, Dil, Kültür ve Eğitim". *Din Eğitimi Araştırmalar Dergisi* 1 (1994).
- Çamdibi, Mahmut. *Din Eğitiminde İnsan ve Hayat*. İstanbul: Çamlıca yayınları, 2003.
- Çamdibi, Mahmut. *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazali*. İstanbul: Han Yayınları, 1983.
- Dönmezer, Sulhi. *Toplumbilim*. İstanbul: Beta, 12.Baskı., 1999.
- Dönmezer, Sulhi Erman. *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1959.
- Draz, M. Abdullah. "Ahlak ile Eğitimin Alakası". çev. H. Emin Sert. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as, es-Sicistânî (ö.275/888). *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Ev, Halit. "Din Eğitiminin Diğer Din Mensuplarına Karşı Tutumların Oluşumuna Etkisi" 17 (2003), 423-454.
- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. I-II Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 1994.
- Gökalp, Ziya. *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri*. İstanbul: Meb. Yayınları, 1974.
- Güneş, Adem. "Din Eğitiminin Hedefleri Bağlamında Bir Arada Yaşama Kültürü". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/57 (Haziran 2018), 834-845.
- Habergetiren, Ömer Faruk. "İslâm Hukukunda Gözetilmesi Zorunlu Maslahatlar Çerçevesinde İnsan Onuru". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 3 (2019), 150-169.
- Hanbel, Ahmed b. *Müsned (I-VI)*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınlar, 1982.
- İbn Aşur, Muhammed Tahir. *İslam Hukuk Felsefesi*. çev. Mehmet Erdoğan - Vecdi Akyüz. İstanbul: Rağbet Yay., 2006.
- İbn Aşur, Muhammed Tahir. *Makâsıdü's-şerî'ati'l-İslâmiyye*. Katar, 2004.

- İbn-i Mace, Muhammed. *Sünen-i İbn-i Mace Tercemesi ve Şerhi*. çev. Haydar Hatiboğlu. 10 Cilt. İstanbul: Kahraman yayınları, 2012.
- İbni Manzûr, Ebul Fadl Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisanu'l Arab (Lisan)*.1-14 Cilt. Beyrut: Daru-s Sadr, 1990.
- Kanad, H. Fikret. *Pedagoji Tarihi*. İstanbul: Meb Yay., 1948.
- Keyifli, Şükrü. "Eğitim ve Din Eğitimi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/13 (2013), 103-126.
- Kurân-ı Kerim Meali. <https://kuran.diyaret.gov.tr>. 25 Şubat 2023
- Kurt, Abdurrahman. "Sosyal Güvenlik ve Din". *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi* 9/9 (2000), 277-289.
- Milli Eğitim Bakanlığı. *Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı*. Ankara, 2018.
- Okumuşlar, Muhittin. *Sosyalleşme Sürecinde Din Eğitimi*. Konya: Yediveren, 2007.
- Oruç, Cemil. "Din Eğitiminin Bireysel ve Sosyal Hayata Etkileri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/1 (2010).
- Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî. *Sahih-i Buhari*. İstanbul: Çelik Yayıncılık, 2019.
- Önder, Mustafa - Bulut, Hüseyin. "Temel Dini Değerler ve Değerler Eğitimi". *EÜSBED* 6/1 (2013), 15-32.
- Özbek, Belgizar. *Cinayet İşleyen Kadınlarda Din Algısı Ankara Kadın Kapalı Cezaevi Örneği*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri, Yüksek Lisans, 2011.
- Özdemir, Mehmet. *İslam İle Batının İlk Birlikte Yaşama Tecrübesi: Endülüs Örneği. İslam Kültüründe Hoşgörü*. Ankara: DİB Yayınları, 2013.
- Özdemir, Ömer. "Ebeveynlere Göre Ailede Çocuğun Din Eğitimi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 313-344.
- Özkan, Mustafa. "Medine Vesikası". 2/212-215. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, 2019.
- Öztürk, Levent. *"Müslüman Toplumlarında Birlikte Yaşama Tecrübeleri (Abbasi Modeli)", İslam ve Demokrasi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Parladır, Selahattin. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. İzmir, 1996.
- Pekcan, Ali. *İslam Hukukunda Gaye Problemi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.
- Sayın, Yusuf. "İnsan Hakları Evrensel beyanname ve İslam". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 26 (2015), 423-454.
- Serinsu, Ahmet Nedim (ed.). *MEB, Dinî Terimler Sözlüğü*. Ankara: Meb. Yayınları, 2009.
- Süleyman b. El-Eş'as es-Sicistani, Ebu Davud, (ö.275/888),. *Sünen-i Ebi Davud, "Edeb", 18*. I-V Cilt. İstanbul: Çağrı Yay., 1981.
- Şekerci, Osman. *İnsan Hakları Alanında Temel Belgeler ve İslâm*. İstanbul: Nun Yayınları, 1996.
- Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre et-. *Süneni Tirmizi Tercümesi*. çev. Abdullah Parlayan. 3 Cilt. Konya: Konya Kitapçılık, 2022.
- Tosun, Cemal. *Din Eğitim Bilimine Giriş*. Ankara, 2002.
- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş, Pegem Yayınları*. Ankara: Pegem, 2001.
- Turan, Osman. *Selçuklular ve İslamiyet*. İstanbul: Türk Yurdu Neşriyatı, 1971.

Usta, Niyazi. "Aklın Kullanımı, Hoşgörü ve Toplumsal Barış". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2001), 97-105.

Ülken, H. Ziya. *Eğitim Felsefesi*. İstanbul: Ülken yayınları, 2001.

Zeydan, Abdülkerim. *Fıkıh Usulü*. çev. Ruhi Özcan. İstanbul: M.Ü.İlahiyat Fakültesi Vakfı, Yıldızlar Matbaacılık., 1993.



Fıkıh Usûlünden Kelâmî İhraç Etmek: Hicrî 5. Asır Kelamcı Usûlcülerden Bir Tepki

Şuheda Bozyel

<https://orcid.org/0000-0002-5043-8671>

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
İslam Hukuku Bilim Dalı, Şırnak, Türkiye

<https://ror.org/01fcvkv23>

suhedagereksar@gmail.com

Atıf Bilgisi:	Bozyel, Şuheda. "Fıkıh Usûlünden Kelâmî İhraç Etmek: Hicrî 5. Asır Kelamcı Usulcülerden Bir Tepki". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 39 (Kasım 2024), 39-49. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1498472 .
Makale Türü:	Araştırma Makalesi
Etik Beyan:	Bu çalışmanın taslak hali daha önce "Fıkıh Usûlü-Kelâm İlişkisine Dair Farklı Bir Mülahaza" başlığı ile 26.10.2023-27.10.2023 tarihleri arasında İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından düzenlenen 9. Uluslararası İslam Hukuku Lisansüstü Çalışmalar Sempozyumunda sözlü olarak sunulmuş, tebliğ metninin özeti yayınlanmıştır.
Etik Kurul İzni:	Araştırma için herhangi bir etik onay veya bilgilendirilmiş onam gerekmemektedir.
Geliş Tarihi:	09 Haziran 2024
Kabul Tarihi:	20 Eylül 2024
Yayın Tarihi:	30 Kasım 2024
Hakem Sayısı:	Bir İç Hakem - En Az İki Dış Hakem
Değerlendirme:	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması:	Yapıldı - intihal.net
Çıkar Çatışması:	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman:	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Etik Bildirim:	dergiislamiilimler@gmail.com
Lisans:	CC BY-NC 4.0

Öz: Fıkıh usûlü yazım yönteminde fukahâ ve mütekellimîn şeklinde bir ayrıma gidilir. Mütekellimîn yönteminin ayırt edici vasıflarından biri olarak bu yöntem ile usûl eseri kaleme alan âlimlerin kelâmî kimliklerini ön plana çıkarttıkları ve bu sebeple yazdıkları usûl eserlerine kelâm ilminin meselelerini dahil ettikleri ifade edilir. Fukahâ yöntemini takip eden âlimlerin ise kelâm ile usûl ilminin mezcedilmesine karşı çıktıkları ve kelâmî bağlantısı bulunan konuları eserlerine almamaya gayret gösterdikleri belirtilir. Mütekellimîn yönteminin bir hususiyeti olarak ifade edilen "kelâmî konuları usûl eserlerine taşımak" şeklindeki bu görüşe karşılık hicrî beşinci asırdaki bazı kelamcı usûlcülerin farklı bir duruşu olduğu görülmektedir. Örneğin Basrî, Şerif el-Murtazâ ve Tûsî'nin usûl eserlerinin baş kısımlarında usûl-kelâm ilişkisine dair birtakım ifadeler yer almaktadır. Burada usûl ilmi ile diğer ilimler arasındaki farklara değinilirken kelâmî meselelerin usûl ilmine dahil edilmesi eleştirilmektedir. Basrî'nin söz konusu eleştirisindeki muhatabının, hocası Kâdî Abdülcebbar olduğu kendi ifadelerinden anlaşılmaktadır. Ancak Şerif el-Murtazâ'nın bu eleştirilerinde bir âlimi muhatap aldığı anlaşılrsa da bu isim açıkça zikredilmemektedir. Tûsî ise şahıs değil ele alınan meseleler üzerinden benzer eleştiriler yöneltmektedir. Araştırmanın sınırlandırılmasında, zikredilen dört âlimin aynı çağda yaşamış olmaları ve ortak ilmi bir gelenekten beslenmiş olmaları belirleyici olmuştur. Her ne kadar Şerif el-Murtazâ ve Tûsî, Şifî-Ca'ferî olmaları açısından farklı bir ekolün temsilcileri olsalar da itikâdî olarak Mu'tezile ile yakından irtibatlı oldukları bilinmektedir. Bu çalışmanın amacı bu dört âlim ve yazdıkları usûl metinleri üzerinden mezkûr eleştirinin mahiyetini açıklamak ve bu eleştirinin odağındaki muhataba dair analizlerde bulunmaktır. Çalışmanın diğer amacı ise bu analizler ışığında fukahâ ve mütekellimîn ayrımına dair yukarıda zikredilen yaygın kanaatin sorgulanmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh Usûlü, Kelâm, Kâdî Abdülcebbar, Basrî, Şerif el-Murtazâ, Tûsî.



Expelling Kalām from the Usūl al-Fiqh: A Reaction from the Mutakallim Methodologists of 5th Hijrī Century

Şuheda Bozyel

<https://orcid.org/0000-0002-5043-8671>

Assist. Prof., Şırnak University, Faculty of Theology,

Department of Islamic Law, Şırnak, Türkiye

<https://ror.org/01fcvk23>

suhedagereksar@gmail.com

Citation:	Bozyel, Şuheda. "Expelling Kalām from the Usūl al-fiqh: A Reaction from the Mutakallim Methodologists of 5th Hijrī Century". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 39 (November 2024), 39-49. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1498472 .
Article Type:	Research Article
Ethical Statement:	The draft version of this study was previously presented verbally at the 9th International Islamic Law Graduate Studies Symposium organized by Istanbul University Faculty of Theology between 26.10.2023-27.10.2023 with the title "A Different Consideration on the Relationship between Fiqh Al-Usūl and Kalām", and the summary of the text of the paper was published.
Ethics committee approval:	The research does not need any ethical approvals or informed consent.
Date of submission:	09 June 2024
Date of acceptance:	20 September 2024
Date of publication:	30 November 2024
Reviewers:	One Internal & At Least Two External
Review:	Double-blind
Plagiarism checks:	Yes - intihal.net
Conflicts of Interest:	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Grant Support:	No funds, grants, or other support was received.
Complaints:	dergiislamiilimler@gmail.com
License:	CC BY-NC 4.0

Abstract: In the methodology of writing usūl al-fiqh, a distinction is drawn between fuqaha and mutakallimīn. A characteristic attributed to the mutakallimīn is their emphasis on theological identity, often incorporating theological issues into their usūl works. Conversely, scholars adhering to the fuqaha methodology typically resisted blending kalām (theological discourse) with usūl, deliberately avoiding theological topics in their texts. Contrary to the mutakallimīn method of "carrying theological issues into the works of usul," some theologian usulists in the fifth century of the Hijr displayed varying stances. For example, the works of al-Basrī, Sharīf al-Murtazā, and al-Ṭūsī's on usulcomment on the interplay between usūl and kalām, critiquing the inclusion of theological issues within usūl studies. Al-Basrī explicitly addresses his criticisms to his teacher, Qāḍī 'Abd al-Jabbār, while Sharīf al-Murtazā's critiques, though directed at an unnamed scholar, echo a similar sentiment. Al-Ṭūsī, however, bases his critiques on thematic concerns rather than personal ones. The common thread binding these scholars is not only their contemporaneity and shared scholarly tradition but also their nuanced differences, with Sharīf al-Murtazā and al-Ṭūsī representing the Shi'ite-Ja'farī school while still engaging with Mu'tazilite theological perspectives. This study aims to elucidate the nature of these critiques through an analysis of the works and positions of these four scholars and to assess the validity of the prevalent view that sharply distinguishes between the methodologies of fuqaha and mutakallimīn.

Keywords: Usūl al-fiqh, kalām, Qāḍī 'Abd al-Jabbār, al-Basrī, Sharīf al-Murtazā, al-Ṭūsī.

Giriş

Fıkıh usûlü literatürünün ele alındığı bazı son dönem çalışmalarda, fukahâ ve mütekellimîn yönteminin farkları incelenirken söz konusu metotların kelâm ilmi ile bağlantılarına değinildiği bölümlerde, “kelâmî meseleleri usûl ilmine taşıyanlar” olarak mütekellimîn usûlcülere işaret edilir.^[1] Bu âlimlerin usûl eserlerinde, meseleleri kelâmî arka planı ile ele aldıkları ve usûl ilmini kelâm ilminin bir dalı olarak ortaya koydukları ifade edilir.^[2] Buna karşılık fukahâ yöntemini takip eden âlimlerin usûl ilmi ile fıkıh mesâili arasında bağ kurdukları, mütekellimîn usûlcülerin eserlerinde yer verdikleri kelâmî konuları ise usûl eserlerinden ihraç ettikleri belirtilir.^[3] Usûl ilmini kelâm ilminin bir fer’î olarak kabul eden ve kelâmî meselelere usûl eserinde yer veren ilk âlimlerden biri olarak Kâdî Abdülcebbar’ın (öl. 415/1025) ismi sıklıkla literatürde zikredilir.^[4] Kâdî’nin bu tavrına yönelik ilk tepkinin ise öğrencisi Basrî’den (öl. 436/1044) geldiği nakledilir. Aynı zamanda kelâmcı bir usûlcü olan Basrî’nin bu tutumu farklı bir durum olarak değerlendirilmektedir.^[5] Ancak konu ile ilgili literatür takip edildiğinde bu tepkinin Basrî ile sınırlı olmadığı, aynı dönemde yaşayan ve Mu‘tezile ile kuvvetli bağları bulunan Şerif el-Murtazâ (öl. 436/1044) ve Ebû Ca’fer et-Tûsî (öl. 460/1067) gibi kelâmcı usûlcülerin eserlerinde de benzer eleştirilerin yer aldığı görülmektedir.^[6]

Bu çalışmada, mütekellimîn metodu için sıklıkla dile getirilen “usûlün kelâm ilminin bir dalı gibi görülmesi ve usûl ilmine kelâmî meselelerin karıştırılması” şeklindeki iddia üzerinde durulacaktır. Bu kapsamda söz konusu iddiayı en yüksek sesle dile getiren Makdisî’nin ifadeleri incelenecektir.^[7] Daha sonra kelâm ilminin usûl ilmine dahil edilmesine tepki gösteren mezkûr üç âlimin eserlerindeki konu ile ilgili pasajlar ele alınacaktır. Burada, eleştiriye konu olan noktanın ve

-
- [1] Örneğin fıkıh usûlü-kelâm ilişkisini ele aldığı çalışmasında Arvas, mütekellimîn usûlcülerin kelâmî bazı meseleleri usûle taşıdığını ifade etmektedir. bk. Mehmet Sait Arvas, *Hicri VII. Asra Kadar Hanefî Usûlü Bağlamında Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 26; Fukahâ ve mütekellimîn metodunun farklarını incelediği kısımda Abdülvehhâb İbrâhim de, mütekellimîn usûlcülerin eserlerinde bolca bulunan kelâmî bahislerin olmamasını, fukahâ metodunun bir özelliği olarak zikreder. İlgili ifadeler için bk. Abdülvehhâb b. İbrâhim Ebû Süleyman, *el-Fikru’l-usûlî* (Cidde: Dârü’ş-Şurûk, 1984), 454-455.
- [2] Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi* (Ankara: İsam yayınları, 2017), 152.
- [3] Fukahâ yazım metodu için zikredilen temel özellikleri bu metodun ilk örneği sayılabilecek Debûsî açısından değerlendirilmesi hususunda bk. Hacer Yetkin, *Hanefî Usûlünün Kurucularından Debûsî ve Usûl Anlayışı* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 69-76.
- [4] Bu mesele bağlamında ismi geçen diğer iki âlim Bağdadî ve Bâkılânî’dir. Örneğin Makdisî, usûl ilmini kelâm ilminin bir parçası haline getiren şahıslar olarak, Kâdî Abdülcebbar ve Abdülkâhîr el-Bağdadî’nin adını zikreder. Bunun için bk. George Makdisî, *Ibn Aqil: Religion and Culture in Classical Islam* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997), 76; Hicrî 4. asır usûlcülerinin âm lafızlar ile ilgili yaklaşımlarının ele alındığı çalışmada Çöklü, Kâdî Abdülcebbar ve Bâkılânî’nin usul konularını kelâmın bir parçası gibi incelediğini iddia etmektedir. Söz konusu ifadeler için bk. Ramazan Çöklü, *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi: Hicrî 4. Asır Usûlcülerinin Âm Lafızlarla İlgili Yaklaşımlarının Tahlili (Cessâs, Bâkılânî ve Kâdî Abdülcebbar Mukayesesi)* (Ankara: Fecr yayınları, 2022), 13. Bâkılânî’nin kelâm ilminin meselelerini usûl ilmine dahil eden kişi olarak zikredildiği diğer çalışmalar için ayrıca bk. Vezir Harman, *Seyfeddin Âmidî’nin Kelâm Sisteminde Usûlü’l-Dîn ve Usûlü’l-Fıkh İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 29, 31; Yakup Dalmızrak, *Fıkıh Usûlünde Mukaddime Geleneği: Molla Gürânî’nin ed-Durer Adlı Eserinin Mukaddimesi Ekseninde Fıkıh Usûlü Mukaddimelerinde Usûl Tartışmaları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 16; Davut Eşit, “Klasik Dönem Fıkıh Usûlü Eserlerinde Bilginin Kısımları”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmaları Dergisi* 10/19 (Nisan 2018), 144, 150; M. Rahmi Telkenaroğlu, “Usûl-i Fıkıha Modern Dönemde Yapılan Revizyon Çağruları Işığında ‘İslam Hukuk Usûlü’ Dersinin Daha Etkin Yürütülmesine Yönelik Mütevazı Bir Katkı”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (2018), 641. Bâkılânî ile ilgi yakın zamanda yapılmış bir çalışmada ise usûl eserlerinin mukaddimelerinde ele alınan ve kelâm ilmi ile ortak görülen ilim, delil, nazar, hüküm, hüsun-kubuh, teklif gibi hususların, *et-Takrîb ve’l-irşâd*’da ele alınmasının iki ilmi birleştirmekten ziyade bu ilimlerin sınırlarını belirlemeye matuf olduğu iddia edilmiştir. Bunun için bk. Şuheda Bozyel, *İlahi Hitabın Mahiyeti Çerçevesinde Bâkılânî’nin Usul Düşüncesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 48-53.
- [5] Makdisî, *Ibn Aqil*, 78.
- [6] Ca’ferî-Mu‘tezile ilişkisine dair ayrıntılı bilgi için bk. Sefa Atik, *Ca’ferî Fıkıh Usûlünde Akıl Delîli* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 35-45.
- [7] Burada Makdisî’nin seçilme sebebi bu konu sebebi ile kendisine sıkça atfı yapılmasıdır. Bunun için bk. Murteza Bedir, “Is There a Hanafi Usul al-Fıqh?”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2001), 164-168; Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, 152,153,181,208; Adem Yiğın, “Fukahâ Metodunun Genel Yapısı Üzerine”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (Ocak 2003), 73.

bu eleştirinin muhatabının belirlenmesine yönelik bazı izahlar yapılacaktır. Son olarak bu bilgiler ışığında fıkıh usûlü kelâm ilişkisine yönelik kelamcı usûl âlimlerinin yeniden konumlandırılması gerektiği teklifinde bulunulacaktır.

1. Kelâmî Meselelerin Usûle Tedâhülü

İbn Akîl (öl. 513/1119) ile ilgili çalışmasında Makdisî^[8], usûl-i fıkıh yazım yöntemlerinden mütekellimîn metodunu ele alırken *el-Vâzih*'in, usûlü kelâm ilminin bir parçası haline getirmeye çalışan kelamcılara karşı bir tepki olarak kaleme alındığını ve bu açıdan İbn Akîl'in fukahâ metodunun en önemli aktörü olduğunu iddia eder. Makdisî'ye göre usûlü, kelâmın ikincil bir parçası haline getirmeye çalışan âlimler Eş'arî mezhebinden Bağdâdî (öl. 429/1037-38), Mu'tezile'den ise Kâdî Abdülcebâr'dır. Makdisî bu görüşünü, her iki âlimin kelâma dair eserlerinde usûl ilmine yer vermesine dayandırır. Buna göre Kâdî Abdülcebâr'ın *el-Muğnî* adlı ansiklopedik eserinin 17. cildi *eş-Ser'ıyyât* olup bu eser fıkıh usûlüne hasredilmiştir. Ayrıca Basrî'nin ifadelerine göre Kâdî'nin *el-Umed* eseri de kelâmî meseleler ile doludur. Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin *Kitâbu Usûli'd-dîn* eseri ise başlığına rağmen bir usûl-i fıkıh eseri gibi organize edilmiştir. Makdisî, Kâdî Abdülcebâr'ın bu tavrına yönelik ilk tepkinin beklenmedik bir şekilde öğrencisi Basrî'den geldiğini ifade eder.^[9] Makdisî'nin bu anlatımı, usûlün kelâm ilmine dahil edilmesi tavrının kelâmcı bir usûlcü olan Kâdî Abdülcebâr için anlaşılabilir, Basrî'nin tepkisinin ise farklı bir tavır olduğu iması taşımaktadır. Burada her ikisi de literatürde kelamcı usûlcü olarak anılan ve eserleri bu metodun en önemli örnekleri olarak zikredilen iki âlimin^[10] kelâm ile usûl-i fıkıh ilişkisine dair yaklaşımlarının farklı olduğu ortadadır. Bu durumda akla şöyle bir soru gelmektedir: Hangi tavrın benimsenmesi mütekellimîn metodu için belirleyici bir kriterdir? Esasında usûl eserlerini, yazım yöntemine göre fukahâ ve mütekellimîn şeklinde tasnif etmek ve bu yöntemlerin ayırt edici özelliklerini belirlemeye çalışmak, modern zamanlarda gösterilen bir çabadır. Bu ayrımın mahiyeti ve hususiyetleri üzerine ortak bir kabul olmasa da^[11] kelâmî meselelere usûl ilminde yer verilmesi mütekellimîn usûlcüler için yaygın bir tavır olarak ifade edilir. Ancak hicrî beşinci asırdaki bazı kelâmcı usûlcülerin eserlerinde, konu ile ilgili yer alan pasajlarda farklı bir duruş dikkat çekmektedir. Makdisî'nin de ifade ettiği gibi ilk tepki Basrî'den gelse de o dönemde yazılmış bazı usûl eserlerine bakıldığı zaman Basrî'nin bu konuda yalnız olmadığı görülmektedir. Basrî ile aynı çağda yaşamış olan Şerif el-Murtazâ ve Tûsî'nin usûl eserlerinde de benzer eleştiriler yer almaktadır.^[12]

[8] Makdisî'nin hayatı ve görüşlerinin tenkitli bir değerlendirmesi için bk. Tuncay Başoğlu, "George Makdisî (1920-2002)", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 4 (2004), 87-115.

[9] Makdisî, *Ibn Aqil*, 76-77; Makdisî, İbn Akîl'in usûl eserini fukahâ metodunun öncüsü olarak zikretmektedir. Ancak *el-Vâzih*'ta mütekellimîn metodunun öncü eserlerinden Bâkılânî'nin *et-Takrîb ve'l-irşâd*'ından çokça aktarımlar yapılmıştır. Bunun için bk. Şuheda Bozyel, *Bâkılânî'nin Usul Düşüncesi*, 41-42. Cessâs'ın usûl eserini "fukahâ yönteminin en eski ve eksiksiz eserlerinden biri" olarak tarif eden Bedir ise, Makdisî'nin bu metod için İbn Akîl'i ön plana çıkarmasını eleştirir. Bedir ayrıca Makdisî'nin Kâdî Abdülcebâr ve Bağdâdî ile ilgili argümanlarını söz konusu iddiasını temellendirmesi açısından yetersiz bulur. Zira her iki âlimin usûl ilmine hasrettikleri günümüze ulaşmayan eserleri de bulunmaktadır. Bedir'in itirazlarının ayrıntıları için bk. Bedir, "Is There a Hanafi Usul al-Fıqh?", 166-167. Köksal da benzer şekilde Kâdî Abdülcebâr ve Bağdâdî'nin usûl eserleri görülmedikçe bu âlimlerin fıkıh usûlü ile kelâm ilişkisi hususunda ne yapmak istediklerinin tam olarak bilinmeyeceğini ifade eder. Bunun için bk. Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, 153.

[10] Mütekellimîn yazım yönteminin temel eserleri ve müellifleri için bk. Ebû Süleyman, *el-Fikru'l-usûlî*, 446-451; Zekiyüddîn Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l Fıkh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2008), 39; Mehmed Seyyid, *Usûl-i fıkıh: Medhal* (İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011), 52-54;

[11] Bu ayrımın mahiyetine yönelik farklı değerlendirmeler için bk. Tuncay Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 16-17; Davut İltas, "Fıkıh Usulü Yazımında "Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi" Ayrışmasının Mahiyeti Üzerine", *Bilimname* 17 (2009); Murteza Bedir, "Kelâmci ve Fıkıhçı Usûl Geleneğine İlişkin Bazı Eleştirel Mülahazalar", *İslam Araştırmaları Dergisi* 29 (2013).

[12] Mezkûr âlimlerin Mu'tezile ile etkileşimleri konusunda bk. Bekir Altun, *Büveyhîler Döneminde Mu'tezile-İmâmîyye Etkileşimi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 51-77.

2. İlk Karşı Çıkışlar: Basrî, Şerif el-Murtazâ ve Tûsî

Basrî, *el-Mu'temed*'in başında eserini kaleme alma sebebini izah ederken daha önce hocası Kâdî Abdülcebâr'ın *el-Umed*'ine şerh yazdığını, burada usûl ilmi ile doğrudan irtibatı olmayan meselelerin yer aldığını, bir şerh olması sebebiyle söz konusu meseleleri ihraç etmeyip bunları da ele almak durumunda kaldığını ifade eder.^[13] Basrî'nin, *dakîku'l-kelâma* dair olduğunu ifade ettiği ve kendi yazdığı eserde dışarda bırakmayı tercih ettiği meseleler ilim, nazar, nazar-bilgi ilişkisi gibi bahislerdir. Ona göre kelâm ile usûl-i fıkıh arasında uzak bir alaka, fıkıh ile usûl-i fıkıh arasında ise kuvvetli bir bağ bulunmaktadır. Nasıl ki fıkıhta, usûl-i fıkıh, tevhid ve adalet gibi konuların yer alması doğru değil ise usûl-i fıkıhta da bu konuların yer alması daha fazla yanlıştır.^[14] Basrî'nin bu ifadelerini ele alırken Makdisî, söz konusu pasajda bir hata olduğunu ve bazı kelimelerin yerlerinde bir karışıklık olabileceğini düşünür. Buna göre o, bu pasajdaki “tevhid ve'l-adl” kavramının yerini değiştirerek şöyle bir mana verir:

“Fıkıh, usûl-i fıkıh üzerine mebni ve iki ilim arasında kuvvetli bir bağ olduğu halde fıkıh kitaplarında usûl-i fıkıh (meselelerinin) zikredilmesi caiz değilse aralarında uzak bir ilişki bulunan ve (usûl-i fıkıh) kitaplarının maksadının anlaşılması kendisine bağlı olmayan tevhid ve adlin usûl-i fıkıhta zikredilmemesi gerekir.”

Makdisî, eserin Topkapı sarayında bulunan yazma nüshasında “tevhid ve'l-adl” kelimelerinin normalde olan yerinden daha uzak bir yere yazılmasını müstensihin bu kelimelerin doğru yeri konusunda şüpheye bağlamaktadır.^[15] Bizce de kendisi bu pasaja dair düzeltme önerisinde haklı gibi görünmektedir. Zira söz konusu pasajın düzeltilmemiş halinden fıkıhın üzerine bina edildiği iki ilmin olduğu, birinin usûl-i fıkıh diğersinin de tevhid ve'l-adl olarak ifade edilen kelâm ilmi olduğu şeklinde bir mana çıkmaktadır. Diğer bir ifade ile burada fıkıhın hem usûl-i fıkıh hem de kelâm ilmi ile ilişkisinden bahsedilmiş olmaktadır. Ancak literatürde usûl-i fıkıh ile kelâm arasındaki ilişki sıkça söz edilse bile fıkıhın kelâm ilmi üzerine bina edilmesi şeklinde bir tartışma -en azından o dönem için- mevzu bahis değildir. Öte yandan burada Basrî'nin vurgulamak istediği nokta, fıkıh ile kelâm arasındaki ilişki değil usûl ile kelâm arasındaki ilişkidir. Kaleme aldığı usûl eserinde neden kelâmî konuları ele almayacağını açıklarken bu ifadeler yer vermesi bu bağlamda önemlidir. Sonuç olarak burada Basrî'nin usûl-i fıkıhın fıkıh ile yakın, kelâm ilmi ile uzak bir ilişki kurduğunu görmekteyiz. Bu durumda, ona göre hocası Kâdî Abdülcebâr'ın *el-Umed* eserinde yer verdiği ve kendisinin “*dakîku'l-kelâm*” olarak isimlendirdiği bilgi bahisleri ile ilgili olan konuların usûl eserlerinden ihraç edilmesi gerekir. Eserin ilerleyen kısımlarına bakıldığı zaman Basrî'nin bu tepkisine uygun olarak ilmin tanımı, kısımları, nazarın bilgiyi tevhit etmesi, bir bilgi türü olarak aklın tanımı ve mahiyeti, delil türleri gibi ilim bahisleri kapsamında ele alınan meselelerin hiç birisine yer vermediği, doğrudan kelâmın kısımları ile devam ettiği görülmektedir.

Kelâmî meselelere usûl eserlerinde yer verilmesine benzer bir tepkinin Şîî usûl âlimi Şerif el-Murtazâ'dan da geldiğini görmekteyiz. Onun konu ile ilgili *ez-Zerîa* adlı usûl eserinin başındaki şu ifadeleri konumuz açısından dikkate değerdir:

“Usûl-i fıkıha dair eser kaleme alan bazı kimseler gördüm. Her ne kadar bu kişiler (usûlün) manaları, kuralları ve ilkelerinin birçoğunda isabet etmiş olsalar da usûl-i fıkıhın kanûnu ve üslûbunda

[13] Basrî, kelâm ilmi ile ilgili konuların usûlde ele alınmasından başka, *el-Umed*'in tertibinin düzgün olmaması ve çokça tekrarlar barındırması gibi durumları da kendisini yeni bir eser yazmaya iten sebepler olarak zikreder. Basrî'nin *el-Mu'temed* eserinin telif amacına dair ifadeleri için bk. Muhammed b. Ali Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkıh*, thk. Muhammed Hamidullah (Dımaşk: Institut Français de Damas, 1964), 1/7-8. Basrî'nin eserinde fıkıh usûlünü kelâm ilminden ayıklama çabası için ayrıca bk. Ayşegül Yılmaz, *Fıkıh Usûlünde Husûn-Kubuh -el-Mu'temed ve el-Mustasfâ Karşılaştırması Işığında-* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 113.

[14] Basrî, *el-Mu'temed*, 1/7; Basrî ve Gazzâlî gibi âlimlerin fıkıh usûlünü kelâmdan arındırma tekliflerinin pratikte uygulanmasının imkânsız olduğuna dair bir değerlendirme için bk. Hasan Hacak, “Klasik Dönemde Fıkıh Usûlü”, *İslam Düşünce Atlası: Klasik Dönem*, ed. İbrahim Halil Üçer (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2022), 1/343.

[15] Makdisî, *Ibn Aqil*, 80.

hata etmişler, haddi aşmış ve yanlış düşmüşlerdir. Bu kimseler ilmin ve zannın tanımı, nazarın ilmi nasıl tevlikt ettiği, sonucun nedenden zorunlu olarak ortaya çıkması ile adet gereği ortaya çıkması arasındaki fark, adetin ihtilaf ettiği ve ittifak ettiği noktalar, Allah ve Resûlullah'ın hitabının hükümlere delâlet etmesinin kendisi ile bilindiği şartlar, her iki hitabın birbirinden farklılaştığı veya benzer olduğu yönler ile bu hitaplar arasındaki fark gibi diğer meseleleri ele almışlardır. Bunlar usûl-i fıkıh değil usûlî'd-dîn'de ele alınması gereken ve o ilme mahsus meselelerdir."^[16]

Bu pasajda Şerif el-Murtazâ'nın kelâm ilminde ele alınması gerektiğine dair verdiği örnekler *el-Mu'temed'*de yer alanlara göre daha geniş bir sınır çizer. O, Basrî'nin yer verdiği bilgiye dair bahislere ilaveten iki şey arasındaki zorunluluk ve âdete dayalı oluşumun ve hitap ile ilgili meselelerin de fıkıh usûlünde ele alınmaması gerektiğini ifade eder. Şerif el-Murtazâ mezkûr bahislerin usûl-i fıkıhta ele alınmasına yönelik muhtemel itirazları da göz önünde bulundurarak onları cevaplamaktadır. Buna göre şayet söz konusu meseleler usûl ilminin mütemmim bir cüzü sayılarak ele alınmış ise bu gerekçelendirme ile baştan sona usûlî'd-dîne dair bütün meselelerin ele alınması gerekli olur. Zira usûl-i fıkıh usûlî'd-dîn üzerine mebnidir. Bu durumda yalnızca bu hususlar ile yetinilmemesi, hudûs delili^[17] ile yaratıcının ispat edilmesi, sıfatların temellendirilmesi, tevhiid, adalet ve nübüvve dair hususların da ele alınması gerekir. Diğer taraftan ilim ve zanna dair meselelerin ele alınması tevliide dair hususların dile getirilmesine neden olmuş ise bu durumda usûl-i fıkıhın kaynağı olan hitap kavramı kapsamında kelâmın mahiyetine dair hususlar da ele alınmalıdır. Şerif el-Murtazâ'ya göre şayet bu sayılanların usûl ilminden ihraç edilmesi gerekli ise yukarıda zikredilen bilgi ve diğer hususlara dair meselelerin de usûl ilminden ihraç edilmesi gerekir.^[18]

Şerif el-Murtazâ kelâm ilmine dair meselelerin usûl ilminde ele alınmasına karşı katı bir duruş benimsemekle birlikte o, Basrî'nin aksine usûl-i fıkıh ile usûlî'd-dîn arasında kuvvetli bir bağ olduğu kanaatinde. Zira ona göre usûl-i fıkıh, usûlî'd-dîn üzerine mebnidir. Dahası usûlî'd-dîn'deki muhalefet usûl-i fıkıhta muhalefeti de ortaya çıkarır. Böyle olmakla birlikte Şerif el-Murtazâ, usûl eserinde her iki ilmin cem' edilmemesi ve ele alınan meselelerin usûlî'd-dîn ile bağlantısı kurulmadan incelenmesi gerektiğini ifade eder.^[19] Şerif el-Murtazâ'nın her iki ilim arasında kuvvetli bir bağ bulunduğunu kabul etmekle birlikte bu iki ilmin meselelerinin birbiri ile karıştırılmaması gerektiğini ifade etmesi bu dönemde usûl ilminin belirli bir olgunluğa erişmesi ve bu ilmin sınırlarının belirlenme çabası ile ilgili olmalıdır. Nitekim bu dönemde usûl eserleri yazımında büyük bir artışın olduğu^[20] ve mezheplerin en mütekâmil usûl eserlerinin kaleme alındığı bilinmektedir.

Konu ile ilgili Şerif el-Murtazâ'nın öğrencisi Tûsî'ye göre ise fıkıh usûlünde maksat, fıkıh bilgisinin kendisi ile tamamlandığı şeyler değildir. Şayet böyle olsaydı cisimlerin hâdis ve bir yaratıcısının olduğu, bu yaratıcının sıfatlarının olduğu, adil olmasının vacip (zorunlu), peygamberler göndermesinin mümkün olduğu şeklindeki meselelerin de usûl-i fıkıhta ele alınması gerekirdi. Zira bahsedilen bütün bu durumlar bilinmeden, fıkıh bilgisi tamamlanmış sayılmaz. Tûsî'ye göre zikredilen bu hususların usûl-i fıkıh kapsamında olduğunu söylemek vaki değildir.^[21] Tûsî açıkça belirtmese de fıkıh bilgisinin kendisi ile tamamlandığı ve usûl-i fıkıhta yer verilmesini doğru bulmadığı bu meseleler kelâm ilmi dahilindedir. Yukarıda ifade edildiği üzere benzer örnekler

[16] Ebû'l-Kâsım Alemülhüda Ali b. Hüseyin Şerif el-Murtazâ, *ez-Zerîa ilâ usûli's-şerîa*, thk. Ebû'l-Kâsım Gürcî (Tahran: Danışgah-ı Tahran, 1984), 1/2.

[17] Hudûs delili hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Eşref Altaş, "Hudûs Teorisi", *İslam Düşüncesinde Teoriler: Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar*, haz. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 2/588-610.

[18] Şerif el-Murtazâ, *ez-Zerîa*, 1/2-3.

[19] Şerif el-Murtazâ, *ez-Zerîa*, 1/4.

[20] Başoğlu, *İlet Tartışmaları*, 6.

[21] Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *el-Udde fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Rıza el-Ensârî Kummî (Kum: Çitire, 1417), 1/7.

vermek suretiyle Şerif el-Murtazâ bu hususu açıkça ifade etmiştir.^[22] Bu durumda Tûsî'nin söz konusu eleştirisinin muhatabı hocası Şerif el-Murtazâ olmadığını söyleyebiliriz. Diğer taraftan Tûsî, *el-Udde*'nin başında kendisinden önce hocası Şeyh Müfîd'in (öl. 413/1022) muhtasarı dışında mezhep içerisinde bir usûl eseri kaleme alınmadığını da belirtir. Diğer bir hocası Şerif el-Murtazâ'nın ise imlâları ve bunlar üzerine yapılan şerhler olmakla birlikte usûl ilmine tahsis ettiği bir eserinin olmadığını da ekler.^[23] Burada Tûsî'nin kelâm ilminin meselelerinin usûle dahil edilmesine yönelik bir eleştirisi olduğu âşikar olmakla birlikte bu eleştirinin muhatabının kim olduğuna dair bir bilgi bulunmamaktadır. Şerif el-Murtazâ'nın da benzer eleştiriler yönelttiği hatırlanacak olursa burada muhatabın, Şeyh Müfîd veya kendisinden önce bir usûl eseri kaleme aldığı bilinen Kâdî Abdülcebbâr olması muhtemeldir. Tûsî, hocası Şeyh Müfîd'in usûle dair bir eserinin bulunduğunu, bu eserde meseleleri enine boyuna ele almadığını, ele alınmasına ihtiyaç duyulmayan meselelere eserinde yer verdiğini, ele alınması gereken bazı hususlara ise yer vermediğini ifade eder.^[24] Dikkat edilecek olursa Tûsî'nin, Şeyh Müfîd'in eserine yönelik eleştirilerinden birisi "usûl ilminde yer verilmesine ihtiyaç duyulmayan hususları barındırması"dır. Bununla birlikte Tûsî bu meselelere örnek vermediği gibi bunların hangi ilme ait olduğunu da belirtmez. Şeyh Müfîd'in usûl eseri günümüze ulaşmamıştır. Ancak öğrencisi Kerâcîkî'nin (öl. 449/1057) bu esere dair muhtasarı matbudur.^[25] Ancak muhtasar olduğu için bu eser üzerinden söz konusu eleştirilerin takibini yapmak mümkün değildir. Burada diğer bir ihtimal olan Kâdî Abdülcebbâr akla gelmektedir. Basrî'nin eserinde yer verdiği örneklerden bir kısmının konu ile ilgili Şerif el-Murtazâ'nın örnekleri ile uyuşması, Tûsî'nin de neredeyse benzer ifadelerle yer vermesi bu ihtimali kuvvetlendirmektedir. Ancak Kâdî'nin *el-Umed* ve bunun üzerine yazılan *Şerhu'l-Umed* eserleri günümüze ulaşmamıştır. Bununla birlikte Kâdî'nin bazı görüşlerinden yola çıkarak usûl eserindeki yaklaşımına dair fikir sahibi olmak mümkündür. Bu noktada Kâdî'nin usûldeki tavrını belirleyen kelâmî mensubiyeti olduğu için Mu'tezile'nin konu ile ilgili düşüncesine değinmekte fayda bulunmaktadır.

Mu'tezilî düşünce sisteminde teklif, *aklî* ve *şer'î* olmak üzere iki kısma ayrılmakta ve kulun mükellefiyeti de akıl ve vahiy şeklinde iki kaynağa dayandırılmaktadır. Bu anlayış bir taraftan vahyin vürûdünden önce kulun bazı yükümlülüklerle mükellef olması sonucunu doğurmakta diğer taraftan vahiy yoluyla gelen, ancak bilgisi icmâlî olarak akılda bulunan hükümlerin aklî teklif üzerine ikâme edilmesi anlamını taşımaktadır.^[26] Aklî teklif alanının zeminini ise hüsün-kubuh bilgisi oluşturur. Mu'tezile düşüncesinde hüsün-kubuh bilgisi akılda bulunan zorunlu bilgiler arasındadır. Bu bilgi ile kişi vahye muhatap olmadan da bazı yükümlülüklerle mükellef olur. Şer'î teklif kapsamında ise Peygamberler vasıtasıyla öğrenilen mükellefiyetler yer alır. Mu'tezilî düşünce sistemine göre her ne kadar bazı aklî yükümlülükler için sem' zorunlu olmasa da teker teker fer'î durumlar ile sorumlu olmak sem'î bilgiye bağlıdır. Kâdî Abdülcebbâr akitler, ibâdetler gibi hususların sem'î teklif ile ilişkili olduğunu ve bu türden hükümlerin yalnızca Kur'an, Sünnet ve bunlara tabi olan şer'î deliller vasıtasıyla bilineceğini açıkça ifade etmektedir.^[27]

[22] Tûsî'nin hocası ile yakın ifadeleri zikrettiği halde Şerif el-Murtazâ'nın ismini anmaması dikkat çekici bir durumdur. Şif düşüncesinin fıkıh usûlü anlayışını ele aldığı çalışmasında Hayta, bu iki eser arasındaki benzerliği Tûsî'nin hocasının derslerinde tuttuğu notlar ile açıklar. Ayrıca Tûsî eseri kaleme aldığı anda hocası henüz yaşıyordu ve *ez-Zerâ'*yı kaleme almamıştı. Konu ile ilgili açıklamalar için bk. Mustafa Hayta, *Klasik Dönem Şif-İmâmî Fıkıh Usulü Anlayışı* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 7.

[23] Tûsî, *el-Udde*, 1/3-4.

[24] Tûsî, *el-Udde*, 1/3.

[25] Konu ile ilgili muhakkikin ifadeleri için bk. Tûsî, *el-Udde*, 1/4 (Muhakkikin 3. dipnotu).

[26] Mu'tezile düşünce sisteminde Peygamberler gelmeden teklifin akıl ile bilinmesine hususunda bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbu'l-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklif* (Beyrut: Matba'atü'l-Katûlîkiyye, 1962), 1/1; Mesut Erzi, "Kâdî Abdülcebbâr'ın Düşüncesinde Dilin Yeri", *Kader* 20/1 (2022), 374.

[27] Kâdî'nin ifadeleri için bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbu'l-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklif*, thk. Daniel Gimaret-Jean Yusuf Houben el-Yesui (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986), 2/170.

Kâdî Abdülcebbar'ın kelâmî arka planı olan bu anlayışı, sistemli bir şekilde usûl görüşlerine de yansıttığı görülür. Kâdî tekliften bahsederken bunun kapsamına hem *akliyyât* hem *şer'iyâtın* dahil olduğunu ifade eder. Teklif etrafında ele alınan meseleleri beş başlık altında toplayan Kâdî, bunları şu şekilde sıralar: teklifin hakikati, mükellef kılanın ve mükellefin sıfatları, teklif dahilinde yerine getirilmesi ve terk edilmesi gereken şeyler ve teklifin sonuçları. Kâdî'ya göre kelâm, fıkıh ve usûl-i fıkhıtaki meseleler bir şekilde teklifin bu beş kısmı ile ilgilidir.^[28] Yine Kâdî bir başka yerde, Allah'ın kitabını açıklamaya çalışan müfessirin hususiyetlerini açıklarken şu ifadelerle yer verir:

“...Fıkıh şer'î ahkâmı ve sebeplerini bilmektir. Kişi fıkıhın delilleri olan usûl-i fıkhı bilmeden şer'î ahkâmı ve bunların sebeplerini bilmekle fakih olmaz. Fıkıhın delilleri de Kitâp, Sünnet, icma, kıyas, haberler ve bunlarla ilgili şeylerdir. Kişi bu durumları bilmekle de âlim olmaz. Kişinin Allah'ın tevhidini, adaletini, ona vacip olan ve müstahîl olan sıfatları ve yapması hasen ve kabih olan fiilleri bilmesi gerekir. Kim bu vasıfları kendinde toplarsa o Allah'ın tevhidini, adaletini, fıkıhın delillerini ve şer'î ahkâmı ve böylece müteşâbihleri muhkemlere hamletme suretiyle ikisi arasındaki farkı bilir. Bütün bu özelliklere sahip kimsenin Allah'ın kitabını tefsir etmekle meşgul olması câiz olur.”^[29]

Bu pasajda Kâdî, şer'î ahkâmın bilgisini delillerin bilgisine hamletmiş, şer'î delillerin bilgisini ise Tevhid, adalet, Allah'ın sıfatları gibi kelâm ilminde ele alınan meselelerin bilgisi üzerine bina etmiştir. Böylece fıkıh, usûl-i fıkıh ve kelâm ilimleri arasında kuvvetli bir bağ kurmuştur. Diğer taraftan teklif ile ilgili bahislerin hem *akliyyât* hem de *şer'iyât* ile ilgili olduğunu ifade ederek kelâm ilmi ile usûl-i fıkıh ilmini ortak bir paydada buluşturmuştur. Kâdî'nin bu düşüncesini, yazdığı usûl eserlerine yansıtması ve eserlerinde her iki ilmin konularını cem' etmesi yüksek bir ihtimaldir. Nitekim kendisine atfedilen ancak öğrencisi İbn Metteveyh'in düzenlemeleri ile ortaya çıkan *Kitâbu'l-Mecmu'* eserinin yazma halindeki bazı ciltlerinin fıkıh usûlüne dair konuları içerdiği ifade edilmektedir.^[30] Öte yandan Kâdî'nin diğer bir öğrencisi Hâkim el-Cüşemî'nin (öl. 494/1101) eserinde her iki ilmin meselelerinin bir arada sunulduğu görülmektedir.^[31] Bu veriler Kâdî'nin kelâm ve fıkıh usûlü ilimlerini iç içe tasavvur ettiğini düşünmemize olanak sağlamaktadır.

3. Mütakellimîn Usûlcülerinin Yeniden Konumlandırılması

Kelâm ve fıkıh usûlü ilişkisine yönelik usûl âlimlerinin üç temayülünün bulunduğu söyleyen Köksal'a göre birinci grubta Debûsi (öl. 430/1039), Serahsî (öl. 483/1090?), Pezdevî (öl. 482/1089) gibi usûlcüler yer almaktadır. Köksal, fukâha ekolüne mensup âlimlerin bu iki ilim arasında bir ilişki kurmadıklarını, fıkıh usûlünün yalnızca fıkıh ile bağlantısına vurgu yaptıklarını ifade eder. Çoğunluğu kelamcı usûl âlimlerinin oluşturduğu ikinci grup ise fıkıh usûlünü, kelâm ilminin bir uzantısı olarak görme eğilimindedirler. Semerkandî (öl. 539/1144) gibi bazı usûlcüler bunu sarahaten ifade ederek, kelâmî kabullerin fıkıh usûlündeki tutumlarında belirleyici olduğunu söylemiştir. Felsefe ve mantık dilinin hâkim olduğu klasik sonrası dönemde ise ilimler arasındaki hiyerarşiye atıfta bulunan üçüncü gruba göre usûl ilmi, mebâdisini aldığı kelâm ilminin altında yer almaktadır.^[32]

[28] Kâdî Abdülcebbar, *el-Mecmû' fi'l-muhîd*, 2/169.

[29] Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l Usûli'l Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/489.

[30] Bunun için bk. Abdüsselâm b. Muhammed b. Yûsuf el-Kazvîni, *el-Vâzih (Muhtasarun fi usûli'l-fikh)*, thk. Muhammed el-Hüseynî - Abdullah el-Ğızzî (Riyad: Dâru'l-Fârîs, 2022), 60-64 (Muhakkikin mukaddimesi); Bahaddin Karakuş, *Hicri II-VI Asırlarda Mu'tezile Fıkıh Usûlünün Hanefî Usûlüne Etkisi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 40-41.

[31] Ebû Sa'd İbn Kerrâme el-Hakîm Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Cüşemî el-Beyhakî Hâkim el-Cüşemî, *'Uyû-nü'l-mesâil fi'l-usûl*, thk. Ramazan Yıldırım (Kâhire: Dâru'l-İhsân, 2018). Cüşemî'nin fıkıh usûlü konularını kelâm konuları içerisinde yer vermesini iki ilmin birbirinin devamı olarak yorumladığına dair bir açıklama için bk. Karakuş, *Mu'tezile Fıkıh Usûlünün Hanefî Usûlüne Etkisi*, 44 (Yazarın 125.dipnotu).

[32] Kelâm-fıkıh usûlü ilişkisine yönelik bu üç temâyüle ve münteseplerine dair ayrıntılı açıklama için bk. Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, 147-157.

Yukarıda Kâdî Abdülcebâr, Basrî, Tûsî ve Şerif el-Murtazâ'nın konu ile ilgili ifadeleri dikkate alındığı zaman fıkıh usûlü-kelâm ilişkisine yönelik ikinci grupta yer verilen kalamcı usûl âlimlerinin ortak bir tavır sergilemedikleri görülmektedir. Buna göre Kâdî, kelâm ilmi ile usûl ilmini teklif kavramı çatısı altında birleştirmiş ve bu açıdan bu iki ilmi birbirine yaklaştırmış hatta iç içe iki ilim olarak tasavvur etmiş gibi görünmektedir. Kâdî'nin bu açıdan kelâm ile usûl ilişkisini ifade eden çizginin bir ucunu temsil ettiği söylenebilir. Bu çizginin tam karşısında ve diğer uçta ise öğrencisi Basrî konumlandırılabilir. Zira o, kelâm ile usûl ilmi arasında uzak bir alaka olduğunu ve usûl ilminden kelâmî konuların ihraç edilmesi gerektiğini ifade eder. Şerif el-Murtazâ ise usûl ilminin kelâm ilmi üzerine bina edildiğini ancak bununla birlikte kelâmî meselelerin usûlde yer almaması gerektiğini belirtmektedir. Bu açıdan Şerif el-Murtazâ'nın Basrî ile Kâdî Abdülcebâr arasında ancak Kâdî'ye daha yakın durduğu söylenebilir. Tûsî'nin ise kelâm ilmi ile usûl ilmi arasındaki ilişkiye işaret etmeden meseleyi ele almasından hareketle, onun bu çizgide Basrî'ye daha yakın durduğu söyleyebiliriz. Bununla birlikte Basrî, Şerif el-Murtazâ ve Tûsî kelâmî meselelerin usûlden çıkarılması konusunda açık bir şekilde Kâdî'nin karşısında yer almaktadırlar.

Bu bilgiler ışığında mütekellimîn usûlcülerin, meseleleri kelâmî arka planına riayet ederek ele aldıkları kabul edilebilir bir görüştür. Ancak bu usûlcülerin, usûl ilmine kelâmî meseleleri taşıdığı ve usûlde kelâmî meseleleri sıkça tartışma konusu yaptıkları anlayışı sorgulanmalıdır. Zira kalamcı usûl âlimleri oldukları halde Basrî, Şerif el-Murtazâ ve Tûsî'nin bu konuda açık muhalefetleri bulunmaktadır.

Sonuç

Bu çalışmada mütekellimîn metodu için zikredilen “usûl eserlerinde kelâmî meselelere yer verilmesi” iddiası hicrî beşinci asır Mu'tezilî kalamcı usûl âlimlerinden Basrî, Tûsî ve Şerif el-Murtazâ'nın metinleri üzerinden incelemeye tabi tutulmuştur. Her üç âlimin de usûl eserlerinde kelâmî meselelere yer verilmesine karşı bir tepkisinin olduğu görülmüştür. Bu açıdan literatürde ifade edildiği gibi Basrî'nin bu konuda tepki gösteren tek âlim olmadığı ortaya çıkmıştır. Diğer taraftan kelâmî meseleleri usûle dahil eden kişi olarak Kâdî'ya işaret edilmiş ancak onun günümüze ulaşan usûl eseri bulunmadığı için bu iddia yeterince temellendirilememiştir. Bu çalışmada ise Kâdî'nin bu tavrına zemin hazırlayan teklif anlayışı ve bu bağlamda *akliyyât* ve *şer'iyât*a dair görüşlerine temas edilmiştir. Kâdî'nin bu meselelere dair görüşlerinden hareketle fıkıh usûlü ile kelâmî birbirine yaklaştırmaları ihtimalinin yüksek olduğu kanaatine varılmıştır. Diğer taraftan isim zikretmeden söz konusu meseleye dair Tûsî ve Şerif el-Murtazâ'nın eleştirilerinin muhatabının da Kâdî olabileceği ihtimali üzerinde durulmuştur.

Sonuç olarak kelâm-fıkıh usûlü ilişkisine yönelik Kâdî Abdülcebâr ve hicrî beşinci asır bazı kalamcı usûl âlimlerinin görüşlerinin ele alındığı bu çalışmada, mütekellimîn metodunun hususiyetlerinden biri olarak ifade edilen “kelâmî meselelere usûl ilminde yer verilmesi” görüşünün tartışmaya açık olduğu ortaya çıkmaktadır. Nitekim mezkûr âlimlerin usûle dair ele aldıkları eserlerdeki ifadeleri bu kanaatimizi desteklemektedir. Hicrî beşinci asır usûlcülerinden Kâdî Abdülcebâr, Basrî, Şerif el-Murtazâ ve Tûsî ile sınırlandırdığımız bu çalışmanın temel iddiası, diğer mütekellim usûl âlimlerinin de dahil edileceği daha geniş çaptaki çalışmalar ile desteklenmeye açıktır. Böylece mütekellimîn metodu ile özdeşleşen kelâmî meselelerin usûl ilmine karıştırılması anlayışının mahiyeti, sınırları ve günümüzdeki çalışmalarda bu anlayış ile özdeşleştirilen âlimlerin konu ile ilgili gerçek yaklaşımları daha iyi anlaşılabilir olacaktır.

Kaynakça

- Altaş, Eşref. "Hudus Teorisi". İslam Düşüncesinde Teoriler: Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar. ed. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Altun, Bekir. *Büveyhîler Döneminde Mu'tezile-İmâmîyye Etkileşimi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Arvas, Mehmet Sait. *Hicri VII. Asra Kadar Hanefî Usûlü Bağlamında Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Atik, Sefa. *Ca'ferî Fıkıh Usûlünde Akıl Delîli*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Bozyel, Şuheda. *İlahi Hitabın Mahiyeti Çerçevesinde Bâkılânî'nin Usul Düşüncesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Basrî, Muhammed b. Ali Ebü'l-Hüseyn. *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkh*. thk. Muhammed Hamidullah. 2 Cilt. Dımaşk: Institut Français de Damas, 1964.
- Başoğlu, Tuncay. *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Başoğlu, Tuncay. "George Makdisî (1920-2002)". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 4 (2004), 87-115.
- Bedir, Murteza. "Is There a Hanafi Usul al-Fıqh?" *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2001), 163-172.
- Bedir, Murteza. "Kelâmcı ve Fıkıhçı Usûl Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar", *İslam Araştırmaları Dergisi* 29 (2013), 65-97.
- Çöklü, Ramazan. *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi: Hicrî 4. Asır Usûlcülerinin Âm Lafızlarla İlgili Yaklaşımlarının Tahlili (Cessâs, Bâkılânî ve Kâdı Abdülcebâr Mukayesesi)*. Ankara: Fecr yayınları, 2022.
- Dalmızrak, Yakup. *Fıkıh Usûlünde Mukaddime Geleneği: Molla Gürânî'nin ed-Durer Adlı Eserinin Mukaddimesi Ekseninde Fıkıh Usûlü Mukaddimelerinde Usûl Tartışmaları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Ebû Süleyman, Abdülvehhab b. İbrâhim. *el-Fikru'l-usûlî*. Cidde: Dârü's-Şürûk, 1984.
- Erzi, Mesut. "Kâdı Abdülcebâr'ın Düşüncesinde Dilin Yeri". *Kader* XX/1 (2022), 367-397.
- Eşit, Davut. "Klasik Dönem Fıkıh Usûlü Eserlerinde Bilginin Kısımları". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmaları Dergisi* 10/19 (30 Nisan 2018). <https://doi.org/10.26791/sarkiat.378125>
- Hacak, Hasan. "Klasik Dönemde Fıkıh Usûlü". *İslam Düşünce Atlası: Klasik Dönem*. ed. İbrahim Halil Üçer. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2022.
- Hâkim el-Cüşemî, Ebû Sa'd İbn Kerrâme el-Hakîm Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Cüşemî el-Beyhakî. *Uyûnü'l-mesâil fi'l-usûl*. thk. Ramazan Yıldırım. Kâhire: Dâru'l-İhsân, 2018.
- Harman, Vezir. *Seyfeddin Âmidî'nin Kelâm Sistemine Usûlü'd-Dîn ve Usûlü'l-Fıkh İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Hayta, Mustafa. *Klasik Dönem Şîî-İmâmî Fıkıh Usûlü Anlayışı*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- İltaş, Davut. "Fıkıh Usûlü Yazımında "Kelâmcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi" Ayrışmanın Mahiyeti Üzerine", *Bilimname* 17 (2009), 65-95.
- Kâdı Abdülcebâr. *Şerhu'l Usûli'l Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

- Kâdî Abdülcebâr. *Kitâbu'l-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*. Beyrut: Matba'atü'l-Katûlîkiyye, 1962.
- Kâdî Abdülcebâr. *Kitâbu'l-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*. thk. Daniel Gimaret-Jean Yusuf Houben el-Yesui. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986.
- Karakuş, Bahaddin. *Hicri II-VI Asırlarda Mu'tezile Fıkıh Usûlünün Hanefî Usûlüne Etkisi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Kazvînî, Abdüsselâm b. Muhammed b. Yûsuf. *el-Vâzih (Muhtasarun fi usûli'l-fikh)*. thk. Muhammed el-Hüseynî-Abdullah el-Ğizzî. Riyad: Dâru'l-Fâris, 2022.
- Köksal, Asım Cüneyd. *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*. Ankara: İsam yayınları, 2017.
- Makdisi, George. *Ibn Aqil: Religion and Culture in Classical Islam*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.
- Şa'ban, Zekiyüddîn. *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l Fıkıh)*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2008.
- Seyyid, Mehmed. *Usûl-i fıkıh: Medhal*. İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011.
- Şerif el-Murtazâ, Ebü'l-Kâsım Alemülhüda Ali b. Hüseyin. *ez-Zerîa ilâ usûli's-şerîa*. thk. Ebü'l-Kâsım Gürcî. 2 Cilt. Tahran: Danişgah-ı Tahran, 1984.
- Telkenaroğlu, M. Rahmi. "Usûl-i Fıkıh Modern Dönemde Yapılan Revizyon Çağruları Işığında 'İslam Hukuk Usûlü' Dersinin Daha Etkin Yürütülmesine Yönelik Mütevazı Bir Katkı". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (2018), 637-660.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî. *el-Udde fi usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Rıza el-Ensârî Kummî. 2 Cilt. Kum: Çitäre, 1417.
- Yetkin, Hacer. *Hanefî Usûlünün Kurucularından Debûsî ve Usûl Anlayışı*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1. Baskı., 2017.
- Yığın, Adem. "Fukahâ Metodunun Genel Yapısı Üzerine". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (Ocak 2003), 65-105.
- Yılmaz, Ayşegül. *Fıkıh Usûlünde Husûn-Kubuh -El-Mu'temed ve el-Mustasfâ Karşılaştırması Işığında-*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.



Türkiye’de Akademik Dergilerde Yayınlanan Tefsir Konulu Araştırma Makalelerinin Bibliyometrik Analizi (1925-2023)

Vedat Yetkin

<https://orcid.org/0000-0002-6990-0037>

Dr. Öğr. Üyesi, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Bilecik, Türkiye

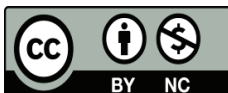
<https://ror.org/00dzfx204>

vedat.yetkin@bilecik.edu.tr

Atıf Bilgisi:	Yetkin, Vedat. "Türkiye’de Akademik Dergilerde Yayınlanan Tefsir Konulu Araştırma Makalelerinin Bibliyometrik Analizi (1925-2023)". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 39 (Kasım 2024), 51-74. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1504139 .
Makale Türü:	Araştırma Makalesi
Etik Beyan:	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Kurul İzni:	Araştırma için herhangi bir etik onay veya bilgilendirilmiş onam gerekmemektedir.
Geliş Tarihi:	24 Haziran 2024
Kabul Tarihi:	17 Eylül 2024
Yayın Tarihi:	30 Kasım 2024
Hakem Sayısı:	Bir İç Hakem - En Az İki Dış Hakem
Değerlendirme:	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması:	Yapıldı - intihal.net
Çıkar Çatışması:	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman:	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Etik Bildirim:	dergiislamiilimler@gmail.com
Lisans:	CC BY-NC 4.0

Öz: Akademik düzeyde yayınlanan fakülte dergileri, bilgiyi kitlelere ulaştıran en güvenilir iletişim araçlarından biri olarak kabul edilmektedir. Türkiye’de İlahiyat fakülteleri dergileri de hem akademinin hem de yaşanan toplumun dini konulardaki ihtiyaçlarına yönelik yayınlar sunmaktadır. Türkiye’de ilahiyat akademisi özelinde son yıllarda dikkate değer bir bilimsel üretkenlik gözlemlenmektedir. Yayınlardaki bu nicel artış, bu çalışmaların bilimsel seyrinin hangi konularda seyrettiği gibi soruları akla getirmektedir. Bu sorulara cevap vermek amacıyla bu çalışmada tefsir alanında yazılmış araştırma makalesi düzeyindeki akademik çalışmaların bibliyometrik bir analizi yapılmıştır. Bibliyometrik analiz kısaca matematiksel ve istatistiksel yöntemlerle kitap, tez ve akademik dergi gibi bilimsel bilgi aktarım araçlarının incelenmesidir. Bu analiz sonucunda ise veriler sayısal analiz yoluyla yorumlanmaktadır. Elde edilen bu veriler ile yapılan çalışmaların bilimsel verimliliği ölçülebilmektedir. Akademik dergilerde yayınlanan tefsir konulu makalelerin analizinin yapıldığı bu çalışma, 1925-2023 yılları arasında yayınlanan araştırma makaleleri ve makale çevirilerini kapsamaktadır. Kitap incelemesi, toplantı özeti, biyografi, tez özeti, not ve derleme tarzı makale yayınları kapsam dışında tutulmuştur. Söz konusu tarih aralığında yayınlanan 2263 araştırma makalesi tespit edilmiştir. Bu makaleler, 249 ilahiyat /İslami ilimler fakülte dergisiyle birlikte sosyal bilimler alanında yayın yapan diğer dergilerde yer almaktadır. Taramalar sonucu erişilen makalelerin yayın yılı, konu, yazar sayısı ve akademik profili vb. parametreler üzerinden analizi yapılmıştır. Veriler kodlanarak grafik ve tablolar halinde görselleştirilmiştir. Çalışmada ulaşılan sonuçlardan bazıları şunlardır: Son 4 yıla (2020-2023) bakıldığında yılda yayınlanan tefsir araştırma makalesi sayıları 300’lü rakamlara ulaşarak toplam yayınlanan makalelerin %57’sini oluşturmaktadır. Buna sebep olan en önemli faktör; son 10 yılda ilahiyat/İslami ilimler fakültelerinden mezun olup lisansüstü programlarda öğrenimlerine devam eden öğrencilerin sayısının artmasıdır. İkincisi ise; üniversite öğretim üyesi alım ve yükselme şartlarında istenen makale yayın sayılarının her sene daha da yükselmesidir. Bunlara ek olarak akademik çalışmalarda hızla gelişen teknoloji ve internet olanaklarından daha fazla yararlanıldığı da aşikardır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Bibliyometrik Analiz, Makale, Türk İlahiyatları.



Bibliometric Analysis of Research Articles On Tafsir Published in Academic Journals (1925-2023)

Vedat Yetkin

<https://orcid.org/0000-0002-6990-0037>

Assist. Prof., Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of
Islamic Sciences, Department of Tafsir, Bilecik, Türkiye

<https://ror.org/00dzfx204>

vedat.yetkin@bilecik.edu.tr

Citation:	Yetkin, Vedat. "Bibliometric Analysis of Research Articles on Tafsir Published in Academic Journals (1925-2023)". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 39 (November 2024), 51-74. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1504139 .
Article Type:	Research Article
Ethical Statement:	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited.
Ethics committee approval:	The research does not need any ethical approvals or informed consent.
Date of submission:	24 June 2024
Date of acceptance:	17 September 2024
Date of publication:	30 November 2024
Reviewers:	One Internal & At Least Two External
Review:	Double-blind
Plagiarism checks:	Yes - intihal.net
Conflicts of Interest:	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Grant Support:	No funds, grants, or other support was received.
Complaints:	dergiislamiilimler@gmail.com
License:	CC BY-NC 4.0

Abstract: Academic faculty journals are considered one of the most reliable communication tools that convey information to the masses. Journals of theology faculties in Turkey also offer publications that address the religious needs of both the academy and society. In recent years, remarkable scientific productivity has been observed in the field of theology in Turkish academia. This quantitative increase in publications raises scholarly questions about the topics of current studies. In this study, a bibliometric analysis was made of academic research articles written in the field of tafsir. Bibliometric analysis is, briefly, the examination of scientific information transfer tools such as books, theses, and academic journals using mathematical and statistical methods. As a result of this analysis, the data are interpreted numerically. With these data, the scientific efficiency of the studies can be measured. This study, which analyzes articles on exegesis published in academic journals, includes research articles and article translations published between 1925 and 2023. Book reviews, meeting summaries, biographies, thesis summaries, notes, and compilation-style article publications are excluded from the scope. A total of 2,252 research articles published in the mentioned date range were identified. These articles appear in 249 theology/Islamic sciences faculty journals as well as other journals publishing in the field of social sciences. Parameters such as publication year, subject, number of authors, and academic profile of the articles accessed as a result of the scans were analyzed. The data were coded and visualized in graphs and tables. Key findings of the study are as follows: An examination of the past four years (2020–2023) reveals that the number of exegetical research articles published annually has reached 300, accounting for 57% of the total published articles. The most significant factors contributing to this increase are, firstly, the rise in the number of students graduating from Faculties of Theology/Islamic Sciences and pursuing postgraduate education over the past decade; and secondly, the escalating requirements for article publications in the recruitment and promotion criteria for university faculty members. Additionally, the rapid advancement of technology and the increased accessibility of internet resources have facilitated greater engagement in academic research.

Keywords: Tafsir, Bibliometric Analysis, Article, Turkish Theologies.

Giriş:

İslâmi ilimlerin yükseköğrenim düzeyindeki eğitimine Cumhuriyetin kuruluşundan kısa bir süre önce 1924 yılında başlanmıştır. 1933-1949 tarihleri arasında fetret dönemini yaşayan bu alan 1949'da Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin açılmasıyla yeniden başlamıştır.^[1] Son yıllarda Türkiye'de ilahiyat/İslami ilimler fakültelerinin sayısındaki artış, beraberinde başta Temel İslam Bilimleri alanı olmak üzere dini konularda akademik düzeyde yayınların hızlıca artmasına olanak sağlamıştır. Söz konusu bu fakültelerin görevlerinden biri de din alanında araştırmalar yaparak dinin günün ihtiyaç ve şartlarına uygun olarak yorumlanması ve anlaşılmasına katkı sunacak bilimsel bilgiler üretmektir. Bu bakımdan Türkiye'de ilahiyat /İslami ilimler fakülteleri, toplumun dini konulardaki ihtiyaçlarına güncel bilgi üreten kurumların başında gelmektedir. Bu bilgileri gerek kamuoyuna gerekse akademik çevrelere ulaştıran en önemli kitle iletişim araçlarından birisi ise akademik düzeyde yayınlanan akademik dergileridir. Bu dergiler, bir akademik birikimi ve üretimi yansıtmaya aracı olduğu kadar geleneğini de temsil etmektedir.^[2] Şu anda Türkiye'de ilahiyat/İslami ilimler fakültelerinin çoğu, süreli bir fakülte dergisi yayınlamaktadır.

Makaleler ilgili olduğu akademik alana ait sorunları betimsel yolla ele alan, alanın literatürüne ve problemlerin çözümüne katkı sunmayı hedefleyen bilimsel yazın ürünleridir. Alana ait verileri nicelik itibarıyla makalelerden hareketle elde etmek mümkündür. Ancak akademik alanda yayın yapan araştırmacılar çoğunlukla konu seçiminde çeşitli zorluklar yaşamaktadırlar. Bunun sebebi ise günümüzde artık bilimsel çalışma alanlarının genişlemiş olmasıdır. Bu konuda bibliyografik çalışmalar bu konuda araştırmacılara yön vererek araştırma yapmak istedikleri alanlarda onlara panoramik bir çerçeve çizmiştir. Bibliyografik çalışmalar bir dönemin popüler yayınları arasında yer almıştır. 2000'li yılların başları temel İslâm bilimleri anabilim dalında bibliyografik çalışmaların arttığı yıllar olmuştur. Bu alandaki her disiplinde önce bilim dallarında hazırlanmış yüksek lisans ve doktora tezlerine devamında ise makalelere dair künye bilgileri bir araya getirilmiştir. Örnek olarak; Ömer Kara, *Tefsir Akademisyenleri Biyografisi* başlıklı çalışmasında tefsir alanında belirli yıllar arasında hazırlanmış tez ve makalelere dair bir dizin ortaya koymuştur.^[3] Ayrıca Türkiye İslam Araştırmaları (İSAM) bünyesinde hazırlanan bibliyografik çalışma olan İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu III (1953-2015) ise alanın kuşkusuz en kapsamlı olanıdır.^[4]

Günümüze geldiğimizde ise teknolojinin ve internet olanaklarının hızla artması bibliyografik çalışmaların işlevini sonlandırmıştır. Zira hemen her bilim dalında tez ve makalelerin künye bilgilerine ulaşmak artık dijital veri tabanlarında saniyeler içinde mümkün olmaktadır. Bu sebeple son yıllarda bibliyografik çalışmaların yerini bibliyometrik analizler almıştır.^[5] Bibliyometri; belirli bir alan, dönem ve bölgede araştırmacılar ya da kurumlar tarafından üretilmiş yayınlar ile bu yayınlar arasındaki ilişkilerin sayısal olarak analizini ifade etmek için kullanılan bir kavramdır.^[6] Bibliyometrik taramalar farklı disiplin türlerine göre çeşitlilik arz edebilir. Belirli bir alandaki bilimsel çıktılarının verimliliğini değerlendirebilmek ancak bu tür analizlerle sağlanmaktadır. Bu türden taramalarla bir taraftan çalışma alanının geçmişini gözlemlemek mümkün olurken diğer

[1] İbrahim Turan, "Türkiye'de İlahiyat Eğitimi: İstihdam Alanı-Program İlişkisi Üzerine Değerlendirme", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2017), 59-77.

[2] Ahmet Koç - Umut Kaya - Elif Sena Gelgör, "Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Üzerine Bibliyometrik Bir Analiz", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57 (2019), 1.

[3] Ömer Kara, *Tefsir Akademisyenleri Biyografisi*, (Ankara: Kurav Yayınları, 2007).

[4] İsmail E. Erünsal vd., *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu III*, 1953-2015. (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015).

[5] Danica Zeleznik vd. "a Bibliometric Analysis of the Journal of Advanced Nursing 1976-2015", *Journal of Advanced Nursing* 73/10 (2017), 2407.

[6] Tübitak Ulakbim (cabim), "Bibliyometri Nedir?", (Erişim 29 Nisan 2024); R. N. Broadus, "Toward a Definition Of "Bibliometrics", *Scientometrics* 12 5-6 (1987), 376; Éric Archambault, Étienne Vignola Gagné, *The Use of Bibliometrics in the Social Sciences and Humanities*, (Montreal: Social Sciences and Humanities Research Council of Canada (SSHRC), 2004), 1-2.

tarafından göstergeleri aracılığıyla gelecekteki araştırma alanlarının geliştirilmesine olanak tanınmaktadır. Bibliyometrik analiz, araştırma alanları içerisindeki bilimsel çıktılarının ve teknolojinin izlenmesi için bir referans noktası teşkil etmektedir.^[7]

İlahiyat/İslami ilimler fakültelerinin temel İslam bilimleri anabilim dalı bu fakültelerin omurgasını teşkil etmektedir. Temel İslâm bilimleri; Tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, Arap dili ve belagati, tasavvuf, kıraat ve İslam mezhepleri tarihi bilim dallarını çatısı altında bir araya getirmektedir. Saydığımız bu bilim dalları içerisinde özellikle tefsir bilim dalı, akademik yayın üretkenliği konusunda en verimli olanlarındandır. Nitekim 2011-2016 yılları arasındaki tefsir tez çalışmaları toplamda 552'ye ulaşmıştır.^[8] Gördüğümüz kadarıyla diğer temel İslâm bilimleri anabilim dalı çatısı altındaki bilim dallarına ait tez sayısı daha azdır. Tefsir alanına gösterilen bu entelektüel ilgi, alan içerisinde bibliyografya çalışmaları suretinde tezahür etmiştir. Bu alanda tezlerin yanı sıra makaleler bibliyografyası da kaleme alınmıştır. Murat Sülün 2003 yılına kadar yayınlanan tefsir makalelerinin dizinini çıkartıp çeşitli değerlendirmelerde bulunmuştur.^[9]

Bu çalışmamızın amacı ise yukarıdaki bibliyografik tefsir çalışmalarından farklı olarak 1925'ten 2023 yılına kadar olan tefsir alanına giren akademik makaleleri inceleyerek, çalışmaların durumu hakkında tespitlerde bulunmaktır. Tefsir alanında 2023 yılı sonuna kadar yayınlanan makaleleri bütün tarihsel süreçleri dikkate alarak inceleyen bir çalışma bulunmamaktadır. Bibliyometrik analiz çalışmasına dair Türkiye'de ilahiyat camiasında alan bazlı makale yayınları üzerine sadece Din eğitimi ve İslam ekonomisi alanında yayın mevcuttur.^[10] Bu sebeple yaptığımız bu çalışma sayesinde tefsir alanındaki araştırmaların kronolojik olarak son geldiği noktaya panoramik bakılabilecektir. Tefsir çalışmalarında hangi konulara yoğunlaşıldığının bilgisini vererek nispeten ihmal edilen noktalara dikkat çekmek bu çalışmanın önemini teşkil etmektedir. Çalışmada şu soruların cevabı aranacaktır:

1925-2023 yılları arasında Türkiye'de tefsir alanında kaleme alınan araştırma makale sayısı kaçtır?

Bu tarih aralığındaki makalelerin konu dağılımı nasıl gerçekleşmiştir?

1925-2023 yılları arasında makale düzeyindeki tefsir çalışmalarında en çok katkı sunan akademisyenler kimlerdir?

Bu tarih aralığındaki tefsir konulu makaleler en çok hangi dergilerde yayımlanmıştır ve bu dergiler hangi indekslerde taranmaktadır?

Bu çalışmanın tefsir alanında 2023 yılı sonrasına önerisi nedir?

1. Araştırmanın Yöntemi

Geniş bir zaman diliminde Türk ilahiyat dergilerinde tefsir alanına dair yayınlanmış araştırma makalelerini inceleyen bu araştırma, öncelikle dokümanların toplanması, gözden geçirilmesi, sorgulanması ve içerik analizine dayalı betimsel türde bir çalışmadır. Bu analiz yapılırken bir taraftan

[7] Hamit Derviş, "Bibliometric Analysis using Bibliometrix an R Package", *Journal of Scientometric Res* 8/3 (2019), 157; Magaly Gaviria-Marin vd. "Twenty Years of the Journal of Knowledge Management: a Bibliometric Analysis", *Journal of Knowledge Management* 22/8 (2018), 1657; Éline Gauthier, *Bibliometric Analysis of Scientific and Technological Research: a User's Guide to the Methodology*, (Kanada: Science and Technology Redesign Project, 1998), 9.

[8] Abdülcebbar Adıgüzel, "Lisansüstü Tefsir Tezlerinin Tematik Tasnifi ve Değerlendirilmesi", *Kur'an Araştırmalarında Akademik Tezler İslam Dünyası ve Batı Mukayesesi İlim Yayma Vakfı Uluslararası Sempozyum*, ed. Bilal Gökçür vd. (İstanbul: İlim Yayma Yayınları, 2018), 267-288.

[9] Murat Sülün, "2003'e Kadarki Bir Asırlık Dönemde Neşredilen Tefsir Makaleleri Hakkında Genel Bir Değerlendirme", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 19 (2012), 364-389.

[10] Adem Güneş, "Akademik Dergilerde Yayınlanan Din Eğitimi Konulu Makalelerin Bibliyometrik Analizi (1925-2020)", *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 12 (2021), 199-222; Mehmet Fatih Buğan, "İslam Ekonomisi ve Finansı Alanının Bibliyometrik Analizi", *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 26 (2021), 658-677.

bibliyometrik analiz çalışmalarının hammaddesini oluşturan sahadaki akademik malzemenin niceliksel tanımlanması (nicel/quantitative), diğer taraftan da bu nicel verilerin yorumlanarak nitelendirilmesi (nitel/qualitative) gerekmektedir. Bundan dolayı çalışmada, yöntem açısından karma metot (mixed-method) benimsenmiştir.^[11]

Çalışmanın veri setini oluşturan akademik dokümanlar DergiPark veri tabanından toplanmıştır. Ayrıca İsam makaleler veri tabanından DergiPark veri tabanının sunduğu veriler karşılaştırılmış ve farklılıklar belirlenmiştir. Tarama modeline göre yürütülen çalışma ayrıca 1925-2023 yıllarını incelemeye tabi tutmasından dolayı kesitsel bir tarama araştırmasıdır. Anahtar kelimesi “tefsir” ve “Kur’ân-ı Kerim” olan makale çalışmaları 1940-2023 yılları^[12] filtreli olarak taranmış ve dizinlenen makalelerin, araştırmanın amacı doğrultusundaki parametrelere göre nicelikleri çıkarılmıştır. Bu parametreler ise; konu, yöntem, yabancı dilde yazım vd. hususlarda incelenmesidir. Bu özellikleriyle çalışma ayrıca sayısal analizlere dayalı nitel türde bir çalışmadır.

Bu bir bibliyografik tarama olmadığı için bu tarih aralığına ait tüm araştırma makalelerin listesini sunmaya gerek duyulmamıştır. Nitekim günümüzdeki akademik veri tabanları böyle bir bibliyografik listelemeye ihtiyaç da bırakmamaktadır. Belirli alan ve yıllar içerisinde vücuda gelmiş akademik yayınların tablo ve grafiklerle verilmemesi kimi bibliyografik çalışmaların tespit ve bulgularını anlaşılması güç hale getirmiştir. Bu çalışmada böyle bir güçlük yaşanmaması için her başlık altında veriler görselleştirilmiştir.

2. Kapsam ve Sınırlılıklar

Araştırmanın kapsamı, Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuasının ilk olarak basıldığı yıl olan 1925 ile 2023 yılları arasındaki 98 yıllık süreci kapsamaktadır. Yaklaşık bir asırlık bir süreci incelemeye tabi tutan bu çalışmada tefsir ilminin anabilim dalı olarak kuruluşundan önce ve sonra yayınlanan ve öncelikle başlığında ve anahtar kavramlarında “tefsir” ve “Kur’an-ı Kerim” kavramının geçtiği makaleler kapsama alınmıştır. Bu tür makaleler, yazar tefsir akademisyeni olmasa bile araştırmaya dahil edilmiştir. Çalışma araştırma makaleleri ve çeviri makaleleriyle sınırlı olup, kitap incelemesi, toplantı özeti, biyografi, tez özeti, not ve derleme tarzı makale yayınları kapsam dışında tutulmuştur. Ayrıca anahtar kelimelerinde tefsir yazılı olup tefsir alanıyla doğrudan ilişkisi olmayan makaleler tespit edilip değerlendirme dışında tutulmuştur.

Burada şunu özellikle belirtmek gerekir ki; bu çalışmada değerlendirilen makaleler çoğunlukla akademik amaçla yayınlanmış araştırma makaleleridir. Çalışmada bu yayınların haricinde çeşitli İslami grupların yayınladıkları dergilerdeki Kur’ân-ı Kerim ve tefsir alanı üzerine yayınlanan yazılar kapsam dışında tutulmuştur. Çalışmada gerek yıllara göre ve gerekse yazarlara göre tespit edilen sayılar bu kapsamda değerlendirilmiştir. Murat Sülün ve Esra Gözeler’in belirli dönemleri kapsayan yayınlamış oldukları tefsir makalelerine dair bibliyografik çalışmalarında tespit ettikleri veriler ile (1925-2007)^[13] bu çalışmadakiler arasında farklar mevcuttur. Bunun sebebi ise o çalışmalarda yukarıda değinilen çeşitli İslami grupların yayınladıkları dergilerdeki tefsir ve Kur’an-ı Kerim konulu yazılarında dikkate alınmasıdır.

Tefsir alanındaki akademik yayınlarda disiplinler arası çalışmalara sıklıkla rastlanılmaktadır. Bu durum tefsir alanında bibliyometrik analiz yapmayı zorlaştırmaktadır. Nitekim yapılan bu

[11] Broadus, “Toward a Definition of “Bibliometrics”, 375; Glenn A. Bowen, “Document Analysis as a Qualitative Research Method”, 28.

[12] DergiPark veri tabanında 1940 tarihinden öncesini tarama imkânı bulunmadığı için 1925-1940 tarihleri arasındaki makalelere dair arşiv taraması yapılmıştır.

[13] Sülün, “2003’e Kadarki Bir Asırlık Dönemde Neşredilen Tefsir Makaleleri Hakkında Genel Bir Değerlendirme”; Esra Gözeler, “İlahiyat Fakültelerinde Kur’ân ve Tefsir Çalışmaları”, *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 1 (2009), 91-103.

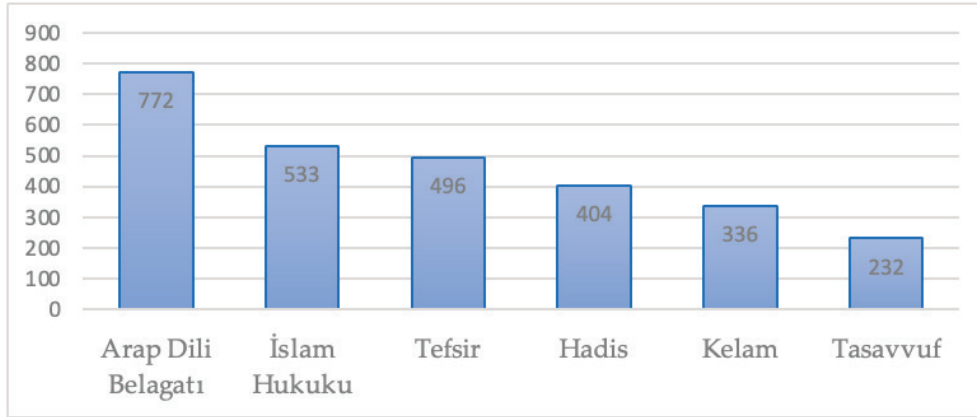
çalışmada tefsir ilmiyle bağlantılı olarak en çok araştırma yapılan alanlar sırasıyla şu şekildedir: Kiraat, tasavvuf, kelam, İslam hukuku, Arap dili ve edebiyatı, İslam tarihi, hadis ve din bilimleri ana bilim dalı (din felsefesi, din sosyolojisi, dinler tarihi, mezhepler tarihi, din psikolojisi).

3. Bulgular ve Yorumlar

3.1. Yıllara Göre Makale Sayılarının Dağılımı

1924 yılında Cumhuriyet Türkiye'sinde açılmış ilk ilahiyat fakültesi olan Darülfünun İlahiyat Fakültesi ve bu fakültede yayınlanan fakülte mecmuası sadece 9 sene faaliyet gösterebilmiştir. 16 senelik bir aradan sonra 1949 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin kurulmasıyla yeniden yüksek din eğitimi akademik düzeyde başlamıştır. 1992-1996 yılları arasında artan fakülte sayıları 2010 senesinde 25'e ulaşmış ve bu yıldan sonra hızlı bir artışa geçerek 2024 yıl itibariyle yaklaşık 4 katı artarak bazı vakıf üniversiteleri de dahil olmak üzere fakülte sayısı 34'i İslami ilimler, 67'si ilahiyat olmak üzere toplam 101'e ulaşmıştır.^[14] Fakülte sayılarındaki bu artış beraberinde akademisyen ve akademik yayınlar konusunda da ciddi gelişmelere yol açmıştır. İlahiyat/İslami ilimler fakültelerinin güncel akademisyen sayısı ise aşağıdaki grafikte verilmiştir:

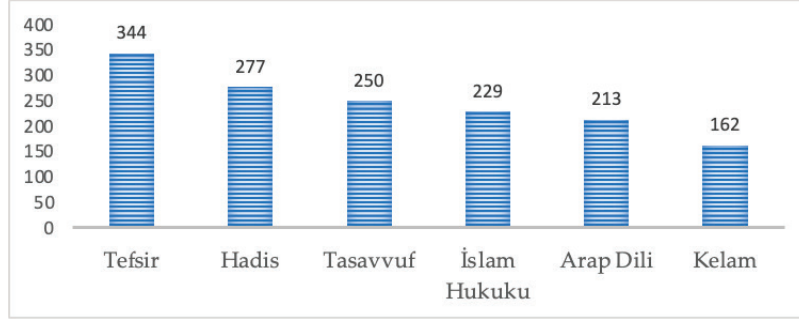
Şekil 1: Anabilim Dalı Öğretim Elemanı Sayısı



Yukarıdaki tabloda tefsir anabilim dalı, Türk ilahiyatlarında öğretim elemanı sayısı bakımından 3. sırada yer almaktadır. Türkiye'de akademik alandaki bu iyileşme tefsir alanına dair makalelerinin yayın durumuna da yansımıştır. Makaleler genel olarak İlahiyat/İslami ilimler fakülte dergileri ile sosyal bilimler alanında yayınlanan diğer dergilerde yayınlanmaktadır. Bu çalışmada, 60'ı İlahiyat/İslami ilimler fakültesi dergisi ve 144'ü diğer dergiler olmak üzere toplam 204 dergide 2263 tefsir makalesi tespit edilmiştir. Bu sonuçlara göre hemen hemen bütün İlahiyat/İslami ilimler fakültesi dergilerinde tefsir alanında makale yayınlanmıştır. Bu da tefsir alanının çalışma sahasının İslami ilimler alanında en başlarda olduğunu göstermektedir. Zira DergiPark veri tabanından alınan nicel verilere göre 2023 akademik yılı, İslami ilimler alanında makale yayını açısından tüm zamanların en verimli yılı olduğunu göstermektedir. 2023 yılına ait hazırladığımız temel İslam bilimine ait makale yayını sayısı aşağıdaki tabloda gösterilmektedir:

[14] Veriler için bk. Yükseköğretim Bilgi Yönetim Sistemi, Fakülteler Hakkında Bilgiler Raporu" (Erişim 05 Nisan 2024); Elif Sobi, "2010-2020 Yılları Arasında Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi -Sayısal Değişimler ve Sonuçları", *ilahiyat* 6 (Haziran 2021), 5-28.

Şekil 2: Temel İslam Bilimleri 2023 Yılı Araştırma Makale Sayıları



Buna göre temel İslam bilimleri çatısı altında 2023 yılı özelinde kaleme alınan makale sayıları bakımından en üretken anabilim dalı tefsir, ikinci olarak da hadis gelmektedir. Tefsir alanında akademik dergilerde yayınlanan araştırma makalelerinin yıllara göre yayın durumu ise aşağıdaki tabloda listelenmektedir:

Tablo 1: Tefsir Makalelerinin Yıllara Göre Yayın Durumu

Yıl	Yayın Sayısı	Yıl	Yıl Sayısı	Yıl	Yıl Sayısı
1926	1	1985	1	2001	10
1927	1	1987	2	2002	4
1930	1	1988	1	2003	10
1932	1	1989	2	2004	7
1952	2	1990	1	2005	7
1953	2	1992	2	2006	8
1956	1	1993	1	2007	11
1957	1	1995	2	2008	12
1961	2	1996	4	2009	20
1962	2	1997	3	2010	29
1963	1	1998	7	2011	32
1967	3	1999	5	2012	42
1968	3	2000	1	2013	47
1969	1	1987-2000	23	2014	47
1970	3			2015	72
1972	1			2016	71
1973	2			2017	103
1974	1			2018	154
1976	1			2019	213
1977	1			2020	304
1978	2			2021	316
1981	2			2022	322
1982	1			2023	345
1983	1			2001-2023	2186
1925-1983	37				
				Toplam	2263

Yukarıdaki tabloda tefsir alanına dair yayınlanan makalelerinin tarihsel süreçleri üç ayrı periyoda ayrılarak gösterilmiştir. İlk periyod; Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuasının ilk sayısının yayınlandığı yıldan tefsir anabilim dalının kurulduğu 1983 yılını göstermektedir.^[15] İkinci

[15] Ömer Kara, “Türkiye’deki Tefsir Akademiyasının Kur’an ve Tefsir Alanındaki Çalışmaları”, *İslâmî İlimler Dergisi* 2/1 Kur’an Özel Sayısı (2007), 609.

periyod; 1985 yılından dergilerin hakemli bir formata dönüştürülmeye başlandığı 2000 yılına, son periyod ise 2001 yılından 2023 yılına kadarki süre olarak belirlenmiştir. Ayrıca sonuncu periyodu da kendi içerisinde 3 ayrı şekilde değerlendirmek mümkündür.

İlk iki periyotta yayınlanan tefsir makaleleri toplam yayınların %3'lük kısmını oluşturmaktadır. Buna göre 75 yıllık süreç içerisinde yayınlanan toplam 69 makale tespit edilmiştir. 1926 yılında yayınlanan ilk tefsir makalesi Zakir Kadiri Ugan'ın "Dini ve Gayri Dini Rivayetler" isimli makalesidir. 1933 yılına kadar yayınlanan Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası da toplamda 4 tefsir makalesi tespit edilmiştir. Bu tarihten 1952 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinde (AÜİFD) yayınlanan ilk tefsir makalesine kadar 19 yıllık ilahiyat fakültesinin fetret dönemi bu alandaki yayın hayatını olumsuz etkilemiştir. AÜİFD'nin yayın hayatına girmesinden 2000 yılına kadar yılda ortalama 1,3 makale yayınlanmıştır.

Son periyodun ilk 10 senesi olan 2000-2010 yılları arasında ise 110 makale yayınlanmıştır. Bu oran yılda ortalama 11 makale yayınına karşılık gelmektedir. Bu tarihler arasında ilahiyat fakültelerinin sayısının 2000 öncesine göre artmasının makale sayısının artışına yansıdığını söylemek mümkündür. Zira 2010 yılında fakülte sayısı 25'e ulaşmıştır. Bu tarihten 2024 yılına kadar ise bu alandaki fakülte sayısı yaklaşık 4 katı artarak 101 olmuştur. Son 13 yılda ise yıllık ortalama makale sayısı 166'ya ulaşarak rekor seviyeye ulaşmıştır. Makale sayılarındaki ciddi artışların sebeplerini şöyle sıralayabiliriz:

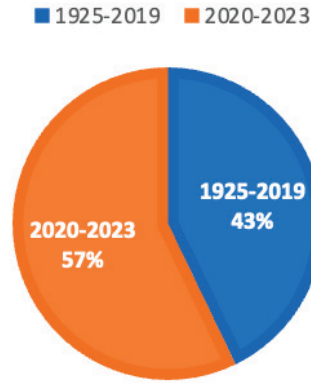
Doçentlik kriterlerinde yapılan düzenlemelerle puan usulünün yürürlüğe girmiş olması.

Bazı üniversitelerin lisansüstü programlarından mezun olabilmek için hakemli dergilerde makale yayınının şartının koşılması.

Akademik teşvik uygulamaları.

İlahiyat/İslami ilimler fakültelerinin akademisyen sayılarında eskiye göre gerçekleşen hızlı artışlar.^[16]

Şekil 3: Son 4 Yılın Tüm Yıllara Oranı



Son 4 yıla (2020-2023) bakıldığında ise yılda yayınlanan tefsir araştırma makalesi sayısı 300'lü rakamlara ulaşarak toplam yayınlanan makalelerin %57'sini oluşturmaktadır. Buna sebep olan faktörlerden en önemlilerinden birincisi; son 10 yılda İlahiyat/İslami ilimler fakültelerinden mezun olup lisansüstü programlarda öğrenimlerine devam eden öğrencilerin sayısının artmasıdır. İkincisi ise; üniversite öğretim üyesi alım ve yükselme şartlarında istenen makale yayın sayılarının her sene daha da artmasıdır. Bunlara ek olarak tabi ki akademik çalışmalarda hızla gelişen teknoloji ve internet olanaklarından daha fazla yararlandığı da söylenebilir.

[16] Güneş, "Akademik dergilerde yayınlanan din eğitimi konulu makalelerin bibliyometrik analizi (1925-2020)", 209.

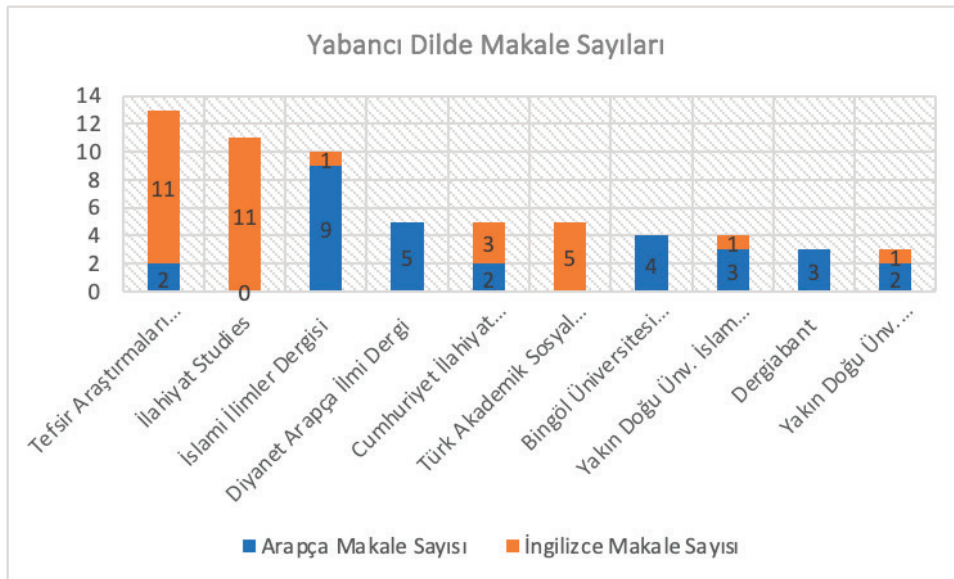
3.2. Yabancı Dilde Makale Sayıları ve Çeviriler:

Bir önceki başlıkta tablo halinde verilen yıllara göre akademik dergilerde tefsir alanında yayınlanan 2263 araştırma makalesinin 86 tanesi çeviri makalesidir. Bu sayıya göre tefsir alanında yayınlanan araştırma makalelerinin %4’üne karşılık gelmektedir. Çeviri makale sayısının genel miktara göre azlığı Türkiye’de yayınlanan makalelerin özgünlüğü açısından olumlu bir gösterge sayılabilir. Ancak dünyada tefsir alanında yayınlanan makalelerin takip edilmesi ve nitelikli olanların Türk okuyucusuna aktarılması konusunda ise çeviri makalelerinin sayısı oldukça azdır. Bu makalelerin 16’sı oryantalistlerin çalışmalarından çevrilirken 70’i ise Arap dünyasındaki tefsir araştırmacılarından çevrilmiştir. Buna göre Türk tefsir akademisinde batılı çalışmalardan ziyade Arap dünyasındaki tefsir çalışmalarına ilginin daha fazla olduğunu söyleyebiliriz. Bu makalelerin 24’ü tefsir usulü ve ulûmü’l-Kur’ân konularına dairdir.

Akademik nitelikteki tefsir alanına dair makalelerin yabancı dilde yayın durumlarına bakıldığında ise toplam 2263 makalenin 131’i yabancı dilde kaleme alınmıştır. Bu sayı tüm makalelerin %5’inin yabancı dilde yazıldığını göstermektedir. Bu makalelerin yayın tarihlerinin neredeyse tümü son 10 seneyi kapsamaktadır. Buna neden olan faktörler ise bu tarihler içerisinde Türkiye devleti tarafından lisansüstü çalışmalar yapmak üzere yurtdışına gönderilen öğrenci sayısındaki artış ile Arap baharı sonrasında Türkiye’ye gelip üniversitelerde görev alan Arap akademisyen sayısındaki artıştır. Nitekim yabancı dilde yazılan 131 makalenin 94’ü Arapça ve 37’si İngilizce dilinde yazılmıştır. Arapça yazılan 94 makalenin ise 49’u Arap akademisyen veya doktora öğrencilerine aittir.

Son yıllarda artış gösteren yabancı dilde makale yayını birçok tefsir alanına dair problemin daha geniş ve uluslararası perspektifte tartışılmasına ve sorunlara getirilecek çözümlerde ortak noktaların bulunmasına aracı olacağı için Türkiye’deki tefsir akademisi için olumlu bir gelişmedir. Ayrıca bu yayınlar Türk akademisinde tefsir alanında yapılan çalışmalara dair tanıtım görevi de yapmaktadır. Nitekim tefsir alanında makale yayınlayan birçok derginin uluslararası dizinlerde yer alması, bu makalelerin birçok yabancı bilim adamı tarafından görülebiliyor olması anlamına gelmektedir. Bu nedenle yabancı dilde makale yazımının artırılması konusunda akademisyenleri ve öğrencileri geliştirici kurumsal tedbir ve imkanların etkili bir şekilde artırılması gerekmektedir. Yabancı dilde tefsir makalesi yayınlayan ilk 10 akademik dergi ve dillere göre makale sayıları aşağıdaki grafikte listelenmiştir:

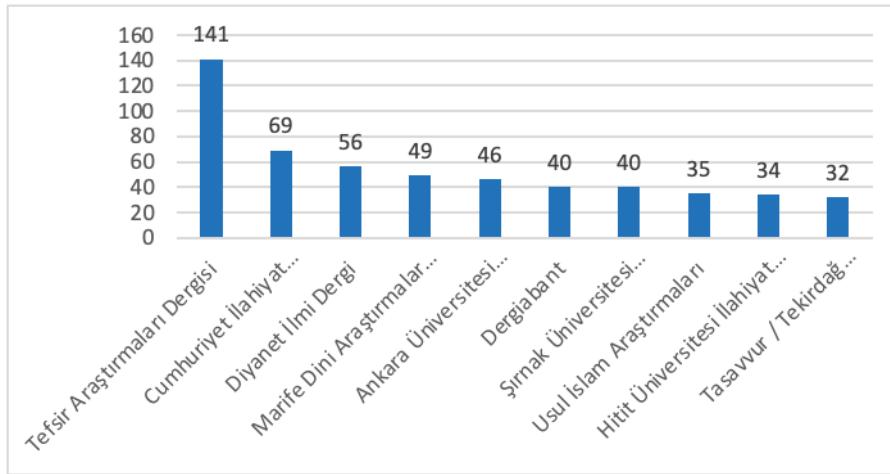
Şekil 4: Dergilerin Yabancı Dilde Makale Sayıları



Tefsir Araştırmaları Dergisi bir sonraki grafikte görüleceği üzere tüm akademik dergiler içerisinde en fazla tefsir alanında makale yayınlayan dergi liderliğini yabancı dilde makale konusunda da üstlenmektedir. 2. sırada yer alan İlahiyat Studies dergisi ise 2010 yılında yayın hayatına başlayan ESCI ve SCOPUS gibi önemli uluslararası dizinlerde taranan İngilizce yayın yapan akademik bir dergidir.^[17] 3. ve 4. sırada yer alan İslami İlimler Dergisi ile Diyanet Arapça İlmî Dergisi ise tefsir alanında en çok Arapça makale yayınlayan dergilerdir.

3.3. En Fazla Tefsir Alanında Makale Yayınlayan Dergiler

Şekil 5: En Fazla Tefsir Alanında Makale Yayınlayan Dergiler



Yukarıdaki grafikte Türkiye’de yayın yapan tefsir alanına dair makalelere en fazla yer veren 10 akademik dergi gösterilmektedir. Sadece bu dergilerdeki tefsir yayınları toplam makalelerin %22’sini oluşturmaktadır. 141 makale ile ilk sırada Tefsir Araştırmaları Dergisi yer almaktadır. Derginin isminden de anlaşılacağı üzere tefsir alanındaki çalışmalara tahsis edilmiştir. 2017 yılında yayın hayatına başlayan dergi yılda 2 sayı yayınlamakta ve çeşitli uluslararası dizinler ile TR Dizinde taranmaktadır. 2. Sırada yer alan Cumhuriyet İlahiyat Dergisi ise bir fakülte dergisi olup 1996 yılında yayın hayatına başlamış ve 28 yıldan beri kesintisiz bir şekilde yayın sürecini devam ettirmektedir. Dergi uluslararası alanda ESCI ve SCOPUS gibi önde gelen dizinlerde taranan sayılı ilahiyat dergilerinden bir tanesidir.

3. ve 5. Sıralarda yer alan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (1952) ile Diyanet İlmî Dergi (1956) ilahiyat dergileri arasında en uzun dönemdir yayın sürecinde olan dergilerdir. Dergiabant (2013) ve Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat (2015) dergileri ise diğer ilk 10 sırada yer alan dergiler içerisinde en yeni dergiler arasında yer almaktadır. Bu da son yıllarda tefsir araştırmacılarının çoğunlukla Tefsir Araştırmaları Dergisi ile bu iki dergiyi tercih ettiklerini göstermektedir. Grafikte gösterilen ilk 10 dergi yılda 2 sayı yayınlamaktadırlar. Bu dergilerden Usul İslam Araştırmaları dergisi hariç diğer bütün dergiler TR Dizinde taranmaktadır. Bu da tefsir araştırmacıları tarafından Usul İslam Araştırmaları dergisinin çok fazla akademik puan getirmemesine rağmen tercih edildiğini göstermektedir. Bu dergiler arasında ESCI ve SCOPUS gibi önemli uluslararası dizinlerde taranan dergiler ise sırasıyla; Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi ve Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisidir.

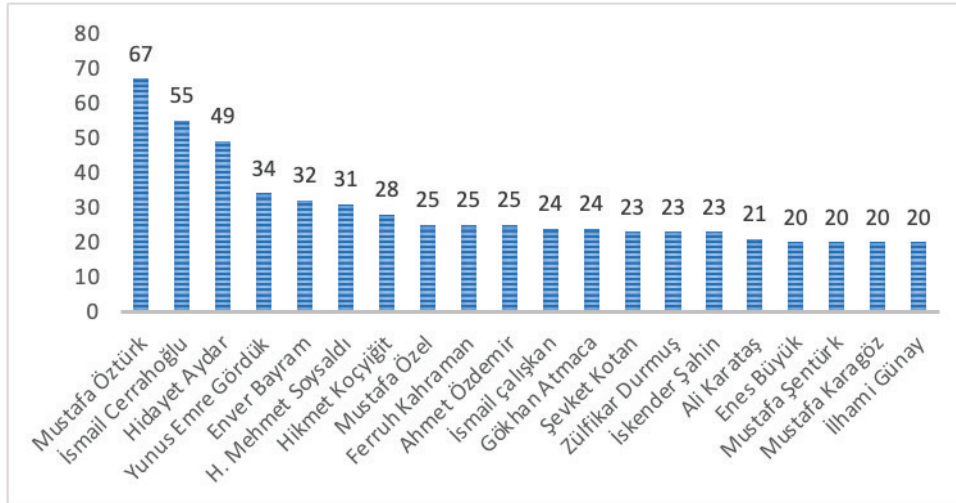
[17] DergiPark veri tabanında İlahiyat Studies (2010) dergisinin yayın arşivi 2022 yılı ve sonrası olarak mevcuttur. İsam makale veri tabanında ise hiçbir sayısına dair makale çıkmamaktadır. Derginin kendi özel sitesinde ise 2010-2024 yıllarına ait tüm sayıları mevcuttur. İlahiyat alanında bibliyometrik analiz çalışması yapan araştırmacıların bu hususa dikkat etmesi gerekmektedir.

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinin (2010) diğerlerine nazaran yeni bir dergi olmasına rağmen ESCI (WOS) dizininde taranması takdire şayandır. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (2002) ise Web of Science’da dizinlenen İlahiyat alanı dergileri içerisinde ise ilk sırada yer almaktadır. Son yıllarda gerek YÖK gerekse araştırma üniversiteleri tarafından belirlenen öğretim üyeliği yükseltme kriterlerinde öncelikle Web of Science’da dizinlenen dergiler ile TR Dizinde taranan dergilerin istenmesi en çok tefsir alanında yayınlanan makalelerin grafikte yer alan dergilerden oluşmasının en önemli nedenlerinden birisidir.

3.4. En Fazla Tefsir Alanında Makale Yayınlayan Yazarlar

Yapılan taramada 1925-2023 yılları arasında tefsir makale yazımında bazı isimlerin öne çıktığı görülmektedir. Aşağıdaki tabloda tefsir alanında en çok makale yayınlayan ilk 20 yazarın isimleri gösterilmektedir. Bu sayıları oluştururken DergiPark veri tabanının gelişmiş arama kısmında anahtar kelimeler ve başlıklar seçeneğinde “tefsir” araması yapıldığında sunduğu yazar ve kurumlara göre makale sayı verileri gerçek verilerle uyuşmamaktadır. Bu konuda başka alanlarda bibliyometrik analiz çalışması yapan araştırmacıların bu hususa dikkat etmesi gerekmektedir. Aşağıdaki verileri oluştururken daha önce yayınlanan tefsir makalelerine dair bibliyografik çalışmalar ile kendi oluşturduğumuz makale listesinde yazar ve kurum sayıları elle tarama yöntemi kullanılmış ve ortaya çıkan veriler İsam makale veri tabanının sunduğu verilerle karşılaştırılmıştır.

Şekil 6: En Fazla Tefsir Alanında Makale Yayınlayan Yazarlar

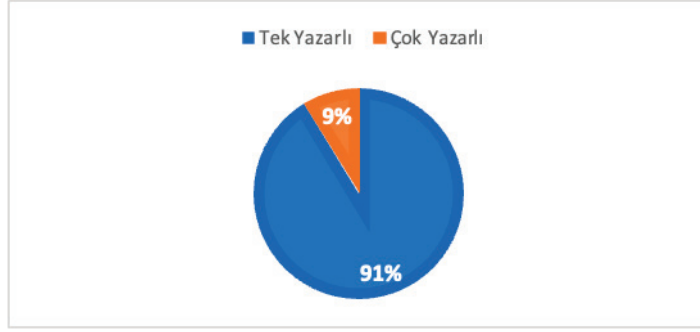


Grafikte yer alan yazarların yayınladıkları tefsir makalelerinin sayısı toplam tefsir makale sayısının %27'sine karşılık gelmektedir.

3.5. Makalelerin Yazar Sayıları

Bu çalışmada tefsir alanında yayınlanan araştırma makaleleri yazar sayıları açısından da analize tabi tutulmuştur. 1925-2023 yılları arasında tespit ettiğimiz 2263 tefsir konulu araştırma makalelerinden 195'i birden çok yazarlıdır. Bunlardan 190'ı çift yazarlı, 4'ü üç yazarlı ve 1'i ise beş yazarlı olarak akademik dergilerde yayınlanmıştır. Bu verilerin oranı grafiksel olarak şu şekildedir:

Şekil 7: Bilimsel İş birliği Oranı



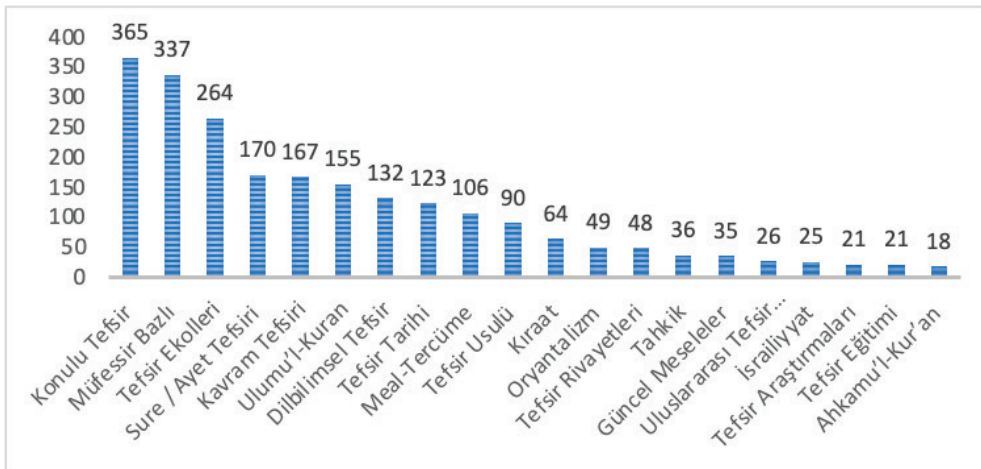
Yukarıdaki grafikte sunulan orana göre yayınlanan tefsir makalelerinin sadece %9'luk bir kısmı çok yazarlıdır. Buna göre alandaki ortak çalışma kültürünün henüz yaygınlaşmadığı söylenebilir. Ancak araştırmada dikkat çeken bir husus çok yazarlı makale yazımının tefsir alanında son yıllarda artmış olmasıdır. Nitekim 195 çok yazarlı makalenin 91'i 2020-2023 yılları arasında kaleme alınmıştır. Buna göre çok yazarlı makalelerin %47'si son 4 sene içerisinde yazılmıştır. Dolayısıyla tefsir alanında makale düzeyindeki ortak çalışma kültürünün son yıllarda ivme kazandığı söylenebilir.

Bir akademisyenin alandaki meslektaşlarıyla birlikte ortak yazarlı çalışmalarda bulunması kendisine önemli nitelikler kazandırmaktadır. Nitekim bireysel araştırmalar sadece araştırmacı perspektifini yansıtmaktadır. Ortak yazarlı çalışmalarda ise problemin tespiti ve çözümlerin sunulmasında araştırmacıların farklı bakış açıları ve tecrübelerinin çalışmaya dâhil olmasına imkân sağlanmaktadır. Bu gelişmede alanın bilimsel anlayışındaki gelişmelerin etkili olduğunu söylenebilir. Ayrıca bazı lisansüstü eğitimin yürütüldüğü enstitülerin, tez savunmaları öncesi doktora/yüksek lisans öğrencilerinden danışmanıyla birlikte bir makale yayını zorunlu olarak talep etmesinin de etkili olduğunu söylemek mümkündür.^[18]

3.6. Tefsir Makalelerin Konu Alanı Dağılımları

Tefsir alanında yazılan makalelerde en çok hangi konular üzerine çalışıldığının tespiti bu çalışmanın amaçlarından bir diğeridir. Bu alanda tespit ettiğimiz 2263 araştırma makalesinin konu alanı dağılımlarını aşağıdaki grafikte listelendiği gibi 21 ana konu başlığı etrafında toplanmıştır.

Şekil 8: Tefsir Makalelerinin Konu Alanı Dağılımları

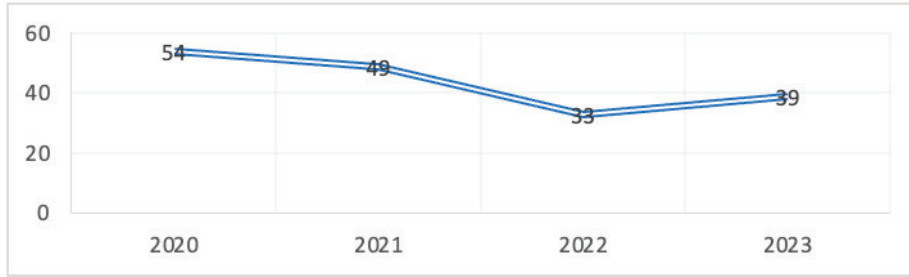


[18] Güneş, "Akademik dergilerde yayınlanan din eğitimi konulu makalelerin bibliyometrik analizi (1925-2020)", 219.

3.6.1. Konulu Tefsir Çalışmaları

Tefsir makalelerin konu alan dağılımlarının listelendiği 8’nci grafikte görüldüğü üzere en çok makale kaleme alınan tefsir araştırma alanı konulu tefsir çalışması olmuştur. Bütün tefsir makalelerinin %16’sını oluşturan konulu tefsir; seçilen herhangi bir konunun Kur’an-ı Kerim bütünlüğü içerisinde mevcut detaylarıyla sunumunu ifade etmektedir. Bu tarz çalışmalar, “Kur’ân’a göre”; “Kur’ân’da”, “Kur’ân’ın X konusuna bakışı” gibi isimlerle çalışılmaktadır. Bu alanda makale yazımında son 4 senede artış gözlemlenmektedir. Bu alanda yayınlanan makalelerin yaklaşık yarısı 2020-2023 yılları arasında kaleme alınmıştır.

Şekil 9: 2020-2023 Konulu Tefsir Makale Sayıları



Çalışmada belirlenebildiği kadarıyla 280 farklı araştırmacı konulu tefsir alanında çalışma yapmıştır. Bu da göstermektedir ki neredeyse her bir tefsir akademisyeni bu alanda makale yayınlamıştır. Ayrıca 365 makaleden 31’i çift yazarlı olarak yayınlanmıştır. Buna etki eden faktör ise önceki başlıkta değindiğimiz üzere bazı enstitülerin, tez savunmaları öncesi öğrencilerinden danışmanı ile birlikte bir makale yayını talep etmesidir. Böylece konulu tefsir alanında yayın yapan araştırmacı sayısını da arttırmıştır. Bu alanda en fazla makale yayınlayan dergi 26 makaleyle Tefsir Araştırmaları Dergisi’dir. İkinci olarak ise 14 makale ile Cumhuriyet İlahiyat Dergisi ve üçüncü olarak 13 makale ile Diyanet İlmi Dergi gelmektedir. Bu makalelerden 10’u Arapça ve 5’i İngilizce olarak yayınlanmıştır.

Konulu tefsir çalışmalarının çoğunluğundaki temel sorun, bir konuyu Kur’an’ın kendi bütünlüğü içerisinde anlama söylemiyle bu çalışmaların yapılmasıdır. Bu yaklaşımda ise maalesef araştırılan konuyla ilgili hadis rivayetleri kapsam dışında bırakılmaktadır. Bu durumun neticesinde ise çalışılan konuyla ilgili bütünlüklü İslami bakış ıskalanmaktadır.^[19] Bu nedenle aslında bu çalışmalar bu gözle tekrar incelenip araştırılması gerekmektedir.

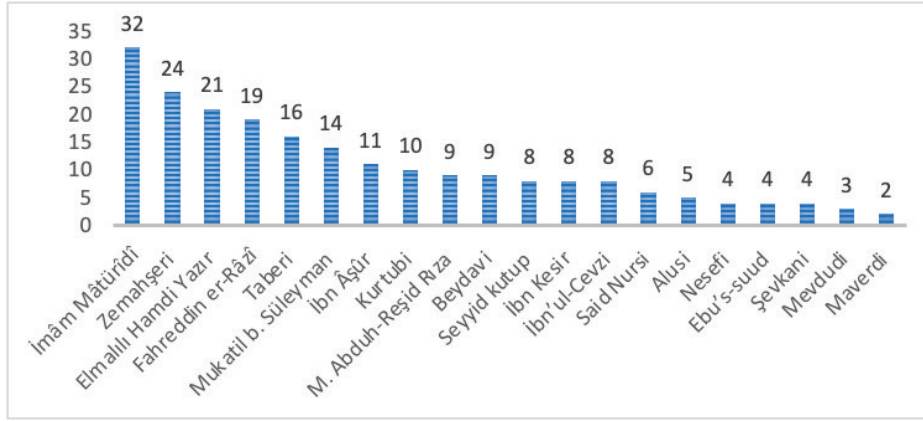
Konulu tefsir alanında çalışılan bir diğer tefsir sahası da kavram tefsiridir. Aynı şekilde seçilen herhangi bir Kur’ân’da zikredilen bir kavram veya lafzın Kur’ân-ı Kerim bütünlüğü içerisinde mevcut detaylarıyla sunumunu ifade etmektedir. Bu alan gerek tez ve gerek araştırma makalesi düzeyinde hem dünyada hem de Türkiye’de tefsir akademisinde en çok çalışılan konuların başında yer almaktadır. Nitekim bu alanda Türk tefsir akademisinde 167 makale yayınlanmıştır. Bütün tefsir makalelerinin %7’sini oluşturmaktadır. 167 makalenin 13 tanesi çift yazarlı olarak yayınlanmıştır. Bu makalelerin 10’u Arapça olarak ve 5’i İngilizce dilinde yayınlanmıştır. Tespit edilen 143 tefsir araştırmacısı bu alanda araştırma makalesi kaleme almıştır. Bunların içerisinde 28 tefsir araştırmacısı birden çok Kur’ân kavramı üzerine makale yayınlamıştır. Konulu tefsir çalışmalarındaki hadis rivayetlerini araştırma içerisinde kapsam dışında bırakma sorunu aynı şekilde kavram tefsiri çalışmalarında da karşımıza çıkmaktadır. Bu alana dair yapılan çalışmalarda bu gözle kritik edilmesi gerekmektedir.

[19] Kara, “Türkiye’deki Tefsir Akademiyasının Kur’an ve Tefsir Alanındaki Çalışmaları”, 619.

3.6.2. Müfessir Bazlı Tefsir Çalışmaları

En çok makale kaleme alınan ana konu başlıklarından ikincisi; müfessir bazlı tefsir çalışmalarıdır. Bütün tefsir makalelerinin %15'ini oluşturmaktadır. Herhangi bir müfessirin, ya tefsirinin tümünün ya da tefsiriyle ilgili bir konunun ele alındığı bu çalışmalarda günümüze kadar gelmiş klasik ve modern bir çok müfessir çalışılmış gibidir. Bu tür tefsir çalışmalarının tercih edilmesi sosyal bilimlerde yaygın olan doküman incelemesi metoduna dayalı nitel çalışmanın tefsir alanında da rağbet gördüğünü göstermektedir. Bu alandaki çalışmalarda en çok tercih edilen müfessir sıralaması ise aşağıdaki grafikte listelenmiştir:

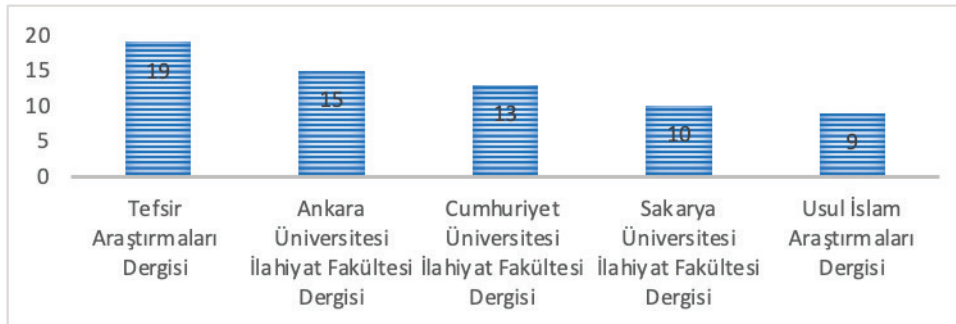
Şekil10: En Çok Çalışılan 20 Müfessir



Yukarıdaki grafikte verilen sayılar müfessir veya eserine dair bütün tefsir konu alanlarındaki veriler üzerinden oluşturulmuştur. Nitekim tefsir araştırmacıları herhangi bir müfessir veya eserini dilbilimsel veya ulumu'l-Kuran konuları özelinde çalışmaktadır. Ancak genel olarak müfessir bazlı tefsir çalışmalarına baktığımızda ise çok fazla çeşitlilik görülmektedir. Belli müfessirler ve eserlerinden ziyade tek tek birçok müfessir üzerine makale kaleme alınarak tekrar çalışmaların önüne geçilmiştir. Bu alanda yayınlanan makalelerden 15'i Arapça ve 2'si İngilizce olarak yayınlanmıştır.

Görüldüğü kadarıyla, müfessir bazlı tefsir makalelerinde ismi öne çıkan ilk iki yazar İsmail Cerrahoğlu ve Şükrü Maden'dir. Cerrahoğlu hoca tefsir alanının duayenlerinden sayılmaktadır. Birçok müfessir ve eseri üzerine ilk defa kaleme alınan makaleler kendisine aittir. Bu alanda en çok makale yayınlayan ilk 5 akademik dergi ise aşağıdaki grafikte listelenmiştir:

Şekil 11: Müfessir Bazlı En Çok Makale Yayınlayan ilk 5 Dergi



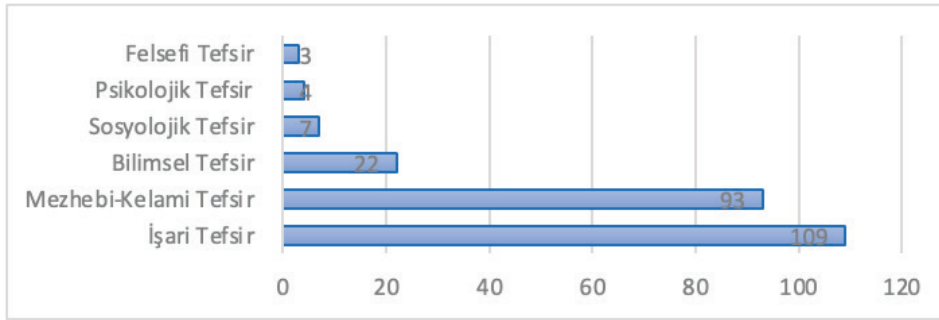
Tefsir alanında klasik ve modern birçok müfessir odaklı çalışmalar hala güncelliğini korumaktadır. Ancak bu konudaki tez, kitap, makale ve sempozyum bildiri gibi birçok akademik yayın mevcuttur. Bu kadar çok farklı yayın türünün bulunması herhangi bir müfessir üzerine makale kaleme alacak tefsir araştırmacılarını literatür taraması konusunda zor duruma sokmaktadır.

Tüm yayınları değerlendirmeye alarak müfessir bazlı yapılacak bibliyometrik analiz çalışmaları bu alandaki birçok akademisyenin işini kolaylaştıracaktır. Özellikle İmâm Mâtürîdî, Zemahşeri, Elmalılı Hamdi Yazır, Fahreddin er-Râzî ve Taberi gibi üzerine en çok yayın kaleme alınan müfessirler bu araştırmalarda tercih edilebilir.

3.6.3. Tefsir Ekolleri:

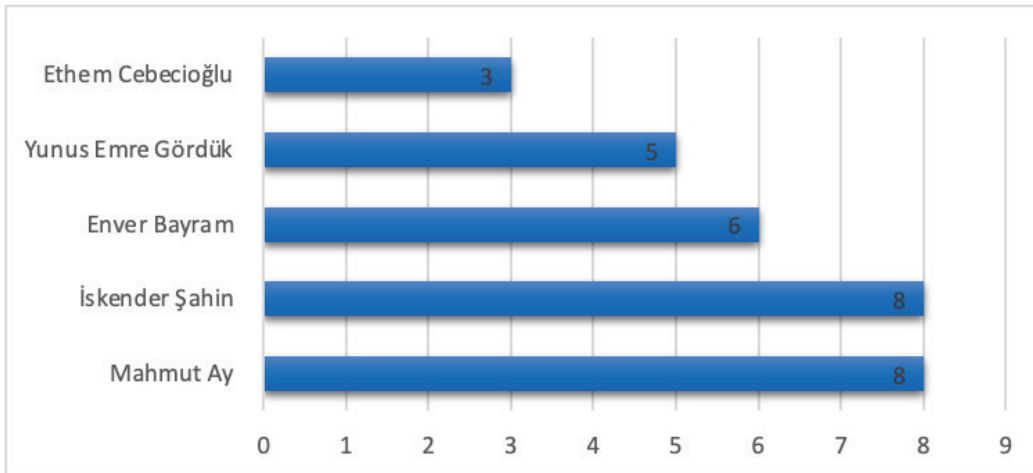
En çok makale kaleme alınan ana konu başlıklarından üçüncü olanı; tefsir ekollerine dair çalışmalardır. Bu alan, tefsirin gerek tarihsel bakışlı gerekse teorik düzeyde yöneliş ve yöntemlerini (mezhebi, işâri, sosyolojik, psikolojik, bilimsel, vb.) konu edinen çalışmaları içermektedir. Bu alan 264 makale ile bütün tefsir makalelerinin %12’sini oluşturmaktadır. Bu alandaki konu dağılımı ise aşağıdaki grafikte listelenmiştir:

Şekil 12: Tefsir Ekollerine Dair Çalışmalar



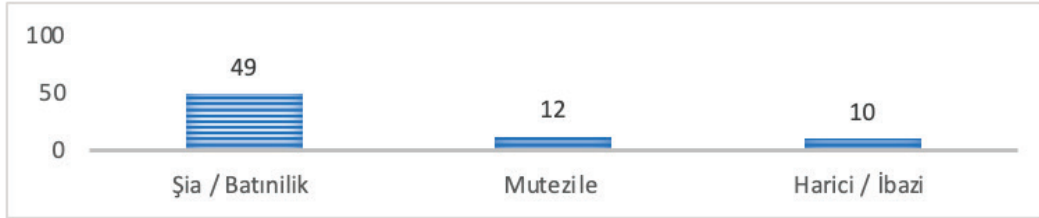
Yukarıdaki grafikte 6 ana başlıkta değerlendirdiğimiz tefsir ekollerine dair araştırma makaleleri içerisinde en fazla çalışılan konu işâri tefsirdir. İşâri tefsir; ayetlerin batını/derûnî anlamalarına odaklanan tasavvuf ehlinin kaleme aldığı bir tefsir türüdür. Tefsir tarihi boyunca bu türde yazılan tefsirler önemli bir yekûna ulaşmış ve müstakil bir tefsir ekolü olarak literatürde yerini almıştır. İlahiyat/İslami ilimler fakültelerinde son yıllarda tasavvuf alanının müstakil bir anabilim dalı olarak faaliyet göstermesindeki artışa rağmen işâri tefsir alanındaki makaleler çoğunlukla tefsir akademisyenleri tarafından araştırılıp yayınlanmaktadır. Aşağıdaki grafikte de görüleceği üzere bu alanda en çok araştırma makalesi kaleme alan ilk 5 yazardan sadece Ethem Cebecioğlu tasavvuf anabilim dalında görev yapmaktadır. İşâri tefsir üzerine en çok kaleme alınan makale ise 7 makale ile Kuşeyrî’nin *Letâ’ifü’l-İşârât*’ıdır.

Şekil 13: En Çok İşari Tefsir Yazan Akademisyenler



Tefsir ekollerine dair ikinci en çok makale kaleme alınan çalışma sahası ise 93 araştırma makalesi ile mezhebi/kelamî tefsir alanıdır. Bu alanda en çok çalışılan ilk 3 mezhep ise aşağıdaki grafikte listelenmiştir:

Şekil 14: En Çok Tefsir Makalesi Yazılan Mezhebi Ekoller



Grafikte görüldüğü üzere Şii tefsirler üzerine bir hayli araştırma makalesi yazılmaktadır. Bu alanda en çok çalışılan tefsir ise yayınlanan 9 makale ile Kümme Tefsiridir. Tefsir ekolleri içerisinde 3. sırada yer alan bilimsel tefsir alanı ise aynı şekilde yoğunlukla tefsir araştırmacıları tarafından çalışılan bir sahadır. İlahiyat alanı dışında yer alan Sosyal Bilimlerin yöntem ve içeriklerinden yararlanılarak özellikle sosyoloji olmak üzere psikoloji ve kısmen felsefeyle ilintili tefsir çalışmaları da az da olsa yine son yıllarda çalışılmaktadır. Son yıllarda menahicu'l-mufessirin isimlendirilmesiyle Arap dünyasında tefsir ekollerine dair kayda değer telif kitap çalışması yapılmıştır. Bu alanda oluşan literatür gerek tez ve gerekse araştırma makalesi düzeyinde çalışılması gereken tefsir konularından bir diğeri olarak karşımıza çıkıyor.

3.6.4. Sûre/Âyet Tefsir Konulu Çalışmalar

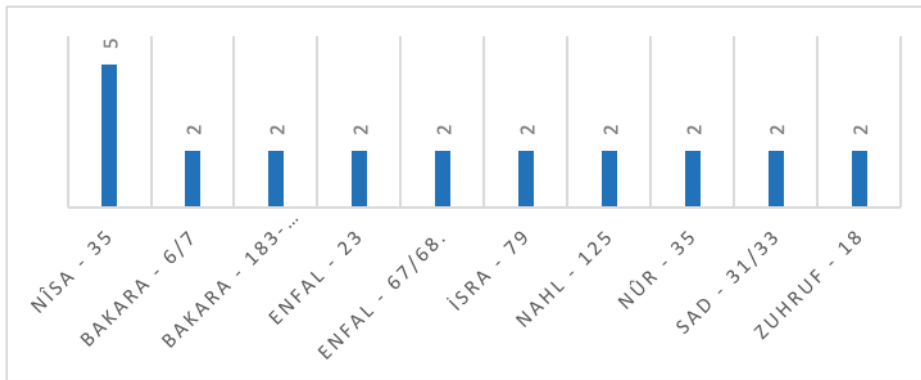
En çok makale kaleme alınan ana konu başlıklarından dördüncü olanı; sure/ayet konulu çalışmalarıdır. Bu alanda yazılan 170 makale bütün tefsir makalelerinin %8'ini oluşturmaktadır. Herhangi bir ayet/ayet gruplarının veya surenin tefsirine dair çalışmaları içermektedir. Bu yayınlardan 107'si ayet/ayet grupları üzerine, 67'si ise sure üzerine yazılmıştır. Aşağıdaki tabloda makale yazımına konu olan ayetler ve sayıları ve sonrasında gelen grafikte ise hakkında birden fazla makale yazılan ayetler listelenmiştir:

Tablo 2: Ayet Tefsiri Çalışmaları

Sure İsmi	Ayet Numarası	Makale Sayısı
el-A'lâ	4-5.	1
Âl-i İmrân	13, 36, 110, 130	4
el-Ahkâf	20	1
el-Ahzâb	1, 37, 56.	3
el-Arâf	31, 172-173, 189-190.	3
el-Ankebût	41.	1
el-Bakara	6-7, 40-44/67-73, 74, 114,121, 178, 183-185, 243, 255, 281, 284, 286.	14
el-Enfâl	23, 30/48, 67-68.	5
el-Fetih	27.	1
el-Furkân	2, 77.	2
Fussilet	26.	1
el-Gâfir	11, 60.	2
el-Gâşiye	17	1
el-Hadîd	22	1
el-Hucurât	6, 17.	2

Sure İsmi	Ayet Numarası	Makale Sayısı
Hûd	26	1
el-İsrâ	33, 70, 79.	4
el-Kasas	77	1
el-Kehf	39-40.	1
Lokmân	20, 34.	2
el-Mâide	3, 27-31, 32, 33, 44-47, 54, 93.	7
Meryem	57, 71.	2
el-Müddessir	30-31	1
el-Mü’minûn	12-14.	1
el-Mümtehine	5.	2
en-Nahl	90, 125.	2
en-Neml	43, 82.	2
en-Nisâ	3, 34, 35, 43, 59, 65, 86, 142-143, 148, 166,	15
en-Nûr	31, 35, 37, 61.	5
er-Rûm	1-5, 21.	2
es-Sâd	31-33	2
es-Saf	2-3.	1
et-Tevbe	5	1
Yâsîn	38	1
Yûnus	85, 88.	2
Yûsuf	24, 28, 76.	3
ez-Zâriyât	56.	1
el-Zilzâl	8	1
ez-Zuhruf	18, 61, 81	4

Şekil 15: Birden Fazla Makale Yazılan Ayetler



Yukarıda listelenen makale yazımına konu olan ayet/ayet grupları tefsir araştırmacıları tarafından nüzûl sebebi, müfessir yorumu, çağdaş yaklaşımı, dilbilimsel analizi vb.. açılardan incelenmiştir. Bunun yanında tefsir araştırmacıları çoğunlukla hacimlerinin kısa olması nedeniyle bazı kısa sureleri de makale yazımına konu olarak seçmişlerdir. Bu surelerde aynı şekilde nüzûl sebebi, müfessir yorumu, çağdaş yaklaşımı, dilbilimsel analizi vb.. açılarından incelenmiştir. Aşağıdaki tabloda ise makale yazımına konu olan sure isimleri ve sayıları listelenmiştir:

Tablo 3: Sure İsimleri ve Makale Sayıları

Sure Adı	Makale Sayısı	Sure Adı	Makale Sayısı
el-Âdiyât	2	el-İsrâ	1
Âl-i İmrân	1	el-Kadîr	1
el-Ahzâb	1	el-Kâria	1
el-Alak	1	el-Kevser	1
el-Asr	2	el-Maûn	2
ed-Duhâ	2	el-Mearic	1
el-En'âm	1	el-Müddessir	1
Fâtır	1	el-Mülk	1
el-Fetih	1	en-Nasr	1
el-Fil	5	en-Nebe	2
el-Hadîd	1	en-Necm	1
el-Hicr	1	en-Nisâ	1
el-Hucurât	1	Tâhâ	2
İbrâhîm	1	et-Tekâsür	2
el-İhlâs	2	Yâsîn	4
el-İnfitâr	1	ez-Zâriyât	1
		el-Zilzâl	1

Sure/ayet konulu tefsir çalışmalarına dair yazılan makalelerin 5'i Arapça olarak 1'i ise İngilizce dilinde yayınlanmıştır. Bu alanda yayınlanan 170 araştırma makalesinin 18'i çift yazarlı olarak toplamda 132 tefsir araştırmacısı tarafında kaleme alınmıştır. Bu alanda birden fazla makale yayınlayan araştırmacıların liste sıralaması ise aşağıdaki gibidir:

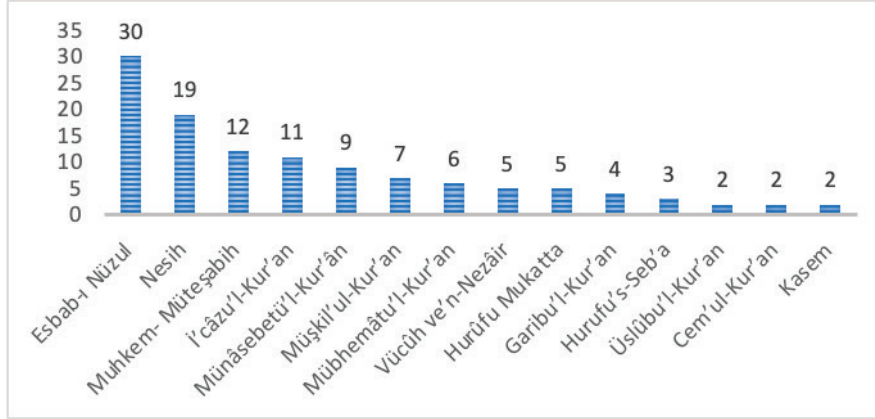
Tablo 4: Sure/Ayet Konulu Makale Yazarları

Yazar Adı	Makale Sayısı	Yazar Adı	Makale Sayısı
Servet Demirbaş	5	Gökhan Atmaca	2
Arslan Karaoğlu	3	Hüseyin Çelik	2
Ahmet Sevgi	3	Hüseyin Yakar	2
Ahmet Özdemir	3	İbrahim Yıldız	2
Adnan Arslan	3	Kutbettin Ekinci	2
Harun Bekiroğlu	3	Mehmet Çiçek	2
Haşim Özdaş	3	Merve Saçlı	2
Mehmet Akif Alpaydın	3	Metin Çetin	2
Mustafa Kara	3	Muhammed Elnecer	2
Ahmet Sait Sıcak	2	Osman Kabakçılı	2
Abdulkadir Karakuş	2	Recep Orhan Özel	2
Ali Kaya	2	Sami Kılınçlı	2
Ali Rıza Güneş	2	Yunus Emre Gördük	2
Bayram Ayhan	2		

3.6.5. Ulûmü'l-Kur'ân

En çok makale kaleme alınan ana konu başlıklarından altıncı olanı; ulûmü'l-Kur'ân / Kur'ân ilimlerine dair çalışmalardır. Bu alan 155 makale ile bütün tefsir makalelerinin %7'sini oluşturmaktadır. Muhkem/müteşabih, nesih, Kur'ân'ın yazılışı ve cem'i gibi Kur'ân ve tefsire dair birçok konuyu içerisinde barındıran bu alan şüphesiz tefsir ilminin en önemli çalışma sahasını oluşturmaktadır. Türkiye'de gerek tez olarak gerekse araştırma makalesi düzeyinde ulûmü'l-Kur'ân çalışmaları ya müstakil olarak çalışılmış yada herhangi bir müfessirin eserinde bu ilimlerin bir veya birkaçı üzerine yayınlar kaleme alınmıştır. Ulûmü'l-Kur'ân konularının kendi içerisinde makale düzeyinde yayın grafiği şu şekildedir:

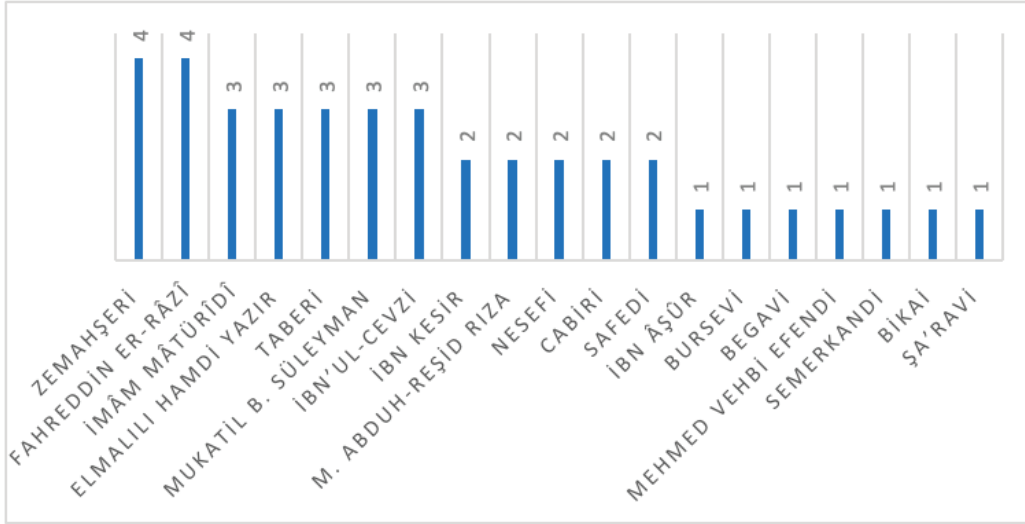
Şekil 16: En Çok Çalışılan Ulûmü’l-Kur’ân Konuları



Yukarıdaki tabloda görüldüğü üzere ulûmü’l-Kur’ân konuları arasında en çok makale kaleme alınan konular ayetlerin iniş sebeplerini inceleyen esbab-ı nüzul ile ayetlerin hükmünün keyfiyetini inceleyen nesih konusuna dairedir. Kanaatimizce bu iki çalışma konusu hala güncelliğini korumakta ve daha pek çok yeni makaleye konu olacaktır. Tespit ettiğimiz 155 ulumu’l-Kur’ân makalesinin 16’sı çift yazarlı olarak 147 farklı tefsir araştırmacısı tarafından kaleme alınmıştır. Bunlardan 22’si ise bu alanda birden çok makale yayınlamıştır. Bu makalelerden 2’si Arapça ve 2’si İngilizce olarak yazılmıştır.

Ulûmü’l-Kur’ân’a dair yayınlanan 155 makalenin 40’ı müfessirlerin eserleri üzerine kaleme alınmıştır. Çalışılan müfessir sayısı ve sıralaması aşağıdaki grafikte listelenmiştir:

Şekil 17: Müfessir Bazlı Ulumu’l-Kur’ân Çalışmaları



Ulûmü’l-Kur’ân çalışmalarına dair çoğunlukla tercih edilen müfessir veya eser bazlı çalışmaların yanında her bir ulûmü’l-Kur’ân konusunun tarihi bir perspektif ile yeniden değerlendirilerek ortaya çıkış amaçları ayrı ayrı araştırılmalıdır. Bu konuda Selim Türçan ve Ömer Dinç’in Nesih Problematik Tarihi^[20] adlı çalışmasıyla ulumu’l-Kur’ân konularının içerisinde en çok rağbet gören nesih konusunu bu perspektifle incelemiştir. Diğer bütün ulûmü’l-Kur’ân konularının da aynı gözle incelenmeye ihtiyacı vardır.

[20] Ömer Dinç, Selim Türçan, “Neshin Problematik Tarihi”, *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2017, 10.1: 691-697.

3.6.6. Dilbilimsel Tefsir:

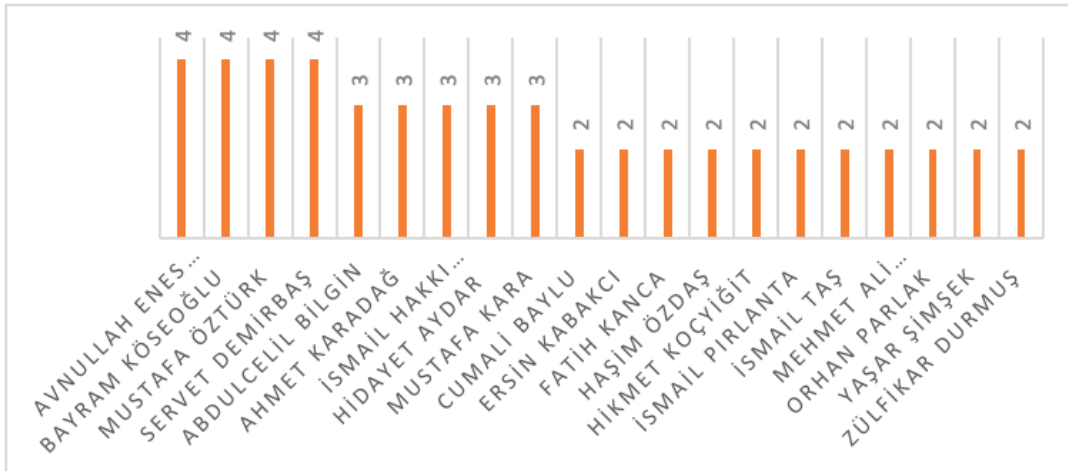
En çok makale kaleme alınan ana konu başlıklarından yedincisi ise dilbilimsel tefsir alanına dair yapılan çalışmalardır. Yayınlanan 132 araştırma makalesi bütün tefsir makalelerinin %6'sını oluşturmaktadır. Dilbilimsel tefsir; sarf, nahiv ve belagat vb. ilimler temel alınarak Kur'ân'ı tefsir etme girişimidir. Müfessirler ve tefsir araştırmacıları, Kur'ân'ı dilsel bir söylem olarak incelerken ve edebi düzeyde anlam inceliklerini araştırırken bu ilimlere başvurumaktadırlar. Bu alanda kaleme alınan 132 tefsir makalesinin 58'si belâgat ilmiyle doğrudan ilişkili tefsir çalışmalarıdır. Geri kalanları ise diğer lügat ilimleri ve dilbilimsel eserler üzerine incelemelerden oluşmaktadır. 132 makalenin sadece 20'si belirli bir sure veya ayet üzerine yapılan çalışmalardan oluşmaktadır.

Dilbilimsel tefsir alanında kaleme alınan makalelerin yazarları arasında Arap dili ve belagâtı anabilim dalında görev yapan akademisyenlere de rastlanılmaktadır. Bu alanda yapılan çalışmaların diğer tefsir alanındaki çalışmalara kıyasla sayısı olarak az olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü insanlığa Arapça bir metin olarak vahyedilen Kur'ân'ın anlaşılmasının ilk basamağı onun dilsel ve retorik düzeyde çalışılmasına bağlıdır. Bu konuda araştırma yapabilecek uzmanların iyi derecede Arapça bilgisine ve Arap dil ve belagat literatürü ve birikimi ile modern dilbilim alanına vakıf olması gerekmektedir.

Dilbilimsel tefsir alanıyla dolaylı olarak ilişkili olan bir diğer akademik tefsir çalışma sahası ise meal ve tercüme alanında yayınlanan makalelerdir. Bu alanda yayınlanan araştırma makalelerinin sayısı 106'dır. Ana dili Arapça olmayan ülkelerde Kur'ân'ı anlama faaliyeti tercüme/meal yoluyla gerçekleştirilmektedir. Bu nedenle hem dünya genelinde hem de ülkemizde Kur'ân-ı Kerim'e dair tercüme/meal çalışmaları çok yaygındır. Ancak bu çalışmalar beraberinde dil, üslup, teknik ve ideolojik yaklaşımlar gibi bazı sorunlar içermektedir. Bu sebeple alanın uzmanları tarafından Kur'ân mealleri üzerine akademik düzeyde çalışmalar yapılması gerekmektedir. Kur'ân ayetleri üzerine herhangi bir dilsel konuda müfessirlerin vermiş oldukları çeşitli anlamlar meal yazarının ayete verdiği anlamı etkilemektedir. Bu nedenle dilbilimsel tefsir çalışmaları ile meal incelemeleri birbirleriyle doğrudan ilişkili iki tefsir çalışma sahasıdır. Dilbilimsel tefsir alanında yapılan çalışmaların ve yetişen araştırmacıların meal alanında yapılan çalışmaların niteliğine ve niceliğine doğrudan etkisi olacaktır.

Meal-tercüme alanında 89 tefsir araştırmacısı makale yayınlamıştır. 106 makaleden 9'u ise çok yazarlıdır. Bu alanda birden çok makale yayınlayan akademisyenlerin listesi aşağıdaki grafikte listelenmiştir.

Şekil 18: Birden Fazla Meal-Tercüme Makalesi Yayınlayan Yazarlar



3.6.7. Diğer Tefsir Alanı Çalışmaları

Akademik dergilerde yayınlanan tefsir makalelerinin konu alan dağılımlarının grafiklendiği şekil 8’deki en çok makale yazılan ilk 7 tefsir çalışma sahasına dair çeşitli verileri önceki başlıklarda değerlendirildi. Bu başlık altında ise geri kalan çalışma sahaslarına dair kısa bilgiler vermek uygun görülmüştür. Grafikte belirlediğimiz yüzlü rakamlarda yayın sayısına ulaşan son çalışma sahası ise tefsir tarihidir. Bu alanda klasik dönemde yazılan tefsir tabakâtlarından modern dönemde yazılan tefsir tarihi kitaplarına dair makaleler yayınlanmıştır. Bunun yanında sahabe ve tabiîn müfessirlerine dair yazılan makaleler de tefsir tarihine dair en çok rağbet gören çalışma konularıdır.

Tefsir usulüne dair yayınlanan çalışmalara baktığımızda ise, öncelikle usul kavramının nasıl anlaşılması gerektiği devamında tefsir ilminin bir usulünün olup olmadığı, geçmişten tevarüs eden ulumu’l-Kur’an literatürünün bir tefsir yöntemi sunabilme imkanı vb. birçok sorular ve doğurduğu tartışmalar tefsir akademisini başından beri meşgul etmekte ve meşgul etmeye de devam edeceği gözükmektedir. Bu konuda yapılan çalışmaları incelediğimizde son dönemlerde Arap dünyasında oluşturulmaya çalışılan tefsir usulü başlıklı literatüre dair bir çalışmayı tespit edemedik. Bu çalışmaları kritik eden araştırma makalelerinin yazılmasının gündemdeki tartışmalara katkı sunacağı aşikardır.

Gerek tefsir akademisyenlerinin gerekse yakın zamanda müstakil bir anabilim dalı çatısı altında eğitimine başlayan kıraat alanındaki akademisyenlerin ilgi gösterdiği diğer bir çalışma sahası ise Kur’ân kıraatlerinin manaya veya Kur’ân tefsirine etkisi olmuştur. Bu konuda gerek müfessir bazı gerekse sûre bazı birçok çalışma yapılmakta ve yapılmaya devam edeceği gözükmektedir.

Son olarak değinmeyi uygun gördüğümüz bir diğer çalışma sahası ise tefsir araştırmalarına dairdir. Bu alanda günümüze kadar yapılan çeşitli akademik çalışmalar gerek dünyada gerekse Türkiye özelinde dönemsel veya müfessir bazı olarak bibliyografik açıdan makale düzeyinde araştırılmıştır. Günümüze gelindiğinde ise teknolojik gelişmeler sayesinde bibliyografik çalışmaların artık yerini bibliyometrik analiz çalışmalarına bırakmıştır. Ülkemizdeki tefsir alanında çalışmalar yapacak araştırmacılara alana dair çeşitli nitel ve nicel analizler sunmak yeni çalışma sahaslarının keşfedilmesine olanak sağlayacaktır. Bu amaçla Türkiye özelinde tefsir alanında yapmış olduğumuz bu çalışmanın bir benzeri ülke bazı olarak da çalışılmalıdır. Yapılacak çalışmaların verileri bu çalışmamız üzerinden karşılaştırılarak ülkeler arasındaki araştırma alanlarındaki yoğunluklar, farklılık ve yenilikler tespit edilip tefsir araştırmacılarına ufuk açıcı bilgiler sağlanabilir.^[21] Bu tür tefsir araştırma yayınları ülkeler arasındaki akademik alanda bilgi ve yeni bakış açısı aktarımlarını arttıracaktır.

Sonuç

1925-2023 yılları arasını kapsayan bu çalışmada Türkiye’de tefsir alanında yazılan araştırma makalelerinin bibliyometrik bir analizi yapılmıştır. Bu analiz sonucuna göre 60’ı ilahiyat/İslami ilimler fakülte dergisi ve 144’ü diğer dergiler olmak üzere toplam 204 akademik dergide 2263 tefsir makalesi tespit edilmiştir. Geniş bir zaman dilimine dair yapılan bu çalışmada tefsir alanında kaleme alınan makalelerin yaklaşık %57’sinin son 4 yıla (2020-2023) ait olduğu tespit edilmiştir. Son 10 yılda açılan ilahiyat/İslami ilimler fakültelerinin sayılarının 4 kat artması ve

[21] Bu konuda örnek verecek olursak Ürdün özelinde son yıllarda sıklıkla çalışılan et-tefsiru’l-mukâren literatürü tarafımızdan incelenip çeşitli değerlendirmeler ile yayınlanmıştır. Yeni yeni oluşturulmaya çalışılan bu tefsir sahasında müfessirlerin üzerinde ihtilaf etmiş oldukları ayet/ayet grupları ilmi bir yöntemle ayrıntılı bir şekilde incelenmektedir. Özellikle ülkemizde ayet/ayet grupları üzerine kaleme alınan araştırma makalelerinde bu yeni çalışma sahasının ortaya koyduğu yöntemin önemli katkılar sunacağını düşünmekteyiz. Detaylı bilgi için bk. Vedat Yetkin, “et-Tefsîru’l-Mukâren: Tefsir İlmindeki İhtilafı Çözümlemede Yeni Bir Yöntem”, *Milel ve Nihal* 20/2 (2023), 253-278.

akademik çalışmalarda hızla gelişen teknolojik imkanlardan daha fazla istifade edilmesi şüphesiz bunun en önemli sebeplerindendir.

Araştırmada ulaşılan sonuçlardan bir diğeri ise; tefsir alanında görev yapan birçok akademisyenin birden çok tefsir çalışma alanına dair makale kaleme almasıdır. Buna göre Türkiye'deki tefsir akademisyenlerinin kendi alanlarında çok yönlü çalışmalar yapmayı tercih ettiği söylenebilir. Makalelerin büyük bir kısmı, üniversitelerde öğretim elemanı olarak bulunan araştırma görevlileri, öğretim görevlileri ya da çeşitli unvanlara sahip öğretim üyeleri tarafından yapılmıştır. Akademi dışında olup Diyanet İşleri Başkanlığı ile Milli Eğitim Bakanlığı'nda görev yapanlar ise ikinci sırada gelmektedir. Bunun yanında yayınlanan tefsir makalelerinin sadece %9'luk bir kısmı çok yazarlıdır. Ancak 195 çok yazarlı makalenin 91'i 2020-2023 yılları arasında kaleme alınmıştır. Buna göre tefsir alanında makale düzeyindeki ortak çalışma kültürünün son yıllarda ivme kazandığı söylenebilir.

Genel olarak uluslararası tefsir akademisinde özelde ise Türkiye'deki tefsir çalışmalarında artık yayınlanan makale ve tezlerin iki binli sayılarla telaffuz edilmesi ve çeşitli tefsir çalışma konularına dair 100'lü sayıları bulan akademik yayınlar yeni yetişen tefsir akademisyen adaylarında bir karamsarlığa sebep olmaktadır. Bu tür bibliyometrik analiz çalışmaları nicel ve nitel veriler üzerinden ayrıntılı alan değerlendirmesi yaparak araştırmacılara yeni ufuklar açabilecektir. Nitekim bu çalışmada tefsir makalelerinin konu alanı dağılımları değerlendirilirken birçok konuda yeni çalışma önerilerinde bulunulmuştur. Bu tarz analiz çalışmalarının sayılarının artmasıyla bu alanda çalışma yapan araştırmacılar için bir yandan yayın öncesindeki literatür çalışma safhası kolaylaşacak diğer yandan ise aynı konudaki yayın tekrarlarının önüne geçilmiş olacaktır. Herhangi bir tefsir konusunda araştırma yapacak yazar o alanın analiz raporuna anlık ulaşarak doğru çalışma yöntemini belirleyebilecektir.

Kaynakça

- Adıgüzel, Abdülcebbar. “Lisansüstü Tefsir Tezlerinin Tematik Tasnifi ve Değerlendirilmesi”. *Kur’ân Araştırmalarında Akademik Tezler İslam Dünyası ve Batı Mukayesesi İlim Yayma Vakfı Uluslararası Sempozyum*. ed. Bilal Gökür vd. 267-288. İstanbul: İlim Yayma Yayınları, 2017.
- Archambault, Éric - Étienne Vignola Gagné. *The Use of Bibliometrics in the Social Sciences and Humanities*. Montreal: Social Sciences and Humanities Research Council of Canada (SSHRC), 2004.
- Bowen, Glenn A. “Document Analysis as a Qualitative Research Method”. *Qualitative Research Journal* 9/2 (2009), 27-40.
- Broadus, R. N., “Toward a Definition Of “Bibliometrics”. *Scientometrics* 12 5-6 (1987), 373-379.
- Buğan, Mehmet Fatih. “İslam Ekonomisi ve Finansı Alanyazının Bibliyometrik Analizi”, *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 26 (2021), 658-677.
- Derviş, Hamit. “Bibliometric Analysis using Bibliometrix an R Package”. *Journal of Scientometric Res* 8/3 (2019), 156-160. <https://doi.org/10.5530/jscires.8.3.32>
- Dinç, Ömer – Türcan, Selim. “Neshin Problematik Tarihi”, *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (2017), 691-697.
- Ellegaard, Ole. “The Application of Bibliometric Analysis: Disciplinary and User Aspects”. *Scientometrics* 116 (2018), 181-202. <https://doi.org/10.1007/s11192-018-2765-z>
- Erünsal, İsmail vd. *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu III 1953-2015*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Gauthier, Éline. *Bibliometric Analysis of Scientific and Technological Research: a User’s Guide to the Methodology*. Kanada: Science and Technology Redesign Project, 1998.
- Gaviria-Marin, Magaly vd. “Twenty Years of the Journal of Knowledge Management: a Bibliometric Analysis”. *Journal of Knowledge Management* 22/8 (2018), 1655-1687. <https://doi.org/10.1108/JKM-10-2017-0497>
- Gerring, John. “Qualitative Methods”. *Annual Review of Political Science* 20 (2017), 15-36.
- Güneş, Adem. “Akademik Dergilerde Yayınlanan Din Eğitimi Konulu Makalelerin Bibliyometrik Analizi (1925-2020)”, *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 12 (2021), 199-222.
- Kara, Ömer. “Türkiye’deki Tefsir Akademiyasının Kur’an ve Tefsir Alanındaki Çalışmaları”. *İslâmî İlimler Dergisi* 2 (1) Kur’an Özel Sayısı (2007).
- Kara, Ömer. *Tefsir Akademisyenleri Biyografisi*. Ankara: Kurav Yayınları, 2007.
- Koç, Ahmet – Kaya, Umut – Gelgör, Elif Sena. “Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Üzerine Bibliyometrik Bir Analiz”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57 (2019), 1-24.
- Sobi, Elif. “2010-2020 Yılları Arasında Türkiye’de Yüksek Din Öğretimi -Sayısal Değişimler ve Sonuçları”, *İlahiyat* 6 (2021).
- Sülün, Murat. “2003’e Kadarki Bir Asırlık Dönemde Neşredilen Tefsir Makaleleri Hakkında Genel Bir Değerlendirme”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 19 (2012), 364-389.
- Turan, İbrahim. “Türkiye’de İlahiyat Eğitimi: İstihdam Alanı-Program İlişkisi Üzerine Değerlendirme”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2017), 59-77.
- Ulakbim, Tübitak Ulakbim (cabim). “Bibliyometri Nedir?”. Erişim 29 Nisan 2024. <https://cabim.ulakbim.gov.tr/bibliyometrik-analiz/bibliyometrik-analiz-sikca-sorulan-sorular/>
- Yetkin, Vedat. “et-Tefsîru'l-Mukâren: Tefsir İlmindeki İhtilafları Çözümlemede Yeni Bir Yöntem”. *Milel ve Nihal* 20/2 (2023), 253-278.

Yükseköğretim Bilgi Yönetim Sistemi. Anabilim Dalı İsmine Göre Öğretim Elemanı Sayıları Raporu. Erişim 29 Nisan 2024. <https://istatistik.yok.gov.tr/>

Zeleznik, Danica vd. "a Bibliometric Analysis of the Journal of Advanced Nursing 1976 2015". *Journal of Advanced Nursing* 73/10 (2017), 2407-2419. <https://doi.org/10.1111/jan.13296>



Arap Dilinde Deve Temalı Kelimelerde Anlam Genişlemesi Üzerine Bir İnceleme

Emrullah Tanır

<https://orcid.org/0000-0003-4699-1842>

Dr., Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı, Amasya, Türkiye

<https://ror.org/00sbx0y13>

emrullahattanir@hotmail.com

Atıf Bilgisi:	Tanır, Emrullah. "Arap Dilinde Deve Temalı Kelimelerde Anlam Genişlemesi Üzerine Bir İnceleme". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 39 (Kasım 2024), 75-94. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1512813 .
Makale Türü:	Araştırma Makalesi
Etik Beyan:	Bu makale, Prof. Dr. Mücahit Küçüksarı'nın danışmanlığında 2018 yılında Necmettin Erbakan Üniversitesi'nde savunulan "Arap Dilinde Deveyle İlgili Kelimelerde Anlam Genişlemesi" başlıklı yüksek lisans tezinden türetilmiştir.
Etik Kurul İzni:	Araştırma için herhangi bir etik onay veya bilgilendirilmiş onam gerekmemektedir.
Geliş Tarihi:	08 Temmuz 2024
Kabul Tarihi:	23 Kasım 2024
Yayın Tarihi:	30 Kasım 2024
Hakem Sayısı:	Bir İç Hakem - En Az İki Dış Hakem
Değerlendirme:	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması:	Yapıldı - intihal.net
Çıkar Çatışması:	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman:	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Etik Bildirim:	dergiislamiilimler@gmail.com
Lisans:	CC BY-NC 4.0

Öz: Bu araştırma, Arap dilinde deveye ait kelimelerdeki anlam genişlemesini incelemeyi ve dilsel değişimi vurgulamayı amaçlamaktadır. Klasik ve modern kaynaklardan derlenen kelimelerin detaylı bir incelemesi yapılmış, kelimelerin kökenleri ve kullanım alanlarına odaklanılarak bir veri seti oluşturulmuştur. Araştırmada, deveye ait kelimelerin farklı bağlamlarda nasıl kullanıldığı, hangi ek anlamlar kazandığı ve bu anlam değişimlerinin hangi sosyo-kültürel etkenlerden kaynaklandığı sorgulanmıştır. Ayrıca, bu kelimelerin günümüz kullanımındaki anlam farklılıkları da değerlendirilmiştir. Bu tür araştırmalar, dilbilim ve kültürel çalışmaların kesişiminde yer alarak Arap toplumunun dilsel ve kültürel evrimini anlamamıza yardımcı olabilir. Deveye atfedilen kelimelerin anlam gelişimini incelemek sadece dilin içsel dinamiklerini değil, aynı zamanda dilin toplumla nasıl etkileşimde bulunduğunu ve kültürel değerleri nasıl yansıttığını da ortaya koyabilir. Bu bağlamda, deveye ait kelimelerin anlam genişlemesi olgusunun kavranması için daha fazla araştırma yapılması ve bu sayede Arap dili ve kültürü üzerine yapılan çalışmaların kapsamının genişletilmesi önem taşımaktadır. Bu çalışmanın, dilbilim alanında yeni ufuklar açması ve Arap dili disiplininin mevcut bilgi birikimine değerli bir katkı sunması beklenmektedir. Arap dilindeki kelimelerin zaman içerisindeki anlam değişikliklerini anlamak, dilin yaşayan bir organizma gibi nasıl evrildiğini ve kültürel dinamiklerle nasıl şekillendiğini gözler önüne serer. Bu nedenle, bu tür araştırmaların dilin sosyal ve kültürel bağlamda nasıl bir rol oynadığını daha iyi anlamamıza yardımcı olacağına inanıyoruz. Arap dilinde deveye atfedilen kelimelerin anlam bilim açısından incelenmesi, dilin sadece bir iletişim aracı olmadığını, aynı zamanda toplumun değerlerini, inançlarını ve tarihini yansıtan bir ayna olduğunu ortaya koyabilir. Bu bağlamda, araştırmanın, dilbilim ve kültürel çalışmalar alanında önemli bir kaynak teşkil etmesi ve Arap dili üzerine yapılan bilimsel tartışmalara zenginlik katmasını umuyoruz.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Etimoloji, Kültür-Dil İlişkisi, Anlam Genişlemesi, Deve.



A Study on the Semantic Extensions in Arabic Vocabulary on Cam

Emrullah Tanır

<https://orcid.org/0000-0003-4699-1842>

Dr., Amasya University, Faculty of Theology, Department
of Arabic Language and Literature, Amasya, Türkiye

<https://ror.org/00sbx0y13>

emrullahattanir@hotmail.com

Citation:	Tanır, Emrullah. "A Study on the Semantic Extensions in Arabic Vocabulary on Camels". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 39 (November 2024), 75-94. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1512813 .
Article Type:	Research Article
Ethical Statement:	This article is derived from his master's thesis entitled "Expansion of Meaning in Camel Related Words in Arabic Language", which was defended at Necmettin Erbakan University in 2018 under the supervision of Prof. Dr. Mücahit Küçüksarı..
Ethics committee approval:	The research does not need any ethical approvals or informed consent.
Date of submission:	08 July 2024
Date of acceptance:	23 November 2024
Date of publication:	30 November 2024
Reviewers:	One Internal & At Least Two External
Review:	Double-blind
Plagiarism checks:	Yes - intihal.net
Conflicts of Interest:	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Grant Support:	No funds, grants, or other support was received.
Complaints:	dergiislamiilimler@gmail.com
License:	CC BY-NC 4.0

Abstract: The objective of this study is to examine the semantic extensions in Arabic vocabulary on camel and to emphasize semantic shifts. A comprehensive examination was conducted, drawing upon both classical and modern sources, and creating a dataset focused on the etymological origins and geographical distribution of these words. The study investigates how camel words are used in different contexts, the additional meanings they acquire, and the socio-cultural factors responsible for the subject semantic shifts. It also assesses discrepancies in their current denotation. This research is likely to contribute to the understanding of the linguistic and cultural evolution of Arab society by integrating insights from linguistics and cultural studies. Analyzing the semantic evolution of camel-related words provides insights into dynamics of the language, societal relationships, and cultural values. Further research is crucial for a deeper understanding of the semantic extension of the words in relation, thereby enriching studies on Arabic language and culture. This study aims to offer new insights and contribute to the scholarly literature within linguistics, particularly regarding the Arabic language. Investigating the evolution of Arabic words reveals how language develops and changes in response to cultural dynamics, proving its status as a living entity. We contend that this research will enable to develop a more nuanced understanding of the role of language in social and cultural contexts. The semantic study of camel-related words in Arabic shows that language is not only a mean of communication but also a mirror reflecting the values, beliefs, and idiosyncratic history of a society. Hence, it is expected that the research will provide a vital source for both linguistics and cultural studies, enriching the scholarly literature.

Keywords: Arabic language and rhetoric, Etymology, Culture-Language relationship, Expansion of meaning, Camel.

Giriş

Arabistan, geniş ölçüde çöllerden oluşan, yağışın nadir olduğu, sıcaklık değerlerinin oldukça yüksek ve kurak bir iklim özelliğine sahip olan bir bölgedir.^[1] Bu zorlu coğrafyada yaşamının en zor yanlarından biri ulaşım"dır. Ancak, bu zorluğun üstesinden gelebilmek için develer önemli bir ulaşım aracı olarak öne çıkar. Bu hayvan, haftalarca yiyecek ve içecek tüketmeden kilometrelerce yol alabilme özelliğine sahiptir. Çölün zorlu koşullarına karşı özel olarak donatılmış^[2] olan deve, üstün yaratılış özellikleriyle bu bölgelerdeki en önemli ulaşım aracı olmuştur. Günümüzdeki modern karayolu taşımacılığı, deve kervanlarını geri planda bırakmış olabilir; ancak, Arapların yaşadığı bölgelerde geleneksel yük taşıma ve ulaşım aracı olarak bu binek, ilk çağlardan beri önemini korumuştur.^[3] Bu nedenle, Araplar arasında "çöl gemisi" olarak ünlenen söz konusu hayvan sadece önemli bir ulaşım aracı olmakla kalmayıp aynı zamanda seyahat sırasında bir yaşam alanı sağlayarak hayatı son derece kolaylaştıran bir hayvan olarak bilinir.^[4]

İşte bu kadar üstün meziyetlere sahip olan deve, Arapların hayatında son derece kritik bir role sahip olmuş, çölün acımasız ortamında adeta bir hayat çizgisi ve yaşam tarzı haline gelmiştir. Deve, Arapların hayatında oynadığı bu merkezi rolünün bir yansıması olarak, Arap dilinde geniş bir yer tutmuştur. Örneğin, klasik Arap şiirlerinde deve motifine sıkça rastlanır. Arap edebiyatındaki en seçkin şiir koleksiyonlarından biri olarak kabul edilen muallakâtta deve tasvirlerine sıkça yer verilmiştir. İmruülkays, devenin hareketlerinden bahsederken; Lebîd, devenin hızlılığına dikkat çekmektedir.^[5] İmruülkays'ın yanı sıra, Câhiliye döneminin en iyi şairlerinden kabul edilen Tarafé'nin muallakasının büyük bir kısmında devesine odaklandığı ve onu ayrıntılı bir şekilde tasvir ettiği bilinmektedir.^[6] Bu durum, Arap edebiyatında devenin önemli bir tema olarak ele alındığını ve Arap kültüründeki yerinin ne kadar derin olduğunu göstermektedir.

Deve, darbimeselerde de sıkça karşımıza çıkan bir hayvandır. Örneğin, Mufaddal ed-Dabbî (ö. 178/794) tarafından derlenen ve günümüze ulaşmış ilk darbimesel çalışması olarak bilinen^[7] *Kitâbü'l-Emsâl* isimli eserdeki 149 adet meselden 27 tanesi deveye atıfta bulunur.^[8] Devenin darbimeselerde sıkça yer alması, onun, Arap toplumunun ve edebiyatının içerisinde köklü bir yer edindiğini göstermektedir.

Devenin asıl etkisi, Arapça kelimelerde belirgin bir şekilde kendini göstermektedir, çünkü deve geniş bir kelime hazinesine sahiptir. Şüphesiz bu durum, devenin Arapların hayatındaki yeriyle ilişkilidir. Zira tabiat şartlarının ve coğrafyanın dil üzerindeki etkisi bir gerçektir. Arapların zor hayat şartlarında deveyle kurdukları yakın ilişki, Arapçada binlerce deveye ait kelimenin bulunmasına yol açmıştır. Bu iddiaya katılmak zor olabilir, ancak, Arapça lügatlerde bir tarama yapıldığında, çok sayıda sözcüğün deveyle ilişkili olduğu gözlemlenir. Bu da Arapça sözcüklerin deveyle olan bağlantısını ve bu dilde deveye ait birçok sözcüğün bulunduğunu ortaya koymaktadır.

Hicrî 2. yüzyılın sonlarında, deve temalı kelimelerle ilgili sözlük çalışmaları ivme kazanmıştır. Bu çalışmalar, deveyle ilgili kelime ve kavramların anlamını ve kullanımını anlamaya yöneliktir.

[1] Kudret Büyükcoşkun, "Arabistan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/552-558; Âsım Muhammed Emin Benî 'Âmir, "Eserü'l-ibîl fi tevcihi'l-hitabî'n-nakdi'l-Arabî", *Mecelletu'l-âdâb ve'l-ülûmî'l-ictimâ'îyye* 3/2 (2016), 443.

[2] Ahmet Önkal - Nebi Bozkurt, "Deve", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/222-226; İbrahim Ahmed Şe'lân, *el-Cemel fi emsâli'l-âlemi'l-Arabî kadîmen ve hadîsen* (el-İmârâtü'l-Arabiyye'l-müttehîde: İsdârâtü'l-merkez zâyid li't-türâs ve't-tarih, 1421), 42.

[3] Büyükcoşkun, "Arabistan", 3/252-258.

[4] Şe'lân, *el-Cemel fi emsâli'l-âlemi'l-Arabî kadîmen ve hadîsen*, 40.

[5] 'Umeyre Nemir, *Sûretü'n-nâke fi tecribeti's-şâ'iri'l-Câhili -el-Mu'allakâtu'l-aşr ümmüzeccen-* (Cezayir: Câmî'âtü'l-Arabî b. Mehîdî Ümmü'l-Bevâki, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 30-44.

[6] Emrullah İşler, "Tarafe b. Abd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/14.

[7] İsmail Durmuş, "Mesel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/293-297.

[8] Şe'lân, *el-Cemel fi emsâli'l-âlemi'l-Arabî kadîmen ve hadîsen*, 33.

Bu bağlamda, on beş adet bağımsız sözlük çalışması ve on bir adet diğer sözlüklerin içerisinde devenin kelime hazinesine odaklanmış çalışma tespit edilmiştir. Fakat, bu araştırmaların çoğu günümüze ulaşmamış ve sadece Asma'î'nin (ö. 216/831) *Kitâbü'l-İbil* adlı eseri günümüzde varlığını sürdürmektedir.^[9] Asma'î'nin bu sözlüğü, deveye atfedilen kelimelerin çeşitliliğini ve zenginliğini örneklerle açıklayarak, devenin bütün özellikleriyle ilgili lafızları detaylı bir şekilde ele almaktadır. Arapçada kullanılan deveye ait kelimelerin bazıları, köken anlamlarını koruyarak değişmemiştir. Ancak, zaman içinde birçoğu anlam değişikliğine uğramış ve ilk anlamlarından farklılaşmıştır.^[10]

Bu araştırmada, Arap dilinde deveyle ilişkili kelimelerde meydana gelen anlam genişlemesi üzerine odaklanılmıştır. İki temel başlık altında yoğunlaşan bu çalışmada, öncelikle Arap dilinde anlam değişimi konusu genel hatlarıyla ele alınmış; bunun ardından, deveyle ilişkili bazı kelimelerden seçilen örneklerle anlam genişlemesine vurgu yapılmıştır. Ülkemizde, tarafımızca hazırlanan yüksek lisans tezi dışında, deveye ait kelimelerde meydana gelen anlam değişimi üzerine herhangi bir tez veya makale çalışmasına rastlanmamıştır. Yurt dışında ise, ulaşabildiğimiz kadarıyla, es-Sâ'idî'nin "Ta'mîmü'd-dilâle fi elfâzi'l-ibil", Süheyle Taha'nın "Elfâzü'l-ibil ve ebniyetühâ es-sarfîyye – dirâse dilâliyye-"si, Ali Ekber'in "Hallü'l-elfâzi'd-dâlle 'alâ 'adâi'l-ibil"i ile Nidâ Muhammed'in "et-Tatavvuru'd-dilâli lielfâzi'l-ibil ve müte'allekâtihâ: mu'cem lisâni'l-'Arab enmûcen" adlı makale çalışmaları dışında bu alanda herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu çalışma, anlam değişimi konusunu genel hatlarıyla ele almasının yanı sıra farklı kelimeleri inceliyor olması bakımından bahsedilen çalışmadan ayrılmaktadır. Bu çalışmanın yürütülme sürecinde, Klasik ve modern Arapça sözlüklerin yanı sıra, tefsirler, hadis şerhleri, garîbü'l-Kur'ân ve garîbü'l-hadîs literatürü ile çeşitli dilbilim kaynaklarından faydalanılmıştır.

1. Arap Dilinde Anlam Değişimi

Arap toplumu, insanlık tarihinde köklü bir geçmişe sahip olup günümüzde de dinamik bir varlık gösteren toplumlardan biridir. Bu uygarlık, dil, edebiyat, bilim ve sanat alanlarında önemli katkılarda bulunmuştur. Dünya genelinde 420 milyondan fazla insan tarafından konuşulan Arapça, Birleşmiş Milletler'in resmi dillerinden biridir ve 22 ülkenin resmi dilidir. Bu geniş coğrafi yayılım, Arapça'nın uluslararası iletişimde ve küresel ticarete önemli bir rol oynamasını sağlamıştır.^[11]

Klasik Arapça'dan modern Arapça'ya uzanan tarihi boyunca, Arapça farklı lehçelere ve alt dallara ayrılmış olsa da yazılı ve sözlü iletişimde birleştirici bir rol oynamaya devam etmektedir. Arapça, sadece bir dil olmanın ötesinde, Arap kimliğinin, kültürünün ve tarihinin önemli bir taşıyıcısıdır.

Zaman içinde her dil gibi Arapça da değişim geçirmiş ve sürekli olarak gelişmeye devam etmiştir. Dilin değişimi doğal bir süreçtir; çünkü dil, toplumların ve kültürlerin dinamik yansıması olarak sürekli değişir ve evrilir.^[12] Bu değişimlerden birisi de anlamsal değişimdir. Arap dilinde "تغيير المعنى", "تطور المعنى" veya "التطور الدلالي" olarak ifade edilen bu olgu, dilbiliminde içerik boyutunda ortaya çıkan ve farklı nedenlere ve alt türlere sahip olan bir gelişimsel süreçtir.^[13]

Arap dilbilimcileri, anlam değişimi konusuna oldukça erken dönemlerde odaklanmışlardır. Câhiz (ö. 255/869), İbn Cinnî (ö. 392/1002), İbn Fâris (ö. 395/1004) ve Zemahşerî (ö. 538/1144) gibi önemli isimler, kelimelerin anlamlarının değişmesi ve yeni anlamlar kazanması konusuna

[9] Hüseyin Nassâr, *Dirâsâtun luğaviyyetün* (Beyrut: Dârü'r-râidi'l-'Arabî, 1981), 128-129.

[10] Abdurrezzak Ferrâc es-Sâ'idî, "Ta'mîmü'd-delâle fi elfâzi'l-ibil", *Mecelletü'd-dâre* 23/1 (1997), 101.

[11] Bk. Mahmûd İsmail Mâlih vd., *Kîmetü'l-luga'l-'Arabiyye* (Riyad: Dâru Vücûh, 2017), 16-30.

[12] Berke Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri* (Ankara: Türk Dil Kurumu, ts.), 85.

[13] Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, 88; Kâmile İmer vd., *Dilbilim Sözlüğü* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2011), 27.

değinmişlerdir.^[14] Bu nedenle, anlam değişimi, Arap dilbilim kitaplarında belirli bir konu olarak ele alınmasa da zaman zaman üzerinde durulan bir mesele olmuştur. Örneğin, İbn Fâris, *es-Sâhibî* adlı eserinde “باب القول في أصول الأسماء قيس عليها وألحق بها غيرها” başlığı altında anlam değişimi konusunu irdelemiştir.^[15] İbn Düreyd ise *el-Cemhere* adlı lügatinde “باب الاستعارات” başlığı altında anlam genişlemesine yer vermiştir.^[16] Zemahşerî'nin *Esâsü'l-belâga* isimli eseri de yine anlam değişimi konusuna önemli bir örnek teşkil eder. Zira kelimelerin hakiki ve mecazî manalarını vermek için telif edilen bu eser, anlamsal evrimin yaygın olduğunu ortaya koyan bir çalışmadır. Süyûtî (ö. 911/1505) ise *el-Müzhir* isimli kitabında anlam genişlemesi ve anlam daralması gibi anlamsal evrimin türlerini ayrı başlıklar halinde incelemiş ve meseleyi, Arap dilbilimcilerden yaptığı alıntılarla desteklemiştir.^[17] Bütün bu veriler, Arap dilcilerinin anlam değişimi üzerinde ne kadar erken dönemlerde yoğunlaştıklarını ve bu alanda önemli katkılar sağladıklarını göstermektedir.

Anlambilim olarak adlandırılan dilbilim alanının belirlenmesi ve dilcilerin doğrudan anlamı inceleyen çalışmaları ise 19. yüzyıla kadar uzanmaktadır.^[18] Bu dönemde, dilbilimciler anlamdaki değişimleri açıklamaya ve sınıflandırmaya yönelik çabalar göstermişlerdir. Dilbilimcilerin bu dönemde yoğun ilgi gösterdikleri konular arasında anlam değişimi öne çıkmaktadır.^[19]

1.1. Anlam Değişimine Yol Açan Faktörler

Anlam değişimini etkileyen bir dizi faktör bulunmaktadır ve bu faktörler, dilbilim literatüründe çeşitli şekillerde incelenmiştir. Bazı dilbilimciler bu faktörleri iki ana başlık altında toplarken, bazıları ise her birini ayrıntılı olarak ele almayı tercih etmiştir.^[20] Burada en belirgin nedenlerden bazıları ele alınacaktır.

1.1.1. Tarihsel süreç ve İhtiyaç

Zaman ilerledikçe, ekonomiden tıbbı, eğitimden ulaşım, giyimden yeme-içmeye kadar hayatın her alanında değişimler yaşanır. Bu değişimler, dilde de bir dönüşüm ihtiyacını beraberinde getirir. Dilbilimciler, yeni bir kavram ortaya çıktığında bazen yeni bir terim oluşturmayı tercih ederken, bazen de mevcut bir kelimeyi bu yeni kavramı ifade etmek için kullanmayı tercih ederler. Örneğin, günümüz Arapçasında “سيارة” kelimesi “otomobil” olarak anlam kazanmıştır. Ancak klasik kaynaklarda bu kelimenin “kafile” anlamına geldiği görülür.^[21] Bazı nesnelere işlevi tarihsel süreç içinde, anlamsal değişime yola açan farklı bir konseptte evrilebilir. Mesela, “خاتم” kelimesi, eskiden mühürleme aracı olarak kullanılıyordu. Ancak daha sonra “yüzük” anlamını karşılamaya başladı ve eski anlamı unutuldu.^[22] Bu örnekler, dilin yaşayan bir varlık olduğunu ve toplumsal, teknolojik, kültürel değişimlerin yanı sıra çeşitli gelişmelere bağlı olarak zamanla değişebileceğini göstermektedir.

[14] Muhammed Mücahit Asutay, *Arap Anlambilimi ve Arap Anlambiliminin el-Hasâis'teki Temelleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013), 28-30-131.

[15] Ebü'l-Huseyn Ahmed İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fikhî'l-lugati'l-arabiyye ve mesâilihâ ve süneni'l-Arab fî kelâmihâ*, nşr. Ahmed Hasan (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 58.

[16] Ebü Bekr Muhammed b. Hasan İbn Düreyd, *Cemheretu'l-luga*, thk. Remzî Münîr Ba'lebekkî (Beyrut: Dâru'l-İlim, 1987), 3/1255.

[17] Celâlüddîn Süyûtî, *el-Müzhir fî ulûmi'l-luga ve envâihâ*, nşr. Muhammed Ahmed Câd el-Mevlâ vd. (Kahire: Mektebetü Dâri't-Turâs, ts.), 1/429-433.

[18] bk. Asutay, *Arap Anlambilimi ve Arap Anlambiliminin el-Hasâs'teki Temelleri*, 22.

[19] Ahmed Muhtar Ömer, *İlmud-delâle* (Kahire: Âlemü'l-kütüb, 1998), 2/135.

[20] bk. Ömer, *İlmud-delâle*.

[21] İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-lüğa ve sıhâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr 'Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyin, 1984), 2/69.

[22] Ebü Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâî (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 4/241.

1.1.2. Toplumsal Dinamiklerin Değişmesi

Toplumlar, hemen her alanda sürekli bir değişim ve dönüşüm içindedirler. Bu toplumsal değişimler, dilin gelişimi üzerinde de etkili olur. Arap toplumu, İslam'ın gelişiyle köklü bir değişim yaşadı. Kültürleri ve din anlayışları değişirken, dillerinde de bir evrim meydana geldi. Örneğin, “مؤمن” kelimesi, önceden “tasdik eden”,^[23] “حج” kavramı ise “gitmek”,^[24] “صلاة” kelimesi de “yakarmak” anlamlarını taşıyordu. Ancak İslâmiyet'in gelmesiyle birlikte bu kelimelerin anlamlarında bir değişim meydana geldi ve “مؤمن” inanan, “حج” Hacc, “صلاة” ise namaz manasında kullanılmaya başlandı.^[25] Bu durum, dilin toplumsal ve kültürel dinamiklerle birlikte evrilebileceğini gösterir. Toplumun yaşadığı değişimler, dilin anlamında ve kullanımında da dönüşüme neden olur.

1.1.3. Psikolojik Etkenler

Kavramsal olarak, kelimelerin kullanımı ve anlamı, yalnızca dilsel yapıya değil, aynı zamanda toplumsal normlara, algılara ve değerlere de sıkı sıkıya bağlıdır. Bu bağlamda, anlam değişikliğinin altında yatan sebeplerin bir kısmı psikolojik temellere dayanmaktadır. Toplumun genel kabul görmüş algıları ve sosyal normlar, belirli kelimelerin anlamını şekillendirirken, bazı kelimelerin dönüşümünde psikolojik etkiler de önemli bir rol oynamaktadır. Bu tür dönüşümler, genellikle olumsuz bir manayı yansıtan ya da nâhoş görülen kelimelerde gözlemlenir.^[26]

Özellikle Arap dilinde, kelime kullanımındaki değişimlerin bazıları dikkat çekicidir. Arap toplumu, bazen olumlu anlamlı bir kelimeyi olumsuz bir bağlamda kullanabilirken, diğer zamanlarda ise tam tersini gerçekleştirebilmektedir. Örneğin, “كريمة” kelimesi, aslen “değerli” anlamına gelirken, Arapçada bazen “şaşı olan göz” anlamında kullanılabilir. Benzer şekilde, “شوهاء” kelimesi, başlangıçta “çirkin” anlamına gelirken, bazı durumlarda “güzel kadın” anlamında kullanılabilir. Bu tür değişikliklerde, genellikle toplumsal normlar ve psikolojik düşünce süreçleri etkilidir. Örneğin, gözleri şaşı olan insanların rahatsız olmaması veya güzel bir kadının nazardan korunması gibi psikolojik düşünceler, kelime anlamlarının değişiminde etkili olabilir.^[27]

1.2. Anlam Değişim Türleri

Klasik dilbilim literatüründe, Süyûtî'nin *el-Müzhir* adlı eseri dışında, anlam değişimi üzerine herhangi bir sınıflandırma yapılmamıştır. Ancak, Batılı dilbilimcilerin 19. yüzyılda bu konuda bir sınıflandırma girişiminde buldukları bilinmektedir.^[28] Anlam değişimi, dilbilim literatüründe genellikle şu formlarda karşımıza çıkar:

1.2.1. Anlam Kayması

Arap dilinde “نقل المعنى” terimiyle ifade edilen anlam kayması, bir kelimenin asıl manasından başka bir manayı ifade etmeye başlaması olarak tanımlanır.^[29] Bu kavram, günümüz Arapçasında “سفرة” kelimesinin “üzerinde yemek bulunan sofrâ” anlamında kullanımıyla ve “طول اليد” kelimesinin “hırsız” anlamında kullanımıyla örneklendirilebilir. Halbuki “سفرة” kelimesi önceden “yolcunun azağı” anlamına gelirken, “طول اليد” kelimesi “cömert” manasını karşılıyordu.^[30]

[23] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 8/389.

[24] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 3/9.

[25] İbn Fâris, *es-Sâhibî*, 45.

[26] Ömer, *İlmud-delâle*, 2/239.

[27] Sati, Sümeyye - Acat, Yaşar. “Araplar'da İsim Koyma Mantiği”. *SOBİDER: Sosyal Bilimler Dergisi* 5/29 (2018), 353.

[28] Ömer, *İlmud-delâle*, 2/235.

[29] İmer, *Dilbilim Sözlüğü*, 28.

[30] Ömer, *İlmud-delâle*, 2/248.

Anlam kayması, belagat ilmindeki mecazın bir parçası olabilir,^[31] ancak her zaman bu şekilde değildir. Mecazın temel amacı muhatabı etkilemek olsa da, anlam kayması bazen duygusal bir etki yaratmak veya coşturmak amacıyla değil, bir manayı daha iyi ifade etmek için de kullanılır.^[32] Örneğin, “طول اليد” ifadesi mecazi anlamda “soyguncu” olarak kullanılabilirken, “سفرة” kelimesi “sofra” anlamında kullanıldığında herhangi bir mecaz barındırmaz.

1.2.2. Anlam Daralması

Arap dilinde “تضييق المعنى”, “تخصيص الدلالة” vb. kavramlarla ifade edilen anlam daralması, bir kelimenin genel bir anlamdan daha sınırlı bir kapsam içermesi ve bu şekilde değişmesi olarak tanımlanır.^[33] Süyûtî, *el-Müzhir* adlı eserinin yirmi dokuzuncu bölümünde, lafızların genel ve özel anlamları üzerinde durduğu “معرفة العام والخاص” başlığı altında bu konuya da değinmektedir. Süyûtî, Arap dilinde anlam daralmasına çok fazla rastlanmadığını vurgulamaktadır.^[34]

Anlam daralmasına birkaç örnek vermek gerekirse, حَجَّ (hac), سَبَّتَ (cumartesi), فاكهة (meyve) ve عيش (ekmek) sözcükleri sayılabilir. Bunlar, önceden daha geniş bir manada kullanılırken zamanla anlam daralmasına uğramış ve daha sınırlı hale gelmişlerdir. Örneğin, حَجَّ aslında “bir yere gitmek”^[35] anlamını ifade ederken, سَبَّتَ “zaman”^[36] ve فاكهة ise “sebze ve meyveler” demek idi.^[37]

1.2.3. Anlam Genişlemesi

Arap dilbiliminde, “توسيع المعنى” veya “تعميم الدلالة” terimleriyle ifade edilen anlam genişlemesi, bir kelimenin, ilk anlamının yanında daha geniş ve genel bir anlam kazanmasını ifade etmektedir.^[38] Mesela, “نجعة” kelimesi önceleri “yağmuru istemek” anlamına gelirken, zamanla bu anlam daha genel bir forma evrilmiş ve “herhangi bir şeyi istemek” anlamını kazanmıştır. Yine, “غيث” kelimesi, başlangıçta “yağmur” anlamında kullanılmakta iken, zamanla bu anlam “yağmurun bitirdiği bitkiler” şeklinde genişlemiştir. Konuya örnek teşkil edecek diğer bir örnek ise “عقيقة” kelimesidir. Bu kelime önceleri “dünyaya yeni gelmiş bebeğin saçı” anlamını ifade ederken, sonradan, bu saç kesilirken kurban edilen hayvana atıfta bulunmak için kullanılmıştır.^[39]

Arap dilinde anlam genişlemesi biçimindeki değişimlerin örnekleri oldukça çoktur.^[40] Bu değişimlerin tümünün tespit edilmesi ve sistematik bir şekilde ele alınması, konuya dair daha kapsamlı bir inceleme ve belki de bağımsız bir sözlük çalışması ile mümkün olabilir. Ancak, bu çalışmada, deveye ilişkili kelimelerdeki anlam genişlemesi üzerinde durulmuş ve çalışma kapsamı belirli bir kelime sayısına odaklanarak incelenmiştir.

2. Anlam Genişlemesine Uğrayan Deveye Ait Kelimeler

Bu başlık altında, Arap dilinde anlam genişlemesine uğradığı tespit edilen deveye ilişkili kelimelerin detaylı bir incelemesi sunulmaktadır. İnceleme süreci, öncelikle ilgili kelimelerin köken bilgisi ve mevcut anlamlarının sunulmasıyla başlamaktadır. Ardından, bu kelimelerin deveye birlikte kullanılan formlarına odaklanılarak, zaman içinde meydana gelen anlam evrimi detaylı bir şekilde incelenmektedir.

[31] İbrahim Enîs, *Delâletu'l-elfâz* (Mısır: Mektebetu Encelü'l-Misriyye, 1976), 160.

[32] Enîs, *Delâletu'l-elfâz*, 160-162.

[33] Berke Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Multilingual Yayınları, 2007), 20.

[34] Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/427.

[35] İbn Düreyd, *Cemheretu'l-luga*, 1/86.

[36] İbn Düreyd, *Cemheretu'l-luga*, 1/253.

[37] Asutay, *Arap Anlambilimi ve Arap Anlambiliminin el-Hasâis'teki Temelleri*, 129-130.

[38] İmer, *Dilbilim Sözlüğü*, 27; Ömer, *İlmud-delâle*, 2/243.

[39] İbn Düreyd, *Cemheretu'l-luga*, 3/1256-1257; Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/335.

[40] bk. İbn Fâris, *es-Sâhibî*, 58.

1. الموضوع / Mevzu

ع - ض - و kökünden türemiş olan “موضوع” kelimesi; modern sözlüklerde, “ele alınan konu, üzerinde durulan mesele” gibi anlamlara gelmektedir.^[41] Araştırmalarımız sonucunda, klasik lügat kaynaklarında bu kelimenin “konu” anlamına rastlayamadık. Aynı kökten türemiş olan “المواضعة” kelimesi bulunmaktadır, ancak bu sözcük “bir konu üzerinde tartışma veya uzlaşma” anlamına gelir.^[42]

Sözlüklerde “و - ض - ع” maddesinin deveye ilişkili çeşitli anlamları ihtiva ettiği görülür. Örneğin, “وَضَعَتِ النَّاقَةُ” cümlesi “deve suyun kenarındaki ekşi otları yedi.” anlamındadır. “ناقة واضعة” ifadesi ise “nehir kenarında acı ot yiyen ve oradan ayrılmayan deve” demektir. Bu ekşi ot, “وضيعة” kelimesiyle ifade edilmektedir, otun olduğu alana ise “موضوع” kelimesiyle ifade edilmektedir.^[43] Örneğin, “واضع” kelimesi bir şiirde şöyle geçmiştir:

رَأَى صَاحِبِي فِي الْعَادِيَاتِ وَأَمْتَالًا فِي الْوَأَضِعَاتِ الْقَوَامِسِ نَجِيَّةً

“Arkadaşım, koşuşturan develer arasında soylu bir deve farketti. O soylu develeri, kafasını acı otlara gömüp otlayan develer içinde bile görmüştü.”^[44]

Sonuç olarak, “موضوع” kelimesi “devenin otladığı yer” ve “konu, mesele” olmak üzere iki farklı bağlamda kullanılmıştır.^[45] Klasik sözlüklerde sadece ilk anlam yer alırken, modern sözlüklere ikinci anlam da eklenmiştir. Bu durum, kelimenin zamanla anlam genişlemesi yaşadığını göstermektedir. İki anlam arasındaki benzerlik, kelimenin “otlak” anlamından “konu” anlamına evrilmesinde rol oynamış olabilir. Deve, otlakta dolaşırken besin arar ve su kenarındaki ekşi otları yiyip doyana kadar oradan ayrılmaz. Benzer şekilde, bir konuyu ele alan kişi de o konuyu tam olarak anlayana veya anlatana kadar ondan ayrılmaz. Ancak, bu iki anlam arasında tam bir örtüşme yoktur. Otlak, herhangi bir bitkinin yetiştiği yerken, konu belirli bir amaç veya fikir etrafında dönen bir düşünce dizisidir. Dolayısıyla, burada ortak bir kullanım ve teradüf (eş anlamlılık) olmadığını söylemek mümkündür.

2. النتيجة / Netice

نتيجة kelimesi günümüzde “sonuç” veya “ürün” gibi anlamlarla^[46] yaygın şekilde kullanılmaktadır. Fakat klasik Arapça sözlüklere bakıldığında, “نتج” fiili aslında “doğum yapmak üzere olan bir deveye ilgilenmek, ona bakmak” anlamına geldiği görülür.^[47] Bu kelimenin kullanımı, genellikle hamileliğindeki deveye bakan ve doğum sırasında onun ebeliğini yapan kişi için “نتاج” olarak adlandırılırken, doğan yavruya “نتيجة” ve doğumu gerçekleştiren deveye de “منتوجة” denilmektedir.^[48]

Kelimenin günümüzdeki ve eski anlamları arasında ilk bakışta dikkate değer bir benzerlik görünse de, bir eş anlamlılık veya ortak kullanım ilişkisi olmadığı açıktır. Bu durum, “نتيجة” kelimesinin kökeninin deve ile doğrudan ilişkili bir terim olduğunu ve zamanla farklı anlamlarda da kullanılmaya başladığını göstermektedir.

[41] Ahmed Muhtâr Abdulhamîd Ömer, *Mu'cemü'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-mu'âsıra* (Kahire: Âlemü'l-kütüb, 2008), 3/2457.

[42] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 2/196; el-Cevherî, *es-Sihâh*, 3/1299; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, thk. Muhammed 'Ivaz Mur'ib (Beyrut: Dâru lhyâit-türâsî'l-Arabî, 2001), 3/48.

[43] Ebû el-Hasan Alî b. İsmail b. Sîde el-Mursî İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam*, thk. 'Abd el-Hamîd Hendâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 2/297.

[44] Ebû'l-Fayd el-Mürtaâ b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Kahire: Dâru'l-Hidâye, 1889), 22/335.

[45] Ayrıca, söz konusu kelimenin başka anlamları için bk.: (Mu'cemu'd-Dûha et-Târihî lilugati'l-Arabiyye, 1 Kasım 2024).

[46] Ahmed Muhtâr, *Mu'cemü'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-mu'âsıra* (Mısır: Âlemü'l-kütüb, 2008), 3/2162-2163.

[47] el-Cevherî, *es-Sihâh*, 1/343; Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1993), 2/373.

[48] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2/373; Ahmed b. Muhammed Ebû'l-Abbâs el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 2/591.

3. العقل / Akıl

عَقْل kelimesi, aslen “deveyi bağlama” anlamına gelirken, sonradan “akıl, zeka, düşünme yetisi” gibi anlamları da kazanmıştır.^[49] Mutarrizî'nin *el-Muğrib* adlı sözlüğünde bu fiilin ilk anlamı bu şekilde belirtilmiştir.^[50] Ebû Hilâl el-Askerî ise, bu kelimenin “deveyi bağlama” anlamının “عقل البعير” ifadesinden türetildiğini belirtmektedir.^[51] İbrâhim el-Harbî ise *Garîbü'l-hadîs* adlı kitabında “عَقْلُ البَعِيرِ” ifadesinin anlamını, “devenin ayaklarını birbirine ilmiklemek” olarak vermektedir.^[52]

İbn Fâris'e göre, geçmişte Arap toplumlarında bir cinayet işlendiğinde, tazminat olarak ödenen deve, öldürülen kişinin evinin önüne bağlanırdı. Bu gelenek, Arapçada “عقل” kelimesinin “tazminat” anlamını da içermesinin kökenini oluşturmaktadır. Zamanla, bu terim sadece deveyi değil, genel olarak maddi veya manevi tazminatları ifade etmek için kullanılmaya başlanmıştır.^[53] Bu açıklama, “akıl” kelimesinin tarihsel bir değişim geçirerek anlamının genişlediğini ve günümüzde farklı bir bağlamda kullanıldığını açıkça göstermektedir.

4. التَسْلِي / Teselli

تَسْلَى kelimesi, “birinin üzüntüsünü gidermek, canını sıkın bir durumu hafifletmek” gibi anlamlara gelir.^[54] Bu kelime, aynı kökten türemiş olan “يَسْلَى” fiiliyle bir şiirde şu şekilde kullanılmıştır:

عَجِبْتُ لِصَاحِبِي يَحْيَى
يُسَلِّينِي لِأَسْلَاهَا

“Yahya'nın yanına teselli etmek amacıyla gittiğimde, onun tesellisiyle şaşırıyorum.”^[55]

و ل- س- ل- kökünden türetilmiş olan “سلا” kelimesi oldukça dikkat çekicidir. Bu kelime, hayvanların rahmindeki yavrunun bulunduğu zarı ya da kapsülü ifade eder. Bu kapsül, anne ve yavru için hayati bir öneme sahiptir. Eğer yavru, kapsül içinde doğarsa, her ikisi de sağ kalır; ancak kapsülün kesilmesi halinde, ikisi de hayatını kaybeder. Mesela, “نَاقَةٌ سَلِيَاءٌ” ifadesi “kesesi alınmış deve” anlamına gelirken, “سَلَيْتُ النَّاقَةَ” cümlesi ise “devenin kapsülünü kestim” anlamını taşır.^[56]

Ayrıca, “وَقَعَ القَوْمُ فِي سَلَا جَمَلٍ” şeklindeki bir atasözü de mevcuttur ki bu ifade, “İnsanlar zor bir duruma düştü/zor bir işe girdi/sıkıntıya düştü.” anlamını taşır.^[57] Dolayısıyla, “zar” anlamındaki “سلا” ile “zarı kesmek” manasındaki “سَلَى” kelimelerinin aslında deve için konulan terimler olduğu sonucuna ulaşılabılır.

Arapçada “teselli etmek” anlamına gelen (تَسَلَّى) fiili ile “devenin karnındaki zarı çıkarmak” anlamına gelen (سَلَى) fiili arasındaki benzerlik dikkat çekicidir. İlk bakışta bu kelimelerin farklı anlamlara sahip olduğu ve aralarında bir bağlantı olmadığı düşünülebilir. Fakat kelimelerin kökenine baktığımızda ilginç bir paralellik ortaya çıkar. Bir kişiyi teselli ederek onun içini ferahlatmak ve sıkıntısını gidermek, doğum sırasında devenin karnındaki zarı çıkararak onu büyük

[49] Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris el-Kazvîni İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisil-luga*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1979), 6/69; Ebû'l-Hasen Alî b. İsmail b. Sîde el-Mursî İbn Sîde, *el-Muhassas*, thk. Halîl İbrâhim Ceffâl (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1996), 1/250.

[50] Ebû'l-Feth Nâsir b. 'Abdüsseyyid Ebî'l-Mekârim b. Alî Bürhânüddîn el-Hârzemî el-Muttarrizî, *el-Müğrib fi tertibi'l-mu'rib* (b.y.: y.y., ts.), 323.

[51] Ebû Hilâl el-Hasan b. Abdillâh el-Askerî, *el-Fürûku'l-lügaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selîm (Kâhire: Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, ts.), 1/83.

[52] İbrahim b. İshak İbrahim el-Harbî, *Garîbü'l-hadîs*, thk. Süleyman İbrahim Muhammed el-Âyid (Mekke: Câmi'atu Üm-mi'l-Kurâ, 1984), 3/1231.

[53] İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisil-luga*, 4/71.

[54] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 7/299.

[55] İmîl Bedî' Yakup, *el-Mu'cemü'l-mufassal fi şevâhidil-'Arabiyye*, (Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1996), 8/281.

[56] İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 14/396.

[57] Darb-ı meselde, erkek deveyi ifade eden “سَلَى” kelimesine yer verilmiştir. Halbuki “kese”, devenin dışısında bulunur. Bu durum, işin son derece zor ve karmaşık olduğunu vurgulamak için yapılmıştır. bk. el-Cevherî, *es-Sihâh*, 6/2381.

bir sıkıntıdan kurtarmakla benzerlik gösterir. Bu benzerlik, kelimelerin kökeninin aynı olduğunu veya en azından ortak bir kaynaktan türediğini düşündürülebilir.

Ancak söz konusu fiilin ilk geçtiği kaynaklarda “teselli etmek” anlamına yer verilmemiştir. Bu durum, bu benzerliğin bir ortak kullanım veya terâdüf durumundan kaynaklanmadığını gösterir. Dolayısıyla, bahse konu fiilin zaman içinde anlamının genişlediği ve “teselli etmek” manasında da kullanılmaya başlandığı anlaşılmaktadır.

5. الغفلة / Gaflet

ل - ف - غ kökünden türeyen “غُفْلٌ” kelimesi, belirsizlik, izsizlik ve işaretsizlik gibi anlamları ifade eder. Örneğin, “أَرْضُ غُفْلٍ” ifadesi, izleri bulunmayan bir çöl; “رَجُلٌ غُفْلٌ” ise kimliği belirsiz veya tanımlanamayan bir adamı; “دَائِبَةٌ غُفْلٌ” ise üzerinde herhangi bir işaret veya tanımlayıcı bulunmayan bir hayvanı ifade eder. Aynı şekilde, “شِعْرٌ غُفْلٌ” bir şairin kimliği belirsiz veya bilinmeyen bir şiiri; “شَاعِرٌ غُفْلٌ” ise adı sanı bilinmeyen veya tanınmayan bir şairi temsil eder.^[58]

“غُفْلٌ” kelimesi aslen, üzerinde herhangi bir işaret veya alamet bulunmayan bir deveyi ifade eder.^[59] Bazı müfessirlere göre, kelimenin anlamı zaman içinde genişlemiş ve yukarıda belirtilen anlamlar için de kullanılmıştır.^[60] Çünkü “غ - ف - ل” kökü, bir şeyi kasıtlı veya kasıtsız bir şekilde terk etmek veya ihmâl etmek anlamına da gelir.^[61] İşaretsiz bir deve, sahibi tarafından bırakılmış veya görmezden gelinmiş gibi görünür. Zira hayvanın üstündeki işaretler, korunduğunu ve değer gördüğünü gösterir. Örneğin, İbn Sîde'nin *el-Muhkem* isimli lügatinde “غُفْلٌ” kelimesi, “zekât ödemekten kaçınmak için işaretlenmemiş deve” şeklinde tanımlanmıştır.^[62] Ayrıca, “الغفول” kelimesi, “sütten kesilmiş yavruyu, onu emmeyi engellemeyen ve sağan kişiyi umursamayan/değişmez bir deve” anlamına gelir ki bu da “الغفلة” kelimesinin anlam genişlemesi yaşadığını gösterir.^[63]

6. الجُنَاحُ / Günah

ح - ن - ج kökünden türemiş olan “جُنَاحٌ” kelimesi, aslen “bir şeye doğru yönelmek, eğilim göstermek, gecenin başlaması veya sona ermesi” anlamlarına gelir. Örneğin, kuşların kanatları iki tarafa doğru eğilim gösterdiğinden dolayı, “جُنَاحٌ” kelimesi bu şekilde kullanılır. İnsanlar için kullanıldığında ise, bu kelime pazıları ve kolları ifade eder. Aynı kökten türetilen “جَوَانِحٌ” kelimesi ise “kaburga kemikleri” anlamına gelir. “جُنَاحٌ” kelimesinin diğer bir anlamı ise “günah, zorluk, sapma, günaha meyil, suç” şeklindedir.^[64] Bu sözcük hadis kaynaklarında geçtiğinde “günah, haktan sapma” anlamını ifade eder.^[65] Örneğin bu kelime, aşağıdaki hadîs-i şerifte bu anlamda kullanılmıştır:

إِنِّي لِأَجْنَحُ أَنْ أَكُلَ مِنْهُ

“Yetimin malından yemenin günah olduğunu düşünüyorum.”^[66]

[58] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 6/420; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 11/499.

[59] İbn Düreyd, *Cemheretu'l-luga*, 2/958.

[60] Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Mühît fi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420), 7/167; Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fadl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420), 21/457.

[61] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 4/419.

[62] İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-mühîtu'l-a'zam*, 5/530.

[63] İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-mühîtu'l-a'zam*, 4/530.

[64] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 3/83-84; el-Cevherî, *es-Sihâh*, 1/360-361; Zebidî, *Tâcü'l-'arûs*, 6/348.

[65] İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 2/430.

[66] Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenu Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, ts.), “Et'ime”, 22 (No. 3753).

Bu kelime bir âyette ise şöyle yer almıştır:

لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعاً أَوْ أَشْتَاتاً

“Sizin için, beraber ya da ayrı (sofralarda) yemek yemeniz günah değildir.”^[67]

Bir kısım müfessirler, “جُنَاح” sözcüğünün “zorluk, sıkıntı” anlamında olduğu ve “yükünün ağır olması nedeniyle devenin kaburgalarının kırılması” anlamındaki “جُنْحُ البعير” / ifadesinden alındığı belirtilmiştir.^[68]

Klasik Arapça sözlüklerde kaydedildiğine göre, “جَنَحَ” kelimesi, deve için kullanıldığında “oturunca bir tarafa meyletmek, üzerindeki ağır yük sebebiyle kaburgalarının zarar görmesi” gibi anlamlara gelmektedir. Bu fiilin mecazi anlamlarına ve kökeninden türeyen “جُنَاح” kelimesine baktığımızda, sadece “zorluk, meşakkat” anlamıyla sınırlı kalmadığı, aynı zamanda “günah”, “doğru yoldan sapma” ve “suç” anlamlarında da kullanıldığı görülmektedir. Bu durum, günahın insanı manen sarsan bir eylem olduğu ve devenin oturma esnasında sağa ve sola meyletmesi veya boynu bükük bir şekilde yürümesi gibi, haktan sapma ve cürüm işlemek gibi eylemlerin de insanın iç dünyasını sarsan birer suç olduğu düşüncesiyle ilişkilendirilebilir. Dolayısıyla, “جُنَاح” kelimesinin zamanla somut bir fiilden soyutlanarak soyut ve ahlaki bir kavramı ifade etmeye başladığı anlaşılmaktadır.^[69]

7. الدَّيُّوثُ / Deyyus

ث - ي - د - ي - ث kökünden türemiş olan “ديوث” kelimesi, “utanma, çekinme; kıskançlık duygusunu kaybetme ve kişinin hanımını kıskanmaması” gibi anlamlara gelir. Arapçada, “فُنْدُوعٌ ve دَيُّوثٌ, قَوَادٌ” kelimeleri de aynı anlamda kullanılmaktadır.^[70]

“ديوث” kelimesi bir Hadîs-i şerifte şu şekilde yer almaktadır:

ثَلَاثَةٌ لَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ: الْعَاقُ لِوَالِدَيْهِ وَالذَّيُّوثُ وَرَجُلَةٌ النَّسَاءِ

“Cennet’e giremeyecek üç kimse vardır: Ebeveynlerine itaat etmeyen, deyyuslar ve erkeklere benzemek için kendilerini şekil ve davranış olarak değiştiren kadınlar.”^[71]

Ezherî (ö. 370/980) *Tehzîbü'l-luga*'da ilgili kelimenin, “وَجَمَلٌ مُدَيِّثٌ” şeklinde bir kullanımına yer vererek bunu, “itâatkâr hale getirilen ve her türlü iş için eğitilmiş deve” olarak açıklamaktadır.^[72] Zemahşerî (ö. 538/1144) “مُدَيِّثٌ” kelimesinin deve için kullanılmasını mecâzî olarak değerlendirmektedir.^[73] Bu görüş, “دَيُّوثٌ” kelimesinin asıl anlamının “kıskançlık duygusuna sahip olmayan kişi” olduğu ve diğer anlamları daha sonra kazandığını göstermektedir.^[74] Ancak, *Tâcü'l-'arûs* isimli eserinde ez-Zebîdî, “دَيُّوثٌ” kelimesinin “بِعَيْرٍ مُدَيِّثٌ” ifadesinden alındığını belirtmektedir. ez-Zebîdî'ye göre, deyyus olarak adlandırılan kişi, kıskanç olmadığı için, her şeye rıza gösteren itâatkâr deveye benzetilmiştir.^[75] Bu açıklamadan hareketle, “ديوث” kelimesinin kökeninin “بِعَيْرٍ مُدَيِّثٌ” ifadesinden geldiği ve zamanla mecâzî bir anlam kazandığı öne sürülebilir. Ancak, bu görüşün kesinlik kazanması için konu hakkında daha fazla araştırma yapılması gerekir.

[67] en-Nûr 18/61.

[68] Ahmed Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî* (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1945), 4/138; Muhammed el-Emîn el-Hererî, *Tefsîru hadîki'r-rûh* (Beyrut: Dârü tavki'n-necât, 2000), 6/348.

[69] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 3/83-84; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyîsil-luga*, 1/484; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 2/430.

[70] Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım İbnü'l-Enbârî, *ez-Zâhir fî me'ânî kelimâti'n-nâs*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1992), 3/83-84; Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, 4/94.

[71] 'Abdurraûf el-Münâvî, *Fezû'l-kadîr* (Mısır: el-Mektebetü't-ticâriyye'l-kübâ, 1356), 3/327.

[72] Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, 14/107.

[73] Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-sûd (Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 1/305.

[74] ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, 1/305.

[75] Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 5/254-245.

8. الخِزَامَة / Hızma

م - خ - ز kökünden türemiş olan “خِزَامَة” kelimesi, Arap dilinde hayvanların ağızlarına ya da burunlarına takılan demir halka veya bedevî kadınlarının burunlarını süslemek için kullandıkları bir tür halka şeklindeki süs eşyasını ifade eder. Bu tür süslemeler, Türkçede “hırızma”, “hızma” olarak bilinir.^[76] Arapçada “خَزَمْتُ أَنْفَ فُلَانٍ” ifadesi, mecazi olarak “birini aşağılamak, ona boyun eğdirmek” anlamında kullanılırken,^[77] Türkçede benzer şekilde “birini etkisi altına almak, kontrol etmek” anlamında “hırızma takmak” şeklinde bir deyim bulunmaktadır.^[78]

Bu sözcük, aşağıdaki hadiste şu şekilde karşımıza çıkmaktadır:

لَا خِزَامَ وَلَا زِمَامَ فِي الْإِسْلَامِ

“Dinde hırızma takmak ve gem vurmak uygun değildir.”^[79]

“خِزَامَة” kelimesinin asıl anlamı, “deveyi istenilen tarafa rahatça çekmek için, burnuna takılan kıldan bir halka” şeklindedir. Örneğin, “خَزَمْتُ الْبَعِيرَ” cümlesi “devenin burnuna kıldan yapılmış bir hızma taktım”, “خَزَمَاءُ” kelimesi, “burnu delinmiş deve”, “بَعِيرٌ مَخْرُومٌ” ifadesi ise, “burnu hızmalı deve” anlamındadır.^[80] *Esâsü'l-belâga* adlı eserinde Zemahşerî, ilgili kelimenin bu anlama geldiğini, diğer anlamları ise daha sonra kazandığını belirtmektedir.^[81]

Sonuç olarak; sözlüklerde verilen anlam ve Zemahşerî'nin konuya dair açıklaması göz önünde bulundurulduğunda, bahse konu kelimenin, “devenin burnuna takılan bir halka”yı ifade ettiği ve daha sonra anlam genişlemesine uğradığı anlaşılmaktadır.^[82]

9. الطَّرْفُ / Taraf

ر - ف - ط kökünden türeyen “طَّرْفٌ” kelimesi, “bir şeyin kenarı” anlamındadır.^[83] Diğer bir manası ise, “göz kapaklarını hareket ettirerek veya kirpikleri kımlatarak bir şeye bakmak”, şeklindedir.^[84] Bu anlamı gösteren bir örnek olarak aşağıdaki şiir verilebilir:

إِنَّ الْعُيُونَ الَّتِي فِي طَرْفِهَا مَرَضٌ قَتَلْنَا ثُمَّ لَمْ يُحْيَيْنِ قَتْلَانَا

“Gözlerindeki bir hastalık, bizi katletti, sonra da maktülleri diriltmedi.”^[85]

İbn Fâris, *Mekâyisü'l-luğa* isimli sözlüğünde, “kendisine bir şey isabet eden göz” anlamındaki “عَيْنٌ مَطْرُوفَةٌ” sözünün “نَاقَةٌ طَرْفَةٌ” ifadesinden alındığını belirtmektedir.^[86] Bu ifade, “meranın içinde dolaşıp durmayan, dikkatini dışarıdaki meralara veren, meranın kenarlarında otlayarak diğer develerden ayrılan ve otlagın sınırında bekleyen deve.” demektir.^[87]

طَّرْفٌ kelimesinin, deveyle ilişkilendirildiğinde ve yukarıda verilen anlamlarına bakıldığında, zamanla “sınır, kenar ve süreklilikten yoksunluk” gibi anlamlara evrildiği söylenebilir.

[76] İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı, 2011), 1097.

[77] ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, 1/244.

[78] Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, 2/1278.

[79] Ebû 'Ubeyd Ahmed b. Muhammed Ebû 'Ubeyd el-Herevî, *el-Garîbeyn fi'l-Kur'ân ve'l-hadîs*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (b.y.: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1999), 2/551; Not: Hadis kaynaklarında bu rivayete ilişkin şu açıklama yer alır: İsrailoğulları, kendilerine çeşitli eziyetler yapmak için burunlarını delerlerdi. Onların geleneğinde, burunlarına deve dizginlerine benzeyen bir takı takma adetleri bulunuyordu. Ancak bu tür uygulamalar İslâm'da yasaklanmıştır. bk. Muhammed Abdürrahim el-Münâvî, *et-Teysîr* (Riyad: Mektebetü'l-İmâm eş-Şafîi, ts.), 2/499.

[80] Halîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 4/212; Ahmed Muhtâr Abdulhamid Ömer, *Mu'cemü'l-luğa'l-Arabîyye'l-mu'âsıra*, 1/638.

[81] ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, 1/244.

[82] 'Amr b. Kumeys, *Dîvân*, (Kâhire: Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî, 1965), 76.

[83] Halîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 7/414.

[84] Halîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 7/413.

[85] İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisü'l-luğa*, 3/449.

[86] İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisü'l-luğa*, 3/447.

[87] el-Halil, *Kitâbü'l-Ayn*, 7/416; İbn Fâris, *Mekâyisü'l-luga*, 3/447; Cevherî, *es-Sihâh*, 4/1394; Asma'î, *Kitâbü'l-İbil*, 97.

10. الإهمال / İhmâl

ل-م-ه maddesinden türeyen “إهمال” sözcüğü,

- Engelsiz akan su.
- Kaybolmuş bir deve.
- Sürekli çobansız olarak otlanan veya serbestçe dolaşan deve.^[88]

Kaynaklarda, bahse konu kelimenin üçüncü anlamının öne çıktığı gözlemlenmektedir. Örneğin, “إِبِلٌ هَوَامِلٌ/إِبِلٌ هَمَلٌ”, ifadeleri “sahipsiz develer, günün her saati çobansız otlayan deve/develer”, anlamındadır.^[89] Şu şiirde de aynı anlamda kullanıldığı görülmektedir:

إِنَّا وَجَدْنَا طَرْدَ الْهَوَامِلِ خَيْرًا مِنَ التَّائَانِ وَالْمَسَائِلِ

“Develer kaçırlıp sürülmesinin, insanların sorunlarına ağlamaktan daha hayırlı olduğunu düşündüler”^[90]

Sonuç olarak, “إهمال” kelimesinin iki ayrı anlamı mevcuttur. İlk anlamı, develeri çobansız ve başıboş bırakmak iken, ikinci anlamı ise genel anlamda bir şeyi ihmâl etmek, önemsememek veya başıboş bırakmaktır. Görüldüğü gibi, bu anlamlar birbirine benzemektedir. Bu benzerlik, kelimenin zamanla anlam genişlemesine uğradığını ve ikinci anlamı daha sonra kazandığı ihtimalini doğurmaktadır.

Ancak, bunun bir eş anlamlılık durumu olmadığını da belirtmek önemlidir. Çünkü “İhmâl” kelimesinin ikinci anlamı, develerle sınırlı değildir. Herhangi bir şeyi ihmâl etmek veya önemsememek için kullanılabilir. Bu nedenle, “ihmâl” kelimesinin anlam evrimini incelerken bu iki anlamı birbirinden ayırmak ve aralarındaki nüansları göz önünde bulundurmaktır önemlidir.

11. الرّوي / Râvî

ر-و-ي kökünden türemiş olan “رّوي” veya “رّوية” kelimeleri lügatte, “haber veya şiir nakleden kişi” anlamındadır.^[91] Hadis literatüründe “رّوي”; “hadis öğrenen ve nakleden kişi, hadisin ilk kaynağına atıfta bulunarak aktaran kişiyi ifade etmektedir. Aynı şekilde, kıraât ilminde, kıraât imamlarından doğrudan veya bir başkası aracılığıyla aktaran kişiyi tanımlar.^[92]

Fakat, kaynaklarda belirtildiğine göre bu kelimeler, aslında, “su taşımak için kullanılan deve” anlamında olup daha sonra anlam genişlemesine uğrayarak “bir sözü nakleden kişi” manasında kullanılmaya başlamıştır.^[93] Nitekim, bahse konu kelimelerin klasik şiirlerde “su taşıyan deve” anlamında kullanılması bu görüşü teyit etmektedir. Örneğin, “رّوية” kelimesinin çoğulu “الرّويّات” kelimesi bir şiirde şu şekilde geçmektedir:

تَمْشِي مِنَ الرَّدِّ مَشْيَ الْحُقُلِ مَشْيَ الرَّوَايَا بِالْمَزَادِ الْأَثْقَلِ

“Dişi devenin memeleri süt dolu olduğu için ağır bir su kovası taşıyan taşıyıcı develer ile memeleri bol sütlü develer aynı şekilde yürür.”^[94]

[88] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 11/ 710.

[89] Hâlıl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 4/56; Ezherî, *Tehzîbü'l-Luġa*, 6/169; İbn Sîde, *el-Muḥaşşaş*, 2/173.

[90] Ezherî, *Tehzîbü'l-Luġa*, 6/170.

[91] Hâlıl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 8/313.

[92] Mehmet Efendioġlu, “Râvî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/34/472.

[93] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 14/346; es-Sâ'idî, “Ta'mîmü'd-delâle fî elfâzi'l-ibîl”, 116.

[94] Ali b. el-Hasen Kürâu'n-Neml, *el-Müntehab* (Mekke: Câmia'tu ümmi'l-kurâ, 1409), 646.

12. البركة / Bereket

kökünden türeyen “بركة” kelimesi, kelime anlamı olarak “artmak, çoğalmak” anlamına gelir.^[95] Öte yandan “زيادة” sözcüğü de benzer bir manaya sahiptir, ancak “bereket” bir şeyin manevi anlamda artması demektir. Ayrıca, “bereket” sadece Cenâb-ı Hakk’a izafe edilerek “بارك الله فيه/Allah onu bereketli kılsın.” şeklinde ifade edilir.^[96]

Sözlüklerde bu terimin “sebat, devamlılık, istikrar” gibi anlamlara da geldiği bildirilmektedir.^[97] Mesela, “وَبَارِكْ عَلَيَّ مُحَمَّدًا” cümlesi, “Hz. Peygamber’e (s.a.v) verilen onur ve haysiyeti devam ettir” şeklinde açıklanır.^[98]

Kelimenin bu iki anlamı birlikte değerlendirilebilir. Çünkü, bir nimetin manevî açıdan artışı, onun devamlı olarak kalması” şeklinde anlamak mümkündür. Fakat, “بركة” kelimesinin, bu anlamları daha sonra kazandığı anlaşılmaktadır. Zira, kaynaklarda kaydedildiğine göre, kelimenin asıl anlamı “Devenin bir yere çökmesi ve uzunca bir süre oradan kalkmaması” şeklindedir.^[99] Bu anlam, hadislerde de karşımıza çıkmaktadır. Örneğin, bir hadiste söz konusu kelime şöyle yer almıştır:

إِذَا سَجَدَ أَحَدُكُمْ فَلَا يَبْرُكْ كَمَا يَبْرُكُ الْجَمَلُ، وَلِيَضَعْ يَدَيْهِ، ثُمَّ رُكِّبَتْهُ

“Biriniz secdeye varınca bir devenin yere çöküşü gibi olmamalıdır. Öncelikle ellerini, sonra dizlerini yere koyacak şekilde eğilsin.”^[100]

Sonuç olarak, “bereket” kelimesi zaman içinde anlam genişlemesine uğrayarak “devenin oturma eylemi ve oturduğu yerde uzun süre kalması” anlamından,^[101] “artmak, çoğalmak, devamlılık, istikrar” ve “manevi artış” anlamlarını da içeren geniş bir anlam yelpazesine sahip olmuştur.^[102] Bu anlam genişlemesi, kelimenin kökenindeki somut anlamla soyut anlam arasındaki bağlantıdan ve bu bağlantının manevi bir yorumla zenginleştirilmesinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

13. الكَرِيمُ / Soylu

kökünden türemiş olan “كريم” kelimesi, “şerefli/asıl, müsamahakâr, cömert/değerli, Allah’ın rızasına aykırı eylemlerden uzak duran” vb. birçok anlama gelmektedir.^[103] “كريم” kelimesinin çoğulu “كِرَامٌ” bir ayet-i kerimede şöyle geçmektedir:

وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا

“...asılsız şeylere şahitlik etmeyenler ki; gereksiz ve anlamsız durumlarla karşı karşıya geldiklerinde onurlarıyla geri çekilirler.”^[104]

Bazı tefsirlerde, “كِرَامٌ” sözcüğünün, “sütü bol olduğu için sağılma esnasında müsamaha gösteren, direnmeyen ve bol süt veren deve” anlamındaki “ناقة كريمة” ifadesinden alındığı belirtilmektedir.^[105] Bu açıklamaya göre, “كريم” kelimesinin kökeninin deveyle ilişkilendirildiği, fakat sonra birtakım manaları karşılamak için anlam genişliğine uğradığı söylenebilir.

[95] Hâlib b. Aḥmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 5/368; el-Cevherî, *es-Sihâh*, 4/1574.

[96] el-Askerî, *el-Fürûku'l-lüğaviyye*, 96.

[97] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 10/396.

[98] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 10/396; Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995), 51.

[99] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 10/396.

[100] Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Musnedu İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaûd, Adil Murşid (Beirut: Muesesetu'r-risâle, 2001), 24/515. (No. 8955).

[101] Selâme Abdullah es-Süveydî, *Şi'r kabîle Zübyân fi'l-Câhiliyye*, (Doha: Matba'atü Câmî'ati Katar, 1987), 289.

[102] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 10/396.

[103] el-Cevherî, *es-Sihâh*, 6/5/2019; el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr*, 2/532.

[104] el-Furkân 19/72.

[105] Vâhidî vd., *et-tefsîru'l-basît* (b.y.: 'İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1430), 16/604; er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 24/486.

14. الأَمِينُ / Güvenilir

ن-م kökünden türeyen “أَمِين” kelimesi, “güven veren” veya “güvende olan” anlamlarına gelmektedir.^[106] Örneğin, bu kavram, Hassân b. Sâbit'in (ö. 60/680) aşağıdaki beytinde her iki anlamda da kullanılmıştır:

وَأَمِينٌ حَفِظْتُهُ سِرِّي نَفْسِي فَوَعَاهُ حِفْظَ الْأَمِينِ الْأَمِينَا

“Nice güvenilir kişi, sırrımı korur; onlar, güvence verenin emaneti koruması gibi korur.”^[107]

Aynı kökten türeyen “تَأْمِين” sözcüğü, “konut, araç ve hayat sigortası”, “جِزَامُ الْأَمَانِ”, “emniyet kemeri”, “مَخْرَجُ الْأَمَانَاتِ”, “eşyaların emanet bırakılan yer”, manalarına gelir.^[108] Ancak, söz konusu kelimenin ifade ettiği “güven” soyut bir anlam olup somut şeyler için kullanılması mecâzendir.^[109] Zira Zemahşerî, “أَمِين” sıfatının “at ve deve” için kullanılmasını mecâzen olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla, “فَرَسٌ أَمِينٌ” / dayanıklı at”, “نَاقَةٌ أَمُونٌ” / dayanıklı deve”, denildiğinde, “bu hayvanların binicisinin dayanıklı olduğu” kastedilmektedir.^[110] ez-Zebîdî de bu görüşe katılmaktadır.^[111] Bu açıklamadan yola çıkarak, bahsi geçen kelimenin deveyle ilişkilendirilebilecek bir terim olmadığı anlaşılıyor. Abdürrezzâk Ferrâc es-Sâ'idî, bu kelimenin, güvenlik ve sağlık anlamına gelen ن – م – أ maddesinden türediğini belirtir. Çünkü “güven” ve “koru”, insanlık tarihinde her zaman var olan duygulardır ve deveyle ilişkilendirilmiş olmaktan ziyade, genel bir kavramı ifade eder.^[112]

Ancak, ilgili hadisin şerhini veren kaynaklarda, bu kelimenin esasında deveyle ilgili bir ifade olduğu ve sonradan “güvenilir insan” manasını kazandığı ifade edilmektedir. Örneğin, bu kelime bir hadiste şu şekilde geçmektedir:

إِنَّ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَمِينًا وَإِنَّ أَمِينَنَا - أَيُّهَا الْأُمَّةُ - أَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ

“Bütün toplumlarda güvenilir biri vardır. Ey insanlar, bizim güvenilir kişimiz Ebû 'Ubeyde b. Cerrâh'tır.”^[113]

Hadis şerhlerinde belirtildiğine göre, “أَمِين” kelimesi, “نَاقَةٌ أَمُونٌ” ifadesinden alınmıştır. Çünkü, “güven veren kimsenin, emanet edileni hakkıyla riayet eden” durumu ile “devenin sağlam ve güven vermesi” durumu arasında bir benzerlik ilişkisi bulunmaktadır.^[114] Bu bağlamda, deve için kullanılan bu kelimenin zamanla insanlar için de kullanılmaya başladığı öne sürülmektedir. Ancak, yukarıda verilen açıklamalar göz önünde bulundurulduğunda, ilgili kelimenin bu yönde bir evrim geçirip geçirmediği konusunda kesin bir sonuca varmak zor görünmektedir.

15. الطَّلَاقُ / Boşama

ط-ل-ق kökünden türemiş olan “طَلَقٌ”, “kadını boşamak”, manasına gelmektedir; “طَالِقٌ” “boşanan kadın” anlamındadır.^[115] Ancak bahse konu kelimenin, bu anlamı daha sonra kazandığı anlaşılmaktadır. Zira İbnü'l-Enbârî, “طَلَقٌ” kelimesinin kökenine ilişkin şu açıklamayı yapmaktadır:

“Bu terim, Arapların “أَطْلَقْتُ النَّاقَةَ فَطَلَقَتْ” ifadesinden türetilmiştir. Bu ifade, bağlı haldeki devenin serbest bırakılmasını ifade eder. Bir kadını boşama durumu da bunun gibidir. Zira evli kadın

[106] İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyîsil-luga*, 1/133; Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, 15/366-367.

[107] İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyîsil-luga*, 1/134.

[108] Ahmed Muhtâr Abdulhamid Ömer, *Mu'cemü'l-lugati'l-'Arabîyyeti'l-mu'âsıra*, 1/122-123.

[109] el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr*, 1/24.

[110] ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, 1/35.

[111] Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 34/188.

[112] es-Sâ'idî, “Ta'mimü'd-delâle fi elfâzi'l-ibil”, 105.

[113] Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-musanneffî'l-ehâdis ve'l-âssâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ts.), 1/391.

[114] 'İyâd b. Musa Kâdî 'İyâd, *İkmâlü'l-mü'lim bi fevâidi Müslim*, thk. Yahya İsmail (Mısır: Dârü'l-Vefâ, 1419), 7/431.

[115] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 2/922.

kocasına bağlı gibidir. Yani evlilik, kadının bağlı olduğu bir ip gibidir. Kocasından boşanan kadın, âdeti ipe kesilmiş ve özgür bırakılmış olur.”^[116]

“طلاق” kelimesinin “devenin serbest bırakılması”na benzetilmesi, sadece fiziksel bir eylemi değil, aynı zamanda evliliğin kadın üzerindeki kısıtlayıcı etkisini ve boşamanın bu kısıtlamadan kurtulma anlamına geldiğini gösterir. Bu metafor, Arap toplumunda devenin önemli bir yeri ve kadının evlilik içindeki konumu göz önüne alındığında daha iyi anlaşılır. Kelimenin anlam evrimi, dilbilimsel süreçlerin yanı sıra, toplumsal cinsiyet rollerindeki değişimler ve İslam hukukundaki düzenlemelerle de yakından ilişkilidir. Kur’an-ı Kerim ve hadislerde boşama ile ilgili ayet ve hadislerin incelenmesi, kelimenin anlamının tarihsel süreç içindeki değişimini daha net bir şekilde ortaya koyabilir.

16. قطار/ Tren

قطار-ق-ط-ر kökünden türeyen “قطار” kelimesi, “suyun damlaması” anlamındadır.^[117] Modern Arapçada “tren” anlamını ifade eden “قطار” kelimesi^[118] Türkçe’ye “katar” olarak geçmiş olup “Birbiri arkasına sıralanmış hayvan veya taşıt dizisi; bir lokomotifle bağlı vagonların meydana getirdiği dizi, tren” anlamına gelmektedir.^[119] Bu ikinci anlam, kelimenin orijinal anlamından türetilmiş olabilir zira suyun damlaması, art arda meydana gelen bir olay olup belirli bir sırayı takip ederek meydana gelen olayları veya art arda dizilmiş hayvan ya da araçları ifade etmek için esin kaynağı olmuş olabilir.

Ancak, kaynaklarda bahse konu sözcüğün aslında deveye atfedilen ve “art arda bağlanmış/ sıralanmış develer” anlamında olduğu,^[120] daha sonra bu manaya benzer başka manaları yansıtmak için de kullanıldığı belirtilmektedir. Arapçada, “جاءت الإبل قطارا” ifadesi “develer sırayla geldi” demektir.^[121] “İnsanlar gruplar halinde geldi” anlamında kullanılan “تقاطر القوم” ifadesi de “قطار الإبل” deyiminden alınmıştır.^[122]

Neticede, kelimenin anlamının zaman içinde genişlediği ve önceki anlamından farklı bir anlam kazandığı görülüyor. Ayrıca, birinci ve ikinci anlam arasında benzerlik bulunmaktadır. Bu durum, söz konusu anlam değişiminin gerçekleştiğini doğruluyor.

Sonuç

Bu çalışmada, deveye ait kelimelerin Arap dilindeki anlam genişlemesine uğraması konusu ele alınmıştır. Araştırmanın sonucunda şu bulgulara ulaşılmıştır: Deve, Arap kültüründe merkezi bir konuma sahiptir ve bu önem, Arap dilinde güçlü bir şekilde yansımaktadır. Deveyle ilgili kelimelerin özel sözlüklerde yer alması ve klasik Arapça sözlüklerde birçok kelimenin deveyle ilişkilendirilmesi, bu kültürel önemin dildeki yansımalarını açıkça ortaya koymaktadır. Deve, göçebe yaşamın ve çöl şartlarına uyumun sembolü olarak, günlük yaşamdan edebi eserlere kadar geniş bir yelpazede yer bulmaktadır. Çalışmada incelenen kelimelerin zaman içinde farklı anlamlara evrildiği gözlemlenmiştir. İlk anlamları ile sonraki anlamları arasında belirgin bir benzerlik bulunan bu kelimelerin bazıları Türkçe’ye de geçmiştir. Anlam genişlemesi sürecinde, kelimelerin başlangıçtaki somut anlamlarından daha soyut ve geniş kapsamlı anlamlara doğru

[116] İbnü'l-Enbârî, *ez-Zâhir fî me'ânî kelimâti'n-nâs*, 2/167.

[117] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 5/95.

[118] Muhtâr, *Mu'cemü'l-lugati'l-'Arabiyyeti'l-mu'âsıra*, 3/1832.

[119] Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, 638.

[120] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 5/95.

[121] Mustafa İbrahim vd., *el-Mu'cemu'l-vesît* (Kahire: Mektebetü's-Şürûku'd-Devliyye, 2004), 2/744.

[122] ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, 2/87; el-'Alem eş-Şenmeterî, *Şi'r Züheyr b. Ebî Sülmâ*, thk. Fahrüddîn Kabâve (Beirut: Menşûrâtü'l-Âfâki'l-cedîde, 1980), 90.

evrildiği tespit edilmiştir. Kelimelerin ilk anlamlarının devenin fiziksel veya işlevsel özellikleri ile ilişkilendirildiği, zamanla bu kelimelerin devenin özellikleriyle bağlantılı soyut kavramları ifade etmeye başladığı görülmüştür. Bu süreç, dilin esnekliğini ve anlam yaratma kapasitesini göstermektedir.

Arap dilindeki deve lafızlarındaki anlam genişlemesi, Arapçanın zenginliğini ve esnekliğini göstermektedir. Bu durum, Arapçanın farklı kavramları ifade etmek için kelimeleri yaratma ve geliştirme yeteneğine sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Arapça, bu yönüyle hem klasik metinlerde hem de günlük kullanımda zengin bir kelime hazinesine sahiptir. Arapça kelimeler, anlam değişimi bağlamında daha geniş kapsamlı araştırmalarda ele alınabilir. Bu tür çalışmalar, Arap dilindeki anlam değişimi olgusunu daha derinlemesine anlamamıza ve daha farklı sonuçlara ulaşmamıza katkı sağlayabilir. Ayrıca, farklı kontekstlerdeki kelimelerin incelenmesi, dilsel evrimin dinamiklerini daha iyi anlamamıza olanak tanıyacağı düşünülmektedir. Bu çerçevede, Arap kültüründe önemli bir yere sahip olan diğer hayvanlar, bitkiler, meyveler veya nesnelere ait kelimelerin anlam değişimi bağlamında araştırılması, dilbilim literatürüne yeni bakış açıları kazandırabilir. Bu tür çalışmalar, dil ve kültür arasındaki ilişkiyi daha iyi anlamamızı sağlayarak, kültürel unsurların dil üzerindeki etkilerini ortaya koyabilir.

Kaynakça

- Ahmed Muhtâr Abdulhamid Ömer. *Mü'cemü'l-luğa'l-'Arabiyye'l-mu'âsıra*. Kahire: 'Âlemü'l-kütüb, 2008.
- 'Amr b. Kume'y'e, Dîvân, Kâhire: Dâru'l-Kâtibi'l-'Arabî, 1965.
- 'Askerî, Ebu Hilâl el-Hasan b. Abdillâh el-. *el-Fürûku'l-lüğaviyye*. thk. Muhammed İbrahim Selîm. Kâhire: Dâru'l-'ilm ve's-sekâfe, ts.
- Asutay, Muhammed Mücahit. *Arap Anlambilimi ve Arap Anlambiliminin el-Hasâis'teki Temelleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013.
- Alem eş-Şenmeterî, Şî'r Züheyr b. Ebî Sülmâ, thk. Fahrüddîn Kabâve Beyrut: Menşûrâtü'l-'Âfâki'l-cedîde, 1980.*
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı, 2011.
- Benî 'Âmir, 'Âsım Muhammed Emin. "Eserü'l-ibil fi tevcihi'l-hitabi'n-nakdi'l-'Arabî". *Mecelletu'l-âdâb ve'l-'ulûmi'l-ictimâ'iyye* 3/2 (2016).
- Büyükçoşkun, Kudret. "Arabistan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/248-252. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd el-. *es-Sihâh tâcü'l-lüğa ve sihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1984.
- Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'aş es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Muḥammed Muḥyiddîn 'Abdulḥamîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, ts.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.
- Ebû 'Ubeyd el-Herevî, Ebû 'Ubeyd Aḥmed b. Muḥammed. *el-Ğarîbîn fi'l-Kur'ân ve'l-Ḥadîs*. thk. Aḥmed Ferîd el-Mezîdî. 6 Cilt. b.y.: Mektebetu Nizâr Muştafâ el-Bâz, 1419/1999.
- Efendioğlu, Mehmet. "Râvi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/472-474. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Enîs, İbrahim. *Delâletü'l-elfâz*. Mektebetu Encelü'l-Mısriyye, 1976.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî el-. *Tehzîbü'l-luğa*. thk. Muhammed 'İvaz Mur'ib. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1. Basım, 2001.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed Ebû'l-'Abbas el-. *el-Misbâhü'l-münîr*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'ilmiyye, ts.
- Ḥalîl b. Aḥmed, Ebû 'Abdurrahmân el-Ḥalîl b. Aḥmed el-Ferâhîdî el-. *Kitâbu'l-'Ayn*. thk. Mehdî el-Maḥzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1988.
- Hererî, Muhammed el-Emîn el-. *Tefsîru hadâiku'r-rûh*. Beyrut: Dârü tavki'n-necât, 1421.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan. *Cemheretü'l-luğa*. thk. Remzî Münîr Ba'lebekkî. Beyrut: Dâru'l-'ilim, 1987.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir. *el-Kitâbu'l-muşannef fi'l-eḥâdîs ve'l-âşâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Ḥût. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, ts.
- İbn Fâris, Ebul Hüseyin Ahmed. *es-Sâhibî fi fikhî'l-lugati'l-'arabiyyeti ve mesâilihâ ve süneni'l-'arabi fi kelâmihâ*. nşr. Ahmed Hasan. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyye, 1997.
- İbn Fâris, Ebû'l-Ḥuseyn Aḥmed b. Fâris el-Ḳazvînî. *Mu'cemu Meḳâyisi'l-Luğa*. thk. 'Abdusselâm Muḥammed Hârûn. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1979.

- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sadir, 1414.
- İbn Sîde, Ebû el-Hasan 'Alî b. İsmail b. Sîde el-Mursî. *el-Muḥaṣṣaṣ*. thk. Ḥalîl İbrâhîm Ceffâl. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1417/1996.
- İbn Sîde, Ebû el-Hasan 'Alî b. İsmail b. Sîde el-Mursî. *el-Muḥkem ve'l-muḥîtu'l-a'zam*. thk. 'Abd el-Ḥamîd Hendâvî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1421/2000.
- İbnu'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım. *ez-Zâhir fî Me'ânî Kelimâti'n-Nâs*. thk. Ḥâtim Şâlih eđ-Đâmin. 2 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1412/1992.
- İbrahim el-Harbî, İbrahim b. İshak. *Ġarîbü'l-hadîs*. thk. Süleyman İbrahim Muhammed el-Âyid. Mekke: Câmî'atu Ümmi'l-kurâ, 1405.
- İbrahim, Mustafa vd. *el-Mu'cemu'l-vesît*. Kahire: Mektebetü'ş-şuruku'd-devliye, 2004.
- İmer, Kâmîle vd. *Dilbilim Sözlüğü*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2011.
- İşler, Emrullah. "Tarafe b. Abd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/14. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Kâdi 'İyâd, 'İyâd b. Musa. *İkmâlü'l-mü'lim bi fevâidi Müslim*. thk. Yahya İsmail. Mısır: Dârü'l-Vefâ, 1419.
- Kürau'n-Neml, Ali b. el-Hasen. *el-Müntehab*. Mekke: Câmî'atu ümmi'l-kurâ, 1409.
- Mâlih, Mahmûd İsmail vd. *Kîmetü'l-luga'l-'Arabiyye*. Riyad: Dâru Vücûh, 2017.
- Merâġî, Ahmed Mustafa el-. *Tefsîru'l-Merâġî*. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1365.
- Mu'cemu'd-Dûha et-Târihî lilugati'l-'Arabiyye, 1 Kasım 2024. <https://www.dohadictionary.org/dictionary/%D9%85%D9%88%D8%B6%D9%88%D8%B9>
- Muhtâr, Ahmed. *Mü'cemü'l-luġa'l-'Arabiyye'l-mü'âsıra*. Âlemü'l-kütüb, 2008.
- Muṭarrizî, Ebû'l-Feth Nâsir b. 'Abdusseyyid ebî'l-Mekârim b. 'Alî Burhânu'd-Dîn el-Ḥârzemî el-. *el-Muġrib fî Tertîbi'l-Mu'rib*. b.y.: y.y., ts.
- Muṭçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.
- Münâvî, Abdurraûf el-. *Feyzü'l-kadîr*. Mısır: el-Mektebetü't-ticâriyye'l-kübrâ, 1356.
- Münâvî, Muhammed Abdurrahim el-. *et-Teysîr*. Riyad: Mektebetü'l-İmâm eş-Şafîî, ts.
- Nassâr, Hüseyin. *Dirâsâtün luġaviyyetün*. Beyrut: Dârü'r-râidi'l-'Arabî, 1981.
- Nemir, 'Umeyre. *Sûretü'n-nâke fî tecribeti'ş-şâ'iri'l-Câhilî -el-Mu'allakâtu'l-'aşr enmûzecen-*. Cezayir: Câmî'âtü'l-'Arabî b. Mehîdî Ümmü'l-Bevâki, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Ömer, Ahmed Muhtar. *İlmü'd-delâle*. Kahire: Âlemü'l-kütüb, 1998.
- Önkâl, Ahmet - Bozkurt, Nebi. "Deve". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/222-226. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Râzî, Ebu Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-. *Mefâtîhu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1420.
- Sâ'idî, Abdurrezzak Ferrâc es-. "Ta'mîmü'd-delâle fî elfâzi'l-ibil". *Mecelletü'd-dâre* 23/1 (1997).
- Süyûtî, Celâlüddîn. *el-Müzhir fî ulûmi'l-lugati ve envâihâ*. nşr. Muhammed Ahmed Câd el-Mevlâ ve diġerleri. 2 Cilt. Kahire: Mektebetu Dâri't-Turâs, ts.
- Şe'lân, İbrahim Ahmed. *el-Cemel fî emsâli'l-'âlemi'l-'Arabî kadîmen ve hadîsen*. el-İmârâtü'l-'Arabiyye'l-müttehîde: İsdârâtü'l-merkez zâyid li't-turâs ve't-tarîh, 1421.

- Şeybânî, Muhammed b. Hanbel eş-. *Musnedi İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaûd, Adîl Murşid. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 2001.
- Vâhidî vd. *Et-tefsîru'l-basîf*. b.y.: 'İmâdetü'l-Bahşi'l-İlmî, 1430.
- Vardar, Berke. *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Multilingual Yayınları, 2007.
- Vardar, Berke. *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*. Türk Dil Kurumu, ts.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Peygamber". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/257-262. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Zebîdî, Ebu'l-Feyz el-Murtazâ b. Muhammed ez-. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Ğâmûs*. Kahire: Dâru'l-Hidâye, 1307.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-. *Esâsü'l-belâğ*a. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-sûd. 2 Cilt. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1998.



Seleflerin Hanefî Akâidini Tahrifi ve Yeniden İnşası: Humeyyis'in *el-Fıkhü'l-Ekber* Şerhleri

Mikail Yaşar

<https://orcid.org/0000-0002-3230-9788>

Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat

Fakültesi, İstanbul/Türkiye

<https://ror.org/03a5qrr21>

mikailyasar48@gmail.com

Atıf Bilgisi:	Yaşar, Mikail. "Seleflerin Hanefî Akâidini Tahrifi ve Yeniden İnşası: Humeyyis'in <i>el-Fıkhü'l-Ekber</i> Şerhleri". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 39 (Kasım 2024), 95-125. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1523763 .
Makale Türü:	Araştırma Makalesi
Etik Beyan:	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Kurul İzni:	Araştırma için herhangi bir etik onay veya bilgilendirilmiş onam gerekmemektedir.
Geliş Tarihi:	28 Temmuz 2024
Kabul Tarihi:	08 Kasım 2024
Yayın Tarihi:	30 Kasım 2024
Hakem Sayısı:	Bir İç Hakem - En Az İki Dış Hakem
Değerlendirme:	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması:	Yapıldı - intihal.net
Çıkar Çatışması:	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman:	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Etik Bildirim:	dergiislamiilimler@gmail.com
Lisans:	CC BY-NC 4.0

Öz: Hanefî-Mâtürîdî çevrenin itikadî alanda Ebû Hanîfe'ye nispet ettiği eserler arasında yer alan *el-Fıkhü'l-ekber* metinleri üzerine son dönemde ciddi tartışmalar yürütülmüştür. Batılı müsteşriklerin yanı sıra İslâm düşünce ekollerinden bazıları ve bir kısım modern dönem araştırmacıları, söz konusu eserlerin Ebû Hanîfe'ye (öl. 150/767) aidiyetini ve muhtevasının ne derece onun görüşlerini yansıttığını sorgulamıştır. Bu sorgulamanın içinde yer alan ekollerden biri olan Seleflilik, modern dönemde İmâm Tahâvî'nin (öl. 321/933) *el-Akîde* metni üzerine müstakil bir şerh literatürü oluşturarak Hanefî akîdesini tahrif ve yeniden inşa süreci içerisine girmiştir. Selefi anlayışa mensup bir âlim olarak tanınan İbn Ebi'l-'İzz'in (öl. 792/1390), Tahâvî'nin *el-Akîde*'si üzerine bir şerh kaleme alması, modern dönemde yazılan Selefi şerhlerin öncüsü olmuştur. Ancak Ebû Hanîfe'ye doğrudan nispet edilen akâid metinleri üzerine Humeyyis'in kaleme aldığı eser dışında Selefi yönelime sahip bir şerh çalışması bulunmamaktadır. Derin görüş ayrılıkları barındırması açısından Hanefî akâid metinlerinin Seleflilik bakışıyla şerh edilmesi dikkate değer bir konudur. Bu makalede Humeyyis'in *el-Fıkhü'l-ekber* metninin mevsûkiyetine dair değerlendirmeleri, Ebû Hanîfe'ye nispet ettiği itikadî görüşler, Mâtürîdî kelâmına yönelik bazı eleştirileri ve Ebû Hanîfe'nin kelâm ilmine bakışı incelenmeye alınmıştır. Humeyyis, kaleme aldığı şerhler vasıtasıyla *el-Fıkhü'l-ekber* metninin hadis ilmi kriterlerine göre güvenilir bir rivayet zincirine sahip olmadığını, metinlere ilk râvîler ve kelâmcılar tarafından eklemeler yapıldığını ve Ebû Hanîfe'nin kelâm ilminden yüz çevirerek çevresine bu ilmin öğrenilmesini yasakladığını iddia etmektedir. Bu çalışmada Humeyyis'in iddialarının tutarlı bir görüntü arz etmediği gösterilmeye çalışılmıştır. Ayrıca kula vacip olan ilk şey, subûti ve haberî sıfatlar, iman ve rû'yetullah gibi meselelerde Humeyyis'in *el-Fıkhü'l-ekber* metinlerini çoğunlukla mana yönüyle tahrif ettiği ve Vehhâbî/Selefi görüşlere uymayan kısımların metne sonradan eklendiğini savunduğu görülmüştür. Sonuç olarak Ehl-i Hadîs, İbn Teymiyye (öl. 728/1328) ve Muhammed b. Abdülvehhâb'dan (öl. 1206/1792) beslenen çağdaş bir Selefi olarak Humeyyis'in, Ehl-i Rey temelli akîde metinlerini izah etme konusunda zorlandığı ve yetersiz kaldığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Hanefîlik, Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, Seleflilik, Humeyyis.



The Distortion and Reconstruction of Ḥanafī Akā'id by Salafis: Ḥumayyis' Commentaries on Al-Fiqh

Mikail Yaşar

<https://orcid.org/0000-0002-3230-9788>

Ph.D. Student, İstanbul University, Faculty of Theology,
İstanbul/Türkiye

<https://ror.org/03a5qrr21>

mikailyasar48@gmail.com

Citation:	Yaşar, Mikail. "The Distortion and Reconstruction of Ḥanafī Akā'id by Salafis: Ḥumayyis' Commentaries on al-Fiqh al-Akbar". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 39 (Kasım 2024), 95-125. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1523763 .
Article Type:	Research Article
Ethical Statement:	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited.
Ethics committee approval:	The research does not need any ethical approvals or informed consent.
Date of submission:	28 July 2024
Date of acceptance:	08 November 2024
Date of publication:	30 November 2024
Reviewers:	One Internal & At Least Two External
Review:	Double-blind
Plagiarism checks:	Yes - intihal.net
Conflicts of Interest:	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Grant Support:	No funds, grants, or other support was received.
Complaints:	dergiislamiilimler@gmail.com
License:	CC BY-NC 4.0

Abstract: In recent times, significant discussions have arisen regarding the texts of *al-Fiqh al-Akbar* which is attributed to Abū Ḥanīfa within the Ḥanafī-Māturīdī tradition. In addition to Western scholarship, some Islamic sects and a number of modern scholars have questioned the attribution of these works to Abū Ḥanīfa (d. 150/767) and the extent to which their content reflects his doctrinal positions. Salafism, a prominent sect involved in this debate, has undertaken a process of falsification and reconstruction of the Ḥanafī creed by creating an independent commentarial literature on Imām Ṭaḥāwī's (d. 321/933) *al-'Aqīda* text, in the modern era. Ibn Abī al-'Izz (d. 792/1390), known as a Salafi scholar understanding, wrote a commentary on Ṭaḥāwī's *al-'Aqīda* there by pioneering of modern Salafi commentaries. However, apart from the work written by Ḥumayyis, there exists no other commentary with Salafi approach directly attributed to the aqā'id texts of Abū Ḥanīfa. The interpretation of Ḥanafī aqā'id texts from a Salafi perspective particularly regarding fundamental doctrinal divergences, constitutes a significant area of scholarly inquiry. This article examines Ḥumayyis' evaluations on the authenticity of the *al-Fiqh al-Akbar* texts, the theological views he attributes to Abū Ḥanīfa, his criticisms of Māturīdī kalām, and Abū Ḥanīfa's approach to kalām through his commentaries, Humayyis claims that the *al-Fiqh al-Akbar* texts do not have a reliable chain of transmission according to the criteria for hadith, that additions were introduced by early transmitters and theologians. Furthermore, he claims that Abū Ḥanīfa turned away from the kalām and prohibited his circle from engaging in this intellectual discipline. This study aims to demonstrate that Ḥumayyis' assertions fail to present a coherent and consistent portrayal of Abū Ḥanīfa's theological stance. Moreover, it has been observed that Ḥumayyis predominantly distorts the meanings of the *al-Fiqh al-Akbar* texts on issues such as the first obligation upon the servant, the substantive and reported attributes, faith, and ru'yat Allāh. He asserts that parts incompatible with Wahhābī/Salafi views were subsequently added to the original text. In conclusion, Ḥumayyis, as a contemporary Salafi influenced by Ahl al-Ḥadīth, Ibn Taymiyya (d. 728/1328), and Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb (d. 1206/1792), encounters significant difficulties and inadequacies in interpreting aqā'id texts rooted in Ahl al-Ra'y.

Keywords: Kalām, Ḥanafism, Abū Ḥanīfa, al-Fiqh al-Akbar, Salafism, Humayyis.

Giriş

Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerinin asırlarca Mâtürîdîlik perspektifinden yola çıkarak anlaşılması, Hanefîliğin itikadî boyutu ile Mâtürîdî kelâmının bir nevî özdeşleşmesini sağlamıştır.^[1] Ancak tarihi süreç içerisinde Mâtürîdîlik dışında gelişim gösteren, fıkhıta tamamen Ebû Hanîfe'nin takipçileri olmakla birlikte akîde sahasında birbirinden farklı derecelerde Ebû Hanîfe'nin görüşlerinden etkilenmiş grupların varlığı bilinmektedir.^[2] Akîde konusunda Hanefîlerin benimsediği mezhepler arasında yer alan Mu'tezile, Mürcie ve Kerrâmiyye gibi fırkaların dışında hadisçi-fakih kimliğiyle ön plana çıkan İmâm Tahâvî'nin temsil ettiği grup bu oluşumlardan biri olarak telakkî edilebilir.^[3] Her ne kadar hadisçi kimliği ile ön plana çıkmış olsa da Ehl-i Hadîs olarak nitelenmesi mümkün olmayan İmâm Tahâvî'nin *el-Akîde* metni, içeriği ve yazılmış olduğu siyasi-sosyal ortam sebebiyle Mâtürîdî kelâm eserlerine nazaran Ehl-i Hadîs'in kabulleriyle daha fazla uyum içinde görünmektedir.^[4] İbn Ebi'l-İzz'in (öl. 792/1390) Ehl-i Hadîs'in ana kabullerini ve İbn Teymiyye selefliğini *el-Akîde*'ye yazdığı şerh üzerinden temellendirme ve izah etme çabasında, söz konusu uyumun bir payı olduğu aşikardır. Bu bağlamda İbn Ebi'l-İzz'in İmâm Tahâvî'nin (öl. 321/933) *el-Akîde*'si üzerine yazmış olduğu şerh, *el-Akîde* şerhleri arasındaki Selefi eğilime sahip ilk çalışma olarak nitelenmekte ve modern Selefi yazarlar tarafından Ebû Hanîfe'nin itikadî yönelimini tespit için ana unsur olarak kullanılmaktadır. Ayrıca bu eserlerde *el-Akîde* metninde Selefi görüşlere uymayan bölümler ya eleştiriye tabi tutulmakta ya da metnin ifade ettiği anlamın dışında şerh edilmektedir.^[5]

- [1] Son dönemde Ebû Hanîfe, İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik arasındaki irtibata dikkat çeken ve sürecin gelişimini konu edinen bazı çalışmalar yapılmıştır. bk. Abdullah Demir, "Mâtürîdî Gelen-ekin Teşekkül Sürecinin Teorik Temelleri: Mâverâünehirli Mütekkelim Hanefîlerin Din Anlayışı", *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i*, ed. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayınları, 2016), 19-49; Ahmet Ateşyürek, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fikrî Arka Planı* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2020); Güvenç Şensoy, "Sadruşşerîa'nın Ta'dîl Teşebbüsüne Tarihsel Arka Plan Denemesi ve İdrakî Mahiyetî Tartışmaları Üzerinden Temellendirilmesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61/61 (16 Aralık 2021), 33-36.
- [2] Seyyid Murtazâ İbn Dâî er-Râzî, *Tebsiratü'l-avâm fî ma'rifeti makâlâtî'l-en'âm*, thk. Abbas İkbâl (Tahran: İntişârât Esâtîr, 1945), 91; Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay Leknevî, *er-Raf'u ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dîl*, thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde (Kahire: Dâru's-Selâm, 2000), 385-387; Fatmanur Alibekiroğlu Eren, *Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi Akılcı-Hadîs Zihniyetin Kesişme Noktası* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 95-96. Çağdaş Selefilere Mâtürîdîliğe tenkitler yönelen yazarlar arasında yer alan Şemseddîn Selefi (öl. 1997) ve Humeyyis, Leknevî'nin (öl. 1886) eserinde yapmış olduğu tasniften yola çıkarak "Kâmil Hanefîler" şeklindeki tanımlamanın yalnızca Ebû Hanîfe, İmâm Muhammed, Ebû Yûsuf ve İbn Ebi'l-İzz gibi isimleri kapsadığını ifade etmişlerdir. Özellikle İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîliğin "Kâmil Hanefîler" in kapsamına girmediği ve Ebû Hanîfe'nin yolundan saparak bidat bir gruba dönüştüğü ifade edilmektedir. Ancak Leknevî'nin yapmış olduğu tasnifte Mâtürîdîliğin "Kâmil Hanefîler"den olmadığına dair bir ifadeye rastlamak mümkün değildir. Leknevî'nin bu tasnifteki amacı Hanefîler içinde farklı itikadî kabullere sahip grupların varlığını ortaya koymaktan ibarettir. Ayrıca Şemseddîn Selefi, Leknevî'nin eserini neşreden Abdülfettâh Ebû Ğudde'nin (öl. 1997) de Leknevî'nin tasnifini kabul ettiğini ve Mâtürîdîliğin "Kâmil Hanefîler" şeklindeki tanımlamanın dışında kaldığını itiraf ettiğini belirtmektedir. Ancak eserde nâşir Ebû Ğudde'nin bu tasnife yönelik olumlu ya da olumsuz bir ifadesi bulunmamaktadır. Aynı şekilde Humeyyis eserinde Leknevî'den yaptığı alıntı üzere Hanefîleri beş başlık altında ele alacağını söyler ve Mürcî grupları arasında İmâm Mâtürîdî ve tabilerini ele alarak "Kâmil Hanefîler" in dışında bırakır. Ancak bu görüşünü herhangi bir kaynak üzerinden temellendirmez. bk. Şemsüddîn es-Selefi el-Efğânî, *Adâü'l-Mâtürîdiyye li'l-akîdeti's-Selefiyye* (Taif: Mektebetü's-Sadîk, 1998), 1/199; Muhammed b. Abdurrahman el-Humeyyis, *Usûlü'd-dîn 'inde'l-İmâm Ebi Hanîfe* (Riyad: Dâru's-Sumey'i, 1996), 613-614, 634; İhsan Timür, "Ehl-i Sünnet'e İnhisarçı Yaklaşım: Çağdaş Selefi Çevrelerde Mâtürîdîlik Karşılığı", *Ehl-i Sünnet*, ed. Mustafa Aykaç (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 411-412.
- [3] Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturidîlik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 192-200. Timür, konuyla ilgili makalesinde İmâm Tahâvî'nin de içinde bulunduğu bu oluşuma "Batı Hanefîliği" ismini vermeyi uygun bulur. Zira bu oluşum, -İmâm Tahâvî'nin döneminden Mâtürîdîlik tesiri altına girdiği hicrî 7/8. asırlara kadar- hem Buhârâ Hanefîliğinin hem de Mâtürîdîliğin dışında kalan Sünnî Hanefî bir grubu temsil etmektedir. Timür'ün isimlendirme sorunu hakkındaki görüşleri ve "Batı Hanefîliği" ismini tercihi hakkında bk. İhsan Timür, "Mâtürîdîlik Dışı Sünnî Hanefîlerin İtikadî Eğilimleri Üzerine", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 198-201.
- [4] Ancak *el-Akîde*'nin her şeyden önce bir Hanefî akâid metni olduğu unutulmamalıdır. Tahâvî'nin Ehl-i Hadîs'le belirli noktalarda uyum içinde olması, onun ve kaleme aldığı metnin Mâtürîdî kabullerle daha az paralellik gösterdiği anlamına gelmemektedir. Zira İmâm Tahâvî ve Mâtürîdîler Ehl-i Hadîs'in aksine Hanefîlik ortak paydasında buluşabilmektedir. bk. İhsan Timür, *Hanefî-Mâtürîdî Geleneğin Batıya İntikali el-Akîdetü't-Tahâviyye Şerhleri Bağlamında Bir İnceleme* (İstanbul: Haciveysizade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2021), 280.
- [5] İhsan Timür, *el-Akîde* metni ve İbn Ebi'l-İzz'in eseri üzerine çağdaş Selefilere kaleme aldığı şerhleri "Hanefî akâidine sızma girişimleri" olarak tanımlar. Ayrıca *el-Akîde*'ye yazılan Selefi şerhlerin müstakil bir literatür oluşturduğu da ifade edilmelidir. Konu hakkında ayrıntılı bilgi ve şerhlerin listesi için bk. Abdülaziz b. İbrahim İbn Kâsım, *ed-Delîl ile'l-Mütüni'l-İlmîyye* (Riyad: Dâru's-Sumey'i, 2000), 207-209; İhsan Timür, "Selefi Çevrelerin el-Akîdetü't-Tahâviyye Üzerinden Hanefî Akâidine Sızma Girişimleri", *Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu* 2 (2017), 594-610.

Bizzat Ebû Hanîfe'ye nispet edilen eserlerden veya görüşlerden hangilerinin ona ait olduğunun tespiti ve *el-Fıkhü'l-ekber* metinleri üzerine yazılan şerhlerin incelenmesi gibi hususlar, modern dönemde merak edilmiş ve bazı tartışmaları beraberinde getirmiştir.^[6] Söz konusu tartışmanın taraflarından biri de Vehhâbî/Selefi yazarlardır. Çağdaş Selefliğin temsilcileri arasında yer alan Humeyyis, Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşleri üzerine bir çalışma kaleme almış ve Ebû Hanîfe'nin görüşlerini Selefi ideolojiyi merkeze alarak yeniden inşa etmiştir.^[7] Ancak Humeyyis'in bu tavrı yalnızca Ebû Hanîfe ile sınırlı değildir. Bu açıdan İmâm Eş'arî'nin (öl. 324/935-36) kelâm ilminden yüz çevirip Selefliğe döndüğü iddiası Selefi yazarların sıklıkla vurguladığı meseleler arasında yer alır.^[8] *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'de Ehl-i Hadîs'in görüşlerini oldukça özet bir şekilde sunan İmâm Eş'arî'nin,^[9] Ehl-i Hadîs'in kabullerini Ehl-i Sünnet'in görüşleri olarak beyan etmesi Humeyyis'in dikkatini çekmiş ve söz konusu bölüm, Humeyyis tarafından bir başka şerh çalışmasının ana metni haline getirilmiştir.^[10] Dolayısıyla İmâm Eş'arî'nin son kelâmî pozisyonunu yansıtmayan ve Mu'tezile'den ayrıldıktan sonraki geçici sürecin bir ürünü olarak kabul edilen eserler,^[11] Selefi yazarlar tarafından sahiplenilerek onun nihâî görüşlerini ihtiva eden metinler olarak kabul edilmiştir. Tahâvî'nin *el-Akîde*'si ve İmâm Eş'arî'nin *Makâlât* ve *el-İbâne*'si için yürütülen Selefi çaba, Ehl-i Hadîs'e göre oldukça zıt görüşler içermesine rağmen *el-Fıkhü'l-ekber* metinleri için de söz konusudur. Oldukça derin görüş ayrılıkları barındırması göz önüne alındığında Hanefî akâid metinlerinin Seleflik bakış açısıyla yorumlanması incelenmeye değer bir konudur. Ayrıca Türkiye özelinde Vehhâbî/Selefi yazarlar arasında Humeyyis'in ayrı bir öneme sahip olduğu ifade edilmelidir. Zira onun birçok eseri Türkçe'ye tercüme edilmiş ve birden fazla baskısı gerçekleştirilmiştir.^[12] Seher

- [6] Şerafettin Gölcük - Adil Bebek, "el-Fıkhü'l-Ekber", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/544-547; Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, çev. Osman Keskiöğlü (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2002), 192-194; İlyas Çelebi, "Ebû Hanîfe'nin Kelamcılığı, İtikada Dair Risaleleri ve Bunların Otantik Olup Olmadıkları Meselesi", *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi (Sempozyum)* 2 (2005), 185-196; Hasan Fidan, *Ebû Hanîfe ve el-Fıkhü'l-Ekber Risâlesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 19-93; Yunus Öztürk, "el-Fıkhü'l-Ekber Şerhleri Üzerine Mukayeseli Bir Analiz", *Trabzon İlahiyat Dergisi = Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 87-126.
- [7] Humeyyis, *Usûlü'd-dîn*; Muhammed b. Abdurrahman el-Humeyyis, *İmâm Ebû Hanîfe'nin İtikat Esasları*, çev. Ahmet İyibildiren - Mustafa Öztürk (İstanbul: Guraba Yayınları, 2013).
- [8] Efğânî, *Adâü'l-Mâtürîdiyye li'l-akîdeti's-Selefiyye*, 1/415,426; Muhammed b. Abdurrahman el-Humeyyis, *Hıvâr ma'a Eş'ariyyin* (Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 2005), 46-49; Hâlid b. Ali el-Marazî el-Ğâmîdî, *Nakdu akâidi'l-Eş'â'ira ve'l-Mâtürîdiyye* (Riyad: Dâru Atlasî'l-Hadrâ, 2009), 25-27; Mehmet Ali Büyükkara, *İhvan'dan Cuheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 284. İmâm Nevevî (öl. 676/1277) için de benzer bir durum söz konusu olmuş ve onun Eş'arî itikadına sahip olduğu gerçeğinin üstü örtülmeye çalışılmıştır. bk. Hamzeh al-Bakri, "Nevevî ve Kelâm İlmi: Metodolojik Bir İnceleme", çev. Enes Durmuş, *İslam İlim Geleneğinde Nevevî*, ed. Nail Okuyucu (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 767-768.
- [9] Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 414-424.
- [10] Humeyyis'in söz konusu bölüm üzerine kaleme aldığı şerh için bk. Muhammed b. Abdurrahman el-Humeyyis, *İ'tikâdü Ehlî's-Sünneti Ashâbi'l-Hadîs* (Riyad: Dâru's-Sumay'î, 1994). Ayrıca Humeyyis, İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî'ye (öl. 386/996) ait *er-Risâle*'nin itikat bölümü üzerine de bir şerh kaleme almıştır. Kayrevânî eserini İmâm Mâlik'in mezhebi üzere yazdığını belirtmekte ve meseleleri Selef metoduna göre naslarda geçen ibareler üzerine fazla bir yorum faaliyetine girmeden öz bir şekilde izah etmektedir. Örneğin naslarda geçen "fevka arşihî" ifadesini aynen zikreden Kayrevânî, herhangi bir mana tayininde bulunmamış ancak "zatiyla" kelimesini ekleyerek İmâm Mâlik'ten (öl. 179/795) meşhur olarak rivayet edilen "Allah'ın ilmiyle her yerde olduğu" konusunu dile getirmiştir. Humeyyis "zatiyla" ifadesinin hicrî üçüncü asırdan önce Selef'ten nakledilmediğini belirtmesine karşın Kayrevânî'nin bu sözleriyle Muattıla'ya reddiyede bulunduğunu ima etmektedir. Ayrıca "fevka arşihî" ve "ale'l-arş'istevâ" ifadelerini ele alırken açıkça Mu'tezile, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye gibi fırkaların, Allah'ı tenzih sadedinde mekan nispet etmemelerini eleştiriyi tabi tutmakta ve esasında bu sözleriyle "yok ve imkansız" olan bir tanrıya ibadet ettiklerini söylemektedir. bk. Muhammed b. Abdurrahman el-Humeyyis, *Şerhu'l-Kayrevânîyye el-Müyesser* (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1993), 18-22.
- [11] İrfan Abdülhamîd Fettâh, "Eş'arî, Ebû'l-Hasan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/444-446; Emrullah Yüksel, "el-İbâne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/254-255. İmâm Eş'arî'nin hicrî 320'ye kadar yazdığı eserler arasında *el-İbâne*'nin yer aldığı İbn 'Asâkir zikretmektedir. Hicrî 320'den vefatına kadar yazdığı eserleri zikreden İbn Fûrek'in listesinde ise *el-İbâne* yer almamaktadır. Bu durum, *el-İbâne*'nin Eş'arî'nin geçiş sürecini yansıtan bir eser olduğu düşüncesini desteklemektedir. bk. Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 190.
- [12] Humeyyis'in eserleri özellikle 1994 yılından itibaren Türkçe'ye tercüme edilmeye başlamıştır. Söz konusu eserlerden bazıları farklı isimlerle birden fazla basılmıştır. Humeyyis'in Türkçe'ye tercüme edilen eserleri için bk. Muhammed b. Abdurrahman el-Humeyyis, *Gençler İçin Akaid Dersleri Tahavi Şerhi*, çev. M. Emin Akın (İstanbul: Guraba Yayınları,

Yeniayla, Humeyyis'in Türkçe'ye tercüme edilen *Usûlü'd-dîn 'inde'l-İmâm Ebû Hanîfe* adlı eserini merkeze alarak 2019 yılında bir yüksek lisans tezi kaleme almış ve Humeyyis'in Ebû Hanîfe'yi nasıl alımladığını incelemiştir. Daha sonra tez danışmanı eşliğinde "Muhammed el-Hümeyyis'in Ebû Hanîfe Algısı" başlıklı bir makalede konu tekrar incelemeye alınmıştır. Yapılan çalışmaların Humeyyis özelinde Seleflerin Ebû Hanîfe algısını ortaya çıkarması açısından önemli bir konuyu gündem ettiği belirtilmelidir.^[13] Ancak söz konusu araştırmalarda –belirlenen amaç ve yöntemine uygun olarak ve kaynak sınırlandırması sebebiyle- Humeyyis'in kaleme aldığı *el-Fikhü'l-ekber li'l-İmâm Ebû Hanîfe şerh ve dirase, Hivâr ma'a Eş'arîyyin, İ'tikâdü Ehli's-Sünneti Ashâbi'l-Hadîs ve Menhecü'l-Mâtürîdiyye fi'l-akîde* gibi eserleri kullanılmamıştır. Çalışmamızda -söz konusu eserlerden istifade etmekle birlikte- Humeyyis'in *el-Fikhü'l-ekber* üzerine yazdığı şerhler merkeze alınacak ve bu şerhlerin misyonu, *el-Fikhü'l-ekber* metinlerine dair bazı değerlendirmeler, Humeyyis'in kaleme aldığı şerhler vasıtasıyla metinleri tahrifi ve şerhlerde kullanılan kaynakların niteliği gibi hususlara vurgu yapılacaktır. Humeyyis'in *el-Fikhü'l-ekber* şerhlerinde, özellikle Vehhâbî/Selefi söylem ile Hanefî akîdesinin ihtilaflı konuları arasında yer alan tevhîd, sıfatlar, iman ve rü'yetullah gibi meseleler üzerinde durulacaktır. Ayrıca çalışmada, Humeyyis'in iddialarının iç tutarlılığa sahip olup olmadığı değerlendirilmeye alınacak ve yer yer Ebû Hanîfe'ye nispet edilen görüşlerin diğer Hanefî kaynaklarla ve dönemin şartlarıyla uyumu üzerinde durulacaktır.

Selefi yazarların Ebû Hanîfe ve İmâm Eş'arî gibi önemli isimleri, "Selefi" olarak takdim etmesinin arkasında yatan sebeplerin analiz edilmesi konunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Bu açıdan tarihsel sürece bakıldığında Ehl-i Hadîs içerisinde ciddi bir kelâm karşıtlığının olduğu görülür. İbn Teymiyye ile birlikte dozu artan Eş'arî kelâmının tenkit edilmesinin, modern Selefi yazarlarda karşılık bulması şaşırtıcı değildir. Ancak kanaatimizce İbn Teymiyye ve modern Selefi çevrelerde bulunan Eş'arî kelâm karşıtlığının son dönemlerde Hanefî-Mâtürîdî kimliğe de teşmil edilmesi, yalnızca ortak metodoloji kullanmaları ve kelâmî görüşler açısından benzer muhtevaya sahip olmalarıyla izah edilemez. İster farklı bir fırka olarak ister Ehl-i Hadîs içinde yer alan bir uçlanma olarak telakki edilsin, Vehhâbîliğin doğuşu ve gelişimiyle birlikte Selefi ideolojinin yayılmacı bir politika takip ettiği yadsınamaz bir durumdur.^[14] Dolayısıyla Ehl-i Sünnet'in iki büyük fırkası olarak tarif edilen Mâtürîdîlik ve Eş'arîliğe nüfuz etmek, iki fırkanın kendisini yasladığı kurucu iradelerle arasına bir set çekmekle mümkün olabilmektedir. Ayrıca Ebû Hanîfe ile Mâtürîdîliğin; İmâm Eş'arî ile Eş'arîliğin arasında bir bağın bulunmadığı iddiası, Selefliğin "Selefi" kavramına yüklediği anlamla da uyumlu bir görüntü arz eder. Modern dönemde söz konusu Selefi tavrın -üzerine müstakil bir literatür oluşacak düzeyde- Mâtürîdîliğin Ebû Hanîfe'nin yolundan saptığı iddiasına yönelmesi, İslâm coğrafyasında Hanefîlik ve Mâtürîdîliğin baskın mezhep olmasıyla da alakalı görünmektedir. Zira Balkanlar, Orta Asya, Rusya, Anadolu ve Hint alt kıtası göz önüne alındığında^[15] Ebû Hanîfe, Hanefîlik ve Mâtürîdîlik vurgusu ayrı bir önem arz etmektedir. Bu

1994); Muhammed b. Abdurrahman el-Humeyyis, *Bidat ve Müstehab Kabir Ziyaretleri*, çev. A. Muhammed Beşir (İstanbul: Guraba Yayınları, 1997); Muhammed b. Abdurrahman el-Humeyyis, *Akaid Dersleri Tahavi Şerhi*, çev. M. Emin Akın (İstanbul: Vakıf Yayınları, 1994); Muhammed b. Abdurrahman el-Humeyyis, *Selefi İmamlarının Akîdesi*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Guraba Yayınları, 2004); İbrahim b. Muhammed Ebû Abât vd., *Pratik Akaid Dersleri*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Ümmülkura-Vakit Yayınları, 2008); Muhammed b. Abdurrahman el-Humeyyis, *Dört İmanın İtikadı*, çev. M. Emin Akın (İstanbul: Guraba Yayınları, 2014); Muhammed b. Abdurrahman el-Humeyyis, *Hanefî Alimlerine Göre Şirk ve Sebepleri*, çev. M. Emin Akın (İstanbul: Guraba Yayınları, 2021).

[13] Humeyyis'in Ebû Hanîfe algısı için bk. Seher Yeniayla, *Selefliğin Ebû Hanîfe Algısı (Muhammed el-Hümeyyis Örneği)* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Seher Yeniayla - Mustafa Aykaç, "Muhammed el-Hümeyyis'in Ebû Hanîfe Algısı", *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2020), 92-114.

[14] Vehhâbî-Selefi söyleme yakın kitapların basım ve dağıtımının yapılması yanında Suudi Arabistan'daki üniversitelerde burslu yabancı öğrencilerin yetiştirilmesi, söz konusu yayılmacı politikanın örnekleri arasında yer alır. bk. Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 62; Büyükkara, *İhvan'dan Cuheymân'a*, 162-164.

[15] Mehmet Ali Büyükkara, "İslam Kaynaklı Mezheplerin Ortadoğu'daki Coğrafi Dağılımı ve Tahmini Nüfusları", *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* 6/2 (2013), 348; Adem Arıkan, "İslam Dünyasının Mezhep Haritası ve Nüfus Dağılımı", *İslâmî*

bölgelerde yazılı veya görsel medyadaki Selefi görünürlük ve hareketliliğin son dönemlerdeki artışı, birçok çalışmaya da konu olmaktadır.^[16]

Çizilen bu tabloyla, -Ehl-i Rey ve Ehl-i Hadîs'in ilk hicrî asırdan bu yana birbirinden oldukça farklı fikhî ve itikadî görüşlere sahip olmasına karşın- Selefi yazarların Ebû Hanîfe'nin görüşlerini Ehl-i Hadîs perspektiften yola çıkarak anlama çabası daha anlamlı hale gelmektedir. Çalışmamıza konu teşkil eden Humeyyis'in *el-Fıkhü'l-ekber* şerhlerini de bu minvalde değerlendirmek gerekir. Humeyyis eserinde her bölümün sonuna bazı sorular yerleştirmekte ve her başlıkta önemli görülen kavramların lügat veya ıstılah anlamlarını vermektedir. Şerh çalışmasının girişinde belirttiği üzere, Humeyyis'in böyle bir usûl takip etmesindeki asıl amaçlardan biri, eserin ders kitabı olarak tasarlanması ve talebelere hitap etmesidir.^[17] Dolayısıyla Humeyyis bir taraftan -ister kendi görev yaptığı üniversite ister Suud'daki diğer üniversiteler bünyesinde olsun- değişik coğrafyalardan gelen talebelere Selefi menhec üzere Hanefî itikadını öğretmekte diğer taraftan Hanefî bölgelerdeki kitleye ulaşabilmektedir.^[18] Netice olarak modern Selefi çevrelerde görülen İmâm Tahâvî ve *el-Akîde*'si üzerinden Ebû Hanîfe'nin görüşlerini Selefi-Vehhâbî ideolojiyi merkeze alarak izah etme çabası, bizzat Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *el-Fıkhü'l-ekber* metinleri için de söz konusu hale gelmiştir.

Humeyyis, *el-Fıkhü'l-ekber* metinlerini şerh ederken garip ve kapalı lafızları açıklayacağını, Selef mezhebine uygun olarak genel bir açıklamayla şerh edeceğini ve Hanefîlik konusunda Ebû Hanîfe'ye bağlı olanların sözleriyle Ebû Hanîfe'nin ifadelerini güçlendireceğini belirtir. Ayrıca her iki risâlede kendisine hatalı görünen yerlere işaret ettiğini, bazı ifadelerin Ebû Hanîfe'ye ait olmadığını ve onun sözleri arasına sonradan eklendiğini vurgular.^[19] *el-Fıkhü'l-ekber* şârihlerinin çoğunun kelâmcılardan oluştuğunu söyleyen Humeyyis, Selef mezhebine uygun olarak kaleme alınmış bir şerhe rastlamadığını, bu sebeple eserini telif ettiğini ifade etmektedir.^[20] Esasen bu durum açıkça Ebû Hanîfe'nin görüşlerini, Selefilik merkeze alarak anlama faaliyetinin nezhur bir tavır olduğunu göstermektedir. Zira -Humeyyis'in de belirttiği gibi- oldukça meşhur olarak Ebû Hanîfe ve ashabının görüşlerini yansıttığı ifade edilen *el-Fıkhü'l-ekber*'i, Ehl-i Hadîs ve İbn Teymiyye sonrası Selefilik ekseninde okumaya tabi tutan bir müellif bulunmamaktadır. Humeyyis Ebû Mutî' el-Belhî (öl. 199/814) rivayeti olarak bilinen *el-Fıkhü'l-ebîsât*'ı şerh etme nedenini ise, Mâtürîdîlerin bu metni sahiplenmelerine rağmen özellikle sıfatlar konusunda metnin ifadelerine muhalif görüşler ortaya koymaları olarak açıklar.^[21]

Araştırmalar (Dergi) 29/2 (2018), 351-356.

- [16] Bazı örnekler için bk. Bekir Altun, *Selefilik-Vehhâbilik ve Türkiye'deki Faaliyetleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015); Mustafa Çalışkan, *Türkiye'de Selefi Faaliyetler "1980 Sonrası Çağrı-Der ve Guraba Yayınları Örneği"* (Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016); Ulukbek Kalandarov, *Selefilik'in Kırgızistan'a Girişi ve Faaliyetleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Avni Z. Lala, "Arnavutluk'taki Selefi ve Tekfirci Hareket Üzerine Sosyolojik Bir Çözümleme", *Balkan Araştırmaları Dergisi = The Journal of Balkan Studies* 3/1 (2012), 61-80; Mehmet Dalkılıç - Ramazan Biçer, "Türkiye Algısı Bağlamında Makedonya'da Aşırı Dini Gruplar ve Türkiye-Balkan İlişkilerine Etkisi (Vehhâbilik/Selefilik Örneği)", *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* 10/2 (2017), 585-616; Abdulhamit Birışık, "Hint Alt Kıtasında Selefilik ve Ehl-i Hadîs Ekolü", *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 47 (2023), 94-100; Ruhullah Begzad, "Afganistan'da Selefilik'in Sosyal Sonuçları ve Radikal Hareketlerin Yükselişi", *İslâm Medeniyeti Mecmuası (İslâm Medeniyeti)* 9/51 (2023), 77-98.
- [17] Muhammed b. Abdurrahman el-Humeyyis, *el-Fıkhü'l-ekber li'l-İmâm Ebî Hanîfe şerh ve dirâse* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2017), 1/9, 2/296.
- [18] Eserin ilk baskısından itibaren Türkiye'deki Arapça kitapçılarda bulunduğu, hatta stokların oldukça azaldığı tespit edilmiştir. Yine de belirtmek gerekir ki zikredilen söz konusu yayıncılığın, Humeyyis tarafından doğrudan amaç edinildiğini kesinlik düzeyinde ifade etmiyoruz. Ancak yazılan şerhlerin böyle bir fonksiyon icra ettiğinde şüphe yoktur.
- [19] Humeyyis, *el-Fıkhü'l-ekber şerh ve dirâse*, 1/9, 2/296, 447.
- [20] Humeyyis, *el-Fıkhü'l-ekber şerh ve dirâse*, 1/7-8.
- [21] Humeyyis, *el-Fıkhü'l-ekber şerh ve dirâse*, 2/296.

1. Humeyyis'e Göre el-Fikhü'l-ekber Metinlerinin Mevsûkiyeti

Humeyyis, Ebû Hanîfe'nin bidat ehli takipçilerinin, kendi mezheplerini desteklemek amacıyla Ebû Hanîfe'ye isnad ederek hadis uydurduklarını ve tahrif ettiklerini belirtmektedir. Humeyyis'in bidatçilerin tahriflerine dair verdiği örnekler arasında, fikhî meselelerle ilgili "bazı reyci fakihlerin" hadis uydurmaları, Ebû Hanîfe'nin ağzından hadisler rivayet edilmesi ve cennet ehlinin Allah'ı göremeyeceği görüşünün Ebû Hanîfe'ye isnad edilmesi yer almaktadır. Ayrıca, Ebû Mutî'nin imanın artıp eksilmeyeceği konusunda hadis uydurduğunu ve İbnü's-Selcî'nin (öl. 266/880) hadis ehline olan düşmanlığından dolayı tecsim ifade eden rivayetleri Ehl-i Hadîs'e nispet ettiğini söylemektedir.^[22] Humeyyis, *el-Fikhü'l-ekber* metinlerinin rivayet zincirinde yer alan isimleri de bu bağlamda inceleyerek hadis ilmi kriterleri açısından her iki eserin de güvenilir olmadığını ortaya koymaya çalışır.^[23]

Tablo 1: Hammâd b. Ebî Hanîfe Rivayeti

Hammâd b. Ebî Hanîfe (ö. 176/792)	İsam b. Yûsuf (ö. 214/829)	Muhammed b. Mukâtil (ö. 248/862)	Nasr b. Yahya (ö. 268/881)
<ul style="list-style-type: none"> •Düzgün bir rivayeti yoktur. •Ezberi zayıftır. 	<ul style="list-style-type: none"> •Hadis'te zayıftır. •Şahidi olmayan hadisler rivayet etmiştir. •Sadûktur. 	<ul style="list-style-type: none"> •Zayıftır. •Hakkında konuşulmuş ama hadisi terk edilmemiştir. 	<ul style="list-style-type: none"> •Ebû Süleyman el-Cüzcânî'den fıkıh öğrenmiştir.

Tablo 2: Ebû Mutî' el-Belhî Rivayeti

Ebû Mutî' el-Belhî	Nasr b. Yahyâ	Ebü'l-Hasen Ali el-Fâris (ö. 335/946)	Ebû Mâlik İbn Nasr el-Hatelifi (ö. ?)	Ebû Abdullah el-Kaşğârî (ö. 484/1091)
<ul style="list-style-type: none"> •Cehmî ve Mürcî'dir. •Rivayetlerinin birçoğunun şahidi yoktur. •Onun hadisini terkettiler. 	<ul style="list-style-type: none"> •Önceki silsilede bilgi verildi. 	<ul style="list-style-type: none"> •Humeyyis onun hakkında bilgi bulamadığını söyler. 	<ul style="list-style-type: none"> •Zehebî onu, el-Fikhü'l-ekber'in râvisi olarak zikreder. 	<ul style="list-style-type: none"> •Yalancılıkla itham edildi. •Fazilet sahibi olmakla birlikte hadislerinin birçoğu münkerdir.

Humeyyis, Hammâd b. Ebî Hanîfe'den nakledilen *el-Fikhü'l-ekber*'e Hanefî âlimlerin güvendiğini ve Ebû Hanîfe'nin itikadını yansıttığı kanaatini taşıdıklarını söyler. Ona göre eserin üzerine yazılan birçok şerhin varlığı bu durumu kanıtlar. Humeyyis, -bazı meselelerde ihtilaf vaki olsa da- Mâtürîdîlerin bu eseri güvenilir bir metin olarak kabul ettiğini ifade etmektedir. Mâtürîdî düşünce ile *el-Fikhü'l-ekber* arasındaki ihtilaf noktalarından ikisi, peygamberlerin günahsızlığı ve sıfatlar meselesidir. Humeyyis'e göre bu durum Mâtürîdîler aleyhine bir delil teşkil eder.^[24] Kitabın râvisi Hammâd b. Ebî Hanîfe, İbn Hallikân'ın (öl. 681/1282) ifadesi ile babasının mezhebine sahip, salih birisi olarak aktarılmaktadır.^[25] Dolayısıyla hadisçilerden bazıları onu zayıf olarak nitelendirse de Humeyyis, babasına olan yakınlığı sebebiyle bu eserin rivayetinde onu tenkit etmeyeceğini belirtir. Humeyyis, Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcılara ait ifadelerin, *el-Fikhü'l-ekber*'de yer aldığı iddia etmekte ve Selefî/Vehhâbî çizgiye aykırı bazı görüşlerin *el-Fikhü'l-ekber*'e sonradan ilave

[22] Humeyyis, *el-Fikhü'l-ekber şerh ve dirâse*, 1/70-71; Humeyyis, *İmâm Ebû Hanîfe*, 126-128.

[23] Humeyyis, *el-Fikhü'l-ekber şerh ve dirâse*, 1/61-70; Humeyyis, *İmâm Ebû Hanîfe*, 103-110.

[24] Humeyyis, *el-Fikhü'l-ekber* metinlerinde bazı sıfatların tevil edilmesine karşı çıkılması ve peygamberlerden küçük günahın sadır olduğunu gösteren ibareleri kastetmektedir. bk. Nu'mân b. Sâbit Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-ekber*, thk. Ömer Faruk Korkmaz (İstanbul: Sıraç Yayınevi, 2023), 42; Nu'mân b. Sâbit Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-ekber (Mecmûu kütüb ve resâil ve vesâyâ el-İmâmi'l-A'zam içinde)*, thk. Ekrem Muhammed İsmail (Amman: Mektebetü'l-Ğânim, 2022), 332-333.

[25] Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sadır, ts.), 2/205.

edilmiş olduğunu dile getirmektedir. Bunun dışında kalan konular ya bizzat Ebû Hanîfe'nin ya da Hammâd'ın, babasının sözlerinden çıkardığı görüşlerdir.^[26] Humeyyis, söz konusu rivayete, sayıları on beşe kadar ulaşan ilim ehlinde pek çok kişinin şerh yazdığını ikisi dışında diğerlerinin de yazma halinde bulunduğunu söyler. Eserin adını zikreden âlimlerin sayısını ise on bir olarak tespit etmektedir.^[27]

Humeyyis'e göre *el-Fikhü'l-ekber*'in Ebû Mutî' el-Belhî rivayeti ise İbn Teymiyye, İbn Kudâme (öl. 620/1223), İbn Kayyim (öl. 751/1350) ve Zehebî (öl. 748/1348) gibi muhakkik imâmların naklettiği bir eserdir. Müteahhir Mâtürîdîler bu eseri Hammâd b. Ebî Hanîfe rivâyetinden ayırmak için *el-Fikhü'l-ebzat* şeklinde isimlendirmiştir. Eserin râvîsi Ebû Mutî' el-Belhî ise hadis âlimleri tarafından muteber kabul edilmemiştir. Hadiste zayıf olması, Mürcîîlerin reislerinden olarak nitelenmesi, rivâyet ettiği şeye tabi olunmayacağına dair değerlendirmeler bunlar arasındadır. Zehebî ve İbn Hacer'in (öl. 852/1449) Ebû Mutî'ye dair naklettiği olumlu ifadeler ise Humeyyis tarafından tevil edilmektedir. Bu rivayete göre İbn Mübârek Ebû Mutî' el-Belhî'yi din ve ilim konusunda yüceltmıştır.^[28] Humeyyis'e göre dinden kastedilen zühd, ilimden kastedilen fıkıhtan başka bir şey değildir.^[29]

Humeyyis'e göre Ebû Mutî' bu eseri İmâm-ı Azam'ın imlası ve onun görüşlerini bir araya getirmek suretiyle oluşturmuştur. Nitekim Zehebî ve Leknevî, Ebû Mutî' el-Belhî'yi "*el-Fikhü'l-ekber* sahibi" şeklinde tanıtmışlardır. Dolayısıyla Tahâvî'nin *el-Akîde*'de ortaya koyduğu itikat ile bir çelişki ortaya çıktığında Ebû Mutî'nin, Ebû Hanîfe hakkında yalan söylediği kesindir. Bunun dışında sıfatların ta'tili ve Cehmîlik konusunda Ebû Mutî'nin bidat görüşlerine muhalif olanlar ise kabul edilir. Zira bu konularda onun görüşlerine bir destek ortaya çıkmaz.^[30]

Humeyyis Ebû Hanîfe'ye nispet edilen eserlerden hiçbirinin sağlam bir rivâyet zincirinin bulunmadığını ve hadis ilmi kriterlerine göre Ebû Hanîfe'ye nispetinin sabit olmadığını düşünür. Nitekim ona göre Zebîdî (öl. 1205/1791) ve Ebû'l-Hayr (öl. 1924) gibi bazı Hanefîlerin, söz konusu eserleri doğrudan Ebû Hanîfe'nin telifi olarak kabul etmediği açıktır.^[31] Eserlerin doğrudan Ebû Hanîfe'nin kaleminden çıkmadığı konusunda Hanefî ulemânın Humeyyis'e muvafık olduğu söylenebilirse de muhtevanın Ebû Hanîfe'ye aidiyeti ve râvîlerin güvenilirliği konusunda ulemânın olumsuz bir kanaati yoktur. Humeyyis'in kendi ifadeleriyle söylemek gerekirse Hammâd rivâyeti üzerine kaleme alınan birçok şerhin varlığının yanı sıra "İbn Kudâme, İbn Teymiyye, İbn Kayyim ve Zehebî gibi muhakkik imamların" Ebû Mutî' rivâyetinden alıntıda bulunmaları söz konusu metinlere olan güveni teyit eder.

Ayrıca Humeyyis, Ebû Hanîfe hakkında hazırladığı doktora tezinde Ebû Hanîfe'ye nispet edilen eserlerden *el-Fikhü'l-ekber*'in Hammâd rivâyetine, Osman el-Bettî'ye (öl. 143/760[?]) yazılan *er-Risâle*'ye ve *el-Vasıyye*'nin Ebû Yûsuf (öl. 182/798) rivâyetine güvendiğini belirtir. *el-Âlim ve'l-müteallim* ve *el-Fikhü'l-ekber*'in Ebû Mutî' el-Belhî rivâyetlerini ise güvenilir bulmaz. Ayrıca güvenilen eserlerde, İmâm Tahâvî'nin *el-Akîde*'sine aykırı bir görüş bulunursa, bu görüşlerin

[26] Humeyyis, *el-Fikhü'l-ekber şerh ve dirâse*, 1/7-9.

[27] Humeyyis, *el-Fikhü'l-ekber şerh ve dirâse*, 1/61-64; Humeyyis, *İmâm Ebû Hanîfe*, 103-106. Humeyyis'in bu tespitini doğru kabul etmek mümkün görünmemektedir. Erken dönemlerde *el-Fikhü'l-ekber* ile kastedilen ve alıntı yapılan eserin büyük oranda Ebû Mutî' rivâyeti olduğu düşünülmektedir. Ayrıca Ebû Mutî' rivâyetinin girişinde "el-Fikhü'l-ekber" in ne olduğuna dair bir bilgilendirme bulunması, söz konusu görüşü destekleyen bir karine olarak görülmüştür. bk. Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 17.

[28] Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, thk. Abdülfettah Ebû Ğudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002), 3/246.

[29] Humeyyis, *el-Fikhü'l-ekber şerh ve dirâse*, 2/295-296. Ancak Ebû Hanîfe ve Ebû Mutî'nin ilim anlayışında fıkıh ve kelâm şeklinde bir ayırım olduğunu söylemek oldukça güçtür. Zira Ebû Hanîfe ve ashâbı fıkıh kavramına itikadî konuları da dahil etmekte ve "el-Fikhü'l-ekber" ifadesini itikadî meseleler için kullanmaktadır. Ayrıca -Humeyyis'in görüşünün aksine- İbn Mübârek'in ifadelerinde geçen "ilim" ifadesine dair bir kayıtlama söz konusu değildir.

[30] Humeyyis, *el-Fikhü'l-ekber şerh ve dirâse*, 2/296; Humeyyis, *İmâm Ebû Hanîfe*, 106-110.

[31] Humeyyis, *İmâm Ebû Hanîfe*, 126.

metinlere sonradan ilave edildiğine hükmedilmelidir.^[32] Ancak kaynak analizi ve dönemin şartları çerçevesinde söz konusu eserlere bakıldığında araştırmacıların kanaati Humeyyis'in iddialarını desteklemekten uzaktır. Bu açıdan Sönmez Kutlu, eserlerin güvenilirlik sıralamasını şu şekilde verir: *er-Risâle*, *el-Âlim ve'l-müteallim*, *el-Fikhü'l-ebzat*, *el-Fikhü'l-ekber* ve *el-Vasiyye*.^[33] Ayrıca Humeyyis'in oldukça meşhur olmasından yola çıkarak güvenilir metin niteliğinde bulunduğu Hammâd rivayeti üzerine yazılan şerhlerin tarihi, oldukça geç bir döneme tekabül ettiği de unutulmamalıdır.^[34]

Burada üzerinde durulması gereken bir başka konu İmâm Tahâvî'nin eseri *el-Akîde*'dir. Zira Humeyyis; Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'in (öl. 189/805) itikadî görüşlerini yansıtmaları bakımından söz konusu esere mutlak bir güven duymaktadır.^[35] Humeyyis'in, *el-Fikhü'l-ekber* râvîlerini hadis ilmi kriterleri açısından güvenilir olmadığını beyan etmesine rağmen İmâm Tahâvî'nin eseri için benzer bir uygulamaya girişmediği görülür. Yazdığı eserle her çevre-den kabule mazhar olan İmâm Tahâvî'nin Hanefî ilim silsilesi ise "hadis ilmi kriterleri" açısından *el-Fikhü'l-ekber* râvîlerinden farklı değildir. Tahâvî'nin Ebû Hanîfe'ye uzanan ilim silsilesi içinde yer alan Hilâl b. Yahyâ (öl. 245/860), İsbâ b. Ebân (öl. 221/836), Bişr b. Velîd el-Kindî (öl. 238/853) ve Muhammed b. Şücâ es-Selcî gibi isimlerin cerh ve tadil eserlerinde tenkit edildiğini görmek mümkündür.^[36] Tüm bunların yanı sıra Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'in bizzat kendileri de söz konusu eserlerde ciddi tenkitlere maruz kalmıştır.^[37] Dolayısıyla Humeyyis'in *el-Fikhü'l-ekber* metinlerinin güvenilirliği konusundaki yaklaşımı tutarsız bir görüntü arz etmektedir.

Diğer taraftan *el-Akîde* ile Ebû Hanîfe'ye nispet edilen eserlerin karşılaştırılması yapıldığında içerik olarak ciddi bir farkın olmadığı görülmektedir. İhsan Timür'ün konu ile ilgili değerlendirmesi

[32] Humeyyis, *el-Fikhü'l-ekber şerh ve dirâse*, 2/296; Humeyyis, *İmâm Ebû Hanîfe*, 128-129.

[33] Kutlu, *el-Fikhü'l-ekber*'de geçen bilgileri, ilk üç eserdeki bilgilerle uyum içinde olması halinde kabul edilebilir bulur. Son dönemde yapılan bazı çalışmalarda Kutlu'nun güvenilirlik sıralamasını teyit eden görüşler bulunmaktadır. bk. Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 17; Fidan, *Ebû Hanîfe ve el-Fikhü'l-Ekber Risâlesi*, 123-128.

[34] Mustafa Bilal Öztürk, İbnü'n-Nedîm'in *el-Fikhü'l-ekber* ve *Kitâbü'r-Red 'ale'l-Kaderiyye*'yi (*el-Fikhü'l-ebzat*) ayrı ayrı Ebû Hanîfe'ye nispet etmesinden yola çıkarak Hammâd rivayetli *el-Fikhü'l-ekber*'in erken dönemde bir aidiyet sorunu olmadığından bahsetmektedir. Pezdevî'nin (öl. 482/1089) *el-Usûl*'de *el-Fikhü'l-ekber*'den nakilde bulunduğu, şârih Abdülaziz el-Buhârî'nin elindeki nüshada Pezdevî'nin Ebû Hanîfe'ye nispet ettiği görüşlerden bazılarının rastlayamaması sebebiyle şaşırıldığı ifade edilmektedir. Ayrıca Öztürk, Buhârî'nin elindeki nüshada bulamadığı görüşlerden olan istitaat meselesinin *el-Vasiyye*'de geçtiğini söylemektedir. Öncelikle Bağdâdî (öl. 429/1037-38), *Kitâbü'r-Red 'ale'l-Kaderiyye* ile *el-Fikhü'l-ekber*'in aynı eser olduğunu dile getirmiştir. Bu sebeple İbnü'n-Nedîm büyük olasılıkla iki farklı esere değil tek esere atıfta bulunmuştur. Ayrıca erken dönemde *el-Fikhü'l-ekber* adıyla atıfta bulunulan eserin Ebû Mutî' rivayetli *el-Fikhü'l-ekber* (*el-Fikhü'l-ebzat*) olduğu görülür. İstitaat konusunda Pezdevî'nin dayandığı eserin *el-Vasiyye* olması ihtimali ise oldukça düşüktür. Zira Hammâd rivayetli *el-Fikhü'l-ekber*'de olduğu gibi *el-Vasiyye* için de aidiyet sorunu bulunmakta hatta beş eser içinde Ebû Hanîfe'ye nispeti en zayıf eser olarak nitelenmektedir. İstitaat meselesi *el-Fikhü'l-ebzat*'ta da işlenmektedir. Dolayısıyla Pezdevî, Ebû Mutî' rivayetli *el-Fikhü'l-ekber*'e sahipken; Buhârî, Hammâd rivayetli *el-Fikhü'l-ekber* metnine sahiptir. Ayrıca Pezdevî'nin Ebû Hanîfe'ye nispet ettiği görüşlerden diğeri olan aslah meselesi de *el-Fikhü'l-ebzat*'ta işlenen bir konudur. Sonuç olarak Hammâd rivayetli *el-Fikhü'l-ekber*'in -esere atıfta bulunan bir müellife rastlanamaması sebebiyle- erken dönemlerde bir aidiyet tartışmasına sahne olmaması gayet doğaldır. Tespitlere göre Hammâd rivayetli *el-Fikhü'l-ekber*'e atıf Abdülaziz el-Buhârî'ye ait olup oldukça geç bir döneme tekabül etmektedir. Ancak söz konusu eserin doğrudan Ebû Hanîfe'ye aidiyeti oldukça zayıf olmakla birlikte genel olarak Ebû Hanîfe'nin görüşlerini yansıttığı ifade edilmelidir. Ayrıntılar için bk. Fidan, *Ebû Hanîfe ve el-Fikhü'l-Ekber Risâlesi*, 45-48, 54-55, 59; Kadir Gömbeyaz, "İlk Fikh-ı Ekber Şerhi 9./15. Yüzyılda mı Yazıldı?", *Diyanet İlmî Dergi* 56/4 (2020), 1224-1243; Mustafa Bilal Öztürk, "Kurucu Kök Metin Fikhü'l-ekber'in Otantikliği Sorunu ve Osmanlı Ulemasının Katkısı I", *Kelâm Araştırmaları Dergisi = Kader* 20/1 (2022), 297-298. Ramon Harvey, *el-Fikhü'l-ekber*'den alıntı yapan müellifleri listeleterek eserden en erken alıntı yapan müellifin Abdülaziz el-Buhârî olduğu sonucuna ulaşır. Harvey çalışmasında, eserin yanlışlıkla Ebû Hanîfe'ye nispet edildiğini ve eserin asıl sahibinin Ebû Hanîfe Muhammed b. Yûsuf el-Buhârî adında bir alim olabileceğini ortaya koymaya gayret eder. bk. Ramon Harvey, "Mistaken Identity: An Investigation into Abû Hanîfa's al-Fiqh al-akbar", *Journal of the American Oriental Society* 142/3 (2022), 597-620.

[35] Humeyyis, *İmâm Ebû Hanîfe*, 128.

[36] Cengiz Kallek, "Hilâl b. Yahyâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998); Şükrü Özen, "İsbâ b. Ebân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000); Cengiz Kallek, "Kindî, Bişr b. Velîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002); Cengiz Kallek, "İbnü's-Selcî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000).

[37] Özellikle Ebû Hanîfe hakkında Ehl-i Hadîs mensubu ulemânın tenkitleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ataullah Şahyar, "Ehl-i Hadîs Tarafından Ebû Hanîfe'ye Yöneltilen Tenkitler", *Islamic University of Europa Journal of Islamic Research = Avrupa İslâm Üniversitesi İslâm Araştırmaları* 6/1 (2013), 6-21.

de bu yöndedir: “Bu açıdan doğudaki Sünnî Hanefî gelenek ile batıdaki Sünnî Hanefî gelenek arasında itikadî/kelâmî görüşler itibarıyla belirgin bir ayrılığın olmadığı, aralarında sadece tarihsel tecrübenin neticesi olarak derinlik cihetiyle bir farklılaşmanın tezahür ettiği söylenebilir.”^[38] Humeyyis’in *el-Fıkhü’l-ekber* metinlerine dair ortaya koyduğu iddiaları desteklemesi beklenen temel delillerden yoksun olduğu da ifade edilmelidir. Bu açıdan Ebû Mutî’ el-Belhî’nin Ebû Hanîfe adına rivayet uydurduğuna dair bir nakil bulunmamakta hatta Humeyyis’in itiraz noktalarından olan; Allah’ın varlığını akli olarak temellendirme, Allah’ın sıfatları ve iman-amel münasebeti gibi meselelerde Ebû Hanîfe’nin görüş değiştirdiğine işaret eden nakillere de rastlanmamaktadır. Ebû Hanîfe’ye doğrudan nispet edilen eserler açısından daha evvel zikredilen modern çalışmaların ortaya çıkardığı -hem metin hem Hanefî ilim silsilesi içerisindeki isnâd hem de eserlerin yazıldığı dönemin üslubu göz önüne alındığında- güven sıralamasının makul bir pozisyon oluşturduğu belirtilmelidir. Ancak Hammâd rivâyetli *el-Fıkhü’l-ekber* ile Ebû Yûsuf rivâyetli *el-Vasiyye*’nin her ne kadar Ebû Hanîfe’ye nispeti zayıf kabul edilse de nispeti daha kuvvetli olan diğer eserlerinde ve Tahâvî’nin *el-Akîde*’sinde ortaya koyulan görüşlerle ciddî bir tearuz söz konusu değildir. Bu sebeple söz konusu iki eserdeki kanaatlerin büyük oranda Ebû Hanîfe’nin görüşlerini yansıttığı ifade edilebilir.

Sonuç olarak Humeyyis’in, Ebû Hanîfe’ye nispet edilen eserlere bakışına, sürekli bir tahrif şüphesi eşlik edecektir. Metne tahrifin bulaşıp bulaşmadığını tespit etmek için Humeyyis’in orijin noktası, kendisinin “Selef akîdesi” şeklinde isimlendirmesine rağmen esasında “Selefi ideolojinin süzgecinden geçmiş” Tahâvî akîdesi olduğu belirtilmelidir.

2. Ebû Hanîfe’nin İtikadî Meselelerde Kullandığı Kaynaklar ve Kelâm İlmine Bakışı

İmâm Tahâvî *el-Akîde*’de Hz. Peygamber’den gelen sahih rivayetlerin kabul edilmesi gerektiğini ve velilerin keramet gösterdiğine dair sika râvîler yoluyla gelen nakillere inandıklarını ifade etmektedir. Humeyyis’e göre Ebû Hanîfe ve iki talebesinin itikadî görüşlerini yansıtan *el-Akîde*’de yer alan bu gibi ifadeler, Ebû Hanîfe’nin âhâd haberi, itikadî konularda bir kaynak olarak gördüğüne işaret eder. Yine öğrencileri İmâm Muhammed ve Ebû Yûsuf’tan gelen nakillerde, hadiste tevâtür şartının aranmadığı dolayısıyla Ebû Hanîfe’nin de böyle bir şartla hadislerle bakmadığı vurgulanır. Humeyyis’e göre mütevâtir ve âhâd haber ayrımı sonradan ortaya çıkmıştır. Kelâmcıların icat ettiği bir şey olmakla birlikte bazı fıkıh ehli ve usûlcüler bu konuda kelâmcıları takip etmiştir. Hadis ulemasının genel görüşü; hadis sahih, râvîler güvenilir ve aynı zamanda ümmetin hüsn-ü kabulüne mazhar olursa, bu haber ilim ifade eder. Mütevâtir-âhâd haber ayrımı yapanlar Kaderiyye, Mu’tezile, Cehmiyye, Râfızıyye ve Hâricîlerdir.^[39] Ayrıca Humeyyis, *el-Fıkhü’l-ebzat*’taki “Yüce Allah’a dua ederken yukarıya doğru yönelinir, aşağıya değil. Çünkü rubûbiyyet ve ulûhiyyet vasıflarında aşağıya yer yoktur.”^[40] ibaresinden yola çıkarak Ebû Hanîfe’nin, fitratı, akîdenin kaynakları arasında saydığı çıkarımında bulunur. Neticede Humeyyis’e göre Ebû Hanîfe de dahil Selef, itikadî konularda kaynak olarak şeriat ve fitratı esas almaktadır.

Humeyyis, Ebû Hanîfe’nin itikadî konulardaki kaynakları arasında akla yer vermez. Ancak Ebû Hanîfe’nin, hudus delilinin basit bir formunu^[41] ve nizam delilini^[42] kullanarak Allah’ın varlığına ulaşması ve bu hususta insanların mazur görülemeyeceğine dair fetvası^[43] göz önüne alındığında

[38] Timür, “Mâtürîdilik Dışı Sünnî Hanefîler”, 212.

[39] Humeyyis, *el-Fıkhü’l-ekber şerh ve dirâse*, 1/80-81; Humeyyis, *İmâm Ebû Hanîfe’nin İtikat Esasları*, 140-142.

[40] Humeyyis, *el-Fıkhü’l-ekber şerh ve dirâse*, 1/81-82; Humeyyis, *İmâm Ebû Hanîfe*, 142-143; Nu’mân b. Sâbit Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü’l-ebzat*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002), 44.

[41] Atâ b. Ali el-Cüzcânî, *Şerhu’l-Fıkhî’l-ekber*, çev. Züleyha Birinci (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 220-221.

[42] Ebû’l-Hasen Nûrüddîn Aliyyü’l-Kârî, *Şerhu’l-Fıkhî’l-ekber*, thk. Mervan Muhammed (Dımaşk: Dâru’n-Nefâis, 2009), 38.

[43] Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Şaşa, “İmâm-ı A’zam Ebû Hanîfe’nin Marifetullah Nazariyesi”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi]* 8/2 (2017), 189-191.

Humeyyis'in değerlendirmelerini isabetli bulmak mümkün görünmemektedir. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin kimi meselelerde, râvîlerin fakih olmasını şart koşması, haber-i vâhid'in kabulü noktasında belirli kriterlere sahip olduğunu ve akla önem verdiğini de göstermektedir.^[44]

Humeyyis, Ebû Hanîfe'nin kelâm ilmiyle iştigali konusunda ise Herevî'nin (öl. 481/1089) *Zemmü'l-kelâm*'ı, İbn Batta'nın (öl. 387/997) *el-İbâne*'si, Teymî'nin (öl. 535/1141) *el-Hicce*'si ve Hanefî ulemânın kaleme aldığı menâkıb türü eserleri kaynak olarak kullanır.^[45] Bu bağlamda Ebû Hanîfe'nin daha öncesinde münazara ve cedel ehli olduğunu ve Kûfe dışına bu sebeple yolculuklar yaptığını aktarır. Ebû Hanîfe'nin kelâm ilminin en değerli ilim ve en büyük fıkıh olduğunu kabul ettiği bu dönemden sonra uzun yıllar boyunca kelâm ilmiyle iştigal etmesine karşın sahabenin ve sonraki nesillerin bu konularda tartışma yapmadığına, hatta yasakladığına kani olmuş, akabinde kelâm ilmini terk etmiş ve fıkıha yönelmiştir.^[46] Netice olarak Humeyyis, Hatîb el-Bağdâdî'nin (öl. 463/1071) zikrettiği bir rivâyeti esas alarak Ebû Hanîfe'nin önce nahiv ilmini tedris ettiğini, sonrasında kelâm ilmine yönelerek bu alanda “parmakla gösterilecek” bir seviyeye geldiğini kabul eder. Bu arada Hammâd b. Ebî Süleyman (öl. 120/738) ile tanışarak fıkıh ilmine yönelmiş, on sekiz sene boyunca hocası Hammâd'ın meclisine devam etmiştir.^[47]

Humeyyis, Ebû Hanîfe'nin kelâm ilmini terkettiğine dair kendisinden nakledilen iki rivayete yer verir:

“Ben kelâm ilmini en faziletli ilim sayıyordum ve kelâmın, dinin aslı olduğunu söylüyordum. Bu uğurda bir ömür geçirdikten sonra kendi kendime düşündüm ve şöyle dedim: Rasûlullah sallallahu aleyhi ve sellem'in ashabının, tabiînin ve onlardan sonra gelen nesillerin önde gelenleri, bizim bildiğimiz şeylerin hepsini biliyorlardı... Fakat bu konularda tartışma ve mücadeleye girişip enine boyuna konuşmuyorlardı. Aksine kendilerini bundan uzak tutuyorlar ve onu şiddetle yasaklıyorlardı... Onların durumlarıyla ilgili olarak anlattığım bu gerçekleri kavradığımız zaman tartışmayı, mücadeleyi ve kelâmî meselelerin içine dalmayı bıraktık, selefin yoluna döndük.”^[48]

“Ömrümden bir müddet geçtikten sonra düşündüm ve şöyle dedim: Selef, hakikatleri çok daha iyi biliyordu; ama onlar, hiç cedele girişmediler... Bunun üzerine ben de kelâmı terk ettim ve fıkıhla meşgul oldum... Şayet kelâm iyi bir şey olsaydı selef-i salihîn de onunla meşgul olurdu...”^[49]

Bu rivayetlerin dışında Ebû Hanîfe'nin, oğlu Hammâd'a öncelerinde kelâm ilmini öğrenmeyi teşvik edip sonrasında yasakladığına dair aktarılan nakiller de Humeyyis'in iddiasına dayanak teşkil eder. Bu rivayet şöyledir: Hammâd, bir grup kelâmcı ile evinde tartışırken sesleri yükselmiş ve Ebû Hanîfe oğluna kelâmı yasaklamıştır. Babasına, önceden kelâmı öğrenmeyi emretmesine rağmen şimdi neden yasakladığını sorduğunda ise Ebû Hanîfe, tartışma yaptığı kişilerin önceden tek bir din üzerine olduğunu ancak daha sonra aralarına ihtilafın ve ayrılığın girdiğini söyleyerek cevap vermiştir.^[50] Ayrıca Humeyyis, Ebû Hanîfe'nin kelâmı ve dinde tartışmayı yasakladığına dair tavsiyelerde bulunduğunu zikreder. Bu rivâyetlerde dikkat çeken husus, keskin lafızlarla kelâm ilmini yasaklayan rivâyetlerin birçoğunun kelâm karşıtı âlimlerin eserlerinden nakledilmesidir.^[51]

[44] Yine Umûmu'l-belvâ'nın bir tenkid kriteri olarak Hanefîlerce kullanılması, haber-i vâhid konusunda aklın kullanılmasına örnek olarak verilebilir. Bizzat Ebû Hanîfe'nin sarıh bir şekilde bu kaideyi işlettiğini söylemek güç olsa da kaidenin “zihni varlığını” Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'e kadar götürmek mümkündür. bk. Ahmet Aydın, “Bir Hadis Tenkid Kriteri Olarak Umûmu'l-Belvâ Kavramı”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2018), 393.

[45] Humeyyis, *el-Fikhü'l-ekber şerh ve dirâse*, 1/83-89.

[46] Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, *Menâkıbü Ebî Hanife* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1981), 54.

[47] Humeyyis, *İmâm Ebû Hanife*, 65-68, 144-152.

[48] Mekkî, *Menâkıb*, 54-55.

[49] Hâfızuddîn b. Muhammed Kerderî el-Bezzâzî, *Menâkıbü Ebî Hanife* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1981), 137-138.

[50] Mekkî, *Menâkıb*, 183-184; Humeyyis, *İmâm Ebû Hanife*, 149.

[51] Humeyyis, *el-Fikhü'l-ekber şerh ve dirâse*, 1/89.

Humeyyis'in zikrettiği rivayetler değerlendirildiğinde sağlıklı bir tablonun oluşmasına engel bazı hususlar olduğu görülmektedir. Özellikle Ebû Hanîfe ve hocası Hammâd'ın vefat tarihi göz önüne alındığında Ebû Hanîfe kelâm ilmini 22 yaşlarında terk etmiştir.^[52] Rivâyetler sahih kabul edildiği takdirde Hammâd b. Ebû Hanîfe'nin kelâmî bir tartışma yapacak düzeye çocuk yaşlarda ulaşması ve kendine ait bir evde ikamet etmesini makul karşılamak gerekecektir. Diğer taraftan bazı rivayetlerde ömrünün büyük bölümünü kelâm ile geçirdiğinden bahsedilmekte bazı rivayetlerde ise kelâmı terk ederek fıkha yöneldiğinde yirmi yaşlarında olduğu ifade edilmektedir. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönem itibariyle, rivayetlerde yer alan "sahabe ve tabiîn nesli" nitelemesinde bir sorun gözükme de "tabiîn sonrası nesiller" şeklindeki bir nitelemenin Ebû Hanîfe tarafından kullanılması makul değildir.

Rivayetlerden anlaşılan Ebû Hanîfe'nin itikadî konularda bidat fırkalarla mücadele noktasında geri durmadığını ancak itikatta aynı görüşü benimseyenlerin arasına düşmanlık girmesi ve halkın önünde tartışmalı konuları gündeme getirmenin zararlı olacağını düşünmesi sebebiyle cedeli yasakladığı anlaşılmaktadır.^[53] Bu tavır sonraki Hanefîlerin görüşleri ile de paralellik arz eder. Nitekim Humeyyis'in Mekke'den nakille aktardığı diğer bir rivayette Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf'a "Temel itikat esasları konusunda halka kelâmdan söz etme. Çünkü onlar, seni taklit eder ve böylece kelâmı meşgul olurlar." tavsiyesinde bulunur.^[54] Bir diğer nakilde Hammâd'ın, babasına "Senin de münazara ettiğini gördüm, ancak sen bizi engelliyorsun?" dediği aktarılmaktadır. Ebû Hanîfe, kendilerinin münazara ederken arkadaşlarının ayağı kaymasını diye başlarının üzerinde sanki kuş varmışçasına hareket ettiklerini söylemiştir.^[55] Ebû'l-Yûsuf el-Pezdevî'nin (öl. 493/1100) bu konudaki nakli ayrıca önem arz eder: "O, Kelâm ilminin öğretimini, öğrenimini ve yazımını caiz görüyordu. Fakat ömrünün sonunda bu hususta münazarayı yasaklayıp arkadaşlarını nehy etti... Fıkıhı öğrettiği gibi açıkça Kelâm İlmini ashabına öğretmiyordu."^[56] Humeyyis *Menhecû'l-Mâtürî-diyye* eserinde söz konusu pasajı aktarmış ancak Pezdevî'nin "açıktan" ifadesini kırparak nakletmiştir.^[57] Böylece bizzat kendisinin bir kelâm eseri bulunan Pezdevî'den nakille Ebû Hanîfe'nin kelâmı tamamen yasakladığına delil getirmiş olmaktadır. Ayrıca Humeyyis'in nakilde bulunduğu kaynaklardan olan Mekke ve Bezzâzî'nin (öl. 827/1424) *Menâkıb*'ında konu gündem edilerek yasaklama ifadelerinin toptan yasaklama anlamına gelmediği belirtilmiş ve muhtemel anlamlar üzerinde durulmuştur. Ancak Humeyyis bu görüşlere değinme gereği duymamıştır.^[58] Dolayısıyla Humeyyis, Hanefî kaynaklardan yalnızca kendi görüşünü destekleyen ifadelere yer vermekte, karşıt görüşlere ise itibar etmemektedir.

[52] Ebû Hanîfe, hocası Hammâd'ın meclisine 18 yıl devam etmiştir. Hammâd'ın vefat tarihi (h. 120) göz önüne alındığında Ebû Hanîfe, kelâmı terkederek Hammâd'ın meclisine girmesi hicri 102 senesine tekabül etmektedir.

[53] Fakih Hanefîlere göre Ebû Hanîfe ömrünün sonunda kelâm ilmiyle iştigali terk etmiş ve çevresine de yasaklamıştır. Söz konusu görüşün dayanak noktaları, Ebû Hanîfe'nin oğlu Hammâd'a kelâmı ilgilenmeyi yasaklaması ile Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'in kelâm karşıtı ifadeleridir. Bu açıdan Humeyyis ile fakih Hanefîlerin Ebû Hanîfe tasavvurları uyuşsa da diğer itikadî meselelerde ortak kanaatleri olduğunu söylemek mümkün değildir. Ancak fakih Hanefîlerin söz konusu rivayetlere zahiri bakış açısıyla yaklaştıkları görülmektedir. Diğer taraftan Abdullah Demir, akla önem veren Ebû Hanîfe'nin kelâm karşıtı olarak kabul edilmesini bir savrulma olarak niteler. bk. Abdullah Demir, "Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları: Fakih ve Müttekellim Hanefîler Örneği", *Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu* 1 (2017), 643-658.

[54] Mekke, *Menâkıb*, 373; Humeyyis, *İmâm Ebû Hanîfe*, 151.

[55] Hâfizuddîn b. Muhammed Kerderî el-Bezzâzî, *Menâkıb-ı Ebû Hanîfe*, çev. Osman Bayder (İstanbul: Misvak Neşriyat, 2023), 1/249.

[56] Ebû'l-Yûsuf Abdülkerim el-Pezdevî, *el-Müyyesser fi'l-kelâm ev Usûlü'd-dîn* (Amman: Mektebetü'l-Ğânim, 2023), 62; Ebû'l-Yûsuf Abdülkerim el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Şerafeddin Gölçük (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2019), 26.

[57] Muhammed b. Abdurrahman el-Humeyyis, *Menhecû'l-Mâtürî-diyye fi'l-akide* (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1413), 27.

[58] Mekke, *Menâkıb*, 183; Bezzâzî, *Menâkıb-ı Ebû Hanîfe*, 1/248-250; Çelebi, "Ebû Hanîfe'nin Kelamcılığı", 187. Ayrıca Ebû Hanîfe'ye nispet edilen akâid risâlelerini tahkik eden Ekrem Muhammed İsmail, bu konu hakkında müstakil bir başlık altında bazı değerlendirmelerde bulunmuş, Ebû Hanîfe'nin kelâm yasaklamasının ne anlama geldiğine dair üç görüş dile getirilmiştir. Ayrıca Ekrem Muhammed, Ebû Hanîfe'nin hastalığı sırasında kaleme aldığını *el-Vasiyye*'sinde aşırı Şîî gruplardan bazılarıyla tartıştığını ve kelâmî konuları gündem ettiğini belirtmektedir. bk. Ekrem Muhammed İsmail, "Mukaddime", *Mecmûu kütüb ve resâil ve vesâyâ el-İmâmi'l-Azam* (Amman: Mektebetü'l-Ğânim, 2022), 37-38.

3. Humeyyis'in el-Fıkhü'l-ekber Metinlerini Tahrifi

3.1. Allah'ın Varlığı ve Tevhîd

Humeyyis -Seleflerin tevhîd taksimine uygun olarak- *el-Fıkhü'l-ekber* metninde tevhidin aslı olarak ifade edilen Allah'a imanın, üç çeşidi olduğunu zikreder.^[59] Bunlardan, yaratmanın ve evreni idare etmenin yegâne sahibinin Allah olduğunu kabul etmek anlamına gelen rubûbiyyet tevhidi, Hz. Adem'den bu yana tüm insanların kabul ettiği fitrî bir meseledir. Dolayısıyla kelâmcıların bu konuda ciddi çaba göstermeleri ve emek harcamaları hatalı bir tutumdur. Esmâ ve sıfat tevhîdinin bir sonucu olarak Humeyyis, naslarda geçen isim ve sıfatların zahiri anlamlarının kabul edilmesi ve hakikî anlamlarının dışında bir manaya yorulmaması gerektiği fikrindedir. İsim ve sıfatlar konusunda, benzetme yapmadan ispat, işlevsiz kılmaksızın tenzih, sıfatların hakikatini ve mahiyetini idrak etmeyi istemekten vazgeçme şeklindeki üçlü prensibi "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat"ın anlayışı olarak takdim eder. Üçüncü olarak ulûhiyyet tevhîdini ele alan Humeyyis, insanların ve cinlerin yaratılma amacı ve peygamberler ile toplumun diğer üyeleri arasındaki husumetin kaynağı olan bu ilkeyi zikri geçen iki tevhid çeşidinden daha önemli görür. Şârfî, ulûhiyyet tevhîdini, bizzat şirk olan ya da şirk götüren her türlü fiilden uzak tutarak korumaya almıştır.^[60] Bu açıdan tevhidin üçlü taksimine, naslarda^[61] ve ilk dönem ulemânın sözlerinde^[62] işaret edilmiştir. Tevhîddeki asıl vurgunun "ulûhiyyet tevhîdi"ne yönelik olması gerektiğini düşünen Seleflerin genel tavrı Ebû Hanîfe'nin görüşlerini şerh eden Humeyyis'in ifadelerine de yansımıştır. Buna göre peygamberlerin insanları davet ettiği ilk şey, ulûhiyyet tevhîdidir. Zira insanlarda fitrî olarak bir Tanrı inancı zaten bulunmaktadır.

Humeyyis *el-Fıkhü'l-ekber*'ta zikredilen Cibrîl hadisinde "Allah'tan başka ilah olmadığına ve Muhammed'in O'nun kulu ve elçisi olduğuna şahitlik etmen.." ifadelerini mükellef üzerine vacip olan ilk şey olarak izah eder.^[63] Esasen bu ifadelerin yalnızca "İslâm dinine giriş" olarak algılanması bir sorun teşkil etmez. Ancak Humeyyis'e göre insanların zaten fitrat olarak bir yaratıcı inancıyla doğmaları sebebiyle mükellef oldukları ilk şey, Allah'a şirk koşturmak ve Hz. Peygamber'in risâletini kabul etmektir.^[64] Daha önce zikrettiğimiz üzere Ebû Hanîfe'nin, hudus delilinin basit bir formunu ve nizam delilini kullanarak Allah'ın varlığına ulaşması ve bu hususta insanların mazur görülemeyeceğine dair fetvası düşünüldüğünde, *el-Fıkhü'l-ekber* metninin akıl yürütme ile ulaşılması gereken bir yaratıcı anlayışı yerine, fitrat olarak zaten insanda var olan bir yaratıcı tasavvuruyla şerh edilmesi metne uygun değildir.

el-Fıkhü'l-ekber'de Allah'ın cisim, cevher ve araz olmadığını ifade eden ibareler^[65] ise Ebû Hanîfe'ye ait olarak görülmez. Bu sözler naslarda ne nefyedilmiş ne de ispat edilmiştir. Dolayısıyla doğru olan bu konuda susmaktır. Şayet bu lafızlar kullanılmışsa, bu lafızlarla murat edilen manaya göre hüküm verilir. Hakikat olan bir manaya delalet ediyorsa lafızlar reddedilmekle birlikte mana kabul

[59] Seleflerin bu meşhur taksimi şu şekildedir: 1) Ulûhiyyet tevhîdi: İbadet açısından Allah'ın birliği. 2) Rubûbiyyet tevhîdi: Yaratma ve evreni idare etme açısından Allah'ın birliği. 3) Esmâ ve sıfat tevhîdi: İsim ve sıfatlar açısından Allah'ın birliği.

[60] Humeyyis, *el-Fıkhü'l-ekber şerh ve dirâse*, 1/93-97.

[61] bk. Humeyyis, *el-Fıkhü'l-ekber şerh ve dirâse*, 1/98.

[62] İsmi zikredilenler âlimler arasında Ebû Hanîfe, İbn Batta el-Ukberî, İbn Ebi'l-İzz ve Aliyyü'l-Kârî yer alır. Humeyyis özellikle Ebû Hanîfe'nin şu sözlerinin üçlü tevhîd taksimine işaret ettiğini iddia eder: "Allah'a dua ederken yukarıya yönelinir, aşağıya değil. Çünkü aşağının rubûbiyet ve ulûhiyet vasfı ile ilgisi yoktur." bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, 2002, 44; Humeyyis, *el-Fıkhü'l-ekber şerh ve dirâse*, 1/98-99.

[63] Humeyyis, *el-Fıkhü'l-ekber şerh ve dirâse*, 2/314.

[64] *el-Fıkhü'l-ekber*'in son kısmında yer alan "Allah'ın kullar üzerindeki hakkı nedir? diye söylenirse: O'na kulluk etmeleri, hiç bir şeyi ortak koşturmalarıdır.." ifadesi de Humeyyis'e göre kulun üzerine ilk vacip olan şeyin ne olduğunu açıklar. Halbuki metin yalnızca Allah'ın kulun üzerindeki hakkının ne olduğundan bahsetmektedir. bk. Humeyyis, *el-Fıkhü'l-ekber şerh ve dirâse*, 2/442-446.

[65] "Yüce Allah bir şey (varlık)'dir, fakat diğer şeyler gibi değildir. Şey' demek; varlığının cisim, cevher, araz, had, zıt, eş ve misilden uzak olarak sabit/var olması manasındadır." bk. Nu'mân b. Sâbit Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, çev. Ali Pekcan (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 53.

edilir. Ancak -kelâmcılar gibi- batıl bir mana kastediliyorsa hem lafızlar hem de mana reddedilir.^[66] Humeyyis, söz konusu ifadelerin Ebû Hanîfe'ye aidiyetini reddetme sebebini açıklamamakta yalnızca cisim, cevher ve araz gibi terimlerin kelâmcılara ait olduğunu ifade etmektedir. Ebû Mutî' en-Neseî'nin (öl. 318/930) Ebû Hanîfe'den naklettiği bir haberde ise Horasan bölgesinden iki batıl görüşün geldiğine değinilmektedir.^[67] Bu görüşlerden ilki sıfatları Allah'tan nefyeden Cehm b. Safvân'a (öl. 128/745-46) diğeri ise Allah'ı yaratılmışlara benzeten Mukâtil b. Süleyman'a (öl. 150/767) aittir. Ayrıca Cehm b. Safvân'ın Mu'tezile'nin kurucusu kabul edilen Vâsıl b. Atâ (öl. 131/748) ve Ebû Hanîfe ile münazaralarda bulunduğu ve Ca'd b. Dirhem'in (öl. 124/742 [?]) etkisinde kaldığı kaynaklarda zikredilir. Humeyyis'in eserlerinde sıklıkla atıfta bulunduğu Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), Cehm b. Safvân'ın sıfatları reddetmesindeki etkiyi, Hint kökenli Süme-niyye ve sair felsefî akımlara bağlamaktadır.^[68] Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin, sıfat tartışmalarında oldukça fazla yer işgal eden cisim, cevher ve araz gibi kavramlardan Allah'ı tenzih etmesi ve bu kavramları kullanması şaşırtıcı değildir.^[69]

3.2. Sıfatlar

el-Fıkhü'l-ekber'de Mâtürîdîlerin sıfat taksimine uygun olarak zati ve fiilî sıfat ayrımı bulunur. Metinde yer alan zatî sıfatlar arasında hayat, kudret, ilim, kelâm, sem', basar ve irâde yer alır. Humeyyis bu sıfatlara "ulûv", "izzet", "azamet" ve "hikmet" gibi sıfatları da eklemektedir. *el-Fıkhü'l-ekber*'de fiili sıfatlar arasında -Mâtürîdî anlayışa uygun olarak "tekvîn" sıfatı altında toplanan- "terzîk", "tahlîk", "inşâ", "ibdâ" ve "sun" gibi sıfatlar bulunur. Ancak Humeyyis söz konusu fiili sıfatları irade sıfatına bağlı sıfatlar olarak telakki eder. Ona göre zâtî sıfatlar gereklilik açısından zattan ayrı düşünülemezken, fiili sıfatlar zattan ayrı düşünülebilir. Humeyyis ayrıca fiilî sıfatlara "Allah'ın arşa oturması" ve "dünya semasına inmesi" ni eklemektedir.^[70] Zatî sıfatlardan olan kelâm sıfatı ise Humeyyis'e göre hem zatî hem de fiilî bir sıfattır. Çünkü iradeye bağlı olması yönüyle fiilî sıfat, Allah'ın ezelden beri muttasıf olması yönüyle zatî sıfat sayılmalıdır.^[71]

Humeyyis'e göre Allah'ın ilim sıfatını konu edinen *el-Fıkhü'l-ekber* metnindeki bölümün büyük bir kısmının,^[72] kelâmcıların metne sonradan eklediği ibarelerden olması mümkündür. O, Selef'in zamanında bu gibi istilahların kullanılmadığını düşünmekte, bu sebeple de Ebû Hanîfe'nin bu şekildeki bir kusurdan uzak olduğunu belirtmek için böyle bir tutum içine girdiğini vurgulamaktadır.^[73]

Humeyyis, Allah'ın mahlukattan hiçbir şeye benzememesi hususunda Ebû Hanîfe'nin sözlerini^[74] şu şekilde şerh eder: Ona göre, Allah'ın sıfatları ve isimleri ayrıntılı olarak ispat edilmelidir. Ancak

[66] Ebû'l-Hasen Sadrüddîn Alî b. Alâiddîn Alî b. Muhammed İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1990), 1/260-261; Humeyyis, *el-Fıkhü'l-ekber şerh ve dirâse*, 1/182.

[67] Ebû Mutî' dışında benzer nakilde bulunan birçok isim bulunmaktadır. Söz konusu nakil ve Seyit Bahçivan'ın bu konudaki listesi için bk. Ebû Mutî' en-Neseî, *er-Red 'alâ ehli'l-bida' ve'l-ehvâi'd-dalle*, thk. Seyit Bahçivan (Konya: Hikmetevi Yayınları, 2013), 254.

[68] Şerafettin Gölcük, "Cehmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/234-236; Şerafettin Gölcük, "Cehm b. Safvân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/233-234.

[69] Ebû Hanîfe'nin bu ifadeleri kullanmasının imkânı hakkında ayrıntılı diğer görüşler için bk. Öztürk, "Kurucu Kök Metin", 294-297.

[70] Humeyyis'in ifadelerini literal okuma üzerinden tercüme ettik. Çünkü "istivâ" ve "nüzü'l"ün fiilî sıfatlardan sayılması, Selef anlayışındaki "keyfiyetsiz sıfatlar" olarak nitelenmesine aykırıdır. Ayrıca Humeyyis şerhin birçok yerinde bu sıfatların anlamlarının bilindiğini vurgulamakta ve söz konusu sıfatlara mana tayininde bulunmuş olmaktadır.

[71] Humeyyis, *el-Fıkhü'l-ekber şerh ve dirâse*, 1/149.

[72] "Yüce Allah, 'yok' olanı yokluğu halinde 'yok' olarak bildiği gibi onu var edip yarattığı zaman da onun nasıl olacağını bilir. Var olanı, varlığı halinde 'var' olarak bildiği gibi onun yokluğunda nasıl olacağını da bilir...Bütün bu durumlarda Yüce Allah'ın ilminde bir değişme olmadığı gibi, (bu sırada) yeni bir bilgi de elde etmiş olmaz. Hallerdeki değişme ve farklılaşma, ancak yaratılanlar hakkında söz konusu olur." bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, 2015, 54.

[73] Humeyyis, *el-Fıkhü'l-ekber şerh ve dirâse*, 1/188-190.

[74] "Yüce Allah, sayı yönüyle değil, ortağı olmaması yönüyle birdir. O, doğurmamış ve doğurulmamıştır. O'na hiçbir şey denk değildir. O yarattıklarından hiç birine benzemez." bk. Nu'mân b. Sâbit Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002), 55. krş. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, 2023, 37-38; Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, 2015, 51.

nehiy ise genel olmalıdır. Bu hususa delil “Allah hiçbir şeye benzemez. O işiten ve görendir.”^[75] ayetidir. Zira bu ayette olduğu üzere Allah'ı yaratılmışlara ait özelliklerden genel olarak nefyedilmesi söz konusu iken sıfatların ayrıntılı ispatı vardır. Yine aynı şekilde naslarda Allah'ın “eli, duyması, görmesi, ayağı ve baldırı” olduğu bildirilmiştir. Bunun dışında “sevdiği, kızdığı, mutlu olduğu, güldüğü, şaşıracağı, indiği ve arşa oturduğu -ona layık olacak şekilde-“ kabul edilir. Dolayısıyla asıl olan ispat, tamamlayıcı olan ise nefiydir. Ayrıca ayrıntılı bir nefiy, övgü değil alçaltma barındırır. Zira bir sultana “sen çöpçü, dokumacı vesaire değilsin” denilmesinde bir övgü yoktur. “Sen tebandan hiç kimseye benzemiyorsun” denildiğinde ise övgü kabilinden olur. Kelâmcılar ise “Allah; cevher, araz, şahıs, et, suret... değildir” şeklinde ayrıntılı bir nehiy ve genel bir ispat yapmaktadır.^[76]

Kanaatimizce İbn Ebi'l-İzz ve Humeyyis'in yaptığı bu yorumu kabul etmek güçtür. Selef ve halef ulemâsı aşırı uçları temsil eden Müşebbihe/Mücessime ve Muattıla'nın ortaya çıkışıyla birlikte bu konulara eğilmiş, Allah'ı yaratıklara benzer sıfatlardan ve hallerden tenzih etmiştir. Ayrıca Allah, Kur'ân'da müşriklerin yanlış anlayışlarını düzelterek Allah'tan ne gibi hususların nefyedilmesi gerektiğini açıklamıştır. Tüm bunların dışında kelâmcıların sıfatlar konusunda “genel bir ispat” yaptığını söylemek de mümkün değildir. Zira isim ve sıfatlar konusunda Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcıların bir kısmı te'vil yerine sıfatları kabul ederek tefvîz metodunu benimsemiştir. Te'vil yapan kelâmcıların bir kısmı da İmâm Mâtürîdî gibi kesin hüküm vermekten kaçınmışlardır. Ayrıca Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcıların tamamının, subûtî sıfatları ayrı ayrı ispat ettikleri de bilinen bir husustur.

Fiili sıfatlar konusunda Humeyyis'in, Mâtürîdî gelenekte “tekvîn” başlığı altında toplanan “tahlîk”, “terzîk” gibi sıfatlara “istivâ” ve “nüzü'l”ü ilave ettiğinden bahsedilmişti. Bu doğrultuda İbn Ebi'l-İzz'in Tahâvî *Akîdesi* üzerine yazmış olduğu şerhten oldukça fazla istifade eden Humeyyis, şerhinde ihtiyarî-fiilî sıfatlar olarak nitelendirdiği söz konusu sıfatlara “istivâ”, “ityân”, “mecî”, “nüzü'l”, “gazap”, “rızâ”yı da ekler. Bu sıfatların hakikatleri her ne kadar bilinmese de görüş ve heva ile izah etmekten ve tevilden uzak durulması gerekir. Ancak bu durum sıfatların aslî anlamlarının bilinemeyeceği anlamına gelmez. Netice olarak Humeyyis bu sıfatların aslî anlamlarının bilinebileceğini söyleyerek “oturmak”, “inmek”, “gelmek” gibi zahirî anlamların Allah'a izafesinde bir beis görmediğini ima eder.^[77] Mâtürîdîlere göre Ebû Hanîfe bu sıfatları keyfiyetsiz ve hakikî bir sıfat olarak kabul eder ve mana tayininden kaçınır. *el-Fıkhü'l-ekber* metninde sıfatların taksiminde ayrıntılı olarak bakıldığında, Humeyyis'in kanaatlerini destekleyecek bir ibare bulunmadığı gibi Mâtürîdî görüşün doğruluğuna işaret eden karineler yer alır. Çünkü metinde zatî/fiilî sıfat ayrımı yapıldıktan sonra ayrı bir mesele olarak haberî sıfatlar incelenir. Dolayısıyla insan biçimci bir tanrı anlayışından uzak durmak kastıyla özenle ayrılmış bu sıfatların “el”, “yüz”, “nefis” şeklindeki zahiri anlamlarına hamledilmeye müsait bir şekilde şerh edilmesi zorlama bir yorum görünmektedir.

Şerhte söz konusu haberî sıfatların, Allah'ın zatına hâdislerin ilişmesini engellemek maksadıyla Allah'tan nefyedilmesine karşı çıkılır. İbn Ebi'l-İzz bu konuda kelâmcıların, mahlukata benzemeksizin Allah'ın “oturmak”, “gelmek”, “inmek” gibi fiilleri yapamayacağı fikrine sahip olduğundan, bu sıfatları Allah'tan nefyetmelerini eleştirir. Dolayısıyla Allah, mahlukata benzemeksizin “oturmak”, “inmek” ve “gelmek” gibi fiilleri şanına yaraşır bir şekilde yapar. Allah'ın zatına hâdislerin ilişmesinin önüne geçme konusunda temel ilke, mümkün olduğunca naslarda vârid olan lafızların kullanılmasıdır.^[78]

[75] eş-Şûrâ 42/11.

[76] İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-Akîde*, 1/69-70; Humeyyis, *el-Fıkhü'l-ekber şerh ve dirâse*, 1/145-147.

[77] Humeyyis, “yed”, “vech”, “nefis”, “gazâb” ve “rızâ” gibi haberî sıfatları Allah hakkında keyfiyetsiz olarak ispat eden *el-Fıkhü'l-ekber* metnini yine aynı düzlemde ele almakta, bu sıfatların hakikati veya künhüne vakıf olamasak da aynı şekilde anlamlarını bilebileceğimizi ifade etmektedir. bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, 2023, 42; İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-Akîde*, 1/96; Humeyyis, *el-Fıkhü'l-ekber şerh ve dirâse*, 1/151, 184-185.

[78] İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-Akîde*, 1/97; Humeyyis, *el-Fıkhü'l-ekber şerh ve dirâse*, 1/152.

Humeyyis, hem fiilî hem zatî sıfat olarak kabul ettiği “kelâm” sıfatını da İbn Ebi'l-‘İzz üzerinden temellendirir: “Yüce Allah ezelden beri dilediği takdirde ne zaman ne şekilde isterse mütekel-limdir. O, işitilebilecek bir sesle bu vasfı ile konuşur. Muayyen olan ses kadim olmasa da nevi/cins olarak kelâm kadimdir. Hadis ve sünnet imamlarından nakledilen görüş de budur.”^[79] Yine Kur’ân’ı “ezelî kelâmın bir anlatımı veya aktarımı” -yani kelâm-ı nefsi- olarak kabul eden kelâm-cıların görüşleri Ebû Nasr es-Siczî (öl. 444/1052), İbn Teymiyye, İbn Kayyim ve İbn Ebi'l-‘İzz’den nakillerle reddedilmektedir.^[80]

Sıfatların Arapça dışındaki dillerde telaffuz edilmesini konu edinen ibareler de Humeyyis’in farklı şekilde yorumladığı kısımlar arasında yer alır: “Alimlerin, Allah’ın sıfatlarını Farsça (Arapça’dan başka bir dille) söylemeleri câizdir. Fakat yed-el kelimesi, Allah’ın sıfatı olarak Farsça söylenemez. Fakat Farsça teşbihe düşmeden ve keyfiyet atfetmeksizin Rûyi Hüdâ-Allah’ın yüzü demek câizdir. Allah’ın yakınlık ve uzaklığı, mesafenin uzunluk ve kısalığı ile değil, kerâmet ve zillet mânâsındadır. İtaatli olan kul, Allah’a keyfiyetsiz olarak yakın, âsi kul ise keyfiyetsiz olarak Allah’tan uzak olur. Yakınlık, uzaklık ve yönelmek, yalvaran kula racidir. Keza Cennet’te komşuluk ve Allah’ın önünde bulunmak da keyfiyetsiz şeylerdir.”^[81]

Humeyyis’in şerhinde yer alan ana metinde ise “teşbihe düşmeden ve keyfiyet atfetmeksizin ‘Rûyi Hüdâ’ yani -yüce ve münezzeh oldu- demek caizdir.” ibareleri yer alır. Anlamı değiştirecek şekilde “Rûyi Hüdâ” terkibine yüce ve münezzeh oldu anlamı verilmesi ilginçtir. Bu ibarelerin şerhinde Humeyyis, metindeki değişikliği doğrular şekilde “...insanın Farsça “azze ve celle” sözünü söylemesi caizdir.” açıklamasında bulunur.^[82]

Yakınlık ve uzaklık kavramlarının *el-Fikhü'l-ekber* metninde tevil edilmesine ise bir itirazda bulunulmaz. Zira metinde yakınlığın mesafe açısından olmadığı bilakis keramet ve zillet olarak anlaşılması gerektiği zikredilir. Dolayısıyla zahiri anlamın terk edilmesinin de ötesinde “yakınlık ve uzaklık” kavramlarına mecaz olarak bir mana tayininde bulunulmuş olmaktadır. Bunun dışında Humeyyis, Allah’ın, kullarına dilediği gibi yakınlaşacağını ve uzaklaşacağını ifade eder. Ona göre Allah’ın gecenin son üçte birinde inmesi, bir tür yakınlaşmadır. Dolayısıyla o, gecenin son üçte birinde Allah’ın inmesini, zahiri bir yakınlaşma olarak algılar.^[83] Humeyyis metni şerh ederken kulun fiilleriyle Allah’a yakınlaşması ya da uzaklaşmasını metinle paralel ele almış ancak Allah hakkında zahiri anlamda yakınlık ve uzaklık manasına gelecek yorumlarda bulunarak metne muhalif davranmıştır.

Humeyyis, *el-Fikhü'l-ebzat* şerhinde “ulüv” sıfatını mekânsal anlamda ele alır. Ona göre Ebû Hanîfe “Allah arşa istiva edendir ancak bilmiyorum arş gökte mi yerde midir?” diyen kimseyi tekfir etmiştir. Çünkü rubûbiyet ve ulûhiyyete uygun olan vasıf, “aşağı” değil “yukarı”dır.^[84] Humeyyis, bu ifadelerin Mâtürîdîlere yönelik açık bir reddiye oluşturduğunu düşünür. Mâtürîdîler fıkıh meselelerinde Ebû Hanîfe’ye taassup derecesinde bağlı olmalarına rağmen usûl konularında Ebû Hanîfe’ye muhalif davranmıştır. Mâtürîdîlerin, “ulüv” sıfatını nefyederek “Allah ne alemin içinde ne de dışında ne altında ne de üstündedir” demeleri hakikatte Allah’ın zatını inkâr anlamına

[79] Esasen bu görüş İbn Teymiyye’nin görüşü olup, hem İbn Ebi'l-‘İzz hem de modern dönem Selefilere tarafından kabul edilmiştir. bk. İbn Ebi'l-‘İzz, *Şerhu'l-Akîde*, 1/174; Humeyyis, *el-Fikhü'l-ekber şerh ve dirâse*, 1/160.

[80] Siczî, kelâmçıların Kur’ân’ı ezeli kelâmın bir anlatımı olarak kabul etmelerini aptallık ve cehalet olarak tanımlar. Ona göre “hurûf-u mukatta”nın Kur’ân’a dahil olması Kur’ân’ın harflerden müteşekkil olduğuna delildir. Diğer taraftan kelâmın tek bir şey olduğu kabul edildiği takdirde tefsirinin ne olduğu bilinemez ve ibare bir şey ifade etmez. bk. Ebu Nasr Ubeydullah b. Saîd b. Hâtim Ebu Nasr es-Siczî, *Risaletü's-Siczî ilâ ehli Zebîd fi'r-red 'alâ men enkerâ'l-harf ve's-savt*, thk. Muhammed Ba Kerim Ba Abdullah (Riyad: Dâru'r-Râye, 1994), 154-155; Humeyyis, *el-Fikhü'l-ekber şerh ve dirâse*, 1/163-167, 173-176, 179, 182.

[81] Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-ekber*, 2023, 60; Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-ekber*, 2002, 59.

[82] Humeyyis, *el-Fikhü'l-ekber şerh ve dirâse*, 1/276.

[83] Humeyyis, *el-Fikhü'l-ekber şerh ve dirâse*, 1/276-277.

[84] Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-ebzat*, 2022, 320-323; Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-ebzat*, 2002, 44.

gelmektedir. Humeyyis'e göre Allah'ın mahlukatının üstünde oluşu ise vahiy, akıl ve fitratla sabittir. Konuyla ilgili naklî ve aklî deliller İbn Ebi'l-İzz'in *el-Akîde* şerhinden iktibasla aktarılmıştır. Bu açıdan Humeyyis'in yer verdiği naklî deliller, ayet ve hadislerin literal okunmasından elde edilmiş olup Allah'ın yön olarak mahlukatının üstünde oluşu aklî delil bakımından ise şöyle temellendirilmiştir: 1) İki varlık ya birbirinin içine geçmiş halde bulunur ya da sıfatlarda olduğu gibi diğerinin varlığına ihtiyaç duyarak var olur. Üçüncü seçenek ise varlığın kendi başına var olmasıdır. Bu durumda diğer şeylerden ayrı bulunur. 2) Allah evreni ya kendi zatının içinde ya da dışında yaratmıştır. Birinci ihtimalin imkansızlığı açık olunca Allah'ın evrenin dışında olduğu ortaya çıkmış olur. 3) Allah'ın, evrenin ne içinde ne dışında olduğu düşüncesini akıl kabul etmez. Zira bu durum Allah'ın varlığını reddetmeyi gerektirir.^[85]

Bunların dışında insanların tabiatları ve kalpleriyle dua ettikleri vakit ellerini semaya kaldırmaları, Allah'a yalvardıkları zaman da kalpleriyle yukarıyı kastetmeleri fitrat delili olarak nitelenir. Sonuç olarak Humeyyis'e göre Allah şanına yakışır bir şekilde mahlukatın ve göklerin üstünde, arşına yeleşendir/oturandır.^[86]

el-Fıkhü'l-ebzat'ta Humeyyis'in itiraz noktalarından bir diğeri, Allah'ı bir mekanla nitelemenin imkansızlığı ve sıfatların keyfiyeti meselesidir. Humeyyis'in ana metinde Selefi ideolojiye uymayan kimi yerleri görmezden geldiği kimi yerleri de "Ebû Mutî'nin sözlerindedir" şeklinde nitelendirdiği görülür. Örneğin "O'nun eli kulların elleri üzerindedir, fakat kulların eli gibi bir uzuv değildir"^[87] ifadesinde yer alan "uzuv değildir" kısmına şerhte temas edilmeden geçilir. Ancak Humeyyis, Allah'a nerede sorusunun sorulamayacağından ve bazı sıfatlardan bahseden aşağıdaki ibarelerin Ebû Hanîfe'ye ait olmadığını savunmaktadır:

"Eğer Allah Teâlâ nerededir, diye sorulursa?" diye sordum. O kimseye: Yaratılmadan önce mekân yoktu, halbuki Allah vardı. Mahlukattan hiçbiri yokken, "nerede" mefhumu mevcut değilken, Allah vardı. O her şeyin yaratıcısıdır, diye söyle. Eğer "Dileyen, dilenmiş olan şeyi ne ile diledi?" denilirse "Sıfatla" de. O kudretiyle kâdir, ilmiyle âlim, mülkü ile mâliktir. "Eğer "meşietle diledi, meşietiyile takdir etti ve ilmiyle mi diledi?" diye sorarsa, diye sordum. Ebû Hanîfe: "Evet" diye cevap ver, dedi."^[88]

Allah'a mekân isnadını nefyeden bu ifadeler Humeyyis'e göre *el-Fıkhü'l-ebzat*'ta zikredilen "câriye hadisi"ne aykırıdır. Çünkü ona göre, Ebû Hanîfe bu hadise dayanarak, Allah'ın gökte olduğunu inkâr eden kimseyi küfürle itham etmiştir. Sıfatlardan bahseden kısım ise Humeyyis'e göre bir zorlamadan ibarettir. Selef'in konuşmadığı lafız ve ibareleri kullanması sebebiyle metnin bu bölümünün de Ebû Hanîfe'ye ait olma ihtimali yoktur.^[89] Allah'ın bir mekânda bulunmasını nefyeden söz konusu ifadelerle "câriye hadisi"nin tenakuz halinde olduğunu söyleyen Humeyyis, açıkça Allah'ın mekândan münezze olduğunu ortaya koyan Kevserî (öl. 1952) neşrini esas almış, ancak ibareleri "Allah'ın gökte olduğu" şeklinde yorumlamıştır.^[90] Tüm bunların dışında *el-Fıkhü'l-ebzat*'ın -biri Cüzcânî (öl. 565/1170'ten önce) şerhi ile birlikte olmak üzere- son dönemde iki neşri yayınlanmıştır. *el-Fıkhü'l-ebzat*'ın birçok yazmasının metin-şerh formunda olduğu da bilinmektedir. "Câriye hadîsi"nin *el-Fıkhü'l-ebzat*'ın eldeki neşirlerinde kendine yer bulmasına rağmen -siyak ve sibak açısından- Cüzcânî şerhine ait bir ibare olması ihtimal dahilindedir. Ayrıca

[85] Humeyyis, *el-Fıkhü'l-ekber şerh ve dirâse*, 2/397-401. İbn Ebi'l-İzz'in değerlendirmeleri için bk. İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-Akîde*, 2/381-390.

[86] İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-Akîde*, 2/390; Humeyyis, *el-Fıkhü'l-ekber şerh ve dirâse*, 2/402.

[87] Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ebzat*, 2022, 335; Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ebzat*, 2002, 50.

[88] Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ebzat*, 2022, 336-337; Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ebzat*, 2002, 50.

[89] Humeyyis, *el-Fıkhü'l-ekber şerh ve dirâse*, 2/438-441.

[90] Kevserî, *el-Fıkhü'l-ebzat*'ta yer alan bu ifadelerin farklı varyantlarının olduğunu ve Ebû İsmâil el-Herevî tarafından tahrif edilen şeklinin Selefiye arasında yaygınlık kazandığını söylemektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Kılıç Aslan Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Tevil* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 326-329.

Cüzcânî, “Allah arşa istiva edendir ancak bilmiyorum arş gökte mi yerde midir?” diyen kimseyi tekfir eden Ebû Hanîfe’nin maksadını Allah’ın bir mekândan tenzih edilmesi olarak açıklar.^[91] Yuvarlak dünya telakkisinde “yukarı” kavramı, bulunulan yere göre değişmekte, uzay boşluğuna çıktığı takdirde ise anlamını tamamen yitirmektedir. Dolayısıyla bu şartlar altında Allah’a zahirî anlamda yukarı yönün nispet edilmesinin izahı pek mümkün görünmemektedir. Sonuç olarak Humeyyis, Allah’a bir mekân nispetini reddeden *el-Fıkhü'l-ekber* metinlerinin bir kısmını tahrif etmiş, bir kısmının ise Ebû Hanîfe’ye aidiyetini reddetmiştir.

İlim, irade ve kudret sıfatlarına ilişkin Ebû Hanîfe’nin görüş beyan etmesini zorlama kabul eden Humeyyis’in bu konuda herhangi bir delil getirmediği ve temellendirmeye gitmediği dikkat çekmektedir. Ebû Hanîfe’nin farklı fikrî cereyanlarla mücadele ettiği ve bu amaçla Basra’ya ilmi seyahatler düzenlediği kaynakların ittifak ettiği meseleler arasında yer alır. Bizzat Humeyyis, -kendi iddiası çerçevesinde- Ebû Hanîfe’nin kelâm ilminden tövbe etmesi öncesinde kelâm ilminde parmakla gösterilecek bir seviyeye eriştiğini kabul eder.^[92] Dolayısıyla Ebû Hanîfe’nin Allah’ın sıfatları konusunda tartışmalarda bulunduğu, sıfatları ispat ettiği^[93] ve yaratılmışlara ait özelliklerden Allah’ı tenzih ettiğini söylemek mümkündür.

3.3. Halku'l-Kur'ân

Humeyyis’in Selefî bakış açısını yansıttığı bir diğer konu “halku'l-Kur'ân” meselesidir. *el-Fıkhü'l-ekber*'de bu bağlamda şu ifadeler yer alır: “Kur'ân-ı Kerîm, mushaflarda yazılı, kalplerde mahfuz, dil ile okunan ve Hz. Peygamber (s.a.v.)'e indirilmiş Yüce Allah'ın kelâmıdır.”^[94] Humeyyis bu ifadeleri Zühlî (öl. 258/872), Siczî, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim gibi isimleri merkeze alarak şerh etmektedir. Bu açıdan Kur'ân'a mahluk diyen kimse için “hakikî imandan çıkararak, eşinin doğrudan boş olmasına, tövbe etmediği takdirde boynunun vurulmasına sebep olan ve Müslüman mezarlığına dahi gömülmesini engelleyen bir küfre” girmiş olur.^[95] Ebû Nasr es-Siczî de benzer bir görüşe sahiptir. Kur'ân'ın mahluk olduğunu söyleyen kimsenin küfrünü, hakikatin üstünü örtmek ve inkâr etmek olarak anlamak mümkün değildir. Kur'ân'ın mahluk olduğunu kabul eden kişi dinden çıkararak bir küfre düşmüş olur.^[96]

Humeyyis ayrıca, Allah kelâmının ses, harf ve aletten münezze olduğunu belirten^[97] ve Kur'ân'ın telaffuz edilmesini mahluk olarak niteleyen ibareleri Ebû Hanîfe'ye ait kabul etmemektedir.^[98] Ona göre Kur'ân üzerinde lafız tartışmasının ortaya çıkışı İbn Küllâb (öl. 240/854 [?]) ile birliktedir. Dolayısıyla yukarıdaki ifadelerin Ebû Hanîfe'ye ait olma ihtimali yoktur. Humeyyis'e göre kelâmcıların yöntemi üzerine söylenmiş bu sözlerden kastedilen, telaffuz edilen şey yani Kur'ân'ın kendisidir. Bazı Cehmîler bu meselenin arkasına gizlenmiştir. Bu sebeple Ahmed b. Hanbel, Kur'ân'ın lafzına mahluk değildir diyeni bidat çıkarmakla, mahluk diyeni ise Cehmîlik ile

[91] Ekrem Muhammed İsmail'in gerçekleştirdiği neşirde, kullanılan yazmaların dördünde “Câriye hadisi”nin yer almadığı görülür. Ancak yine de bu konunun bir ihtimal olduğu ve ileri çalışmalara ihtiyaç duyulduğu ifade edilmelidir. bk. Cüzcânî, *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber*, 146-147; Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, 2022, 320-323; Nu'mân b. Sâbit Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, (*el-Akîde ve 'ilmü'l-kelem min a'mâli'l-İmâm Muhammed Zâhid el-Kevserî içinde*), thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2004), 607-609.

[92] Humeyyis, *el-Fıkhü'l-ekber şerh ve dirâse*, 1/83-84.

[93] *el-Fıkhü'l-ekber* metni özelinde Ebû Hanîfe'nin sıfatlar meselesine yer vermesi ve tasnif yapması konusunda ayrıntılı başka tahliller için bk. Öztürk, “Kurucu Kök Metin”, 289-294.

[94] Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, 2023, 40; Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, 2015, 52.

[95] Humeyyis, *el-Fıkhü'l-ekber şerh ve dirâse*, 1/163-167.

[96] Siczî, *Risaletü's-Siczî*, 106; Humeyyis, *el-Fıkhü'l-ekber şerh ve dirâse*, 1/163-167.

[97] “Biz [ağız, dil, diş gibi] uzuvlarla ve harflerle konuşuruz. Oysaki Yüce Allah, uzumsuz ve harfsiz konuşur. Harfler mahlûktur, fakat Yüce Allah'ın kelâmı mahlûk değildir.” bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, 2023, 41; Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, 2015, 53.

[98] “Bizim Kur'ân-ı Kerim'i telaffuzumuz, yazmamız ve okumamız mahlûktur...” bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, 2023, 40; Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, 2015, 52.

suçlamıştır. Ahmed b. Hanbel'in amacı Humeyyis'e göre sakıncalı sonuçlara götüren bir meselenin önünü kesmekten ibarettir.^[99]

Zührlî ve Buhârî (öl. 256/870) arasında meydana gelen lafızla ilgili tartışma da şerhe konu teşkil eder. Özellikle Ehl-i Hadîs arasında vuku bulan bu şiddetli tartışmanın hadis ehli arasında cerh-ta'dîl eserlerine varıncaya kadar bazı yansımaları olmuştur.^[100] Humeyyis, İbn Kayyim'dan nakilde bulunarak İmâm Buhârî'nin sözlerinin yanı sıra Ahmed b. Hanbel'in yukarıdaki görüşünün doğru şekilde anlaşılmadığını aktarır. Buhârî'nin kulun güç yetirmesi ve fiili olması mümkün olmayan, telaffuz edilen Kur'ân (melfûz) ile kulun telaffuzunu ayırdığı vurgulanır. Ahmed b. Hanbel'in telaffuz edilen Kur'ân'ın kula ve kulun telaffuzunun Allah'a nispet edilmesinden duyduğu endişe sebebiyle yukarıda zikredilen sözü söylediği ifade edilmektedir.^[101] Ancak amaç bu olsa dahi Ahmed b. Hanbel açıkça birinci görüşe meyledenleri bidat çıkarmakla, diğer görüşe meyledenleri de Cehmîlikle itham etmiş olmaktadır. Sonradan ortaya atılma açısından kelâmcılara nispet edilen bidat ile Buhârî'nin yapmış olduğu ayırmadan kaynaklanan bidat arasında ise bir fark bulunmamaktadır. Zira Selef'ten nakledilen, yalnızca Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğu ve mahluk olmadığıdır. Bu husus kelâmcılar tarafından da Buhârî tarafından da kabul edilmektedir. Kula nispet edilen kelâma lafzî kelâm, Allah'a nispet edilen kelâma "nefsî kelâm" denilmiş, -bazı hadisçilerden ve Selefilere farklı olarak- ses, harf, yazı gibi yaratılmışlık belirtilerini Allah'tan tenzih etmek hedeflenmiştir. Ayrıca lafız tartışmalarının İbn Küllâb'ın ortaya attığı bir bidat kabul edilmesi durumunda; Humeyyis'in, Buhârî'nin yapmış olduğu ayrımı bidat olmaktan çıkaracak daha farklı bir açıklama getirmesi gerekmektedir.

3.4. Rasûl-Nebî Arasındaki Fark ve Peygamberlerin İsmeti

Humeyyis *el-Fikhü'l-ekber*'de yer alan rasullere iman meselesini İbn Teymiyye'nin görüşlerine atıfta bulunarak açıklar. Mukaddimedede, eseri Selef'in mezhebine göre şerh edeceğini, Ebû Hanîfe'nin ifadelerini yine Hanefî olan âlimlerin sözleriyle destekleyeceğini beyan etmesine rağmen Humeyyis'in, Hanefîlere ait olan bir eseri, kök olarak farklı bir geleneğe yaslanan Hanbelî-Selefi çizgiye sahip bir âlimin eserleriyle açıklaması dikkat çekicidir.^[102] Humeyyis'e göre İbn Teymiyye'nin tanımları rasûl ile nebi arasındaki farkı en güzel şekilde izah eder:

"Nebi, Allah'ın kendisine bildirdiği haberleri insanlara haber verendir. Bununla beraber o, Allah'a muhalefet eden bir kavme Allah'ın mesajını tebliğ etmek üzere gönderilirse, bir rasûldür. Fakat sadece kendisinden önceki bir peygamberin şeriatıyla amel eder ve hiç kimseye Allah'tan aldığı mesajı tebliğ etmek üzere gönderilmezse o zaman, o rasûl değil, nebidir... Nebilere gelince onlar, ne yapacakları ve beraberlerindeki mü'minlere neyi emrecekleriyle ilgili olarak Allah'tan vahiy alırlar. İnsanlar, zaten onlara inanmaktadırlar... Nebiler, Allah'ın kendilerine haber verdiği kimselerdir. Allah Teâlâ, onlara emrini, yaşayını ve haberini bildirir, onlar da Allah'ın kendilerine haber verdiği emir ve yasakları inananlarına haber verirler. Eğer onlar, inkar edenlere, onları Allah'ı birlemeye ve ortak koşmadan sadece Allah'a ibadet etmeye davet etmek üzere gönderilirlerse rasûl olurlar. Rasûlleri de mutlaka kavimleri yalanlar... Çünkü rasûller, muhaliflere gönderilirler. Muhaliflerden bazıları da onları yalanlarlar... Çünkü nebi, bir kavme onların bilmediği şeylerle gönderilmez; bilakis mü'minlere onların hak bildikleri şeyleri emreder..."^[103]

[99] Humeyyis, *el-Fikhü'l-ekber şerh ve dirâse*, 1/170-172, 181-182.

[100] Ayrıntılı bilgi için bk. Hamdi Türkoğlu, "Zührlî ile Buhârî Arasındaki Tartışmalar ve Rivayetlere Yansıması", *EKEV Akademi Dergisi* 24/83 (2020), 405-426.

[101] Humeyyis, *el-Fikhü'l-ekber şerh ve dirâse*, 1/169-172.

[102] Ayrıca Humeyyis, *el-Fikhü'l-ekber*'de yer alan "istitaat" konusunu da İbn Teymiyye'den yaptığı uzunca bir nakille şerh eder. bk. Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım el-Âsımî (Medine: Mecmeu Melik Fahd li Tabaati'l-Mushafi's-Şerîf, 2004), 8/371-376; Humeyyis, *el-Fikhü'l-ekber şerh ve dirâse*, 2/349-352.

[103] Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, thk. Abdülaziz b. Salih et-Tûyân (Riyad: Edvâ'u's-selef, 2000), 2/714-719.

Humeyyis, ulemânın yaptığı diğer rasûl-nebî tanımları için yöneltilen tenkitlerin, İbn Teymiyye'nin görüşü için geçerli olmadığı fikrindedir.^[104]

İbn Teymiyye'nin eserine başvurulmuş diğer konu ise peygamberlerin ismeti meselesidir. Humeyyis, peygamberlerin ismetini şu şekilde izah eder: Peygamberlerin tamamı büyük günahlardan, peygamberlik vazifesinden sonra da kasten küçük günahları işlemekten korunmuşlardır. Humeyyis bu konunun ulemâ nezdinde tartışılmalı olduğunu belirttikten sonra İbn Teymiyye'ye dayandırdığı ifadelerinde aynı şekilde peygamberlerin büyük günahlardan, küçük günahlarda ısrar etmekten ve kasıtlı olarak küçük günah işlemekten korunmuş olduğuna işaret eder. Ayrıca bu görüş ilim ehlinin cumhurunun kanaati olarak paylaşılır.^[105] Ancak Humeyyis diğer eseri *İmâm Ebû Hanîfe'nin İtikat Esasları*'nda İbn Teymiyye'nin görüşünü şu şekilde izah eder: Peygamberlerden mutlak anlamda küçük günah sadır olması mümkündür.^[106] Ebû Hanîfe hakkında kaleme aldığı iki eserinde İbn Teymiyye'den aktardığı görüşlerdeki kısmî farklılık bir kenara, doğrudan İmâm Ebû Hanîfe'ye nispet edilen ya da sonraki dönem Mâtürîdî geleneğinin dokunuşlarıyla son halini almış bir metin olan *el-Fikhü'l-ekber* üzerine yazılan bir şerhte İbn Teymiyye'nin görüşlerine^[107] referans verilmesi ilginçtir.

el-Fikhü'l-ebsat'ta günah işleyen kimsenin kâfir olmadığını ispat sadedinde Ebû Hanîfe, peygamberlerin günahları olmasına rağmen Allah'ın onları kafir olarak isimlendirmediklerini söyler. Ebû Hanîfe, Hz. Yunus'un öfkelenmesi ve Hz. Musa'nın adam öldürmesini örnek vererek günah işleyen kimsenin kafir olmadığını ifade etmiştir. Ebû Hanîfe'nin Hz. Musa hakkında "...kıptıyı öldürmesi dolayısıyla günah işlemiştir, fakat kâfir değildir."^[108] ifadesi, Humeyyis'e göre Mâtürîdîlere yönelik açık bir itirazdır. Çünkü Humeyyis, Mâtürîdîlerin peygamberler için mutlak anlamda günahı caiz görmediğini belirtir. Böylece Mâtürîdîler peygamberleri tenzih etmek isterken nasları tahrif etmişler ve onları yalanlama durumuna düşmüşlerdir.^[109]

[104] Örneğin şeriat getirmeyi rasûl olmanın bir şartı olarak kabul edenlere, Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman'ın Tevrat şeriatına tabi olmalarına rağmen rasûl denildiğini hatırlatır. Diğer taraftan her iki kavramın aynı anlama sahip olduğunu ve birbiri yerine kullanılabileceği görüşüne "Biz senden önce hiçbir rasûl ve nebî göndermedik ki." ayeti delil gösterilir. Zira peşe zikredilen bu iki kavramın arasında bir farklılık olduğu son derece açıktır. Diğer taraftan nebîyi "kendisine şeriat vahyedilen fakat bu şeriatı tebliğ etmesi emredilmeyen" kişi olarak tanımlayanlara da tenkitler yöneltilmiştir. Bu tanımın yer alan "tebliğ etmesi emredilmeyen" ifadesi ilmi gizlemek anlamına geleceğinden sakıncalı görülmüştür. Ayrıca ayetlerde nebilerin de tebliğ görevinin olduğu bildirilmiştir. Ancak ifade edilmelidir ki Humeyyis'in İbn Teymiyye'den yaptığı alıntılar çerçevesinde- tenkit edilmesi mümkündür. Zira "Allah'tan aldığı mesajı tebliğ etmek üzere gönderilmezse o zaman, o rasûl değil, nebîdir" ifadeleri İbn Teymiyye'nin eserinde de yer almakta ve ilmi gizleme eleştirisi bu tanım için de geçerli hale gelmektedir. Muhalik kimselere gönderilen ve bazı kimseler tarafından bir yalanlamaya maruz kalan peygambere rasûl denilmesine gelince, Hz. İsmail, Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman'ın rasûl olarak isimlendirilmelerine rağmen hangi inkarcılara gönderildiğine, kimler tarafından yalanlandığına dair net bir bilgi bulunmamaktadır. Diğer bir eleştiri noktası ise kaç kişinin muhalefetiyle ya da kaç kişinin inkarıyla peygamberlerin rasûl konumuna geleceği meselesidir. Sonuç olarak bu tanımların esas alınması halinde, nebilerin sadece inananlara gönderilerek inkâr edenlere yönelik bir tebliğ görevlerinin bulunmadığını; rasûl olanların ise yalnızca inkâr edenlere gönderilerek mutlaka yalanlamaya maruz kaldıklarını kabul etmek gerekecektir. bk. Humeyyis, *el-Fikhü'l-ekber şerh ve dirâse*, 1/107-108; Humeyyis, *İmâm Ebû Hanîfe*, 432-436.

[105] Humeyyis, *el-Fikhü'l-ekber şerh ve dirâse*, 1/109, 208-211, 213, 2/322-323.

[106] "Onlar peygamberlerden mutlak manada küçük günahların vuku bulmasını mümkün görürler." bk. Humeyyis, *İmâm Ebû Hanîfe'nin İtikat Esasları*, 442. İbn Teymiyye'ye göre zikredilen görüş sahabe, tabîin, imamlar ve Selef'ten nakledilen hiçbir söze aykırı değildir. Bu görüş cumhurun ve dahi kelâmcıların birçoğunun görüşüdür. Humeyyis de İbn Teymiyye'ye aynen katılarak ifrat ve tefrite kaçmamak adına "cumhurun görüşünü" doğru bulur. Ancak Humeyyis konuyla ilgili ihtilafları aktarırken mezheplerin farklı kanaatlerinin yanı sıra on beşin üzerinde âlim ismi zikrederek farklılıklara temas eder. bk. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 4/319; Humeyyis, *İmâm Ebû Hanîfe*, 440-444.

[107] İbn Teymiyye göre, peygamberlerin küçük günah işlemesini mümkün görmeyenler, Cehmiyye, Kaderiyye ve Dehriyye'nin isim, sıfat, kader ve ahiret bahisleriyle ilgili nasları tevîl etmesine benzer bir şekilde nasları tahrif etmekte ve Batnî Karâmîta'nın nasları bağlamından kopuk ve batıl bir şekilde tevîl etmesine benzemektedir. Humeyyis'in Ebû Hanîfe'nin görüşünü "Peygamberden küçük günah sadır olabilir." şeklinde yorumlamasına rağmen *el-Fikhü'l-ekber* metninin ifade ettiği anlam son derece açıktır. Bu metne göre peygamberlerden küçük günah sadır olmaz, ancak hata ve zelle kabilinden şeyler vukua gelebilir. bk. Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-ekber*, 2023, 47; Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-ekber*, 2015, 55; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 10/295, 313-314; Humeyyis, *İmâm Ebû Hanîfe*, 552.

[108] Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-ebsat*, 2022, 333; Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-ebsat*, 2002, 49.

[109] Mâtürîdîlerin tamamına atfedilen bu görüş teyide muhtaç görünmektedir. Cüzcânî, Mâtürîdî ulemânın küçük günah, hata ve zelleyle yüklediği anlam konusunda lafzî bir farklılık olduğunu nakletmekte, Pezdevî de peygamberlerden -kasıt olmaksızın- küçük günahların sadır olabileceğini Ehl-i Sünnet'in görüşü olarak aktarmaktadır. bk. Pezdevî, *Ehl-i*

3.5. İmân

Seleflerin hem Ebû Hanîfe'ye hem de Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcılara itiraz noktalarından bir diğeri iman meselesidir. İmanın tanımı, artıp-azalması, iman-İslâm ilişkisi ve imanda istisna konularının tamamında müstakil itirazların bulunmasının yanında Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin sonraki Hanefîler tarafından birtakım değişiklikler yapılarak tahrif edildiği ifade edilir. Dolayısıyla Humeyyis'in kaleme aldığı şerh çalışmasında bu hususların tamamı Ebû Hanîfe ve kelâmcılar söz konusu edilerek tenkit edilmekte, Ehl-i Hadîs temelli bir yaklaşım merkeze alınarak ibareler şerh edilmektedir. Humeyyis *el-Fikhü'l-ekber*'deki iman tanımı ve artıp eksilmesi ile ilgili ana metni şu şekilde verir:

“İman, dil ile ikrar, kalp ile tasdiktir. Gökte ve yerde bulunanların imanı, iman edilmesi gereken şeyler yönünden artmaz ve eksilmez, fakat yakîn ve tasdik yönünden artar ve eksilir. Mü'minler iman ve tevhid hususunda birbirlerine müsavidirler. Fakat amel itibarıyla birbirlerinden farklıdır.”^[110]

Ancak asıl metin “Gökte ve yerde bulunanların imanı artmaz ve eksilmez. Mü'minler iman ve tevhid hususunda birbirlerine müsavidirler...” şeklindedir.^[111] “İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri” içinde hem Arapça metin hem de tercümede söz konusu yanlışlığın olduğunu tespit eden Sönmez Kutlu, bu ifadelerin şerhler üzerinden bir yanlışlık sonucu metne girdiğini ifade eder. Zira hem Ebû'l-Müntehâ hem de Aliyyü'l-Kârî şerhinde tasdik ve yakın olarak iman artıp azalması meselesi şerh kısmında işlenmektedir.^[112] Söz konusu yanlışlık, Kevserî'ye nispet edilerek yayınlanan *el-Fikhü'l-ekber*'de^[113] ve Ali Pekcan'a ait *el-Fikhü'l-ekber* çevirisinde tekrar edilmiştir.^[114]

Konuyu izah sadedinde ise Humeyyis, bu ifadelerin şerî delillere ve Selef'in görüşlerine açıkça aykırı olduğunu söyler. Hatta ona göre bu sözlerden bir kısmı kelâmcıların, Ebû Hanîfe'nin sözleri arasına eklediği şeylerden olabilir. Humeyyis, “Gökte ve yerde bulunanların imanı, iman edilmesi gereken şeyler yönünden artmaz ve eksilmez, fakat yakîn ve tasdik yönünden artar ve eksilir.” ifadelerini bu ilaveye örnek olarak gösterir.^[115] Çünkü Ebû Hanîfe'nin amelleri imana dahil etmediği ve iman artma-azalmaya konu teşkil etmediği görüşünde olduğu sabittir. Humeyyis'e göre Ebû Hanîfe'nin iman artma ve azalma göstermeyeceğine dair görüşünden döndüğüne dair bir nakil bulunsa da her âlimin bir hatası bulunmaktadır. Dolayısıyla o, İbn Ebî'l-İzz'in ortaya attığı bu görüşe katılmadığını ihsas ettirir. Ancak Humeyyis *İmâm Ebû Hanîfe'nin İtikat Esasları*'nda İbn Ebî'l-İzz'den aynı görüşü nakletmekte ve -olay şayet sahihse- görüşünü değiştirdiği izlenimi aldığını belirtmektedir. Ayrıca Ebû Hanîfe'ye yakışan görüşünü değiştirmiş olmasıdır demektir.^[116] İmanın itikat, söz ve amelden oluştuğuna dair Selef'in ittifak ettiği, şerhte ayrıca

Sünnet Akâidi, 265-269; İbn Teymiyye, *Mecmû'l-fetâvâ*, 10/295, 313-314; Humeyyis, *el-Fikhü'l-ekber şerh ve dirâse*, 2/430-432; Humeyyis, *İmâm Ebû Hanîfe*, 552. İmâm Mâtürîdî'nin “küçük günah, hata ve zelle”ye yüklediği anlam için ayrıca bk. Mustafa Can, *Ebû Mansur Mâtürîdî'nin Nübüvvet Anlayışı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022), 135-142.

[110] Humeyyis, *el-Fikhü'l-ekber şerh ve dirâse*, 1/251.

[111] Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-ekber*, 2023, 54.

[112] Ayrıntılı bilgi için bk. Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu'l-Fikhi'l-ekber*, 183-184; Ebû'l-Müntehâ el-Mağnîsâvî, *Şerhu'l-Fikhi'l-ekber* (İstanbul: Sıraç Yayınevi, 2023), 83-84; Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 16.

[113] Burada ayrıca belirtilmesi gereken bir diğer husus, Kevserî'ye nispet edilen *el-Fikhü'l-ekber* neşridir. Esasında Kevserî, Ebû Hanîfe'ye ait olduğu ifade edilen üç eserin neşrini gerçekleştirmiş olmakla birlikte Hammâd b. Ebî Hanîfe'den rivayet edilen *el-Fikhü'l-ekber* ve *el-Vasıyye*'ye dair bir neşir çalışması yapmamıştır. Ona nispetle daha sonra ortaya çıkan metinler ise Kevserî'nin neşrettiği üç esere ilave edilmek suretiyle ilim dünyasının hizmetine sunulmuş görünmektedir. Örneğin *el-Fikhü'l-ekber* neşrinin Kevserî'ye nispeti için bk. Nu'mân b. Sâbit Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-ekber*, (*el-Akâide ve 'ilmü'l-kelem min a'mâli'l-İmâm Muhammed Zâhid el-Kevserî içinde*), thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2004), 617.

[114] Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-ekber*, 2015, 58.

[115] Humeyyis'in iman meselesinde Ebû Mutî' el-Belhî'nin eklemeye yaptığını düşündüğü başka bir kısım için ayrıca bk. Humeyyis, *el-Fikhü'l-ekber şerh ve dirâse*, 2/442-444.

[116] Humeyyis, *İmâm Ebû Hanîfe*, 102.

aktarılır. Humeyyis kendi açısından Selef olarak kabul ettiği bazı isimlerin yanı sıra İbn Ebî'l-İzz ve Âlûsî'den (öl. 1270/1854) nakilde bulunarak amellerin imana dahil olduğunu ve artıp azalacağını ispata gayret eder.^[117]

el-Fikhü'l-ebzat şerhinde “Muaz hadisi”ni^[118] değerlendiren Humeyyis, “Şüphesle birlikte amel-in fayda vermediği gibi, imanla beraber de bir şey zarar vermez.” ifadesine itiraz eder. Muaz b. Cebel'in (öl. 17/638) bu sözü onaylaması bir tarafa Ebû Hanîfe'nin dahi bu görüşü kabul etmesi düşünülemez. Ayrıca Humeyyis, bu rivâyetin senedinin sabit olmadığını ve hiçbir surette delil olarak kullanılamayacağını belirtir.^[119] Atâ b. Ali el-Cüzcânî'nin *el-Fikhü'l-ebzat* üzerine yazmış olduğu şerhte aynı mesele ele alınmakta ve Mürcie'nin bu hadisi yanlış yorumladığı zikredilmektedir. Bu hadiste kastedilen; büyük günahın imanı ortadan kaldırmayacağıdır. Cüzcânî, Muâz'ın “Onun için ümit eder ve onun hakkında endişe ederim” sözüne ayrıca vurgu yapar. Zira metinden amellerin hiçbir zararının olmadığı şeklinde bir sonuç çıkması için Muâz'ın bu ifadeleri kullanmamış olması gerekir.^[120]

Humeyyis, mürtekeb-i kebîra konusunu ise şu şekilde izah eder: Büyük günah işleyen kişi, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat nezdinde “fâsık” ve “eksik imanlı mü'min”^[121] şeklinde de isimlendirilebilir. Dolayısıyla günahkâr Müslümandan, mü'min ismi kalkmaz. Bunun sebebi ise amelin artıp eksilmesidir.^[122] *el-Fikhü'l-ebzat*'ta yer alan ifadeler de benzer şekilde şerh edilir.^[123] Ancak Ebû Hanîfe ve Hanefilere göre imanın artıp eksilmesi söz konusu değildir. Humeyyis, namazın terk edilmesi meselesini ayrıca ele almaktadır. Ona göre Ehl-i Sünnet mezheplerinde bu konuda iki farklı kanaat mevcuttur. İshâk b. Râhûye, Ahmed b. Hanbel ve Ehl-i Hadîs'in ekseriyeti, namazı terk eden kimsenin dinden çıktığını savunmuştur. Ebû Hanîfe, İmâm Mâlik ve İmâm Şâfiî'ye (öl. 204/820) göre dinden çıkmaz. Ebû Hanîfe dışındakilere göre imanı eksik hale gelir. Bu açıdan Ebû Hanîfe'ye kalın çizgilerle Mürcie ismini uygun görmeyen Humeyyis, onu, “Fukahâ Mürciesi” içerisinde telakki eder. İman-amel münasebetinde namazın yerinin ayrı olduğunu düşünen Humeyyis, namazı terkeden kimsenin dinden çıkararak bir küfre düşeceğini doğru görüş olarak kabul eder.^[124]

Humeyyis, imanda eşitlik konusunda da Ebû Hanîfe'ye itirazda bulunmaktadır: “Bütün mü'minler; marifet, yakîn, tevekkül, muhabbet, rıza, korku, ümit ve iman konusunda birbirlerine müsavidirler. Bu konuda imanın dışındaki hususlarda birbirlerinden farklıdır.”^[125] Humeyyis'e göre

[117] Humeyyis, *el-Fikhü'l-ekber şerh ve dirâse*, 1/251-257. *el-Fikhü'l-ebzat* şerhindeki benzer ifadeler için ayrıca bk. Humeyyis, *el-Fikhü'l-ekber şerh ve dirâse*, 2/389-391.

[118] “...bir genç ona sordu ve şöyle dedi: Namaz kılan, oruç tutan, beyti hacceden, Allah yolunda cihad eden... ancak Allah ve resûlu hakkında şüphe eden kimse konusunda ne dersin? Şöyle dedi: Bunun için cehennem vardır. Dedi ki: Namaz kılmayan, oruç tutmayan... ancak Allah'a ve resulüne inanan kimse konusunda ne dersin? Şöyle dedi: Onun için ümit eder ve onun hakkında endişe ederim. Bunun üzerine genç dedi ki: Ey Ebû Abdurrahman şirkle beraber amel fayda vermediği gibi imanla beraber de bir şey zarar vermez. Sonra genç gitti. Ardından Muâz şöyle dedi: Bu vadiye bu gençten daha anlayışlı biri yoktur.” bk. Cüzcânî, *Şerhu'l-Fikhi'l-ekber*, 140.

[119] Humeyyis, *el-Fikhü'l-ekber şerh ve dirâse*, 2/389-391.

[120] Cüzcânî, *Şerhu'l-Fikhi'l-ekber*, 140-144.

[121] «...نعمه الا عى فان لم نؤمن...» bk. Humeyyis, *el-Fikhü'l-ekber şerh ve dirâse*, 1/226, 2/301.

[122] Humeyyis, *el-Fikhü'l-ekber şerh ve dirâse*, 1/222-226, 2/300-303. Ayrıca Hâricilerin nimet küfründe olmaları ve Allah'ın sunmuş olduğu nimetleri inkâr etmelerini gündeme getiren Ebû Hanîfe'nin ifadeleri, Humeyyis tarafından *küfr düne küfr* tabiriyle yani dinden çıkarmayan bir küfür olarak yorumlanır. Ebû Hanîfe'ye göre ise nimete nankörlük kastedilmiştir. İki farklı geleneğin birbirini izah etmedeki yetersizliği, bu mesele özelinde tekrar ortaya çıkmaktadır. bk. Humeyyis, *el-Fikhü'l-ekber şerh ve dirâse*, 2/366-368. İbn Teymiyye'nin söz konusu terkihi kullanması hakkında ayrıca bk. Hacer Şahinalp, “İman ve Amel İlişkisi Bağlamında -Pratik Boyutlarıyla Tekfîr”, *Uluslararası Yanlış Algular ve Doğru İslâm Sempozyumu*, (2016), 727-728.

[123] Humeyyis'e göre Müslümanın büyük günah işlemesi, tamamen imandan çıkarmaya dönük bir amel olarak telakki edilemez. “Tamamen” ifadesiyle o, imanda artma ve azalmanın söz konusu olduğunu ve büyük günah sebebiyle imanın eksilmesine sebep olacağını vurgulamak istemiştir. Metnin şerhi esnasında amellerin imana dahil olduğuna dair değerlendirmelerini değişik vesilelerle vurgular. bk. Humeyyis, *el-Fikhü'l-ekber şerh ve dirâse*, 2/300, 387, 391. Söz konusu ifade şu şekildedir: «الرشاؤ رفكلا نودى صاعملا بن مميكترا ام سببب اياك ناملالا جلسملا بن عى فئذلا للكهو» bk. Humeyyis, *el-Fikhü'l-ekber şerh ve dirâse*, 2/300.

[124] Humeyyis, *el-Fikhü'l-ekber şerh ve dirâse*, 2/386-387.

[125] Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-ekber*, 2023, 55; Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-ekber*, 2015, 59.

el-Fikhü'l-ekber metninde yer alan bu ifadelerin Ebû Hanîfe'ye aidiyetinde bir sorun yoktur. Ancak o, "imanın amelleri" olarak ifade ettiği marifet, yakîn, tevekkül gibi hususlarda tüm mü'minlerin eşit olmasını imkânsız görür. Açık naslara aykırılık oluşturan bu görüş batıldır. Ayrıca Hz. Peygamber'in tevekkülü ve yakîni ile bizden birinin tevekkülünün ve yakîninin aynı olduğunu iddia etmek hem aklen hem de naklen geçersizdir.^[126] *el-Fikhü'l-ekber* şârihleri ise söz konusu kavramlardaki eşitliği, her müminde bulunma açısından yani "asıllarında eşitlik" olarak değerlendirmiş görünmektedir. Bu sebeple şârihlerin konuya dair bir çelişki iddiası da bulunmaz.^[127]

Ebû Hanîfe'ye ve Hanefilere göre imanda istisnâ yapmak caiz değildir. Bu doğrultuda *el-Fikhü'l-ekber*'ta imanda istisnâ yapılamayacağını beyan eden ifadeler, Humeyyis tarafından eleştiriyeye tabi tutulur. Humeyyis'e göre imanda istisnânın hem caiz olduğu hem de yasak olduğu yerler vardır. Şayet imanın aslında şüphe oluşmasına neden olacak bir istisnâ cümlesi kastediliyorsa Humeyyis'e göre bu caiz değildir. Ancak imanın kemâli açısından ele alındığında -ki bu ona göre mutlak anlamda imandır- imanda istisna yapılması gerekir. Çünkü tüm emir ve yasakların da dahil olduğu mutlak anlamdaki imanda istisna yapmamak, kişinin nefsinin temize çıkarması anlamına gelir.^[128] Bu durumda Ebû Hanîfe'nin görüşü şerî delillere tezat teşkil eder. Humeyyis'e göre Ebû Hanîfe'nin naklettiği hadîs Selef'in akîdesine aykırıdır. Bununla birlikte hadisin senedinin sahih olmamasından dolayı bu kıssada bir delil yoktur.^[129] Bu meseledeki tartışma, amellerin imana dahil edilip edilmemesi meselesine racidir. Dolayısıyla Humeyyis'in "nefsini temize çıkarma" konusunda ileri sürdüğü görüşler Ebû Hanîfe'nin iman tanımı açısından bir anlam ifade etmez.

Kişinin imanının melekların imanı gibi olduğunu kabul eden Ebû Hanîfe, Humeyyis'e göre Ehl-i Sünnet imamlarından ayrılmış ve hataya düşmüştür. Fâsığın imânı ile melekların imanının eşit olması kabul edilemez.^[130] Ebû Hanîfe'nin "Hârîse hadisi"nden^[131] yola çıkarak imanda istisnânın caiz olmadığı ve mü'minlerin imanlarının eşit olduğunu delillendirmesi de doğru değildir. Çünkü Humeyyis'e göre bu hadisin sahih olmadığını ilim ehli ortaya koymuştur.^[132]

Humeyyis'in eleştirilerinden bir diğerini fitrat meselesi oluşturur. *el-Fikhü'l-ekber*'de fitrat konusuna dair zikredilen ifadeler şu şekildedir:

"Allah insanları küfür ve imandan hali olarak yaratmış, sonra onlara hitap ederek emretmiş ve nehyetmiştir. Kâfir olan; kendi fiili, hakkı inkâr ve reddetmesi ve Allah'ın yardımını kesmesiyle küfre sapmıştır. İman eden de kendi fiili, ikrarı, tasdiki ve Allah'ın muvaffakiyet ve yardımı ile iman etmiştir. Allah Âdem'in neslini, sulbünden insan şeklinde çıkarmış, onlara akıl vermiş, hitap etmiş, imanı emredip, küfrü yasaklamıştır. Onlar da onun Rabb olduğunu ikrar etmişlerdir. Bu onların imanıdır. İşte onlar bu fitrat üzerine doğarlar. Bundan sonra küfre sapan bu fitratı değiştirip bozmuş olur. İman ve tasdik eden de fitratında sebat ve devam göstermiş olur."

[126] Humeyyis, *el-Fikhü'l-ekber şerh ve dirâse*, 1/261-262.

[127] Hatta bazı şerhlerde mertebelerinde farklı olduğu hususu açıkça zikredilir. bk. Ebû Abdullah Alaaddîn Muhammed b. Muhammed el-Buhârî, *Şerhu'l-Fikhi'l-ekber*, thk. Muhammed Musab Gülsüm (Amman: Mektebetü'l-Ğânim, 2024), 203-204; İlyas b. İbrahim es-Sinobî, *Şerhu'l-Fikhi'l-ekber*, thk. Ekrem Muhammed İsmail (Amman: Mektebetü'l-Ğânim, 2022), 182-184; Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu'l-Fikhi'l-ekber*, 193-195; Mağnîsâvî, *Şerhu'l-Fikhi'l-ekber*, 89-91.

[128] İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 7/681; İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-Akîde*, 2/498.

[129] Humeyyis, *el-Fikhü'l-ekber şerh ve dirâse*, 2/372-377, 379, 436. Sözü edilen hadis için (Muaz hadisi) ayrıca bk. Cüzcânî, *Şerhu'l-Fikhi'l-ekber*, 130-133.

[130] Humeyyis, *el-Fikhü'l-ekber şerh ve dirâse*, 2/379-380.

[131] "...Hârîse'nin hadisine göre Nebî (s.a.v.) Hârîse'ye şöyle buyurdu: "Nasıl sabahladın?" Dedi ki: Gerçek bir mü'min olarak sabahladım. Şöyle buyurdu: "Söylediklerine dikkat et, nitekim her hakkın bir hakikati vardır, senin imanının hakikati nedir?" Dedi ki: Ey Allah'ın elçisi, ben kedimi dünyadan sakındım, hatta gündüzlerimde susuz, gecelerimde uykusuz kaldım öyle ki ben sanki rabbimin arşını apaçık görüyorum, birbirlerini ziyaret eden cennet ehline ve orada düşmanlık yaparlarken cehennem ehline bakıyorum. Sonra Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: "Doğru yaptın devam et, doğru yaptın devam et." Daha sonra şöyle buyurdu: "Kimi Allah'ın kalbini nurlandırdığı bir adama bakmak sevindirirse Hârîse'ye baksın..." bk. Cüzcânî, *Şerhu'l-Fikhi'l-ekber*, 89-90.

[132] Humeyyis, *el-Fikhü'l-ekber şerh ve dirâse*, 2/380-381.

Söz konusu ifadelerin Ebû Hanîfe'ye aidiyetinde bir problem görmeyen Humeyyis, fitrattan kastedilenin İslâm olduğu düşüncesindedir. Ulemânın çoğunluğu da bu görüştedir. Ancak *el-Fık-hü'l-ekber*'deki ifadelerden anlaşılan Allah'ın insanı iman ve küfürden hali olarak yarattığıdır. Ancak ne iman ne küfür üzerine yaratılmış olması insanın tamamen tarafsız bir fitratla doğduğu anlamına gelmemektedir. İnsan, kendisini ve tüm kâinatı yaratan rabbine ulaşabilecek bir donanımda yaratılmıştır. Dolayısıyla "fitrat ve misâk ayetleri gibi fitrat hadisi de aynı manaya yani yaratılışın tevhide, rubûbiyyete ve ulûhiyyete şahit kılındığına işaret etmektedir." Sonuç olarak Ebû Hanîfe, insan iradesini ortadan kaldırmaya evirilebilecek bir yapıya sahip olan "fitrattan kastedilenin İslâm olduğu düşüncesi"ne tamamen katılmamış ve ulemânın ekseriyetinden farklı bir kanaat benimsemiştir.^[133] Humeyyis ise fitrat ve misak ayetlerinin yanında fitrat hadisini, Tahâvî ve İbn Ebi'l-İzz'in ifadelerini delil göstererek insanların hem yaratılış hem de fitrat olarak tevhid üzere bulunduğunu ifade eder. Ayrıca Allah'ın hiçbir kulunu iman veya küfre zorlamadığını ancak iyiliği seven ve kötülüğe buğzeden bir fitrat ile yarattığını savunur. Netice olarak Humeyyis'in Ebû Hanîfe'ye itirazı "Allah insanları küfür ve imandan hali olarak yaratmış" görüşüyle sınırlı kalmıştır denebilir.^[134]

3.6. Kader, Rü'yetullah ve Şüphe Arız Olan Mü'minin Durumu

Humeyyis'in hem *el-Fık-hü'l-ekber* metnine hem de kelâmcılara itiraz ettiği noktalardan bir diğeri "rü'yetullah" meselesidir. Ona göre kelâmcıların tamamı Allah'ın ahirette görülemeyeceğine hükmetmiştir. Mu'tezile Allah'ın görülmesini hiçbir şekilde mümkün görmezken, Eş'arîler ve Mâtürîdîler belirli şartlar öne sürerek Allah'ın görüleceğini ifade etmiştir. Humeyyis, Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcıların öne sürdüğü şartları imkansızlık olarak değerlendirmekte, bu sebeple onların da Mu'tezile gibi Allah'ın görülemeyeceği hükmüne vardıklarını belirtmektedir. *el-Fık-hü'l-ekber*'de yer alan şu ifadeler Humeyyis'in tenkidine konu teşkil eder: "Mü'minler Yüce Allah'ı, Cennet'te, aralarında bir mesafe olmaksızın, teşbihsiz, keyfiyetsiz ve niceliksiz olarak [baş] gözleriyle göreceklerdir."^[135] Humeyyis'e göre mesafe şartının burada zikredilmesi ya Ebû Hanîfe'nin "perde ve engel" olmamasını ifade etmek için söylediği bir sözdür ya da Ebû Hanîfe'nin sözleri arasına gizlice ilave edilmiş şeylerdendir. Zira ona göre bu ibarelerin sahibi kelâmcılardır. Ayrıca metinde yer alan keyfiyeti nefyeden ibarelerle mesafeyi nefyeden ibareler çelişkilidir. Keyfiyetsiz bir şekilde görülme sözünden sonra mesafe bulunmaksızın görülecektir demek bir keyfiyet atfetmektir. Dolayısıyla gören ile görülen arasında mesafe olmaksızın görmenin gerçekleşmesi mümkün değildir.^[136] Humeyyis'in değerlendirmelerini metnin ifade ettiği anlam açısından isabetli bulmak mümkün değildir. Hem *el-Fık-hü'l-ekber* metni hem de kelâmcılar açısından "keyfiyetsiz görme"nin zikredilme amacı yaratılmışlık belirtilerinin Allah'tan tenzih edilmesine matuftur. Dolayısıyla "mesafe olmaksızın, teşbihsiz... niceliksiz olarak" ifadesi, Allah'ın görülmesine bir keyfiyet atfedilmesinin önüne geçmeyi hedefler.^[137]

Humeyyis, kader konusunda *el-Fık-hü'l-ekber*'deki "Ancak O'nun levh-i mahfûz'daki yazısı, hüküm olarak değil, vasıf olarak yazılıdır."^[138] şeklindeki ifadeyi zayıf olarak nitelemekte ve Ebû

[133] Osman Nuri Demir, İmâm Mâtürîdî'nin de aynı düşüncelere sahip olduğunu ve zorlama altında gerçekleşecek bir iman akdini iman olarak isimlendirmediklerinden bahseder. bk. Osman Nuri Demir, "İmam Mâtürîdî'de Akıl, İnsanı Doğa (Tab') ve Fitrat", *Diyanet İlmî Dergi* 56/1 (2020), 193-199.

[134] Humeyyis, *el-Fık-hü'l-ekber şerh ve dirâse*, 1/192-195, 197.

[135] Ebû Hanîfe, *el-Fık-hü'l-ekber*, 2023, 53; Ebû Hanîfe, *el-Fık-hü'l-ekber*, 2015, 58.

[136] Humeyyis'in rü'yetullah konusunda ayrıntılı görüşleri için bk. Humeyyis, *el-Fık-hü'l-ekber şerh ve dirâse*, 1/249; Humeyyis, *Hivâr*, 89-107.

[137] Müteşâbihât konusunda Seleflerin "keyfiyetsizlik" anlayışını aşan bazı aşırılıklarına dair tarihî örnekler için bk. Mehmet Zeki İşcan, *Seleflik İslami Köktenciliğin Tarihi Temelleri* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017), 191-198; Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Tevil*, 315.

[138] Ebû Hanîfe, *el-Fık-hü'l-ekber*, 2023, 43; Ebû Hanîfe, *el-Fık-hü'l-ekber*, 2015, 53-54.

Hanîfe'ye ait olmadığını iddia etmektedir. Ona göre bu söz kadere iman konusunda bulunan dört mertebeden^[139] “yaratma mertebesi”ne aykırıdır. Humeyyis'in, bu ifadeleri, her şeyin yaratıcısının Allah olduğunu ortaya koyan prensibe aykırı görmesi ilginçtir. Çünkü o “levh-i mahfuz” meselesini ele aldığı kader başlığında -ki bu, itirazın bulunduğu başlıktır- şu ifadelere yer verir: “Allah şeyleri hüküm ile yazmamıştır. Yani “Zeyd iman etsin” şeklinde yazmamıştır. Şayet böyle olsaydı cebr durumunun olduğu akla gelebilirdi. Çünkü Allah'ın hüküm verdiği her şey mutlaka gerçekleşir.”^[140] Anlaşıldığı kadarıyla Humeyyis, *el-Fikhü'l-ekber* metnine eklemeye yapıldığı şeklindeki görüşünü şerhine sıklıkla yansıtmaktadır. Ancak bu tehlikeli tutum, bizzat kendi görüşüyle paralel olan pasajlar üzerine dahi yönelebilmektedir.^[141]

el-Fikhü'l-ekber'de bir mü'mine inanç meselelerinin incelikleriyle ilgili bir zorluk arız olduğunda yapılması gerekenler ise özetle şöyle ifade edilir: Kişinin bu meseleyi sorabileceği âlim bir zat bulması zorunlu olup buluncaya kadar Allah katında doğru olana inanması gerekir. Bu konuda beklemek mazur görülemez. Eğer inanç konusuyla ilgili bir zorluk iliştiği halde beklerse kafir olur.^[142] Humeyyis metinde yer alan “Bu hususta beklemek mazur görülmez” ifadesini metnin öncesine aykırı bulur. Şayet beklemekten kasıt nasların getirdiği haberi veya emri kabul konusunda beklemek ise bu durumda hakikî olarak kişinin imanı gider. Ancak araştırıncaya kadar Allah katında doğru olan şeye inansa onun imanı sabittir.^[143] Humeyyis'in “beklemenin mazur görülmemesini” metnin kalanına aykırı bulması şaşkıncıdır. Çünkü metnin ifade ettiği anlam Humeyyis'in şerhinde yaptığı açıklama ile aynı anlama sahiptir.

Sonuç

Ebû Hanîfe'ye nispet edilen eserlerin aidiyeti ve içeriğinin ne derece onun görüşlerini yansıttığı konusu, özellikle Selefilik ekolü tarafından modern dönemde ciddi bir sorgulamaya tabi tutulmuştur. Selefilik, İmâm Tahâvî'nin *el-Akîde* metni üzerine müstakil bir şerh literatürü oluşturmak suretiyle Hanefî akâidesini tahrif ve yeniden inşa sürecine girmiştir. İbn Ebi'l-İzz'in Tahâvî'nin *el-Akîde*'si üzerine yazdığı şerh, modern dönemdeki Selefi şerhlerin öncüsü olmuştur. Ancak, Ebû Hanîfe'ye doğrudan nispet edilen akâid metinleri üzerine Humeyyis'in *el-Fikhü'l-ekber* şerhleri dışında, modern dönemde Selefi yönelime sahip başka bir şerh çalışması bulunmamaktadır. İbn Teymiyye ve Selefi çevrelerdeki Eş'arî kelâm karşıtlığının modern dönemde Hanefî-Mâtürîdî kimliğe de teşmil edildiği görülür. Humeyyis, Selef olarak kabul edilen İmâm Mâlik'in görüşlerini Kayrevânî'nin *er-Risâle*'si; Ebû Hanîfe'nin görüşlerini *el-Akîde* ve *el-Fikhü'l-ekber* risâleleri; İmâm Eş'arî'nin görüşlerini ise *Makâlât* üzerine yazdığı Selefi şerhler vasıtasıyla belirlemeye gayret etmiştir. Böylece Ebû Hanîfe ile Mâtürîdîliğin; İmâm Eş'arî ile Eş'arîliğin arasında bir bağın bulunmadığı iddiası gündeme taşınmış olmaktadır.

Humeyyis'in kaleme aldığı şerhlerde *el-Fikhü'l-ekber* metinlerine sürekli bir tahrif şüphesiyle baktığı görülmüştür. Tahrifin tespiti noktasında Humeyyis, “Selefi ideolojinin süzgecinden geçmiş” Tahâvî akâidesini orijin noktası olarak kabul etmiştir. Eserlerin doğrudan Ebû Hanîfe'ye nispeti, hadis kriterleri açısından sağlam bir rivayet zinciri bulunmaması sebebiyle mümkün

[139] Birinci mertebeye her şeyi kuşatan Allah'ın ilmüne iman, ikinci mertebeye her şeyi levh-i mahfuzda yazdığına iman, üçüncü mertebeye etkin olan irade ve her şeyi kuşatan kudretine iman, dördüncü mertebeye her şeyi Allah'ın yarattığına iman.

[140] «سُبْحَانَ اللَّهِ وَبِحَمْدِهِ، مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لِيُذَكِّرَ الَّذِينَ لَمْ يَرْجِعُوا إِلَى اللَّهِ ذُرِّيَّتَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَهْمٍ لِمَا يَصْنَعُونَ الْبَشَرَ، فَوَيْلٌ لِلْبَشَرِ إِذَا حُكِّمُوا بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ» bk. Humeyyis, *el-Fikhü'l-ekber şerh ve dirâse*, 1/187.

[141] Belirtmek gerekir ki, *el-Fikhü'l-ekber*'deki ibareler şârihler tarafından da “mutlak cebre kapı açmamak” şeklinde anlaşılmıştır. Dolayısıyla Humeyyis'in kendi görüşü, metinde yer alan ibareler ve şârihlerin ifadeleri paralellik arz etmesine rağmen Humeyyis, metindeki ifadeleri “her şeyi Allah'ın yaratması” görüşüne aykırı bulmuş ve Ebû Hanîfe'ye aidiyetini reddetmiştir. bk. Humeyyis, *el-Fikhü'l-ekber şerh ve dirâse*, 1/186-188; Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu'l-Fikhi'l-ekber*, 99; Mağnîsâvî, *Şerhu'l-Fikhi'l-ekber*, 56; Buhârî, *Şerhu'l-Fikhi'l-ekber*, 135.

[142] Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-ekber*, 2023, 63; Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-ekber*, 2015, 62.

[143] Humeyyis, *el-Fikhü'l-ekber şerh ve dirâse*, 1/287-289.

görülmemiştir. Dolayısıyla ilk râvîler ve sonraki dönemlerde kelâmcılar tarafından metinlere müdahale edildiği fikri şerhlerde işlenmiştir. Ancak, *el-Akîde* ile *el-Fikhü'l-ekber* metinlerinin karşılaştırılması yapıldığında, içerik olarak ciddi bir farkın olmadığı görülür. Humeyyis'in kaleme aldığı şerhlerde sık kullandığı kaynaklar arasında ise Siczî, İbn Teymiyye, İbn Kayyim ve İbn Ebi'l-'İzz gibi isimlerin eserleri yer almaktadır. Ebû Hanîfe/Hanefîlik ile Selefi ideolojinin kök itibarıyla farklı geleneklerden beslenmesi, şerhlerde yer alan ihtilafli konulara da yansımıştır. Bu açıdan kula vacip ilk şey, haberî ve fiilî sıfatlar, halku'l-Kur'ân, peygamberlerin ismeti, iman ve rü'yetullah gibi meselelerde Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerinin, Selefi/Vehhâbî çizgi üzerinden izah edilme çabası tutarsız bir görüntü arz etmektedir. Bu açıdan Humeyyis, iman konuları dışındaki meselelerde *el-Fikhü'l-ekber* metinlerinin ifade ettiği anlamı reddederek yeni bir inşâ faaliyetine girişmiş, iman meselelerinde ise Ebû Hanîfe'nin tüm görüşlerine müstakil itirazlar yöneltmiştir.

Kaynakça

- Abât, İbrahim b. Muhammed Ebû vd. *Pratik Akâid Dersleri*. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Üm-mülkura-Vakit Yayınları, 2008.
- Aliyyü'l-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn. *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber*. thk. Mervan Muhammed. Dimaşk: Dâ-ru'n-Nefâis, 2. Basım, 2009.
- Altun, Bekir. *Selefilik-Vehhâbilik ve Türkiye'deki Faaliyetleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Arıkan, Adem. "İslam Dünyasının Mezhep Haritası ve Nüfus Dağılımı". *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* 29/2 (2018), 348-379.
- Ateşyürek, Ahmet. *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fikrî Arka Planı*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2020.
- Aydın, Ahmet. "Bir Hadis Tenkid Kriteri Olarak Umûmü'l-Belvâ Kavramı". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2018), 361-398.
- Bakri, Hamzeh al-. "Nevevî ve Kelam İlmi: Metodolojik Bir İnceleme". çev. Enes Durmuş. *İslam İlim Geleneğinde Nevevî*. ed. Nail Okuyucu. 761-817. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Begzad, Ruhullah. "Afganistan'da Selefilik'in Sosyal Sonuçları ve Radikal Hareketlerin Yükselişi". *İslâm Medeniyeti Mecmuası (İslâm Medeniyeti)* 9/51 (2023), 77-98.
- Bezzâzî, Hâfızuddîn b. Muhammed Kerderî el-. *Menâkıb-ı Ebû Hanîfe*. çev. Osman Bayder. 2 Cilt. İstanbul: Misvak Neşriyat, 1. Basım, 2023.
- Bezzâzî, Hâfızuddîn b. Muhammed Kerderî el-. *Menâkıbü Ebû Hanîfe*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1981.
- Birişik, Abdulhamit. "Hint Alt Kıtasında Selefilik ve Ehl-i Hadis Ekolü". *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 47 (2023), 94-100.
- Buhârî, Ebû Abdullah Alaaddîn Muhammed b. Muhammed el-. *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber*. thk. Muhammed Musab Gülsüm. Amman: Mektebetü'l-Ğânim, 1. Basım, 2024.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *Çağdaş İslami Akımlar*. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *İhvan'dan Cuheymân'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*. İstanbul: Klasik Yayınları, 5. Basım, 2018.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "İslam Kaynaklı Mezheplerin Ortadoğu'daki Coğrafi Dağılımı ve Tahmini Nüfusları". *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* 6/2 (2013), 321-354.
- Can, Mustafa. *Ebû Mansur Mâtürîdî'nin Nübüvvet Anlayışı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2022.
- Cüzcânî, Atâ b. Ali el-. *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber*. çev. Züleyha Birinci. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.
- Çalışkan, Mustafa. *Türkiye'de Selefî Faaliyetler "1980 Sonrası Çağrı-Der ve Guraba Yayınları Örneği"*. Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Çelebi, İlyas. "Ebû Hanife'nin Kelamcılığı, İtikada Dair Risaleleri ve Bunların Otantik Olup Olmadıkları Meselesi". *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi (Sempozyum)* 2 (2005), 185-196.
- Dalkılıç, Mehmet - Biçer, Ramazan. "Türkiye Algısı Bağlamında Makedonya'da Aşırı Dini Gruplar ve Türkiye-Balkan İlişkilerine Etkisi (Vehhabilik/Selefilik Örneği)". *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* 10/2 (2017), 585-616.

- Demir, Abdullah. "Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları: Fakih ve Müteteklim Hanefîler Örneği". *Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu* 1 (2017), 643-658.
- Demir, Abdullah. "Mâtürîdî Gelen-ekinin Teşekkül Sürecinin Teorik Temelleri: Mâverâünnehirli Müteteklim Hanefîlerin Din Anlayışı". *Din Felsefesi Açısından Matürîdi Gelen-Ek-i*. ed. Recep Alpyağıl. 19-49. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Demir, Osman Nuri. "İmam Mâtürîdî'de Akıl, İnsanî Doğa (Tab') ve Fitrat". *Diyanet İlmi Dergi* 56/1 (2020), 171-203.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *el-Fıkhü'l-ebzat*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2002.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *el-Fıkhü'l-ebzat, (el-'Akîde ve 'ilmü'l-keâm min a'mâli'l-İmâm Muhammed Zâhid el-Kevserî içinde)*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *el-Fıkhü'l-ebzat (Mecmûu kütüb ve resâil ve vesâyâ el-İmâmi'l-A'zam içinde)*. thk. Ekrem Muhammed İsmail. Amman: Mektebetü'l-Ğânim, 1. Basım, 2022.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *el-Fıkhü'l-ekber*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2002.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *el-Fıkhü'l-ekber*. çev. Ali Pekcan. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *el-Fıkhü'l-ekber*. thk. Ömer Faruk Korkmaz. İstanbul: Sıraç Yayınevi, 2. Basım, 2023.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *el-Fıkhü'l-ekber, (el-'Akîde ve 'ilmü'l-keâm min a'mâli'l-İmâm Muhammed Zâhid el-Kevserî içinde)*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Ebû Hanîfe*. çev. Osman Keskiöğlü. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2002.
- Efğânî, Şemsüddîn es-Selefi el-. *'Adâü'l-Mâtürîdiyye li'l-akîdeti's-Selefiyye*. 3 Cilt. Taif: Mektebetü's-Sadîk, 2. Basım, 1998.
- Eren, Fatmanur Alibekiroğlu. *Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi Akılcı-Hadari Zihniyetin Kesişme Noktası*. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 2023.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan el-. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*. çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Fettâh, İrfan Abdülhamîd. "Eş'arî, Ebü'l-Hasan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/444-447. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Fidan, Hasan. *Ebû Hanîfe ve el-Fıkhü'l-Ekber Risâlesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Gölcük, Şerafettin. "Cehm b. Safvân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/233-234. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Gölcük, Şerafettin. "Cehmiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/234-236. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Gölcük, Şerafettin - Bebek, Adil. "el-Fıkhü'l-Ekber". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/544-547. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Gömbeyaz, Kadir. "İlk Fıkh-ı Ekber Şerhi 9./15. Yüzyılda mı Yazıldı?" *Diyanet İlmi Dergi* 56/4 (2020), 1221-1247.
- Ğâmidî, Hâlid b. Ali el-Marazî el-. *Nakdu akâidi'l-Eşâ'ira ve'l-Mâtürîdiyye*. Riyad: Dâru Atlasi'l-Hadrâ', 1. Basım, 2009.

- Harvey, Ramon. "Mistaken Identity: An Investigation into Abû Hanîfa's al-Fıqh al-akbar". *Journal of the American Oriental Society* 142/3 (2022), 597-620.
- Humeyyis, Muhammed b. Abdurrahman el-. *Akaid Dersleri Tahavî Şerhi*. çev. M. Emin Akın. İstanbul: Vakıf Yayınları, 1994.
- Humeyyis, Muhammed b. Abdurrahman el-. *Bidat ve Müstehab Kabir Ziyaretleri*. çev. A. Muhammed Beşir. İstanbul: Guraba Yayınları, 1997.
- Humeyyis, Muhammed b. Abdurrahman el-. *Dört İmamın İtikadı*. çev. M. Emin Akın. İstanbul: Guraba Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Humeyyis, Muhammed b. Abdurrahman el-. *el-Fıkhü'l-ekber li'l-İmâm Ebî Hanîfe şerh ve dirâse*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2. Basım, 2017.
- Humeyyis, Muhammed b. Abdurrahman el-. *Gençler İçin Akaid Dersleri Tahavi Şerhi*. çev. M. Emin Akın. İstanbul: Guraba Yayınları, 1994.
- Humeyyis, Muhammed b. Abdurrahman el-. *Hanefî Alimlerine Göre Şirk ve Sebepleri*. çev. M. Emin Akın. İstanbul: Guraba Yayınları, 5. Basım, 2021.
- Humeyyis, Muhammed b. Abdurrahman el-. *Hivâr ma'a Eş'ariyyin*. Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1. Basım, 2005.
- Humeyyis, Muhammed b. Abdurrahman el-. *İmâm Ebû Hanîfe'nin İtikat Esasları*. çev. Ahmet İyibil-diren - Mustafa Öztürk. İstanbul: Guraba Yayınları, 2013.
- Humeyyis, Muhammed b. Abdurrahman el-. *İ'tikâdü Ehli's-Sünneti Ashâbi'l-Hadîs*. Riyad: Dâru's-Sumey'î, 1. Basım, 1994.
- Humeyyis, Muhammed b. Abdurrahman el-. *Menhecü'l-Mâtürîdiyye fi'l-akâide*. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1. Basım, 1413.
- Humeyyis, Muhammed b. Abdurrahman el-. *Selef İmamlarının Akîdesi*. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Guraba Yayınları, 1. Basım, 2004.
- Humeyyis, Muhammed b. Abdurrahman el-. *Şerhu'l-Kayrevâniyye el-Müyesser*. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1. Basım, 1993.
- Humeyyis, Muhammed b. Abdurrahman el-. *Usûlü'd-dîn 'inde'l-İmâm Ebî Hanîfe*. Riyad: Dâru's-Sumey'î, 1. Basım, 1996.
- İbn Dâî er-Râzî, Seyyid Murtazâ. *Tebşiratü'l-avâm fi ma'rifeti makâlâti'l-en'âm*. thk. Abbas İkbâl. Tahran: İntişârât Esâtîr, 1945.
- İbn Ebi'l-İzz, Ebü'l-Hasen Sadrüddîn Alî b. Alâiddîn Alî b. Muhammed. *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1990.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn. *Lisânü'l-Mîzân*. thk. Abdülfettah Ebû Ğudde. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1. Basım, 2002.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, ts.
- İbn Kâsım, Abdülaziz b. İbrahim. *ed-Delîl ile'l-Mütüni'l-İlmiyye*. Riyad: Dâru's-Sumey'î, 1. Basım, 2000.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *en-Nübüvvât*. thk. Abdülaziz b. Salih et-Tûyân. 2 Cilt. Riyad: Edvâü's-selef, 1. Basım, 2000.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Mecmûu'l-fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım el-Âsımî. 37 Cilt. Medine: Mecmeu Melik Fahd li Tabaati'l-Mushafi's-Şerîf, 2004.

- İsmail, Ekrem Muhammed. "Mukaddime". *Mecmûu kütüb ve resâil ve vesâyâ el-İmâmi'l-A'zam*. 5-157. Amman: Mektebetü'l-Ğânim, 1. Basım, 2022.
- İşcan, Mehmet Zeki. *Selefilik İslami Köktencilik Tarihi Temelleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 6. Basım, 2017.
- Kalandarov, Ulukbek. *Selefliğin Kırgızistan'a Girişi ve Faaliyetleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Kallek, Cengiz. "Hilâl b. Yahyâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/21. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kallek, Cengiz. "İbnü's-Selcî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/203-204. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kallek, Cengiz. "Kindî, Bişr b. Velîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/39-40. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2010.
- Lala, Avni Z. "Arnavutluk'taki Selefi ve Tekfir Hareket Üzerine Sosyolojik Bir Çözümleme". *Balkan Araştırmaları Dergisi = The Journal of Balkan Studies* 3/1 (2012), 61-80.
- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay. *er-Raf'u ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dîl*. thk. Abdülfettah Ebû Ğudde. Kahire: Dâru's-Selâm, 7. Basım, 2000.
- Mağnîsâvî, Ebû'l-Müntehâ el-. *Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber*. İstanbul: Sıraç Yayınevi, 6. Basım, 2023.
- Mavil, Kılıç Aslan. *Mâtürîdî Kelâmında Tevil*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Mekkî, Muvaffak b. Ahmed el-. *Menâkıbü Ebî Hanife*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1981.
- Nesefî, Ebû Mutî en-. *er-Red 'alâ ehli'l-bida' ve'l-ehvâi'd-dalle*. thk. Seyit Bahçıvan. Konya: Hikmetevi Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Özen, Şükrü. "İsâ b. Ebân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/480-481. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Öztürk, Mustafa Bilal. "Kurucu Kök Metin Fikhü'l-ekber'in Otantikliği Sorunu ve Osmanlı Ulemasının Katkısı I". *Kelâm Araştırmaları Dergisi = Kader* 20/1 (2022), 281-304.
- Öztürk, Yunus. "el-Fikhü'l-Ekber Şerhleri Üzerine Mukayeseli Bir Analiz". *Trabzon İlahiyat Dergisi = Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 87-126.
- Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Abdülkerim el-. *Ehl-i Sünnat Akâidi*. çev. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: Kayihan Yayınları, 7. Basım, 2019.
- Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Abdülkerim el-. *el-Müeyesser fi'l-keâm ev Usûlü'd-dîn*. Amman: Mektebetü'l-Ğânim, 1. Basım, 2023.
- Siczî, Ebu Nasr Ubeydullah b. Saîd b. Hâtim Ebu Nasr es-. *Risaletü's-Siczî ilâ ehli Zebîd fi'r-red 'alâ men enkerâ'l-harf ve's-savt*. thk. Muhammed Ba Kerim Ba Abdullah. Riyad: Dâru'r-Râye, 1994.
- Sinobî, İlyas b. İbrahim es-. *Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber*. thk. Ekrem Muhammed İsmail. Amman: Mektebetü'l-Ğânim, 1. Basım, 2022.
- Şahinalp, Hacer. "İman ve Amel İlişkisi Bağlamında -Pratik Boyutlarıyla Tekfir". *Uluslararası Yanlış Algılar ve Doğru İslâm Sempozyumu*, 716-733.

- Şahyar, Ataullah. "Ehl-i Hadis Tarafından Ebû Hanîfe'ye Yöneltilen Tenkitler". *Islamic University of Europa Journal of Islamic Research = Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları* 6/1 (2013), 6-21.
- Şaşa, Mehmet. "İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin Marifetullah Nazariyesi". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi]* 8/2 (2017), 171-190.
- Şensoy, Güvenç. "Sadruşşerîa'nın Ta'dîl Teşebbüsüne Tarihsel Arka Plan Denemesi ve İdrakin Mahiyeti Tartışmaları Üzerinden Temellendirilmesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61/61 (16 Aralık 2021), 27-54.
- Timür, İhsan. "Ehl-i Sünnet'e İnhisarçı Yaklaşım: Çağdaş Selefi Çevrelerde Mâtürîdîlik Karşıtlığı". *Ehl-i Sünnet*. ed. Mustafa Aykaç. 385-430. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2020.
- Timür, İhsan. *Hanefî-Mâtürîdî Geleneğin Batıya İntikali el-Akîdetü't-Tahâviyye Şerhleri Bağlamında Bir İnceleme*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Timür, İhsan. "Mâtürîdîlik Dışı Sünnet Hanefîlerin İtikadi Eğilimleri Üzerine". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 189-216.
- Timür, İhsan. "Selefi Çevrelerin el-Akîdetü't-Tahâviyye Üzerinden Hanefî Akaidine Sızma Girişimleri". *Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu* 2 (2017), 594-610.
- Türkoğlu, Hamdi. "Zühlî ile Buhârî Arasındaki Tartışmalar ve Rivayetlere Yansıması". *EKEV Akademi Dergisi* 24/83 (2020), 405-426.
- Yeniyayla, Seher. *Selefliğin Ebû Hanîfe Algısı (Muhammed el-Hümeyyis Örneği)*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yeniyayla, Seher - Aykaç, Mustafa. "Muhammed el-Hümeyyis'in Ebû Hanîfe Algısı". *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2020), 92-114.
- Yüksel, Emrullah. "el-İbâne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/254-255. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.



Ubeyd Dede ve Kur'ân Sûrelerinin İsimlerine Dair Farsça Manzum Eseri

İdris Söylemez

<https://orcid.org/0000-0001-9798-4453>

Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Türk-İslam Edebiyatı Bilim Dalı, Nevşehir, Türkiye

<https://ror.org/019jds967>

idrisssoylemez@gmail.com

Atıf Bilgisi:	Söylemez, İdris. "Ubeyd Dede'nin ve Kur'ân Sûrelerinin İsimlerine Dair Farsça Manzum Eseri". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 39 (Kasım 2024), 127-141. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1533758 .
Makale Türü:	Araştırma Makalesi
Etik Beyan:	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Kurul İzni:	Araştırma için herhangi bir etik onay veya bilgilendirilmiş onam gerekmemektedir.
Geliş Tarihi:	15 Ağustos 2024
Kabul Tarihi:	28 Ekim 2024
Yayın Tarihi:	30 Kasım 2024
Hakem Sayısı:	Bir İç Hakem - En Az İki Dış Hakem
Değerlendirme:	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması:	Yapıldı - intihal.net
Çıkar Çatışması:	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman:	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Etik Bildirim:	dergiislamiilimler@gmail.com
Lisans:	CC BY-NC 4.0

Öz: Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Muhammed'e Cebrail tarafından vahiy yoluyla getirilen kutsal bir metin olup İslâm dininin temel kaynağıdır. Bundan dolayı ilk zamandan itibaren Müslümanlar tarafından anlaşılmaya çalışılmış ve üzerinde de pek çok çalışma yapılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'in bizzat anlaşılması üzerine yapılan çalışmaların yanı sıra onun anlaşılmasını daha da kolaylaştıracak çalışmalar temelde Kur'ân-ı Kerîm'in dili, gramatik yapısı, içeriği, sûrelere taksim edilişi ve mushaf biçimine geliş tarihi hakkında başta tefsirciler olmak üzere farklı alanlardaki ilim adamları tarafından meydana getirilmiştir. Bu bakış açısıyla kuşkusuz Kur'ân-ı Kerîm aynı zamanda edebiyatçıların da ilgi alanına girmiş, onlar tarafından da bu kutsal metin üzerinde çok fazla sayıda çalışma yapılmıştır. Edebiyatçılar, bu kutsal metnin hem içeriğine hem de biçimine ilgi duymuşlardır. Edebiyat mahfillerinde eser verenler Kur'ân-ı Kerîm'e eserlerine bütünüyle ya da iktibas ve telmih sanatları bağlamında temel kaynak olarak başvurmuşlardır. Kur'ân-ı Kerîm'i nazmen çevirdikleri gibi ilgi duydukları konulardan biri de hiç şüphesiz sûrelerinin isimleri olmuştur. Hatta bu isimlerle ilgili müstakil çalışmalar da kaleme almışlardır. Bu eserler, önemli oranda manzum olarak telif edilmişlerdir. Bunlardan birisi de çalışmamıza konu edindiğimiz Ubeyd Dede tarafından kaleme alınmış olan Farsça *Manzûm Süveri-i Kur'ân-ı Kerîm* adlı eserdir. Bu eser, sahanın önemli çalışmalarından biri olarak tebellür etmektedir. Çalışmada Ubeyd Dede'nin eseri incelenmeden önce Anadolu sahasında yazılan suver-i Kurân geleneği hakkında kısaca bilgi verilmiştir. Akabinde de Ubeyd Dede'nin "*Manzum Süveri-i Kur'ân*" adlı eseri biçimsel özellikleri ve muhtevası bakımından ele alınmıştır. Çalışmanın sonuna da eserin Arap alfabesi ile yeniden yazılmış hali, latinize edilmiş olan çeviri metin ve eserin tercümesi ile birlikte yazmanın orjinaline de yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türk-İslâm Edebiyatı, Ubeyd Dede, Kur'ân-ı Kerim, Sûre, Nazm.



Ubeyd Dede and His Persian Poetic Work on the Names of the Quranic Su

İdris Söylemez

<https://orcid.org/0000-0001-9798-4453>

Assist. Prof., Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology,
Department of Turkish-Islamic Literature, Nevşehir, Türkiye

<https://ror.org/019jds967>

idrisssoylemez@gmail.com

Citation:	Söylemez, İdris. "Ubeyd Dede and His Persian Poetic Work on the Names of the Quranic Surahs". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 39 (November 2024), 127-141. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1533758 .
Article Type:	Research Article
Ethical Statement:	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited.
Ethics committee approval:	The research does not need any ethical approvals or informed consent.
Date of submission:	15 August 2024
Date of acceptance:	28 October 2024
Date of publication:	30 November 2024
Reviewers:	One Internal & At Least Two External
Review:	Double-blind
Plagiarism checks:	Yes - intihal.net
Conflicts of Interest:	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Grant Support:	No funds, grants, or other support was received.
Complaints:	dergiislamiilimler@gmail.com
License:	CC BY-NC 4.0

Abstract: The Holy Quran is a sacred scripture revealed to the Prophet Muhammad by Gabriel and is the fundamental source of the Islamic religion. Therefore, Muslims have endeavored to understand it from the earliest stages of Islam, leading to extensive scholarly research. In addition to studies conducted on the content of the Holy Quran itself, research designed to facilitate its understanding significant efforts have been primarily undertaken by commentators and other scholars across different fields, mainly focusing on the language, grammatical structure of the Quran, its thematic content, the division of surahs and the historical development of its compilation into the Mushaf. From this perspective, the Holy Quran has undoubtedly also attracted the attention from literary scholars who have conducted numerous studies of this sacred text. Literary scholars have been interested in both the content and the form of the Holy Quran. Those who have written in literary circles have resorted to the Holy Quran as a primary source in its entirety or in the context of the arts of quotation and allusion. In addition to translating the Quran in verse, one area of particular interest has been the nomenclature of the surahs. Scholars have conducted autonomous studies on these surah names, often composing their analyses in poetic form. One such work is the Persian *Poetical Süver-i Holy Quran* written by Ubeyd Dede, which is the focus of this study. This work is considered as a significant contribution to the field of Turkish-Islamic literature. Before examining Ubeyd Dede's work, this study provides a brief overview of the tradition of *Süver-i Quran* in the Anatolian field. Then, Ubeyd Dede's work called "Manzum Süver-i Kur'ân" is examined in terms of its formal characteristics and content. At the end of the study, a version of the work transcribed in the Arabic alphabet, a Latinized translated text and Turkish translation of the work, as well as the original manuscript are included.

Keywords: Turkish-Islamic Literature, Ubeyd Dede, Holy Quran, Surah, Verse.

Giriş

İslâm dininin temel kaynağı olan Kur'ân-ı Kerîm, miladî 610 tarihinde Mekke'de Hz. Muhammed'e inmeye başlamış ve süreç Medine'de 632 tarihinde tamamlanmıştır. İndiği andan itibaren sadece Müslümanların değil, bu dine ilgi duyan veya nüfuz etmek isteyen her bir şahıs veya kitlenin ilgi odağında yer almıştır. Özellikle Müslümanlar, bu kutsal metni rehber olarak gördükleri için sadece dinî ilimlerin değil hayatın tamamında da kendilerine yol gösterici olarak kabul etmiş ve yönlendirmesine de ihtiyaç hissetmişlerdir. Hal böyle olunca Müslümanlar tarafından ortaya konan tefsir, kelim, akaid vb. ilimlerin mihenk noktası haline gelirken onların bir şekilde ilgi duydukları coğrafya, tarih, sosyoloji, psikoloji, felsefe vb. beşerî bilimlerin de mizanı haline gelmiştir. İlk dönemden günümüze, Müslüman her bir birey için "rehber ve yol gösteren kutsal metin" mesabesinde olan Kur'ân-ı Kerîm, sair sahaları yönlendirdiği gibi edebiyatı da derinden etkilemiştir. İndiği dönemde özellikle Arap dil bilimi üzerinde baskın bir etkiye sahip olmuş, her bir gramer kaidelerinin belirleyicisi olarak kalmamış aynı zamanda her bir ifadenin de şahidi haline gelmiştir. Böylece şiir bahirlerini yönlendirmiş, şairlerin adeta rehberi haline gelmiştir. Aynı şey, Arapça dışında eser veren başta Türk ve Fars olmak üzere sair şairler için de geçerli olmuştur. Kur'ân'ı ana kaynakları olarak görmüş, ona dayanarak çalışmalarını zenginleştirmişlerdir.^[1] Bu sebepten ötürü onlar, Kur'ân 'ın biçiminden de uzak kalamamış, bu kutsal metnin okurları tarafından tanınmasını da kendilerine bir vazife olarak yüklenmişlerdir. Başta divan veya mesnevî olmak üzere birçok edebî türün de lafzen ya da manen iktibas sanatı bağlamında ana kaynağı olmuştur. Nitekim Arap, Fars ve Türk edebiyatı sahalarında yazılan manzum ya da mensur pek çok eserde Kur'ân-ı Kerîm, sûreleri ve ayetleri doğrudan konu edinilmiştir.^[2] Edebiyatçılar aynı zamanda Kur'ân veya sûrelerinin faziletleriyle de ilgilenmiş, buna dair de çalışmalar ortaya koymuşlardır.^[3] Kaldı ki Kur'ân-ı Kerîm, aynı zamanda içinde kadim geleneğe dair bilgileri barındırmakta ve bu bilgileri kullanarak toplumsal bir mutabakat oluşturmayı amaçlamaktadır. Bu konularla ilgili olarak aktarılan meseller ve kıssalar geçmişten günümüze Müslümanlar için yol gösterici olmuş ve edebî dilin inşasında da önemli roller oynayan eser hüviyetine bürünmüştür. Bir başka ifadeyle Kur'ân-ı Kerîm, geçmiş milletlerden örnekler kullanarak günü anlamlandırmaya çalışırken edebiyatçılar da bu bilgileri alarak kendi çalışmalarını örneklemekte veya biçimlendirmekte ya da zenginleştirmektedirler. Kur'ân-ı Kerîm'de, Hz. Âdem, Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. İsa, Hızır ve İlyas bağlamında ele alınan kıssalardan bazılarının zaman içerisinde edebiyat sahasında yazılan kimi eserlere kaynaklık ettiği görülmektedir.^[4] Bunlardan özellikle Hz. Yusuf kıssası bağlamında edebiyatçılara sunulan zengin malzeme "*Yusuf u Züleyha*"^[5] ya da "Kıssa-i Yusuf" tarzında birçok eserin kaleme alınmasına olanak sağlarken, Hz. Süleyman kıssasıyla ilişkili malzeme "*Süleymannâmeler*"^[6], Hz. İbrahim kıssası bağlamında elde bulunan malzemede de "*Halilnâme*"^[7] tarzında eserlerin yazılmasına kaynaklık etmiştir. Ayrıca Hz. İbrahim kıssası bağlamında ele alınan temel veriler, Menâsik-i Hac^[8] ve Kâbenâmeler^[9] olmak üzere birçok edebî türün içeriğinde kendine yer bulmuştur.^[10]

[1] Mustafa Uzun, "Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/414-417.

[2] Ahmet Sevgi, "Livâ'yînin Manzum Yasin Tefsiri", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2015), 1-86.

[3] Amil Çelebioğlu, Türk Edebiyatında Manzum Dinî Eserler, *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları* (Ankara: MEB Yay.1998), 348-365.

[4] Ahmet Karataş, *Kıssa-ı Enbiyâ (Peygamber Kıssaları), İnceleme-Tenkitli Metin Tıpkıbasım* (İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 28/ Seydi Kiraz, Türk İslam Edebiyatında Bir Peygamber Portresi: Hz. İsa, *EKEV Akademi Dergisi*,60 (2014),261-280.

[5] Ağâh Sırrı Levend, "Dîvân Edebiyatında Hikâye", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten* (1967), 72.

[6] Ağâh Sırrı Levend, "Dîvân Edebiyatında Hikâye", 96.

[7] Ayrıntılı bilgi için bk. Ayhan Gültaş, *Abdülvâsi Çelebi ve Halilnâme'si* (İstanbul: Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1985).

[8] Ayrıntılı bilgi için bk. Seydi Kiraz, *İndî'nin Menâsik-i Hacc'ı*, (Erzurum: Fenomen Yayınları,2020).

[9] Özay Karadağ, *Gubari Abdurrahman ve Kabenâme'si*, (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999), 7.

[10] Melike. Gökcan Türkdoğan, "Klâsik Türk Edebiyatında Kur'ân Kıssalarını Konu Alan Mesneviler", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi (Klâsik Türk Edebiyatının Kaynakları Özel Sayısı)* 3/15 (2010), 89.

Kuşkusuz bütün bu edebî türlerin tarihsel gelişiminde Müslümanların Kur'ân-ı Kerîm'i öğrenip hayata aktarma arzuları etkili olmuştur. Adı geçen kutsal metnin anlaşılması ve yorumlanmasını kolaylaştırmak,^[11] Müslümanların düşünsel dünyasında kalıcı etkiler^[12] ortaya koymak, erken dönemden itibaren Müslüman âlim ve ediblerin ana hedefi olmuştur. Bu hedefi gerçekleştirmek için değişik yöntemler ortaya koymak için uğraş vermişlerdir. Bu yöntemler İslâm medeniyeti sahasında yazılan^[13] birçok esere serpiştirilmiş vaziyettedir. Kur'ân'ın bütünü veya kimi sûreleri hakkında yazılan tefsirler^[14], ayet ve sûrelerle ilgili kaleme alınan mensur ve manzum eserler bu amaca matuf olarak telif edilmişlerdir. Ancak bu usuller içerisinde şiiri kullanarak meramı anlatma ise dikkat çekici bir metod olarak karşımızda durmaktadır. Kuşkusuz bu tarz sadece Müslümanlar tarafından da kullanılmamakta, Doğu medeniyetinin neredeyse tamamında anlatısal geleneğin temel biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Şiirin, ritimsel özellikleri bakımından rahat ezberlenebilir olması, özellikle misyon sahibi bireyler tarafından istifade edilmesini gerektirmiş ve bu tarzın kullanıldığı değişik eserlerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Anadolu'da özellikle Türkçe olarak telif edilen sûre isimleri, faziletleri ve mündericatına dair birçok eser de bu tarzın parçaları olarak karşımıza çıkmıştır. Özellikle de bunların içerisinde *süverü'l-kur'ân'a* dair yazılanlar dikkat çekmektedir. Nitekim bu coğrafyada çok fazla sayıda *manzum suveri'l-Kur'ân* tarzında eserler kaleme alınmıştır. Kuşkusuz bunun nedenleri üzerinde durmak gerekmektedir. Öncelikle şairlerin bu sahaya sûrelerin isimlerini işleyerek dâhil olmaları, bu sahaya Kur'ân'ın insan hayatının yegâne kaynağı olarak görmüş olmalarından kaynaklanıyor olsa gerektir. Zira İslâm kaynaklarına göre sûre isimleri, Allah tarafından değil, elçisi Hz. Muhammed tarafından belirlenmiştir.^[15] Bu da birer beşer olan şairlerin de bu beşerî sahaya yoğunlaşmalarına ve sûre isimlerinin önemini öne çıkarmalarına sebep olmuş olmalıdır. Böylelikle onların sembolik bir başlangıç noktası olarak sûrelerin önemini belirginleştirdikleri söylenebilir. Kur'ân-ı Kerîm bölümlerden meydana gelmekte olup, bu bölümler sûre adıyla^[16] ifade edilmişlerdir. Malum olduğu üzere ümmetin kahir ekserisine göre, Kur'ân-ı Kerîm yüz on dört sûreden meydana gelmektedir.^[17] İsimden müsemmaya ulaşmaya çalışan şairler, ele aldıkları sûrelerin adlarını anlattıkları eserlerinde kimi zaman bu kutsal pasajlara ait olan farklı özelliklerden ya da onları tanıtmaya katkı sağlayacak ayetlerin ya bütününden veya küçük bir parçasından faydalanmaya çalışmışlardır.

Arapça, Farsça ve Türkçe yazılan *Esmâ-ı Süverü'l-Kur'ân* adlı çalışmaların edebî tahliline gelince, kuşkusuz bu kabil eserler veya bir başka ifade ile bu edebî tür, kaside, kıt'a-i kebire veya mesnevî nazım şekliyle kaleme alınmışlardır.^[18] *Süverü'l-Kur'ân* türünün edebiyat alanındaki başlangıcı klasik dönem Arap edebiyatına dayanmış olsa da esas revaç bulduğu yer hiç kuşkusuz -birçok edebî türde olduğu gibi Türkçe'nin edebî dil olduğu- Anadolu coğrafyası olmuştur. Kaynaklarda tespit edebildiğimiz kadarıyla Arapça yazılan sûre konulu çalışmaların ilki, belki de kurucu ismi diyebileceğimiz şahıs, Hz. Peygamber aşığı, ünlü *Şifa eş-Şerif*'in yazarı Kâdı İyâz (öl. 544/1149) olmuştur. Onun *el-Kasîdetü'l-Müştemile (el-Kasîdetü'l-ferîdetü'l-ğarrâ) Alâ Esmâ'ı Süverü'l-Kur'ân*^[19] adlı çalışması bu sahanın önemli eserlerinden biri olarak görülmektedir. Onu

[11] Mehmet Zeki Doğan- Abdulkaki Güneş, "Tefsir Tarihine Kısa Bir Bakış", *İlahiyat* 2 (Haziran/June 2019), 48. 47-66.

[12] Mustafa Cora, "Kur'ân Tefsirinin Önemi/Kulluk ve Dini Görevle İlgisi", *Kesit Akademi Dergisi* 5/18 (Mart 2019), 91.

[13] Bünyamin Taş, "Klasik Türk Edebiyatında Manzum Tefsir", *The Journal of Academic Social Science Studies* 37 (Autumn), 101-121.

[14] Hidayet Aydar, "Osmanlılarda Tefsir Çalışmaları", *Yeni Türkiye* 6/ 33 (2000), 2, 535-550.

[15] Hikmet Koçyiğit, "Ortak Sûre isimleri", *Uludağ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2012), 44

[16] Abdulhamit Birişik, "Sûre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37/588

[17] Bazı müfessirler "Fil Sûresi" ile "Kureyş Sûresini" bir tek sûre olarak kabul etmektedirler. Böyle kabul ederseniz Kur'ân sûreleri 113 sûreden oluşmaktadır. Ancak ulema genelde bu ikisini iki ayrı sûre olarak kabul etmiş ve Kur'ân sûrelerinin 114 sûreden oluştuğunu kabul etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Bedir, "Sûrelerin İsimleri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1999), 166-216.

[18] Mustafa Özkat, "Elbistanlı Ahmed Hayâtî Efendi ve Kur'ân-ı Kerîm'deki Sûrelerle İlgili Eseri: Risâle Fî 'Adedi's-Süverü'l-Kur'âniyye", *Estat eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 4/1 (1 Şubat 2021), 42.

[19] Yaşar Kandemir, "Kâdı İyâz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/ 117.

Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Alî b. Câbir el-Hevvârî (öl. 780/1378) takip etmektedir. el-Hevvârî'nin çalışması *Kasîde fî Esmâ'î's-Süveri'l-Kur'ân*'dir.^[20] Anadolu coğrafyasında Arapça, Farsça ve Türkçe dilleriyle *Esmâ-ı Süveri'l-Kur'ân* tarzında eserler yazıldığı söz konusu eserlerin büyük bir kısmının Türkçe yazıldığı söylemek mümkündür. İlgili çalışmalar şunlardır: Edirneli Mehmed Nazmî (öl. H. 967/1559'dan sonra), *Nazm-ı Süver-i Kur'âniye*;^[21] Latîfî (öl. 990/1582), *Esmâ ü Süveri'l-Kur'ân*;^[22] Dâ'î (öl. 1013/1605), *Süveri'l-Kur'ân el-Kerim*;^[23] Rumelili Mücellî (öl.1031/1621-2'den sonra), *Süveri'l-Kur'ân Manzumesi*;^[24] Şeyhülislâm Zekeriyâyâde Yahyâ (öl.1053/1644), *Tertîb-i Süveri'l-Kur'ân*;^[25] Senâ'î (öl. 1100/1688-89), *Süveri'l-Kur'ân*;^[26] Kâni Efendi'nin (öl. 1206/1792), *Hâzihî Hutbe fî Ta'dâd-i Süveri'l-Kur'ân*;^[27] Aksaraylı Hasan Rızâyî (17.yy), *Manzûm Tertîb-i Süveri'l-Kur'âni'l-Azîm*;^[28] Abdalbârî Âdem Çelebi (XVIII. Yüzyıl), *Mu'înü'l-Hıfz*;^[29] es-Seyyid Muhammed b. İbrâhîm b. Muhammed Âgâh (XVIII. Yüzyıl), *Nazm-ı Sûre -i Kur'ân-ı Kerîm*;^[30] Vâ'iz (XIX. Yüzyıl ?), *Hâzâ Tertîb-i Esmâ-i Süveri'l-Kur'ân Şerîfü'l-Havân Latîfî't-Tibyân*;^[31] Üsküdar Kadısı Ali Nureddin Yüce (öl. 1937), *Kasîde fî Esmâ'î's-Süver Tercümesi*;^[32] Muhammed İzzeddîn Doğanhisârî (öl. 1939), *Esmâ-i Süveri'l-Kur'ân*;^[33] Elbistanlı Ahmed Hayâtî Efendi (ö1. 229/1814), *Risâletü fî 'Adedi's-Süver ve Ba'zı Ahvâlî'l-Kırâ'e (Risâle fî adedi's-süver)*;^[34] Trabzonlu Şâkir Ahmed Paşa (öl.1234/1819): a. *Tertîb-i Nefis*;^[35] b. *Hülâsatü'l-Ahkâm*;^[36] Şairi belli olmayan, *Süver-i Kur'ân Manzûmesi*;^[37] adlı eserler konu ile ilgili olarak müstakil yazılmış eserler iken ayrıca Kur'ân-ı Kerîm ile ilgili yazılmış türlerden biri olan Tecvid içerisinde de sûrelerle ilgili bazı bölümler yer almaktadır: Şeyhî, (öl. 1819- 20) *Nazmu'l-Ehemm*;^[38]

[20] Hulusi Kılıç, "İbn Câbir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/384

[21] Özkat, "Elbistanlı Ahmed Hayâtî Efendi ve Kur'ân-ı Kerîm'deki Sûrelerle İlgili Eseri: Risâle Fî 'Adedi's-Süveri'l-Kur'âniyye", 44.

[22] Burhan Çonkor, "Latîfî'nin "Esmâü süveri'l-Kur'ân" İsimli Manzûm Sûre Tertibi: Yazma Nüshaları, Metin ve Değerlendirme", *KAREFAD* 6/2 (2018), 35-50.

[23] Yunus Kaplan, "Kur'ân Sûrelerine Dair Yazılmış Manzum Bir Örnek: Dâ'î ve Süveri'l-Kur'ân'ı", *Journal of Turkish Language and Literature* 2/1 (2016), 267-280.

[24] İdris Söylemez, "Kur'ân Sûrelerinin İsmi İhtiva Eden Manzûm Bir Örnek: 16. Yüzyıl Şairlerinden Rumelili Bir Şair Mücellî ve Süveri'l-Kur'ân Manzumesi", *International Social Sciences Studies Journal (SSS Journal)* 5/46 (2019), 5579-5587.

[25] İdris Söylemez, "Kur'ân Sûrelerine Dair Yazılmış Manzum Bir Örnek: Şeyhülislâm Yahyâ Efendi'nin Tertib-i Süveri'l-Kur'ân'ı", *Universal Journal of Theology (UJTE)* 4/1 (2019) 1-14.

[26] Yunus Kaplan, "Kur'ân Sûrelerine Dair Yazılmış Manzum Bir Örnek Daha: Senâ'î ve Süveri'l-Kur'ân'ı", *SUTAD* 41 (2017), 5-10.

[27] Ali Akpınar, "Kur'ân Sûrelerinin İsimlerine Dair Yazılmış Mensûr ve Manzûm Eserler ve Manzûm Bir Örnek", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2009), 5-18

[28] Muhittin Turan-Muammer H. Cankurt, "Klasik Türk Edebiyatında Kur'ân Sûrelerinin Manzum Tertibi ve Aksaraylı Hasan Rızâyî'nin Manzum Tertîbü Süveri'l-Kur'âni'l-Azîm'i", *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 14(2024), 5-27

[29] Yunus Kaplan, "Abdalbârî Âdem Çelebi ve Mu'înü'l-Hıfz" Adlı Süveri'l-Kur'ân'ı", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 23 (İstanbul, 2019), 479-502.

[30] Akpınar, "Kur'ân Sûrelerinin İsimlerine Dair Yazılmış Mensûr ve Manzûm Eserler ve Manzûm Bir Örnek", 5-18.

[31] Özkat, "Elbistanlı Ahmed Hayâtî Efendi ve Kur'ân-ı Kerîm'deki Sûrelerle İlgili Eseri: Risâle Fî 'Adedi's-Süveri'l-Kur'âniyye", 49.

[32] Ali Benli, "Üsküdar Kadısı Ali Nureddin Yüce ve Kasîde fî Esmâ'î's-Süver Tercümesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2013), 67-86

[33] Orhan Gündüz-Halil Selçuk Biricik-Emine Yeniterzi, *Muhammed İzzeddin Doğanhisârî'nin Mevlid ve Kasideleri* (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2018), 84-91.

[34] Ayrıntılı Bilgi İçin bk. Özkat, "Elbistanlı Ahmed Hayâtî Efendi ve Kur'ân-ı Kerîm'deki Sûrelerle İlgili Eseri: Risâle Fî 'Adedi's-Süveri'l-Kur'âniyye". 49-56.

[35] Âlim Yıldız, "Şâkir Ahmed Paşa'nın "Tertîb-i Nefis" Mesnevîsi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/ 2 (2008), 179-223.

[36] Mustafa Özkat, "Trabzonlu Şâkir Ahmed Paşa (öl.1234/1819) ve Dikkatlerden Kaçan Bir Eseri: Hülâsatü'l-Ahkâm", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 35 (İstanbul, 2016), 195-246.

[37] Mustafa Özkat, "Elbistanlı Ahmed Hayâtî Efendi ve Kur'ân-ı Kerîm'deki Sûrelerle İlgili Eseri: Risâle Fî 'Adedi's-Süveri'l-Kur'âniyye", 52.

[38] Oğuz Yılmaz, "Tecvid Eğitim-Öğretiminde Manzûm Eser Yazma Geleneğine Bir Örnek: Şeyhî'nin Nazmu'l-Ehemm'i (Tenkitli Metin)", *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (2016), 1051-1116.

Başta Kadî İyâz olmak üzere bu türe ilgi duyanların kahir ekserisinin Kur'ân muhibbi olmakla beraber müfessir olmamaları ise dikkat çekmektedir. Zaten bu durum söz konusu çalışmaların daha çok edebî sahanın bir parçası olarak görülmelerine neden olmuştur. Bu girişten sonra şimdi asıl konumuz olan Ubeyd Dede ve onun nadide eserine geçebiliriz.

1. Bu Manzumenin Müellifi Kimdir?

Bilindiği gibi eserlerin adına ve müellifinin adına genelde kitapların serlevhasının yanı sıra dibace kısmında da yer verilmektedir. Ancak üzerinde çalıştığımız bu nadide eserin mensur veya manzum bir mukaddimesi bulunmamaktadır. Bu da bizi eserin bizzat yazarı tarafından verilen ismi ile müellifi hakkındaki tartışılmaz bilgilerden mahrum etmektedir. Bununla birlikte eserin serlevhasında “*Tertib-i Süver-i Kur'an-ı 'Azim Ez Kelimât-ı Dürer-i Yâr-ı 'Ubeyd Dede Rahmetullâhi 'Aleyh*” başlığı bulunmaktadır. Bu başlığın bizzat müellifi tarafından mı yoksa bir başkası tarafından mı yazıldığı ise net değildir. Şayet bir başkası tarafından yazılmış ise neye dayanılarak yazıldığı kaydından da mahrumuz. Ancak serlevha yazısı ile mahtutanın diğer kısımlarda kullanılan yazının benzerliği bizi bu risalenin Ubeyd Dede adında, kimliği meçhul bir müellife ait olduğu sonucuna götürmektedir. Kimliği meçhul diyoruz, zira kaynaklarımızda Ubeyd isimli veya mahlaslı bir şaire^[39] Ubeydî mahlasını kullanan beş şaire^[40]; ve Ubeydullah Dede isimli bir şaire rastlanmaktadır.^[41] Ancak onlardan birinin dahi böylesi bir eser yazdığına dair kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bu da müellifimizi tamamen meçhul hale getirmektedir. Ancak onyedinci yüzyılda Konya'da yaşayan Ubeydullah Dede adında bir Mevlevî postnişinin “*Risâle-i Fî Evsâf-ı Nebî*” adlı kaleme aldığı eserinin dört yerinde^[42] Ubeyd mahlasını kullanmış olması bakımından dikkat çekici olmuştur. Gerek sahip olduğu dede ünvanı gerekse kullandığı Ubeyd mahlasından mütevellid olarak bu iki ismin aynı şahıslar olabileceğini düşündürmüştür. Kaldı ki adı geçen Ubeydullah Dede'den kimi kaynaklarda da açıkça Ubeyd Dede^[43] olarak bahsedilmektedir. Mevlevî gelenekten gelmesi ve sahip olduğu ilmi birikim onun böyle bir eseri yazabilecek bir, donanıma sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Bu tespitler de her iki şahsın aynı kişiler olduğunu, kanaatimize göre, ortaya koymaktadır.

Eserin şairi olabileceğini düşündüğümüz Ubeydullah Dede'nin mahlası, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Ubeyd'dir.^[44] Doğumu, ailesi ve nereli olduğu ile ilgili kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Burdur'da postnişin olan Fedâyî Dede'ye (öl. 1577) intisab ettiği ve burada sakalık vazifesinde bulunduğu bilinmektedir. Şeyhinin vefatı üzerine bir arayış içine girmiş, Konya'ya gelmiş ve burada inzivaya çekilmiştir. Zamanla Mevlevîlik yolunda ilerlemiş ve Eğirdir'de bulunan Mevlevîhaneye postnişin olmuştur.^[45] 1586'da, ömrünün son döneminde ise, Konya'ya Mevlana'nın makamını ziyarete gittiği bir dönemde Konya'da vefat etmiştir.^[46] Bilgili, donanımlı biri olduğu kaydedilen Ubeydullah Dede, aynı zamanda iyi bir hattat olarak da ün yapmıştır. Bu

[39] Ayrıntılı bilgi için bk. İlhan Yıldız, *Ubeydullah Dede'nin Evsâfu Mucizât-ı Nebî Adlı Eseri [İnceleme-Metin]* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 218.

[40] Ayrıntılı bilgi için bk. Alena Cotovic, “Ubeydî”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, (İstanbul: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları, 2023), 219. İsmet Şanlı, “Ubeydî”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, 219-21. İsmail Hakkı Aksoyak, “Ubeydî”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, 221-22; Mustafa İsen, “Ubeydî”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, 222-24; Filiz Kılıç, “Ubeydî”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, 224.

[41] Cemal Bayak, “Ubeydullah Dede”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, (İstanbul: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları, 2023), 224-226.

[42] Cemal Bayak, “Ubeydullah Dede ve Mevlidi: Risâle fî Evsâf'ın-Nebiyi”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 35/35, (2006), 5.

[43] Emine Yeniterzi, “On altıncı Yüzyıl Klasik Türk Şiirinin Konyalı Temsilcileri”, *Tarih ve Kültür Başkenti Konya: Bir Başkent Her Zaman Başkenttir* (Konya: Konya Büyükşehir Yayınları, 2003), 152.

[44] Esrar Dede, “*Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevleviyye*”, haz. İlhan Genç <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/57762,tezkire-i-sua-ra-yi-mevleviyyepdf.pdf?0,202> (Erişim Tarihi 16-07-2024).

[45] Komisyon, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi (Devirler/İsimler/ Eserler/Terimler)*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1988), 452.

[46] Esrar Dede, *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevleviyye*, 202-203.

üne *Mesnevî*'yi birçok kez istinsah etmesi neden olmuştur. Dahası onun şarih olduğu ve anlaşılması zor kimi eserlere talikat yazdığı da belirtilmiştir.^[47] Burada ifade edilen bütün bilgilere rağmen söz konusu eserin Ubeyd Dede isimli bir başka zat tarafından yazılmış olması da ihtimal dâhilindedir.

2. Esmâü Süveri'l-Kur'ân adlı Manzume

İnceleme konusu yaptığımız *Tertib-i Suûveri'l-Kur'ân*, serlevhasında yer alan bilgilere göre Ubeyd Dede isimli ya da mahlaslı bir şair tarafından kaleme alınmış olup Kur'ân-ı Kerîm'in bölümleri demek olan sûrelerin ismi veya kimi özellikleriyle ilgilidir. Toplamda on sekiz beyitten meydana gelen çalışmanın dili Farsça olup, kaside nazım şekliyle telif edilmiştir. Her ne kadar çalışma bir kaside olarak görülse de aslında biçimsel olarak klasik kasidelerden oldukça farklıdır. Zira bu çalışmada tam bir kasidede görmeye aşına olduğumuz tevhid bölümü dışında na't, medhiye, fahriye gibi bölümler yer almamaktadır.^[48] Eser sonraki bölümde biçimsel ve muhteva bakımından detaylı bir biçimde ele alınacaktır.

Kütüphane kayıtlarında Ubeyd Dede isimli bir zata ait olduğu ifade edilen bu eser, Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Koleksiyonunda 03694 numaralı bir mecmuanın içerisinde üçüncü risâle olarak yer almaktadır. Söz konusu manzume, Süleymaniye kütüphanesi tarafından eserin adı da serlevhada "*Tertib-i Süver-i Ku'rân-ı 'Azim Ez Kelimât-ı Dürer-i Yâr 'Ubeyd Dede Rahmetul-lahi 'Aleyh*" var olan başlığa uygun olarak "*Tertib-i Süuver-i Kur'ân-ı Kerîm*" olarak kaydedilmiştir. Manzumenin yazılış tarihi ve müstensihi ile ilgili olarak herhangi bir bilgi verilmemiştir. Aharlı bir kâğıt ve nesih yazı ile yazılan risâle, (51x95-muhtelif mm.) ölçülerinde olup 28 satırdan meydana gelmektedir. Mecmu'a'nın içerisinde bunun dışında yer alan diğer risaleler ise manzum olmayıp nesir halinde telif edilmiş olup toplamda altı adettir. Bu risalelerin ikisi Türkçe, biri Arapça, biri Süryanice diğeri ise Farsça olup mecmua içerisinde şu şekilde sıralanmışlardır:

1. Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Koleksiyonu 03694-005 1, Mustafa Asım, ***Havâss-i Esmâ'illâhi'l-Hüsnâ***.
2. Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Koleksiyonu, 03694-005/2 Yok, ***Cedâvil-i İhtiyârât***.
3. Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Koleksiyonu, 03694-005/3, Ubeyd Dede, ***Tertib-i Süver-i Kur'ân-ı Kerîm***.
4. Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Koleksiyonu, 03694-005/4, Yok, ***Tafsîlü Adedi'l-Âyât ve's-Suver ve Hurûfi'l-Kur'ân i'l-Kerîm***.
5. Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Koleksiyonu, 03694-005/5, Yok, ***Sûret-i Hurûf-i Süryânî***.
6. Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Koleksiyonu, 03694-005/5, Şeffî eş-Şerîf, ***Sübhattü'l-Ahbâr***.

1.1. Manzûmenin Şekil Özellikleri

Aruzun "*Fâ'ilâtun fâ'ilâtun fâ'ilâtun fâ'ilun*" kalıbı ile yazılan işbu manzume, kaside nazım şekliyle kaleme alınmış olup on sekiz beyitten oluşmaktadır. Risâlenin ilk beyti tevhid, sonuncusu ise dua beyti olup geri kalan on altı beyit ise Kur'ân-ı Kerîm sûreleriyle ilgilidir. Kaside nazım biçimi ile kafiyeleşse de manzumenin klasik kaside tarzından bir hayli uzak olduğunu söyleyememiz mümkündür. Kasidenin vezin, kafiye ve redif kullanımı dikkate alındığında iyi bir şairle karşı karşıya olduğumuzu söyleyebiliriz.

[47] Yıldız, *Ubeydullah Dede'nin Evsâfu Mucizât-ı Nebî Adlı Eseri [İnceleme-Metin]*, 8-11.

[48] "Kasidenin beş ana bölümü bulunur: Nesîb-Teşbîb, Maksûd/Medhiye, Tegazzül, Fahriye ve Du'a. Bir kasidede bu bölümlerin bütününe bulunması şart değildir." Ayrıntılı bilgi için bk. Yaşar Aydemir, "Türk Edebiyatında Kaside", *Bilgi* 22 (2002), 145.

1.2. Manzûmenin İçerik Özellikleri

Serlevhası “*Tertib-i Süver-i Ku’rân-ı ‘Azim Ez Kelimât-ı Dürer-i Yâr ‘Ubeyd Dede Rahmetullahi ‘Aleyh*” şeklinde olan bu manzume Kuran-ı Kerim’in dizliş sırasına uygun olarak Fatiha sûresi ile başlamakta yüz on dördüncü sûre olan Nas sûresi ile de son bulmaktadır. Risâlenin içinde sûrelerin tamamı sırasıyla ismen zikredilmekle kalınmamış, kiminin ilk ayetleri kiminin ise adını ele veren ayet iktibaslarına yer verilmiştir. Söz konusu yüz on dört sûreden yüz ikisi mushaftaki ismi ile “*Fâtiha, Nisâ, Mâide, Enâm, A’râf, Enfâl, Tevbe, Yunus, Hûd, Yusuf, Ra’d, İbrahim, Hicr, Nahl, Kehf, Tâhâ, Meryem, Enbiyâ, Hac, Mü’minûn, Nûr, Furkan, Şu’arâ, Neml, Kasas, Ankebût, Rûm, Lokman, Secde, Ahzâb, Sebe’, Fâtır, Yâsin, Sâffât, Sâd, Zümer, Ğafir/Mü’min, Fussilet, Şûrâ, Zuhruf, Duhân, Casiye, Ahkâf, Muhammed, Fetih, Hucurât, Kaf, Zâriyât, Tûr, Necm, Kamer, Rahman, Vâkıa, Hadîd, Haşr, Mümtehine, Saf, Cuma, Teğâbün, Talâk, Tahrîm, Mülk, Kalem, Hâkka, Nûh, Cîn, Müzzemmil, Müddessir, Kıyâmet, İnsan/ Dehr, Mürselât, Nebe, Nâziât, Tekvîr, İnfitâr, Mutaffîfin, İnşikâk, Bürûc, Târik, Gâşiye, Fecr, Beled, Şems, Leyl, Duhâ, Tin, Alâk, Kadir, Zilzâl, Âdiyât, Kâria, Duhâ, Asr, Hümeze, Fil, Kureys, Kevser, Nasr, Tebbet, İhlâs, Felâk, Nâs* şeklinde verilmiştir. Geri kalanlardan Kuran-ı Kerim’in 23. Sûresi olan *Mü’minûn* sûresi, ilk ayeti olan “*kad efleh*” ile; 41. sûre si olan *Fussilet* sûresi, ilk ayeti olan “*hâmim*” ile; 42. sûre si olan *Şûrâ sûresi*, sûre nin ikinci ayeti olan “*ayn sin kâf*” ile; 58. sûre si olan *Mücadele* sûresi, sûrenin ilk ayeti olan “*Kadsemi’a*” ile; 63. sûre olan *Münâfikün* sûresi, ilk ayeti olan “*izâcâ’eke*” ile; 70. sûre si olan *Meâric* sûresi, ikinci ayeti olan “*sâ’il*” ile; 80. sûre si olan *Abese* sûresi, sûre nin ikinci ayeti olan “*a’mâ*” ile; 94. sûresi olan *İnşirah* sûresi, sûrenin ilk ayeti olan “*Elem neşreh*” ile; 98. sûre si olan *Beyyine* sûresi, sûrenin ilk ayeti olan “*Lemyekûn*” ile; 102. sûre si olan *Tekâsür* sûresi, sûrenin ilk ayeti olan “*El-hâkumu*” ile, 107. sûre si olan *Mâ’ûn* sûresi, sûrenin ilk ayeti olan “*E raeyte*” ile; 109. sûre si olan *Kâfirûn* sûresi, sûrenin ilk ayeti olan “*kulyâ*” ile tesmiye edilmişlerdir.

Manzumede bazı sûrelerin iki şekilde hem ismi ile hem de sûreden bir parça ile tesmiye edildikleri görülmektedir: Örneğin Kuran-ı Kerim’in 26. sûresi olan *Şu’arâ* sûresi, ismi ile birlikte sûrenin ilk ayeti olan “*tâ sin mim*” 27. sûre olan *Neml* sûresi hem ismi ile hem de “*tâsin*” ile; 32. sûre olan *Secde* sûresi de hem ismi ile hem de sûre nin ilk ayeti olan “*Elif lâm mim*” ile birlikte her almaktadır.

METİN

28b

ترتيب سورة قران عظيم الكلمات د ر ر يار عبید دده رحمة الله عليه

Tertib-i Süver-i Kur’ân-ı ‘Azim ez-Kelimât-ı Dürer-i Yâr ‘Ubeyd Dede Raḥmetullāhi ‘Aleyh

بشنو اکنون که بترتيب کتم جمله بیان

نامهای سور صحف عظیم البرهان

1. Bişnev eknûn ki be tertîb konem cümle beyân

Nâmeḥâ-yı süver-i şuhf-i ‘azîmü’l-burhân

(Şimdi dinle beni ki sana Kur’ân-ı Kerîm’in sûrelerinin isimlerini düzenli bir şekilde açıklayayım.)

فاتحه است بقراست و ذکر آل عمران

بس نسا مائد انعام هم اعراف بحوان

2. Fâtiḥa est Baḡara est ü diger Âli‘imrân

Pes Nisâ Mâ’ide En‘âm hem A‘râf beḡân

(Bunlar, Fâtiha, Bakara diğeri Âli İmran’dır. Sonra Nisâ, Mâide, En’âm ve de A’râf’ı an)

بعد از انفال بود توبه بس یونس و هود
یوسف و رعد و براهیم و هجر در پی ان

3. Ba' d ez Enfâl bûd Tevbe pes Yûnus ü Hûd
Yûsuf ü Ra' d ü berâhîm ü Hicr derpey-i ân

(Enfâl sûresinden sonra Tevbe, Yunus ve Hûd gelir. Onlardan sonra da Yusuf, R'ad, İbrahim ve Hicr sûreleri gelir.)

نحل اسرأ و كهف و مریم و طه بشمر
انبیا و حج و قد افلح و نور و فرقان

4. Naḥl İsrâ vü Kehf ü Meryem ü Tâha be-şomar
Enbiyâ ü Ḥacc ü ḳadd efleḥ ü Nûr ü Furḳân

(Nahl, İsrâ, Kehf, Meryem ve Tâhâ'yı say ve Enbiyâ, Hacc, kaddefleh (Mü'minûn), Nûr ve Furkân'dır.)

شعرا طس ميم و نمل طس و قصص
عنكبوت است و دكر روم بس انكه لقمان

5. Şu' arâ tâ sin mîm ü Neml tâ sin ü Ḳaşaş
'Ankebût est ü diğer Rûm pes ân ki Lokmân

(Şuarâ, tâ sin mim (Şuarâ), Neml, tâ sin (Neml) ve Kasas, Ankebût'tur) ve diğeri Rûm ondan sonra da Lokman gelir.)

سجده الف لام ميم سورة احزاب و سبا
سورة فاطر و بس یسن بود در قرآن

6. Secde elif lâm mîm sûre-i Ahzâb ü Sebe'
Sûre-i Fâtır ü pes Yâsin(ü) bûd der Ḳurân

(Secde, elif lâm mim (Secde) Ahzâb ve Sebe' sûreleri, Fâtır sûresi ve sonra Yâsin Kur'ân'da yer almaktaydı.)

صافات و دكر ش صاد و زمر مؤمن بس
سجده حم عسق قاف و زخرف و دخان

7. Şâffât ü diğereş Şâd ü Zümer Mü'min pes
Secde ḥâ mim' ayn sin ḳâf ü Zuḥruf ü Duḥân

(Saffât ve diğeri: Sâd, Zümer ve sonra Mümin, Secde *hâ mim 'ayn sin ḳâf* (Fussilet), Zuhruf ve Duhân gelir.)

جائيه سورة احقاف و محمد باشد
صد هزاران صلواتس بفر است از دل جان

8. Câşiye sûre-i Ahkâf ü Muḥammed bâşed
Şad hezârân şalavâteş be-firist ez dil cân

(Casiye, Ahkâf ve Muhammed sûresi gelir. O'na (Hz. Muhammed) gönülden yüzbinlerce salavat gönder.)

فتح و سوره حجرات و بس ازان باشد قاف
زاریات و طور و نجم و قمر و بس رحمن^[49]

9. Feth ü sūre-i Hucurāt ü pes ezān başed Qāf
Zāriyāt ü Tūr ü Necm ü Qāmer ü pes Raḥman

(Fetih ve Hucurāt sūresinden sonra, Kāf gelir. Zāriyāt, Tūr, Necm ve Kamer'den sonra Rahmân gelir.)

واقعہ دان و حدید و بس ازان قد سمع است
حشر و ہم ممتحنہ دان و صف جمعہ عیان

10. Vāqı' adān ü Ḥadīd ü pes ez ān qād semī' ā est
Ḥāşr ü hem Mümteḥine dān ü Şaf(u)Cum' a' ayān

(Vākı'a ve Hadīd'den sonra kadsemi'â (Mücâdele) vardır. Haşr hem Mümteḥine'den sonra, Saf ve Cuma apaçık görülmektedir.)

سوره در منافق کہ ذا جاءک بود
ز تغابن بطلاق ای تحریم ازان

11. Sūre-i der ḥāḳḳ-i Münāfiḳ ki izācā' eke būd
Zi Teğābun be Ṭalāḳ eyyü Taḥrīm ezān

(Münafıklar hakkındaki sūre ki *izâ câ eke* (Münâfikun) idi. Ardından Teğābun Talāk ve Taḥrīm gelir.)

ملك و نون و پس ازان حاق و سائل و نوح
جنّ و مزمل و مدثر قیامت انسان

12. Mülk ü Nūn ü pes ezān Ḥāḳḳa vü sā'ilü Nūḥ
Cin ü Müzemmil ü Müdeşşir ü Kıyāmet ü İnsān

(Mülk, Nūn ve bunlardan sonra Hakka ve sa'il (Me'âric) ve Nūh Cin, Müzemmil, Müdeşşir, Kıyāmet ve İnsān gelir.)

مرسلات و نباء و نازعة اعمی و تکویر
انفطار است مطفف همه بی ریب و کمان

13. Mürselāt ü Nebe' ü Nāzi' a(t) ü A' mā vü Tekvîr
İnfītār est u Muṭeffifin heme bireyb ü gümān

(Mürselāt, Nebe, Nāziât, A'mâ (Abese), Şeksiz ve şüphesiz, Tekvîr, İnfītār ve Mutaffifîn gelir.)

انشقاق است و خروج سوره طارق اعلا
غاشیه فجر و بلد شمس لیل ضوحی ه همان

14. İnşikāk est ü Hurūc^[50] ü sūre-i Tāriḳ ü A' lā
Ġaşiye Fecr ü Beled Şems ü Leyl Duḥā hemān

(İnşikāk ve Burūc, Tāriḳ ve A'lā vardır. Onlardan hemen sonra da Ġaşiye, Fecr, Beled, Leyl ve Duḥā bulunmaktadır.)

[49] نجر şeklinde yazılması gereken kelime نجر şeklinde sehven yazılmıştır.

[50] Buruc sūresi sehven Hurūc olarak yazılmıştır.

هم الم نشرح و تين و علق و سوره ء قدر
لم يكن زلزله و عاديه و قارعه دان

15. Hem elem Neşreh ü Tîn ü 'Alak ü sûre-i Kâdr
Lem yekün Zelzele^[51] ü 'Âdiye vü Kâri' a'dan

(Elem neşreh (İnşirâh), Tin, Alak ve Kadir sûresi, Lemyekun, (Beyyine) Zelzele (Zilzâl), Âdiye ve Kâri'a sûreleri gelir.)

پس از الهیکم و عصر و همزه فیل و قریش
ار ایت بود کوثر و قل یا ای جان

16. Pes ez el hâkum ü 'Asr ü Hûmeze Fil ü Kureys
Er aeyte bûved Kevşer ü kulyâ ey cân

(Elhâkumu (Tekâsür) dan sonra, Asr, Hûmeze, Fîl ve Kureys, *Er aeyte* (Maun) Kevser ve kul yâ (Kafirûn) gelir ey sevgili.)

نصر و تبت بود سوره ء اخلاص فلق
سوره ء ناس بود اخر جملهء قرآن

17. Naşr ü Tebbet bûd sûre-i İhlâş ü Felek
Sûre-i Nâs bûd âhir cûmel-i Kur'ân

(Nasr, Tebbet vardır. Ayrıca Felek ve İhlâs sûreleri ile Nâs sûresi ise Kur'ân'ın sonu oldu.)

یا الهی برکات سور صحف عظیم
روح پاک هم اصحاب هدارا برسان

18. Yâ ilâhî berekât-ı süver-i muşhaf-ı 'azîm
Rûh-ı pāk-ı heme aşhâb-ı hüdâ-râ beresân

(Ya İlâhî! Yüce Kur'ân'ın sûrelerinin bereketini, feyzini, bütün Allah dostlarının ruhlarına ulaştır.)

Sonuç

Kur'ân-ı Kerîm kaynaklı türlerden biri olan Süver-i Kur'ân türü Türk-İslâm edebiyatı sahasında ortaya konulan eserler arasında önemli bir yere sahiptir. İslâm medeniyeti sahasında yaşayan Müslümanlar için temel başvuru kaynağı olan Kur'ân-ı Kerîm 'de yer alan 114 sûrenin ismen veya sûreye ait bir ayet parçası ile ele alınmıştır. Sûrelerin bilinen bir özelliğinden hareketle mensur veya manzum olarak yazıya aktarılan eserlerdir. İslâm dünyasında bu türün ilk örnekleri mensur olarak Arapça verilmekle beraber; bu türün manzum örnekleri İslâm medeniyetinin zirvesi olarak kabul edilen Osmanlı İmparatorluğu sahasında Türkçe'nin dil imkânlarıyla manzum olarak verilmiştir. İlk örneği Latîfî tarafından ortaya konan türün zaman içerisinde Dâ'î, Senâ'î, Şakir Ahmet Paşa, Mücellî, Şeyhulislâm Yahyâ, İzzetin Doğanhisâri gibi çok sayıda müellif tarafından örneklerinin yazıldığını görmek mümkündür. Anadolu'da ilk zamanın etkili devleti olan Selçuklu döneminde Arapça bilim dili, Farsça sanat dili olarak kullanılmış olmakla beraber bu durum Osmanlı devleti döneminden itibaren değişmiş ve her alanda olduğu üzere sanat alanında da Türkçe etkili bir konuma gelmiştir. Bu dönemden itibaren Türkçe'nin imkânı ile birbirinden kıymetli edebî eserlerin ortaya konulduğunu görmek mümkündür. Bununla birlikte İslâm coğrafyasının büyük bir kısmına siyasi olarak hükmeden Osmanlı devleti âlim ve edipleri Türkçe'nin yanı sıra Arapça ve Farsça eserler ortaya koymaktan imtina etmemişlerdir. Çalışmamıza konu edindiğimiz ve temel

[51] Zilzâl sûresi Zelzele şeklinde yazılmıştır.

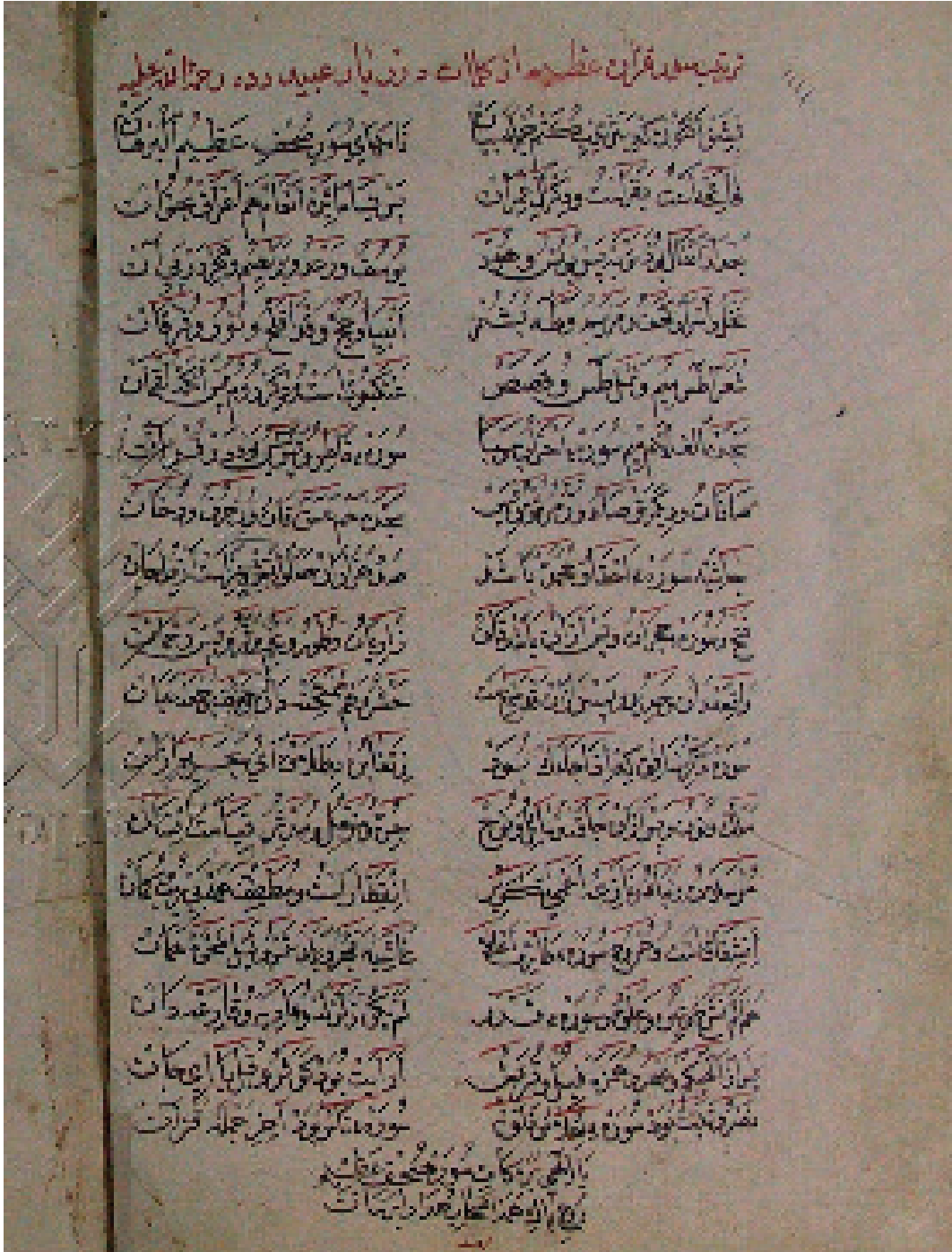
kaynağımız Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan yüz on dört sûrenin isimleri hakkında önemli bilgiler ihtiva eden bu eserde Ubeyd Dede isimli bir şair tarafından Farsça olarak kaleme alınmıştır. Söz konusu eser, Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Koleksiyonu 03694-005 numarada yer almaktadır. Eser toplamda on sekiz beyitten meydana gelmektedir. Ubeyd Dede Kur'ân-ı Kerîm'in ilk sûresi olan Fatıha sûresinden son sûresi olan Nas sûresine kadar olan sûrelerin tamamını, ismen, sûrelere ait ayet parçaları ya da kimi özellikleriyle ele almıştır. Konuyu doğuda etkili bir anlatım olarak kullanılan, kolayca ezberlenebilir ve aktarabilir olmasından hareketle, şiirin imkânlarıyla kaleme almıştır. Ubeyd Dede tarafından Farsça olarak kaleme alınan "*Tertîb-i Süver-i Kur'ân-ı Kerîm*" adlı bu eser Anadolu sahasında yazılan önemli eserlerdendir. Söz konusu eserde yüz üç sûre ismen zikredilirken geri kalan sûrelerden Mü'minün sûresi, Fussilet sûresi, Şûrâ sûresi, Münâfikun sûresi, Mücadele sûresi, Meâric sûresi, Abese sûresi, İnşirah sûresi, Beyyine sûresi, Tekâsür sûresi, Mâ'ûn sûresi, Kâfirûn sûresi gibi sûreler de bu sûrelerde yer alan ayetlerden parçalarla tesmiye edilmişlerdir. Bununla birlikte bazı sûreler, Şu'arâ sûresi, Neml sûresi, Secde sûresi, hem isimleriyle hem de sûrede yer alan ayet veya ayet parçasıyla tesmiye edilmişlerdir. İnelemeye tabi tuttuğumuz Ubeyd Dede'ye ait olan bu eserin Kur'ân-ı Kerîm kaynaklı olması ve Farsça yazılmış olması bu çalışmanın önemini ortaya koymaktadır. Bu sebeplerden dolayı çalışmanın alana katkı sunacağı kanaatindeyiz.

Kaynakça

- Aydar, Hidayet. "Osmanlılarda Tefsir Çalışmaları". *Yeni Türkiye* 6/ 33 (2000), 535-550.
- Aydemir, Yaşar. "Türk Edebiyatında Kaside". *Bilig* 22, (2002), 133-168
- Akpınar, Ali. "Kur'ân Sûrelerinin İsimlerine Dair Yazılmış Mensûr ve Manzûm Eserler ve Manzûm Bir Örnek". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*,13/1(2009), 5-18.
- Aksoyak, İsmail Hakkı. "Ubeydî", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*,19/221-222, İstanbul: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları,2023.
- Bayak, Cemal. "Ubeydullah Dede ve Mevlidi: Risâle fî Evsâf'in-Nebiy". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 35/35 (2006), 1-15.
- Bayak, Cemal. "Ubeydullah Dede", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, (İstanbul: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları,2023),19/224-226.
- Benli, Ali. "Üsküdar Kadısı Ali Nureddin Yüce ve Kasîde fî Esmâi's-Süver Tercümesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2013/1), 67-86
- Birişik, Abdulhamit. "Sûre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/538-539. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Cora, Mustafa "Kur'ân Tefsirinin Önemi/Kulluk ve Dini Görevle İlgisi". *Kesit Akademi Drgisi*, 5/18 (Mart 2019), 87-100.
- Cotovic, Alena "Ubeydî", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, 19/219, İstanbul: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları,2023.
- Çelebioğlu, Amil. *Türk Edebiyatında Manzum Dinî Eserler. Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*. Ankara: MEB Yayınları, 1998.
- Çonkor, Burhan. "Latîfî'nin "Esmâü Süveri'l-Kur'ân" İsimli Manzûm Sûre Tertibi: Yazma Nüshaları, Metin ve Değerlendirme". *KAREFAD* 6/2 (2018), 35-50
- Doğan Mehmet Zeki - Güneş Abdalbaki. "Tefsir Tarihine Kısa Bir Bakış". *İlahiyat* 2 (Haziran/June 2019), 47-66.
- Esrar Dede. "Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevleviyye". haz. İlhan Genç. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/57762,tezkire-i-suara-yi-mevleviyyepdf.pdf?0> (Erişim Tarihi 16-07-2024).
- Gültaş, Ayhan. *Abdülvâsi Çelebi ve Halilnâme'si* İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1985.
- Gündüz, Orhan-Biricik, Halil Selçuk-Yeniterzi, Emine. *Muhammed İzzeddin Doğanhisârî'nin Mevlid ve Kasideleri*. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2018.
- <https://teis.yesevi.edu.tr/arama> (Erişim Tarihi 29.08.2024).
- İsen, Mustafa. "Ubeydî", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, 19/222-224, İstanbul: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları,2023.
- Kandemir, Yaşar. "Kadî İyâz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedis*. 24/116-11. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Kaplan, Yunus. "Abdulbârî Âdem Çelebi ve Mu'înü'l-Hıfz" Adlı Suverü'l-Kur'ânı". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 23 (İstanbul, 2019), 479-502.
- Kaplan, Yunus. "Kur'ân Sûrelerine Dair Yazılmış Manzum Bir Örnek Daha: Senâ'i ve Suverü'l-Kur'ân'ı". *SUTAD* 41 (2017), 5-10.

- Kaplan, Yunus. "Kur'ân Sûrelerine Dair Yazılmış Manzum Bir Örnek: Dâ'î ve Süveri'l-Kur'ân'ı". *Journal of Turkish Language and Literature* 2/1(2016), 267-280.
- Karadağ, Özey. *Gubari Abdurrahman ve Kabename'si*, (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999).
- Karataş, Ahmet. *Kıyas-ı Enbiyâ (Peygamber Kısaltmaları), İnceleme-Tenkitli Metin Tıpkıbasım*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kılıç, Hulusi. "İbn Câbir". *Türkiye Diyanet vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/384-385, İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kılıç, Filiz, "Ubeydî" *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, (İstanbul: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları, 2023), 19/224.
- Kiraz, Seydi. *İndî'nin Menaâsik-i Hacc'ı*, Erzurum: Fenomen Yayınları, 2020.
- Kiraz, Seydi. Türk İslam Edebiyatında Bir Peygamber Portresi: Hz. İsa, *EKEV Akademi Dergisi*, 60(2014), 261-280.
- Koçyiğit, Hülya. "Ortak Hikmet Sûre İsimleri". *Uludağ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2, (2012), 43-67.
- Komasyon, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi (Devirler/İsimler/ Eserler/Terimler)*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1988), 452.
- Levend, Ağâh Sırrı. "Dîvân Edebiyatında Hikâye". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten* 15(1967), 71-117.
- Özkat, Mustafa "Elbistanlı Ahmed Hayâtî Efendi ve Kur'ân-ı Kerîm'deki Sûrelerle İlgili Eseri: Risâle Fî 'Adedi's-Süveri'l-Kur'âniyye". *ESTAD Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 4/1(1 Şubat 2021), 35-84.
- Özkat, Mustafa. "Trabzonlu Şâkir Ahmed Paşa (öl. H. 1234/1819) ve Dikkatlerden Kaçan Bir Eseri: Hulûsatü'l-Ahkâm". *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 35 (İstanbul, 2016), 195-246.
- Sevgi, Ahmet. "Livâ'yînin Manzum Yasin Tefsiri". *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2015), 1-86.
- Söylemez, İdris. "Kur'ân Sûrelerine Dair Yazılmış Manzum Bir Örnek: Şeyhülislâm Yahyâ Efendi'nin Tertib-i Süveri'l-Kur'ân'ı". *Universal Journal of Theology (UJTE)* 4/1 (2019) 1-14.
- Söylemez, İdris. "Kur'ân Sûrelerinin ismini ihtiva Eden Manzûm Bir Örnek: 16. Yüzyıl Şairlerinden Rumelili Bir şair Mücellî ve Süveri'l-Kur'ân Manzûmesi". *International Social Sciences Studies Journal (SSS Journal)* 5/46 (2019), 5579-5587.
- Şanlı, İsmet. "Ubeydî", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, 19/219-221, İstanbul: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları, 2023.
- Taş, Bünyamin. "Klasik Türk Edebiyatında Manzum Tefsir". *The Journal of Academic Social Science Studies* 37 (Autumn), 101-121.
- Turan, Muhittin. ve Cankurt, Muhammet. H. "Klasik Türk Edebiyatında Kur'ân Sûrelerinin Manzum Tertibi ve Aksaraylı Hasan Rızâyî'nin Manzum Tertibü Süveri'l-Kur'âni'l-'Azîm'i". *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 14, 5-27.
- Türkdoğan, M. Gökcan. "Klâsik Türk Edebiyatında Kur'ân Kıssalarını Konu Alan Mesneviler". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Klâsik Türk Edebiyatının Kaynakları Özel Sayısı* 3/15 (2010), 65-90.
- Uzun, Mustafa. "Kur'ân (Edebiyat)". *Türkiye Diyanet vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/414-417, Ankara: TDV Yayınları, 2002.

- Yeniterzi, Emine. "On Altıncı Yüzyıl Klasik Türk Şiirinin Konyalı Temsilcileri". *Tarih ve Kültür Başkenti Konya: "Bir Başkent Her Zaman Başkenttir"*. Konya: Konya Büyükşehir Kültür Yayınları, 2003.
- Yıldız, Âlim. "Şakir Ahmed Paşa'nın 'Tertîb-i Nefis Mesnevîsi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/ 2(2008), 179-223.
- Yıldız, İlhan. *Ubeydullah Dede'nin Evsâf u Mucizât-ı Nebî Adlı Eseri [İnceleme-Metin]*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Yılmaz, Oğuz. "Tevcîd Eğitim-Öğretiminde Manzûm Eser Yazma Geleneğine Bir Örnek: Şeyhî'nin Nazmu'l-Ehemm'i (Tenkitli Metin)". *Tasavvur/Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (2016), 1051-1116.





Modern Dönem Belâgat Eserlerinde Me'ânî İlminin Sistematiik Yapısı: Zikr-Hazf, Takdim-Tehir ve Ta'rîf-Tenkîr Konuları Bağlamında

Ahmet Gezek

<https://orcid.org/0000-0001-5941-9533>

Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap
Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Yalova, Türkiye

<https://ror.org/01x18ax09>

ahmetgezek02@hotmail.com

Atıf Bilgisi:

Gezek, Ahmet. "Modern Dönem Belâgat Eserlerinde Me'ânî İlminin Sistematiik Yapısı: Zikr-Hazf, Takdim-Tehir Ve Ta'rîf-Tenkîr Konuları Bağlamında". *İslami İlimler Dergisi* 39 (Kasım 2024), 143-156. <https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1534809>.

Makale Türü:

Araştırma Makalesi

Etik Beyan:

Bu makale, Hoca Akhmed Yesevi 8. Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Kongresi'nde sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan "Modern Dönem Belâgat Kitaplarında Me'ânî İlmi Konuları" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.

Etik Kurul İzni:

Araştırma için herhangi bir etik onay veya bilgilendirilmiş onam gerekmemektedir.

Geliş Tarihi:

17 Ağustos 2024

Kabul Tarihi:

28 Ekim 2024

Yayın Tarihi:

30 Kasım 2024

Hakem Sayısı:

Bir İç Hakem - En Az İki Dış Hakem

Değerlendirme:

Çift Taraflı Kör Hakemlik

Benzerlik Taraması:

Yapıldı - intihal.net

Çıkar Çatışması:

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman:

Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.

Etik Bildirim:

dergiislamiilimler@gmail.com

Lisans:

CC BY-NC 4.0

Öz: Klasik dönemde Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî (öl. 626/1229) *Miftâhu'l-'Ulûm* adlı eserinde me'ânî ilmini el-kânûnü'l-evvel ve el-kânûnü's-sânî kavramlarıyla iki bölüme ayırmıştır. Birinci bölümde haber cümleleri, müsnedün ileyh, müsned, fasıl, vasıl, îcâz ve itnâb; ikinci bölümde inşâ cümleleri yer almıştır. Bu eserde fiil-fiilin müteallakâtı ve kasr meseleleri bağımsız bölümler olarak zikredilmiştir. Belâgat ilminin tasnifine önemli katkılar sunan Hatîb el-Kazvîni (öl. 739/1338) *Telhîsu'l-Miftâh ve el-Îzâh fî 'ulûmi'l-belâga* adlı eserlerinde ise me'ânî ilmini; isnâd-ı haberî, müsnedün ileyh'in durumları, müsned'in durumları, fiil ve fiilin müteallakâtı, kasr, inşâ, fasıl-vasıl, îcâz-itnâb-müsâvât olarak sekiz kısımda değerlendirmiştir. Me'ânî ilminde zikr-hazf, takdim-tehir ve ta'rîf-tenkîr meselelerinin müstakil konular olarak zikredilmesi veya müsnedün ileyh, müsned ve fiil-fiilin müteallakâtı bölümlerinde dağınık bir halde gelmesi modern dönem belâgat eserlerinin me'ânî ilmi tasniflerinde önemli rol oynamıştır. Zira me'ânî ilminin diğer konuları; haber, inşâ, kasr, fasıl-vasıl ve îcâz-itnâb-müsâvât, klasik ve modern belâgat eserlerinde müstakil konular olarak var olmuştur. Bu çalışmada, zikr-hazf, takdim-tehir ve ta'rîf-tenkîr meseleleri merkezinde modern dönemde telif edilen on belâgat kitabının me'ânî ilmi tasnifleri incelenmiştir. İncelemeye konu olan kitapların altısında müellifler zikr-hazf, takdim-tehir ve ta'rîf-tenkîr meselelerinin hepsini veya bazısını Abdülkâhir el-Cürçânî (öl. 471/1078-79) gibi müstakil konular olarak değerlendirmişler; üçünde Sekkâkî ve Kazvîni'nin metodolojisini takip ederek bu meselelere müsnedün ileyh, müsned ve fiil-fiilin müteallakâtı konuları içinde karmaşık bir şekilde yer vermişlerdir. Kitapların birinde ise bu meselelerin olmadığı tespit edilmiştir. Araştırmamızda, zikr-hazf, takdim-tehir ve ta'rîf-tenkîr konularının me'ânî ilminde farklı ana başlıklarının ve tasniflerin ortaya çıkmasındaki rollerine dikkat çekilmiş, ayrıca modern dönem belâgat eserlerinde me'ânî ilmi konularının şematik yapısının birbiriyle mukayese edilmesi hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgati, Belâgat Teorisi, Me'ânî İlmi, Zikr-Hazf, Takdim-Tehir.



The Systematic Structure of the 'Ilm Al-Ma'ānī in Modern Era Rhetoric Books: In The Context Of Dhikr-Ḥadhf, Taqdīm-Takhīr And Ta'rif-Tankīr Topics

Ahmet Gezek

<https://orcid.org/0000-0001-5941-9533>

Assist. Prof., Yalova University, Faculty of Islamic Sciences,

Department of Arabic, Yalova, Türkiye

<https://ror.org/01x18ax09>

ahmetgezek02@hotmail.com

Citation:	Gezek, Ahmet. "The Systematic Structure of the 'Ilm al-Ma'ānī in Modern Era Rhetoric Books: In the Context of Dhikr-Ḥadhf, Taqdīm-Takhīr and Ta'rif-Tankīr Topics". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 39 (November 2024), 143-156. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1534809 .
Article Type:	Research Article
Ethical Statement:	This article is the revised and developed version of the unpublished conference presentation entitled "The 'Ilm al-Ma'ānī Topics in Modern Period Rhetoric Books", orally delivered at the 8th Hodja Akhmet Yassawi International Congress on Scientific Research.
Ethics committee approval:	The research does not need any ethical approvals or informed consent.
Date of submission:	17 August 2024
Date of acceptance:	28 October 2024
Date of publication:	30 November 2024
Reviewers:	One Internal & At Least Two External
Review:	Double-blind
Plagiarism checks:	Yes - intihal.net
Conflicts of Interest:	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Grant Support:	No funds, grants, or other support was received.
Complaints:	dergiislamiilimler@gmail.com
License:	CC BY-NC 4.0

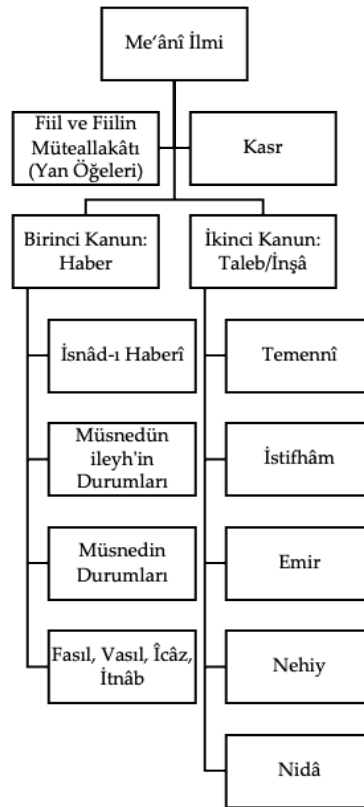
Abstract: In the classical period, Abū Ya'qūb al-Sakkākī (d. 626/1229) divided the 'Ilm al-ma'ānī into two parts, termed al-qānūn al-awwal and al-qānūn al-thānī, in his book *Miftāḥ al-'Ulūm*. In the first part, he addressed al-khabar sentences, musnadun ilayh, musnad, al-faṣl, al-waṣl, al-ijāz and al-iṭnāb. The second part included al-inshā sentences. Additionally, In this book, the issues of the fi'l-muta'llaqāt al-fi'l and al-qaṣr are discussed as independent chapters. Khaṭīb al-Qazwīnī (d. 739/1338), who made significant contributions to the classification of the 'Ilm al-balāgha, divided the 'Ilm al-ma'ānī into eight parts in his books named *Talkhīṣ al-Miftāḥ* and *al-Īdāḥ fi 'ulūm al-balāgha*: isnād al-khabarī, musnadun ilayh, musnad, fi'l-muta'llaqāt al-fi'l, al-qaṣr, al-inshā, al-faṣl-al-waṣl and al-ijāz-al-iṭnāb-al-musāwāt. Within the 'Ilm al-ma'ānī, the issues of dhikr- ḥadhf, taqdīm-takhīr and ta'rif-tankīr are treated either as independent subjects or are integrated within the sections of musnadun ilayh, musnad and fi'l-muta'llaqāt al-fi'l. These issues play an important role in the 'Ilm al-ma'ānī classification of modern period rhetorical books. Because other subjects of 'Ilm al-ma'ānī; al-khabar, al-inshā, al-qaṣr, al-faṣl-al-waṣl and al-ijāz-al-iṭnāb-al-musāwāt existed as independent subjects in classical and modern rhetoric books. In this study, the 'Ilm al-ma'ānī classifications of ten rhetoric books written in the modern period were examined, focusing on the issues of dhikr- ḥadhf, taqdīm-takhīr and ta'rif-tankīr. In six of the reviewed books, the authors evaluated all or some of the issues of dhikr- ḥadhf, taqdīm-takhīr and ta'rif-tankīr as independent subjects, similar to Abdulqāhir al-Jurjānī (d. 471/1078-79); In three of the books, following the methodology of Sakkākī and Qazwīnī, these issues were incorporated in a more complex way within the subjects of musnadun ilayh, musnad and fi'l-muta'llaqāt al-fi'l. It was determined that these issues were absent in one of the books. This research highlights the roles of the subjects of dhikr- ḥadhf, taqdīm-takhīr and ta'rif-tankīr in the development of different main headings and classifications within the 'Ilm al-ma'ānī. In addition, the study aims to compare the schematic structure of the 'Ilm al-ma'ānī subjects in modern rhetorical books.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Theory of Rhetoric, 'Ilm al-Ma'ānī, Dhikr-Ḥadhf, Taqdīm-Takhīr.

Giriş

7./13. yüzyılda Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî *Miftâhu'l-'Ulûm* adlı eserinde me'ânî ilmini; el-kânû-nü'l-evvel ve el-kânûnü's-sânî ifadeleriyle iki kısma ayırmıştır.^[1] el-Kânûnü'l-evvel/birinci kanun dediği ilk bölümde haber cümleleriyle ilgili konuları, el-kânûnü's-sânî/ikinci kanun ile de talep/ inşâ cümlelerini izah etmiştir.^[2] Bu kitapta haber cümleleriyle ilgili konular; isnâd-ı haberî, müsnedün ileyh'in durumları, müsned'in durumları, fasıl, vasıl ve îcâz ve itnâb'tır.^[3] Müellif, fiil ve fiilin müteallakâtı (yan öğeleri) konusuna üçüncü ve dördüncü alt başlık arasında fasıl adıyla bağımsız bir konu olarak yer vermiştir.^[4] Eserde dördüncü alt başlıktan sonra kasr konusu da bağımsız alt başlık olarak zikredilmiştir.^[5]

Müellifin el-Kânûnü's-sânî diye isimlendirdiği ikinci bölüm olan talep/inşâ'da değindiği konular; temenni, istifhâm, emir, nehiy ve nidâ olmuştur.^[6] Sekkâkî'nin eserinde me'ânî ilmi konularının şematik yapısı şu şekildedir:



Sekkâkî; zikr-hazf, takdim-tehir ve ta'rîf-tenkîr meselelerini, müsnedün ileyh, müsnedin durumları ve fiil-fiilin müteallakâtı (yan öğeleri) bölümlerinde dağınık bir şekilde anlatmış ve bu konuları müstakil olarak başlıklandırmamıştır.^[7]

Sonrasında Hatîb el-Kazvînî, Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'Ulûm*'u üzerine yazdığı *Telhîsu'l-Miftâh* ve *el-Îzâh fî 'ulûmi'l-belâga* adlı eserlerinde Sekkâkî'nin bağımsız bölüm olarak yer verdiği fiil-fiilin

[1] Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Na'îm Zerzûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1987), 165-166.

[2] Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 166, 302.

[3] Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 169.

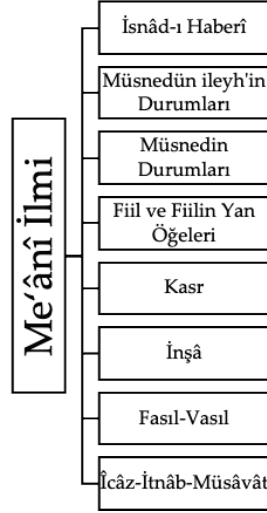
[4] Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 224.

[5] Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 288.

[6] Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 307-323.

[7] Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 175, 205, 224.

müteallakâtı ve kasr konularını me'ânî ilminin ana bölümlerinden saymıştır. Kazvîni me'ânî ilmini; isnâd-ı haberî, müsnedün ileyh'in durumları, müsned'in durumları, fiil ve fiilin müteallakâtı, kasr, inşâ, fasıl-vasıl, îcâz-itnâb-müsâvât kısımlarına ayırmış,^[8] isnâd-ı haberî'de Sekkâkî'den farklı olarak hakikat-ı aklî ve mecâz-ı aklî'ye yer vermiştir.^[9] İnşâ bölümünde ise Sekkâkî'ye ilave olarak inşâ-i gayr-i talebî'den söz etmiştir.^[10] Me'ânî ilmini sekiz kısma ayıran Kazvîni'ye göre bu ilmin şematik yapısı şu şekildedir:



Kazvîni de Sekkâkî ile benzer şekilde zikr-hazf, takdim-tehir ve ta'rîf-tenkîr meselelerini müsnedün ileyh-müsned ve fiil-fiilin müteallakâtı bölümlerinde izah etmiştir.^[11]

13. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar belâgat eserleri çoğunlukla Sekkâkî'nin ve Hatîb el-Kazvîni'nin yukarıda adı geçen kitapları üzerine şerhler ve haşiyeler yazılarak telif edilmiş,^[12] Hatîb el-Kazvîni'nin me'ânî ilminde çizdiği çerçeve esas alınmıştır. Bu çalışmada yirminci yüzyıldan günümüze kadar geçen süreçte Arap dünyasında ön plana çıkan on belâgat kitabının me'ânî ilmi tasnifleri incelenmiştir.

Me'ânî ilminin konularının belirlenmesine dair çalışmamızdan önce iki makale tespit edilmiş olup bunlardan ilki, Osman Ertuğrul'un "*Belâgatta Me'ânî İlmi*" isimli makalesi;^[13] ikincisi, Mehmet Sıddık Şarlat'ın "*Klasik Eserlerde Me'ânî İlmi*" adlı çalışmasıdır.^[14] Her iki makale, benzer şekilde me'ânî ilminin konularının neler olduğunu belirlemeyi amaçlamıştır. Bu makalede, her iki çalışmadan farklı olarak modern dönemdeki on Arap belâgati müellifinin me'ânî ilmi tasnifleri inceleme konusu olmuştur.

Bu incelemeye göre farklı taksimlerin modern dönem müelliflerce ortaya çıkmasında zikr-hazf, takdim-tehir ve ta'rîf-tenkîr meselelerinin^[15] bu müellifler tarafından müstakil konu olarak değerlendirilmesi veya müsnedün ileyh, müsned ve fiil-fiilin müteallakâtı bölümlerinde dağınık bir şekilde izah edilmesinin önemli bir rolü olduğu mülahaza edilmiştir. Zira me'ânî ilminin diğer

[8] Celâlüddîn Hatîb el-Kazvîni, *el-Îzâh fî 'ulûmi'l-belâga* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 24; Celâlüddîn Hatîb el-Kazvîni, *Telhîsu'l-miftâh* (Pakistan: Mektebetü'l-Büsrâ, 2010), 12.

[9] Hatîb el-Kazvîni, *el-Îzâh*, 31-32; Hatîb el-Kazvîni, *Telhîsu'l-miftâh*, 14-15.

[10] Hatîb el-Kazvîni, *el-Îzâh*, 31-32; Hatîb el-Kazvîni, *Telhîsu'l-miftâh*, 14-15; İsmail Durmuş, "Me'ânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/205.

[11] Hatîb el-Kazvîni, *el-Îzâh*, 39, 74, 88.

[12] Hulusi Kılıç, "Belâgat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/382.

[13] Osman Ertuğrul, "Belâgatta Me'ânî İlmi", *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2015), 155-180.

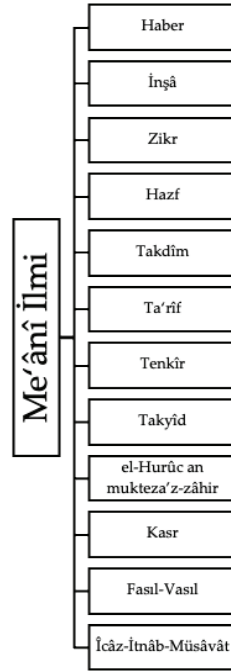
[14] Mehmet Sıddık Şarlat, "Klasik Eserlerde Me'ânî İlmi", *Batman Akademi Dergisi* 5/1 (2021), 118-149.

[15] Zikr-hazf konusunda, cümlelerin ana ve yardımcı öğelerinin zikredilmesi veya anlamdaki bir incelik ve farklı bir duruma binaen hazfedilmesi; takdim-tehir'de, cümlelerin ana ve yardımcı öğelerinin dizilimindeki asıl olan sıralamanın değişmesi; ta'rîf-tenkîr'de ise ismin belirli veya belirsiz olması durumu kastedilmektedir.

konuları haber, inşâ, kasr, fasıl-vasıl ve îcâz-itnâb-müsâvât, modern belâgat müelliflerinin eserlerinde müstakil konular olarak varlıklarını sürdürmüştür.

1. Zikr-Hazf, Takdim-Tehir ve Ta'rîf-Tenkîr Meselelerini Müstakil Konu Olarak Değerlendirenler

Çalışmamızdaki belâgat eserlerinin bazısında zikr-hazf, takdim-tehir ve ta'rîf-tenkîr meseleleri müstakil konular olarak yer almıştır. Örneğin Mısırlı belâgat ve tefsir alimi Ahmed Mustafa el-Merâğî (öl. 1952) '*Ulûmü'l-belâğa -el-Beyân-el-Me'ânî-el-Bedî'* adlı eserinde me'ânî ilmini; haber, inşâ, zikr, hazf,^[16] takdîm, ta'rîf, tenkîr, takyîd,^[17] hurûc, kasr, fasıl-vasıl ve îcâz-itnâb-müsâvât^[18] olarak on iki bölüme ayırmıştır. Merâğî'nin me'ânî ilmi konuları aşağıdaki gibidir:



Müellifin tasnifinde zikr-hazf, takdim-tehir ve ta'rîf-tenkîr meseleleri, müsnedün ileyh, müsned ve fiil-fiilin müteallakâtı bölümlerinde iç içe geçmiş olarak değil, her bir mesele müstakil bir konu halinde zikredilmiştir. Haber, inşâ, kasr, fasıl-vasıl ve îcâz-itnâb-müsâvât ise Sekkâkî ve Kazvî'nî'deki gibi müstakil konular şeklinde gelmiştir.

Zikr-hazf, takdim-tehir ve ta'rîf-tenkîr meselelerini Abdülkâhir el-Cürçânî'ye tabi olarak müstakil konular olarak kategorize eden^[19] Merâğî, itlâk-takyîd ve el-hurûc an mukteza'z-zâhir,^[20] yani sözün muktezâyı zâhirin (yer, zaman ve durumun gerektirdiği zahirî halin) dışında gelmesi meselelerini de me'ânî ilminin ana konularından saymıştır.

Modern dönemin öne çıkan belâgat eserlerinden *el-Belâgatü'l-'Arabiyye: Üsüsühâ ve 'ulûmühâ ve fûnûnühâ* adlı eserinde Hasan Habenneke el-Meydânî (öl. 2004) me'ânî ilmini; me'ânî ilmine giriş, cümlelerin öğelerinin durumları, kasr, telâüm (cümlelerin ve öğelerinin birbiriyle olan anlam ve fikir bağı), fasıl-vasıl ve îcâz-itnâb-müsâvât olarak beş kısma ayırmıştır.^[21] Habenneke el-Meydânî,

[16] Ahmed b. Mustafa Merâğî, '*Ulûmü'l-belâğa -el-Beyân-el-Me'ânî-el-Bedî'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'ilmiyye, 1993), 43, 61, 85, 89.

[17] Merâğî, '*Ulûmü'l-belâğa*, 100, 112, 126-130.

[18] Merâğî, '*Ulûmü'l-belâğa*, 140, 150, 162, 182.

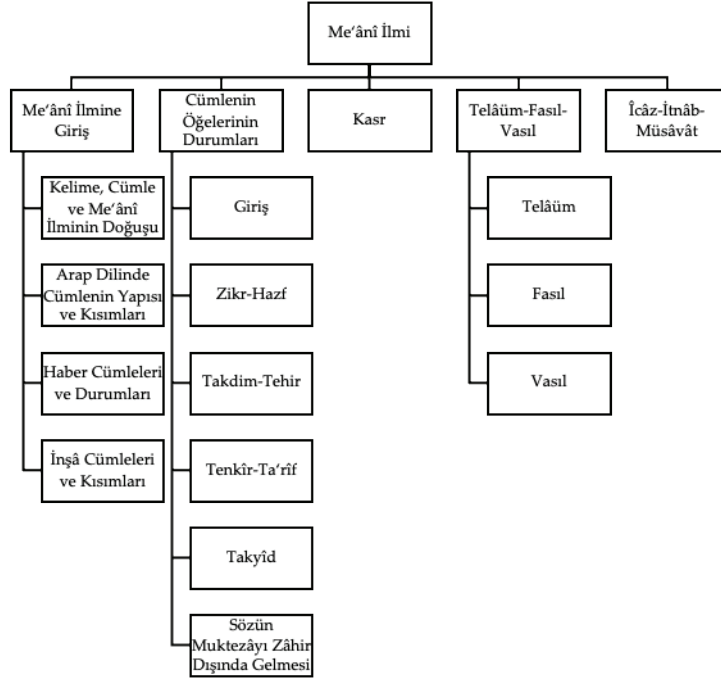
[19] Abdülkâhir el-Cürçânî, '*Delâilü'l-'icâz fî 'ilmi'l-meânî*, thk. Muhammed Abduh (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'ilmiyye, 1988), 83, 111, 136.

[20] Merâğî, '*Ulûmü'l-belâğa*, 130, 140.

[21] Abdurrahmân Hasen Habenneke Meydânî, '*el-Belâgatü'l-'Arabiyye: Üsüsühâ ve 'ulûmühâ ve fûnûnühâ* (Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1996), 1/133.

me'ânî ilmine giriş bölümünde; kelime, cümle, me'ânî ilminin doğuşu ve Arap dilinde cümlenin yapısıyla ilgili bilgiler verdikten sonra haber ve inşâ cümlelerine bu bölümde yer vermiştir.^[22]

Habenneke el-Meydânî, me'ânî ilminin ikinci kısmında ise zikr-hazf, takdim-tehir, tenkîr-ta'rîf, takyîd ve el-hurûc an mukteza'z-zâhir yani sözün muktezâyı zâhirin dışında gelmesi meselelerini cümlenin öğelerinin durumları bölümünde zikretmiştir.^[23] Müellif üçüncü bölümde kasr konusuna değindikten sonra dördüncü bölümde fasıl-vasıl konusuna geçmeden telâüm adıyla bir başlık açarak cümlelerin ve cümlelerdeki öğelerin birbiriyle düşünce ve anlam yönünden bağı hakkında bilgiler vermiştir.^[24] Müellifin son ana başlığı ise îcâz-itnâb-müsâvât ile ilgili olmuştur.^[25] Habenneke el-Meydânî'de me'ânî ilmi tasnifi şu şekildedir:



Diğer belâgat müelliflerinden farklı olarak nazım kavramlarından telâüm'ü fasıl-vasıl ile birlikte değerlendiren Habenneke el-Meydânî, Sekkâkî ve Hatîb el-Kazvînî'nin me'ânî ilminin ana konularından saydığı haber ve inşâ'yı me'ânî ilmine giriş bölümüne dahil etmiştir.

Sekkâkî ve Kazvînî'de me'ânî ilminin ana başlıklarından olan müsnedün ileyh, müsnedin durumları, fiil-fiilin müteallakâtı meseleleri Habenneke'de zikr-hazf, takdim-tehir, ta'rîf-tenkîr ve itlâk-takyîd konuları ile anlatılmıştır. İtlâk-takyîd ve el-hurûc an mukteza'z-zâhir meselerini me'ânî ilminin ana konuları haline getiren Habenneke'nin bu bakış açısı, Merâğî ile aynı olmuştur.

Ürdünlü belâgat ve tefsir alimi Fadl Hasan Abbâs (öl. 2011) *el-Belâga fûnûnühâ ve efnânühâ: İlmü'l-me'ânî* adlı eserinde me'ânî ilmini; me'ânî ilmine giriş, haber, inşâ,^[26] takdim-tehir, hazf-zikr, ta'rîf-tenkîr,^[27] takyîdü'l-cümle, kasr,^[28] fasıl-vasıl ve îcâz-itnâb-müsâvât^[29] olarak on kısımda değerlendirmiştir. Abbâs'ın me'ânî ilmi başlıkları şöyledir:

[22] Meydânî, *el-Belâgatü'l-Arabiyye*, 1/133-135.

[23] Meydânî, *el-Belâgatü'l-Arabiyye*, 1/305.

[24] Meydânî, *el-Belâgatü'l-Arabiyye*, 1/523, 1/549.

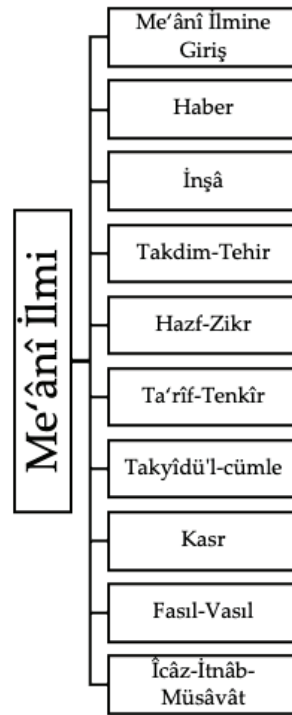
[25] Meydânî, *el-Belâgatü'l-Arabiyye*, 2/7.

[26] Fadl Hasan Abbâs, *el-Belâga fûnûnühâ ve efnânühâ: İlmü'l-me'ânî* (Ürdün: Dâru'l-Furkân li't-Tibâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 1997), 85, 99, 147.

[27] Abbâs, *İlmü'l-me'ânî*, 207, 247, 297.

[28] Abbâs, *İlmü'l-me'ânî*, 335, 357.

[29] Abbâs, *İlmü'l-me'ânî*, 391, 453.



Müellif giriş kısmında; me'ânî ilminin nazım teorisiyle olan bağı, cümlenin isim ve fiil cümlesi olarak gelmesi, müsnedün ileyh ve müsnedin ne olduğu hakkında bilgiler verdikten sonra zikr-hazf, takdim-tehir ve ta'rîf-tenkîr gibi konuları neden ana başlık haline getirdiğini açıklamıştır.^[30] Müellife göre bu konuların müsnedün ileyh, müsned ve fiilin müteallakâtı içinde dağınık halde bulunması Sekkâkî ve Kazvînî'nin tasnifi olup Abdülkâhir el-Cürçânî'de bu konular müstakil ana başlıklar şeklindedir. Abbâs, me'ânî konularının daha anlaşılır olması için kendisinin Abdülkâhir el-Cürçânî'yi takip ettiğini de sözlerine eklemiştir.^[31]

Merâğî ve Habenneke el-Meydânî gibi zikr-hazf, takdim-tehir, tenkîr-ta'rîf ve takyîd meselelerini müstakil konular olarak taksim eden Abbâs, bu iki müelliften farklı olarak el-hurûc an mukteza'z-zâhir'i müstakil olarak değil, haber konusu içinde değerlendirmiştir.^[32]

Bize göre; Abbâs'ın yukarıda belirttiği üzere zikr-hazf, takdim-tehir ve tenkîr-ta'rîf meselelerinin müstakil konular olarak değerlendirilmesinin; müsnedün ileyh, müsned ve fiil-fiilin müteallakâtı bölümlerinde yer almasından daha isabetli olduğu düşünülmektedir.

2. Zikr-Hazf, Takdim-Tehir ve Ta'rîf-Tenkîr Meselelerinin Bazısını Müstakil Konular Olarak Değerlendirenler

Araştırmamızda yer verilen belâgat eserlerinin bazısında zikr-hazf, takdim-tehir ve tenkîr-ta'rîf konularından bazısı müstakil konu olarak kategorize edilmiştir. Örneğin Suudi Arabistanlı fıkıh ve belâgat bilgini Muhammed b. Sâlih el-'Useymîn (öl. 2001), *Şerhu Dürûsi'l-belâga* adlı eserinde me'ânî ilmini; haber-inşâ, zikr-hazf, takdim-tehir,^[33] kasr, fasıl-vasıl ve îcâz-itnâb-müsâvât^[34] olarak altı kısma ayırmıştır. İbn 'Useymîn'nin me'ânî ilmi tasnifi şu şekilde olmuştur:

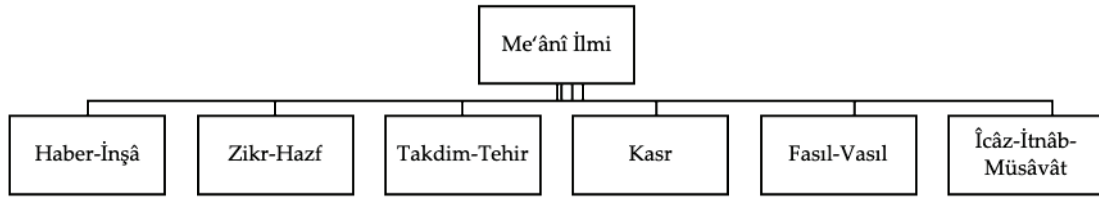
[30] Abbâs, *İlmü'lme'ânî*, 85-90.

[31] Abbâs, *İlmü'lme'ânî*, 96-97.

[32] Abbâs, *İlmü'lme'ânî*, 129.

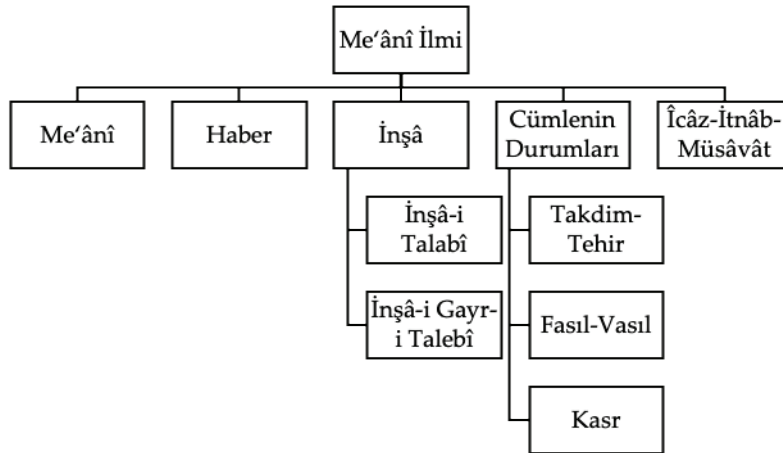
[33] Muhammed b. Sâlih İbn 'Useymîn, *Şerhu Dürûsu'l-belâga*, thk. Muhammed b. Fellâh Mutayrî (Kuveyt: Mektebetü Ehli'l-Eser, 2004), 33, 61, 67.

[34] İbn 'Useymîn, *Şerhu Dürûsu'l-belâga*, 73, 79, 87.



Merâğî, Abbâs ve Habenneke gibi zıkr-hazf ve takdim-tehir konularını ana başlık haline getiren İbn 'Useymin, ta'rîf-tenkîr ve takyîd meselelerine yer vermemiş, el-hurûc an mukteza'z-zâhir konusuna ise dipnot ile işaret etmiştir.^[35] İbn 'Useymin'nin ta'rîf-tenkîr ve takyîd konularına yer vermeyip el-hurûc an mukteza'z-zâhir'e dipnot ile işaret etmesinin altında, me'ânî ilmini daha yalın ve özet bir şekilde anlatma çabasının etkili olduğu söylenebilir.

Bir diğer belâgat kitabı *el-Belâğatü ve't-tatbîk*'te ise Ahmed Matlûb (öl. 2018) - Hasen el-Basîr (öl. 1987) me'ânî ilmini; me'ânî, haber, inşâ, ahvâlü'l-cümle (cümlelerin durumları) ve icâz-itnâb-müsâvât şeklinde beş kısımda değerlendirmiştir. Matlûb ve Basîr, me'ânî diye isimlendirdiği ilk ana başlıkta bu ilmin nazım teorisiyle olan bağına dikkat çektikten sonra nazım teorisinin ortaya çıkışı, gelişimi, bu teoriye dair fikirlerin donuklaşması, Sekkâkî ve Hatîb el-Kazvî'nin me'ânî ilmi metodolojisi ve muhtevasına yönelik eleştiriler ve me'ânî ilminin nahiv ilmiyle olan ilişkisi vb. konulardan söz etmiştir.^[36] Matlûb - Basîr ikinci ve üçüncü ana başlıklarda haber ve inşâ cümlelerini anlatmıştır.^[37] Müelliflerin dördüncü ana başlıkları cümlelerin durumlarıyla ilgili olup takdim-tehir, fasıl-vasıl ve kasr konuları bu bölümde tasnif edilmiş^[38] beşinci bölümde icâz-itnâb-müsâvât konusuna yer verilmiştir.^[39] Matlûb ve Basîr'in me'ânî ilmi taksimi aşağıdaki gibidir:



Kendisinden önceki me'ânî tasniflerini ve konu başlıklarını eleştiren Matlûb - Basîr,^[40] zıkr-hazf, takdim-tehir ve tenkîr-ta'rîf meselelerinden sadece takdim-tehir konusuna değinmiştir. Merâğî, Abbâs ve Habenneke'nin me'ânî ilminin ana konularından saydığı itlâk-takyîd ve el-hurûc an mukteza'z-zâhir'i ise kitaplarına almamıştır. Müellifler, cümlelerin farklı durumlarıyla ilgili birçok konu olduğunu, fakat kendilerinin bu konulardan en önemlileri olan takdim-tehir, fasıl-vasıl ve kasr ile yetineceklerini sözlerine eklemiştir.^[41]

[35] İbn 'Useymin, *Şerhu Dürûsu'l-belâğâ*, 38.

[36] Ahmed Matlûb - Hasan Basîr, *el-Belâğatü ve't-tatbîk* (Irak: Vizâratü't-Ta'limi'l-Âli, 1999), 83-100.

[37] Matlûb - Basîr, *el-Belâğatü ve't-tatbîk*, 103, 121.

[38] Matlûb - Basîr, *el-Belâğatü ve't-tatbîk*, 143-169.

[39] Matlûb - Basîr, *el-Belâğatü ve't-tatbîk*, 177.

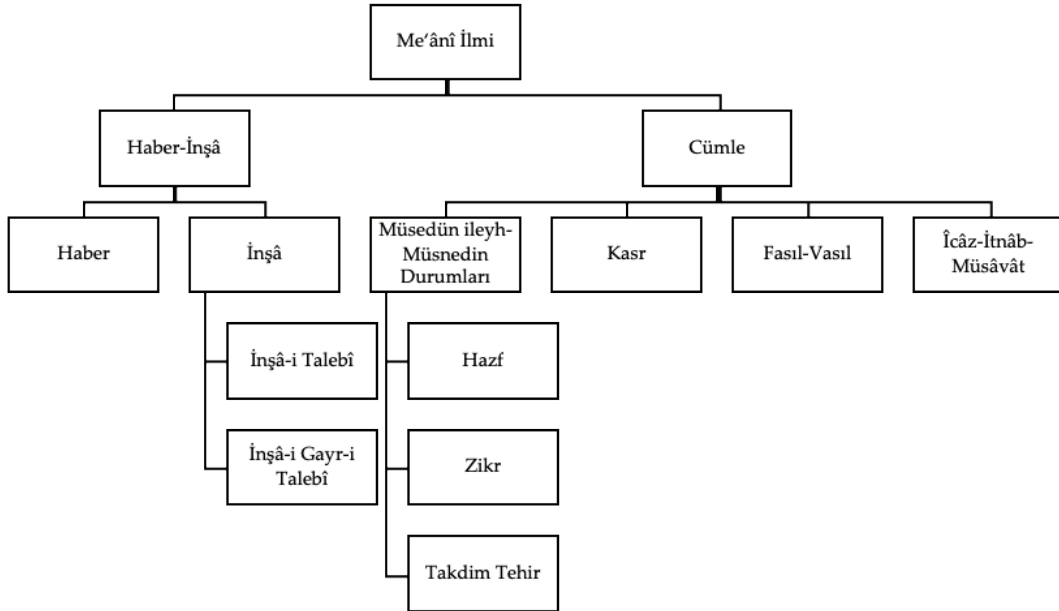
[40] Matlûb - Basîr, *el-Belâğatü ve't-tatbîk*, 95-100.

[41] Matlûb - Basîr, *el-Belâğatü ve't-tatbîk*, 144.

Mısırlı belâgat bilgini Abdülazîz Atîk (öl. 1976) *fi'l-Belâgati'l-Arabiyye: 'İlmü'l-Me'ânî* adlı eserinde me'ânî ilmini; haber-inşâ ve cümle olarak iki ana başlığa ayırmıştır. Haber-inşâ konusunda; haber cümlelerinin iki ana ögesi, haber cümlelerinin söylenme maksatları, haber cümlelerinin çeşitleri gibi durumlar ele alınmıştır.^[42] Ardından müellif inşâ cümlelerine geçerek inşâ'yı, talebî ve gayr-ı talebî olarak iki kısımda değerlendirmiştir. Talebî inşâ; emir, nehiy, istifham, temenni ve nida olup gayr-ı talebî olan inşâ; medih ve zem sığıları, teaccüb, kase, recâ ifadeleri ve 'ukût (sözleşme) ifadeleridir.^[43]

Me'ânî ilminin ikinci bölümünü cümle olarak isimlendiren Atîk, bu bölümü; müsnedün ileyh ve müsnedin durumları, kasr, fasıl-vasıl ve îcâz, itnâb-müsâvât olarak dört alt başlıkta kategorize etmiştir.^[44]

Zikr-hazf, takdim-tehir ve ta'rîf-tenkîr meselelerinden zikr-hazf ve takdim-tehir'i müsnedün ileyh ve müsnedin durumları bölümünde müstakil konular olarak izah eden^[45] Atîk bu tasnifiyle Abdülkâhir el-Cürçânî ve Sekkâkî-Kazvînî'deki iki farklı perspektifi cem etmeye çalışmış, fakat İbn 'Useymîn gibi ta'rîf-tenkîr ve takyîd meselelerini kitabına almamıştır. el-hurûc an mukteza'z-zâhir'i ise Abbâs gibi haber konusunda değerlendirmiştir.^[46] Atîk'in tasnifi şu şekilde olmuştur:



Müsnedün ileyh-müsned meselesinde; zikr-hazf, takdim-tehir, ta'rîf-tenkîr, itlâk-takyîd, kasr ve el-hurûc an mukteza'z-zâhir konularının olduğunu söyleyen Atîk,^[47] bu konular içerisinde önemli olarak gördüğü zikr-hazf ve takdim-tehir'i kitabına almış, diğer konulara kitabında değinmemiştir.

Yukarıda geçtiği üzere Matlûb – Basîr, müsnedün ileyh-müsned meselelerinden sadece takdim-tehir'e, İbn 'Useymîn ve Atîk ise zikr-hazf ve takdim-tehir'e yer vermiştir. Diğer müelliflerden farklı olarak Atîk bu konuları müsnedün ileyh ve müsned başlığı altında ve aynı zamanda müstakil konular olarak tasnif ederek Cürçânî ve Sekkâkî-Kazvînî ekollerini birleştirmeye çalışmıştır. Atîk'in bu başarılı çabasını göz ardı etmemekle birlikte, müsnedün ileyh-müsned konularının tamamına yer vermemesini bir eksiklik olarak görmek mümkündür.

[42] Abdülazîz 'Atîk, *fi'l-Belâgati'l-Arabiyye: 'İlmü'l-Me'ânî* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'arabiyye li't-tibâ'ati ve'n-neşri ve't-tevzî', 2009), 42-63.

[43] Abdülazîz 'Atîk, *'İlmü'l-Me'ânî*, 70-73.

[44] Abdülazîz 'Atîk, *'İlmü'l-Me'ânî*, 119, 122, 146, 160, 173.

[45] Abdülazîz 'Atîk, *'İlmü'l-Me'ânî*, 122, 132, 136.

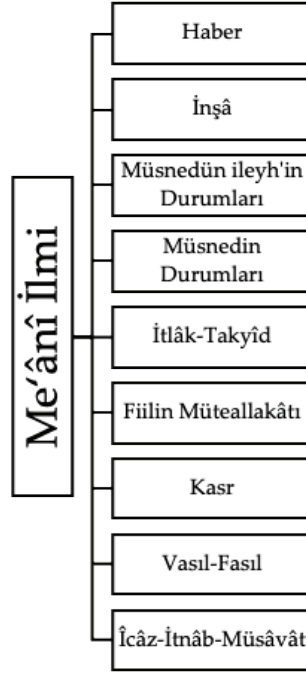
[46] Abdülazîz 'Atîk, *'İlmü'l-Me'ânî*, 60.

[47] Abdülazîz 'Atîk, *'İlmü'l-Me'ânî*, 122.

3. Zıkr-Hazf, Takdim-Tehir ve Ta'rîf-Tenkîr Meselelerine Dağılık Olarak Yer Verenler

Araştırmamızda konu edilen belâgat eserlerinin bazısında zıkr-hazf, takdim-tehir ve ta'rîf-tenkîr meseleleri Sekkâkî ve Kazvînî'de olduğu üzere müstakil konular olarak değil, müsnedün ileyh-müsnedin durumları ve fiil-fiilin müteallakları bölümlerinde dağılık bir şekilde zikredilmiştir.

Örneğin Ahmed el-Hâşimî (öl. 1943) *Cevâhiru'l-belâğa* adlı eserinde me'ânî ilmini; haber, inşâ,^[48] müsnedün ileyh ve müsned'in durumları,^[49] itlâk-takyîd, fiilin müteallakâtı,^[50] kasr, vasıl-fasıl^[51] ve îcâz-itnâb-müsâvât^[52] olarak dokuz kısma ayırmıştır. Hâşimî'nin me'ânî ilmi ana başlıkları aşağıdaki gibidir:



Müellif, Sekkâkî ve Hatîb el-Kazvînî'nin tasnifine temelde bağlı kalmakla birlikte farklı olarak müsned ve fiil-fiilin öğeleri konusunda geçen itlâk-takyîd yani cümlelerin zaman mekan, vasıf, şart ve mef'ûl ile sınırlandırılması meselesini^[53] ana başlık haline getirmiştir. Bunun dışında haber konusundan sonra inşâ'ya geçerek sadece bazı başlıkların sıralamasını değiştirmiştir.

Muhammed Ahmed Kâsım - Muhyiddîn Dîb ise *'Ulûmü'l-belâğa: el-Bedî' ve'l-Beyân ve'l-me'ânî* kitabında Arap dilinde cümleyi ve cümlelerin farklı açılardan durumunu izah ettikten sonra^[54] me'ânî ilmini; haber, inşâ,^[55] müsnedün ileyh'in durumları, müsned'in durumları,^[56] kasr, vasıl-fasıl ve îcâz-itnâb-müsâvât^[57] olarak yedi kısımda tasnif etmiştir. Kâsım ve Dîb'in me'ânî ilmi başlıkları şöyledir:

[48] Ahmed Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa fi'l-me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*, thk. Yûsuf es-Samîlî (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), 53, 69.

[49] Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 99,131.

[50] Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 141, 163.

[51] Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 165, 179.

[52] Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 195.

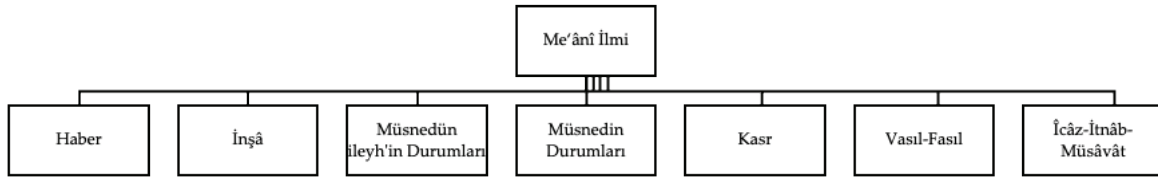
[53] Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 209; 240; Hatîb el-Kazvînî, *el-Îzâh*, 79-80, 89.

[54] Muhammed Ahmed Kâsım - Muhyiddîn Dîb, *'Ulûmü'l-belâğa: el-Bedî' ve'l-Beyân ve'l-Me'ânî* (Lübnan: Müessesetü'l-Hadîse li'l-Kitâb, 2003), 261-264.

[55] Kâsım - Dîb, *'Ulûmü'l-belâğa*, 269, 282.

[56] Kâsım - Dîb, *'Ulûmü'l-belâğa*, 312, 337.

[57] Kâsım - Dîb, *'Ulûmü'l-belâğa*, 341-357.



İki müellif; zikr-hazf, takdim-tehir ve tenkîr-ta'rîf meselelerini müstakil konular şeklinde değil, Sekkâkî ve Kazvîni'de olduğu gibi müsnedün ileyh ve müsnedin durumları bölümlerinde dağınık bir şekilde ele almışlardır. Fiil-fiilin müteallakâtı ise müstakil konu olarak yer almamış ve me'ânî ilminin girişinde bu konuya özetle değinilmiştir.^[58]

Bir diğer belâgat kitabı *İlmu'l-me'ânî, Dirâse belâğiyye ve nakdiyye li mesâili'l-me'ânî*'de Besyûni Abülfettâh Feyyûd me'ânî ilmini; isnâd-ı haberî, müsnedün ileyh'in durumları, müsned'in durumları, fiil-fiilin müteallakâtı, kasr üslupları, inşâ üslupları, fasıl-vasıl ve icâz-itnâb olarak sekiz kısma ayırmıştır.^[59] Feyyûd'un me'ânî ilmi tasnifi aşağıdaki gibi olmuştur:



Feyyûd'un bu tasnifi gerek konuların kategorize edilmesi gerek sıralanışı yönüyle Kazvîni ile aynı olmuştur. Eserleri çalışmamıza konu olan müellifler arasında Feyyûd, Kazvîni'nin tasnifine en çok bağlı kalan müellif olarak değerlendirilebilir. Hâşimî ve Kâsım-Dîb'in me'ânî tasniflerinde ise yukarıda belirtildiği üzere bazı sistematiik farklılıklar gözlemlenmiştir.

4. Zikr-Hazf, Takdim-Tehir ve Ta'rîf-Tenkîr Meselelerine Yer Vermeyen Müellifler

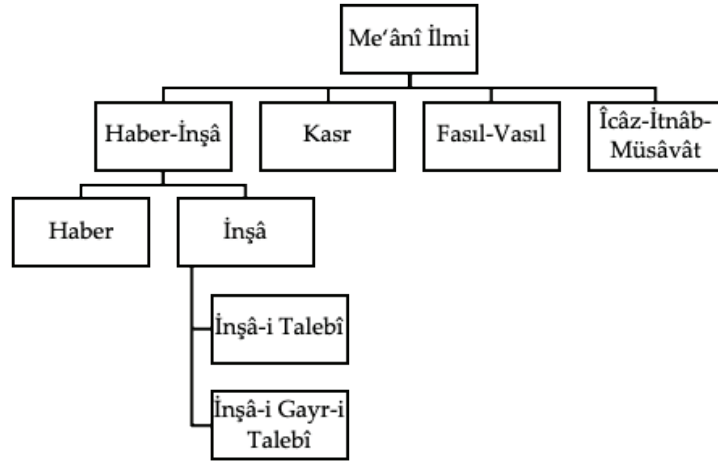
Araştırmamızdaki son eser olan ve modern dönemde Arap dünyasında ön plana çıkan belâgat kitaplarından *el-Belâgatü'l-vâdiha: el-beyân, el-me'ânî, el-bedî'* adlı kitapta Alî el-Cârim ve Mustafa Emîn, me'ânî ilmini; haber-inşâ, kasr, fasıl-vasıl ve icâz-itnâb-müsâvât olarak dört kısma ayırmıştır.^[60] İnşâ cümleleri, Kazvîni'de olduğu gibi talebî ve gayr-ı talebî şeklinde iki kısımdır.^[61] Cârim-Emîn, Sekkâkî ve Kazvîni'nin me'ânî ilminin ana başlıklarından saydığı müsnedün ileyh, müsnedin zikredilmesi, hazfedilmesi, fiil-fiil müteallakâtı gibi konulara yer vermemiş; dahası zikr-hazf, takdim-tehir ve tenkîr-ta'rîf meselelerine müstakil konular olarak değinmemiştir. Cârim ve Emîn'in me'ânî ilmi ana başlıkları şu şekildedir:

[58] Kâsım - Dîb, *Ulûmü'l-belâğa*, 262-263.

[59] Besyûni Abülfettâh Feyyûd, *İlmu'l-me'ânî: Dirâse belâğiyye ve nakdiyye li mesâili'l-me'ânî* (Kahire: Müessesetü'l-Muhtâr, 2015), 41.

[60] Alî Cârim - Mustafa Emîn, *el-Belâgatü'l-vâdiha: el-Beyân el-me'ânî el-bedî'* (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 137, 216-239.

[61] Cârim - Emîn, *el-Belâgatü'l-vâdiha*, 170.



Cârim-Emîn'in me'ânî ilminin bazı temel konularını kitabında zikretmemesinin nedeninin, eserin ders kitabı gayesiyle yazılmış olmasından kaynaklı olduğu, ayrıca Cârim-Emîn'in me'ânî ilmini sadeleştirme gayreti içinde oldukları düşünülmektedir.

Sonuç

Abdülkâhir Cürcânî, Sekkâkî ve Hatîb el-Kazvînî ile birlikte sınırları büyük ölçüde belirlenen me'ânî ilmini modern dönemde belâgat müellifleri birbirinden farklı şekillerde tasnif etmişlerdir. Çalışmamızda incelenen on müellif, temelde Sekkâkî ve Kazvînî'nin metodolojisine bağlı kalmakla birlikte her müellif me'ânî ilmini farklı bir perspektifle ele almış, bazı müellifler ise me'ânî ilmindeki kimi konulara kitaplarında yer vermemişlerdir.

Modern dönemde me'ânî ilminde farklı ana başlık ve tasniflerin ortaya çıkmasında zikr-hazf, takdim-tehir ve tenkîr-ta'rîf meselelerinin bazı müelliflerce müstakil konular olarak değerlendirilmesi ve bazı müelliflerce müsnedün ileyh, müsnedin durumları ve fiil-fiilin müteallakâtı bölümlerine dahil edilmesinin önemli rolü olmuştur. Zikr-hazf, takdim-tehir ve tenkîr-ta'rîf meselelerini müstakil konu olarak tasnif edenler, Abdülkâhir Cürcânî'nin bu konuları müstakil olarak değerlendirmesini esas almışlar; müsnedün ileyh, müsnedin durumları ve fiil-fiilin müteallakâtı bölümlerinde dağınık bir şekilde tasnif edenler de Sekkâkî ve Kazvînî'nin metodolojisini takip etmişlerdir.

Bu minvalde Ahmed Mustafa el-Merâğî, Habenneke el-Meydânî ve Fadl Hasan Abbâs belâgat eserlerinde zikr-hazf, takdim-tehir ve tenkîr-ta'rîf meselelerinin tamamını müstakil konular olarak değerlendirmişlerdir. Muhammed b. Sâlih el-'Useymîn, Ahmed Matlûb - Hasen el-Basîr ve Abdülazîz Atîk ise zikr-hazf, takdim-tehir ve tenkîr-ta'rîf meselelerinden bazısına yer vermeyip önemli gördükleri bazısını kitaplarına almışlardır. Şöyle ki İbn 'Useymîn zikr-hazf ve takdim-tehir'e; Matlûb - Basîr sadece takdim-tehir'e; Atîk ise zikr-hazf ve takdim-tehir'e kitabında müstakil konu olarak yer ayırmıştır. Fakat Atîk diğer beş müelliften farklı bir şekilde zikr-hazf ve takdim-tehir'i müstakil konular şeklinde ve müsnedün ileyh-müsned başlığı altında incelemiştir. Kanaatimizce Atîk bu bakış açısıyla Cürcânî ve Sekkâkî-Kazvînî ayrımını birleştirmeye çalışmıştır.

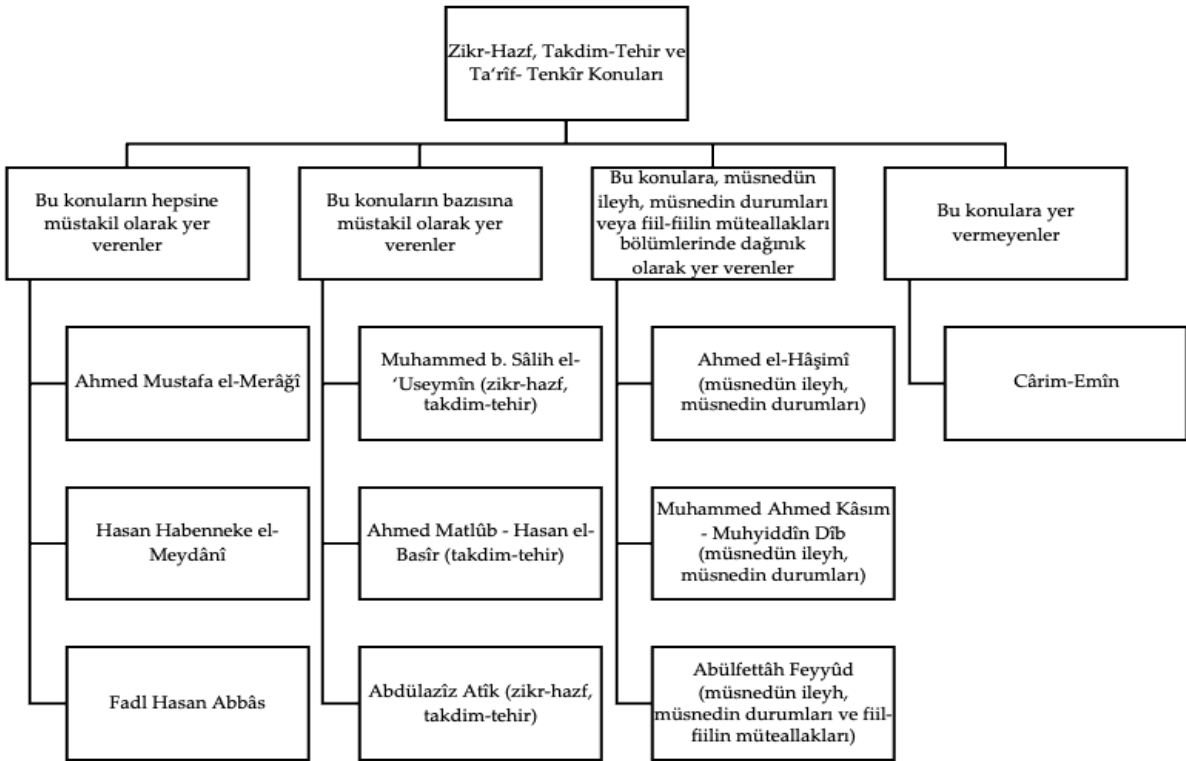
Diğer taraftan Ahmed el-Hâşimî, Muhammed Ahmed Kâsım - Muhyiddîn Dîb ve Besyûnî Abûl-fettâh Feyyûd; zikr-hazf, takdim-tehir ve tenkîr-ta'rîf meselelerini müstakil konular şeklinde değil, müsnedün ileyh, müsnedin durumları ve fiil-fiilin müteallakları bölümlerinde dağınık bir şekilde ele almışlardır. Bu üç müellifin me'ânî ilmi tasniflerinde her ne kadar bazı farklılıklar bulunsa da temelde Sekkâkî ve Kazvînî'nin metodolojisini takip etmişlerdir. Çalışmamıza dahil olan son eser *el-Belâgatü'l-vâdiha* da ise Alî el-Cârim-Mustafa Emîn, zikr-hazf, takdim-tehir ve

tenkîr-ta'rîf meselerini kitabına almamış ve bu hususta yukarıdaki diğer dokuz müelliften farklı bir yol izlemiştir.

Araştırmamızda zikr-hazf, takdim-tehir ve tenkîr-ta'rîf meselelerinin esas alınmasının nedeni, me'ânî ilminde haber-inşâ, kasr, fasıl-vasıl ve îcâz-itnâb-müsâvât konularının tüm belâgat müelliflerince müstakil konu olarak görülmesinden dolayı olmuştur. Belâgat müelliflerinin temel ayırım noktası; takdim-tehir, zikr-hazf, ta'rîf-tenkîr ve takyîd meselelerinin müstakil konular olarak gelip gelmemesi üzerinedir.

Çalışmamızda ulaşılan bir başka sonuç, me'ânî tasniflerindeki metodolojik problemlerle ilgilidir. Örneğin Abdülaziz Atık, me'ânî ilmini haber-inşâ ve cümle olarak iki kısma ayırmış, haber-inşâ dışındaki konuları cümle başlığı altına koymuştur. Haber-inşâ meselesi, diğer me'ânî konuları gibi cümle ile alakalı olduğu halde müellifin bu konuyu neden cümleden hariç tuttuğu tam olarak anlayamamıştır. Benzer şekilde Ahmed Matlûb - Hasan el-Basîr; takdim-tehir, fasıl-vasıl ve kasr konularını cümlelerin durumları başlığı içinde değerlendirmiş, fakat haber-inşâ ve îcâz-itnâb-müsâvât'ı müstakil konu olarak kategorize etmiştir. Haber-inşâ ve îcâz-itnâb-müsâvât konularının cümlelerin farklı durumlarıyla ilgili olması, Matlûb ve Basîr'in tasniflerine dair metodolojik problemler olduğunu göstermektedir.

Son olarak modern Arap belâgati müelliflerinin zikr-hazf, takdim-tehir ve ta'rîf-tenkîr meselelerini müstakil bir konu olarak değerlendirip değerlendirmemelerini şematik olarak şu şekilde gösterebiliriz:



Kaynakça

- Abbâs, Fadl Hasan. *el-Belâga fünûnühâ ve efnânühâ: İlmü'l-me'ânî*. Ürdün: Dâru'l-Furkân li't-Tıbbâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 4. Basım, 1997.
- Abdulazîz 'Atîk. *fi'l-Belâgati'l-'Arabiyye: 'İlmü'l-Me'ânî*. Beyrut: Dârü'n-Nahdati'l-'arabiyye li't-tibâ'ati ve'n-neşri ve't-tevzî', 2009.
- Abdülkâhir el-Cürcânî. *Delâilü'l-i'câz fi 'ilmi'l-meânî*. thk. Muhammed Abduh. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 1988.
- Cârim, Alî - Emîn, Mustafa. *el-Belâğatü'l-vâdiha: el-Beyân el-me'ânî el-bedî'*. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Durmuş, İsmail. "Meânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/204-206. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Ertuğrul, Osman. "Belâgatta Meânî İlmî". *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2015), 155-180.
- Feyyûd, Besyûnî Abülfettâh. *İlmü'l-me'ânî: Dirâse belâğîyye ve nakdiyye li mesâili'l-me'ânî*. Kahire: Müessesetü'l-Muhtâr, 4. Basım, 2015.
- Hâşimî, Ahmed. *Cevâhiru'l-belâğa fi'l-me'ânî ve'l-Beyân ve'l-bedî'*. thk. Yûsuf es-Samîlî. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.
- Hatîb el-Kazvînî, Celâlüddîn. *el-Îzâh fi 'ulûmi'l-belâğa*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2003.
- Hatîb el-Kazvînî, Celâlüddîn. *Telhîsu'l-miftâh*. Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ, 2010.
- İbn 'Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Şerhu Dürûsu'l-belâğa*. thk. Muhammed b. Fellâh Mutayrî. Kuveyt: Mektebetü Ehli'l-Eser, 2004.
- Kâsım, Muhammed Ahmed - Dîb, Muhyiddîn. *'Ulûmü'l-belâğa: el-Bedî' ve'l-Beyân ve'l-Me'ânî*. Lübnan: Müessesetü'l-Hadîse li'l-Kitâb, 2003.
- Kılıç, Hulusi. "Belâgat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/380-383. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Matlûb, Ahmed - Basîr, Hasan. *el-Belâğatü ve't-tatbîk*. Irak: Vizâratü't-Ta'lîmî'l-'Âlî, 2. Basım, 1999.
- Merâğî, Ahmed b. Mustafa. *'Ulûmü'l-belâğa -el-Beyân-el-Me'ânî-el-Bedî'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 1993.
- Meydânî, Abdurrahmân Hasen Habenneke. *el-Belâğatü'l-'Arabiyye: Üsüsühâ ve 'ulûmühâ ve fünûnühâ*. 2 Cilt. Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1996.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr. *Miftâhu'l-'ulûm*. thk. Na'îm Zerzûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 2. Basım, 1987.
- Şarlat, Mehmet Siddik. "Klasik Eserlerde Meânî İlmî". *Batman Akademi Dergisi* 5/1 (2021), 118-149.



Nahvin Manaya ve Fıkhî Hükme Etkisine Dair Bir İnceleme: Bakara, 184. Örneği

Abdulhamit Turgut

<https://orcid.org/0000-0001-6734-0577>

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Şanlıurfa, Türkiye

<https://ror.org/007x4cq57>

turgutislam4773@hotmail.com

Atıf Bilgisi:	Turgut, Abdulhamit. "Nahvin Manaya ve Fıkhî Hükme Etkisine Dair Bir İnceleme: Bakara, 184. Örneği". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 39 (Kasım 2024), 157-169. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1546605 .
Makale Türü:	Araştırma Makalesi
Etik Beyan:	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Kurul İzni:	Araştırma için herhangi bir etik onay veya bilgilendirilmiş onam gerekmemektedir.
Geliş Tarihi:	10 Eylül 2024
Kabul Tarihi:	13 Kasım 2024
Yayın Tarihi:	30 Kasım 2024
Hakem Sayısı:	Bir İç Hakem - En Az İki Dış Hakem
Değerlendirme:	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması:	Yapıldı - intihal.net
Çıkar Çatışması:	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman:	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Etik Bildirim:	dergiislamiilimler@gmail.com
Lisans:	CC BY-NC 4.0

Öz: Kur'ân ilmiyle olan güçlü bağlantısı nedeniyle nahiv ilminin önemi, daha ilk dönemlerden itibaren kabul edilmiş, bu ilmi bilmeyenlerin Kur'ân'ı tefsir etmelerinin caiz olmadığı belirtilmiştir. Arap dilini bilmemek ya da bu konudaki bilginin eksik olması fıkhî bilmemek, Kur'ân ve sünneti yanlış anlayıp yanlış fikirler üretmek olarak değerlendirilmiştir. Kur'ân ayetlerinin manası ve fıkhî hükümler, gramerin bir bölümü olan i'râb vecihlerinin değişmesiyle değişiklik arz ettiği için Arap dilinde öğrenilmesi en gerekli olan dilbilim dalının i'râb olduğu ifade edilmiştir. Bu bağlamda müminlere oruç tutma emrinin verildiği, çeşitli mazeretlerle bu ibadeti yerine getiremeyecek kimselerin nasıl bir yol takip etmesi gerektiği, Bakara sûresi 184. ayeti ve onunla bağlantılı oruçtan bahseden 183-185. ayetler izah edilmiştir. Bakara 184. ayetteki وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ كِذَا يُتْلَىٰ "yutükûnehu" şeklindeki okuyuşa göre, sağlığı yerinde ve mukim olanların kastedildiği ve bunların oruç tutmak ve fidye vermek arasında serbest bırakıldığı anlaşılmaktadır. Aynı fiilin farklı bir kıraatı olan يَتَوَقَّؤُهُ "yutevvikûnehu" veya يَتَوَقَّؤُهُ "yutevvakûnehu" şeklindeki okuyuşa göre zorlanarak güç yetirebilen özür sahipleri, oruç tutmayıp onun yerine fidye vermeleri ruhsatından yararlanabileceklerini ifade etmektedir. يَتَوَقَّؤُهُ lafzından önce takdiri bir نَصْ edatıyla nefyin varlığını söz konusu edenlerin yaptığı okuyuşa göre oruç tutma gücü olmayan mazeret sahipleri fidye vermekle mükellef tutulmuşlardır. Ayette geçen يَتَوَقَّؤُهُ fiiliyle ilgili gramer tahlillerinden birisi olan fiilin sonundaki "ه" zamiriyle ilgili tartışmalara değinilmiş ve söz konusu zaminin السَّيِّمِ lafzına râci olduğu kanaati hasıl olmuştur. Ayetin mensûhiyeti tartışmaları ve bu konudaki müfessirlerin birbirinden farklı görüş ve kanaatleri dile getirilmiş ve sözkonusu hükmün orucun farz kılındığı ilk zamanlarda geçerli olduğu, fakat daha sonra inen ayetler bu ayeti nesh veya tahsis ettiği anlaşılmaktadır. Çalışmanın sonunda Ramazan orucu tutmayanların durumunu ele alan ve fidyeden bahseden Bakara 184. ayetin bir bölümü olan وَدَيْتُهُ طَعَامٌ مِّسْكِينٍ أَوْ مِسْكِينٍ أَوْ مِسْكِينٍ أَوْ مِسْكِينٍ VE وَدَيْتُهُ طَعَامٌ مِّسْكِينٍ أَوْ مِسْكِينٍ ayetinin farklı kıraatleri ve i'râb yönleri açıklanmış ve Ramazan orucunu tutamayanlar için uygun çözümler bulmak adına fıkhî hükümlerin çeşitliliğini yansıttığı gözlemlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Nahiv, İ'râb, Mana, Fıkhî Hüküm.



An Examination of the Effect of Grammar on Meaning and Jurisprudential Ruling: The Example of al-Baqarah

Abdulhamit Turgut

<https://orcid.org/0000-0001-6734-0577>

Dr., Presidency of Religious Affairs, Şanlıurfa, Türkiye

<https://ror.org/007x4cq57>

turgutislam4773@hotmail.com

Citation:	Turgut, Abdulhamit. "An Examination Of The Effect Of Grammar On Meaning And Jurisprudential Ruling: The Example Of Al-Baqarah, 184". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 39 (November 2024), 157-169. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1546605 .
Article Type:	Research Article
Ethical Statement:	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited.
Ethics committee approval:	The research does not need any ethical approvals or informed consent.
Date of submission:	10 September 2024
Date of acceptance:	13 November 2024
Date of publication:	30 November 2024
Reviewers:	One Internal & At Least Two External
Review:	Double-blind
Plagiarism checks:	Yes - intihal.net
Conflicts of Interest:	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Grant Support:	No funds, grants, or other support was received.
Complaints:	dergiislamiilimler@gmail.com
License:	CC BY-NC 4.0

Abstract: Due to its strong connection with the knowledge of the Qur'an, the importance of the science of Arabic grammar (nahw) has been recognized since early times. It was stated that those who lack knowledge of this science are not permitted to interpret the Qur'an. Nonproficiency in the Arabic language or having insufficient knowledge in this area is considered akin to being ignorant of Islamic jurisprudence (fiqh) and leads to misunderstanding the Qur'an and Sunnah, potentially producing incorrect ideas. Since the meanings of Qur'anic verses and related jurisprudential rulings can vary with the changes in grammatical diacritic (i'rāb) of Arabic, i'rāb is regarded as the most necessary branch of linguistics to learn. In this context, the command to fast given to believers, and the way to proceed for those who, for various reasons, cannot fulfill this obligation, are explained through the verse 184 of Surah al-Baqarah, alongside the fasting-related verses 183-185. According to a different qirā'ah (variant reading) of the phrase وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ in verse 184, which reads يُطِيقُونَهُ (yutiqūnahu), it is understood that those who are in good health and not traveling were given a choice between fasting and providing fidyah (compensation). According to another qirā'ah, يُتَوَقَّؤُنَهُ (yutawwiqūnahu) or يُتَوَقَّؤُنَهُ (yutawwaqūnahu), the reading implies that those with special conditions who find fasting extremely difficult are permitted to give fidyah in place of fasting. Some interpreters, taking into account an implied negation (lā) before the word يُطِيقُونَهُ (yutiqūnahu), suggest that those without the capacity to fast are obliged to pay fidyah. Through grammatical analyses of the verb يُطِيقُونَهُ, one sense connotes that the pronoun «هُ» (hu) at the end refers back to the word الصَّيَامَ (fasting). Discussions on the verse's possible abrogation and the different views among commentators show that this ruling was applicable during the initial phase of the obligation to fast, yet later verses either abrogated or specified this ruling. The study concludes by examining the phrase وَفِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ or وَفِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ in verse 184 of Surah al-Baqarah, which discusses the case of those who cannot fast during Ramadan. The variations in qirā'ah and i'rāb aspects reveal a diversity of jurisprudential rulings aimed at finding suitable solutions for those unable to fast in Ramadan.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Grammar, I'rāb, Meaning, Jurisprudential Ruling.

Giriş

Kur'ân dilinin Arapça olması hasebiyle onun iyi bir şekilde anlaşılması ve yorumlanabilmesi için Arapçanın dil bilgisini bilmek bir zorunluluk olarak kabul edilmiştir. Zira her ne kadar vahyin kaynağı ilâhî olsa da vahyin insanlara ulaştırılabilmesi için indiği toplumun dilinin merkeze alınması bir gerekliliktir. Mu'ciz bir kitap olan Kur'ân-ı Kerîm, Arapça bir kitap olması sebebiyle bu dile ait şekilsel ve anlamsal özellikleri barındırmaktadır. Ayetlerin farklı i'râb vecihlerini barındırması yönüyle çeşitli manalara işaret etmesi de onun i'câzını ve metin açısından değerini ortaya koymaktadır. Müfessirlerin ayetin manası noktasında ve fıkıhçıların istinbât ettiği hükümler açısından birbirinden farklı sonuçlara ulaşmasındaki sebeplerden biri de Kur'ân-ı Kerîm'in sahip olduğu bu özelliktir.

Farklı i'râb vecihlerini barındıran ayetleri anlamak için genel olarak müfessirlerin görüşleri, farklı kıraatler, lafzın manaya etkisi ve gramer tahlillerinden istifade ederek mümkün olabilmektedir. Kur'an-ı Kerimde bu tür ayetlerin benzerleri bulunmakla birlikte çalışmanın sınırları da göz önünde bulundurularak burada sadece Bakara sûresinin yüz seksen dördüncü ayeti ele alınacak ve kıraat, gramerin mana ve fikhî hükümler üzerindeki etkisi izah edilecektir.

Araştırmamızın konusu olan Bakara sûresi 184. ayete geçmeden önce onunla bağlantılı ve genel olarak oruçtan bahseden 183-185. ayetlerin izahı yapılacaktır. Müminlere oruç tutma emrinin verildiği bu ayetlerde, Ramazan ayının oruçlu geçirilmesi farz kılınmakta, çeşitli mazeretlerle bu ibadeti yerine getiremeyecek olan kimselerin nasıl bir yol takip etmesi gerektiği belirlenmektedir. Makalenin asıl konusunu oluşturan 184. ayet, önceki ve sonraki ayetlerle birlikte şu şekildedir: *“Ey iman edenler! Sizden öncekilerin üzerine yazıldığı gibi sakınasınız diye sizin üzerinize de oruç yazıldı.”*^[1] *أَيَّاماً مَّعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامٍ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْراً فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ كَانَتْ مِنْكُمْ تَعْلَمُونَ* *“Sayılı günler, içinizden hasta veya yolcu olan, başka günlerden sayısınca tutar. Orucu tutmakta zorlananlar için bir yoksulun (günlük) yiyeceği kadar fidye yeterlidir. Bir iyiliği mecbur olmadan yapan için bu (yaptığı) iyidir. Ama orucu tutmanız -bilerseniz- sizin için daha hayırlıdır.”*^[2] Müfessirler ayette geçen *أَيَّاماً مَّعْدُودَاتٍ* “Sayılı günler” ifadesiyle neyin kastedildiği konusunda ihtilaf etmiştir. Bazıları bu ifadeyle ramazan orucunun kastedildiği söylemiştir. Diğer bazıları da bununla her aydan üç gün olmak üzere, ramazan orucu emredilmeden önce farz kılınan orucun kastedildiği kanaatindeydi.^[3]

Konumuz olan 184. ayetten sonra gelen 185. ayette şudur: *شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ لِيَذُكُرُوا وَيَذُكُرُوا مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ الْهَيْبَةَ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامٍ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْراً فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ كَانَتْ مِنْكُمْ تَعْلَمُونَ* *“O (sayılı günler), doğruyu eğriden ayırma, gidilecek yolu bulma konusunda açıklamalar ve insanlara rehber olarak Kur'ân'ın indirildiği ramazan ayıdır. Artık içinizden kim bu aya yetişirse onu oruçlu geçirsin. Kim de hasta veya yolcu olursa, başka günlerden sayısınca tutar. Allah sizin için kolaylık istiyor, güçlük çekmenizi istemiyor. Sayıyı tamamlamanız, size doğru yolu göstermesinden ötürü Allah'ı tazimle anmanız için ve şükredersiniz diye (uygun hükümler) gönderiyor.”*^[4]

[1] el-Bakara 2/183.

[2] el-Bakara 2/184.

[3] Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtîm, *Tefsîrül-Kur'âni'l-azîm müseneden 'ani'r-Resûl ve's-şahâbe ve't-tâbi'in*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Mekke: y.y., 1417/1997) 1/307-310.

[4] el-Bakara 2/185.

1. Bakara 184. Ayetteki وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ Kısımının Farklı Kıraatleri ve Bunun Mana ve Fikhî Hükme Etkisi

Bakara sûresi 184. ayeti, ramazan orucunu herhangi bir sebeple tutmamasına izin verilen ve yerine fidye verilmesi gereken kişileri açıklamaktadır. Ayette geçen *سَفَرٍ* مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ has-talık ve yolculuk mazeretlerinden sonra orucun farziyetini ifade eden *يَطِيقُونَ* fiili gelmiştir. Bunun güç yetirme bağlamında anlamı, kıraat farkları ve gramer tahlilleri müzakere edilmiş ve bundan hareketle mana ve fikhî yorumlar yapılmıştır.

Ayette geçen *يَطِيقُونَ* fiilinin farklı kıraatlerle okunması, fiilin telaffuz şekli, fiil ile beraber takdir edilen edat gibi nedenler, ayette farklı manalar ve fikhî hükümler verilmesine sebep olmuştur.

1.1. يُطِيقُونَهُ Şeklindeki Kıraat

İbn Abbâs'tan (öl. 68/687-88) nakledilen ve mütevatir kıraat olarak kabul edilen *يُطِيقُونَهُ* "yutîkû-nehû" şeklindeki okuyuşa göre, *يُطِيقُونَهُ* kelimesi mücerred طاق fiilinin if'âl babına aktarılmasıyla oluşan اطاق fiilinin muzârisi veya *يُطِيقُونَهُ* fiili dört harfli ve aynı'l-fiili vâvlı olan اطاق kökünden gelen ve güç yetirme anlamı taşıyan bir fiil-i muzâridir.^[5] Zira اطاق fiilinin başındaki hemze, çeşitli anlamlara gelebiliyor ve burada وجدان "bulmak" anlamında kullanılmıştır. Örneğin أحمدته denildiğinde أي وجدته محمودًا "Yani onu övülmüş biri olarak buldum" şeklindedir. Böylece ayetin anlamı, "Oruç tutma gücü kendinde bulan ve oruç tutmayan kişi fidye verir" şeklinde olur. Yine اطاق fiilinin hemzesi bazen سلب "kaldırma-yok etme" anlamına da gelir. Örneğin أشكيتته، أي أزلت شكواه "Onu şikâyet ettim, yani şikâyetini ortadan kaldırdım" manasına gelmiştir. Bu manaya göre *يُطِيقُونَهُ* cümlesinin anlamı "güçleri yetmeyenler" şeklinde anlaşılmaktadır.^[6]

يُطِيقُونَهُ "yutîkûnehû" şeklindeki kıraate göre ayetin fikhî hükmüne gelince, cumhura göre ayetin indiği dönem ve diğer bütün deliller dikkate alındığında sağlıklı yerinde ve mukim olanların kastedildiği^[7] ve bunların oruç tutmak ve fidye vermek arasında serbest bırakıldığı anlaşılmaktadır. Daha sonra inen *فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ* "Artık içinizden kim bu aya yetişirse onu oruçlu geçirsin" ayetiyle bu ayetin nesh edildiği ve fidye seçeneğinin kaldırılarak sağlıklı yerinde ve mukim olanların oruç tutmaları gerekliliğini ifade etmiştir.^[8]

1.2. يُطَوَّقُونَهُ veya يُطَوَّقُونَهُ Şeklindeki Kıraatler

Buhârî (öl. 256/870), 'Atâ (öl. 114/732) kanalıyla İbn Abbâs'a isnad ettiği başka bir kıraate göre, ayette geçen fiili *يُطَوَّقُونَهُ* "yutevvakûnehû" şeklinde "zahmet çekerek bir şeyi üstlenmek" ve "zorlanmak"^[9] anlamında okuduklarını nakleder. Yine buna benzer Hz. Âişe (öl. 58/678) (r.a.)

[5] Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî, *el-Muhteseb fi tebyini vücûhi şevâzzi'l-kur'ât ve'l-izâh 'anhâ*, Ali en-Necdî Nâsîf – Abdülfettâh İsmâil Şelebî – Abdülhalîm en-Neccâr (Kahire: y.y., 1406/1986) 1/118; Ebü İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Nisâbü'rî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân (et-Tefsîrû'l-kebîr, Tefsîrû's-Sa'lebî)*, thk. Ebü Muhammed İbn Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1422/2002) 2/64; Ebü Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh b. Hamdân el-Hemedânî en-Nahvî el-Lugavî, *Muhtaşar fi şevâzzi'l-Kur'ân (kırâ'ât) min kitâbi'l-bedî'* (Kahire: Mektebetü'l-Mutenebbî, ts.) 19; Muhammed Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân Esîrüddîn el-Endelûsî, *el-Bahru'l-muhîr*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd- eş-Şeyh 'Alî Muhammed Mu'avvid (Beyrut: Dâru'l-Kutub'il-İlmiyye, 1413/1993) 2/41.

[6] Salah Abdulhamid Zeydân, "Luğatu'l-beyân fi m'arifeti ahkâmi ramadân", ikhwanonline (Erişim, 10.08.2024). Ayrıca bk. Ömer Faruk Atan, "Bakara Sûresinin 184. Ayeti Bağlamında Orucun Fikhî Boyutu ve Tâkat Tartışmaları" *Diyanet İlmî Dergisi* 56 (Ağustos 2020), 999-1018.

[7] Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gâvâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1430/2009) 112; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî eş-Şâfiî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd. (Kahire: Müessesetü Kurtubâ, 1421/2000) 2/176; Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tunisiyye li'n-Neşr, 1404/1984) 2/166.

[8] Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Razî et-Teberistânî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981) 1/85; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/166.

[9] İbn Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî, *el-Muhteseb*, 1/118; es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2/64; İbn Hâleveyh, *Muhtaşar fi şevâzzi'l-Kur'ân*, 19; Ebü Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 2/42; Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006) 3/146.

ve İbn Abbâs'a isnad edilen bir başka kıraate göre ise طَوَّقَ mücerred fiilinin tef'îl babında olan يُطَوَّقُونَ "yutevvikûnehû" şeklinde okumuşlardır. Bu durumda "oruç tutmakta zorlanan" anlamı ortaya çıkmaktadır.^[10]

يُطَوَّقُونَ "yutevvikûnehû" veya يُطَوَّقُونَ "yutevvakûnehû" şeklindeki kıraatlara göre, zorlanarak güç yetirebilme, meşakkat, şiddetli bir zahmet ve büyük bir çabayla sıkıntıya tahammül gösterme anlamına gelmektedir. Bu kıraatlara göre ayetin fıkhî hükmü şu şekilde yorumlanmaktadır. Bu kapsamda olan yaşlı, hamile ve emziren kadınlar gibi oruç tutma da zorlanan özür sahipleri, oruç tutmayı onun yerine fidye vermeleri ruhsatından yararlanabileceklerdir.^[11]

1.3. لا يُطَيِّقُونَهُ Şeklindeki Kıraat

Bazı müfessirler, يُطَيِّقُونَهُ fiilinin öncesinde "لا" olumsuzluk edatının gizli olduğunu varsayımlardır. Bu durumda ayetin anlamı, وَعَلَى الَّذِينَ لَا يُطَيِّقُونَهُ "Oruç tutma gücü olmayanlar" şeklinde olur.^[12] Müfessirler Kur'an-ı Kerim'de buna benzer ayetlerin bulunduğunu söylemişlerdir. Örneğin يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ الْكُرْآنِ وَاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَاللِّمَّةِ وَالْجَبَلِ وَالسَّيْرِ وَالْعُرْوَةِ الْوَعْدِ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ أَنْ تَصُومُوا "Yanılmayasınız diye Allah size açıklama yapıyor."^[13] ayetinin aslı أَنْ لَا تَصُومُوا 'dur.^[14] Araplar "لا" edatını zikretmeden manasını düşünerek sözlerinde kullandıkları görülmektedir. Tıpkı İmruülkays'ın (öl. 540 dolayları) şu sözlerinde olduğu gibi:

فَقُلْتُ يَمِينُ اللَّهِ أُرْحُ قَاعِدًا وَلَوْ قَطَّعُوا رَأْسِي لَدَيْكَ وَأَوْصَالِي
"Başımı ve uzuvlarımı keserlerse bile buradan ayrılmayacağım"^[15] Buradan ayrılmam."^[15] şeklindedir.

Bununla beraber bu fiilin öncesinde "لا" olumsuzluk edatının gizli olduğunu kabul etmeyen müfessirler de bulunmaktadır. Mâtürîdiyye mezhebinin kurucusu el-Mâtürîdî (öl. 333/944), وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ أَنْ لَا تَصُومُوا şeklinde bir takdirin caiz olamayacağını zira âyetin devamında yer alan "Oruç tutmanız sizin için daha hayırlıdır." ifadesi böyle bir ihtimali ortadan kaldırmaktadır.^[16]

يُطَيِّقُونَهُ lafzından önce takdiri bir "لا" ile yapılan nefyin varlığını söz konusu edenlere göre ayetin fıkhî hükmü şu şekilde yapılmaktadır. Oruç tutma gücü olmayan yaşlı, hamile ve emziren kadınlar gibi mazeret sahipleri fidye vermekle mükellef tutulmuşlardır.^[17]

1.4. يُطَيِّقُونَهُ Fiilinin Sonundaki Zamirin Mercii Tartışmaları

Ayette geçen يُطَيِّقُونَهُ fiiliyle ilgili nahiv tahlillerinden birisi de fiilin sonundaki "و" zamiriyle ilgili tartışmalardır. Müfessirlerin çoğunluğuna göre buradaki zamir الصَّيَّامِ Oruç'a râci olduğu kanaatinde dirler.^[18]

Ancak fıkhî yorum yapabilmek için bazılarının söz konusu zamiri ayette geçen الطَّعَامَ veya وَدَيْتَهُ kelimelerine râci olduğunu belirtmişlerdir. Ünlü müfessir Taberî (öl. 310/923), bazı nahiv alimlerinin الطَّعَامَ وَدَيْتَهُ يُطَيِّقُونَ "Taâma güç yetirebilenlerin üzerine" şeklinde bir görüş bildirdiklerini, fakat bu görüşün şaz bir görüş olduğunu ifade etmiştir.^[19]

[10] Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 2/41; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 3/146.

[11] Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 3/146.

[12] Ekmelüddîn Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî, *el-İnâye şerhu'l-hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007) 1/649; bk. Vehbe b. Mustafa ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr fi'l-akîde ve's-şer'i'a ve'l-menhec* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1995) 2/494.

[13] en-Nisâ 4/176.

[14] Bâbertî, *el-İnâye*, 1/649.

[15] Ebû Vehb (Ebü'l-Hâris / Ebü Zeyd) Hunduc b. Hucr b. el-Hâris Âkilü'l-Mürâr İmruülkays, *Divan* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1425/2004) 137.

[16] Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, thk. Fatma Yüsun el-Himî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1425/2004) 1/136.

[17] Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 2/42; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 3/144.

[18] Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 2/42.

[19] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Riyad:1424/2003) 3/180.

Yine müfessirlerden Mâtürîdî, konuya değinirken fiilin sonundaki zamirin فِدْيَةٌ kelimesine râci olduğunu zayıf olan فِيلَ lafzıyla bildirmiştir.^[20] Aynı şekilde Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) de ayetin tefsirinde Ebû Alî el-Cübbâî'den (öl. 303/916) şöyle nakleder: bazıları يُطِيقُونَهُ fiilindeki zamirin فِدْيَةٌ kelimesine râci olduğunu söylemiş fakat bunun iki yönden olamayacağını zira zamirler kendinden önce geçen kelimeye râci olurlar, hâlbuki فِدْيَةٌ kelimesi zamirden sonra gelmiştir. Yine fiilde bulunan zamir “و” müzekkerdir, فِدْيَةٌ kelimesi ise müennestir.^[21] Nahivde zamirin merciyle mutâbakat içerisinde olması bir zorunluluktur.^[22]

Müfessirlerden aktardığımız bu nakiller dikkate alındığında bazı âlimlerin يُطِيقُونَهُ fiilindeki zamirin فِدْيَةٌ veya الطَّعَامَ kelimelerine râci olduğunu söylediklerini göstermektedir. Fakat hem nahiv açısından yanlış olduğu hem de bu görüşte olanların isimlerinin eserlerde açıklanmaması nedeniyle söz konusu görüş, âlimler tarafından kayda değer görülmemiştir.

2. Ayetin Mensûhiyeti ve Müfessirlerin Görüşleri

Yukarıda aktarılan bu açıklamalar çerçevesinde, söz konusu ayette orucu tutabildiği halde oruç tutmayı değil fidye vermeyi tercih edecek olan kimselerden bahsedilmektedir. Bu hüküm orucun farz kılındığı ilk zamanlarda geçerli olduğu söylenmiştir. İlk zamanlarda durum şöyleydi; oruç tutmaya gücü yetenlerden, isteyen oruç tutar isteyen oruç tutmaz ve bunun yerine her gün için bir fakiri doyuracak şekilde fidye verirdi.^[23]

Yukarıda da değindiğimiz gibi, Muâz b. Cebel (öl. 18/639), İbn Ömer (öl. 73/693) ve Seleme b. el-Ekva (öl. 74/693) gibi sahâbîler, وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ كَلِمَةً تَعْلَمُونَ “Orucu tutmakta zorlananlar için bir fakirin (günlük) yiyeceği kadar fidye yeterlidir. Bir iyiliği mecbur olmadan yapan için bu (yaptığı) iyidir. Ama orucu tutmanız-bilirseniz-sizin için daha hayırlıdır.”^[24] ayeti nazil olduğu zaman oruç tutmakla fidye vermek arasında muhayyer bırakıldıklarını, bu hüküm-tahyîr ve fidye verme uygulaması-الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ “Artık içinizden kim bu aya yetişirse onu oruçlu geçirsin”^[25] ayetiyle nesh edilinceye kadar uygulanmıştır.^[26]

Bu itibarla فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ emrini ihtiva eden 185. ayetle oruç sağlıklı ve mukim olanlara farz kılınmış, oruç tutmaya güç yetiremeyecek olan yaşlıların fidye vermeleri emredilmiştir.^[27] Dolayısıyla oruç tutma konusundaki muhayyerlik hükmü 185. ayetle kesin bir şekilde nesh edilmiş ancak yolculuk halinde olanlarla hastalar bundan muaf tutulmuştur.

Taberî *Câmi’u’l-beyân* adlı tefsirinde konuyla alakalı tefsir ile meşhur sahâbe ve tâbiînden nakiller yaparak buradaki görüşleri şöyle açıklamıştır: Dahhâk (öl. 105/723) vasıtasıyla naklettiği rivayet şöyledir: Oruç ibadeti عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ “Sizin üzerinize de sayılı günlerde oruç yazıldı.”^[28] ayetiyle gecedен bir sonraki geceye kadar oruç tutmak önceden Müslümanlar üzere farz kılınmıştı. Şahis gecenin ilk saatlerinde namazını kılınca, bir sonraki gecenin aynı vaktine kadar yeme-içmesi ve cima’ etmesi haramdı.^[29] Daha sonra inen ve oruç günlerinin gecesinden bahseden

[20] Mâtürîdî, *Te’vilâtu ehli’s-sünne*, 1/136.

[21] Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 1/88.

[22] Abbâs Hasan, *en-Nahvü’l-vâfi ma’a rabtihi bi-esâlibi’r-rafi’a ve’l-hayâti’l-luğaviyyeti’l-müteceddide* (Kahire: Dâru’l-Maârif, 1970-1976) 262-263.

[23] Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 3/166; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, 2/42; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 3/145.

[24] el-Bakara 2/184.

[25] el-Bakara 2/185.

[26] Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, 2/42; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 3/178.

[27] Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 3/178; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 2/166; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, 2/42.

[28] el-Bakara 2/183.

[29] İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü’l-kur’âni’l-‘azîm*, 1/305.

diğer bir ayette *فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ* “Başka günlerden sayısınca tutar”^[32] buyurdu. İşte bu ayet oruç tutmayı fidye vermeyi nesh etmiştir.^[33] Oruç tutmaya güç yetiremeyen yaşlı kimseler, kendilerine ve bebeklerine zarar endişesi taşıyan hamileler ayrıca emziren kadınlar için ise fidye verme ruhsatı devam etmiştir.^[34] Sahâbenin uygulaması da bu şekildedir. Örneğin Abdullah b. Abbâs (r.a.) hamile (emziren) cariyesinin oruç tuttuğunu görmüş ve ona “Sen bu halde “Orucu tutmakta zorlananlar” diye ifade edilenlerdensin. Sana düşen, oruç tutmadığın her gün için bir fakiri doyurmaktır. Kaza etmen de gerekmez” demiştir.^[35]

Ayet gençlik çağında, sağlıklı ve kuvvetliken oruç tutmaya gücü yeten kimselerin hastalandıkları, yaşlandıkları ve oruç tutmaktan aciz kaldıkları zaman fidye vermeleri gerektiğini söylemektedir. Dolayısıyla bu ayet bir topluluğun oruç tutmaya güç yetirdiği halde fidye vererek bu sorumluluktan kurtulma ruhsatı değildir.^[36]

Taberî ayetin mensûh olmadığını savunanların delillerini şu nakilleri yaparak izah etmiştir: ayetteki *يُطَوَّقُونَهُ* “yutevvakûnehû” şeklinde okuyan bir topluluğa göre ayet mensûh değildir.^[37] Nitekim İbn Abbâs’ın talebeleri sayılan Saîd b. Cübeyr (öl. 94/713 [?]), İkrime (öl. 105/723), Mücâhid (öl. 103/721) ve ‘Atâ gibi tâbîîlerin ve Hz. Âişe’nin de ayeti yukarıda geçtiği şekilde kıraat ettiğine dair nakiller mevcuttur.^[38] Onlara göre ayette kastedilen, oruç tutmaya güç yetiremeyen yaşlı erkek ve kadındır. Bu zikredilenler her bir gün için bir yoksulu doyururlar” dediği nakledilmiştir.^[39] Dolayısıyla bu yaklaşım itibariyle hüküm mensûh değil bakidir. Bu ayet indiği günden kıyamete kadar devam edecek sabit bir hükümdür.

Taberî konuyla ilgili birçok rivayeti zikrettikten sonra bunların tamamı ayette hüküm değişikliğinin olduğunu vurgulamış ve kendi görüşünün de neshin kabulü yönünde olduğunu belirtmiştir.^[40]

İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* adlı tefsirinde ayetin mensûh olduğunu şu sözleriyle açıklamaktadır:

ورويت في ذلك آثار كثيرة عن التابعين وهو الأقرب من عادة الشارع في تدرج تشريع التكاليف
التي فيها مشقة على الناس من تغيير معتادهم كما تدرج في تشريع منع الخمر

“Bu konuda tâbîîlerden birçok rivayet aktarılmıştır. Bu durum, insanların alıştıkları şeyleri değiştirmede zorluk çeken hükümlerin tedricen teşri’ edilmesi hususunda şari’in âdetine en yakın olanıdır. Tıpkı şarap yasağının tedricen teşri’ kılınması gibi.”^[41]

[30] el-Bakara 2/187.

[31] el-Bakara 2/187.

[32] el-Bakara 2/185.

[33] Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 3/166-167; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/166.

[34] Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 3/167-168.

[35] Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 3/170; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/166.

[36] Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 3/169.

[37] Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 3/171-172.

[38] Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 3/172-175; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 3/146.

[39] Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 3/172-175; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 3/146.

[40] Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 3/178-179; Ayrıca bk. Yunus Emre Gördü, “Bakara Sûresi 184. Âyetin Neshi Meselesi ve Şah Veliyyullah ed-Dehlevî’nin Bu Konudaki Sıra Dışı Yorumu”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 51/1 (Haziran 2019) 25-47.

[41] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/167.

İbn Kesîr (öl. 774/1373) ayeti tefsir ederken, Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) (r.a.) oruç'un farz olma sürecini namazın farz olma sürecine benzetildiğini müsned'inde şöyle dile getirir: "Muaz b. Cebel (r.a.) şöyle dedi. وأُحِيلَت الصِّيَامُ ثَلَاثَةَ أَحْوَالٍ، وَأُحِيلَت الصَّلَاةُ ثَلَاثَةَ أَحْوَالٍ "Namaz üç, oruç da üç aşama geçirdi." Namazın geçirdiği aşamalar şöyledir: Resulullah (s.a.v.) Medine'ye geldi. On yedi ay Beytü'l-Makdis'e doğru namaz kıldı. Sonra Allah (c.c.) şu ayeti indirdi: فَذَرَى تَقَلُّبُ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا *"Biz senin, yüzünü göğşe doğru çevirdiğini elbette görüyoruz. İşte şimdi kesin olarak seni memnun olacağın kibleye döndürüyoruz."*^[42] Bu şekilde Resulullah'ın (s.a.v.) kiblesini Kabe'ye çevirdi. Bu birinci aşamadır. Müslümanlar namaz için kendileri toplanıyorlar ve namazın vaktinin girdiğini bilmeyenlere haber veriyorlardı. Hatta bu durum çan vurmaya kadar gitti. Bir gün Ensar'dan Abdullah b. Zeyd isimli biri gelerek: "Ya Resulallah! Ben bir rüya gördüm. Uykuda değildim desem de doğru olur. Sözlerine şöyle devam etti: "Ben, uyku ile uyanıklık durumu arasındayken, üzerinde yeşil renkli elbiseleri bulunan bir adam gördüm. Kibleye yönelerek iki defa "Allahü Ekber", iki defa "Eşhedü en la ilahe illellah" diyerek ezanı bitirdi. Sonra bir müddet ara verdikten sonra ayağa kalktı ve ilk dediklerini tekrar etti. Sonra "Kad kameti's-salah, Kad kameti's-salah" sözlerini ekledi. Resulullah (s.a.v.): "Onu Bilal'e öğret, ezan okusun" buyurdu. Böylece Bilal ezanı okuyan ilk kişidir. O sıra da Ömer b. Hattab (r.a.) geldi ve "Ya Resulallah! Ona gelen şahsın aynısı bana da geldi. Fakat o, sana benden önce geldi." Dedi. İşte bu da namazın ikinci aşamasıdır. Bir kimse namaz kılan bir toplumun yanına geldiği zaman, onlara: "Kaç rekât namaz kıldınız?" diye sorardı. Onlar da ona kaç rekâtta olduklarını bir, iki diye işaret ederlerdi. Yeni gelenler kılmadıkları rekâtları kılarlar, daha sonra diğerlerine katılırlardı. Bir gün Muaz (r.a.) geldi ve şöyle dedi: "Onu hangi halde bulursam hemen ona uyuyor, sonra geçeni de kaza ediyordum." Muaz (r.a.) tekrar geldi ve Resulullah (s.a.v.)'i, namazının bir kısmını kılmış buldu. Onunla beraber devam etti, Resulullah (s.a.v.) namazı bitirince kalktı ve kalanını kaza etti. Resulullah (s.a.v.): "Muaz (r.a.) güzel bir sünnet geliştirdi. Artık bu şekilde yapın" buyurdu. Bu da namazın üçüncü halidir." Orucun geçirmiş olduğu üç aşamaya gelince; Resulullah (s.a.v.) Medine'ye geldiği zaman Âşûre günü ve her ay üç gün oruç tuttu. Sonra Allah Teâlâ, Ramazan orucunu farz kılan şu ayetleri indirdi: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا فِي الْقُرْآنِ *"Ey iman edenler! Sizden öncekilerin üzerine yazıldığı gibi sizin üzerinize de sayılı günlerde oruç yazıldı."*^[43] Allah'ın (c.c.) şu sözüne kadar: وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ *"Orucu tutmakta zorlananlar için bir yoksulun (günlük) yiyeceği kadar fidye yeterlidir."*^[44] Bundan sonra isteyen oruç tuttu, isteyen de tutmayıp bir yoksul doyurdu ve bu ona yeterli oldu. Sonra Allah Teâlâ: كُرْ'AN'IN KENDİSİNDE İNDİRİLDİĞİ RAMAZAN AYIDIR...^[45] Allah'ın (c.c.) şu sözüne kadar: فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ *"Artık içinizden kim bu aya yetişirse onu oruçlu geçirsin."*^[46] Bu şekilde sağlıklı ve seferde olmayana oruç farz kılındı. Oruç tutamayan yaşlı için bir fakiri doyurmak hükmü baki kaldı ve bu iki aşama gerçekleşti. Müslümanlar, uyumadan yiyip içiyorlar ve cinsel ilişkide bulunuyorlar, uyudukları zaman yemeyi, içmeyi, cinsel ilişkide bulunmayı terk ediyorlardı. Ensar'dan bir adam, arazisinde çalışırken, iftar vaktinde uyudu, sabaha kadar uyanamadı. Orucunu tuttu ve çok güçlük çekti. Resulullah (s.a.v.): "Neden böyle yorgun görünüyorsun?" dedi. Adam da durumu anlattı. Bir adam kendisine kadınlarla ilişkide bulunduğunu anlattı. Bunun üzerine Allah Teâlâ: أَجَلَ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ *"Oruç gecesinde kadınlarınızla birleşmek size helâl kılındı."*^[47] Allah'ın (c.c.) şu sözüne kadar: ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ

[42] el-Bakara 2/144.

[43] el-Bakara 2/183.

[44] el-Bakara 2/183.

[45] el-Bakara 2/185.

[46] el-Bakara 2/185.

[47] el-Bakara 2/187.

“Sonra orucu geceye kadar tamamlayın.”^[48] Bu da üçüncü aşamayıdır. İbn Kesîr konuyla alakalı hadisi naklettikten sonra kendi görüşünü şöyle ifade eder: فحاصل الأمر أن النسخ ثابت في حق الصحيح المقيم بإيجاب الصيام عليه. “Sonuç olarak, sağlıklı mukim olan kişiye orucun farz olduğu hükmü nesh edilmiştir.”^[49]

İbn Ebî Hâtim (öl. 327/938) kendi yorumunu katmadan yukarıda değinildiği gibi nesh konusunu şu şekilde değerlendirmiştir: ayette geçen وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ ifadesiyle ilgili dört yaklaşım tarzı olduğunu söyler. İlkine göre bu ayet aşırı derecede yaşlılar, hamileler ve emziren kadınlar hariç tutulmak üzere mensûhtur. İkincisine göre ayet herhangi bir istisna olmaksızın nesh edilmiştir. Üçüncüsüne göre ayet hamile ve emziren kadınlar hakkında nazil olmuş, daha sonra nesh edilmiştir. Dördüncüsüne göre ise ayet muhkemdir, mensûh değildir. Nitekim bu ayetle gücü yetmeyen yaşlılara ve şifa bulması ümitsiz hastalara ruhsat verilmiştir. Bu görüşte olanların bir kısmı hamileler için hem fidye hem de kaza gerektiği kanaatindedir.^[50]

Ebû Hayyân el-Endelüsî (öl. 745/1344) ayetle ilgili bütün kıraat ve rivayetleri aktardıktan sonra kendi görüşünü şu şekilde açıklamaktadır: والظاهر من هذه الأقوال القول الأول، وذلك أن الله تعالى لما ذكر فرض الصيام على المؤمنين قسمهم إلى قسمين، متصف بمظنة المشقة وهو المريض والمسافر، فجعل حكم هذا أنه إذا أفطر لزمه القضاء، ومطبق للصوم، فإن صام قضى ما عليه، وإن أفطر فدى، ثم نسخ هذا الثاني. “Bu sözlerden açık olan birinci görüştür. Zira Allah Teâlâ, müminler üzerine oruç farz kıldığını belirttiğinde onları iki sınıfa ayırmıştır: Zorluk çekmesi muhtemel olan hastalar ve yolcular. Bu durumda olanlar oruç tutmadıklarında kaza etmeleri gerekir. Bir de oruca güç yetirebilenler var; bunlar oruç tuttuklarında üzerlerine düşeni yerine getirirler, oruç tutmadıklarında ise fidye öderler. Sonra bu ikinci hüküm nesh edildi.”^[51] Bu açıklamadan da anlaşılacağı gibi Ebû Hayyân da nesh görüşünü desteklemektedir.

el-Kurtubî (öl. 671/1273) ayetin tefsirinde bütün lehte ve aleyhteki rivayetleri zikrettikten sonra kendi görüşünü şöyle ifade etmiştir: قلت: فقد ثبت بالأسانيد الصحاح عن ابن عباس أن الآية ليست بمنسوخة، وإنما محكمة في حق من ذكر. والقول الأول أيضا صحيح، إلا أنه يحتمل أن يكون النسخ هناك بمعنى التخصيص، فكثيرا ما يطلق المتقدمون النسخ بمعناه، والله أعلم. “Ben derim ki: “İbn Abbâs’tan sahih senetlerle nakledildiği üzere, ayetin nesh edilmediği ve zikredilen kişi hakkında hükmünün geçerli olduğu sabittir. İlk görüş de doğrudur, ancak burada nesih kelimesinin tahsis anlamında kullanılması muhtemeldir. Zira öncekiler sıkça nesih kelimesini bu anlamda kullanırlardı. Allah en iyisini bilir.”^[52] Kurtubî, ayetler arasındaki ilişkiyi nesh olarak değil tahsis olarak telakki etmiş ve ilk ayete göre dileyen oruç tutar dileyen fidye verir daha sonra gelen ikinci ayet ilk ayeti hususileştirerek sınırlandırmıştır.

Müfessirlerden yaptığımız bütün bu nakillerden ortaya çıkan sonuç, ayette gücü yettiği halde oruç tutmayı değil fidye vermeyi tercih eden kimselerden bahsedilmektedir. Bu hükmün orucun farz kılındığı ilk zamanlarda geçerli olduğu, fakat daha sonra inen ayetler bu ayeti nesh veya tahsis ettiği anlaşılmaktadır.

3. Bakara 184. Ayetteki كِسْمِ الْفِدْيَةِ طَعَامُ مَسْكِينٍ Kısmının Farklı Kıraatleri ve Bunun Mana ve Fıkhî Hükme Etkisi

Bakara 184. ayet Ramazan orucunu tutamayanların durumunu ele alır. Bu durumda olanların bir fakiri doyurmakla yükümlü olduklarını açıklamaktadır. Ayetin farklı kıraatleri, ilgili mana ve fıkhî hükmün farklılaşmasına yol açmıştır.

[48] el-Bakara 2/187.

[49] Bk. İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 2/176-178; Mücella Aydın, *Mekke Döneminde İbadet* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 66-70.

[50] İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/307-310.

[51] Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 2/43.

[52] Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/147.

3.1. فِدْيَةُ طَعَامٍ مَسَاكِينَ أَوْ مَسْكِينٍ Şeklindeki Kiraat

Ebû Ca'fer (öl. 130/747-48), Nâfi' (öl. 117/735) ve İbn Zekvân'ın (öl. 242/857) İbn Âmir'den (öl. 118/736) gelen kiraate^[53] göre, فِدْيَةُ kelimesi tenvinsiz muzaf, طَعَامٍ kelimesi esreli muzafu ileyh, مَسَاكِينَ kelimesi esreli çoğul veya مَسْكِينٍ esreli müfred ve tenvinsiz şekilde okumuşlardır. Bu durumda fidye'nin طَعَامٍ/taâm olduğu manası ortaya çıkmaktadır. Zira buradaki izafet terkihi, tahsis amacıyla yapılan mevsufun sıfatına izafe edildiği örneklerdendir. "مررت برجلٍ كاتبٍ" *Yazar olan bir kişiye uğradım* örneği gibi. Arapça gramerinde sıfatın cümlede belli amaçlarla getirilmesi söz konusudur. Bu bağlamda Arapçada tahsis, tavidih/açıklama, med/övme, zemm/kınama, tarahhum/acıma ve te'kid/vurgu maksadıyla sıfat getirilmektedir. ^[54] Ayette فِدْيَةُ /fidye kelimesi طَعَامٍ/taâm veya başka bir şey de olabilir, ancak bu kiraat'a göre fidye taâm'a izafe edilince fidyenin başka herhangi bir şeyden değil sadece taâmdan olacağını ifade eder.^[55]

Ayrıca ayetin sonundaki مَسْكِينٍ/miskîn kelimesini müfred okuyanlara göre, her gün için bir fakirin doyurulması hükmü ortaya çıkar. Çünkü her bir şahıs oruç tutamadığı gün için bir fakiri doyurmakla yükümlüdür. Dolayısıyla bu şekilde daha fazla yoksula yardım edilmiş olur. Tıpkı iffetli kadınlara iftira atanın cezası hakkındaki şu ayette olduğu gibi: وَالَّذِينَ يَزُمُونَ الْمُهَضَّنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا: "İffetli kadınlara iftira atan, sonra da dört şahit getiremeyen kimselere seksen sopa vurun."^[56] ayette geçen جَلْدَةً kelimesi müfred getirildiği için bu iftirayı atanların her birisine seksen sopanın vurulacağı hükmünü ifade etmektedir.^[57]

Aynı kelimeyi مَسَاكِينَ/mesâkîn cem'/çoğul olarak okuyanlara göre ise, orucu tutmakta zorlananlar için tutamadığı bir ay yerine yoksulları doyurmaları olarak fidye vermeleri yükümlülüğünü getirir. Otuz gün fidyenin tamamını birkaç yoksula verebilir anlamı ortaya çıkmaktadır.^[58]

3.2. فِدْيَةُ طَعَامٍ مَسْكِينٍ Şeklindeki Kiraat

İbn Kesîr, Ebû Amr (öl. 154/771), Âsım (öl. 127/745), Hamza (öl. 156/773) ve el-Kisâî'nin (öl. 189/805) kiraatına göre فِدْيَةُ^[59] /fidye kelimesini tenvinli, طَعَامٍ/taâm kelimesini ötreli ve مَسْكِينٍ/miskîn kelimesini tekil ve tenvinli okuyanlara göre; فِدْيَةُ /fidye kelimesi mübteda olur, طَعَامٍ/taâm onun bedeli olur ve مَسْكِينٍ/miskîn kelimesi esreli olup muzafun ileyh'tir. ^[60] Bu durumda taâm fidyenin kendisi olup başka bir şey olamaz manası ortaya çıkar. Burada طَعَامٍ/taâm kelimesini فِدْيَةُ /fidye kelimesine sıfat yapamayız ancak bedel olarak gelebilir.^[61] Zira طَعَامٍ/taâm kelimesi bir nesne olup sıfat değildir, sıfat olacak kelime muştak/türemiş veya muştak olarak yorumlanabilmelidir.^[62]

[53] Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *et-Teyşîr fi'l-kırâ'âti's-seb'*, thk. Halef b. Hamûd b. Sâlim eş-Şeğdelî (el-Memleketu'l-'Arabeyeti's-Suûdiye: Dâru'l-Endelus li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1436/2015) 291; Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî, *et-Tebşîra fi'l-kırâ'âti's-seb'*, thk. Muhammed Gavs Nedvî'nin (Bombay: ed-Dâru's-Selefiyye, 1402/1982) 436; Ebû Muhammed Necmüddîn (Tâcüddîn) Abdullâh b. Abdilmü'min b. el-Vecîh el-Vâsıtî, *el-Kenz fi'l-kırâ'âti'l-'aşr*, thk. Henâ el-Hımsî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998) 133; Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sefâküsî, *Gaysü'n-nef' fi'l-kırâ'âti's-seb'*, thk. Ahmed Mahmud Abdüssemmî eş-Şâfiî el-Hüfyân (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004) 101; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/181.

[54] Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî İbn Hişâm, *Katru'n-nedâ ve bellu's-sadâ*, thk. M. Muhyiddin Abdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1414/1994) 472.

[55] Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 2/44; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/180-183.

[56] en-Nûr 24/4.

[57] Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 2/44; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/180-183.

[58] Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 2/44; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/180-183.

[59] Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Mihrân en-Nisâbüri, *el-Mebsût fi'l-kırâ'âti'l-'aşr*, thk. Sübey' Hamza Hâkimî (Dimaşk: y.y., 1401/1980) 142; Mekkî b. Ebî Tâlib, *et-Tebşîra fi'l-kırâ'âti's-seb'*, 436; el-Vâsıtî, *el-Kenz fi'l-kırâ'âti'l-'aşr*, 133; es-Sefâküsî, *Gaysü'n-nef' fi'l-kırâ'âti's-seb'*, 101; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/181.

[60] Muhyiddin Dervîş, *İ'râbü'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (Humus: Daru'l-İrşâd, 1412/1992) 1/261.

[61] Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 2/44; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/180-183.

[62] İbn Hişâm, *Katru'n-nedâ*, 470.

Görüldüğü gibi kıraatlerdeki farklılık ve yapılan gramer tahlilleri Ramazan orucunu tutamayanlar için uygun çözümler bulmak adına fikhî hükümlerin çeşitliliğini yansıtmıştır.^[63]

Sonuç

Arapça dil bilgisi, âlimlerin Kur'ân ve hadis metinlerini anlama ve bu metinlerden fikhî hükümler çıkarma konusunda başvurdukları en önemli araçlardan biridir. Arapçanın inceliklerini bilmek, içtihat şartlarından biri olarak kabul edilmiştir. Kur'ân-ı Kerim'deki ayetlerin farklı i'râb vecihlerini barındırması ve çeşitli manalara işaret etmesi yönüyle, müfessirlerin ayetin manası noktasında ve fikhîçilerin istinbât ettiği hükümler açısından birbirinden farklı sonuçlara ulaşmasındaki sebeplerden biri sayılmıştır.

Nahvin mana ve fikhî hükümler üzerindeki etkisinin görüldüğü açık ayetlerden biri de Bakara sûresinin yüz seksen dördüncü ayetidir. Ayette geçen يُطِيقُونَهُ “yutîkûnehû” şeklindeki kıraate göre ayetin fikhî hükmü, indiği dönem ve diğer bütün deliller dikkate alındığında sağlığı yerinde ve mukim olanların kastedildiği ve bunların oruç tutmak ve fidye vermek arasında serbest bırakıldığı görülmektedir. Daha sonra inen sûrenin 185. Ayetiyle bu ayetin nesh edildiği ve fidye seçeneğinin kaldırılarak oruç tutmaları gerekliliğinin ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.

یُطِيقُونَهُ “yutevvikûnehû” veya يُطِيقُونَهُ “yutevvakûnehû” şeklindeki kıraat ve يُطِيقُونَهُ lafzından önce takdiri bir “لا” ile yapılan nefyin varlığını söz konusu eden kıraate göre ayetin fikhî hükmü ise, zorlanarak güç yetirebilme manasında olan tâkat, bir meşakkat olduğuna göre bu şekilde bir zahmet ve büyük bir çaba ile sıkıntıya tahammül gösterme anlamında olup bu kapsamda olan yaşlı, hamile ve emzikli kadınlar gibi oruç tutmada zorlananlar mazeret sahipleri, fidye ruhsatından yararlanabileceği hükmü çıkmaktadır.

Ayette geçen يُطِيقُونَهُ fiilinin sonundaki “ه” zamiriyle ilgili müfessirlerden aktardığımız nakiller dikkate alındığında, bazı alimlerin söz konusu zamirin فِدْيَةٌ veya الطَّعَامَ kelimelerine râci olduğunu söylediklerini, fakat bunun hem nahiv açısından yanlış olduğu hem de bu görüşte olanların isimlerinin açıklanmaması nedeniyle söz konusu görüş alimler tarafından değer görülmediği sonucuna varılmıştır.

Ayetin neshiyle ilgili müfessirlerden yaptığımız nakillerden ortaya çıkan sonuç, ayette gücü yettiği halde oruç tutmayı değil fidye vermeyi tercih eden kimselerden bahsettiği, ancak bu hüküm orucun farz kılındığı ilk zamanlarda geçerli olduğu, daha sonra inen ayetler bu ayeti nesh veya tahsis ettiği anlaşılmaktadır.

Yine ayette geçen ve Ramazan orucunu tutamayanların durumunu ele alan فِدْيَةَ طَعَامٍ مِّسْكِينٍ ayetinin فِدْيَةَ طَعَامٍ مِّسْكِينٍ أو مِسْكِينٍ şeklindeki kıraat ve فِدْيَةَ طَعَامٍ مِّسْكِينٍ kıraatı hakkında farklı i'râb vecihleri yapılmış ve birinci kıraate göre fidye taâm'a izafe edilince fidyenin başka herhangi bir şeyden değil sadece taâm'dan olacağı anlamını vermektedir. Ayetin sonunda bulunan miskîn veya mesâkîn kelimelerinin i'râb tahlillerinde ise, müfred okuyanlara göre, her gün için bir fakiri doyurulması anlamının ortaya çıktığını görebilmekteyiz. Mesâkîn şeklindeki cem'/çoğul olarak okuyanlara göre ise, orucu tutmakta zorlananlar için tutamadığı bir ay için yoksulları doyurmaları olarak fidye vermeleri yükümlülüğü anlamı çıkmaktadır. İkinci kıraate göre ise, aslında taâmın fidye olduğu manası ortaya çıkmaktadır. Son olarak diyebiliriz ki kıraatlerdeki farklılık ve yapılan gramer tahlilleri, Ramazan orucunu tutamayanlar için uygun çözümler bulmak adına fikhî hükümlerin çeşitliliğini yansıtmıştır.

[63] Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 2/44; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/180-183.

Kaynakça

- Hasan, Abbâs. *en-Nahvü'l-vâfi (ma'a rabtihi bi-esâlîbi'r-rafi'a ve'l-hayâti'l-luğaviyyeti'l-müteceddide)*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1970-1976.
- Atan, Ömer Faruk. "Bakara Süresinin 184. Âyeti Bağlamında Orucun Fikhî Boyutu ve Tâkat Tartışmaları". *Diyanet İlmî Dergisi* 56 (Ağustos 2020) 999-1018.
- Aydın, Mücella. *Mekke Döneminde İbadet*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *el-İnâye şerhu'l-hidâye*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- ed-Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *et-Tefsîr fi'l-kırâ'âti's-seb'*. thk. Halef b. Hamûd b. Sâlim eş-Şeğdelî. el-Memleketu'l-'Arabeyeti's-Suûdiye: Dâru'l-Endelus li'n-Neşri ve't-Tevzîf, 1436/2015.
- Dervîş, Muhyiddin. *İ'râbü'l-Çur'âni'l-Kerîm*. 10 Cilt. Humus: Daru'l-İrşad, 1412/1992.
- Ebû Hayyân, Muhammed Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân Esîrüddin el-Endelûsî. *el-Bahru'l-muhît*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcud- eş-Şeyh Ali Muhammed Muavvid. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutub'il-İlmiyye, 1413/1993.
- Gördü, Yunus Emre. "Bakara Süresi 184. Âyetin Neshi Meselesi ve Şah Veliyyullah ed-Dehlevî'nin Bu Konudaki Sıra Dışı Yorumu". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 51/1 (Haziran 2019) 25-47.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Daru't-Tunisiyye Li'n-Neşr, 1984.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsılî el-Bağdâdî, *el-Muhtesab fî tebyîni vücûhi şevâzî'l-kırâ'ât ve'l-îzâh 'anhâ*. Ali en-Necdî Nâsîf-Abdülfettâh İsmâil Şelebî-Abdülhalîm en-Neccâr. 2 Cilt. Kahire: 1406/1986.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîrû'l-Çur'âni'l-'azîm müsne'den 'ani'r-Resûl ve's-şahâbe ve't-tâbi'în*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 10 Cilt. Mekke: 1417/1997.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh b. Hamdân el-Hemedânî en-Nahvî el-Lugavî. *Muhtaşar fî şevâzî'l-Çur'ân (kırâ'ât) min kitâbi'l-bedî'*. Kahire: Mektebetü'l-Mutenebbî, ts.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısrî. *Katru'n-Nedâ ve Bellu's-Sadâ*. thk. M. Muhyiddin Abdulhamîd. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1414/1994.
- İbn Mihrân en-Nisâbûrî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Mihrân. *el-Mebsûṭ fî'l-kırâ'âti'l-'aşr*. thk. Sübey' Hamza Hâkimî. Dımaşk: 1401/1980.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1421/2000.
- İmruülkays, Ebû Vehb (Ebû'l-Hâris/Ebû Zeyd) Hunduc b. Hucr b. el-Hâris Âkilü'l-Mürâr. *Divan*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1425/2004.
- İbn el-Vecîh, Ebû Muhammed Necmüddîn (Tâcüddîn) Abdullâh b. Abdilmü'min b. el-Vecîh el-Vâsıtî. *el-Kenz fî'l-kırâ'âti'l-'aşr*. thk. Henâ el-Hımsî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Çur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turki. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006.

- Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Te'vîlâtu ehli'ssünne*. thk. Fatma Yûsuf el-Himî. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1425/2004.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *et-Tebşıra fi'l-kırâ'âti's-seb'*. thk. Muhammed Gavs Nedvî'nin. Bombay: ed-Dâru's-Selefiyye, 1402/1982.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Razî et-Teberistânî. *Mefâtîhu'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1401/1981.
- Salah Zeydân, Abdulhamid. "Luğatu'l-beyân fî m'arifeti ahkâmi ramadân". İkhwanonline. Erişim, 10.08.2024. <https://www.ikhwanonline.com/article/89004>
- es-Sefâkusî, Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm. Gaysü'n-nef' fi'l-kırâ'âti's-seb'. thk. Ahmed Mahmud Abdüssemi' eş-Şâfi' el-Hüfyân. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004.
- es-Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nîsâbûrî. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân (et-Tefsîrü'l-kebîr, Tefsîrü's-Şa'lebî)*. thk. Ebû Muhammed İbn Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1422/2002.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 23 Cilt. Riyad: y.y., 1424/2003.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an haqâ'iki gavâ-mizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eqâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1430/2009.
- Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *et-Tefsîru'l-münîr fi'l-akîde ve's-şerî'a ve'l-menhec*. 16 Cilt. Dimaşk: Daru'l-Fikir, 1404/1995.



İslâm Medeniyetinin İlk Toplumsal İlkelerinin Oluşması Bağlamında Hz. Peygamber'in Biatleri

Abdulaziz Kıranşal

<https://orcid.org/0009-0009-0642-8423>

Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Mardin, Türkiye

<https://ror.org/0396cd675>

abdulazizkiransal@hotmail.com

Atıf Bilgisi:	Kıranşal, Abdulaziz. "İslam Medeniyetinin İlk Toplumsal Normlarının Oluşması Bağlamında Hz. Peygamber'in Biatleri". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 39 (Kasım 2024), 171-191. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1550105 .
Makale Türü:	Araştırma Makalesi
Etik Beyan:	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Kurul İzni:	Araştırma için herhangi bir etik onay veya bilgilendirilmiş onam gerekmemektedir.
Geliş Tarihi:	14 Eylül 2024
Kabul Tarihi:	22 Kasım 2024
Yayın Tarihi:	30 Kasım 2024
Hakem Sayısı:	Bir İç Hakem - En Az İki Dış Hakem
Değerlendirme:	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması:	Yapıldı - intihal.net
Çıkar Çatışması:	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman:	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Etik Bildirim:	dergiislamiilimler@gmail.com
Lisans:	CC BY-NC 4.0

Öz: İslâm dininin temel esasları doğrultusunda yeni bir toplum oluşturan Hz. Peygamber, bu toplumun oluşum sürecinde muhataplarından çeşitli zamanlarda biat almıştır. Biat, kavramı, süreç içerisinde Hz. Peygamber'i hem dini hem de siyasi bir otorite olarak tanımak ve kesin itaat sözü vermek olarak anlam kazanmıştır. Hz. Peygamber, gerçekleştirdiği biatler vesilesiyle şirk ve asabiyet merkezli câhiliye anlayışına karşı tevhid, nübüvvet ve ahiret inancını merkeze alan yeni bir paradigma oluşturmuştur. Bu paradigmaya dayalı yeni medeniyetin ilk toplumsal ilkeleri ise Hz. Peygamber'in kimi zaman tek tek kimi zaman ise toplu halde aldığı biatlerin içerdiği maddelerde kendini göstermiştir. Bu bağlamda henüz Kur'an ayetlerinin büyük bir bölümünün nazil olmadığı İslâm'ın ilk yıllarında gerçekleşen biatlerin, İslam'ın ilk toplumsal yapısının oluşumunda ve İslâm medeniyetinin temel ilkelerinin kurulmasında nasıl bir rol oynadığını analiz etmek, İslâm medeniyetinin temel ilkelere tarihsel gelişimini daha iyi anlamamıza yardımcı olacaktır. Zira biat içeriklerindeki ana maddeler, Allah'a, Peygamber'e ve ahirete iman gibi inanç esaslarının yanında İslâm medeniyetinin ana ilkelerini oluşturan ahlaki ve sosyal prensipleri de barındırmıştır. Bu anlamıyla Hz. Peygamber dönemi biat müessesesi, bir yandan tevhid, nübüvvet ve ahiret merkezli yeni bir değerler sistemi üretirken bir yandan da toplumun bu değerler sistemine bağlı kalmasını sağlayacak hukukun temelini teşkil etmiştir. Çünkü İslam dinini kabul eden fertler Hz. Peygamber'e biat ederek, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, çocuklarını öldürmemek, her şart ve durumda hakkı söyleyip gerçeği korumak, Müslüman kardeşlerine nasihat etmek ve samimi davranmak gibi konularda söz vermişlerdir. Böylece hem yeni oluşacak toplumun huzur, istikrar ve güvenliğini sağlayacak olan ana ilkeler belirlenmiş hem de İslam medeniyetinin ilk toplumsal ilkeleri oluşmaya başlamıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Siyer, Hz. Muhammed, Biat, Medeniyet, Toplumsal İlke.



Allegiances of the Prophet in the Context of the Formation of the First Social Norms of Islamic Civil

Abdulaziz Kıranşal

<https://orcid.org/0009-0009-0642-8423>

Assist. Prof., Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Studies,
Department of Islamic History, Mardin, Türkiye

<https://ror.org/0396cd675>

abdulazizkiransal@hotmail.com

Citation:	Kıranşal, Abdulaziz. "Allegiances of the Prophet in the Context of the Formation of the First Social Norms of Islamic Civilization". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 39 (November 2024), 171-191. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1550105 .
Article Type:	Research Article
Ethical Statement:	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited.
Ethics committee approval:	The research does not need any ethical approvals or informed consent.
Date of submission:	14 September 2024
Date of acceptance:	22 November 2024
Date of publication:	30 November 2024
Reviewers:	One Internal & At Least Two External
Review:	Double-blind
Plagiarism checks:	Yes - intihal.net
Conflicts of Interest:	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Grant Support:	No funds, grants, or other support was received.
Complaints:	dergiislamiilimler@gmail.com
License:	CC BY-NC 4.0

Abstract: In the process of establishing a society based on the fundamental principles of Islam, the Prophet Muhammad received allegiance (bay'ah) from his followers on several occasions. Throughout this process, the concept of bay'ah evolved to signify both religious and political recognition of the Prophet's authority, as well as a solemn pledge of absolute obedience. Through these acts of allegiance, the Prophet established a new social and political paradigm centered on monotheism (tawhid), prophethood (nubuwwah), and belief in the afterlife (akhirah), in contrast to the pre-Islamic (jahiliyyah) understanding which was rooted in polytheism and tribal prejudice (asabiyyah). The early principles of this new civilization grounded in these doctrinal foundations, manifested themselves in the terms of allegiance that the Prophet received, both individually and collectively. In this regard, analyzing the role of these early allegiances in forming Islam's initial social structure as well as establishing the fundamental principles of Islamic civilization- occurring when a significant portion of the Qur'anic verses had not yet been revealed- provides critical insight into the historical development of these principles. The components of these allegiances included not only the fundamental beliefs such as faith in Allah, His Prophet, and the afterlife but also moral and social principles that would become the core tenets of Islamic civilization. In this context, the institution of bay'ah during the Prophet's era served a dual purpose: it both established a new value system centered on tawhid, nubuwwah, and akhirah, and provided the legal foundation ensuring society's adherence to this value system. Individuals accepting Islam pledged their loyalty to the Prophet, committing to abstain from theft, adultery, and infanticide, to speak the truth and uphold justice under all circumstances; and to offering sincere counsel to fellow Muslims. Thus, the process of bay'ah not only the main principles that would ensure the peace, stability, and security of the emerging society but also laid the foundation for the societal principles of Islamic civilization.

Keywords: Islamic History, Sirah, Hz. Muhammad, Allegiance, Civilization, Social Norms.

Giriş

Hız. Peygamber risâlet göreviyle gönderildiği ilk andan itibaren câhiliye toplumuna hâkim zihniyeti ve değerler sistemini yeni dinin temel esasları çerçevesinde bir değişim ve dönüşüme tabi tutmuştur. Zira tüm peygamberler, tebliğ etmekle yükümlü oldukları dinin ön gördüğü çerçevede gönderildikleri toplumların zihniyet,^[1] bakış açısı ve düşünce biçimlerinde köklü değişiklikler meydana getirmişlerdir.^[2] Zihniyet değişimi ile başlayan bu süreç, insanların bireysel hayatlarına, ahlaklarına, sosyal düzenlerine ve medeniyetlerine kadar sirayet etmiştir. Medeniyetlerin uzun süre varlığını sürdürmesini sağlayan en önemli etkenlerden birisi de o medeniyete mensup fertlerin aynı zihniyet yapısı ve dünya görüşüyle bir toplum oluşturmaları ve ortak bir şuurla hareket etmeleridir.^[3] Nitekim Endülü's'ten Hindistan'a kadar Müslümanlar farklı coğrafyalarda yaşamalarına rağmen Hız. Peygamber'in temellerini attığı medeniyet değerlerini benimsemiştir.^[4] Hız. Peygamber'in tevhid, nübüvvet ve ahirete iman merkezli olarak gerçekleştirdiği zihniyet değişimi, yalnızca metafizik alanla sınırlı bir değişim değildir. Zira bu değişimin ana kaynağı olan İslam dini, fertlerin siyasi ve sosyal hayatlarından ekonomik ve hukuki faaliyetlerinin tamamına müdahale eden bir yapıya sahiptir. Nitekim hayatın tüm alanlarına dair söyleyecek sözü olan bir dinin yalnızca metafizik alanla sınırlı kalması ve toplumsal bir değişim gerçekleştirmemesi düşünülemez. Bu bağlamda Hız. Peygamber'in gerçekleştirdiği değişim de hayatın tamamına etki eden bir paradigma kurmuş, yeni bir değerler sistemi oluşturmuş ve yeni sosyal düzeni muhafaza edecek toplumsal normlar üreten bir dinamizmi de beraberinde getirmiştir. Tam da bu vasatta Hız. Peygamber'in henüz Kur'ân'ın büyük bir kısmının nazil olmadığı ve yazılı hukuk kurallarının oluşmadığı İslam'ın ilk yıllarında gerçekleştirdiği biatler, kurulacak medeniyetin temel unsurlarını ve ilk toplumsal ilkeleri barındırmaları bakımından incelenmeye ihtiyaç duymaktadır. Zira biatlerin yeni dini insanlara ulaştıracak ve temsil edecek ilk Müslümanlara nasıl etki ettiği, biat içeriklerinin muhataplarla Hız. Peygamber arasında nasıl bir bağ kurduğu, yapılan ahitleşmeleri bağlayıcı kılan hukukun nasıl kurulduğu ve tüm bunların sonucunda ortaya çıkan toplumsal ilkelerin neler olduğuna dair soruların cevaplanması, biat kavramının etraflıca anlaşılmasına ve İslam medeniyetinin ilk toplumsal ilkelerinin oluşum sürecinin açıklanmasına katkı sunacaktır. Bizim araştırmamızın ana gayesi de bu bağlamda olacaktır.

Hız. Peygamber, İslâm davetine olumlu cevap veren insanlardan çeşitli zamanlarda ve birçok farklı konularda biatler almıştır. Bu biatlerin içeriğini Allah'a ve Peygamber'e imanla birlikte kimi zaman ahlaki kurallar kimi zaman yeni sosyal düzene yönelik ilkeler kimi zaman da çeşitli ibadetler oluşturmuştur. Hız. Peygamber'in biatleri birçok akademik araştırmaya konu olmuştur.^[5] Alanda Mustafa Özkan'ın "Emevî İktidarının İşleyişinde Biat Kavramına Yüklenen Anlam ve Biatın Fonksiyonu",^[6] Emine Peköz'ün "Hız. Peygamber Döneminde Kadınların Biatı",^[7] Şaban Erdiñ'in "İslam Siyaset Düşüncesinde Siyasal Baskı Unsuru Olarak Biat"^[8] makaleleri ve Abdullah

[1] Sabri Ülgener, *Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler* (Ankara: Mayaş Yayınları, 1983), 21-28.

[2] Köksal Pakdemir, "Zihniyet-Din ve Toplumsal Değişim İlişkisi, Ülgener Örneği", *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4/1 (Haziran 2018), 17.

[3] Pakdemir, "Zihniyet-Din ve Toplumsal Değişim İlişkisi, Ülgener Örneği", 20.

[4] Bk: Yakup Akyürek, *Siyer Edebiyatı Endülü's* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2023).

[5] bk. Mehmet Altundere, *Hız. Muhammed'in Akabe Bey'atları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 1989); Hatice Uluşık, "Hicretin Habercisi Olarak Akabe Biatlarının Yeri ve Önemi", *Siyer Araştırmaları Dergisi* 11 (Aralık 2021), 55-70; Yunus Macit, "Biat Hadisleri: Eğitim İlke ve Yöntemleri Açısından Bir Tahlil", *Marife Dergisi* 2 (2012), 28-48.

[6] Mustafa Özkan, "Emevî İktidarının İşleyişinde Biat Kavramına Yüklenen Anlam ve Biatın Fonksiyonu", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2008), 113-128.

[7] Emine Peköz, "Hız. Peygamber Döneminde Kadınların Biatı", *Akademik Siyer Dergisi* 5 (Ocak 2022), 29-43.

[8] Şaban Erdiñ, "İslam Siyaset Düşüncesinde Siyasal Baskı Unsuru Olarak Biat -Ebû Hanife Örneği-", *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/1 (Haziran 2021), 291-316.

Turhan'ın, "Câhiliye'den Kur'ân'a Yönetim Kavramlarının Tarihi Semantiği (Adâlet- İtaat- Ehliyet- Şûra- Biat)"^[9] isimli ve bir bölümünde biat kavramının ele alındığı doktora tezi bulunmaktadır. Ancak tüm bu çalışmalarda biat uygulaması ya bir kavram olarak semantik açıdan incelenmiş, ya siyasi bir terim olarak değerlendirmeye tabi tutulmuş ya da dönemsel olarak ifade ettiği anlamlar üzerinde durulmuştur. Biz ise bu araştırmamızda daha çok Hz. Peygamber'in gerçekleştirdiği biatlerdeki içeriğin, İslam toplumunun teşekkül döneminde ahlaki ve sosyal açıdan ürettiği toplumsal ilkelere, bu ilkelerin bağlayıcılık nedenlerine ve İslam medeniyetinin kuruluş sürecindeki etkisine odaklanacağız. Bu bağlamda araştırmamızın tarihi sınırları genel olarak Hz. Peygamber dönemiyle sınırlı olacaktır.

Değerlendirmelerimizi yaparken karşılaştırmalı bir analiz yöntemi uygulayabilmek için biat kavramının Hz. Peygamber döneminde ifade ettiği anlamların yanında câhiliye döneminde biat uygulamasına benzeyen uygulamalara ve biat kavramının günümüzde ifade ettiği anlam içeriklerine de kısaca değineceğiz. Ardından Hz. Peygamber'in gerçekleştirdiği tevhid, nübüvvet ve ahiret merkezli paradigma değişiminin ürettiği toplumsal ilkelerin biat maddelerindeki karşılıklarının ne olduğu sorusuna cevap arayacağız. Araştırmamız esnasında Vâkıdî (öl. 207/823), İbn Hişâm (öl. 213/828), Taberî (öl. 310/923) ve İbn Kesîr'in (öl. 774/1373) alana dair eserlerinden faydalandığımız gibi Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd gibi temel hadis kaynaklarından ve bu alana dair modern akademik çalışmalardan da yararlanacağız.

1. Kavramsal Çerçeve ve Hz. Peygamber'in Biatleri

Sözleşme, anlaşma, satın alma, el verme, itaat sözü verme gibi anlamlara gelen biat kavramı,^[10] özellikle yönetim konularında bir tarafın isteğini diğer tarafın da bu isteğe itaatini ifade etmekle birlikte ahitleşmek ve sözleşmek manalarını da taşır.^[11] Arap toplumunda yapılan anlaşmaların kesinleşmesi amacıyla el sıkışması adetine benzerlikten dolayı bu duruma da bey'at denmiştir.^[12] Dini bir kavram olarak ise biat, aslında kulun emirlerine itaat edeceğine dair Allah'a verdiği bir sözdür. Ancak bu söz Allah adına ya Peygamber'e ya da Peygamber'in halifesine verilerek yapılır.^[13] Söz verildikten sonra hoş giden ya da gitmeyen bütün hususlarda söz verilen mercie tam bir itaat gereklidir ve bu itaatin sonucunda ise bir takım uhrevi kazançlar söz konusudur.^[14] Kur'ân'da biat kelimesi geçmemekle birlikte "Sana bîat edenler ancak Allah'a bîat etmiş olurlar. Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir. Verdiği sözden dönen kendi aleyhine dönmüş olur. Allah'a verdiği sözü yerine getirene, Allah büyük bir mükâfat verecektir."^[15] ayetinde olduğu gibi bey' kökünden türemiş mübâyaa'nın çeşitli türleri Peygamber'e itaat ve ona verilen ahitlere sadık kalma anlamında kullanılmıştır.^[16]

Arap toplumunda Hz. Peygamber'in yaptığı şekliyle biat uygulaması bulunmamakla birlikte ant içmek ve anlaşma yapmak anlamlarına gelen "hilf" uygulaması vardı.^[17] Bu uygulamada taraflar

[9] Abdullah Turhan, *Câhiliye'den Kur'ân'a Yönetim Kavramlarının Tarihi Semantiği (Adâlet- İtaat- Ehliyet- Şûra- Biat)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019).

[10] Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beirut: Daru Sadr, 1414/1993), "by'a", 8/23.

[11] Ebû'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru'l-Kalem, ed-Dâru's-Şâmiyye, 1412), 155.

[12] Cengiz Kallek, "Biat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/124-125.

[13] bk: Abdullah el-Endelûsî İbn Ebî Cemre, *Behçetü'n-Nüfûs Şerhu Muhtasari Sahihî'l-Buhârî*, nşr. Bekrî Şeyh Emin (Beirut: b.y., 1997).

[14] İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 1982), 1/577-578.

[15] el-Fetih 48/10.

[16] Erdinç, "İslam Siyaset Düşüncesinde Siyasal Baskı unsuru Olarak Biat -Ebû Hanife Örneği-", 296.

[17] İbn Manzûr, "hilf", 9/55; Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân*, 252.

bazen ellerini kan dolu bir kaba daldırarak karşılıklı ahitleşirlerdi.^[18] Zorlu çöl şartlarında ve asabiyete dayalı sosyal hayatta varlıklarını sürdürmek isteyen kabileler için daha güçlü kabilelerle bir nevi saldırmazlık ve yardımlaşma anlaşması olan hilf yapmak, bir tercih değil zaruret haline gelmişti. Zira bu anlaşmalar güçlü kabilelerin yağma ve istilalarına karşı en etkili korunma imkânlarından sayılıyordu.^[19]

Hız. Peygamber'in aldığı biatler, ilk Müslümanların nazarında hem Hız. Peygamber'i siyasi bir lider konumuna taşıyor hem de verilen sözler ve yapılan ahitlerle iman merkezli bir bağın meydana gelmesine vesile oluyordu. Bu bağ, henüz bir devlet sisteminin olmadığı zamanlarda ilk Müslüman topluluğun belli bir lider ve belli ilkeler etrafında birleşmesini de sağlıyordu. Hız. Peygamber zamanında daha çok dinin emrettiği sosyal, siyasal, ekonomik ve ahlaki ilkelere bağlılığı ifade eden kavram, Hız. Ebû Bekir'in halife seçilmesiyle birlikte siyasi yönü ön plana çıkan bir kavram haline dönüşmüştür.^[20]

Hız. Peygamber, İslam'ı tebliğ vazifesi gereği toplumun her kesimine yeni dini anlatmak için birtakım faaliyetlerde bulunuyordu. Bu bağlamda bölgenin değişik yerlerinden panayrlara katılmak için gelen Arap kabilelere tebliğde bulunan Hız. Peygamber, risâlet görevinin on birinci yılında hac mevsiminde Akabe denilen mevkide Hazrec kabilesinden bir grup Medinelîye tebliğde bulundu. Hız. Peygamber'in davetini kabul eden bu grup, Medine'ye dönerek hem kendi kabilelerine hem de düşmanları olan Evs kabilesine İslam'ı anlatacaklarına ve gelecek yıl tekrar buluşmak üzere söz vererek memleketlerine döndüler.^[21] Ertesi yıl Hazrec kabilesinden on kişi Evs kabilesinden de iki kişi olmak üzere Hız. Peygamber'e verdikleri söz üzere Akabe denilen mevkide tekrar buluştular.^[22] Ubâde b. Sabit bu buluşmada Hız. Peygamber'in kendilerinden "Allah'a şirk koşmamak, hırsızlık yapmamak, çocuklarınızı öldürmemek, iftira etmemek, iyilik hususunda O'na isyan etmemek"^[23] konularında söz aldığını ve "Eğer sözünüzde durursanız sizin için cennet vardır. Eğer onlardan herhangi bir şeyi örtbas ederseniz işiniz Allah'a kalmıştır. Dilerse azap eder. Dilerse affeder." şeklinde buyurduğunu haber vermiştir.^[24] Bu buluşma birinci akabe biatı olarak isimlendirilmiştir.

Mus'ab b. Umeyr'in Medine'de yaptığı tebliğ faaliyetleri^[25] sonrasında Müslüman olan ikisi kadın yetmiş beş Müslüman, nübüvvetin on üçüncü senesi Hız. Peygamber'le Akabe denilen mevkide tekrar buluşmuş ve ona biat etmişlerdir. Bu buluşmada Hız. Peygamber'in yanında amcası Abbas b. Abdülmuttalib de bulunmuştur.^[26] Hız. Peygamber Medine'den gelen heyete bir konuşma yaparak onlardan şehirlerine hicret ettiği takdirde kendisini kendi canları gibi koruyacaklarına, rahat zamanlarda olduğu gibi zor günlerde de kendisine itaat edeceklerine, maddi yardımlarını esirgemeyeceklerine, kötülükten menedip iyiliği emreceklerine, kimsenin kınamasından çekinmeden hak üzere sabit kalacaklarına dair söz alarak biat gerçekleştirdi.^[27] Daha sonra o grup

[18] Ebû Osmân Amr b. Baħr b. Maħbûb el-Kinânî el-Leysî el-Câhız, *el-Ĥayevân* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424), 4/494.

[19] Cevad Ali, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm* (Bağdat: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1955), 7/331.

[20] Erdinç, "İslam Siyaset Düşüncesinde Siyasal Baskı Unsuru Olarak Biat -Ebû Hanife Örneği-", 301.

[21] Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Taha Abdurrauf Sad (Beyrut: Dâru'l-Ciyl, 1411), 2/277.

[22] İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2/279; Ebû Abdullâh Muħammed b. Sa'd b. Menî İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, nşr. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdr, 1388-1968), 4/219.

[23] İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2/281; İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, 4/219.

[24] İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2/281.

[25] Mehmet Salih Gündüz, "Mus'ab b. Umyer'in Hayatı, Kişiliği ve İslam Tarihindeki Yeri", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (Haziran 2017), 128.

[26] İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2/290.

[27] Ebû Abdullâh Ahmed b. Muħammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Şuayb el-Arnâvût, Âdil Murşid v.dğr (b.y.: Muessesetu'r-Risâle, 1421-2001), 22, 346; Ebû Hâtim Muħammed b. Hibbân el-Bustî İbn Hibbân, *es-Sahîh*, nşr. Mehmet Ali Sönmez, Halis Aydemir (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433-2013), 235; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2/302.

arasından on iki temsilci seçti. İkinci Akabe biatı olarak nitelendirilen bu anlaşmadan sonra Hz. Peygamber ahabına Medine'ye hicret etmeleri için izin verdi.

Akabe biatlerinden başka Hz. Peygamber'in toplu halde aldığı bir diğer biat de Rıdvan biatidir. Hicretten sonra altıncı yılda umre yapmak niyetiyle ashabıyla birlikte Mekke'ye yola çıkan Hz. Peygamber, Hudeybiye mevkiinde konakladı.^[28] Müşrikler Hz. Peygamber ve ahabının Mekke'ye engellemek için Hâlid b. Velîd komutasında bir ordu hazırladılar. Bunu haber alan Hz. Peygamber, niyetlerinin savaş değil Kabe'yi ziyaret etmek olduğunu bildirmek için Hz. Osman'ı elçi olarak gönderdi. Müşrikler Hz. Osman'ın tüm ikna çabalarına rağmen onu dinlemeyerek alıkoydular. Hz. Osman'ın dönmemesi ve şehit edildiğine dair gelen haber üzerine^[29] Hz. Peygamber, sayıları 1400 civarında olan^[30] ahabından sonuna kadar savaşmak ve asla kaçmamak üzere^[31] söz alarak biatleştirdi.^[32] Kur'ân'da "O ağacın altında sana bağlılık sözü verdikleri sırada o mü'minlerden Allah razı olmuştur; gönüllerinde olanı bilmiş, onlara huzur ve güven vermiş, pek yakın bir fetihle ve elde edecekleri birçok ganimetle de kendilerini ödüllendirmiştir. Allah, izzet ve hikmet sahibidir."^[33] ayetine konu olan biate iştirak edenlerden Allah'ın razı olması dolayısıyla bu biate "Bey'atü'r-rıdvân" denilmiştir. Hz. Peygamber de "Ağaç altında bana biat edenlerden hiçbirisi cehenneme girmeyecektir" buyurarak biate katılan ahabını müjdelemiştir.^[34]

Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettiği zaman önce erkeklerden sonra ise kadınlardan İslam'ın emir ve yasalarına uymak konusunda biat almıştır. Bu biate katılanlar "Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmamak, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, çocuklarını öldürmemek, iftira etmemek, iyilik konusunda isyan etmek"^[35] üzere Hz. Peygamber'e biat etmişlerdir. Yine Mekke fethedildiği gün Hz. Peygamber insanları Müslüman olamaya ve kendisine biat etmeye çağırmıştır. Biate katılanlar Allah'a iman ve Hz. Muhammed'i peygamber kabul etmek üzere Hz. Peygamber'e biat etmişlerdir.^[36]

Hz. Peygamber toplu yapılan bu biatler dışında kimi zaman tek tek biat almış,^[37] kimi zaman biat yapacak kimse adına vekilinden de biat almıştır. Örneğin Hz. Peygamber'e biat etmeye gelen Dımâd b. Sa'lebe, kabilesinden başka bir kimseye de vekâlet ederek Hz. Peygamber'e biat etmiştir.^[38] Yine Rıdvan biatına katılamayan Hz. Osman'ın yerine kendisi vekil olmuş ve kendi kendine musâfaha yaparak Hz. Osman adına biat almıştır.^[39] Hz. Peygamber vekillerden biat aldığı gibi kimi zaman da vekil tayin ederek kendisi adına biat aldirmiştir. Hz. Ömer'in ensar kadınlarından biat alması bu şekilde gerçekleşmiştir.^[40]

[28] İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 4/275.

[29] İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 4/282.

[30] İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 4/276.

[31] İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 4/283; Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*, "Cihad", 110.

[32] Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisâbü'rî Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîh-i Müslim*, haz. Salih b. Abdulaziz, Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde (Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000), "İmâre", 68.

[33] el-Fetih 48/10.

[34] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 23/93.

[35] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 37/351.

[36] Ebû'l-Hasen Alî b. Ebî'l-Kerem Muhammed el-Cezerî İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fî't-Târîh* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417-1997), 2/125; Ebû'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-âsâr* (b.y.: Mek-tebetü'l-Esedî, 2003), 820.

[37] Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmiu'l-Musnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar* (Kahire: Dâru's-Şa'b, 1987), "Cihad", 110.

[38] Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Cezerî İbnu'l-Eşîr, *Usdu'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, nşr. Alî Muhammed Mu'avvi'd, Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415-1994), 3/56; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî Hüsrevcirdî Beyhaqî, *Delâilu'n-Nubuvve*, nşr. Abdu'lmu'tî Kâlacî (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1408-1988), VII/2/223; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 14/527.

[39] İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 4/283.

[40] Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Heyet (Cemiyetu'l-Meknez, 1431-2010), 9/2552.

2. Bir Paradigma Değişimi Olarak Hz. Peygamber'in Biatleri

Hz. Peygamber'in gönderildiği câhiliye toplumunun hayat tarzı, ahlaki özellikleri ve davranış biçimleri, genel olarak şirk inancı ve asabiyet düşüncesi bağlamında şekillenmişti. Bu toplumda neyin doğru neyin yanlış olduğunu belirleyen toplumsal normlar da doğal olarak şirk ve asabiyet merkezli câhiliye kültürünün etkisiyle oluşmuştu. İçki, kumar, fuhuş, tefecilik, kan davası, kadınlara ve kölelere karşı zulüm ve haksızlık bu çağın genel karakteristiği olmuştur.^[41] Kadınların fuhşa zorlanıp hiçbir hakkının gözetilmediği,^[42] kız çocuklarının ailesi açısından bir utanç kaynağı olarak görülüp diri diri toprağa gömüldüğü^[43] bu toplum, ölüm sonrası hayata ve dolayısıyla bu dünyada yapıp ettiklerinin ahirette bir karşılığı olacağına da inanmıyordu.^[44] Ahiret inancından yoksunluk, genel ahlak kuralları ve değer yargıları bakımından toplumsal çürümeye sebep olduğu gibi asabiyet düşüncesi de sosyal yapının bir haksızlık ve zulüm düzenine evrilmesine vesile olmuştu. Cündeb b. Anber b. Temîm'in câhiliye dönemine ait bir şiirine nispet edilen ve aynı zamanda bir Arap atasözü olan "Kardeşin zalim de olsa, mazlum da olsa yardım et."^[45] düşüncesi bağlamında şekillenen asabiyet anlayışı, bu toplumun değer yargılarının oluşmasında başat faktörlerden olmuştur. Zira İbn Battâl, (öl. 449/1057) asabiyet anlayışıyla hareket eden toplumun fertlerinin, soy ve şeref bakımından kendilerinden aşağı gördükleri sosyal tabakalarla evlilik yapmadığını bildirmiş,^[46] Alîyyul-Kârî (öl. 1014/1605) bu anlayış nedeniyle toplumun fertleri arasında gösteriş, kibir,^[47] soyuyla övünme,^[48] kız çocukları nedeniyle utanç hissetme^[49] gibi özelliklerin yaygın olduğundan bahsetmiştir. Ayrıca başka kabilelerin neseplerini aşağılamak, zina sonucu doğan çocukları zina yapılan erkeklerden herhangi birisine nisbet etmek,^[50] ganimet elde etmek ve övünmek için savaşmak ve yağma yapmak,^[51] verilen davetlere yalnızca zengin ve soyluları çağırarak asabiyet düşüncesine göre şekillenen câhiliye toplumunun genel özellikleri arasında sayılmıştır.^[52] Görüldüğü gibi şirk inancı ve asabiyet düşüncesi bağlamında şekillenen câhiliye kültürü, bu toplumundaki ahlaki kuralların oluşumundan fertlerin davranış modellerine, sosyal düzenin tesisinden toplumsal ilkelerin oluşumuna kadar en belirleyici paradigma olmuştur.

Hz. Peygamber, risâlet göreviyle gönderildiği ilk andan itibaren şirk ve asabiyet merkezli câhiliye anlayışına karşı tevhid, nübbüvvet ve ahiret inancını merkeze alan yeni bir paradigma oluşturmayı gaye edinmiştir. Bu paradigmanın ve bu paradigmaya dayalı yeni medeniyetin toplumsal normlarının ilk nüveleri ise Hz. Peygamberin kimi zaman tek tek kimi zaman ise toplu

[41] Ali, *el-Mufassal fi Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, 1/37.

[42] M. Ali Mevlana, *Peygamberimiz Aleyhisselâm*, çev. Ömer Rıza Doğrul (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1925), 27; Kapar Mehmet Ali, *Hz. Muhammed'in Müşriklerle Münasebetleri* (İstanbul: İlim Yayınları, 1987), 1/206.

[43] Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahmân et-Temîmî ed-Dârimî, *el-Musned*, nşr. Heyet (Kâhire: Dâru't-Tesîl, 1436-2015), "Mukaddime", 2.

[44] Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs* (b.y.: el-Mektebu'l-İslâmî - Muessesetu'l-İşrâk, 1420-1999), 325.

[45] el-Meydânî Ebû'l-Faḍl Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbü'rî, *Mecmau'l-Emşâl*, nşr. Muhammed Muhyî'd-Dîn Abdulhamîd (Beyrut: Dâru el-Marife, ts.), 334; Ebû Hilâl el-Askerî Ebû Hilâl el-Ḥasen b. Abdullâh, *Cemheretu'l-Emsâl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 58.

[46] Ebû el-Ḥasan Alî b. Hâlef b. Abdulmelik İbn Battâl İbn Battâl, *Şerhu Saḥîhi'l-Buḥârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 2003), 1/33.

[47] Ebu'l-Hasen Nûreddîn Alî el-Mollâ Alîyyul-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu mişkâti'l-mesâbih*, thk. Sıtkı Muhammed Cemil Attâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1422-2002), 3/1227.

[48] Alîyyul-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu mişkâti'l-mesâbih*, 9/3792.

[49] Alîyyul-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu mişkâti'l-mesâbih*, 8/3119.

[50] Ebû Zekerîyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî alâ Muslim* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1392-1972), 39.

[51] Muhammed b. İzzuddîn Abdullatîf b. Abdulazîz b. Emînuddîn b. Firiştâ er-Rûmî el-Kirmânî el-Hanefî İbnu'l-Melek, *Şerhu Mesâbihî's-Sunne*, nşr. Nureddîn Tâlib, 1433-2012, 5/546.

[52] Muhammed b. Alî Şevkânî, *Neylu'l-evtâr min esrârî Multeka'l-ahyâr*, thk. M. Subhî b. Hasen Hallâk (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzi, 1427), 6/212.

halde aldığı biatlerin içerdiği maddelerde kendini göstermiştir. Nitekim muhataplarından aldığı biatlerde Allah'a ortak koşmamak,^[53] Allah için kimsenin kınamasından korkmamak,^[54] biatten ayrılanın hükmünün Allah'a ait olacağını bilmek^[55] gibi sürekli Allah'a iman merkezli bir ahitleşme gerçekleştiren Hz. Peygamber, İslam inanç esaslarından tevhide, biat içeriklerinin ana maddesi olarak zikretmiş ve bir anlamda yeni medeniyetin ve bu medeniyete ait toplumsal ilkelerin ana paradigmasının tevhid olacağını beyan etmiştir. Böylece Hz. Peygamber, muhataplarından aldığı biatlerde bir yandan çoklu tanrı inancına sahip Mekke toplumunu tek tanrı inancına davet etmiş, bir yandan da bu inancın sosyal hayattaki karşılıklarının yerine getirilmesi için de onlardan söz almıştır. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in biatleri hem tevhide dayalı İslam inanç sistemine bir davet hem de bu inanç sisteminin bütün alanlarıyla şekillendirdiği yeni bir toplumsal yapı inşa edilmesi için atılan ilk adımlardan olmuştur.^[56] Hz. Peygamber, gerçekleştirdiği biatlerle câhiliye toplumunun hayata müdahil olmayan iman anlayışına karşılık hayatın tamamına ve insanın tüm davranışlarına etki eden bir iman anlayışı oluşturmuştur. Yeni toplumsal ilkelerin oluşmasında işte bu iman anlayışı en belirleyici faktör olmuştur.

Hz. Peygamber'in gerçekleştirdiği biatler ilk Müslüman fertlerde tevhid inancının yerleşmesine katkı sağladığı gibi bir peygamber inancına sahip olmayan toplumun nübüvvet müessesesini ve bu müessesenin sunduğu ahlaki, sosyal, ekonomik ve siyasi ilkeleri kabullenmesine de katkı sağlamıştır. Câhiliye toplumu, mensubu olduğu kabilenin lideri dışında başka birisine itaat etmeyi kabullenmeyen bir yapıya sahipti.^[57] İşte tam da bu nedendir ki, câhiliye toplumunda itaatin ana sebebi asabiyettir. Kendi asabesi dışında birine itaat etmek ise bir zillettir.^[58] Nitekim bu konuda Ebû Cehil şöyle demiştir: "Biz Abdülmenaf oğulları ile şeref ve soy bakımında yarıştık durduk. Onlar insanlara yemek yedirdiler, biz de yedirdik. Onlar mal verdiler, biz de verdik, onlar yük altına girdiler, biz de girdik. Ta ki dizlerimizin üzerine çöküp yarışan iki at gibi denk olduk. Şimdi çıkmış, "Bizden bir Peygamber geldi, ona gökten vahiy iniyor" diyorlar. Biz bu hususta onlara nasıl yetişebiliriz. Bu nedenle vallahi ne Muhammed'e inanır ve ne de kabul ederiz."^[59] Bu toplumun câhiliye toplumu olarak isimlendirilmesinin en önemli nedenlerinden birisi de kabile reislerinin siyasi liderliğinden başka sözlerini dinleyecekleri ve itaat edecekleri peygamberlik gibi bir örneklik müessesesinin olmamasıdır. Nitekim câhiliye toplumunda zaman içerisinde kaybolan peygamberlik inancının yerini gaybtan haber ve ilham aldıklarını iddia ederek toplumu yönlendiren ve "Sâdin" veya "Kâhin" olarak isimlendirilen din adamları almıştır.^[60] Bu din adamları genel olarak mabetlerde putlardan aldıklarını iddia ettikleri kafiyeli sözleri insanlara aktararak onları yönlendirirlerdi.^[61] Ayrıca bu kâhinler putlara nasıl ibadet yapılması gerektiğini insanlara öğretir ve putlar adına insanlara itaat etmeleri gereken emirler verirlerdi.^[62] Toplum da onların putlar vesilesiyle elde ettikleri bu itibara saygı gösterir, hastalandıklarında^[63] ya da önemli bir işe karar verecekleri zaman onlara gider ve söylediklerine itaat ederlerdi.^[64] Bu din adamlarının içinde

[53] Müslim, "Hudûd", 41.

[54] Müslim, "İmâre", 41.

[55] Buhârî, "Menâkibu'l-ensâr", 43.

[56] Ünver Günay, "Değişimin Sosyolojik Boyutu Bağlamında Toplumsal Değişme ve İslamiyet İlişkileri", *Çağımızda Sosyal Değişme ve İslam Sempozyumu* (Anakara: TDV Yayınları, 2007), 45.

[57] Adem Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumunu* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 23.

[58] Ali, *el-Mufassal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, 5/219-112.

[59] Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehbî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefayâtu'l-Meşâhiri'l-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1413-1993), 1/161.

[60] Hasan Hüseyin el-Hac, *Hadâratul-Arab fi asri'l-Câhiliyye* (Beyrut: Müessesetü'l-camiyye li'd-Dirâsât, 1409/1989), 51-52.

[61] Ali, *el-Mufassal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, 12/334.

[62] Ali, *el-Mufassal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, 3/111.

[63] Ali, *el-Mufassal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, 16/15.

[64] Ali, *el-Mufassal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, 3/111.

buldukları toplumu ıslah edecek, onlara ahlaki manada örneklik ve rehberlik edecekleri bir konumları söz konusu değildi. Onların temel misyonu gaybtan verdiklerini iddia ettikleri haberler ve şeytani ilhamlarla toplumun putlara olan bağlılığını muhafaza etmekte.^[65] Vahiy bilgisinden yoksun câhiliye toplumu onlardan aldıkları bilgiye büyük önem veriyordu. Hz. Peygamber, gerçekleştirdiği biatlerde bir takım ahlaki ve sosyal ilkeleri şart koştuğu gibi bir peygamber olarak itaat edilecek ve örnek alınacak yegâne liderin kendisi olduğunu da açıkça beyan ediyordu. Nitekim Rab olarak Allah'ın, Peygamber olarak Hz. Muhammed'in kabul edilmesi,^[66] her şart ve durumda Peygamber'e itaat edilmesi,^[67] Peygamber'in canının kendi canları gibi korunması^[68], gerekirse Peygamber'in hayatı için kendi hayatlarının feda edilmesi,^[69] Peygamber'in koyduğu ahlaki, sosyal, ekonomik ve siyasi ilkelere sonuna kadar uyulması^[70] hiçbir şartta Peygamber'in emrine itaatsizlik edilmemesi^[71] gibi Hz. Peygamber'i toplumda yegâne önder, örnek ve lider konumuna taşıyan maddeler, yapılan biatlerin ana şartlarından olmuştur. Böylece daha dinin tebliğ edildiği ilk yıllardan itibaren câhiliye toplumunda hem bilgi kaynağı hem de liderlik açısından büyük bir değişim gerçekleşmeye başlamıştır. Zira Hz. Peygamber, gerçekleştirdiği biatlerle bir yandan toplumsal bir liderlik elde etmiş bir yandan da câhiliyenin hurafelere ve mistik inanışlara dayanan bilgi kaynaklarını ortadan kaldırarak yerine İslam medeniyetinin ana bilgi kaynağı olan vahyi yerleştirmiştir. Böylece hem bu bilgiyi insanlara ulaştıran hem de bu bilginin nasıl uygulanacağını gösteren Hz. Peygamber, İslam medeniyetinin toplumsal normlarını belirleyecek olan nübüvvet müessesesinin muhatapları tarafından kabul edilmesini sağlayacak ilk adımları atmıştır.

Hz. Peygamber'in câhiliye toplumunda gerçekleştirdiği paradigma değişiminin tevhid ve nübüvvetle birlikte üçüncü sac ayağı ise ahiret inancı olmuştur. Zira Hz. Peygamber'in gerçekleştirdiği biatlerin en önemli içeriklerinden birisi de ahiret inancına yönelik maddeler olmuştur. Nitekim ahiret inancı, yeni dinin esaslarının özü olan tevhid, nübüvvet ve ahiret maddelerinden müteşekkil usûl-ü selâse'den birini temsil eder.^[72] Ahiret inancı, ebedi yaşama arzusuna sahip insan için fitri bir duygudur.^[73] İyi ya da kötü amellerinin ahirette de bir karşılığı olacağına inanan insan, dünya hayatında daha güzel ve faydalı bir hayat yaşar. Zira ahiret inancı, ahlaklı ve erdemli bir hayatın temel motivasyonlarından birisidir.^[74] Hz. Peygamber, en basit insani ve ahlaki erdemlerden bile yoksun olan câhiliye toplumunun ıslahı için sürekli olarak ahiret hayatını hatırlatmıştır. "Ey insanlar! Allah'ın varlığını aklınızdan çıkarmayın. Râcife'nin (sûra ilk üfürülmenin) zamanı geldi, bunun hemen ardından da Râdife (sura ikinci üfleme) gelecektir. Ölüm, bütün şiddet ve sancılılarıyla muhakkak gelecektir; ölüm, muhakkak herkesi bulacaktır."^[75] buyuran Hz. Peygamber, ahiret inancını sürekli toplumun gündeminde tutmayı gaye edinmiştir. Bu bağlamda ilk Müslümanlarla yaptığı biatlerde de sürekli ahiret merkezli ahitleşmeler yapmış, Peygamber'e verdiği sözden dönenlerin ahiret azabıyla karşılaşacaklarını haber vermiş,^[76] kendisine biat edip

[65] Ali, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, 12/334; 15/126.

[66] Müslim, "Hudûd", 41.

[67] Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb Nesâî, *Sünen-i Nesâî*, haz. Salih b. Abdulaziz, Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde (Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000), "Biat", 16.

[68] İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2/290-292.

[69] İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 4/283.

[70] Nesâî, "Biat", 18.

[71] Buhârî, "Menâkibu'l-ensâr", 43.

[72] Çağfer Karadaş, "İslam Düşüncesinde Ahiret Hayatı", *İslâm'da Ahiret İnancı* (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2007), 31.

[73] Hayati Hökelekli, "Dini Hayatın Bütünlüğü Açısından Ahiret İnancının Psikolojik Temelleri", *İslâm'da Ahiret İnancı Sempozyumu* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2007), 139.

[74] Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, nşr. Süleyman Dünya (Kahire: Daru'l-Ma-arif, 1966), 585.

[75] Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, haz. Salih b. Abdulaziz, Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde (Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000), "Sifatü'l-Kiyâme", 23.

[76] Müslim, "Hudûd", 41.

bu biatin gereklerini yerine getirenlerin ise cehenneme girmeyeceklerini müjdeleyerek^[77] biat içerikleri vesilesiyle muhataplarında ahiret inancının olgunlaşmasını sağlamıştır. Henüz İslâm'ın devletleşmediği yıllarda yapılan biatler, ödül ve ceza bakımından dünyevi değil uhrevi yaptırımlar içermiştir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'e biat edip söz verenler doğal olarak ahiret inancını da benimsemişlerdir. Böylece yeni İslam toplumunun oluşum sürecindeki toplumsal ilkeler, ahiret inancını merkeze alan bir şekilde teşekkül etmiştir.

Tüm bu mülahazalar ışığında diyebiliriz ki, Hz. Peygamber'in İslâm'ın ilk yıllarında gerçekleştirdiği paradigma değişiminin genel olarak tevhid, nübüvvet ve ahiret merkezli bir değişimdir. Bu paradigma değişimine dair ilk nüveler ise Hz. Peygamber'in gerçekleştirdiği biatlerin şartları içerisinde mevcuttur. Kurulan yeni medeniyetin ve bu medeniyeti oluşturacak fertlerin uyacağı temel kuralların, ahlaki ilkelerin ve toplumsal ilkelerin de Hz. Peygamber'in ilk Müslümanlardan aldığı biatlerle topluma tanıtılmış ve kabul ettirilmiştir.

3. İçerdiği Toplumsal İlkeler Bağlamında Hz. Peygamber'in Biatleri

3.1. İmani İlkeler

Şüphesiz toplumsal değişimler ve bu değişimlere kaynaklık eden ilkelerin o toplumda yerleşmesi bir süreç içerisinde gerçekleşir. Bu süreç, toplumların içinde buldukları şartlara, sahip oldukları kültür ve medeniyet alt yapısına göre değişim gösterebilir.^[78] Hz. Peygamber'in risâlet vazifesiyle görevlendirildiği câhiliye toplumunun değişimi de belli bir süreç içerisinde gerçekleşmiştir. Hz. Peygamber bu süreci câhiliye toplumundan medeni topluma geçişte bir hazırlık devresi olarak nitelendirebileceğimiz "tedricilik" ilkesi bağlamında gerçekleşmiştir.^[79] Yani bu süreç, gelişigüzel bir şekilde değil bizzat Hz. Peygamber tarafından belli bir strateji, plan ve program çerçevesinde gerçekleştirilmiştir.^[80] Câhiliye toplumunun sosyal, ahlaki, siyasi ve ekonomik hayatlarını etkileyen bu değişim öncelikli olarak bir inanç ve zihniyet değişimi olarak gerçekleşmiştir. Zira dini değerlerin ve bu dinin öngördüğü ilkelerin bir topluma aktarımı, ancak o dine ait kavramların ve inanç ilkelerinin muhatap toplumda yerleştirilmesiyle mümkün hale gelir. Nitekim kendi kavramlarını, dünya görüşlerini ve inanç kaynaklı ilkelerini oluşturamamış medeniyetlerin varlıklarını sağlıklı bir şekilde sürdürmeleri mümkün değildir.^[81] Dini değerlerin toplumun tüm katmanlarına etkili bir şekilde ulaşması için o dine ait din dilinin inşa edilmesi zorunludur.^[82] Zira farklı kültür ve yaşayış biçimine sahip toplumların dinin öngördüğü emir ve yasaklar hususunda aynı davranış modellerini sergileyebilmesi, ortak inanç ilkeleri, dünya görüşü ve buna kaynaklık eden din dili ile yakından ilgilidir.^[83]

Hz. Peygamber de gerçekleştirdiği biatlerde İslam medeniyetinin oluşum evresindeki ilk toplumsal ilkeleri belirlerken başta tevhid, nübüvvet ve ahiret inancı olmak üzere dinin öngördüğü iman esaslarını tedricilik ilkesi bağlamında topluma aktarmıştır. Bu ilke gereği de Hz. Peygamber, gerçekleştirdiği biatlerde muhataplarına ilk önce dinin öngördüğü ana iman esaslarının kabul edilmesini şart koşmuştur. Bu durum, kurulacak yeni medeniyetin ve toplumsal ilişkilerin iman esasları çerçevesinde şekilleneceğinin en önemli göstergesi olmuştur. Nitekim Hz. Aişe, hem

[77] Tirmizî, "Menâkıb", 57.

[78] Ünver Günay, *Din Sosyolojisi Dersleri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 1993), 271-274.

[79] Mekki Solmaz, "Kur'an'da Birey ve Toplumun İnşası", *Batman Akademi Dergisi* 6/1 (2002), 36.

[80] Muhsin Demirci, "Kur'an'ın Nüzul Sürecinde Tedricilik", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 9 (2002), 175.

[81] Zeki Tan, "Kur'an'ı Anlamada Câhiliyenin Kitap İnancını Bilmenin Önemi", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16 (Ekim 2018), 121-122.

[82] Suat Cebeci, "Din Dilinin Mahiyeti ve Kavramsal Uzlaşma Sorunu", *Değerler Eğitimi Dergisi* 2/5 (2004), 7.

[83] Cebeci, "Din Dilinin Mahiyeti ve Kavramsal Uzlaşma Sorunu", 9.

vahyin nazil olma sürecini hem de Hz. Peygamber'in ilk toplumsal ilkeleri belirlerken uyguladığı stratejiyi anlatırken ilk önce imana dair ilkelerin yani Allah'a, Peygamber'e ve ahirete dair ana esasların konu edildiğini haram ve helallere dair ilgili ilkelerin ise bu ana esasların hemen ardından gündeme taşındığını bildirmiştir.^[84] Zira toplumun bir şeyin helal ya da haram oluşunu kabul etmesi ve bunlara uyması, ilk önce bu yasakları ve özgürlükleri belirleyen dinin ana iman esaslarını kabul etmesiyle mümkündür.

Bu bağlamda Hz. Peygamber gerçekleştirdiği ilk biatlerde muhataplarına ahitleşilmesi gereken ilk esaslar olarak iman ilkelerini sunmuştur. Nitekim nübüvvetin on ikinci senesi on kişi Hazrec kabilesinden iki kişi de Evs kabilesinden olmak üzere on iki kişiyle Akabe'de birinci Akabe biatını gerçekleştiren Hz. Peygamber,^[85] bu gruba ilk önce Allah'a şirk koşulmamasını ve bir peygamber olarak kendisine isyan edilmemesini şart koşmuş ve ilk maddeler olarak bu iman esaslarını zikretmiştir.^[86] Bu biatte hazır bulunan Ubâde b. Sabit'in anlattığına göre Hz. Peygamber biat maddelerini muhataplarına sunduktan sonra "Eğer sözünüzde durursanız sizin için cennet vardır. Eğer onlardan herhangi bir şeyi örtbas ederseniz işiniz Allah'a kalmıştır. Dilerse azap eder. Dilerse affeder."^[87] şeklinde buyurarak biat maddelerinin yerine getirenler için cennet, getirmeyenler için ise ahiret azabını gündeme taşımıştır. Görüldüğü gibi biat maddelerinde söz konusu edilen şartlara sadakatle ilgili ceza ve mükafat konusunda dünyevi bir yaptırımdan ziyade ahirete vurgu yapan Hz. Peygamber, bir yandan muhataplarına iman esaslarını tebliğ ederken bir yandan da yeni toplumsal ilkelerin Allah'a ve ahirete iman çerçevesinde şekillenmesini hedeflemiştir. Zira gerçekleşen biatte hırsızlık yapmamak, çocukları öldürmemek, iftira etmemek^[88] gibi toplumsal ilkelere bağlılığın ana kaynağı da Allah'a ve ahirete iman olarak sunulmuştur. Yani biat edenlerin bu maddelere sadakati konusunda bağlayıcı unsur dünyevi müeyyideler değil Allah'a, Peygamber'e ve ahirete olan imanları olacaktır. Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettikten sonra ve Mekke'nin fethinde de biat almış ve yine bu biatlerde ilk şartlar olarak Allah'a şirk koşulmaması ve bir peygamber olarak kendisine isyan edilmemesi hususunda biat olarak iman esaslarını öncelikli şart olarak sunmuştur.^[89] Bu durum, bir yandan iman esaslarının toplum tarafından öğrenilmesini sağlarken bir yandan da toplumsal ilkelerin iman merkezli oluşmasını sağlamıştır.

Hz. Peygamber'in gerçekleştirdiği biatlerde ilk maddeler olarak iman esaslarını sunması, biat maddelerinin ahlaka ve sosyal hayata taalluk eden diğer şartlarının yerine getirilmesinde bağlayıcı unsur olarak Allah'a imanı işaret etmesi ve biate sadakat konusunda dünyevi bir müeyyideyi değil ahirete imanı gündeme getirmesi, muhatap kitlede etkin bir iman anlayışının oluşmasını sağlamıştır. Zira daha işin başındayken kendilerine çizilen sınırlara sırf iman ettikleri Allah için uyan, bu sınırları aştıkları takdirde ise bir ahiret yaptırımı ile karşı karşıya kalacaklarına inanan bir toplumun tüm sosyal, siyasi ve ahlaki davranışları etkin bir iman çerçevesinden şekillenecektir. Oysa Hz. Peygamber öncesi câhiliye toplumunun Allah inancı, yaratan ancak yarattığı insanların ahlaklarına, sosyal ve siyasi hayatlarına etki etmeyen bir inanç biçimidir.^[90] Fârâbî'nin ifadesiyle Allah inancının hayatlarına etki etmediği bu toplum, "el-Medînetü'l-Câhile"^[91] denilen şehirlerde toplumsal ilkeler Allah'a ve ahirete imandan bağımsız bir şekilde oluşmuş, insanlar tamamen maddeci, tek dünyacı

[84] İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buḥârî*, 1/237.

[85] İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2/279.

[86] İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2/281.

[87] İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2/281.

[88] İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2/281; el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-âsâr*, 820.

[89] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-Târîh*, 2/125.

[90] Aydın Temizer, "Kur'an'a Göre Câhiliye Zihniyetinin Rubûbiyet Anlayışındaki Çelişki", *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 15-16 (2013), 89.

[91] Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzlûğ Farabî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâqılâ ve Medâdetuhâ*, nşr. Alî Bû Mulḥim (Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1995), 15-16.

bir anlayışla hayat sürmüşlerdir.^[92] Hz. Peygamber, gerçekleştirdiği ilk biatlerde iman esaslarını biat içeriklerinin vazgeçilmez şartları şeklinde sunarak yeni oluşacak toplumun ve bu toplumun uyacağı ana ilkelerin bütünüyle Allah'a ve ahirete iman çerçevesinde oluşmasını sağlamıştır. Sü-yûtî (öl. 911/1505) Hz. Peygamber'in davetiyle birlikte Arap toplumunda dil, kavram, zihniyet ve düşünce dünyasında büyük bir değişim meydana geldiğini ifade eder.^[93] Örneğin câhiliye toplumu, mü'min ve müslim kavramlarından tasdik etmek manasında iman anlamını çıkarırken Hz. Peygamber'le birlikte bu kavramlara Allah'a, meleklerle, kitaplara, peygamberlere, ahirete^[94] inanmak gibi birtakım şartlar ve vasıflar eklenmiştir.^[95] Böylece iman kavramı dini ve ahlaki boyutun yanında fertlerin bütün hayatlarına etki edecek kapsayıcılıkta bir anlam kazanmıştır.^[96]

Hz. Peygamber'in gerçekleştirdiği ilk biatlerde tevhid, nübüvvet ve ahiret inancı olarak gündeme gelen iman anlayışı, ilerleyen süreçte yeni oluşan sosyal yapıyı ve toplumsal ilkeleri kökünden değiştiren bir dinamizmi ve kuşatıcılığı da beraberinde getirmiştir. Nitekim daha sonraki süreçte imanı daha kapsamlı bir şekilde tarif eden Hz. Peygamber, "İmanın yetmiş küsur şubesi vardır. Bu şubelerin en üstünü 'Lâ ilâhe illâllâh'tır' (Allah'tan başka ilâh yoktur.) En düşük derecesi ise yolda bulunan eziyet verici şeyleri kaldırmaktır. Hayâ da imanın bir şubesidir."^[97] buyurarak Allah inançlarının hayatlarına etki etmediği câhiliye toplumunun aksine yeni toplumsal düzende ve kurulacak medeniyette yoldaki bir taşı kaldırmanın ve haya etmenin bile imandan kaynaklandığını vurgulamıştır.^[98] Yine "Kim Allah'a ve âhirete iman ediyorsa komşusuna eziyet etmesin. Kim Allah'a ve âhirete iman ediyorsa misafirine ikram etsin. Kim Allah'a ve âhirete iman ediyorsa ya hayır söylesin ya da sussun!"^[99] buyuran Hz. Peygamber, komşuya iyi davranmak, misafiri ağırlamak, yerli yersiz konuşmalardan uzak durmak gibi toplumsal kuralların imanla bağına vurgu yapmış, Müslümanların birbirlerini sevmelerinin,^[100] ikramda bulunmalarının, selam vermelerinin imanın bir gereği olduğunu^[101] bildirmiştir. Ayrıca alınan borcu vaktinde ödemenin,^[102] eşlere güzel muamelede bulunmanın,^[103] Kur'ân'ı öğrenme ve öğretme çabasının,^[104] kimseye kötülük etmemenin,^[105] hep imandan kaynaklanan davranışlar olduğuna işaret etmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'in İslam medeniyetinin kuruluş evresine denk düşen ilk biatlerde sıkça dikkat çektiği ahiret inancı, ilerleyen süreçte fertlerin birbirlerinin hak ve hukukuna riayet etmeleri,^[106] din kardeşlerinin ırz ve namuslarını muhafaza etmeleri,^[107] toplum içindeki yetim ve yoksulları korumaları,^[108] sözleriyle ve fiilleriyle kimseye zarara vermemeleri^[109] gibi temel toplumsal ilkelerin yerleşmesini sağlayan en önemli iman esaslarından birisi olmuştur.

[92] Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 15-16.

[93] Celâlu'd-Dîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr Süyûtî, *el-Muzhir fî Ulûmi'l-Luğa ve Envâihâ*, nşr. Fuâd Alî Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1418), 1/235.

[94] Müslim, *Sahîh-i Müslim*, "İman", 5.

[95] Süyûtî, *el-Muzhir fî Ulûmi'l-Luğa ve Envâihâ*, 1/235.

[96] Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev. Kürşat Atalar (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 19.

[97] Nesâî, "İman", 16.

[98] Müslim, "İman", 58.

[99] es-Sicistânî Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî, *Sünen-i Ebû Dâvûd*, haz. Salih b. Abdulaziz, Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde (Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000), "Edeb", 122-123.

[100] Ebû Dâvûd, "Edeb", 130.

[101] Buhârî, "İman", 6.

[102] Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd er-Rebeî el-Kazvinî İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, haz. Salih b. Abdulaziz, Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde (Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000), "Ticaret", 62.

[103] İbn Mâce, "Nikah", 50.

[104] İbn Mâce, "Sünnet", 16.

[105] Buhârî, "Rikak", 34.

[106] Nesâî, "İmâmet", 58.

[107] Ebû Dâvûd, "Menâsik", 87.

[108] İbn Mâce, "Edeb", 6.

[109] Müslim, "Birr", 59.

Görüldüğü gibi biatlerin ilk maddeleri olan Allah'a, Peygamber'e ve ahiret gününe iman esasları süreç içerisinde tüm toplumsal ilkelerin, insani münasebetlerin ve yeni sosyal düzenin ana kaynağı haline gelmiştir. İslam medeniyetini şekillendiren, İslam toplumunun bütün münasebetlerine tesir eden ve ilk toplumsal ilkelerin oluşmasına kaynaklık eden işte bu etkin iman anlayışdır diyebiliriz.

3.2. Ahlaki İlkeler

Ahlak, İslam medeniyetinin ana unsurlardandır. Hz. Peygamber ise bu medeniyetin kuruluş döneminde getirdiği ahlaki ilkeler ile bir ortak değerler manzumesinin oluşmasında kurucu bir rol üstlenmiştir. "Ben, güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim."^[110] buyuran Hz. Peygamber, kurulacak yeni medeniyetin ve toplumsal düzenin vahye dayalı ahlak ilkeleri çerçevesinde gerçekleşeceğine işaret etmiştir. Bu bağlamda nübüvvetin ilk yıllarında gerçekleştirdiği biatlerde iman ilkelerinin hemen ardından ana ahlak ilkeleri konusunda muhataplarından söz alması bu durumun en açık göstergesidir. Nitekim Hz. Peygamber, Medineli bir grupla yaptığı ilk Akabe biatinde ana iman esası olan şirk koşmama şartından hemen sonra hırsızlık yapmamak, zina etmemek, çocukları öldürmemek, iftira etmemek gibi temel ahlak ilkelerini biat maddeleri olarak şart koşmuştur.^[111] Bu bağlamda ahlak da itikat ve ibadetle birlikte biat içeriklerindeki üç temel esastan birisi oluşturmuştur.^[112] Medeniyetleri oluşturan toplumların sahip olduğu ahlaki ilkeler, o medeniyetlerin hangi değerler çerçevesinde şekilleneceğini belirleyen temel etkidir.^[113] Bu bağlamda Yesrib'i bir medeniyet merkezi olan Medine'ye dönüştürecek sürecin ilk adımlarından biri olan biat içeriklerindeki ahlaki ilkeler, bu dönüşümün mimari bir dönüşümden ziyade tüm insani münasebetleri kapsayan ahlaki bir dönüşüm olacağını işaret etmiştir. Bu dönüşümün muhatabı olan câhiliye toplumunun şirk inancı, toplumda kuşatıcı bir ahlaki değerler manzumesi oluşturamamıştı. Zira putlar için sergiledikleri birtakım tâzimler,^[114] birer ibadet ritüeli olmaktan öteye geçip ahlak üretecek bir dinamizme sahip değildi. Ayrıca ahlaki ilkelere kaynaklık edecek etkin bir ahiret inancının olmaması da^[115] bir değerler sistemi oluşmasını engellemişti.

Câhiliye toplumunun da misafire hürmet etmek, yemek yedirmek, komşulara sahip çıkmak gibi bir takım ahlaki özellikleri vardı.^[116] Ancak câhiliye toplumundaki ahlaki hasletlerin kaynağı genel olarak kabilecilik, asabiyet ve başkalarına gösteriş yapmak gibi dünyevi kaygılardan kaynaklanıyordu. Hz. Peygamber'in başta biat içeriklerindeki ahlaki ilkeler olmak üzere topluma sunduğu ahlak anlayışının kaynağı ise Allah'a ve ahirete iman olmuştur. Nitekim nübüvvetin on ikinci senesi Akabe'de gerçekleşen biatte^[117] hırsızlık yapmamak, çocukları öldürmemek, iftira etmemek gibi ahlaki ilkelere bağlı kalma şartını sunan Hz. Peygamber, bu ilkelere Allah'a iman edildiği için sadık kalınmasını, aksi takdirde Allah'ın azap edebileceğini, bahsi geçen ahlaki ilkelere uyulduğu takdirde ise karşılığının cennet olacağını haber vererek İslam toplumunun ilk ahlaki değerlerine kaynaklık etmesi bakımından Allah'a ve ahirete imanı temel bağlayıcı esaslar olarak sunmuştur. Bu anlayış, İslam ahlakını câhiliye ahlakından ayırt eden en önemli farklardan olmuştur.

[110] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/381.

[111] İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 3/281; Buhârî, "İman", 11.

[112] İbrahim Çetintaş, "İslâm Medeniyetinin Kırılan Dinamiği: Ahlâk", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2014), 111.

[113] Recep Kılıç, "Ahlak ve Medeniyet İlişkisi Üzerine", *Türkiye'de Dinler Tarihi'nin Kurumsallaşması Sürecinde Prof. Dr. Abdurrahman Küçük*, ed. Ahmet Hikmet Eroğlu (Ankara: Berikan Yayınevi, 2016), 112.

[114] Ebû'l-Velid Muhammed b. Abdullâh el-Ğassânî el-Ezraî, *Ahbâru Mekke ve mâ Câe fihâ mine'l-Âsâr*, nşr. Ruşdî es-Sâlihî Mulaḥḥas (Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1403-1983), 1/117.

[115] el-Yasin 36/78.

[116] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/425.

[117] İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2/279.

Hız. Peygamber'in gerçekleştirdiği biatlerde ilk İslam toplumunun ahlaki ilkeleri olarak değer-
lendirebileceğimiz, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, başkasına iftira atmamak,^[118] insanların
kınamasından korkmamak,^[119] başkalarını kendine tercih etmek,^[120] kimseden bir Şey istememek,^[121]
savaştan kaçmamak (cesur olmak)^[122] gibi hususlar ön plana çıkmıştır. Bu ilkelerden hırsızlık
yapmamaya, zina etmemeye, başkasına iftira atmamaya^[123] davet eden ilkeler özellikle toplumun
can, mal ve nesil güvenliğini sağlamaya yönelik ilkelerdir. Zira Hız. Peygamber'in, gerçekleştirdiği
biatlerde olduğu gibi ilk İslam toplumunun oluşum evresindeki uygulamalarında hem ferdi hem
de toplumsal bakımdan bir güven, huzur ve sulh ortamı oluşturmayı hedeflediği görülmektedir.
Bu nedenle insan için fitri bir duygu olan can, mal ve nesil güvenliği, ilk toplumsal ilkelerin başlıca
gayeleri arasında yer almıştır. Bu bağlamda muhataplarıyla yaptığı biatlerin dışında da fertlerin
kişisel haklarının korunmasına büyük önem veren Hız. Peygamber, mü'min tanımını yaparken
"size m'mini tarif ediyorum; o, insanların can ve mal hususunda güvendiği kişidir. Müslüman;
elinden ve dilinden insanlara zarar gelmeyendir..."^[124] buyurarak can, mal ve namus güvenliği
gibi hususlarda fertlerin haklarını gözetmenin imanın bir gereği olduğunu vurgulamıştır. Yine
"Bu günleriniz nasıl mukaddes bir gün ise, bu aylarınız nasıl mukaddes bir ay ise canlarınız, mal-
larınız, namuslarınız da öyle mukaddestir."^[125] buyurarak, İslam toplumunda can, mal ve namus
güvenliğinin kutsal olduğuna işaret etmiştir.

Biat içeriklerinde can, mal ve namus güvenliğini esas alan ahlak ilkelerinden başka insanların
kınamasından korkmamak,^[126] başkalarını kendine tercih etmek,^[127] kimseden bir Şey istememek^[128]
ve savaştan kaçmamak (cesur olmak)^[129] gibi erdemler ise İslam toplumunu oluşturacak fertlerin
şahsiyetini inşa eden maddeler olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira Bir toplumun ya da medeniyetin
varlığını devam ettirebilmesi o toplumu oluşturan ve medeniyete yön veren fertlerin ahlaki yk-
selişleri ile de doğrudan ilintilidir. İşte bu nedenle Hız. Peygamber'in İslam medeniyetinin kuruluş
sürecinde üzerinde en fazla durduğu hususlardan birisi de toplumu oluşturan fertlerin ahlaklı
ve şahsiyetli bireyler haline gelebilmesidir. Gerçekleştirdiği biatlerde sunduğu şartlardan olan
insanların kınamasından korkmama şartı,^[130] İslam toplumunu oluşturan fertlerin her durumda
hakkı ve hakikati söyleyebilen bireylerden oluşmasını, başkalarını kendine tercih etme şartı^[131] ise
bu fertlerin gerektiğinde inancı için maddi fedakrlıklarda bulunabilmesini sağlamaya yönelik
ilkelerdir. Yine bu biatlerde muhataplarına sunduğu kimseden bir Şey istememe^[132] ve savaştan
kamama (cesur olma) şartları^[133] da İslam toplumunu oluşturan fertlerin kimseye yk olmadan,
kendi ayakları üzerinde duran ve inancı uğrunda gerekirse hayatını feda edebilmelerini sağlamaya
yönelik ilkeler olarak değerlendirilebilir. Tüm bu ahlaki ilkeler, hem İslam toplumunu oluşturan

[118] İbn Hişm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 2/281.

[119] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 22/346; İbn Hibbn, *es-Sahih*, 235; İbn Hişm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 2/302.

[120] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 22/346; İbn Hibbn, *es-Sahih*, 235; İbn Hişm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 2/302.

[121] Ebu'l-Ksım Süleyman b. Ahmed b. Eyyb el-Lahm Tabern, *el-Mu'cem'l-kebir*, nşr. Hamd Abdulmecid es-Selefi (y.y: Dru İhy't Trs'l-Arabi, 2002), 18, 39.

[122] İbn Hişm, *es-Siret'n-Nebeviyye*, 4/283; Buhr, "Cihad", 119.

[123] İbn Hişm, *es-Siret'n-Nebeviyye*, 2/281.

[124] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/22.

[125] Buhr, "İlim", 9.

[126] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 22/346; İbn Hibbn, *es-Sahih*, 235; İbn Hişm, *es-Siret'n-Nebeviyye*, 2/302.

[127] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 22/346; İbn Hibbn, *es-Sahih*, 235; İbn Hişm, *es-Siret'n-Nebeviyye*, 2/302.

[128] Tabern, *el-Mu'cem'l-kebir*, 18/39.

[129] İbn Hişm, *es-Siret'n-Nebeviyye*, 4/283; Buhr, "Cihad", 119.

[130] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 22/346; İbn Hibbn, *es-Sahih*, 235; İbn Hişm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 2/302.

[131] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 22/346; İbn Hibbn, *es-Sahih*, 235; İbn Hişm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 2/302.

[132] Tabern, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 18/39.

[133] İbn Hişm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 4/283; Buhr, "Cihad", 119.

fertlerin ahlak şahsiyetlerinin gelişmesine hem de İslam medeniyetinin varlığını dinamik bir şekilde sürdürmesini sağlayacaktır.

Görüldüğü gibi Hz. Peygamber, risâlet görevinin başlangıcından vefatına kadar devam eden davet sürecinde ahlaki ilkelerin toplumda yerleşmesine ve ahlaki bir toplum yapısının oluşmasına büyük önem vermiştir. Gerçekleştirdiği biatlerde muhataplarına ana iman esaslarından hemen sonra dinin temel ahlak ilkelerini biat şartları şeklinde sunarak kurulacak yeni toplumun ahlaki esaslarını belirlemiştir. Böylece Hz. Peygamber, İslam medeniyetinin kuruluş evresinde iman kaynaklı ahlaki ilkeleri bu medeniyetin ana temellerinden birisi haline getirmiştir. Bu bağlamda ahlaki davranış modellerinin câhiliye toplumunda olduğu gibi asabiyet ve gösteriş kaynaklı değil bütünüyle Allah'a ve ahirete iman kaynaklı olması gerektiğini vurgulamıştır.

3.3. Sosyal İlkeler

Hz. Peygamber'in gerçekleştirdiği biatler, İslam toplumunun ilk sosyal ilkelerinin belirlenmesi bakımından oldukça önemli bir rol üstlenmiştir. Zira İslam toplumunun en önemli özelliklerinden olan din kardeşliği ve yardımlaşma,^[134] emr-i bi'l maruf ve ney-i ani'l münker,^[135] Müslüman kardeşine nasihat etmek^[136], câhiliye adetlerini terk etmek,^[137] müşrik toplumla benzeşmemek^[138], ortak değerler uğrunda savaşmak ve gerekirse canını vermek^[139] gibi temel niteliklerin ilk nüvelerine Hz. Peygamber'in gerçekleştirdiği biatlerde rastlamak mümkündür. Hz. Peygamber'in yeni sosyal ilkelerle birlikte gerçekleştirdiği değişim, bir yandan aynı inanca ve dünya görüşüne sahip bir toplumsal yapı oluştururken bir yandan da yeni medeniyetin temel umdelerinin toplumda yerleşmesini sağlamıştır.

Hz. Peygamber'in biatleri, her şeyden önce toplumda bir liderlik müessesesinin oluşmasını sağladığı gibi bir yandan da bu lidere karşı nasıl davranılması gerektiğine dair ana ilkeleri beraberinde getirmiştir. Zira Ubâde b. Sâbit'in birinci akabe biatının şartları arasında zikrettiği Hz. Peygamber'e itaatsizlik yapılmaması,^[140] aynı şartın Medine'ye hicret ettikten sonra^[141] ve Mekke'nin fethinin hemen akabinde yapılan biatlerde de yer alması,^[142] ikinci akabe biatinin şartlarından olan Hz. Peygamber'in canının kendi canları gibi korunması,^[143] Rıdvan Biatinin şartlarından olan Hz. Peygamber'in gösterdiği hedefler ve verdiği emirler doğrultusunda savaşılması^[144] ve zorluk anında sabredilmesi^[145] gibi hususlar hep Hz. Peygamber'in risâlet görevinin yanında siyasi bir lider olarak da kabul görmesini sağlayan ilkelerdendir. Gerçekleşen bu biatler ve biat içeriklerinde Hz. Peygamber'in liderliğine yönelik sunulan şartlar, ilk İslam toplumunun liderlik anlayışının ve lidere karşı nasıl davranılacağına ana esaslarını oluşturmuştur.

Biat içeriklerinde Hz. Peygamber'in liderliğini tesis eden ilkelerin yanındaki en önemli ilkeler, yeni toplumun özgün bir kimliğe kavuşmasını sağlayan sosyal ilkeler olmuştur. Zira Hz. Peygamber'in oluşturduğu toplumsal yapının en önemli özelliklerinden birisi de İslam dininin temel itikat ve ahlak esaslarına aykırı olan câhiliye kültür, adet ve geleneklerinin terk edilmesi ve müşrik

[134] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 31, 491.

[135] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 22/346; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 235; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2/302.

[136] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 31/491.

[137] Buhârî, "Cenâiz", 45.

[138] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 31/491.

[139] Buhârî, "Meğazi", 35.

[140] İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2/281.

[141] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 37/351.

[142] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-Târîh*, 2/125; el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-âsâr*, 820.

[143] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 22/346; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 235; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2/302.

[144] Buhârî, "Meğazi" 35.

[145] İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 14/283; Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*, "Cihad", 110.

topluma bu alanlarda benzememektir. Bu bağlamda gerçekleştirdiği biatlerde muhataplarından müşriklerden beri olmak,^[146] onlardan hicret etmek,^[147] onların adet ve geleneklerinden olan ölülerin ardından ağıt yakmayı^[148] ve savaşlarda yağma yapmayı terk etmek^[149] gibi şartlarla biat alan Hz. Peygamber, tüm bu biat maddeleriyle İslam toplumunun kendi inanç ve ahlak esasları çerçevesinde şekillenmesini sağlamıştır. Bu bağlamda Müslüman olanların Müslümanların kendi inanç ve kimlikleriyle var oldukları ilk şehir olan Medine'ye hicret etmelerini ve İslam toplumu ile birlikte yaşamalarını isteyen Hz. Peygamber, iman ehlinin Medeniye toplanması gerektiğini,^[150] ifade ederek biat edenlere Medine'ye hicret etmelerini de şart koşmuştur.^[151] Cabir b. Abdullah'ın rivayet ettiğine göre kendisine biat ederek Medine'ye yerleşen bir bedevi üç kez biatini bozarak Medine'den ayrılmak istediğini Hz. Peygambere haber vermiş, fakat Hz. Peygamber şehirden ayrılması konusunda kendisine izin vermemiştir. Ancak bedevi biatini bozarak Medine'den ayrılmıştır. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "Şüphesiz ki Medine şehri demirci körüğü gibidir. (Nasıl ki körük demir üzerindeki kir ve pası giderirse) Medine şehri de kötülerini atar. İyiler orada kalır" buyurmuştur.^[152]

Hz. Peygamber gerçekleştirdiği biatlerde itikad ve ahlak alanlarına yönelik düzenlemelerin yanında toplumsal dayanışma ve sosyal adaleti sağlayacak ilkeleri de gündeme getirmiştir. Zira Hz. Peygamber, yalnızca iman ve ahlak bakımından değil, sosyal ve iktisadi açıdan da ideal bir toplum oluşturmayı hedeflemiştir. Bunun için biat içeriklerinde gerektiğinde maddi fedakârlıklarda bulunarak zekât verme şartını da biat maddeleri arasında zikretmiştir.^[153] Cerir b. Abdullah Hz. Peygamber'e yaptığı biatte maddeler arasında zekatın da olduğunu belirterek "Ben Rasûlullah'a, namazı dosdoğru kılmak, zekât vermek ve her Müslümana nasihat etmek, ve müşriklerden beri olmak üzere biat ettim", demiştir.^[154] Hz. Peygamber, hem gerçekleştirdiği biatlerde bir şart olarak hem de vahyin bir gereği olarak gündeme getirdiği infak ilkesiyle toplumsal dayanışmanın sağlandığı ve güçlülerin zayıfları ezemediği bir toplum yapısı oluşturmayı gaye edinmiştir.^[155] Bu bağlamda infak da ilk İslam toplumunun sosyal ilkeleri arasında yer almıştır.

Hz. Peygamber'in biat içeriklerinde sunduğu şartlardan birisi de fertlerin yaşadıkları toplumda meydana gelen kötülöklere karşı duyarlı davranmasını sağlayan emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker ilkesidir.^[156] Hz. Peygamber ikinci akabe biatında Medine'den gelen heyete Medine'ye hicret ettiği takdirde kendisini korumaları, her şart altında kendisine itaat etmeleri ve infakta bulunmaları gibi maddelerin yanında emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker ilkesini de sadakat gösterilmesi gereken bir esas olarak sunmuştur.^[157] Böylece bir anlamda toplumun kendi kendini denetleme mekanizması olarak değerlendirilebilecek olan emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker uygulaması, toplumsal düzeni sağlayıcı ve koruyucu etkisi bakımında İslam toplumunun ilk yıllarından itibaren etkin bir ilke olmuştur.^[158] Ayrıca Cerir b. Abdullah'ın Hz. Peygamber'e biat

[146] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 31/491.

[147] Buhârî, "Meğazi", 53.

[148] Buhârî, "Cenâiz", 45.

[149] el-Buhârî, *el-Câmiu'l-Musnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar*, "Diyat", 2.

[150] Müslim, "İman", 233.

[151] Müslim, "Birr", 6.

[152] Buhârî, "Ahkâm", 45.

[153] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 31/491.

[154] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 31/491.

[155] Osman Erdal Şahin, "20. Yüzyıl Batı Ve İslam Düşüncesinde Sosyal Adalet Yaklaşımı", *Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/1 (2019), 56.

[156] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 22/346; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 235; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2/302.

[157] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 22/346; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 235; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2/302.

[158] S. Hudgson Marshall G, *İslâm'ın Serüveni*, çev. İzzet Akyol (Yeni Şafak Yayınları, 1995), 1/277.

ederken söz verdiği şartlardan birisi olan “Müslümanlara nasihat etme”^[159] maddesi de tıpkı emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker ilkesinde olduğu gibi İslam toplumunun fertlerinin birbirlerine karşı duyarlı davranmasını ve gerektiğinde uyararak nasihat etmesini sağlamıştır.

Görüldüğü gibi Hz. Peygamber, gerçekleştirdiği biatlerdeki zekat vermek, emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker yapmak, Müslüman kardeşine nasihat etmek, câhiliye adetlerini terk etmek, müşrik toplumdan hicret etmek gibi şartları gündeme getirerek, ilk İslam toplumunda yardımlaşma ve sosyal dayanışma kültürünün oluşmasını, kötülüklerin toplumda yayılmasını önleyecek bir duyarlılığın meydana gelmesini, İslam toplumunun fertlerinin müşriklere benzemeden kendi özgün kimlikleriyle var olmasını sağlayacak ana sosyal esasları belirlemiştir.

Sonuç

Hz. Peygamber risâlet görevi boyunca muhataplarından çeşitli vesilelerle değişik zaman ve mekânlarda biat almıştır. Bu biatlerin içeriğinde başta tevhid, nübüvvet ve ahiret inancı olmak üzere temel iman esaslarıyla birlikte hırsızlık yapmamak, zina etmemek, cana kıymamak, iyiliği emredip kötülükten menetmek gibi toplumsal ahlak ilkelerine, namaz kılmak ve zekât vermek gibi Allah'a ibadete çağıran maddelere rastlamak mümkündür. Ancak araştırma esnasında ulaşılan en önemli sonuçlardan birisi şudur ki, biat uygulaması, toplumu ilk kez inanç merkezli bir mutabakatla muhatap kılmıştır. Yani biat şartlarına uyulup uyulmamasındaki ana bağlayıcı unsur iman olmuştur. Zira başta akabe biatleri ve İslam'ın ilk yıllarında gerçekleşen bireysel biatler, henüz bir devlet ve hukuk sisteminin olmadığı, Hz. Peygamber'in de dünyevi bir müeyyide uygulayabilecek imkânlarla sahip olmadığı bir zaman diliminde gerçekleşmiştir. Bu bağlamda gerçekleşen biatlerde Hz. Peygamber'e söz verenler, dünyevi bir yaptırımdan korktukları için değil, Allah'a olan imanları, Hz. Muhammed'i peygamber olarak kabul etmeleri ve biate sadakatlerinin karşılığını ahirette göreceklarına dair imanları nedeniyle sözlerinde duracaklardır. Bu veriler ışığında diyebiliriz ki, İslam medeniyetinin ilk toplumsal ilkeleri de tevhid, nübüvvet ve ahiret iman esasları çerçevesinde oluşmuştur.

Araştırma esnasında ulaşılan bir diğer sonuç olarak ifade edilebilir ki, Hz. Peygamber'in gerçekleştirdiği biatler, yalnızca siyasi bir bağlılık anlaşması değil aynı zamanda toplumsal bir sözleşme niteliği de taşımıştır. Zira biat içeriklerinde yer alan hırsızlık yapmamak, zinadan uzak durmak, iftira etmemek, yağma yapmamak, savaştan kaçmamak gibi yasaklayıcı maddeler yeni kurulan toplumun hangi değerler etrafında bütünleşeceğine dair referanslar sunmaktadır. Ayrıca infak etmek, iyiliği emredip kötülükten menetmek, Müslüman kardeşine nasihat etmek gibi maddeler de aynı sonuca işaret etmektedir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in biatlerinin İslam medeniyetinin birlikte yaşama kültürüne, sosyal adalete, yardımlaşma ve dayanışmaya yönelik ilk toplumsal ilkelerine kaynaklık ettiğini de söylenebilir. Nitekim Müslümanların ilk kez kendi kimlik ve değerleriyle var oldukları ve tarih boyunca medeniyet açısından İslam toplumlarına örnek olan Medine toplumunun oluşumuna kaynaklık eden ana ilkeler de birinci ve ikinci Akabe biatlerinde belirlenmiştir.

Şu husus da özellikle ifade edilmelidir ki, Hz. Peygamber'in biatleri, câhiliye toplumundan farklı olarak yeni bir değerler sistemi de oluşturmuştur. Bu değerler sistemi de toplumun siyasetten hukuka, ahlaktan ekonomiye kadar zihniyet dünyasını ve bakış açısını değiştiren tevhid merkezli bir paradigmanın oluşmasını sağlamıştır. İslam toplumunun büyüüp gelişmesi ve yeni bir medeniyetin oluşumuyla birlikte ortaya çıkan yeni toplumsal sorunlar ve krizler, hep bu paradigma zemininde çözüme kavuşmuştur. Örneğin savaş gibi toplumun tamamını ilgilendiren krizler

[159] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 31/491.

esnasında Hz. Peygamber'in canının korunması ve bu uğurda ölene kadar savaşılması, ekonomik zorluklar ve kıtlık zamanlarında infak edilmesi ve maddi fedakârlıklar yapılması, toplumda ahlaki yozlaşmaya neden olacak kötülükler ortaya çıktığında iyiliğin emredilmesi ve kötülükten menedilmesi gibi ilkelerin ilk nüvelerine Hz. Peygamber'in biatlerinde rastlamak mümkündür. Bu bağlamda denilebilir ki, ilk izleri Hz. Peygamber'in biatlerinde açıkça görülen yeni değerler sistemi ve bu sistemin ürettiği paradigma, tarih boyunca İslam medeniyetine mensup toplumların yaşadığı krizlerde etkin bir sorun çözücü rol üstlenmiştir.

Görüldüğü gibi Hz. Peygamber'in gerçekleştirdiği biat uygulaması, İslam medeniyetinin ilk toplumsal ilkelerinin oluşmasında oldukça önemli bir rol üstlenmiştir. Bu uygulamasının etkisi İslam tarihi boyunca devam etmiş ve özellikle içeriklerindeki siyasi, ahlaki ve sosyal ilkeler bakımından İslam medeniyetinin gelişimini sağlayan ana unsurlar arasında yer almıştır. Hz. Peygamber döneminde siyasi boyutundan ziyade dini, ahlaki ve sosyal boyutlarıyla ön olana çıkan biatler, Hz. Peygamber'den sonra daha çok siyasi boyutuyla gündeme gelmiştir. Bu açıdan yapılacak yeni çalışmalarda biat uygulamasının İslam tarihi boyunca nasıl bir değişim geçirdiğine ve Hz. Peygamber'in uyguladığı şekliyle günümüze ne gibi katkılarının olabileceğine odaklanılması faydalı olacaktır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Şuayb el-Arnâvût, Âdil Murşid v.dğr. b.y.: Muessesetu'r-Risâle, 1421-2001.
- Akyürek, Yakup. *Siyer Edebiyatı Endülüs*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2023.
- Ali, Cevad. *el-Mufasssal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*. Bağdat: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1955.
- Alîyyul-Kârî, Ebu'l-Hasen Nûruddîn Alî el-Mollâ. *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu mişkâti'l-mesâbîh*. thk. Sıtkı Muhammed Cemil Attâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1422-2002.
- Altundere, Mehmet. *H. Muhammed'in Akabe Bey'atları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 1989.
- Amed b. Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Musned*. nşr. Heyet. Cemiyetu'l-Meknez, 1431-2010.
- Apak, Adem. *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumunu*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Alî Husevcirdî. *Delâilu'n-Nubuvve*. nşr. Abdu'lmu'tî Kâlacî. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1408-1988.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *Sahîh-i Buhârî*. haz. Salih b. Abdulaziz, Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde. Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl el-. *el-Câmiu'l-Musnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar*. Kahire: Dâru's-Şa'b, 1987.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Baħr b. Maħbûb el-Kinânî el-Leysî el-. *el-Hayevân*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424.
- Cebeci, Suat. "Din Dilinin Mahiyeti ve Kavramsal Uzlaşısı Sorunu". *Değerler Eğitimi Dergisi* 2/5 (2004), 7-21.
- Çetintaş, İbrahim. "İslâm Medeniyetinin Kırılan Dinamiği: Ahlâk". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2014), 85-114.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahmân et-Temîmî ed-. *el-Musned*. nşr. Heyet. Kâhire: Dâru't-Tesîl, 1436-2015.
- Demirci, Muhsin. "Kur'an'ın Nüzul Sürecinde Tediriclik". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 9 (2002).
- Ebû Dâvûd, es-Sicistânî, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî. *Sünen-i Ebû Dâvûd*. haz. Salih b. Abdulaziz, Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde. Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000.
- Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdullâh, Ebû Hilâl el-Askerî. *Cemheretu'l-Emsâl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Ebû'l-Fağl Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbûrî, el-Meydânî. *Mecmau'l-Emşâl*. nşr. Muhammed Muħyi'd-Dîn Abdulħamîd. Beyrut: Dâru el-Marife, ts.
- Erdoğan, Şaban. "İslam Siyaset Düşüncesinde Siyasal Baskı Unsuru Olarak Biat -Ebû Hanife Örneği-". *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/1 (Haziran 2021), 291-316.
- Ezrakî, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Abdullâh el-Ğassânî el-. *Ahbâru Mekke ve mâ Cae fihâ mine'l-Âsâr*. nşr. Ruşdî es-Sâlih Mulaħħas. Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1403-1983.
- Ezrakî, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh el-. *Ahbâru Mekke ve mâ cae fihâ mine'l-âsâr*. b.y.: Mektebetü'l-Esedî, 2003.
- Farabi, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ. *Ârau Ehli'l-Medîneti'l-Fâğilâ ve Medâdetuhâ*. nşr. Alî Bû Mulħim. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, Nşr, Ali Bû Mulħim, 1995.
- Günay, Ünver. "Değişimin Sosyolojik Boyutu Bağlamında Toplumsal Değişme ve İslamiyet İlişkileri". *Çağımızda Sosyal Değişme ve İslam Sempozyumu*. Ankara: TDV Yayınları, 2007.

- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi Dersleri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 1993.
- Gündüz, Mehmet Salih. "Mus'ab b. Umyer'in Hayatı, Kişiliği ve İslam Tarihindeki Yeri". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (Haziran 2017), 107-142.
- Hökelekli, Hayati. "Dini Hayatın Bütünlüğü Açısından Ahiret İnancının Psikolojik Temelleri". *İslâm'da Ahiret İnancı Sempozyumu*. 1-16. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2007.
- Hüseyin el-Hac, Hasan. *Hadâratul-Arab fi asri'l-Cahiliyye*. Beyrut: Müessesetü'l-camiyye li'd-dirâsât, 1409.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. çev. Kürşat Atalar. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.
- İbn Battal, Ebû el-Hasan Alî b. Hâlef b. Abdulmelik İbn Battâl. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 2003.
- İbn Ebî Cemre, Abdullah el-Endelûsî. *Behçetü'n-Nüfûs Şerhu Muhtasari Sahîhi'l-Buhârî*. nşr. Bekrî Şeyh Emin. Beyrut: b.y., 1997.
- İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1982.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muḥammed b. Hibbân el-Bustî. *es-Sahîh*. nşr. Mehmet Ali Sönmez, Halis Aydemir. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433-2013.
- İbn Hişam, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Taha Abdurrauf Sad. Beyrut: Dâru'l-Ciyl, 1411.
- İbn Kuteybe, Ebû Muḥammed Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Te'vîlu Muḥtelifi'l-Ḥadîs*. b.y.: el-Mektebu'l-İslâmî - Muessesetü'l-İsrâk, 2., 1420-1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd er-Rebeî el-Kazvinî. *Sünen-i İbn Mâce*. haz. Salih b. Abdulaziz, Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde. Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. I-XV Cilt. Beyrut: Daru Sadr, 1414/1993.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Tehâfütü't-tehâfüt*. nşr. Süleyman Dünya. Kahire: Daru'l-Maarif, 1966.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullâh Muḥammed b. Sa'd b. Menî. *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*. nşr. İḥsan Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdr, 1388-1968.
- İbnu'l-Esîr, Ebû'l-Hasen Alî b. Ebî'l-Kerem Muhammed el-Cezerî. *el-Kâmil fî't-Târîh*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417-1997.
- İbnu'l-Eşîr, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Cezerî. *Usdu'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*. nşr. Alî Muhammed Mu'avviḍ, Âdil Ahmed Abdulmevcûd. I-VIII Cilt. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415-1994.
- İbnu'l-Melek, Muḥammed b. İzzuddîn Abdullatîf b. Abdulazîz b. Emînuddîn b. Firiştâ er-Rûmî el-Kirmânî el-Hanefî. *Şerhu Mesâbîhi's-Sunne*. nşr. Nureddîn Tâlib. I-VI Cilt, 1433-2012.
- Kallek, Cengiz. "Biat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 124-125. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Karadaş, Cağfer. "İslam Düşüncesinde Ahiret Hayatı". *İslâm'da Ahiret İnancı*. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2007.
- Kılıç, Recep. "Ahlak ve Medeniyet İlişkisi Üzerine". *Türkiye'de Dinler Tarihi'nin Kurumsallaşması Sürecinde Prof. Dr. Abdurrahman Küçük*. ed. Ahmet Hikmet Eroğlu. Ankara: Berikan Yayınevi, 2016.

- Macit, Yunus. "Biat Hadîsleri: Eğitim İlke ve Yöntemleri Açısından Bir Tahlil". *Marife Dergisi* 2 (2012), 28-48.
- Marshall G, S. Hudgson. *İslâm'ın Serüveni*. çev. İzzet Akyol. Yeni Şafak Yayınları, 1995.
- Mehmet Ali, Kapar. *Hız Muhammed'in Müşriklerle Münasebetleri*. İstanbul: İlim Yayınları, 1987.
- Mevlana, M. Ali. *Peygamberimiz Aleyhisselâm*. çev. Ömer Rıza Doğrul. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1925.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisâbûrî Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh-i Müslim*. haz. Salih b. Abdulaziz, Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde. Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb. *Sünen-i Nesâî*. haz. Salih b. Abdulaziz, Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde. Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-. *Şerhu'n-Nevevî alâ Muslim*. Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, 1392-1972.
- Özkan, Mustafa. "Emevî İktidarının İşleyişinde Biat Kavramına Yüklenen Anlam Ve Biatın Fonksiyonu". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2008), 113-128.
- Pakdemir, Köksal. "Zihniyet-Din Ve Toplumsal Değişim İlişkisi, Ülgener Örneği". *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4/1 (Haziran 2018), 13-32.
- Peköz, Emine. "Hz. Peygamber Döneminde Kadınların Biatı". *Akademik Siyer Dergisi* 5 (Ocak 2022), 29-43.
- Râğıb el-İsfehânî, Ebû'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, ed-Dâru's-Şâmiyye, 1412.
- Solmaz, Mekki. "Kur'ân'da Birey ve Toplumun İnşası". *Batman Akademi Dergisi* 6/1 (2002), 1-28.
- Suyûtî, Celâlu'd-Dîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Muzhir fî Ulûmi'l-Luğa ve Envâihâ*. nşr. Fuâd Alî Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, I-II., 1418.
- Şahin, Osman Erdal. "20. Yüzyıl Batı Ve İslam Düşüncesinde Sosyal Adalet Yaklaşımı". *Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/1 (2019), 55-77.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî. *Neşru'l-evtâr min esrârı Multeka'l-ahyâr*. thk. M. Subhî b Hasen Hallâk. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1427.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb el-Lahmî. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. nşr. Hamdî Abdulmecîd es-Selefi. y.y: Dâru İhyâit Tûrâsî'l-Arabî, 2002.
- Tan, Zeki. "Kur'ân'ı Anlamada Cahiliyenin Kitap İnancını Bilmenin Önemi". *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16 (Ekim 2018), 113-136.
- Temizer, Aydın. "Kur'ân'a Göre Cahiliye Zihniyetinin Rubûbiyet Anlayışındaki Çelişki". *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İLMİ DERGİSİ* 15-16 (Bışkek 2013), 1-19.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *Sünen-i Tirmizî*. haz. Salih b. Abdulaziz, Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde. Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000.
- Turhan, Abdullah. *Câhiliye'den Kur'ân'a Yönetim Kavramlarının Tarihi Semantiği (Adâlet- İtaat- Ehliyet- Şûra- Biat)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.
- Uluşık, Hatice. "Hicretin Habercisi Olarak Akabe Biatlarının Yeri ve Önemi". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 11 (Aralık 2021), 55-70.
- Ülgener, Sabri. *Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler*. Ankara: Mayaş Yayınları, 1983.
- zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kâymâz ez-. *Târîhu'l-İslâm ve Vefayâtu'l-Meşâhiri'l-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1413-1993.



Amerika Birleşik Devletleri'nde Cihadi Selefilik: Ahmet Musa Cibril'in Düşünce Dünyası ve Küresel Cihad Söylemi

Ramazan Akkır

<https://orcid.org/0000-0002-9516-7385>

Doç. Dr., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Felsefe ve Din Bilimleri, Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Tekirdağ, Türkiye
<https://ror.org/01a0mk874>
rakkir@nku.edu.tr

Atıf Bilgisi:	Akkır, Ramazan. "Amerika Birleşik Devletleri'nde Cihadi Selefilik: Ahmet Musa Cibril'in Düşünce Dünyası ve Küresel Cihad Söylemi". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 39 (Kasım 2024), 193-214. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1550453 .
Makale Türü:	Araştırma Makalesi
Etik Beyan:	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Kurul İzni:	Araştırma için herhangi bir etik onay veya bilgilendirilmiş onam gerekmemektedir.
Geliş Tarihi:	15 Eylül 2024
Kabul Tarihi:	07 Kasım 2024
Yayın Tarihi:	30 Kasım 2024
Hakem Sayısı:	Bir İç Hakem - En Az İki Dış Hakem
Değerlendirme:	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması:	Yapıldı - intihal.net
Çıkar Çatışması:	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman:	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Etik Bildirim:	dergiislamiilimler@gmail.com
Lisans:	CC BY-NC 4.0

Öz: Bu çalışma, Filistin asıllı Amerikalı Selefi vaiz Ahmet Musa Cibril'in düşünceleri ve cihada yaklaşımı çerçevesinde ABD'deki Cihadi Selefililiğin oluşumunu ele almaktadır. Selefilik, 1980'lerden itibaren hem İslam dünyasında hem Batı'da akademik tartışmaların merkezinde yer almıştır. ABD, cihadi selefililiğin tarihinde ayrıcalıklı bir konuma sahip olmuştur. Ancak ABD'de faaliyet gösteren cihadi selefi vaizlerin ideolojik oluşumları, derinlemesine incelenmemiş, detaylı bir biçimde araştırılmamıştır. Cibril'in ideolojisini ele alan detaylı bir çalışma da henüz ortaya çıkmış değildir. Bu çalışma, Cibril'in düşünsel hayatını, konuşmalarını, yazılarını ve bazı videolarını inceleyip yorumlayarak onun küresel cihad yaklaşımına ve cihad söyleminin oluşum sürecine ışık tutmayı ve bu alandaki boşluğu doldurmayı hedeflemektedir. 11 Eylül saldırıları sonrasında ABD'nin İslam dünyasındaki politikaları, Cihadi Selefi grupların meşruiyetini artırmış ve küresel cihad söylemine katkı sağlamıştır. Çalışma, Cibril'in ideolojik gelişimini ve küresel cihad yaklaşımını incelemekte, Suudi Sahve alimlerinin ve El-Kaide'ye yakın Selefi düşünürlerin Cibril üzerindeki etkilerini analiz etmektedir. Wiktorowicz'in Selefililiği pürist, politicos ve cihatçı olarak üç kategoriye ayıran tasnifi doğrultusunda Cibril'in cihad anlayışı yorumlanmıştır. Çalışmanın temel iddiası, Suudi Selefililiğindeki radikalleşmenin, İslam dünyasındaki siyasi krizlerin ve ABD'nin politikalarının, Cibril'in Cihadi Selefililiğini şekillendirdiğidir. Bu analiz, doküman ve söylem analizine dayanarak yapılmış ve bu alandaki literatür eksikliğini gidermeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Selefilik, Cihadi Selefilik, Amerika Birleşik Devletleri, Ahmet Musa Cibril.



The Jihadi Salafism in the United States: Ahmad Musa Jibril's Intellectual Identity and Global Jihad Discourse

Ramazan Akkır

<https://orcid.org/0000-0002-9516-7385>

Assoc. Prof., Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion, Tekirdağ, Türkiye

<https://ror.org/01a0mk874>

rakkir@nku.edu.tr

Citation:	Akkır, Ramazan. "The Jihadi Salafism in the United States: Ahmad Musa Jibril's Intellectual Identity and Global Jihad Discourse". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 39 (November 2024), 193-214. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1550453 .
Article Type:	Research Article
Ethical Statement:	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited.
Ethics committee approval:	The research does not need any ethical approvals or informed consent.
Date of submission:	15 September 2024
Date of acceptance:	07 November 2024
Date of publication:	30 November 2024
Reviewers:	One Internal & At Least Two External
Review:	Double-blind
Plagiarism checks:	Yes - intihal.net
Conflicts of Interest:	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Grant Support:	No funds, grants, or other support was received.
Complaints:	dergiislamiilimler@gmail.com
License:	CC BY-NC 4.0

Abstract: This study examines the development of Jihadi Salafism in the United States through the intellectual identity and approach to jihad notion of Palestinian-American Salafi preacher Ahmad Musa Jibril. Since the 1980s, Salafism has been at the center of academic debates both in the Islamic world and the West. The United States holds a significant position in the history of Jihadi Salafism. However, the ideological development of Jihadi Salafi preachers operating in the U.S. has not been thoroughly examined or researched in depth. To date, no comprehensive study has focused on Jibril's ideology on the subject matter. This research aims to fill the gap in relation by analyzing Jibril's intellectual life, lectures, writings, and certain online seminars delivered by him to shed light on his approach to global jihad and the development of his jihadist rhetoric. Following the 9/11 attacks, U.S. policies conducted across the Islamic world increased the legitimacy of Jihadi Salafi groups and contributed to the global jihadist narrative. This study investigates Jibril's ideological development and approach to global jihad, analyzing the influence of Saudi Sahwa scholars and Salafi thinkers aligned with al-Qaeda on Jibril. As per Quintan Wiktorowicz's classification of Salafism into three categories—purists, politicians, and jihadists—Jibril's perspective on jihad is interpreted. The main claim of this study is that the radicalization within Saudi Salafism, political crises in the Islamic world, and U.S. policies have shaped Jibril's Jihadi Salafism. This analysis uses document and discourse analysis to address the gap in the literature.

Keywords: Sociology of Religion, Salafism, Jihadi Salafism, United States of America, Ahmad Musa Jibril.

Giriş

Terör örgütü el-Kaide mensuplarının 11 Eylül 2001 tarihinde Dünya Ticaret Merkezi'nin İkiz Kuleleri'ne yapmış olduğu saldırı sonrasında sıklıkla karşımıza çıkan Selefilik, kavram ve içerik bakımından oldukça çetrefilli olup uzmanlar tarafından tartışılmaya devam etmektedir.^[1] Oluşumu itibarıyla oldukça yeni olan bu hareket,^[2] İslam tarihinin kurucu dönemi olan sahabe, tâbiîn ve tebeu't tabiin dönemine vurgu yapmakta, metne literal bağlılığı savunmakta ve “doğru yaşam formülü” olarak İslam'ın ilk dönemine işaret etmekte; aklın kullanımını ve dinin alanına giren yenilikleri reddetmektedir. Ortaya çıkış anından günümüze kadar olan süreçte yaşanan teolojik ve ideolojik farklılıklar, hareketin muhtevasını, ideolojik çerçevesini ve siyasal tasavvurlarını anlamayı zorlaştırmaktadır.^[3]

Selefilğin siyasal ve teolojik koordinatlarını tanımlamanın zorluğu devam ederken bir de İslam devleti kurmak, ABD ve müttefikleriyle mücadele etmek amacıyla şiddet kullanımını meşru gören Selefilğin bir alt dalı olarak Cihadi hareketler ortaya çıkmıştır.^[4] Bu bağlamda Kepel'in Cihadi Selefileri, dinin en büyük ve bir numaralı düşmanı olarak algılanan ABD'ye karşı cihad etmek ile kutsal metne literal bir biçimde bağlılık ilkesini birleştiren kişiler olarak tanımlaması gerçeğe yakın görünmektedir.^[5] Özellikle 1990'ların ikinci yarısından itibaren küresel cihadi savunan Cihadi Selefiler, aktif mücadelenin odağına dinin bir numaralı düşmanı olarak algıladıkları ABD'yi koymuşlardır. Bu anlamda ABD, cihadi selefilğin tarihinde ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Ancak bu açık hedef olma durumuna rağmen ABD'de faaliyet gösteren cihadi selefi vaizlerin ideolojik oluşumlarının derinlemesine incelenmemiş, detaylı bir biçimde araştırılmamış olması şaşırtıcıdır. ABD kökenli Ahmed Musa Cibril'in cihadi ideolojisini ele alan detaylı bir çalışma henüz ortaya konmuş değildir. Batı dünyasında onun hakkında yapılan çalışmalar,^[6] güvenlik perspektifinin etkisiyle olsa gerek, oldukça yüzeysel olup bütüncül bir anlayıştan uzaktır. Söz konusu çalışmalar, meseleyi anlama çabasından ziyade etiketleme gayesi taşımaktadır. Bu konuda Türk akademiasında tek bir çalışma yapılmış olup o da Münire Gözde Aygın'a aittir. “XX. Yüzyılda Amerika Birleşik Devletleri'nde Selefilik”^[7] başlıklı çalışmasında Aygın, ABD'de faaliyet gösteren Selefilği ve Ahmet Musa Cibril'in yaklaşımını kısaca tanıtmaktan öteye geçmemiştir.

Bu araştırmanın odağında Cibril'in yer almasının temel nedeni, ABD'deki cihadi selefi hareket içinde önemli bir figür olarak öne çıkmasıdır. ABD'deki küresel cihad hareketi içinde Suleiman Anwar Bengharsa ve Enver el-Evlaki gibi etkili Selefi vaizler bulunmasına rağmen, özellikle Batılı Müslüman gençler üzerindeki etkisi göz önüne alındığında, Cibril ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. 1990'lı yıllardan itibaren radikal selefi söylemleri ile dikkat çeken Cibril, Suriye iç savaşı ile

[1] Frank Griffel, “What Do We Mean By ‘Salafi’? Connecting Muḥammad ‘Abduh with Egypt’s Nūr Party in Islam’s Contemporary Intellectual History”, *Die Welt Des Islams* 55/2 (2015), 186-220; Henri Lauzière, *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century* (USA: Columbia University Press, 2015); Bernard Haykel, “On the Nature of Salafi Thought and Action”, *Global Salafism: Islam’s New Religious Movement*, ed. Roel Meijer (New York: Oxford University Press, 2014), 34-57; Emad Hamdeh, *Salafism and Traditionalism: Scholarly Authority in Modern Islam*, (Cambridge University Press, 2021); Abdel Latiff Omayma, “Trends in Salafism”, *Islamist Radicalisation: The Challenge for Euro-Mediterranean Relations*, ed. Michael Emerson vd. (Brussels: Centre for European Policy Studies, 2009), 69-86; Roel Meijer (ed.), *Global Salafism: Islam’s New Religious Movement* (New York: Oxford University Press, 2009).

[2] Nathan Spannaus - Masooda Bano, “Evolution of Saudi Salafism”, *Modern Islamic Authority and Social Change* (Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd, 2018), 1/150-170; Meijer, *Global Salafism: Islam’s New Religious Movement*, 1-30.

[3] Shiraz Maher, *Salafi-Jihadism: The History of an Idea* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 3-20.

[4] Quintan Wiktorowicz, “A Genealogy of Radical Islam”, *Studies in Conflict and Terrorism* 28/2 (2005).

[5] Gilles Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam* (London: I.B. Tauris, 2002), 220.

[6] Alexander Yannis Meleagrou Hitchens, *Salafism in America: History, Evolution, Radicalization* (Washington: George Washington University, 2018), 98-115; Alexander Yannis Meleagrou Hitchens vd., *Homegrown: ISIS in America* (London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney: I.B.Tauris, 2020), 125-146; Joseph A. Carter vd., *#Greenbirds: Measuring Importance and Influence in Syrian Foreign Fighter Networks* (London: International Centre for the Study of Radicalisation and Political Violence, 2014), 2-36.

[7] Münire Gözde Aygın, *XX. Yüzyılda Amerika Birleşik Devletleri'nde Selefilik* (Ankara: Eskiye Yayınları, 2022).

etkisini daha da genişletmiştir. Ancak ABD'deki cihadi hareket içinde ikonik bir vaize dönüşen Cibril hakkında yeterli düzeyde araştırma bulunmamaktadır. Cibril'in düşünce hayatını, konuşmalarını, yazılarını ve bazı videolarını inceleyen bu çalışma, onun küresel cihada yaklaşımına ve cihad söyleminin oluşum sürecine odaklanmakta ve bu alandaki eksikliği gidermeyi hedeflemektedir. Bu hedefe ulaşmak için öncelikle, selefilik ve cihadi selefiğin genel çerçevesi okuyucuya betimlenmiş, ardında da Cibril'in entelektüel dünyası ve cihad eylemine yaklaşımı ortaya konulmuştur. Deskriptif yöntemin kullanıldığı bu çalışmada yer yer söylem analizine müracaat edilmiştir. Böylece pür selefilikten cihadi selefiliğe doğru evrilen Selefi düşünceden beslenen Cibril'in hayatı ve görüşleri üzerinden Cihadi Selefiliğin profili ortaya konmuştur. Bu çerçevede araştırmanın temel soruları şunlardır: Cibril'in düşünce dünyasını şekillendiren başlıca unsurlar nelerdir? Hangi dinî, ideolojik ve politik faktörler, onun cihadi Selefi söyleminin oluşumuna katkı sağlamıştır? Cibril'in selefilikten cihadi selefiliğe doğru evrilmesinde etkili olan kişiler, olaylar ve metinler hangileridir? Hayatının bir kısmını ABD'de bir kısmını da 'katı' ve 'toleranssız' din yorumunun hâkim olduğu Suudi Arabistan'da geçiren Cibril, hangi aşamalardan geçerek cihadi eğilimin temsilcisi olmuştur? Bu sorular, Cibril'in cihad söyleminin teolojik ve ideolojik kökenlerine inerek, onun selefilikten cihadi selefiliğe geçişindeki kritik unsurları ortaya koymayı ve onun cihadi profilini ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır.

1. Selefilik'ten Cihadi Selefiliğe Doğru

Batı'da Sanayi Devriminin ekonomik çıktıları, Fransız İhtilali'nin siyasi ve sosyal sonuçları yeni bir dünyanın oluşmasını sağlarken Müslüman dünyada ise farklı akımlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu akımlardan biri de Selefilik'tir. Cemalettin Afgani, Muhammed Abduh ve Reşid Rıza gibi İslam düşünürleri tarafından teorisi oluşturulan Selefilik, İslam'ın ilk dönemini; sahabe ve tâbiîn dönemini referans almaktadır. Selefi düşünürler, Müslümanların her konuda Kur'an'a ve Peygamber'in sünnetine dönmesi gerektiğini, doğru yaşamın formülünün ve kurtuluşun anahtarının bu davranış biçiminde olduğunu savunmaktadır.^[8] Selefiler, yüzyıllar boyunca ortaya çıkan senkretik kültürel dini ritüellerin ve yorumların, Allah'ın mesajının saflığını bozduğunu ileri sürerek Müslümanların cennete ulaşmalarının ancak Selefi Salihin'in örneğine dönmeyle mümkün olacağı görüşünü ortaya atmışlardır. Bu bağlamda Selefi etiketi, "doğru" dini bağlılığı ve ahlaki meşruiyeti ifade etmek için kullanılmakta; alternatif din anlayışlarını da İslam'dan sapma olarak işaretlemektedir.^[9]

Peygamber, sahabe ve tâbiîn dönemini 'asrı saadet' olarak kodlayan bu hareket; tevhid, haki-miyet, el-vela' ve'l-bera' (dostluk ve düşmanlık), cihat, tekfir veya küfür kavramlarını ön plana çıkarmış ve onları *özgün* bir biçimde yeniden yorumlamıştır.^[10] Bu çerçevede İslam'daki yerleşik otoriteye dair her türlü fikri, yapı bozuma uğratan bir çeşit eşitlik anlayışını savunan Selefiler; herkesin orijinal kaynaklara dönmeye ve ilahi irade adına konuşmaya yetkili olduğunu iddia etmektedir.^[11] Selefiliğin temel inanç ilkeleri; Allah'ın tekliğini vurgulayan tevhid, akide, tekfir, silahlı mücadele olarak cihad ve el-vela' ve'l-bera' etrafında şekillenmektedir. Bu inanç etrafında dünyanın farklı coğrafyalarında kendini Selefeye nispet eden en ılımlısından en radikaline kadar çeşitli gruplar varlık göstermektedir. Selefiler, kendi içinde gruplara ayrılmakta ve farklı tasniflere muhatap olmaktadır. Ancak dört konuda aralarında mutabakat vardır. İlk olarak tüm selefi

[8] Oliver Scharbrodt, *Muhammad 'Abduh: Modern Islam and the Culture of Ambiguity* (London New York Oxford: I.B. Tauris, 2022), 177; John L. Esposito, "Contemporary Islam Reformation or Revolution?", *The Oxford Dictionary of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 683; Meijer, *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, 2.

[9] Quintan Wiktorowicz, "Framing Jihad: Intramovement Framing Contests and al-Qaeda's Struggle for Sacred Authority", *International Review of Social History* 49/12 (2004), 159.

[10] Maher, *Salafi-Jihadism: The History of an Idea*, 14.

[11] Khaled Abou El Fadl, "Islam and the Theology of Power", *Middle East Report* 221 (Winter 2001), 32.

grupların inançlarının merkezinde Kur'an'a ve hadislere literal bir biçimde bağlılık bulunmaktadır. Hadisler, Kuran'ın tamamlayıcısı hükmünde olup hadis olmadan Kur'an anlaşılabilir. Dini ve tevhidi korumanın yolu da Hz. Muhammed'in modeline sadık kalmakla mümkündür. Hz. Peygamber, bir Müslüman olarak tevhidin mükemmelliğini kendi hayatında eylem olarak somutlaştırmıştır.^[12]

İkinci olarak, kendilerini selefe nispet edenlerin çoğu ve özellikle Cihadi Selefiler, ABD'nin İslam'a ve Müslümanlara karşı kanlı bir savaş yürüttüğünü, İslam'ı yok etme niyetinde olduğunu ve Amerikalılar ile İsraililerin *savaş insanları* olduğunu savunmaktadır. Savaş insanı olan İsrail, ABD'nin desteği ile Filistin'i işgal etmekte ve Müslümanlara zulmetmektedir. ABD'nin Afganistan'da, Irak'ta veya dünyanın başka yerlerinde yaptığı zulüm bu ittifak siyasetinin dışavurumudur.^[13] Üçüncü olarak, kafirlerin saldırısına direnmek için yapılan savunma cihadı, her Müslümanın üzerine farzdır. Müslüman bir ülke işgal edildiğinde müminlerin canını, malını veya namusunu korumak için cihat etmek zorunludur. Bu bağlamda savunma cihadı, '*mükemmel bir haklı neden*' olarak kabul edilmektedir.^[14] Dördüncü olarak güçlü bir izolasyon eğilimine sahip olan selefiler, kendilerini kurtuluşa eren fırka olarak görmekte ve sapkın mezheplere mensup insanlarla irtibatı gayri meşru kabul etmektedir. Bundan dolayı, inançlar arası etkileşimin düzeyi oldukça düşüktür.^[15]

Wiktorowicz, Suudi Arabistan'dan hareketle Selefilere üç gruba ayırmaktadır. Bunlardan ilki, Kur'an'ı, hadisi ve diğer İslami kaynakları inceleyen ve Müslümanların inançlarını anlamalarına ve buna uygun davranmalarına yardımcı olmak amacıyla yayınlar yapan Pürist Selefilerdir. Müslüman yöneticilere tavsiyelerde bulunmayı tercih eden Püristler, rejime muhalif hareketlerde olduğu gibi şiddet ve terör yoluyla toplumun değiştirilmesine karşı çıkmaktadır. Suudi Arabistan'ın dinî kuruluşlarında etkin olan Pürist Selefiler, Selefi nüfusun en yaşlı kesimini oluşturmaktadır.^[16] İslam'ın saflığını korumanın yolunun siyasi meselelere odaklanmaktan geçtiğini savunan Politicos Selefiler, ikinci grubu oluşturmaktadır. Alimin, İslam'a uygun bir biçimde davranmayan yöneticileri ve politikaları eleştirmek gibi ahlaki bir sorumluluğu olduğunu savunmaktadırlar. Bu gruba göre, şiddet içermeyen kamusal ajitasyona ihtiyaç vardır. Bu grubun ortaya çıkmasında, 1990 yılında Suudi Arabistan Müftüsü Abdülaziz bin Abdullah bin Baz'ın ABD askeri birliklerinin krallığa girmesine izin veren fetvası etkili olmuştur. Politicos Selefilerin ikonlarından olan Sefer el-Havali'ye göre bu karar, Müslüman dünyanın kafirler tarafından sömürgeleştirilmesine ve adım adım işgal edilmesine resmi onay anlamını taşımaktadır. Hakimiyet tevhidini öne çıkaran Politicos Selefiler, Tanrı'nın yasama hakkının ve hükümranlığının siyasi arenada uygulanması gerektiğini savunmaktadır.^[17]

Üçüncü grubu ise 1979 tarihli Afgan-Rus Savaşı'nda tohumları atılan ve selefi kimliğin işareti olarak aktif mücadeleyi esas alan Cihadi Selefiler oluşturmaktadır. Püristlerin, yozlaşmış Müslüman rejimlere karşı fazlasıyla sadık ve itaatkâr olduklarını; politicosların güncel olayları iyi kavramakla birlikte cevap üretme kapasitelerinin düşük olduğunu savunmaktadır. Bu grup, Müslümanları tekrar Allah'ın hakimiyeti altında toplamak için 'kafir'lere ve 'sözde' Müslümanlara karşı cihad yapılması gerektiğini savunmaktadır. Bu perspektife sahip insanlara göre cihat, "*gerçek İslam'ın zirvesi*" ve İslam'ın altıncı şartı olarak kabul edilmektedir.^[18] 1990'lı yıllardan itibaren selefi popülasyon içinde baskın bir konuma gelmeye ve onları ihata etmeye başlayan

[12] Quintan Wiktorowicz, "Anatomy of the Salafi Movement", *Studies in Conflict & Terrorism* 29/3 (2005), 209.

[13] Quintan Wiktorowicz - John Kaltner, "Killing in the name of Islam: Al-Qaeda's Justification for September 11", *Middle East Policy* 10/2 (Summer 2003), 82-83.

[14] Wiktorowicz - Kaltner, "Killing in the name of Islam: Al-Qaeda's Justification for September 11", 84.

[15] Wiktorowicz, "Anatomy of the Salafi Movement", 219.

[16] Wiktorowicz, "Anatomy of the Salafi Movement", 217-221.

[17] Wiktorowicz, "Anatomy of the Salafi Movement", 221-225.

[18] Wiktorowicz, "Anatomy of the Salafi Movement", 225-228; Quintan Wiktorowicz, "The New Global Threat: Transnational Salafis and Jihad", *Middle East Policy* 8/4 (2001), 21.

cihadi selefler; küresel cihat söyleminin de mimarı olarak görünmektedir. Aslında “Küresel cihat” kavramı, Batılılar tarafından üretilmiş yeni bir kavramdır.^[19] Kavramın akademik dünyaya dahil olması ise, 1994 yılında Buenos Aires’te bulunan Yahudi Kültür Merkezi’nin ve konsolosluğun bombalanması ile olmuştur.^[20]

İsraili akademisyen Reuven Paz, “Küresel Cihat Hareketi”ni akademik dünyada kavramsallaştıran kişilerin başında bulunmaktadır. 11 Eylül sonrasında terimin popüler hale gelmesinde Paz’ın “*The Brotherhood of Global Jihad*”^[21], “*Middle East Islamism in the European Arena*”^[22] veya “*Islamists Abroad: The Global Jihad Movement in the West*”^[23] başlıklı yazıları oldukça belirleyici olmuştur. Kısacası, küresel cihat ile ilişkili kavram seti, 1990’lı yılların ortasında kullanılmaya başlanmış, 11 Eylül’den sonra da El-Kaide ve türevlerinin Batı karşıtlığına atıf yapan bir içerik olarak yaygınlaşmıştır.^[24] Ancak 11 Eylül sonrasında yaşananların, *sadece* kavramın inşası bağlamında değil; aynı zamanda cihadi selefi hareketin oluşmasında etkili olduğu belirtilmeli. ‘*Teröre karşı Haçlı Seferi*’ veya ‘*kutsal savaş*’ gibi retoriklerle İslam dünyasının parçası olan ülkelerin art arda saldırıya maruz kalması, Cihadi Selefiligi ete kemiğe büründürmüştür. Maher’in de belirttiği gibi^[25] Cihadi Selefilik, İslam dünyasında yaşanan çatışma ve savaşların ortaya çıkardığı bir semptomdur. Afganistan, Çeçenistan ve Bosna’daki çatışmalar, dünyanın farklı coğrafyalarından gelen insanları bir araya toplamış ve bu selefilik çeşidinin tohumlarını atmıştır. Bu bağlamda kendini Cihadi Selefi olarak tanımlayan insanların çoğu, cihadın en önemli ve meşru yöntem olduğunu savunmakta ve genel olarak küresel cihat hareketini desteklemektedir.^[26] Ayrıca 11 Eylül’ün ardından Irak’ın işgal edilmesi de Selefi düşünürlerin cihadi yeniden yorumlamalarına neden olmuştur. Afganistan-Rusya savaşında güçlü bir aktör olan Suudi Arabistan’ın ABD ile iş birliği yapması, Afganistan’da doğan El-Kaide ve liderinin zorunlu olarak önce Sudan’a gitmesi, Afrika’nın birçok ülkesinde yaşanan çatışmalar, İsrail’in Filistin’i adım adım işgal etmesi, Suriye’de ortaya çıkan iç savaş gibi faktörler, Cihadi selefilğin ortaya çıkması, yapılandırılması, detaylandırılması ve berraklaşması ile neticelenmiştir.^[27] Şimdi de dünyanın birçok ülkesinde küresel cihat hareketine mensup olan, biat eden veya sempati duyan insanlar bulunmaktadır. Bu insanlardan biri de Filistin asıllı Amerikalı Ahmet Musa Cibril’dir.

2. Ahmet Musa Cibril’in Düşünce Dünyası

Cibril, 1971 yılında ABD’nin Michigan Eyaleti’ne bağlı Daerborn kentinde dünyaya gelmiştir. Çocukluğunun bir kısmını ABD’de, bir kısmını de dünyaya Vahhabi ideolojiyi ve Selefi din adamlarını ihraç eden^[28] Suudi Arabistan’da geçirmiştir. Doğumundan kısa bir süre sonra, Suudi Arabistan’ın Medine şehrinde bulunan Medine İslam Üniversitesi’nde eğitim alan babası Musa Cibril’in öğrenciliği nedeniyle Medine’ye taşınmıştır. On bir yaşına kadar Medine’de yaşayan Cibril,

[19] Maher, *Salafi-Jihadism: The History of an Idea*, 16.

[20] Martin Kramer, “The Jihad Against the Jews”, *Commentary* 98/4 (Ekim 1994), 42.

[21] South Asia Terrorism Portal (SATP), “Messianism: The Brotherhood of Global Jihad” (Erişim 2 Haziran 2024).

[22] Reuven Paz, “Middle East Islamism in the European Arena”, *Middle East Review of International Affairs* 6/3 (Eylül 2002), 67-76.

[23] Reuven Paz, “Islamists Abroad: The Global Jihad Movement in the West”, *Australia/Israel Review* 27/2 (2002).

[24] Thomas Hegghammer, *Violent Islamism in Saudi Arabia, 1979-2006: The Power and Perils of Pan-Islamic Nationalism*, (Paris: Sciences Po, Institut d’Etudes Politiques de Paris, Doktora Tezi, 2007), 261.

[25] Maher, *Salafi-Jihadism: The History of an Idea*, 16.

[26] Alexander Meleagrou-Hitchens, *Incitement: Anwar al-Awlaki’s Western Jihad* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2020), 13.

[27] Raihan Ismail, *Rethinking Salafism: The Transnational Networks of Salafi ’Ulama in Egypt, Kuwait, and Saudi Arabia* (New York: Oxford University Press, 2021), 107.

[28] Mohd Faizal Musa, “The Riyal and Ringgit of Petro-Islam: Investing Salafism in Education”, *Islam in Southeast Asia: Negotiating Modernity* (Singapore: ISEAS - Yusof Ishak Institute, 2018), 64.

ilk dinî eğitimini burada ve babasından almıştır. 1984 yılında ABD'ye dönen Cibril, lise eğitimine ve dinî eğitimine devam etmiştir. İslam'ın bazı klasik metinlerini ezberleyerek öğrenmiştir. Bu dönemde babasının üniversiteden sınıf arkadaşı olan ve 1987 yılında uğradığı suikast sonucu ölen İhsan İlahi Zahir (1945-1987)'den dinî dersler almıştır. Zahir'e hayran olan Cibril, onun kitaplarını satır satır ezberlemiştir. Cibril'in kitaplarına hakimiyetinden hareketle Zahir'in, bir gün tıpkı geleceği gören bir kâhin edasıyla Cibril'in babası Musa'ya "Sen bir mücahit yetiştirdin" dediği ifade edilir. Lise eğitimini doğduğu kentte tamamlayan Cibril, babasının izini takip etmiş; ikinci kez Suudi Arabistan'a gitmiştir.^[29]

Müslüman Kardeşler'in etkisinin yoğun olduğu ve öğretim kadrosunun çoğunluğunu aktivistlerin oluşturduğu Medine İslam Üniversitesi'ne^[30] kaydolan Cibril, İslam hukuku alanında uzmanlaşmak için Şeriat Fakültesi'ne devam etmiştir. Bununla birlikte Şeriat Fakültesi'nin müfredatı ile yetinmemiş, Suudi Arabistan'ın Selefi alimlerinin birçoğundan özel dersler almış, onlarla teşriki mesai içinde olmuştur. Bu alimlerden birisi, Muhammed İbn-i Salih el-Useymin'dir (1929-2001). Cibril, el-Useymin ile birlikte Takiyyüddin İbn-i Teymiye'nin (1263-1328) kitaplarını okumuştur. Bu dönemde Cibril'in odaklandığı isimler arasında Muhammed İbn Abdülvehhab da bulunmaktadır. Necd alimlerinden Bekir Ebu Zeyd'in (1944-2008) özel derslerine katılmış ve onunla birlikte Muhammed İbn Abdülvehhab'ın fikirlerini detaylı bir biçimde incelemiştir. Dört yıl boyunca aslen Moritanyalı olan ve Kral Abdülaziz'in daveti ile Suudi Arabistan'da hocalık yapmaya başlayan Muhammed Muhtar eş-Şankiti'nin (1907-1974) ve beş yıl boyunca da Safiur-Rahman el-Mübarekpurî'nin (1942-2006) yanında ilmi çalışmalar yapmıştır. Bunların dışında Cibril'in eğitim aldığı hocalardan öne çıkanları şunlardır; Hamud bin Ukla eş-Şuaybi (1925-2002), Mukbil bin Hadi el-Vadi'i (1933-2001), Abdullah el-Guneyman (1926-2010), Cibril'in Kur'an öğretmeni olan Muhammed Eyyub (1952-2016), Muhammed Emin Sankiti'nin öğrencisi olan Atiya es-Salim, Abdülaziz bin Baz'ın sağ kolu olan İbrahim İbni Salih el-Hüseyn (1938-), Abdullah el-Kaud (1922), Hamad el-Ensari (1925-1997), Râbi bin Hâdi bin el-Medhali'nin damadı olan Musa el-Karni (1954-2021), Muhammed Mabed, Ebu Malik Muhammed Şakrah, Sefer el-Havali (1950), Selman el-Avde (1956) ve Abdulaziz bin Abdullah bin Baz'dır (1912-1999). Neredeyse döneminin tüm ünlü selefi alimlerinden dersler almış, onların rahle-i tedrisatından geçmiş olan Cibril, selefi alimler ve gruplar tarafından da yakından tanınmaktadır. 1993 yılından 1999'a kadar Suudi Arabistan'ın baş müftüsü, muazzam dinî bilgisi, rejim ile halk arasındaki bağı güçlendiren ve kurumsal Vahhabiliğin temsilcisi olan bin Baz,^[31] Cibril'in kendisi tarafından tanındığını ve meşru bir akideye sahip olduğunu belirtmiştir. Hatta Suudi Arabistan'daki öğrencilerine Cibril'den ve babasından ilim öğrenmelerini tavsiye etmiştir. Üniversite eğitimini bitirdikten sonra İslam ülkelerinden Mısır'ı ve Ürdün'ü ziyaret eden Cibril, sonrasında ABD'ye dönmüş ve Michigan Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde yüksek lisansını (LLM) ve doktorasını (JD) tamamlamıştır.^[32]

'Ahmed Cibril', 'Ebu Halid', 'Şeyh Ahmed Musa Cibril' isim ve mahlaslarını kullanan Cibril,^[33] 1990'lı yılların başından itibaren fikri olarak dönüşmeye ve Suudi devleti yanlısı Selefilikten uzaklaşarak tohumları 1950'lerde atılan ve 1980'li yıllarda ete kemiğe bürünmeye başlayan muhalif hareketlere yakınlaşmaya başlamıştır. Cibril, başlangıçta Suudi rejimine muhalefet eden Nasir

[29] Shaykh Ahmad Musa Jibril, *Celebrating the Holidays of The Infidels* (b.y.: Adviceforparadise Publications, ts.), 2-3; Shaykh Ahmad Musa Jibril, *Al-Walâ' Wal-Barâ: Loyalty and Disavowal* (b.y.: Rayat Al-Quran Publications, ts.), 6-7.

[30] Stéphane Lacroix, *Awakening Islam: The Politics of Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia*, çev. George Holoch (Cambridge: Harvard University Press, 2011), 43.

[31] Gilles Kepel, *The War for Muslim Minds: Islam and the West*, çev. Pascale Ghazaleh (Cambridge, Massachusetts London, England: Belknap Press of Harvard University Press, 2006), 186.

[32] Jibril, *Celebrating the Holidays of the Infidels*, 2-3; Jibril, *Al-Walâ' Wal-Barâ: Loyalty and Disavowal*, 6-8.

[33] Counter Extremism Project, "Ahmad Musa Jibril", (Erişim 10 Mart 2024).

el-Ömer (doğ. 1952), Avad el-Karni (doğ. 1959) ve Muhammed b. Said el-Kahtani (1935-1979) gibi isimlerden oluşan Uyanış Alimleri'ne (Şuyuhu's-Sahve) yakın olmuştur.^[34]

İslam içindeki görüş farklılıklarına karşı toleranssız,^[35] Suudi devletine itaatin ve rızanın teolojisi olan Vahhabiliğin^[36] ilkeleri ile dinin siyasal alandaki rolüne ilişkin fikirler manzumesi olan modern İslamcılık akımının izdivacından doğan Sahve hareketinin^[37] önde gelen temsilcilerinden Selman el-Avde ve Sefer el-Havali gibi isimler, Cibril'in düşünsel yolculuğunda belirleyici etkiye sahip olmuş görünmektedir. Cibril, hocaları arasında yer alan Avde'yi "*Zamanımızın İmamı*" olarak betimlemekte ve onun "*Yarımada'daki Amerikan varlığına*" karşı "*cesurca*" direndiğinden bahsetmektedir. Kendi ifadesiyle "*Şeyh Selman, Yarımada'daki Amerikan varlığına cesurca karşı çıktı*" diyen Cibril, Avde'nin ABD'yi "*Müslüman toprakların başına gelen bir felaket*" olarak değerlendirdiğini belirtmektedir.^[38]

Mütevazı ve saygın bir Necd ailesine mensup olan Avde, 1955 yılında Suudi Arabistan'ın orta kesimindeki el-Kasim vilayetinin Bureyde kenti yakınlarındaki El-Basr köyünde dünyaya gelmiştir. Bureyde'nin, Riyad'ın kuzeybatısında yer alması, Irak ve Necd'den Hicaz'a giden yolların kavşak noktası olması ve sahip olduğu tarım potansiyeli nedeniyle tarih boyunca dikkat çeken bir şehir olmuştur. Bu stratejik konumu, Bureyde'yi merkezi bir konuma yükseltmiştir. Bu dikkat çekici şehir, 1990'lardan itibaren de Suudi Arabistan'daki küresel cihad mensuplarının rejime karşı yürüttükleri muhalefetin merkezine dönüşmeye başlamıştır. Bu anlamda Bureyde'nin tarihi bir önemi bulunmaktadır. Avde, Bureyde'de ilk ve ortaokul eğitimini tamamladıktan sonra yüksek eğitimini Riyad'da bulunan ve Suudilerin 'İmam Üniversitesi' olarak tanımladıkları İmam Muhammed Üniversitesi Şeriat Fakültesi'nde tamamlayarak Arap dili ve İslam hukuku alanında uzmanlaşmıştır. Üniversite sonrasında Bureyde'ye dönen Avde, bir müddet öğretmenlik yaptıktan sonra İmam Muhammed Üniversitesi'nin akademik kadrosuna katılmıştır. Suudi Arabistan'ı bir Şeriat devleti olarak görmekle birlikte Avde, onun reforma ihtiyacı olduğunu savunmuştur. Dinî meselelerden ziyade ulusal ve uluslararası politik konulara odaklanmış, Müslümanların cihada ihtiyacı olduğunu ve Arap yarımadasının yeniden İslamlaşması gerektiğini iddia etmiştir. Ona göre, Krallığın asıl görevi İslam'a ve tevhide davettir. Bunun sağlanabilmesi için de Batılı uzmanlar ve uzak doğulu işçiler ülkeden çıkartılmalı, yarımadanın tamamı kafirlerden temizlenmeli ve hatta Suudi vatandaşı olan Şiiler de ülkeden sürülmelidir. Kadınların araba kullanmasına ve kürtaja karşı çıkan Avde, yer yer Suudi hükümetini de eleştirmekten geri durmamıştır. Daha çok İslam dünyasının geneline hitap eden konuşmalar yapan ve yazılar kaleme alan Avde,^[39] "*Biz Barış ve Birliğin Savunucularıyız*" başlıklı yazısında da İslam milletinin geneline hitap ederek Suudi ulemasının da kendisi gibi davranması gerektiğini ima etmiştir;

"Bosna'da, Filistin'de, Mısır'da, Afganistan'da ve diğer yerlerdeki Müslüman kardeşlerimizle birlikte yaşıyoruz. Onları yok saymak dine ihanettir.. Davamız mahalli veya özel değil, bütün İslam ümmetinin meselesidir. Biz, dünyanın diğer yerlerindeki Müslümanlar için endişelenelim."^[40]

[34] Mehmet Ali Büyükkara, "11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık: Suudî Selefîyye ve Cihadî Selefîyye", *Dini Araştırmalar* 7/20 (2004), 210.

[35] El Fadl, "Islam and the Theology of Power", 32.

[36] Madawi Al-Rasheed, *Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation* (England: Cambridge University Press, 2006), 26.

[37] Christopher Pooya Razavian, "Post-Salafism: Salman al-Ouda and Hatim al-Awni", *Modern Islamic Authority and Social Change*, ed. Masooda Bano (Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd, 2018), 1/175; Lauzière, *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century*, 201; Spannaus - Bano, "Evolution of Saudi Salafism", 1/164; Kepel, *The War for Muslim Minds: Islam and the West*, 176; Ondrej Beranek, "Divided We Survive: A Landscape of Fragmentation in Saudi Arabia", *Crown Center for Middle East Studies* 33 (Ocak 2009), 3.

[38] Archive, "Al-Jihad" (Erişim 31 Mayıs 2024).

[39] Mamoun Fandy, *Saudi Arabia and the Politics of Dissent* (New York: Palgrave Macmillan, 1999), 89-112.

[40] Fandy, *Saudi Arabia and the Politics of Dissent*, 113.

Müslüman Kardeşler'in fikriyatı ile sentezlenen Sahve Hareketi, 1990 yılından itibaren Suudi Arabistan Krallığı'na karşı çıkmaya ve aleni bir biçimde muhalefet etmeye başlamıştır. Bu bağlamda Avde'ye göre, yöneticiler Müslüman oldukları ve namaz kıldıkları müddetçe hükümete itaat şarttır... Ancak onların küfrü açık, aleni hale gelirse onlara isyan etmek, ayaklanmak veya başkaldırmak gerekmektedir. Yöneticiler küfre düşerse onları görevden almak ve yerine başkasını getirmek bir görevdir.^[41] Popülaritesi her geçen gün artan Avde'nin yer yer isyana teşvik eden muhalif söylemlerinden rahatsız olan İçişleri Bakanlığı, 1991 yılı mayıs ayında kendisinden devletin kırmızı çizgisini geçmeyeceğine ve bir daha siyasi içerikli konuşma yapmayacağına dair söz verdiğini beyan eden bir belge imzalamasını istemiştir. Avde, bu isteği kabul etmiş; yaklaşık bir yıl kadar siyasi konu ve tartışmalardan uzak durabilmiştir. Ancak siyasi konularda görüş beyan etmeye ve rejimi eleştirmeye başlamasıyla birlikte 13 Eylül 1994 tarihinde tutuklanmıştır. 2 Haziran 1999'a kadar, yaklaşık beş yıl hapis hanesinde kalmıştır.^[42] Bu dönemde Avde'ye yakın olan Cibril, hapiste kaldığı süre boyunca onu desteklemeye devam etmiştir. Ancak Avde, hapse girmesine sebep olan pek çok fikri terk etmiş ve sistem tarafından rehabilite edilmesinden^[43] sonra salıverilmiştir. "Küresel cihad" söylemi ile arasına mesafe koymuş, demokrasiyi öven açıklamalar yapmış ve muhalif kimliğinden uzaklaşarak rejim ile uzlaşmıştır. 2007 yılının Eylül'ünde Avde, Usame bin Ladin'e El-Kaide ve müttetikleri tarafından yürütülen cihadın biçimini eleştiren bir mektup yazmıştır. Bir zamanlar Avde'nin kendi kahramanı ve savunma cihadının uygun lideri olduğunu söylediği Ladin'e "*Kardeşim Usame*" diyen Avde, Müslümanların kayıplarından yakınmış ve Ladin'i tövbe etmeye çağırmıştır. Batılı hükümetlerin ve bazı Arap rejimlerinin Ladin'in tabutuna çakılan bir çivi olarak yorumladıkları bu mektup, *sembolik* olarak Avde'nin hapis hanesinden çıkmak için Suudi rejimi ile anlaştığının, aktivist duruşundan vazgeçtiğinin ve rejimi destekleyen organik bir aydına dönüştüğünün göstergesi olarak kabul edilmiştir.^[44] Bu "rehabilitasyon" ile Cibril, Avde'den uzaklaşmıştır.

Cibril'i etkileyen diğer Sahve alimi de Sefer bin Abdurrahman el-Havali'dir. Cibril, Havali'yi 1990'ların sonunda ABD'ye yaptığı bir ziyarette tanıdığını söylemektedir:

"Şeyh Sefer'i bizi ziyaret ettiğinde tanıdım. Ben lisedeyken ABD'nin Michigan kentine yaptığı ziyarette onun evimizde kalmasından onur duyduk. Eylemleriyle kahramanlıklarını kazıyan ve Selefîni yöntemini yenileyen Şeyh Selman el-Avde ve onun kahraman meslektaşları için de aynı şey geçerlidir."^[45]

Sahve düşüncesinin sembol isimlerinden biri olan Havali, 1950 yılında Taif'in güneyindeki el-Baha bölgesinde dünyaya gelmiştir. Havali, Medine İslam Üniversitesi'nde okumuştur. Mekke'de bulunan Ummu'l Kur'a Üniversitesi'nde yüksek lisans yapan Havali, laikliğe ve laikliğin Arap ve Müslüman entelektüeller üzerindeki etkisine odaklanmıştır. Havali'nin amacı, İslam'ı seküler Avrupa'nın ve Amerikan'ın saldırılarına karşı savunmaktır. Kamusal bir entelektüel olan Havali, geniş yelpazede Müslümanların kaygılarına çözüm üretmeye çalışmıştır. Koyu bir selefi olan Havali, yüksek lisans ve doktora tezlerini Seyyid Kutub'un kardeşi Muhammed Kutub'un danışmanlığında hazırlamıştır. Aynı üniversitenin Akide Bölümü'nde ilk önce öğretim üyeliği daha sonra da bölüm başkanlığı yapan Havali, Müslümanların gündelik sorunlarına odaklanmış; Suud rejiminin Körfez savaşı politikasını ve ABD ile olan yakınlaşmasını eleştirmiştir. Bu bağlamda Sahve alimleri

[41] Mansoor Jassem Alshamsi, *Islam and Political Reform in Saudi Arabia: The Quest for Political Change and Reform* (New York: Routledge, 2011), 45.

[42] Lacroix, *Awakening Islam*, 200-205.

[43] Jibril, *Celebrating the Holidays of the Infidels*, 3; Al-Rasheed, *Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation*, 95.

[44] Michael Scheuer, *Osama Bin Laden* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 247; MuslimMatters, "Shaykh Salman al-Oudah's Ramadan Letter to Osama Bin Laden" (Erişim 29 Mayıs 2024).

[45] Hitchens, *Salafism in America: History, Evolution, Radicalization*, 100.

ile Suudi rejiminin arasının açılmasına neden olan olaylardan birisi, 2 Ağustos 1990 tarihinde Irak tarafından Kuveyt'in işgal edilmesi sürecinde Amerikan askerlerinin Suudi topraklarına yerleşmesidir.^[46] Bu durumun, Suudi Arabistan'ın dinî meşruiyetine zarar verdiğini^[47] ve İslam hukukuna aykırı olduğunu savunan Havalı, ABD'ye güvendiği gerekçesiyle rejimi eleştirmiştir:

“İman ve tevhid ümmeti, sorunun çözümünde Yüce Allah'ın yerine Amerika'ya güvenmeyi nasıl kabul edebilir?... 1980'den bu yana Amerika, ordusunu Körfez'e benzer coğrafi koşullarda, örneğin Nevada çölünde eğitiyor. Pek çok analize göre Körfez'e müdahale etmek ABD'nin stratejik planıydı ve artık ABD'nin bu planı öne çıkarma şansı da geldi.”^[48]

Havalı'ye göre, İslam hukukuna aykırı davranan rejim, ABD'nin stratejik planı doğrultusunda hareket etmiştir. Seyyid Kutub'un görüşlerinden etkilenen Havalı, Müslümanların siyasi sorunlarına odaklanmıştır. Sekülerizm tartışmalarında sıklıkla rejim yanlısı Selefi alimlerin meşru görmediği Seyyid Kutub'un Fî Zılâli'l-Kur'an tefsirine ve onun 'modern cahiliyye' görüşüne müracaat etmiştir. Kutsal toprakların işgal edildiğini savunan Havalı, ABD'nin petrolü kontrol etmek ve İsrail'in güvenliğini sağlamak amacıyla bölgeye adım adım yerleşmeye başladığı görüşündedir. 1991 yılında yapmış olduğu bir konuşmada, “Körfez'de olup bitenler, Batı'nın tüm Arap ve Müslüman dünyasına hükmetmeye yönelik daha büyük planının bir parçası”^[49] demiştir. Bu çerçevede Kuveyt Krizi, krallığı işgal etmek ve askeri üs kurmak için ABD tarafından bahane olarak kullanılmıştır.^[50] Bu ve benzeri görüşlerinden dolayı, önce üniversitedeki görevinden alınmış, ardından da 1994 yılında tutuklanmıştır. Yaklaşık beş yıl tutuklu kalan Havalı, 2 Haziran 1999 tarihinde serbest bırakılmıştır. Havalı'ye göre, Suudi Arabistan'ın karşı karşıya olduğu en büyük tehdit, Amerikan ve İsrail hegemonyasının tüm bölgeye yayılmasıdır. Bu bağlamda Filistin İntifadası, Haçlı-Siyonist ittifak planlarını bozmuştur. Rejim yanlısı selefilere pek hazzetmediği sokak eylemlerine de destek veren Havalı, intihar eylemlerine karşı sessiz kalma siyasetini tercih etmiştir. 11 Eylül olayından sonra, sıradan Müslümanların 11 Eylül günü olanlardan sevinç duyduğunu iddia etmiştir.^[51] Ladin'in, ABD'ye karşı olan beyanlarını haklı çıkarmak için sıklıkla müracaat ettiği bir alim olan Havalı, 2018 yılında yazmış olduğu ve Müslümanlar ile Batı medeniyeti arasındaki ilişkiyi teolojik ve tarihsel açıdan inceleyen “Müslümanlar ve Batı Medeniyeti” isimli kitabı nedeniyle dört oğlu ve erkek kardeşiyle birlikte yeniden tutuklanmıştır.^[52]

Cibril'in üzerinde etkisi olan düşünce dünyası ve bu dünyanın öne öne çıkan temsilcilerinin hayatları ve görüşleri bu şekildedir. Aktivist Sahve düşünürlerden 'beslenen' Cibril, 1990'ların sonundan itibaren Dearborn'un genç Müslüman topluluğunun radikal kesimleri arasında etkili bir figür olmaya başlamıştır. Cibril bu dönemde Batılı gençlere Selefilik propagandası yapan www.alSalafyoon.com isimli web sitesinin yöneticiliğini yapmaya ve düzenli olarak yazı kaleme almaya başlamıştır. Web sitesinin ilginç yazılardan birisi, 1999 yılında Gölcük'te meydana gelen deprem ile ilgilidir. Cibril'e göre ilahi bir ceza olan depremin iki gerekçesi bulunmaktadır. Bunlardan biri, dönemin hükümetinin Allah'a savaş açmış olması; ikincisi ise Türk yetkililer tarafından İsrail askerlerinin ülkede konuşlandırılmalarına izin verilmesidir. Cibril'e göre, Türk halkının büyük çoğunluğunun destek vermiş olduğu hükümet, birkaç konuda Allah'a savaş açmış bir görüntü

[46] Alshamsi, *Islam and Political Reform in Saudi Arabia: The Quest for Political Change and Reform*, 80.

[47] R. Hrair Dekmejian, “The Rise of Political Islamism in Saudi Arabia”, *Middle East Journal* 48/4 (1994), 627-637.

[48] Alshamsi, *Islam and Political Reform in Saudi Arabia: The Quest for Political Change and Reform*, 81.

[49] Peter L Bergen, *Holy War, Inc.: Inside the Secret World of Osama bin Laden* (New York: The Free Press, 2001), 78.

[50] David Commins, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia* (London: I. B. Tauris, 2006), 181.

[51] Safar al-Hawali, *The Day of Wrath: Is the Intifadha of Rajab only the Beginning?* (Birmingham-England: Maktabah Booksellers and Publishers, 2008), 7-11; Mamoun Fandy, “Safar al-Hawali: Saudi Islamist or Saudi Nationalist?”, *Islam and Christian-Muslim Relations* 9/1 (01 Mart 1998), 5-21; Büyükkara, “11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık: Suudi Selefiyye ve Cihadî Selefiyye”, 212-215.

[52] Middle East Eye, “Mohammad bin Salman's Reign of Terror Will Not Make Saudi Arabia Stable” (Erişim 6 Mayıs 2024).

vermektedir. Sırf başörtüsü taktığı için bir kadının Parlamentodan kovulması, namaz kılanların işten atılması, okullardaki din derslerinin kaldırılması, Kur'an'ın ezberlenmesinin yasaklanması ve dinî hassasiyeti olan bir partinin yasaklanması Allah'a savaş açmanın göstergeleridir. Uzun bir süre İslam'ın sancaktarlığını yapan Osmanlı İmparatorluğu'nun torunları, atalarının öğretisini terk etmiş, açık ve net bir şekilde Allah'a savaş ilan etmiştir. Cibril'in ifadesiyle,

“Türkler medya aracılığıyla askeri güçlerini göstermeye ve ABD, İngiltere ve İsrail ittifaklarından gurur duymaya başladı. Türk medyası, ordusunun güçlü olması ve ABD, İngiltere ve İsrail ile ittifakının zirvede olması nedeniyle oldukça güçlü hale geldiğini, hiçbir şeyin ona zarar veremeyeceğini vurgulamıştır... Yahudi askerlerin yanında o 'sözde Müslümanların kanının ne kadar ucuz olduğunu görüyor musunuz?... Son on yılda yeryüzünde Türkiye kadar Allah'a savaş açan, gücünü, kudretini ve Allah düşmanlarıyla ittifakını sergileyen bir ülke olmamıştır. Yahudiler bile pisliklerinde Türkiye'nin ulaştığı noktaya ulaşamadılar.”^[53]

Cibril'e göre Allah'a karşı işlenen bu ve benzeri suçlardan sonra, herhangi bir kimse Allah'ın Türkiye'yi yeryüzünden silme konusunda şüphe etmemeli ve Türklere de dua etmemelidir.^[54] Cihadi eğilimli web sitesi, 2004 yılında Amerikan hükümeti tarafından kapatılmıştır.

1990'lı yıllarda Cibril'in faaliyet alanlarından birisi de dernek faaliyetleridir. Müslüman Öğrenciler Derneği'nin (MSA) Michigan ofisinin başkanlığını üstlenen Cibril, Wayne State Üniversitesi veya Wachtenow Community College gibi yerlerde düzenli olarak konuşmalar yapmış; haftalık tefsir, fıkıh ve tecvit dersleri vermiştir. Aynı zamanda dijital dünyanın imkanlarını etkili bir biçimde kullanmaya başlayan Cibril, bir içerik moderatörü olarak hizmet veren bir Yahoo! mesaj panosu olan “AhmadJibril-IslamClasses”ı hem de www.ahmadjibril.com isimli web sitesini kurmuş ve kanaatlerini bu mecralar üzerinden kamuoyu ile paylaşmıştır.^[55]

Bu dönemde Cibril hem radikal görüşlerini açık bir biçimde paylaşmaya hem de özellikle gençler arasında dikkat çekmeye ve ilgi odağı olmaya başlamıştır. Vaaz ve hutbelerinde, farklı platformlarda yapmış olduğu konuşmalarda cihadın öneminden, hakimiyet tevhidinden, tağut olan rejimlerden ve Alevilere sert davranmaktan bahsetmiş; küresel cihad hareketine desteğinin yanı sıra Şiilere karşı son derece katı bir söylem benimsemiştir. Cihad çağrısı yapmaktan çekinmeyen Cibril'in 2003 yazında Michigan'da bulunan Ömer Bin Hattap Camisine girişi yasaklanmış ve camii cemaatinin ondan uzak durmasına yönelik açıklamalar yapılmıştır. Bu süreç, pek çok kişinin onu tehlikeli biri olarak görmesi ile son bulmuştur.^[56]

Toplumun bir kısmı tarafından dışlanan ve tehlikeli bulunan Cibril ve babası, 2004 yılında banka dolandırıcılığı, posta dolandırıcılığı, sosyal güvenlik dolandırıcılığı, kara para aklama, ateşli silah ve mühimmat bulundurma ve gelir vergisi ödememe gibi suçlardan dolayı tutuklanmış ve hapse mahkûm edilmiştir. Sekiz yıllık hapis cezasının çoğunu Cibril, Indiana'daki Federal Cezaevi Kompleksi'nde geçirmiştir.^[57] Mahkûmlar arasında etkili bir figüre dönüşen Cibril, onların sözcüsü ve 'emir'i konumuna yükselmiştir. Bu dönemde Cibril ile hapisane arkadaşlığı yapanlar arasında Afganistan'da Taliban'ın yanında savaştığı gerekçesiyle 20 yıl hapis cezasına çarptırılan John Walker Lindh ile Nisan 2009 tarihinde Maersk Alabama'yı Somali açıklarında kaçırarak korsan grubundan hayatta kalan tek kişi olan Abduwali Muse gibi insanlar bulunmaktadır. Her iki mahkûmun üzerinde de Cibril'in büyük etkisi olmuştur.

[53] Archive, “Turkey's Earthquake an Unforgettable Lesson” (Erişim 17 Haziran 2024).

[54] Jibril, “Turkey's Earthquake an Unforgettable Lesson”.

[55] Hitchens vd., *Homegrown*, 128.

[56] Beliefnet, “Extremism in Our Own Communities?” (Erişim 6 Mayıs 2024).

[57] Hitchens, *Salafism in America: History, Evolution, Radicalization*, 107-108.

Farklı bir gerekçe ile de olsa, Cibril'in hapsedilmesi, onun takipçileri tarafından yüceltilmesi ile son bulmuştur. Özellikle 2011 yılında başlayan Suriye iç savaşı ile birlikte Batılı gençlerin radikalleşmesinde onun konuşma ve vaazlarının etkisi olmuştur. 2012 yılında serbest kalan Cibril hem geçmişinin hem de hapisane tecrübesinin etkisiyle cihadi eğilimli gençler arasında ikonik bir vaize dönüşmüştür.^[58] 2014 yılından 2021 yılına kadar pek bir varlık göstermeyen Cibril, bu yılın sonundan itibaren destekçilerinin yönettiği Telegram kanalı üzerinden gelen soruları yanıtlamaya, farklı sosyal medya mecralarında görüşlerini paylaşmaya ve Michigan/Detroit'te hayatını sürdürmeye devam etmektedir.

3. Cibril'in Cihad Anlayışı

Selefilik'in inanç esaslarından birisi, aktif bir mücadeleyi içeren cihada bağlılıktır. Cihad ilkesi, Selefi hareketin temel esaslarından olan ve tüm boyutlarıyla Müslümanlara sadık ve kafirlerden uzak olmayı ifade eden el-vela' ve'l-bera ilkesi ile ilişkilidir. Selefilik'e göre, bir Müslümanın tarafsız olması, tarafsız kalması mümkün değildir; kendini Müslüman olarak gören birisi, daima Müslümanların safında yer almalı ve açık bir şekilde kafirlerin karşısında durmalıdır. Kafirden sadece kalben nefret etmek yeterli değildir. Yapılması gereken, kafire karşı olan düşmanlığı açıkça göstermektir. Bu davranış, bir Müslüman için tercih değil zorunluluktur. Nitekim Afganistan, Irak veya Suriye gibi çatışma bölgelerine, dünyanın hemen her yerinden savaşçıların transferinde bu görüşler etkili olmuştur.^[59]

Radikal bir selefi olan Cibril de el-vela' ve'l-bera' ve cihad ilkesine sınıksız bağlıdır. Hem www.ahmadjibril.com'da yayınlamış olduğu "el-vela' ve'l-bera'" başlıklı yazısında hem de aynı başlıklı kitabında, dostluk ve düşmanlık anlayışının çerçevesini ortaya koymuştur. Cibril'e göre el-vela', Allah'a ve O'nun razı olduğu şeylere bağlılık, müminlerle dostluk; el-bera' ise feridin Allah'ın razı olmayacağı şeylerden kendini kurtarması ve kâfirleri reddetmesi anlamına gelmektedir. Bu, akidevî bir meseledir. Müslümanların küfür ve batıl ehliyle ilişkilerini kesmeleri, onlarla savaşmaları, ölme ihtimali olsa dahi onlara karşı mücadele etmekten vazgeçmemeleri ve İslam ehli ile dostluk kurmaları gerekmektedir. Hayat, bu ilkenin yürüncesinde yaşanmalıdır.^[60] Bununla birlikte, Müslümanlar demokrasiye ve demokratik rejimlere karşı çıkmalıdır. İnsan yapımı olan tüm rejimler ve özellikle demokratik rejimler, Müslümanları katletmektedir. Filistin üzerine şiir^[61] yazan Cibril'e göre Irak'ta, Suriye'de, Hindistan'da veya Filistin'de yaşananlar hem demokratik rejimlerin Müslüman karşıtı karakterini hem de bu ilkeye bağlılığın ne kadar hayati olduğunu göstermektedir.^[62]

Cibril, Müslümanın kim olduğunu gösteren ilkenin el-vela' ve'l-bera' ilkesi olduğunu ve ona sınıksız bağlanması gerektiğini savunmaktadır.^[63] Müslümanlar, İslam'ın üstünlüğünü Batılı etkilerden korumak için bu ilkeyi hayatlarının her aşamasında uygulamalıdır. "Zafere Giden Tek Yol" başlıklı konferansında, "Dinimiz eşit olmak için değil yüce olmak için gönderildi. Diğer inançlardan farklı olmalıyız... Kim bir grubu taklit ederse, onlardan olur" demiştir. İçinde yaşadığı toplumun değerlerini benimseyen Batılı Müslümanları eleştiren Cibril, onların "şeriatı önemsiz göstermeleri" ve "çoğunluğun yönetiminin hâkim olması gerektiğini söyleyerek" Allah'ın kanunu yerine demokrasiyi desteklemelerinden yakınmaktadır. "Allah'ın koyduğu kanunlara uymayanların

[58] Hitchens vd., *Homegrown*, 131.

[59] Hafez Mohammed M., "Jihadi Salafism", *Routledge Handbook of Political Islam*, ed. Shahram Akbarzadeh (London and New York: Routledge, 2021), 264-265; Maher, *Salafi-Jihadism: The History of an Idea*, 11-126.

[60] Archive, "The Call to Jihad in the Qur'an" (Erişim 31 Mayıs 2024); Jibril, *Al-Walā' Wal-Barā: Loyalty and Disavowal*.

[61] Archive, "From Palestine To You" (Erişim 17 Haziran 2024); Archive, "Watch me Bleed..." (Erişim 17 Haziran 2024).

[62] Jibril, *Al-Walā' Wal-Barā: Loyalty and Disavowal*, 23.

[63] Global Message, "Walaa' and Baraa' and It's Importance: Shaykh Ahmad Musā Jibril", *Youtube* (18 Şubat 2024).

müşrik olduğunu” söyleyen Cibril, Allah'ın hükmü ile hükmetmeyen rejimlerin tağut olduğunu savunmaktadır.^[64]

Tekfir müessesinin daima yürürlükte olması gerektiğini savunan Cibril'e göre, Müslümanların zafere ulaşmasının yolu, hakimiyet tevhidini yerine getirmelerinden geçmektedir. Amerikalı Müslümanlar, insan tarafından yapılan hukuk sistemlerini kabul ederek, şirke ve küfre düşmekte; inançlarını riske atmaktadır. Allah'ın indirmiş olduğu kanunlarla karşılaştırılabilecek hiçbir ideoloji, kanun veya yönetim biçimi yoktur. Müslümanların ilk ve son olarak yapması gereken tevhide ve onun temeli olan hakimiyet tevhidine uymaktır.^[65] Allah'a iman eden ve tağutları reddeden Müslümanlar, gayri Müslimlerin topraklarından hicret etmeleri gerekmektedir.^[66]

El-vela' ve'l-bera' ilkesinin dışavurumlarından birisi olan cihat, aktif bir biçimde savaşın içinde olmak anlamına gelmektedir. Cibril'in söyleminde, cihat^[67] ve cihat için sefere çıkmak^[68] önemli bir yer tutmaktadır. Eğitim hayatının önemli bir kısmını Suudi Arabistan'da geçiren Cibril, aktif mücadele biçimi olarak cihat eylemini destekleyen Sahve alimlerinin etkisinde kalmıştır. 1980'li yıllarda, el-Kaide tarafından temsil edilen küresel cihat söylemine sponsor olan Sahve hareketi, Afganistan veya Çeçenistan gibi çatışma bölgelerine savaşçıları yönlendirmiştir. Cibril de küresel cihat söyleminin sıkı bir takipçisi olmuş ve hatta 1990'lı yıllardan itibaren küresel cihat söylemini farklı platformlarda yüksek sesle dile getirmekten çekinmemiştir. www.alSalafyoon.com ve www.ahmadjibril.com gibi onun takipçileri tarafından yönetilen web sayfalarında, etkin ve aleni bir biçimde küresel cihat hareketini destekleyen yazılar kaleme almış ve dikkatleri üzerine çekmiştir.

Cibril, birçok yazısında ayet ve hadisler eşliğinde cihadı, cihadın zorunluluğunu anlatmıştır. Kendi ismini taşıyan web sayfasında “Kuran'da Cihad Çağrısı” başlıklı bir makale yayımlamış, Allah'ın Müslümanlara cihadı farz kıldığını belirtmiş, el, din ve kalp ile yapılan cihadı övmüş ve Müslümanları bunun zorluklarıyla mücadeleye çağırmıştır. Ancak ayet ve hadislerin alt alta sıralanmış olduğu bu yazıdan hareketle onu cihadi selefi olarak etiketlemek yeterli değildir. Bununla birlikte, modern Müslümanların el-vela' ve'l-bera' ile ilgili sorumluluklarını ihmal ettiğini belirterek dinden saptıklarını iddia etmiştir. Cibril'in ifadesiyle,

“İşte (bugün) onlar (Müslümanlar), hiçbir Peygamberi tanımayan, hiçbir İlahi mesaja ve vahye inanmayan, hiçbir hesap beklemeyen, ahiretten korkmayan bir adamın hayatını yaşıyorlar.... Onlar, mürtet olarak İslam'dan geri döndüler. Medeniyetlerinde, sosyal işlerinde, siyasi işlerinde, karakterlerinde ve hayat zevklerinde onları taklit ettiler.”^[69]

Cibril'in bakış açısıyla kendini Müslüman olarak tanımlayan birisi, cihad ederek gayri Müslimlerden ayrılmalı ve düşmanlığını açık etmelidir. Ancak günümüz Müslümanları siyasi, sosyal ve kültürel hayatlarında Batı'yı taklit etmekte, Batılı gibi yaşamakta ve küfre düşmektedir. Bir Müslüman için el-vela' ve'l-bera' ilkesi, tıpkı cihad gibi ihmal edilmemesi gereken bir ilkedir.

Cibril, “Cihad” başlıklı şiirinde duygusal ve provokatif bir dil ile kendi tutum ve davranışlarının gerekçelerini açıklamıştır;

“Ey yeryüzünün Müslüman erkekleri/Ey Peygamber Efendimizin sevgili kulu/Ey Peygamber Efendimizin cesur ve Asil Hanımlarının Oğulları/Tatlı bir uyku uyuyorsun/Hiç endişelenmeden mide dolusu yemek yemek/.../Kadınlarımız tecavüze uğruyor, çocuklarımız

[64] Victory Jibril, “The Only Path to Victory - Shaykh Ahmad Musa Jibril”, *Youtube* (17 Şubat 2017), 00:01:37-01:20:41.

[65] Archive, “Tawheed” (Erişim 17 Haziran 2024); Archive, “Three Aspect of Tawheed” (Erişim 17 Haziran 200).

[66] Ahmad Jibril, “Advice on Hijra: You Be the Judge / Shaikh Ahmed Musa Jibril”, *Youtube* (14 Aralık 2012).

[67] Archive, “Jihad in Allah's Cause” (Erişim 17 Haziran 2024).

[68] Archive, “Jihad And Expedition”, (Erişim 17 Haziran 2024).

[69] Jibril, “The Call to Jihad in the Qur'an”.

katlediliyor/Ne oldu sana, rahatsız olmadın/Yaşama aşkı bizi korkak yaptı /Günahların ağırlığı öne doğru eğilmekle sınırlıydı/Ölüm bir zorunluluktur, gelecek/Kimse kaçınmaz veya üstesinden gelemez/Evet sen ne Şeyh Usame'sin, ne de Molla Ömer'sin/Ama unutma ki sen savaşçı bir Havari ümmetisin/Neden bekliyorsun ve istiyorsun?/Düşman saflarında onları ezin/Boyunlarından vurup cehenneme gönder/Eğer öldürülürsen orada iyi karşılanırsın/Bekar bir Müslüman kadının haysiyeti ve saygısı/Tüm kafir erkeklerden daha değerlidir/Artık kadınlarımıza sahip çıkma zamanı/Silah kullanarak öldürme dersi /Onlara bir bıçak ve bir kurşun dolusu silah ver /... /Dövüş, Dövüş ve Dövüş, amacımız bu olmalı.”^[70]

Usame bin Ladin'i ve Taliban hareketinin kurucusu Molla Muhammed Ömer'i öven, güçlü bir duygusal ve ideolojik çağrı niteliği taşıyan bu şiirinde Cibril, Müslüman kadınları haysiyeti üzerinden tüm Müslümanları dinî ve ahlakî bir sorumluluk duygusu ile harekete geçmeye davet etmektedir. Cihadi duruşunun temel gerekçesini ise sorumluluk duygusu ile açıklamaktadır. Suçluluk ve utanç duyguları üzerinden İslam toplumunu aktif bir biçimde mücadeleye çağıran Cibril, Usame bin Ladin ve Molla Ömer'i de aktif mücadelenin iki sembolü olarak betimlemekte; onlar gibi savaşmayı önermektedir.

Küresel Cihad hareketinde ve Cibril'in söyleminde Alevi ve Şii karşıtlığı oldukça yoğundur. “*Kalbimizde Suriye*” başlıklı konuşmasında Cibril, Suriyeli Alevi askerlerin ve Şii milislerin Sünni Müslümanlara karşı suç işlediğini ve onlara karşılık verilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Tıpkı Cihad şiirinde olduğu gibi Müslüman kadınların namus ve haysiyetine karşı işlenen suçlar üzerinde cihadı hatırlatmaktadır: “*Kadınlarla dolu bir eve girdiler, her birine tecavüz ettiler... Rafıziler, Suriye’de kız kardeşlerinize toplu tecavüz etti.... Eğer kadınlarımız, namusumuz tecavüze uğruyorsa ve siz kızmıyorsanız inancımız tehlikede demektir.*” Cibril’e göre, Suriyeli Sünnilerin namusu, Müslümanların namusu; onların kanı Müslümanların kanı, onların canı Müslümanların canıdır. Bunlar birbirinden ayrılamaz. Müslüman, bu bilinç ile hareket etmelidir.^[71]

1990’lı yıllardan itibaren dinî söyleminin odağına cihadı koyan Cibril, özellikle Suriye iç savaşının başlaması ile birlikte öne çıkmaya başlamıştır. Bu bağlamda hem Suriye’de devam eden iç savaşa dair açıklamalarda bulunmuş hem de Batılı birçok Müslümanın radikalleşmesinde etkili olmuştur. Özellikle Suriye iç savaşına veya terör eylemlerine katılanların önemli bir kısmının, Cibril’in konuşma ve vaazlarından etkilenmiş olduğu bilinmektedir.^[72]

Batılı gençler üzerinde etkili olan ve sadece Suriye rejimine veya ABD’ye karşı değil, aynı zamanda Suudi Arabistan devletine de karşı çıkan Cibril, Abdülaziz bin Suud’u ve Suudi Arabistan devletini tekfir etmekten geri durmamıştır.^[73] Kasım 1995’de CNN’e göndermiş olduğu yazı, onun düşünsel soy kütüğünü ortaya koyar niteliktedir. Ladin’in 1996 yılında ABD’ye savaş ilan eden bildirisindeki gerekçelerle benzerlik arz eden yazı, onun Suudi karşıtlığının gerekçelerini göstermektedir. Yazıda, Riyad’da Suudi kökenli Selefiler tarafından ABD personeline yönelik gerçekleştirilen saldırı övülmüştür. Cibril’e göre, bu bombalama serisinin arkasındaki temel gaye; Yahudileri, Hıristiyanları ve Kafirleri Arap yarımadasından tamamen kovmaktır. Baskıcı Suudi rejim açısından hayal edilmesi bile mümkün olmayan bu derece büyük ve zarar verici bir saldırının gerçekleşmesi, rejim için bir ders niteliği taşımaktadır.^[74] Cibril’in bu ve benzeri görüşleri, Sahve hareketinin ilk dönemi ile el-Kaide tarafından temsil edilen küresel cihad hareketinin temel

[70] Jibril, “Al-Jihad”.

[71] Archive, “Syria in Our Hearts” (Erişim 04 Haziran 2024).

[72] Carter vd., #Greenbirds: *Measuring Importance and Influence in Syrian Foreign Fighter Networks*, 20-25; Jytte Klausen, “Tweeting the Jihad: Social Media Networks of Western Foreign Fighters in Syria and Iraq”, *Studies in Conflict & Terrorism* 38/1 (2015), 1-22.

[73] SalafiTalk.Net, “Beware of ‘Sheikh’ Ahmad Jibril and ‘Sheikh’ Musa Jibril” (Erişim 15 Haziran 2024).

[74] Hitchens, *Salafism in America: History, Evolution, Radicalization*, 99-100.

ilkeleri ile uyumludur. Cibril de Kafirlerin Arap yarımadasından sürülmesi ve Suudi rejiminin ABD ile olan irtibatını tamamen kesmesi gerektiğini savunmaktadır.

Cibril'in düşünsel hayatında Suudi Arabistan'ın Selefi alimlerinin, Sahve Hareketinin ve el-Kaide yanlısı düşünce adamlarının etkisi bulunmaktadır. Cibril, eğitim hayatı boyunca Selefi düşüncenin temsilcilerinden beslenmiştir. Dönemlere göre isimler değişse de Selefi düşünce dairesinde kalmış, görüşlerini bu daire çerçevesinde oluşturarak yaymıştır. 2000'li yılların başlangıcına kadar, Avde ve Havalı gibi Suudi Arabistan rejimine muhalif alimlerden; 2000 sonrasında ise Hamud bin Ukla Eş-Şuaybi, Nasır el-Fahd, Ali el-Hudayr gibi el-Kaide yanlısı olanlardan etkilenmiş ve düşünsel bağını onlarla devam ettirmeye çalışmıştır. Avde ve Havalı gibi Sahve hareketinin sembol isimlerinin Suudi rejimi ile uzlaşması ile birlikte onlardan uzaklaşan Cibril, el-Kaide yanlısı Selefi vaizlere atıf yapmaya başlamıştır. Bu dönemde kendisinin "*Tevhid İmamları*" olarak nitelediği Hamud bin Ukla Eş-Şuaybi, Nasır el-Fahd ve Ali el-Hudayr gibi vaizleri dikkate almıştır.

Aslında farklı dönemlere ilişkin bu okuma, Cibril'in düşünce dünyasıyla sınırlı değildir. Çünkü 11 Eylül saldırısı, selefi düşünce içinde bölünmeye neden olmuştur. Sahve alimleri; Hamud bin Ukla Eş-Şuaybi, Nasr el-Fahd ve Ali el-Hudayr gibi Usame bin Ladin'i açıkça destekleyenler, Selman el-Avde ve Sefer el-Havalı gibi bin Ladin'i açıkça kınamadan ondan uzaklaşanlar ve bin Ladin'i fitne çıkarmakla suçlayan resmi din alimleri olmak üzere üç gruba ayrılmıştır.^[75] Cibril tarafından bu dönemde meşru bulunan ve takipçilerine tavsiye edilen alimler genel olarak küresel cihad hareketine yakın olan, Usame bin Ladin'i seven, destekleyen alimlerdir. Bu dönemde Cibril'in dinî ve siyasi görüşleri, el-Kaide yanlısı vaizlerin görüşleri ile uyumludur. Bu dönemde Cibril'in referans aldığı vaizlerden birisi, Hamud bin Ukla eş-Şuaybi'dir. Beni Halid kabilesine mensup olan Şuaybi, 1925 yılında Kasim ilinin merkezi olan Bureyde'nin Eş-Şekka şehrinde dünyaya gelmiştir. Küçük yaşta görme yeteneğini kaybeden Hamud, erken yaştan itibaren selefi alimlerden ders almaya başlamıştır. 1947 yılında kendisi gibi görme engelli ve ülkenin Baş müftüsü olan Muhammed bin İbrahim Alu's Şeyh'in (1893-1969) özel derslerine katılmıştır. Şuaybi, kendi üzerinde etkisi büyük olan hocanın Muhammed bin İbrahim Alu's Şeyh olduğunu belirtmiştir. Aslen Moritanyalı olan, 1948 yılında Arap Yarımadası'na yerleşen ve ölümüne değin Suudi Arabistan'da ders veren Şuaybi, özellikle tefsir alanındaki çalışmaları ile tanınan Muhammed Emin eş-Şankiti'nin uzun yıllar öğrencisi olmuştur. 1950'li yıllarda Suudi Arabistan'da, ileride üniversitelere dönüşecek olan eğitim enstitüleri kurulmaya ve bu kurumlarda dinî eğitimler verilmeye başlanmıştır. Bu dönemde yüksek lisans ve doktora gibi öğretim aşamaları ilk kez uygulanmaya başlanmıştır. Şuaybi, güçlü hafızası ve etkili anlatım becerileriyle dikkatleri üzerine çekmeye başlamıştır. Bundan dolayı, 1956 yılında daha sonra İmam Muhammed bin Suud Üniversitesi'ne dönüşecek olan 'İlmi Enstitü'de akademisyenliğe başlamış ve emekli oluncaya kadar çalışmalarına devam etmiştir. Şuaybi, kendisiyle yapılan bir röportajda, kendisini üniversitede akademisyen olmaya teşvik eden kişinin Şankiti olduğunu belirtmiştir. Küresel cihat hareketine vermiş olduğu destek ile bilinen Şuaybi'nin öne çıkması, 11 Eylül sonrasında da, özellikle 2000 sonrasında vermiş olduğu fetvalarla başta el-Kaide olmak üzere şiddete müracaat eden örgütlerin baş müftüsü haline dönüşmüştür. Taliban yönetiminin İslam devleti olduğunu açıklayan ve Taliban'ın tarihî Buda heykellerini tahrip etmesini alkışlayan Şuaybi, bin Ladin tarafından Haremeyn'in en büyük alimlerinden birisi olarak takdim edilmiştir.^[76] Suudi Arabistan devletini de eleştiren Şuaybi, 11 Eylül saldırılarından sadece birkaç gün sonra yayınlamış olduğu fetvasında, "*Müslümanlara karşı kâfiri destekleyen kişi kâfir sayılır... Afganistan'a yapılan saldırıya destek veren herkese karşı cihat*

[75] Al-Rasheed, *Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation*, 184.

[76] Büyükkara, "11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık: Suudi Selefiyye ve Cihadî Selefiyye", 219-220; Sunnah Online, "Fatwa on Recent Events by Shaykh Humûd al-'Uqlâ" (Erişim 6 Haziran 2024).

etmek farzdır” demiştir.^[77] 11 Eylül saldırılarının şer’i olarak caiz olduğunu savunan ve “*Suudi cihatçıların vaftiz babası*” olarak görülen Şuaybi, herkesin gücü yettiği ölçüde Taliban’a yardım etmesi ve onun yanında bulunması gerektiği yönünde fetva vermiştir. Şuaybi, Suudi Arabistan devletinin Müslüman bir devlet olmadığını ve onun tekfir edilmesi gerektiği ifade etmiştir. Ona göre, demokratik toplumlarda vatandaşlar, hükümetlerinin kararlarından sorumludur.^[78] Cibril de 11 Eylül hakkında, takipçilerine Şuaybi’nin 11 Eylül hakkında en doğru fetvayı veren bir şeyh olduğunu söylemiştir.^[79] Hayatının sonuna kadar Taliban’ın ve el-Kaide’nin destekçisi olan Şuaybi,^[80] 18 Ocak 2002 tarihinde vefat etmiştir. Suudi Arabistan devleti tarafından öldürüldüğü yönündeki iddiaları da bir not olarak belirtmek gerekir.

Şuaybi ekolünün bir diğer temsilcisi, 1954 yılında Riyad’da doğan Ali bin Hudayr’dır. Muhammed bin Salih el-Useymin’in yanında yüksek lisans yapmak üzere üniversitenin Kasım şubesine geçmeden önce İmam Üniversitesi’nde Şuaybi’nin yanında okumuştur. Daha sonra Bureyde’de genç suçlulara dönük bir okul olan Medresetü’l-Ahdas’ta birkaç yıl din öğretmeni olarak görev yapmıştır. 1990’lı yıllara kadar Sahve hareketine yakın olmuştur. Hatta 1990’ların ortalarına kadar Hudayr’ın öğrencilerinin çoğu, apolitik görüşlere sahip olan Rebî bin Hâdî el-Medhali’nin öğretilerine bağlıdır. Bununla birlikte Hudayr, Avde’nin Eylül 1994’te tutuklanmasının ardından “*Müslüman Alimleri Savunma Derneği*” adı altında bir baskı grubu oluşturmuştur. Bu eylem, onun da tutuklanmasına neden olmuştur. Hudayr, 1998 yılında hapisshaneden çıktığında, girdiği zamana nispetle çok daha politik ve rejime karşı daha fazla şüpheli hale gelmiştir. Hapishane sürecinde radikalleşmiş ve Bureyde’nin önde gelen radikal şeyhlerinden birine dönüşmüştür.^[81] Hatta 11 Eylül saldırılarından sonra takipçilerine saldırılara sevinmelerini tavsiye eden bir fetva yayınlamıştır. ABD’yi İslam’ın şimdiye kadar karşı karşıya kaldığı en büyük düşmanlardan biri olarak tasvir eden Hudayr, sivillerin ölümüyle ilgili endişeleri olan kişileri azarlamış ve saldırıları meşrulaştıran bir dizi Amerikan suçuna işaret etmiştir. Bu suçlardan bazıları; Müslümanları öldürmek ve yerlerinden etmek, Müslüman düşmanlarına yardım etmek, laikliği yaymak, halklara ve devletlere zorla küfrü dayatmak ve mücahitlere zulmetmektir.^[82] Mayıs 2003’te Riyad’da 34 kişinin ölümüne yol açan intihar saldırılarından sonra tutuklanan Hudayr, görüşünü değiştirdiğini söylese de aralarında Türki el-Hamad, Mansur el-Nakidan ve Abdullah Ebu Şam gibi çok sayıda Suudi Arabistanlı Selefî alimi tekfir eden fetvalar yayınlamaktan geri durmamıştır.^[83]

Cibril’in tevhid imamı arasında gösterdiği bir diğer isim de Nasr el-Fahd’dır. 1968 yılında Riyad’da dindar bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Riyad’da bulunan İmam Üniversitesi Şeriat Koleji’nde İslam Hukuku alanında çalışmaya başlamadan önce King Suud Üniversitesi’nde mühendislik okumuştur. 1992 yılında Ummu’l-Kur’a Üniversitesi’nde yer alan Dava ve Usul’ud-Din Koleji’ne dekan olarak atanmıştır. 1994 yılında Suudi İçişleri Bakanı olan Prens Nayif bin Abdülaziz’in eşi Maha el-Sudayri’yi gevşek ahlaklı ve alışveriş bağımlısı olarak nitelediği bir şiiri nedeniyle tutuklanmıştır. Riyad’da bulunan el-Ha’ir hapishanesine gönderilen Fahd, yaklaşık üç buçuk yıl tutuklu kalmıştır. Hapishane deneyimi, onu radikalizme itmiş görünmektedir. Üniversite

[77] CSMonitor, “Saudi Clerics Issue Edicts Against Helping ‘Infidels’” (Erişim 12 Haziran 2024).

[78] İlim ve Cihad, “Hamud b. Ukla eş-Şuaybi” (Erişim 6 Haziran 2024); Gabriel Weimann, “Cyber-Fatwas and Terrorism”, *Studies in Conflict & Terrorism* 34/10 (01 Ekim 2011), 770.

[79] Hitchens, *Salafism in America: History, Evolution, Radicalization*, 111.

[80] Philip Hallden, “Salafi in Virtual and Physical Reality”, *Isim Newsletter* (13 Aralık 2003), 38.

[81] Hegghammer, *Violent Islamism in Saudi Arabia, 1979-2006: The Power and Perils of Pan-Islamic Nationalism*, 318-319.

[82] Michael Scott Doran, “The Saudi Paradox”, *Foreign Affairs* 83/1 (Ocak 2004), 39-40.

[83] Archive, “Sheikh Nasser Ibn Hamad Al-Fahd Withdraws Several Fatwas Advocating Militancy, Describes Them as ‘A Grave Mistake,’ and Condemns the Crimes Committed at Al-Mohayya Compound. The Attack Is a Sin And the Bombers Are Not Martyrs Because They Violate Islam By Killing Both Muslims and Non-Muslims Under the State’s Protection.” (Erişim 7 Haziran 2024).

kariyerinin basit bir suç nedeniyle mahvolduğunu hissetmesi, yoğun olarak hissettiği adaletsizlik duygusunun yanı sıra Sahve alimleri tarafından görmezden gelinmesi gibi nedenler onu radikalizme sevk etmiştir. Ancak Ali el-Hudayr, Fahd'ı yok saymamış ve hapisaneden çıktıktan sonra onu Şuaybi ile tanıştırmıştır. Süreç içerisinde Şuaybi ekolün en önemli temsilcilerinden birisine dönüşecek olan Fahd, Riyad'da hızla yükselen radikal İslamcı topluluğun merkezi haline gelmiştir.^[84] Karizmatik ve üretken bir kişiliğe sahip olan Fahd'ın görüşlerini anlamak için iki çalışması önemlidir. Bunlardan ilki, "Amerikalılara Yardım Edenlerin Sadakatsizliğine İlişkin Tutum" başlıklı metindir. İki bölümden oluşan metnin ilk bölümünde Afganistan'a, ikincisinde ise Irak'taki savaşa değinilmiştir. Bu metinde Amerika'nın Afganistan veya Irak'taki savaşına herhangi bir şekilde yardım eden kişi ve devletlerin kafir olacağı belirtilmiştir. ABD'nin, Suudi Arabistan'ın yardımıyla Irak ve Afganistan'ı askeri üsler kurmak yoluyla işgal ettiğini savunmuştur. Bu yazı, Suudi Arabistan güvenlik güçlerine ve Batılı hedeflere saldırıların gerekçesini oluşturmuştur. Fahd'ın ikinci çalışması, "Kitle İmha Silahlarının (KİS) Kullanımının Meşruiyeti" başlıklı makalesidir. Kitle imha silahların kullanılmasına Kur'an ve Sünnet'ten deliller getiren Fahd, 'kafirlerin' çeşitli küresel çatışmalarda milyonlarca Müslümanı öldürdüğü için milyonlarca gayrimüslimi kimyasal silah kullanarak öldürmenin meşru olduğunu iddia etmiştir.^[85] Özellikle 2000 sonrasında, Cibril'in Cihad eylemine yaklaşımında el-Kaide yanlısı Selefi alimlerin yaklaşımı oldukça belirgindir.

Sonuç

Bu araştırmanın odağında, ABD'deki Cihadî Selefi hareketin önemli temsilcileri arasında yer alan ikonik selefi vaiz Ahmet Musa Cibril bulunmaktadır. Cibril; Suudi Arabistan'da aldığı eğitim, selefi alimlerden etkilenmesi ve radikal cihad anlayışını benimsemesi ile küresel cihad hareketine katkıda bulunmuş ve birçok genci etkisi altına almıştır. Özellikle 11 Eylül sonrasında cihad ile el-vela' ve'l-bera' kavramlarını özgün bir biçimde vurgulayan söylemleri, Batı'da ve genç Müslümanlar arasında radikalleşmeye zemin hazırlamıştır. Bu nedenle, Cibril'in fikir ve söylemleri, hem Batı hem de İslam dünyasında radikal hareketlerin nasıl şekillendiğini anlamak için önem taşımaktadır.

Bu çerçevede Cibril'in görüşleri ve ideolojisi, onun ABD, İsrail ve Suudi Arabistan gibi ülkeleri hedef alan söylemlerinde belirginleşmiş; bu bağlamda Müslümanların bu güçlere karşı mücadele etmesi gerektiğini savunmuştur. Özellikle Suriye iç savaşındaki rolü ve Batılı Müslüman gençler üzerindeki etkisi, cihad söyleminin nasıl radikalize edildiğini ve selefi düşüncenin nasıl küresel cihad hareketine dönüştüğünü göstermektedir. Cibril'in cihad anlayışı; ABD'deki Müslüman topluluklar arasında tartışmalara yol açmakla birlikte selefiliğin ve cihadî selefiliğin ABD'deki ideolojik yapısının anlaşılması açısından önemli bir örnek sunmuştur.

Cihadi söylemin arka planına odaklanıldığı zaman karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır; Müslümanların yoğun olarak yaşamış olduğu ülkelerde ortaya çıkan çatışma, şiddet ve terör dalgası, kendini küresel cihad hareketine nispet edenlere ve Cihadi Selefi hareketlere zemin hazırlamaktadır. İslam dünyasının herhangi bir yerinde hukuksuzluğun, adaletsizliğin, insan haklarının veya özgürlüklerin akamete uğraması da Cihadi Selefiliğe alan açmakta ve bir radikalizm biçimi olarak ortaya çıkabilmektedir.

1990'lardan itibaren yoğun bir biçimde tartışılmaya başlanan cihadi selefi hareketler, Afganistan, Çeçenistan, Bosna, Irak ve Suriye gibi çatışma bölgelerinin ortaya çıkarmış olduğu radikalleşmenin bir çıktısıdır. Bu durum, İslam'ın radikalleşmesinden öte radikalliğin ve şiddetin İslamlaşması gibi

[84] Hegghammer, *Violent Islamism in Saudi Arabia, 1979-2006: The Power and Perils of Pan-Islamic Nationalism*, 319-322.

[85] al-Shishani Murad Batal, "Saudi Arabia's Jihadi Jailbird: A Portrait of al-Shu'aybi Ideologue Nasir al-Fahd", *Intelligence Quarterly* 1/12 (27 Aralık 2010); Weimann, "Cyber-Fatwas and Terrorism", 775-776.

görülmektedir. Bu bağlamda tevhidin, küfrün, el-vel'a ve'l-bera'nın, tekfirin ve cihadın özgünlük arz edecek derecede yeniden yorumlanması, ortaya çıkan krizin ürettiği bir teolojidir.

Cihadi Selefi hareketlerin 'mükemmel haklı neden'leri arasında İsrail'in Filistin'i işgal etmesi, ABD'nin İsrail'i kayıtsız şartsız desteklemesi ve İslam dünyasının farklı yerlerinde siyasal hegemonya kurmak istemesi bulunmaktadır. Özellikle Filistin meselesi, Batı'daki ve İslam dünyasındaki bazı kişi ve yapıların radikalleşmesinde, silahlı mücadele eksenli tutum ve davranışları tercih etmesinde etkili olabilmektedir. Bu bağlamda Filistin meselesinin çözüme kavuşmasının, radikalleşme ile mücadelede önemli bir stratejik adım olacağı da belirtilmelidir.

Son olarak, bir radikalizm biçimi olarak Cihadi Selefilik ile mücadele etmenin yolu, öncelikle çatışmaya zemin hazırlayan faktörleri ortadan kaldırmaktan geçmektedir; yoksa herhangi bir hareketi "Cihadi" veya "radikal" olarak etiketlemek ve güvenlikçi bir perspektifle kriminalize etmek mücadele için yeterli olmayacaktır. Bundan dolayı, anlamaya, yorumlamaya ve hatta yeni din anlayışlarına ihtiyaç bulunmaktadır.

Kaynakça

- Al-Rasheed, Madawi. *Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation*. England: Cambridge University Press, 2006.
- Middle East Eye. "Mohammad bin Salman's Reign of Terror Will Not Make Saudi Arabia Stable". Erişim 05 Haziran 2024. <https://www.middleeasteye.net/opinion/mohammed-bin-salman-reign-terror-will-not-make-saudi-arabia-stable>
- Alshamsi, Mansoor Jassem. *Islam and Political Reform in Saudi Arabia: The Quest for Political Change and Reform*. New York: Routledge, 2011.
- Aygın, Münire Gözde. *XX. Yüzyılda Amerika Birleşik Devletleri'nde Selefilik*. Ankara: Eskiyeeni Yayınları, 2022.
- SalafiTalk.Net. "Beware of 'Sheikh' Ahmad Jibril and 'Sheikh' Musa Jibril". *SalafiTalk.Net*. Erişim 15 Haziran 2024. <http://www.salafitalk.net/st/viewmessages.cfm?Forum=6&Topic=1021>
- Beraneck, Ondrej. "Divided We Survive: A Landscape of Fragmentation in Saudi Arabia". *Crown Canter for Middle East Studies* 33 (Ocak 2009).
- Bergen, Peter L. *Holy War, Inc.: Inside the Secret World of Osama bin Laden*. New York: The Free Press, 2001.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık: Suudî Selefiyye ve Cihadî Selefiyye". *Dini Araştırmalar* 7/20 (2004), 205-234.
- Carter, Joseph A. vd. *#Greenbirds: Measuring Importance and Influence in Syrian Foreign Fighter Networks*. London: International Centre for the Study of Radicalisation and Political Violence, 2014.
- Commins, David. *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*. London: I. B. Tauris, 2006.
- Counter Extremism Project. "Ahmad Musa Jibril". Erişim 05 Haziran 2024. <https://www.counterextremism.com/extremists/ahmad-musa-jibril>
- Dekmejian, R. Hrair. "The Rise of Political Islamism in Saudi Arabia". *Middle East Journal* 48/4 (1994), 627-643.
- Doran, Michael Scott. "The Saudi Paradox". *Foreign Affairs* 83/1 (Ocak 2004), 35-51.
- El Fadl, Khaled Abou. "Islam and the Theology of Power". *Middle East Report* 221 (Winter 2001), 28-33.
- Esposito, John L. "Contemporary Islam Reformation or Revolution?" *The Oxford Dictionary of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Fandy, Mamoun. "Safar al-Hawali: Saudi Islamist or Saudi Nationalist?" *Islam and Christian-Muslim Relations* 9/1 (01 Mart 1998).
- Fandy, Mamoun. *Saudi Arabia and the Politics of Dissent*. New York: Palgrave Macmillan, 1st edition., 1999.
- İllim ve Cihad. "Hamud b. Ukla eş-Şuaybi". Erişim 06 Haziran 2024. <https://ilimvecihad.com/makale/2105/hamud-b-ukla-es-suaybi.html>
- Griffel, Frank. "What Do We Mean By 'Salafi'? Connecting Muḥammad 'Abduh with Egypt's Nūr Party in Islam's Contemporary Intellectual History". *Die Welt Des Islams* 55/2 (2015), 186-220.
- Hallden, Philip. "Salafi in Virtual and Physical Reality". *Isim Newsletter* 13 (Aralık 2003).

- Hamdeh, Emad. *Salafism and Traditionalism: Scholarly Authority in Modern Islam*. Cambridge University Press, 2021.
- Hawali, Safar al-. *The Day of Wrath: Is the Intifadha of Rajab only the Beginning?* Birmingham–England: Maktabah Booksellers and Publishers, 2008.
- Haykel, Bernard. “On the Nature of Salafi Thought and Action”. *Global Salafism: Islam’s New Religious Movement*. ed. Roel Meijer. 34-57. Oxford University Press, 2014.
- Hegghammer, Thomas. *Violent Islamism in Saudi Arabia, 1979-2006: The Power and Perils of Pan-Islamic Nationalism*. Paris: Institut d'Etudes Politiques de Paris, Doktora, 2007.
- Hitchens, Alexander Yannis Meleagrou vd. *Homegrown: ISIS in America*. London New York Oxford New Delhi Sydney: I.B.Tauris, 2020.
- Hitchens, Alexander Yannis Meleagrou. *Salafism in America: History, Evolution, Radicalization*. Washington: George Washington University, 2018.
- Ismail, Raihan. *Rethinking Salafism: The Transnational Networks of Salafi ‘Ulama in Egypt, Kuwait, and Saudi Arabia*. New York: Oxford University Press, 2021.
- Archive. “Al-Jihad”. Erişim 31 Mayıs 2024. <https://web.archive.org/web/20010831133234/http://www.alsalafyoon.com:80/EnglishPosts/poem2.html>
- Archive. “From Falestine To You”. Erişim 17 Haziran 2024. <https://web.archive.org/web/20011108085847/http://alsalafyoon.com/EnglishPosts/poem3.html>
- Archive. “Jihad And Expedition”. Erişim 17 Haziran 2024. <https://web.archive.org/web/20011108092143/http://alsalafyoon.com/EnglishPosts/jihad1.html>
- Archive. “Jihad in Allah’s Cause”. Erişim 17 Haziran 2024. <https://web.archive.org/web/20010904200013/http://www.alsalafyoon.com/EnglishPosts/jihad.html>
- Archive. “Syria in Our Hearts”. Erişim 17 Haziran 2024. <http://archive.org/details/syria-in-our-hearts-transcript>
- Archive. “Tawheed”. Erişim 17 Haziran 2024. <https://web.archive.org/web/20011108094052/http://alsalafyoon.com/EnglishPosts/tawheed.html>
- Archive. “The Call to Jihad in the Qur’an”. Erişim 31 Mayıs 2024. <https://web.archive.org/web/20011108093442/http://alsalafyoon.com:80/EnglishPosts/jihad2.html>
- Archive. “Three Aspect of Tawheed”. Erişim 17 Haziran 2024. <https://web.archive.org/web/20011108094058/http://alsalafyoon.com/EnglishPosts/tawheed2.html>
- Archive. “Turkey’s Earthquake an Unforgettable Lesson”. Erişim 17 Haziran 2024. <https://web.archive.org/web/20011108100405/http://alsalafyoon.com/EnglishPosts/TurkeyQuakeEng.htm>
- Archive. “Watch me Bleed...”. Erişim 17 Haziran 2024. <https://web.archive.org/web/20010625160457/http://www.alsalafyoon.com/EnglishPosts/poem4.html>
- Jibril, Shaykh Ahmad Musa. *Al-Walā’ Wal-Barā: Loyalty and Disavowal*. b.y.: Rayat Al-Quran Publications, ts.
- Jibril, Shaykh Ahmad Musa. *Celebrating the Holidays of the Infidels*. b.y.: Adviceforparadise Publications, ts.
- Kepel, Gilles. *Jihad: The Trail of Political Islam*. London: I.B. Tauris, 2002.
- Kepel, Gilles. *The War for Muslim Minds: Islam and the West*. çev. Pascale Ghazaleh. Cambridge, Massachusetts London, England: Belknap Press of Harvard University Press, 2006.

- Klausen, Jytte. "Tweeting the Jihad: Social Media Networks of Western Foreign Fighters in Syria and Iraq". *Studies in Conflict & Terrorism* 38/1 (2015), 1-22.
- Kramer, Martin. "The Jihad Against the Jews". *Commentary* 98/4 (Ekim 1994), 39-40.
- Lacroix, Stéphane. *Awakening Islam: The Politics of Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia*. çev. George Holoch. Cambridge: Harvard University Press, 2011.
- Lauzière, Henri. *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century*. USA: Columbia University Press, 2015.
- Maher, Shiraz. *Salafi-Jihadism: The History of an Idea*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Meijer, Roel (ed.). *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Meleagrou-Hitchens, Alexander. *Incitement: Anwar al-Awlaki's Western Jihad*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2020.
- Mohammed M., Hafez. "Jihadi Salafism". *Routledge Handbook of Political Islam*. ed. Shahram Akbarzadeh. London and New York: Routledge, 2021.
- Murad Batal, al-Shishani. "Saudi Arabia's Jihadi Jailbird: A Portrait of al-Shu'aybi Ideologue Nasir al-Fahd". *Intelligence Quarterly* 1/12 (27 Aralık 2010).
- Musa, Mohd Faizal. "The Riyal and Ringgit of Petro-Islam: Investing Salafism in Education". *Islam in Southeast Asia: Negotiating Modernity*. 63-90. Singapore: ISEAS - Yusof Ishak Institute, 2018.
- Omayma, Abdel Latiff. "Trends in Salafism". *Islamist Radicalisation: The Challenge for Euro-Mediterranean Relations*. ed. Michael Emerson vd. 69-86. Brussels: Centre for European Policy Studies, 2009.
- Paz, Reuven. "Islamists Abroad: The Global Jihad Movement in the West". *Australia/Israel Review* 27/2 (2002).
- South Asia Terrorism Portal (SATP). "Messianism: The Brotherhood of Global Jihad". Erişim 02 Haziran 2024. <https://old.satp.org/satporgtp/publication/books/global/paz.htm>
- Paz, Reuven. "Middle East Islamism in the European Arena". *Middle East Review of International Affairs* 6/3 (Eylül 2002), 67-76.
- CSMonitor. "Saudi Clerics Issue Edicts Against Helping 'Infidels'". Erişim 12 Haziran 2024. <https://www.csmonitor.com/2001/1012/p7s1-wome.html>
- Razavian, Christopher Pooya. "Post-Salafism: Salman al-Ouda and Hatim al-Awni". *Modern Islamic Authority and Social Change*. ed. Masooda Bano. 1/172-193. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd, 2018.
- MuslimMatters. "Shaykh Salman al-Oudah's Ramadan Letter to Osama Bin Laden". Erişim 29 Mayıs 2024. <https://muslimmatters.org/2007/09/18/shaykh-salman-al-oudahs-ramadan-letter-to-osama-bin-laden-on-nbc/>
- Medyascope. "Cihadçılık Bir Kuşağa Özgü Nihilist Bir İsyandır". çev. Haldun Bayrı. Erişim 18 Haziran 2024. <https://medyascope.tv/2015/12/06/olivier-roy-cihadcilik-bir-kusaga-ozgu-nihilist-bir-isyandir/>
- Beliefnet. "Extremism in Our Own Communities?". Erişim 05 Haziran 2024. <https://www.beliefnet.com/faiths/islam/2006/06/extremism-in-our-own-communities.aspx>
- Scharbrodt, Oliver. *Muhammad 'Abduh: Modern Islam and the Culture of Ambiguity*. London New York Oxford: I.B. Tauris, 2022.

- Scheuer, Michael. *Osama Bin Laden*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Spannaus, Nathan - Bano, Masooda. "Evolution of Saudi Salafism". *Modern Islamic Authority and Social Change*. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd, 2018.
- Weimann, Gabriel. "Cyber-Fatwas and Terrorism". *Studies in Conflict & Terrorism* 34/10 (01 Ekim 2011), 765-781.
- Wiktorowicz, Quintan. "A Genealogy of Radical Islam". *Studies in Conflict and Terrorism* 28/2 (2005).
- Wiktorowicz, Quintan. "Anatomy of the Salafi Movement". *Studies in Conflict & Terrorism* 29/3 (2005), 207-239.
- Wiktorowicz, Quintan. "Framing Jihad: Intramovement Framing Contests and al-Qaeda's Struggle for Sacred Authority". *International Review of Social History* 49/12 (2004), 159-177.
- Wiktorowicz, Quintan. "The New Global Threat: Transnational Salafis and Jihad". *Middle East Policy* 8/4 (2001), 18-38.
- Wiktorowicz, Quintan - Kaltner, John. "Killing in the name of Islam: Al-Qaeda's Justification for September 11". *Middle East Policy* 10/2 (Summer 2003).
- "Advice on Hijra: You Be the Judge / Shaikh Ahmed Musa Jibril". Youtube. Yayın Tarihi 14 Aralık 2012. <https://www.youtube.com/watch?v=JbDvblQDhMk&rco=1>
- Sunnah Online. "Fatwa on Recent Events by Shaykh Humûd al-'Uqlâ". Erişim 06 Haziran 2024. <https://sunnahonline.com/ilm/contemporary/0017.htm>
- Archive. "Sheikh Nasser Ibn Hamad Al-Fahd Withdraws Several Fatwas Advocating Militancy, Describes Them as 'A Grave Mistake,' and Condemns the Crimes Committed at Al-Mohayya Compound. The Attack Is a Sin And the Bombers Are Not Martyrs Because They Violate Islam By Killing Both Muslims and Non-Muslims Under the State's Protection". Erişim 07 Haziran 2024. <https://web.archive.org/web/20140714180247/http://www.ainalyaqeen.com/issues/20031128/feat6en.htm>
- Jibril, Victory. "The Only Path to Victory - Shaykh Ahmad Musa Jibril". Youtube. Yayın Tarihi 16 Şubat 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=2SMESW4vxQ0>.
- Global Message. "Wala' and Baraa' and It's Importance: Shaykh Ahmad Musâ Jibrîl". Youtube. Erişim 14 Haziran 2024. <https://www.youtube.com/watch?v=pvtmKi1xkzg&t=129s>



Kur'ân Tilâvetinde Lahn Olgusu ve Uygulamada Karşılaşılan Yaygın Hatalar

Abdulhekim Ağırbaş

<https://orcid.org/0000-0003-3420-6747>

Doç. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri, Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve
Kırâat İlmî Ana Bilim Dalı, Çankırı, Türkiye

<https://ror.org/011y7xt38>

ahakimag@hotmail.com

Atıf Bilgisi:	Ağırbaş, Abdulhekim. "Kur'ân Tilâvetinde Lahn Olgusu ve Uygulamada Karşılaşılan Yaygın Hatalar". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 39 (Kasım 2024), 215-238. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1551855 .
Makale Türü:	Araştırma Makalesi
Etik Beyan:	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Kurul İzni:	Araştırma için herhangi bir etik onay veya bilgilendirilmiş onam gerekmemektedir.
Geliş Tarihi:	17 Eylül 2024
Kabul Tarihi:	13 Kasım 2024
Yayın Tarihi:	30 Kasım 2024
Hakem Sayısı:	Bir İç Hakem - En Az İki Dış Hakem
Değerlendirme:	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması:	Yapıldı - intihal.net
Çıkar Çatışması:	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman:	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Etik Bildirim:	dergiislamiilimler@gmail.com
Lisans:	CC BY-NC 4.0

Öz: Bu makalede Kur'ân tilâvetinde lahn olgusu ve uygulamada karşılaşılan yaygın hatalar ele alınmıştır. Tarihi süreç içerisinde Kur'ân tilâvetinin nasıl olması gerektiği konusunda arz, semâ', eda usulleri çerçevesindeki uygulamaların yanı sıra kırâat ve tecvide ilgili eserler telif edilmiştir. Bu çalışmaların bazılarında Kur'ân tilâvetinde yapılan hatalara da yer verilmiştir. Kur'ân tilâvetinde karşılaşılan hatalara dikkat çekmek ve bunların tashihi amaçlı araştırmamız da bu alana katkı sunma amacı taşımaktadır. Zira okul, üniversite, cami vb. alanlarda Kur'ân-ı Kerîm tilâvetinde karşılaşılan yaygın hatalara dikkat çekilmesi ve bunların tashihi önem arz etmektedir. Bu amaçla makalemizde lahn olgusu, Kur'ân tilâvetinde ilk dönem eserlerde değinilen lahn ve örnekleri yanı sıra günümüzde sıklıkla karşılaşılan yaygın hatalar şeklinde incelenmiştir. Araştırmamızda lahn kavramı içerisinde yer alan Arap dilinin gramer yapısıyla ilgili sorunlar ve bunların tarihsel süreci kapsam dışı tutulmuştur. Çalışmamızda Kur'ân tilâvetinde karşılaşılan lahn olgusunun tanımı ile konunun ilk dönem eserlerden günümüze kadarki çalışmalarda yer aldığı şekliyle lahn-ı celif, lahn-ı haff ayrımı esas alınmıştır. Bu başlıklar altında alt gruplar oluşturularak Kur'ân tilâvetinde ilk dönem eserlerde yer verilen lahn ile günümüzde karşılaşılan hatalar, âyetlerdeki kelimeler üzerinden örneklendirilmiş ve hatanın neden kaynaklandığı izah edilmeye çalışılmıştır. Araştırmamızda konu sistematik bir çerçevede tarama, açıklama, betimleme, karşılaştırma yöntemleriyle ele alınmıştır. Böylece kırâat ilmi açısından lahn konusu değerlendirilerek alana katkı sunulmaya çalışılmış ayrıca sıklıkla karşılaşılan hatalar zikredilerek okuyucuların Kur'ân-ı Kerîm'i usûlüne uygun bir şekilde tilâvetlerine dikkati çekilmiştir. Araştırma sonucunda Kur'ân tilâvetinde lahnin daha çok harflerin mahreç ve sıfatlarıyla ilgili olduğu özellikle de birbirine yakın harflerin telaffuzunda daha çok karşılaşılan bir durum olarak meydana geldiği görülmüştür. Ayrıca lahnin bir kısmının manayı etkilediği bir kısmının ise manayı etkilemediği ancak her iki durumda da bu tür hataları yapmamak için bilgi eksikliğinin, fem-i muhsin kişilerden eğitim almak ve sıkça alıştırma yapmak suretiyle giderilmesi gerektiği sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Kırâat, Tilâvet, Lahn, Mahreç, Sıfat.



The Phenomenon of Lahn in Recitation of the Qur'an and Common Errors Encountered in Practice

Abdulhekim Ağırbaş

<https://orcid.org/0000-0003-3420-6747>

Assoc. Prof., Çankırı Karatekin University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, devamına Qur'an Reading and Recitation Science Çankırı, Türkiye

<https://ror.org/011y7xt38>

ahakimag@hotmail.com

Citation:	Ağırbaş, Abdulhekim. "The Phenomenon of Lahn in Recitation of the Qur'an and Common Errors Encountered in Practice". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 39 (November 2024), 215-238. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1551855 .
Article Type:	Research Article
Ethical Statement:	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited.
Ethics committee approval:	The research does not need any ethical approvals or informed consent.
Date of submission:	17 September 2024
Date of acceptance:	13 November 2024
Date of publication:	30 November 2024
Reviewers:	One Internal & At Least Two External
Review:	Double-blind
Plagiarism checks:	Yes - intihal.net
Conflicts of Interest:	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Grant Support:	No funds, grants, or other support was received.
Complaints:	dergiislamiilimler@gmail.com
License:	CC BY-NC 4.0

Abstract: This article discusses the phenomenon of lahn (mistakes in recitation) in Qur'anic recitation and the common mistakes encountered in practice. In the historical process, in addition to the practices within the framework of the methods of offering, sama', and performance, works on qiraat and tajweed have been written on how the recitation of the Qur'an should be. In some of these studies, mistakes made in the recitation of the Qur'an are also included. Our research, which aims to draw attention to the errors encountered in the recitation of the Qur'an and to correct them, aims to contribute to this field. It is important to draw attention to the common mistakes encountered in the recitation of the Holy Qur'an in schools, universities, mosques, etc. and to correct them. For this purpose, in our article, the phenomenon of lahn is analyzed in the form of lahn and its examples mentioned in the early works in the recitation of the Qur'an, as well as common mistakes that are frequently encountered today. In this study, the problems stemming from the grammatical structure of the Arabic language and their historical process, which are included in the concept of lahn, are out of scope for the paper. Instead, the definition of the lahn phenomenon encountered in the recitation of the Qur'an and the distinction between lahn al-jali and lahn al-hafi as it is included in the studies from the first period to the present day are taken as basis. By forming sub-groups under these headings, the errors encountered in the recitation of the Qur'an in the early works and the errors encountered today are exemplified through the words in the verses and the reason for the subject error is tried to be explained. In our study, the subject has been addressed in a systematic framework through literature scanning, explanation, description and comparison methods. Thus, by evaluating the issue of lahn in terms of the science of qiraat, an attempt has been made to contribute to the field, and by mentioning the frequently encountered errors, the attention of the readers to the correct recitation of the Qur'an al-kerim has been drawn. As a result of the research, it was seen that lahn in Qur'anic recitation is mostly related to the letters and their attributes, especially in the pronunciation of letters that are close to each other. It is also concluded that some of the lahn mold the meaning and some do not have any impact on the meaning, but in both cases, in order not to make such mistakes, the lack of knowledge should be eliminated by receiving training from prominent reciters of the Qur'an and practicing frequently.

Keywords: Qur'an, Qiraat, Recitation, Lahn, Mahrech, Adjective.

Giriş

İslâm coğrafyasının sınırlarının genişlemesiyle birlikte -özellikle Arap olmayanların Müslüman olmasıyla- Arap dilinin telaffuzunda olduğu kadar Kur'ân tilâvetinde hata/lahn olgusunda artış olmuştur. Bunun en büyük nedeni telaffuzlarındaki farklılıkla birlikte kendi dillerinden bazı kelimeleri Arapçaya eklemiş olmalarıdır. Arap dil bilimci İbn Fâris'in (öl. 395/1004) belirttiği gibi sözün doğru kullanımından saptırılması olan lahn, Arap dilinin safiyetinin bozulmadığı konuşma dilinde önceleri söz konusu değildi.^[1] Ancak sonraları acemlerin Araplarla etkileşiminin tabii sonucu olarak Arap dili fesahatinden uzak bir telaffuz, kelimelerde ziyâde veya noksanlık, harflerin telaffuzunda hata, hareke ve sükûnda yapılan i'rab hataları, tefhîm-terkîk, ihfâ-izhâr ile idğâm uygulamasındaki hatalar gözlemlenmiştir. Bu hataların endişe verici boyuta ulaşması üzerine daha önce şifahi aktarımla gelen bilgiler Arap dili açısından sarf-nahiv ilmi, kırâat ilminde de daha çok tecvid ilmi başlığı altında pratiği ve teoriği ile kayıt altına alınmaya çalışılmıştır.

Allah Teâlâ tarafından elçileri aracılığıyla insanlara gönderilen ilâhî mesaj, her topluma kendi lisaniyla gönderildiği^[2] gibi Hz. Muhammed'e (s.a.s.) nâzil olan Kur'ân-ı Kerîm de onun içinde yaşadığı toplumun dili olan Arapça ile indirilmiştir.^[3] Bu nedenle Kur'ân tilâvetinde ortaya çıkan lahn olgusu bir yönüyle de Arap dil gramerinin problematiği kapsamına girmektedir. Ancak lahnin Arap dili edebiyatı boyutu çalışmamızın sınırlarını aşacağı için bu kısma yer verilmeyerek araştırmamız Kur'ân tilâvetindeki lahn olgusu çerçevesinde ele alınacaktır. Bu amaçla çalışmamızda Kur'ân tilâvetinde ortaya çıkan lahn problematiği, kurrânın meseleye bakış açısıyla değerlendirilecektir. Ancak öncesinde Kur'ân tilâvetindeki lahnin tashîf ve i'rab kaynaklı boyutuna kısaca değinilecektir.

Kur'ân-ı Kerîm'in noktasız ve harekesiz oluşu nedeniyle ilk dönemlerde oluşan i'rab kaynaklı lahn hataları, Ebü'l-Esved ed-Düelî'nin (öl. 69/688) harekeleme sistemi ile çözüme kavuşturulmaya çalışılmıştır. Sonrasında Nasr b. Âsım (öl. 89/708), Yahyâ b. Ya'mer (öl. 129/746), Âsım el-Cahderî (öl. 128/746) birbirine benzeyen harflere noktalama işlemini gerçekleştirmiştir. Hareke ve noktalama işine son şeklini veren Halîl b. Ahmed (öl. 175/791) ise Mushaflara koymuş olduğu işaretlerle tashîf kaynaklı lahn problemlerini çözmeye çalışmıştır.^[4] Böylece Mushaflarda nakt ve i'câm konulmasıyla tashîf ve i'rab kaynaklı lahna bir nebze de olsa çözüm bulunmuştur.

Literatür taramasında Kur'ân tilâvetinde oluşan lahn problematiğinin teori ve pratiğiyle ilgili bazı çalışmaların olduğu tespiti yapılmıştır. Bunlardan Ömer Aslan'ın "Kur'ân Tilâvetinde Tecvîd'in Gerekliliği ve Lahn (Okuyuş Hataları)" adlı çalışmasında daha çok tecvid ilminin gerekliliği üzerinde durulmuş, lahn konusuna kısaca değinilerek harfler sıralanmış ve buradaki hatalar birer cümleyle zikredilmiştir. Sedat Kaya "Kur'ân Tilâvetinde Lahn Olgusu ve Fatihâ Suresindeki Yansıması" çalışmasını genel bilgiler ve Fatihâ sûresiyle, Fatih Cankurt ise "Kısa Sûreler Özelinde Namaz Kırâatinde Lahn" isimli makalesini namaz sûreleriyle sınırlı tutmuştur. Emrullah Tuncel'in "İlk Dönem Tecvid Eserlerinin Teşekkülünde Lahn Olgusunun Etkisi" adlı makalesi ilk dönem tecvid eserlerinin içeriğini tanıtmaya hüviyetine sahiptir. Abdulhalim Başal ile Ömer Türkmen'in "Kur'ân Tilâvetinde Karşılaşılan Yaygın Hatalar: Sâdık b. Yusuf Halîfe ve Risâle fi't-tecvîd İsimli Eserin Tahkik ve İncelemesi" adlı makalesi müellif hakkında bilgi ile eserin tahkikini içermektedir.

[1] Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-lügâ*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1399), "lhn", 5/239.

[2] İbrâhîm 14/4.

[3] Bilgi için bk. Yûsuf 12/2; er-Ra'd 13/37; en-Nahl 16/103; Tâhâ 20/113; eş-Şuarâ 26/195; ez-Zümer 39/28; Fussilet 41/3; eş-Şûrâ 42/7; ez-Zuhruf 43/3; el-Ahkâf 46/12.

[4] Ebü Amr Osman b. Saîd Dâni, *el-Muhkem fi nakti'l-mesâhif*, thk. İzzet Hasen (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1997), 3-7; Ebü'l-Berekât Kemâluddîn Abdurrahmân b. Muhammed Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ fi tabakâti'l-üdebâ*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1998), 18, 23, 25-26; Subhî Sâlih, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1977), 90-91; Muhsin Demirci, *Kur'ân Tarihi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), 140-141.

Muhammet Lütfü Tatlısu “Kur’ân Tilâvetinde Lahn Olgusu: el-Mûdih fi’t-Tecvîd Örneği” isimli makalesinde eserin içeriğine yer vermiştir. Muhammet Sait Şeker ise tez çalışmasında “Semantik Açıdan Kırâatlerde Lahn ve Teganni Kavramları”nın mukayesesini yapmıştır. Konuyla ilgili olarak İdris Yiğit’in “Temel Meseleleriyle Kıraat ve Tecvid İlminde Lahn Olgusu”^[5] araştırmasının da olduğunu belirtmemiz gerekir. Bahse konu çalışmalar değerli olmakla birlikte bu çalışmalarda lahn olgusunun ağırlıklı olarak teori kısmının ön planda olduğu görülmektedir. Araştırmamızda ise lahnin bu yönüne değinilmekle birlikte daha çok pratiğe yönelik tarafı ağırlıklı olarak öncelenmektedir. Dolayısıyla araştırmamızda lahn olgusunun Kur’ân tilâvetindeki teori boyutuna değinilmekle birlikte daha çok uygulamada karşılaşılan yaygın hatalar ve bunların âyetler üzerinden örneklendirilmesi şeklindeki yöntemle okuyucunun dikkati çekilmek suretiyle de söz konusu çalışmalardan farklılık arz etmektedir. Yine araştırmamızı yapılan çalışmalardan ayıran bir başka fark, harfler mahreç ve sıfatları itibariyle sıralanmayıp, hatalar lahn-ı celf ile lahn-ı hafî başlıkları altında gerekçeleriyle ele alınmasıdır. Bu amaçla araştırmamızda kaynak tarama, açıklama, betimleme ve karşılaştırma yöntemleriyle konu sistematik bir düzlemde ele alınacaktır. Çalışmamızda başta ilk dönem kırâat eserleri olmak üzere diğer kaynaklardan da istifade edilerek Kur’ân tilâvetinin günümüzdeki uygulamalarında sıklıkla karşılaşılan hatalara lahn kavramı sistematigi içerisinde değinilecek ve okuyucunun bu tür yanlışlara düşmemesi için uyarılarda bulunulacaktır. Böylece tilâvetiyle ibadet olunan Kur’ân-ı Kerîm alanında yapılan çalışmalara katkı sunulacaktır.

1. Lahn Kavramı

Lahn kelimesi “لَحْنٌ-يَلْحَنُ-لَحْنًا-لَحْنًا-لُحُونًا” fiilinden türemiş bir kelime olup “sözü asıl gidişattan farklı bir tarafa meylettirmek, hata etmek, doğrudan sapmak, nağme, sese ahenk vermek”^[6] gibi manalara gelmektedir. Terim olarak kırâat vecihleri ile tilâvet lafzında, harflerin mahreç ve sıfatlarında, tecvid kurallarının uygulanmasında, Arap dili grameri ve i’rabında meydana gelen hatalardır.^[7] Yani kelimelerin telaffuzu, vezni ve manasında oluşan hatalar ile cümlenin kelime yapısındaki söz diziminden kaynaklı oluşan aykırılıklardır.^[8] Bu durumda lahnin birinci basamağı Arap dil gramerinden kaynaklı i’rab hataları olduğu söylenebilir.^[9] Lahnin i’rabla ilgili bu kısmında Tevbe 9/3 (اللَّهُ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ) /Allah ve resûlünün müşriklerle hiçbir bağı yoktur)^[10] âyetindeki اللَّهُ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ şeklindeki zammeli kelimenin, وَرَسُولُهُ olarak kesralı şekliyle اللَّهُ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ /Allah’ın, müşrikler ve resûlü ile hiçbir bağı yoktur” hatalı okunuşu gösterilmektedir. Bu konuda İbnü’l-Enbârî’nin (öl. 328/940) naklettiğine göre Hz. Ömer (öl. 23/644) döneminde bir bedevî mescide gelerek “Allah Telâlâ’nın Hz. Muhammed’e (s.a.s.) indirdiğini bana okutacak biri var mı?” diye sorar. Oradakilerden biri onu okutup yukarıdaki söz konusu âyete geldiğinde ilgili kısmı (وَرَسُولُهُ) şeklinde kesralı okur. Bunun üzerine bedevî, “Allah, resûlünden beri olur mu? (hiçbir bağı olmaz olur mu?) Şayet Allah, resûlünden beri ise ben de ondan daha çok beriyim (Allah, resûlü ile hiçbir bağı yoksa benim de onunla hiçbir bağı olmaz)” diyerek tepki gösterir.

[5] İlgili çalışma daha sonra kitap olarak yayımlanmıştır. bk. İdris Yiğit, *Temel Meseleleriyle Kıraat ve Tecvid İlminde Lahn Olgusu*, ed. Ali Öge (İstanbul: Kitap Dünyası, 2024).

[6] Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü’l-Ayn*, thk. Abdulhamid Henedâvî (Beyrut: Dâru Kutubi’l-İlmiyye, 2003), “lhn”, 3/229, 230; İsmail b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh tâcû’l-lüğâ ve sihâhi’l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafur Attâr (Beyrut: Dâru’l-İlmi’l-Melâyin, 1979), “lhn”, 6/2193, 2194; Ebu’l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Kahire: Dâru’l-Meârif, ts), “lhn”, 5/4013-4014.

[7] Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârîzmî Zemahşerî, *Esâsü’l-belâga*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dâru’l Kutubi’l-İlmiyye, 1419), 2/163; Ramazan Abduttevvab, *el-Lahnü’l-âmmeh ve’t-tetavviri’l-lugavî* (Kahire: Mektebetü Zehrâi’s-Şark, 2000), 13, 14; Nihat Temel, *Kırâat ve Tecvid Istılahları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2018), 108.

[8] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredâtü elfâzi’l-Kur’ân*, thk. Safvân Adnân Davûdî (Dimeşk: Daru’l-Kalem, 2009), “lhn”, 738.

[9] Zemahşerî, *Esâsü’l-belâga*, 2/163; Temel, *Kırâat ve Tecvid Istılahları*, 108.

[10] et-Tevbe 9/3.

Durum Hz. Ömer'e (r.a.) intikal edince bedevîyi çağırarak ona bu davranışının sebebini sorar. Bedevî de Medine'ye geldiğinde Kur'ân'dan bir şey bilmediğini, kendisine Kur'ân'ı okutacak birini bulunca onun da ilgili âyeti bu şekilde okuması üzerine bu sözleri söylediğini belirtir. Halife, bunun hatalı okuyuş olduğunu ve zammeli kırâtin doğru olduğunu söyler. Bu durum karşısında Bedevî de “*Vallahi ben Allah'ı resûlünden beri kılandan beriyim/uzağım*” der. Bu olay üzerine Hz. Ömer Kur'ân'ı Arap diline hâkim olmayanların okutmasını yasaklamıştır.^[11] Basra valisi Ziyâd (öl. 53/673) döneminde ise ilgili âyetin hatalı i'rablı okunuşundan kaynaklı lahn üzerine dil âlimi Ebü'l-Esved ed-Düel'î'yi (öl. 69/688) Kur'ân'ın harekelenmesi işine ikna ettiği nakledilmektedir.^[12] Bu gruptaki hatalar daha çok Arap dili grameriyle ilgili olduğu için çalışmamızda lahnin tarihsel süreci ve Arap dili boyutuna yer verilmeyecektir.

Diğer lahn çeşidi ise Kur'ân tilâvetinde tecvid kurallarına uymama veya harfin mahreç ve sıfatlarında oluşan hatalardır. İlk dönem kırâat âlimlerinden İbn Mücâhid (öl. 324/936) lahn'i, “vehme düşme” olarak tarif etmektedir. Ayrıca Arapça bilgisi olanların kolaylıkla görebileceği şekilde kırâatte râvînin vehme düşerek galat yapmasını lahn-ı celî olarak nitelendirmekte ve bunların câiz olmadığını bildirmektedir. Alanında uzman kişilerin fark edebileceği türden hataları ise lahn-ı hâfî olarak tanımlamaktadır.^[13] Ebü Amr ed-Dânî (öl. 444/1053) lahni, hareketin değişmesiyle mananın değişmesi şeklindeki i'rab hataları olarak tarif etmekte ve Kur'ân tilâvetindeki i'rab hatalarının celî, tecvid lafzında harfin hakkının terk edilmesini ise hafî olarak isimlendirmektedir.^[14] Ebü'l Alâ el-Hemezânî (öl. 569/1173) lahni, tashîf (birbirine benzeyen harflerin nokta ve hareketlerinin birbiriyle karıştırılması) hataları, sâkin ve harekeli durumu birbirine karıştırma şeklindeki hatalar ile iskân, ihtilâs, revm, işmâm imâle gibi kırâat alanında mahir olmayı gerektiren hallerde yapılan hatalar^[15] olarak tarif etmektedir. İbnü'l-Cezerî (öl. 833/1429) ise kırâatteki lahni, doğrunun karşıtı olan hata olarak tanımladıktan sonra “celî” ve “hafî” olarak ikiye ayrıldığını belirtir. Kur'ân tilâvetindeki hatalarla ilgili bu tanımlamalardan sonra genel bir değerlendirmeye lahni, Arapça olan Kur'ân-ı Kerîm tilâvetinde vehme kapılarak i'rab ve tashîf hatası yapılması, harfin mahreç ve sıfatlarının hakkının tam verilmemesi, vakf-ibtidâ, hareke, iskân, ihtilâs, revm, işmâm, imâle ile med miktarları gibi uzmanlık isteyen hususların uygulamasında görülen hatalar olarak tarif etmek mümkündür. Yukarıda yer alan bilgiler ışığında kırâat ilminde lahni ilk defa celî ve hafî olarak iki grupta değerlendiren kişinin İbn Mücâhid olduğunu, sonrasındaki çalışmalarda da bu sistematığın devam ederek günümüze kadar ulaştığını söyleyebiliriz.^[16]

1.1. Lahn-ı Celî

Celî denmesinin sebebi bu hatanın açık, bariz bir şekilde yapılmasıdır ki bu alanda nahiv ve tecvid bilgisi olanların hemen fark edebilecekleri hata çeşidi olması yönüyle lahn-ı celî olarak isimlendirilmektedir.^[17] Bunlar hareketin hatalı kullanımı ile oluşan tahrif durumu olup hareke

[11] Ebî Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Beşâr el-Enbârî, *Kitâbü izâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ fi Kitâbillâhi azze ve celle*, thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan (Dimeşk: Matbuatu Mücemma' el-Lügatü'l-Arabiyye bi-Dimeşk, 1971), 38, 39.

[12] Dâni, *el-Muhkem fi nakti'l-mesâhif*, 3-4; Enbârî, *Nüzhetu'l-elibbâ fi tabakâti'l-üdebâ*, 18; Abdulaziz b. Abdilfettâh el-Kârî Ebü Mücâhid, *Sünenü'l-kurrâ ve menâhicü'l-mücevidîn* (Medine: Mektebetü't-Dâr, 1993), 121; Demirci, *Kur'ân Tarihi*, 140-141.

[13] Ebü Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâat* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1980), 49.

[14] Ebü Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî, *et-Tahdîd fi'l-itkân ve't-tecvîd*, thk. Mühenned Salih el-Havrânî (Amman: Dâru Ammâr, 2021), 74, 75.

[15] Ebü'l-Alâ Hasan b. Ahmed Hemezânî, *et-Temhîd fi ma'rifeti't-tecvîd*, thk. Gânim Kaddûri el-Hamed (Amman: Dâru Ammâr, 2000), 237.

[16] Ebü'l-Hasen Ali b. Ca'fer b. Muhammed er-Râzî Sâidî, “et-Tenbîh ale'l-lahni'l-celiyyi ve'l-hafiyi”, *Mecelletü'l-Mecme'il-İlmiyyi'l-İrâkî* 36/2 (Haziran 1985), 259-260; ed-Dânî, *et-Tahdîd*, 75; Hemezânî, *et-Temhîd fi ma'rifeti't-tecvîd*, 237; İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2007), 234; Temel, *Kırâat ve Tecvid İstılahları*, 108.

[17] Sâidî, “et-Tenbîh ale'l-lahni'l-celiyyi ve'l-hafiyi”, 260.

ve sükûnun kendi konumunun dışında yanlış kullanılması sonucu ortaya çıkar.^[18] Diğer bir ifadeyle vakf ve ibtida kaynaklı hataların yanı sıra harfin başka bir harfe dönüştürülmesi, harf eksiltilmesi (hazf), harf ziyâdesi, harekenin başka bir harekeye dönüştürülmesi, sâkine hareke verme, tabii meddin terki şeklinde daha çok harfin zât ile sıfâtı-ı lâzimesinde oluşan hatalardır.^[19] İbnü'l-Cezerî lahn-ı celîyi, lafız ile mananın her ikisini birden etkileyen ve sadece lafzı etkileyip manayı etkilemeyen şekilde ikili ayrıma tabi tutmaktadır.^[20] Ancak çalışmamızda lahn-ı celî ile ilgili alt başlıkların fazlalığı nedeniyle ayrıca bu ayrıma yer verilmeyerek temelde harf ve harekede oluşan hatalar başlığı altında sınıflandırmaya gidilecektir. Yine vakf-ibtidâ konusunun geniş olması, vakf-ibtidâyı ilgili müstakil çalışmaların bulunması nedeniyle araştırmamızda bu konuya da yer verilmeyecektir.

1.1.1. Harfte Lahn-ı Celî

Harfte lahn-ı celî; harfin başka bir harfe dönüştürülmesi (tebdîl), eksiltilmesi (hazf), başka bir harfin eklenerek (ziyâde) okunması şeklinde ortaya çıkan hatalardır. Harfte oluşan bu hatalara aşağıdaki başlıklar altında örnekleriyle birlikte yer verilecektir.

1.1.1.1. Harfin Başka Bir Harfe Dönüştürülmesi (Tebdîl)

Bu lahn çeşidi, Arap dili lehçesindeki harfin mahreç ve sıfât-ı lâzimesine uygun şekilde telaffuz edilmemesinden kaynaklı olarak ortaya çıkmaktadır. Zira Arapça'da mahreç yerleri aynı ya da yakın olan harfler, sıfatları yönüyle birbirinden ayrılmaktadır. İbnü'l-Cezerî'nin de belirttiği gibi bu tür hataları yapmamak için kelimeler fem-i muhsin birinden doğru bir şekilde öğrenilip ardından da sıkça tekrar edilerek uygulama yapılmalıdır.^[21]

Mekkî b. Ebî Tâlib (öl. 437/1045), س-ص harflerinin birbirinin yerine telaffuz edilmesi şeklindeki hatalara dikkat çekmektedir. س harfiyle yazılmış olan “وَأَسْرُوا النَّجْوَى”^[22] âyetinde الْكَسْرُ kelimesi gizli, sır anlamında iken; “وَأَصْرُوا وَأَسْتَكْبِرُوا”^[23] âyeti ise ص harfiyle olup bu durumda الْإِصْرَارُ kelimesinden hareketle ayak diremek manası ortaya çıkmaktadır.^[24] Aynı konuda İbnü'l-Cezerî, telaffuzları birbirine yakın olan س-ص harfleriyle ilgili olarak “عَسَى”^[25] -umulur ki anlamındayken^[26] -ile “عَصَى”^[27] -isyan etmek, başkaldırmak, karşı gelmek manasındaki^[28] -kelimelerinin telaffuzunda hata yapmamak için dikkatli olmanın gerekliliğini ifade etmektedir. س-ص harflerinin telaffuzunda “نَحْنُ فَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ”^[29] /geçimliklerini aralarında biz paylaştırdık” âyetlerinde görüleceği üzere فَصَمَ helak etmek/yerle bir etmek anlamı ifade ederken, فَسَمَ ise bölüştürmek, pay etmek/paylaştırmak manasına gelmektedir. Yine ص harfiyle olan “وَلَا يُصْحَبُونَ فِي الْحَوِيمِ”^[30] /onlar ateşte

[18] Hemezânî, *et-Temhîd fî ma'rifeti't-tecvîd*, 237.

[19] Seyyid Ali b. Hüseyin Eskicizâde, “Tercüme-i Dürri Yetîm”, *Resâil fî ilmi't-tecvîd* (İstanbul: Âsitâne Yayınları, ts), 21.

[20] Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd fî ilmi't-tecvîd*, thk. Ğânim Kaddûrî Hamed (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 77.

[21] Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-karâ'âtî'l-aşr* (Beyrut: Daru'l Kütübî'l İlmîyye, 2006), 1/214, 215.

[22] Tâhâ 20/62.

[23] Nûh 71/7.

[24] Ebü Muhammed b. Muhammed el-Kaysî Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Rî'âye li tecvîdi'l-karâe ve tahkîki lafzi't-tilâve*, thk. Ahmet Hasan Ferhât (Amman: Dâru Ammâr, 1996), 214.

[25] el-A'râf 7/129.

[26] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 566.

[27] Tâhâ 20/121.

[28] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 570.

[29] el-Enbiyâ 21/11.

[30] el-Enbiyâ 21/43.

yakılırlar”^[31] şeklinde س ile telaffuz edilmesi halinde harf değişiminin^[32] âyetlerde görüleceği üzere hataya sebebiyet vermektedir.

Dânî, ذ-ظ harfleriyle ilgili olarak zayıf sıfatlı istifâle ve infitâh olan ذ harfinin; isti'lâ ve itbâk gibi sıfatları haiz ظ harfi ile karıştırılmaması hususunda okuyucuları “الْمُنْظَرِينَ” - “الْمُنْظَرِينَ”^[33] “وَوَلَّلْنَا”^[34] “وَوَلَّلْنَا”^[35] “وَوَلَّلْنَاهَا”^[36] “وَوَلَّلْنَاهَا”^[37] “نُظِرَ”^[38] örnekleri üzerinden uyarmaktadır.^[38] Zira حَذَرَ kökünden gelen sakınma, korunma^[39] anlamındaki “مَحْذُورًا”^[40] kelimesi, yasaklanmış anlamındaki حَظَرَ'den gelen bir şeyin bir havzada toplanması manasından hareketle de sınırlı olmak^[41] “مَحْظُورًا”^[42] kelimeleri arasında anlam farklılığı söz konusudur. Bu nedenle mahreçleri aynı, sıfatlarındaki farklılıklarla birbirinden ayırt edebileceğimiz ذ-ظ harflerinin telaffuzuna da dikkat etmek gerekir.^[43] Aynı durum ع ve ء (hemze) harfleri için de geçerli olup bilmek anlamındaki يَغْلَمُ ile elem vermek manasındaki يَأْتَمُ kelimelerindeki hataya düşmemek için ilgili harfin mahrecine dikkat edilmelidir. Yine نَبِيْدُ أَوْدُ، أَلْمِينِ، نَبِيْدُ أَوْدُ şeklindeki telaffuzda harfin tebdîli söz konusu olduğu için lahn-ı celî oluştuğunu unutmamak gerekir. Bu durum daha çok “Arapçayı yabancı aksan ile konuşma” olan *lûkne* ile tarif edilmektedir.^[44]

Lahn-ı celî olması açısından mahreç yerleri birbirine yakın olan ح-غ harflerinin - “يَخْشَى”^[45] “يَخْشَى”^[46] örneğinde olduğu gibi- telaffuzuna dikkat edilmelidir. Mekkî ve İbnü'l-Cezerî'nin de belirttiği gibi özellikle sâkin ح harfinin yakınında ء olması durumunda, ء harfinin zayıflığı ve ح'nın kuvvetli oluşu nedeniyle “وَسَبَّحَهُ”^[47] kelimesindeki harfin tek harfmış gibi şeddeli okunması hatadır.^[48] Ayrıca bu iki harfin birbiri yerine tebdîl edilmesi şeklindeki hatalara da uygulamada sıklıkla karşılaşılabilmektedir. Örneğin الرَّحْمَنُ-الرَّحْمَنُ، الرَّحِيمُ-الرَّحِيمُ kelimelerinde olduğu gibi ء harfi ile ح harfi biri diğerinin yerine hatalı okunabilmektedir. ح harfinin mahreci boğaz ortası olup aynı yerden ع harfi de çıkmaktadır. ح harfi, hems, rihvet, infitâh, istifâle ve ismât sıfatları ile kendine yakın olan harflerin mahrecinden ayrılmaktadır. Halîl b. Ahmed'in (öl. 175/791) de belirttiği gibi sesin sıkıştırılarak telaffuzu olan buhha sıfatlı olan ح harfi bu sıfat sayesinde ع harfi ile ayrılır. Bu harf ile sesin şiddetli bir şekilde telaffuzu olan hetf sıfatlı ء harfiyle karıştırılmaması için dikkat etmek gerekir.^[49] Çünkü bu üç harfin mahreç ve sıfatında yakınlık söz konusudur. Bu yakınlıktan dolayı Arapların bir kısmı dâhil olmak üzere مَعَهُمْ kelimesini bazı okuyucuların مَحْمٌ، مَعْمٌ şeklinde telaffuz ettiği gözlemlenmektedir. Bu nedenle “زُحْرِحَ عِنَ”^[50] فَاصْفَحَ

[31] el-Mü'min 40/71-72.

[32] Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Riâye*, 214; ed-Dânî, *et-Tahdid*, 114.

[33] Yûnus 10/24.

[34] el-A'râf 7/160.

[35] Yâsîn 36/72.

[36] el-A'râf 7/70.

[37] el-Müddessir 74/21.

[38] ed-Dânî, *et-Tahdid*, 112.

[39] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 223.

[40] el-İsrâ 17/57.

[41] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 243.

[42] el-İsrâ 17/20.

[43] Abdulfettâh Seyyid Acmi Mersafi, *el-Muhtasaru'l-vâfi min hidâyeti'l-kârî ilâ tecvîdi kelâmi'l-bârî* (Dımaşk: Matbaatü'l-Gavsânî, 1431), 173.

[44] Süleyman Yıldız, “Erken Dönem Tecvid Kaynaklarına Göre Telaffuz Kusurları ve Düzgün Tilâvet Ölçüleri: Kurtubî ve İbnü'l-Bennâ Özelinde” 7/2 (2023), 545.

[45] Abese 80/9.

[46] en-Necm 53/16.

[47] el-İnsân 76/26.

[48] Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Riâye*, 166, 167; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 127; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/218.

[49] Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn*, 1/57, 58.

[50] Âl-i İmrân 3/185.

”عَنْهُمْ“^[51]”لَا أَبْرُحُ حَتَّى“^[52] gibi art arda gelen bu harfleri okurken gereken özen gösterilmelidir.^[53] Yine birbirine şekil ve mahreç yönüyle yakın olan ح-خ harflerinin telaffuzunda hata yapılmaktadır. ”O yaratmanın her türlüşünü bilir“^[54] ”وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ“^[54] âyetinde خَلَقَ yaratmak manasında iken, خ harfi yerine ح ile حَلَقَ şeklindeki hatalı telaffuzda ise traş etmek anlamı ortaya çıkmaktadır. Bu durumda âyetin manası “(hâşa) O traş etmenin her türlüşünü bilir” şeklinde hatalı bir mana oluşur. Bu örneklerde görüldüğü üzere okuyucu harflerin mahreç ve sıfatlarına titizlikle riâyet etmediği takdirde fahiş hatalara sebebiyet vermiş olmaktadır.

Mahreç yerleri birbirine yakın olan ص-س-ث harflerinin telaffuzunda sıfatlara dikkat edilmediğinde lahn-ı celî oluşur. Sonra anlamına gelen كَلِمَةٌ kelimesi isti’lâ ve itbâk sıfatlı ص harfiyle صُمَّ şeklinde okunursa mastar olup işitmeyen^[55] anlamı, سَمٌّ olarak okunması halinde ise delik, iğne deliği ile سَمَّ kelimesinin masdarı olarak da zehirlemek, öldürmek^[56] manaları ortaya çıkar.

Safir ve hems sıfatlı sâkin س harfinden sonra ”بِالسُّطِّ“^[57] ”بِسُلْطَانٍ“^[58] ”وَلَا تَبْسُطُهَا كُلَّ الْبَسْطِ“^[59] ”يَسْطُونَ“^[60] ”يَسْطُونَ“^[61] kelimelerinde olduğu gibi isti’lâ, itbâk sıfatlı ط harfi geldiğinde س harfini, ص harfinin sıfatına yakın okumamaya dikkat etmek gerekir. Aynı şekilde harekeli haldeki س harfinden sonra ”وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ“^[62] ”وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ“^[63] örneklerinde olduğu gibi ط harfi geldiğinde س harfinin ص harfi olarak okunması da hatadır.^[64]

ط-د-ت harflerinin mahreç yerleri aynı olmakla birlikte sıfatlarındaki farklılıklarla birbirlerinden ayrılmaktadır. Kur’ân tilavetinde bu harfleri birbirleriyle karıştırarak lahn yapmadan telaffuz edebilmek için okuyucunun dikkatli olması gerekir. كَلِمَةٌ kelimesindeki ط harfinde isti’lâ ve itbâk sıfatı dikkate alınmadığında يَسْتَعِجُ şeklinde yanlış bir okuyuş ortaya çıkar.^[65] Aynı şekilde ”صِرَاطُ“^[66] kelimesindeki ط harfinin sıfatına dikkat etmeden صِرَادٍ، صِرَاتٍ olarak okunması da yaygın hatalar arasında yer alır.^[67] Dâni’nin *et-Tahdîd* adlı eserinde konuyla ilgili yer verdiği ”اَفْتَطَمَعُونَ“^[68] ”اَسْتَطَعَتْ“^[69] ”مُسْتَطِيرًا“^[70] ”مُسْتَطِيرًا“^[71] ”وَمَا اسْتَطَاعُوا“^[72] ”تَطْلُعُ“^[73] ”تَطْمِينُ“^[74] ”فَاخْتَلَطَ“^[75] ”وَلَا تَطْرُدُ“^[76] kelimelerdeki ت ve ط

[51] ez-Zuhruf 43/89.

[52] el-Kehf 18/60.

[53] Mekki b. Ebî Tâlib, *er-Riâye*, 164, 165; İbnü’l-Cezerî, *et-Temhîd*, 125, 126.

[54] Yâsîn 36/79.

[55] Cevherî, *es-Sihâh*, 1967.

[56] Cevherî, *es-Sihâh*, 1953.

[57] Âl-i İmrân 3/18.

[58] İbrâhîm 14/11.

[59] el-İsrâ 17/29.

[60] el-Hac 22/72.

[61] el-Ahzâb 33/6.

[62] er-Ra’d 13/26.

[63] eş-Şûra 42/27.

[64] ed-Dâni, *et-Tahdîd*, 116, 117.

[65] Mekki b. Ebî Tâlib, *er-Riâye*, 206.

[66] el-Fâtiha 1/7.

[67] İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/219.

[68] el-Bakara 2/75.

[69] el-En ‘âm 6/35.

[70] el-En ‘âm 6/52.

[71] Yûnus 10/24.

[72] er-Ra ‘d 13/28

[73] el-Kehf 18/97.

[74] el-Kehf 18/97.

[75] el-Bakara 2/222.

[76] el-İnsân 76/7.

harflerinin telaffuzunda ilgili harflerin sıfatlarına dikkat ederek kırâat edilmemesi halinde^[77] harf tebdilinden kaynaklı hata ortaya çıkmış olacaktır. Zira el-Mar'âşî'nin (öl. 1145/1732) belirttiği gibi ط harfinin hatalı bir şekilde fısıltılı olarak hems sıfatıyla telaffuz edilmesi durumunda bu harfin itbâk ve ist'îlâ sıfatları yok edilmiş ve ت-د harfine dönüştürülmesi söz konusu olabilmektedir. Bu nedenle ط harfindeki şiddet korunarak itbâk ve ist'îlâ sıfatlarıyla telaffuz edilmelidir. Çünkü en kalın (tefhîm) sıfatlı harf ط harfidir.^[78]

“وَلَا الضَّالِّينَ”^[79], “وَلَا يَحْضُنُّ”^[80], “وَلَا يَحْضُنُّ”^[81] gibi kelimelerde^[82] dilin yan tarafının (hâfetü'l-lisân) edrâs denilen azı dişlere temas edilerek nefesin akıtılmasıyla rihvet, dil kökünün ist'îlâdan, dil ortasının da itbâk sıfatından dolayı üst damağa yükseltilmesi, istitâle sıfatıyla harfin mahrecinden ل harfi mahrecine kadarki alanda sesin uzatılarak dil ucu boşta kalacak şekilde ض harfinin telaffuz edilmesine dikkat edilmelidir. Şayet ض harfi mahreç ve sıfatlarına uygun bir şekilde telaffuz edilmezse bu harf, ط veya ظ harflerine dönüştürülmesi söz konusu olur.^[83] İbnü'l-Cezerî'nin de belirttiği gibi ض harfinin telaffuzuna azami şekilde dikkat etmek gerekir.^[84] Aksi durumda Allah Teâlâ'nın muradı dışında bir mana ortaya çıkar. Zira الضَّالِّينَ “dalalet edenler, sapanlar” anlamında iken bu kelime ظ harfi ile الظَّالِّينَ şeklinde okunduğunda “devam edenler” manasına dönüşür.

Yine “بَعْضُ الظَّالِمِينَ”^[85], “بَعْضُ الظَّالِمِ”^[86], “بَعْضُ الظَّنِّ”^[87], “انْقِصَ ظَهْرُكَ”^[88] örneklerinde olduğu gibi ض-ظ harfleri peş peşe geldiklerinde bu harflerin mahreç yerleri farklı olduğu halde aynı harf gibi okunmayıp birbirinden ayırt etmeye dikkat etmek gerekir.^[89] Aynı şekilde “نَاطِرَةٌ”^[90]-“نَاطِرَةٌ”^[91] ve “كُلٌّ”^[92] vb. örneklerde olduğu gibi ض-ظ harfleri yanlış telaffuz edildiğinde mana değişeceğinden Allah Teâlâ'nın kastettiği anlam bozulmuş olur.^[94]

ض-ظ harflerinin mahreçlerinin telaffuzunda “أَضْطَرُّ”^[95], “أَضْطَرُّ”^[96], “أَضْطَرُّرْتُمْ”^[97] örneklerinde olduğu gibi dikkat edilmeyerek iki harf birbirine idgâmlı اطرّ şeklinde okunması da bu tür hatalar arasında sıklıkla rastlanılan bir durumdur. Yine ض-ت harfleri ile ilgili “أَفْضَنْتُمْ”^[98], “عَرَضْتُمْ”^[99], “فَرَضْتُمْ”^[100], “وَخَضْتُمْ”^[101], “وَإِذَا مَرَّضْتُمْ”^[102] kelimelerinin telaffuzunda^[103] idgâm yapar gibi okumamaya özen

[77] ed-Dânî, *et-Tahdîd*, 109.

[78] Muhammed b. Ebî Bekr Mar'âşî, *Cühdü'l-mukill (Saçaklızâde)*, thk. Sâlim Kaddûrî Hamed (Amman: Dâr'u Ammâr, 2008), 314, 315.

[79] el-Fâtiha 1/7.

[80] el-Hâkka 69/34.

[81] eş-Şu'arâ 26/148.

[82] Daha fazla örnek için bk. ed-Dânî, *et-Tahdîd*, 136.

[83] Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Riâye*, 184, 185; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 107; Mar'âşî, *Cühdü'l-mukill (Saçaklızâde)*, 317.

[84] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/219, 220.

[85] el-En'âm 6/129.

[86] el-Furkân 25/27.

[87] el-Hucurât 49/12.

[88] el-İnşirâh 94/3.

[89] Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Riâye*, 185, 186; ed-Dânî, *et-Tahdîd*, 137; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/220.

[90] el- Kiyâme 75/22.

[91] el- Kiyâme 75/23.

[92] el-Kamer 54/28.

[93] el-Kamer 54/31.

[94] ed-Dânî, *et-Tahdîd*, 136.

[95] el-Mâide 5/3.

[96] el-Bakara 2/126.

[97] el-En'âm 6/119.

[98] el-Bakara 2/198.

[99] el-Bakara 2/235.

[100] el-Bakara 2/237.

[101] et-Tevbe 9/69.

[102] eş-Şua'râ 26/80.

[103] Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Riâye*, 185; ed-Dânî, *et-Tahdîd*, 134, 135; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/220.

gösterilmelidir. Aksi takdirde okuyucu telaffuz esnasında cehr, isti'lâ, itbâk ve istitâle gibi güçlü sıfatlara haiz ض harfini, diğer harflere karıştırarak kırâat etmiş olur.^[104]

ل ve ن harflerinin mahreçleri birbirine yakın olduğu için “وَأَنْزَلْنَا”^[105], “وَأَجْعَلْنَا”^[106], “أَرْسَلْنَا”^[107], “فَرَزْنَا”^[108] gibi kelimelerdeki sâkin ل’in peşinden harekeli ن harfi geldiğinde -، وَأَجْعَلْنَا، أَرْسَلْنَا، -، وَذَلَّلْنَاهَا لَهُمْ”^[109] gibi kelimelerdeki sâkin ل’in peşinden harekeli ن harfi geldiğinde -، وَأَجْعَلْنَا، أَرْسَلْنَا، -، وَذَلَّلْنَاهَا”^[110] idgam yapar gibi okumalar harfin değiştirilmesine sebebiyet vermektedir.^[110]

“لَا تَرْغُ قُلُوبَنَا”^[111] örneğinde olduğu gibi غ-ع harflerinin mahreci ve sıfatı birbirine yakın olduğu için idgam yapıp şeddeli gibi okumamaya dikkat edilmelidir.^[112] Yine mahreçleri ve sıfatlarında yakınlık bulunan “وَعَهْدَنَا”^[113], “أَعْهَدُ”^[114], “كَأَعْيُنِ”^[115] misallerindeki ع-ه kelimesinin telaffuzunda dikkat edilmemesi halinde ه harfi، ح ile karıştırılmak suretiyle ya da idgâmlı okuma şeklinde hatalar söz konusu olabilmektedir.^[116]

“لَا تَخَفْ وَلَا تَحْزَنْ”^[117], “أَفْوَاجًا”^[118] kelimelerinde sâkin ف harfini telaffuz ettikten sonra dudakları ileri doğru büzüp و harfi okunmadığında ise أَفَاجًا şeklinde ف harfi şeddeliymiş^[119] gibi bir tilâvet söz konusu olur. Bu durum harfin başka bir harfe tebdîl edilmesidir ki bu hatadan da sakınmak gerekir.

1.1.1.2. Harf Eksiltilmesi (Hazf)

Harfin eksik telaffuz edilmesinden dolayı oluşan lahn-ı celî, tabiî meddin uzatılmaması ve kelime sonundaki harfin tam telaffuz edilmemesi sonucu ortaya çıkan hata çeşididir.

1) Medd-i tabiî'nin uzatılmamasından kaynaklanan hatalar:

Dânî'nin de belirttiği gibi medd-i tabiîde ا، و، ی harfleri telaffuz edilirken med miktarı olarak belirlenen sürenin ne fazlası ne de eksigi olarak uzatılması gerekir.^[120] Medd-i tabiînin miktarı hususunda bütün kırâat imamları ittifak halinde olup bu da sesin iki hareke miktarı kadar uzatılmasıdır. Diğer bir ifade ile medd-i tabiîdeki uzatma (بِ، يِ، بُ) süresi، ب، ب gibi harekeli iki harfin okunmasında geçen zaman kadardır. Medd-i tabiî için belirlenen bu miktardan fazla ya da noksan telaffuz edilmesi şer'î haram olarak telakki edilmektedir.^[121] Bunun için medd-i tabiînin süresine dikkat etmek, uzatılmaması halinde mananın tağyirinin söz konusu olabileceğini unutmamak gerekir. Örneğin “لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ/Allah zalimleri sevmez”^[122] âyetindeki لَا يُحِبُّ kelimesindeki

[104] ed-Dânî, *et-Tahtîd*, 134.

[105] el-Bakara 2/57.

[106] el-Bakara 2/128.

[107] en-Nisâ 4/64.

[108] Yûnus 10/28.

[109] Yâsîn 36/72.

[110] Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Riâye*, 188, 189; ed-Dânî, *et-Tahtîd*, 129; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/221; Mersafî, *el-Muhtasarü'l-vâfi*, 172.

[111] Âl-i İmrân 3/8.

[112] Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Riâye*, 169; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/220.

[113] el-Bakara 2/125.

[114] Yâsîn 36/60.

[115] el-Kâria 101/5.

[116] Abdulvehhâb b. Muhammed Kurtubî, *el-Mûdih fi't-tecvîd*, thk. Gânim Kaddûri el-Hamed (Amman: Dâru Ammâr, 1430), 202.

[117] el-Ankebût 29/33.

[118] en-Nebe 78/18.

[119] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/220.

[120] ed-Dânî, *et-Tahtîd*, 47.

[121] Muhammed Mekkî Nasr Cüraysi, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfid fi'lmi tecvîdi'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrût: Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 229, 230; Mahmud Halil Husarî, *Ahkâmü kırâati'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1996), 211; Mersafî, *el-Muhtasarü'l-vâfi*, 80, 81.

[122] Âl-i İmrân 3/57.

medd-i tabîî uzatılmadan لَيْحِبُّ şeklinde telaffuz edilmesi halinde te'kîd anlamında “(hâşa) Allah elbette zalimleri sever” gibi ters bir mana ortaya çıkar. Medd-i tabîînin uzatılmamasından kaynaklı hatalara “وَإِخْشَوْنِي”^[123], “وَإِخْشَوْنِ”^[124] “أَفَعَيَّبْنَا”^[125] kelimelerinin telaffuzu da örnek olarak gösterilebilir. Burada görüldüğü üzere medd-i tabîînin uzatılmamasıyla kelimedeki harfin terk edilmesi söz konusu olmaktadır.

ı) Kelime sonundaki harfin tam telaffuz edilmemesi şeklinde ortaya çıkan hatalar:

“دِفْءٌ”^[126], “الْخَبْءُ”^[127], “السَّمَاءُ شَيْءٌ”^[128] kelimelerinin vakfında hemzenin, “وَاسْتَغْفِرْهُ”^[129] ve “الْفَارِعَةُ”^[130] kelimelerinde ise ة harfinin eksik telaffuz edilmesi bu gruptaki hataya örnek gösterilebilir.

Şeddeli harflerin ilki sâkin, ikinci harekeli iki harften müteşekkil olduğu durumu göz önünde bulundurmadan, “وَلَا جَانٌّ”^[137], “وَأَمْرٌ”^[136], “مُسْتَوْرٌ”^[135], “صَوَافٌّ”^[134], “عَدُوٌّ”^[133], “غَيْرُ مُضَارٍّ”^[132], “فِي الْحَجِّ”^[131] bulundurulmadan, “الْأَذَلُّ”^[139], “الْحَقُّ”^[140], “وَتَبَّ”^[141], “لَهْنٌ”^[142] örneklerinde olduğu gibi vakf halinde şeddeli harfin tek harf olarak telaffuz edilmesi tilâvetteki yaygın hatalar arasında yer alır. Şeddeli harfin eksik telaffuzundan kaynaklı yaygın hatalara “الْمُرْمَلُ”^[142] kelimesini “الْمُرْمَلُ”^[143] ise “الْمُدْتَرُّ”^[143] şeklinde telâvet edilmesi de örnek olarak gösterilebilir.

Bu grupta yer alan hatalar iki kelimedeki peş peşe olan harften birinin hazfedilmesi şeklinde de ortaya çıkabilmektedir. Hemzenin tahkikiyle okunan kırâatlerde “جَاءَ أَحَدَكُمْ”^[144] ve “جَاءَ أَجْلُهُمْ”^[145] kelimelerinde birinci hemzenin hazfedilerek جَا أَحَدَكُمْ، جَا أَجْلُهُمْ olarak okunması bu duruma örnektir.

1.1.1.3. Harf Ziyâdesi

Kelime telaffuz edilirken kelimedeki yer almayan başka bir harfin ilavesi şeklinde ortaya çıkan hatalar bu grupta yer alır. Şeddeli olmadığı halde harfi özellikle vakf yaparken şeddeli harf gibi telâvet ederek “وَمَا كَسَبَ”^[146], “أَحَدٌ”^[147], “وَلَمْ يُؤَلِّدْ”^[148], “وَلَمْ يُؤَلِّدْ”^[149] kelimelerinde olduğu gibi harf ziyâdesiyle okumak bu tür hatalara örnek gösterilebilir. Bu kelimelerdeki hatalı

[123] el-Bakara 2/150.

[124] el-Mâide 5/44.

[125] Kâf 50/15.

[126] en-Nahl 16/5.

[127] en-Neml 27/25.

[128] İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 107.

[129] en-Nasr 110/3.

[130] el-Kâri'a 101/1-2-3.

[131] Mekkî b. Ebi Tâlib, *er-Riâye*, 245.

[132] el-Bakara 2/197.

[133] en-Nisâ 4/12.

[134] el-Kehf 18/50.

[135] el-Hac 22/36.

[136] el-Kamer 54/2.

[137] el-Kamer 54/46.

[138] er-Rahmân 55/56.

[139] el-Münâfikûn 63/8.

[140] en-Nebe 78/39.

[141] Tebbet 111/1.

[142] el-Müzzemmil 73/1.

[143] el-Müddessir 74/1.

[144] el-En'âm 6/61.

[145] el-'Arâf 7/34.

[146] Tebbet 111/2.

[147] el-İhlâs 112/1.

[148] el-İhlâs 112/3.

[149] el-Felak 113/1.

okuyuşların nedeni bu harflerdeki kalkale sıfatlarını ortaya çıkarırken mübalağa ederek harfi şeddeli telaffuz etmekten kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla şeddede iki harfin telaffuzu söz konusu olduğu için harf ziyâdesi şeklindeki hata ortaya çıkmış olmaktadır

Kalkale uygulamasında yapılan bir diğer hata, ilgili harfe hemze ziyâdesi yapılarak telaffuz edilmesidir. ^[150]”لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ” âyetinde kalkale yaparken د harfinden sonra hemze ilâve edecek şekilde لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ” bu hataya örnek olarak gösterilebilir.

Harf ziyâdesi olarak uygulamada karşılaşılan hatalardan bir diğeri de ر harfinin telaffuzunda sâkin ya da şeddeli tilâveti esnasında sesin harfle beraber ne akması ne de akmaması olan bey-niyye sıfatı yerine şiddet sıfatıyla الرَّحْمَنُ، الرَّحِيمُ، الرَّحْمَلُ vb. kelimelerde tekrarlı veya tırlatılarak أَرَّرَ، أَرَّرَ، أَرَّرَ şeklinde okunmasıdır.^[152] Bu konuda Mekkî b. Ebî Tâlib، ر harfinin “مَرَّةً”،^[153] “مَرَّةً” gibi kelimelerdeki şeddeli telaffuzunda tekrîr sıfatının açığa çıkarılması gerektiğini zikreder. Ancak “وَأَذْكُرُ رَبِّيَ”^[157] “وَأَذْكُرُ رَبِّيَ”^[156] “وَأَذْكُرُ رَبِّيَ”^[155] “وَأَذْكُرُ رَبِّيَ”^[155] vb. kelimelerde ise tekrîr sıfatının gizlenerek tefhîm sıfatının ise ön plana çıkarılması hususunda okuyucuya dikkat etmesi gerektiğini hatırlatır. Yine “شَهْرُ رَمَضَانَ”^[158] “مَحْرَرًا”^[159] “مَحْرَرًا”^[160] gibi ر harfinin tekrarlı olduğu kelimelerde de bu harfin ortaya çıkarılması ve tekrîr sıfatının gizlenmesi gerektiğini belirtir.^[161] Beyniyye sıfatıyla ilgili hata yapılan bir diğer harf ise ع olup bu harfin şeddeli halinde “يَدْعُ”^[162] kelimesinde olduğu gibi şiddet sıfatıyla sekte yapar gibi okunmasıdır. Bu harf telaffuz edilirken mahreç daralması söz konusu olsa bile nefes kesilmeksizin kısmen akıtılarak okunmasına dikkat edilmelidir.^[163]

Vakf halinde med harfi olmadığı halde “التَّذْوَرُ”^[164] “التَّذْوَرُ”^[165] “نُكْرُ”^[165] kelimelerinde olduğu med harfi varmış gibi uzatılarak okunması harf ziyâdesi hatalarına diğer bir örnek olarak gösterilebilir. Ayrıca Sehâvî'nin (öl. 643/1245) de belirttiği gibi kesra harekenin mübalağalı telaffuzu^[166] “يُوسُوسُ”^[167] kelimesindeki و harfinin uzatılarak يُوسُوسُ şeklinde okunması، “لَا شَيْئَةَ”^[168] kelimesinde ش harfinden sonra med harfi ي varmış gibi “وَدِيَّةً”^[169] “وَدِيَّةً”^[169] kelimesinde ise د harfinin med harfi varmış gibi “وَدِيَّةً” şeklinde çekilerek okunması bu gruptaki hatalara örnek olarak gösterilebilir. Böylece bu tür hatalar medd-i tabîi olmadığı halde med yapılması sonucu harf ziyâdesi şeklinde ortaya çıkmış olmaktadır. Harf ziyâdesinde en bariz hata, medd-i tabîi olmadığı halde uzatılmayacak yeri işba' (uzatma) yaparak okumaktır. Örneğin “إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ”^[170] “إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ”^[170] âyetindeki لَقَوِيٌّ kelimesi لَا قَوِيٌّ şeklinde med edilerek okunduğunda “(hâşa) Allah

[150] el-İhlâs 112/3.

[151] Ramazan Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kıraat* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 32.

[152] Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Riâye*, 195, 196.

[153] el-Bakara 2/167.

[154] et-Tevbe 9/126.

[155] el-Bakara 2/167.

[156] el-Bakara 2/282.

[157] el-Kehf 18/24.

[158] el-Bakara 2/185.

[159] Âl-i İmrân 3/35.

[160] en-Nisâ 4/92.

[161] Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Riâye*, 196, 197.

[162] el-Mâûn 107/2.

[163] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/218, 219; Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*, 92, 99.

[164] el-Kamer 54/5.

[165] el-Kamer 54/6.

[166] Ebu'l-Hasen Alemüddîn Alî b. Muhammed b. Abdissamed Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-ikrâ*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Mekke: Mektebetü't-Türâs, 1987), 2/529.

[167] en-Nâs 114/5.

[168] el-Bakara 2/71.

[169] en-Nisâ 4/92.

[170] el-Hac 22/74.

güçlü değildir” gibi ters bir mananın oluşumuna sebebiyet verilmiş olur. Bu da manayı bozduğu için şer’i haram olarak lahn-ı celî grubunda yer alır.^[171] Medd-i tabiînin hükmü vacip olduğu için ne az ne de fazla uzatılmamasına azami dikkat gösterilmelidir.^[172] Ancak uygulamada bazen az bazen de -özellikle medd-i tabiî olan harflerde vakf yapıldığında “وَاعْفُ عَنَّا، وَاعْفِرْ لَنَا، وَارْحَمْنَا”^[173], “تُرَابًا”^[174] “وَالضُّحَىٰ”^[175] - fazla uzatıldığı müşahede edilmektedir.

1.1.2. Harekede Lahn-ı Celî

Fetha, zamme ve kesra harekenin başka bir harekeye dönüştürülmesi ya da sâkinin harekeye dönüştürülmesi şeklindeki hatalar, lahn-ı celî olarak değerlendirilmektedir.

1.1.2.1. Harekenin Başka Bir Harekeye Dönüştürülmesi

“أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ”^[176] kelimesindeki ت harfini أَنْعَمْتَ şeklinde zammeli veya أَنْعَمْتَ olarak kesralı; aynı şekilde “مَا قُلْتُمْ لَهُمْ”^[177] kelimesindeki ت harfini مَا قُلْتُمْ şeklinde fethalı veya مَا قُلْتُمْ olarak kesralı okunması, harekenin başka bir harekeye dönüştürülmesinden kaynaklı lahn-ı celîdir. Bu iki örnekte yapılan hareke hatası, lafız ve mananın birlikte değişmesinde etkili olmaktadır. Ancak “الْحَمْدُ لِلَّهِ”^[178] kelimesindeki ه harfinin başında harf-i cer olmasına rağmen harekenin hatayla الْحَمْدُ لِلَّهِ şeklinde fetha ya da الْحَمْدُ لِلَّهِ olarak zammeli okunmasında ise sadece lafızda lahn-ı celî oluşmaktadır.^[179]

1.1.2.2. Sâkine Hareke Verilmesi

Kelimenin ortasında veya sonundaki sükûna hareke verilmesi şeklinde ortaya çıkan hata türüdür. Bu tür hatalar daha çok sâkin harfin telaffuzu esnasında harfin mahrecinden dilin hemen çekilmesi sonucu kalkale olmayan harfin kalkale yaparcasına okunmasıyla ortaya çıkar. “الْحَمْدُ”^[180] kelimesini الْحَمْدُ، الْحَمْدُ، “وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ”^[181] kelimesindeki sâkinlere hareke vererek وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ; “أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ”^[182] âyetindeki sâkin harfleri أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ; “لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ”^[183] sâkin harfleri لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ şeklinde harekeli okumak lahn-ı celîyi oluşturmaktadır.^[184]

1.2. Lahn-ı Hafî

Alanın meşhur âlimleri ile mahir kurrânın fark edebileceği türden hatalardır ki bunlar da kendi içerisinde iki kısma ayrılır. Birincisi ancak müşâfehe yoluyla öğrenilebilen ve alanında mahir, tam anlamıyla bilgi birikimli fem-i muhsin kişilerin fark edebileceği her harfe hakkını vermek, hareke üzere vakfetmek, med miktarları, revm, işmâm, imâle ihtilâs, işbâ, hazf, isbât ile ihfâ, iklâb, izhâr, idgâm, gunne miktarı, tekrîr ve tefhîm gibi harflerin sıfât-ı ârızalarında yapılan hatalardır.^[185]

[171] Mar’âşî, *Cühdü'l-mukill (Saçaklızâde)*, 111, 112.

[172] Husarî, *Ahkâmü kırâat*, 211; Mersafî, *el-Muhtasarü'l-vâfi*, 81, 82.

[173] el-Bakara 2/286.

[174] en-Nebe 78/40.

[175] ed-Duhâ 93/1.

[176] el-Fâtiha 1/7.

[177] el-Mâide 5/117.

[178] el-Fâtiha 1/2.

[179] İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 77; Mar’âşî, *Cühdü'l-mukill (Saçaklızâde)*, 111.

[180] el-Fâtiha 1/2.

[181] el-En’âm 6/148.

[182] Yâsîn 36/10.

[183] el-İhlâs 112/3.

[184] İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 77; Mar’âşî, *Cühdü'l-mukill (Saçaklızâde)*, 111; Tayyar Altıkulaç, *Tecvidü'l-Kur'an* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 8; Karaçam, *Kur'ân-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*, 235.

[185] Sâidî, “et-Tenbih ale'l-lahni'l-celiyyi ve'l-hafiyi”, 260; Hemezânî, *et-Temhîd fi ma'rifeti't-tecvîd*, 237; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 77-78; Mar’âşî, *Cühdü'l-mukill (Saçaklızâde)*, 112; Eस्कicizâde, “Tercüme-i Dürri Yetîm”, 22.

Ancak araştırmamızın sınırlarını aşacağı için lahn-ı hafî kısmında yer alan vakf, revm, işmâm, ihtilâs gibi ayrı çalışma konusu olan meselelere yer verilmeyecektir.

1.2.1. Harflerin Mahreçlerinde

Nakıs idgam olan “بَسَطْتُ”^[186], “أَحَطْتُ”^[187], “قَرَطْتُ”^[188] gibi kelimelerin uygulamasında tâm idgâm yapılarak hata yapılmaktadır. Zira sâkin ت sonrasında harekeli ط harfi bulunan “إِذْ وَقَالَتْ طَائِفَةٌ”^[189] gibi kelimeler, idgâm-ı mütecâniseyn olup tâm idgâm grubunda yer alır. Çünkü müdgâm olan birinci harf sâkin ت, müdgâmü'n-fih olan -zât ve ist'ilâ, itbâk sıfatları yönüyle güçlü- ط harfine tam idgâm edilerek okunmaktadır.^[191] Ancak öncesinde güçlü sıfatları haiz sâkin ط harfi, sonrasında harekeli ت harfi gelip idgâm yapıldığında, ط harfinin zâtı kaybolmakta fakat ist'ilâ, itbâk sıfatları bâki kaldığı için nâkıs/eksik idgâm söz konusu olmaktadır.^[192] Bazı okuyucular bu tür idgâmları da tâm idgâm yaparak uygulamada hata yapmaktadır.

1.2.2. Harflerin Sıfât-ı Ârızalarında

م ve ن harflerinin mahreçlerinde gunne sıfatı bulunması nedeniyle izhâr durumunda dâhi gunne sesi ortaya çıkar. Fakat bazı okuyucular اَنْعَمْتُ kelimesinde olduğu gibi م ve ن harflerindeki gunne sıfatını belirtmeksizin izhâr ile kırâat edebilmektedir. Burada yapılan bir diğer hata, sâkin oldukları durumlarda bu harflerdeki gunne sıfatının şeddeli harf gibi tutularak okunmasıdır. Yine izhâr uygulamasında tenvîn veya sâkin nûn ile izhâr harfinin arasını fazla ayırarak sekte yaparcasına sesi kesmek de hatadır. İhfâ uygulamalarında dil ucu boşta kalması gerekirken dil ucunun damakta ن harfinin mahrecine değdirilerek gunne sesi verilerek okunması da hatadır. Günümüzde daha çok bazı Mısırlı Arap kâriflerini taklit etmeye çalışanların tilâvetinde, aksa'l lisân mahrecinde yer alan ق harfinin “اَنْقَضَ”^[193], “مِنْ قَبْلِ”^[194] gibi kelimelerin- telaffuzu ile isti'lâ sıfatından dolayı dil kökünün, itbâk sıfatı sebebiyle de dil ortasının üst damağa yükseltilmesiyle okunan “عَنْ طَبِيقٍ”^[195] vb. kelimelerin telaffuzunda- ihfâ uygulamalarında dilin üst damağa değdirilmesi kaynaklı hatalar gözlemlenebilmektedir. Ancak Abdilganî ed-Dimyâtî'nin (öl. 1117/1705) *el-İthâfta* belirttiği gibi ihfâ uygulamasında dilin üst damağa yapıştırılması şeklindeki icranın hatalı olduğunu^[196] unutmamak gerekir. Yine gunneli olmadığı halde رَّبِّ، أَيُّ gibi kelimelerdeki ب، ي harflerinin genizden gunneli tilâvet edilmesini^[197] de bu gruptaki hatalar arasında saymak mümkündür.

İdgâm-ı mea'l-gunnenin و-ى harflerinde gunne sıfatı bu harflere ait olmayıp gunne, tenvîn ve sâkin nûn'un sıfatı olması hasebiyle idgâm uygulamasında bakî kalmaktadır. Bu nedenle bu idgamda, sâkin nûn'un zâtı atıldığı halde gunne sıfatı bakî kalarak و-ى harflerine tam katılmayarak nâkıs idgam şeklinde uygulanması -kırâat imamlarından Hamza'nın (öl. 156/772) râvîsi Halef (öl. 229/843) و-ى harflerinde gunnesiz idgâm; Kisâî'nin (öl. 189/804) râvilerinden Dûrî (öl. 246/860) ise Ebû Osmân ed-Darîr (öl. 310/922) tarikinden, و harfinde hem gunneli hem de

[186] el-Mâide 5/28.

[187] en-Neml 27/22.

[188] ez-Zümer 39/56.

[189] Âl-i İmrân 3/72.

[190] Âl-i İmrân 3/122.

[191] İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 120, 121.

[192] Mekî b. Ebî Tâlib, *er-Riâye*, 200; ed-Dânî, *et-Tahdîd*, 109.

[193] Âl-i İmrân 3/4.

[194] el-İsrâ 17/33.

[195] el-İnşikâk 84/19.

[196] Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdilganî el-Bennâ Dimyâtî, *İthâfu fudalâi'l-beşer fi'l-kırâati'l-erba'ate 'aşer*, thk. Enes Mühre (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 48.

[197] Kurtubî, *el-Mûdih fi't-tecvîd*, 101.

gunnesiz idgam yaptığı için bunlar hariç olmak üzere^[198]- çoğu kurrânın görüşüdür. Ancak bazı okuyucular uygulamada مِنْ وَرَائِهِ مِنْ يَمْعَلُ، مِنْ وَرَائِهِ gibi kelimelerdeki و-ى harflerini مَوْرَائِهِ مِيعْمَلْ şeklinde gunne sıfatını belirtmeden tam idgam yapmak suretiyle hatalı okumaktadır.^[199]

Kalkale uygulamasında kalkale harfi müdgâm durumunda sâkin olup sonrasındaki kendi misli harf harekeli olması durumunda “وَلَا يَغْتَبُ بَعْضُكُمْ”^[202] “فَأَضْرَبَ بِهِ”^[201] “وَلْيَكْتُبَ بَيْنَكُمْ”^[200] örneklerinde olduğu şekilde bulunursa kalkale terkedilerek tâm idgâm yapılır.^[203] Ancak bu tür kelimelerin uygulamasında bazı okuyucuların idgâmlı tilâvet yerine kalkaleli telaffuzları müşahede edilmektedir.

1.2.3. Kalın Harflerin İnce, İnce Harflerin Kalın Okunması

İst'ilâ sıfatlı حُصَّ ضَغَطٍ قَطْ harfler, harekeli-sâkin her durumda kalın okunur.^[204] İst'ilâ sıfatlı harflerden ط، ض، ص harfleri aynı zamanda itbâk sıfatına da haiz oldukları için diğer harflere nazaran daha güçlüdür.^[205] Bu amaçla İbnü'l-Cezerî de isti'lâ sıfatlı harflerin kalın okunması gerektiğini bunlardan da özellikle itbâk sıfatlı olan عَصَا kelimesindeki ص harfinin infitâh sıfatlı olan ق kelimesindeki ق harfinden daha güçlü telaffuz edilmesi gerektiğini bildirmektedir. İst'ilâ sıfatlı harflerin en güçlüsü ط، en düşüğü ise خ harfi olup sıralama “خ، غ، ق، ط، ص، ض، ط” şeklindedir.^[206] Bununla birlikte isti'lâ sıfatlı harflerin kalınlık derecelendirilmesinde de farklılık söz konusudur. İbn Tahhân'ın üçlü taksimini İbnü'l-Cezerî beş aşamalı olarak derecelendirmiştir. Buna göre birinci derece kalınlık yönüyle en fazla olanlar ki fetha harekeli olan isti'lâ sıfatlı harflerden sonra ا (elif) olması. İkinci derece, fetha harekeli isti'lâ sıfatlı (sonrasında harf-i med elif olmayan) harfler “وَطِيعَ”^[213] gibi. Üçüncü derece, zammeli olan isti'lâ sıfatlı harfler “يَغْلِبُ”^[218] “فَأَصْبِرْ”^[217] “فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ”^[216] gibi. Dördüncü derece “خُلِقُوا”^[215] “غُلِبْتَ”^[214] gibi. Beşinci derece, kesra harekeli olan isti'lâ sıfatlı harfler “طِبَاقًا”^[219] gibi. İst'ilâ sıfatlı harflerin dışındaki harflerin ince okunması

[198] Dimyâtî, *İthâf*, 47.

[199] Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Riâye*, 200.

[200] el-Bakara 2/282.

[201] Sâd 38/44.

[202] el-Hucurât 49/12.

[203] ed-Dânî, *et-Tahdîd*, 138.

[204] Ebü'l-Asbâğ Abdulazîz b. Alî b. Muhammed el-İşbilî es-Sümâtî İbn Tahhân, *el-İnbâ fî usûli'l-edâ*, thk. Hâtim Sâlihü'd-Dâmin (İmârât: Mektebetü's-Sahâbe, 1428), 40; Husarî, *Ahkâmü kirâat*, 148.

[205] Mersafî, *el-Muhtasarü'l-vâfi*, 166.

[206] Kurtubî, *el-Mûdih fî't-tecvîd*, 90; Mersafî, *el-Muhtasarü'l-vâfi*, 167.

[207] en-Nâziât 79/34.

[208] el-Furkân 25/69.

[209] Âl-i İmrân 3/17.

[210] en-Nisâ 4/101.

[211] Âl-i İmrân 3/95.

[212] el-Kehf 18/74.

[213] et-Tevbe 9/87.

[214] er-Rûm 30/2e

[215] et-Tûr 52/35.

[216] en-Nisâ 4/103.

[217] el-Meâric 70/5.

[218] en-Nisâ 4/74.

[219] el-Mülk 67/3.

[220] Yâsîn 36/56.

[221] Hûd 11/116.

[222] el-İsrâ 17/5.

[223] İbn Tahhân, *el-İnbâ fî usûli'l-edâ*, 41; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 127, 128; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/218; Husarî, *Ahkâmü kirâat*, 147-150; Mersafî, *el-Muhtasarü'l-vâfi*, 147, 148.

esastır. Zira istifâle sıfatlı harflerin tamamı terkîk/ince olup bunların tefhîm/kalın okunması caiz değildir.^[224] Bunun istisnası fetha veya zammeden sonra gelen lafzatullâh'ın ل' ile ر harfinin ince okunduğu durumlardır.^[225] Ancak Kur'ân tilâvetinde ist'ilâ sıfatlı harfle aynı kelimedede olan ince harflerin de kalın okunmasıyla uygulamada hata yapıldığını gözlemleyebilmekteyiz. Örneğin "أَفْتَطْمُونُ"^[226], "وَلَا تَطْرُدُ"^[227], "وَلَا تَطْفَرُوا"^[228], "تَطْهَرُوا"^[229], "أَخْتَلَطُ"^[230] örneklerindeki gibi isti'lâ ve itbâk sıfatlı ط harfine mücavir olması durumunda aynı mahreçten çıkan ve ince okunması gereken ت harfleri hata ile kalın okunmaktadır.^[231] Bu tür hataları iki kalın arasındaki ince sesli harfin telaffuzunda daha sıklıkla görebilmekteyiz. Örneğin "مَخْمَصَةٌ"^[232], "يُصْدِرُ"^[233], "الصُّدُورُ"^[234] kelimelerinde isti'lâ sıfatlı خ ve ص harfleri ile tefhîm sıfatlı ر arasında kalan م ve د harfleri kaptırma yapılarak hatalı bir şekilde kalın okunabilmektedir.^[235] Yine ص-د harfleri "وَمَنْ أَصْدَقُ"^[236], "وَتَصَدِيَةٌ"^[237], "تَصَدِيقٌ"^[238], "فَأَصْدَعُ"^[239] kelimelerinde olduğu gibi sâkin ص'dan sonra د geldiğinde, ص harfinin hems, ist'ilâ, itbâk; د'ın ise cehr, istifâle, infitâh sıfatlarının açığa çıkarılarak ve birbirinden ayırmak suretiyle telaffuz edilmesine dikkat etmek gerekir.^[240]

Harflerin ince-kalın telaffuzunda yapılan hatlardan bir diğeri de ist'ilâ sıfatlı harflerin dışındaki harflerden sonra gelen med harflerinin kalın okunmasıdır. Med harflerinden sahih olan (imâle vb. olmayan) elif, terkîk veya tefhîm sıfatlarına haiz olmayıp kendinden önceki harfin incelik-kalınlık durumuna göre telaffuz edilir.^[241] Örneğin istifâle sıfatlı ح ve ع harflerinden sonra "الْعَالَمِينَ"^[242], "الْحَاكِمِينَ"^[243] kelimelerindeki med harfi olan elif ince okunmalıdır. Yani elif, kendinden önceki harfin lazimesi olup varlığı kendinden önceki harfe bağlıdır. Med harflerinin mahreci konusunda görüş farklılığı olsa da med harfleri sesi için ağız boşluğunun takdir edilmiş olması görüşü ağır basmaktadır.^[244] Bu nedenle med harfi ا (elif) ve و'ın kalınlık, incelik durumu yine kendinden önceki harfle ilintili olmaktadır.^[245] Örneğin "وَضَافَتْ"^[246], "خَافَ"^[247], "الصُّورِ"^[248], "وَالطُّورِ"^[249] kelimelerinde isti'lâ sıfatlı harflerden sonra gelen med harfleri و ve ا (elif) kalın okunur.^[251]

[224] İbn Tahhân, *el-İnbâ fî usûli'l-edâ*, 41, 42.

[225] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 215.

[226] el-Bakara 2/75.

[227] el-En'âm 6/52.

[228] Hûd 11/112.

[229] el-Ahzâb 33/33

[230] el-En'âm 6/146.

[231] İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 121.

[232] el-Mâide 5/3.

[233] el-Kasas 28/23.

[234] el-Âdiyât 100/10.

[235] Mersafî, *el-Muhtasarü'l-vâfi*, 171.

[236] en-Nisâ 4/87.

[237] el-Enfâl 8/35.

[238] Yûnus 10/37.

[239] el-Hicr 15/94.

[240] ed-Dânî, *et-Tahdîd*, 116.

[241] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/215.

[242] el-Fâtiha 1/2.

[243] et-Tîn 95/8.

[244] Sultan Muhammed Aliyyü'l-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye fî şerhi'l-mukaddimeti'l-cezeriyye*, thk. Üsâme Atâyâ (Dimeşk: Dârü'l-Ğavsânî, 2012), 79, 80.

[245] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/215.

[246] et-Tevbe 9/25.

[247] İbrâhîm 14/14.

[248] el-En'âm 6/173.

[249] et-Tûr 52/1.

[250] et-Tahrîm 66/6.

[251] Cüraysi, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd fî ilmi tecvîdi'l-Kur'âni'l-mecîd*, 94.

“إِذَا جَاءَ”^[252] “فَمَنْ شَاءَ”^[253] “أَنْ يَخْدَعُوكَ”^[254] kelimelerindeki örneklerde olduğu gibi olan med harfleri ise istifâle sıfatlı harflerden sonra geldiği için ince okunur. Bununla birlikte istifâle sıfatlı ح ve ع harflerinden sonra “الْعَالَمِينَ”^[255] “الرُّجْعَى”^[256] “التَّعِيمَ”^[257] “الْمَاعُونَ”^[258] “الْمُفْلِحُونَ”^[259] “وَالضُّحَى”^[260] “الْحَاكِمِينَ”^[261] “الْحَجِيمَ”^[262] “حَامِيَةَ”^[263] örneklerinde gelen med harfleri ince okunması gerekirken uygulamada hatalı şekilde kalın okunduğu görülebilmektedir. Bu nedenle boğaz mahrecinden çıkan her harf kalın okunmadığı göz önünde bulundurularak bu mahreç bölgesinden çıkan ح ve ع harfleri istifâle sıfatlı olduğu unutulmamalı ve kendileriyle birlikte sonrasında gelen med harflerinin de ince okunmasına dikkat edilmelidir. Ayrıca bu konuyla ilgili olarak genelde med harfi sesinin telaffuzunda kalın ile başlanıldığında kalın, ince ile başlandığında da ince olarak bitirilmesinin esas olduğunu söyleyebiliriz. Ancak isti'lâ sıfatlı harften sonra med harfi ی geldiğinde harfin mahrecinde dil kökü damakta iken telaffuza başlayıp kesra harekeyi okurken çenenin aşağı doğru kırılmasıyla birlikte “وَقِيلَ، وَغِيضَ”^[264] örneğinde olduğu gibi sesin inceldiğini de belirtmek gerekir.

Kalın ve ince telaffuzu söz konusu olan bir diğer harf ise ر harfi olup, ر sâkin ve öncesi kesralı, sonrası ise fethalı ya da zammeli isti'lâ harfi olmadığı durumdaki ر'ların ince okunması gerekir. Zira ر harfi aslında istifâle sıfatlı olup terkîk ile okunan bir harftir.^[265] Ancak uygulamada “فِرْعَوْنَ”^[266] “الْفِرْدَوْسِ”^[272] “وَأَصْبِرْ”^[271] “مِرْقَاً”^[270] “مِرْيَةً”^[269] “شِرْعَةً”^[267] “وَيَغْفِرْ لَكُمْ”^[267] kelimelerindeki ر harfleri ince okunması gerekirken^[273] dikkat edilmediği takdirde kalın okunabilmektedir. ر harfinin telaffuzunda uygulamada karşılaşılan hatalardan bir diğeri de sâkin ر'dan öncesi kesralı sonrasında ise “إِنَّ”^[278] “فِرْقَةَ”^[277] “فِي قُرْطَاسٍ”^[276] kelimelerinde olduğu gibi ârizî kesra ya da “أَمْ أَرْثَابُوا”^[275] “أَلَا لِمَنْ أَرْضَى”^[274] “أَرْثَبْتُمْ”^[274] “لِبِالْمِرْصَادِ”^[280] “وَأَرْصَاداً”^[279] kelimelerindeki fethalı, zammeli hurûf-u isti'lâ harflerinden biri olması durumunda kalın okunması gereken ر'nın ince okunmasıdır.^[281]

[252] en-Nasr 110/1.

[253] el-Kehf 18/29.

[254] el-Enfâl 8/62.

[255] el-Fâtiha 1/2.

[256] el-Alak 96/8.

[257] et-Tekâsür 102/8.

[258] el-Mâûn 107/7.

[259] el-Bakara 2/5.

[260] ed-Duhâ 93/1.

[261] et-Tîn 95/8.

[262] el-Kâria 101/11.

[263] et-Tekâsür 102/6.

[264] Hûd 11/44.

[265] Husarî, *Ahkâmü kırâat*, 153.

[266] el-Bakara 2/49.

[267] Âl-i İmrân 3/31.

[268] el-Mâide 5/48.

[269] Hûd 11/17.

[270] el-Kehf 18/16.

[271] el-Kehf 18/28.

[272] el-Kehf 18/107.

[273] ed-Dânî, *et-Tahdîd*, 126, 127; Kurtubî, *el-Mûdih fi't-tecvîd*, 109; Mersafî, *el-Muhtasaru'l-vâfi*, 176.

[274] el-Mâide 5/106.

[275] el-Enbiyâ 21/28.

[276] en-Nûr 24/50.

[277] el-En'âm 6/7.

[278] et-Tevbe 9/122.

[279] et-Tevbe 9/107.

[280] el-Fecr 89/14.

[281] ed-Dânî, *et-Tahdîd*, 127; Mersafî, *el-Muhtasaru'l-vâfi*, 176, 177; Kurtubî, *el-Mûdih fi't-tecvîd*, 109.

Kalın ve ince okunan bir diğer harf olan lafzatullâh'daki ل harfinin uygulamasında zaman zaman hata yapılmaktadır. Lafzatullâh'ın öncesi kesralı olması halinde "بَلِ اللّٰهَ"^[282], "قُلِ اللّٰهُمَّ"^[283] örneklerinde olduğu gibi hem lafzatullâh'daki hem de öncesindeki ل harfi ince/terkîk okunmalıdır. Şayet lafzatullâh'ın öncesi fetha veya zammeli ise "رَسُولُ اللّٰهِ"^[284], "مَا فَضَّلَ اللّٰهُ، وَسَأَلُوا اللّٰهَ"^[285], "قَالُوا اللّٰهُمَّ"^[286] kelimelerinde olduğu gibi lafzatullâh'ın ل'ı kalın/tefhîm okunur. Ancak okuyucu bu durumdaki lafzatullâh öncesinde bulunan ل'ı ise ince/terkîk okumaya da özen göstermelidir.^[287] Aynı şekilde Dâni'nin zikrettiği "وَأَحَلَّ اللّٰهُ"^[288], "مَنْ أَضَلَّ اللّٰهُ"^[289], "وَيُضِلُّ اللّٰهُ"^[290] kelimelerdeki ل harflerin terkîk ve tefhîm durumuna dikkat etmek gerekir.^[291]

1.2.4. Fetha Harekenin Taklîl/Beyne Sesiyle Okunması

Kırâat imamları fetha, zamme ve kesra harekenin belirli bir ölçü içerisinde telaffuz edilmesinin gerekliliğini Kur'ân'ın tertîl üzere indirilmiş olmasıyla ilintilendirmektedir. İbn Tahhân (öl. 561/1165) her harekenin doğduğu harfin yarısı olduğunu bundan dolayı tam bir hareke olan fethanın küçük ِ (eliften), zammenin küçük ُ, kesranın ise küçük ى olarak isimlendirildiğini, bunların tam telaffuzuyla da tam bir harf elde edildiğini ifade etmektedir. Bu nedenle harekenin fazla ya da eksik tilâveti lahn olarak değerlendirilmektedir. Kırâatte hareke sesinin tam okunması tahkîk olarak ifade edilmekte ve sesin üçte birlik kısmıyla okunması (revm) ve üçte ikilik kısmıyla telaffuzu (ihtilâs) durumları hariç, tam harekenin dışındaki tilâvet lahn olarak kabul edilmektedir.^[292] Dâni, fethayı fetha-i şedîde ile imâle-i vüsta (beyne) arasındaki ses olduğunu ifade etmektedir.^[293] Buradan hareketle telaffuzda fethalı hareke veya med harflerinden elifle uzatırken ağız aşırı açarak fetha-i şedîde ile okumak hatadır. İbnü'l-Cezerî *en-Neşr* adlı eserinde fethanın mütevasst ve şedîde olmak üzere ikiye ayrıldığını, fetha-i şedîdenin Arap dilinde olmadığı için bu şekilde Kur'ân okumanın da câiz olmadığını:

Bu okuyuş, Arap asıllı olmayan İran ve özellikle Horasan ile Mâverâünnehir bölgesinin halkının telaffuzunda görülmektedir. Çünkü onlar dillerinde var olan bu telaffuzu Müslüman olduktan sonra Arap diline taşıyarak Kur'ân'ı da bu şekilde okudular. Diğer insanların onlara uymasıyla hatalı olan fetha-i şedîde ile okuyuş birçok bölgeye yayıldı. Ancak kırâat imamlarının açık bir şekilde belirttiği gibi bu mahza kalınlık olarak telakki edilmekte ve Kur'ân kırâatinde kabul edilmediğini^[294] ifadelerinde sarîh olarak görebilmekteyiz.

Fetha harekenin doğru telaffuzu için ağız aşırı derecede açılması (fetha-i şedîde) ile harfin telaffuzunda ağız açmadan ağız içinde yayılması (taklîl/beyne) şeklindeki okuyuşların oluşmasına özen gösterilmelidir. Bunun dışındaki fetha telaffuzları lahn-ı hafiyi oluşturur. Fetha doğru bir şekilde telaffuz edildiğinde beyne ve imâle sesi de doğru tilâvet edilir. Şayet fetha, beyne sesiyle telaffuz edilirse bu durumda ilk düğme yanlış iliklendiği gibi beyne ve imâle uygulamaları da hatalı olacaktır.

[282] Âl-i İmrân 3/26.

[283] Âl-i İmrân 3/150.

[284] en-Nisâ 4/32.

[285] el-En'âm 6/124.

[286] el-Enfâl 8/32.

[287] Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Riâye*, 189, 190.

[288] el-Bakara 2/275.

[289] en-Nisâ 4/88.

[290] İbrâhîm 14/27.

[291] ed-Dâni, *et-Tahdîd*, 132, 133.

[292] İbn Tahhân, *el-İnbâ fî usûli'l-edâ*, 23, 24.

[293] ed-Dâni, *et-Tahdîd*, 51.

[294] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/29, 30.

1.2.5. Med, Gunne Gibi Ölçülerdeki Eksik veya Fazla Uygulamalar

Kur'ân-ı Kerîm, tecvid kurallarına göre okunan ve tilâvetiyle ibadet olunan bir kitaptır. Bu nedenle Kur'ân okurken belirlenen med miktarları, gunne vb. ölçülere riâyet edilerek tilâvet edilmelidir. Ancak bu ölçülere gereken hassasiyet gösterilmeden Kur'ân okumaları görülmektedir. Özellikle âyet sonlarında vakıf yapıldığında medd-i ârız olarak telakki edilerek bir elif miktarından fazla uzatılması hatadır. Yine muttasıl, munfasıl, lâzım, lîn ve ârız med miktarlarının hadr, tedvir ve tahkîk ölçülerine riâyet etmeksizin uzatmak lahn-ı hafî grubunda yer alır. Bu yönüyle med ölçülerinde belirtilen esaslara uymayan tilâvetler gözlemlenmektedir. Örneğin medd-i ârızın son harekesi zamme olduğunda yedi vecih câizdir sözünden yedi elif miktarı uzatılacağını anlayıp yedi elif miktarı uzatanlarla karşılaşabilmekteyiz. Hâlbuki bu sözden kasıt zamme harekede vakf yapılması halinde “tûl, tevassut, kasr, tûl ile işmâm, tevassut ile işmâm, kasr ile işmâm, kasr ile revm” şeklinde yedi farklı durumdan birinin tercih edilebileceği ifade edilmektedir. Dolayısıyla yedi vecih lafzından kastedilen yedi farklı okuyuş olup yedi elif miktarı değildir. Çünkü medd-i ârızın azami ölçüsü tûl olup o da dört elif miktarıdır. Meddi lâzım ile muttasılın iki eliften az, dört eliften fazla uzatılmamasına (kırâat imamlarından Hamza ile Nâf'î kırâati Verş rivâyeti beş elif olup bunlar hariç) dikkat edilmelidir.^[295]

Araştırmamızda yer verdiğimiz konularla Kur'ân tilâvetinde karşılaşılan hataların sınırlı olmadığını belirtmemiz gerekir. Ancak makale sınırlarını aşmayacak şekilde değindiğimiz Kur'ân tilâvetindeki lahn konusunu, istiâze lafzındaki yanlış uygulamalara değinmeden tamamlamak istemiyoruz. İstiâze sigaları ile ilgili Hz. Peygamber'den varid olan^[296] sigaların dışında bir vecihle istiâzeyi okumak caiz değildir. Ümmetin üzerinde icma ettiği ve kırâat imamlarından sahih senedle gelen istiâze sigası “أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ” lafzıdır.^[297] Bu sigadan sonra kurrânın istiâzede ikinci sıradaki ihtiyârı “أَعُوذُ بِاللَّهِ السَّمِيعِ الْعَلِيمِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ” şeklindeki lafızdır. Uygulamada sıklıkla karşılaşılan hata ise, Kur'ân'dan bir âyet dâhi olsa okuyacak kişinin istiâze ile başlaması gerektiği için söz konusu sigaların dışında بِاللَّهِ، اسْتَعِذْتُ بِاللَّهِ، نَسْتَعِذُّ بِاللَّهِ، أَسْتَعِذُّ بِاللَّهِ şeklindeki lafızlarla kırâate başlamasıdır. Ancak İbnü'l-Cezerî'nin de değindiği gibi bu okuyuşlarla istiâzenin caiz olmadığını^[298] belirtmek gerekir.

2. Kur'ân Tilâvetinde Lahnin Hükümü

Tilâvetiyle ibadet olunan Kur'ân-ı Kerîm, nakledildiği şekilde sahih bir okuma ile tilâvet edilmeli ve bu kırâatin de her türlü hatadan uzak kılınması için çaba gösterilmelidir. Kur'ân'ın doğru okunabilmesi ise tecvid kurallarını bilmeyi ve bunları uygulamayı gerektirir. Tecvid kurallarından Kur'ân'ı oluşturan harflerin mahreç ve lâzımî sıfatları yanı sıra hareke, sükûn, şedde, med vb. durumlarda ortaya çıkan lahn-ı celî sonucu oluşan hatalar, şer'î vacip kısmına girer. Şer'î vacibi fikhçılar, kişinin yapması halinde sevap, terkinde ise cezaya müstahak olacağı şeyler olarak tarif

[295] Husarî, *Ahkâmü kırâat*, 43.

[296] Ebû Amr Osmân b. Saîd Dâni, *Câmiu'l-beyân fi'l-kırâati's-seb'a'l-meşhûre* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 1/156; Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Halef İbnü'l-Bâziş el-Ensârî, *Kitâbu'l-İkna' fi'l-kırâati's-seb'a*, thk. Abdulmecid Katâmiş (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1982), 1/149-151; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/243-252; Kâdî Abdulfettâh, *el-Büdûru'z-zâhira fi kırâati'l-âsrî'l-mütevâtirati min tarîki's-şâtibiyyeti ve'd-dürrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1981), 12; Ali Osman Yüksel, *İbnü'l-Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr* (İstanbul: İFAV, 2012), 419; Abdurrahman Çetin, *Kur'an Okuma Esasları* (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 452-453; Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kiraat*, 331-333; Remzi Ateşyürek, “İstiâze”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2016), 67-84; Enes Temel, *Kırâat İlminde Usûle Dair Üç Mesele: İstiâze, Besmele ve İdgâm* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 53-61; Abdulhekim Ağırbaş, *Kırâat Eğitim-Öğretim Geleneği ve Günümüzdeki Uygulamalar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022), 176-188.

[297] Dâni, *Câmiu'l-beyân*, 1/156-157; Ebû Amr Osmân b. Saîd Dâni, *et-Teysîr fi'l-kırâati's-seb'a*, thk. Hâtim Sâlihü'd-Dâmin (Kahire: Mektebetü's-Sahâbe, 2008), 122; Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-ikrâ*, 1/482; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/243; Muhammed Emin Efendi, *Umdetü'l-hullân fi izâh-i zübdetü'l-irfân* (İstanbul: Asitâne Yayınları, ts), 11; Dimyâtî, *İthâf*, 29.

[298] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/251, 252.

etmişlerdir.^[299] Bu konuda Eskicizâde, lahn-celîyi kat'î haram olarak nitelendirerek, okuyucunun Kur'ân-ı Kerîm tilâvetinde kendini lahn-celîden kurtaracak kadar tecvide riâyet etmesinin farz-ayn olduğunu bildirmektedir.^[300] Kur'ân tilâvetindeki tecvid uygulamalarında sıfât-ı ârızalarda izhâr, idgâm, ihfâ, incelik-kalınlık, vacip med dışındakilerin uzatma miktarlarında oluşan hatalar lahn-ı hafî grubunda yer alır. Ancak Kur'ân-ı Kerîm'i tecvid kurallarına uyarak okumanın gerekliliği unutulmamalıdır. Kur'ân'ı lahn-ı hafî ile okuyanların ibadeti bozulmasa da sevabında azalma olacağı için okuyucunun tilâvetinde bu tür hatalardan sakınması gerekir.^[301]

Çalışmamızı Sâdık b. Yusuf Halife'nin hata yapanların taksimi ve bunlarla ilgili değerlendirmesi ile bitirmek istiyoruz.

- a) Hatasını fark etmeyenler, bu durumda olanların gafletlerinden uyanmaları için kendilerini uyarmak gerekir.
- b) Tembellik yapıp hatasını düzeltmeyenler, doğru bir şekilde kırâat etmeleri hususunda teşvik edilmelidir.
- c) Ses ve makamı, sahih ve doğru kıraate önceleyenler, yapmış oldukları hatalardan dolayı uyarılmalıdır.
- d) Kendilerini alanın meşhuru olarak görüp hatalarını tashih edenleri önemsemeyenler, hatalarında ısrar etmemeleri ve diğer insanlara yanlış örnek olmamaları hususunda onları uyarmak gerekir.^[302]

Sonuç

Kur'ân tilâvetinde lahn kaçınılması gereken bir olgudur. İlk dönemlerden itibaren kırâatte lahn/hata yapılmaması için telaffuza dikkat edilmesi gerektiği hususunda okuyucu uyarılmıştır. Hatta lahn çeşitleri kategorize edilerek yapılan hataların tasnifi ile bu işin önemi daha bariz bir şekilde ortaya konulmuştur. Arap dili grameri ile tecvid hakkında bilgisi olanların hemen fark edebileceği hatalar lahn-ı celî, kırâat alanında daha fazla uzmanlık gerektirecek düzeyde bilgi ile fark edilecek hatalar ise lahn-ı hafî olarak tasnif edilmiştir. Birinci grupta yer alan lahn, manayı bozup bozmamasına bakılmaksızın sakınılması gereken hatalar olarak değerlendirilmiştir. Harflerin sıfatı arızalarından kaynaklı hatalar harfin aslını, kelimenin temel yapısını değiştirmemesi yönüyle hafî olarak telakki edilmiştir. Kur'ân tilâvetinde her iki hata çeşidinden de sakınılması gerektiği, bunun için azami gayretin gösterilmesi hususunda kırâat âlimleri ittifak içinde olmuşlardır. Bununla birlikte lahn-ı hafîde ise kırâat ilmiyle iştigal etmeyenler için daha esneklik gösterilebilmiştir.

Araştırmamız neticesinde Kur'ân tilâvetinin uygulamasında karşılaşılan lahnin daha çok harflerin mahreç ve sıfatlarıyla ilgili olduğu özellikle de harflerin çıkış yeri ve sıfatlarında yakınlığı olan harflerin telaffuzunda daha çok karşılaşılan bir durum olduğu gözlemlenmiştir. Kur'ân tilâvetinde uygulamada karşılaşılan hataların, bilgi eksikliği ve talim ile alıştırmaların yeterince yapılmaması, harfin mahreç, sıfatlarının telaffuzuna gerekli dikkat ve hassasiyetin gösterilmemesi gibi nedenlerden kaynaklandığı değerlendirilmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'in doğru bir şekilde kırâat edilebilmesi ve bu hataların oluşmaması amacıyla da ilk dönemde olduğu gibi

[299] Husarî, *Ahkâmü kırâat*, 37; Aliyyü'l-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye fi şerhi'l-mukaddimeti'l-cezeriyye*, 65, 66.

[300] Eskicizâde, "Tercüme-i Dürri Yetîm", 22.

[301] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/211; Eskicizâde, "Tercüme-i Dürri Yetîm", 22; Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*, 236.

[302] Sâdık b. Yusuf Halife, *Risâle fi't-tecvîd* (Ankara: Milli Kütüphane, Ali Emîrî Efendi Koleksiyonu, 4368, 1a-21a, ts.), 2a; Abdulhalim Başol - Ömer Türkmen, "Kur'ân Tilâvetinde Karşılaşılan Yaygın Hatalar: Sâdık b. Yusuf Halife ve Risâle fi't-tecvîd isimli Eserin Tahkik ve İncelemesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (Haziran 2022), 120, 128.

fem-i muhsin, alanında uzman kişilerden öğrenilmesi için gayret gösterilmelidir. Zira elif-bâ cüzlerinden, mushaftan kişinin kendi kendine öğrenmesi ya da bu alanda mahir olmayanlardan Kur'ân eğitimi alınması sonucunda sıklıkla lahn/hata ile karşılaşılabilir. Bununla birlikte uygulamada görülen sıkıntı bu hataların düzeltilmesinde güçlük yaşanması ve bunların tashihi halinde dahi belirli bir müddet sonra eski hatalı okuyuşa dönüşlerin gözlemlenmiş olmasıdır. Bunun için Kur'ân eğitim-öğretiminde ilk anda titizlik gösterilerek bu işin temeli olan harfler, mahreç ve sıfatlarına riâyet edilerek talimli bir şekilde öğretilmelidir. Sonrasında ise tecvid kuralları uygulamalı öğretilmek suretiyle Kur'ân eğitim-öğretimi sürdürülmelidir.

Araştırma sonucunda Kur'ân tilâvetinde ilk dönem eserlerde zikredilen okuyucu hatalarının birçoğunun günümüz kırâatlerinde müşahede edilmiş olmasıdır. Bunun temelinde ise Kur'ân tilâvetinde Arapça harflerinin telaffuzunda yaşanan sıkıntılar ile bilgi ve uygulama eksikliği yer alır.

Çalışmamız sonucunda ifade edebileceğimiz bir diğer husus Arapça nâzil olan Kur'ân-ı Kerîm'in kendine has tilâvetinin söz konusu oluşudur. Ana dili Arapça olanlar dâhil belirli bir eğitimle Kur'ân'ı usûlüne göre ancak okuyabilmektedir. Bu nedenle Kur'ân lafzının Arapça dışında başka bir dilde transkripsiyon ile okunmasının Allah kelâmının karşılığı olarak değerlendirilmesi de pek mümkün gözükmemektedir. Zira çalışmamızda görüleceği üzere harflerin mahreç ve sıfatlarında oluşan lahn, bazen mananın değişimine de etki etmektedir. Doğru bir anlamın oluşması, harf ve kelimelerin sahih ve doğru bir şekilde telaffuz edilmesiyle mümkündür. Ayrıca diğer yabancı dilleri telaffuz etmek için o dilin aksanını öğrenmede gösterilen çaba ve hassasiyetten daha fazlası, tilâvetiyle ibadet olunan Kur'ân-ı Kerîm'e karşı gösterilmelidir. Diğer dilleri öğrenmeye nazaran kişinin kısa bir süre bulunduğu ortamlarda dahi bu alanda fem-i muhsin olanların ücretsiz bir şekilde verdikleri eğitimlerden ya da teknolojinin geliştiği bir dönemde dijital ortamlardan Kur'ân-ı Kerîm'i öğrenme imkânına sahip olabileceği de göz önünde bulundurulmalıdır.

Kur'ân-ı Kerîm tilâvetinin fasih Arap dili yanı sıra tekellüften uzak, tecvidli bir şekilde lahn yapmaksızın gerçekleştirilmesi esastır. Ancak Kur'ân tilâvetinde lahn oluşması halinde bunun giderilmesine yönelik olarak fem-i muhsin bir hocadan tashih-i hurûf ve ta'lîm eğitimi alınmalı, ardından telaffuzunda hata yapılan harflerin, kelimelerin doğru kırâat edilmesi için çokça egzersiz yapılmalıdır. Bu uygulamalar yapılırken ilgili hatanın doğru telaffuzuna özen gösterilmeli, söz konusu çalışmalar yüksek sesle icra edilmelidir. Aynı zamanda tilâvetiyle ibadet olunan Kur'ân'ın, Allah kelâmı olduğu bilinciyle hareket edilerek tedebbür, tezekkür, tefekkür içerisinde okunmasına gayret gösterilmelidir.

Kaynakça

- Abduttevvab, Ramazan. *el-Lahnü'l-âmme ve't-tetavviri'l-lugavî*. Kahire: Mektebetü Zehrâi's-Şark, 2000.
- Ağırbaş, Abdulhekim. *Kırâat Eğitim-Öğretim Geleneği ve Günümüzdeki Uygulamalar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2022.
- Aliyyü'l-Kârî, Sultan Muhammed. *el-Minehu'l-fikriyye fî şerhi'l-mukaddimeti'l-cezeriyye*. thk. Üsâme Atâyâ. Dımeşk: Dâru'l-Ğavsânî, 2012.
- Altıkulaç, Tayyar. *Tecvîdü'l-Kur'an*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 18. Basım, 2006.
- Ateşyürek, Remzi. "İstiâze". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2016), 67-84.
- Başol, Abdulhalim - Türkmen, Ömer. "Kur'ân Tilavetinde Karşılaşılan Yaygın Hatalar: Sâdık b. Yusuf Halîfe ve Risâle fî't-tecvîd İsimli Eserin Tahkik ve İncelemesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (Haziran 2022), 115-156.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü'l-lügâ ve sihâhi'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulğafur Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 2. Basım, 1979.
- Cüraysi, Muhammed Mekki Nasr. *Nihâyetü'l-kavli'l-müfid fî ilmi tecvîdi'l-Kur'âni'l-mecîd*. thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. Beyrût: Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an Okuma Esasları*. Bursa: Emin Yayınları, 16. Baskı., 2013.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd. *Câmiu'l-beyân fi'l-kırâati's-seb'a'l-meshûre*. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *el-Muhkem fî nakti'l-mesâhif*. thk. İzzet Hasen. Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1997.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd. *et-Teysîr fi'l-kırâati's-seb'a*. thk. Hâtim Sâlihü'd-Dâmin. Kahire: Mektebetü's-Sahâbe, 2008.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-. *et-Tahdîd fi'l-itkân ve't-tecvîd*. thk. Mühenned Salih el-Havrânî. Amman: Dâru Ammâr, 2021.
- Demirci, Muhsin. *Kur'ân Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 4. Basım, 2011.
- Dimyâtî, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdilgani el-Bennâ. *İthâfu fudalâi'l-beşer fi'l-kırâati'l-erba'ate 'aşer*. thk. Enes Mühre. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- Ebû Mücâhid, Abdulaziz b. Abdilfettâh el-Kârî. *Sünenü'l-kurrâ ve menâhicü'l-mücevidîn*. Medine: Mektebetü't-Dâr, 1993.
- Enbârî, Ebî Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Beşşâr el-. *Kitâbü izâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ fî Kitâbillâhi azze ve celle*. thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan. Dımeşk: Matbuatu Mücemma' el-Lüğatü'l-Arabiyye bi-Dımeşk, 1971.
- Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Nüzhetü'l-elibbâ fî tabakâti'l-üdebâ*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1998.
- Eskicizâde, Seyyid Ali b. Hüseyin. "Tercüme-i Dürri Yetîm". *Resâil fî ilmi't-tecvîd*. İstanbul: Âsitâne Yayınları, ts.
- Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-Ayn*. thk. Abdulhamid Henedâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Hemezânî, Ebü'l-Alâ Hasan b. Ahmed. *et-Temhîd fî ma'rifeti't-tecvîd*. thk. Gânim Kaddûri el-Hamed. Amman: Dâru Ammâr, 2000.

- Husarî, Mahmud Halil. *Ahkâmü kırâati'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 2. Basım, 1996.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî. *Mu'cemü mekâyisi'l-lügâ*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1399.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs. *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâât*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1980.
- İbn Tahhân, Ebü'l-Asbâğ Abdulazîz b. Alî b. Muhammed el-İşbîlî es-Sümâtî. *el-İnbâ fi usûli'l-edâ*. thk. Hâtim Sâlihü'd-Dâmin. İmârât: Mektebetü's-Sahâbe, 1428.
- İbnü'l-Bâziş el-Ensârî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Halef. *Kitâbu'l-İkna' fi'l-kırâati's-seb'a*. thk. Abdulmecid Katâmiş. 2 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1982.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kırâ'ati'l-aşr*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l Kütübî'l İlmiyye, 3. Basım, 2006.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf. *et-Temhîd fi ilmi't-tecvîd*. thk. Gânim Kaddûrî Hamed. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Kâdî Abdulfettâh. *el-Büdûru'z-zâhira fi kırâati'l-aşri'l-mütevâtirati min tarîki's-şâtibiyyeti ve'd-dürrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1981.
- Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 12. Basım, 2007.
- Kurtubî, Abdulvehhâb b. Muhammed. *el-Mûdih fi't-tecvîd*. thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed. Amman: Dâru Ammâr, 2. Basım, 1430.
- Mar'aşî, Muhammed b. Ebî Bekr. *Cühdü'l-mukill (Saçaklızâde)*. thk. Sâlim Kaddûrî Hamed. Amman: Dâr'u Ammâr, 2. Basım, 2008.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed b. Muhammed el-Kaysî. *er-Ri'âye li tecvîdi'l-kırâe ve tahkîki lafzi't-tilâve*. thk. Ahmet Hasan Ferhât. Amman: Dâru Ammâr, 1996.
- Mersafî, Abdulfettâh Seyyid Acîmî. *el-Muhtasarü'l-vâfi min hidâyeti'l-kârî ilâ tecvîdi kelâmi'l-bârî*. Dimaşk: Matbaatü'l-Gavsânî, 1431.
- Muhammed Emin Efendi. *Umdetü'l-hullân fi izâh-i zübdeti'l-irfân*. İstanbul: Asitâne Yayınları, ts.
- Pakdil, Ramazan. *Ta'lim Tecvid ve Kiraat*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.
- Râgıb el-İsfahânî. *el-Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Davûdî. Dimeşk: Daru'l-Kalem, 4. Basım, 2009.
- Sâdık b. Yusuf Halîfe. *Risâle fi't-tecvîd*. Ankara: Millî Kütüphane, Ali Emîrî Efendi Koleksiyonu, 4368, 1a-21a, ts.
- Sâidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ca'fer b. Muhammed er-Râzî. "et-Tenbîh ale'l-lahni'l-celiyyi ve'l-hafiyî". *Mecelletü'l-Mecme'il-İlmiyyi'l-Irâkî* 36/2 (Haziran 1985), 240-287.
- Sehâvî, Ebu'l-Hasen Alemüddîn Alî b. Muhammed b. Abdissamed. *Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-ikrâ*. thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. 2 Cilt. Mekke: Mektebetü't-Türâs, 1987.
- Subhî Sâlih. *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 10. Basım, 1977.
- Temel, Enes. *Kırâat İlminde Usûle Dair Üç Mesele: İstiâze, Besmele ve İdgâm*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

- Temel, Nihat. *Kırâat ve Tecvid İstılahları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2018.
- Yıldız, Süleyman. "Erken Dönem Tecvid Kaynaklarına Göre Telaffuz Kusurları ve Düzgün Tilâvet Ölçüleri: Kurtubî ve İbnü'l-Bennâ Özelinde" 7/2 (2023), 538-567.
- Yiğit, İdris. *Temel Meseleleriyle Kırâat ve Tecvid İlminde Lahn Olgusu*. ed. Ali Öge. İstanbul: Kitap Dünyası, 2024.
- Yüksel, Ali Osman. *İbnü'l-Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*. İstanbul: İFAV, 2. Basım, 2012.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Esâsü'l-belâga*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, 1419.



Geçmişten Günümüze Hadisleri Bir Araya Getirme Çabaları ve el-Mudevvenetü'l-Câmi'a Adlı Hadis Projesi

Selahattin Yıldırım

<https://orcid.org/0000-0003-3104-0251>

Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam
Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, Malatya, Türkiye

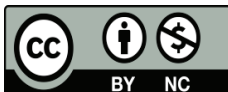
<https://ror.org/04asck240>

selahattin.yildirim@inonu.edu.tr

Atıf Bilgisi:	Yıldırım, Selahattin. "Geçmişten Günümüze Hadisleri Bir Araya Getirme Çabaları ve El-Mudevvenetü'l-Câmi'a Adlı Hadis Projesi". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 39 (Kasım 2024), 239-257. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1553181 .
Makale Türü:	Araştırma Makalesi
Etik Beyan:	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Kurul İzni:	Araştırma için herhangi bir etik onay veya bilgilendirilmiş onam gerekmemektedir.
Geliş Tarihi:	19 Eylül 2024
Kabul Tarihi:	25 Ekim 2024
Yayın Tarihi:	30 Kasım 2024
Hakem Sayısı:	Bir İç Hakem - En Az İki Dış Hakem
Değerlendirme:	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması:	Yapıldı - intihal.net
Çıkar Çatışması:	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman:	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Etik Bildirim:	dergiislamiilimler@gmail.com
Lisans:	CC BY-NC 4.0

Öz: Tarihte, hadisleri hatırlama, kolayca bulma ve ortak özellikleri barındıran hadisleri toplu olarak görmek amacıyla çeşitli çalışmalar yapılmıştır. İlk dönemlerden itibaren "etrâf," "zevâid," "fihrist" ve "miftâh" türü eserler ile hadislerin alfabetik olarak sıralandığı kitaplar bu amaç doğrultusunda derlenmiştir. Teknolojik imkânların olmadığı dönemlerde, bir hadisin kimler tarafından rivayet edildiğini, hangi eserde ve hangi bölüm altında yer aldığını bilmek ve muhtelif senetleri bir arada görmek, epeyce zaman harcayarak ve çok çalışarak ancak mümkün oluyordu. Hadis âlimleri, vakit kazanmak ve bu bilgilere kolayca ulaşmak için bu tür eserleri kaleme alarak araştırmacıların hizmetine sunmuşlardır. Matbaanın yaygınlaşmasıyla, başta hadis olmak üzere çeşitli konulardaki eserlerin basımından sonra, bir hadisin geçtiği kaynağı ve yerini tespit etmek önemli bir hale gelmiştir. Bu sorunu çözmek için, günün şartlarına cevap verecek şekilde "fihrist" ve "miftâh" türü çalışmalar geliştirilmiş, tahkikli neşirlerle birlikte hadislerin numaralandırılması yöntemine geçilmiştir. Oryantalist hadis çalışmalarının başlamasıyla bazı Batılı araştırmacılar, çalışmalarına kolaylık sağlamak ve vakit tasarrufu yapmak amacıyla "Concordance" adlı bir çalışma yapmışlardır. Bu çalışma İslâm dünyasında da kabul görmüş ve hadis araştırmacılarının belli bir dönem başvuru kaynağı olmuştur. Bilgisayar teknolojisinin gelişmesiyle birlikte, binlerce hadisi bir araya getiren programlar ihdas edilmiştir. Dünya çapında devam eden bu çalışmalar, ülkemizdeki hadis akademisyenleri tarafından dikkatle takip edilmiş ve günün şartlarına hitap edecek projeler üretilmiştir. Son zamanlarda, İslâm dünyasında hadis ilmi açısından önemli bir merkez olan Hint Alt Kitası'nda, Dârululûm Üniversitesi bünyesinde, Muhammed Takî Osmanî önderliğindeki bir heyet tarafından "el-Mudevvenetü'l-câmi'a" adıyla bir hadis projesi yapılmıştır. Bu proje çerçevesinde binlerce hadis eseri taranmış, tüm hadisler belli bir sistem içinde bir araya getirilmiş, herhangi bir konudaki temel hadisler tespit edilmiş ve bu hadisler uluslararası geçerliliği hedefiyle numaralandırılmıştır. 50 cilt olarak planlanan çalışmanın ilk altı cildi yayımlanmıştır. Bu makalede, öncelikle tarih boyunca hadislere ulaşmayı kolaylaştırmak ve hadisleri bir araya toplamak için yapılan çalışmaların serüveni üzerinde durulacak; daha sonra "el-Mudevvenetü'l-câmi'a" adlı hadis projesi tanıtılarak çeşitli yönlerden değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, el-Mudevvenetü'l-Câmi'a, Etrâf, Zevâid, Fihrist, Konulu Hadis Projesi, Hadis Veri Tabanı



Hadith Compilation Efforts from the Past to the Present and the Hadith Project Called al-Mudawwanat al-Jāmi'a

Selahattin Yıldırım

<https://orcid.org/0000-0003-3104-0251>

Assist. Prof., İnönü University Faculty of Theology,

Department of Hadith, Malatya, Türkiye

<https://ror.org/04asck240>

selahattin.yildirim@inonu.edu.tr

Citation:	Yıldırım, Selahattin. "Hadith Compilation Efforts from the Past to the Present and the Hadith Project Called al-Mudawwanat al-Jāmi'a". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 39 (November 2024), 239-257. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1553181 .
Article Type:	Research Article
Ethical Statement:	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited.
Ethics committee approval:	The research does not need any ethical approvals or informed consent.
Date of submission:	19 September 2024
Date of acceptance:	25 October 2024
Date of publication:	30 November 2024
Reviewers:	One Internal & At Least Two External
Review:	Double-blind
Plagiarism checks:	Yes - intihal.net
Conflicts of Interest:	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Grant Support:	No funds, grants, or other support was received.
Complaints:	dergiislamiilimler@gmail.com
License:	CC BY-NC 4.0

Abstract: Various studies have been conducted throughout history to remember hadiths, compile them easily, and view those with common themes holistically. From the early periods onward, works such as atrâf, zawaed, fihrist, and miftâh, as well as books where the hadiths are listed alphabetically, have been compiled for this purpose. In times when technological advancements were lacking, detecting the narrator of a hadith, the work wherein it was embodied, under which section, and viewing the various chains of narration together was only possible through significant time and effort. Hadith scholars authored subject works to save time and provide easy access to this information for the researchers. With the spread of the printing and the publication of works on various subjects, especially hadith, identifying the source and location of a hadith became increasingly important. To address this issue, the studies bearing the genre of fihrist and miftâh were developed to meet contemporary needs, and the method of numbering hadiths was adopted via critical edition works. With the advent of orientalist hadith studies, some Western researchers conducted a work known as Concordance to facilitate their research and save time. This work was accepted in the Islamic world and became a reference source for hadith researchers for a certain period. With the development of computer technology, programs that compile thousands of hadiths were created. These global studies have been carefully followed by hadith scholars in our country, paving the way for the new projects that address contemporary needs. Recently, a hadith project called al-Mudawwanat al Jāmi'a was carried out by a committee led by Muhammad Taqī Osmani at Dar al-Ulum University in the Indian Subcontinent, a major center for hadith studies in the Islamic world. Within the scope of this project, thousands of hadith works were examined, all hadiths were organized systematically, fundamental hadiths on various topics were identified, and these hadiths were numbered for international validation. The first six volumes of the study, which is planned to be 50 volumes in total, have been published. In this article, the historical progress of efforts to facilitate access to hadiths and compile them will first be discussed, followed by an introduction and evaluation of the al-Mudawwanat al Jāmi'a hadith project from various perspectives.

Keywords: Hadith, el-Mudevvenetu'l-Jami'a, Etrâf, Zavâid, Index, Themed Hadith Project, Hadith Database

Giriş

Hadisler Hz. Peygamber (s.a.v.) daha hayattayken onun teşvikleri ile sahâbe tarafından sözlü ve yazılı olarak hıfzedilmiş ve sonraki nesle aktarılmıştır. Bazı sahâbiler Hz. Peygamber'den (s.a.v.) duydukları hadisleri sahîfelerde toplayıp bir araya getirmiş ve birtakım hadis cüzleri oluşturmuşlardır. Hz. Ali, Abdullah b. Amr b. Âs, Ebû Hüreyre, Abdullah b. Ömer, Câbir b. Abdullah ve Nübeyt b. Şerîf'e isnâd edilen sahîfeler bunlardan bazılarıdır. Bunlar hadisleri bir araya getirmek için tarihte yapılan ilk çalışmalar olarak kabul edilebilir. Tâbiîn döneminde ise bu türden çalışma ve gayretler devam etmiş, sözlü aktarımın yanında hadislerin yazılıp toplanması ve kayıt altına alınmasına devam edilmiştir. Bazı hadis âlimleri, hatta kimi yöneticiler nebevî mirasın kaybolup yok olmasından endişe etmiş, bunun önüne geçmek için bazı teşebbüsler ile hadisler toplu olarak yazılıp kayıt altına alınmış, günümüz tabiriyle veri tabanı niteliğinde bir arşiv oluşturulmuştur. Daha sonra topluca yazılan bu hadisler kimi âlimler tarafından sistemli ve kolay ulaşılır ve istifade edilebilir bir hale getirilmesi için çeşitli şekillerde düzenlenmeye tâbi tutulup tasnif edilmiştir. Böylece temel hadis kaynakları diye adlandırılan eserler vücuda getirilmiştir. Bu çalışmalar neticesinde hadisler çeşitli alanlarda ve farklı amaçlarla kullanılabilir hale gelmiş, Müslümanlar için karşılaştıkları sorunların çözümünde başvuru kaynağı olmuştur. Hadislerle ilgili bu gibi çalışmalar ilk üç yüzyılda gerçekleşmiştir. Daha sonraları hadisle ilgili oluşan bu zengin literatür üzerinde yeni birtakım çalışmalar ortaya çıkmıştır.^[1]

Dördüncü yüzyıla gelindiğinde farklı birtakım çalışmalar ortaya çıkmaya başlamıştır. Hadislere kolay ulaşmayı sağlamak için yazılan etrâf kitapları, bazı hadis kitaplarında yer aldığı halde muteber hadis kaynaklarında bulunmayan rivayetleri bir araya getiren zevâid eserleri, bütün hadisleri cemetmek için kaleme alınan câmi türü kitapların yazılışı bu çalışmalardan bazılarıdır. Yine İslâm toplumu tarafından Hz. Peygamber'in manevi otoritesinin devamını sağlayan araçlar olarak görülen hadislerin doğru anlaşılıp yorumlaması için yapılan şerhler müstakil eserler olarak dördüncü yüzyıldan itibaren başlamış özellikle yedinci ve sekizinci yüzyılda bir ivme kazanmış ve alanında otorite olan eserler vücuda getirilmiştir. Daha sonraları bazı hadis kitaplarında yer alan rivayetlerin bu kitaplardaki yerini göstermek için alfabetik olarak hazırlanan fihristler yazılmaya başlamıştır. Bu türden çalışmalar başladığı günden itibaren hadis bilginleri tarafından kesintiye uğratılmadan günümüze kadar devam ettirilmiştir.^[2]

Tarih boyunca süregelen bu çalışmalar gelişerek modern dönemde de devam etmiş, hadis alanında çeşitli çalışmalar yapılmış ve projeler üretilmiştir. Özellikle bilgisayar teknolojisinin gelişmesiyle hadislere ulaşımı kolaylaştırmak için erken denilebilecek bir zamanda bu yeni teknolojiden yararlanmak için uğraş verilmiştir. Bazı hadis araştırmacıları bu alanda büyük emekler sarfetmiş, yazma eserleri tahkik edip neşretmenin yanında temel hadis kaynaklarından bazılarını bilgisayar ortamına taşımıştır.^[3] Bu çalışmalar gün geçtikçe ilerlemiş ve önceleri saatleri belki de günleri alacak bir hadis tahricini saniyeler içinde önümüze getirecek çeşitli özel programlar icat edilmiştir. Günümüzdeki bu projeler tarihte hadise ulaşımı kolaylaştırmak için yapılan Etrâf çalışması ile tüm hadisleri bir araya toplamayı amaçlayan teliflerin devamı niteliği taşımaktadır. Bu çalışmada öncelikle etrâf, zevâid, hadis fihristleri gibi tarihte ve günümüzde hadislere ulaşımı kolaylaştırmayı ve bütün hadisleri bir araya toplamayı hedefleyen çalışmaların kısa seyri üzerinde durulacak, daha sonra Hint Alt Kıtası'nda gerçekleştirilen *el-Mudevvenetü'l-câmi'a* adlı hadis projesi üzerinde durulacak ve değerlendirilecektir.

[1] Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmiü's-Sahîh*, ed. Mustafa Dîb el-Buğâ (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993), "İlim", 34; Muhammed Accâc el-Hatîb, *es-Sünnetü kable't-tedvîn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988), 373; Mehmet Efenodioğlu, "Tedvîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/268.

[2] Mustafa Macit Karagözoğlu, *Hadis Şerh Literatürü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2020), 20, 27;

[3] Bk. Ayşe Esra Şahyar, "Hindistanlı Hadis Âlimi Muhammed Mustafa el-A'zamî (1930-2017)", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 39 (2018), 189.

1. Hadislere Ulaşmayı Kolaylaştıran Bazı Çalışmalar

İslâm tarihinde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) manevi mirası ve otoritesinin devamı için araç olarak kabul edilen hadisler üzerinde muhtelif çalışmalar yapılmış ve yapılmaya devam etmektedir. Burada hadisleri bir araya getiren ve hadislere kolay ulaşımı sağlayan çalışmalardan bazıları üzerinde durulacaktır. Daha sonra hem bütün hadisleri cemetmeyi hem kolay ulaşılır hale getirmeyi hedefleyen ve hadisleri uluslararası planda geçerli olacak şekilde numaralandırmayı amaçlayan *el-Mudevvenetü'l-câmi'a* adlı proje üzerinde durulacaktır.

1.1. Etrâf Kitapları

Sözlükte bir şeyin ucu, kenarı anlamına gelen etrâf, terim olarak hadislerin baş tarafından bir kısmı zikredilerek hadis metinlerine veya sahâbe adına göre alfabetik olarak düzenlenen hadis kitaplarını ifade eder. Bu türden çalışmalar ilk olarak hicrî 1. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Rivayetlere göre bu yöntem İbn Sîrîn (öl. 110/729) tarafından hocası Abîde b. Amr es-Selmânî'nin (öl. 72/691) derslerinde hadisleri hatırlamak amacıyla uygulanmıştır. Etrâf çalışmaları hicrî birinci asırdan itibaren ortaya çıksa da bu alanda daha düzenli eserler beşinci asrın başında yazılmaya başlanmıştır. Dârekutnî (öl. 385/995) tarafından Mâlik b. Enes'in *el-Muvatta'* üzerine yazılan iki eserden sonra Halef el-Vâsîtî (öl. 401/1010), *Etrâfü's-Sahîhayn*, Ebû Mes'ûd ed-Dımaşkî (öl. 401/1010-11), *Etrâfü's-Sahîhayn* adlı kitapları kaleme almıştır. İbnü'l-Kayserânî el-Makdisî'nin (öl. 507/1113) Dârekutnî'nin eserleri üzerine yapmış olduğu çalışmalar ile *Kütüb-i Sitte* üzerine yazmış olduğu etrâf kitapları bu türden eserlerin başında gelmektedir. Bu çalışmalardan sonra hadis alimleri tarafından etrâf kitapları arasında şöhret bulan bazı eserler kaleme alınmıştır.^[4]

Etrâf çalışmaları 4. yüzyıldan itibaren daha da gelişmiş ve yaygın bir hale gelip dört şekilde ortaya çıkmıştır. Birinci çeşidinde bir veya birden fazla hadis kitabındaki hadisler sahâbî ravîsi adı altında bir araya getirilmiştir. Burada sahâbî ismi alfabetik olarak düzenlenmiştir. Bu çeşit çalışmalara etrâf denilmesinin sebebi hadislerin tümü yerine baş tarafından bir kısmının zikredilmesidir. Muhtelif yöntemlerle yazılan bu türden kitaplar hadisin çeşitli eserlerdeki senedlerini bir arada görme imkânı verdiği gibi hadisin sağlamlık derecesini tespit de kolaylık sağlamaktadır. İbn Asâkir'in (öl. 571/1176) *el-Eşrâf bi-ma'rifeti'l-etrâf*, Mizzî'nin (öl. 742/1341) *Tuhfetü'l-eşrâf bi-ma'rifeti'l-etrâf* ve Nablûsî'nin (öl. 1143/1731) *Zahîretü'l-mevâris fi'd-delâleti 'alâ mevâdii'l-hadîs* adlı eserleri örnek verilebilir.^[5]

Etrâfın ikinci çeşidinde hadislerin senedleri atılarak baş tarafından hadisin tümünü hatırlamaya vesile olan kısmı yazılmakta ve alfabetik sıraya göre düzenlenmektedir. Hadis tarihinde bu türden etrâf çalışması daha yaygın bir hal almıştır. Süyûtî'nin aşağıda üzerinde duracağımız *el-Câmi'u'l-kebîr* ve *el-Câmi'u's-sagîr* adlı eserleri bu türden etrâf çalışmalarıdır.^[6]

Üçüncü etrâf çeşidinde bir veya birden fazla hadis kitabında yer alan hadisler konularına göre yeniden tertip edilmektedir. Diğer etrâf çeşitlerinde olduğu gibi bu tertip şeklinde de her konudaki hadisler konu başlığı altında alfabetik olarak sıralanmaktadır. İbnü'l-Esîr'in (öl. 630/1233) *Câmiü'l-usûl*'ü, Heysemî'nin (öl. 807/1405) *Mecme'u'z-zevâid*'i ve Müttakî el-Hindî'nin (öl. 975/1567) *Kenzü'l-'ummâl*'ı bu türden eserlerdir. Bu eserler hadis araştırmacısına bir konu ile ilgili tüm hadisleri bir arada görme imkânı sağlamaktadır.

[4] Şemsuddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 8/86; Muhammed Aslan, *Hadis Edebiyatında Etrâf Geleneği* (Bingöl Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2018), 37-38; M. Yaşar Kandemir, "Etrâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/11/498.

[5] Fatih Mehmet Yılmaz, "Tasnif ve Tahrîc Usulü Olarak Etrâflar", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (2020), 349-352; Aslan, *Hadis Edebiyatında Etrâf Geleneği*, 39; Kandemir, "Etrâf", 11/498.

[6] Yılmaz, "Tasnif ve Tahrîc Usulü Olarak Etrâflar", 349-352; Aslan, *Hadis Edebiyatında Etrâf Geleneği*, 39; Kandemir, "Etrâf", 11/498.

Dördüncü Etrâf çeşidinde ise bazı hadis kitaplarında yer alan hadislerde geçen garîb veya kullanımı az olan kelimeler tespit edildikten sonra iştikâk köklerine göre alfabetik olarak sıralanır. Aynı zamanda kelimenin geçtiği cümleden bir bölüm de zikredilir. Burada aynı zamanda kelimenin geçtiği hadisin hangi hadis kitabında ve o eserin hangi kitabının/bölümünün hangi babında/başlığında yer aldığı belirtilir.^[7] Diğer etrâf çeşidinden farklı olarak bu dördüncü etrâf çeşidi fehrese ismi ile şöhret bulmuştur. Fehrese bu çalışmada müstakil bir başlık altında incelenecektir.

Etrâf kitapları muhaddislere tarihte büyük kolaylıklar sağlamıştır. Bir hadisin kimler tarafından rivâyet edildiğini, hangi eserde ve hangi bölüm altında yer aldığını bilmenin ve muhtelif senedleri bir arada görmenin kısa yolu bu eserlere müracaat etmek idi. Bu da o günlerde hadis araştırmacısına büyük bir kolaylık sağlamaktaydı. Süyûtî'nin hadislerin tamamını bir araya toplamak için yazmış olduğu *Cem'u'l-cevâmi'* adlı eseriyle ondan kısa metinli hadisleri derleyerek yazmış olduğu *el-Câmi'u's-sagîr*'i birer etrâf kitabı olarak kabul edilmiştir. Özellikle *Cem'u'l-cevâmi'* etrâftan öte bütün hadisleri bir araya getirmek için kaleme aldığından ayrı başlık altında incelenecektir.

1.1.1. Cem'u'l-cevâmi'

Cem'u'l-cevâmi' Süyûtî tarafından bütün hadisleri bir araya getirmek için kaleme alınan bir eserdir. O, kendi dönemine kadar intikal eden hadislerin 200.000 civarında olduğu kanaatinde olup bunların tümünü belli bir tertip içinde bir araya getirmeyi, böylece bir hadis ansiklopedisi oluşturmayı hedeflemiştir. Bu nedenle *el-Câmi'u'l-kebîr/Cem'u'l-cevâmi'* adlı eseri telif etmeye başlamıştır, fakat ömrü bunu tamamlamaya kifayet etmemiştir. 71 hadis kitabından yaklaşık 100 bin hadis derleyebilmiştir. Eseri iki bölüm olarak tertip eden müellif, birinci bölümü sadece Hz. Peygamber'in sözlerinden müteşekkil olan kavli hadislere tahsis etmiştir. Burada mevkûf veya fiili rivayetlere yer verilmemiştir. İkinci bölümde ise başta fiilî hadisler olmak üzere kavli hadislerin dışında kalan bütün hadislere yer verilmiş, her bir bölümdeki hadisler farklı şekillerde tertip edilmiştir. Birinci bölümdeki hadisler alfabetik bir sıra ile yerleştirilirken ikinci bölümdeki hadisler, alfabetik tertibindeki güçlüklerden dolayı ravî isimlerine göre sıralanmıştır. İlk olarak aşere-i mübeşşereden başlanmış, daha sonra diğer sahâbîlerin isimleri alfabetik sıraya konularak rivayet ettikleri hadisleri zikredilmiştir.^[8] Süyûtî'nin bu çalışması tarihteki önemli bir hadis projesi olarak kabul edilebilir. Ulaşılması zor olan bazı hadislere ulaşmayı kolaylaştıran bu çalışma aynı zamanda bize kadar intikal etmeyen ve tarihi süreç içinde kaybolan birtakım kaynaklardaki hadislerin yer aldığı eserler gibi kaybolmasının da önüne geçmiştir.

Süyûtî, yapmış olduğu bu çalışmada bütün hadisleri toplamayı hedeflediğinden sahih, hasen, zayıf ayırt etmemiş, hatta bazı mevzû rivayetlere yer vermek durumunda kalmıştır. Buna ömrünün seçip ayıklamaya yetmemesi gerekçe olarak gösterilse de kanaatimize göre bu doğru bir neden değildir. Çünkü onun bu çalışmadaki temel hedefi sahih ve hasen hadisleri birbirinden ayırıp toplamak değil genel olarak bir hadis havuzu oluşturmaktır. Bu nedenle çok zayıf veya mevzu rivayetleri ayıklamadan bütün hadisleri cemetmiştir denilebilir. Nitekim daha sonra bu eseri esas olarak oluşturduğu *el-Câmi'u's-sagîr* adlı eserinde hadisleri sıhhat durumuna değinerek bir araya getirmiştir.

1.1.2. Kenzü'l-'ummâl

Herhangi bir konudaki hadislere topluca ulaşmak isteyenler için kolaylık sağlayan kitaplardan biri de Alî b. Hüsâmüddîn Müttakî el-Hindî (öl. 975/1567) tarafından yazılan *Kenzü'l-'ummâl* adlı hadis kitabıdır. 885/1480 yılında Hindistan Burhânpu'r'da dünyaya gelen Müttakî el-Hindî hadis

[7] Yusuf Abdurrahman Mer'aşlî, *İlmu fehreseti'l-hadis* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1986), 9-10.

[8] Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr Suyûtî, *Cem'u'l-cevâmi'* (*el-Câm'u'l-kebîr*) (Kahire: Dâru's-Saâde, 2005), 1/43-45.

ve fıkıh âlimi bir mutasavvıf olarak bilinmektedir. Müttakî el-Hindî, Süyûtî'nin *Cem'ü'l-cevâmi'*, *el-Câmi'u'ş-şagîr* ve *Ziyâdetü'l-Câmi'* adlı eserleri üzerinde çeşitli çalışmalar yapmıştır. Bu çalışmaların sonuncusu olan *Kenzü'l-'ummâl*'da senedleri atılarak önce kavî, ardından fiilî hadislere yer verip onları fıkıh konularına göre alfabetik olarak düzenlemiştir. Hadislerin hangi kaynaktan geçtiğine ise birtakım rumuzlarla işaret etmiştir.^[9]

Kenzü'l-'ummâl fikhî bir konudaki hadislere topluca ulaşmak isteyenler için kolaylık sağlamaktadır. Eser bu yönüyle konumuzla ilgilidir. Bu çalışmanın Hint Alt Kıtası'ndan yetişmiş bir alim tarafından yapılmış olması da bizim için ayrıca kayda değerdir. Nitekim bu çalışmanın konusu olan *el-Mudevvenetü'l-câmi'a* aynı bölgedeki hadis âlimleri tarafından gerçekleştirilmiştir.

1.2. Zevâid Eserleri

Zevâid, herhangi bir hadis kitabının bir başka hadis eseri veya eserleriyle karşılaştırılıp birinci kitabın ikincisinden fazla olarak ihtiva ettiği hadisleri bir araya getiren eserlerin ortak adıdır. Zevâid türü eserler genellikle hadis aramanın zor olduğu müsned ve mu'cemler gibi hadis kitapları üzerine yapılır. Fakat bunların dışındaki eserler üzerine de zevâid çalışması yapılmıştır. Zevâid eserleri herhangi bir konuda hadis arayan kişiye kolaylık sağlamaktadır. Bir hadise ulaşmak için onlarca esere başvurmak yerine *Kütüb-i Sitte'*ye, daha sonra onların zevâidlerine bakmak suretiyle aradığı hadislere daha kolay ulaşır. Bu eserlerde hadislere daha kolay ulaşıldığı gibi hadislerin ayrı ayrı eserlerde tekrarlanmasını önlemektedir. Zevâid eserlerinin temel amacı, sadece diğer kitaplarda yer almayan hadisleri tespit etmek olduğundan hadisleri sahih ya da zayıf diye ayırmaz ele aldıkları eserlerdeki rivayetleri herhangi bir eleme yapmaksızın mevkuf, maktû', zayıf hatta mevzû rivayetlere de yer vermişlerdir. Bununla birlikte, eserlerinde zikrettikleri hadislerin sıhhati ve râvileri hakkında bilgi vererek okuyucularını uyarmışlardır. Zevâid kitaplarında, muteber hadis kaynaklarında bulunmayan birçok hadis yer aldığından bazı konularla ilgili farklı ilgi çekici birtakım bilgiler içermektedir. Hadis âlimleri bu bilgiler elde etmek için zevâid eserlerine önem vermiştir.^[10]

Zevâid türü eserlerin en meşhuru Nûreddin el-Heysemî'nin (öl. 807/1405) *Mecma'u'z- zevâid ve menba'u'l-fevâid* adlı kitabıdır. Heysemî, *Kütüb-i sitte'*de yer almayan fakat Ahmed b. Hanbel, Ebû Ya'lâ el-Mevsûlî ve Bezzâr'ın *Müsned*'leri ile Taberânî'nin üç *Mu'cem*'inde yer alan hadisleri *Mecma'u'z- zevâid*'de bir araya getirmiştir.^[11] Ahmed b. Ebî Bekir el- Bûsîrî'nin (öl. 840/1436) *İthâfü's-sâdeti'l-mehera bi zevâidi'l-mesânidi'l-aşere*^[12] ve İbn Hacer el-Askalânî'nin (öl. 852/1449) *el-Metâlibü'l-âliye bi-zevâidi'l-mesânidi's-semâniye*^[13] adlı kitabı zevâid türü eserlerin başında gelmektedir.^[14] Bu çalışmada değerlendirilecek olan *el-Mudevvenetü'l-câmi'a* adlı projede hadislerin bütün mutâbi ve şevâhidlerine yer verildiğinden zevâid eserlerine de müracaat edilmiştir.

1.3. Hadis Fihristleri ve Miftah Türü Eserler

Hadis tarihinde bir etrâf çeşidi olarak yer alan fihrist çalışmaları, modern dönemde bu isimle anılmış ve gelişim kaydetmiştir. Çeşitli araştırmacılar tarafından bu türden eserler kaleme alınmıştır. Daha önce de ifade edildiği üzere, fihristlerde bir veya birden fazla eserdeki hadislerde

[9] Alâuddîn Alî b. Hisâmüddîn b. Kâdî Hân el-Hindî el-Burhânî el-Muttakî el-Hindî, *Kenzü'l-'ummâl* (Beyrut: Muesse-setü'r-Risâle, 1401/1981), 1/3,4.

[10] Abdullah Karahan, "Zevâid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/303.

[11] Ebu'l-Hasen Nûreddîn Ali b. Ebi Bekr el-Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid*, thk. Hüsâmüddîn el-Kudsî (Kâhire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994), 1/7.

[12] Ebü'l-Abbas Şehabeddin Bûsîrî, *İthâfü'l-hiyere bi-zevâidi'l-mesânidi'l-aşere*, thk. Darü'l-Mişkat İlmî Araştırma Kurulu (Riyad: Darü'l-Vatan, 1999), 1/58.

[13] Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *el-Metâlibü'l-âliye bi-zevâidi'l-mesânidi's-semâniye*, thk. Abdülkadir b. Abdülkerim b. Abdülazîz Cündül (Riyad: Dârü'l-Âsime, 1998), 2/20-22.

[14] Karahan, "Zevâid", 44/303.

geçen garîb kelimelerin kökleri tespit edilip alfabetik sıraya konulmuştur. Fihrist, bir etrâf çeşidi olsa da ikisi arasında birtakım farklar göze çarpmaktadır. Etrâf eserlerinde hadisler genellikle sahâbî râvisi ismi altında bir araya getirilirken, fihristlerde hadis kitaplarındaki hadis metnini bulmak için kelimelerden hareket edilmesi söz konusudur. Etrâf, râvi merkezli iken, fihrist çalışmalarında hadisin metninde yer alan kelimelerin kök harfleri ön plandadır. Bir diğer ifadeyle etrâf, ale'r-ricâl, fihrist ise ale'l-ahruf sistemi ile yazılmıştır. Mehmed Şerîf b. Mustafa et-Tokâdî'nin (öl. 1313/1895-96'dan sonra) *Miftâhu's-sahîhayn*, Ömer Ziyâeddin Dağîstânî'nin (öl. 1920) *Sünenü'l-akvâli'n-nebeviyye mine'l-ehâdîsi'l-Buhârîyye*, ve bazı müsteşrikler tarafından bir proje olarak yazılan *Concordance (el-Mu'cemu'l-müfehres)* adlı çalışmalar, bu alanda yazılmış önemli eserlerdir.^[15]

1.3.1. *Miftahu's-sahîhayn*

Miftahu's-sahîhayn, Mehmed Şerîf b. Mustafa et-Tokâdî (öl. 1313/1895-96'dan sonra) tarafından araştırmacıların hadislere kolay ulaşabilmesi için kaleme aldığı bir eserdir. Tokâdî, eserin mukaddimesinde bir hadisi bulmanın zorluğundan söz etmiş ister matbu ister mahtut, Sahîhayn ve şerhlerinde yer alan hadisi istenilen şekilde bir iki dakika içinde bulmak için bu eseri kaleme aldığını belirtmiştir. O, önce alfabetik olarak *Miftâhu'l-Buhârî* ve *Miftâhu Müslim* adında iki risâle telif ettiğini, daha sonra ikisini birleştirerek *Miftâhu's-Sahîhayn* adıyla bu eseri vücuda getirdiğini ifade etmiştir.^[16]

Tokâdî, eserinde *Sahîh-i Buhârî* ve *Sahîh-i Müslim*'de yer alan hadislerin ilk kısımlarını alfabetik olarak kaydetmiş, bu hadislerin belirtilen eserlerin hangi cilt ve sayfalarında geçtiğini kaydetmiştir. Aynı zamanda hadisin eserlerde hangi kitabın hangi bâbında geçtiğini de belirtmiştir. *Buhârî*'de sahâbe ravîlerini alfabetik olarak sıralamış, her bir sahâbînin kaç hadis rivayet ettiğini de zikretmiştir. Onun hadislerin *Sahîhayn*'de geçtiği kitâb ve bâbı verme usulü *Concordance* gibi çalışmalar için ilham kaynağı olmuştur.^[17]

Osmanlı döneminde muhaddisler tarafından *Miftahu's-sahîhayn*'den başka eserler de kaleme alınmıştır. Bunlardan Mehmed Şükrü b. Hasan el-Ankaravî'nin (öl. 1313'ten sonra), *Sahîh-i Buhârî*'nin Bulak baskısı üzerine yazmış olduğu *Miftâhu'l-Buhârî* isimli eser ile Ömer Ziyâeddin Dağîstânî'nin (öl. 1920), *Sünenü'l-akvâli'n-nebeviyye mine'l-ehâdîsi'l-Buhârîyye* adlı kitaplar bu alanda yazılmış kayda değer eserlerdir.

1.3.2. *Concordance*

Kısa adı *Concordance/el-Mu'cemu'l-müfehres* olan eserin Fransızca tam adı, *Concordance et indices de la tradition musulmane* şeklindedir. İsim Arapça'ya el-Mu'cemu'l-müfehres li-elfâzi'l-hadîssi'n-Nebevî olarak tercüme edilmiştir. Eserde Buhârî ve Müslim'in sahîhleri, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî, İbn Mâce ve Dârimî'nin sünenleri, Mâlik'in el-Muvatta'ı ve Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde geçen hadislerin yerlerini nâdir kullanıma sahip olan anahtar kelimelerden hareketle göstermek için hazırlanan alfabetik bir kelime fihristidir. Çalışmada dokuz esere işaret etmek için bazı rumuzlar ihdas edilmiştir. Bir sistem dahilinde kelimenin sülâsî kök fiili madde başı yapılmış, kelimeyi içeren hadisler önce fiil formları, sonra isim formları zikredilerek sıralanmıştır. Etrâf çalışmasından farklı olarak bu çalışmada araştırmacı kelimelerden hareketle hadislere ulaşmaktadır. Eser, akademik çalışmalarda hadislerin kaynağını gösterme hususunda

[15] Bu çalışmalarla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Celil Altuntaş, "Concordance (el-Mu'cemu'l- müfehres) Öncesi Osmanlı Dönemi Hadis Fihristleri", *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikri Eserler XIX. Yüzyıl* (2021), 296-305.

[16] Mehmed Şerîf Tokâdî, *Miftâhu's-sahîhayn* (Dersâadet: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1313), 1.

[17] Tokâdî, *Miftâhu's-sahîhayn*, 4; Altuntaş, "Osmanlı Dönemi Hadis Fihristleri", 298-399.

bir düzen getirmiştir. Kaynak vermede *Kütüb-i Sitte* için kitap adı ve bab numarası gösterilirken *Muvatta* için kitap adı ve hadis numarası, *Müsned* için ise cilt ve sayfa numarası verilmiştir.^[18]

Proje altmış dört araştırmacının bir araya gelişiyle 1916 yılında birçok kuruluşun desteğiyle başlamıştır. Projenin başında Arent Jan Wensinck (öl. 1939), Theodorus Willem Juynboll (öl. 1948) ve Josef Horovitz (öl. 1931) gibi şarkiyatçılar ve beş Müslüman araştırmacı da yer almıştır. Çalışmanın ilk fasikülü yayınlandığında incelenmesi için Muhammed Fuâd Abdülbâkî'ye (öl. 1968) gönderilmiş, o da bazı yanlışları tespit edip düzeltmiş ve birtakım önerilerde bulunmuştur. Bunun üzerine yürütücüler Muhammed Fuâd Abdülbâkî'yi proje heyetine dahil etmiştir. Dokuz eser dışında kalan hadisleri, aynı eserlerde yer alan bazı mevkûf ve maktû rivayetleri göz ardı ettiği için birtakım eleştirilere maruz kalan çalışma 1987 yılında tamamlanmış ve 8 cilt olarak yayımlanmıştır. Bazı araştırmacılar tarafından çalışmanın eksikliklerini ve yanlışlarını tespit amacıyla birtakım kitaplar neşredilmiştir. Muhammed Fuâd Abdülbâkî buradaki tecrübelerinden hareketle benzer mantıkla *Teysîrü'l-menfa'a bi-kitâbey Miftâhi künûzi's-sünne ve'l-Mu'cemi'l-müfehres li-elfâzi'l-hadîsi'n-Nebevî* adıyla bir eser kaleme almış, fakat bu eserde *el-Mu'cemi'l-müfehres*'in dayandığı eserlerin kitap ve bab numaralarını göstermiştir.^[19] Eser araştırmacıların hadislere kolay ulaşmasını sağlamak için bir proje çerçevesinde kaleme alınmıştır.

Burada kısaca Wensinck'in (öl. 1939) *A Handbook of Early Muhammadan Tradition* ismiyle yazmış olduğu ve Ahmed Muhammed Şâkir ile Muhammed Fuâd Abdülbâkî tarafından *Miftâhu künûzi's-sünne* adıyla Arapça'ya tercüme edilen eserden söz etmek yerinde olacaktır. Bu eser de ilk dönem hadis ve siyer kaynaklarından kolayca yararlanmayı sağlamak amacıyla kaleme alınmıştır. Çalışmada kimi eserlerde geçen rivayetler kitap adı ve bab numarası ile, bazıları kitap adı ve hadis numarası ile, bazıları da cilt ve sayfa numarası ile gösterilmiştir.^[20]

1.4. Bilgisayar Programları

Hadis âlimleri erken denilecek bir dönemde araştırmalarında bilgisayar teknolojisini kullanmaya başlamıştır. Hadis çalışmalarında ilk defa bilgisayar kullanan hadis âliminin Mustafa el-A'zamî olduğu ifade edilir. O, bilgisayar teknolojisinden yararlanarak fihristler oluşturma, yazma eser tahkiki ve hadis tahrîci gibi çalışmalar yapmıştır.^[21]

Hadis araştırmacılarının bilgisayar teknolojisi ile tanışmasından sonra hadis alanında çeşitli programlar tasarlanmıştır. Mevsûatu'l-hadîsi's-şerîf, el-Muhaddis, Kütüb-i Sitte Hadis Ansiklopedisi 1.0, el-Meknezu'l-İslâmî isimli Arapça ve Türkçe programlar bu alanda yapılmış ilk çalışmalardır.^[22] Daha sonraları bilgisayar alanındaki gelişmeler ve yeniliklerle birlikte özellikle hadis tahrîci ile ilgili fonksiyonel programlar ortaya çıkmıştır. Cevâmiu'l-kelim, Câmi'u Hâdimi'l-Harameyni's-şerifeyn^[23] ve Şâmile programı günümüzde en çok kullanılan Arapça hadis arama ve tahrîc programlarıdır. Türkçe olarak yapılmış önemli bazı hadis programları da mevcuttur. Bunlardan bazılarının değinmek yerinde olacaktır.

[18] İbrahim Hatipoğlu, "el-Mu'cemi'l-müfehres li-elfâzi'l-hadîsi'n-Nebevî (Concordance)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/346; Altuntaş, "Osmanlı Dönemi Hadis Fihristleri", 299-300.

[19] Hatipoğlu, "el-Mu'cemi'l-müfehres li-elfâzi'l-hadîsi'n-Nebevî (Concordance)", 30/346-347.

[20] Arent Jan Wensinck, Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition (Miftâhu künûzi's-sünne)* (Lahor: İdâretü Tercümânî's-Sünne, 1978), Reşit Rıza'nın Mukaddimesi, Şin harfi. (Eserin mukaddime başlığı altındaki sayfalar Arapça alfabe harfleri ile numaralandırılmıştır.) İbrahim Hatipoğlu, "Miftâhu künûzi's-sünne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/17-18.

[21] Bk. Şahyar, "Hindistanlı Hadis Âlimi Muhammed Mustafa el-A'zamî (1930-2017)", 189.

[22] Abdulvahap Özsoy, "Hadis Alanındaki Bilgisayar Programlarının Özellikleri ve Kullanımı Üzerine", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2005), 186-216.

[23] Muhammed Enes Topgöl, "'Cevâmiu'l-Kelim' ve 'Câmiu Hâdimi'l-Harameyn' Adlı Dijital Hadis Veri Tabanları Üzerine Notlar", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 49 (2023), 168-175.

1.4.1. Hikem (Konulu Hadis Projesi-Hadislerle İslâm)

Hikem (Konulu Hadis Projesi) ve bu projenin çıktısı olan *Hadislerle İslâm* kitabı, Diyanet İşleri Başkanlığı ve Türkiye Diyanet Vakfı tarafından modern çağın sorun ve ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak Nebevî mirasın günümüz toplumuna daha anlaşılır ve güncel bir dil ve üslupla aktarılmasını hedefleyen bir projedir. Bu proje ülkemizdeki hadis uzmanlarının birikimlerinden faydalanarak gerçekleştirilmiş, Türkiye'nin hadis alanındaki bilgi birikimini geniş kitlelere ulaştırmıştır. Çalışma, Hz. Peygamber'in (sav) hadislerinin ve sünnetinin doğru anlaşılması ve uygulanmaması kaygısı ile ortaya çıkmış, geniş katılımlı, dijital veri tabanına sahip uzun soluklu bir hadis projesi olmuştur.^[24]

Hadislerle İslâm için tasarlanmış olan Hikem programı, temel hadis kaynaklarındaki hadisleri bir araya getirip, modern bir bakış açısıyla konularına göre yeniden sınıflandırmayı hedeflemiş ve bu amaç doğrultusunda bir "elektronik veri tabanı" oluşturmuştur. Bu veri tabanı, Konulu Hadis Projesi'nin sonunda yayınlanan *Hadislerle İslâm* adlı kitapla doğrudan bağlantılı olmakla birlikte, kitaptan bağımsız olarak da kullanılabilir nitelikte yapılmıştır. Hem kitabın içeriğinin dijital ortamda arşivlenmesi hem de bu verilerin güvenli şekilde saklanması açısından "elektronik bir depo ve hafıza" işlevi görmektedir. Ayrıca, bu veri tabanı, ileride bağımsız araştırmalar yapmak ya da yeni projeler geliştirmek isteyen araştırmacılar için de değerli bir kaynak olmak için tasarlanmıştır.^[25]

Proje kitabı olarak yayınlanan *Hadislerle İslâm* adlı eser, tasnif metodu, konu çeşitliliği ve şerh yöntemiyle şimdiye kadar bu alanda yapılan çalışmalar arasında eşsiz nitelikte bir eserdir. Proje aynı zamanda Türkiye akademik hadisçiliği birikimini yansıtan önemli bir çalışmadır. Hadislerle İslâm Projesini konulara göre tasnif edilmiş olsa da klasik ale'l-ebvâb tarzından farklı olarak güncel konularla ilgili başlıklar taşımaktadır. Aynı durum hadisleri şerh etmedeki metotta da görülmektedir. Çalışma hadisleri anlamadan öte onları halkla buluşturma çabası götüğünden akademik üslup ve halk usulünü mezcederek yeni bir üslup ortaya koymuştur.^[26]

Hadislerle İslâm kitabı daha geniş kitlelere ulaşması amacıyla birçok farklı dile çevrilmiştir. İlk etapta Arnavutça, Kırgızca ve Azerice, İngilizce, Rusça ve Boşnakça'ya çevrilen eser, Arapça ve Almanca çevirileri için de ekipler oluşturulmuştur.^[27] Bu sayede eser, farklı milletlerden okuyucuların istifadesine sunulmuştur. Eserdeki ser levha hadisler de ayrı bir kitap olarak yayımlanmış ve çeşitli dillere çevrilmiştir. Proje bittikten sonra Hikem programı internet ortamından kaldırılmış, yerine proje çıktısı olan *Hadislerle İslâm* eseri dijital ortama aktarılmıştır.

1.4.2. Hadis Veri Tabanı

Hadis Veri Tabanı, Türkiye'de yapılan önemli hadis projelerinden biridir. Ülkenin her bir yerinden 100'e yakın hadis akademisyeni bu projede yer almıştır. 33 temel hadis kaynağından 267 bin rivayetin taranabileceği bir çalışma olmuştur. Bazı hadisler tercüme çalışmaları için ehli olmayan şahıslar tarafından yapıldığından hadislerin Türkçe çevirilerinde birtakım yanlışlara düşülmüştür. Bu yanlışların düzeltilmesi Hz. Peygamber'den (s.a.v.) bize kalan mirasına sahip çıkmak adına vazgeçilmezdir. Bu nedenle proje çerçevesinde hadislerin için uzmanı kişiler tarafından yeniden Türkçeye düzgün bir şekilde tercümesine karar verilmiş ve işe başlanmıştır. Bu

[24] Komisyon, *Hadislerle İslâm* (Ankara: DİB, 2013), 1/140-154.

[25] Komisyon, *Hadislerle İslâm*, 1/144, 145.

[26] Komisyon, *Hadislerle İslâm*, 1/144, 145; Mahmut Demir, "Hadislerle İslam Projesi: Tasarım, Arkaplan ve Özellikleri", *100. Yılında Türkiye Hadisçiliği Sempozyumu Özet Kitapçığı* (Ankara, 2023), 24; Ayşe Yasemin Saitoğulları, "100. Yılında Türkiye Hadisçiliği' Sempozyumu 20-21 Ekim 2023, Ankara", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 22/2 (2023), 396-399.

[27] Bk. diyanet.tv, "Hadislerle İslam Dijital Ortamda" (Erişim 08. 09. 2024).

çerçevede binlerce hadisin yeniden tercümesi yapılmış ve kalan kısmı tercüme edilmeye devam edilmektedir. İlerleyen süreçte bu hadislerin İngilizceye çevrilmesi de düşünülmektedir.^[28]

Hadis Veri Tabanı, geleneksel hadis kaynaklarını bilgisayar teknolojisi ile bir araya getirerek araştırmacıların ve hadisle ilgilenenlerin ihtiyaç duydukları hadislere hızlı ve kolay bir şekilde, düzgün bir tercüme ile ulaşmasını sağlamaktadır. Hadislerin konularına göre düzenlenmiş olması, belirli bir mesele hakkında ilgili hadisleri bulmayı kolaylaştırırken aynı zamanda, senet zincirlerinin doğruluğunu incelemek ya da hadislerin sıhhatini değerlendirmek isteyenlere geniş bir veri sunmaktadır. Program, hadis arama ve taramaya imkân sağlamaktadır. Hadisler, anahtar kelimeler, raviler veya senet zincirlerine göre aranabilmektedir. Hadisler, ahlak, ibadet, fıkıh gibi belirli konular altında sınıflandırılarak daha organize bir şekilde sunulmaktadır. Hadislerin ravileri ve senet zincirleri hakkında ayrıntılı bilgiler sağlamakta, böylece hadislerin güvenilirlik derecesi değerlendirilebilmektedir. Aynı zamanda hadisler, genellikle Arapça orijinleriyle birlikte diğer dillere de çevrilmiş olarak sunulmaktadır. Projede hadisler geçtiği kitaba rumuz ile işaret edilmekte ve numaralandırılmaktadır. Program çerçevesinde kullanıcılar, hadisleri elektronik ortamda depolayabilmekte ve çeşitli platformlarla paylaşabilmektedir.^[29]

1.5. Hadislerin Numaralandırılması

Hadis kitaplarındaki ana bölüm, bab başlıkları ve hadislerin numaralandırılması modern dönemde eserlerin araştırmacılar tarafından tahkik edilip neşredilmesinden sonra yaygınlık kazanmıştır. Temel hadis kitaplarının ana bölümlerinin (kitâb) adedi konusunda müelliflerden gelen bir bilgiye rastlanılmamaktadır. Bu nedenle bir eserdeki ana bölümlerin sayısı eserin muhtelif tahkikli neşrine göre değişmektedir. Örneğin *Buhârî*'nin Mektebetü's-Selefiyye gibi yayınevleri baskısında 97 ana bölüm var iken *Dâru't-Te'sîl* baskısında 95 olarak kaydedilmiştir. Ana bölüm sayısındaki bu farklılık muhakkiklerin bazı konuları bir öncekinin devamı olarak görüp görmelerinden kaynaklanmaktadır.

Yaygın olan kanaate göre temel hadis kaynaklarındaki bâb numaralandırılmasının müsteşriklerin *Concordance* çalışması esnasında yapıldığı yönünde olsa da bu doğru değildir. Bâb numaralandırılması bundan çok daha öncelere kadar uzanmaktadır. Nitekim *Buhârî*'nin Nüveyrî (öl. 733/1333) nüshasında "Bed'ü'l-vahy" bölümü hariç tüm bablar numaralandırılmıştır.^[30] Günümüzde bazı dipnot sistemlerinde *Concordance*'nin yöntemi takip edilmekte, ana bölüm (kitâb) adı ve bâb numarası verilmektedir. Parantez içinde hadis numarasının yazılımı ise yazara bırakılmaktadır. *el-Mudevvenetü'l-câmi'a* projesinde takip edilen yöntem ileride *Concordance*'nin yerini alıp akademik alıntılarda bir yöntem olarak kullanılır mı? Bunu zaman gösterecektir.

Bir eserde yer alan hadislerin numaralandırılması ise çok daha sonra başvurulmuş bir yöntem olmuştur. Numaralandırılmadığı farklılıklar numaralandırmada bulunan kişinin yönteminden kaynaklanmaktadır. Kimileri numaralandırma yaparken mükerrer, mürsel, mavkûf ve maktû rivayetleri saymış kimileri de bunları saymamıştır. Bu nedenle bir eserin farklı nüshalarındaki hadisler farklı numaralarla karşımıza çıkmaktadır. Yine farklı eserlerde yer alan aynı hadis farklı numara ile kaydedilmektedir. Tüm eksikliklere rağmen hadis kitaplarındaki bâb ve hadis numaralandırılması hadis araştırmacısına büyük kolaylık sağlamaktadır. Bu çalışmanın konusu olan *el-Mudevvenetü'l-Câmi'a* hadislerin numaralandırılması hususunda uluslararası numaralandırma iddiası ile çok farklı bir sistem ortaya koymuştur.

[28] Bk. sonpeygamber.info, "Hadis Veritabanı Kullanıma Açıldı" (Erişim 09. 09. 2024).

[29] Bk. Hadis Veri Tabanı "Kullanıcı İşlemleri" (Erişim 09. 09. 2024)

[30] Altuntaş, "Osmanlı Dönemi Hadis Fihristleri", 302.

2. el-Mudevvenetü'l-câmi'a Adlı Hadis Projesi

Hint Alt Kıtası'nda hadis alanında tarih boyunca birçok önemli çalışmalar ortaya konulmuştur.^[31] Bunlardan birisi de 2000'li yılların başında temelleri atılan el-Mudevvenetü'l-câmi'a adlı hadis projesidir. Bu çalışma günün teknolojik imkânlarından yararlanılarak tüm hadisleri bir araya toplamayı ve her bir hadisi uluslararası geçerliliği olacak şekilde numaralandırmayı hedeflemiştir. Tarihte hadisleri bir araya toplamayı amaçlayan çalışmalar, bütün hadisleri bir araya getirmek yerine belli bazı eserler üzerinde yapılmıştır. Süyûtî'nin çalışmaları ise her ne kadar tüm hadisleri bir araya getirmeyi hedeflemiş olsa da bunu başaramamıştır. Süyûtî'nin çalışmalarında hadislerin senedleri hafzedildiğinden, hangi hadisin hangisinin mutâbii veya şevâhidi kabilinden olduğu, hangisinin temel hadis olduğu da bilinmemektedir. Bu projede ise mevcut bütün hadisler bir araya getirmek hedeflenirken, hadislerin isnadına yer verilmiş ve rivayetin hangi kaynaktan geçtiği de belirtilmiştir. Geçmiş kaynaklardan yararlanılarak hadisin sıhhat durumu da tespit edilmiştir.

2.1. Proje Fikri ve Yürütücüleri

Hadisler bazı eserlerde numaralandırılmış olsa da bu numaralandırmalar eserin baskısına göre değişebilmektedir. Hız çağı olarak tarif edilen günümüzde bir hadise ulaşmak bazen uzun zaman alabilmektedir. Tüm hadisleri senedleri ile bir araya toplama ve her bir temel hadisi tespit edip tıpkı Kurân âyetlerinde olduğu gibi ona özel bir numara verme fikri Pakistanlı bazı hadis araştırmacıları tarafından ortaya atılmıştır. Bu düşüncenin hayata geçirilmesi için Muhammed Takî Osmânî başkanlığında 5-7 Ramazan 1422, (Kasım 2001) tarihinde Mekke'de bir toplantı tertip edilmiştir. Toplantıya özellikle daha önce hadisler üzerinde çeşitli çalışmalarda bulunan bazı hadis araştırmacıları ve âlimler davet edilmiştir. Bunlar arasında Muhammed Mustafa el-A'zamî (öl. 2017), Yusuf el-Karadâvî (öl. 2022), Muhammed Rafî Osmânî, Abdülmelik b. Bekr Abdullah el-Kâdî, Mahmud Tahhân, Abdüssettâr b. Abdülkerim Ebû Gudde, Muhammed es-Seyyid Nuh, Nizâm Ya'kûbî gibi hadis alimleri gelmektedir. Toplantıda projenin Pakistan'ın Karaçi şehrinde Dârululûm Üniversitesi bünyesinde yürütülmesine karar verilmiştir. Proje yürütücüleri olarak da ilk etapta Mustafa el-A'zamî, Muhammed Takî Osmânî, Abdülmelik b. Bekr el-Kâdî ve Abdüssettâr Ebû Gudde tayin edilmiştir.^[32]

Bu ilk toplantıdan sonra yine Mekke'de 25-26 Şevval 1422 (Aralık 2001) tarihinde ikinci bir toplantı gerçekleştirildi. Bu toplantıda Abdülmelik el-Kâdî çalışma yöntemi ve yol haritası ile ilgili bir rapor sundu. Abdülmelik el-Kâdî çalışmanın iki merkezde, Karaçi'de Takî Osmânî tarafından, Kahire'de ise kendisi tarafından yürütülmesini teklif etti. Mustafa el-A'zamî ise bu teklifin hem maddi açıdan ağır bir yük getireceğini hem de işlerin dağınık yürütülmesine sebebiyet vereceğini dile getirdi. Çalışmanın bir an önce hayata geçirilmesi için bunun Dârululûm Üniversitesi bünyesinde yapılmasının daha uygun olacağını belirtti. Mustafa el-A'zamî'nin görüşleri heyet tarafından uygun görülüp kabul edildi.^[33]

Mekke'deki ikinci toplantıda alınan kararlar neticesinde bu iş için Dârululûm Üniversitesi bünyesinde bir müdürlük ihdas edildi ve başına Naîm Eşref getirildi. Naîm Eşref idaresinde çalışmada görev alacak Dârululûm mezunu olan bazı araştırmacılar belirlendi ve bu iş için özel bir bilgisayar programı hazırlandı. Araştırmacılar kendilerine verilen çalışmaları yapıp bitirdikten sonra onay için Takî Osmânî'ye sunuyor, o da gerekli tetkiklerden sonra onaylıyordu. Takî Osmânî, çalışma esnasında Mustafa el-A'zamî'nin bilgisinden ve tecrübelerinden yararlanmak

[31] Hindistan ve Pakistan'da hadis ilmi ile ilgili çalışmalar için bk. Mehmet Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 25-124.

[32] Muhammed Takî Osmânî vd., *el-Mudevvenetü'l-câmi'a* (Karaçi, Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2017), 1/12.

[33] Muhammed Takî Osmânî vd., *el-Mudevvenetü'l-câmi'a*, 1/14.

için sürekli onunla görüştiklerini ve fikirlerine müracaat ettiklerini ifade etmektedir. Proje ilk ürünü verdikten hemen sonra da Naîm Eşref bunları Mustafa el-A'zamî'ye göstermek ve yapılan çalışmalar hakkında görüşlerini almak için yanına gitmiş ve bunları onun onayına sunup proje ile ilgili tavsiyelerini almıştır. Projenin yoluna girmesi ve eksikliklerin giderilmesi noktasında Mustafa el-A'zamî'nin büyük katkıları olmuştur.^[34]

2.2. Projeye Kaynaklık Eden Eserler

Projede hadisleri toplamak için araştırmacılar yüzlerce hadis kaynağını gözden geçirmiştir. Bu kaynaklar iki ana kategoride derlenmiştir. Birinci kategorideki eserler, projedeki bütün merfû hadislerin tüm tarikleri ile alındığı hadis kaynaklarıdır. Bunlar 80 esere ulaşmaktadır. Bu 80 eserdeki bütün merfû rivayetler alındığı gibi, bu eserlerin mevcut nüshalarında bulunmadığı halde zevâid, tahrîc, hadis şerhleri, tarih, fıkıh, tefsir ve cerh-tadil eserlerinde bunlara havale edilen hadislere de yer verilmiştir. Toplamda bu türden 111 kitaba müracaat edilmiştir. İkinci kategoride ise 719 kitap bulunmaktadır. Araştırmacılar, birinci kategoride yer almayıp bu kategoride bulunan hadisleri tespit edip projeye dâhil etmişlerdir. Böylece araştırmacılar binlerce eseri taramış ve toplamda 910 kaynaktan hadis derlemişlerdir. Tüm bu eserlerin isimlerine liste halinde çalışmanın birinci cildinin sonunda yer verilmiştir. Kaynaklardaki hadislere ulaşmada el-Mektebetü's-Şâmîle ve Cevâmî'u'l-Kelim gibi bilgisayar programlarından yararlanılmış, ancak hadisler kaydedilirken asıl kaynaklardan teyit edilmiştir.^[35]

2.3. Başlıklandırma Yöntemi

el-Müdevvenetü'l-câmi'a projesi, klasik adıyla câmi türünde bir çalışma formatındadır. Hadisler alfabetik sıraya göre değil, konularına göre bir araya getirilmiştir. Buna gerekçe olarak, özellikle fiilî rivayetlerde aynı konudaki hadislerin farklı lafızlarla ifade edilmesi gösterilmiştir. Şayet alfabetik sıraya göre tertip edilmiş olsaydı, bazı hadislere ulaşmak zor olacaktı. Çünkü aynı manadaki hadis, başka bir lafız ile zikredilmiş olabilir. Hadislerden kastın amel olduğu ve konulara göre tertibin buna daha uygun düştüğü de bir başka gerekçe olarak ifade edilmiştir. Başlıklar tespit edilmeden önce hadis konuları ile ilgili olarak bir liste oluşturulmuştur. Bu listedeki başlıklar başta *Kütüb-i Sitte* olmak üzere sünen ve câmi' türü eserlerden alınmıştır. İhtiyaç duyulup da bu eserlerde bulunmayan başlıklar ise komisyon tarafından kaydedilmiştir. Başlıklandırmada öncelikli olarak ana bölüm (kitâb), bâb ve tâli başlıklar şeklindedir.^[36] Başlıkların sayısı ile ilgili olarak bir bilgi verilmediği gibi bir numaralandırmaya da gidilmemiştir. Başlıklandırmada günümüz şartlarının göz önünde bulundurulmaması projenin bir eksikliği olarak görülmektedir. Proje, konu yazım tekniği ve içeriği açısından özgün bir tarza sahip değil bir derleme niteliğindedir.

Bir hadis birbirinden farklı bazı konuları ihtiva edebilir. Söz konusu hadisi uygun başlık altında zikretmek önem arz etmektedir. Proje komisyonu farklı konuları içeren hadisleri yerleştirirken buna dikkat etmiştir. Bağlamı dikkate alarak hadisin temel konusunu tespit etmiş ve ilgili başlık altında zikretmiştir. Bazı hadisler birtakım konular için önemli deliller arasında kabul edilmektedir. Hadislerin tertibinde bu husus da dikkate alınmıştır. İlk okuyuşta "bu hadis şu başlık altında geçer" düşüncesi de hadislerin tertibinde etkili olmuştur. Bâb başlığı altında konuyla doğrudan ilgili hadisler zikredildikten sonra ikincil derecede irtibatlı olan hadislerin geçtiği yerler belirtilmiştir. Birçok başlıkla irtibatlı olan ve içinde birçok konuyu barındıran hadisler için "Kitâbu'l-câmi'" adıyla müstakil bir cilt oluşturulduğu, bu türden rivayetler burada toplandığı belirtilmiş, fakat bunun kaçınıcı cilt olduğu hakkında bilgi verilmemiştir. Konuyla ilgili olup da başka bölümlerde

[34] Muhammed Takî Osmânî vd., *el-Müdevvenetü'l-câmi'a*, 1/14.

[35] Muhammed Takî Osmânî vd., *el-Müdevvenetü'l-câmi'a*, 1/15, 731, 738.

[36] Muhammed Takî Osmânî vd., *el-Müdevvenetü'l-câmi'a*, 1/20.

geçen rivayetlere ise “Konuyla irtibatlı diğer hadisler” adında ayrı bir başlık oluşturulmuştur. Burada ilgili hadis ve numarasına yer verilmiş ve geçtiği yerler belirtilmiştir.^[37]

Bâb başlıkları oluşturulurken hadisten tebâdür eden anlam dikkate alınırken itikâdî ve fikhî herhangi bir mezhebin görüşünü yansıtacak başlıklardan ise uzak durulmuştur. Örnek olarak Fâtîha’dan sonra âmin demek konusunu verilebilir. Burada “Namazda âmin demek, bunu gizli ve açık olarak söylemek” şeklinde birden fazla mezhebin görüşünü kapsayacak tarzda genel bir başlık oluşturulmuştur.^[38]

Projede hadisler senedleri ile verilmiştir. Projenin kaynakları arasında yer alan Şîrûye ed-Deylemî’nin (öl. 509/1115) *Firdevsü’l-Ahbâr* adlı eserinde hadisler senedsiz olarak zikredilmiştir. Deylemî’nin oğlu Şehredâr (öl. 558/1163) bunun üzerine *Müsnedü’l-Firdevs* adlı bir eser yazmış ve buradaki hadislerin senedlerini zikretmiştir. Fakat neşredilmediğinden, komisyon bu eserden istifade edemediğini belirtmiştir.^[39] İbn Hacer el-Askalânî (öl. 852/1449) ve Süyûtî (öl. 911/1505) gibi muhaddisler, buradaki hadislerin senedlerini tespit etmeye çalışmışlardır. İbn Hacer el-Askalânî, *Zehrü’l-Firdevs* adlı eserde bu hadislerin bir kısmının tahririni yapmış ve senedlerini zikretmiştir.^[40] Komisyon, *Firdevsü’l-Ahbâr*’dan alacağı bir hadisi senedli olarak bu çalışmalarda bulduğunda, oradan alıp kaydetmiştir. Proje için belirlenen ilkelere göre, Deylemî’nin eserinde yer alan hadisler senedsiz olduğundan alınmaması icap ederken, bütün hadisleri numaralandırma hedefiyle yola çıkan bir çalışmada bu hadisleri göz ardı etmenin doğru olmayacağı düşüncesiyle bunları almayı uygun görmüş ve her bir ana bölümün sonunda “Bu Konuda Deylemî’den Gelen Hadisler” şeklinde bir başlık açarak yer vermiştir.^[41] Ancak burada ayrı bir başlık açılması yerine, ilgili konunun bir hadisi olarak verilmesinin daha uygun olacağı düşünülmektedir.

2.4. Hadisleri Seçme Metodu

Proje, bütün merfû rivayetleri bir araya toplama ve bunları numaralandırmayı hedeflediğinden, Hz. Peygamber’e (sav) isnâd edilen kavî, fiilî ve takrîrî bütün hadislere yer vermeye çalışılmıştır. Bunlar dışında kalan, sahâbe ve tâbiîne isnâd edilen mevkûf ve maktû rivayetler ise projeye dahil edilmemiştir. Bir hadis hem merfû hem mevkûf olarak rivayet edilmişse, mevkûf tarikine, merfû tarikinden sonra yer verilmiştir. Bir rivayet mevkûf olarak zikredilmiş olsa da hükmen merfû olduğu açık bir şekilde anlaşılıyorsa buna da yer verilmiştir. Rivayetler kaydedilirken, sahîh, hasen ve zayıf rivayetler arasında bir fark gözetilmemiştir. Münker, muallel ve hatta uydurma olup olmadığı konusunda münekkitlerin ihtilaf ettiği rivayetler de zikredilmiş; ancak bu tür rivayetlerle ilgili olarak, projenin metoduna uygun şekilde gerekli bilgiler verilmiştir.^[42]

Projede her bir konunun bir numaralı hadisi tespit edilirken, isnadın sıhhatinin yanında metnin birtakım özellikleri de göz önünde bulundurulmuştur. Tek bir hadis, birçok sahâbî tarafından rivayet edilebilir. Literatürde, her bir sahâbî tarafından rivayet edilen hadis müstakil bir rivayet olarak değerlendirilmektedir. Bu durumda bir numaralı hadisi tespit etmek için bütün rivayetler araştırılmış, isnadı en güçlü ve metin açısından diğer tariklere en uygun olan rivayet

[37] Muhammed Takî Osmânî vd., *el-Mudevvenetü'l-câmi'a*, 1/16-17; 3/17; 5/7.

[38] Muhammed Takî Osmânî vd., *el-Mudevvenetü'l-câmi'a*, 6/576.

[39] Günümüze kadar gelip gelemediği bilinmeyen *Müsnedü’l-Firdevs* Şehredâr ed-Deylemî tarafından babası Şîrûye’nin *Kitâbü’l-Firdevs*’te yer verdiği rivayetlerin senedlerini tesbit edilmiş, rivayetler yeniden alfabetik sıraya konulmuş, ayrıca 5000 kadar hadis ilâve edilmiştir. İbn Hacer el-Askalânî tarafından *Müsnedü’l-Firdevs* üzerinde ihtisar ve ilâve çalışmaları yapılmıştır. Geniş bilgi için bk. Mücteba Uğur, “Firdevsü’l-ahbâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/129-131.

[40] Ebu’l-Fazl Şihabuddin Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Zehrü’l-Firdevs- el-Garâibü’l-multaka min Müsnedi’l-Firdevs*, ed. Arabî Daiz Feryâtî (Dubai: Cem’iyyetü Dâri’l-Birr, 2018), 1/179.

[41] Muhammed Takî Osmânî vd., *el-Mudevvenetü'l-câmi'a*, 1/724; 4/608.

[42] Muhammed Takî Osmânî vd., *el-Mudevvenetü'l-câmi'a*, 3/29, 55; 4/562, 602; 5/15.

tercih edilmiştir. Burada *Kütüb-i Sitte*'de geçen rivayetler diğerlerine tercih edilmiş, *Sahîhayn*'de veya birisinde yer alan hadis her zaman öncelikli olarak tercih edilmiştir. Daha sonra, mümkün mertebe güçlü senede sahip olmak kaydıyla dört *Sünen* ve diğer kitaplardaki rivayetler senediyle birlikte seçilmiştir.^[43]

Bir numaralı hadis tespit edildikten sonra, aynı sahâbîden rivayet edilse de ondan daha tafsilatlı bir tarik bulunursa, sened ve metni birlikte "Ecma'u't-turuk/En Kapsamlı Tarik" başlığı altında zikredilmiştir. Bu tarikin zikredilmesinin nedeni, söz konusu tarikin diğerlerinde bulunan zevâidi câmi olma, temel hadisi izah etme ve sebab-i vurûdu ihtiva etme ihtimalidir. Böylece temel hadisin sebab-i vurûdu ile ilgili başka bir esere müracaat etme durumu ortadan kalkacak ve hadis daha anlaşılır bir hale gelecektir.^[44] Burada, temel hadis olarak tespit edilen ile en kapsamlı tarik olarak belirlene rivayetin seçimi dikkat çekicidir. Temel hadis için öngörülen özellikler ile en kapsamlı hadis için öngörülen özellikler farklıdır. Temel hadis, *Buhârî* ve *Müslim* gibi temel kaynaklarda yer alan sahih bir hadis iken, en kapsamlı hadiste böyle bir şart aranmamaktadır. Buna Hz. Peygamber'in (s.a.v.) abdest alma şekliyle ilgili Hz. Osman'dan gelen hadisi örnek verebiliriz. Bu rivayetin *Buhârî*'de geçen tariki^[45] temel hadis olarak verilirken Ahmed b. Hanbel ve Heysemî geçen rivayet^[46] ise "Ecme'u't-turuk" başlığı altında verilmektedir.^[47] İki tariki kıyasladığımızda birinci rivayetin *Buhârî*'de muhtasar olarak geçtiğini, diğer tarik ise daha ayrıntılı bilgiler verdiğini görmekteyiz.

Çalışmada hadis metinleri harekeli olarak verilmiştir. Harekelemede hadis eserlerinin tahkikli neşirleri dikkate alınmıştır. Hadis metni alınan kaynaktan harekeli değilse komisyon tarafından ricâl kitaplarına, hadis şerhlerine ve garîbü'l-hadîs gibi eserlere müracaat edilerek hareke yapılmıştır.^[48]

2.5. Tarikleri Verme Metodu

Projede temel hadis tespit edilip numaralandırıldıktan ve konuyla ilgili en kapsamlı rivayet verildikten sonra "et-Turukü'l-uhârâ/Diğer Tarikler" başlığına geçilmiştir. Burada hadisin muhtelif tariklerine yer verilmiştir. Önce rivayetin mutâbii, sonrasında şâhidi verilmiştir. Aynı sahâbîden gelen (mutâbi) farklı tarikleri zikretmek yerine kronolojik bir sıralamayla hadis eserlerinde geçtiği yerler gösterilmiştir. Tekrara düşmemek için hadisin metni verilmemiştir. Bunun yerine mevkûf, mürsel, tarik sayısı, isnâda dair hususlar, en kapsamlı tarik ile olan uyumu gibi bilgiler verilmiştir. Bu farklı tariklerde temel hadis ve en kapsamlı hadise bir ziyâde veya lafzen farklı bir üslup söz konusu ise buna işaret edilmiş ve sened ile ilgili hüküm belirtilmiştir. Faydasız uzatmaktan kaçınmak için tarikler arasındaki lafız farklılıkları üzerinde fazlaca durulmamıştır. Mutâbi kabilinden olan bütün tarikler tek bir numara altında zikredilmiştir.^[49]

Temel hadis olarak tercih edilen rivayet bir başka sahâbîden nakledilmiş (şâhid) ise literatürde bu rivayet metin açısından diğeri ile aynı, sened açısından farklı bir hadis olarak görülmekte ve her biri diğerinin şâhidi kabul edilmektedir. Projede bu türden rivayetlerin iki yönü de göz önünde bulundurulmuştur. Farklı sahâbîlerden gelen aynı rivayet temel hadis numarasının devamı şeklinde ikincil bir numara verilerek 1/1, 1/2, 1/3 ... şeklinde numaralandırılmıştır. Mutâbi ve şevâhid kabilinden verilen rivayetlerin *Kütüb-i sitte*'de olması şartı aranmamış, diğer eserlerden genellikle müellifin vefat önceliği takip edilerek verilmiştir. Fakat müsned olan mürsele, merfû olan mevkûfa tercih edilmiştir. Isnâd ve metin sıhhati hakkında geçmiş ulemanın vermiş olduğu

[43] Muhammed Takî Osmânî vd., *el-Müdevvenetü'l-câmi'a*, 1/17.

[44] Muhammed Takî Osmânî vd., *el-Müdevvenetü'l-câmi'a*, 1/18.

[45] Buhârî, "Vudû", 24

[46] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnaût, Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 1/524.

[47] Muhammed Takî Osmânî vd., *el-Müdevvenetü'l-câmi'a*, 3/298.

[48] Muhammed Takî Osmânî vd., *el-Müdevvenetü'l-câmi'a*, 1/18.

[49] Muhammed Takî Osmânî vd., *el-Müdevvenetü'l-câmi'a*, 1/18.

hükümle iktifa edilmiş, bu yönden bir araştırılmaya gidilmemiştir.^[50] Böylece her bir temel hadis ve şâhidi olan rivayet için numara verilmiş, mutâbii için ise numara verilmemiştir.

Tarikleri verme metoduna projedeki bir numaralı hadis örnek verilmiştir. Komisyon Buhârî'nin metodunu örnek alarak *Sahîhayn*'de yer alan, Hz. Ömer tarafından rivayet edilen ve "Niyet Hadisi" diye şöhret bulan rivayeti bir numaralı hadis olarak kaydetmiştir. Yapılan araştırmaya göre Hz. Ömer'den gelen rivayetin 43 tariki bulunmaktadır. Bu tarikler asıl rivâyetin mutâbii olduğundan ayrı bir numara ile numaralandırılmamıştır. Fakat bu hadisin Hz. Ömer dışında Ebû Saîd el-Hudrî^[51], Ebü'd-Derdâ, Enes b. Mâlik^[52], Ebû Hüreyre, Ali b. Ebî Tâlib ve Hezâl b. Yezîd el-Eslemî ve Muhammed b. İbrahim b. el-Hâris (r. anhum) gibi sahâbîlerden de rivayet edildiği tespit edilmiştir.^[53] Hadisin bu versiyonları diğerinin şevâhidi olduğundan tali numaralarla birinci hadisin altında zikredilmiştir.^[54] Burada konuyla ilgili en kapsamlı tarik, temel hadis olarak numaralandırılan rivayet olduğundan ayrıca en kapsamlı başlık atılıp başka bir tarike yer verilmemiştir.

Tarikleri verme metoduna örnek olarak namazın faziletiyle ilgili Ebû Hüreyre'den rivayet edilen ve beş vakit namazı, kapının önünde akan sudan günde beş defa yıkanmaya benzeten rivayet de örnek olarak verilebilir. Buhârî'de geçen^[55] bu hadis, "Namaz" bölümünde "Namazın fazileti" bâbı altında 1831 numara ile zikredilmiştir. Daha sonra hadisin mutâbii olan ve on dört kaynaktan geçen rivayetlere yer verilmiştir. Kaynaklar kronolojik olarak sıralanmış, tariklerdeki farklılıklara değinilmiş ve tariklerin sıhhat durumu hakkında bilgi verilmiştir. Bu bilgilerden sonra şevâhid kısmına geçilmiş ve Ebû Hüreyre dışında yedi sahâbî tarafından nakledilen rivayetler aktarılmıştır. Bu rivayetlere yer verilirken mutâbii kısmındaki metod takip edilmiştir. Ayrıca sıhhat durumu problemlen olan tarikler tespit edilmiş, bu problemin neden ve kimden kaynaklandığı da değinilmiştir.^[56]

Çalışma hacimli olduğundan daha da uzatmamak için gerek görülmediği sürece dipnotta bilgi verilmemiştir. Sahâbe râvisi tanınmıyor veya sahâbî oluşunda şüphe olduğunda, kaynak eserde bir hata bulunduğu, hadiste çok garîb bir kelime yer aldığı bu vb. durumlarda dipnotta bilgi verilmiştir. Mütakaddim ulema tarafından hadisin sıhhati ile ilgili bir hüküm belirtilmemiş, fakat modern dönemde sıhhati ile ilgili bir değerlendirme yapılmışsa yine dipnotta buna benzer durumlara kısaca değinilmiştir.^[57] Kaynak vermede birtakım hadis eserlerinde olduğu gibi bazı kaynaklar hariç genel olarak rumuz kullanılmamış, bunun yerine yazar ve eserin kısaltılmış ismini vermekle yetinilmiştir. Aynı zamanda hadisin geçtiği bölüm, eserin muteber matbu nüshasından cilt, sayfa, varsa hadis numarası verilmiştir. Bir hadis belirtilen eserde yer almadığı halde başka bir müellif tarafından ona isnâd edilmişse isim verilerek bu son kaynaktan geçtiği belirtilmiştir. Çalışmanın birinci cildinin sonunda 910 kaynağın isimlerinin yer aldığı ve alfabetik olarak sıralanmış bir listeye yer verilmiş, kısaltma ve bazı rumuzların ifade ettiği eser belirtilmiştir. Diğer ciltlerin sonunda ise o ciltte istifade edilen kaynaklar alfabetik sıra ile verilmiştir.^[58]

Komisyon projede özellikle numaralandırmadaki bazı değişiklik ihtimalini göz önünde bulundurarak ilk başta çalışma tam olarak bitmeden yayınlanmasını uygun görmemiş, fakat daha

[50] Muhammed Takî Osmânî vd., *el-Müdevvenetü'l-câmi'a*, 1/20, 28.

[51] Ahmed b. Abdillâh el-İsfehânî Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'* (Kahire: Matbaatü's-Saade, 1974), 6/342.

[52] Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Amr b. Ğarâme el-Ömerî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 7/219.

[53] Ebû'l-Fadl 'Abdirrahîm b. el-Huseyn b. Abdurrahmân Zeynuddîn el-'Irâkî, *Tarhu't-Tessrîb fi Şerhi't-Takrîb* (Mısır: et-Ta-b'atu'l-Misriyyetu'l-Kadîme, ts.), 2/4.

[54] Muhammed Takî Osmânî vd., *el-Müdevvenetü'l-câmi'a*, 1/19, 25-29.

[55] Buhârî, "Mevâkîtü's-salât", 6.

[56] Muhammed Takî Osmânî vd., *el-Müdevvenetü'l-câmi'a*, 5/7-11.

[57] Muhammed Takî Osmânî vd., *el-Müdevvenetü'l-câmi'a*, bkz. 1/54, 66, 81; 3/449; 4/368.

[58] Muhammed Takî Osmânî vd., *el-Müdevvenetü'l-câmi'a*, 1/21-22, 738, 747; 6/773.

sonra projeyi ilmi çevrelere duyurmak ve çalışmayla ilgili değerlendirmeleri ve eleştirileri alıp ona göre hareket etmek için birinci cildi yayınlama kararı alınmış ve 2017 yılında yayınlanmıştır. Daha sonraları diğer ciltler de basılmaya devam etmiş ve 2021 yılında altıncı cildi basılmıştır. Piyasada çalışmanın bu altı cildi bulunduğundan değerlendirmelerimiz bunlar çerçevesinde olacaktır. Girişte verilen bilgilere göre birinci cildin basımına gelinceye kadar temel hadisler, mutâbi ve şevâhid ile birlikte çalışmada 331987 rivayet işlenmiştir. Geride ne kadar rivayet kaldığına ise değinilmemiştir.^[59] Tamamlandığında 50 cilt olması beklenen çalışma daha sonraki yıllarda toplamda altı cildi daha neşredilmiştir. Birinci ciltte imân, ikinci ciltte Allah'ın isimleri, Kitâb ve sünnete bağlılık ve ilim, üçüncü ciltte tahâret 1, dördüncü ciltte tahâret 2, beşinci ciltte namaz 1, altıncı ciltte namaz 2 konulu hadisler bir araya getirilip numaralandırılmıştır. Yayımlanan bu altı ciltte toplamda 2740 temel hadise yer verilmiştir.^[60]

Birinci ciltte 36 bâb başlığı oluşturularak 445 temel hadise yer verilmiş, daha sonra araştırma neticesinde bulunması ihtimaline karşı kaydedilmek üzere 5 adet rakam rezerv olarak boş bırakılmış, ikinci cilde 461 numara ile başlanmıştır. Beşinci, altıncı ciltler ve muhtemelen yedinci cilt de namazla ilgili hadislerle ayrıldığından, beşinci ve altıncı ciltlerin sonunda bu rezerv rakamlara yer verilmemiştir.^[61] Bu rezerv rakamlar, uluslararası numaralandırma iddiası ile ortaya çıkan bir proje için ileride sorun oluşturacaktır. Boş bırakılan rakamlar için bir hadis bulunmaması durumunda, bu rakamların karşılığı olmayacak ve bir araştırmacı bu numara ile hadis aradığında herhangi bir sonuca ulaşamayacaktır. Bunun yerine, son bir cildi bu ve benzeri hususlara tekmile ve ek olarak ayırmak daha isabetli olacaktır. Çünkü ileride bulunması muhtemel olan bu hadislerin ilk etapta akla gelmediği veya bulunmadığı, dolayısıyla konuyla doğrudan irtibatlı olmadığı ortadadır. Ayrıca, her bir cildin sonunda şevâhidleri ile birlikte toplamda kaç hadisin yer aldığına dair bir bilgi ve değerlendirmenin yer almaması da başka bir eksiklik olarak göze çarpmaktadır.

Sonuç

Tarihten günümüze kadar, hadis külliyyatındaki rivayetleri bir araya getirmek ve kolay erişim sağlamak amacıyla çeşitli yöntemler kullanan birçok eser telif edilmiştir. Bu amaçla yapılan çalışmaların en meşhur örnekleri şüphesiz etrâf, zevâid, fihrist ve miftâh türü eserlerdir. Gerek İslâm dünyasında gerek Batı'da benzer muasır çalışmalar da ortaya konulmuştur. Batılı araştırmacılar tarafından üretilen *Concordance*, *Cevâmiu'l-kelim*, *Câmi'u Hâdimi'l-Harameyni's-şerifeyn* ve *Şâmile* gibi bilgisayar programları, akademik mesai açısından büyük önem arz eden vakitten tasarruf imkânı sağlamaktadır. Türkiye'de üretilen *Hikem* (Hadislerle İslâm), *Hadis Veri Tabanı* gibi çalışmalar da bu alana büyük katkı sağlamaktadır. Henüz tamamıyla yayımlanmayan, geliştirme çalışmaları sürdürülen *el-Müdevvenetü'l-câmi'a*, İslâm dünyasındaki hadislerle kolay erişimi hedefleyen yapıtların en güncel örneklerinden biri olarak ortaya konulmuştur. Başta hadis ve rical kitapları olmak üzere tarih, akide, tefsir alanlarından 910 adet eseri kaynak havuzu olarak kullanması, çalışmayı oldukça ilgi çekici kılmaktadır. Hadisleri mevzulara göre listelemesi ve sıhhat durumunu dikkate almaksızın her türlü rivayeti serdetmesinin, konu bazlı akademik çalışmalara büyük katkı sağlayacağı bir gerçektir. Çalışma, belirli bir konuya ilişkin merfû rivayetlere bir bütün olarak hızlıca ulaşım sağlayarak, akademik çalışmalar esnasında emek israfını engelleyeceği gibi bir konuya dair rivayetleri bütüncül olarak değerlendirme imkânı da sunacaktır.

Projenin çıktısı olan ve aynı isimle yayınlanmaya başlanan *el-Müdevvenetü'l-câmi'a* adlı eseri önceki çalışmalardan daha prestijli kılan yanlarından biri, şüphesiz 910 adet kaynak ve 331.987'den

[59] Muhammed Takî Osmânî vd., *el-Müdevvenetü'l-câmi'a*, 1/22-23; 6/2.

[60] Muhammed Takî Osmânî vd., *el-Müdevvenetü'l-câmi'a*, 6/747.

[61] Muhammed Takî Osmânî vd., *el-Müdevvenetü'l-câmi'a*, 1/725; 4/608; 5/785; 6/747.

daha fazla hadisle en kapsamlı eser olma özelliğidir. Bu yönüyle çalışma, içerdiği rivayet sayısı bakımından, günümüze kadar zirvede olan Süyûtî'nin *Cemu'u'l-cevâmi'* adlı eserinin üç katından daha fazladır. Süyûtî'nin, 300.000 civarında hadis olduğunu ifade edip hepsini bir araya getirme amacıyla başlattığı ve yarıda kalan *Cemu'l-cevâmi'* projesini, adeta *el-Müdevvenetü'l-câmi'a* üstlenmiş, yeni yöntemlerle geliştirerek kemale erdirmiştir. *el-Müdevvenetü'l-câmi'a'nın* diğer bir özelliği de temel hadislerle uluslararası geçerliliği olma ümidiyle bir numara vermesidir. Proje, bu yönüyle de bir ilki gerçekleştirmektedir.

Tüm bunların yanında, çalışmanın bazı eksiklikleri de göz ardı edilemez. Hadislerin numaralandırılmasında uluslararası olma hedefi ve iddiası ile ortaya çıkan bir projede, sadece Hint alt kıtası ve bazı Arap ülkelerinden hadis araştırmacılarının çalışmaya dahil edilip diğer İslâm ülkelerindeki uzman hadis akademisyenlerine yer verilmemesi, bu eksikliklerin başında gelmektedir. Çalışmanın bilgisayar ve internet ortamına aktarılmaması ve bir veri tabanının oluşturulmaması da önemli bir eksiklik olarak görülmektedir. Proje, en azından kitap formatında devam ettiği sürece, bu eksikliklerden bazılarının giderilmesi muhtemeldir.

Bütün eksikliklerine rağmen, böyle bir projenin takdire şayan, büyük bir emek mahsulü olduğunu belirtmek gerekir. Alanın uzmanı araştırmacılar tarafından, özellikleri göz önünde bulundurularak bilinçli bir biçimde istifade edildiğinde, bahsedilen bazı eksikliklerin birer dezavantaj olmaktan çıkabileceği söylenebilir.

Kaynakça | References

- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şu'ayb el-Arnaût, Âdil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Altuntaş, Mustafa Celil. "Concordance (el-Mu'cemu'l- müfehres) Öncesi Osmanlı Dönemi Hadis Fihristleri". *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XIX. Yüzyıl*, 289-310.
- Arent Jan Wensinck, Muhammed Fuâd Abdalbâkî. *A Handbook of Early Muhammadan Tradition (Miftâhu künûzi's-sünne)*. Lahor: İdâretü Tercümâni's-Sünne, 1978.
- Aslan, Muhammed. *Hadis Edebiyatında Etrâf Geleneği*. Bingöl Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2018.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiü's-Sahîh*. ed. Mustafa Dîb el-Buğâ. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Bûsîrî, Ebû'l-Abbas Şehabeddin. *İthâfü'l-hiyere bi-zevâ'idü'l-mesânîdi'l-aşere*. thk. Darü'l-Mişkat İlmî Araştırma Kurulu. Riyad: Darü'l-Vatan, 1. Basım, 1999.
- Demir, Mahmut. "Hadislerle İslam Projesi: Tasarım, Arkaplan ve Özellikleri". *100. Yılında Türkiye Hadisçiliği Sempozyumu Özet Kitapçığı*. 24. Ankara, 2023.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfehânî. *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'*. Kahire: Matbaatü's-Saade, 1974.
- Hatipoğlu, İbrahim. "el-Mu'cemu'l-müfehres li-elfâzi'l-hadîssi'n-Nebevî (Concordance)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/346-347. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Hatipoğlu, İbrahim. "Miftâhu künûzi's-sünne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 30. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Heysemî, Ebu'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Ebi Bekr el-. *Mecmeu'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid*. thk. Hüsâ-muddîn el-Kudsî. Kâhire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen. *Târîhu medîneti Dımaşk*. thk. Amr b. Ğarâme el-Ömerî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *el-Metâlibü'l-âliye bi-zevâidi'l-mesânîdi's-semâniye*. thk. Abdülkadir b. Abdülkerim b. Abdülazîz Cündül. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1. Basım, 1998.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihabuddin Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Zehrü'l-Firdevs - el-Garâibü'l-multaka min Müsnedi'l-Firdevs*. ed. Arabî Daiz Feryâtî. Dubai: Cem'iyetü Dâri'l-Birr, 2018.
- Kandemir, M. Yaşar. "Etrâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/498-499. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Karagözoğlu, Mustafa Macit. *Hadis Şerh Literatürü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2020.
- Karahan, Abdullah. "Zevâid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/303-305. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Komisyon. *Hadislerle İslâm*. Ankara: DİB, 2013.
- Mehmet Efendioğlu. "Tedvîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/267-269. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Mer'aşlî, Yusuf Abdurrahman. *İlmu fehreseti'l-hadis*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1986.
- Muhammed Accâc el-Hatîb. *es-Sünnetü kable't-tedvîn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988.
- Muhammed Takî Osmânî vd. *el-Müdevvenetü'l-câmi'a*. Karaçi, Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2017.
- Muttakî el-Hindî, Alâuddîn Alî b. Hisâmüddîn b. Kâdî Hân el-Hindî el-Burhânfü'r el-. *Kenzu'l-ummâl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981.

- Mücteba Uğur. "Firdevsü'l-ahbâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/129-131. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Özsoy, Abdulvahap. "Hadis Alanındaki Bilgisayar Programlarının Özellikleri ve Kullanımı Üzerine". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2005), 183-218.
- Özşenel, Mehmet. *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.
- Saitoğulları, Ayşe Yasemin. "'100. Yılında Türkiye Hadisçiliği' Sempozyumu 20-21 Ekim 2023, Ankara". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 22/2 (2023), 385-404.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Cem'u'l-cevâmi' (el-Câm'u'l-kebîr)*. Kahire: Dâru's-Saâde, 2005.
- Şahyar, Ayşe Esra. "Hindistanlı Hadis Âlimi Muhammed Mustafa el-A'zamî (1930-2017)". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 39 (2018), 183-190.
- Tokâdî, Mehmed Şerîf. *Miftâhu's-sahîhayn*. Dersaâdet: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1313.
- Topgül, Muhammed Enes. "'Cevâmiu'l-Kelim' ve 'Câmiu Hâdimi'l-Haremeyn' Adlı Dijital Hadis Veri Tabanları Üzerine Notlar". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 49 (2023), 167-176.
- Yılmaz, Fatih Mehmet. "Tasnif ve Tahrîc Usulü Olarak Etrâflar". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (2020), 345-366.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zeynuddîn el-'Irâkî, Ebû'l-Fadl 'Abdirrahîm b. el-Huseyn b. Abdurrahmân. *Tarhu't-Tessrîb fî Şerhi't-Takrîb*. Mısır: et-Tab'atu'l-Mısriyyetu'l-Kadîme, ts.

İnternet Kaynakları

- diyanet.tv. "Hadislerle İslam Dijital Ortamda". Erişim 08. 09. 2024.
- Hadis Veri Tabanı. "Kullanıcı İşlemleri". Erişim 09. 09. 2024)
- sonpeygamber.info. "Hadis Veritabanı Kullanıma Açıldı". Erişim 09. 09. 2024



Tehânevî'nin Keşşâfı İstılâhati'l-Funûn ve'l-'Ulûm Adlı Ansiklopedik Eserindeki Tasavvufî Makamlarla İlgili Maddelere İlişkin Bir İnceleme

Mahmut Ulu

<https://orcid.org/0000-0002-3030-0827>

Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Aksaray, Türkiye

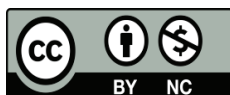
<https://ror.org/026db3d50>

mahmut.uluhotmil.com

Atıf Bilgisi:	Ulu, Mahmut. "Tehânevî'nin Keşşâfı İstılâhati'l-Funûn ve'l-'Ulûm Adlı Ansiklopedik Eserindeki Tasavvufî Makamlarla İlgili Maddelere İlişkin Bir İnceleme". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 39 (Kasım 2024), 259-284. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1553586 .
Makale Türü:	Araştırma Makalesi
Etik Beyan:	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Kurul İzni:	Araştırma için herhangi bir etik onay veya bilgilendirilmiş onam gerekmemektedir.
Geliş Tarihi:	20 Eylül 2024
Kabul Tarihi:	26 Kasım 2024
Yayın Tarihi:	30 Kasım 2024
Hakem Sayısı:	Bir İç Hakem - En Az İki Dış Hakem
Değerlendirme:	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması:	Yapıldı - intihal.net
Çıkar Çatışması:	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman:	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Etik Bildirim:	dergiislamiilimler@gmail.com
Lisans:	CC BY-NC 4.0

Öz: Fıkha dair *Ahkâmü'l-arâzî* ve tefsire dair *Sebku'l-gayât fi neski'l-âyât* adlı iki eseri daha bulunan Tehânevî'nin *Keşşâfı istılâhati'l-funûn ve'l-'ulûm* adlı ansiklopedisi en bilinen eseridir. Eseri diğerlerinden ayıran önemli bir husus sarf, belâgat ve muhâdarât gibi Arap dili ve edebiyatına dair ilimleri; tefsir, hadis, tasavvuf gibi şer'î ilimleri; mantık, fizik, kimya, tıp, matematik gibi aklî ilimler ile rüya tabiri, sihir, tılsım ve simya gibi daha çok metafizik konuları ele alan elliyi aşkın ilmi çok çeşitli yönleriyle ortaya koymasındır. Eseri konumuz açısından önemli kılan husus ise çalışmada çok sayıda tasavvufî istilaha yer verilmesidir. Nitekim tasavvuf istilahıyla ilgili kavramlar eserin önemli bir bölümünü oluşturur. Bu kavramlar tasavvufun belirli alanlarına odaklanmak yerine tasavvufun tanımı, sūfî ve ilintili konular, seyrüsülûk, tarikatların insanî yönü ve mekânları, nefis ve makamları gibi hemen her yönüne odaklanmıştır. Eserde üzerinde durulan ve tanımları verilen kavram gruplarından biri de haller ve makamlara ilişkin maddelerdir. Bu çalışmanın odak noktası Tehânevî'nin makamlara dair maddeleri ele alış şeklidir. Bu bağlamda makamların tanımları, kelime ve terim manaları ile ilişkili olduğu diğer ilimlerdeki karşılığı ile hangi yönlerinin öne çıkarıldığı, tanımlara getirilmiş yeniliklerin varlığı veya yokluğu üzerinde durulmuştur. Çalışma bir metin analizi yöntemine dayalı olup bu yönüyle eserde yer alan kavramlar temel tasavvuf literatüründeki anlamlarıyla karşılaştırılarak değerlendirilmiştir. *Keşşâf* adlı eserde konuyla ilgili öne çıkan başlıca bulgular şunlardır: Makamlar genellikle belli eserlerden alıntılanarak açıklanmıştır. Kavramların bazen öncelikle kelime manası sonra terim manası üzerinde durulmuş ardından diğer ilimlerdeki karşılığı ve tasavvufî istilah olarak neye delalet ettiği, bazen de doğrudan terim manasıyla ele alındığı görülmüştür. Eserin tasavvufî kavramlar özelinde alıntıldığı kaynaklardan farklı yeni bir ifade ortaya koyduğunu söylemek güçtür. Ancak bazı tasavvufî istilahların diğer ilimlerdeki karşılıklarıyla birlikte ele alınması eseri dönemin tasavvuf ve genel ilmî terminolojinin ele alınış şeklini ortaya koyması açısından önemli kılmaktadır. İşte bu çalışmada makamların tasavvuf terminolojisi açısından değerlendirilmesi ve Tehânevî'nin katkıları ve farklılıkları ortaya konmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Haller, Makamlar, Tehânevî, *el-Keşşâf*.



An Examination of the Articles Related to Sufi Hâls and Maqâms in Tehânevi's Encyclopedia Named Keşşâfû Istilâhati'l-Funûn ve'l-'Ulûm

Mahmut Ulu

<https://orcid.org/0000-0002-3030-0827>

Assist. Prof., Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Basic Islamic Sciences, Aksaray, Türkiye

<https://ror.org/026db3d50>

mahmut.ulu@hotmail.com

Citation:	Ulu, Mahmut. "An Examination of the Articles Related to Sufi Hâls and Maqâms in Tehânevi's Encyclopedia Named Keşşâfû Istilâhati'l-funûn ve'l-'ulûm". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 39 (November 2024), 259-284. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1553586 .
Article Type:	Research Article
Ethical Statement:	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited.
Ethics committee approval:	The research does not need any ethical approvals or informed consent.
Date of submission:	20 September 2024
Date of acceptance:	26 November 2024
Date of publication:	30 November 2024
Reviewers:	One Internal & At Least Two External
Review:	Double-blind
Plagiarism checks:	Yes - intihal.net
Conflicts of Interest:	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Grant Support:	No funds, grants, or other support was received.
Complaints:	dergiislamiilimler@gmail.com
License:	CC BY-NC 4.0

Abstract: Tahanawi, who penned treatises such as *Aḥkam al-Arazi* and *Sabḳhu al-Gayat fi Naskḫi al-Ayat on Tafseer*, is notably known by his encyclopedia called *al-Kashaaf Istilahat al-Funun wa-al-'Ulum*. An important point that distinguishes the work from others is the sciences of Arabic language and literature such as shar, balagat and muhadarat; that are embodied within the work, inter alia religious sciences such as tafsir, hadith, and mysticism. Thus, it presents more than fifty sciences from various aspects, dealing with rationalist sciences such as logic, physics, chemistry, medicine and mathematics, as well as metaphysical subjects such as dream interpretation, magic, charm and alchemy. What makes the work important in terms of this article is the abundance of sufi terms that are dispersed in the work. As a matter of fact, concepts related to sufi terminology constitute an important part of the work. Instead of focusing on specific areas of sufism, these concepts focus on almost every aspect of sufism, such as the definition of sufism, sufi and related subjects, *satr wa suluk*, the non-celestial aspect of the sects and their places, soul and maqams. One of the concept groups elucidated and defined in the work is the items related to ascetical states and maqams. The focus of this study is how Tahanawi handles the articles related to maqams. In this context, the definitions of the maqams, their lexical and terminological meanings, equivalent terms and counterpartse in other sciences that bear affinity with the before mentioned ones their liable connotations and semantic extensions or shifts in sense of the defined wordages are emphasized. The study is based on the text analysis method, and in this respect, the concepts in the work are evaluated through comparison with their signifiers in the fundamental sufism literature. The main findings that stand out on the subject in the work titled *al-Kashaf Istilahat al-Funun wa-al-'Ulum* are that the maqams are generally explained by quoting from certain works; sometimes the wlexicographical meaning of the concept is emphasized first, then its terminological referent, then its equivalent wordage in other sciences and what it indicates as a sufi terminology, and sometimes it is discussed directly in its terminological meaning. Although it cannot be said that the work introduces a new expression different from the sources from which it is cited, in terms of Sufi concepts, it can be said that it is important in terms of revealing the way in which sufism and general scientific terminology of the period when it was penned are handled, in that some sufi terms are discussed together with their equivalents in other sciences. In this study, we tried to evaluate the maqams, which are extant among the Sufi terms, in terms of sufi terminology and to reveal Tahanawi's contributions and his distinct traits.

Keywords: Sufism, Hâls, Maqâms, Tahanawi, *al-Kashaf*.

Giriş:

Muhammed b. Ali et-Tehânevî'nin (öl. 1158/1745'ten sonra) hayatı hakkındaki bilgiler oldukça kısıtlı olmakla birlikte Hindistan'ın Delhi şehri yakınlarında bulunan Tehâne'de doğduğu bilinmektedir. Doğum ve vefat tarihine ilişkin bilgilerde bir kesinlik yoktur. Ancak onun on yedinci asrın ikinci yarısında doğduğu, *Keşşâf*'ın müsveddesini 1158'de (1745) tamamladığı dikkate alınırsa on sekizinci asrın ortalarında vefat ettiği söylenebilir. Ömrünü doğduğu şehirde geçiren Tehânevî'nin mezarı da yine Tehâne'dedir. Kabrinin ziyaret edenlerin manevî feyze mazhar olduğuna inanılan bir ziyaretgâh olduğu kaydedilmiştir.^[1]

Eserinde zikredilen tam adının Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî et-Tehânevî olmasına bakılırsa nisbesinin Hz. Ömer'e dayandığını söylemek mümkündür. Yine nisbesinden hareketle ehl-i sünnete mensup bir Hanefî olduğu anlaşılmaktadır.^[2] Tehânevî Hindistan'ın ilmî bakımdan tanınmış bir ailesine mensuptur. Babasının şeyh, dedesinin kâdî ve büyük dedesinin mevlânâ ve etka'l-ulemâ şeklindeki sıfatlarıyla anılması bunu göstermektedir. Bizzat kendisinin de dedesi gibi kadılık görevinde bulunması ailesine ve yetiştirdiği ortama dair önemli veriler sayılabilir.^[3]

Tehânevî, Arapça ve dinî ilimlerden müteşekkil ilk eğitimini babasından aldıktan sonra alışlagelen tedaris sisteminin aksine başka bir hocaya gitmemiş, bunun yerine tıp, felsefe, hendese, hesap, mantık, hey'et gibi aklî ilimler ile naklî ilim denebilecek hikmet gibi ilimleri bu ilimlerle ilgili eserleri okuyarak öğrenmiştir. Bu sırada terimlere merak sarmış, her ilmin kendine has terimlerinin bilinmesi halinde ilimlerin tahsilinde hocalara "teberrüken" ihtiyaç kalacağını düşünmüştür. Geniş bir ilim yelpazesinde yaptığı okumalar onun kendine has bir öğrenme usulü edinmesini sağlamıştır. Bu düşünceye dayalı olarak da bütün ilimleri kapsayan ansiklopedik bir eser telif etmeye karar vermiştir.^[4] Böylece İslam medeniyetinde bilim, sanat ve zanaat terimleri bakımından oldukça kapsamlı ansiklopedik bir eser telif edilmiştir.^[5]

Tehânevî'nin *Keşşâfı İstılâhâtî'l-Fünûn ve'l-'ulûm* adlı eseri on yedinci asırda telif edilmiş bir bilim ve sanat terimleri ansiklopedisi çalışmasıdır. Bu yönüyle *Keşşâf*, yazıldığı dönem olan on yedinci asır ilim çevrelerinin temel eğilimlerini yansıttığı gibi ele aldığı literatürün temel hususiyetlerini de yansıtmaktadır. Ayrıca kapsam ve kavramsal çerçevesi, kavramları ele alış sürecindeki detaylara dikkat etme yaklaşımı ve kaynak çeşitliliğiyle benzerlerinden farklı bir özellik taşımaktadır.^[6]

Keşşaf, içerdiği birçok ilim alanında geniş bir literatüre, bazı alanlarda ise sınırlı sayıda kaynağa dayanan bununla birlikte son derece kapsamlı olduğu şüphe götürmeyen bir eserdir.^[7] Bu bağlamda eserde sarf, belâgat ve muhâdarât gibi Arap dili ve edebiyatına dair ilimler; tefsir, hadis, tasavvuf gibi şer'î ilimler; mantık, fizik, kimya, tıp, matematik gibi aklî ilimler ile rüya tabiri, sihir, tılsım ve simya gibi daha çok metafizik konuları ele alan elliye aşkın ilim çok çeşitli yönleriyle yer almıştır. Bunlardan medrese mensupları arasında yaygın tedaris ve telife konu olan alanlarda metin, şerh ve haşiye taramaları yaparak metnin en yetkin halini vermiştir. Ancak aynı hassasiyetin

[1] Nasuhi Ünal Karaarslan, "Keşşâfı İstılâhâtî'l-Fünûn ve'l-'ulûm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/330; Hüseyin Abdullatif Abdullah, "'Tehânevî'nin Keşşâfı İstılâhâtî'l-Fünûn ve'l-'ulûm Adlı Ansiklopedisinde Aruz İlmîne İlişkin Maddeler'", *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/12 (2016), 315.

[2] Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî Tehânevî, *Keşşâfı İstılâhâtî'l-Fünûn ve'l-'ulûm* (Beyrût: Mektebetü'lübnan, 1996), 1/1.

[3] Karaarslan, "Keşşâfı İstılâhâtî'l-Fünûn ve'l-'ulûm", 25/330; Abdullah, "'Tehânevî'nin Keşşâfı İstılâhâtî'l-Fünûn ve'l-'ulûm Adlı Ansiklopedisinde Aruz İlmîne İlişkin Maddeler'", 315.

[4] Tehânevî, *Keşşâfı İstılâhâtî'l-Fünûn ve'l-'ulûm*, 1/1; Karaarslan, "Keşşâfı İstılâhâtî'l-Fünûn ve'l-'ulûm", 25/330.

[5] Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfı İstılâhâtî'l-Fünûn ve'l-'ulûm)*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024), 1/5.

[6] Tehânevî, *Keşşâfı İstılâhâtî'l-Fünûn ve'l-'ulûm*, 1/2; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfı İstılâhâtî'l-Fünûn ve'l-'ulûm)*, 2/7.

[7] Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfı İstılâhâtî'l-Fünûn ve'l-'ulûm)*, 1/14.

tasavvuf ıstılahlarında gösterilmediği anlaşılmaktadır.^[8] Bu durum alfabetik sıra konusundaki sistem hariç tutulmak kaydıyla kavramların açıklanması sırasında bir standartın olmayışında da kendini göstermektedir.

Eseri konumuz açısından önemli kılan husus hiç şüphesiz çok sayıda tasavvufî ıstılahı yer vermiş olmasıdır. Nitekim tasavvuf ıstılahıyla ilgili kavramlar eserin önemli bir bölümünü oluşturur. Bu kavramlar tasavvufun belirli alanlarına odaklanmak yerine tanımı, sūfî ve ilintili konular, seyrüsülûk, tarikatların insanî yönü ve mekânları, nefis ve makamları gibi hemen her yönüne odaklanmıştır. Eserde bir başlık altında toplanıp haller ve makamlar diye tasnif edilmese de üzerinde durulan ve tanımları verilen kavram gruplarından biri de haller ve makamlara ilişkin maddelerdir.

Tasavvuf alanıyla ilgili farklı başlık ve konulara odaklı benzer çalışmalara yol göstermesi beklenen bu çalışmanın odak noktasını tasavvufun önemli konularından biri olan “Haller ve makamlar” grubunun “Makamlar” kısmına dair maddeler ve bu maddelerin nasıl ele alındığı oluşturmaktadır. Bu bağlamda öncelikle makamlarla ilgili kavramların hangileri olduğu tespit edilmiş daha sonra Tehânevî tarafından nasıl ele alındığı üzerinde durulmuş, ardından aşağıda zikredilen temel tasavvuf eserlerinde kavramın nasıl ele alındığına değinilmiştir. Daha sonra *Keşşâf* ve mezkûr temel tasavvuf kaynakları arasında makamlara ilişkin ıstılahların ifade ve tanımlama biçimleri karşılaştırılmak suretiyle fark olup olmadığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Ancak çalışmanın öncelikli amacının bu mukayeseye odaklı olmadığını belirtmek yerinde olacaktır.

Çalışmanın haller ve makamlara dair olan ıstılahların bir bütün halinde ele alınması halinde daha yetkin olacağı varsayılsa da bir makale hacmini fazlasıyla aşacağı görüldüğünden “Haller ve Makamlar” şeklinde planlanan çalışma sadece “Makamlar” şeklinde sınırlandırılmıştır. Bu bağlamda haller ve makamlardan olmak kaydıyla toplam yetmiş üç kavram tespit edilmiş, bunlardan on yedi tanesi makamlar olarak değerlendirilerek çalışmanın kavramsal içeriği teşekkül edilmiştir. Ele alınan kavramların sayıca az olmasının çalışmanın amacına ulaşılması bakımından yeterli olup olmayacağı sorusu akla gelmekle birlikte kavramların izahına bakıldığında sadece makamların bile yeterli olduğu görülecektir. Kaldı ki makamların işleniş tarzının diğer tasavvufî kavramlardan farklı olmadığı da anlaşılmaktadır.

Çalışmaya konu eser içerisinde yer alan ıstılahlardan haller ve makamlarla ilgili olanların belirlenmesinde tasavvuf ilminin temel kaynakları sayılan Ebu Nasr et-Tûsî Serrâc'ın *el-Lüma*'ı, Ebu Bekir Muhammed b. İshak Buhârî Kelâbâzî'nin *Ta'arruf*'u, Abdülkerim Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'si, Ali b. Osman Cüllâbî Hucvîrî'nin *Keşfü'l-mahcûb*'u, Ebu'n-Necîb Sühreverdî'nin *Âdâbü'l-Mürîdîn*'i, Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer Sühreverdî'nin *Avârifü'l-maârif*'i gibi eserler esas alınmıştır. Dolayısıyla kavramları değerlendirirken mezkûr eserler ölçü olarak kullanılmıştır. Çalışmada zikredilen bu kaynakların esas alınmasının amacı ise tasavvuf ıstılahlarına yönelik temel kaynaklar olmaları ve kendilerinden sonra gelen çalışmalara kaynaklık etmeleridir denebilir. Sühreverdî'nin ifadesiyle her iki grup arasındaki benzerliğin fazla olması, buna bağlı olarak birinin diğerinden ayrılmasının zorluğu^[9] göz önüne alındığında haller ve makamları birbirinden ayırt etmek zor olsa da bu zorluk Kelâbâzî'nin *Ta'arruf*'taki tespitlerine dayalı olarak aşılmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla Tehânevî'nin eserinde tespit edilen on yedi makam *Ta'arruf* ölçü alınarak belirlenmiştir. Haller ve makamlar her ne kadar *el-Lüma*'da, *Âdâbü'l-mürîdîn*'de ve *Avârifü'l-maârif*'te de tasnif edilmiş olsa da sınırlı sayıda makama yer vermeleri ve bu makamların vera' hariç diğerlerinin *Ta'arruf*'ta yer alması *Ta'arruf*'un ölçü alınmasındaki diğer bir nedendir.

[8] Tehânevî, *Keşşâfı Istılahâtı'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, 1/1; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfı Istılahâtı'l-Fünûn ve'l-Ulûm)*, 2/13.

[9] Ebü'n-Necîb Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif (Tasavvufun Esasları)*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz - İrfan Gündüz (İstanbul: Vefa Yayıncılık, 1990), 585.

Bahse konu eserle ve eser içerisinde yer alan maddelerle ilgili oldukça sınırlı olmakla birlikte bazı çalışmalar yapılmıştır. İlk olarak *Keşşâfı İstılâhâtı'l-Funûn ve'l-'ulûm* adlı eserin Türkçe çevirisi dört cilt halinde Ömer Türker öncülüğünde bir grup araştırmacı tarafından yapılmıştır. Bu makalede tahkiki Ali Dahrûc ve Abdullah Hâlidî tarafından 2 cilt halinde yapılan eser esas alınmakla birlikte Türker'in editörlüğündeki ekibin mezkûr çevirisinden de istifade edilmiştir. Eserle ilgili diğer bir çalışma ise Hüseyin Abdullatif Abdullah'ın "*Tehânevî'nin Keşşâfı İstılâhâtı'l-Funûn ve'l-'ulûm Adlı Ansiklopedisinde Aruz İlmine İlişkin Maddeler*" isimli makalesidir. Ayrıca Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde *Keşşâfı İstılâhâtı'l-Funûn ve'l-'ulûm* başlıklı madde tespit edebildiğimiz kadarıyla eserle ilgili yapılan çalışmalar olarak zikredilebilir. Görüldüğü üzere *Keşşâfı İstılâhâtı'l-Funûn ve'l-'ulûm* adlı eserle ilgili yapılan çalışmalar oldukça sınırlıdır. Öte yandan eserin tasavvuf ıstılahlarına ve bunlardan biri olan haller ve makamlara ilişkin maddeleriyle ilgili herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Bu çalışma konuyla ilgili ilk çalışma olması, mezkûr ıstılahların hangileri olduğunun ve müellifi tarafından nasıl ele alındığının tespit edilmesi yönüyle önem arz etmektedir.

1. Tehânevî'nin Tasavvufî Kavramları İzah Etme Metodu

Tehânevî, eserinde ele aldığı kavramları açıklarken konuyla ilgili kaynaklara müracaat etmiştir. Kavramın kapsamına veya kişisel tercihinin göre bir veya daha fazla kaynaktan istifade ettiği, bir kavram, alıntılıdığı kaynaktan nasıl ele alınmışsa olduğu gibi aktarmayı tercih ettiği söylenebilir. Ele aldığı kavramlarla ilgili nadiren kendi görüşünü ortaya koymuştur.

Kavramların izahına bakıldığında müellifin kavramları ele alış şeklinde bir standart gözetmediği anlaşılmaktadır. Bundan dolayı bir kavramın izahında ona has bir yöntemden bahsetmek güçtür. Bununla birlikte genellikle takip ettiği usulleri birkaç farklı şekilde tasnif etmek mümkündür. O, bazı kavramları öncelikle o kelimenin hangi kökten geldiği ve sözlük manası üzerinde durarak açıklamaya başlamış, daha sonra kelime hangi ilimle doğrudan ilintiliyse o ilimdeki anlamı üzerinde durmuştur. Örneğin "Atk" kelimesinin anlamını şu şekilde vermiştir:

"Sözlükte kölelikten çıkmak anlamına gelir. Atak ve ateka da böyledir. Itk ise isim halidir. Fıkhî bir kavram olarak, hükmî bir kuvvet demek olup bir insan üzerinde başkasına ait hakkın ortadan kalkmasıyla açığa çıkar. Hâsılı atk/ıtk, mülkiyet altında olmaktan çıkma yani azat olma demektir. Bu mananın sözlük anlamıyla münasebeti açıktır."^[10]

Bunun yanında o bir kelimenin sözlük anlamını vermeden doğrudan genel kullanıldığı manasıyla da ele almıştır. Örneğin "Ayîse" kelimesini "50 yaşına gelmiş kadına denir. 55 yaşına gelmiş kadın olduğu da söylenmiştir. Tercih edilen görüş ise birincisidir."^[11] şeklinde açıklamıştır. Burada dikkate alınması gereken bir husus, hangi kavramı hangi kaynaktan aldığını göstermesidir.

Tasavvuf ıstılahlarını açıklarken ise ele aldığı ıstılahı yukarıda bahsedildiği gibi genellikle önce o kelimenin hangi kökten geldiği ve sözlük manası üzerinde durup daha sonra "Tasavvuf" alt başlığıyla izah etme yolunu tercih etmiştir.^[12] Kimi zaman da kelimenin kök veya diğer ıstılahlardaki manasını vermeden doğrudan ve sadece tasavvufî manasını vermekle iktifa etmiştir.^[13] Bunun yanında o, ele aldığı tasavvufî bir ıstılahı öncelikle ve eğer varsa farklı bir ilim alanındaki anlamıyla daha sonra ise "Sûfilere göre", "Sûfilerin ıstılahında", "Sûfilerin kullanımında" gibi ifadelerle başlayan cümlelerde tasavvufî manasıyla vermiştir. Bunlara ek olarak az da olsa "Sûfilerin muhakkiklerinin kabul ettiği üzere" gibi girişlerle açıklamıştır. Anlaşıldığı kadarıyla Tehânevî'nin

[10] Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfı İstılâhâtı'l-Funûn ve'l-'Ulûm)*, 1/177.

[11] Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfı İstılâhâtı'l-Funûn ve'l-'Ulûm)*, 2/179.

[12] Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfı İstılâhâtı'l-Funûn ve'l-'Ulûm)*, "Âyet" 177-179.

[13] Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfı İstılâhâtı'l-Funûn ve'l-'Ulûm)*, "Aynü'l-Hayat" 180-181.

kelime ve kavramları ele alış şeklinin belli bir standartı yoktur. Bu durum ilimler tasnifi ve pek çok kavramı ele alması yönüyle olumlu bir vasma sahip olan *Keşşâf*'in tasavvuf ıstılahlarında mezkûr sistemsizliğe dayalı olumsuz bir yönü olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte bu olumsuzluğun önemli bir eksiklik olmadığını söylemek mümkündür.

2. Keşşâfı İstilahatî'l-fünûn ve'l-'ulûm Adlı Eserde Tasavvufî Makamlarla İlgili Maddeler

Yukarıda bahsedildiği üzere çalışmaya konu makamlardan olmak kaydıyla toplam on yedi kavram tespit edilmiş, bu on yedi madde değerlendirilerek çalışmanın kavramsal içeriği oluşturulmuştur. Burada ilk olarak tövbe ile başlayıp yakîn ile biten maddeler üzerinde durulmuştur. Ele alınan maddelerin sıralanmasında Kelâbâzî'nin (öl. 380/990) *Ta'arruf* undaki sıralama esas alınmıştır.

2.1. Tövbe

Tehânevî, temel tasavvuf kitaplarında tasavvufî makamların ilki olarak zikredilen tövbe kavramını^[14] öncelikle sözlük manasıyla ele almış daha sonra kavramın terim manasını vermiştir. Buna göre kelime olarak, geri dönmek şeklinde tanımladığı tövbeyi, terim olarak "Dinde günah olması bakımından günahattan bir daha yapma gücü ve imkânı olduğu esnada tekrar ona dönmemeye azmederek pişmanlık duymak" şeklinde tarif etmiştir.^[15] Kelime ve terim manasını verdikten sonra *Mecmâu's-sülûk*'ten alıntıyla tövbenin genel bir tanımını yapan Tehânevî, tövbeyi "Şeriat bakımından, pişmanlığı devam ettirmek ve çokça istiğfar etmek suretiyle yüce Allah'a dönmektir. "Tövbe pişmanlıktır." denilmesi, pişmanlığın tövbenin en büyük rüknü olması anlamındadır. Ehl-i sünnet tövbenin üç şartı olduğunu söylemiştir: Hâlihazırda günahı terk etmek, gelecekte günahı terke niyet etmek, geçmişte işlediği fiil dolayısıyla pişmanlık duymaktır." şeklinde açıklamıştır.^[16]

Tövbenin genel manasını bu şekilde verdikten sonra kavramın tasavvufî manası üzerinde duran müellif, yine *Mecmâu's-sülûk*'ten alıntı yapmış, tanınmış sûflerin tövbeyle ilgili görüşlerine yer vermiştir. Bu bağlamda Serî es-Sakatî (öl. 251/865), Cüneyd-i Bağdâdî (öl. 297/909), Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778), Ruveym b. Ahmed (öl. 303/915), Râbiâ el-Adeviyye (öl. 185/801), Zünnûn el-Mısrî (öl. 245/859), Ebû Ali Dekkâk (öl. 405/1015) gibi tanınmış sûflerin görüşlerini nakletmiştir.^[17] Burada naklettiği sûfi görüşlerinin temel tasavvuf kitaplarındaki alıntılarla aynı olduğu görülmektedir. Örneğin müellif "Serî es-Sakatî'ye göre tövbe günahını unutmaman, Cüneyd'e göre ise tövbe günahını unutmandır."^[18] alıntısını yaparken bu görüşler *el-Lüma'*,^[19] *Ta'arruf*^[20] ve *er-Risâle*'de^[21] birebir yer almıştır. Ancak Tehânevî "Tövbe günahını unutmaman" sözünü Serî es-Sakatî'ye atfetse de mezkûr üç kaynaktan bu sözün Sehl b. Abdullah'a (öl. 283/896) atfedildiği

[14] *Âdâbü'l-Mürîdîn*'de diğer eserlerin aksine ilk makam olarak "intibâh" kavramı zikredilmiştir. bk. Ebü'n-Necîb Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdîn*, thk. Menâhim Milûn (Kudüs: Mâhe'd-dirâseti'l-Asyeviyye ve İfrikiyye, 1977), 20; Ebü'n-Necîb Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdîn (Yol Ahlakı)*, çev. Süleyman Gökbulut (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2014), 63.

[15] Tehânevî, *Keşşâfı İstilahatî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, 1/524; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfı İstilahatî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm)*, 4/591.

[16] Tehânevî, *Keşşâfı İstilahatî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, 1/525; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfı İstilahatî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm)*, 4/592.

[17] Tehânevî, *Keşşâfı İstilahatî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, 1/525-526; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfı İstilahatî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm)*, 4/592-593.

[18] Tehânevî, *Keşşâfı İstilahatî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, 1/525.

[19] Ebü Nasr et-Tûsî. Serrâc, *el-Lüma' (İslâm Tasavvufu)*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016), 43.

[20] Ebü Bekir Muhammed b. İshâk Kelâbâzî, *et-Ta'arrufli mezhebi ehli't-tasavvuf* (Beyrût: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413), 107; Ebü Bekir Muhammed b. İshâk Buhârî Kelâbâzî, *Ta'arruf (Doğuş Devrinde Tasavvuf)*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 155.

[21] Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdulhalim Mahmud - Mahmud Şerîf (Kahire: Matabiatü Daru's-şuğb, 1409), 178-179; Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâle (Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi)*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 190.

görülmüştür. Burada müellifin sadece alıntı yaptığı kaynağa baktığı, temel eserlere müracaat etmediği ve alıntıları teyit etmediği dolayısıyla kavramların izahında veya yapılan alıntılarda dikkatli olmadığı düşünülebilir.

Sûfî görüşlerinin ardından “Bir grup der ki” diyerek başladığı izahını tövbeyi avam, havâs ve havâssü'l-havâs'ın durumuna göre şeklindeki bir sıralamayla sürdürmüştür. Buna göre tövbe edenler üç kısımdır: Avam, havâs ve havâssü'l-havâs. Avamın tövbesi günahattan dönmektir, bu ise dil ile istiğfar ve kalp ile pişmanlıktır. Havâs'sın tövbesi ibadetlerini gözden geçirmektir, bu da ibadetleri layık görmemekten ötürüdür. Bunlar fiillerini Hakk'a layık görmemeleri sebebiyle günahkârın günahattan ötürü özür beyan etmesi gibi kendi ibadetlerinden ötürü özür beyan ederler. Havâssü'l-havâs'sın tövbesi ise halktan Hakk'a yönelmektir. Tövbenin bu mertebesi, hiçbir fayda ya da zararı halktan görmemek ve güvenip onlara meyletmemektir.”^[22] Tövbeyi açıklarken çeşitli âyetlere de^[23] referans yapmıştır.^[24]

Tehânevî'nin yaptığı açıklamalara bakıldığında onun bu kavramı öncelikle kelime anlamı, daha sonra terim anlamı ve sonrasında sûfî istilâhlarındaki tanımlara dayanarak yaptığı, sûfî görüşlerinin ardından adeta toparlayıcı bir yaklaşımla kavramı açıkladığı görülmektedir. Onun bu kavramı tanımlama şekli Kelebâzî^[25] ve Serrâc (öl. 378/988) ile hemen hemen aynı iken^[26] Hucvîrî^[27] (öl. 465/1072) ve Sühreverdî'nin yaptığı tanımdan^[28] geniş; Kuşeyrî'nin (öl. 465/1072) tanımlamasına göre^[29] ise daha kısıtlı olduğu söylenebilir. Nitekim Kuşeyrî âyet ve hadislerle başladığı tanımlamayı, kelâm âlimlerinin görüşleriyle açmış, daha sonra oldukça geniş bir yelpazede farklı çok sayıda sûfînin görüşleriyle izah etmiştir. Kuşeyrî'nin tasavvuf istilâhlarına mahsus bir bölüm açmış olması ve eserinin de müstakil bir tasavvuf eseri olması bu mukayesenin haksız yönü olarak öne sürülse de Tehânevî'nin bazı istilâhları temel tasavvuf kitaplarından daha geniş bir ölçekte ele alması bu mukayesenin makul yönü sayılabilir.

2.2. Zühd

Tehânevî'nin ele aldığı istilâhlardan biri de zühd kavramıdır. O, zühdün tanımına, “Zehd” şeklinde okunduğu bilgisiyle başlamış, daha sonra sözlük anlamına yer vererek, Arapça bazı kalıp kullanımlarla ve hadislerden birkaç örnekle kelimenin anlam aralığını ortaya koymuştur. Tehânevî'nin yaptığı tanıma göre zühd sözlükte, bir şeyi değersiz görerek ondan yüz çevirmek anlamına gelmektedir. Arapçada az olan şeye “Zehid” denildiğini kaydeden müellif, zühdün geçtiği hadislerden “Muhakkak sen zehidsin.”^[30], “İnsanların en üstünü müzhid mümindir.”^[31] hadislerine yer vermiştir.^[32]

[22] Tehânevî, *Keşşâfî İstîlâhâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, 1/525; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfî İstîlâhâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm)*, 4/592.

[23] en-Nûr 24/31; el-Kâf 50/33; es-Sad 38/30.

[24] Tehânevî, *Keşşâfî İstîlâhâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, 1/526; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfî İstîlâhâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm)*, 4/593.

[25] Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, 107-108; Kelâbâzî, *Ta'arruf (Doğuş Devrinde Tasavvuf)*, 155.

[26] Ebû Nasr Abdullah b. Alî b. Muhammed et-Tûsî Serrâc, *el-Lüma'*, thk. Abdulhalim Mahmud (Mısır: Darü'l-mektebetü'l-hadîsi, 1380), 68-69.

[27] Ali B. Osman Cüllâbî Hucvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, thk. İşâd Abdulhadi Kandîlî (Kahire: Meclisi'l-ağlâ li's-sekâfe, 2007), 2/636; Ali B. Osman Cüllâbî Hucvîrî, *Keşfü'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 447.

[28] Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdîn*, 20.

[29] Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 178; Kuşeyrî, *er-Risâle (Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi)*, 187.

[30] Tehânevî'nin hadis olarak kaydettiği bu ifade temel hadis kitaplarında tespit edilememiştir.

[31] Tehânevî'nin hadis olarak kaydettiği bu ifade temel hadis kitaplarında tespit edilememiştir.

[32] Tehânevî, *Keşşâfî İstîlâhâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, 1/913; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfî İstîlâhâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm)*, 4/784.

Zühdün tanımından sonra şeriattaki anlamından hareketle vera' ile mukayesesini yapmış, ardından tasavvufî manasına geçmiştir. Onun yaptığı izaha göre zühd şeriatta helâllîği kesin olarak bilinen şeylerden zaruret miktarınca elde etmek demektir. Bu yönüyle vera''dan daha özeldir. Çünkü vera' şüpheli olan şeyi terk etmektir ve bu âriflerin zühdüdür. Âriflerin zühdünden daha üst mertebede mukarreblerin zühdü vardır. Mukarreblerin zühdü dünyadan, cennetten ve bu ikisi dışındakilerden Allah Teâlâ'dan başka her şey ilişkin zühddür. Çünkü böyle bir zühde sahip olanın Allah Teâlâ'ya kavuşmak ve O'na yakın olmaktan başka bir maksadı yoktur.^[33]

Vera' ve zühd mukayesesinden sonra zühd ile ilgili sûflerin görüşlerine yer vermiştir. İlk olarak İbrahim b. Edhem'in "Haram olan şeyde zühd farzdır, helâl olan şeyi terkte zühd şayet helâl ihtiyaç fazlası ise fazilettir, şüphelileri terk etmekte zühd soylu bir davranıştır. Zira şüphelileri terk etmek keramet için bir sebeptir." sözünü nakletmiş^[34] daha sonra sırasıyla Ebû Süleyman Dârânî (öl. 215/830), Cüneyd-i Bağdâdî, Serî es-Sakâtî,^[35] Fudayl b. İyâz (öl. 187/803)^[36] ve Süfyan es-Sevrî'nin (öl. 161/778) zühd ile ilgili sözlerini kaydetmiştir.^[37]

Sûflerin kavramla ilgili sözlerinden sonra şeriattaki karşılığı ve farklı âlimlerin zühdü nasıl tanımladığına yer veren Tehânevî, son olarak *Sahâif*'ten alıntıyla zühdün üç kısmının olduğunu bunların, zâhirde terk etse de bâtında dünyayı terk etmeyen mütezehhidler; zâhirde ve bâtında dünyayı terk etmekle birlikte bunu dillendiren nâkısalar ve dünyada değer vereceği bir şey bulunmayan ve bunu dillendirmeyen kâmiller, olduğunu belirtmiştir.^[38] Esasen bu son izahı sûflerin genel görüşlerinin bir toparlaması şeklinde görülebilir. Bu madde bağlamında Tehânevî'nin zühdü önce temel manaları, daha sonra adeta tanık sözleriyle güçlendirme ve nihayet genel bir bakışla ve toparlayıcı bir yaklaşımla ele aldığı söylenebilir.

Müellifin zühde ilişkin açıklama tarzı temel tasavvuf eserleriyle örtüşmektedir. Örneğin sûflerin zühd konusundaki görüşleri burada da sınırlı olmak kaydıyla nakledilmiştir. Buna karşın tasavvufî manası konusunda farklılık göze çarpmaktadır. Nitekim müellif zühdü genel itibarıyla "Zühd şeriatta helâllîği kesin olarak bilinen şeylerden zaruret miktarınca elde etmek" diyerek Sühreverdî'ye (öl. 632/1234) benzer şekilde^[39] helâller üzerinde bir kısıtlama odaklı tanımlasa da Kuşeyrî bunun yerine zühd konusunda sûflerin ihtilafa düştükleri kaydıyla başlayıp zühdün daha çok haramda olduğu hususuna odaklanmıştır.^[40] Yöntem olarak Serrâc'ın *el-Lümâ'*'sına yaklaştığı görülen Tehânevî'nin alıntı yaptığı kaynakların zühdün tabakaları konusunda yine *el-Lümâ'*'dan etkilendiği söylenebilir.^[41] Bunun yanında Tehânevî'nin zühd izahının Seyyid Şerîf Cürçânî'den (öl. 740/1340) hacimce geniş olduğu, sûfî sözlerine yer vererek anlaşılabilirlik düzeyini artırdığı görülmektedir. Nitekim o *Ta'rifât*'ta zühdün kelime olarak bir şeye meyletmeyi terk; tasavvufî mana olarak dünyayı sevmemek, ondan yüz çevirmek ve ahiret için dünyayı terk, terk edilen şeyin kalpten de çıkarılması şeklinde tanımlamakla iktifa etmiştir.^[42]

[33] Tehânevî, *Keşşâfû Istilahâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, 1/913; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfû Istilahâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm)*, 4/784.

[34] Tehânevî, *Keşşâfû Istilahâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, 1/914; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfû Istilahâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm)*, 4/784-785.

[35] Tehânevî, *Keşşâfû Istilahâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, 1/914; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfû Istilahâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm)*, 4/785.

[36] Tehânevî, *Keşşâfû Istilahâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, 1/915; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfû Istilahâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm)*, 4/786.

[37] Tehânevî, *Keşşâfû Istilahâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, 1/915; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfû Istilahâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm)*, 4/786.

[38] Tehânevî, *Keşşâfû Istilahâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, 1/916.

[39] Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdîn*, 20.

[40] Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 218; Kuşeyrî, *er-Risâle (Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi)*, 208.

[41] Serrâc, *el-Lüma'*, 72-73; Serrâc, *el-Lüma' (İslâm Tasavvufu)*, 45-46.

[42] Seyyid Şerîf Cürçânî, *Ta'rifât (Tasavvuf İstilahları)*, çev. Abdülaziz Mecdî Tolun (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 121.

2.3. Sabır

Tehânevî sabır kavramının tanımlamasına Farsça karşılığının “Şekibâ” olduğunu söyleyerek başlamıştır. Kavramın kelime ya da terim manası üzerinden durmadan doğrudan Sadeddin Hayrabâdî'nin *Mecmâu's-sülûk* adlı eserinden alıntıyla tasavvufî manasına geçmiştir. Sabrı açıklarken yukarıda geçen iki kavramdan farklı olarak ıstılahın kelime ve terim manası üzerinde durmadığı gibi sadece bir sûfînin görüşünü nakletmiştir.

Keşşâf'ta sâliklerin, sabretmenin, nefsin zorluklara karşı tahammülü ve acıları hazmetmek ve sabrın Allah'tan başkasına şikâyeti terk etmek olduğunu söylediklerini nakletmiştir. Ardından Sehl b. Tüsterî'nin “Sabır, ferahlığı Allah'tan beklemek olup hizmetin en üstün ve yüce biçimidir.” sözünü kaydederek sabrı açıklamıştır. Sabrı açıklama hususunda bununla yetinmeyen Tehânevî, herhangi bir isim zikretmeksizin sabırla ilgili söylenen genel sözlerden bazılarını nakletmiştir. Tehânevî'nin naklettiğine göre bazı sûfîler sabır ehlinin üç makam üzere olduğunu söylemiştir. Bunlardan ilki şikâyeti terk etmek olup tövbe edenlerin derecesidir.^[43] İkincisi, takdire rızâ göstermek olup zâhidlerin derecesidir. Üçüncüsü ise Hak Teâlâ'nın kendisine yaptığı her şeye muhabbet duymak olup sıddıkların derecesidir. Sabrın bu taksimi musibet ve belâların gelişine göredir. Sabır ehlinin özelliklerinden sonra sabrın hükmî yönüne de değinen Tehânevî, sabrın farz, nâfile, mekruh ve haram kısımlarına ayrıldığını aktarmıştır. Bu ayırmda ölçü şeriattir.^[44]

Tehânevî'nin sabır kavramını nasıl değerlendirdiğine bakıldığında bu kavram özelinde tek bir kaynaktan yararlandığı, diğer tasavvufî eserlere müracaat etmediği görülür. Ayrıca bu kavram özelinden hareketle, ıstılahları açıklama hususunda belli bir sisteminin olmadığı; bir ıstılahı kelime anlamı, terim manası, tasavvufî kaynaklarda nasıl ele alındığı ve atıf yapılan sûfî yoğunluğu gibi bir sıralama ve bir düzen içerisinde verirken bir başka ıstılahı rastgele izahlar şeklinde ele aldığı görülmektedir.

Sabrın temel kaynaklarda nasıl ele alındığına bakıldığında kavrama yer veren temel kaynaklardan Kuşeyrî,^[45] Sühreverdî^[46] ve Serrâc'ın^[47] âyet ve hadislerle, peşinden genel bir izah yaptıktan sonra sûfî sözleriyle, Kelâbâzî'nin^[48] doğrudan sûfî sözleriyle başlayıp kavramı açıkladığı görülür. Buradan anlaşıldığı kadarıyla Tehânevî'nin bu kavramı izahı yöntem farklı olmakla birlikte mezkûr kaynakların içeriğiyle paraleldir.

2.4. Fakir

Tehânevî'nin üzerinde durduğu ıstılahlardan biri de “Fakir”dir. Bu maddeyle hem fakir hem de fakr kavramını ele almıştır. Öncelikle fakir ve fakr kavramının Arapça kök halini İbn'ü-Esir'den nakille vermiştir. Buna göre fakir ve fakrı şu şekilde açıklamıştır: “Fakir, takdiren “fakura-yafkuru-fakran” kökünden olup fâil veznindedir. Çünkü Arap dilinde “fakura” şeklinde bir kullanım olmayıp, fakir olan kişi için “İftekara” fiili kullanılır. Fakir; fakr sahibi olan kimsedir. Fakr ise ihtiyaç demektir.”^[49] Arapça manasından sonra fakir kelimesinin İsrâkî filozoflara göre tanımını da yapmıştır. Buna göre Tehânevî fakiri şu şekilde tanımlamıştır: “Zatı ya da kemâli başkasına

[43] Tehânevî, *Keşşâfı İstılâhâtı'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, 2/1057; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfı İstılâhâtı'l-Fünûn ve'l-'Ulûm)*, 2/172.

[44] Tehânevî, *Keşşâfı İstılâhâtı'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, 2/1058; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfı İstılâhâtı'l-Fünûn ve'l-'Ulûm)*, 2/172-173.

[45] Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 324-330; Kuşeyrî, *er-Risâle (Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi)*, 266-271.

[46] Ebû Hafs Şihâbüddîn Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih (Kahire: Mektebetü's-sekafeti'd-dîniyye, 1427), 2/547-550.

[47] Serrâc, *el-Lüma'*, 76-77.

[48] Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, 110-111; Kelâbâzî, *Ta'arruf (Doğuş Devrinde Tasavvuf)*, 157-158.

[49] Tehânevî, *Keşşâfı İstılâhâtı'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, 2/1282; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfı İstılâhâtı'l-Fünûn ve'l-'Ulûm)*, 1/417.

bağlı olandır. Ganî ise bunun aksine zatı ya da kemâli başkasına bağlı olmayandır.” Ancak o, fakr kelimesinin felsefedeki karşılığı üzerinde durmamıştır.^[50]

Kelimenin kök manası ve İsrâkî filozoflara göre anlamına değinen Tehânevî, peşinden tasavvufî manası üzerinde durmuştur. Sıklıkla kullandığı bir kalıp olan “Sâliklere göre” kalıbıyla giriş yaparak fakirle ilgili doğrudan sûflerin görüşlerini nakletmiştir. Öncelikle Ebû Bekir Şiblî'nin “Fakir, yalnızca Hak ile zengin olandır.” sözüyle başlamış daha sonra fakirin marifet ehline göre tanımını yapmıştır. Bundan sonra *Hülâsâtü's-sülûk*'ten alıntıyla Sehl b. Tüsterî^[51] ve Abdullah Ensârî'nin fakirle ilgili görüşlerine yer vermiştir.^[52]

Tehânevî'nin sûfî görüşlerine ek olarak fakir kavramına oldukça geniş bir hacimde yer verdiği ve çeşitli kaynaklara müracaat etmek suretiyle kavramı izah ettiği görülmektedir. Bu bağlamda *et-Tuhfetü'l-mürsele*'den gına kavramını almış, *Mecmâu's-sülûk*'tan “İbnü'l-Cellâ'nın sözlerini nakletmiş, *Keşfü'l-lügât*'ten alıntıyla fakr kavramını sâliklere göre izah etmiş, *Letâifü'l-lügât*'e atıf yaparak fakr kavramının sûflere göre aşk ile eş anlamlı olduğu^[53] açıklamasını yapmıştır.^[54] Son olarak fakir kavramıyla ilgili fıkıhçıların görüşlerini “Fâkihler fakrın açıklanmasında farklı görüşlere sahiptir.” girişinin ardından uzun uzadıya örneklerle izah etmiştir.^[55]

Görüldüğü üzere Tehânevî daha önce ele alınan kavramların aksine fakir kavramında oldukça çok ve çeşitli kaynağa müracaat etmiştir. Müracaat ettiği tek nokta kaynaklar değil, aynı zamanda sûflerin görüşleridir. Bununla birlikte Tehânevî'nin sûfî sözlerine yer vermesi bakımından temel tasavvuf kaynaklarıyla benzer bir usul izlediği söylenebilir.^[56] Ayrıca sözlerini naklettiği sûfî görüşlerinin temel kaynaklardan Sühreverdî'de kısmen farklı ifadelerle yer aldığı görülmüştür.^[57]

2.5. Havf

Tehânevî'nin üzerinde durduğu ıstıhlardan biri de havf kavramıdır. Ele aldığı pek çok ıstıhlâ nazarân oldukça kısa izah yaptığı kavramı sadece Şemsüddîn Muhammed b. Eşref es-Semerkan-dî'nin (öl. 702/1303) kelâm ilmine dair olan eseri *el-Ma'ârifü şerhi's-Sahâ'if*'ten alıntılama su-retiyle açıklamıştır. Öncelikle herhangi bir kaynak zikretmeden ıstıhlân kelime manasını vermiş, daha sonra tasavvufî çevrelerdeki manası üzerinde durmuş ardından da bir hadis ve Cenâb-ı Hak ve Hz. Dâvûd arasında geçtiği kaydedilen bir diyalogla havf kavramını kısaca izah etmiştir. Buna göre kelime manası “korkmak” olan havfın sâliklerin ıstıhlânındaki manası “günahlardan ve yasaklardan yana hayâ duymak, bunlardan ötürü üzülmektir.” Hz. Peygamber “Ben Allah'tan en çok korkanınızım.” buyurmuştur.^[58] Allah Teâla Hz. Dâvûd'a şöyle vahyetmiştir: “Ey Dâvûd! Kükremiş arslandan nasıl korkuyorsan benden de öyle kork!” Yine Hz. Peygamber buyurmuştur ki: “Kim Allah'tan korkarsa her şey de ondan korkar, kim Allah'tan başkasından korkarsa Allah da onu her şeyden korkar kılar.”^[59]

[50] Tehânevî, *Keşşâfü İstıhlâhâtü'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, 2/1282; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfu İstıhlâhâtü'l-Fünûn ve'l-Ulûm)*, 1/417.

[51] Tehânevî, *Keşşâfü İstıhlâhâtü'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, 2/1282; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfu İstıhlâhâtü'l-Fünûn ve'l-Ulûm)*, 1/417.

[52] Tehânevî, *Keşşâfü İstıhlâhâtü'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, 2/1283; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfu İstıhlâhâtü'l-Fünûn ve'l-Ulûm)*, 1/418.

[53] Abdüllatif b. Abdillâh el-Abbâsî el-Gucerâtî, *Letâifü'l-lügât*, The National Library of Israel, 185-186.

[54] Tehânevî, *Keşşâfü İstıhlâhâtü'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, 2/1283; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfu İstıhlâhâtü'l-Fünûn ve'l-Ulûm)*, 1/418.

[55] Tehânevî, *Keşşâfü İstıhlâhâtü'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, 2/1284.

[56] Serrâc, *el-Lüma'*, 74-75; Kelâbâzî, *et-Ta'arrufü li mezhebi ehli't-tasavvuf*, 112-114.

[57] Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, 2/550-552.

[58] Muhammed b. İsmâil Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “İman” 13.

[59] Tehânevî, *Keşşâfü İstıhlâhâtü'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, 1/766; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfu İstıhlâhâtü'l-Fünûn ve'l-Ulûm)*, 2/120; Muhammed b. Selâme b. Cafer Kudâî, *Şihâbü'l-ahbâr*, çev. Ali Yardım (İstanbul: Damla Yayınları, 1999), 102.

Temel tasavvuf kitaplarında oldukça geniş bir şekilde yer alan havf kavramı tasavvufun önemli kavramlarından biridir. Nitekim Kelâbâzî'nin mutad olarak diğer kavramlarda olduğu gibi pek çok sûfînin sözleriyle açıkladığı havf,^[60] Kuşeyrî'de âyet ve hadislerle yapılan girişin ardından geniş bir izahla devam etmiş, peşinden çok sayıda sûfînin görüşüyle açıklanmıştır. Bu bağlamda kimi-sinin birkaç sözü olmak üzere yirmiyi aşkın sûfînin görüşüne yer vermiştir.^[61] Serrâc'ın geniş bir izahla başladığı ve çeşitlerine yer verip sûfî sözleriyle genişlettiği kavram,^[62] Kuşeyrî ve Serrâc'ta olduğu kadar değilse bile hadisler ve sûfî sözleriyle oldukça muhtevalı bir şekilde Sühreverdî'de de mevcuttur.^[63] Buna karşılık Tehânevî'nin bu kavramı klasiklerden oldukça farklı olarak kısıtlı ve sûfî sözlerinden yoksun bir şekilde ele alması kavramların izahına yeterince ehemmiyet vermediği, diğer bazılarında olduğu gibi bu kavramı da belli bir standarttan yoksun bir şekilde ele aldığı intibai uyandırmaktadır.

2.6. Takvâ

Tehânevî takvâyı kelimenin kökeni ve ilk anlamı, terim manası ve sûfî ıstılahı şeklinde bir sıra ile ele almış, daha sonra çeşitli eserlerden alıntı yapmak ve farklı sûfî görüşlerini ortaya koymak suretiyle açıklamıştır. Görüşlerine yer verdiği sûfîler Ca'fer es-Sâdık, Abdullah b. Ömer, (öl. 73/693) Bâyezîd-i Bistâmî (öl. 234/848), Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî (öl. 295/908) ve Cüneyd-i Bağdâdî gibi tasavvufun tanınmış simalarıdır.

Buna göre takvânın kelime anlamı "Aslı 'vikvâ'dır ve 'vikâye'den türetilmiştir. 'Türâs' ve 'Tuhme' kelimelerinde olduğu gibi 'Vav' harfi 'te'ye dönüştürülmüştür. Sözlükte, kişiyi korku duyulan şeyden korumaya alan anlamına gelmektedir. Şeriat dilinde emirlere uymak ve yasaklardan kaçınmak, bir başka tanımla nefsi günahlardan ve günaha sürükleyen şeylerden korumaktır."^[64]

Sûfîlere göre tanımını verdiği takvâyı şu şekilde açıklamıştır: "Takvâ Allah'tan başka her şeyden yüz çevirmektir." "Takvânın dinde şeriatça yerilen şeyden kaçınmak, örfen de mürüvvet anlamına gelmektedir." "Takvâ, sülûk ehline göre kalbinde Allah'tan başka bir şey görmemektir." "Takvâ, sözlük anlamıyla el çekip uzaklaşmak, şeriat dilinde ise kendisinde kötülük bulunan her şeyi terk etmektir."^[65] İstılahı açıklamaya devam eden müellif bundan sonra sûfî görüşlerine yer vermiş Cafer es-Sâdık'ın (öl. 148/765) görüşünün "Kalbinde Allah'tan başka bir şey görmemektir." şeklinde olduğunu kaydetmiştir. Abdullah b. Ömer'in "Müttakî kendini hiçbir kimseden daha iyi görmeyendir."; Bâyezîd Bestâmî'nin "Müttakî konuştuğunda Allah için konuşan, sustuğunda Allah için susan, zikrettiğinde de Allah için zikreden kimsedir."; Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî'nin "Müttakî kendisi için istediğini insanlar için de isteyendir." ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin Nûrî'nin bu sözünü işitince: "Bilakis insanlar için istediğini kendisi için istediğinden daha fazla isteyendir."^[66] dediği sözleriyle takvâyı açıklamıştır.

Tehânevî takvâyı kelime, terim ve sûfî ıstılahı olarak belli bir sıra ile ele almıştır. Bunun yanında o, takvâ kavramını dört ayrı kaynağa atıf yaparak, beş ayrı sûfînin görüşüyle açıklamıştır. Bu yönüyle ıstılah üzerinde yeterince durup ehemmiyet göstermiş olsa da alıntı yaptığı farklı

[60] Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, 115-116; Kelâbâzî, *Ta'arruf (Doğuş Devrinde Tasavvuf)*, 161-162.

[61] Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 234-242; Kuşeyrî, *er-Risâle (Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi)*, 216-222.

[62] Serrâc, *el-Lüma'*, 89-90; Serrâc, *el-Lüma' (İslâm Tasavvufu)*, 59-61.

[63] Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif (Tasavvufun Esasları)*, 618; Serrâc ve Ebü'n-Necib Sühreverdî bu kavramı makam değil haller zümresinden saymaktadır. bk. Serrâc, *el-Lüma' (İslâm Tasavvufu)*, 59; Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdîn (Yol Ahlakı)*, 65.

[64] Tehânevî, *Keşşâfû Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, 1/501; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfû Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm)*, 4/429.

[65] Tehânevî, *Keşşâfû Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, 1/501; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfû Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm)*, 4/429.

[66] Tehânevî, *Keşşâfû Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, 1/501; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfû Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm)*, 4/430.

kaynaklardaki benzer izahları tasnif etmemiş, aynı ifadeleri farklı yerlerde tekraren kullanmıştır. Örneğin takvânın kelime ve terim manasını açıkladığı ilk kısımda takvâyı “Şeriat dilinde emirlere uymak ve yasaklardan kaçınmak...” şeklinde verirken tasavvufî manasını verdiği ikinci kısımda *Mecmâu’s-sülûk*’ten alıntılıyarak “Takvâ, sözlük anlamıyla el çekip uzaklaşmak, şeriat dilinde ise kendisinde kötülük bulunan her şeyi terk etmektir.” şeklinde izah etmiştir. Görüldüğü üzere hem başlangıçta takvânın sözlük ve terim anlamına yer vermiş, hem de *Mecmâu’s-sülûk*’ten yaptığı alıntıda aynı izahları tekrar etmiştir.

Temel kaynaklardan *er-Risale*,^[67] *el-Lümâ’* ve *Ta’rifât*’ta takvâ kavramına genişçe yer ayrılmıştır.^[68] Bu bağlamda ilk iki eserde çokça sûfî sözleriyle yer alan kavram, üçüncüde uzun bir izah ve sekiz ayrı tanımlama şekliyle yer almıştır. Ancak Tehânevî’nin naklettiği sûfî sözleri bu eserlerde tespit edilememiştir.

2.7. İhlâs

Tehânevî’nin etraflıca ele aldığı ıstıhlardan biri ihlâstır. *Mecmâu’s-sülûk*’tan alıntılanmak suretiyle doğrudan tasavvufî manasıyla başladığı kavram izahına *Sahâif*’ten yaptığı alıntılarla devam etmiştir. *Mecmâu’s-sülûk*’taki kayda göre ihlâs “Yüce Allah ile olan muamelede halkı aradan çıkarmak, yani herhangi bir fiili yalnızca Allah için yapmaktır. İhlâs, bütün hareket, sükûn, kalkış, oturuş, dönüşüm, fiil ve sözlerin Allah için olmasıdır.”^[69] *Sahâif*’teki tanıma göre ise “Sâikin yalnızca bir için olmasıdır. Bunun zıddı birden fazla gayenin bulunmasıdır. İhlâsın kemali ise sıdktır.” Tehânevî bu iki kaynaktaki açıklamaları birbirine benzer bulmuş bu durumu belirtmiştir.

İhlâsı açıklamaya devam eden müellif, burada Ruveym b. Ahmed el-Bağdâdî’nin (öl. 303/915-916) “İhlâs, sahibinin iki dünyada bir karşılık ve iki mülkte bir paya razı olmadığı şeydir.” sözünü, kim olduğunu zikretmediği bir şeyhin görüşünü^[70] ve Seyyîd Şerif Cürçânî’nin *Ta’rifât*’ından hareketle ihlâsın sözlük ve ıstilah anlamını vermiştir. Bu bağlamda Cürçânî’nin tanımını olduğu gibi almış, herhangi bir eksiltme veya ekleme yapmadan ihlâsın izahı olarak eserine koymuştur. Fudayl b. İyâz’ın “Bir ameli insanlar için terk etmek riyâdır, onlardan dolayı bir amel yapmak ise şirktir. İhlâs bu ikisinden de kurtulmaktır.” sözünü de mezkûr eserden alıntılımıştır.^[71] Son olarak kime ait olduğunu belirtmediği birkaç görüş daha nakletmek suretiyle tanımlamasını bitirmiştir.^[72]

Tehânevî’nin bazı ıstıhlara oldukça geniş yer vermesine rağmen sergilediği belirsizlik ve dağınıklık bu kavramda da kendini göstermektedir. Nitekim bazı kavramlarda en başta kavramın köküne, kelime ve terim manasına yer verirken burada doğrudan tasavvufî manasıyla başlamıştır. Farklı bir kaynaktan bu kavramı naklettiğinde o kaynaktaki açıklamaları olduğu gibi almış, metnin orta yerinde kelime ve terim manasını zikredebilmiştir. Bu durum kavramları açıklamada açık bir metotsuzluk ve bütünlükten uzak bir görüntü çizmektedir. Buna karşılık ihlâs âyet, hadis, tasavvufî manası ve sûfî görüşleri sıralaması bakımından bir düzen içerisinde *er-Risâle*’de etraflıca^[73] ele alınırken *Ta’arruf*’ta daha muhtasar bir şekilde ve sadece sûfîlerin görüşleri çerçevesinde tanımlanmıştır.^[74]

[67] Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, 202-207; Kuşeyrî, *er-Risâle (Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi)*, 200-203.

[68] Serrâc, *el-Lüma’ (İslâm Tasavvufu)*, 163; Cürçânî, *Ta’rifât (Tasavvuf İstilahları)*, 103-104.

[69] Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfu Istilâhâti-l-Fünûn ve’l-Ulûm)*, 2/259.

[70] Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti-l-Fünûn ve’l-Ulûm*, 1/122; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfu Istilâhâti-l-Fünûn ve’l-Ulûm)*, 2/260.

[71] bk. Cürçânî, *Ta’rifât (Tasavvuf İstilahları)*, 68.

[72] Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti-l-Fünûn ve’l-Ulûm*, 1/122; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfu Istilâhâti-l-Fünûn ve’l-Ulûm)*, 2/261.

[73] Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, 360-363; Kuşeyrî, *er-Risâle (Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi)*, 289-292.

[74] Kelâbâzî, *et-Ta’arruf li mezhebi ehli’t-tasavvuf*, 117.

2.8. Şükür

Şükür kavramı Tehânevî'nin *Keşşâf*'ında yer alan makamlardan biridir. Tehânevî, şükre Cür-cânî'nin *Ta'rifât*'ından hareketle sözlük ve ıstılah anlamını vererek başlamıştır.^[75] Ancak burada diğer kavramlardan farklı olarak dildeki söylenişi ve örfteki söylenişi şeklinde bir yaklaşımla şükürün kelime ve terim manasını açıklamıştır. Buna göre "Şükür dilde hamd; örfte ise nimet veren kimseye verdiği nimetten dolayı tazim ihsas eden fiil anlamına gelmektedir. Bu fiil kalple, dille ya da uzuvlarla yerine getirilebilir. Kalple yerine getirilen fiil, nimet sahibinin kemal ve celal sıfatlarına sahip olduğuna inanmak şeklinde, dil ile ifade edilen fiil buna delalet eden şeyi sözlü olarak söylemek şeklinde, uzuvlarla ifade edilen fiil ise buna delalet edecek davranışlar yapmak suretiyle olur."^[76]

Bütün bunların kulun Allah'a yönelik şükürü olduğunu belirten Tehânevî, "Allah'ın kula yönelik şükürünün kullarının ibadetini kabul ederek, karşılığında ona nimet vererek, kulları arasında saygın kılarak ona övgüde bulunması" olduğunu söylemiştir. Örfte şükürü ise "Kulun Allah tarafından kendisine verilen ıstılah, görme ve diğer bütün nimetleri yaratılış gayelerine uygun olarak kullanması" şeklinde tanımlamıştır. Cür-cânî'nin *Ta'rifât*'ından sonra Semerkandî'nin *es-Sahâifu'l-ilâhiyye* isimli eserinden hareketle şükürü "Kemâl ehlinin şükürü belâ ve musibet hallerinde daha çok olur. Onlar gam ve kedere razıdırlar. Bu yüzden kimi topluluklar vardır ki gam yahut sevinçten haberleri yoktur, onlar gam, sevinç, sıkıntı ve rahattan beri kimselerdir."^[77] şeklinde tanımlayarak Cür-cânî'nin örfte şükür tanımına yakın bir mana vermiştir. Nitekim her iki durumda da kemâl ehlinin yaklaşımı tanımın odak noktasını oluşturmaktadır.

Dildeki anlamları itibariyle şükür ve hamd arasındaki farka değinen Tehânevî, hamdın daha umumî olduğunu belirtmiştir. Buna gerekçe olarak hamdın konusunun hem nimet hem de başka şeyler olabileceğini ileri sürmüştür. Onun izahlarına göre şükür ise sadece nimetle alakalıdır. Bunun yanında şükür, yerine getiriliş şekli itibariyle daha umumi iken - çünkü dil, uzuvlar ve kalp ile yerine getirilebilir - hamd sadece dil ile yerine getirilmesi bakımından daha hususidir. Dolayısıyla bu iki kavram arasında umum-husus ilişkisi vardır.^[78] Şükürün umum-husus yönünden farklarını ortaya koyan Tehânevî, kavramın açıklamasını Hz. Peygamber'in "İnsanlara şükretmeyen Allah'a da şükretmez."^[79] sözüyle tamamlamıştır.^[80]

Bu madde özelinde bakıldığında müellifin daha kapsayıcı ve ıstılahın her yönüne vurgu yapıcı bir yaklaşım sergilediği görülür. Her ne kadar ıstılahı, kelime ve terim manası şeklinde değil de dil ve örfteki manası cihetiyle açıklasa da ıstılahın temel anlamlarına, bir tasavvuf eserinden yararlanmamakla birlikte kısmen tasavvufî manasına ve nihayet dinin temel referanslarından olan hadislerle ortaya koyması bakımından şeklen uygun bir yol izlediği söylenebilir. Ayrıca onun, kavramın çeşitli yönlerine temas etmek ve günlük hayatta çokça kullanılan ve ayrımı bilinmeyip birbiri yerine kullanılan şükür ve hamd kavramlarının farkını ortaya koymakla da faydalı olduğu söylenebilir.

Temel tasavvuf kaynaklarına bakıldığında şükürün Kelâbâzî'de birden fazla sūfînin görüşüyle açıkladığı,^[81] Kuşeyrî'nin diğer kavramlarda olduğu gibi burada da âyet, hadis, genel izah ve sūfî görüşlerini vermek şeklindeki metoduna uygun bir şekilde kavramı genişçe ele aldığı görülmektedir.^[82]

[75] Mezkûr eserde şükür-hamd kavramına rastlamadık.

[76] Tehânevî, *Keşşâfı İstılâhâtı'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, 1/1038; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfu İstılâhâtı'l-Fünûn ve'l-'Ulûm)*, 4/384.

[77] Tehânevî, *Keşşâfı İstılâhâtı'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, 1/1038; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfu İstılâhâtı'l-Fünûn ve'l-'Ulûm)*, 4/384.

[78] Tehânevî, *Keşşâfı İstılâhâtı'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, 1/1038; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfu İstılâhâtı'l-Fünûn ve'l-'Ulûm)*, 4/384.

[79] Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî* (Beyrût: Dar-u İhyâi't-türâsî el-Arabî, 1975), "Birr" 35.

[80] Tehânevî, *Keşşâfı İstılâhâtı'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, 1/1038; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfu İstılâhâtı'l-Fünûn ve'l-'Ulûm)*, 4/385.

[81] Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, 117-118.

[82] Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 310-315; Kuşeyrî, *er-Risâle (Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi)*, 258-262.

Sühreverdî'nin de benzer şekilde sûfî sözleri ve hadisler ışığında ortaya koyduğu^[83] şükür kavramının Tehânevî'de bu eserlerle yöntem olarak farklı olsa da içerik yönüyle benzer bir şekilde izah edildiği anlaşılmaktadır.

2.9. Rızâ

Tehânevî, sûfîlerin hâl mi makam mı olduğu konusunda tartıştıkları rızâ kavramının^[84] tasavvufî anlamından çok kelâmî anlamı üzerinde durmuştur. Esasen bu kavram üzerinde sistematik bir açıklama yaklaşımı da sergilememiştir. İstilahın kelime anlamı, kökeni ve terim manasına hiç değinmeden doğrudan Mu'tezile ve Eş'ârî'lere göre nasıl değerlendirildiği ve iki görüş arasındaki farklılıklara odaklanmıştır. Tasavvufî manasıyla ilgili ise iki kaynaktan birer cümle nakletmekle yetinmiştir.

Onun naklettiği kadarıyla rızâ "Mu'tezile'ye göre iradedir. Eş'ârî'lere göre ise itirazı terk etmektir. Buna göre küfür Allah'ın muradıdır ancak O, küfürden razı değildir. Zira O, küfre itiraz eder. Mu'tezile'ye göre ise küfür, Allah'ın muradı değildir. Zira Allah Teâlâ kulları için küfre razı değildir."^[85]

Daha sonra "Onlar, başlarına bir musibet geldiğinde, 'Doğrusu biz Allah'a aitiz ve kuşkusuz O'na döneceğiz.' derler."^[86] âyetinin tefsirinden hareketle rızâyı şu şekilde izah etmiştir:

"Bilmelisin ki sonucu ister sevilen isterse sevilmeyen bir şey olsun kazaya razı olup teslim olmak zorunludur. Zira kaza Allah Teâlâ'nın bir sıfatıdır ve O'nun sıfatına, ister küfür ve isyanın kazası, isterse tevhid ve itaatin kazası olsun, razı olup teslim olmak zorunludur. Ne var ki kazanın sonucu olan kaza edilen şeye razı olmak, ancak iman ve itaat gibi sevilen bir şey ise zorunludur, yoksa küfür ve isyan gibi sevilmeyen bir şey ise değildir. Bununla birlikte kazanın kötülükle nitelenmesi, ancak onunla kaza edilen şey kastedildiğinde mümkündür. Hz. Peygamber'in "Kötü kazadan sana sığınırım."^[87] sözü bu kabildendir."^[88]

Tehânevî, rızâyı yine kelâmî yönüyle izaha devam etmiştir. "Eş'ârî'lere göre kulların rızası itirazın terk edilmesi, Allah'ın rızası ise sevabın irade edilmesidir."^[89] Rızâ'nın kelâmî izahlarından sonra tasavvufî manası üzerinde duran Tehânevî kısaca şu izaha yer vermiştir: "Sülûk ehline göre ise rızâ zorluktan hoşlanmaktır." Son olarak yine tasavvufî manası zümresinden olmak üzere şu ifadeyle kavram açıklamasını tamamlamıştır: "Rızâ, nefsin rızasından çıkıp Hakk'ın rızasına girmektir."^[90]

Rızâ kavramı özelinde bakıldığında müellifin, kavramları izah etme konusundaki sistemsizliğinin devam ettiği görülmektedir. Rızâ'nın tasavvuf ilmi açısından önemi bilinirken ve temel bazı tasavvuf kitaplarında oldukça geniş yer alırken, Tehânevî'nin yine yukarıdaki tutumu ortaya çıkmaktadır. Nitekim rızâ *el-Lüma'*,^[91] *Ta'arruf*,^[92] *er-Risâle*^[93] ve *Avârif*'te^[94] oldukça geniş bir hacimle olmak kaydıyla ele alınmıştır.

[83] Sühreverdî, *Avârifü'l-mârif*, 2/552-553.

[84] Haller ve makamlarla ilgili tartışmalar ve rızâ kavramının hal-makam olduğuna dönük tespitler için bk. Yüksel Göztepe, "Hâl ve Makamın Analizine Yönelik İlk Girişimler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2008), 407-417; Zafer Erginli, "Temel Tasavvuf Klasiklerinde Hâl Kavramına Toplu Bir Bakış", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/1 (2008), 153-198.

[85] Tehânevî, *Keşşâfû Istilahâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, 1/865; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfu Istilahâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm)*, 4/117.

[86] el-Bakara 2/156.

[87] Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, "Kader" 13.

[88] Tehânevî, *Keşşâfû Istilahâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, 1/866; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfu Istilahâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm)*, 4/117.

[89] Tehânevî, *Keşşâfû Istilahâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, 1/866; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfu Istilahâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm)*, 4/117.

[90] Tehânevî, *Keşşâfû Istilahâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, 1/866; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfu Istilahâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm)*, 4/117.

[91] Serrâc, *el-Lüma'*, 80-81.

[92] Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, 120-121.

[93] Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 338-342; Kuşeyrî, *er-Risâle (Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi)*, 275-279.

[94] Sühreverdî, *Avârifü'l-mârif*, 2/558-560; Sühreverdî, *Avârifü'l-mârif (Tasavvufun Esasları)*, 623-625.

2.10. Zikir

Tehânevî zikri ismini zikretmediği bazı sözlüklerden alıntı yaparak “Unutmanın zıddı” olarak tanımlamış, zikrin çeşitli manaları üzerinde durmuştur. Bu bağlamda zikrin on sekiz farklı manaya geldiğini belirtmiş, ilkinin anmak sonuncusunun ise ikinci namazı anlamlarına geldiğini belirtmiştir. Kaydettiği on sekiz maddeden ilk beş anlam dışındaki açıklamalarını birer âyetle izah etmiştir.^[95]

Zikrin farklı boyutlarına da değinen Tehânevî son olarak *Hulâsâtü's-sülûk*'tan alıntıyla zikrin sâlikler nezdindeki anlamına yer vermiştir. Buna göre zikir korkunun hâkim olmasına veya sevginin baskınlığına rağmen gaflet meydanından müşahede meydanına çıkmaktır. Bunun yanında zikrin âlimlerin oturağı, sevenlerin ölçüsü, âşıkların içeceği olduğunu söylemiştir. Tehânevî, zikrin tanımını vurgulamak için konuyla ilgili “Ey Allah'ın Resulü! Hangi amel daha hayırlıdır? Dedi ki: Dilinin Allah Teâlâ'yı anmakla ıslanmış olarak ölmendir.”^[96] ve “Allah'ı çok zikreden kimse münafıklıktan korunur.”^[97] hadislerini kaydetmiştir.^[98]

Tehânevî, genel ilimler bakımından geniş bir şekilde değerlendirmekle birlikte tasavvufun teorik ve pratik yönleri bakımından önemli olan zikrin tasavvufî manasını oldukça muhtasar bir şekilde ele almıştır. Burada dikkat çeken bir diğer husus birkaç kaynak dışında başka kaynaktan yararlanmaması ve herhangi bir sūfînin görüşünü kaydetmemesidir. Genellikle bir ıstılahın tasavvufî anlamları üzerinde dururken sūfî görüşlerini naklettiğine bakılırsa burada zikrin diğer ilimler bakımından teferruatlı izahını yeterli görmüş olduğu düşünülebilir. Ancak tasavvuf ilmi için oldukça önemli olan bir ıstılahın sūfî görüşleriyle desteklenmemesi bir eksiklik sayılabilir. Kaldı ki zikir hem *Ta'arruf*'ta^[99] hem *er-Risâle*'de^[100] hem de oldukça etraflı olmak üzere *Avârif*'te^[101] benzer usulle yani önce âyetler sonra hadisler sonra genel bir izah ve sonunda sūfî görüşleriyle birbirine yakın olmak kaydıyla oldukça geniş bir şekilde ele alınmıştır.

2.11. Heybet/Üns

Eserinde üns ile birlikte kullanılan heybet kavramına da değinen Tehânevî bunu kısaca “Ül-fetin zıddıdır.” şeklinde tanımlamış ve oradan da üns maddesine bakılmasını tavsiye etmiştir.^[102] Tehânevî'nin alıntısına göre üns sözlükte bir şeye âşina olmak anlamındadır. Sözlük anlamının ardından tasavvufî manası üzerinde duran Tehânevî, sūfîlerin üns ile özel bir ünsiyeti kastettiklerini, bunun Allah'a ünsiyet olduğunu kaydetmiştir.^[103]

Tehânevî ele aldığı kavramların tasavvufî manası üzerinde dururken sıklıkla yaptığı gibi heybet ve ünsün izahında da *Mecmâu's-sülûk*'a müracaat etmiştir. Burada geçtiği üzere “Üns, sūfîlere göre kıymetli bir hal olup ruhun cemâlin kemâli ile lezzet bulmasıdır. Yine eserin bir başka bölümünde belirtildiği üzere üns heybetin zıddıdır.”^[104]

Tehânevî heybet ve ünsün izahında tanınmış sūfîlerin görüşlerine yer vermeyi ihmal etmemiştir. Kavramın izahında sūfî görüşlerine yer vermiş olması kavramın daha iyi anlaşılması amacıyla

[95] Tehânevî, *Keşşâfû Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, 1/825.

[96] Muhammed b. Yezid el-Kazvîni İbn Mace, *Sünenu İbn Mâce*, çev. Muhammed Fuad Abdülbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Edeb” 53.

[97] Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî, *Mecmûatü'l-ahzâb*, çev. Ahmet Faik Arslantürkoglu (İstanbul: İslamoğlu Yayıncılık, 1992), 415. (Hadis olarak kaydedilen bu cümle temel hadis kitaplarında tespit edilememiştir.)

[98] Tehânevî, *Keşşâfû Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, 1/826.

[99] Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, 122-124.

[100] Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 382-387; Kuşeyrî, *er-Risâle (Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi)*, 301-305.

[101] Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, 2/561.

[102] Tehânevî, *Keşşâfû Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, 2/1747; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfû Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm)*, 2/154.

[103] Tehânevî, *Keşşâfû Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, 1/277; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi*, 4/647.

[104] Tehânevî, *Keşşâfû Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, 1/277; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi*, 4/647.

dönük düşüncesi diğer kavramların izahına bakıldığında yanlış olacaktır. Öyle ki kavramın izahında müracaat ettiği kaynakta yer alan bilgileri olduğu gibi aktarmasına dayalı olarak burada sūfî görüşlerine yer vermiş olduğunu düşünmek, daha makul görülebilir.

Görüşlerine müracaat ettiği sūfîler Cüneyd-i Bağdâdî, Zünnûn el-Mısırî, İbrâhim Bâristânî, Şiblî (öl. 334/946) ve son olarak müellif sūfîlerden Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'dir. Cüneyd şöyle demiştir: “Üns heybetin varlığı ile birlikte haşmetin kalkmasıdır.” Haşmet, havfin recâya galip olması demektir. O halde bundan anlaşılan, müminde havf ve recânın hep bir arada bulunması gibi üns ve heybet de birbirini gerektirir, bunların her ikisi de birbirine bağlıdır. Heybet ünsün zıddı olup kabzın üstündedir. Her heybet sahibi aynı zamanda gaybet sahibidir. Daha sonra gayede nihayete ermeleri dolayısıyla heybette ayrışır. Hâvâce Zünnûn şöyle der: Ünsün en alt makamı, kendisiyle ateşe atılsa dahi kederlenmemek ve ünsiyet edilen şeyden gafil olmamaktır. Ünsün kemali ise sevenin sevilen tarafına inbisatıdır. Nitekim Halîl aleyhisselâm “Rabbim! Bana ölüleri nasıl dirilttiğini göster.”^[105] Kelîmullah da “Rabbim! Bana kendini göster, sana bakayım.”^[106] demişti. İbrâhim Bâristânî, ünsün kalbin sevilen ile ferah bulması olduğunu söylemiştir. Şiblî ise “Üns, senin senden uzaklaşmandır.” demiştir. Bir görüşe göre de üns ezkâr ile ünsiyet etmek ve ağyarı görmekten uzak kalmaktır.^[107]

Ünsü farklı sūfî görüşleri ve âyetlerden örnekler vererek nakleden Tehânevî, üns ve heybetin çeşitleri üzerinde durmuştur. Buna göre “Üns ve heybet iki çeşittir: Birincisi, celâl ve cemâl sıfatlarını mütâlaadan ötürü fenâdan önce her ikisinin de ortaya çıkmasıdır. Bu, telvin makamıdır. İkincisi ise, fenâdan sonra zatı mütâlaa dolayısıyla temkin ve bekâ makamında her ikisinin ortaya çıkmasıdır.”^[108] Buna zatın ünsü ve zatın heybeti de denilir. Bu, sâlike bâtını temizledikten sonra olan kıymetli bir haldir.” Şeyh Muhyiddîn Arabî'nin *Istîlâhat*'ta yaptığı tanıma göre üns “İlâhî hazretin cemâlinin müşâhedesinin kalpteki izidir, o da celâlin cemâlidir.”^[109]

Tehânevî'nin bu ıstılahı ele alırken ortaya koyduğu yaklaşım Kelâbâzî ve Kuşeyrî ile paraleldir.^[110] Her üç eserde de kavram sūfî sözleriyle izah edilmiştir. Tehânevî'nin *Mecmâu's-sülûk*'tan alıntılıdığı Cüneyd-i Bağdâdî ve Şiblî'nin sözü Kelâbâzî'de yer almaktadır.^[111]

2.12. Kurb

Tehânevî, Sadeddîn Hayrabâdî'nin *Mecmâu's-sülûk* adlı eserinden alıntılanarak kurbun farklı ilimlerdeki anlamlarına temas etmeden doğrudan tasavvufî manası üzerinde durmuştur. Bu esere göre kurb, “Bu'dun zıddıdır. Sūfîlere göre kulun Hak Teâlâ'ya müşahede ve mükâşefe yoluyla yakın olmasıdır. Bu'd ise kulun mükâşefe ve müşahededenden uzak olmasıdır.” Bu kısa alıntının ardından bir başka kısa alıntıyı da *Hulâsâtü's-sülûk*'tan yapmıştır. Buna göre kurb, “Allah'tan başka her şeyden kesilmektir. Bir görüşe göre kurb, taattir; bir görüşe göre kurb kalplerin sevgiliye yaklaşmasıdır.”^[112]

Kurbun tanımını mezkûr iki eserden veren Tehânevî, çeşitlerini *et-Tuhfetü'l-mürsele*'den aktarmıştır. Buna göre kurbun iki çeşidi vardır ve bunların ilki kurb-ı nevâfildir. “Yani beşeri niteliklerin yok olması ve Hak Teâlâ'nın sıfatlarının kul üzerinde açığa çıkmasıdır.” İkincisi ise

[105] el-Bakara 2/260.

[106] el-A'râf 7/143.

[107] Tehânevî, *Keşşâfü Istîlahâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, 1/277; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi*, 4/647.

[108] Tehânevî, *Keşşâfü Istîlahâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, 1/277; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi*, 4/647.

[109] Tehânevî, *Keşşâfü Istîlahâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, 1/278; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfu Istîlahâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm)*, 4/647.

[110] Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 138-139; Kuşeyrî, *er-Risâle (Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi)*, 154-155.

[111] Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, 125.

[112] Tehânevî, *Keşşâfü Istîlahâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, 2/1313; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfu Istîlahâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm)*, 3/111.

kurb-ı ferâizdir. “Yani kulun bütün mevcudata hatta kendi nefesine dair şuurundan tamamen fena bulup, nazarında Hak Teâlâ'nın varlığından başka bir şeyin kalmamasıdır. Bu takdire göre kurb-ı ferâiz daha tam ve daha kâmindir.”^[113]

Tehânevî kurbun izahında farklı görüşleri almayı da ihmal etmemiş görünmektedir. Sahih hadis kitaplarından *Sahîhu'l-Buhârî* tercümesinde alıntılanarak kurbun çeşitlerinin daha anlaşılır olmasını sağlamış, diğer görüşlerin aksine kurb-ı nevâfilin kurb-ı ferâizden daha üstün olduğu görüşüne yer vermiştir. “Asfiyânın diğer ifadelerinden anlaşıldığı üzere kurb-ı nevâfil daha üstündür çünkü onlara göre kurb-ı ferâiz Hakk'ın fâil, kulun alet olmasından ibarettir. Nitekim “Allah Ömer'in dilinden konuşur.”^[114] hadisi kurb-ı ferâize işaret eder. Kurb-ı nevâfil ise kulun fâil, Hakk'ın alet olması demektir. Nitekim “Kulum ben onu sevinceye kadar nâfilelerle bana yaklaşmaya devam eder. Ben onu sevince onun gören gözü, işiten kulağı, tutan eli ve yürüyen ayağı olurum.”^[115] kudsi hadisi kurb-ı nevâfile işaret eder.”^[116]

Abdüllâtîf Gucerâtî (öl. 1049/1639) *Letâifü'l-lügât*'de yer alan izahı da *et-Tuhfetü'l-mürsele*'den farklı değildir. Tehânevî'nin naklettiği kadarıyla o da kurb-ı ferâize kurb-ı nevâfile göre üstünlük vermiş ve demiştir ki: “Hakk'ın fâil, kulun alet olmasından ibaret olan kurb-ı ferâiz kurb-ı nevâfilden daha üstündür. Çünkü kurb-ı nevâfilede kul fâil, Hak alettir. Fâillik bakımından Hak ile kul arasındaki derece farkı aşikârdır.”^[117]

Tehânevî, *Ikdü'l-münferid*'e müracaat ederek kurb çeşitlerinin farklı bir yönüne temas etmiştir. *Ikdü'l-münferid*'e göre “Kurb-ı ferâiz sahibi için bir ecir yoktur çünkü o nefisinden fani olmuştur. Bu makamda ecir kabul eden kimseler için Hz. Peygamber şöyle demekle emrolunmuştu: ‘Ben buna karşılık sizden, yakınlık ve dostluk bağları içinde sevgiden başka bir ecir istemiyorum.’^[118] Diğer peygamberler ise bunu öğrendikleri vakit ‘Bizim ecrimiz Allah'a aittir.’ demişlerdi. Çünkü Hz. Peygamber kurb-ı ferâiz sahibi olup sırf kuldu, diğer tüm peygamberler ise kurb-ı nevâfil erbabı idiler. Şu halde kurb-ı ferâiz bu ümmete mahsus özelliklerdendir. Kurb-ı nevâfilede kul nefsi ile perdelenmiş ancak geriye onun için bir kısım kalmış ve bu kısım ona ecir olmuştur. Kurb-ı ferâiz makamı ise Hz. Muhammed'e ve onun her bir varisine özel tükenmez bir paydır.”^[119]

Tehânevî'nin tasavvuf ıstılahlarından kurba geniş bir şekilde temas ettiği açıktır. Ancak temel tasavvuf eserlerinden *el-Lüma'*,^[120] *Ta'arrûf*,^[121] *er-Risâle*'de,^[122] ve *Ta'rîfât*'ta^[123] kurbun izahında çok sayıda sûfînin görüşüne yer verilirken burada hiçbir sûfînin zikredilmemesi dikkat çekicidir. Bu durum Tehânevî'nin ele aldığı bir ıstılahı sadece müracaat ettiği kaynaklardaki haliyle aktardığını, kavramların izahı konusunda bir standartının olmadığını göstermektedir. Üzerinde durduğumuz kavramların hemen hiç birinde temel eserlere müracaat etmemesi de dikkat çekicidir.

[113] Tehânevî, *Keşşâfû İstîlâhâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, 2/1313; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfu İstîlâhâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm)*, 3/111.

[114] İsmâil b. Muhammed Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ* (Beyrût, 1351), 2/327; Ayrıca bk. Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, 3682; (Mezkûr eserde “Allah, hakkı Ömer'in lisanına ve kalbine koymuştur.” şeklinde bir kayıt vardır.)

[115] Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, “Rikâk” 38.

[116] Tehânevî, *Keşşâfû İstîlâhâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, 2/1313; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfu İstîlâhâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm)*, 2/112.

[117] Tehânevî, *Keşşâfû İstîlâhâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, 2/1314; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfu İstîlâhâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm)*, 2/112.

[118] eş-Şûrâ, 42/23.

[119] Tehânevî, *Keşşâfû İstîlâhâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, 2/1314; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfu İstîlâhâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm)*, 2/112.

[120] Serrâc, *el-Lüma'*, 84-85.

[121] Kelâbâzî, *et-Ta'arrûf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, 126-127.

[122] Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 165-167; Kuşeyrî, *er-Risâle (Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risâlesi)*, 174-176.

[123] Cürcânî, *Ta'rîfât (Tasavvuf İstîlâhları)*, 79.

2.13. Muhabbet^[124]

Tehânevî, muhabbetin izahına âlimlerin muhabbet kavramının manası hususunda farklı görüşler öne sürdükleri uyarısıyla başlamıştır. Daha sonra *Şerhu'l-mevâkıf*; *Şerhu't-tavâli'* den alıntılanarak muhabbetin, kelime olarak meyletmek anlamında iradenin eş anlamlısı olduğunun söylendiğini kaydetmiştir. Devamla muhabbetin iki yönü olduğunu, bunlardan ilkinin Allah'ın kullarına muhabbeti, onlar için ebedi iyiliklerini ve ödülleri irade etmesi; ikincisinin ise kulların Allah'a olan muhabbetleri ki bu da O'na taati irade etmek şeklinde açıklamıştır.^[125]

Muhabbetin âlimler tarafından farklı yorumlandığı hatırlatmasıyla başladığı izahını teyit edersine önce Fahreddîn Râzî'nin (öl. 606/1210), sonra Abdürrezzâk Kâşânî'nin (öl. 736/1335) ve Hayrâbâdî'nin (öl. 922/1516) görüşlerine yer vermiştir. Görüşünü naklettiği ilk müellif Fahreddîn Râzî *Mefâtihu'l-gayb*'da Bakara sûresinin 165. âyetinin tefsirinde muhabbet kavramının manasında âlimlerin görüş ayrılığına düştüğünü belirttikten sonra önce kelâm âlimlerinin görüşlerini daha sonra âriflerin görüşlerini kaydetmiştir.^[126]

Tehânevî, en başta belirttiği farklı görüşlerden biri olarak Abdürrezzâk Kâşânî'nin *Keşfü'l-vücûhi'l-gur li-maânî nazmi'd-dür*'ünden nakletmiştir. Burada genel itibariyle muhabbet, "Allah güzeldir, güzelliği sever."^[127] hadisindeki gibi, güzel olanın, müşahedenin sevgiyle güzelliğe meyletmesidir. Çünkü her şey aslına ve cinsine doğru çekim duyar ve onun yakınlığına ve onunla kavuşmaya yönelir." ifadesiyle ortaya konmuştur. Bu düşünce "Ben gizli bir hazineydim, bilinmek istedim ve mahlûkâtı yarattım."^[128] hadisiyle tamamlanmıştır.^[129]

Tehânevî, bazı kavramların izahında yaptığı gibi muhabbet kavramında da sûfî görüşlerine yer vermiştir. Görüşlerine yer verdiği sûfîlerden biri Cüneyd-i Bağdâdî iken bir diğeri Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî'dir. (öl. 295/908) Cüneyd-i Bağdâdî'nin muhabbetle ilgili "Sevgi, sevmeyi sevmektir." sözünü naklederken Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî'nin "Çünkü sevgi, sevilen olduğunda artık sevenin zati bir niteliğidir. Sevenin sevilenin sevgisinde yok olmasıyla buluşma gerçekleşir ve zıtlık ortadan kalkar." Tahkik ehlinin görüşünü de nakleden Tehânevî seven ile sevilen arasında bir çekim olduğunu, böyle olunca da her sevilen sevendir ve her seven sevilen olduğunu kaydetmiştir.^[130] *Mecmâu's-sülûk*'tan alıntılanarak suretiyle muhabbetin başının muvafakat olduğunu söylemiştir. Daha sonra sırasıyla meyl, müânese, meveddet, hevâ, hullet, muhabbet, şegaf, teym, veleh ve aşkın geldiğini söylemiş, burada zikrettiği muhabbet türlerini tek tek açıklamıştır.^[131]

Buraya kadar yapılan izahlardan hareketle Tehânevî'nin muhabbetin izahına ilişkin âlimlerin muhabbetle ilgili farklı görüşlere sahip oldukları bilgisini Fahreddîn Râzî'den aldığı anlaşılmaktadır. Esasen Kâşânî'nin tanımıyla Fahreddîn Râzî'nin âriflerin görüşleri şeklindeki tanımlaması; mezkûr sûfîlerin sözleri ve tahkik ehlinin görüşlerinin birbirine paralel olduğu söylenebilir.

Tehânevî'nin muhabbet kavramına oldukça geniş yer verdiği görülür. Bunda muhabbetin tanımıyla ilgili âlimlerin görüşlerinin farklı olması yanında kavramın alıntılanıldığı eserlerde geniş yer alması da etkili olmalıdır.

[124] Tehânevî bu kavramı muhabbet bazen de muhabbet şeklinde kaydetse de biz yaygın olan "Muhabbet" şeklindeki kullanımını tercih ettik.

[125] Tehânevî, *Keşşâfü İstilahâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, 2/1481; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfü İstilahâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm)*, 3/256-257.

[126] Tehânevî, *Keşşâfü İstilahâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, 2/1481; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfü İstilahâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm)*, 3/256-257.

[127] Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîhu Müslim* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "İman" 147.

[128] İsmâil b. Muhammed Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ* (Beyrût, 1351), 1/166.

[129] Tehânevî, *Keşşâfü İstilahâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, 2/1482; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfü İstilahâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm)*, 3/258.

[130] Tehânevî, *Keşşâfü İstilahâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, 2/1483; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfü İstilahâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm)*, 3/259.

[131] Tehânevî, *Keşşâfü İstilahâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, 2/1484; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfü İstilahâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm)*, 3/260.

Temel tasavvuf eserlerinde muhabbet kavramının oldukça geniş bir şekilde ele alındığı görülür. Benzer şekilde Serrâc, Kelâbâzî ve Kuşeyrî de bu kavram üzerinde, ele aldıkları diğer kavramların birçoğundan daha fazla durmuşlardır. Serrâc muhabbetin ve muhabbet ehlinin hallerinden etraflıca bahsetmiş,^[132] Kelâbâzî diğer kavramlarda olduğu gibi bunda da sûfî sözleriyle kavramı açıklama yoluna gitmiştir.^[133] Kuşeyrî ise muhabbeti âyet ve hadislerle izah etmiş, izahlarını çok sayıda sûfî sözleriyle desteklemiş, ayrıca kavramın kelime - kök manası ile çeşitlerine değinmiştir.^[134] Kâşânî'nin de eserinde yer verdiği muhabbet bütün sevgi türlerinin kaynağı olarak gösterilmiştir.^[135]

Tehânevî ve temel tasavvuf kaynaklarının müelliflerinin kavrama geniş bir şekilde yer verdiği görülsede buradaki kapsam temel tasavvuf kitapları ile *Keşşâf*'ta farklılaşmaktadır. Nitekim muhabbet Tehânevî'de daha çok farklı ilim sahibi âlimlerin görüşleri ekseninde ve farklı kaynaklarla şekillenirken temel tasavvuf eserlerinde daha çok tasavvufî mana yoğunluklu ve sûfî görüşleri çerçevesinde bir içerikle teşekkül etmiştir.

2.14. İttisâl

Tehânevî, ittisâli, en kısa tanımıyla bir şeyin başka bir şeye kıyasla nitelendiği izafî bir durum olarak tanımlamış, iki anlamda kullanıldığını belirtmiştir. Bu kapsamda yaptığı izah şu şekildedir:

“İlki sonların birliği anlamındadır. Bu mevcut olsun mevhum olsun, miktarı olan bir şeyin miktarı olan başka bir şeyle ortak bir sınıra sahip olmasıdır. Bu anlamda birinci şeyin miktarının ikincisine muttasıl olduğu söylenir. İttisalin ikinci anlamı ise bir şeyin başka bir şeyin hareketiyle hareket etme durumunda olmasıdır. Bu anlamda ikinci hareket eden ilk hareket edene muttasıldır denilir. Bu anlam ya mutlak olarak ya da bir açının iki kenarının, organların bir kısmının bir kısmıyla, eklemlerin kaslarla ve daha birçok şeyin birbirleriyle olan ittisâlleri gibi bir maddede olması cihetiyle kem-i munfasılın arazlarından. *Şerhü'l-işârât, Muhakemât*'ta^[136] ve Sadrüşşeria'nın (öl. 747/1346) heyulanın ispatı sadedinde zikredilenlerden anlaşılan budur.”^[137]

İttisâlin genel manasını ve çeşitlerini ortaya koyduktan sonra farklı ilimlerdeki mânaları üzerinde muhtasar olarak durmuştur. Buna göre ittisâl “sûfîlerde, vusul ve visal ile eş anlamlıdır. Hadisçilerde hadisın ravîlerinden birinin düşmemesi ve isnadın kopukluk olmaksızın gelmesidir. Mantıkçılarda bir önermenin sübûtunun başka bir önermeyi varsaymaya bağlı olmasıdır. Filozoflarda bir şeyin sınırlarda o şeye ait ortak cüzler farz edilebilecek durumda olmasıdır.^[138] Münecimlere göre ise iki yıldızın bakış ve birbirlerine göre açıları hususunda özel bir konumda bulunmasıdır.”^[139]

Tehânevî, ittisâlin vusûl ve vâsıl ile eş anlamlı olduğunu demekle iktifa etmiştir. Visâle bakıldığında ittisâlin manasını nasıl verdiği anlaşılacaktır. Visâl sâiklere göre vusûlün ve ittisâlin eş anlamlısıdır. *Mecmâu's-sülûk*'tan alıntıladığı kadarıyla ittisâl, “Hak dışındakilerden kopmaktır. Onunla kastedilen birinin biriyle birleşmesi değildir. Çünkü bu birleşme iki cisim arasında olur.

[132] Serrâc, *el-Lüma'*, 86-88.

[133] Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, 128-130; Kelâbâzî, *Ta'arruf (Doğuş Devrinde Tasavvuf)*, 176-179.

[134] Kuşeyrî, *er-Risâle (Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi)*, 404-414.

[135] Abdurrezzak Kâşânî, *İstilahâtü's-sûfiyye*, thk. Abdülâlî Şaheyn (Kahire: Dâru'l-menâr, 1413), 307-308; Abdurrezzak Kâşânî, *İstilahâtü's-Sûfiyye*, çev. Abdurrezzak Tek (Bursa: Bursa Akademi, 2014), 33.

[136] Tehânevî, *Keşşâfı İstilahâtü'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, 1/92; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfı İstilahâtü'l-Fünûn ve'l-'Ulûm)*, 2/463.

[137] Tehânevî, *Keşşâfı İstilahâtü'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, 1/93; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfı İstilahâtü'l-Fünûn ve'l-'Ulûm)*, 2/464.

[138] Tehânevî, *Keşşâfı İstilahâtü'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, 1/93; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfı İstilahâtü'l-Fünûn ve'l-'Ulûm)*, 2/464.

[139] Tehânevî, *Keşşâfı İstilahâtü'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, 1/94; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfı İstilahâtü'l-Fünûn ve'l-'Ulûm)*, 2/464.

Hak için bunun düşünülmesi küfürdür. Bu sebeple Hz. Peygamber, ‘Hak ile ittisâl, mahlûktan kopuş kadardır.’ buyurmuştur. Kimileri de demiştir ki, kopmayan buluşmaz; yani iki dünyadan kopmayan, iki dünyayı yaratan ile buluşmaz.”^[140]

Tehânevî’nin ittisâl kavramına hacim ve kapsam olarak oldukça geniş yer verdiği açıktır. Kullandığı kaynak ve kavramın manasını verdiği ilim çeşidine bakıldığında bu durumun anlaşılır olduğu söylenebilir. Nitekim o *Şerhü’l-işârât*, *Muhakemât*, *Mecmâu’s-sülûk* ve *et-Tavzîh* gibi eserler çerçevesinde kavramın sûfler, hadisçiler, filozoflar, mantıkçılar ve müneccimler gibi farklı ilim alanlarından âlimlerin görüşleriyle açıklamıştır. Bu durum onun ele aldığı kavramın kullanım alanına ve farklı ilimlerde yer alıp almadığına bağlı olarak üzerinde durma yoğunluğunu göstermektedir. Dolayısıyla bir kavram ne kadar çok kaynakta yer almış ve ne kadar çok ilim alanını ilgilendirmişse o kadar geniş çerçevede ele alınmıştır.

İttisâl’in diğer kaynaklardaki manasına bakıldığında Kelâbâzî’nin tanımına yakın olduğu görülür. Ancak Kelâbâzî kavramın sadece tasavvufî manası üzerinde durmuş, diğer ilimler veçhindeki manalarına temas etmemiştir. *Ta’arruf*ta ittisâl “Kulun sırrı ile Allah’tan başka her şeyden ayrılması ruhunda Hak’tan başkasını görmemesi, O’ndan başkasından bir şey dinlememesidir...” şeklinde tarif edilmiştir.^[141] Sühreverdî ise haller zümresinden saydığı ittisâli yine Kelâbâzî’nin verdiği anlam paralelinde açıklamış ancak sûflerin bu konuda bazı farklılıklarla ittisâli izah ettiğini kaydetmiştir. Buna göre ittisâlin kulun Hâlık’tan başkasını görmemesi ve içinde yaratıcıdan başkasına ait bir duygu beselememesi şeklindeki tanımıyla Kelâbâzî’ye yaklaştığı; mürid ve muradın ittisâlinin farklılığı yönüyle Kâşânî’ye öncülük ettiği söylenebilir.^[142] Nitekim Kâşânî’ye göre ittisâl “Kulun kendi aynının Hakk’ın vücuduna bağlı olduğuna bakmaksızın ve Hakk’ı kendisine izafe etmeksizin aynının ahadî vücuda muttasıl olarak mülâhaza etmesidir...”^[143] Bu tanımlar Tehânevî’nin izahının temelini oluşturmaktadır.

2.15. Tevâzu’

Tehânevî, müellif sûflerçe makamlar zümresinden sayılan tevâzu’ kavramını öncelikle fakihlerin verdiği mana üzerinden herhangi bir fikhî istilâh kitabı zikretmeden tanımlamıştır. Ancak istilâhın sadece terim anlamı üzerinde durmuş, kelime anlamına temas etmemiştir. Burada fakihlere göre vadi’a anlamına geldiğini kaydetmiştir.^[144]

Benzer şekilde kavramın kelime anlamına temas etmeden *Hulâsâtü’s-sülûk*’tan alıntı yapmak suretiyle sûfler nezdindeki anlamı üzerinde durmuştur. Onun alıntılıdığı tanım şu şekildedir:

“Sâliklere göre aza razı olmak ve halkın yükünü çekmektir. İşaret ehli şöyle demiştir: Tevâzu’ nefsi tanıyarak hakir görmek ve tevhide^[145] hürmet göstermekle birlikte nefsi yüceltmektir. Hz. Peygamber ‘Allah tevazuu sahibi olmayan bir peygamber göndermemiştir.’^[146] buyurmuştur. Bir görüşe göre tevazuun son noktası evden çıkman ve bütün insanların senden üstün olduğunu düşünmendir.”^[147]

[140] Tehânevî, *Keşşâfü İstilahâti’l-Fünûn ve’l-Ulûm*, 2/1784; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfu İstilahâti’l-Fünûn ve’l-Ulûm)*, 4/707.

[141] Kelâbâzî, *et-Ta’arruf li mezhebi ehli’t-tasavvuf*, 128-130; Kelâbâzî, *Ta’arruf (Doğuş Devrinde Tasavvuf)*, 176.

[142] Sühreverdî, *Avârifü’l-maârif (Tasavvufun Esasları)*, 641-643.

[143] Kâşânî, *İstilahâtü’s-sûfiyye*, 50.

[144] Tehânevî, *Keşşâfü İstilahâti’l-Fünûn ve’l-Ulûm*, 1/523; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfu İstilahâti’l-Fünûn ve’l-Ulûm)*, 4/590.

[145] Tehânevî, *Keşşâfü İstilahâti’l-Fünûn ve’l-Ulûm*, 1/523; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfu İstilahâti’l-Fünûn ve’l-Ulûm)*, 4/590.

[146] Hadis olarak kaydedilen bu sözü temel hadis kaynaklarında tespit edemedik.

[147] Tehânevî, *Keşşâfü İstilahâti’l-Fünûn ve’l-Ulûm*, 1/523; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfu İstilahâti’l-Fünûn ve’l-Ulûm)*, 4/591.

Tehânevî'nin ıstılahları işlemek konusundaki ölçüsüzlüğü bu ıstılahta da görülmektedir. Bu durum her bir ıstılahta kimi zaman benzer kimi zaman da farklı şekillerde temayüz etmektedir. Tevâzu' kavramında kelimenin kökenine, kelime anlamına temas etmemiş, doğrudan fıkhıdaki ve tasavvufdaki anlamı üzerinde terim manası yönüyle durmuştur. Oysa tevazuu sadece fikhın veya tasavvufun konularından biri olmayıp diğer İslami ilimlerin kavram haritası içerisinde bulunmak yönüyle geniş bir anlam yelpazesine sahiptir. Bunun yanında Tehânevî kavramla ilgili âyet ve hadis nakletmemiş, ayrıca tasavvufî yönü üzerinde daha çok durduğu kavramla ilgili herhangi bir sūfinin görüşüne yer vermemiştir.

Çalışmada mukayese ve kavramların belirlenmesinde ölçü olarak alınan tasavvuf eserlerinin çoğunda tevâzu' kavramı yer almamıştır. Buna karşılık Kelâbâzî ve Kuşeyrî kavram üzerinde durmuştur. Kelâbâzî *Ta'arruf*'ta tevâzu' kavramına *Keşşâf*'a benzer şekilde kısaca değinirken Kuşeyrî'nin kavrama daha fazla odaklandığı görülür. Ancak Kelâbâzî, Tehânevî'den farklı şekilde tevâzu'u kalbin zillet içinde olması, alçak gönüllük ve zilleti kucaklamak manalarında nefsi hakir görmek şeklinde tanımlamıştır.^[148] Oysa Tehânevî'de, her ne kadar tevhide hürmet şartını koysa da, tevâzu'u nefsi bir yönüyle yüceltmek şeklinde açıklanmıştır. Burada Tehânevî'nin nefsin Allah'a dönük yönüyle ve “*Andolsun, biz insanoğlunu şerefli kıldık. Onları karada ve denizde taşıdık. Kendilerini en güzel ve temiz şeylerden rızıklandırdık ve onları yarattıklarımızın birçoğundan üstün kıldık.*”^[149] âyetine uygun biçimde mana verdiği değerlendirilebilir. Kuşeyrî ise kavramı huşû ile birlikte değerlendirmiş, âyet, hadis ve sūfî sözleriyle teyit ettiği kavrama geniş açıklamalar getirmiştir. Ancak onun da izahlarında yer verdiği sūfî sözlerine bakıldığında Kelâbâzî'nin yaklaşımı gibi daha çok nefsin zilleti ekseninde bir açıklama yaptığı görülür. Nitekim Fudayl b. İyâz'dan naklettiği “Nefsinin değeri bulunduğu görüşünde olanın tevazudan nasibi olmaz.”^[150] sözü bu durumu açıklar niteliktedir.^[151]

2.16. Tevekkül

Tehânevî, tevekkülün izahını yaparken doğrudan tasavvufî manasıyla başlamıştır. Onun bu kavramı açıklarken üç farklı kaynak ve birkaç sūfinin görüşüne yer verdiği görülür. *Hulâsâtü's-sülûk*, *Mecmâu's-sülûk* ve *Kûtû'l-kulûb* müracaat ettiği kaynaklar iken Ebû Musa ve Zünnûn el-Mısrî görüşünü aktardığı sūfilerdir.

Öncelikle kavramı *Hulâsâtü's-sülûk*'tan alıntılararak marifet ehlinde birinin tevekkülü, “Herhangi bir zihin karışıklığı yaşamaksızın bir hafta boyunca açlığa sabretmek olduğu” şeklinde tanımladığını aktarmıştır. Bunun dışında başka bir görüşü daha nakleden müellif, tevekkülü “Rızık için sebeplerle meşgul olmak suretiyle Allah üzerinde hükmetmekten geri durmak ve rızık Allah Teâlâ'dan bir farz olarak görmek” şeklinde tanımlamıştır. Ancak burada çalışmayı bırakan ve yaratılmışlardan rızık uman kimse mütevekkil değil müteekkil olduğunu da eklemiştir.^[152] Daha sonra *Mecmâu's-sülûk*'tan nakille şöyle kaydetmiştir: “Sūfiler tevekkülün tanımı hakkında pek çok söz söylemişlerdir. Her söyleyen kendi makamından söylemiş; bu sebepten ötürü onların tevekkül hakkındaki cümleleri farklı farklı olmuştur.”^[153] Müellif isim zikretmeksizin “Bazıları ise tevekkülün Allah'tan başkasından ummayıp yine O'ndan başkasından korkmamak olduğunu söylemiştir.” şeklindeki yaklaşımını zikretmiş ardından sūfilerin görüşünü kaydetmiştir. İlk önce

[148] Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, 114; Kelâbâzî, *Ta'arruf (Doğuş Devrinde Tasavvuf)*, 161.

[149] el-İsrâ 17/70.

[150] Kuşeyrî, *er-Risâle (Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi)*, 235.

[151] Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 267.

[152] Tehânevî, *Keşşâfı İstılâhâtı'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, 1/533; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfu İstılâhâtı'l-Fünûn ve'l-'Ulûm)*, 4/595.

[153] Tehânevî, *Keşşâfı İstılâhâtı'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, 1/533; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfu İstılâhâtı'l-Fünûn ve'l-'Ulûm)*, 4/595.

Ebû Musa'nın "Eğer yırtıcı hayvanlar ve yılanlar seni her yanından kuşatırlarsa bile sen yine de bundan ötürü başını hareket ettirme." sözünü daha sonra Zünnûn el-Mısrî'nin "Tevekkülün efendilerden kurtulmak ve sebeplerden kesilmektir." sözünü nakletmiştir. Sûfî sözlerinden tekrar eser alıntılarına yer veren müellif burada *Kûtû'l-kulûb*'dan alıntıladiğı şu sözlerle izahını tamamlamıştır:^[154]

"Tedavinin ruhsat ve genişlik, terkinin ise darlık ve azîmet olduğu söylenmiştir. Allah azimetle amel edilmesini sevdiği gibi, ruhsatla amel edilmesini de sever. Ancak tevekkülün kemali, ilaca yaklaşmamaktır. Bu ise mükâsefe ehli olanlar, çokça sevaba erişmek için hastalıklara sabredenler ve günahlarından ötürü korku içinde olup ağrısını ve hastalığını unutan kimseler için kolay bir iştir."^[155]

Tehânevî'nin kavramları izah etme usulüne ilişkin klasik yaklaşımını bu kavramda da görmek mümkündür. Bazı kavramlarda olduğu gibi kelime anlamı ya da terim manası verilmeden, diğer ilimlerde nasıl kullanıldığına dair genişlemesine bir izah ortaya konmadan doğrudan tasavvufî manası üzerinde durulmuştur.

Tasavvuf klasiklerine bakıldığında Kelâbâzî'nin klasik yöntemine uygun yani sûfî görüşlerine dayalı bir tanım yaptığı ve tevekküle görece fazla yer verdiği;^[156] Serrâc^[157] ve Kuşeyrî'nin^[158] de kendi usullerine uygun bir şekilde âyet, hadis, genel tanım ve sûfî görüşleri odaklı bir açıklama yaptığı ve kavrama oldukça fazla yer verdiği görülmektedir. Aynı şekilde *Avârif* müellifi de bu kavramı diğer temel eserlere benzer bir yaklaşımla doğrudan sûfî görüşleri çerçevesinde ele almıştır.^[159] *Âdâbü'l-mürîdîn*'de diğer makamlarda olduğu gibi "Allah'ın dışındaki şeylere karşı özlemi ortadan kaldırmak, sadece Allah'a dayanıp güvenmektir." keklinde kısa^[160] *Ta'rifât*'ta ise zikredilen beş eserin ortaya koyduğu manaya odaklı "İnsanların elinde bulunandan ümidi kesip Allah'ın nezdinde olana güvenmektir." şeklinde oldukça kısa ve terim manasına dönük bir tanım yapılmıştır.^[161] Daha önceki kavramlarda da tespit edildiği üzere Tehânevî'nin temel kaynakların aksine kavramların izahında bir yöntem belirlemediği, açık bir belirsizliğin olduğu, referans aldığı kaynakta olan malumatla yetindiği, kendi görüşünü kavram izahında kullanmadığı anlaşılmaktadır.

2.17. Yakîn

Yakîn kelimesi yakîniyyât kelimesiyle birlikte ele alınmıştır. Öncelikle yakîn'in zâhir ulemaca yapılan izahları üzerinde durulurken Kutbî, Nasûriddin el-Kâşânî ve Hayâlî gibi müelliflerin konuyla ilgili görüşlerine yer verilmiştir. Bu bağlamda zâhir ulema tarafından yakîn "kesin, mutabık, sabit itikattir. Yani şüphe verenin şüpheye düşürmesiyle ortadan kalkmayan itikat;^[162] teyakkûn ve yakîn, çelişik ihtimalinin yokluğudur. Ayrıca bunun anlamı ne nefsü'l-emrde ne bilende ne o anda ne sonrasında bu ihtimalin bulunmamasıdır."^[163] şeklinde tanımlanmıştır.

Yakîn'in izahını özetle bu şekilde yaptıktan sonra yakîniyyat kavramını ele alan Tehânevî yakîniyyatı zarûrî ya da nazarî olabilen yakîni tasdikleri elde ettiğimiz önermelerdir, diyerek izah

[154] İlgili açıklamalar için bk. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtû'l-kulûb (Kalplerin Azığı)*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999), 3/76-96.

[155] Tehânevî, *Keşşâfû Istilahâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, 1/533; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfu Istilahâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm)*, 2/596.

[156] Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, 118-120.

[157] Serrâc, *el-Lüma'*, 78-79.

[158] Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 294-307; Kuşeyrî, *er-Risâle (Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi)*, 348-358.

[159] Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, 2/556-558.

[160] Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdîn*, 21.

[161] Cürcânî, *Ta'rifât (Tasavvuf Istilahları)*, 110.

[162] Tehânevî, *Keşşâfû Istilahâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, 2/1812; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfu Istilahâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm)*, 4/733.

[163] Tehânevî, *Keşşâfû Istilahâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, 2/1813; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfu Istilahâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm)*, 4/733.

etmiştir.^[164] Peşinden sâliklerin görüşüne göre yakîni tanımlayarak tasavvufî manası üzerinde durmuş, tasavvuf ehlinin yakîn anlayışına dair görüşünü yakîniyyat kavramı altında ele almıştır. Buna göre yakîn, sâlikler nezdinde hakkında farklı görüşler dile getirilen bir kavramdır. Sehl (öl. 283/896) "Yakîn mükâşefedir.", Ata (öl. 309/922) "Yakîn, zaman akıp gittiği sürece muarızdan arınmış bilgidir.", Zünnûn, "Gözün gördüğü her şeyin bilgiye, kalbin bildiği şeyin ise yakîne nispet edilmiştir." sözlerini nakletmiştir.^[165] Daha sonra Hz. Ali'nin "Perde kalksa bile yakînim artmaz." sözünden hareketle yakînin açıklık ve müşahede yönünden artabileceğini ifade etmiştir.^[166]

Mecmâu's-sülûk'tan alıntılacağı izahların ardından *Hülâsâtü's-süluk*'tan aktararak yakînin çeşitleri üzerinde durmuştur. Bazılarının yakîni üçe ayırdığını bunların ilme'l-yakîn ki fikir ve nazar ile, ayne'l-yakîn ki gözün görmesi ile ve hakka'l-yakîn ki bu ikisinin birleşimiyle oluştuğunu kaydetmiştir.^[167]

Hülâsâtü's-süluk'tan yaptığı alıntıyla üç türünün olduğunu kaydettiği yakîni tekrar *Mecmâu's-sülûk*'a atıf yapmak suretiyle örneklenirerek açıklamıştır. Buna göre yakîn:

"Nazar ve istidlal ile oluşan yakîne, ilme'l-yakîn; müşahede ve görme ile oluşan yakîne ayne'l-yakîn ve doğrudan temasla birlikte görmeyle oluşan yakîne de hakka'l yakîn denilmiştir. Buna göre ilme'l-yakîn adet üzere denizde suyun olduğunu bilen gibidir. Ayne'l-yakîn deniz kıyısında yürüyen, duran ve denizi gören gibidir. Hakka'l-yakîn ise o suyun içine giren, onunla yıkanan ve ondan içen birisi gibidir."^[168]

Tehânevî yakîn kavramını farklı ilimler yönünden değerlendirmiş, daha sonra kavramın tasavvufî manası üzerinde durmuştur. Bu yönüyle ilimlerin kavramları izah etme farklılıklarından hareketle hangi anlamlarda kullandıklarını görme imkânı da sunmuştur. Bu yönüyle yakîn kavramının ele alınış şeklinin bütüncül olması yönüyle olumlu olduğu söylenebilir. Yakînin tasavvufî manası üzerinde dururken de konu tasniflerine dikkat ettiği, konunun aynı özelliklerini farklı kaynaklardan alıntılanmak ve aynı yerde vermek suretiyle yakîn kavramı özelinde konu bütünlüğüne dikkat ettiği görülmektedir.

Tasavvuf kaynaklarına bakıldığında yakîn üzerinde durulduğu görülür. Yakîn kavramına temas eden kaynakların ortak manası şüphenin ortadan kalkması yönündedir. Kelâbâzî yakîni sûfî görüşleri etrafında muhtasar bir şekilde ele almış,^[169] Serrâc makam yerine hal olarak değerlendirdiği yakînin ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn şeklinde üç türü olduğundan, ayrıca yakînin avam, havâs ve havâssü'l-havâs'ın durumuna göre üç hali olduğundan bahsetmiştir.^[170] Kuşeyrî, diğerlerine benzer şekilde şüphenin ortadan kalkması odaklı sûfî görüşleri çerçevesinde yakîni izah etmiştir.^[171] Yakîni ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn şeklinde tasnif eden ve ilkinin ulemanın, ikincisinin ariflerin, üçüncüsünün ise dostların fena buldukları mahal olarak açıklamıştır.^[172] Yakîne yer veren bir diğer müellif Cürcânî de yine yakînin şüphenin olmaması yönüne dönük izahını yapmıştır.^[173]

[164] Tehânevî, *Keşşâfû Istilahâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, 2/1813; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfu Istilahâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm)*, 4/734.

[165] Tehânevî, *Keşşâfû Istilahâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, 2/1813; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfu Istilahâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm)*, 4/734.

[166] Tehânevî, *Keşşâfû Istilahâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, 2/1814; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfu Istilahâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm)*, 2/734.

[167] Tehânevî, *Keşşâfû Istilahâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, 2/1814; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfu Istilahâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm)*, 4/735.

[168] Tehânevî, *Keşşâfû Istilahâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, 2/1814; Tehânevî, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfu Istilahâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm)*, 4/735.

[169] Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, 121-122.

[170] Serrâc, *el-Lüma'*, 102-104; Serrâc, *el-Lüma' (İslâm Tasavvufu)*, 68-70.

[171] Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 318; Kuşeyrî, *er-Risâle (Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi)*, 262.

[172] Hucvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, 2/625-626.

[173] Cürcânî, *Ta'rifât (Tasavvuf Istilahları)*, 117.

Tehânevî'nin yakîn kavramını mezkûr tasavvuf kaynaklarına oldukça yakın bir manada ele aldığını söylemek mümkündür. Diğer ilimlerdeki manası bir yana bırakılırsa tasavvufî mana yönüyle klasiklere paralel bir açıklama yaptığı görülmektedir.

Sonuç

Muhammed b. Ali et-Tehânevî'nin on yedinci asırda telif ettiği *Keşşâfû ıstılâhati'l-funûn ve'l-ülûm* adlı ansiklopedik eseri, dönemin ilmî panoramasını yansıtan kapsamlı bir çalışma olarak tasavvuf ıstılahlarına da genişçe yer vermiştir. Eser, tasavvufun tanımı, sûfi ve ilintili kavramlar, seyrüsülûk, tarikatların insani yönü ve mekânları, nefis ve makamları gibi tasavvufun hemen her yönüne temas ederek çok sayıda tasavvufî ıstılaha yer vermesiyle dikkat çekmektedir. Ancak onun kendi özgün yorumlarını sunmaktan ziyade, mevcut tasavvuf literatüründen bir derleme sunma eğiliminde olduğu söylenebilir.

Keşşâf'ta makamların genellikle belli eserlerden alıntılanarak açıklandığı görülmüştür. Özellikle Abdürrahim b. Ahmed el-Hindî'nin *Keşfü'l-lügât* ve Şeyh Sadeddin b. Şeyh Bedhen el-Hayrâbâdî'nin *Mecmâu's-sülûk* adlı eserleri, Tehânevî'nin sıkça başvurduğu kaynaklar arasında yer almaktadır. Ancak temel tasavvuf eserlerine doğrudan müracaat etmediği çalışmanın dikkat çeken bulguları arasındadır. Kimi zaman kavramın önce etimolojik kökenine, ardından kelime ve terim manalarına değinilmiş, daha sonra ise diğer ilimlerdeki karşılıklarına ve tasavvufî ıstılah olarak neye delalet ettiğine açıklık getirilmiştir. Kimi zaman ise doğrudan tasavvufî manasıyla ele alınarak farklı bir yaklaşım sergilenmiştir. Müellifin kavramları ele alış şeklinde standart bir yöntem gözetmediği, her bir kavramın izahında kendine özgü bir yöntem kullandığı tespit edilmiştir. Bu durum, Tehânevî'nin tasavvuf ıstılahlarını açıklarken belirli bir sistematığe bağlı kalmadığını göstermektedir. Özellikle tasavvuf ilmi açısından merkezi öneme sahip bazı kavramların (havf, zikir vb.) oldukça kısa ve yüzeysel bir şekilde ele alınması, müellifin kavramların derinlemesine izahına ve muhtemel farklı yorumlarına yeterince eğilmediği izlenimini uyandırmaktadır. Nitekim bu durum, Tehânevî'nin tasavvufî düşünceye dair özgün bir yorum veya eleştirel bir bakış açısı getirmek yerine, mevcut bilgiyi aktarmayı tercih ettiğini göstermektedir.

Keşşâf'ın tasavvufî kavramlar özelinde alıntılındığı kaynaklardan farklı yeni bir ifade ortaya koyduğu söylenemez. Bununla birlikte, *Keşşâf*'ın tasavvufî kavramları hem kelime hem de terim manalarıyla birlikte ele alması, farklı ilimlerdeki karşılıklarıyla birlikte sunması ve tasavvufî ıstılah olarak taşıdığı anlamı açıklaması gibi yönleriyle literatüre katkı sağladığı söylenebilir. Tehânevî, tasavvufî makamları sadece tasavvuf disiplini içerisinde ele almakla yetinmeyip, fıkıh, kelam, felsefe gibi diğer ilim dallarıyla olan bağlantılarını da vurgulayarak, ilimler arası bir perspektif sunmaktadır. Bu yönüyle eser, dönemin tasavvuf ve genel ilmî terminolojisinin ele alınış şeklini anlamak, tasavvufî kavramların farklı ilim dallarıyla olan etkileşimini kavramak ve kavramsal çeşitliliği keşfetmek bakımından oldukça kıymetli bir kaynaktır.

Sonuç olarak, Tehânevî'nin *Keşşâf*'ı, tasavvufî makamların anlaşılması için önemli bir referans kaynağı olmakla birlikte, müellifin kavramları ele alış şeklindeki sistematik bir yöntemin eksikliği ve temel tasavvuf eserlerine doğrudan başvurmaması, eserin tasavvuf alanındaki özgünlüğünü ve derinliğini sınırlamaktadır. Buna rağmen, *Keşşâf*'ın tasavvufî kavramların farklı ilimlerle olan bağını ortaya koyması, terminolojik bir zenginlik sunması ve dönemin ilmî atmosferine ışık tutması, eseri tasavvuf araştırmaları için değerli bir kaynak konumuna getirmektedir. Bunun yanında *Keşşâf*, sadece tasavvufî makamların on yedinci asırdaki anlayışına ışık tutmakla kalmamakta, aynı zamanda dönemin entelektüel ortamı, ilimler arası ilişkiler ve tasavvufun bu bağlamdaki konumu hakkında da önemli bilgiler sunmaktadır.

Kaynakça

- Abdullah, Hüseyin Abdullatif. “Tehânevî'nin Keşşâfı İstılâhâtı'l-Funûn ve'l-'Ulûm Adlı Ansiklopedisinde Aruz İlmine İlişkin Maddeler”. *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/12 (2016), 313-358.
- Aclûnî, İsmâîl b. Muhammed. *Keşfu'l-hafâ*. 2 Cilt. Beyrût, 1351.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Ta'rîfât (Tasavvuf İstılahları)*. çev. Abdülaziz Mecdî Tolun. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım, 2021.
- Erginli, Zafer. “Temel Tasavvuf Klasiklerinde Hâl Kavramına Toplu Bir Bakış”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/1 (2008), 153-198.
- Göztepe, Yüksel. “Hal ve Makamın Analizine Yönelik İlk Girişimler”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2008), 407-417.
- Gucerâtî, Abdullatif b. Abdillâh el-Abbâsî el-. *Letâifü'l-lügât*. The National Library of Israel.
- Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddin. *Mecmûatü'l-ahzâb*. çev. Ahmet Faik Arslantürkoglu. İstanbul: İslamoğlu Yayıncılık, 1992.
- Hucvirî, Ali B. Osman Cüllâbî. *Keşfü'l-mahcûb*. thk. İsâd Abdulhadi Kandîlî. 2 Cilt. Kahire: Meclisi'l-ağlâ li's-sekâfe, 2007.
- Hucvirî, Ali B. Osman Cüllâbî. *Keşfü'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 7. Basım, 2020.
- İbn Mace, Muhammed b. Yezid el-Kazvînî. *Sünenu İbn Mâce*. çev. Muhammed Fuad Abdalbâkî. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Karaarslan, Nasuhi Ünal. “Keşşâfı İstılâhâtı'l-Funûn ve'l-'Ulûm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/330-331. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Kâşânî, Abdurrezzak. *İstılâhâtü's-Sûfiyye*. çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Bursa Akademi, 2014.
- Kâşânî, Abdurrezzak. *İstılâhâtü's-sûfiyye*. thk. Abdülâlî Şaheyn. Kahire: Dâru'l-menâr, 1413.
- Kelâbâzî, Ebü Bekir Muhammed b. İshâk. *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*. Beyrût: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413.
- Kelâbâzî, Ebü Bekir Muhammed b. İshâk Buhârî. *Ta'arruf (Doğuş Devrinde Tasavvuf)*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 7. Basım, 2021.
- Kudâî, Muhammed b. Selâme b. Cafer. *Şihâbü'l-ahbâr*. çev. Ali Yardım. İstanbul: Damla Yayınları, 1999.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *er-Risâle (Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi)*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 7. Basım, 2014.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdulhalim Mahmud - Mahmud Şerîf. Kahire: Matabiatü Daru's-şuşb, 1409.
- Mekkî, Ebü Tâlib el-. *Kütü'l-kulûb (Kalplerin Azığı)*. çev. Muharrem Tan. 4 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Serrâc, Ebü Nasr Abdullah b. Alî b. Muhammed et-Tûsî. *el-Lüma'*. thk. Abdulhalim Mahmud. Mısır: Darü'l-mektebetü'l-hadîsi, 1380.

- Serrâc, Ebü Nasr et-Tûsî. *el-Lüma' (İslâm Tasavvufu)*. çev. Hasan Kâmil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.
- Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbüddîn. *Avârifü'l-maârif*. thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü's-sekafeti'd-dîniyye, 1427.
- Sühreverdî, Ebü'n-Necîb. *Âdâbü'l-mürîdîn*. thk. Menâhim Milûn. Kudüs: Mâhe'd-dirâseti'l-Asyeviyye ve İfrikiyye, 1977.
- Sühreverdî, Ebü'n-Necîb. *Âdâbü'l-mürîdîn (Yol Ahlâkı)*. çev. Süleyman Gökbulut. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2014.
- Sühreverdî, Ebü'n-Necîb. *Avârifü'l-maârif (Tasavvufun Esasları)*. çev. Hasan Kâmil Yılmaz - İrfan Gündüz. İstanbul: Vefa Yayıncılık, 1990.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî. *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi (Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm)*. ed. Ömer Türker. 4 Cilt. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî. *Keşşâfü Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*. 2 Cilt. Beyrût: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünen-i Tirmizî*. Beyrût: Dar-u İhyâi't-türâsî el-Arabî, 1975.



Müşkilü'l-Kur'ân Açısından İnsân Sûresinin 13. Âyeti ve Cennetliklere Vadedilen Gölge

Burcu Dilek

<https://orcid.org/0000-0001-9251-1390>

Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Bolu, Türkiye

<https://ror.org/01x1kqx83>

burcu.dilek@ibu.edu.tr

Atıf Bilgisi:	Dilek, Burcu. "Müşkilü'l-Kur'ân Açısından İnsân Sûresinin 13. Âyeti ve Cennetliklere Vadedilen Gölge". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 39 (Kasım 2024), 285-303. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1553824 .
Makale Türü:	Araştırma Makalesi
Etik Beyan:	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Kurul İzni:	Araştırma için herhangi bir etik onay veya bilgilendirilmiş onam gerekmemektedir.
Geliş Tarihi:	21 Eylül 2024
Kabul Tarihi:	26 Kasım 2024
Yayın Tarihi:	30 Kasım 2024
Hakem Sayısı:	Bir İç Hakem - En Az İki Dış Hakem
Değerlendirme:	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması:	Yapıldı - intihal.net
Çıkar Çatışması:	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman:	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Etik Bildirim:	dergiislamiilimler@gmail.com
Lisans:	CC BY-NC 4.0

Öz: Zâhiren çelişikmiş gibi görünen âyetlerin te'vîlini konu edinen müşkilü'l-Kur'ân, müfessirlerin sıklıkla atıf yaptığı ve birçok âyetin tefsirinde müracaat ettiği Kur'ân ilimlerinden birisi olmuştur. Ulûmü'l-Kur'ân literatüründe müşkile sebep olabilecek durumlardan bahsedilmekle birlikte, hangi âyetlerin müşkil olduğu konusunda farklı değerlendirmeler bulunmaktadır. Çünkü bir âyetin anlamı, bazı muhataplar için çok açık ve anlaşılır olabiliyorken aynı âyet, diğerleri tarafından müşkil olarak değerlendirilebilmektedir. Böylece çok sayıda âyet, müşkil kapsamında incelenmekte ve te'vîl edilmektedir. Bu çalışmada, mezkûr durumun bir örneği olarak müşkilü'l-Kur'ân bağlamında cennette güneşin görülmeyeceğini bildiren İnsân sûresinin 13. âyeti ile cennetliklere gölgenin vadedildiği âyetlerin te'vîli ele alınmaktadır. Bahsi geçen âyetler Kur'ân ilimleri literatüründe bahsedilen, işkâlin sebepleri ve çözümü açısından değerlendirilmektedir. Bunun için öncelikle müfessirlerin, İnsân sûresinin 13. âyeti hakkındaki yorumları aktarılmaktadır. Ardından müminlere cennet nimeti olarak vadedilen gölgenin özellikleri, âyetler bağlamında tespit edilmektedir. Böylece çalışmada cennette, güneşin görülmeyeceği bildirilmesine rağmen neden gölgeye ihtiyaç duyulacağına ilişkin sorular ve müfessirlerin bu gibi sorulara yönelik te'vîlleri üç başlıkta tasnif edilmektedir. Buna göre bazı müfessirler, bu işkâli öncelikle âyetlerde kinâye kullanımına vurgu yaparak izah etmişlerdir. Cennetteki gölgeyi rahatlıktan kinâye olarak yorumlamışlardır. Gölgenin rahatlıktan kinâye olarak kabul edilmesi durumunda ise orada güneş görülmemesine rağmen cennetin sıfatları arasında neden gölgenin zikredildiği veya güneşsiz bir ortamda gölgeye neden ihtiyaç duyulacağı gibi sorulara da cevap verme gerekliliği ortadan kalkmaktadır. İkinci te'vîl şekli ise sosyal bağlama yapılan vurgu olmuştur ve nüzul dönemi muhatapları gibi sıcak beldelerde yaşayanlar için gölgenin önemine değinilmiştir. Son olarak müfessirler, kıraat farklılıklarından istifade ederek cennetteki gölgenin mahiyetine dair izahlarda bulunmuşlardır. Yapılan bu tasnif sonucunda, konu ile ilgili farklı tefsirlerde bulunan te'vîller bir araya getirilerek değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Müşkilü'l-Kur'ân, Cennet, Güneş, Gölge.



The 13th Verse of the Sūrat al-Insān and the Shade Promised to the People of Paradise in terms of Mushkil al-Qur'ān

Burcu Dilek

<https://orcid.org/0000-0001-9251-1390>

Assist. Prof., Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of
Theology, Department of Tafsir, Bolu, Türkiye

<https://ror.org/01x1kqx83>

burcu.dilek@ibu.edu.tr

Citation:

Dilek, Burcu. "The 13th Verse of the Sūrat al-Insān and the Shade Promised to the People of Paradise in terms of Mushkil al-Qur'ān". *İslami İlimler Dergisi* 39 (November 2024), 285-303. <https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1553824>.

Article Type:

Research Article

Ethical Statement:

It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited.

Ethics committee approval:

The research does not need any ethical approvals or informed consent.

Date of submission:

21 September 2024

Date of acceptance:

26 November 2024

Date of publication:

30 November 2024

Reviewers:

One Internal & At Least Two External

Review:

Double-blind

Plagiarism checks:

Yes - intihal.net

Conflicts of Interest:

The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest

Grant Support:

No funds, grants, or other support was received.

Complaints:

dergiislamiilimler@gmail.com

License:

CC BY-NC 4.0

Abstract: The concept of Mushkil al-Qur'ān, which addresses the interpretation of verses that appear to be contradictory at first glance, has been one of the Qur'ānic sciences that the mufassirs frequently apply and refer to in the exegesis of many verses. In the literature of Ulūm al-Qur'ān, while various potential causes of mushkil are discussed, there exists considerable variation regarding which Qur'ānic verses are considered mushkil. This variation arises from the fact that because the meaning of a verse may be clear and easily understood by some readers, while the same verse is considered mushkil by others. As a result, numerous verses have been evaluated and interpreted within the framework of mushkil. This study addresses, as an example of the aforementioned situation, the interpretation of the 13th verse of the Sūrat al-Insān, which states that the sun will not be seen in paradise, and the verses in which shade is promised to the people of paradise are discussed in the context of mushkil al-Qur'ān. These verses are analyzed within the framework of mushkil al-Qur'ān, focusing on the causes of and solutions to the ishkāl as discussed in the literature of Qur'ānic sciences. To this end, the study first presents the interpretations of the 13th verse of the Sūrat al-Insān as provided by mufassirs. It then investigates the characteristics of the shade promised to the believers as a blessing of paradise, as outlined in the Qur'ānic verses. Thus, the study explores questions regarding the apparent contradiction between the absence of the sun in paradise and the need for shade, categorizing the responses of the mufassirs under three main headings. First, some mufassirs resolved this ishkāl by interpreting the shade in paradise as a kināya, symbolizing comfort. If the shade is accepted as a kināya in the sense of comfort, the need to answer questions, such as why shade is mentioned among the attributes of paradise despite the absence of the sun, or why there is a need for shade in a sunless environment, becomes irrelevant. The second interpretation focused on the emphasis placed on the social context, highlighting the importance of shade for those living in hot regions, such as the addressees of revelation period. Finally, mufassirs have provided explanations about the nature of the shade in paradise by drawing on variations in qiraat. Through this classification, the study compiles and evaluates the diverse interpretations to the issue found across various tafsirs.

Keywords: Tafsir, Mushkil al-Qur'ān, Paradise, Sun, Shade.

“‘Take the word zill,’ she said. While I was struggling with the translation, she was trying to grasp the significance of the original Arabic. ‘You mean the word for shade?’ ‘Zill does mean shade,’ Mumsey allowed, ‘and the Qur’an does say that zill is one of the blessings of paradise.’ She paused to recall an appropriate reference: “‘Those who kept their duty are amongst shade and fountains”. But zill does not in all its Qur’anic usages mean shade. Indeed, we are clearly told that there is no sun in paradise: “They will see therein neither sun nor intense cold”. There is thus no question of shade as such.”

(Ziauddin Sardar, *Desperately Seeking Paradise*, 43)*

Giriş

Kur’ân, nâzil olduğu tarihten itibaren ona inanan, tabi olanların dinî ve sosyal hayatını şekillendirmekte, muhataplarına birçok konuda yol gösterecek genel kaidelerin bilgisini içermektedir. Nitekim Kur’ân bizzat mâhiyetini tanımlarken kendisinin hidayet rehberi, beyan edici, öğüt ve bir şifa kaynağı oluşundan^[1] bahsetmektedir. Bu minvalde insanlığa birçok konuda ebedî kurtuluşa erecekleri yolu gösteren ilahî bir rahmet ve büyük bir haber olduğunu vurgulamaktadır.^[2] Ayrıca açıklanmış, kolaylaştırılmış, apaçık bir hitap oluşu âyetlerde bildirilmekte ve içerisinde hiçbir ihtilafın, tutarsızlığın olmadığı vurgulanmaktadır.^[3] Ancak bu noktada muhatabın Kur’ân’ı anlamak ve yorumlamak için gereken donanımına ne oranda sahip olduğunu önemlidir. Konuyla ilgili olarak literatürde “âdâbü’l-müfessirîn” başlığı altında âyetlerin anlaşılabilmesi, te’vîl edilebilmesi için birtakım ilkeler, ilimler ve yöntemler zikredilmektedir. Muhatabın bu ilkelere riayet etmesi oranında kastedilen manaya ulaşması mümkün kabul edilmektedir. Dolayısıyla Kur’ân’ın “kolaylaştırılmış” olması herkesin onu aynı düzeyde anlamasını ve yorumlamasını gerektirmektedir.^[4] Üstelik Kur’ân’ın her âyeti anlam olarak aynı açıklıkta değildir. Müteşâbih, mücmel, müşkil gibi anlamı kapalı olan lafızları da bulunmaktadır.

Bahsedildiği üzere anlamı kapalı kalan Kur’ân lafızları/âyetleri ve bunların te’vîli ile ilgili ulû-mü’l-Kur’ân literatüründe geçen terimlerden birisi müşkil olmuştur. Tefsir kapsamında müşkil terimi, Kur’ân’da aralarında çelişki varmış gibi görünen âyetler için kullanılmaktadır.^[5] Bazı âyetlerdeki işkâlin sebebi, lafızlarının muhataba ilk bakışta çelişik gelmesi ancak bir çaba sonucu anlaşılabilir ve izah edilen mahiyette olması şeklinde zikredilmektedir. Bununla birlikte âyetin müşkil oluşu, okuyucudan da kaynaklanabilmektedir. Nitekim müşkilü’l-Kur’ân kapsamında

[1] Bu pasaj Ziauddin Sardar ve annesi arasında cennet hakkında geçen bir konuşmadan alıntıdır. Çalışmanın ilk adımının atılmasına vesile olan pasajın tercümesi şu şekildedir: “‘Zill kelimesini ele alalım.’ dedi. Ben kelimenin tercümesiyle uğraşırken o Arapça aslının önemini kavramaya çalışıyordu. ‘Gölge kelimesini mi kastediyorsun?’ ‘Zill gölge anlamına gelir.’ dedi anneciğim, ‘ve Kur’ân, gölgenin cennet nimetlerinden birisi olduğunu söyler.’ Uygun referansı anımsamak için durakladı: ‘Şüphesiz takva sahipleri gölgeliklerde ve pınar başlıklarındadır.’ Ancak zill Kur’ân’daki her kullanımında gölge anlamında değildir. Esasında cennette güneşin olmadığı bize açıkça söylenmiştir: ‘Orada ne güneş ne de dondurucu soğuk görürler.’ Dolayısıyla böyle bir gölge muamması yoktur.”

[1] Yûnus 10/57; en-Nahl 16/89.

[2] Musa Bilgiz, “Kur’an-ı Kerim’in Bazı Özellikleri”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2017), 187-188.

[3] en-Nisâ 4/82, el-En’âm 6/114, Meryem 19/97, el-Hac 22/16, en-Nûr 24/18.

[4] Zakir Demir, “Kur’ân’ın Mâhiyetini Tanımlayan Kolaylaştırılmış Kitap İddiasına Müfessirlerin Yaklaşımları ve Bunların Tahlili”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (Haziran 2024), 238, 258.

[5] Bedruddin Muhammed b. Abdillâh Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim (Kahire: Mektebetü Darü’t-Türâs, ts.), 2/45; Celaeddin Abdurrahman Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Ali (Kahire: Darü’l-Hadîs, 2006), 2/71; Adem Yerinde, “Müşkilü’l-Kur’ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/164.

meydana gelen değişim “zaman, kültür, yorumcunun bakış açısı, bilgi birikimi ve ekol tercihleri” gibi hususlar açısından farklılık göstermektedir. Bu sebeple bahsi geçen ilim, diğer Kur’ân ilimlerine kıyasla tefsirin nazarî boyutunun ötesinde, pratik yönüyle de ilişkili kabul edilmektedir.^[6]

Müellifler Kur’ân’da hakikî anlamda tenakuz, tezat ihtilafının bulunmadığı ancak çeşitlilik ihtilafının bulunmasının caiz olduğunu vurgulamıştır.^[7] Zira Kur’ân âyetleri arasında tenakuzun var olduğunu söyleyebilmek için çelişik iki âyetin/ifadenin tüm öğeleriyle aynı olduğunu ispat etmek gerekir. Failler, fiiller, zaman, mekân, hakikat ve mecaz gibi öğelerde farklılık varsa tenakuz iddiası geçersiz olacaktır.^[8] Zerkeşî’nin (öl. 794/1392), *el-Burhan*’da işkâl vehmi uyandıran durumları sıralarken de bahsedilen farklılıklara değindiği görülmektedir. Söz gelimi bir konunun veya durumun iki veya daha çok âyette değişik aşamalarından bahsedilmesi, farklı âyetlerin aynı meseleye dair zannedilmesi, fiilin failinin ve müessir kuvvetin farklı oluşundan kaynaklanan ihtilaf, hakikat ve mecaz açısından ihtilaf, bir kelimeye atfedilen birden fazla anlam, kıraat ihtilafı gibi durumlar işkâlin sebepleri arasında zikredilmektedir.^[9] Âyetler arasında var olduğu vehmedilen ihtilâfların çözümünde ise te’vil, tahsis, nesih gibi yöntemlere başvurulmaktadır.^[10] Kur’ân’ın Kur’ân ile tefsiri de müşkilin çözümünde önemli bir yöntem kabul edilmektedir.^[11]

Müşkilü’l-Kur’ân bağlamında birçok akademik çalışmanın kaleme alındığı görülmektedir. Söz konusu çalışmaların bir kısmı, terimi genel olarak incelerken bir kısmı seçilen bazı âyetler özelinde ele almaktadır.^[12] Bunun yanında araştırmanın konu başlığı ile ilişkili sayılabilecek bir diğer çalışma Kur’ân’da gölgenin mahiyetinin genel olarak ele alındığı “Kur’an’da Gölge Metaforu” başlıklı makaledir. Yazar makalesinde gölgenin Kur’ân’daki kullanımlarını incelemiş ve metin içi-metin dışı bağlamı dikkate alarak dünya ve ahiret hayatında gölgenin mahiyetini Kur’ân bütünlüğü içerisinde değerlendirmektedir.^[13] Bu çalışmada ise müşkilü’l-Kur’ân literatürüne mütevazî bir katkı olarak İnsân sûresinin 13. âyetinde cennette güneşin görülmeyeceğinden bahsedilmesi ve cennet ehline gölgenin bir nimet olarak vadedilmesi meselesi işkâl bağlamında ele alınmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bahsi geçen âyetleri müşkilü’l-Kur’ân açısından değerlendiren bir çalışma bulunmamaktadır. Meseleyi incelerken daha çok, cennetin vasıfları arasında gölgenin zikredilmesini İnsân sûresinin 13. âyetine atıfta bulunarak te’vil eden ve ilgili âyetler arasını te’life çalışan müfessirlerin eserlerine müracaat edilmektedir. Böylece yukarıda zikri geçen müşkil teriminin kapsamı, müşkile sebep olan durumlar ve müşkil âyetlere dair te’vil yöntemleri dikkate alınarak çalışmanın konusu kapsamına giren âyetlere dair tefsir tarihindeki yaklaşımlar ve tev’îl

[6] Muhammed İsa Yüksek, “Bir İşkâl Çözüm Yöntemi Olarak Neshin Aidiyeti”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/3 (2021), 1068, 1071.

[7] Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te’vilü müşkilü’l-Kur’ân*, şrh., nşr. es-Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: Mektebetü Dâri’t-Türa, 1973), 40; Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi’l-Kur’ân*, 45-50; Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi’l-Kur’ân*, 69-70.

[8] Adem Yerinde, “İlk Bakışta Çelişki Görünümü Veren Müşkil Âyetler ve Etrafında Oluşan Bilimsel Edebiyat”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2007), 35.

[9] Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi’l-Kur’ân*, 2/54-65.

[10] Osman Şahin, *Kur’ân-ı Kerîm’deki Müşkil İfadeler ve Çözüm Yolları* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 108; Yerinde, “Müşkilü’l-Kur’ân”, 32/165.

[11] Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi’l-Kur’ân*, 2/54-55; Ali Karataş, “Kur’an’ı Kurân ile Anlama”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2011), 190; Muhammed İsa Yüksek, “Mücmelin Beyanı Bağlamında Kur’ân’ın Kur’ân’la Tefsirinin Bilgi Değeri”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (2019), 186.

[12] Konuyla ilgili kaleme alınmış bazı çalışmalar şu şekildedir: Şahin, *Kur’ân-ı Kerîm’deki Müşkil İfadeler ve Çözüm Yolları*; Süleyman Pak, *Müşkilü’l-Kur’ân* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000); Murat Sülün, “Mahiyet, Sebep ve Çözümleri Çerçevesinde Müşkilü’l-Kur’ân”, *Kur’an ve Tefsir Araştırmaları III*, 2002, 329-346; Mustafa Altındağ, “Kur’an’da Müşkil Bir Mesele: Cehennem Azabının Ebediliği”, *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Mecmuası* 7 (2007), 41-88; Yerinde, “İlk Bakışta Çelişki Görünümü Veren Müşkil Âyetler”; Mehmet Akın, “Kur’an’ı Anlamada Müşkilatın Giderilmesi”, *Toplum Bilimleri* 10/19 (2016), 367-378; Muhammed İsa Yüksek, “Zekeriya-Yahya Kıssasında İşkâle Sebep Olan İfadelerin Tahlili”, *Usûl: İslam Araştırmaları* 25 (2016), 231-264; Yunus Akça, “Kur’an’da Müşkile Yol Açan Sebepler”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (2019), 189-215; Hasan İslam Sak, “Müşkilü’l-Kur’ân Bağlamında Kur’ân’da İnsan İçin Kullanılan Olumsuz İfadeler”, *Bilimname* 47 (2022), 377-427.

[13] Cengiz Güneş, “Kur’an’da Gölge Metaforu”, *Tokat İlmîyat Dergisi* 12/1 (2024), 115-138.

çeşitliliği betimleyici bir üslupla ortaya koyulmaktadır. Meseleye ilişkin farklı te'viller konusal olarak tasnif edilmektedir. Bu şekilde meseleyi, açıklanması ve çözümlenmesi gereken bir husus olarak ele alan müfessirlerin yorumlarını bir bütün içerisinde değerlendirilmektedir.

Cennette güneşin görülmeyeceği Kur'ân'da haber verilmişken ahirette müminlere gölgenin vadedilmesi ve cennetin vasıfları arasında gölgenin zikredilmesi, Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) gibi bazı müfessirler tarafından muhtemel bir şüphe sebebi olarak görülmüş ve bu şüphenin ortadan kaldırılmasına yönelik izahlar yapılmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bahsi geçen mesele ile ilgili işkâl veya tenakuz lafızları doğrudan kullanılmamıştır. Ancak müşkil kapsamında ele alınan her âyetin tefsirinde müfessirler bu ibareleri kullanmadan da zâhiren bir işkâl olduğu mesajını vermişlerdir. Özellikle "Şöyle dersin/denilirse...şöyle cevap veririm/verilir, biri şunu sorarsa... cevap şu olur." gibi kalıplar kullanılarak şüpheli veya müşkil izlenimi uyandıran meseleler izah edilmiştir.^[14] Bu çalışmanın esas aldığı âyetler özelinde de bu kalıpların zaman zaman İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), Fahreddin er-Râzî gibi bazı müfessirler tarafından kullanıldığı görülmüştür.^[15] Benzer şekilde müfessirler, cennetteki gölgeden bahseden âyetlerin tev'illerinde genellikle İnsân sûresinin 13. âyetine atıfta bulunarak bu âyetleri birbiriyle ilişkili olarak yorumlamışlardır. Dolayısıyla bu durum, müfessirlerin bahsi geçen âyetler arasında telif edilmesi gereken bir mesele olduğuna kanaat getirdiklerini düşündürmektedir.

1. İnsan Sûresinin 13. Âyeti Hakkında Müfessirlerin Te'villeri

Kur'ân'da cennetin birtakım vasıflarından bahsedilmiş, dünya hayatında sorumluluklarını yerine getirenlerin cennette birçok nimete erişecekleri vadedilmiştir. Bu nimetlerin dünyadakilere benzediği, cennet sakinleri için tanıdık nimetler olacağı *كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأْتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا* "Kendilerine ne zaman cennetteki meyvelerden rızık olarak sunulsa 'Bu daha önce bize verilen rızıklardan' derler. O rızık onlara benzer şekilde verilmiştir."^[16] âyetinde de görüldüğü üzere ayrıca vurgulanmıştır. Dolayısıyla muhatap için anlam ve önemi olan, sosyal hayatta tecrübe ettiği, bildiği hususlarla cennet ve nimetleri anlatılmıştır. Söz gelimi, cennetteki zaman dünyadakine benzetilerek müminlere "sabah-akşam" rızık verileceği belirtilmiştir.^[17] Sabah ve akşam kelimeleri kullanılarak muhatap tarafından bilinen bir anlatım şekli kullanılmıştır.^[18] Bu bağlamda *مِثْلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ* âyetinin^[19] başında zikredilen mesel kelimesi, genellikle cennetin özellikleri/sıfatı olarak te'vil edilse de bazı müfessirler tarafından teşbih olarak yorumlanmıştır. Zira Allah âyetin devamında, kulların müşahade etmediği cennet nimetlerinin durumunu, bilinen ve görülen dünya nimetleri üzerinden örneklendirerek vahyin muhataplarına tarif etmiştir.^[20]

Cennetin, Kur'ân'da bahsedilen bir diğer vasfı da orada güneşin görülmeyecek olmasıdır. *لَا يَرَوْنَ فِيهَا شَمْسًا وَلَا زَمَهْرِيرًا* şeklindeki İnsân sûresinin 13. âyetinde cennet, güneşin ve dondurucu soğukun olmadığı bir yer olarak nitelendirilmiştir. Bazı müfessirler cennette yaz ve kışın olmayacağı

[14] Celil Kiraz, "Şerif Murtaza'nın Kur'an Müşkillerini Çözümlemeye Kullandığı Yöntemler", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 10/3 (2010), 202; Veysel Gencil, "Zemahşerî'nin Müşkil Denilen Âyetlere Dair Çözümlemesi", *Diyanet İlmî Dergi* 57/2 (2021), 529.

[15] Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.), 2/113; Fahrüddîn Muhammed b. Ömer Râzî, *Tefsiru Fahri-Râzî: et-Tefsîrü'l-kebir: Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981), 10/141-142; Alaeddin Ali b. Muhammed b. İbrâhim el-Bağdadî Hâzin, *Tefsîrü'l-Hâzin el-müsemmâ Lübbâbü't-te'vil fi meâni't-tenzîl*, thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 1/391.

[16] el-Bakara 2/25.

[17] Meryem 19/62.

[18] Ebu Yahya Zeynüddin Zekeriyya b. Muhammed b. Ahmed Zekeriyya Ensarî, *Fethü'r-rahman bi-keşfi ma yeltebisu fi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî (Beyrut: Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1983), 117.

[19] er-Ra'd 13/35.

[20] Ebü'l-Leys İmamü'l-Hüda Nasr b. Muhammed b. Ahmed Semerkandî, *Tefsîrü's-Semerkandî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 2/195.

vurgulayarak âyeti, cennet ehline güneşin sıcaklığının ve kışın soğğunun isabet etmeyeceği şeklinde tefsir etmiştir.^[21] Maverdî (ö. 450/1058) ise güneşten kastedileni iki madde ile açıklamıştır. İlkine göre cennet ehli daimî bir nur içerisinde olacaklarından, başka bir ışık kaynağına ihtiyaç duymayacaklardır. Güneşin olmayışı, bahsedilen ışığın mübalağalı anlatımıdır. İkincisine göre ise âyette sıcaklıktan eziyet görecekları bir güneşin olmayışı ifade edilmiştir ve bu durumda güneşin yokluğu onun eziyetinin yokluğu anlamındadır.^[22] Yine güneşin ve zemherîrin cennette görülmeyeceği bilgisi, hakikî anlamda güneşin yokluğuna değil havasının sıcak ve soğuk olmamasına işaret olarak yorumlanmaktadır.^[23] Bu bağlamda âyette geçen güneş ve zemherîr kelimeleri, sıcak ve soğuktan kinayedir.^[24] Dolayısıyla cennetin havası mutedildir, sıcaklığın ve soğğun zararından uzaktır.^[25]

Bununla birlikte cennetliklerin görebileceği ve onları sıkıntıya düşürecek bir sıcaklığın olmaması, bazı müfessirler tarafından orada güneşin bulunmayacağı ile gerekçelendirilmiştir.^[26] Konuyla ilgili Hz. Peygamber'in "Cennette güneş ve karanlık gece, eziyet veren sıcak ve soğuk yoktur." şeklindeki hadisi aktarılmıştır.^[27] Bu minvalde âyette güneşin görülmeyeceğinin söylenmesi güneşin yokluğundan kinâyedir, bu da onun sıcaklığının olmamasını gerektirir.^[28] Farklı bir yaklaşım olarak âyetin devamında zikredilen zemherîrin ise Tay lehçesinde ay anlamına geldiği söylenmiştir. Bu durumda bazı müfessirlere göre âyette anlatılmak istenilen, müminlerin cennette güneşin/gündüzün veya ayın/gecenin ışığını görmeyecekleridir. Zira cennetin kendisine has nuru vardır.^[29] Zemherîr kelimesinin ay anlamında olduğunu teyit eder mahiyette âyetin, ihtibak sanatını içerdiğinden bahsedilmiştir. Bu durumda güneşin nefyi, güneşle zuhur eden ve ışığını güneşten alan ayın nefyine de delâlet etmektedir.^[30]

Kur'ân'da güneşin ısı kaynağı olmasının yanında ışık kaynağı olduğundan da bahsedilmiştir.^[31] Böylece müfessirler âyeti yorumlarken güneşin yokluğu halinde cennette ışığın nasıl var olacağına dair te'villerde bulunmuşlardır. Cennette nuranî bir ışığın olacağı,^[32] orada güneş bulunmadığı için onun aydınlık yaratılmış olabileceği ifade edilmiştir.^[33] Böylece cennet, güneşe veya aya

[21] Mukatil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, 2002), 4/527; Muhyissünne Ebû Muhammed el-Hüseyn b Mes'ud el-Begavî, *Tefsîrü'l-Begavî: Meâlimü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cum'a Damîriyye, Süleyman Müslim el-Harş (Riyad: Daru Taybe, 1988), 8/296.

[22] Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn: Tefsîri'l-Mâverdi* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 6/169.

[23] Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar Temîmî Mervezî Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, thk. Ebû Bilal Ğanîm b. Abbas (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 6/117.

[24] Tâcülkurrâ Mahmûd b. Hamza Kirmânî, *Garâibü't-tefsîr ve acâ'ibü't-te'vîl*, thk. Yunus el-Acelî (Cidde: Dâru'l-Kible li's-Sekâfet'il-İslâmiyye/Beyrut: Müessesetü Ulumi'l-Kur'ân, ts.), 1288.

[25] Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib İbn Atıyye İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-veciz fi tefsîri'l-kitâbi'l-aziz*, thk. es-Seyyid Abdü'l-Âl es-Seyyid v.d. (Katar: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 2007), 8/492.

[26] Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Neseî, *Tefsîru'n-Neseî: Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 3/579; Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîtt fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezü Hecr li'l-Buhûs ve'-d-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye, 2015), 25/134.

[27] Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. İsa İbn Ebû İbn Ebû Zemenîn, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-aziz*, thk. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ukkâse, Muhammed b. Mustafa el-Kenz (Kahire: el-Farukü'l-Hadise, 2002), 5/71.

[28] Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunûsî İbn Âşûr, *Tefsîrü't-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dârü't-Tunisiyye, 1984), 29/389.

[29] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-veciz*, 8/492; el-Begavî, *Tefsîrü'l-Begavî: Meâlimü't-tenzîl*, 8/296; Nâsiruddin Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer Muhammed Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl* (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, 1418), 5/271; İbn Âşûr, *Tefsîrü't-Tahrîr ve't-tenvîr*, 29/389-390.

[30] Burhânuddîn Ebû'l-Hasen İbrahim b. Ömer Bikâî, *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-ayâti ve's-süver* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 21/143. İhtibâk, "sözden zıt veya benzer unsurlardan birinin atılarak diğzerinin ona delâletiyle yetinmek." anlamındadır. bk. İsmail Durmuş, "İhtibâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/553.

[31] Yûnus 10/5, el-Furkân 25/61; en-Nebe 78/13.

[32] Nizamuddin el-Hasan b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Kummi Nisaburî, *Tefsîru garaibü'l-Kur'ân ve regaibü'l-furkan*, thk. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ukkâse, Muhammed b. Mustafa el-Kenz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 6/414.

[33] Ebû Mansûr Muhammed b Muhammed b Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân: Te'vîlâtü ehli's-sünne*, thk. Ahmet Vanlıoğlu vd., Müraca Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 16/322-323.

ihtiyaç duymaksızın zatî olarak aydınlıktır.^[34] Bir yaklaşıma göre bu aydınlığın kaynağı, güneşin ışığından daha büyük olan arşın ya da arşın kandillerinin nuru olacaktır. Müminleri bu ışıktan gölgeleyen şey ise cennet ağaçlarıdır.^[35] Bu açıdan cennetin ışıldayan bir nuru vardır ve bu nur sayesinde güneşe gerek duymaksızın gölge oluşur. “Cennetten bir bilezik dünyaya atılsa onun nuru dünyayı aydınlatır ve güneşin nuruna galebe çalar.” rivayeti de cennetin kendine has ışık kaynağını açıklamaya yönelik delil olarak zikredilmiştir.^[36] Bir rivayette cennetin ışığı, güneş doğmadan önceki zamanın yani fecir vaktinin ışığına benzetilmiştir.^[37] Tefsirinde bunlar gibi konuyla ilgili bazı rivayetler aktaran Âlûsî (öl. 1270/1854), bu rivayetlerde cennete dair zikredilen bazı vasıfların zikredilme amacından bahsetmiştir. Bu bağlamda maksat, anlatılmak istenilen şeyi soru soran kişinin anlam dünyasına yaklaştırmak ve onun idrak edebileceği şekilde beyan etmektir.^[38]

Bir diğer rivayette cennet ehlinin, cennetteyken bir ışık göreceğinden ve onu güneş sanacaklarından bahsedilmektedir. Buna göre gördükleri ışığı güneş zannedenler, cennette güneşin olmadığı bildirilmişken bu ışığın neden kaynaklandığını sorarlar. Rıdvan ise onlara “Bu güneş veya ay değildir bilakis gülümseyen Fâtıma ve Ali’dir. Onların gülümsemesinden cennetler aydınlandı.” şeklinde cevap vermiştir. Muhakkikin dipnotta belirttiği üzere bu haber sahih değildir ancak rivayete tefsirinde yer veren Kurtubî (öl. 671/1273) bununla ilgili herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır.^[39] Bu bilgilerden hareketle müfessirlerin âyete dair yorumları genelde üç vecihte özetlenebilir. İlki cennette hakikî anlamda güneşin olmayacağı kanaatidir. İkinci vecih ise güneşin yokluğunun, ışığının ve sıcaklığının hissedilmeyeceği, rahatsız etmeyeceği anlamında kabul edilmesidir. Son olarak da güneşin hakikî anlamda yokluğunun kabul edilmesi ile ilişkili olarak, ışığını ondan alan ayın da cennette görülmeceğinin ifade edilmesidir. Bu nedenle bazı te’villerde zemherîr ay olarak kabul edilmiştir. Cennetin ışık kaynağına dair güneş ve aya ihtiyaç duymaksızın onun aydınlık olarak yaratıldığı, cennetin kendisine has ışığının olduğu şeklinde te’viller yapılmıştır.

2. Cennetteki Gölgenin Mahiyetine Dair Te’viller

İnsân sûresinin 13. âyetinde cennette güneşin ve dondurucu soğukun görülmeceği bildirilmektedir. Bununla birlikte *إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي ظِلَالٍ وَعُيُوبٍ* âyeti^[40] ve diğer bazı âyetlerde müttakilerin cennette gölgelikler altında bulunacaklarından bahsedilmektedir. Bir nimet olarak vadedilen bu gölge hakkındaki âyetlere bakıldığında ise gölgenin farklı vasıflarının zikredildiği görülmektedir. Bu gölgeliklerin, dünyadaki gölgeden farklı olan nitelikleri âyetlerde *zâlıl* (koyu), *dâimî*, *memdûd* gibi çeşitli ifadelerle belirtilmiştir.^[41]

Dünyada insanları sıcaktan, soğuktan, yağmur ve rüzgârdan koruyan, ağaçlar veya binalar vesilesiyle oluşan gölge, bir nimet olarak kullara bahşedilmiştir. Dolayısıyla ahirette takva sahiplerine verileceği bildirilen gölge; muhatap tarafından bilinen, nefislere hoş gelen ve rağbet edilen bir nimettir.^[42] Cennetteki gölge aynı zamanda, insanlara hiçbir ezası olmayan, güneşin kaybedemediği

[34] Beyzâvî, *Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vil*, 5/271.

[35] Zekeriyya Ensârî, *Fethü'r-rahman bi-keşfi ma yeltebisu fi'l-Kur'ân*, 474.

[36] Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 16/323.

[37] Celaledin Abdurrahman b. Ebî Bekr Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsir bi'l-me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezü Heçr li'l-Buhûs ve'-d-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye, 2003), 1/199; Ebü's-Senâ Şehâbuddîn Mahmûd Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fi tefsiri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ts.), 23/35-36.

[38] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fi tefsiri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, 23/35-36.

[39] Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2006), 21/472.

[40] el-Mürselât 77/41.

[41] en-Nisâ 4/57; er-Ra'd 13/35; el-Vâkıa 56/30.

[42] Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 16/352.

bir gölgedir ve bu bakımdan dünyadakinden farklılık arz etmektedir. Zira dünyada güneşin ve ayın faydaları ve zararları olduğu gibi karanlığın da faydalarının yanında zararları vardır. Hadizatında zararsız olan gölge de dünyada zaman sebebiyle zararlı olabilir. Ancak iman edip salih amel işleyenler, âyetlerde bahsedilen gölge ile tüm bu zararlardan cennette emin olacaklardır. Bu açıdan cennetteki gölge dünya gölgesinden farklı olarak hiçbir eziyet vermeyecek, kâmil bir nimet olarak soğuk ve sıcaktan muhafaza edecektir. Nitekim وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَّهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا شَرَابٌ طَلِيلٌ وَنُدْخِلُهُمْ ظِلًّا ظَلِيلًا şeklinde Nisa sûresinin 57. âyetinde zikredilen ظَلِيلًا kelimesi cennet ehlini eziyet veren şeylerden gölgelemek anlamında te'vîl edilmiştir.^[43] Bununla birlikte tefsirlerde gölgenin bir vasfı olarak zikredilen ظَلِيلًا kelimesine verilen anlamlar genellikle sürekli, kesintisiz, uzun, yoğun, tam ve daimî, yok olmayan şeklindedir.^[44] Kelimenin kendi lafzından türeyen bir sıfat olması da anlamına mübalağa katarak yoğunluğunu ve sürekli oluşunu teyit etmektedir.^[45]

Benzer şekilde مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعِدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ أَكْلُهَا دَائِمٌ وَطَلُّهَا تِلْكَ عُقْبَى الَّذِينَ اتَّقَوْا وَعُقْبَى الْكَافِرِينَ النَّارُ âyetinde de cennetin gölgesinin daimî oluşu vurgulanmıştır. Taberî gölgenin daimî oluşunu, cennette güneşin olmayışı ile izah etmiştir.^[46] Daimî oluşu, cennetteki gölgenin dünyadaki gibi güneşin ışığıyla değişkenlik göstermeyeceğini ifade eder. Bu açıdan bir görüşe göre cennetteki gölge esasında ağaçların yoğunluğunu ve binaların varlığını ifade etmektedir. Çünkü güneş olmadığı için sığından koruyacak gölge de olmayacaktır. Dolayısıyla âyette geçen gölge lafzı, ağaçların kesafetini anlamındadır.^[47] Benzer şekilde gölgenin daimî oluşu, cennetteki ağaçların sık olması ve böylece güneş ışığının nüfuz edebilecek bir boşluğun olmaması şeklinde te'vîl edilmiştir.^[48] Mâtürîdî (ö. 333/944) dünyada gölgenin var olabilmesi için güneşe ihtiyaç olduğunu ve güneşin zevali ile gölgenin ortadan kaybolduğunu vurgulamıştır. Ancak cennette güneş olmadan gölge var olduğu için bu gölge kesintisizdir, kaybolmaz ve daimî bir nimeti ifade eder.^[49] Bu te'vîle göre cennette ve dünyada gölgenin farklılık arz etmesinin temel sebebi güneştir. Dünyada gölgenin varlığı güneşle olurken cennette, arşın nûru ile ortaya çıkmaktadır. Öte yandan gölgenin kesintisiz oluşunu güneşin olmayışı ile açıklayanların yanında güneşin tesir etmeyişi ile izah edenlerin de olduğu ifade edilmiştir.^[50] Bu durumda gölge güneş ile oluşacak olsa bile dünyadakinden farklı olarak güneş, gölgenin vafına etki etmemektedir.

Şirbinî'nin (öl. 977/1570) *es-Sirâcü'l-münîr*'inde geçen bir rivayette cennete en son giren adamın cennetteki ağaca yaklaşmak ve orada gölgelenmek istediğinden bahsedilmiştir. Ancak bu istek beraberinde, bahsi geçen kişinin neden böyle bir taleple geldiği sorusunu da gündeme getirmiştir. Çünkü kıyamet günü güneş dürülecektir ve ondan sonrasında gölgeye ihtiyaç kalmayacaktır. Bahsi geçen rivayette bu itiraza Yâsin sûresinin 56. âyeti ve Vâkıa sûresinin 30. âyeti ile cevap

[43] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 3/287; Ebu Muhammed b. Hammus b. Muhammed Mekki b. Ebu Talib, *el-Hidâye ilâ bulûgi'n-nihaye: fi ilmi meânî'l-Kur'an ve tefsirihi ve ahkamihi ve cümelün min fununi ulumih* (eş-Şarika: Camiatü's-Şarika Külliyyatü'd-Dirasatü'l-Ulya ve'l-Bahsi'l-İlmi, 2008), 2/1363-1364; Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Ali Tûsî, *et-Tibyân fi tefsiri'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 3/234; Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998), 2/94; Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, 2/79; Reşid Rıza, *Tefsîrû'l-menâr* (Kahire: Dârü'l-Menâr, 1947), 5/168; Ahmed Mustafa el-Merâgî, *Tefsîrû'l-Merâgî* (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1946), 5/69.

[44] Mukatil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/381; Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cîze: Daru Hecr, 2001), 7/168; Semerkandî, *Tefsîrû's-Semerkandî*, 1/363; Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, 2/79.

[45] Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîd*, 9/445.

[46] Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 13/555.

[47] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-veciz*, 8/510.

[48] İbn Âşûr, *Tefsîrû't-Tahrîr ve't-tenvîr*, 13/155-156.

[49] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 7/441.

[50] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'îl-mesânî*, 13/164.

verilmiştir. Buna göre güneşin yokluğu, gölgenin yokluğunu gerektirmez. Çünkü gölge Allah'ın yarattığı yine O'nun izniyle faydası olan bir emr-i vücûdîdir, adem/yokluk değildir. Dolayısıyla vehmedildiği gibi gölge, güneşin yokluğunu ifade etmez.^[51] Burada müfessirin aktardığına göre güneşin yokluğu halinde gölgenin var olması ve ona olan ihtiyaç birbirinden ayrı şeylerdir. Güneş dürülse bile gölge vadedildiği üzere mevcut olacaktır.

Amel defteri sağından verilenlerden bahseden Vâkıa sûresinin 30. âyetinde *وَظِلٌّ مَّمْدُودٌ* "kesintisi olmayan gölge" şeklinde yine gölgenin benzer vasfına dikkat çekilmiştir. Bu âyette geçen gölge ile ilgili "Cennette öyle bir ağaç vardır ki binek üzerinde birisi yüz yıl bu ağacın gölgesinde bineğini sürse yine de onu bitiremez/sonuna ulaşamaz." rivayetinin geçtiği görülmektedir.^[52] Mezkûr rivayetle müfessirler cennetin gölgesinin kesintisiz oluşuna delil getirmiştir. Yine İnsân sûresinin *وَدَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلَالُهَا وَذُلَّتْ قُطُوفُهَا تَذَلِيلًا* şeklindeki 14. âyetine bakıldığında gölgenin cennet ehlinin hemen üzerlerinde, onlara yakın olduğundan bahsedilmiştir. Âyette aynı zamanda kolayca toplanabilen meyvelerden de söz edilmesi, müfessirleri gölgenin bir ağaçtan kaynaklandığı sonucuna ulaştırmıştır. Zira müfessirler genellikle âyetlerde geçen gölgenin cennet ağaçlarının ve saraylarının/binalarının gölgesi veya arşın gölgesi olduğuna dair rivayetler aktarmıştır.^[53] Özellikle yukarıda aktarılan rivayetin delaletiyle cennetteki gölgenin bir ağaç gölgesi olduğu görüşü yaygınlık kazanmıştır.

Ancak Fahreddin er-Râzî, Vâkıa sûresinin 30. âyetinin tefsirinde konuyla ilgili farklı bir yorumdan bahsetmektedir. Müfessir cennetteki gölgenin kesintisiz oluşuna dair üç vecih zikretmiştir. Bu vecihlerden ilki olan zaman açısından memdûd oluş, daimiliği ifade etmektedir. İkinci vecih olan mekân açısından memdûd oluş ise cennette büyük bir alanın üzerine düşen ve orayı örten gölgeyi ifade etmektedir. Üçüncü vecih ise memdûd vasfının, gölgenin yayılmış olması anlamında kullanımıdır. Bunlardan ikinci vechin mahiyetine dair bir işkâle açıklama getiren Râzî, gölgenin bazen yüksekte olabileceği ihtimalini zikretmiştir. Güneşin yeryüzünün altında olması durumunda arzın gölgesinin hava boşluğuna düşeceğini, gölgelerin üst üste gelerek arzın vechinin kararacağını söylemiştir. Şayet güneş arzın ufuğa yakın olan iki tarafından biri üzerinde olursa ışığı yeryüzüne yayılır, hava aydınlanır ancak yakıcı sıcak olmaz. Dolayısıyla ayette geçen gölge gecenin gölgesi gibidir. Buna göre cennetteki gölge ağaçların gölgesi değil Allah'ın yaratmış olduğu bir gölge olur.^[54] Bu görüş konuyla ilgili Rebi' b. Enes'ten nakledilen ve gölgenin kaynağının ağaçtan başka bir şey olduğunu belirten "O arşın son bulmayan gölgesidir."^[55] rivayetiyle de benzerlik arz etmektedir. Ancak tefsirlerde cennetteki ağaçla ilgili nakledilen rivayetler, Râzî tefsirinde geçen bu değerlendirmenin yerinde olmadığına dair bir delil kabul edilmiştir.^[56]

3. Meselenin Müşkilü'l-Kur'ân Bağlamında Değerlendirilmesi

Tekvîr sûresinin ilk âyetinde bahsedildiği üzere kıyamet günü güneş dürülecek, sonuç olarak güneş ısı ve ışık kaynağı oluşu gibi temel işlevlerini kaybedecektir. Nitekim İnsân sûresinin 13. âyetinde de cennette güneşin görülmeyeceği açıkça ifade edilmiştir. Öte yandan Kur'ân, cennette

[51] Muhammed b. Ahmed el-Hatîb Şirbînî, *Tefsîrû'l-Hatîb eş-Şirbînî el-müsemma es-sirâcu'l-munîr f'l-i'neti 'ala ma'rifeti ba'di me'âni kelâmi rabbina el-hekîm el-habîr* (Beirut : Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2017), 4/193.

[52] Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 7/168.

[53] Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 22/314-317; Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî İbn Ebu Hâtîm, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm: müsne'den ani'r-Resûl (s.a.v.) ve's-sahâbe ve't-tâbiîn*, thk. Esad Muhammed Tayyib (Riyad: Mektebetu Nizar Mustafa el-Baz, 1997), 985; el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 20/196; Semerkandî, *Tefsîrû's-Semerkandî*, 1/362.

[54] Râzî, *Tefsîru Fahri'-Râzî*, 29/165.

[55] İbn Ebu Hâtîm, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*, 985.

[56] Ebû Hafs Ömer b. Ali ed-Dımaşkî İbn Âdil, *el-Lübab fî ulumi'l-kitâb*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 18/399.

müminlerin bir nimet olarak gölge ile mükâfatlandırılacakları bilgisini vermiştir. Güneşin olmadığı böyle bir ortamda gölgenin vadedilmesi durumu ise bazı müfessirler tarafından tartışılmıştır. Çünkü gölge, güneş ışığının (bir nesnenin) üzerine düşmesiyle ancak meydana gelebilir.^[57] Fahreddin er-Râzî'nin meseleye dair yaptığı izahlarla muhtemel şüpheleri ortadan kaldırdığını ifade ettiği bu işkâli çözmek için müfessirler, âyetleri telif ve te'vîl yoluna gitmişlerdir. Tefsirlerde işkâlin çözümüne bir adım olarak "Cennette güneş, soğuk veya sıcak mı var da beraberinde gölgeye ihtiyaç duyulsun?", "Cennetin bir sıfatı olarak gölgeden bahsedilmesinin faydası nedir?" gibi sorular karşımıza çıkmaktadır. Aynı şekilde dünyada güneş ışıklarının erişemediği, sürekli gölge olan yerlerin havasının bozuk ve eza verici olmasına rağmen cennette uzun, kesintisiz gölgeler olduğundan bahsedilmesinin de hikmetine dair literatürde benzer açıklamalar görülmektedir.^[58] İşkâlin çözümü noktasında öne çıkan değerlendirmeler ise âyette kinâyeye kullanımına vurgu yapılması, sosyal bağlamı dikkate almak ve kıraat farklılıklarına müracaat etmek olmuştur.

3.1. Gölgenin Kinâyeye Olarak Yorumlanması

Kinâyeye "konuşanın anlatmak istediği manayı sözlükte onun için belirlenmiş olan lafızla değil de varlığı ona bağlı olan başka bir mana yardımıyla ifade etmesi" anlamındadır.^[59] Mecazdan farklı olarak kinâyede hakikî anlamın kastedilmesi mümkün olmakla birlikte cümleden zikredilmeyen unsurun, zikredilen unsur vesilesi ile anlatılması sebebiyle kinâyede amacın mecazî anlam olduğu da ifade edilmiştir.^[60] Kinâyenin Kur'ân'da kullanılması ise zaman zaman muhatabın muradı ve söz konusu kinâyeyi anlayamaması sebebiyle işkâle yol açmaktadır. Dolayısıyla bu gibi âyetlerin anlaşılması için teemmül ve araştırma gerekebilmektedir.^[61] Cennet ehline vadedilen gölgenin te'vîlinde de bazı müfessirler gölgenin kinâyeye olarak kullanıldığına vurgu yapmışlardır. Bu bağlamda Kur'ân'da cennetliklere lütfedilecek gölge, bazı müfessirler tarafından rahatlıktan kinâyeye olarak yorumlanmıştır. Cennetteki gölgeye kinâyeye olarak rahatlık anlamının atfedilmesi durumunda, onun kesintisiz veya yoğun oluşu gibi vasıfları da rahatlığın mübalağalı şekilde büyüklüğünden kinâyeye kabul edilir. Böylece "Cennette sıcağı eziyet veren güneş yoksa onun gölgesinin kesintisiz olarak vafedilmesinin faydası nedir?" sorusuna da cevap verilmiş olur. Yine dünyada güneşin hiç ulaşmadığı, hep gölgeli olan yerlerin havasının bozuk olduğu görülmesine rağmen cennetin daimî gölge ile anılmasının manasına yönelik şüpheler gölgenin kinâyeye olarak yorumlanmasıyla ortadan kalkmış olur.^[62] Cennet sakinlerinin güzel bir yaşama erişeceklerini ifade eden bu kinâyeli anlatım tarzı, mükâfatlarının mükemmelliğinin ve cennet nimetlerinin kemâl seviyesinde olmasının karşılığıdır.^[63] Âlûsî, Ra'd sûresinin 35. âyetinde geçen gölge kelimesinin izzet ve refah anlamında olabileceğini belirtmiştir. Gölgenin daimî oluşu da rahatlığın daimî oluşundan kinâyedir.^[64]

Cennette vadedilen gölgenin özellikle işârî tefsirlerde mecaza hamledildiği görülmektedir. Söz gelimi Kuşeyrî (öl. 465/1072) takva sahiplerinin cennette gölgede olacaklarını te'vîl ederken insanların dünya hayatındaki derecelerini dikkate almıştır. Buna göre dünyada bazı insanlar

[57] Zekeriyâ Ensârî, *Fethü'r-rahman bi-keşfi ma yeltebisu fi'l-Kur'ân*, 474. Müfessir güneş ışığı olarak zikretse de güneş ışığı dışında herhangi bir ışık kaynağı da gölgenin oluşmasını sağlayacağı için ışığın umumî olarak zikredilmesi daha doğru olacaktır.

[58] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 3/287; İbnü'l-Cevzi, *Zâdü'l-mesîr fi'lmi't-tefsîr*, 2/113; Râzî, *Tefsîru Fahri'-Râzî*, 10/141-142.

[59] Ebû Bekr Abdülkahir b. Abdurrahman Abdülkahir Cürçânî, *Delâ'ilü'l-i'câz: Sözdizimi ve Anlambilim*, çev. Osman Güman (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 70.

[60] İsmail Durmuş, "Kinaye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/34.

[61] Pak, *Müşkilü'l-Kur'ân*, 187.

[62] Râzî, *Tefsîru Fahri'-Râzî*, 10/141-142.

[63] Rıza, *Tefsîrü'l-menâr*, 5/168; Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'ân* (Kahire-Beyrut: Dârü's-Şürûk, 2003), 2/684; İbn Âşûr, *Tefsîrü't-Tahrîr ve't-tenvîr*, 5/90.

[64] Âlûsî, *Râhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, 13/164.

Allah'ın rahmetinin bazıları himayesinin gölgesindeyken bir kısmı kerametinin veya inayetinin bir kısmı ise kurbetinin/yakınlığının gölgesindedir.^[65] Âlûsî ise ibareyi, "beşerî oluşun bitişiyle meydana gelen, Allah'ın varlığının ve ilahî sıfatların gölgesi" şeklinde yorumlamıştır.^[66] Bu te'viller kelimeyi hakikî anlamı dışında bir mana vererek yorumlamaları açısından gölgeyi kinâye kabul eden yaklaşımla benzerlik arz etmektedir. İşâri yorumları dışarıda bırakacak olursak müfessirlerin cennetteki gölgeyi genel olarak kâmil bir rahatlık anlamında te'vîl ettikleri görülmektedir. Bunu özellikle cennette güneşin olmayacağını belirten İnsân sûresinin 13. âyeti ile gerekçelendirmişlerdir. Nitekim gölgenin rahatlıktan bir kinâye olduğunu ifade ettikten sonra "cennette güneş yoktur" diyerek âyetler arasındaki bu ilişkiyi vurgulamışlardır. Böylece güneşin olmadığı veya tesir etmediği bir ortamda, gölgenin faydasının ne olacağı ya da neden gölgenin vadedildiğine ilişkin soruları da yanıtlamışlardır.

3.2. Sosyal Bağlamın Te'villere Etkisi Açısından Cennetliklere Gölgenin Vadedilmesi

Klasik ve çağdaş dönemde müfessirler Kur'ân'ı anlama ve yorumlama çabalarında hem Kur'ân'ın lafızları, âyetler arası münasebet, siyak-sibak gibi metnin kendi iç bağlamına hem de vahyin nâzil olduğu sosyal, siyasi, ekonomik, entelektüel ortam gibi metin dışı bağlama değinmişlerdir. Nüzul sürecinde toplumun değişimi, vahiyde hitap ve konu olarak değişimlere yol açmış, bu durum vahyin gönderiliş sürecinde anlaşılabilir ve uygulanabilirlik açısından muhatabın dikkate alındığını göstermiştir. Nitekim Mekke ve Medine döneminde nâzil olan âyetlerdeki hitap ve içerik farklılaşması bahsedilen hususun en belirgin örneklerinden olmuştur.^[67] Dolayısıyla sosyo-kültürel ve tarihsel bağlama dair edinilen bilgi, tecrübe edilen hayat ile dil arasında meydana gelen ilişkiyi ortaya çıkarmak için önemli bir araçtır.^[68] Bunun sonuçlarından biri olarak da Kur'ân'ın semantiği ve içeriği sosyo-tarihsel bağlamla yakından ilişki arz etmiştir. Kullanılan kelimeler ve ifadeler muhatabı tarafından aşına oldukları, anlayabildikleri ifadeler olmuştur.^[69] Nitekim İbrahim sûresinin 4. âyetinde bu hakikat, her peygamberin kendi kavminin diliyle gönderildiği, böylece kavmine gelen vahyi açıkça beyan edebileceği şeklinde bildirilmiştir. Gölgenin Kur'ân'da hem bir mükâfat hem de bir ceza olarak zikredilmesi de tefsirlerde dış bağlam vurgusuyla te'vîl edilmiştir.

Bu minvalde müfessirlerin sosyal bağlamı vurguladıkları te'vîl yaklaşımlarına göre cennette gölgenin vadedildiği âyetlerde, muhataplara benzerini anlayabilecekleri, tecrübe ettikleri bir şeyle hitap edilmiştir. Ashab-ı yemîne vadedilen kesintisiz gölgeler, çölde yaşayan bir insan için hayalini kurduğu ve ulaşmayı hedeflediği nimetlerden sayılmıştır.^[70] Dolayısıyla müfessirler, sıcaklıkların çok yüksek olduğu beldelerde yaşayanlar için gölgenin en rahatlatıcı şeylerden birisi olması sebebiyle âyette, cennet ehline bunun vadedildiğini ifade etmişlerdir. Yukarıda bahsedildiği gibi âyette geçen gölgenin rahatlıktan ve nimetin kemâlinden kinâye olarak yorumlanması da bu te'vîl yaklaşımıyla yakından ilgidir.^[71] Bir yaklaşıma göre cennette vadedilen gölgenin mahiyeti, içerisinde yaşadıkları iklim sebebiyle en iyi nüzul dönemi muhataplarının anlayabileceği bir nimettir.^[72]

[65] Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik Kuşeyrî, *Tefsîrü'l-Kuşeyrî: Letâifü'l-İşârât* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 1/212.

[66] Âlûsî, *Râhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'î'l-mesânî*, 5/63.

[67] Muhammed İsa Yüksek, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi: Referansları ve Sınırları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 98.

[68] Necmettin Gökçür, *Kuran Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 51.

[69] Ramon Harvey, *The Qur'an and the Just Society* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018), 44.

[70] Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'ân*, 6/3464.

[71] Râzî, *Tefsîru Fahri'-Râzî*, 10/141; Hâzin, *Tefsîrü'l-Hâzin el-müsemmâ Lübâbü't-te'vîl fi meânî't-tenzîl*, 1/391; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 9/445; Şemseddin Ahmed b. Süleyman İbn Kemal Paşa, *Tefsîru İbn Kemal Paşa*, thk. Mahir Edib Habbus (İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 2018), 3/102.

[72] Güneş, "Kur'an'da Gölge Metaforu", 130.

Bu nedenle Nisa sûresinin 57. âyetinde önce nehirler ve eşler gibi cismanî nimetler zikredilmiş ardından da ruhanî bir nimet olarak gölgeden bahsedilmiştir. Dolayısıyla gölgeden kastedilen şey cennet nimetleridir.^[73] Çünkü güneş sıcak beldelerde yaşayan kimselere bazı yönlerden sıkıntı verir. Gölge ise onları hem bedenene güneşten korumaktadır hem de ruhen dinlenebilmeleri ve rahatlayabilmelerini sağlamaktadır.

Müfessirler, cennette var olduğu belirtilen nimetleri vahyin muhatapları tarafından bilinen en güzel lezzetler olarak değerlendirmiştir. Gölge ise bu cennet nimetlerinin ikmâlidir. Araplar çölde ve çok sıcak beldelerde yaşayan topluluklardır. Aynı zamanda suya ulaşmaları da meşakkatlidir. Bu sebeple cennette bunun aksi vadedilmiş, dünyada bildikleri ferahlık sebepleri ile cennet tasvir edilmiştir. Mezkûr ortamı sağlayacak unsurlar ise ağaçlar ve gölgeleri, su ve nehirlerdir. Dünyada gölge, güneşin varlığı ile var olabilmektedir ancak cennette durum farklıdır. Orada sıcak olmaksızın ı ışık görülecektir. Cennet sakinlerine zorluk, sıkıntı verecek şekilde güneş olsaydı bile cennetteki ağaçlar yine de bu eziyeti ortadan kaldıracak mahiyette gölgelik olurdu.^[74] Cennet ehline gölgenin yakın olacağından bahseden *وَدَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلَالُهَا* şeklindeki İnsân sûresinin 14. âyetinde de gölgenin bilinir vasfı bağlamında bir yorum görülmektedir. Gölgenin vasıfları arasında yakınlık gibi bir vasıf bilinmediğinden âyette bahsedilen yakın oluş cennet ağacının dallarının sarkmasından kinâye şeklinde değerlendirilmiştir. Buna göre tıpkı dünyadaki bahçelerin, ağaçların dallarıyla gölgelenmesi gibi cennette de ağaçların yakın dalları altında takva sahipleri gölgeleneceklerdir. Ancak cennette gölgelenmeye ihtiyaç duyulacak bir güneş bulunmadığından, gölgenin yakınlığı, dalların sarkması anlamında bir mesel ya da mecaz-ı mürsel olarak kabul edilmiştir. Çünkü insanı gölgeleyen gölge yakınlığa ve uzaklığa göre değişmez.^[75] Sonuç olarak te'vîl örneklerinde gölgenin, Kur'an'ın nâzil olduğu ortamda insanlar için en büyük nimetlerden birisi olması hususu, bu nimetin cennet ehline vadedilmesi ile ilişkili sayılmıştır. Gölgeye ilişkin yapılan değerlendirmelerde, cennette güneşin olmayacağını bildiren âyete atıf yapılmıştır. Ayrıca gölgeyle kastedilenin dünyada güneş vasıtasıyla oluşan hakikî gölgeden farklı olarak bir rahatlığı ifade ettiği sosyal bağlam vurgusuyla aktarılmıştır.

3.3. Kıraatin Şekillendirdiği Te'vîl Örnekleri

Kıraat farklılıkları işkâle sebep olan hususlar arasında zikredilmiş, müellifler bu tür işkâli çözmek adına birtakım yaklaşımlar benimsemiştir. Bazı durumlarda kıraat farklılıklarını işkâl ve ihtilaf sebebi olarak değil, çeşitlilik sayarak muhtemel anlamların hepsinin kabul edilmesinde sakınca görmemişlerdir.^[76] Bazen de belirli kriterleri takip ederek kıraatler arasında tercihte bulunmuşlardır. Çalışmanın konusuyla ilgili olarak bu durumun bir örneğini Yâsin sûresinin 56. âyetinde geçen *ظِلَالٌ* kelimesinin te'vîlinde görmekteyiz. Müfessirler bu kelimeye dair nakledilen iki farklı okuyuşu değerlendirerek, cennette güneşin olmamasına rağmen gölgenin vadedilmesi meselesini izah ederken kıraatlerden istifade etmişlerdir. Kıraat vecihlerinin konuyla ilişkisini açıkça görebilmek için öncelikle ل-ل-ظ kökünden türeyen bazı kelimelerin anlamlarına değinmek yerinde olacaktır. *الظِّل* kelimesinin anlamı sözlüklerde gölge olarak verilmiştir. Bu anlamıyla mezkûr kelime *الضح* yani aydınlık kelimesinin zıddı olarak açıklanmıştır. Çoğulu ise *ظلالٌ ظلُّوا أظلالاً* şeklinde gelmiştir. *الظِّلَّةُ* ve *الظِّلَّةُ* ibaresi gölgesi daimî olan yer anlamında kullanılırken *الظِّلَّةُ* kelimeleri ise güneşin gelmesini önleyen şemsiye/örtü, gölgelik, bulut gibi kişiyi gölgeleyen şeyler için kullanılmaktadır. Bunlardan *الظِّلَّةُ* kelimesinin çoğulu âyetlerde de örnekleri görüleceği

[73] Rıza, *Tefsîrü'l-menâr*, 5/168.

[74] İbnü'l-Cevzi, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, 2/113; Râzî, *Tefsîru Fahrî'-Râzî*, 30/248; el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 20/197; Nisaburî, *Tefsîru garaibü'l-Kur'an ve regaibü'l-furkan*, 6/414; İbn Âşûr, *Tefsîrü't-Tahrîr ve't-tenvîr*, 5/90.

[75] İbn Âşûr, *Tefsîrü't-Tahrîr ve't-tenvîr*, 29/390.

[76] Yerinde, "İlk Bakışta Çelişki Görünümü Veren Müşkil Âyetler", 36.

üzere الظلُّ şeklinde. Ancak bazı sözlüklerde çoğulu ظلال olarak da zikredilmiştir.^[77] Bahsedilen örneklerin dışında bu kökten türeyen daha birçok kelime olmakla birlikte, çalışmanın konusuyla ilgili olarak mezkûr örnekler yeterli olacaktır.

Cennet ehlinin erişeceği nimetlerden bahsedilen Yâsîn 36/56. âyetinde Allah, هُمْ وَأَزْوَاجُهُمْ فِي ظِلَالٍ "Onlar ve eşleri gölgelerde tahtlarına yaslanmışlardır." buyurmuştur. Âyette geçen gölge lafzının kıraatine dair nakledilen farklılıklara göre cumhur kelimeyi الظلُّ kelimesinin çoğulu olarak ظلال şeklinde okumuştur. Hamza ve Kisaî ise kelimeyi, ظلَّة'nin çoğulu olarak ظلل şeklinde okumuştur. Şayet kelime ظلل şeklinde okunursa bu durumda anlamı kişiyi güneşten gölgeleyen eşyalar olur. Bir örtünün/sığınağın altında oturan kimse ne yağmurdan en de güneşin sıcağından korkar. Böylece cennet ehli için, onları her türlü kötülükten koruyacak Allah'ın gölgesi olacaktır. Zira اَيُّهُمْ لَا يَرُونَ فِيهَا شَمْسًا وَلَا زَمْهَرِيرًا وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ "âyetleri de bu durumu teyit eder mahiyette cennette elemin yokluğunu göstermektedir.^[78] ظلال kıraati dikkate alındığında ise ibare الظلُّ kelimesinin çoğulu olur. Bu da güneşin ulaşmadığı, değmediği yer anlamındadır. Nitekim اَوَلَمْ يَرَوْا اَيُّهُمْ لَا يَرُونَ إِلَى مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ يَتَفَتَّحُونَ ظِلَالَهُ عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّمَائِلِ سُجَّدًا لِلَّهِ وَهُمْ دَاخِرُونَ "âyetinde^[79] zikredilen ظلال kelimesi sözlüklerde güneşin değmediği yer olarak tarif edilmiştir.^[80]

ظلال kıraati kabul edildiğinde âyetin anlamı, dünyadaki aksine cennet ehlinin güneşin sıcağına, sıkıntısına maruz kalmayacağı şeklinde olur. Onların gölgede olacakları ve güneşi görmeyecekleri vurgulanmıştır. Bazı müfessirler ظلال kıraatinin anlamını cennette güneşin olmayışıyla açıklamışlardır. Buna göre cennette güneş olmadığı için meydana gelen gölge bulutlu bir gündeki gölgeye ya da güneşin doğuşu öncesindeki ışığa benzetilmiştir. Dolayısıyla cennetin gölgesi güneş olmadan meydana gelmektedir. Onun havası sıcakla soğuk arasında mutedil bir havadır. Öte yandan her iki kıraatin aynı anlama geldiğini kabul edenler nazarında âyet, cennet ehlinin ve eşlerinin saraylarda/köşklere bulunmalarını ifade etmektedir.^[81] Nitekim Mâtürîdî de benzer bir te'vilde bulunarak âyette zikredilen gölgenin, aslında cennet ehlinin eşleriyle birlikte iken hiç kimse tarafından görülmeyecekleri anlamında değerlendirmiştir.^[82]

Burada Âlûsî'nin izahı iki kıraatin de mümkün olduğunu gösterir mahiyettedir. "İçinizde cennet için çabalayacak kimse yok mu? Şüphesiz cennetin eşi benzeri yoktur. Kabe'nin rabbine yemin ederim ki cennet parıldayan nurları... (olan bir yerdir)" hadisini aktardıktan sonra ظلال okuyuşunun الظل yani gölge kelimesinin çoğuluna hamledilebileceğini belirtmiştir. Çünkü hadiste güneş olmasa da gölgenin meydana gelmesini sağlayacak nurdan bahsedilmektedir. Ayrıca yine الظل kelimesinin izzet anlamında kullanımının da mümkün olduğunu eklemiştir. Müfessir aynı zamanda âyette geçen kelimenin güneşin gelmesini önleyen örtü, çatı, ağaç gibi nesnelere ifade eden الظل kelimesine hamledilmesini ihtimalinden de bahsetmiştir. Nitekim Kur'ân'da ve sünnette cennette çatısı olacak odaların, ağaçların bulunacağı bildirilmiştir.^[83] Dolayısıyla müfessire göre

[77] Halil b. Ahmed Ferâhidî, *Kitâbü'l-'ayn*, thk. Mehdi Mahzumî, İbrâhim Samerrâî (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 8/149; Ebû't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed Fîrûzâbâdî, *el-Okyânûsu'l-basîf fi tercemeti'l-kâmûsi'l-muhî: Kâmûsu'l-muhî Tercümesi*, çev. Mütercim Âsım Efendi, haz. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 6/4617-4620; Ebû Nasr İsmail b. Hammad Cevherî, *es-Sıhah tacü'l-luga ve sıhahi'l-Arabîyye*, thk. Ahmed Abdülgafur Attar, ts., 5/1755; Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Faris b. Zekeriyâ İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Beyrut: Darü'l-Fikr, ts.), 3/461; İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr (Kahire: Darü'l-Meârif, 1119), 4/2753-2755.

[78] Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 19/464-465; Râzî, *Tefsiru Fahri'-Râzî*, 26/92.

[79] en-Nahl 16/43.

[80] Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, thk. Muhammed 'İvad Mu'rib (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001), 14/256; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, 3/3/461.

[81] Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 19/464-465; Semerkandî, *Tefsirü's-Semerkandî*, 3/103; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-veciz*, 7/258; en-Neseî, *Tefsirü'n-Neseî: Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*, 3/108; Muhammed b. Yûsuf b. İsâ b. Salih Hafsî Adevî Eттаfeyyîs, *Teysirü't-tefsîr*, thk. İbrahim b. Muhammed Talay (Maskat: Vizaretü't-Türas ve's-Sekâfe, 2004), 12/60; el-Merâgî, *Tefsirü'l-Merâgî*, 23/22.

[82] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 8/530.

[83] Âlûsî, *Râhu'l-meânî fi tefsiri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, 23/36.

her iki kıraatin tercihi mümkündür, bu kıraatler birbirini destekler mahiyettedir. Tefsirlerde Yâsîn sûresinin 56. âyetinde geçen ظلالٌ kelimesinin İnsân sûresinin 13. âyetiyle ilişkili olarak izah edilmesi âyetler arasındaki ilişkinin dikkate alındığını göstermesi açısından dikkat çekmektedir. Te'villerde kıraat farklılığının bir işkâle neden olduğundan bahsedilmemekle birlikte müfessirler, bu âyet ile İnsân sûresinin 13. âyeti arasındaki anlam ilişkisinin izahında kıraatlerden istifade etmektedirler. Konuyla ilgili te'villeri bir yönüyle güneşin görülmeceği bir ortamda gölgeden bahsedilmesi meselesine cevap aradıkları ihtimalini akıllara getirmektedir.

Sonuç

Kur'ân vahyi muhatabının yaşadığı zaman ve mekânı dikkate alan, toplumda meydana gelen olay, olgu ve sorunlara cevap niteliğinde öğretiler barındıran bir rehberdir. Bu öğretiler hem nüzul dönemindeki muhataba hem de sonraki nesillere hitap edecek şekilde genel ilkeleri içermektedir. Ancak vahyin muhatapları onu anlama, yorumlama ve yaşama konusunda çeşitlilik arz etmektedir. Bu çeşitliliğin bir yansıması olarak tarih boyunca Kur'ân'ı anlama ve te'vîl etme konusunda gösterilen büyük çaba sonucunda birçok tefsir eseri kaleme alınmıştır. Mezkûr eserler Kur'ân'ın mücmel, müteşabih, müphem ve müşkil olan âyetlerini açıklamıştır. Ancak teşabüh içerdiği ve anlamının kapalı olduğu düşünülen âyetlerin kapsamı literatürde değişkenlik göstermiştir. Müşkil âyetlerin kapsamı için de benzer durum geçerli olmuş, bu bağlamda değerlendirilen âyetler değişkenlik ve çeşitlilik arz etmiştir. Bu çeşitliliğe bir örnek olarak çalışmada, cennette güneşin görülmeceğini bildiren İnsân sûresinin 13. âyeti ile cennet ehline gölgenin vadedildiği âyetlerin te'vîli ele alınmıştır. Müşkile yol açan sebepler ve bunların çözümleri bağlamında bahsi geçen âyetler incelenmiştir.

İlk olarak güneşin yokluğunda gölgenin oluşumuna sebep olacak ışığın kaynağına dair müfessirlerin değerlendirmeleri aktarılmıştır. Bir yaklaşıma göre İnsân sûresinde güneşin görülmeceğinin bildirilmesi kinâye içermektedir. Bu açıdan âyet cennette yaz ve kışın olmayacağını dolayısıyla sıcak ve soğğun cennet sakinlerine isabet etmeyeceğini, eziyet vermeyeceğini ifade etmektedir. Bazı müfessirler ise âyeti hakikî anlamda cennette güneşin olmayacağını vurgulayarak izah etmişlerdir. Âyetin devamında zikredilen zemherîr kelimesi ise bir yoruma göre ay anlamında kabul edilmiştir. Bu açıdan cennette güneşin olmaması ışık kaynağı güneş olan ayın da olmamasını gerekli kılmıştır. Müfessirler aynı zamanda cennetin ışık kaynağını izah etme gereği görmüşlerdir. Bazıları cennetin aydınlık olarak yaratıldığını veya onun kendisine has bir nurunun olduğunu belirtmiştir. Bu ışık dünyadaki gibi güneşten kaynaklanmadığı için ışık sonucu oluşan gölge de dünyadakinden farklı kabul edilmiştir. Bu farklılık cennetteki gölgenin âyetlerde belirtildiği gibi kesintisiz, uzun ve yoğun oluşudur.

Cennetteki gölgenin mahiyetine dair izahlarda bulunan müfessirlerin değerlendirmeleri incelendiğinde, onların bazı soruları cevaplama ihtiyacı duydukları fark edilmiştir. Bu bağlamda âyetler hakkında sorulabilecek muhtemel soruları sormuşlar ve bunlara makul cevaplar üretmeye çabalamışlardır. Cennet ehline gölgenin vadedilmesini Kur'ân'ın bütünlüğü içerisinde metin içi ve metin dışı bağlamı dikkate alarak açıklamışlardır. Cennetin kendisine has bir ışığının olduğu yaklaşımı, güneşin görülmediği bir ortamda gölgenin nasıl oluştuğunu açıklar mahiyettedir. Ancak İnsân sûresinin 13. âyeti, sıcaklığın eziyet vermemesi şeklinde te'vîl edildiğinde gölgenin vadedilme nedeni cevaplanmayı bekleyen bir soru olarak kabul edilmiştir. Bu minvalde müfessirlerin bir kısmı; cennette güneş ve sıcak olmadığı halde neden gölgeye ihtiyaç duyulacağı, bir mükafât olarak gölgenin vadedilmesinin faydasının ne olduğu gibi sorular sormuştur. Meseleye dair izahlarda bulunan müfessirlerin açıklamaları incelendiğinde, mezkûr soruların sebep olduğu şüphe ve işkâli giderir mahiyette cevaplar verdikleri görülmüştür. Üç başlık altında tasnif edilen cevapların ilki, cennet ehline vadedilen gölgenin kinâye olarak te'vîl edilmesi olmuştur. Bu bağlamda Kur'ân'da cennetliklere lütfedilecek gölge rahatlıktan kinâye olarak yorumlanmıştır. Böylece onun

kesintisiz veya yoğun oluşu gibi vasıfları da rahatlığın mübalağalı şekilde ifadesinden ibaret kabul edilmiştir. Dolayısıyla âyet, gölgenin oluşumu veya gölgeye duyulan ihtiyacı sorgulamaya gerek kalmadan cennet ehlinin orada tam anlamıyla tüm sıkıntılardan uzak olacaklarını anlatmaktadır. Bir diğer cevap ise sosyal bağlamı dikkate alan yorumlar olarak şekillenmiştir. Bu te'vîle göre âyette gölgenin vadedilmesi iklim ve dolayısıyla sosyal hayatla doğrudan ilişkilidir. Nitekim Kur'ân'ın indirildiği çevre gibi sıcaklığın çok yüksek olduğu yerlerin halkı için gölge en büyük nimetlerden birisidir. Bu sebeple âyette bir vaat olarak gölgeden bahsedilmiştir. Burada da gölge ile anlatılmak istenilenin, kâmil bir rahatlık olduğu kabul edilmiştir. Son olarak cennette güneşin olmaması ve buna bağlı olarak gölgenin ifade ettiği anlam kıraat farklılığı üzerinden tartışılmıştır. Yâsîn sûresinin 56. âyetinde geçen ظلال kelimesine dair okuyuşlar, İnsân sûresinin 13. âyeti ile ilişkili olarak izah edilmiştir. Burada müfessirler kıraatleri çalışmada bahsedilen muhtemel sorular bağlamında değerlendirmemişlerdir. Ancak bazıları cennette güneşin görülmeyeceğinin bildirilmesi açısından kıraatleri yorumlamıştır. Üç başlıkta tasnif edilen bu te'villerde görüldüğü üzere bazı müfessirler cennette gölgenin vadedilmesini İnsan sûresinin 13. âyeti ile ilişkili olarak açıklamıştır. Mezkûr âyetler arasında bir işkâl vehmi oluşmaması adına konuyla ilgili muhtemel şüphe ve soruları bertaraf etmeye gayret göstermişlerdir.

Kaynakça

- Akça, Yunus. "Kur'an'da Müşkile Yol Açan Sebepler". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (2019), 189-215.
- Akın, Mehmet. "Kur'an'ı Anlamada Müşkilatın Giderilmesi". *Toplum Bilimleri* 10/19 (2016), 367-378.
- Altundağ, Mustafa. "Kur'an'da Müşkil Bir Mesele: Cehennem Azabının Ebediliği". *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası* 7 (2007), 41-88.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şehâbuddîn Mahmûd. *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Begavî, Muhyissünne Ebû Muhammed el-Hüseyn b Mes'ud. *Tefsirü'l-Begavî: Meâlimü't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cum'a Damîriyye, Süleyman Müslim el-Harş. 8 Cilt. Riyad: Daru Taybe, 1988.
- Beyzâvî, Nâsiruddin Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer. Muhammed. *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418.
- Bikâî, Burhânuddîn Ebû'l-Hasen İbrahim b. Ömer. *Nazmü'd-dürer fî tenâsübi'l-ayâti ve's-süver*. 22 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Bilgiz, Musa. "Kur'an-ı Kerim'in Bazı Özellikleri". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2017), 185-213.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad. *es-Sıhah tacü'l-luga ve sıhahi'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdül-gafur Attar, ts.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkahir b. Abdurrahman Abdülkahir. *Delâ'ilü'l-i'câz: Sözdizimi ve Anlambilim*. çev. Osman Güman. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Demir, Zakir. "Kur'an'ın Mâhiyetini Tanımlayan Kolaylaştırılmış Kitap İddiasına Müfessirlerin Yaklaşımları ve Bunların Tahlili". *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (Haziran 2024), 233-263. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1421346>
- Durmuş, İsmail. "İhtibâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/553. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Durmuş, İsmail. "Kinaye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/34-36. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 27 Cilt. Kahire: Merkezü Hecr li'l-Buhûs ve'-d-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye, 2015.
- Ettafeyyîş, Muhammed b. Yûsuf b. Îsâ b. Salih Hafsî Adevî. *Teysirü't-tefsîr*. thk. İbrahim b. Muhammed Talay. 17 Cilt. Maskat: Vizaretü't-Türas ve's-Sekâfe, 2004.
- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luga*. thk. Muhammed 'İvad Mu'rib. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- Ferâhidî, Halil b. Ahmed. *Kitâbü'l-'ayn*. thk. Mehdi Mahzumî, İbrâhim Samerraî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed. *el-Okyânûsu'l-basît fî tercemeti'l-kâmûsi'l-muhît: Kâmûsu'l-muhît Tercümesi*. çev. Mütercim Âsım Efendi, haz. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Gengil, Veysel. "Zemahşerî'nin Müşkil Denilen Âyetlere Dair Çözümlemesi". *Diyanet İlmi Dergi* 57/2 (2021), 525-559.

- Gökkr, Necmettin. *Kuran Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.
- Güneş, Cengiz. "Kur'an'da Gölge Metaforu". *Tokat İlmîyat Dergisi* 12/1 (2024), 115-138. <https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1423240>
- Harvey, Ramon. *The Qur'an and the Just Society*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018.
- Hâzin, Alaeddin Ali b. Muhammed b. İbrâhim el-Bağdadî. *Tefsirü'l-Hâzin el-müsemma Lübbü't-te'vîl fi meâni't-tenzîl*. thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali ed-Dımaşkî. *el-Lübab fi ulumi'l-kitâb*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz. 20 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunûsî. *Tefsirü't-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dârü't-Tunisiyye, 1984.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib İbn Atıyye. *el-Muharrerü'l-veciz fi tefsiri'l-kitâbi'l-aziz*. thk. es-Seyyid Abdü'l-Âl es-Seyyid v.d. 8 Cilt. Katar: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 2. Basım, 2007.
- İbn Ebu Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm: müsne'den ani'r-Resûl (s.a.v.) ve's-sahâbe ve't-tâbiîn*. thk. Esad Muhammed Tayyib. Riyad: Mektebetu Nizar Mustafa el-Baz, 1997.
- İbn Ebû Zemenîn, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. İsa İbn Ebû. *Tefsirü'l-Kur'ani'l-aziz*. thk. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ukkâşe, Muhammed b. Mustafa el-Kenz. 5 Cilt. Kahire: el-Farukü'l-Hadise, 2002.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Faris b. Zekeriyyâ. *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, ts.
- İbn Kemal Paşa, Şemseddin Ahmed b. Süleyman. *Tefsiru İbn Kemal Paşa*. thk. Mahir Edib Habbuş. 9 Cilt. İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 2018.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, şrh., nşr. es-Seyyid Ahmed Sakr. *Te'vilü müşkilü'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türas, 2. Basım, 1973.
- İbn Manzur. *Lisânü'l-Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr. 6 Cilt. Kahire: Daru'l-Meârif, 1119.
- İbnü'l-Cevzi, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*. 9 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.
- Karataş, Ali. "Kur'an'ı Kurân ile Anlama". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2011), 177-197. <https://doi.org/10.17120/omuifd.97638>
- Kiraz, Celil. "Şerif Murtaza'nın Kur'an Müşkillerini Çözümlemede Kullandığı Yöntemler". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 10/3 (2010), 199-220.
- Kirmânî, Tâcülkurrâ Mahmûd b. Hamza. *Garâibü't-tefsîr ve acâ'ibü't-te'vîl*. thk. Yunus el-Acelî. Cidde: Dârü'l-Kible li's-Sekâfet'il-İslâmiyye/Beyrut: Müessesetü Ulumi'l-Kur'ân, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2006.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Tefsîrü'l-Kuşeyrî: Letâifü'l-İşârât*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2007.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b Muhammed b Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî. *Te'vilâtü'l-Kur'ân: Te'vilâtu ehli's-sünne*. thk. Ahmet Vanlıoğlu vd., Müracaa Bekir Topaloğlu. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.

- Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *en-Nüket ve'l-uyûn: Tefsiri'l-Mâverdî*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- Mekkî b. Ebu Talib, Ebu Muhammed b. Hammus b. Muhammed. *el-Hidâye ilâ bulûgî'n-nihaye: fi ilmi meani'l-Kur'an ve tefsirihi ve ahkamihi ve cümelün min fünuni ulumih*. 12 Cilt. eş-Şarika: Camiatü'ş-Şarika Külliyyatü'd-Dirasati'l-Ulya ve'l-Bahsi'l-İlmi, 2008.
- Merâgî, Ahmed Mustafa el-. *Tefsîrû'l-Merâgî*. 30 Cilt. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1946.
- Mukatil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, 2002.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-. *Tefsîru'n-Nesefî: Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Büdeyvî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Nisaburî, Nizamuddin el-Hasan b. Muhammed b. el-Hüseyin el-Kummi. *Tefsîru garaibü'l-Kur'ân ve regaibü'l-furkan*. thk. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ukkâşe, Muhammed b. Mustafa el-Kenz. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- Pak, Süleyman. *Müşkilü'l-Kur'an*. Konya: Selçuk Üniversitesi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Tefsiru Fahri'-Râzî: et-Tefsîrû'l-kebîr: Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Rıza, Reşid. *Tefsîrû'l-menâr*. 12 Cilt. Kahire: Dâru'l-Menâr, 2. Basım, 1947.
- Sak, Hasan İslam. "Müşkilü'l-Kur'ân Bağlamında Kur'ân'da İnsan İçin Kullanılan Olumsuz İfadeler". *Bilimname* 47 (2022), 377-427. <https://doi.org/10.28949/bilimname.983487>
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr Temîmî Mervezî. *Tefsîrû'l-Kur'ân*. thk. Ebû Bilal Ğanîm b. Abbas. 7 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys İmamü'l-Hüda Nasr b. Muhammed b. Ahmed. *Tefsîrû's-Semerkandî*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Seyyid Kutub. *Fî zilâli'l-Kur'ân*. 6 Cilt. Kahire-Beyrut: Dâru'ş-Şürûk, 32. Basım, 2003.
- Sülün, Murat. "Mahiyet, Sebep ve Çözümleri Çerçevesinde Müşkilü'l-Kur'an". *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları III*. 329-346, 2002.
- Süyûtî, Celaleddin Abdurrahman. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Ali. 2 Cilt. Kahire: Darü'l-Hadîs, 2006.
- Süyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsir bi'l-me'sûr*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 17 Cilt. Kahire: Merkezü Hecr li'l-Buhûs ve'-d-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye, 2003.
- Şahin, Osman. *Kur'ân-ı Kerîm'deki Müşkil İfadeler ve Çözüm Yolları*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Şirbînî, Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Tefsîrû'l-Hatîb eş-Şirbînî el-müsemma es-sirâcu'l-munîr fî'l-i'neti 'ala ma'rifeti ba'di me'âni kelâmi rabbina el-hekîm el-habîr*. 4 Cilt. Beyrut : Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2017.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Cîze: Daru Hecr, 2001.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî. *et-Tibyân fî tefsiri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İh-yâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

- Yerinde, Adem. "İlk Bakışta Çelişki Görünümü Veren Müşkil Âyetler ve Etrafında Oluşan Bilimsel Edebiyat". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2007), 29-61. <https://doi.org/10.17335/suifd.53147>
- Yerinde, Adem. "Müşkilü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/164-167. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yüksek, Muhammed İsa. "Bir İşkâl Çözüm Yöntemi Olarak Neshin Aidiyeti". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/3 (2021), 1065-1080. <https://doi.org/10.18505/cuid.960641>
- Yüksek, Muhammed İsa. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi: Referansları ve Sınırları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Yüksek, Muhammed İsa. "Mücmelin Beyanı Bağlamında Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsirinin Bilgi Değeri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (2019), 173-198. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.501282>
- Yüksek, Muhammed İsa. "Zekeriya-Yahya Kıssasında İşkâle Sebep Olan İfadelerin Tahlili". *Usûl: İslam Araştırmaları* 25 (2016), 231-264.
- Zekerîyya Ensarî, Ebu Yahya Zeynüddin Zekerîyya b. Muhammed b. Ahmed. *Fethü'r-rahman bi-keşfi ma yeltebisu fi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. Beyrut: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1983.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmi'zi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998.
- Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü Dari't-Türâs, ts.

