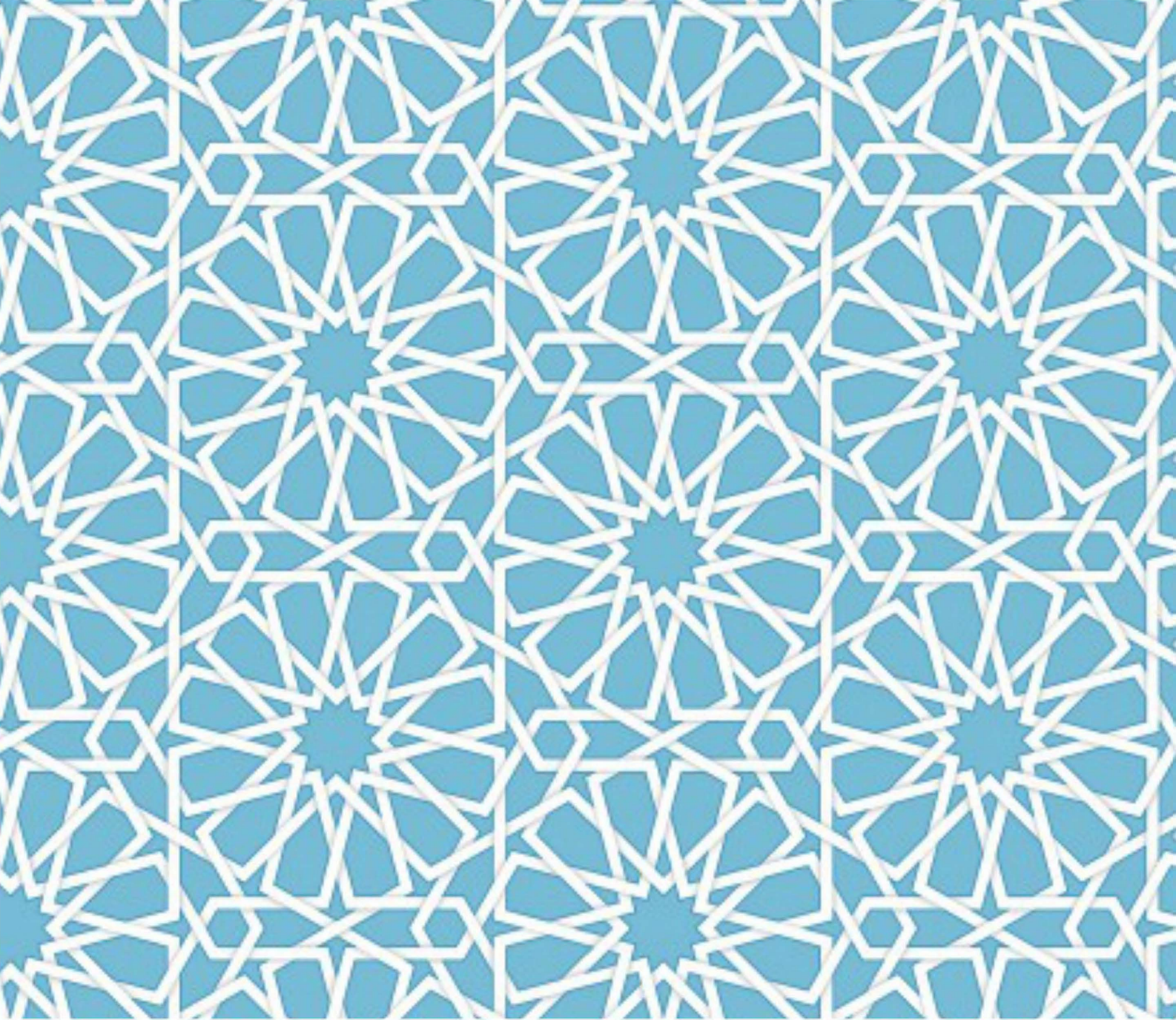


e-ISSN 2619-9130

Cilt / Volume 10 - Sayı / Issue 2 - Aralık / December 2024

# tasavvur

Tekirdağ İlahiyat Dergisi  
Tekirdag Theology Journal



# *tasavvur*

*Tekirdağ İlahiyat Dergisi*  
*Tekirdag Theology Journal*

*tasavvur*

Tekirdağ İlahiyat Dergisi  
Tekirdag Theology Journal

e-ISSN: 2619-9130

Yıl / Year: 2024/2 | Cilt/Volume: 10 | Sayı / Issue: 2

**Dergi Eski Adı / Previous Title:**

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

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

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

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

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

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

**İletişim / Communication:**

Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-59100 /

Süleymanpaşa-Tekirdağ Tel: +90 282 250 49 03

e-mail: [ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

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

T.C.  
TEKİRDAĞ NAMIK KEMAL  
ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT  
FAKÜLTESİ

Yayıncı | Publisher

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

Sahibi | Owner

Prof. Dr. Hasan KESKİN

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager

Dr. Hızır YAĞCI (Tekirdağ NKÜ)

Editör | Editor

Dr., Halil İbrahim DELEN (Tekirdağ NKÜ)

Editör Yardımcısı | Editorial Assistant

Arş. Gör., Ali SEVER (Tekirdağ NKÜ)

Yayın Kurulu | Editorial Board

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

Danışma Kurulu | Advisory Board

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

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

#### **Alan Editörleri | Field Editors**

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

#### **Dil Editörleri | Language Editors**

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

#### **Hakem Kurulu | Referee Board**

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

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

#### **Açık Erişim Politikası | Open Access Policy**








*tasavvur: tekirdağ ilahiyat dergisi* içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

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

#### **Dizgi ve Tasarım | Design**

Halil İbrahim DELEN

DİZİNLENME BİLGİLERİ/ ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

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

## *Editörden...*

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

Dergimizin on dokuzuncu sayısının (10/2) oluşmasında, çalışmalarını titizlikle şekillendirip dergimizde yayınlamayı tercih eden kıymetli ilim adamlarımıza, sayı hakemlerimize ve emeği geçen herkese en kalbi duygularıyla teşekkür ederim.

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

Allah'a emanet olunuz.

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

## **From the editor...**

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

I would like to express my sincere thanks to those who spent effort in the formation of the twentieth issue (10/2), to the precious scholars who preferred to publish their rigorous works in our journal and to the referees of the issue.

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

May Allah save you.

**PhD Halil İbrahim DELEN**

**hidelen@nku.edu.tr**



## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

---

### ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

---

#### **Nâsirüddin el-Elbânî'nin İctihad Anlayışı ve Mezhep Eleştirisi**

Nâsir al-Dîn al-Albânî's Understanding of Ijtihad and Criticism of Sects

Hasan Küçükosman

Sayfa: 455-492

---

#### **Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin Kitâbu'l-idrâk li lisâni'l-Etrâk Adlı Eserinde Arapça- Türkçe Gramer Mukayesesi**

Comparison of Arabic-Turkish Grammar in Abû Ḥayyân al-Andalusî's Kitâb  
al-idrâk li-lisân al-Atrâk

Abdulkadir Kışmir

Sayfa: 493-521

---

#### **Belâgat İlminde Başlangıç, Ana Konuya Geçiş ve Sonuçla İlgili Kompozisyon Sanatları**

The Composition Arts Related to Starting the Topic, Transition to the Main  
Topic and Conclusion in the 'İlm al-Balâgha

Ahmet Gezek

Sayfa: 523-541

---

#### **Âsım Kıraatinin Kur'ân Meâllerine Yansıtılmaması Üzerine Bir İnceleme: Ahzâb Sûresi 33. Âyeti Örneği**

An Examination of the Inability to Reflect 'Âsim's Recitation in Qur'ânic  
Translations: The Case of Verse 33 of Sûrah al-Ahzâb

Ahmet Taşdoğan

Sayfa: 543-580

---

#### **Sistemik Belâgat İlminin Teşekküllünden Önce Hakikat ve Mecaz Üzerine Dilbilimsel Yaklaşımlar: Bakara Suresi 74. Ayeti**

Linguistic Approaches to Truth and Metaphor Before the Formation of the  
Systematic Science of Rhetoric: The Example of Verse 74 of Surah Al- Baqarah

Müfide Ağırkan

Sayfa: 581-610

---

دراسة أسلوبية إحصائية مقارنة للخطب السياسية والوعظية في ضوء مقياس بوزيمان

Bozeman Ölçeği Işığında Siyaset ve Vaaz Hitapları: Karşılaştırmalı,  
İstatistiksel ve Üslupsal Bir Araştırma

A Comparative Statistical Stylistic Study of Political and Preaching Speeches  
Based on The Bozeman Scale

Salih Derşevi

Sayfa: 611-652

---

**Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin Usûl Düşüncesi -Haber, İcmâ, İctihad ve Taklid  
Örneği-**

Abû Ishâq al-Isfarâyînî's Uşûl Thought -Cases of Khaber, Ijmâ, Ijtihâd and  
Taqlid-

Halil Kılıç

Sayfa: 653-690

---

**İbn Cüzey'in Tefsirde Tercih Kriterleri**

Ibn Juzay's Preference Criteria in Tafsir

Mehmet Kaya

Sayfa: 691-732

---

**Şâz ve Münker Rivayetlerin Dinî Düşüncedeki Yeri**

The Role of Shâdhand Munker Narrations in Religious Thought

Ahmet Alkan

Sayfa: 733-773

---

**Kilise-Devlet Çatışmasının Gölgesinde XI. Yüzyıl Papalık Reformu**

Eleventh Century Papal Reform in the Shadow of Church-State Conflict

Mustafa Furkan Dinleyici

Sayfa: 775-806

---

**Bir Hiper-Kalvinist Olarak John Gill**

John Gill as a Hyper-Calvinist

Talha Fortacı

Sayfa: 807-836

---

**Endülüs'te Tarım ve Sulama Sistemleri**

Agriculture and Irrigation Systems in Andalusia

Kadir Erbil

Sayfa: 837-874

---

**Ezârika'nın İsti'râz Uygulaması ve Dârülharb Etkisi**

Use of Isti'râḍ by the Khawâridj in the Context of Dâr al-ḥarb

Yusuf Sansarkan

Sayfa: 875-897

---

**Postmodern Dindarlık ve Yapay Zekâ Kaygısı İlişkisi**

The Relationship Between Postmodern Religiosity and Artificial Intelligence  
Anxiety

İdris Yakut

Sayfa: 899-940

---

أسلوب الإقناع في القرآن الكريم دراسة بلاغية

Kur'an-ı Kerim'de İkna Yöntemi: Retorik Bir Çalışma

The Method Of Persuasion In The Holy Quran: A Rhetorical Study

Yaser Ali Hakçioğlu

Sayfa: 941-978

---

**Mağrib ve Kuzey Afrika'da Geleneksel Hafızlık Usulü: Tarihsel Gelişim ve Yöntem**

Traditional Memorization Method in the Maghreb and North Africa:  
Historical Development and Methodology

Alaaddin Salihoğlu

Sayfa: 979-1013

---

**Arap Yazı Dilinde İmlâ Kurallarının Cümle Öğelerini Belirlemedeki İşlevi**

The Function of Orthographic Rules in Determining Sentence Elements in  
Written Arabic Language

İshak Durmuş

Sayfa: 1015-1039

---

**Ölüm ve Ölümsüzlük: “The Fountain” Filmi Üzerine Çözümleme**

Death and Immortality: An Analysis of the Film “The Fountain”

Gülsüm Turhan

Sayfa: 1041-1075

---

الأحاديث التي جاءت في نسبة الأخلاق إلى الله رواية ودراية

Allah'ın Ahlakı ile İlgili Rivayetlerin Tahlili ve Değerlendirilmesi

Analysis and Evaluation of Narrations Related to Allah's Morality

Muhammed Sıddık

Sayfa: 1077-1125

---

أثر الباب الحديثي في نقد الحديث والاحتجاج به عند المحدثين

The Impact of Hadith Categorization on Hadith Criticism and Argumentation  
among Hadith Scholars

Muhaddislere Göre Hadis Babının Hadisleri Tenkit Etmeye ve Delil Olarak  
Kullanmaya Etkisi

Abdul Jawad Hamam

Sayfa: 1127-1170

---

**DÜZELTME / ERRATUM**

---

**Düzeltilme / Erratum**

Hakan Kutlu

Sayfa: 1171-1172

---

**YAYIM İLKELERİ - PUBLICATION PRINCIPLES**

---

1173-1178

# tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2024, c. 10, s. 2: 455-492

## Nâsırüddin el-Elbânî'nin İctihad Anlayışı ve Mezhep Eleştirisi Nâsir al-Dîn al-Albânî's Understanding of Ijtihad and Criticism of Sects

**Hasan KÜÇÜKOSMAN**

Dr. Öğr. Üyesi, Düzce Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri ABD,  
Assist. Assoc. Prof. Dr. Duzce University,  
Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences  
kucukosmanhasan@gmail.com  
**ORCID:** 0000-0002-2384-5650

**DOI:** 10.47424/tasavvur.1511756

### Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 6 Temmuz / July 2024

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 6 Eylül / September 2024

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2024

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atf / Citation:** Küçükosman, Hasan. "Muasır Hadis Âlimi Elbânî'nin İctihad Anlayışı ve Mezhep Eleştirisi". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 10/2 (Aralık 2024): 455-492. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1511756>

**İntihal:** Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.  
**Plagiarism:** This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.  
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

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

CC BY-NC 4.0



## Öz

Hız. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar Kur'an ve Sünnetten çıkarılan hükümleri uygulamaya devam ederken bilmediği meselelerde kendilerinden daha âlim kimselere müracaat etmişlerdir. Sonraki süreçte mezhepler yayılırken bazı kimseler bu durumu taklid olarak görmüş ve mezheplerin varlığını yok saymıştır. Günümüze kadar devam eden tartışmalarda dünya-ahiret saadetine ulaşmak adına taklidin terk edilmesi ve evrensel olan nebevî öğretiye birebir muhatap olmak gerektiği ifade edilmiştir. Geçtiğimiz asırda yaşayan Elbânî de (ö. 1999) icthad-taklid düşüncesinde bazı görüşler ortaya koymuştur. Kendisi genel olarak taklide karşı çıkmakla beraber âlimlerin Kur'an ve Sünnete yol gösteren birer araç olduğunu belirtmiştir. Böylelikle taklidi tamamen yermemiş ancak âlimlerin gaye edinilmemesi gerektiğini belirterek mezheplere bağlı kalmayı eleştirmiştir. Elbânî'ye göre icthad seviyesine ulaşamayan Müslümanlara gereken taklid değil ittibâdır. Dolayısıyla İslâm'ın yaşanması ve aktarılması için hem Müslümanlara hem de gayrimüslimlere mezhepler üzerinden değil sünnet merkezli tebliğde bulunulması gerekmektedir. Mezhep imamlarının bu konuda herhangi bir suçu olmadığını bildiren Elbânî, fakih ve müctehidlerin bir mezhebe bağlı kalmadan hareket etmelerini istemiştir. Ancak mezhebe bağlı âlimler yapılan icthadların hadis merkezli olduğunu düşünmüş ve mezhep içinde geçmiş dönem ulemânın sözlerine uymayı taklid olarak değil ittibâ olarak kabul etmişlerdir. Ancak Elbânî itiraz ve eleştirilerinde tutarlı bir şekilde hareket etmiş ve ümmetin ıslahı adına mutedil bir yol çizmiştir. Kimi görüşlerinde aşırı bir âlim portresi çizmiş olsa da ömrünü hadis ve sünnetin tespit ve anlaşılması yolunda geçirmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Hadis, Elbânî, Taklid, İctihad.

## Abstract

After the death of the Prophet, Muslims continued to apply the rulings deduced from the Qur'an and the Sunnah, and in matters they did not know, they turned to those who were more knowledgeable than themselves. As sects spread in the following period, some people saw this situation as taqlid and ignored the existence of sects. In the discussions that have continued until today, there are those who argue that the door of ijthad is closed, as well as

those who want to expand the boundaries of *ijtihad*, especially during the periods of decline of Islamic countries. In the discussions that have continued until today, it has been stated that in order to achieve the bliss of this world and the hereafter, *taqlid* should be abandoned and the Prophetic teaching, which is universal, should be addressed one-to-one. Albānī (d. 1999), who lived in the last century, also put forward some views on the idea of *ijtihad* and *taqlid*. Although he opposed *taqlid* in general, he stated that scholars are tools guiding the Qur'an and Sunnah. Thus, he did not completely condemn *taqlid*, but criticised adherence to sects by stating that scholars should not be taken as a goal. According to Albānī, what is required for Muslims who cannot reach the level of *ijtihad* is not *taqlid* but *ittibā'*. Therefore, to live and convey Islam, it should be communicated to both Muslims and non-Muslims not through sectarian perspectives, but by adhering to the Sunnah. Al-Albānī stated that the imams of the sects were not guilty of any offence in this matter and urged the jurists and *mujtahids* to act without adhering to a sect. However, the scholars affiliated to the sect thought that the *ijtihad* was hadith-centred and accepted following the sayings of the ulema of the past period within the sect as *ittibā'*, not *taqlid*. However, al-Albānī acted consistently in his objections and criticisms and drew a moderate path for the reform of the ummah. Although some of his views portrayed him as an extreme scholar, he spent his life in the way of determining and understanding hadith and sunnah.

**Keywords:** Fıqh, Hadith, Albānī, Taqlid, İjtihad.

## Giriş

Hız. Peygamber'in vefatından sonra oluşan hadis-re'y yaklaşımları asıl olarak fıkıh ve hadis sahasındaki pek çok tartışmanın zeminini oluşturmaktadır.<sup>1</sup> Direkt olarak bağlantısı olmasa da temelinde bu iki anlayış farklılığı üzere pek çok yeni görüş ortaya atılmıştır. Bunlardan birisi de mezheplerin teşekkülünden sonra başlayan ve günümüze kadar tartışılmaya devam eden ictihad ve taklid meselesidir.

---

<sup>1</sup> Şah Veliyyullah Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, thk. Seyyid Sâbık (Beyrut: Dârü'l-Cil, 2005), 1/273.

İctihad kapısının kapalı olup olmadığı gibi en genel meseleler ile birlikte kimlerin icthad edeceğine ya da taklide başvuracağına dair pek çok mesele bu iki kavramın altında tartışılmaktadır. İslâm ülkelerinin çoğunluğunda mezhebe dayalı fıkıh anlayışının yaygınlık kazanmış olması da meselenin devamlı olarak canlı kalmasına sebep olmaktadır. Zira genel hükümlerde mezhebe bağlı kalınmasını gerekli görenler bile güncel meselelerde takip edilecek kişi ya da mezhep konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bu noktada Elbânî'nin düşüncesi üzerine ülkemizde yeterli düzeyde olmasa da bazı müstakil çalışma yapılmıştır. Bunlar içerisinde konumuza en yakın çalışma "Nasırüddin el-Elbânî'nin Taklid ve Mezhep Telakkisi" adıyla hazırlanan makaledir. Ancak bu çalışmada Elbânî'nin düşüncesi daha çok "el-Hadis hüccetün binefsihi fi'l-akaid ve'l-ahkam" adlı eseri bağlamında ele alınmıştır.<sup>2</sup> Bizim çalışmamızda ise Elbânî'ye ait ses kayıtları dahil olmak üzere eserleri daha kapsamlı bir biçimde ele alınacaktır. Ayrıca bu yerlerde hadis meseleleri de dikkate alınacak ve konu ile ilgili örnekler aktarılacaktır. Elbânî'nin icthad, taklid ve ittibâ hakkındaki görüşleri üzerinden mezheplere bakışı ve hadis/sünnet anlayışı üzere bina ettiği icthad teorisi incelenecektir. Bu bağlamda yalnızca Elbânî'nin görüşlerine yer verilerek modern bir hadîs ehlinin görüşleri anlaşılmasına çalışılacaktır.

1914 tarihinde Arnavutluk'ta dünyaya gelen ve ömrünün çoğunu Arap ülkelerinde geçiren Elbânî, Müslümanların gerilemesinin sebebini saf ve pak sünnetten uzaklaşmak olarak görmüştür. Vefat ettiği tarih olan 1999 yılına kadar pek çok eser yazmış, İslâm dünyasının farklı beldelerinde konferanslar vererek son asrın en önemli aksiyoner kişileri arasında sayılmıştır. Avrupa karşısında Müslümanların ilerleyememesi, İslâm ülkelerinde kaosun hâkim olması mütefekkir âlimlerin çözüm bulmasına sebebiyet vermiştir. Elbânî de, çalışmalarını daha çok rivayetlerin sıhhatini belirleme ve kaynak eserlerin tahkiki üzerine yoğunlaştırmış olsa da sünnet üzere siyaset ve davet anlayışını da ortaya koymuştur. Bununla beraber Müslüman kadının örtüsü, âhâd haberlerin her konuda delil olması gibi hem güncel hem de usule yönelik pek

<sup>2</sup> Bedri Aslan, "Nasırüddin el-Elbânî'nin Taklid ve Mezhep Telakkisi", *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı IV*, ed. Murat Serdar - Abdullah Arca (İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2022), 286.



çok çalışma yapmıştır.<sup>3</sup> İslâm ülkelerinin genelinde etkin olan mezhepsel anlayışın sonucu olarak sünnetin anlaşılmasını engellediğini dile getiren Elbânî, hayatını Sünnetin tespiti uğrunda harcamıştır.<sup>4</sup>

### 1. Fukahâya göre İctihad ve Taklid

Taklid, k-l-d (كَلِّد) kökünden türemiş olup usûl terimi olarak “Herhangi bir âlimin icthadî bir meseleye dair görüşünü delile dayanmaksızın kabul etmek” demektir.<sup>5</sup> Toplumda insanların farklı iş sahalarında bulunması sebebiyle hükümleri öğrenememesi taklidi gerekli kılmıştır.<sup>6</sup> Ancak taklidin tanımı ve sınırı hakkında farklı görüşler nakledilmiştir. Kimlerin hangi şartlarda taklide başvuracağı ya da hangi konularda taklidin geçerli olacağı da ittifak sağlanan meselelerden değildir.<sup>7</sup>

İfrat noktası olarak mezhebe bağlı kalınması gerekli olduğunu söyleyerek taklidi mezhep imamlarından sonra herkes için gerekli gören kimseler bulunmaktadır.<sup>8</sup> Tam zıt anlamıyla taklidi herkes için haram kabul edenler var-

<sup>3</sup> İbrahim Hatiboğlu, “Nâsirüddin el-Elbânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/403-404.

<sup>4</sup> Muhammed Nâsirüddin Elbânî, *el-Hadîsü hüccetün bi-nefsihî fi'l-akâ'id ve'l-ahkâm* (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 2005), 72-76.

<sup>5</sup> Ebü'l-Muzaffer Sem'ânî, *Qavâti' u'l-edille fi'l-uşûl*, thk. Muhammed Hasen İsmail eş-Şâfiî (son) (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 2/340; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhtâ* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 312.

<sup>6</sup> Sem'ânî, *Qavâti' u'l-edille*, 2/2/340-344.

<sup>7</sup> Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-Müstasfâ* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 368-370.

<sup>8</sup> Örneğin Ebû Zeyd ed-Debûsi (ö. 430/1039) konuyla ilgili şöyle söylemiştir: “Sahâbe ve Tâbiin döneminde şeriatta mezhep; Ömerî ya da Alevî şeklinde Sahâbeye değil, yalnızca Resûlullah'a isnad edilirdi. Bu hal Hz. Peygamber'in övgüyle bahsettiği asırlarda da aynı şekilde devam etti. O dönemlerde insanlar âlimlerine ya da kendilerine değil yalnızca hüccet olan delillere bakarlardı. Ne zaman ki dördüncü asırda takva kaybolup insanlar delil aramakta tembellik yaptılar o vakit âlimlerini delil yerine koydular. Böylece kimisi Hanefî, kimisi Mâlikî, kimisi de Şâfiî oldu. Artık delilleri kişilerle değerlendirmeye ve bir mezheple doğmanın doğruluğun tek ölçütü olduğuna inanmaya başladılar. Böylelikle sonraki nesiller yanlışla doğruyu ayırt etmeden kendi âlimine uydu ve bidatler sünnetlerin, hakikatler ise hevanın yerine geçti.” Debûsi, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muham-

dır ki onlar da Kur'an ve Sünnetten delillere dayanmaktadırlar.<sup>9</sup> Bazı Mu'tezile mensupları ve İbn Hazm (ö. 456/1064) gibi kimseler bu düşüncededir. İbn Hazm avam tabakasından olsa bile herkesin icthad edebileceğini nasların buna izin verecek şekilde açık olduğunu söyleyerek icthadın sorumluluğu noktasında âlim ve avamı bir tutmuştur.<sup>10</sup> Ayrıca itikâdî ya da amelî gibi bir ayırım da söz konusu değildir.

Taklid hakkında selef ulemânın olumsuz görüşleri<sup>11</sup> bu düşünceyi zâhîren desteklese de genel düşünceye göre taklidin, âlim kimseler için yasaklanmış olması gibi belli şartları vardır.<sup>12</sup> Ayrıca taklidi yerdiği görülen âyet ve hadislerin bağlamından koparıldığı anlaşılmaktadır.<sup>13</sup> Sonuç olarak caiz görülen taklid, dinî meselelerde icthad seviyesine ulaşmamış kimselerin kendilerinden daha âlim kimseleri, araştırma ile beraber izlemesinin mümkün olduğu şeklindedir. Hatta bu durum zarurî bir haldir.<sup>14</sup>

Taklidin belli noktada caiz olduğu söylenmiş olsa da sınırı hakkında fark-

---

med b. Ömer b. İsa, *Takvîmü'l-edille* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 399. Ayrıca bk. Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1985), 171.

<sup>9</sup> Dihlevî, *Hüccetullâhî'l-Bâliga*, 1/263.

<sup>10</sup> Ebû Muhammed b. Ali ez-Zahiri İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr* (Beyrut: Darü'l-Fiker, ts.), 1/85; Abdulkadir Şener, "İslam Hukukunda İctihad ve Taklid Problemi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1-2 (1981), 378-379.

<sup>11</sup> Ahmed b. Hanbel'den (ö. 241/855) konuyla ilgili şu sözler aktarılmıştır: "Beni taklid etmeyin. Mâlik, Sevrî, Evzâî'yi de taklid etmeyin. Onların da tâbi olduğu şeye tâbi olun." ve "Kişinin dini hususunda insanları taklid etmesi anlayışının azlığı sebebiyledir." Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr b. Eyyub İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkâ'in 'an rabbi'l-âlemîn* (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2019), 3/39.

<sup>12</sup> Sem'ânî, *Qavâtı'u'l-edille*, 2/341.

<sup>13</sup> Seyfeddin Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1982), 4/223-227.

<sup>14</sup> Örneğin halk için taklidi caiz gören bazı kimselerin kastettiği grup icthad seviyesine ulaşmamış ancak avamın üstünde olan fakihlerdir. İbn Abidin'in (ö. 1252/1836) *mukallid fakih* olarak isimlendirdiği bu kimseler ancak mezhep usulünce araştırma yaptıktan sonra fetva vermelidirler. İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî, *Hâşiyetü Reddî'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Şirketü Mektebetü Matbaatü Mustafa el-Bâbî'l-Halebî, 1966), 1/509, 3/438; Mustafa Ateş, "Taklid-İctihad Kavramları Bağlamında İbn Âbidîn'in Tabakâtü'l-Fukahâ'ya Dair Özgün Yaklaşımı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 33 (2019), 552.

lı görüşler ortaya atılmıştır. Sahâbenin taklid edilip edilemeyeceği bu meselelerdendir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ashaba uyulması gerektiğini belirten rivayetleri üzerinden hareket edenler Sahâbenin mutlak anlamda taklid edileceğini söylerken kimileri bu duruma kayıt koymaktadırlar. Kıyasla bilinemecek hususlarda Sahâbenin taklid edilebileceğini söyleyen bu kimselerin dışında genel olarak Sahâbenin teker teker sözlerinin değil icmâsının delil olacağı söylenmiştir.<sup>15</sup>

Sonuç olarak taklid genel olarak caiz görülmüş ve mezhep imamı başta olmak üzere avamın âlimleri taklid etmesine ruhsat verilmiştir. Ancak hem akaid hem de fıkıh sahasında ilme kudreti olduğu halde Allah'ın emri olarak Kur'ân ve Sünnete uymak yerine delilsiz biçimde başkalarına uymak günah sebebi sayılmıştır.

## 2. Elbânî'nin Sünnet Savunması ve Mezheplere Bakışı

### 2.1. Elbânî'nin Sünnet Savunması

Hz. Peygamber'in "İslâm garip başladı ve başladığı gibi devam edecektir. Ne mutlu gariplere." sözünde gariplerin kim olduğu sorulunca Elbânî'nin şu cevabı verdiği nakledilmektedir; "Onlar, kendisine uyanların itiraz edenlerinden az olduğu salih bir topluluktur." Başka bir rivayette ise Hz. Peygamber garipleri; "Benden sonra insanların sünnetimi ifsad ettiğinde onu düzelterlerdir." şeklinde tanıtmaktadır.<sup>16</sup> Mezkûr rivayetlerin sünnetle amel etmek anlamına geldiğini ifade ederken on dört asırdır sünnete sahip çıkan grubun azınlık olduğunu belirtir.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 256-258.

<sup>16</sup> Şâdi b. Muhammed b. Sâlim Âl-i Nu'mân, *Câmiu turâsi Allameti'l-Elbânî fi'l-menheci ve'l-ahdâsi'l-kübrâ* (San'a: Merkezü'n-nu'man li'l-buhus ve'd-dirâsati'l-İslâmiyye, 2011), 5/188.

<sup>17</sup> Sünnete tabi olmak yerine başka yollar seçen kimselerin ihlas ve yumuşaklıkla tedavi edilmesi gereken hasta gibi olduklarını söyleyen Elbânî bu konuda sert ve kırıcı olmanın caiz olmadığını söylemiştir. Rabbimizin yoluna çağırarak tanımladığı davet metodunda hiçbir İslâmî cemaate düşmanlık yapmadığını belirten Elbânî metod ve bazı düşünceleri sebebiyle ihtilafa düştüğü bu kimselere nasihatte bulunulması gerektiğini ifade eder. Bk. Âl-i Nu'mân, *Câmiu turâsi Allameti'l-Elbânî*, 5/189.

Elbânî'nin hadis merkezli başka bir savunması en hayırlı nesil rivayetidir. Zira en hayırlı nesil olan sahâbe ve tâbiîn döneminde, bir kişi etrafında toplanılmadığı bunun yerine hadisle amel edilip bilmeyenlerin ilim ehline müracaat edip konu hakkında nassı öğrendiğini dile getirmiştir. Örneğin hiçbir kimse çıkıp “Ben sadece Hz. Ebû Bekir’i, Ömer’i ya da herhangi bir sahâbîyi taklid edeceğim.” dememiştir. Böylece Ömerî, Osmanî, Alevî ya da Bekrî gibi mezhepler oluşmamıştır.<sup>18</sup> Aynı zamanda hadisçiler içerisinde de hiç kimse yalnızca Buharî ya da Müslim’e tabi olmamıştır.<sup>19</sup> Bu konuda mezhep imamlarının kitaplarının ya da kendisine tabi olanların olduğunu söyleyerek itiraz edenlere Elbânî şu cevabın verileceğini söylemiştir:

“Ebû Hanîfe’nin eserleri de daha sonra oluşturulmuştur. Ancak kendisine tabi olanlar vardır. Bu konuda bir kimseye bağlı olanların olması da delil olarak getirilemez. Zira kendisine uyulması o yolun doğruluğuna işaret ise o halde en hayırlı beşer olan Hz. Peygamber’e neden tabi olan yoktur.”<sup>20</sup>

## 2.2. Mezheplere Bakışı

Ehl-i Hadis düşüncesine sahip olan Elbânî kendisini *Ehl-i Hadis*, *Selefi*, *Ehli’s-Selefi’s-salihin*, *Ehl-i Sünnet* gibi isimlerle tanımlamıştır.<sup>21</sup> Bu kavramlar arasından *Ehl-i Sünnet*’i tanımlarken delil olarak âyetlere işaret etmektedir. Elbânî’ye göre “Eğer bilmiyorsanız zikir ehline sorun.”<sup>22</sup> âyetinde geçen *zikr*, yalnızca Kur’an değil sünneti de ihtiva etmektedir. Zira Kur’an bizlere sünnete uymayı emretmektedir.

Ehl-i hadis taraftarlarının, genel olarak Ehl-i Sünnet’i temsil eden tek fırkanın kendi fırkaları olduğunu iddia etmelerine karşılık<sup>23</sup> Ehl-i Sünnet ifadesini Ehl-i Hadis’ten daha genel gören Elbânî her hadis ehlinin Ehl-i Sünnet

<sup>18</sup> Âl-i Nu’mân, *Câmiu turâsi Allameti’l-Elbânî*, 5/191.

<sup>19</sup> Âl-i Nu’mân, *Câmiu turâsi Allameti’l-Elbânî*, 5/214.

<sup>20</sup> Âl-i Nu’mân, *Câmiu turâsi Allameti’l-Elbânî*, 5/35.

<sup>21</sup> Âl-i Nu’mân Şâdi b. Muhammed b. Sâlim, *Câmiu turâsi Allameti’l-Elbânî fi’l-menheci ve’l-ahdâsi’l-kübrâ* (San’a: Merkezü’n-nu’man li’l-buhus ve’d-dirâsati’l-İslâmiyye, 2011), 5/214.

<sup>22</sup> *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), en-Nahl 16/43.

<sup>23</sup> Bk. Mustafa Keskin, “İbn-i Hazm’a Göre Ehl-i Re’y ve Günümüze Yansımaları”, *Amasya İlahiyat Dergisi* 21 (2023), 350.

sayılmayacağını ifade eder.<sup>24</sup> Hadis ehli olduğu bilindiği halde uydurma rivayetler naklederek yaşayan bazı kimselerin en basit şahitliğinin dahi kabul edilmediğini söyleyen Elbânî, Ehl-i hadis olarak bu tür kimselerin varlığından bahsetmiştir. Elbânî isimlendirmeden ziyade asıl olanın Kur'an ve Sünnetle amel etmeye çağırarak olduğunu söylemiştir.<sup>25</sup> Zira Elbânî; bazı kimselerin itikad ve düşüncede kendisini Ehl-i Sünnet'e nispet etmekle beraber aslında Mu'tezilî olduğunu haber vermiştir.<sup>26</sup>

Elbânî'nin tâbi olunmasını gerekli gördüğü selef anlayışı Hz. Peygamber tarafından övgüyle anılan ilk üç asır âlimlerinin yolunu temsil etmektedir. Bu asırdan sonra fetihlerle birlikte farklı kültürlerin etkisine giren İslâm dünyasında selef anlayışının yerini halef anlayışı almıştır. Selef anlayışın yalnızca Suudi Arabistan'da olduğunu söyleyenlerin hata ettiğini belirten Elbânî bu kimselerin yalnızca akaid konusunda selef âlimlerine uyduğunu ancak ilim, akaid ve ahkâm konularının tamamında kendilerine uymadıkça selefin yolunda olunamayacağını ifade etmiştir. Bu sebeple taklide başvurduğunu düşündüğü pek çok Suudî âlimi de eleştirmiştir. *Selef-i salih* denilen övülmüş topluluğun günahattan korunmuş olduğunu, *Selefiyyun* olarak adlandırılan grubun içerisinde ise cehennemün ebedi olmayacağını söyleyenlerin olduğunu haber vermiştir.<sup>27</sup> İman ve küfür meselelerinde de bazı selevi grupların aşırılığı gittiğini söyleyen Elbânî sağlam bir kaynaktan işittiğine göre selevi önderlerinden birisinin "Mezhep imamlarından birisine tâbi olan kimse müşrik olmuştur." dediğini işitmiştir. Yine kendisi sünnet yolunda böyle bir anlayışın bulunmadığını söyledikten sonra "Kişi gerçekten kâfir olsa bile biz kimseye kâfir demeyiz. Zira Allah'ın katında bu kimse için bir özür bulunabilir." demiştir.<sup>28</sup>

<sup>24</sup> Zira Elbânî; Buhârî, Müslim, Ahmed b. Hanbel, Yahya b. Maîn gibi münekkit âlimlerin az olduğunu ve bu kimselerin Ehl-i Sünnet isimlendirmesi içerisine gireceğini söylemektedir. Muhammed Nâsirüddin Elbânî, *el-Hâvî min fetâva Şeyhi'l-Elbânî*, ed. Ebû Yûsuf Muhammed b. İbrahim (İmârât: ilmiyye lî'n-neşri ve't-tevzî, 2001), 507.

<sup>25</sup> Elbânî, *el-Hâvî min fetâva Şeyhi'l-Elbânî*, 508.

<sup>26</sup> Elbânî, *el-Hâvî min fetâva Şeyhi'l-Elbânî*, 517.

<sup>27</sup> Elbânî, *el-Hâvî min fetâva Şeyhi'l-Elbânî*, 561.

<sup>28</sup> Elbânî, *el-Hâvî min fetâva Şeyhi'l-Elbânî*, 519.

Selefi olmanın şartını Kur'an ve Sünnete bağlılık olarak ifade eden Elbânî kendilerine Selefi denilen ancak Muhammed b. Abdülvehhab'ın bağımlısı olan kimseleri de eleştirmiştir.<sup>29</sup> Bu konuda her ne kadar kendilerine Selefi denilse de bazı kimselerin taklid ehli olup diğer mezhep mensuplarından farksız olduklarını ifade etmiştir.<sup>30</sup>

Kur'an ve Sünnet fikhını ya da yeni gelişen meseleleri iki asıl üzere bina etmeyi öğrenmek için fukahanın görüşlerini bilmeyi gerekli gören Elbânî, savunduğu yöntemin mezhep imamlarının kadrini düşürmediğini ifade etmiştir.<sup>31</sup> Elbânî insanların mezhep imamlarına ta'n edileceği düşüncesine kapılarak Kur'an ve Sünnete uymaya karşı çıktıklarını belirtmiştir. Kur'an ve Sünnete uymanın kimseyi ta'n etmeyi gerektirmediğini ve kendilerinin de böyle yapmadığını belirten Elbânî aynı mantıkla aslında Hz. Peygamber'in ta'n edildiğini ifade etmiştir. Zira kişi; şayet birine tabi olduğu zaman ona ihtiram gösteriyor, tabi olmadığında ise ta'n ediyorsa o halde sünnete muhalefetle Hz. Peygamber'e ta'n edilir.<sup>32</sup> Ancak Elbânî, her ne kadar taklidi hiçbir kimse için caiz görmese de İbn Baz gibi kendi düşüncesinde olanların taklid edilmesini mezheplerin taklid edilmesinden daha az zararlı görmektedir. Zira kendi dü-

<sup>29</sup> Selefi yaklaşımın bariz bir örneği olan Muhammed b. Abdilvehhâb (ö. 1206/1792) başta Suudi Arabistan olmak üzere Arap Yarımadası'nda halen etkin bir şahsiyettir. O, rivayetlerin muteberliği için temel hadis kaynaklarında yer almasını yeterli görmüş ve rivayetleri doğrudan uygulamıştır. İbrahim Saylan, *Kaynaklarda Kostantiniyye Rivayetlerinin Tespiti ve Yorumlanması* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023), 166.

<sup>30</sup> Örneğin namazda rükûdan kalktıktan sonra "semiallahü ilmen hamideh" denilmeyeceğini söyleyen bir Suudi ile tartışan Elbânî bu görüşü savunan adamın Muhammed b. Abdülvehhab'ı taklid ettiğini, kendisinin ise Muhammed b. Abdullah'a (s.a.v) tabi olduğunu söylemiştir. Elbânî, *el-Hâvî min fetâva Şeyhi'l-Elbânî*, 561.

<sup>31</sup> Elbânî konu hakkında İbn Abdilber'in şu sözünü aktarmaktadır:

"Ey kardeşim sana gereken usulü öğrenmen ve bu ilme itina göstermendir. Bil ki kim Kur'an'da geçen hükümleri ve fukahanın görüşlerini öğrenirse ictihad etmesi için kendisine güzel bir yol açılır. Ayrıca muhtemel manaları olan rivayetleri tefsir etmesi ve hükümleri birbirine kıyaslaması da kolaylaşır..."

Bk. Muhammed Nâsırüddin Elbânî, *Sıfatü salâti'n-Nebi* (Riyâd: Mektebetü'l-Maârif, ts.), 69-70.

<sup>32</sup> Elbânî, *Sıfatü salâti'n-Nebi*, 72.

şüncesinde olan bu âlimler taassup içerisinde değildirlir. Ayrıca onların desteklediği düşüncede istishâb delili ön plandadır.<sup>33</sup>

Mezhep imamlarının genellikle bir görüşü savundukları yerde Elbânî rivayetle gelen her hükümle amel etmeyi öncelemektedir. Zira bir görüşü savunan âlimlerin tamamı ittifak edip farklı şekilde amel edilmeyeceğini söylememişlerdir. Dolayısıyla hakkında konuşulmamış meselede var olan hadis gereğince amel etmek evladır. Örneğin namaza başlarken okunacak duada olduğu gibi Hanefiler yalnızca *Subhaneke*, Şâfiiler ise *İnnî veccehtü* duasını okurken Selefilere öyle bir sınırlama yapmayacağını ve rivayetlerle mümkün olduğu sürece amel edeceklerini söylemektedir.<sup>34</sup> Dolayısıyla Elbânî düşünce olarak Muhammed b. Abdülvehhab ya da İbn Baz'ı desteklemiş olsa da onların masum olmadıklarını ve onları taklidin mezhep imamlarını taklid gibi caiz olmadığını söylemiştir.

Mezheplerin İslâm dünyasındaki varlığını kabul ettiği için sünnete yakınlığına göre değerlendirme yapan Elbânî, Hanefî mezhebinin re'ye çokça başvurması sebebiyle insanların kendisine rağbet ettiğini ancak Hanbelî mezhebinde sünnetin hiçbir şeyin gerisinde bırakılmadığını aktarmıştır.<sup>35</sup> Elbânî, Ahmed b. Hanbel'i *Sünnet İmamı*<sup>36</sup> olarak tanıtmış ve kendisinden yaptığı nakillerde sahâbe ve tâbiîn asrından sonra kimsenin taklid edilemeyeceğini aktarmıştır. Bundan dolayı bazı kimselerin Hanbelî mezhebine bağlı olsa da taassup ile hareket ettiğini haber vermiştir. Kur'an ve Sünnet üzere hareket eden kişinin kıyasa ancak zaruret halinde başvuracağını bildiren Elbânî, İmam Şarânî'nin Ebû Hanîfe hakkında yaptığı nakilde kendisinin şeriat tedvin edildikten sonra yaşamış olsaydı hiçbir kıyasa başvurmayacak olduğunu belirtmiştir. Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemde rivayetlerin yaygınlaşmamış ol-

<sup>33</sup> Aksine bir delil bulunmadığı sürece serbestlik ve yükümsüzlüğe yahut daha önce varlığı bilinen bir durumun devam ettiğine hükmetme yöntemi anlamında fıkıh usulü terimi.

Ali Bardakoğlu, "İstishâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001).

<sup>34</sup> Âl-i Nu'mân, *Câmiu turâsi Allameti'l-Elbânî*, 5/162-165.

<sup>35</sup> Âl-i Nu'mân, *Câmiu turâsi Allameti'l-Elbânî*, 5/202-205.

<sup>36</sup> Muhammed Nâsirüddin Elbânî, *Aslu sıfati salâti'n-Nebi* (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 2006), 2/711; 3/949.

ması ya da kendisinin rivayet toplama işine girişmemiş olması sebebiyle kıyası başvurarak ictihadda bulunması doğal bir durumdur. Her halükarda Ebû Hanîfe'nin ictihad sevabı alacağını belirten Elbânî, Hanefî mezhebi içerisinde zaten kıyasın az olduğunu söylemiştir. Bu sebeple Ebû Hanîfe'ye ta'n edilmemesi gerektiğini belirterek böyle yapanları cahillikle tavsif etmiştir.<sup>37</sup>

Bir mezhebin görüşlerini ezberleyerek fetva vermeyi caiz görmeyen Elbânî bu tür kimseleri de mukallid olarak görmekte ve kendilerinin ittifakla cahil olarak isimlendirildiğini ifade etmektedir. Âlim olanın Kitap, sünnet ve icmâ delillerini bildiğini; şayet bunlarda hüküm yoksa âlimin ictihad edeceğini belirten Elbânî mezhebî bilgilere sahip olanlara *mecazi âlim* denildiğini ifade etmiştir.<sup>38</sup> Mezhepler içerisinde sünnete en yakın olanların Şâfiî ve Hanbelîler olduğunu söyleyen Elbânî, Ahmed b. Hanbel'in hadis, İmam Şâfiî'nin ise fıkıh konusunda üstünlüğünden bahseder. Burada "*Hadis sahih ise mezhebim odur.*" kaidesine dikkat çeken Elbânî, İmam Şâfiî ve öğrencilerinin bu kuralı en net şekilde uyguladığından bahseder. Bu sebeple Şâfiî mezhebinde diğer mezheplerden farklı olarak kurucu imama pek çok konuda itiraz edildiğini belirten Elbânî; Hanefî ve Mâlikî mezheplerinde ise bu kurala uyararak muhalefet eden hiç kimsenin olmadığını aktarır. Yine Şâfiî mezhebinde yetişen hadisçilerin sayısının diğer mezheplere göre daha fazla olması ve bu sebeple mezhep içerisinde pek çok kaynağın tahrîcinin yapılması Elbânî'nin dikkat çektiği meselelerdendir. Hanefîlerin sünnetten geri kalmasını mezhep içerisinde yetişen hadis uzmanlarının azlığına bağlayan Elbânî, bu alanda etkin olan Hanefî âlimleri de zikretmekten geri durmamıştır.<sup>39</sup> *el-Hidâye* adlı eseriyle tanınan Hanefî fakihî el-Mergînânî (ö. 593/1197) ve özellikle bu kitaptaki hadislerin tahrîcini yapan *Nasbü'r-râye li-tahrîci eĥâdîsi'l-Hidâye* müellifi ez-Zeylaî'den (ö. 762/1360) övgüyle bahseder. Hatta Hanefîlere karşı delil getirirken bu eserlerden örnekler verir.<sup>40</sup>

<sup>37</sup> Elbânî, *Sıfatü salâti'n-Nebi*, 26.

<sup>38</sup> Âl-i Nu'mân, *Câmiu turâsi Allameti'l-Elbânî*, 5/168.

<sup>39</sup> Şâdi b. Muhammed b. Sâlim Âl-i Nu'mân, *Câmiu't-turâsi'l-Elbânî fi'l-fikh* (San'a: Merkezü'n-nu'mân li'l-buhus ve'd-dirâsati'l-İslâmiyye, 2015), 11/259.

<sup>40</sup> Âl-i Nu'mân, *Câmiu't-turâsi'l-Elbânî fi'l-fikh*, 3/451.



### 2.3. Mezhep Eleştirisi

Elbânî, kendilerinin en hayırlı nesle tabi olduğunu söylemiş ve mezhep taassubuna düşenleri Şiilere benzetmiştir. Zira Şiiler, Hz. Peygamber'i yalnızca Ehl-i Beyt'i anarken anmış ve ilk iki halife başta olmak üzere pek çok sahâbîye itibar etmemiştir. İslâm âlimleri de her şeyden önce Allah ve Resulünün sözlerine öncelik vermedikleri zaman benzer duruma düşmektedirler.<sup>41</sup>

Elbânî, kendisine sorulan "İlme yeni başlayan kimselerin mezheplerin görüşlerini öğrenmesi caiz midir?" sorusuna verdiği cevapta bu durumun cevâzîyetini fıkıh ilminin öğrenilmesine bağlamaktadır. İlim talebesi bu şekilde âlimlerin ilmî istılahlarını öğrenir, delillere bakıp tercihte bulunur. Ancak bu konuda bir şart vardır. O şart mezhebi din edinmemektir.<sup>42</sup> Zira Allah katında din ancak İslâm'dır. Ayrıca belli bir mezhep kendi başına İslâm'ı temsil etmemektedir. Ancak mezheplerin tamamı İslâm'ı temsil edebilmektedir. Şayet bir kimse mezhebini taklid edecek olsa İslâm'ın pek çok tarafını terk etmiş olacaktır. Örneğin sabah namazında devamlı surette kunut yaparak İmam Şâfiî'nin fetvasını uygulayan kimselere karşı Elbânî konu hakkında gelen rivayetin zayıf olduğunu söylemektedir. Bununla beraber sahih olarak gelen rivayette Hz. Peygamber'in her zaman değil ancak birisine dua ya da beddua edeceği zaman sabah namazında kunut yaptığı nakledilmektedir.<sup>43</sup> Dolayısıyla Elbânî, kişinin Ben Hanbeliyim, Hanefiyim gibi ifadelerin ancak "Bu mezheplerin fıkıhını öğrendim," anlamında kullanılabileceğini aksi halde durumun taassup ifade edeceğini söylemiştir.<sup>44</sup> Zira Elbânî yine benzer şekilde sorulan bir soruya verdiği cevapta pek çok Müslüman ülkesinde ilim talebesinin ancak mezhepler üzerinden fıkıh öğrenebileceğini ifade etmiştir. Ancak daha sonra özellikle İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) eserlerinden Kitap ve sünnet üzere fıkıh ilminin öğrenebileceğini aktarır.<sup>45</sup> Zira bu iki âlim Hanbelî mezhebinden tam bağımsız halde hareket etmektedir. Her ne kadar Elbânî ilim yolculuğunun başında

<sup>41</sup> Âl-i Nu'mân, *Câmiu turâsi Allameti'l-Elbânî*, 5/37.

<sup>42</sup> Elbânî, *el-Hâvî min fetâva Şeyhi'l- Elbânî*, 524.

<sup>43</sup> Âl-i Nu'mân, *Câmiu turâsi Allameti'l-Elbânî*, 5/183.

<sup>44</sup> Âl-i Nu'mân, *Câmiu turâsi Allameti'l-Elbânî*, 5/194.

<sup>45</sup> Âl-i Nu'mân, *Câmiu turâsi Allameti'l-Elbânî*, 5/197.

Hanefî mezhebine tabi olmuş olsa da âlimlerin ve İslâm davetçilerinin mezhebe bağlı kalmaması gerektiğini düşünmüştür. Bu sebeple hadisçilere yakınlığıyla birlikte pek çok meselede Hanefî mezhebine muhalefet ettiğini söylediği Ebû Câfer et-Tahâvî (ö. 321/933) dahi Elbânî'ye göre ictihad seviyesinde olsa da taklid üzere hareket etmektedir.<sup>46</sup> Ancak Tahâvî'nin "*Taklide ancak ahmak ya da taasub sahibi başvurur.*"<sup>47</sup> dediğini nakleden Elbânî ile Tahâvî'nin taklide bakışlarının farklılık arz ettiği ortadadır. Bu konuda Elbânî'ye yapılabilecek eleştirilerden birisi, mezheplere bağlı olmayı taklid gördüğü halde kendisinin de selefî düşüncenin taklid edilmesini savunmasıdır. Kanaatimizce durum böyle değildir. Zira Elbânî kendisini ya da kendisi gibi başka bir âlimi taklid edenleri de mukallid saymaktadır. Bu konuda -görebildiğimiz kadarıyla- tutarlı hareket etmektedir. Mezhebe bağlı kimseler ya da ilim alanına yeni başlayanlar için caiz gördüğü ve "*İlmin başı taklid, sonu ise takliden beraattir.*" sözü herkes için geçerlidir.<sup>48</sup> Bununla beraber Elbânî fıkıh, tefsir, hadis gibi ilimleri öğrenmenin herkese vacip olmadığını belirtir. Zira insanlardan bunu beklemek güçlerinin üstünde bir teklif olduğu için hem makul değildir hem de vakıaya uymamaktadır. Bu yönüyle İbn Hazm'ın katı ictihad anlayışından ayrılan Elbânî, kişinin kendisine vacip olan şeyleri öğrenmesi için çözümün yine âlimlere müracaat etmek olduğunu ifade etmiştir.<sup>49</sup>

Elbânî, yaşadığı asırda bazı Selefî gençlerin bu kurala uymayıp bütün Müslümanların fıkhıta Ebû Hanîfe, hadiste Buhârî, nahivde Sîbeveyhi (ö. 180/796) gibi âlim olup ictihad etmeyi istediklerini söylemiştir.<sup>50</sup> Bu kimselelerin sözünün mümkün olmadığını ifade ederken Elbânî, Allah'ın Kur'an'da bildirdiği üzere bazı insanların savaşa giderken belli bir topluluğun ilimle iştilal etmek için geride kalmasının gerekli olduğunu aktarır. Bu da ictihad öncesi hazırlık anlamına gelen ilmin herkes için değil belli bir zümre için vacip olduğunun kanıtıdır.<sup>51</sup> Bunun dışında Elbânî mezhepleri taklid etmediği

<sup>46</sup> Âl-i Nu'mân, *Câmiu turâsi Allameti'l-Elbânî*, 5/137-140.

<sup>47</sup> Şemseddin Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut-Hüseyn el-Esed (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 14/537.

<sup>48</sup> Âl-i Nu'mân, *Câmiu turâsi Allameti'l-Elbânî*, 5/161.

<sup>49</sup> Âl-i Nu'mân, *Câmiu turâsi Allameti'l-Elbânî*, 5/162-163.; en-Nahl 16/43.

<sup>50</sup> Elbânî, *el-Hâvî min fetâva Şeyhi'l-Elbânî*, 506.

<sup>51</sup> et-Tevbe 9/122.

halde her mezhepten kolayına gelenini aramak için ruhsatlara tabi olanları da eleştirmiştir. Zira burada da esasen sünnete değil hevaya tabi olunmaktadır. Dolayısıyla görülmektedir ki Elbânî'nin sünnete muhalefet eleştirisi aslında mezhep taassubu eleştirisidir. Hatta bu taassubun boyutları hakkında bilgi veren Elbânî farklı mezhep mensuplarının birbiri arkasında namaz kılmadığını ya da diğer mezhep mensubu kimseleri Ehl-i Kitap gibi görüp kız alıp vermeyi haram görenlerin olduğunu söylemiştir.<sup>52</sup> Ya da akîde konularında taklidin caiz olmadığını söylemelerine rağmen Ebû Hanife'ye imanun artıp azalacağı konusunda hiçbir itirazın yapılmadığını dile getirmiştir.<sup>53</sup> Sonuç olarak Elbânî mezhep imamlarının kimseyi taklid etmeden icihad etmelerini doğru kabul etmiş ve her birinin icihad sevabına nail olduğunu söylemiştir.<sup>54</sup> Ancak Elbânî'ye göre zorunlu olmadığı halde taklide devam edenler mezhebi din edinmektedirler.

### 3. Elbânî'de Taklid, İttibâ ve İctihad

Elbânî'ye göre yalnızca Kur'an ve Sünnete dayanılmalı, belli bir kişi ya da mezhep takip edilmemelidir.<sup>55</sup> Bunun sonucu olarak mezhepler arasında meşhur olan *mutlak müctehid*, *müntesip müctehid*, *ashabi tercih*, *ashabi tahric* gibi müctehid tabakaları Elbânî tarafından zikredilmemiştir.<sup>56</sup> Ebû Yusûf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed (ö. 189/805) gibi usul konusunda Ebû Hanife'ye (ö. 150/767) tabi olan müntesip müctehidler de olumsuz anlamda taklide başvurumaktadırlar. Hadis ehli ise Buhârî (ö. 256/870) ya da Müslim (ö.

<sup>52</sup> Elbânî, *Sıfatü salâti'n-Nebi*, 45.

<sup>53</sup> Muhammed Nâsirüddin Elbânî, *Mevsûatü'l-Elbânî fi'l-akide* (San'a: Merkezü'n-nu'man li'l-buhus ve'd-dirâsati'l-İslâmiyye, 2010), 6/440.

<sup>54</sup> Elbânî, *Sıfatü salâti'n-Nebi*, 7.

<sup>55</sup> Elbânî bu konuda İmam Buhârî ve İmam Müslim'in rivayetlerini tenkit etmekten geri durmamıştır. Konu hakkında bk. Hikmetullah Ertaş, "El-Elbânî'nin Buhârî Tenkitleri", *Mevzu - Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (2019), 215-236.; Rıdvan Kalaç, "Sahih-i Müslim'de Zayıf Olduğu İddia Edilen Rivâyetler Üzerine Bir İnceleme -Elbânî Özelinde-", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2021), 1-45.

<sup>56</sup> Şener, "İslam Hukukunda İctihad ve Taklid Problemi", 380-383.

261/875) gibi herhangi bir hadisçinin metodunu takip etmemiş selef yolunu izlemiştir.<sup>57</sup>

### 3.1 Taklid

Elbânî, konu hakkında kendisine sorulan sorulara verdiği cevaplarla birlikte eserlerinde taklide özel bir bölüm açmıştır. Burada taklidin sözlük anlamıyla beraber terim anlamına yer veren Elbânî'nin ifadeleri şöyledir:

“İstilahî anlamıyla taklid, delilsiz bir şekilde başkasının sözüyle amel etmektir. Böyle olunca Hz. Peygamber'in sözü ya da icmâ ile amel edilmemiş olunmaktadır. Ayrıca avam olan bir kimsenin delili öğrenmek için müftüye gitmesi ya da hâkimin adil şahitlere başvurması da taklidin dışında kalmaktadır.”<sup>58</sup>

Elbânî, bu tanımında taklidin cahil kimselerin işi olduğunu belirtmektedir. Daha sonra âyet ve hadislerden taklidi yeren metinleri aktaran Elbânî selef âlimlerinin de konu hakkındaki görüşlerini ele almıştır.<sup>59</sup> Özellikle sahih hadis varken başka görüşe bakılmamasını söyleyen mezhep imamlarının ifa-

<sup>57</sup> Muhammed Nâsırüddin Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'z-za'îfe ve'l-mevzû'a ve eseruhs-seyyi'ü fi'l-ümme* (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1992), 3/95.; Elbânî kendisine eleştiride bulunduğu çağdaşı el-Gumârî'nin hadis ilmi konusunda zayıf olduğunu ve hasen hadis hakkında herhangi bir araştırma yapmaksızın İmam Tirmizî'yi (ö. 279/892) taklid ettiğini söyleyerek eleştirmiştir. Bu konuda Elbânî şu açıklamalarda bulunmuştur:

“Şeyh Abdullah el-Gumârî'nin, 'el-Kavlü'l-muknâ fi'r-reddi ale'l-Elbânî el-mübtedî' isimli küçük bir risalesini gördüm. Yirmi dört sayfayı geçmiyordu. Risalede, kendisine hak nâmandan en güzel şekilde yaptığım bazı itirazlarıma hücum etmiş. Allâme İz b. Abdüsselâm'ın 'Bidayetü's sül fi tafidil'r-resûl' adlı kitabında yaptığı açıklamalar ve dipnotlardaki hadis ilmi açısından bazı hatalarını, yaptığım tahkik ve ta'likle dile getirmiştım. el-Gumârî'nin bu ilimdeki cehaleti, hadislerin tahririndeki hataları, sıhhat ve zayıflık bakımından mertebelerini belirleme hususunda yanlışları, tahkik eksikliği sebebiyle hadislere hasen hükmü verirken Tirmizî'yi taklid ettiği ve bazı zayıf hadisleri sahih olarak nitelediği gibi eksiklikleri açıkladım. O da intikam almak için bu risalesini kaleme aldı. Aslında risalenin adı, 'el-Kavlü'l-mukziu' olmalıydı. Çünkü risale iftiralarla beraber küfür, çirkin sözler ve kötü lakaplarla doludur...” bk. Elbânî, *Aslu sıfati salâti'n-Nebi*, 3/885-886.

<sup>58</sup> Muhammed Nâsırüddin Elbânî, *el-Hadîsü hüccetün bi-nefsihî fi'l-'akâ'id ve'l-ahkâm* (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 2005), 71.

<sup>59</sup> Elbânî, *el-Hadîsü hüccetün*, 71-76.

deleri ile şirk konusunda yapılan taklid gibi deliller beraber zikredilmiştir.<sup>60</sup> Ancak Elbânî taklidin tanımını yaptıktan sonra söylediği gibi bu işi cahil avam tabakası için meşrû görmektedir. Zira burada zarurî bir durum söz konusudur. Çünkü delilleri bilmek hususunda kimi zaman âlim kimseler de aciz kalabilmektedir. O halde zaruret sebebiyle taklide başvurulabilir.<sup>61</sup> Bu konuda İslâm ulemâsı arasında ihtilaf olmadığını söyleyen Elbânî mezhep mensuplarını, dini tamamen taklid üzere bina etmeleri iddiasıyla eleştirmiştir. Mutlak müctehidin kalmamasını sebep göstererek hicrî dördüncü asırdan sonra ictihad kapısının kapandığını dolayısıyla bir mezhebe bağlanmanın gerekli olduğunu söyleyen âlimlerin görüşlerini aktaran Elbânî, bu kimselerin garabet içerisinde olduklarını ifade etmiştir. Zira kendilerine cahil denilmesini kabul etmeyen mezhep mensupları Kur'an ve Sünnetten delil bulmaya ehil olmadıklarını söylemektedirler.<sup>62</sup> Bu sebeple Elbânî'nin avam için devamlı olarak, âlim için ise zarûreten caiz gördüğü taklide mezhep mensuplarının daha geniş biçimde yer vermesi ve mevzuyu vacip görmesi Elbânî tarafından kabul edilmemiştir. Bu noktada özellikle mezhep imamlarına aşırı bağlı olduklarını dile getirdiği Hanefî imamların görüşlerini aktarmaktadır. Ancak mezhep imamlarının bu düşüncede olmadığını belirten Elbânî taklidin mezhep mensupları tarafından uydurulduğunu dile getirmiştir.<sup>63</sup> Allah'ın, bütün kullarından dinî hükümleri delilleriyle bilmelerini şart koşmadığını belirten Elbânî, bir kişinin görüşlerine takılıp onları Kur'an ve Sünnetin önünde tutması sebebiyle eleştiri yaptığını söylemektedir.<sup>64</sup> Elbânî; selef âlimlerinin içerisinde âlim ve fakih olmayan kimselerin bulunduğunu ancak bu kimselerin bilmedikleri meseleleri ilim ehline sorduklarını ifade eder. Onların yaptığı şey "Şayet bilmiyorsanız bilene sorun."<sup>65</sup> âyetine uymaktan başka bir şey değildir. Herhangi bir mezhebe bağlı olmayan bu kimselerin bizim için örneklik teşkil ettiğini dile getirir.<sup>66</sup>

<sup>60</sup> Elbânî, *el-Hadîsü hüccetün*, 77.

<sup>61</sup> Elbânî, *el-Hadîsü hüccetün*, 82.

<sup>62</sup> Elbânî, *el-Hadîsü hüccetün*, 83.

<sup>63</sup> Elbânî, *el-Hadîsü hüccetün*, 84.

<sup>64</sup> Elbânî, *el-Hadîsü hüccetün*, 88.

<sup>65</sup> en-Nahl 16/43.

<sup>66</sup> Âl-i Nu'mân, *Câmiu turâsi Allameti'l-Elbânî*, 5/169.

Elbânî taklid sebebiyle en temel konularda dahi Müslümanların ittifak edemediğini ve bu sebeple izzetine kavuşamadığını söylemektedir. Zira Allah-u Tealâ “*Bütün dinlerin üzerindeki yerini alsın diye resulünü, doğru yol rehberi ve hak din ile gönderen O’dur; müşrikler hoşlanmasalar da!*”<sup>67</sup> buyurarak İslâm’ın diğer dinlere üstün geleceğini söylerken bazı Müslümanların yalnızca idarecileri üzerine ayaklanarak galip olmaya çalıştığını belirtmiştir. Elbânî fitneye sebep olan ayaklanmaların cahiller tarafından yapıldığını söylerken Müslümanların önce doğru itikada sahip olması gerektiğini söylemiştir.<sup>68</sup> Öncelikli olarak bu tür bozuk inançlardan zihinlerin temizlenmesi gerektiğini söyleyen Elbânî, Ezher şeyhlerinden birisi ile yaptığı tartışmayı zikrederken selef anlayışında olmayanların çeşitli te’villere dayandığını ve âyet ya da hadisleri görmezden geldiklerini söylemiştir. Elbânî delil olarak bazı hadisleri örnek verse de hasımlarının bu rivayetleri âhâd olduğu için kabul etmediğini aktarmıştır. Halbuki bu rivayetlerde zikredilen hususların aksini savunan İslâm davetçileri kendi içlerinde pek çok ihtilafa düşmektedir.<sup>69</sup> Elbânî’ye göre bu tür ihtilaflardan kurtulmak için tefsir, fıkıh ya da hadis kitaplarında nakledilen zayıf ve uydurma rivayetler, isrâiliyat ya da re’ye dayalı hükümlerin temizlenmesi gereklidir. Daha sonra İslâm ahlakıyla yetişen toplumda saf akide ile yeni bir nesil oluşacaktır.<sup>70</sup>

İctihadın zorluğu sebebiyle yalnızca ilim ehlinin icthadla sorumlu tutulacağını söyleyen Elbânî her Müslümanın dini hususunda basiret sahibi olması gerektiğini söyler.<sup>71</sup> Ancak toplumda Kur’an ve Sünnet üzere hareket edecek âlim kimseler yoksa “*Kendisinde olmayan başkasına nasıl versin!*”, sözünü tekrar ederek halkın sorumluluğunu bir derece düşürmüştür. Zira bu kimselere saf ve temiz olan İslâm daveti tam olarak ulaşmamıştır. Hatta Elbânî aynı düşünce üzerinden hareketle Avrupa ve Amerika’da İslâm daveti adına Mirza Gulâm Ahmed Kâdiyânî (ö. 1908) tarafından kurulmuş dinî hareket olan

<sup>67</sup> *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), et-Tevbe 9/33.

<sup>68</sup> Elbânî, *el-Hâvî min fetâva Şeyhi’l- Elbânî*, 525.

<sup>69</sup> Elbânî, *el-Hâvî min fetâva Şeyhi’l- Elbânî*, 525-526.

<sup>70</sup> Elbânî, *el-Hâvî min fetâva Şeyhi’l- Elbânî*, 527-529.

<sup>71</sup> Muhammed Nâsîrüddin Elbânî, *Durûs li’ş-Şeyhi’l-Elbânî*, ts., 34/6.

Kâdiyânîliğin anlatıldığını dolayısıyla Ehl-i Kitâb'a İslâm'ın teklif edilmediğini söylemiştir. Bu sebeple Elbânî, davetin kendilerine ulaşmadığı gayri müslimlerin cehennemde ebedi kalacağını net bir şekilde söylemeyi doğru bulmaz. Çünkü bir kimsenin kâfir olması için tam bir şekilde İslâm'ın kendisine ulaşması ve bu davetin sonunda hakkı inkâr etmesi gereklidir.<sup>72</sup> Müslümanların da genelinin Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat üzere olmasına rağmen en önemli mesele olan tevhid konusunda dahi ittifak edemediğini ifade etmiştir. Dolayısıyla saf tevhid anlayışına pek çok mikrop misali yanlış düşünceler girdiğini söyleyen Elbânî burada da davetin tam bir şekilde ulaşmadığı için kimsenin tekfir edilmeyeceğini söylemiştir.<sup>73</sup>

Elbânî, insanların fıkıh ya da akide konusu fark etmeksizin Kur'an ve Sünnete tabi olması gerekli olduğunu söylerken âlim ve halk tabakasının ayrımını yalnızca ilmin elde edilmesi bağlamında ele alır. Âlim, hükmün kaynağı olan nassı doğrudan elde edebilirken avamın âlime ihtiyacı vardır.<sup>74</sup> Sonuç olarak akide ya da fıkıh konusu olması fark etmeksizin her bir Müslümanın Allah'ın hükmünü öğrenmesi gereklidir. Elbânî bu noktada ayakların kaydığını ve âlimlerin, halkı Allah'ın hükmüne ulaştırın bir araç iken amaç haline geldiğini söylemektedir. Elbânî taklidden kurtulmak isteyen toplum için çözüm sunarken Kur'an ve Sünnetin saflığına işaret etmektedir. Örnek olarak Hz. Peygamber'in cariyeye Allah'ın nerede olduğunu sorması üzerine cariye'nin "Semadadır." demesini zikreder. Âyet ve hadislerdeki bu saflığa rağmen Müslümanların çoğunluğunun Allah'ın her yerde olduğuna inandığını söylemiştir.<sup>75</sup>

<sup>72</sup> Elbânî, bu konuda sahih hadislerde nakledildiği üzere kendisine davet ulaşmayan kimselerin kıyamet gününde Allah tarafından özel bir muamele göreceğini bildirmiştir. Rivayetlere göre kendisine davetin ulaşmadığı kimselerden söylenileni anlamayacak derecede yaşlı, teklifin mümkün olmadığı çocuk ve fitrat ehli gibi kimselere Allah kıyamet günü elçi gönderir. Allah'ın her insana uyarıcı göndereceği sözü sebebiyle bu elçiye itaat eden cennete, isyan eden cehenneme gider. Bk. Elbânî, *el-Hâvî min fetâva Şeyhi'l-Elbânî*, 520-521.

<sup>73</sup> Elbânî, *el-Hâvî min fetâva Şeyhi'l-Elbânî*, 523.

<sup>74</sup> Elbânî, *Durûs*, 6/14.

<sup>75</sup> Elbânî, *Mevsûatü'l-Elbânî fi'l-akide*, 4/135.

### 3.1.1. Elbânî'de Taklid'in Sınırı ve Sonuçları

Elbânî, taklidi zarurî bir durum olarak görürken İmam Şâfiî'nin kıyasa bakışını örnek vermektedir.<sup>76</sup> Zira Şâfiî'nin düşüncesinde kıyas da zarureten caizdir. Elbânî, taklidi caiz görürken kişinin bir âlime bağlı kalabileceği gibi hadis konusunda birine, fıkıh konusunda bir başkasına bağlı kalıp taklid edebileceğini söylemiştir. Taklide başvuran kişi başka bir âlimin sözünü duyduğunda taassuba kapılmamalıdır. Aksi takdirde kendileri, din adamlarını rab edinen<sup>77</sup> kimselere benzemiş olurlar. Ancak insan bir köyde yaşayıp bulunduğu bölgede yalnızca bir âlimle tanışıp onu taklid etmiş olabilir. Bu âlim de bir ilim konusunda yeterli diğer alanda eksik kalmış olabilir. Allah'ın bu ilim talebesine imkan vermesi halinde taassuba başvurmadan hareket edip diğer âlimleri de dikkate alması gerekir.<sup>78</sup> Bununla beraber Elbânî belli meselelerin taklid olmadığını aktarmıştır. Örneğin hadislerin sahih ya da zayıf olduğunu belirlemenin şartı râvilerin durumuna bağlıdır. Bu da bizim için artık mümkün değildir. Mecburi olarak cerh-ta'dil âlimlerinin sözlerini kabul etmemiz gerekecektir.<sup>79</sup> Elbânî burada kastedilen durumun aslında ittibâ olduğunu belirtse de taklid isimlendirmesine karşı çıkmamıştır. Ancak yasak olan taklidin tedeyyün/din edinme anlamında olduğunu da ifade etmiştir. Zira Elbânî bu terimler arasında ayırım yapmış olsa da asıl olanın isimlendirme değil içerik olduğunu dile getirmiştir. Öyle ki Elbânî, Hanefî imamlardan Ebû'l-Hasenat el-Leknevî'den, Ebû Yûsuf'un talebesi İsmâ el-Belhî hakkında namazda rükûya inerken ve rükûdan kalkarken ellerini kaldırdığını aktarmıştır. Elbânî, Hanefî mezhebinde tahrimen mekruh olsa da İsmâ el-Belhî'nin yaptığı bu davranışın taklid olmadığını aktaran Leknevî'yi hayırla yâd etmiş ancak taklid konusunda aynı şekilde düşünmemiştir.<sup>80</sup> Zira Elbânî burada taklidi ikiye ayırmıştır: Taklid-i asl ve Taklid-i fer'. Asıl olan taklidin "Hadis sahih ise mezhebim odur." kaidesine uymak olduğunu belirten Elbânî, Ebû Yûsuf'un talebesinin fer'i taklidi terk ettiğini ancak bu işi her meselede yerine getirme-

<sup>76</sup> Âl-i Nu'mân, *Câmiu't-turâsi'l-Elbânî fi'l-fıkh*, 9/259.

<sup>77</sup> et-Tevbe 9/31.

<sup>78</sup> Âl-i Nu'mân, *Câmiu turâsi Allameti'l-Elbânî*, 5/207-208.

<sup>79</sup> Âl-i Nu'mân, *Câmiu turâsi Allameti'l-Elbânî*, 5/210-211.

<sup>80</sup> Elbânî, *Aslu sıfati salâti'n-Nebi*, 2/617.



miş olduğu için hala taklid üzere olduğunu söylemiştir. Zira Sünnet yerine mezhebi esas almak başlı başına takliddir. Burada da Elbânî *aslî taklid etmek* ifadesiyle yermiş olduğu taklidi değil *ittibâ* kavramını kastetmiştir.<sup>81</sup>

### 3.1.2. Elbânî'nin Taklid Konusunda İtirazlarına Örnekler

Elbânî, mezhepleri eleştirirken kurucu imamlara saygısını korumuş hatta pek çok noktada onları savunmuştur. Onların selef imamlarından olduğunu belirten Elbânî'nin mezheplere ve özellikle Ebû Hanîfe'ye ta'n ettiği iddiası yaygınlık kazanınca kendisi tarafından durumun iftiradan ibaret olduğu ortaya konulmuştur.<sup>82</sup> Elbânî geçmişte özellikle Hanefî mezhebine ait kaynakları okumuş ve mezheplerin fıkhi ile ilgili bilgilere sahip olmuştur. Kimi zaman bu bilgilerde hata ettiği ya da en azından zayıf olan görüşleri mezhebin genel kabulü gibi aktardığı gözlemlenmektedir. Örneğin Hanefîlerin namaza başlarken *Allah-u Ekber* yerine Türkçe ya da Arnavutça gibi tercümelere kullanabileceğini söylemiştir. Ebû Hanîfe'nin bu görüşte olduğu bilirse de başta İmameyn olmak üzere mezhebin genel görüşüne göre farklı dilde tekbir getirmek caiz değildir.<sup>83</sup> Benzeri örnekler sebebiyle Elbânî mezhep karıştı olarak algılanmıştır. Ancak onun itirazları aslında mezhep konusunda taassup gösterenlerdir. Bu konuda özellikle Hanefîleri zikretmektedir.

Elbânî, ilim ehlinin de fetva sormak durumunda kalabileceğini söylerken hükmün Kur'an ve Sünnet üzere tespit edilmesi gerektiğini ifade eder.<sup>84</sup> Fetva verecek kimsenin icthadda bulunduğu isabet ederse iki, hata yaparsa bir sevap alacağını<sup>85</sup> söyleyen Elbânî ihtilafli meselelerde bir âlimin ya da mezhebin görüşüyle fetva veren kimsenin bu sevaptan mahrum olacağını söylemek-

<sup>81</sup> Âl-i Nu'mân, *Câmiu turâsi Allameti'l-Elbânî*, 5/33-34.

<sup>82</sup> Muhammed Nâsirüddin Elbânî, *Keşfu'n-nikâb amma fi kelimâti Ebî Gudde mine'l-ebâtli ve'l-iftirâat*, 1978, 95.

<sup>83</sup> Ebû Muhammed Bedreddin Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye* (Beirut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 2/176; Ekmelüddîn Bâbertî, *el-İnâye şerhu'l-Hidâye* (Beirut: Dârü'l-fiker, 1970), 1/279; Âl-i Nu'mân, *Câmiu turâsi Allameti'l-Elbânî*, 5/40.

<sup>84</sup> Elbânî, *Durûs*, 34/12.

<sup>85</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Zühreir b. Nâsir en-Nâsir (yy: Dâru Tavku'n-Necât, 1422), "İ'tisâm" 21 (No: 7352); Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisaburi Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beirut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1955), böl. "Akziye" 15.

tedir. Zira burada bir icthad yapılmamış olup cehalet makamında taklid söz konusudur ve sevap beklenilmemektedir. Örneğin kanın abdesti bozması konusunda Hanefiler abdestin bozulacağını söylerken Şâfiiler bozulmayacağını söylemektedir. Hanbelî ve Mâlikîler ise çok olan kanın abdesti bozacağını, az akan kanın ise abdesti bozmayacağını söylemektedir.<sup>86</sup> Fetva veren kimse Kur'an ve Sünnetten delil aramadığında hadiste bildirilen araştırmayı yapmaması sebebiyle günahkâr olmaktadır. Ancak araştırma yaptıktan sonra bu sonuçlardan birine ulaşmış olsa ve doğruya isabet etse iki defa sevap kazanırken aksi halde yalnızca icthad sevabı kazanacaktır.<sup>87</sup>

Elbânî Müslüman bir kişinin gayri müslime ait domuz etini ücret karşılığında soğuk hava deposunda kiralamasının caiz olup olmadığı hususunda mezhep mensuplarından pek çok farklı görüş nakletmiştir. Elbânî bu konuda mezheplerin delil getirirken fikhî meseleler üzerine kıyas yaptığını söylemiştir. Zimmînin Müslüman bir işçi tutması halinde Müslümanın zımmîye ait içki taşınmasıyla ya da ücretli tutulan Müslüman ustanın kilise inşaatında çalışmasıyla kazandığı paranın helal olması gibi delillerle kimileri bu konuda kıyas yaparak domuz etinin Müslüman bir kimse tarafından saklanması ve dolaşısıyla ücret almasını helal görmüştür. Ancak başka bir takım ulemâ ise durumu haram kabul etmiştir. Elbânî mesele hakkında hadiste belirtilen araştırma yapılarak Kur'an ve Sünnete müracaat edildiğinde bu çeşit ihtilafların yaşamayacağını söylemektedir. Zira âyet-i kerimede "İyilik ve takva hususunda yardımlaşın, kötülük ve düşmanlık hususunda yardımlaşmayın."<sup>88</sup> denilmektedir. Ayrıca hadis-i şeriflerde yalnızca içki içene ya da faiz yiyene değil bu kötülöklere aracılık eden herkesin günah sahibi olacağı bildirilmiştir.<sup>89</sup> Bundan dolayı domuz etini saklamak caiz değildir.<sup>90</sup>

<sup>86</sup> Âl-i Nu'mân, *Câmiu turâsi Allameti'l-Elbânî*, 6/415.

<sup>87</sup> Âl-i Nu'mân, *Câmiu turâsi Allameti'l-Elbânî*, c. 10/281.

<sup>88</sup> el-Mâide 5/2.

<sup>89</sup> Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beirut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), "İlim", 14.

<sup>90</sup> Elbânî, *Durûs*, 34/14.

Elbânî “Ümmetimin ihtilafı rahmettir.”<sup>91</sup> hadisi hakkında önemli tenkitler getirmiştir. Rivayetin öncelikle sened bakımından makbul olmadığını söyleyen Elbânî selef âlimlerinin konu hakkındaki görüşlerini aktarmıştır. Ayrıca metin açısından da rivayetin sorunlu olduğunu söyleyen Elbânî öncelikle hadisin pek çok âyetin zahirine aykırı olduğunu dile getirmiştir. Zira Allah pek çok yerde ümmetin ihtilafını yermiş ve önceki kavimlerden bunun örneklerini zikretmiştir. Ayrıca selef âlimlerinin ihtilafın rahmet olmadığını ve birden fazla doğru olmayacağını bildiren rivayetlerine yer vermiştir. İhtilafın genişlik anlamı taşımadığını söyleyen Elbânî, Hz. Peygamber’in ashabının ihtilaf ettiğini ancak bu durumun sebep ve sonuç bakımından bugün yaşanan ihtilafтан farklı olduğunu söylemiştir. Öncelikle sahâbenin yaşadığı dönemin göz önünde bulundurulması halinde bu durumun zaruret olduğu anlaşılmaktadır. Zira sahâbe ihtilafa düşüp ayrılık yaşanması için değil tamamen doğal bir şekilde farklı görüşler ortaya koymuştur. Bu sebeple onlar ihtilafa düştüğü için kınanamaz. Çünkü onların amacı ihtilaf oluşturmak ya da ısrar etmek olmamıştır. Ancak mezhepler üzerinden yaşanan ihtilaf genellikle zarurî bir durum arz etmemektedir.<sup>92</sup>

Elbânî, Hanefiler içerisinde Hz. İsa’nın yeryüzüne indiği zaman Hanefî mezhebine göre amel edeceğinin söylendiğini haber vermiştir. Bu sebeple Elbânî, Hz. İsa’nın yeryüzüne ineceğini haber veren rivayeti değerlendirdiğinde hem İncil’e hem de Hanefî mezhebine atıfta bulunmuş ve Hz. İsa’nın Kur’an ve Sünnetle amel edeceğini söylemiştir.<sup>93</sup>

Bir başka örnek ise Müslüman yurdu olmayan yerlerde ribânın caiz olup olmadığı hakkındadır. Ebû Hanîfe’nin maktû bir rivayete dayanarak söylediği bu görüş<sup>94</sup> hakkında hem talebeleri hem de diğer mezhep âlimleri itirazda bulunarak ribânın her zaman haram olacağını söylemektedirler. Zira Hz. Peygamber cahiliye ribâsının da haram olduğunu haber vermiştir. Ayrıca Ebû

<sup>91</sup> Müttakî el-Hindî Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân el-Müttakî el, *Kenzü’l-‘ummâl fî süneni’l-akvâl ve’l-ef’âl* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1981), 10/136 (no: 28686).

<sup>92</sup> Elbânî, *Sıfatü salâti’n-Nebi*, 40-41.

<sup>93</sup> Elbânî, *Keşfu’n-nikâb*, 95.

<sup>94</sup> Ya’kûb b. İbrâhim b. Habîb b. Sa’d el-Kûfî Ebû Yûsuf, *er-Red’ alâ siyeri’l-Eozâî* (Haydarabad: Lecnetü İhyai’l-Mearif en-Nu’maniyye, 1938), 96-97.

Hanife'nin delil olarak kullandığı rivayet İmam Şâfiî'nin belirttiğine göre sabit değildir. Buna rağmen Elbânî'nin taassup ile tavsif ettiği sonraki dönem Hanefilerinden Bedreddin el-Aynî (ö. 855/1451), Ebû Hanîfe'nin görüşünü kabul etmiş ve İmam Şâfiî'nin delil olarak kullanılmayacağını bildirdiği rivayet hakkında şöyle söylemiştir:

“(Rivayetin) Sabit olmamasını kabul edemeyiz. Zira Ebû Hanîfe gibi bir İmamın delilsiz bir şekilde hüküm vermesi mümkün değildir. İmam Şâfiî'nin rivayeti delil kabul etmemesi mürsel haberi hüccet görmemesi sebebiyledir.”<sup>95</sup>

Elbânî'nin, İslâm âleminin mezhebe bağlı kalarak Sünnete muhalefet ettiğini söylediği başka bir örnek akıka kurbanı hakkındadır. Konu hakkında Ebû Hanîfe'nin akıka kurbanını cahiliye âdeti olarak kabul ettiği ve meşrû görmediği iddiasında bulunan Elbânî, nakledilen rivayetleri Hanefilerin görmediğini söylemiştir. Ancak diğer mezheplerde olan görüşün hak üzere olduğunu belirten Elbânî, bir mezhebe bağlı kalmanın sünnete muhalefet olduğunu tekrarlamıştır.<sup>96</sup> Halbuki Hanefilere göre akıka kurbanı hakkında Hz. Peygamber'in torunları için kurban kestiği bilirse de bu hüküm nesh edilmiştir. Zira Hz. Âişe'nin sözü olarak nakledilen rivayette udhiye kurbanının diğer bütün kurbanları nesh ettiğini söylemiştir. Bu sebeple mezhep içerisinde akıka kurbanı mübah olarak kabul edilmekle birlikte zayıf bir görüş olarak kerâheti savunanlar da bulunmaktadır. Zira farz olan bir hükmün kaldırıldıktan sonra yerine getirlmesi mekruhtur. Sonuç olarak mezhep içerisinde bu kurbanı câhiliye âdeti olarak bâtil gören kimse yoktur. Ancak câhiliye döneminde de bu kurbanın kesildiği ifade edilmiş muhtemeldir ki Elbânî'de mezkûr ifadenin geçtiği kaynaklardan birine bakarak mezhep görüşünün bu şekilde olduğunu söylemiştir.<sup>97</sup>

Elbânî, Hz. Peygamber'in namaz kılma şeklini ele almış olduğu eserinin başında genel olarak mezheplere ve özellikle Hanefî mezhebine itiraz etmek-

<sup>95</sup> Ebû Muhammed Bedreddin el-Aynî, *Umdetü'l-kârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 8/300.; Âl-i Nu'mân, *Câmiu't-turâsi'l-Elbânî fi'l-fıkh*, 14/435.

<sup>96</sup> Âl-i Nu'mân, *Câmiu turâsi Allameti'l-Elbânî*, 5/43.

<sup>97</sup> Alâüddin Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'i fi tertîbi's-şerâ'i'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 5/69; Aynî, *el-Binâye*, 12/6.

tedir. Bu konuda nakledilen rivayetlerin çok sayıda olduğunu ve mezhepler tarafından ortaya konulan eserlerin de yine hadis ehli tarafından tahrîc edilerek hadislerin sıhhat derecesi ortaya çıkarıldığını zikretmektedir. Dolayısıyla Elbânî diğer meselelerde olduğu gibi bu konuda da insanların çoğunun bir mezhebe bağlı kalmaması gerektiğini söylemiştir. Delil olarak aktardığı hadiste namaz kılan kimsenin duruma göre namazın sevabının onda birinden tamamına kadar sevap alabileceği rivayet edilmektedir.<sup>98</sup> Bu sebeple kişinin namazını Hz. Peygamber'in namazına benzetmesi gereklidir. Zira Hz. Peygamber "Beni nasıl namaz kılarken gördüyseniz öyle namaz kılın."<sup>99</sup> buyurmaktadır. Ancak mezhebine bağlı kalıp Sünnetten yüz çevirenlerin olduğunu söyleyen Elbânî, namazın belli konularında yanlışlık yapıldığını söylemektedir.<sup>100</sup> Bunlardan birisi namazda elleri göğüs üzerine bağlamamaktır. Elbânî konu hakkında nakledilen rivayetlerin sahih olanlarında ellerin göğüs hizasında bağlanması ya da sağ elin sol el üstüne konulup bilekten ya da koldan tutulmasından bahsedildiğini belirtmiştir. Sağ elin, bilekten ya da koldan tutulması gerektiğinin bildirildiği rivayetlerde elin nereye konulacağı belli değildir. Ancak Elbânî burada zımnen elin göğse konulacağını bildirildiğini söylemiştir. Zira sağ elin sol kolu tutması için mecburen belin üstünden bağlanması gerekir. Elbânî bu görüşlerin aksine nakledilen ve namazda ellerin belin altında bağlanmasını ifade eden hadislerin zayıf ya da asılsız olduğunu söylemiştir.<sup>101</sup> Zira bu zayıf rivayetlerden birisi olan "Elleri belin altından bağlamak sünnettir."<sup>102</sup> hadisini Ebû Dâvûd'un nakletmiş olduğunu ve bu eserde yalnızca sahih hadislerin bulunmadığını ifade etmiştir.<sup>103</sup> Sonuç olarak Elbânî mezhepler içerisinde Sünnete yakın görüşlerin olduğunu söylese de genellikle hadisle amel edilmediğini ifade etmiştir.

<sup>98</sup> Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 31/189 (No: 18894).

<sup>99</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Zühêyr b. Nâsır en-Nâsır (yy: Dârü Tavku'n-Necât, 1422), "Ezan", 18 (No: 631).

<sup>100</sup> Elbânî, *Sıfatü salâti'n-Nebi*, 37-40.

<sup>101</sup> Elbânî, *Aslu sıfati salâti'n-Nebi*, 1/218.

<sup>102</sup> Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2010), "Tefriü istiftâhi's-salati", 5 (No: 756).

<sup>103</sup> Âl-i Nu'mân, *Câmiu't-turâsi'l-Elbânî fi'l-fikh*, 3/448-453.

Elbânî yaşadığı dönemde pek çok Suud âlimini de eleştirmiş ve bu konuda tutarlı hareket etmiştir. Zira Sünnete uymak ve taklid karşılığı yapmak onun düşüncesinde asıl olandır. Örnek olarak zikredeceğimiz mesele kadının yüzünü örtmesi hakkındadır. Elbânî konu hakkında *Cilbâbü'l-mer'eti'l-müslimeti fi'l-Kitâbi ve's-Sünneti* adlı eserini kaleme almış ve Sünnet üzere tezettürün ilkelerini ortaya koymuştur.<sup>104</sup> Daha sonra kendisine reddiyeler yapıldığını belirten Elbânî bu konuda Şeyh et-Tuveycirî'nin ismini zikrederek konu hakkındaki hatalarını dile getirmiştir. Elbânî'nin aktardığına göre Tuveycirî, İslâm ulemâsının kadının yüzünün avret olduğu konusunda icmâ sağladığını ifade etmiştir. Elbânî bu iddianın yanlış olduğunu belirterek pek çok insanın araştırma yapmadan taklide başvurduğunu ve sünneti terk ettiğini belirtmiştir. Konu hakkında icmâ iddiasını boşa çıkartacak şekilde üç mezhebin aksi yönde görüşü olduğunu belirten Elbânî yalnızca İmam Ahmed b. Hanbel'den nakledilen bir görüşe göre kadının yüzünün avret olacağını söylemiştir. Ancak burada da pek çok Hanbelî kimsenin görüşlerine yer veren Elbânî, Ahmed b. Hanbel'in bu görüşüne taklid ve taassupla yaklaşım sünnetin terk edilmemesi gerektiğini ifade etmiştir.<sup>105</sup>

Elbânî farklı görüşlerin oluşmasına değil mezheplere bağlı kalıp Sünnete uymamaya karşı çıkmıştır. Zira Sünnete uyan herkesin icthadı sebebiyle bazen farklı fetva vermesi son derece doğal bir durumdur. Bundan dolayı mezhep imamları doğru bir iş yaparak sünnet üzere icthad etmiş ve hata etseler bile bir derece sevap kazanmıştır. Dolayısıyla Elbânî mezhep farklılıklarını dile getirirken itirazda bulunmadan açıklamalar yapmış ve son raddede kendi tercihini selefin görüşleri üzerinden bildirmiştir. Bu konuda verebileceğimiz örnek namaz kılan kimsenin nereye bakacağı hakkındadır. Elbânî konu hakkında gelen rivayetlerin genelinde Hz. Peygamber ve ashabının namazdayken secde mahalline baktığını, Hanefî ve Şâfiî mezhebinde müstehap görüşün de bu şekilde olduğunu söylemektedir. Ancak İmam Mâlik'in (ö. 179/795) namazda, kişinin secde mahalline değil kible cihetine bakacağını söylediğini nakledip konu hakkında ihtilafın yaşandığını belirtir. Elbânî, Buhârî'nin riva-

<sup>104</sup> Muhammed Nâsırüddin Elbânî, *Cilbâbü'l-mer'eti'l-müslimeti fi'l-Kitâbi ve's-Sünneti* (Riyad: Dârü's-Selâm li'n-neşri ve't-tevzî, 2002).

<sup>105</sup> Elbânî, *Cilbâbü'l-mer'eti'l-müslime*, 7-10.

yet ettiği ve ahabın namazdayken Hz. Peygamber'i izlediğini bildiren haber sebebiyle İmam Mâlik'in bu görüşü savunduğunu nakletmiştir. Konu hakkında son olarak İbn Hacer'in (ö. 852/1449) iki rivayetin arasını bulduğunu belirten Elbânî namazda imamı takip etmek gerekiyorsa kıbleye bakılabileceğini ancak kişi imam ise ya da tek namaz kılıyorsa secde mahalline bakmanın huşu ve takva cihetinden daha uygun olacağını söylemiştir.<sup>106</sup> Sonuçta iki farklı görüş olsa da bunların rivayete dayanmaları asıl olarak bir ihtilafın yaşanmadığını göstermektedir.

### 3.2. İttibâ ve İctihad

İlim ehlinin fetva verdiği zaman Kur'an ve Sünnet üzere delil getirmesi gerektiğini bildiren Elbânî konu hakkında Hz. Peygamber'in şu sözünü aktarır: "Kim araştırma yapmaksızın fetva verirse bu işin vebali fetva verene-dir."<sup>107</sup> Cahil kimsenin fetva vermesinin haram olduğunu söyleyen Elbânî, yanlış hüküm verip kişinin ölümüne sebep olan adama Hz. Peygamber'in beddua etmesini aktarır.<sup>108</sup> Ancak Hz. Ebû Bekir'in yapmış olduğu rüya tabirinin bir kısmının doğru, bir kısmının ise yanlış olduğunu söyleyen Hz. Peygamber ilim ehlinin icthad hatasının günah olmayacağını göstermektedir.<sup>109</sup>

İttibâ ve icthad terimlerine açıklama getiren Elbânî bu iki konu arasında küçük bir fark olduğunu söylemektedir.<sup>110</sup> İctihad şartları olarak selef âlimlerinin koyduğu kriterlere yakın hareket eden Elbânî, müctehid olmak için şer'î ilimlere hâkim olmak gerektiğini ifade eder. Ancak günümüzde tefsir, hadis, fıkıh ve Arap dili edebiyatı gibi ilimleri okuyan talebeler için bile icthad yapmayı zor görmektedir. Bu sebeple bir konu hakkında delilleri ile beraber haram, helal, mübah ya da mekruh gibi hükümleri verebilen kimselerin müc-

<sup>106</sup> Elbânî, *Aslu sıfati salâti'n-Nebi*, 1/230-234.

<sup>107</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed (Riyâd: Dâru'l-Muğni, 2000), "Mukaddime", 19 (No: 162); Muhammed b. Yezid el-Kazvini İbn Mâce, *es-Sünen (Beşşar)*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1998), "Sünne", 8 (No: 53).

<sup>108</sup> Âl-i Nu'mân, *Câmiu turâsi Allameti'l-Elbânî*, 5/32.

<sup>109</sup> Buhârî, "Tâbir", 47 (No 7046); Müslim, "Rüya", 17 (No: 2269); Âl-i Nu'mân, *Câmiu turâsi Allameti'l-Elbânî*, 5/29.

<sup>110</sup> Elbânî, *Durûs*, 34/6.

*tehid* olduğunu söylerken icthad yapamadığı için müctehidlere başvurarak konu hakkındaki hükmü delilli bir şekilde öğrenmeye *ittibâ* demektedir.<sup>111</sup>

Taklid konusunda daha çok fikhî meseleler üzerinde durulmakla beraber hadisler hakkında hüküm verme konusunda da benzer tartışmalar mevcuttur. Tartışmayı başlatan kişi olan İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) konu hakkında şöyle söylemektedir:

“Hadis cüzlerinde ya da diğer kaynaklarda isnadı sahih olarak nakledilen bir rivayet bulduğumuzda Sahihayn'da geçmiyor ve güvenilir âlimler tarafından da tashih edilmemiş ise rivayetin sahih olduğuna hükmetmeye cesaret edemeyiz. Zira yaşadığımız asırda sadece senede bakıp rivayetin sahih olduğunu söylemek imkânsızdır. Ayrıca bu tür rivayetlerin nakledildiği rivayetlerin râvileri; hıfz, itkan ve zabt gibi sıhhat şartları bakımından kusurlu bulunmaktadır. Dolayısıyla sahih ve hasen hadisin bilinmesi konusunda, tağyîr ve tahrîfe uğramadıklarından emin olunan meşhur hadis imamların eserlerindeki açıklamalarına dayanmak gerekir.”<sup>112</sup>

İbnü's-Salâh'ın bu sözleri genel olarak hadisler hakkında hüküm vermenin mümkün olmadığı şeklinde anlaşılmıştır. Elbânî, başta Nevevî (ö. 676/1277) olmak üzere hadis ulemâsının bu görüşe katılmayarak alanında uzman kimselerin her dönemde hadisler hakkında tashih ya da tahsin hükmü verebileceklerine kail olduklarını belirtmiştir. Bu meseleye bağlantılı olarak İbnü's-Salâh'ın sadece tashih ve tahsin konusunda değil rivayetlerin taz'ifi konusunda da benzer düşüncede olduğu nakledilmiştir. Hatta Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) ve Ahmed Muhammed Şâkir (ö. 1952) gibi bazı kimselere göre İbnü's-Salâh'ın hadislere hüküm verme konusunda icthad kapısının kapalı olduğunu düşünmesinin sebebi fıkıh sahasında icthad kapısının kapalı olduğunu düşünmesidir.<sup>113</sup> Geçmişte ve günümüzde bazı âlimler İbnü's-Salâh'ın hem fıkıh hem de hadis konusunda icthad kapısının kapalı olduğunu söyle-

<sup>111</sup> Âl-i Nu'mân, *Câmiu turâsi Allameti'l-Elbânî*, 5/75.

<sup>112</sup> Ebû Amr Takiyyüddin Osman b. Salâhuddîn eş-Şehrezûrî İbnü's-Salâh, *Ullûmu'l-hadîs* (Beyrut: Dârü'l-Fiker, 1986), 16-17.

<sup>113</sup> Ali el-Kârî Ebü'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî, *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu Mişkâtü'l-mesâbil* (Beyrut: Dârü'l-Fiker, 2002), 1/49.; Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâ'isü'l-hasîs şerhu ihtisâri ulûmi'l-hadîs* (Riyad: Dârü's-Selâm, 1997), 93 (dipnot).



mediğini de ifade etmiştir.<sup>114</sup> Bu görüşe göre Nevevî ya da İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1448) gibi âlimler İbnü's-Salâh'ın görüşlerini taklid olarak telakki etmişler ve sonraki âlimleri etkilemişlerdir. Dolayısıyla İbnü's-Salâh'ın hadislere hüküm verme konusundaki sözleri mutlak anlamda değil yalnızca kendi asrı ile ilgilidir. Elbânî ise yalnızca İbnü's-Salâh'ın asrı için bile geçerli olsa bu cevabın kabul edilemeyeceğini söylemiştir. Zira her dönemde olduğu gibi İbnü's-Salâh'ın asrında da hadis ehli mevcuttur. Öyle ki Elbânî de burada bazı hadisçilerin ismini zikretmektedir.

Elbânî bazı kimselerin iddia ettiği gibi hadisler hakkında hüküm vermek için *Hafız* derecesinde olmak gerektiğini söylemiştir. Elbânî'nin, Ahmed Şâkir'den naklettiğine göre İbn Hacer, Şemsuddîn es-Sehâvî (ö. 902/1496) ve Süyûtî (ö. 911/1505) gibi âlimlerden sonra *Hafız* derecesine ulaşan kimseler bulunmamaktadır.<sup>115</sup> *Hafız* derecesini tanımlamak adına Müttekaddim hadis ulemâsından bazılarının "Biz imlâ meclisinde yirmi bin hadis yazmayana 'Sahib-i hadis' demezdik."<sup>116</sup> sözü de Elbânî'ye göre kendi dönemleri içerisinde yaşayan âlimler için yapılmıştır. Ancak bunların hadiste ictihadda bulunmak için gerekli olmadığını söyleyen Elbânî, Nevevî'nin ifadelerini aktararak<sup>117</sup> ehliyeti ve marifeti olan herkesin hadisler hakkında hüküm verebileceğini söylemiştir.<sup>118</sup>

Sonuç olarak İbnü's-Salâh'a aidiyeti tartışmalı olsa da hem hadis hem de fıkıh konusunda âlimler ictihad kapısının kapalı olduğunu savunmamışlardır. Elbânî de bu konuda hem İbnü's-Salâh'ın ifadelerini tartışmalı olduğunu söylemiş hem de hadisler hakkında ictihadda bulunmak için fıkıh sahasında olduğu gibi mutlak anlamda müctehid olmayı değil belli seviyede ilim elde etmeyi gerekli görmüştür.

<sup>114</sup> Tunahan Erdoğan, "Hadiste İctihad Kapısı Kapanmış mıdır (V. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-III)" (İstanbul: İlmi Etüdler Derneği, 2016).

<sup>115</sup> Şâkir, *Bâ'isü'l-hasîs*, 150 (dipnot).

<sup>116</sup> Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvi fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî* (Kahire: Dârü Taybe, ts.), 1/38.

<sup>117</sup> Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref Nevevî, *İrşâdü tullâbi'l-hakâik ilâ ma'rifeti süneni hayri'l-halâik* (Medine: Mektebetü'l-İman, 1987), 1/135.

<sup>118</sup> Muhammed Nâsirüddin Elbânî, *er-Red ale't-ta'kîbi'l-hasîs li'ş-Şeyh Abdullah el-Habeşî* (Dimeşk: Matbaatü't-Terakkî, 1958), 54-58.

#### 4. Değerlendirme

Hadis tarihinin son dönemlerine denk gelen süreç içerisinde özellikle Hint alt kıtasından Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762) ile Yemenli âlim Muhammed b. Ali eş-Şevkânî'nin (ö. 1250/1834) hadis merkezli ıslah ve tecdid hareketi dikkat çekmektedir. Müslümanların gerilemesi ile tecdid düşüncesi yaygınlaşırken kimileri çözüm olarak hadislerden kurtulmayı önerirken hadis ehli Hz. Peygamber'in Sünnetine bağlı olmayı gerekli görmüştür. Müctehidlerin zayıf rivâyetlere dayanarak verdikleri hükümleri eleştiren bu düşüncede hadislerle desteklenmiş bir fıkıh sistemi oluşturmaya çalışılmıştır.<sup>119</sup> Bu bağlamda dinî her konuda sahih hadisle amel edilmeli mezhep görüşleri hadislerle muvafık olduğu sürece kabul edilmelidir. Özellikle Hanefiler ile tartışan Ehl-i Hadîs mensupları mezheplere bağlanmayı taklid ile özdeşleştirirken Hanefiler de daha önce yaptıkları gibi hadislerle amel ettiklerini göstermeye çalışmışlardır.<sup>120</sup> Ele aldığımız Elbânî de Ehl-i Hadîs düşüncesine sahiptir. Ancak şimdiye kadar ele aldığımız meselelerde Elbânî'nin düşünceleri aktarılırken kendisine yapılan itirazlardan bahsetmedik. Öyle ki özellikle çağdaşı Muhammed Said Ramazan el-Bûtî (ö. 2011) tarafından mezhepsizliğin en tehlikeli bid'at olduğu konusunda çalışma yapılmış ve Elbânî'ye itirazlar yöneltilmiştir.<sup>121</sup> Elbânî'nin yapmış olduğu taklid ve ittibâ ayrımının anlamsız olduğunu söyleyen el-Bûtî, Kur'ân-ı Kerîm'de de ittibâ fiilinin taklid anlamında kullanılarak bazı kavimlerin zemmedildiğini örnek olarak göstermiştir.<sup>122</sup> Elbânî'nin delil olarak kullandığı âyetler de kanaatimizce objektif biçimde ele alınmamıştır. Öyle ki el-Bûtî'nin de aynı âyetleri Elbânî'ye karşı delil olarak kullandığını görmekteyiz.<sup>123</sup> Ancak çalışmamız içerisinde de söylediğimiz üzere Elbânî, taklidi yererken insanların tamamını icthad ile sorumlu tutmamıştır. Yalnızca mezheplerin taklid düşüncesini teşvik ettiğini ve sünnetin anlaşılmasına engel olduğunu söylemiştir. Zira icthad kapısının kapalı olduğunu söyleyenler mezhep taassubuna bağlı kalarak Allah'ın rah-

<sup>119</sup> Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 213-214.

<sup>120</sup> Yücel, *Hadis Tarihi*, 219.

<sup>121</sup> Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye ahteru bidatin tuheddidu's-Şerîata'l-İslâmiyye* (Şam: Dâru'l-Fârâbî, 2005).

<sup>122</sup> el-Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, 96.

<sup>123</sup> el-Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, 97-98.

metini sınırlayarak insanları meşakkate sürüklemişlerdir.<sup>124</sup> Bu noktada Elbânî belli noktaya kadar haklıdır. Ancak İslâm dünyasında ve ülkemizde de tartışılan icthad meselesinde mezhep varlığı zenginliğiyle beraber kabul edilmiştir. İctihad; geçmişte verilen fetvalardan uygun olanı seçmekle beraber değişen dünyaya uygun yeni fetvalar vermek anlamında tanımlanmıştır.<sup>125</sup> Yûsuf el-Karadâvî'nin (ö. 2022) intikâî ve inşâî/ibdâ'î şeklinde ikiye ayırdığı icthad faaliyetleri de bu anlamdadır.<sup>126</sup>

Elbânî'ye mezheplerin varlığı konusunda itiraz edenler insanların farklı uzmanlık alanlarında yetkinliği olduğundan ve herkesin dinî metinlerle ilgilenemeyeceklerini söylemişlerdir. Zira böyle bir durumda halkın geçimi zorlanır hayat yaşanılmaz hale gelir. Kanaatimizce bu itirazlar bizzat Elbânî'nin söylediklerine karşı gelmemiştir. Zira Elbânî insanların icthad yapmalarını değil mezhep edinmemelerini istemektedir. Ancak Elbânî'nin iddialarından birisi olan Sünnetin son derece açık ve saf olduğu dolayısıyla herkesin belli bir çaba ile hükümleri öğrenebileceği düşüncesi kanaatimizce doğru değildir. Zira Elbânî bu iddia üzerinden mezheplerin oluşmasına itirazda bulunmaktadır. Ancak mezhep içerisinde görüldüğü üzere her meselenin anlaşılması kolay değildir. Öyle ki Elbânî'nin kendisi de pek çok konuda farklı fikirler ortaya atmıştır. Dolayısıyla mezhepler önemli bir ihtiyacı karşılamış ve halkın sorunlarına çözüm sunmuştur. Bununla beraber Elbânî'nin mezhepler üzerinden insanları taklide değil ittibâyâ çağırması Arap dünyasında dahi pek mümkün gözükmemektedir. Zira pek çok âlim icthad kapısının kapalı olduğundan değil müctehidin yokluğundan bahsetmişlerdir.<sup>127</sup> Çünkü İslâm dünyasında sosyal ve siyasal farklı sebeplerden ötürü icthad faaliyetleri ilk dönemlerde olduğu gibi devam etmemiş zorunlu olarak taklide yönelenler ol-

<sup>124</sup> Abdullah Kahraman, "Çağdaş Fakihler İctihad Kapısını Açabildi mi?", *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 1 (2009), 57.

<sup>125</sup> Kahraman, "Çağdaş Fakihler İctihad Kapısını Açabildi mi?", 63.

<sup>126</sup> Yûsuf el-Karadâvî, *Teyşiru'l-fikhi li'l-müslimi'l-muâsir fi dao'i'l-Kur'âni ve's-Sünneti* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 114-115.

<sup>127</sup> Ahmed Davudoğlu, *Fıkıh Usûlü Dersleri* (İstanbul: Şamil Yayınevi, 2023), 219.

muştur.<sup>128</sup> Öyle ki içtihadı gerekli gören Ehl-i Hadis mensuplarından Şevkânî'nin müctehidde aradığı şartlar ilk dönem âlimlerine göre çok daha azdır.<sup>129</sup> Zira Şevkânî'nin yaşadığı hicrî 13. asırda her ilmi elde eden âlim bulmak zor hale gelmiştir. Ancak Şevkânî'nin bu tutumuyla İbn Hazm'ın düşüncesine yakın olduğu da akla gelmektedir.<sup>130</sup> Bu noktada Elbânî'nin düşüncesi daha mutedildir. Zira Elbânî kendisini ictihad seviyesinde görenleri de eleştirmektedir ki ictihad işini bu kadar basite indirgememiştir. Ancak Elbânî'nin savunduğu görüş farazî hedef olarak müspet bir düşünce gibi görünse de bunu bütün insanlardan istemek ve mezhepleri göz ardı etmek kanaatimizce doğru değildir. Zira Arap Dili ve Edebiyatı başta olmak üzere Temel İslâm Bilimlerinden uzak insanların delilleri bilmesi hatta delili bilse dahi istinbat yollarını bilmesi çok zordur.

Farklı sonuçlara ulaşmış olsalar da ictihadın tecezzi edeceği konusunda Elbânî ile mezhep âlimlerinin geneli aynı düşünceye sahiptir. Bu noktada Elbânî orta yolu tutarak ictihad etmek için her meselenin bilinmesini gerekli görmemiştir. Ulemanın genel görüşüne göre de tek tek her meseleyi bilmek değil fıkıh, belâgât ya da hadis ictihad için lazım olan ilimlerde meleke kazanmış olmak gereklidir. Öyle ki ictihad seviyesine ulaşmasına rağmen selef âlimlerinden kendilerine sorulan soruların cevabını bilmedikleri nakledilmiştir.<sup>131</sup> Yine de Elbânî'nin çabasını ümmetin zayıflığına bir çare olarak en azından belli kimselerin kendisini geliştirmesi için verilmiş bir teklif olarak görmek mümkündür. Ancak bu teklifi yerine getiremeyenleri vebal ile suçlamak büyük bir iddiadır. Zira her ne kadar Elbânî -mezhep imamlarına hürmet ettiğini söylemiş olsak da- özellikle Ebû Hanife'ye ağır ithamlar yöneltmiştir. Fıkıhî bazı konularda Ebû Hanife'den birden çok ve birbirine zıt görüşler nakledildiğini söyleyen Elbânî bu durumun Sünnet karşısında re'ye başvurmanın

<sup>128</sup> Örneğin alet ilimlerinin tedvini ve özellikle tercüme devrinden sonra kalam ve mantık gibi ilimlerin yaygınlaşması ictihad faaliyetlerinin zayıflamasına sebebiyet vermiştir. Diğer sebepleri için bk. Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, 169-174.

<sup>129</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ali Şevkânî, *el-Bedrü't-Tâli' bi-me'hâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 2/85-86.

<sup>130</sup> Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, 178.

<sup>131</sup> Davudoğlu, *Fıkıh Usûlü Dersleri*, 220.

doğal sonucu olduğunu söylemiştir.<sup>132</sup> Ancak bu noktada Elbânî'nin iddia ettiği re'y Sünnet karşıtlığı değil Sahâbeden beri süregelen nassın ruhu anlamında bir araştırmadır. Öyle ki bu durum zaman, mekân ve muhatabın durumuna göre değişen Hz. Peygamber'in Sünnetinde gördüğümüz bir hususiyettir.

### Sonuç

Elbânî'nin ictihad ve taklid meseleleri üzerine yapılacak çalışmaları günümüz fıkıh problemleri adına yeni ufuklar açacaktır. Zira ehl-i hadis her ne kadar durağan yapıda hareket eden kimseler olarak bilinse de re'y ehli gibi amelî konularda devamlı surette ictihada başvurulacağını söylemektedirler. Bu noktada re'y ehlinden en bâriz farkları istihsan ya da örf gibi fer'î delillere daha az başvurmaları ve rivayetlerin daha çok zahir tarafına tutunmalarıdır.

İncelemede bulunduğumuz Ehl-i hadis mensubu olan Elbânî de kendisinden önceki Ehl-i Hadîs âlimlerinin yolunu izlemiştir. Ancak ictihad şartlarını çok daha basite indirgeyerek İbn Hazm'ın düşüncesine yaklaşmamış ve mâkul düzeyde hareket etmiştir. İslâm âleminin farklı coğrafyalarına hâkim olması sebebi ile mezhepler üzerinden fıkıh öğrenmeyi zarurî bir durum olarak kabul etmiştir. Mezhep İmamlarına da mutedil yaklaşması kendisinin bu noktada aşırılığa kaçmadığını göstermektedir. Ancak mezhep düşüncesine karşı olduğu için özellikle Hanefiler ile ilgili bilgileri aktarırken titiz davranmamıştır. Hz. Peygamber'in hayatı ve sonrası asırlarda fıkıhın dinamik yapısı bir anlamda yok sayılmıştır. Hatta bu durum direkt olarak re'y kabul edilmiş ve âsâr karşısında konumlandırılmıştır. Kur'an ve Sünnet üzere yaşamak yerine bir kimseye ya da mezhebe bağlı kalmayı kesinlikle reddeden Elbânî bu hususta tutarlı hareket etmiştir. Ümmetin ittifakı olsa dahi Buhârî ve Müslim rivayetlerini eleştirmiş Suud'dan kovulmayı da göze alarak yaşadığı ülkenin örfünü ve halkını Sünnet karşıtlığı ile tenkit etmiştir. Farklı ictihadlarını ortaya koyarken ise katı davranış sergilemiş ve ihtilafın rahmet tarafını hem pratikte hem de rivayet bağlamında Sünnet dışı kabul etmiştir. Zira cerh-ta'dîl faaliyetlerini ictihadî kabul etmesine rağmen özellikle Hanefilerin delil olarak kullandığı hadisleri zikretmemiş bunun yerine kendi görüşünde olmayanları

<sup>132</sup> Elbânî, *Mevsûatü'l-Elbânî fi'l-akîde*, 6/440.

re'ye başvurmakla suçlamıştır. Usûl olarak yalnızca Hadis ehlinin görüşlerini kabul etmesi yalnızca Hanefilerle değil diğer mezheplerle de ayrı düşmesine sebep olmuştur. Ancak Elbânî özellikle ülkemizde belli kesimlerin iddiasının tersine ümmetin ıslahı ve terakkisi için elinden geleni yapmış ve bu iş için çözümünü kendisinden önce yapıldığı gibi hadislerle amel etmek olarak sunmuştur. Ömrünü hadis tespiti için harcamış belli noktalarda hata etmiş olsa da son derece müspet hareket etmiş ve modern zamanda Ehl-i Hadîs mensubunun nasıl hareket edeceğini delilleri ile göstermiştir.

### Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnâvut, Adil Mürşid. I-L Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Âlî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân el-Müttakî el, Müttakî el-Hindî. *Kenzü'l-'ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*. 16 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 5. Basım, 1981.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî. *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu Mişkâtü'l-mesâbih*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 2002.
- Âl-i Nu'mân, Şâdi b. Muhammed b. Sâlim. *Câmiu turâsi Allameti'l-Elbânî fi'l-menheci ve'l-ahdâsi'l-kübrâ*. 12 Cilt. San'a: Merkezü'n-nu'man li'l-buhus ve'd-dirâsati'l-İslâmiyye, 2011.
- Âl-i Nu'mân, Şâdi b. Muhammed b. Sâlim. *Câmiu't-turâsi'l-Elbânî fi'l-fikh*. 17 Cilt. San'a: Merkezü'n-nu'man li'l-buhus ve'd-dirâsati'l-İslâmiyye, 2015.
- Âmidî, Seyfeddin. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1982.
- Aslan, Bedri. "Nasırüddin el-Elbânî'nin Taklid ve Mezhep Telakkisi". *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı IV*. ed. Murat Serdar - Abdullah Arca. İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2022.
- Ateş, Mustafa. "Taklid-İctihad Kavramları Bağlamında İbn Âbidîn'in Tabakâtü'l-Fukahâ'ya Dair Özgün Yaklaşımı". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 33 (2019), 547-570.

- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin. *Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Bardakoğlu, Ali. "İstishâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 376-381. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. yy: Dâru Tavku'n-Necât, 2001.
- Bûtî, Muhammed Said Ramazan el-. *el-Lâ Mezhebiyye ahteru bidatin tuheddidu's-Şerîata'l-İslâmiyye*. Şam: Dâru'l-Fârâbî, 2005.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selîm Esed. 4 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Muğnî, 2000.
- Davudoğlu, Ahmed. *Fıkıh Usûlü Dersleri* İstanbul: Şamil Yayınevi, 2023.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullâh. *Takvîmü'l-edille*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah. *Hüccetullâhi'l-Bâliga*. thk. Seyyid Sâbık. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 2005.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2010.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî. *er-Red' alâ siyeri'l-Evzâh*. Haydarabad: Lecnetü İhyai'l-Mearif en-Nu'maniyye, 1938.
- Elbânî, Muhammed Nâsirüddin. *Aslu sıfati salâti'n-Nebi*. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 2006.
- Elbânî, Muhammed Nâsirüddin. *Cilbâbü'l-mer'eti'l-müslimeti fi'l-Kitâbi ve's-Sünneti*. Riyad: Dâru's-Selâm lî'n-neşri ve't-tevzî, 3. Basım, 2002.
- Elbânî, Muhammed Nâsirüddin. *Durûs li's-Şeyhi'l-Elbânî*. 36 Cilt. ts. <http://www.islamweb.net>
- Elbânî, Muhammed Nâsirüddin. *el-Hadîsü hüccetün bi-nefsihî fi'l-'akâ'id ve'l-ahkâm*. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 2005.

- Elbânî, Muhammed Nâsîrüddin. *el-Hâvî min fetâva Şeyhi'l- Elbânî*. ed. Ebû Yûsuf Muhammed b. İbrahim. ilmiyye li'n-neşri ve't-tevzî, 2001.
- Elbânî, Muhammed Nâsîrüddin. *er-Red ale't-Ta'kîbi'l-hasîs li'ş-Şeyh Abdullah el-Habeşî*. Dimeşk: Matbaatü't-Terakkî, 1958.
- Elbânî, Muhammed Nâsîrüddin. *Keşfu'n-nikâb amma fî kelimâti Ebî Gudde mine'l-ebâtuli ve'l-iftirâat*, 1978.
- Elbânî, Muhammed Nâsîrüddin. *Mevsûatü'l-Elbânî fî'l-akîde*. 9 Cilt. San'a: Merkezü'n-nu'man li'l-buhus ve'd-dirâsati'l-İslâmiyye, 2010.
- Elbânî, Muhammed Nâsîrüddin. *Sıfatü salâti'n-Nebi*. Riyâd: Mektebetü'l-Maârif, ts.
- Elbânî, Muhammed Nâsîrüddin. *Silsiletü'l-ehâdîsi'z-za'ife ve'l-mevzû'a ve eseruhe's-seyyi'ü fi'l-ümme*. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1992.
- Erdoğan, Tunahan. "Hadiste İctihad Kapısı Kapanmış mıdır (V. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-III)". İstanbul: İlmi Etüdler Derneği, 2016.
- Ertaş, Hikmetullah. "El-Elbânî'nin Buhârî Tenkitleri". *Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (2019), 215-236.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhtâf*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid. *el-Müstasfâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Nâsîrüddin el-Elbânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 32/403-405. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Hâşiyetü Reddî'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Şirketü Mektebetü Matbaatü Mustafa el-Bâbi'l-Halebî, 2. Basım, 1966.



- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali ez-Zahiri. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. 12 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fiker, ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b.Ebû Bekr b. Eyyub. *İ'lamu'l-Muvakki'in 'an Rabbi'l-Âlemîn*. 6 Cilt. Beyrut: Darü İbn Hazm, 2019.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid el-Kazvini. *es-Sünen (Beşşar)*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1998.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takiyyüddin Osman b. Salâhuddîn eş-Şehrezûrî. *Ulûmu'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-fiker, 1986.
- Kalaç, Rıdvan. "Sahîh-i Müslim'de Zayıf Olduğu İddia Edilen Rivâyetler Üzerine Bir İnceleme -Elbânî Özelinde-". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Ocak 2021), 1-45.
- Kahraman, Abdullah. "Çağdaş Fakîhler İctihad Kapısını Açabildi mi?", *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 1 (2009), 53-64.
- Karadâvî, Yûsuf. *Teyşiru'l-fıkhi li'l-müslimi'l-muâsır fi dav'i'l-Kur'âni ve's-Sünneti* Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001
- Karaman, Hayreddin. *İslam Hukukunda İctihad* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 1985.
- Keskin, Mustafa. "İbn-I Hazm'a Göre Ehl-I Re'y Ve Günümüze Yansımaları". *Amasya İlahiyat Dergisi* 21 (Aralık 2023), 311-340. <https://doi.org/10.18498/amailad.1352110>.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyri en-Nisaburi. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1955.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *İrşâdü tullâbi'l-hakâik ilâ ma'rifeti süneni hayri'l-halâik*. 2 Cilt. Medine: Mektebetü'l-İman, 1987.
- Saylan, İbrahim. *Kaynaklarda Kostantiniyye Rivayetlerinin Tespiti ve Yorumlanması*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023.

- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer. *Kavâti 'u'l-edille fi'l-uşûl*. thk. Muhammed Hasen İsmail eş-Şâfiî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî es-. *Tedrîbu'r-râvi fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. 2 Cilt. Daru Taybe, ts.
- Şakir, Ahmed Muhammed. *el-Bâ'isü'l-hasîs şerhu ihtisâri ulûmi'l-hadîs*. Riyad: Dârü's-Selâm, 2. Basım, 1997.
- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali. *el-Bedrü't-Tâli' bi-meḥâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'* 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *es-Sünen*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnaut, Hüseyin el-Esed. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1985.

# tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2024, c. 10, s. 2: 493-521

## Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin Kitâbu'l-idrâk li lisâni'l-Etrâk Adlı Eserinde Arapça-Türkçe Gramer Mukayesesi

Comparison of Arabic-Turkish Grammar in Abû Hayyân al-Andalusî's  
Kitâb al-idrâk li-lisân al-Atrâk

### Abdulkadir KİŞMİR

Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı,  
Asst. Prof., Recep Tayyip Erdoğan University,  
Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric  
abdulkadir.kismir@erdogan.edu.tr  
ORCID: 0000-0001-5297-0138

DOI: 10.47424/tasavvur.1519855

### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 21 Temmuz / July 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 26 Eylül / September 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

**Atıf / Citation:** Kışmır, Abdulkadir. "Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin Kitâbu'l-idrâk li lisâni'l-Etrâk Adlı Eserinde Arapça-Türkçe Gramer Mukayesesi". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 10/2 (Aralık 2024): 493-521. <https://doi.org/10.47424/xxx>

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

**Plagiarism:** This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.  
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

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

CC BY-NC 4.0



## Öz

Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin *Kitâbu'l-idrâk li lisâni'l-Etrâk* isimli eseri Türk diliyle ilgili en kadim sözlük ve gramer çalışmalarından biri kabul edilmektedir. Müellifin eserini bizatihi muteber kabul ettiği şahıslarla görüşerek kaleme aldığı iddiası dikkate alındığında çalışmanın orijinal bir yapıya sahip olduğu söylenebilir. Aynı zamanda Araplara Türkçe öğretmek amacıyla telif edilen bu çalışma Arap kökenli nüfusun çoğunlukta olduğu topraklarda Türkçenin hâkim diller arasında olduğunu göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Üç bölümden oluşan eserin son kısmını nahiv/cümle bilgisi oluşturmaktadır. Ebû Hayyân bu bölümde Arapça nahiv kaidelerinin Türkçedeki karşılıklarını tespit ederek Türkçe dilbilgisi kurallarını derlemeyi amaçlamaktadır. Dolayısıyla zikri geçen eser aynı zamanda karşılaştırmalı bir gramer çalışması olarak görülebilir. Bu makaledeki amacımız Ebû Hayyân'ın önemli görüp sarahaten veya zımnen işaret ettiği iki dil arasındaki bazı dilbilgisel farklılıkları ortaya koymaktır. *Kitâbu'l-idrâk*'in üçüncü bölümüyle sınırladığımız ve literatür taraması yönteminden istifade ettiğimiz bu makalede Arapçanın genel kaidelerinden yola çıkarak Türkçe dilbilgisi kurallarının oluşturulmaya çalışıldığı müşahede edilmekle beraber iki dil arasında fark olarak görülen bazı hususların aslında bu yöntemden kaynaklandığı sonucuna varılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belagatı, Gramer, Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-idrâk*, Mukayese.

## Abstract

Abû Hayyân al-Andalusî's work, *Kitâb al-idrâk li-lisân al-Atrâk*, is considered one of the oldest lexicographical and grammatical studies related to the Turkish language. Considering the author's claim that he wrote his work by interviewing people whom he considered to be authoritative, it can be said that the work possesses an original structure. At the same time, this work, which was authored with the aim of teaching Turkish to Arabs, is significant as it indicates that Turkish was one of the dominant languages in regions where the Arab population is in the majority. The last part of this three-part work comprises syntax. In this section, Abû Hayyân aims to compile Turkish grammar rules by identifying the equivalents of Arabic grammatic rules in Turkish. Therefore, the aforementioned work can also be seen as a comparative grammar

study. The aim of this article is to highlight some grammatical differences that Abū Ḥayyān deemed significant and explicitly or implicitly pointed out between the two languages. In this article, which we limited to the third chapter of *Kitāb al-idrāk* and made use of the literature review method, it was observed that an attempt was made to establish Turkish grammatical rules based on the general principles of Arabic, but it was concluded that some of the issues that are seen as differences between the two languages actually stem from this method.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Grammar, Abū Ḥayyān, *Kitāb al-idrāk*, Comparison.

## Giriş

Türkler ile Araplar arasındaki iletişim her ne kadar İslamiyet'ten öncesine uzansa da özellikle Arap Müslümanlarla Karluk Türklerinin Çin orduları karşısında zaferle sonuçlanan Talas savaşı sonrası daha da önem kazanmıştır. Hatta bu savaşın Türklerin İslâm dinini seçmelerinde etkili olduğu ifade edilmiştir.<sup>1</sup> Zamanla tarihi olaylar neticesinde Araplarla Türklerin beraber yaşadığı dönemler olmuş ve böylece her iki taraftan karşı dili öğrenme ihtiyacı hasıl olmuştur.<sup>2</sup> Arapların yaşadığı yerlerde ve Arap devletlerinin bünyesinde yer alan Türklerin önemli konumlarda bulunmaları gibi farklı etkenler Türkçeye olan ilgiyi artırmış ve ilk olarak sözlük çalışmaları başlamıştır. Bu hususta Kâşgarlı Mahmûd (ö. 472/1090) tarafından kaleme alınan *Dîvânü Lugâti't-Türk* Türkçe öğretimi için telif edilen ilk sözlük sayılmaktadır.<sup>3</sup> Daha sonra Memlûklar döneminde devlet idarecileri ve orduda görev yapan önemli bir kesimin Türk olması sebebiyle Kıpçak Türkçesi önem kazanmıştır.<sup>4</sup> Suriye ve Mısır'da hüküm

<sup>1</sup> Daha geniş bilgi için bk. Mehmet Bozaslan, "Talas Savaşı'nın İslam Tarihindeki Önemi ve Türklerin Müslüman Oluşunda Etkili Olan Unsurlar", *Academic Social Resources Journal* 5/14 (2020), 291-296.

<sup>2</sup> Özellikle Memlûklar döneminde resmi dilin Türkçe oluşu Türkçeye önemi artırmıştır. Farklı sebepler için bk. Nurşat Biçer, "Hunlardan Günümüze Yabancılara Türkçe Öğretimi", *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 1/4 (2012), 116 vd.

<sup>3</sup> Ayşe Melek Özyetgin, *Kitâbu'l-İdrâk li Lisâni'l-Etrâk Fiil: Tarihî Karşılaştırmalı Bir Gramer ve Sözlük Denemesi* (Ankara: KÖKSAY, 2001), 39.

<sup>4</sup> Biçer, "Hunlardan Günümüze Yabancılara Türkçe Öğretimi", 16; Bu dönemde Türk dilinin önem kazanmasının sebeplerine dair Mehmed Fuad Köprülü de bir esere yazdığı

süren Memlûkların bölgede hâkim güç olmaları Arap dilcilerin Türkçenin öğrenimine dair eserlerin telifine yol açmıştır.<sup>5</sup> Bu çalışmalardan biri de Ebû Hayyân el-Endelüsî'ye (ö. 745/1344) aittir. Çok yönlü bir bilim adamı olan Ebû Hayyân'ın *Kitâbu'l-İdrâk li Lisâni'l-Etrâk* isimli eseri Türkçeye ait en eski gramer ve sözlük çalışmalarından biridir.<sup>6</sup> Hatta Türkçe ilk gramer kitabı olduğu iddia edilmiştir.<sup>7</sup> Dolayısıyla eser, Türk dili tarihi açısından mühim bir öneme sahiptir. Ebû Hayyân, zikri geçen eserini lügat (sözcük bilgisi), sarf (biçim bilgisi) ve nahiv (cümle bilgisi) olarak üç kısma ayırmıştır. Türünde elimize ulaşan ilk eser olma özelliğine sahip bu çalışmada Ebû Hayyân, Türkçe gramer kurallarını tespit ederken iki dil arasındaki temel farklara sarahaten veya zımnen işaret etmektedir. Amacımız karşılaştırmalı bir gramer eseri olma özelliğine de sahip *Kitâbu'l-İdrâk*'te Ebû Hayyân'ın iki dil arasında gramer yönünden farklı gördüğü hususları tespit etmektir.

Ebû Hayyân'ın Türkçenin öğrenilmesi için hizmete sunduğu bu eser birçok araştırmacı tarafından farklı yönlerden incelenmiştir. Ahmet Cafe-roğlu'nun tahkik edip aynı zamanda Türkçeye çevirdiği bu eser, ilk olarak Ayşe Melek Özyetgin tarafından doktora çalışması olarak ele alınmıştır. *Kitâbu'l-İdrâk li Lisâni'l-Etrâk Fiil: Tarihî Karşılaştırmalı Bir Gramer ve Sözlük Denemesi* ismiyle kitap olarak yayımlanan bu çalışmanın konusunu *Kitâbu'l-İdrâk*'te geçen fiillerle ilgili dil malzemesi oluşturmaktadır. Ünal Aldemir tarafından yapılan doktora çalışması ise *Yabancılara Türkçe Öğretiminde Kaynak Eserler (Kitâbu'l-İdrâk li Lisâni'l-Atrâk Örneği)*<sup>8</sup> ismini taşımaktadır. Aldemir, bu çalışmasında eserin Arapçasına ve tercümesine de yer vermiştir. Ayrıca *Nüshâlar Işığında Kitâbu'l-İdrâk li Lisâni'l-Etrâk*<sup>9</sup> ismiyle bir makale de kaleme almıştır. Terlan Paşa Oğlu Melikov tarafından kaleme alınan *Kitabul İdrak fi Lisani'l Etrak* isimli

---

mukaddimede aynı düşünceleri paylaşmıştır. Bk. *el-Kavânînu'l-Külliyeye li-zabti'l-Lügati'l-Türkiyye* (İstanbul: Evkaf Matbaası, 1928), V.

<sup>5</sup> Daha geniş bilgi için bk. Özyetgin, *Kitâbu'l-İdrâk li Lisâni'l-Etrâk Fiil*, 39 vd.

<sup>6</sup> Özyetgin, *Kitâbu'l-İdrâk li Lisâni'l-Etrâk Fiil*, 41.

<sup>7</sup> Ali Fehmi Karamanlioğlu, *Kıpçak Türkçesi Grameri* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1994), XXIII.

<sup>8</sup> Ünal Aldemir, *Yabancılara Türkçe Öğretiminde Kaynak Eserler (Kitâbu'l-İdrâk li Lisâni'l-Atrâk Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020).

<sup>9</sup> Ünal Aldemir, "Nüshâlar Işığında *Kitâbu'l-İdrâk li Lisâni'l-Etrâk*", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-BELLETEM* 67 (2019), 65-86.

makalede söz konusu eser kısaca tanıtılmıştır. Musa Salan'ın *Kitâbu'l-İdrâk li Lisâni'l-Etrâk'te Alıntı Kelimeler* isimli makalesinde ise adından da anlaşılacağı üzere alıntı kelimeler incelenmiştir. Yusuf Doğan'ın *Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin Kitâbu'l-İdrâk li Lisâni'l-Etrâk Adlı Eserinin Dilbilim Açısından İncelenmesi* başlıklı makalesinde eser, sözlük bilim açısından değerlendirilmiştir. Gülşat Bican'ın *Kitâbu'l-İdrâk li Lisânü'l-Etrâk'ın Yabancılara Türkçe Öğretimi Açısından İncelenmesi* isimli makalesi betimsel bir çalışma olarak önem arz etmektedir. Ayrıca Adem Bulut'un *Kitâbu'l-İdrâk li Lisâni'l-Etrâk'te İsimler-Dîvânu Lügati't-Türk ve Kıpçak Sözcükleriyle Karşılaştırma-* isimli yüksek lisans çalışması da zikredilmeye değerdir. Bizim makalemiz ise söz konusu çalışmalardan farklı olarak *Kitâbu'l-İdrâk*'in nahiv yönünü incelemeye tabi tutmakta ve Ebû Hayyân'ın iki dil arasında farklı görüp vurguladığı meseleleri ele almaktadır.

### 1. *Kitâbu'l-İdrâk li lisâni'l-Etrâk*'in Önemi

Mısır'da 712/1312 yılında yazımı tamamlanan *Kitâbu'l-İdrâk*'in bugün elimizde üç nüshası mevcuttur. Fakat bunlar arasında müellif nüshası bulunmamaktadır.<sup>10</sup> Farklı tarihlerde istinsah edilen eser, Araplara Türkçe öğretmek amacıyla kaleme alınmakla beraber bölgede köklü bir medeniyet kuran Türklerin Arap-İslâm dünyasında takdir kazandığının da işaretidir.<sup>11</sup>

Ana dili Arapça dışında Farsça, Habeşçe ve Himyeri diline hâkim olduğu bilinen<sup>12</sup> Ebû Hayyân'ın Türkçeye de olan hâkimiyeti bu eserde dikkat çekmektedir. Zira Türk lehçeleri arasındaki farklara işaret etmesi bunu göstermektedir.<sup>13</sup> Ebû Hayyân'ın bu eseri sadece bir dil öğretim kitabıyla sınırlı kalmamış, geniş bir coğrafi sahaya yayılmış Türk boylarıyla ilgili bilgilerin de içerisinde yer aldığı bir eser olarak nitelenmiştir.<sup>14</sup> *Kitâbu'l-İdrâk*'in diyalektolojik özelliğinin yanında -Kıpçak Türkçesi üzerine telif edilen diğer eserlerle beraber- içerdiği söz varlığı açısından dönemin Türk örf ve âdetlerini, sosyal, kültürel ve

- 
- <sup>10</sup> Daha fazla bilgi için bk. Aldemir, "Nüshâlar Işığında *Kitâbu'l-İdrâk li Lisâni'l-Etrâk*", 66 vd.  
<sup>11</sup> Tarlan Paşa Oğlu Melikov, "*Kitâbu'l-İdrâk fi Lisâni'l-Etrâk*", *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Elmi Mecmuası*, (2011), 254.  
<sup>12</sup> Mahmut Kafes, "*Ebû Hayyân el-Endelüsî*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/152.  
<sup>13</sup> Özyetgin, *Kitâbu'l-İdrâk li Lisâni'l-Etrâk Fiil*, 34.  
<sup>14</sup> Melikov, "*Kitâbu'l-İdrâk fi Lisâni'l-Etrâk*", 253 vd.

siyasî yaşantılarını yansıtan zengin bir materyale sahip olduğu gözlemlenmektedir.<sup>15</sup>

Dönemin Kıpçak Türkçesi eserde bariz olmakla beraber farklı lehçelere de değinen Ebû Hayyân'ın bu eseri, Türk dilinin o dönemdeki özelliklerini göstermesi açısından önem arz etmektedir. Özellikle Kıpçak Türkçesiyle ilgili tarihî bir öneme sahip olduğu söylenmiştir.<sup>16</sup> Eserde ağırlıklı olarak Kıpçak Türkçesinin yer alması çoğunluğun bu lehçeyi konuşmasına bağlanmaktadır. Dolayısıyla bu durum, Ebû Hayyân'ın eserini dönemin şartlarına cevap verecek nitelikte hazırladığını göstermektedir. Ayrıca Türkmençe<sup>17</sup> ifadelerle yer vermesi ve zaman zaman farklı telaffuzlara işaret etmesi o bölgede yer alan dilsel çeşitliliği göstermesi bakımından dikkat çekmektedir. Ebû Hayyân'ın zikri geçen eserinde kelimeleri başlıca Kıpçakça ve Türkmençe olarak ikiye ayırmasının yanında Bulgar, Tatar, Toksuba, Türkistan ve Uygur gibi farklı Türk lehçelerinden istifade etmesi Caferoğlu'na göre o dönemde Mısır'da farklı lehçelere vakıf kimselerin olduğuna işaret eder.<sup>18</sup> Öte yandan *Kitâbu'l-İdrâk*'te fasih, farklı bir ifadeyle edebî bir Türkçe ortaya çıkarma çabası güdüldüğü de gözlemlenmektedir.<sup>19</sup>

*Zehvü'l-mülk fi nahvi't-Türk, el-Ef'âl fi lisâni't-Türk ve ed-Dürretü'l-muğıyye fi'l-luğati't-Türkiyye* isimli farklı çalışmaları<sup>20</sup> bulunan Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-İdrâk*'i ilk dönem nahiv âlimlerinin yaptığı gibi bizatihi şahıslardan dile ait malzemeyi toplayarak tedvin ettiğini kaydetmiştir.<sup>21</sup> Fakat Özyetgin'in iddiasına göre eserin yazımında farklı yazılı kaynaklardan da istifade edilmiştir.<sup>22</sup>

Ebû Hayyân eserinin mukaddime kısmında bir dilin gerçek manada öğrenilebilmesi için dilin üç yapısının bilinmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bunları

<sup>15</sup> Özyetgin, *Kitâbu'l-İdrâk li Lisâni'l-Etrâk Fiil*, 41.

<sup>16</sup> Aldemir, "Nüşhâlar Işığında Kitâbu'l-İdrâk li Lisâni'l-Etrâk", 66.

<sup>17</sup> Ebû Hayyân'ın çalışmasının Türkmençe üzerinde telif edildiği de iddia edilmektedir. Bk. Karamanlıoğlu, *Kıpçak Türkçesi Grameri*, IX.

<sup>18</sup> Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Endelüsî Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-İdrâk li lisâni'l-Etrâk*, thk. Ahmet Caferoğlu (İstanbul: Evkaf Matbaası, 1930), IX.

<sup>19</sup> Melikov, "Kitâbul İdrak Fi Lisanil Etrak", 253 vd.

<sup>20</sup> Kafes, "Ebû Hayyân el-Endelüsî", 10/152.

<sup>21</sup> Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-İdrâk*, 5.

<sup>22</sup> Özyetgin, *Kitâbu'l-İdrâk li Lisâni'l-Etrâk Fiil*, 43 vd.



علم اللغة (sözcük bilgisi), علم الصرف (biçim bilgisi) ve علم النحو (cümle bilgisi) olarak tespit etmiş ve eserini bu sistem üzere telif etmiştir.<sup>23</sup> Kanaatimize göre bu durum *Kitâbu'l-idrâk*'in bir sözlük çalışması olmasının yanında klasik dil eğitim yöntemiyle kaleme alındığını göstermektedir. Dolayısıyla Ebû Hayyân Arapçaya dair kaleme aldığı nahiv türü eserlerinden farklı olarak *Kitâbu'l-idrâk*'e sözlük ve sarf konularını ekleyerek dil eğitim seti oluşturmuştur. Bu durum aslında yabancı bir dilin nasıl öğrenilmesi gerektiğine dair Ebû Hayyân'ın yaklaşımını göstermektedir.

Ebû Hayyân'ın *Kitâbu'l-idrâk*'i günümüzde Kıpçak Türkçesi grameri üzerine telif edilen eserlerde ana kaynaklar arasında zikredilmiştir.<sup>24</sup> Bu durum Ebû Hayyân'ın eserinin tarihi Türkçe gramer çalışmaları için göz ardı edilemeyecek bir eser olduğunu ortaya koymaktadır.

## 2. Ebû Hayyân ve Türkçe Gramer

*Kitâbu'l-idrâk*'in üçüncü bölümünde القول بالأحكام التركيبية başlığıyla beraber Türkçe söz dizimi kurallarını inceleyen Ebû Hayyân, Arapçada farklı dilsel meselelerin kaynağını teşkil eden mureb ve mebnî<sup>25</sup> konusu gibi Türkçe dil yapısına uymayan bazı konuları dışarıda bırakmış,<sup>26</sup> bazılarını ise Türkçeye uyarlamaya çalışmıştır. Aslında bu durum Ebû Hayyân'ın eserini Arapça gramer konuları üzerinden ele almasının kanaatimize kaçınılmaz bir sonucudur. Çünkü eser, Arapçada var olan bir yapının Türkçe karşılığının aranması şeklinde telif edilmiştir. Bu yöntem Türkçe öğretimi ile ilgili diğer çalışmalar için de geçerlidir. Hatta Kâşgarlı Mahmûd'un da eserini bu yöntemle kaleme aldığı ifade

<sup>23</sup> Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-idrâk*, 5.

<sup>24</sup> Örneğin son dönemlerde kaleme alınan Kıpçak Türkçesi gramerine yönelik eserlerde *Kitâbu'l-idrâk*'in izleri görülmektedir. Bk. Ali Fehmi Karamanlıoğlu, *Kıpçak Türkçesi Grameri* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1994); Gâlip Güner, *Kıpçak Türkçesi Grameri* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2020)

<sup>25</sup> Arapçada isimler mureb ve mebnî olmak üzere iki kısma ayrılırlar. Mureb isim, cümlede farklı konumlarda bulunduğu sonunda değişikliği kabul eden; mebnî isim ise cümlede farklı konumlarda bulunsun bile kelimenin yapısında herhangi bir değişiklik yapılamayan isim demektir. Bk. Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi me'a rabtîhi bi'l-esâlibi'r-refi'a ve'l-hayâti'l-luğaviyyeti'l-müteceddiide* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1966), 1/67 vd; Abduh Râcihi, *et-Taṭbîqu'n-naḥvî* (Beyrut: Dâru'n-Nahdeti'l-'Arabî, 2004), 20 vd.

<sup>26</sup> Ebû Hayyân'ın münâdâ konusuna da temas etmediği görülmektedir.

edilmiştir.<sup>27</sup> Ebû Hayyân'ın eserinde ele aldığı başlıklara dikkat edildiğinde (القول في (أرندلي) و (صغندي) و (بلدي) و (keşke ve benzerleri) (كشكا) وأخواتها (oranoladı/zannetti, sağındı, bildi) örnekleri haricinde başlıklarda Türkçe kelimelere yer vermediği görülür. Bu husus bile tek başına dikkate alındığında Ebû Hayyân'ın yöntemini göstermektedir. Ayrıca Ebû Hayyân'ın gramer konularını açıklama tarzı da bu hususu teyit etmektedir. Örneğin Ebû Hayyân, Arapçanın gramerine yönelik eserlerin birçoğunda görüldüğü üzere nahiv konusuna kelâmın tarifıyla başlamaktadır. Kelâmı müsned (yüklem) ve müsnedün ileyh (özne) arasındaki ilişki olarak tanımlayan Ebû Hayyân; talebî, haberî ve inşâî olmak üzere Türkçede cümlenin üç anlamsal yönüne işaret etmiş, Arapçada olduğu gibi cümlenin Türkçede de isim ve fiil cümlesi olarak iki kısma ayrıldığını zikretmiştir.<sup>28</sup> Bilindiği gibi Arapçada cümle isimle başlıyorsa isim cümlesi, fiille başlıyorsa fiil cümlesidir. Ebû Hayyân Türkçe isim ve fiil cümlesini de bu açıdan ele almıştır.<sup>29</sup> O, isim cümlesinin dizilişini beyan ederken mübtedânın (isim cümlesinin öznesi) haberden (yüklem) önce kullanılması gerektiğini belirtmiştir. Örneğin ona göre "Sencer turmuştur." bir isim cümlesidir. Çünkü cümlede mübtedâ (Sencer) haberin (turmuştur) önünde kullanılmıştır.<sup>30</sup> Bu durum aslında Ebû Hayyân'ın Türkçe söz dizimi kurallarını Arapça üzerinden ele aldığına dair önemli bir örnek teşkil etmektedir. Ebû Hayyân'a göre "Keldi Sencer." cümlesi ise fiil cümlesidir. Bu cümledeki fâil (fiil cümlesinin öznesi) "Sencer keldi." şeklinde fiilden önce kullanılırsa yukarıda da ifade edildiği gibi cümle isim cümlesine dönüşecektir. Dolayısıyla ona göre Türkçede başlangıcına bakılarak cümlenin isim veya fiil cümlesi olduğu tespit

<sup>27</sup> Özyetgin, *Kitâbu'l-İdrâk li Lisâni'l-Etrâk Fiil*, 122.

<sup>28</sup> Ebû Hayyân, talebî cümleye "Barğıl. (Git.) (Olumlu talep)" ve "(Gitme.) (Olumsuz talep)" cümlelerini, haberî cümleye "Sencer turmuş." cümlesini, inşâî cümleye ise "Sattım." cümlesini örnek vermiştir. Bk. Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-idrâk*, 117 vd; Kelimenin isim, fiil ve harften oluştuğu sarf bölümünde belirtildiği için kanaatimizce nahiv kısmında tekrarına ihtiyaç duyulmamıştır. Bk. Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-idrâk*, 101.

<sup>29</sup> Günümüz Türkçesinde cümlenin yüklemine bakılarak cümlenin çeşidi belirlenmektedir. Tahsin Banguoğlu, *Türkçenin Grameri* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1990), 524 vd; Türkçede fiil cümlesinin isim cümlesini de içerdiği söylenebilir. Çünkü isim cümlesinin fiilimsi gibi bir fiil unsuru ihtivası itibarıyla fiil cümlesi gibidir. Bu nedenle isim cümlesinin fiil cümlesinin bir şekli olduğu söylenmiştir. Bk. Muharrem Ergin, *Türk Dil Bilgisi* (İstanbul: Bayrak/Basım/Yayın/Tanıtım, 2013), 403.

<sup>30</sup> Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-idrâk*, 122.

edilmektedir.<sup>31</sup> Ebû Hayyân, kanaatimizce kendisinden önce Türkçeye ait bir gramer eserinin telif edilmemiş olması sebebiyle Türkçe söz dizimi kurallarını Arapça söz dizimi kurallarına göre tespate yönelmiştir.

Ebû Hayyân Türkçeyi Arapça gramer kuralları üzerinden açıklamaya çalışmakla beraber Türkçenin daha iyi kavranması açısından zaman zaman iki dil arasındaki farklara sarahaten veya zımnın işaret etmiştir. Dolayısıyla Ebû Hayyân iki dil arasındaki farklılıklara dikkat çekerek Türkçe öğrenmek isteyen Arapların bu dili doğru şekilde öğrenmelerine katkı sağlamıştır.

Aşağıda ilgili konu başlığı altında Ebû Hayyân'ın işaret ettiği iki dil arasındaki bazı farklar ele alınacaktır.

## 2.1. Türkçede Nekre (Belirsiz) ve Marife (Belirli) Kelimeler

Bilindiği gibi Arapçada isimler cinsiyet, sayı, mureblik ve mebnîlik gibi farklı yönlerden kısımlara ayrılmaktadır.<sup>32</sup> İçerisinde birçok alt başlığın yer aldığı marife ve nekre konusu da ismin belirlilik ve belirsizlik açısından iki kısımda incelendiğini göstermektedir. Ebû Hayyân, Türkçede isim ve fiil cümleleri hakkında kısa bir bilgi paylaşımından sonra ismin nekre ve marife olmak üzere ikiye ayrıldığını ifade ederek nekrenin tanifiyle konuya giriş yapmıştır.<sup>33</sup> Nekre ismin marifeden önce zikredilmesi Ebû Hayyân'ın bilinçli tercihi olarak görülmelidir. Zira Arapçada nekre bir ismin marife isme göre asıl<sup>34</sup> kabul edildiğine yönelik söylemler dikkate alındığında Ebû Hayyân'ın bu durumu göz önünde bulundurduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca bizatihi kendisi Arapçanın gramerine dair yazmış olduğu bir eserinde nekre ismi marife isimden önce ele

<sup>31</sup> Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-idrâk*, 129.

<sup>32</sup> Daha geniş bilgi için bk. Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, 1/25 vd.

<sup>33</sup> Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-idrâk*, 118.

<sup>34</sup> Birçok nahiv âlimine göre Arapçada marife isim, nekre isimden sonra vazedilmiştir. Bundan dolayı nekre isim, marife isme göre asıl kabul edilmiştir. Konu ile ilgili bk. Ahmed b. el-Hüseyn İbnül-Habbâz, *Tevcihu'l-lume'*, thk. Fâyiz Zekî Muhammed Diyâb (Mısır: Dâru's-Selâm, 2007), 66; Mecdüddîn Mübârek b. Esîruddîn Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Bedî' fi 'ilmi'l-'Arabiyye*, thk. Fethî Ahmed Alâeddîn (Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, 1999), 2/259; Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf İbn Hişâm, *Şerhu Şuzûri'z-zeheb fi ma'rifeti kelâmi'l-'Arab*, thk. Abdulganî ed-Dakr (Dımaşk: eş-Şeriketü'l-Müttahidetü li't-Tevzi', 1984), 173; Ebû'l-İrfân Muhammed b. Ali Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân 'alâ şerhi'l-Üşmûni 'alâ Elfiyye İbn Mâlik* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/192.

almasının nedenini onun asıl oluşuna bağlamıştır.<sup>35</sup> Ayrıca Ebû Hayyân *Kitâbu'l-idrâk*'te fiilin kısımlarıyla ilgili bilgi verirken emir fiili diğerlerine takdim etmiş ve emrin diğerlerine göre asıl oluşuna vurgu yapmıştır.<sup>36</sup> Dolayısıyla bu husus Ebû Hayyân'ın Arapçada kabul gören asıl ve fer olgusunun Türkçede de bulunduğu dair düşüncesinin bir tezahürü olarak görülebilir.

Ebû Hayyân nekreyi, genel bir anlam ifade edecek şekilde vazedilen isim olarak tanımlamıştır.<sup>37</sup> Akabinde Arapça ve Türkçe arasında nekre ismin yapıyla ilgili önemli bir farka işaret etmiştir. Ebû Hayyân'a göre nekre isim Türkçede müfred ve mürekkep olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. O, "et" ve "er" gibi isimleri müfred nekreye, "deve kuş" ve "kabarcuklu boğa (kaplumbağa)" gibi isimleri ise mürekkep nekreye örnek vermiş, nekrenin Arapçada mürekkep hâlde bulunmadığını söyleyerek bu hususta iki dil arasındaki farka vurgu yapmıştır.<sup>38</sup>

Ebû Hayyân, nekre ismin tanımı ve kısımlarıyla ilgili örnekler verdikten sonra marife ismi<sup>39</sup> muayyen (belirli) bir şey için vazedilen isim olarak tanımlamıştır.<sup>40</sup> Ona göre zamir, alem (özel isim), ism-i işâret, ism-i mevsûl ve zikredilen isimlere muzâf olan kelimeler Türkçedeki beş marife ismi

<sup>35</sup> Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Endelüsî Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-ğarab min lisâni'l-'Arab*, thk. Recep Osmân Muhammed (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1998), 2/907; *Tezyîl* adlı eserinde *Teshîl*'e (şerhine) uygun hareket ederek marifeyi nekreye takdim etmiştir. Bk. Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Endelüsî Ebû Hayyân, *et-Tezyîl ve't-tekmîl fi Şerhi kitâbi't-Teshîl*, thk. Hasen Hindâvî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1997), 2/102.

<sup>36</sup> Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-idrâk*, 120.

<sup>37</sup> Ebû Hayyân'ın Arapçada nekre ismin tarifi için bk. Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 2/106.

<sup>38</sup> Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-idrâk*, 118; Arapçada nekre ismin tanımı ve çeşitleriyle ilgili bk. Ebû Bekr b. Muhammed b. es-Serî İbnü's-Serrâc, *el-Uşûl fi'n-naħv*, thk. Abdulhüseyn el-Fetlî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 1/148; Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh et-Tâî el-Endelüsî İbn Mâlik, *Şerhu'l-Kâfiyeti's-şâfiye*, thk. Abdulmunim Ahmed Herîdî (Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, 1982), 1/222; Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh et-Tâî el-Endelüsî İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, thk. Abdurrahmân es-Seyyid, Muhammed Bedevî (Kahire: Dâru Hecer, 1990), 1/115 vd.

<sup>39</sup> Ebû Hayyân'ın Arapçada marife ismin tarifi için bk. Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 2/110.

<sup>40</sup> Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-idrâk*, 149.

oluşturmaktadır.<sup>41</sup> Ebû Hayyân bu taksimle aynı zamanda Türkçe-Arapça<sup>42</sup> arasındaki bir farka da işaret etmiştir. Zira o, Türkçede Arapçada olduğu gibi nekre bir lafzı marife yapacak el- harf-i tarifi (tanımlık edatı) gibi bir harfin bulunmadığını belirtmiştir.<sup>43</sup> Fakat Ebû Hayyân'a göre Türkçede harf-i tarîfin bulunmayışı muhataplar açısından herhangi bir probleme yol açmaz. Ona göre mütekellim ve muhatabın zihninde nekre kelimenin belirli olduğu açıktır. Zira konuşulan şey onun üzerine bina edilmiştir. Ebû Hayyân, Türkçede harf-i tarîfin bulunmadığını söylemekle beraber buna benzer bir yapıya dikkatleri çekmiştir. Şöyle ki: O, iki kişi arasında daha önceden muayyen bir duruma delalet eden ifadelerde Türkçede hem zamir hem de ism-i işaret için müşterek "ol" kelimesinin bu dilde kullanım alanının genişliğine değinmiştir. Örneğin Arapçada "السَّمَكُ طَرِي" cümlesinin Türkçeye "Ol/deminki balık yaşıdır (taze)."<sup>44</sup> şeklinde tercüme edildiğini kaydetmiştir.<sup>45</sup> Her ne kadar "ol"<sup>46</sup> kelimesi Ebû Hayyân tarafından direkt Arapçadaki el- harf-i tarîfinin karşılığı olarak gösterilmese de Türkçede en azından nekre bir ismin zihinde ve Türkçenin kendi işleyiş mantığına has yöntemlerle marife olabileceğini göstermesi açısından Ebû Hayyân'ın bu tespiti kanaatimizce oldukça önemlidir.

<sup>41</sup> Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-idrâk*, 118.

<sup>42</sup> Arapçada marifenin kısımları ile ilgili daha fazla bilgi için bk. İbnü's-Serrâc, *el-Uşûl fi'n-naḥv*, 1/149; İbn Mâlik, *Şerḥu'l-Kâfiyeti's-şâfiye*, 1/222 vd; Bedruddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'n-Nâzım, *Şerḥu İbni'n-Nâzım 'alâ Elfiyye İbn Mâlik*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 33; İbn Hişâm ر ج ب örneğindeki gibi münâdânın da marife olduğunu kaydetmiştir. Bk. Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf İbn Hişâm, *Evḍaḥu'l-mesâlik*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beirut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2011), 1/77.

<sup>43</sup> Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-idrâk*, 120.

<sup>44</sup> Recep Toparlı vd., *Kıpçak Türkçesi Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2007), "yaş", 314.

<sup>45</sup> Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-idrâk*, 120.

<sup>46</sup> Türkçenin tarihî metinlerinde "ol" işaret sıfatı ile Arapçadaki el- harf-i tarifi arasında analogik bir ilişkinin olduğuna dair bilgi için bk. Şermin Kalafat, "Eski Anadolu Türkçesinde Yalancı Tanımlık (Artikel): 'ol' İşaret Sıfatı", *Journal of Turkish Studies Özel Sayı 1* (Aralık 2021), 188 vd.

## 2.2. Türkçede İsm-i Mevsûl (Cümle Bağlama Edatı) Lafızları

Ebû Hayyân, kendisinden sonra sıra adı verilen bir cümleye ihtiyaç duyan ism-i mevsûlün<sup>47</sup> üç farklı lafızla Türkçede kullanıldığına değinmiştir. O, Türkçede üç farklı lafzın Arapçadaki ism-i mevsûl karşılığında kullanılmasının nedenini sıra cümlesinin çeşitliliğine bağlamıştır. Ebû Hayyân'a göre sıra cümlesinin zarf veya harf-i cerli bir yapı (şibih cümle) olması durumunda ism-i mevsûlün Türkçedeki karşılığı “-ki” ekidir. Örneğin Arapça هذا غُلام الذي في الدَّار cümlesinin Türkçe tercümesi “Bu evdekinun kuludur.” şeklindedir. Görüldüğü üzere الذي ism-i mevsûlü, Türkçede “-ki” (çoğulu “-kiler”) lafızıyla ifade edilmiştir. Ebû Hayyân'a göre sılanın isim cümlesi şeklinde gelmesi durumunda ism-i mevsûl müfred ise Türkçeye “ol kim”, çoğul ise “anlar kim” şeklinde tercüme edilir. Örneğin Arapçada الذي سَيِّدُهُ حَسَنٌ فِي الدَّار cümlesinin Türkçe karşılığı “Ol kim kocası körklüdür (yakışıklı) evdedur.”<sup>48</sup> şeklindedir. Sıra cümlesinin fiil cümlesi gelmesi durumunda ise mâzî ve muzâri fiil ayrımının olduğunu ifade eden Ebû Hayyân bazen “-ğan” bazen de “-ken” şeklinde Türkçede harf değişimleri olduğunu belirtmiştir. Ayrıca “ol kim” ve “anlar kim” şeklinde de ism-i mevsûlün Türkçe çevirisinin yapılabileceğini ifade etmiştir. Örneğin o, الذين قَامُوا فِي الدَّار ifadesini “Onlar kim turdular evde.” şeklinde Türkçeye aktarmıştır. Ebû Hayyân, ayrıca “Keldi ol kim körsen sevgesun.” cümlesini örnek göstererek sıra cümlesinin Türkçede şart cümlesiyle de oluşabileceğini ifade etmiştir. Ona göre bu cümlede “körsen” fiil çekimindeki “-sa” şart harfidir. Ebû Hayyân yukarıdaki cümleyi رأيتُ أَحَبَّبتِ الذي إنْ رَأَيْتُ أَحَبَّبتِ şeklinde tercüme etmekle beraber aslında iki dil arasındaki bir farka da işaret etmektedir.<sup>49</sup> Çünkü Arapçada şartın sıra cümlesi olarak gelebilmesi için bazı nahiv âlimlerine göre -şart ve ceza cümlesinde ism-i mevsûle dönen bir zamirin olması gerektiği gibi- bazı şartların sağlanması zorunludur. Her ne kadar Ebû Hayyân'ın kendisi bu konuda farklı düşünse de Türkçede sıra cümlesinin şart ve ceza cümlesinden oluşabileceğine vurgu

<sup>47</sup> İsm-i mevsûl, kendisinden önce geçen kelimeyi veya ifadeyi kendisinden sonra gelen ve sıra adı verilen bir cümleyle niteleyen isimdir. Sıra cümlesi isim fiil ve şibih (zarf veya harf-i cerle oluşan yapı) cümleden oluşabilir. Daha detaylı bilgi için bk. Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 3/5; Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ Şâtûbî, *el-Mekâsîdu's-şâfiye fî şerhi hûlâsati'l-kâfiye (Şerhi Elfiyye İbn Mâlik)*, thk. Abdurrahmân b. Süleymân el-Useymin vd. (Mekke: Ma' hedü'l-Bühûsi'l-İlmiyye, 2007), 1/425.

<sup>48</sup> Toparlı vd., “körlü”, 159.

<sup>49</sup> Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-idrâk*, 119.

yaparak kanaatimizce Arapçadaki tartışmalı hususun Türkçe için geçerli olmadığına işaret etmiştir. Zira kendisi Arapça eserinde bu tartışmalara değinmektedir.<sup>50</sup> Diğer taraftan Ebû Hayyân Arapçada yer alan ism-i mevsûl-harf-i mevsûl ayırımına girmemiştir.

### 2.3. Türkçede Fiil Çeşitleri

Ebû Hayyân Türkçede fillerin Arapçada olduğu gibi emir, mâzî (geçmiş zaman) ve muzâri (şimdiki, gelecek ve geniş zaman) olmak üzere üç kısımdan müteşekkil olduğunu belirterek fiil konusuna giriş yapmıştır. Konunun hemen başında Türkçede emrin asıl olduğunu, buna karşılık mâzî, muzâri, ism-i fâil, ism-i mefûl, mastar, ism-i mekân, ism-i heyet ve ism-i âlet'in fer olduklarını ve söz konusu vezinlerin emirden müştâk olduklarını belirtmiştir.<sup>51</sup> Hâlbuki Arapçada her ne kadar Basra ve Kûfe dil ekolleri arasında tartışmalı olsa da mastar asıl kabul edilmiştir.<sup>52</sup> Ebû Hayyân'ın fiil konusuna yukarıdaki bilgilerle başlaması bize göre iki dil arasında asıl ve fer konusundaki farka dikkatleri çekmek istemesinden kaynaklanmaktadır. Zira Ebû Hayyân'ın ifadelerinden zımnen Arapçada ismin (mastar), Türkçede ise fiilin (emir fiil) asıl olduğuna vurgu vardır. Dolayısıyla Ebû Hayyân iki dil arasındaki asıl ve fer farkını göstermiştir.<sup>53</sup> Kanaatimizce Ebû Hayyân'ın Türkçedeki emir fiili asıl saymasının nedeni onu ek alabilen fiilin kökü olarak değerlendirmesinden dolayıdır. Ayrıca yukarıda ele aldığımız nekre ismin marife isimden önce tarif edilmesi ile fiilin kısımlarına emir fiil ile başlanması Türkçenin gramerini incelerken Ebû Hayyân'ın Arapça gramer kitaplarının etkisiyle asıl ve fer odaklı bir bakış açısına sahip olduğunun işaretidir.

Ebû Hayyân fiil başlığı altında mutasarrıf (çekimi olan) ve câmid (çekimi olmayan) fiiller konusunu da ele almıştır. Arapçada fiillerin mutasarrıf ve câmid olmak üzere iki kısımda<sup>54</sup> incelendiğini ifade eden Ebû Hayyân'a göre

<sup>50</sup> Daha detaylı bilgi için bk. Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 3/12; Şâtîbî, *el-Mekâsîdu's-şâfiye*, 1/474.

<sup>51</sup> Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-idrâk*, 120.

<sup>52</sup> Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-ğarab*, 3/1353.

<sup>53</sup> Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-idrâk*, 120.

<sup>54</sup> Zeynüddin Hâlid b. Abdillâh Ezherî, *Şerhu't-Taşrih 'ale't-Tavâîh*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 1/396; Nûruddin Ali b. Muhammed Üşmûnî, *Menhecû's-sâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/386; Sabbân, *Hâşiyetu's-Şabbân*, 1/401.

mutasarrıf ve câmid fiil Türkçede de bulunmaktadır. O, mutasarrıfa “tur”, “turrur”, “turdi” fiilini; câmide ise Arapçada “كان” fiiline mukabil olarak gösterdiği “idi” cevher fiilini örnek vermiştir. Ebû Hayyân bu fiilin “gönder” manasında kullanılışı haricinde emir ve muzârisinin kullanılmadığını kaydetmiştir. Dolaşısıyla o, Arapçada كان, يكون, كون şeklinde mutasarrıf bir fiilin Türkçe karşılığının câmid olduğunu iddia etmiştir.<sup>55</sup> Burada Ebû Hayyân Arapçada mutasarrıf kullanıma sahip olan bir fiilin Türkçede câmid olarak karşılık bulabileceğine değinerek aslında diller arasındaki farklılığa dikkat çekmiştir.

#### 2.4. Türkçede Nevâsıh (İsim Cümlesini Etkileyen Yapılar) Lafızları

Ebû Hayyân nevâsıh başlığı altında Arapçada كان “idi”, صار “boldi”, بات “tünedi”, ليس “degül” gibi bazı nâkıs (كان fiili ve benzerleri) fiillerin yanı sıra كاد “-e yazdı” mukârebe (yaklaşma) fiilini ve أنشأ ve بدأ “başladı” gibi şurû (başlama) fiillerinin Türkçedeki karşılıklarını ele almıştır.<sup>56</sup> Ebû Hayyân صار anlamında kullanılan “boldi”<sup>57</sup> fiilini incelerken Türkçede şart manası içeren bir ismin bulunmadığını belirtmiştir. Ebû Hayyân’ın ifadelerine göre bu anlamı verebilmek için öncelikle isim sonra fiil ve ona bitişen şart harfi bulunmalıdır. Örneğin مَنْ صَارَ الْقَائِمَ أُجِبَهُ cümlesinin Türkçe tercümesi “Kim bolsa turgan sevgemen anı.” şeklinde yapılmalıdır. Bu cümlede kim “kimse” anlamında isim, bol- fiil ve “-sa” ise şart ekidir. Ayrıca Ebû Hayyân yukarıdaki cümleyi tahlil ederken Türkçede Arapçanın aksine gelecek zaman kastedilerek mâzî bir fiilin cümlede kullanılmayacağını zikretmiştir.<sup>58</sup> Ebû Hayyân’a göre yukarıdaki cümlede “turgan” ifadesi “ayakta duran” anlamında ve “boldi” fiilinin haberi (yüklem) konumundadır, “sevge” ise istikbâl ifade eden muzâri bir fiildir.<sup>59</sup>

<sup>55</sup> Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-idrâk*, 121.

<sup>56</sup> Arapçada nevâsıh ifadesiyle isim cümlesinin önüne gelen ve cümlemin özne ve yüklemine irabını (kelimenin sonundaki hareke veya harf değişimi) değiştiren bazı fiil ve harfler kastedilmektedir. Bk. Abdurrahmân b. Ebî Bekr Süyûtî, *Hem' u'l-hevâmi' fi şerhi Cem' i'l-cevâmi*, thk. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 1/307 vd.

<sup>57</sup> Özyetgin, Ebû Hayyân’ın nâkıs fiil olarak ele aldığı zikri geçen fiili yardımcı fiil kategorisinde değerlendirmiştir. Bk. Özyetgin, *Kitâbu'l-İdrâk li Lisâni'l-Etrâk Fiil*, 254.

<sup>58</sup> Örneğin إن مت على الإسلام دخلت الجنة “İslâm üzere ölürsen cennete girersin.” cümlesinde mâzî fiil gelecek zaman ifade etmektedir. Bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâi' u'l-fevâid* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabi, ts.), 1/44.

<sup>59</sup> Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-idrâk*, 125.



## 2.5. Arapçadaki لعل ve كَانَ Kelimelerinin Türkçe Karşılıkları

Ebû Hayyân “keşke ve benzerleri” başlığı altında Arapçada لعل ve كَانَ kelimelerini de incelemiştir. Ona göre zikri geçen Arapça harflerin Türkçede harf olarak karşılıkları yoktur. Arapçadaki لعل harfinin Türkçede “bolgay” kelimesine karşılık geldiğini belirten Ebû Hayyân, “bolgay” ifadesinin Türkçede cümleye ihtimal anlamı kattığını ve Arapçada nâkıs fiil olarak kullanılan بصير (olmak) anlamında bir fiil olduğunu iddia etmiştir. Ayrıca “bolgay” ve “kim” kelimesinin beraber kullanımına da temas etmiştir.<sup>60</sup> Dolayısıyla o, Arapçada ihtimal ifade eden harfin Türkçede bir fiil ile karşılık bulduğuna dikkat çekmiştir. Örneğin لَعْلٌ سَنَجْرُ جَاءَ cümlesini Türkçeye “Bolgay kim Sencer kelgey.” şeklinde tercüme<sup>61</sup> etmiştir. Ona göre cümle “Sencer gelebilir.” anlamındadır.<sup>62</sup> Ebû Hayyân kanaatimizce burada Türkçe öğrenmek isteyenlerin Arapça-Türkçe arasındaki bu farklı kullanımı göz önünde bulundurmaları gerektiğini ima etmektedir.

Ebû Hayyân كَانَ kelimesinin ise Türkçede “okşar”<sup>63</sup> fiiliyle ifade edilebileceğine değinmiştir. Örneğin o, “كَأَنَّ سَنَجْرَ أَسَدًا” cümlesini “Sencer aslanga okşar.”, “Okşar Sencer aslanga.” ve “Okşar aslanga Sencer.” şeklinde tercüme etmiştir.<sup>64</sup> Ebû Hayyân’ın Arapçada harf kategorisinde bulunan كَأَنَّ’nin Türkçede fiil ile karşılandığını belirtmesi diller arasındaki farklılığa vurgu içindir. Ayrıca Ebû Hayyân “bolgay” ile “okşar” fiillerinin cümle içerisinde kullanım farkına da temas etmiştir. Yukarıdaki cümlelerde görüldüğü üzere Ebû Hayyân “okşar” fiilinin “bolgay” fiilinden farklı olarak cümle içerisinde değişik biçimde sıralanabileceğine dikkat çekmiştir. Bu durum aslında Ebû Hayyân’ın “bolgay” kelimesini -her ne kadar fiil olarak ifade etse de- normal bir fiil gibi değerlendirmede olduğunu göstermektedir. Zira “bolgay” ve “kim” kelimelerini birlikte

<sup>60</sup> Özyetgin de Ebû Hayyân’ın bu görüşüne işaret etmiştir. Bk. Özyetgin, *Kitâbu'l-İdrâk li Lisâni'l-Etrâk Fiil*, 169.

<sup>61</sup> Kanaatimize göre “kelgey” fiili gelecek zamanı ifade ettiğinden Ebû Hayyân’ın örnekte verdiği Arapça جاء fiilinin muzâri gelmesi gerekmektedir.

<sup>62</sup> Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-İdrâk*, 127.

<sup>63</sup> Konuyla ilgili Ebû Hayyan yanlış anlaşılmayı önlemek adına Türkçede kullanılan “gibi” ve “-lAyIn” ifadelerinin her ne kadar كَانَ anlamında kullanıldıklarını ifade etse de aslında bunların “misil” kelimesinin mürâdifi olduklarını belirtmiştir. Bk. Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-İdrâk*, 127 vd.

<sup>64</sup> Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-İdrâk*, 128.

kullanarak cümleye ihtimal ifadesi vermesi<sup>65</sup> aslında bunları birleşik bir yapı olarak gördüğünün işaretidir.

## 2.6. Türkçede İstifhâm (Soru) Üslûbu

Ebû Hayyân Arapçada olduğu gibi Türkçede de soru edatlarının soru ismi ve soru harfi olmak üzere iki kısma ayrıldığını zikretmiştir.<sup>66</sup> Bununla beraber Arapça ve Türkçe cümle yapısında soru edatının kullanım farklılığına temas etmiştir. Bilindiği gibi Arapçada ister isim ister harf olsun her bir soru edatının cümlelerin evvelinde olması zorunludur.<sup>67</sup> Türkçede böyle bir zorunluluğun olmadığına işaret eden Ebû Hayyân, eserinde farklı yerlerde konuya dair oluşturduğu soru cümleleriyle iki dil arasındaki farklı kullanıma vurgu yaparak Türkçe öğrenmek isteyenlerin bu hususu göz önünde bulundurmaları gerektiğini ima etmiştir. Örneğin “Sencer kanı? (hani, nerede)”<sup>68</sup> ve “Kanı Sencer?” cümlelerini tahlil eden Ebû Hayyân, birinci cümlede haberin (kanı) mübtedâdan sonra ikinci cümlede ise önce kullanıldığını zikretmiştir. Bunun Türkçeye özgü bir kullanım olduğunu ifade etmekle beraber soru isminin tehîrinin Türkçede asıl olduğunu da belirtmiştir. Ebû Hayyân aynı zamanda mübtedânın soru edatı olduğu durumlarda da Türkçede soru isminin tehîr edilebileceğini kaydetmiştir. Örneğin Arapçada مَنْ فِي الدَّارِ cümlesini Türkçeye “Kimdir evde?” ve “Evde kimdir?” şeklinde tercüme etmiştir. Dolayısıyla soru edatı olarak cümlede yer bulan mübtedânın takdîm ve tehîrinin mümkün olduğunu göstermiştir.<sup>69</sup> Ebû Hayyân bu konuya dair örnekleri nevâsîh kısmında da ele almıştır. Örneğin مَتَى صِرْتُمْ عُلَمَاءَ cümlesinin Türkçede “Kaçan boldunuz bilgiler?” ve “Bilgeler kaçan boldunuz?” şeklinde tercümesinin mümkün olduğunu zikrederek soru edatının cümlede farklı konumlarda bulunabileceğine işaret etmiştir.<sup>70</sup>

<sup>65</sup> Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-idrâk*, 127 vd.

<sup>66</sup> Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-idrâk*, 131.

<sup>67</sup> Arapçada soru edatları cümlelerin evvelinde kullanılır. Bk. Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988), 2/128; Abdulkâhir b. Abdirrahmân Cürcânî, *Kitâbu'l-muktesid fî şerhi'l-Îzâh*, thk. Kâzım Bahr el-Mercân (Irak: Dâru'r-Reşid, 1982), 1/225.

<sup>68</sup> Toparlı vd., “kanı”, 125.

<sup>69</sup> Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-idrâk*, 122.

<sup>70</sup> Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-idrâk*, 124.

Ebû Hayyân Arapçada soru ismi olan كيف kelimesinin<sup>71</sup> Türkçedeki karşılığının “neçük”<sup>72</sup> olduğunu belirttikten sonra zikri geçen kelimenin Türkçedeki farklı kullanımına vurgu yapmıştır. Ebû Hayyân’ın ifadelerine göre Türkçede “nasıl” kelimesi “Neçük turdun?” örneğinde görüldüğü gibi bir fiile soruluyorsa fiilin önünde bulunması gerekir. Buna mukabil “Sencer neçük turmuşdur?” örneğinde görüldüğü üzere isim cümlesinde<sup>73</sup> “neçük” soru edatının önde olma zorunluluğu yoktur. Hâlbuki Arapçada soru edatı hem fiil hem de isim cümlesinde önde olmak zorundadır.<sup>74</sup>

Ebû Hayyân Arapçadaki من ve ما soru isimlerinin Türkçede “kim” ve “ne” sorularına karşılık geldiğini ve “ne” soru edatının “kim”den daha umumi olduğunu ifade ettikten sonra bu soru edatlarının sadece isim cümlesiyle kullanıldığını ifade ederek Arapça-Türkçe arasındaki bu farklı kullanıma işaret etmiştir.<sup>75</sup> Bilindiği gibi Arapçada zikri geçen soru isimleri hem isim hem de fiil cümlesinde kullanılmaktadır.<sup>76</sup>

## 2.7. Türkçede Hâl (Durum Zarfı)

Ebû Hayyân Türkçede Arapçada olduğu gibi hâl<sup>77</sup> kategorisinin olduğunu zikrederek konuya giriş yapmıştır. Hatta yazı dilinde fiilin sonunda bulunan و “vâv” ve ا “elif” harflerinin hâlin alametleri olduğunu kaydetmiştir. Örneğin Ebû Hayyân dönemin Arap harfleriyle yazılan Türkçesinde يوري كلو “Yüri kelü.” cümlesinde كلو fiilindeki “vâv” harfinin ve يوري صورا “Yüri sora.” cümlesinde صورا fiilindeki “elif” harfinin hâl edatı olarak kullanıldığını beyan etmiştir. Ebû Hayyân Türkçede hâl kategorisiyle ilgili doyurucu bilgiler vermekle beraber iki dil arasındaki hâl ve sâhibu’l-hâlin (hâlin durumunu açıkladığı kelime)

<sup>71</sup> Arapçada كيف soru isminin kullanımı için bk. Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb ‘an kütübi’l-e’ârîb*, thk. Fahrüddîn Kabâve (İstanbul: Dâru’l-Lubâb, 2018), 272 vd.

<sup>72</sup> Zikri geçen kelime “neçük” şeklinde de okunmuştur. Bk. Güner, *Kıpçak Türkçesi Grameri*, 301, 318; Karamanlıoğlu, *Kıpçak Türkçesi Grameri*, 91.

<sup>73</sup> Ebû Hayyân Arapça isim ve fiil cümlesi mantığıyla konuya yaklaşmaktadır.

<sup>74</sup> Ebû Hayyân, *Kitâbu’l-idrâk*, 132.

<sup>75</sup> Ebû Hayyân, *Kitâbu’l-idrâk*, 132.

<sup>76</sup> İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb*, 376, 409.

<sup>77</sup> Hâl Türkçede durum zarfları içerisinde yer alır. Bk. Haydar Ediskun, *Türk Dil Bilgisi Sesbilim-Biçimbilgisi-Cümlebilgisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999), 278; Cemal Işık, “Arapça İle Türkçe Arasındaki Temel Farklar”, *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2015), 132.

kullanım şekliyle ilgili farklılıklara da dikkat çekmiştir. Örneğin o, Türkçede sâhibu'l-hâlin müfred, tesniye ve cemi olmasına bakılmaksızın hâlin müfred olması gerektiğini bildirmiştir.<sup>78</sup> Hâlbuki Arapçada hâlin sâhibu'l-hâle sayı bakımından uyması gerekmektedir.<sup>79</sup>

Ebû Hayyân Arapçada sâhibu'l-hâlin istisnâî kullanımlar dışında cümlede marife geldiğini belirttikten<sup>80</sup> sonra Türkçede hem marife hem de nekre kullanılabileceğine değinerek Türkçedeki farklı kullanıma temas etmiştir. Örneğin o hâlin nekre gelişine "Er keldi küle." cümlesini örnek vermiş ve bunu Arapçaya جاء رَجُلٌ ضاحِكًا<sup>81</sup> şeklinde tercüme etmiştir.<sup>82</sup>

Ebû Hayyân'ın hâl konusunu işleyiş tarzına bakıldığında Arapça gramer kurallarının Türkçeye uyarlandığı müşahede olunacaktır. Zira hâlin müfred<sup>83</sup> veya cümle olarak gelmesinden sâhibu'l-hâlin marife veya nekre olarak kullanımına kadar hemen hemen konuya dair bütün meseleler Ebû Hayyân tarafından detaylı bir şekilde incelenmiştir. Kanaatimizce bu durum onun iki dilde de vukûfiyetini göstermesi açısından önemlidir.

## 2.8. Türkçede Mastarın Mamulü (Mastarın Nesneyle Kurduğu İlişki)

Ebû Hayyân Arapçada mastarın âmil konumunu Türkçe cümle yapısına uyarlayarak mastarla ilişkili mefûlun bihin (yükleme hâli, nesne) takaddümü hususuna vurgu yapmıştır. Dolayısıyla Ebû Hayyân iki dil arasında mastarın ameli<sup>84</sup> meselesini karşılaştırmıştır. Türkçenin yapısı gereği âmil teorisi bulunmasa da Ebû Hayyân Türkçenin kurallarını Arap dilinin kaideleriyle açıkladığı

<sup>78</sup> Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-idrâk*, 137.

<sup>79</sup> Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, 2/359 vd.

<sup>80</sup> Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Muhammed el-Esedî İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, thk. İmîl Bedî Yâkub (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 2/17; Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 9/60; Ebû Hafs Zeynüddîn Ömer b. el-Muzaffer İbnü'l-Verdî, *Tahrîrü'l-ḥaşâşa fi teysîri'l-ḥulâşa*, thk. Abdullâh b. Alî (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2008), 1/321.

<sup>81</sup> Kanaatimizce Ebû Hayyân'ın Arapça cümlede hâli nekre olarak getirmesi Türkçedeki durumu izah içindir. Bütün nüshalarda Arapça cümlede hâl nekre olarak getirilmiştir. Nüshalar için bk. Aldemir, *Yabancılar Türkçe Öğretiminde Kaynak Eserler*, 668 vd.

<sup>82</sup> Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-idrâk*, 138.

<sup>83</sup> Burada müfreden kasıt hâlin cümle olmamasıdır.

<sup>84</sup> Arapçada mastarın ameli ile ilgili gerekli şartlar için bk. İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 4/82 vd.; Bedruddîn Hasen b. Ümmü Kâsım Murâdî, *Tevfîhu'l-mekâşid ve'l-mesâlik bi şerhi Elfiyye İbn Mâlik*, thk. Abdurrahmân Alî Süleymân (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabi, 2008), 2/840.

için bu konuyu incelemiştir. Ebû Hayyân'a göre Türkçede yükleme hâli ekinin açık olmasından dolayı cümle dizimi daha esnektir. Örneğin Türkçede "Sencer urmaki (urmakluğı) Sunkurni katidur." şeklinde ifade edilen cümle "Sunkurni Sencer urmaki katidur." veya "Sencer urmaki Sunkurni katidur." gibi farklı biçimlerde kurulabilir. Buna karşılık Arapçada mastarla ilişkili nesne âmiline takaddüm edemez. Örneğin yukarıda verilen Türkçe cümlelerin Arapça tercümesi سنقر ضرب سنجر سنقر شديد şeklinde yapılmaktadır. Bu cümlede ضرب mastarı سنقر ismini mefûlun bih olarak nasb etmiştir. Bu sebeple Türkçenin aksine سنقر kelimesinin ضرب mastarından önce kullanılması doğru değildir.<sup>85</sup>

Görüldüğü üzere Ebû Hayyân diller arasında ögelerin cümledeki konumlarını Arapça dil kurallarıyla açıklamaya çalışmaktadır. Fakat o günkü şartlarda bu durumun normal olduğu söylenebilir. Zira Ebû Hayyân'ın elinde Türkçe gramere dair yazılmış herhangi bir eser bulunmamaktadır. Hatta kendi çalışmasının bu konudaki ilk eser olduğu düşünüldüğünde Türkçenin yabancı dil olarak Araplara öğretilmesi noktasında Ebû Hayyân'ın Türkçe söz dizimi kurallarını Arapça söz dizimi kurallarına göre açıklama yöntemi garipsenmemelidir.

## 2.9. Türkçede Temyîz (Ayrıntı, Açıklama)

Temyîz, Arapçada kendisinden önce gelen anlamı kapalı kelimeyi veya cümleyi açıklamak için getirilen isimdir. Cümleyi açıklayan temyîz aslında anlamsal olarak cümlelerin fâili veya mefûludur.<sup>86</sup> Örneğin اِرْدَادَ عَلِيٍّ عِلْمًا "Ali'nin ilmi arttı. (Ali ilim bakımından yüceldi.)" cümlesinde علما kelimesi temyîz, علي kelimesi ise fâildir. Fakat Arapçada bu cümlelerin aslı اِرْدَادَ عِلْمٍ عَلِيٍّ "Ali'nin ilmi arttı." şeklindedir. Görüldüğü üzere birinci cümledeki temyîzin aslı fâildir. Ebû Hayyân, cümleyi açıklayan temyîz çeşidinin Türkçede bulunmadığını belirterek iki dil arasındaki farka dikkat çekmiştir.<sup>87</sup>

<sup>85</sup> Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-idrâk*, 141.

<sup>86</sup> Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, 2/389 vd.

<sup>87</sup> Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-idrâk*, 143.

## 2.10. Türkçede Hurûf-ı İzâfet (Harf-i cerler)

Ebû Hayyân Arapçada<sup>88</sup> olduğu gibi Türkçede de izâfetin harfli (harf-i cer ve isim) ve harfsiz (isim tamlaması) olarak iki kısma ayrıldığını belirterek iki dil arasındaki izâfet harfleri hususunda farklı kullanımlara değinmiştir. Örneğin Arapçada هَذَا لِسُنْجَرِ cümlesinde ل "lâm" harf-i ceri kelimenin önünde, yani bir nevi ön ek olarak kullanılmaktadır. Ebû Hayyân aynı anlamı veren eklerin Türkçede Arapçanın aksine kelimenin sonuna bitiştiğini zikretmiştir. Örneğin yukarıdaki cümlenin Türkçe karşılığı "Bu Sencernindir." cümlesinde görüldüğü gibi iyelik eki kelimenin sonuna bitişmektedir.<sup>89</sup> Ebû Hayyân zikri geçen harf-i cer ve Arapçadaki diğer harf-i cerlerin Türkçedeki karşılıklarını örneklerle açıklayarak iki dil arasındaki farkı Türkçeyi öğrenmek isteyenlerin dikkatine sunmuştur.

## 2.11. Türkçede İsim Tamlaması

Ebû Hayyân Arapçada harfsiz izâfet olarak adlandırdığı izâfet terkîbinin (isim tamlaması) Türkçede nasıl yapıldığına ve izâfetin yapılış şekli ile ilgili iki dil arasındaki farka değinmiştir. Türkçede izâfete muzâfun ileyh (tamlayan) ile başladığını belirterek Arapça<sup>90</sup> ve Türkçedeki izâfet terkîbinin farklı kurulduğuna işaret etmiştir. Örneğin Ebû Hayyân قام غلام سنجر ifadesini Türkçeye "Sencer kuli turdi." şeklinde tercüme etmiştir. Görüldüğü üzere Arapçada غلام سنجر dizilimindeki isim tamlaması Türkçeye "Sencer kuli" diziliminde aktarılmıştır.<sup>91</sup> Yani Arapça ve Türkçede muzâf (tamlanan) ve muzâfun ileyhin konumları yer değiştirmiştir. Ebû Hayyân bu farka temas ederek âdeta Türkçe isim tamlamasının doğru biçimde kurulması gerektiğini vurgulamaktadır. Zira bu farkın vurgulanması Türkçenin isim tamlaması yapısının göz ardı edilmemesi gerektiğine dair Ebû Hayyân'ın bu dili öğrenmek isteyenlere bir uyarısı olarak görülmelidir.

<sup>88</sup> Arapçada hurûf-ı izâfet için bk. Mahmûd b. Ömer Zemahşeri, *el-Mufaşşal fi şan'ati'l-i'râb*, thk. Alî Ebû Mîlhim (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1993), 379; Cemalüddîn Osmân b. Ömer İbnü'l-Hâcib, *Emâli ibn Hâcib*, thk. Fahr Sâlim Süleymân Kadâre (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1989), 1/353.

<sup>89</sup> Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-idrâk*, 144.

<sup>90</sup> Arapçada izâfet terkîbi için bk. Hasen b. Ahmed Ebû Alî el-Fârisî, *Îzâhu'l-'Aşudî*, thk. Hasan Şâzelî Ferhûd (Mısır: Dâru't-Te'lif, 1969), 267 vd; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 2/125 vd.

<sup>91</sup> Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-idrâk*, 146.

## 2.12. Türkçede Sıfat Tamlaması

Ebû Hayyân Arapçaya dair telif ettiği eserinde tevâbi (önceki kelimeye tâbi olanlar) başlığı<sup>92</sup> altında ele aldığı sıralamayı *Kitâbu'l-idrâk*'te de uygulamıştır. Zira her iki eserde de ilk olarak sıfat tamlamasıyla tâbiler konusuna giriş yapmıştır. Türkçede sıfatın mevsûftan (nitelenen) önce kullanılması gerektiğini belirterek ve aslında iki dil arasındaki kullanım farkına işaret etmiştir. Örneğin Arapçada<sup>93</sup> *أُبْصِرَتْ رَجُلًا عَاقِلًا* cümlesinde *عَاقِلًا* ifadesi sıfat tamlamasıdır. Burada *عَاقِلًا* sıfat, *رَجُلًا* ise mevsûftur. Görüldüğü gibi sıfat nitelenen kelimedenden sonra kullanılmıştır. Hâlbuki aynı cümle Türkçeye aktarıldığında “Kördüm bir uslu er.” şeklinde “uslu” sıfatının “er” kelimesinden önce kullanıldığı görülmektedir. Dolayısıyla Türkçede Arapçanın aksine sıfat nitelenen isimden önce kullanılmalıdır. Ebû Hayyân, ayrıca iki dil arasında başka bir farka daha vurgu yapmıştır. Zira o, Arapçada sayı bakımından sıfat mevsûf uyumu arandığını, buna karşılık Türkçede böyle bir zorunluluğun bulunmadığını belirtmiştir. Örneğin Türkçede “İki uslu er gördüm.” cümlesinde sıfat ikil (tesniye) yapılmakla birlikte nitelenen tekil olarak kalabilmektedir. Ayrıca Ebû Hayyân “uslu erenler” örneğindeki gibi Türkçe sıfat tamlamasında sıfatın tekil, nitelenen ismin çoğul olarak kullanılabileceğine değinerek bu durumun Arapçanın hilafına olduğunu zikretmiştir.<sup>94</sup>

## 2.13. Türkçede Atıf (Bağlaç/Bağlama Unsuru) Harfleri

Ebû Hayyân atıf başlığı altında Arapçada atıf harfi olarak isimlendirilen bağlaçların Türkçedeki karşılıklarını vermiştir. Arapçadaki *و* “vâv” ve *لَا* “lâ” harflerinin<sup>95</sup> bağlaç şeklinde Türkçede mürâdiflerinin olmadığını belirterek iki dil arasındaki farka dikkat çekmiştir. Öncelikle Arapçada “vâv” bağlacının o dönem kullanılan Türkçede bir karşılığının olmadığını, Türkçede iki ya da daha

<sup>92</sup> Ebû Hayyân, *İrtisâfu'd-darab*, 4/1907.

<sup>93</sup> Arapçada sıfat tamlaması hakkında geniş bilgi için bk. Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh Süheylî, *Netâicu'l-fiker fi'n-naḥv*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 74; Ebü'l-Mekârim Fahrüddîn Ahmed b. el-Hasen Çârperdî, *el-Muğnî fi 'ilmi'n-naḥv*, thk. Kâsım el-Mûşî Ebû Muhammed Enes (Beirut: Dâru Sâdır, 2011), 37 vd; Üşmûnî, *Menhecu's-sâlik*, 2/315 vd.

<sup>94</sup> Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-idrâk*, 147 vd.

<sup>95</sup> Arapçada atıf harfleri ve cümlede kullanımları için bk. İbn Ya'îş, *Şerḥu'l-Mufaşşal*, 2/276 vd; İbn Mâlik, *Şerḥu't-Teshîl*, 3/343 vd.

fazla kelimenin yekdiğerine atfı yapılmak istendiğinde aralarında herhangi bir bağlaç kullanılmadan cümlelerin inşa edildiğini belirtmiştir. Bu duruma, içerisinde “vâv” atfı harfi bulunan قَامَ سَنْجَرٌ وَسَنْقَرٌ cümlesinin “Sencer Sunkur turdular.” şeklindeki tercümesini örnek vererek cümlede herhangi bir bağlacın bulunmadığını kaydetmiştir.<sup>96</sup>

Ebû Hayyân, قَامَ سَنْجَرٌ لَا سَنْقَرٌ cümlesini “Sencer turdi Sungur turmadi.” şeklinde Türkçeye tercüme ederek Arapçadaki “lâ” atfı harfinin Türkçede mürâdîfinin olmadığına da vurgu yapmıştır.<sup>97</sup> Zira Arapçada “lâ” atfı harfi ile yapılan olumsuzluk ifadesi, Türkçenin sondan eklemeli bir dil olmasından dolayı fiile getirilen “-mA” olumsuzluk ekiyle tercüme edilmektedir.

#### 2.14. Türkçede Te'kîd (Vurgu) Üslûbu

Ebû Hayyân te'kîd konusunda Arapçada olduğu gibi lafzî ve manevî<sup>98</sup> te'kîdin Türkçede de kullanıldığını ifade etmiştir. Lafzî te'kîdin herhangi bir lafzın tekrarından ibaret olduğunu örneklerle açıkladıktan sonra manevî te'kîdin Türkçede bazen mastar bazen de te'kîd için kullanılan özel lafızlarla yapıldığını belirtmiştir. Konuyla ilgili örnekler vererek Arapçada kullanılan te'kîd<sup>99</sup> lafızlarının Türkçede hangi kelimelere karşılık geldiklerini tespit etmeye çalışmıştır. Ebû Hayyân Arapçada manevî te'kîd lafzı olarak çokça kullanılan عَيْن kelimesinin mürâdîfinin Türkçede bulunmadığını, zira “Sencer turdi közi.” cümlesinde görüldüğü gibi zikri geçen kelimenin bu dilde te'kîd için doğru lafız olmadığını iddia etmiştir.<sup>100</sup> Ebû Hayyân'ın عَيْن kelimesinin mürâdîfinin Türkçede yer almadığına dair ifadelerinin kanaatimizce bu başlık altında zikredilmemesi gerekmektedir. Çünkü zaten kendisi manevî te'kîd için Arapçadaki نَفْس kelimesinin karşılığı olarak Türkçede “özi” ifadesinin kullanıldığını söyleyerek “Sencer oturdi özi.” şeklinde bir cümleyi örnek vermiştir.<sup>101</sup> Bu manada Arapçada عَيْن ve نَفْس kelimelerinin kullanım alanı farklı değildir. Ayrıca عَيْن kelimesinin Türkçe mürâdîfinin sadece gözle sınırlı tutulması da uygun

<sup>96</sup> Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-idrâk*, 149 vd.

<sup>97</sup> Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-idrâk*, 150.

<sup>98</sup> Lafzî te'kîd bir kelimenin veya cümlelerin tekrarlanması ile yapılır. Manevî te'kîd ise عَيْن، نَفْس، كَلِمَةٌ gibi bazı kelimelerle yapılır. Bk. Râcihi, *et-Taṭbîqu'n-naḥvî*, 434 vd.

<sup>99</sup> Arapçada te'kîd üslubu için bk. İbn Mâlik, *Şerḥu't-Teshîl*, 3/289 vd.

<sup>100</sup> Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-idrâk*, 151.

<sup>101</sup> Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-idrâk*, 151.



değildir. Zira Kıpçak Türkçesinde عين ifadesinin hakiki anlamı dışında “kendisi” anlamında da kullanıldığı bilinmektedir.<sup>102</sup>

Ebû Hayyân te’kîd konusunda Türkçe ve Arapça arasında belirgin bir farka daha işaret etmiştir. Bilindiği üzere Arapçada manevî te’kîdde te’kîd edilen kelimenin marife olması gerektiği genel kabul görmüştür.<sup>103</sup> Ebû Hayyân Türkçede te’kîdin nekre kelimelere de yapılacağını zikrederek aslında iki dil arasındaki farka da temas etmiştir. Ebû Hayyân’a göre Türkçede ister taksimi mümkün olsun ister mümkün olmasın her hâlükârda nekre isimlerin te’kîdi yapılabilir. O, bölünebilen (parçalara ayrılabilen) nekreye “Yidüm bir etmekni barçasını.”, bölünemeyen nekreye ise “Turdi bir er özi.” cümlelerini örnek göstermiştir.<sup>104</sup> Ebû Hayyân’a göre “bir etmek” ve “bir öz” ifadeleri nekre olmalarına rağmen “barçasını” ve “özi” kelimeleriyle te’kîd edilmişlerdir.

## 2.15. Türkçede Bedel Çeşitleri

Ebû Hayyân Arapçada olduğu gibi Türkçede de bedelin<sup>105</sup> bedel-i kül, bedel-i ba’z ve bedel-i iştîmâl olarak üç kısma ayrıldığını ifade etmiştir. Bedel-i küle örnek olarak قَامَ سَنْجَرٌ أَخُوكُ cümlesini getirmiş ve Türkçeye “Turdi Sencer karındaşın.” şeklinde tercüme etmiştir. Böylece bedel-i küle örnek verilen أَخُوكُ kelimesinin Türkçe cümlede “karındaş” kelimesiyle karşılandığını kaydetmiştir. Dolayısıyla o, “karındaş” kelimesini bedel-i kül olarak değerlendirmiştir. Bedel-i ba’za örnek olarak ise أَكَلْتُ الرَّغِيفَ نِصْفَهُ cümlesini getirerek Türkçeye “Yidüm bir etmek yarusuni.” şeklinde tercüme etmiştir. Görüldüğü üzere Arapça cümledeki نِصْفَهُ kelimesinin mürâdifi “yarusuni” ifadesi Ebû Hayyân tarafından

<sup>102</sup> Toparlı vd., “ayn”, 18.

<sup>103</sup> Bu konuda Kûfe dil ekolünün farklı görüşü bulunmaktadır. Bk. İbn Ya’iş, *Şerhu’l-Mufaşşal*, 2/227 vd; İbn Mâlik, *Şerhu’t-Teshîl*, 3/296.

<sup>104</sup> Ebû Hayyân, *Kitâbu’l-idrâk*, 151.

<sup>105</sup> Bedel Arapçada kendisinden önce gelen kelimenin ya kendisini/bütünü ya bir parçasını ya da bir özelliğini belirten kelimedir. Örneğin جاء صديقي أحمد “Arkadaşım Ahmed geldi.” cümlesinde أحمد kelimesi صديقي kelimesini açıklamaktadır. Bu cümlede أحمد bedel-i küldür. قرأت الكتاب نصفه “Kitabın yarısını okudum.” cümlesinde نصف kelimesi bütünü bir parçasını ifade ettiğinden bedel-i ba’zıdır. أعجبنى علي علمه “Ali’nin ilmi hoşuma gitti.” cümlesinde علم kelimesi Ali’nin özelliğini açıkladığından bedel-i iştîmâldir. Arapçada bedel ve çeşitleri için bk. Muhammed b. Yûsuf b. Ahmed Nâzirü’l-Ceyş, *Temhîdu’l-kavâ’id bi şerhi Teshîli’l-fevâid*, thk. Alî Muhammed Fâhir (Kahire: Dâru’s-Selâm, 2007), 7/3389 vd; Sabbân, *Hâşiyetu’ş-Şabbân*, 3/183 vd.

bedel-i ba' za örnek verilmiştir. Ayrıca Ebû Hayyân Türkçede bedel-i iştimâlin varlığından bahsetse de ona göre bu husus teyide muhtaçtır. Çünkü o, "سَرْنِي سَنَجْر ضَرْبِه" cümlesinin Türkçe tercümesinin "Sevindurdi meni Sencer urmakı." şeklinde bedel-i iştimâle örnek olarak sunulduğunu zikretmekle beraber bu yapının kıyasen olduğunu iddia etmiştir. Zira kendisi yukarıda Türkçe cümlede verdiği örneğin aslında "Sevindüm Sencer urmakıdan." şeklinde işitildiğini kaydetmiş ve bu cümlenin bedel-i iştimâl için uygun bir örnek olmadığını belirtmiştir. Ayrıca Türkçede bu durumun araştırılması gerektiğini söylemiştir.<sup>106</sup>

Yukarıda Ebû Hayyân'ın ifadelerinden bedel-i iştimâl konusunda iki dil arasında farkın olduğu anlaşılmaktadır. Bunun yanında Ebû Hayyân'ın Türkçe verdiği örneklerin farklı kaynaklardan beslendiği anlaşılmaktadır. Zira bizatihi kendisi, verdiği örneğin üzerinde durulması gerektiğini belirterek bu duruma işaret etmiştir. Aslında Ebû Hayyân'ın bu yaklaşımı hedef dilin doğru öğrenilmesine yönelik çabasının bir tezahürüdür.

## 2.16. Türkçede Şart Üslûbu

Ebû Hayyân şart başlığı altında Arapça şart edatlarının Türkçe karşılıklarını bulmaya çalışmıştır. Ona göre Arapça ile Türkçe şart cümlesi arasında genel bir farklılık söz konusudur. مَنْ تُضْرِبُ أَضْرِبُ cümlesine bakıldığında Arapçada şart anlamı isme verilmekte, ayrıca fiile herhangi bir ek getirilmemektedir. Farklı bir ifadeyle Arapçada isme şart manası verilerek isimle iktifa edilmektedir. Hâlbuki Türkçede ise "Kimni ursan urgamen. (Kimi döversen döverim.))" örneğine bakıldığında isim şart anlamından tecrit edilerek bu anlamın fiile bitişen harfe taşındığı görülmektedir.<sup>107</sup> Dolayısıyla Ebû Hayyân'a göre şart cümlesinin inşasında iki dil arasında kayda değer bir fark vardır ve bu durum göz ardı edilmemelidir.

## Sonuç

Ebû Hayyân el-Endelûsî ünlü bir Arap filoloğu olmasının yanında yabancılarla (Araplara) dönemin Türkçesini öğretmek amacıyla kaleme aldığı *Kitâbu'l-idrâk li lisâni'l-Etrâk* adlı çalışmasıyla Türk dili tarihinde önemli şahsiyetlerden birisidir. Eserini bizatihi bu dili konuşan güvenilir kaynaklardan

<sup>106</sup> Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-idrâk*, 151 vd.

<sup>107</sup> Ebû Hayyân, *Kitâbu'l-idrâk*, 153.

birebir görüşme yöntemiyle hazırlamış ve ulaştığı dilsel malzemeyi üç farklı alanda derleyip bir nevi dil öğretim metodu oluşturmuştur. Aslında Ebü'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) ile başlayan ve birincil ağızlardan derlenen dilsel malzeme ile Arap dilinin kurallarını belirleme yöntemi Ebû Hayyân ile yüzyıllar sonra Türkçe bir dil öğretim seti inşasında kullanılmıştır. Dolayısıyla Ebû Hayyân bir geleneğin yıllar sonra farklı bir dilde yeniden canlanmasına vesile olmuştur. Zira o, Arapçada vakıf olamadığı bu yöntemi Türkçe bir eserde uygulama fırsatı bulmuştur.

Ebû Hayyân Türk diline ve lehçelerine olan hakimiyetini eserinde göstermektedir. Gramer kurallarını izahta kullandığı örnek cümleleri özenle seçtiği söylenebilir. Bununla beraber Türkçe dilbilgisi kurallarını Arapça kaidelerden yola çıkarak oluşturmaya çalıştığı müşahede edilmektedir. Bazı konular hariçinde Arapçadaki birçok nahvî meseleyi Türkçeye uyarlamakta bir problem görmemiştir.

Ebû Hayyân eserinde birçok yerde ya sarahaten ya da zımnın iki dil arasındaki farklara dikkat çekmektedir. Kanaatimize göre Ebû Hayyân Türkçe öğrenmek isteyen Araplara, Arapça gramere uymayan yapılar hususunda dikkatli olmalarını tavsiye etmekte ve Türkçenin doğru öğrenilmesini hedeflemektedir. Öte yandan kanaatimizce Arapça ve Türkçe arasında Ebû Hayyân'ın fark olarak işaret ettiği bazı hususlar aslında Arapçada bulunan bazı dil nazariyelerinden kaynaklanmaktadır. Türkçede mastarın kullanımını âmil teorisi üzerinden izaha yönelmesi buna güzel bir örnektir. Ayrıca Türkçede nekrenin marife isme göre asıl olduğuna dair Ebû Hayyân'ın ifadeleri bazı konulara asıl ve fer nazariyesi bağlamında yaklaşıldığını göstermektedir.

Ebû Hayyân gerek sözlük gerekse gramer alanında kendisinden sonra gelen birçok çalışmaya kaynak teşkil etmiştir. Bu yönüyle yaşadığı dönemdeki Türkçenin günümüze aktarılmasında önemli bir rol oynamıştır.

### Kaynakça

- Aldemir, Ünal. "Nüşhâlar Işığında Kitâbu'l-İdrâk li Lisâni'l-Etrâk". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-BELLETEN* 67 (2019), 65-86.  
<https://doi.org/10.32925/tday.2019.20>

- Aldemir, Ünal. *Yabancılara Türkçe Öğretiminde Kaynak Eserler (Kitâbu'l-İdrâk li Lisâni'l-Atrâk Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020.
- Banguoğlu, Tahsin. *Türkçenin Grameri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1990.
- Bican, Gülşat. "Kitâbu'l-İdrâk li Lisâni'l-Etrâk'ın Yabancılara Türkçe Öğretimi Açısından İncelenmesi". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16/44 (2019), 359-376.
- Biçer, Nurşat. "Hunlardan Günümüze Yabancılara Türkçe Öğretimi". *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 1/4 (2012), 107-133. <https://doi.org/10.7884/teke.100>
- Bozaslan, Mehmet. "Talas Savaşı'nın İslam Tarihindeki Önemi ve Türklerin Müslüman Oluşunda Etkili Olan Unsurlar". *Academic Social Resources Journal* 5/14 (2020), 291-296. <http://dx.doi.org/10.31569/ASRJOURNAL.38>
- Bulut, Adem. *Kitâbu'l-İdrâk li Lisâni'l-Etrâk'te İsimler-Dîvânü Lüğati't-Türk ve Kıpçak Sözcükleriyle Karşılaştırma-*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Cürcânî, Abdulkâhir b. Abdirrahmân. *Kitâbu'l-mukteşid fi şerhi'l-Îzâh*. thk. Kâzım Bahr el-Mercân. 2 Cilt. Irak: Dâru'r-Reşid, 1982.
- Çârperdî, Ebü'l-Mekârim Fahrüddîn Ahmed b. el-Hasen. *el-Muğnî fi 'ilmi'n-naħv*. thk. Kâsım el-Mûşî Ebû Muhammed Enes. Beyrut: Dâru Sâdır, 2011.
- Doğan, Yusuf. "Ebü Hayyân el-Endelüsî'nin Kitâbu'l-İdrâk li Lisâni'l-Etrâk Adlı Eserinin Dilbilim Açısından İncelenmesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/2 (2016), 329-348. <https://doi.org/10.18505/cuid.275756>
- Ebü Alî el-Fârisî, Hasen b. Ahmed. *Îzâhu'l-'Ağudî*. thk. Hasan Şazelî Ferhûd. Mısır: Dâru't-Te'lif, 1969.
- Ebü Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Endelüsî. *et-Tezyîl ve't-tekmîl fi Şerhi kitâbi't-Teshîl*. thk. Hasen Hindâvî. 14 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1997.
- Ebü Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Endelüsî. *İrtişâfu'd-ğarab min lisâni'l-'Arab*. thk. Recep Osmân Muhammed. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1998.

- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Endelüsî. *Kitâbu'l-idrâk li lisâni'l-Etrâk*. thk. Ahmet Caferoğlu. İstanbul: Evkaf Matbaası, 1930.
- Ediskun, Haydar. *Türk Dil Bilgisi Sesbilim-Biçimbilgisi-Cümlebilgisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999.
- Ergin, Muharrem. *Türk Dil Bilgisi*. İstanbul: Bayrak/Basım/Yayın/Tanıtım, 2013.
- Ezherî, Zeynüddîn Hâlid b. Abdillâh. *Şerhu't-Taşrih 'ale't-Tavdîh*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Güner, Gâlip. *Kıpçak Türkçesi Grameri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2020.
- Hasan, Abbâs. *en-Nahvu'l-vâfi me'a rabtîhî bi'l-esâlîbi'r-refî'a ve'l-hayâti'l-luğaviyyeti'l-müteceddide*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1966.
- Işık, Cemal. "Arapça İle Türkçe Arasındaki Temel Farklar". *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2015), 119-146.
- İbn Hişâm, Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf. *Evdahu'l-mesâlik*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2011.
- İbn Hişâm, Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf. *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'ârîb*. thk. Fahrüddîn Kabâve. İstanbul: Dâru'l-Lubâb, 2018.
- İbn Hişâm, Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf. *Şerhu Şuzûri'z-zeheb fî ma'rifeti kelâmi'l-'Arab*. thk. Abdulganî ed-Dakr. Dımaşk: eş-Şeriketü'l-Müttahidetü li't-Tevzî', 1984.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb. *Bedâi' u'l-fevâid*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.
- İbn Mâlik, Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh et-Tâî el-Endelüsî. *Şerhu'l-Kâfiyyeti's-şâfiye*. thk. Abdulmunim Ahmed Herîdî. 5 Cilt. Mekke: Câmî'atü Ümmi'l-Kurâ, 1982.
- İbn Mâlik, Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh et-Tâî el-Endelüsî. *Şerhu't-Teshîl*. thk. Abdurrahmân es-Seyyid, Muhammed Bedevî. 4 Cilt. Kahire: Dâru Hecer, 1990.

- İbn Ya'îş, Ebû'l-Bekâ Muvaffakuddîn Muhammed el-Esedî. *Şerhu'l-Mufaşşal*. thk. İmîl Bedî Yâkub. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn Mübârek b. Esîruddîn Muhammed. *el-Bedî' fi 'ilmi'l-'Arabîyye*. thk. Fethî Ahmed Alâeddîn. 2 Cilt. Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, 1999.
- İbnül-Habbâz, Ahmed b. el-Hüseyn. *Tevcîhu'l-lume'*. thk. Fâyiz Zekî Muhammed Diyâb. Mısır: Dâru's-Selâm, 2007.
- İbnü'l-Hâcib, Cemalüddîn Osmân b. Ömer. *Emâli ibn Hâcib*. thk. Fahr Sâlim Süleymân Kadâre. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1989.
- İbnü'l-Verdî, Ebû Hafs Zeynüddîn Ömer b. el-Muzaffer. *Tahrîrû'l-ħaşâşa fi teysîri'l-Ĥulâşa*. thk. Abdullâh b. Alî. 2 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2008.
- İbnü'n-Nâzım, Bedruddîn Muhammed b. Muhammed. *Şerhu İbni'n-Nâzım 'alâ Elfiyye İbn Mâlik*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- İbnü's-Serrâc, Ebû Bekr b. Muhammed b. es-Serî. *el-Uşûl fi'n-naĥv*. thk. Abdülhüseyn el-Fetlî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Kafes, Mahmut. "Ebû Hayyân el-Endelüsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/152-153. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kalafat, Şermin. "Eski Anadolu Türkçesinde Yalancı Tanımlık (Artikel): 'ol' İşâret Sıfatı". *Journal of Turkish Studies Özel Sayı 1* (Aralık 2021), 185-208.
- Karamanlıoğlu, Ali Fehmi. *Kıpçak Türkçesi Grameri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1994.
- Melikov, Tarlan Paşa Oğlu. "Kitabul İdrak Fi Lisanil Etrak". *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Elmi Mecmuası*, 253-260.
- Murâdî, Bedruddîn Hasen b. Ümmü Kâsım. *Tevdîhu'l-meĥâşid ve'l-mesâlik bi şerhi Elfiyye İbn Mâlik*. thk. Abdurrahmân Alî Süleymân. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikrî'l-'Arabî, 2008.

- Nâzirü'l-Ceyş, Muhammed b. Yûsuf b. Ahmed. *Temhîdu'l-kavâ'id bi şerhi Teshîli'l-fevâ'id*. thk. Alî Muhammed Fâhir. 11 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 2007.
- Özyetgin, Ayşe Melek. *Kitâbu'l-İdrâk li Lisâni'l-Etrâk Fiil: Tarihî Karşılaştırmalı Bir Gramer ve Sözlük Denemesi*. Ankara: KÖKSAV, 2001.
- Râcihî, Abduh. *et-Taṭbîḳu'n-naḥvî*. Beyrut: Dâru'n-Nahdeti'l-'Arabî, 2004.
- Sabbân, Ebü'l-İrfân Muhammed b. Alî. *Hâşiyetu's-Şabbân 'alâ şerhi'l-Üşmûnî 'alâ Elfiyye İbn Mâlik*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1997.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1988.
- Süheylî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh. *Netâicu'l-fiker fi'n-naḥv*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Alî Muhammed Muavvaz. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1992.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi Cem'i'l-cevâmi*. thk. Ahmed Şemsuddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1998.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Mekâsîdu's-şâfiye fi şerhi ḥulâşati'l-kâfiye (Şerhi Elfiyye İbn Mâlik)*. thk. Abdurrahmân b. Süleymân el-Useymîn vd. 10 Cilt. Mekke: Ma'hedü'l-Bühûsi'l-'İlmiyye, 2007.
- Toparlı, Recep vd. *Kıpçak Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2007.
- Üşmûnî, Nûruddîn Alî b. Muhammed. *Menhecu's-sâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1998.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Mufaşşal fi şan'ati'l-i'râb*. thk. Alî Ebû Milhim. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1993.
- el-Kavânînu'l-Küllîyye li- zâbtî'l-Lügati't-Türkiyye*. İstanbul: Evkaf Matbaası, 1928.





# tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2024, c. 10, s. 2: 523-541

## Belâgat İlminde Başlangıç, Ana Konuya Geçiş ve Sona İlgili Kompozisyon Sanatları

The Composition Arts Related to Starting the Topic, Transition to the  
Main Topic and Conclusion in the 'Ilm al-Balâgha

### Ahmet GEZEK

Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi,  
İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati ABD  
Dr. Faculty Member, Yalova University,  
Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric  
ahmetgezek02@hotmail.com  
ORCID: 0000-0001-5941-9533

DOI: 10.47424/tasavvur.1511581

### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Date Received: 6 Temmuz / July 2024  
Kabul Tarihi / Date Accepted: 19 Eylül / September 2024  
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2024  
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

**Atıf / Citation:** Gezek, Ahmet. "Belâgat İlminde Başlangıç, Ana Konuya Geçiş ve Sonuçla İlgili Kompozisyon Sanatları". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 10/2 (Aralık 2024): 523-541. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1511581>

**İntihal:** Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.  
**Plagiarism:** This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.  
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

**Copyright** © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of  
Theology, Tekirdağ, 59100 Turkey.  
CC BY-NC 4.0



## Öz

Belâgat ilminde sözün başlangıcıyla, konuya geçişle ve sonuç kısmıyla ilgili edebi sanatlar bulunmaktadır. Hüsn-i ibtidâ ve berâat-i istihlâl sözün giriş kısmını; tehallus ve iktidâb giriş kısmından ana konuya geçişi; hüsn-i intihâ ise sonuç kısmını konu edinmektedir. Klasik ve modern belâgat kitaplarında bulunan bu sanatların konumu bir müelliften diğerine farklılık göstermiş, bazı müellifler bu sanatları belâgat ilminden saymamıştır. Bu çalışmada, belâgat kitaplarında bedî sanatları içinde şiir intihalleri konusunda veya müstakil alt başlıklar olarak yer alan bu sanatların, kompozisyon sanatları başlığı altında yer almasının daha doğru olacağı önerilmiştir. Zira kompozisyon; bir metnin veya konuşmanın başlangıcının, konuya geçişinin ve sonuç kısmının birbiriyle ahenkli ve uyumlu olarak bir bütünlük içinde olması anlamına gelmektedir. Araştırmamızda, ilgili sanatların günümüzdeki kompozisyon çalışmalarıyla olan bağına, ayrıca en güzel örneklerinin Kur'ân-ı Kerîm'de olduğuna dikkat çekilmiş ve bu sanatların belâgat ilmindeki yeri ve konumunun önemi ortaya konulmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belâgati, Bedî İlmi, Kompozisyon Sanatları, Hüsn-i İbtidâ, Hüsn-i İntihâ.

## Abstract

In the 'Ilm al-Balâgha, there are literary arts related to the beginning of the speech, the transition to the main topic and the conclusion. Hüsn al-ibtidâ and barâat al-istihlâl includes the introduction part of the speech; takhalluş and iqtidâb include transition from the introduction to the main topic; hüsn al-intihâ deals with the conclusion part. The position of these literary arts, which found a place in classical and modern rhetoric books, differed from one author to another even some authors did not consider these arts as part of 'Ilm al-Balâgha. In this study, it is suggested that it would be more accurate to include these arts, which come under the title of 'Ilm al-Badî' or poetry plagiarisms or as separate subheadings in rhetoric books, under the title of composition arts in the 'Ilm al-Balâgha. Because the composition means that the beginning of a text or a speech, the transition to the subject and the conclusion are supposed to be in harmony with each other. In our research, we pointed out the connection of the relevant arts with today's composition studies, as well as the fact that the

most beautiful examples of them are in the Holy Qurân, and we tried to reveal the place and importance of these arts in the ‘İlm al-Balâgha.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, ‘İlm al-Badî’, Composition Arts, Ḥusn al-Ibtidâ, Ḥusn al-Intihâ.

## Giriş

Belâgat ilmi hicri üçüncü yüzyılda İbnü'l-Mu'tez'in (öl. 255/869) *el-Bedî' fi'l-bedî'* kitabıyla konuları bir araya gelmiş ve hicri yedinci yüzyılda kadar çeşitli merhalelerden geçmiştir. Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî (öl. 626/1229) ve Hatîb el-Kazvîni (öl. 739/1338) ile birlikte me'ânî, beyân ve bedî' olarak üç ana kısma ayrılan belâgatın bu tasnifi, sonraki yüzyıllarda klasik ve modern belâgat müelliflerinin çoğu tarafından benimsenmiştir. Sekkâkî ve sonrasındaki birçok müellif bedî' ilmini, manayı ve lafzı güzelleştiren sanatlar olarak iki kısma ayırmıştır.<sup>1</sup>

Bu çalışmada, belâgat müelliflerince bazen müstakil alt başlıklar olarak, bazen lafzı, bazen manayı güzelleştiren sanatlar içinde bazen de belâgat kitaplarının son kısmında ek bölüm olarak değerlendirilen; bir metnin/konuşmanın/hitabın girişi, içeriği ve sonuç kısmıyla ilgili kompozisyon sanatları incelenmiştir. Kompozisyon, cümleleri bir araya getirerek bütün oluşturma biçimi ve işi olup bu kavram belâgat kitaplarında التأنق في الكلام sözü güzelleştirme veya حسن ملاءمة الكلام sözünün içeriğe uygun olması terimleriyle ifade edilmiştir.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Na'îm Zerzûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 423; Celâlüddîn Hatîb el-Kazvîni, *Telhîsu'l-miftâh* (Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ, 2010), 114; Sa'düddîn Teftâzânî, *el-Mutaavvel Şerhü telhîsi'l-miftâhi'l-'ulûm*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013), 640-641; Ahmed Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*, thk. Yûsuf es-Samîlî (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), 298; Ahmed b. Mustafa Merâğî, *'Ulümü'l-belâğa: el-beyân-el-me'ânî-el-bedî'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 319; Abdülaziz Atîk, *fi'l-Belâgati'l-'Arabiyye: 'İlmü'l-Bedî'* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, ts.), 76; Fadl Hasan Abbâs, *el-Belâğa fûnûnihâ ve efnânühâ: İlmi'l-beyân ve'l-bedî'* (Ürdün: Dâru'l-Furkân li't-Tıbbâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 2007), 276-277; Ahmed Matlûb - Hasan Basîr, *el-Belâğatü ve't-tatbîk* (Irak: Vizâratü't-Ta'lîmi'l-'Âli, 1999), 420; Alî Cârîm - Mustafa Emîn, *el-Belâğatü'l-vâdiha: el-Beyân el-me'ânî el-bedî'* (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 263.

<sup>2</sup> Celâlüddîn Hatîb el-Kazvîni, *el-Îzâh fi 'ulûmi'l-belâğa* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 322; Hüseyin b. Muhammed Tibî, *et-Tibyân fi 'İlmi'l-me'ânî ve'l-bedî' ve'l-beyân*, thk. Hâdi

Sözün başlangıcı, başlangıçtan ana konuya geçişi ve sonucuyla ilgili söz sanatlarını merkeze alan bir çalışma, Ebubekir Sıddık Şahin'in "*Şiirin Üç Güzeli: Hüsn-i Matla', Hüsn-i Tahallüs, Hüsn-i Makta'*" adlı makalesidir. Yazar çalışmasında, belâgat ilminde başlangıç, konuya geçiş ve sonuç kısmıyla ilgili olan edebi sanatların Farsça, Arapça ve Osmanlı havzasındaki farklı kullanımlarını incelemiştir. Şahin'in çalışmasındaki odak noktası Farsça ve Osmanlıca eserler olmuş, klasik ve modern Arapça eserlere neredeyse yer verilmemiştir.<sup>3</sup>

Şahin'in araştırmasında hüsn-i ibtidâ (metnin giriş kısmı) ile ilgili kavramlar; hüsn-i iftitâh, berâ'at-i matla', berâ'at-i istihlâl ve hüsn-i matla'dır. Hüsn-i tahallüs'a (metnin giriş kısmından asıl konuya geçişe) dair kavramlar; lütf-i tahallus, hüsn-i mahlas, hüsn-i hurûc ve berâ'at-i tahallus'dur. Hüsn-i intihâ (metnin sonuç kısmına) ile kavramlar; hüsn-i makta', hüsn-i hâtîme ve hüsn-i hitâm olmuştur.<sup>4</sup>

Bu sanatlara dair bir diğer bir araştırma makalesi Servet Demirbaş'ın "*Berâat-i İstihlâl ve Hüsn-i İbtidâ Açısından Süre Girişleri -Nisâ Süresi Örneği-*" adlı çalışmasıdır. Müellif; giriş, konuya geçiş ve sonuçla ilgili olan edebi sanatlara değindikten sonra Nisâ süresi bağlamında bu sanatları değerlendirmiştir.<sup>5</sup> Demirbaş'ın makalesinin giriş kısmında söz ettiği metnin yapısal bütünlüğüyle ilgili sanatlar; hüsn-i ibtidâ, berâat-i istihlâl, tehallus, iktidâb, istitrâd ve hüsn-i intihâ'dır. Hüsn-i ibtidâ ve berâat-i istihlâl metnin başlangıç kısmıyla; tehallus ve iktidâb metnin başlangıcından asıl konuya geçişle, istitrâd metnin içeriğiyle ve hüsn-i intihâ metnin sonuç kısmıyla ilgilidir.<sup>6</sup>

'Atiyye Matar el-Hilâli (Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb - Mektebetü'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1987), 455; Muhammed es-Seyyid Cebr, *Dirâsât fi 'ilmi'l-bedî'* (Kahire: Drîm li't-Tibâ'a, 2007), 149-152; Abdülkâdir Ūgânîcâ, *el-Müzahir fi 'ilmi'l-Bedî'* (Nijerya: Merkezü Kiüdâmilülâ, 2021), 240-255.

<sup>3</sup> Ebubekir Sıddık Şahin, "*Şiirin Üç Güzeli: Hüsn-i Matla', Hüsn-i Tahallüs, Hüsn-i Makta'*", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 62/1 (2022), 667-668.

<sup>4</sup> Şahin, "*Şiirin Üç Güzeli: Hüsn-i Matla', Hüsn-i Tahallüs, Hüsn-i Makta'*", 667-668.

<sup>5</sup> Servet Demirbaş, "*Berâat-i İstihlâl ve Hüsn-i İbtidâ Açısından Süre Girişleri -Nisâ Süresi Örneği-*", *Kilitbahir Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2022), 182-208.

<sup>6</sup> Demirbaş, "*Berâat-i İstihlâl ve Hüsn-i İbtidâ Açısından Süre Girişleri -Nisâ Süresi Örneği-*", 179-190.

Bu sanatlara dair bir başka çalışma, Ali Bulut'un "Arap Edebiyatında Berâat-i İstihlâl Sanatı" adlı makalesidir. Müellif çalışmasında berâat-i istihlâl sanatına yoğunlaşmış ve bu sanatın hüsn-i ibtidâ ile olan benzerliklerini ve farklılıklarını izah etmiştir. Makalede ayrıca berâat-i istihlâl ile yakınlığı bulunan teşbîb, tehallus ve iktidâb gibi sanatların ne olduğu özetle anlatılmıştır.<sup>7</sup>

Araştırmamızda, belâgat ilminin farklı kısımları içinde bulunan metnin veya konuşmanın girişi, ana konusuna geçişi ve sonuç kısmıyla ilgili söz sanatlarının bir araya getirilmesi amaçlanmış ve bu sanatların me'ânî ilmiyle olan bağına dikkat çekilmiştir. Çalışmamızda klasik ve modern Arap belâgati kitaplarındaki durum esas alınmakla birlikte kimi yerde Türkçe belâgat eserlerine de başvurulmuştur.

## 1. Başlangıçla İlgili Söz Sanatları: Hüsn-i İbtidâ ve Berâat-i İstihlâl

Klasik ve modern belâgat eserlerinde bir metnin veya hitabın başlangıcıyla ilgili söz sanatları hüsn-i ibtidâ ve berâat-i istihlâl'dir. Hüsn-i ibtidâ sanatı, belâgat ilminin en eski kavramlarından biri olarak bu ilmin kurucularından kabul edilen İbnü'l-Mu'tez'in *el-Bedî'* adlı eserinin Mehâsinü'l-keîmî ve 'şî'r bölümünde geçmektedir.<sup>8</sup> Hüsn-i ibtidâ'nın alt başlığı sayılabilecek sözün başlangıcıyla ilgili diğer bir edebi kavram berâat-i istihlâl olup Hatîb el-Kazvîni ve sonraki belâgat müellifleri bu sanata yer vermişlerdir.<sup>9</sup>

### 1.1. Hüsn-i İbtidâ

İfade olarak güzel başlangıç anlamına gelen hüsn-i ibtidâ belâgat ilminde; muhatabı konuya dahil edecek şekilde kapalılık ve bayağılıktan uzak, anlaşılır, incelikli, güçlü, maksada uygun, akıcı, dikkat çeken ve kulağa hoş gelen bir üslupla konuşmaya veya yazıya başlamak demektir.<sup>10</sup> Bu tür başlangıçlarda söz

<sup>7</sup> Ali Bulut, "Arap Edebiyatında Berâat-i İstihlâl Sanatı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/2 (2008), 80-84.

<sup>8</sup> Abdullah b. Muhammed el-Abbâsî İbnü'l-Mu'tez, *el-Bedî' fi'l-bedî'* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1990), 176-177.

<sup>9</sup> Hatîb el-Kazvîni, *el-İzâh*, 324; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 735-736; Abdurrahmân Hasen Habenneke Meydânî, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye: Üsûsühâ ve 'ulûmühâ ve fûnûnihâ* (Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1996), 2/559.

<sup>10</sup> İbnü'l-Mu'tez, *el-Bedî'*, 176; Hatîb el-Kazvîni, *el-İzâh*, 322; Hatîb el-Kazvîni, *Telhîsu'l-Miftâh*, 148; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 734; Ali Bulut, *Bedî' İlmi* (İstanbul: İFAV, 2016), 301.

muktezâ-yı hâle, yani yer, zaman ve duruma uygun bir şekilde gelir. Bazı klasik belâgat kitaplarında hüsn-i ibtidâ terkibi yerine aynı anlamda hüsn-i matla',<sup>11</sup> berâat-i istihlâl,<sup>12</sup> berâat-i matla',<sup>13</sup> hüsn-i iftitâh<sup>14</sup> ve el-mebâdî' ve'l-iftitâh<sup>15</sup> terimleri kullanılmıştır. Bazı belâgat bilginleri ise nesir ifadelerde hüsn-i ibtidâ, nazımda hüsn-i matla' veya berâat-i matla' ifadelerini tercih etmişlerdir.<sup>16</sup>

Klasik eserlerde, söze güzel bir şekilde başlangıç yapmakla ilgili nesir ve şiir örnekleri bulunmakta olup bunlardan biri İmruülkays'ın (öl. 540 dolayları) Muallaka'sının ilk beytindeki;

قَفَا نَبِّكَ مِنْ ذِكْرِي حَبِيبٍ وَمَنْزِلٍ      بِسْفِطِ اللَّوَى بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوْمَلٍ

“Durun! Sevgiliye ve onun evinin hatırasına ağlayalım. Sıktu'l-livâ'da, Dehûl ve Havmel arasındaki (yerde).”

ifadesidir.<sup>17</sup> Şair kasidesine, ayrılığına üzüldüğü sevdiğine karşı hasretini göstererek başlamış ve sevdiğinin evinin Dehûl ve Havmel arasında olduğunu belirterek hatıralarını yad etmiştir. Şair beytin ilk mısraında; durmaktan, ağlamaktan, sevdiğinden ve sevdiğinin yaşadığı yerden söz ederek etkili ve kulağa hoş gelen sözcüklerle kasidesine başlamıştır.<sup>18</sup>

<sup>11</sup> Reşîdüddîn Vatvât, *Hadâiku'ş-sihr fi dekâiki'şî'r*, çev. İbrahim Emîn Şevâribî (Kahire: Matba'atü Lecneti't-Te'lîf ve't-Terceme, 1945), 124.

<sup>12</sup> Tîbî, *et-Tibyân*, 456.

<sup>13</sup> İbn Hicce el-Hamevî, *Hizânetü'l-edeb ve gâyetü'l-ereb*, thk. 'İsâm Şakyû (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl – Dâru'l-Bihâr, 2004), 1/19.

<sup>14</sup> Ebû Ali İbn Reşik el-Kayrevânî, *el-'Umde fi mehâsini'ş-şî'ri ve âdâbih*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1981), 1/217.

<sup>15</sup> Ziyâeddin İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâir fi edebi'l-kâtibi ve'ş-şâ'ir*, thk. Ahmed Hûfî - Bedvî Tabâne (Kahire: Dâru Nahdati Mısır, ts.), 3/96.

<sup>16</sup> Matlûb - Basîr, *el-Belâğatü ve't-tatbîk*, 463.

<sup>17</sup> Hunduc b. Hucr İmruülkays, *Dîvânü İmruülkays*, thk. Abdurrahmân el-Müstâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2004), 21; İbn Reşik el-Kayrevânî, *el-'Umde*, 1/218-219; Hatîb el-Kazvîni, *el-İzâh*, 322-323; Tîbî, *et-Tibyân*, 456-457.

<sup>18</sup> Tîbî, *et-Tibyân*, 456.

Hüsn-i ibtidâ'nın en güzel örnekleri ise Kur'ân-ı Kerim'de bulunmakta olup hurûf-i mukattaa, hamd, nidâ, yemin şart, dua vb. şekildeki sûre başlangıçlarını bu sanat için örnek vermek mümkündür.<sup>19</sup>

Yukarıda geçtiği üzere belâgat kitaplarında bazen lafzı güzelleştiren sanatlar içinde;<sup>20</sup> bazen hâtîme,<sup>21</sup> şiir intihalleri<sup>22</sup> söz uyumu<sup>23</sup> ve sözün biçimli olması<sup>24</sup> gibi farklı kısımlarda, bazen belâgate ve bedî' ilmine dahil olan konular olarak<sup>25</sup> veya tasnif yapılmadan<sup>26</sup> değerlendirilen hüsn-i ibtidâ sanatı, cümleleri bir araya getirerek bütün oluşturma işinin başlangıç kısmıdır. Bu sanat, asıl itibarıyla kompozisyon girişinin nasıl olması gerektiğini konu edinir.

Diğer taraftan metin veya konuşmanın girişinin anlaşılır ve maksada uygun olarak gelmesi muktezâ-yı hâl olgusuyla, yani ifadenin yer, zaman ve duruma uygun bir şekilde gelmesiyle mümkündür.<sup>27</sup> Bu durum, hüsn-i ibtidâ'yı ve diğer kompozisyon sanatlarını me'ânî ilmine yaklaştırmaktadır. Bu sanatlar me'ânî ilmi içinde değerlendirildiğinde ise konunun; cümlelerin kısalığını, alışlagelmiş durumda gelmesini ve uzunluğunu konu edinen icâz-itnâb-müsâvât bölümünde yer almasının daha isabetli olacağı düşünülmektedir.

## 1.2. Berâat-i İstihlâl

<sup>19</sup> Matlûb - Basîr, *el-Belâğatü ve't-tatbîk*; Meydânî, *el-Belâğatü'l-'Arabiyye*, 2/558; eş-Şahhât Muhammed Ebû Setîr, *Dirâsât menhecîyye fî 'ilmi'l-bedî'* (Mısır: Dâru Hafâcî li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr, 1994), 118; Demirbaş, "Berâat-i İstihlâl ve Hüsn-i İbtidâ Açısından Sûre Girişleri -Nisâ Sûresi Örneği-", 184.

<sup>20</sup> Matlûb - Basîr, *el-Belâğatü ve't-tatbîk*, 462; Bulut, *Bedî' İlmi*, 301.

<sup>21</sup> Merâğî, *'Ulûmü'l-belâğa*, 378; Muhammed b. Sâlih İbn 'Useymin, *Şerhu Dürüsü'l-belâğa*, thk. Muhammed b. Fellâh Mutayrî (Kuveyt: Mektebetü Ehli'l-Eser, 2004), 181.

<sup>22</sup> Hatîb el-Kazvînî, *el-Îzâh*, 322; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 343.

<sup>23</sup> Ebû Setîr, *fî 'ilmi'l-bedî'*, 116.

<sup>24</sup> Ügânicâ, *el-Müzhir*, 241.

<sup>25</sup> Meydânî, *el-Belâğatü'l-'Arabiyye*, 2/558; Cebr, *Dirâsât fî 'ilmi'l-bedî'*, 149.

<sup>26</sup> Vatvât, *Hadâiku's-sihr*, 124; Besyûnî Abülfettâh Feyyûd, *İlmu'l-Bedî'*, *Dirâse târîhiye ve fenniye li-usûli'l-belâğa ve mesâili'l-bedî'* (Kahire: Müessesetü'l-Muhtâr, 2015), 250.

<sup>27</sup> Cebr, *Dirâsât fî 'ilmi'l-bedî'*, 149.

Konuya giriş sanatlarından berâat-i istihlâl'deki berâa sözcüğü kabiliyetli, hünerli ve mahir olmak;<sup>28</sup> istihlâl ise bir şeye başlangıç yapmak, çocuğun doğduktan sonra ilk sesinin ortaya çıkması veya bağırarak ağlaması, hilalin belirmesi, görünmesi vb.<sup>29</sup> anlamlara gelmektedir. Belâgat ilminde; sözün başlangıç kısmının, içeriğine delalet eden ifadeler barındırmasıdır.<sup>30</sup> Bu durum, övgü, yergi ve benzeri maksatlara binaen söylenen söze işaret eden ifadelerin giriş kısmında bulunmasıyla gerçekleşir.<sup>31</sup> Diğer bir deyişle sözün muhtevasında konuya işaret eden ifadeler bulunur ve konunun ne olduğu anlaşılır.

Abbasiler döneminin önemli şairlerinden Ebû Temmâm (öl. 231/846), Ammûriyye şehrinin fethedilmesinden sonra Halife Mu'tasım-Billâh (öl. 227/842) için yazdığı medih kasidesine;

السيفُ أصدقُ أنباءٍ مِنَ الكُتُبِ      في حَدِّهِ الحَدُّ بَيْنَ الجِدِّ وَاللَّعِبِ

"Kılıcın getirdiği haber, kitaplardan daha doğrudur. (Kılıcın) ucunda, ciddiyet ile oyunu birbirinden ayıran kenar vardır."

beytiyle başlamıştır.<sup>32</sup> Şair kasidesinin ilk beytinde, konunun muhtevasına yani zafere işaret eden kılıç ve kılıcın üstünlüğüne dair ifadeler kullandığından dolayı burada berâat-i istihlâl vardır.

Hatib el-Kazvîni, berâat-i istihlâl'in hüsn-i ibtidâ'dan farkını "En iyi (başlangıç), kastedilene uygun olarak gelendir ve bu durum berâat-i istihlâl diye isimlendirilir" sözüyle kapalı ifadeler kullanarak belirtmiştir.<sup>33</sup> Kazvîni üzerine şerh yazan müellifler, "başlangıç kısmında sözün muhtevasına işaret eden ifadeler

<sup>28</sup> İsmail b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-lüğa ve sihâhi'l-'Arabiyye* (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 3/1184; Muhammed Mürtezâ Zebidî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc - Mustafa Hicâzî (Kuveyt: Daru'l-Hidaye, 1965), 20/317.

<sup>29</sup> Ali b. İsmail İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 4/100; İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-vesît* (Mısır: Dâru'd-Da've, ts.), 2/992.

<sup>30</sup> Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 735; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 343; Meydânî, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye*, 2/559; Feyyûd, *İlmu'l-Bedî*, 251; Bulut, "Arap Edebiyatında Berâat-i İstihlâl Sanatı", 81.

<sup>31</sup> Ebû Setî, *fi 'ilmi'l-bedî*, 115.

<sup>32</sup> Yusuf Bedî'î, *es-Subhu'l-Münbî 'an haysiyyeti'l-Mütenebbî* (İstanbul: el-Matbaatü'l-Âmire eş-Şerafiyye, 1891), 2/185-186; Hatib el-Kazvîni, *el-İzâh*, 324; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 736; Tibî, *et-Tibyân*, 458.

<sup>33</sup> Hatib el-Kazvîni, *Telhîsu'l-miftâh*, 149; Hatib el-Kazvîni, *el-İzâh*, 324.



bulunması” sözlerini ilave ederek bu kapalılığa açıklık getirmişlerdir.<sup>34</sup> Hicri sekizinci yüzyılın önemli belâgat bilginlerinden Şerefüddin et-Tîbî (öl. 743/1343), hüsn-i ibtidâ ve berâat-i istihlâl terimlerini birbirini destekleyen iki kavram şeklinde eş anlamlı olarak kullanmıştır.<sup>35</sup> Bu iki kavram arasında ayırım yapan belâgatçilerin çoğu ise maksada uygun bir şekilde giriş ifadelerinin, metnin veya konuşmanın içeriğine işaret eden sözler barındırmasına berâat-i istihlâl demişlerdir.<sup>36</sup> Berâat-i istihlâl, hüsn-i ibtidâ şartlarını taşıyan etkili, akıcı ve anlaşılır bir başlangıçtaki ifadelerin muhtevayı yansıtmasıyla gerçekleşir.<sup>37</sup> Bu durumda her berâat-i istihlâl aynı zamanda hüsn-i ibtidâ olurken her hüsn-i ibtidâ, berâat-i istihlâl olmayabilir. Belâgat ilminde berâat-i istihlâl’i, hüsn-i ibtidâ’nın alt başlığı olarak değerlendirmek de mümkündür.

Hüsn-i ibtidâ gibi yazı veya sözdeki kompozisyonun giriş kısmıyla ilgili bir sanat olan ve belâgat eserlerinde lafzı güzelleştiren sanatlar içinde<sup>38</sup> veya hâtıme,<sup>39</sup> şiir intihalleri<sup>40</sup> söz uyumu,<sup>41</sup> sözün biçimli olması,<sup>42</sup> bedî’ ilmine dahil olan konular olarak<sup>43</sup> bazen de tasnif yapılmadan<sup>44</sup> zikredilen berâat-i istihlâl, muktezâ-yı hâl ile irtibatlıdır. Bu sebeple bu sanatın me’ânî ilmi îcâz-itnâb-müsâvât bölümünde yer almasının daha isabetli olacağı fikrine ulaşılmıştır.

## 2. Konuya Geçişle İlgili Söz Sanatları: Tehallus, İktidâb

<sup>34</sup> Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 735-736; Muhammed b. ‘Arafe Düsûkî, *Hâşiyetü’l-düsûkî ‘alâ muhtasari’l-me’ânî*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, ts.), 4/287-288.

<sup>35</sup> Tîbî, *et-Tibyân*, 456.

<sup>36</sup> Abdül’azîm el-Mısri İbn Ebü’l-İsba’, *Tahrîrü’t-tahbîr fî sinâ’ati’ş-şi’ri ve’n-nesr ve beyâni i’câzi’l-Kur’ân*, thk. Hafnî Muhammed Şeraf (B.A.E.: el-Meclisü’l-E’lâ li’ş-Şüûni’l-İslâmiyye – Lecnetü İhyâi’t-Türâsî’l-İslâmî, ts.), 168; Ügânîcâ, *el-Müzhir*, 242.

<sup>37</sup> Meydânî, *el-Belâgatü’l-‘Arabiyye*, 2/559.

<sup>38</sup> Matlûb - Basîr, *el-Belâğatü ve’t-tatbîk*, 463.

<sup>39</sup> Merâğî, *‘Ulûmü’l-belâğâ*, 378; İbn ‘Useymîn, *Şerhu Dürûsu’l-belâğâ*, 181.

<sup>40</sup> Hatîb el-Kazvîni, *el-İzâh*, 324; Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğâ*, 343.

<sup>41</sup> Ebü Setî, *fî ‘ilmi’l-bedî’*, 115.

<sup>42</sup> Ügânîcâ, *el-Müzhir*, 242.

<sup>43</sup> Meydânî, *el-Belâgatü’l-‘Arabiyye*, 2/559; Cebr, *Dirâsât fî ‘ilmi’l-bedî’*, 149.

<sup>44</sup> Feyyûd, *İlmu’l-Bedî*, 251.

Belâgat ilminde metnin veya konuşmanın başlangıç kısmından muhtevasına geçişle ilgili söz sanatları hüsn-i tehallus ve iktidâb'dır. Hüsn-i tahallus, belâgat ilminin en eski kavramlarından biri olarak İbnü'l-Mu'tez'in *el-Bedî'* adlı eserinin Mehâsinü'l-kelâmi ve 'şî'r bölümünde hüsn-i hurûc adıyla geçmiştir.<sup>45</sup> Bu durum, konuya geçişle ilgili söz sanatlarının kadim belâgat kitaplarında var olduğunu bize göstermektedir.

## 2.1. Hüsn-i Tehallus

Kelime olarak bir şeyden kurtulma, özgür ve bağımsız olma gibi anlamlara gelen tehallus,<sup>46</sup> belâgat ilminde; metnin veya konuşmanın başlangıç kısmı ile asıl konusu arasında güçlü anlam bağı oluşturarak konuya ince ve yumuşak bir şekilde geçiş yapmak demektir.<sup>47</sup> Bu sanatın diğer adları; tehallus,<sup>48</sup> berâat-i tahallus,<sup>49</sup> mahlas,<sup>50</sup> hurûc,<sup>51</sup> ve hüsn-i hurûc'dur. Tehallus'ta konunun başlangıç kısmıyla muhteva arasında muhatabın bu geçişi fark edemeyeceği derecede güçlü bir anlam örgüsü ve bağ oluşturulur.<sup>52</sup>

Hüsn-i tehallus'un Kur'ân-ı Kerîm'de bulunup bulunmamasıyla ilgili her ne kadar belâgat alimleri arasında bazı ihtilaflar olsa da çoğunluğun görüşü Kur'ân-ı Kerîm'de örneklerinin var olduğuna yöneliktir.<sup>53</sup> Zira Yûsuf sûresinin ilk ayetlerinde en güzel kıssaların vahiy olarak Arapça inen Kur'ân-ı Kerîm'de olduğu belirtildikten sonra Hz. Yûsuf kıssasına geçilmiştir.<sup>54</sup> Sûrenin başlangıç kısmıyla muhtevası arasında güçlü bir anlam örgüsü oluşturulduğundan dolayı burada hüsn-i tehallus bulunmaktadır. Benzer şekilde İsrâ sûresinin ilk âyeti; Hz. Peygamber'in Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya yapmış olduğu

<sup>45</sup> İbnü'l-Mu'tez, *el-Bedî'*, 155.

<sup>46</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, 3/1037-1038; Serdar Mutçalı, *Arapça Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık, 2022), 278.

<sup>47</sup> Hatîb el-Kazvîni, *el-Îzâh*, 324; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 736-737; Tîbî, *et-Tibyân*, 461.

<sup>48</sup> Hatîb el-Kazvîni, *el-Îzâh*, 324; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 343.

<sup>49</sup> İbn Ebü'l-İsba', *Tahrîrü't-tahbîr*, 433.

<sup>50</sup> Tîbî, *et-Tibyân*, 461.

<sup>51</sup> Merâğî, *'Ulûmü'l-belâğa*, 379.

<sup>52</sup> Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 343-344; Merâğî, *'Ulûmü'l-belâğa*, 379-380; Meydânî, *el-Belâgatü'l-'Arabîyye*, 2/566.

<sup>53</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Meseli's-sâir*, 3/128; Ügânîcâ, *el-Müzhir*, 248.

<sup>54</sup> *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), 12/1-5.

isrâ yolculuğundaki mucize zikredilerek başlamış,<sup>55</sup> sonraki âyetlerde Hz. Mûsa ve Hz. Nûh'tan söz edilmiştir.<sup>56</sup> Bu başlangıçta, Hz. Mûsâ'nın Mısır'dan çıkıp Medyen yolculuğuna, Hz. Şuayb'ın kızı ile evlenmesine ve ardından Rabbi ile muhatap olmasına işaret eden incelikler vardır.<sup>57</sup> Sonraki âyette ise Hz. Nûh'un insanların ve İsrailoğullarının atası olup şükreden bir kul olduğu söylenerek onun gibi olunması ve bozgunculuk yapılmaması gerektiği vurgulanmıştır.<sup>58</sup>

Belâgat kitaplarında hüsn-i tehallus'a dair Arap şiirinden de farklı örnekler verilmiştir.<sup>59</sup> Câhiliye dönemi ve eski Arap dili üslubunda konuya direkt ve sert geçiş anlamındaki iktidâb sanatı makbulken, sonradan tehallus üslubu tercih edilmeye başlanmıştır.<sup>60</sup> Bu durum ilk dönem Araplarında hüsn-i tehallus sanatının örneklerinin az olduğu anlamına gelmektedir.<sup>61</sup>

Sözün giriş kısmıyla muhtevası arasında güçlü bir uyumun olması, giriş kısmının sözün muhtevasına işaret etmesiyle gerçekleşeceğinden dolayı hüsn-i tehallus ile berâat-i istihlâl arasında yakınlık bulunmaktadır. Şöyle ki; hüsn-i tehallus'un var olduğu yerde berâat-i istihlâl, berâat-i istihlâl'in var olduğu yerde hüsn-i tehallus'un varlığından söz edebiliriz.

Belâgat kitaplarında hâtîme,<sup>62</sup> bedî' ilmine dahil edilen konular,<sup>63</sup> söz uyumu,<sup>64</sup> sözün güzel olması,<sup>65</sup> şiir intihalleri,<sup>66</sup> lafzı güzelleştiren sanatlar<sup>67</sup> gibi farklı konular içinde veya müstakil bir konu olarak<sup>68</sup> yer verilen hüsn-i tehallus, sözün giriş kısmından ana konuya geçişle ilgili olduğu için bu sanatın

<sup>55</sup> İsrâ, 17/1.

<sup>56</sup> İsrâ, 17/2.

<sup>57</sup> İbn Ebü'l-İsba', *Tahrîrû't-tahbîr*, 433-434.

<sup>58</sup> İsrâ, 17/3-4.

<sup>59</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâir*, 3/127-129; İbn Ebü'l-İsba', *Tahrîrû't-tahbîr*, 435.

<sup>60</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâir*, 3/121-122; Merâğî, *'Ulûmü'l-belâğa*, 380.

<sup>61</sup> İbn Hicce el-Hamevî, *Hizânetü'l-edeb*, 1/329.

<sup>62</sup> Merâğî, *'Ulûmü'l-belâğa*, 379-380.

<sup>63</sup> Meydânî, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye*, 2/561; Cebr, *Dirâsât fî 'ilmi'l-bedî'*, 153.

<sup>64</sup> Ebû Setîr, *fî 'ilmi'l-bedî'*, 119-121.

<sup>65</sup> Ügânicâ, *el-Müzhir*, 247.

<sup>66</sup> Hatîb el-Kazvînî, *el-İzâh*, 324-325; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 343-344.

<sup>67</sup> Matlûb - Basîr, *el-Belâgatü ve't-tatbîk*, 465; Bulut, *Bedî' İlmi*, 310.

<sup>68</sup> Feyyûd, *İlmu'l-Bedî*, 253-254.

me'ânî ilmindeki icâz-itnâb-müsâvât içinde kompozisyon sanatları başlığı altında zikredilmesi mümkündür.

## 2.2. İktidâb

Sözün giriş kısmından ana konuya geçişle ilgili sanatlardan diğeri iktidâb olup sözlükte bir şeyi koparmak, budamak, özetlemek ve bir şeyi irticalen doğaçlama söylemek gibi anlamlara gelir.<sup>69</sup> Belâgat ilminde; metnin veya konuşmanın başlangıç kısmı ile ana konusu arasında herhangi bir anlam bağı oluşturmadan konuya direkt olarak geçiş yapmak demektir.<sup>70</sup>

İktidâb sanatında, tehallus'un zıttı olarak konunun başlangıç kısmı ile muhtevası arasında anlam bağı oluşturmadan konuya geçilir. Bu geçişin daha yumuşak olması, konuya geçildiğinin anlaşılması ve muhatabın dikkatini çekmek için Arap dilinde geçişten önce fasl-ı hitâb diye isimlendirilen<sup>71</sup> هَذَا ، هَذَا بَعْدُ ، هَذَا عَن ذَا ، عَدَّ عَن ذَا ، ذِكْرٌ ، أَيْضًا ، هَذَا بَابٌ ، هَذَا gibi<sup>72</sup> lafızlar getirilir. Bu tür ifadeler sözün başlangıç kısmıyla içeriği arasında bir bağ ve geçiş görevi gördüğü için belâgat bilginleri bu tür ifadelerin getirildiği yerlere tehallus'a yakın iktidâb adını vermişlerdir.<sup>73</sup> Arap dilinde kitapların giriş kısmında Allah'a hamd edip Hz. Peygamber'e, âline ve ashabına salat ve selam getirdikten sonra konuya geçmeden بعد أما ifade sinin kullanılması tehallus'a yakın iktidâb'a örnektir.<sup>74</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'de tehallus'a yakın iktidâb örnekleri bulunmakta olup هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ "İşte bu bizim ihsanımızdır. "Artık sen de (istediğine) hesapsızca ver yahut verme, dedik." ayetinde هَذَا ism-i işaretinin böyle bir gayesi vardır. Zira ayetin öncesinde Allah'ın Hz. Süleyman'a nimet olarak verdiği güçlü safkan koşu atlarından, Allah'ın onu imtihan edip onun Allah'tan hükümler istemesinden; rüzgarın, şeytanların ve farklı yaratıkların onun emrine verilmesinden söz edilmiştir.<sup>75</sup> Ardından هَذَا ism-i işaretiyle fasl-ı hitâb yapılarak<sup>76</sup>

<sup>69</sup> Muhammed el-İfrîkî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1993), 1/678; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 4/48; Mutçalı, *Arapça Türkçe Sözlük*, 748.

<sup>70</sup> Hatîb el-Kazvîni, *el-İzâh*, 325; İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâir*, 3/139; Tîbî, *et-Tibyân*, 463.

<sup>71</sup> Ebû Setîr, *fi 'ilmi'l-bedî'*, 123.

<sup>72</sup> Merâğî, *'Ulûmü'l-belâğâ*, 380-381; Meydânî, *el-Belâğatü'l-'Arabîyye*, 561; Bulut, *Bedî' İlmi*, 311.

<sup>73</sup> Hatîb el-Kazvîni, *el-İzâh*, 325; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 738-739.

<sup>74</sup> Meydânî, *el-Belâğatü'l-'Arabîyye*, 2/561-562.

<sup>75</sup> Sâd, 38/30-38.

<sup>76</sup> Sâd, 38/39.

Eyyûb, İbrâhîm, İshâk, Ya'kûb, İsmâîl Elyesa ve Zülkifl peygamberler hakkında bilgiler verilmiş ve övülmüşlerdir.<sup>77</sup> Devam eden ayetlerde muttakilerin cennetteki durumunu anlatan ayetler هَذَا ذِكْرٌ "İşte bu hatırlatmadır" ifadesiyle;<sup>78</sup> haddi aşanların cehennemdeki halini anlatan ayetler هَذَا sözcüğüyle<sup>79</sup> başlamıştır.<sup>80</sup>

Cahiliye ve İslam'ın ilk dönemindeki muhadram şairlerde yazı ve konuşmalarda iktidâb tarzı yaygınken Abbasilerden sonra tehallus daha çok kullanılmaya başlanmıştır.<sup>81</sup> Tehallus'a yakın iktidâb ise nesirde şiire göre daha çok geçmektedir.<sup>82</sup>

Belâgat eserlerinde iktidâb sanatı müstakil bir başlık,<sup>83</sup> şiir intihalleri,<sup>84</sup> sonuç,<sup>85</sup> söz uyumu,<sup>86</sup> sözün güzel olması,<sup>87</sup> lafzı güzelleştiren sanatlar<sup>88</sup> ve bedî' ilmine dahil edilen konular,<sup>89</sup> gibi farklı bölümler içinde zikredilmiştir.

İktidâb sanatı, tehallus gibi sözün girişinden metnin içeriğine geçişle ilgili bir söz sanatı olduğu için bu çalışmada iktidâb'ın diğer kompozisyon sanatları gibi icâz-itnâb-müsâvât konusunda yer alması önerilmektedir. Çünkü bu sanat, konuşma veya metnin daha iyi bir biçim ve şekilde olmasını konu edinmektedir.

### 3. Sonuçla İlgili Söz Sanatları: Hüsn-i İntihâ

<sup>77</sup> Sâd, 38/41-48.

<sup>78</sup> Sâd, 38/49.

<sup>79</sup> Sâd, 38/55.

<sup>80</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâir*, 3/139-140.

<sup>81</sup> İbn Abdilhak 'Umerî, *Dürerü'l-ferâidi'l-müstahsene fî şerhi menzûmeti İbni's-Şihne*, thk. Süleymân Hüseyin el-'Umeyrât (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2018), 483-484; Feyyûd, *İlmu'l-Bedî*, 254-255.

<sup>82</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâir*, 3/140.

<sup>83</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâir*, 3/139; Feyyûd, *İlmu'l-Bedî*, 253-254.

<sup>84</sup> Hatîb el-Kazvînî, *el-İzâh*, 324-325.

<sup>85</sup> Merâğî, *'Ulûmü'l-belâğ*, 380.

<sup>86</sup> Ebû Setî, *fî 'ilmi'l-bedî'*, 123.

<sup>87</sup> Ügânîcâ, *el-Müzhir*, 249.

<sup>88</sup> Bulut, *Bedî' İlmi*, 311-312.

<sup>89</sup> Meydânî, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye*, 2/561; Cebr, *Dirâsât fî 'ilmi'l-bedî'*, 156-157.

Belâgat ilminde sözün sonuç kısmıyla ilgili söz sanatı hüsn-i intihâ'dır. Güzel bir sonuç anlamına gelen hüsn-i intihâ belâgat ilminde; kapalılıktan uzak, anlaşılır, maksada uygun, kulağa hoş gelen ve nihayete ereceğini hissettiren güzel ifadelerle sözü veya yazıyı tamamlamak demektir.<sup>90</sup> Belâgat kitaplarında hüsn-i ibtidâ yerine aynı anlamda hüsn-i hitâm,<sup>91</sup> hüsn-i hâtime,<sup>92</sup> hüsn-i makta',<sup>93</sup> berâat-i hitâm, berâat-i makta',<sup>94</sup> makta'<sup>95</sup> intihâ veya ihtitâm<sup>96</sup> kavramları kullanılmıştır. Hicri yedinci yüzyılın önemli belâgat alimlerinden İbn Ebü'l-İsba' el-Mısırî, (öl. 654/1256) hüsn-i hâtime adını verdiği bu sanatın, kendisinin keşfettiği otuz sanattan biri olduğunu söylemiştir.<sup>97</sup>

Belâgat alimleri Kur'ân-ı Kerim'deki sûrelerin son ayetlerini, hüsn-i intihâ'nın en güzel örnekleri olarak görmüşlerdir.<sup>98</sup> Örneğin; Zilzâl sûresinde yeryüzünün sarsılıp kıyametin kopmasından, toprağın içindeki ağırlıkların çıkartıp insanın yeniden dirilmesinden ve kendine gelip amellerini görerek hesap vereceğinden söz edildikten sonra,<sup>99</sup> *فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ* "Artık kim zerre ağırlığına bir hayır işlerse, onun mükâfatını görecektir. Kim de zerre ağırlığına bir kötülük işlerse, onun cezasını görecektir." ayetlerinde maksada uygun, dikkat çeken ve incelikli ifadelerle sûre nihayete ermiştir.<sup>100</sup> Benzer şekilde Bakara, Âl-i İmrân, Mâide, En'âm, A'râf, Enfâl ve diğer sûrelerin sonuç ifadeleri maksada uygun ve incelikli olarak gelmiştir.<sup>101</sup>

Abbasiler döneminde Ebû Nüvâs (öl. 198/813), Ebû Temmâm, Buhturî, (öl. 284/897) Mütenebbî (öl. 354/965) vb. şairler, kasidelerini sonlandırırken hüsn-

<sup>90</sup> Hatib el-Kazvîni, *el-İzâh*, 326; Tîbî, *et-Tibyân*, 466; İbn Ebü'l-İsba', *Tahrîrû't-tahbîr*, 616; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 344.

<sup>91</sup> Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 344.

<sup>92</sup> İbn Ebü'l-İsba', *Tahrîrû't-tahbîr*, 616.

<sup>93</sup> İbn Hicce el-Hamevî, *Hizânetü'l-edeb*, 2/493.

<sup>94</sup> Meydânî, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye*, 2/563.

<sup>95</sup> Tîbî, *et-Tibyân*, 466.

<sup>96</sup> Merâğî, *'Ulûmü'l-belâğa*, 381.

<sup>97</sup> İbn Ebü'l-İsba', *Tahrîrû't-tahbîr*, 621.

<sup>98</sup> Hatib el-Kazvîni, *el-İzâh*, 326; Tîbî, *et-Tibyân*, 466; Merâğî, *'Ulûmü'l-belâğa*, 381.

<sup>99</sup> Zilzâl, 99/1-6.

<sup>100</sup> Zilzâl, 99/7-8.

<sup>101</sup> İbn Ebü'l-İsba', *Tahrîrû't-tahbîr*, 620-621.

i intihâ'yı göz önünde bulundurmuşlar ve sözlerinin son kısmının etkili olmasına ve nihayete ereceğine işaret etmesine özen göstermişlerdir.<sup>102</sup>

Modern dönem belâgat müelliflerinden Besyûnî Abdülfettâh Feyyûd, *İlmu'l-Bedî', Dirâse târîhiye ve fenniye li-usûli'l-belâga ve mesâili'l-bedî'* adlı eserinde hüsn-i intihadan sonra berâat-i intihâ adında farklı bir söz sanatından söz etmiştir. Müellife göre berâat-i intihâ; hüsn-i intihâ şartlarını taşıyan bir sözde, nihayete işaret eden sözcüklerin bulunması demektir.<sup>103</sup> Klasik ve modern belâgat eserleri incelendiğinde, Feyyûd dışında bu şekilde ayırım yapan başka bir müellife rastlanmamıştır.

### Sonuç

Belâgat ilminde metnin veya konuşmanın giriş kısmının, girişten ana konuya geçişin ve sonucun daha anlaşılır, güçlü, incelikli ve maksada uygun bir biçimde gelmesini konu edinen söz sanatları bulunmaktadır. Bu sanatlardan konunun başlangıç kısmıyla ilgili olanlar; hüsn-i ibtidâ ve berâat-i istihlâl; başlangıç kısmından ana konuya geçişle ilgili olanlar tehallus ve iktidâb; sonuca dair olan sanat ise hüsn-i intihâ'dır.

Bu sanatların tanımında ve yapılan değerlendirilmelerde neredeyse fikir birliği olmasına karşın belâgat ilmindeki konumlarıyla ilgili görüş ayrılıklarının hâkim olduğu gözlemlenmiştir. Şöyle ki klasik ve modern belâgat kitaplarında bu sanatlar; bedî ilminde lafzı güzelleştiren sanatlar içinde, bedî ilmine dahil olan konular, söz uyumu, sözün biçimli gelmesi, şiir intihalleri ve müstakil alt başlıklar vb. farklı bölümler ve şekillerde değerlendirilmiştir.

Başlangıç, ana konuya geçiş ve sonuçla ilgili söz sanatlarının; metnin veya konuşmanın daha etkili olması için iyi bir kompozisyon şeklinde olmasını ve bu durumun muktezâ-yı hâl yani sözün yer, zaman ve duruma göre uygun bir şekilde söylenmesiyle güçlü bir irtibatı bulunduğu için çalışmamızda bu sanatların me'ânî ilminde icâz-itnâb-müsâvât konusunda bulunmasının daha doğru bir yaklaşım olacağı önerilmiştir.

<sup>102</sup> Merâğî, *'Ulûmü'l-belâga*, 381.

<sup>103</sup> Feyyûd, *İlmu'l-Bedî*, 267-268.

Kanaatimizce bu sanatların günümüzde güzel yazıdaki kompozisyon çalışmalarının bir parçası olarak anlaşılması ve değerlendirilmesi daha doğrudur. Günümüzde bir yazının veya metnin doğru bir biçim ve kompozisyonla yazılmasına dair kitaplar ve çalışmalar vardır. Bu çalışmalarda metnin giriş kısmının, konuya geçişin ve sonucun nasıl birbiriyle uyumlu ve ahenkli olması gösterilmektedir. Klasik dönemde, metin içindeki paragrafların birbiriyle uyumu ve mantık örgüsü içinde olması vb. konuların hicri üçüncü yüzyıl gibi çok erken dönemde başlaması ve sonraki yüzyıllarda gelişmesi, o dönemde yazı ve üslûba dair üretilen fikirlerin durumunu göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

Çalışmamızda dikkat çekilen bir başka husus, klasik ve modern belâgat müelliflerince bu söz sanatlarına farklı isimlerin verilmiş olmasıdır. Örneğin belâgat kitaplarında hüsn-i ibtidâ'nın beş, hüsn-i intihâ'nın sekiz farklı isminin bulunduğu anlaşılmıştır. Bir sanata birden çok ismin verilmesinin, okuyucu ve saha araştırmacısının zihninde karmaşaya neden olacağı düşünülmektedir. Son olarak klasik ve modern belâgat alimleri; bu sanatların en güzel örneklerinin Kur'ân-ı Kerîm'de olduğuna dair hem fikir olmuşlar, yeri geldiğinde bir metnin veya konuşmanın nasıl olacağına dair Arap şiiri ve farklı nesir yazılarından da örnekler vermişlerdir.

### Kaynakça

- Abbâs, Fadl Hasan. *el-Belâga fînûnühâ ve efnânühâ: İlmü'l-beyân ve'l-bedî'*. Ürdün: Dâru'l-Furkân li't-Tibâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 11. Basım, 2007.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Atîk, Abdülaziz. *fi'l-Belâgati'l-'Arabiyye: 'İlmü'l-Bedî'*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, ts.
- Bedî'î, Yusuf. *es-Subhu'l-Münbî 'an haysiyeti'l-Mütenebbî*. 2 Cilt. İstanbul: el-Matbaatü'l-Âmire eş-Şerafiyye, 1891.
- Bulut, Ali. "Arap Edebiyatında Berâat-i İstihlâl Sanatı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/2 (2008), 77-88.
- Bulut, Ali. *Bedî' İlmi*. İstanbul: İFAV, 1. Basım, 2016.



- Cârim, Alî - Emîn, Mustafa. *el-Belâğatü'l-vâdiha: el-beyân el-me'ânî el-bedî'*. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Cebr, Muhammed es-Seyyid. *Dirâsât fî 'ilmi'l-bedî'*. Kahire: Drîm li't-Tibâ'a, 4. Basım, 2007.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü'l-lüğa ve sıhâhi'l-'Arabiyye*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1987.
- Demirbaş, Servet. "Berâat-i İstihlâl ve Hüsn-i İbtidâ Açısından Süre Girişleri – Nisâ Sûresi Örneği–". *Kilitbahir Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2022), 182-208.
- Düsûkî, Muhammed b. 'Arafe. *Hâşiyetü'd-düsûkî 'alâ muhtasari'l-me'ânî*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.
- Ebû Setî, eş-Şahhât Muhammed. *Dirâsât menheciyye fî 'ilmi'l-bedî'*. Mısır: Dâru Hafâcî li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr, 1994.
- Feyyûd, Besyûnî Abülfettâh. *İlmu'l-Bedî', Dirâse târîhiye ve fenniye li-usûli'l-belâğa ve mesâili'l-bedî'*. 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 fî 'ulûmi'l-belâğa*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Hatîb el-Kazvînî, Celâlüddîn. *Telhîsu'l-Miftâh*. Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ, 2010.
- İbn Ebü'l-İsba', Abdül'azîm el-Mısırî. *Tahrîrüt-tahbîr fî sinâ'ati's-şî'ri ve'n-nesr ve beyâni i'câzi'l-Kur'ân*. thk. Hafnî Muhammed Şeraf. B.A.E.: el-Meclisü'l-E'lâ li's-Şüûni'l-İslâmiyye – Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, ts.
- İbn Hicce el-Hamevî. *Hizânetü'l-edeb ve ğâyetü'l-ereb*. thk. 'İsâm Şakyû. Beyrut: Dârü ve Mektebetü'l-Hilâl – Dârü'l-Bihâr, 2004.
- İbn Manzûr, Muhammed el-İfrîkî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1993.

- İbn Reşîk el-Kayrevânî, Ebû Ali. *el-'Umde fî mehâsini's-şî'ri ve âdâbih*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1981.
- İbn Sîde, Ali b. İsmail. *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- İbn 'Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Şerhu Dürûsu'l-belâğa*. thk. Muhammed b. Fellâh Mutayrî. Kuveyt: Mektebetü Ehli'l-Eser, 2004.
- İbnü'l-Esir, Ziyâeddin. *el-Meseli's-sâir fî edebi'l-kâtibi ve's-şâ'ir*. thk. Ahmed Hûfî - Bedvî Tabâne. 4 Cilt. Kahire: Dâru Nahdati Mısır, ts.
- İbnü'l-Mu'tez, Abdullah b. Muhammed el-Abbâsî. *el-Bedî' fî'l-bedî'*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1990.
- İmruülkays, Hunduc b. Hucr. *Dîvânü İmriilkays*. thk. Abdurrahmân el-Müstâvî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım, 2004.
- 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-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Meydânî, Abdurrahmân Hasen Habenneke. *el-Belâğatü'l-'Arabiyye: Üsüsühâ ve 'ulûmühâ ve fînühâ*. 2 Cilt. Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1996.
- Mustafa, İbrahim vd. *el-Mu'cemü'l-vesît*. 2 Cilt. Mısır: Dâru'd-Da've, ts.
- Mutçalı, Serdar. *Arapça Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık, 2022.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr. *Miftâhu'l-'ulûm*. thk. Na'im Zerkûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1987.
- Şahin, Ebubekir Sıddık. "Şiirin Üç Güzeli: Hüsn-i Matla', Hüsn-i Tahallüs, Hüsn-i Makta'". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 62/1 (2022), 666-685.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *el-Mutavvel Şerhü telhîsi'l-miftâhi'l-'ulûm*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013.

- Tîbî, Hüseyin b. Muhammed. *et-Tibyân fî 'İlmi'l-me'ânî ve'l-bedî' ve'l-beyân*. thk. Hâdî 'Atiyye Matar el-Hilâlî. Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb - Mektebetü'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1987.
- Ûgânicâ, Abdülkâdir. *el-Müzhir fî 'ilmi'l-bedî'*. Nijerya: Merkezü Kiüdâmilûlâ, 2. Basım, 2021.
- 'Umerî, İbn Abdilhak. *Dürerü'l-ferâidi'l-müstahsene fî şerhi menzûmeti İbni'ş-Şihne*. thk. Süleymân Hüseyin el-'Umeyrât. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2018.
- Vatvât, Reşîdüddîn. *Hadâiku'ş-sihr fî dekâiki'şî'r*. çev. İbrahim Emîn Şevâribî. Kahire: Matba'atü Lecneti't-Te'lîf ve't-Terceme, 1945.
- Zebîdî, Muhammed Mürtezâ. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Abdüsettâr Ahmed Ferrâc - Mustafa Hicâzî. 40 Cilt. Kuveyt: Daru'l-Hidaye, 1965.



*tasavvur*

*tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal*

e-ISSN: 2619-9130

*tasavvur*, Aralık/December 2024, c. 10, s. 2: 543-580

**Âsım Kıraatinin Kur'ân Meâllerine Yansıtılmaması Üzerine Bir İnceleme:  
Ahzâb Sûresi 33. Âyeti Örneği**

An Examination of the Inability to Reflect 'Âsım's Recitation in Qur'ânic  
Translations: The Case of Verse 33 of Sûrah al-Ahzâb

**Ahmet TAŞDOĞAN**

Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Kıraat ABD,  
Asst. Prof, Siirt University,

Faculty of Theology Department of the Qur'ân and Qirâ'ât  
Ahmet.tasdogan@siirt.edu.tr

**ORCID:** 0000-0002-7309-2861

**DOI:** 10.47424/tasavvur.1518479

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 18 Temmuz / July 2024

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 18 Eylül / September 2024

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2024

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Taşdoğan, Ahmet. "Âsım Kıraatinin Kur'ân Meâllerine  
Yansıtılmaması Üzerine Bir İnceleme: Ahzâb Sûresi 33. Âyeti Örneği". *Tasavvur -  
Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 10/2 (Aralık 2024): 543-580.  
<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1518479>

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

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

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

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

CC BY-NC 4.0



## Öz

Günümüz Türkiye'sinde bireylerin çoğunluğu Kur'ân-ı Kerîm'i anlamak için meâllerden yararlanmaktadır. Ancak bir dilin başka bir dile çevrilmesindeki zorlukların yanı sıra çoğu meâlin herhangi bir usule dayanmaması sorun olmaktadır. Kıraat farklılığı bulunan bir kelimenin, ülkemizde okuyuşu tercih edilen kıraat imamından farklı bir kıraat imamına göre çevrilmesi, bu usulsüzlüğün sonuçlarından biridir. Bu tür tercümelemler, elimizdeki Kur'ân metninde bulunmayan bir kelimenin anlamının meâllerde yer almasına sebep olmaktadır. Çalışma, Ahzâb sûresinin 33/33. âyetinde yer alan “قُرْآنٌ” kelimesindeki muhtelif kıraat vecihlerini ve bunların Kur'ân'ın Türkçe meâllerine yansıtılamamasını konu edinmektedir. Çalışmada, kıraat farklılıkları ekseninde sözcüğün morfolojik yapısına dair belirtilen görüşlerin izi sürülmekte, bunların, ilgili âyetin anlam ve yorumuna olan etkisine değinilmektedir. Ardından inceleme konusu olan sözcüğün Türkçe meâllerdeki çeviri şekilleri ele alınmakta ve bu meâllerin esas aldıkları kıraatlere dikkat çekilmektedir. Elde edilen bilgiler metin analizi ve mukayese yöntemi kullanılarak irdelenmektedir. Çalışma, Kur'ân meâllerinde yöntem problemi olduğunu ve meâl yazarlarının Âsım kıraatine uygun çeviri yapmadıklarını söylemeye çalışmaktadır. Ayrıca kıraat farklılıklarını çevirilere yansıtmanın meâllere zenginlik katacağını ortaya koyma amaçlıdır. Ülkemizde tercih edilen Âsım kıraatinin Hafs rivâyetine göre okunan söz konusu kelimenin Arap dili kuralları açısından hiçbir dayanağının olmadığı iddiaları, çalışmayı değerli kılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kıraat, Kıraat-Meâl İlişkisi, Ahzâb sûresinin 33. Âyeti, Karne Kelimesi.

## Abstract

In today's Turkey, many people use Qur'anic translations to understand the Qur'ân. However, in addition to the problem of translating one language into another, there is also the problem that most translations are not based on any methodology. To translate a word which has a difference in qirâ'ât according to a different imam of qirâ'ât and not according to the preferred imam of qirâ'ât in our country, is one of the consequences of this methodlessness. Such translations cause a word that is not found in the Qur'anic text to be included

in the translations. The study deals with the various qirā'āt versions of the word “قَرَأَ” in the verse 33/33 of Sūrah al-Ahzāb and their reflection in the Turkish Qur'ānic translations. Likewise, the study traces the views on the morphological structure of the word on the axis of qirā'āt differences and touches upon their impact on the meaning and interpretation of the relevant verse. Then, the translations of this word in the Turkish Qur'ānic translations are analyzed and the qirā'āt on which these translations are based are pointed out. The information obtained is analyzed through textual analysis and comparison. The study aims to reveal that there is a methodological problem in the translations of the Qur'ān, that the translations have not been done in accordance with the qirā'āt of 'Āṣim, and that reflecting the qirā'āt differences in the translations will enrich the translations. The claims that the word in question, which is read according to the Hafs narration of qirā'āt of 'Āṣim preferred in our country, has no basis in terms of Arabic language rules make this study valuable.

**Keywords:** Tafsīr, Qirā'āt, The Relation of Qirā'āt and Qur'ānic Translations, Al-Āyat 33 of Sūrah Al-Ahzāb, The Word Qarna.

## Giriş

Kur'ân-ı Kerîm'i anlamak, her Müslümanın temel arzusudur. Ancak Arap olmayan Müslüman halkların Arapça bilmemeleri, meâl yazma ihtiyacını doğurmuştur. Böylece Müslümanlar, Kur'ân-ı Kerîm'i meâllerden okuyarak anlamaya çalışmışlardır. Bu doğrultuda Arapça konuşamayanlar/bilmeyenler, dinî tefekkürlerini çeviriler yoluyla beslemiş ve Kur'ân'a dair bilgilerini bu tercümelemlerden edinmişlerdir.<sup>1</sup> Nitekim Türkiye'de hemen her İslâmî grup veya cemaat kendine uygun bir meâl bulma ya da hazırlama ihtiyacı hissetmiştir.<sup>2</sup> Öte yandan kimi mütercimlerin meâl hazırlarken sağlıklı ve tutarlı bir çeviri yönteminden yoksun bir şekilde Kur'ân'ı çevirmeleri, emek harcamadan daha önceki

<sup>1</sup> Cüdane Cündioğlu, *Kur'an Çevirilerinin Dünyası* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005), 15.

<sup>2</sup> Mustafa Öztürk, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Meal ve Tefsir'in Serencamı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 39.

meâllere başvurmaları, birbirinin kopyası olan<sup>3</sup> yüzlerce meâlin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu meâllerin en ciddi zaafı ise yöntemsizliktir.<sup>4</sup> Türkiye’de kıraati tercih edilen Âsım b. Behdele’nin (öl. 127/745) Hafs b. Süleyman (öl. 180/796) rivâyetinin bazen çevirilere yansıtılmaması da bunun bir sonucudur.<sup>5</sup> Bu durum, Kur’ân’ın Türkçe çevirilerinin çoğunun belirli bir yöntem veya esasa dayanmadığının veya mütercimlerin kıraat bilgisinden yoksun<sup>6</sup> ya da kaynak dil konusunda yetersiz olduklarının<sup>7</sup> göstergesidir.

İslâm dünyasının büyük bir çoğunluğunda Kûfe kıraat imamı Âsım kıraatinin Hafs rivâyeti tercih edilmektedir.<sup>8</sup> Ülkemizdeki Mushaflar, Âsım’ın râvisi Hafs tarafından nakledilmiş Kur’ân kelimelerinin yazılı halini ihtiva etmektedir. Kıraat farklılıkları bulunan bir sözcüğün Âsım kıraati dışında diğer kıraat imamlarının okuyuşları göz önünde bulundurularak tercüme edilmesi,<sup>9</sup> tercih

<sup>3</sup> Örneğin, Edip Yüksel ve Mustafa Sağ meâllerinin kopya meâl olduğu bazı çalışmalarda irdelenmektedir. Detaylı bilgi için bk. Cündioğlu, *Kur’an Çevirilerinin Dünyası*, 180, 240; Hikmet Koçyiğit, “Günümüz Türkçe Kur’ân Mealleri Üzerine Bir Tasnif Değerlendirmesi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (Aralık 2017), 111-112.

<sup>4</sup> Cündioğlu, *Kur’an Çevirilerinin Dünyası*, 46, 127.

<sup>5</sup> Merve Boşnak, *Kur’ân Meallerindeki Hataların Sebepleri (Seçme Mealler Çerçevesinde)* (İstanbul: M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 93.

<sup>6</sup> Abdulcelil Candan, “Meâl ve Tefsirlerde Görülen Bazı Sözcük ve Deyim Hataları ile Bunların Önemli Nedenleri”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 1/3 (Aralık 2001), 90.

<sup>7</sup> Abdulcelil Bilgin, “Kur’an Meallerinde Özne Yanlışlarının Neden Olduğu Çeviri Hataları”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Şubat 2017), 66.

<sup>8</sup> Konu hakkında genel bir değerlendirme için bk. Yakup Yüksel, “Kıraatlerin Mâhiyeti ve Tarihi”, *Mevzu - Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (Mart 2021), 127-168; Hasan Hüseyin Havuz, *Usûlî ve Ferşî İhtilaflar Açısından Âsım Kıraatı (Şu’be ve Hafs Rivayeti)* (Bursa: Bursa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022).

<sup>9</sup> Örneğin, İzmirli İsmail Hakkı, Hasan Basri Çantay, Mustafa Öztürk ve Kur’ân Yolu meâllerinde kıraat farklılıklarının dikkate alındığı bazı çalışmalarda ortaya konulmaktadır. Öte yandan Rahim Tuğral, incelediği dokuz meâlin kıraat farklılıklarını dikkate aldığını belirtmektedir. Detaylı bilgi için bk. Rahim Tuğral, “Günümüz Türkçe Tefsir ve Meallerde Kıraat Farklılıklarının İzleri” (Tefsirin Dünü ve Bugünü Sempozyumu, Samsun, 1992), 203, 204; Ali Temel, “Kırâat Farklılıklarının Meale Yansıtılması - Mustafa Öztürk ve Kur’an-ı Kerim Meali Örneği”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 22/2 (Aralık 2022), 362; Hacı Önen, “Kıraat Farklılıklarının Meâllere Yansıması: Hasan Basri Çantay ve Kur’ân Yolu Mealleri Örneği”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 1/54 (Bahar 2017), 601; Mustafa Sağlam, “Kıraat Farklılıklarının Meale Yansıtılmasıyla İlgili İyileştirmeye Açık Alanlar: Kur’an Yolu Meali Örneği”, *Meallerde Geliştirmeye Açık Alanlar*, ed. Bayram Köseoğlu



edilen kıraat imamının okuyuşunu/kelimenin anlamını yansıtmaması bakımından çelişkili bir durumdur. Bu yaklaşım, Kur'ân metninde yer almayan tercümelerin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır.<sup>10</sup> Elbette sahih kıraatlerin tercihinde herhangi bir problem söz konusu değildir. Zira Hz. Peygamber, yedi harf ruhsatının bir sonucu olarak vahyin farklı lehçelerde okunmasına izin vermiş ve bunu kendisi de uygulamıştır. Ancak hayatının genelinde Kureyş lehçesi üzere Kur'ân'ı okumaya devam etmiştir. Bu konuda sahâbîler de kıraatler arasından tercihte bulunmuşlar, akabinde tâbiîn de aynı yolu takip etmiştir.<sup>11</sup> Ancak çoğu meâlde öne çıkan asıl sorun, farklı kıraat vecihlerinin söz konusu olduğu bir kelimenin çevirisi yapıldığında hangi kıraate göre âyetin meâlinin verildiğine dair bir bilginin yer almamasıdır. Bazı meâllerin önsözlerinde yer yer farklı kıraatlerin esas alındığının belirtilmesi,<sup>12</sup> bir nebze de olsa bu konudaki yöntem sorununu çözmeye yönelik bir girişim olarak addedilebilir. Bu doğrultuda kıraat farklılığının bulunduğu kelimeye dikkat çekilerek parantez içinde bilgi verilmesi veya dipnot/açıklama yoluyla da bunun okuyucuya bildirilmesi önem arz etmektedir.<sup>13</sup> Aksi halde bir kelimenin Mushaf'ta var olan şekliyle değil, başka bir kıraat vechine göre tercüme edilmesi, bu kıraatten haberi olmayan meâl okuyucusuna, söz konusu kelimenin anlamının Âsım kıraatine göre olduğu izlenimi uyandırabilecektir. Bu şekilde bir kullanım, ilgili kelimedede

---

- Mustafa Güvenç (Ankara: D.İ.B. Yayınları, 2021), 204; Mustafa Sağlam, "Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâlî'nde Kıraatlerin Ele Alınışı ve Kıraatlerden Yararlanma Biçimi", *Kur'ân Meâlleri: Sorunlar, Çözüm Önerileri*, ed. Murat Serdar vd. (İstanbul: Kitap Dünyası, 2023), II/447-472; Fatih Çelikel, "Ferî Kıraat Farklılıkları Bağlamında Bazı Kur'ân Meâllerinin Mukayeseli Tahlili", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 15/1 (Haziran 2024), 83.

<sup>10</sup> Tuğral, "Günümüz Türkçe Tefsir ve Meallerde Kıraat Farklılıklarının İzleri", 204.

<sup>11</sup> Mehmet Ünal, "Bir Kıraat Terimi Olarak 'Hüccet'in Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi", *İslami Araştırmalar Dergisi* 17/1 (2004), 72; Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 174.

<sup>12</sup> Söz gelimi Abdülkadir Şener, Cemal Sofuoğlu, Mustafa Yıldırım ile Mustafa Öztürk ve Mustafa İslamoğlu, meâllerinin kıraat farklılıklarını yansıttığını, yeri gelince bunu ilgili âyetlerde açıklama yoluna gittiklerini ifade ederler. Bk. *Yüce Kur'an ve Açıklamalı - Yorumlu Meali*, çev. Abdülkadir Şener vd. (İzmir: TDV Yayınları, 2014), 9; *Kur'an-ı Kerim Meali (Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri)*, çev. Mustafa Öztürk (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 28; *Hayat Kitabı Kur'an: Gereğçeli Meal-Tefsir*, çev. Mustafa İslamoğlu (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011), XIX.

<sup>13</sup> Yunus Emre Gördük, "Tefsir-Meâl İlişkisi Üzerine Bir Analiz: Bakara Sûresi 184. Âyetin Türkçeye Aktarımı Örneği", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (Aralık 2020), 1460.

âyetle hiçbir alakası olmayan bir anlamın bulunduğu dair yanıltıcı bilgiler sunmuş olacaktır. Mesela çalışmanın konusu olan sözcük, Âsım kıraatine göre “oturun”, diğer kıraatlara göre hem “vakarlı olun” hem de “oturun” anlamına gelmekteyken,<sup>14</sup> Kur'ân çevirilerinde “vakarlı olun” anlamının tercih edilmesi, bu tercihin Âsım kıraatine göre olduğu vehmine yol açmaktadır. Halbuki Âsım kıraatine göre kelimenin “vakarlı olun” anlamında çevrilmesi, sözcüğün morfolojik yapısı açısından mümkün değildir.<sup>15</sup> Bu durum, herkes tarafından anlamı bilinen ve “yedi” manasına gelen “أَكَلٌ” fiilinin “içti” şeklinde tercüme edilmesine benzemektedir. Buradan hareketle bu şekildeki çevirilerin hatalı bir çeviri olduğu çıkarımına bile ulaşılabilir.<sup>16</sup> Zira bu minvalde sunulan anlam, ülkemizdeki Mushaf metninde yer alan kelimenin asıl karşılığı değildir.

Bizi bu çalışmayı hazırlamaya yönlendiren asıl etken, Ahzâb sûresinin 33/33. âyetinde geçen “قَرْنَ” sözcüğünün Âsım kıraatine uygun bir şekilde meâllere yansıtılmaması ve bu duruma dikkat çekilmemesidir.<sup>17</sup> Ayrıca İslâm dün-

<sup>14</sup> Ebû İshâk İbrâhîm ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve 'i'râbüh*, thk. 'Abduh Şelebî (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1408/1998), 4/225.

<sup>15</sup> Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân* (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1403/1983), 2/342.

<sup>16</sup> Boşnak, *Kur'ân Meallerindeki Hataların Sebepleri*, 92.

<sup>17</sup> Kıraat farklılıklarının meâllere yansıtılması bağlamında kaleme alınmış ancak inceleme konusu olan Ahzâb sûresinin 33. âyetine temas edilmeyen çalışmalar tespit edebildiğimiz kadarıyla şunlardır: Tuğral, “Günümüz Türkçe Tefsir ve Meallerde Kıraat Farklılıklarının İzleri”; Temel, “Kıraat Farklılıklarının Meale Yansıtılması - Mustafa Öztürk ve Kur'an-ı Kerim Meali Örneği”; Sağlam, “Kıraat Farklılıklarının Meale Yansıtılmasıyla İlgili İyileştirmeye Açık Alanlar: Kur'an Yolu Meali Örneği”; Önen, “Kıraat Farklılıklarının Meâllere Yansımaları: Hasan Basri Çantay ve Kur'an Yolu Mealleri Örneği”; Yakup Yüksel, “Kıraat Farklılıklarının Meâllere Yansıtılması Sorunu (İsra ve Kehf Sûreleri Örneği)”, *EKEV Akademi Dergisi* 20/66 (Bahar 2016), 619-640; Boşnak, *Kur'ân Meallerindeki Hataların Sebepleri*; Çelikel, “Ferşi Kıraat Farklılıkları Bağlamında Bazı Kur'ân Meâllerinin Mukayeseli Tahlili”. Tespit edebildiğimiz kadarıyla inceleme konusu olan Ahzâb sûresinin 33. âyetinde yer alan kıraat farklılıklarının meâllere yansımaları konu edinen Abdurrahman Çetin'in *Kıraatların Tefsire Etkisi* isimli çalışmasının yanı sıra bir yüksek lisans tezi ve iki makale mevcuttur. Bunlardan Metin Yeşildağ tarafından hazırlanan yüksek lisans tezi “Anlama Etki Eden Kıraat Farklılıklarının Türkçe Kur'ân Meallerine Yansımaları” başlıklıdır. Ancak bu çalışmada yazar, Âsım kıraatinin meâllere yansıtılmaması konusuna değinmemiştir. Çalışmada, sadece kıraat farklılıkları zikredilmiş ve hangi meâllerin hangi kıraati esas aldığı aktarılmıştır. Bununla beraber fethal

yasının büyük çoğunluğunda okuyuşu tercih edilen Âsım'ın kıraatinin inceleme konusu olan kelime özelinde Arap dili kuralları açısından hiçbir dayanağının olmadığına dair ileri sürülen iddialar ve bu kıraatin lahn olduğuna ilişkin serdedilen görüşler, çalışmayı daha da değerli kılmaktadır.<sup>18</sup> Çalışmanın temel varsayım ve problemleri şunlardır: Kıraat farklılığı bulunan söz konusu kelime kaç farklı şekilde okunmaktadır? Bu okuyuş farklılıkları kıraat ilmi açısından hangi kategoriye girmektedir? Kıraatler arasında bir tercih söz konusu mudur, tercihin sebebi nedir? Kıraat vecihleri çerçevesinde sözcüğün kök yapısında bir değişim var mıdır? Söz konusu kelime, hangi kıraate göre hangi anlama gelmektedir? Âsım kıraatine göre yazılan Mushaflarda bu kelimenin çevirisi hangi kıraati yansıtmaktadır? Bu çevirilerin Kur'ân'ın, özellikle de ilgili âyetin anlamı ve yorumu üzerindeki etkisi nedir? Bu vb. sorular, kıraat farklılıklarının Kur'ân'ın anlaşılmasına olan etkisini ve bunların meâllere yansımalarını anla-

---

(وَقْرًا) kıraate göre kelimenin iki anlamının bulunduğu belirtilmiştir. Oysa biz bu kıraate göre sözcüğün üç farklı anlamının bulunduğunu tespit ettik. Ayrıca her bir anlamı sarf ilmi açısından analiz ederek kök manalarını aktardık. Bununla beraber müfessirlerin görüşlerini ve kıraat tercihlerini de aktardık. Bu yönüyle alternatif meâller sunarak Âsım kıraatini yansıtmayan meâlleri inceledik. Adem Dölek tarafından hazırlanan “Kadınların Sosyal Durumlarıyla İlgili Olarak Kur'ân'daki 'Karne' Fiilinin Müfessirlerce Yorumu” başlıklı çalışmada söz konusu sözcüğün Türkçe meâllerde ve son zamanda kaleme alınan tefsirlerde “evlerinizde oturun” anlamında kullanılmasının âyetin yanlış anlaşılmasına zemin hazırlayacağı savunulmuştur. Biz ise inceleme konusu olan kelimenin farklı kıraatlerini göz önünde bulundurarak Kur'ân'ın Türkçe çevirilerinde hangi kıraatin esas alındığını ve bu çevirilerin Âsım kıraatine göre sözcüğün muhtemel anlamlarını yansıtıp yansıtmadığını ele aldık. Diğer çalışma Yakup Bıyıkoglu tarafından kaleme alınmış olup makalenin ismi “Semantik Açıdan Kur'ân'da 'Vakar' Kavramı” şeklindedir. Yazar, bu çalışmada söz konusu sözcüğün anlamlarından biri olan “vakar” kelimesini semantik açıdan incelemiştir. Bununla beraber çalışmada وَقْرًا kelimesindeki kıraat farklılıklarına yer vermiştir. Detaylı bilgi için bk. Abdurrahman Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 318; Adem Dölek, “Kadınların Sosyal Durumlarıyla İlgili Olarak Kur'ân'daki 'Karne' Fiilinin Müfessirlerce Yorumu”, *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi* 8 (2019), 201, 210; Yakup Bıyıkoglu, “Semantik Açıdan Kur'ân'da 'Vakar' Kavramı”, *Rize İlahiyat Dergisi* 23 (Nisan 2023), 53, 54; Metin Yeşildağ, *Anlama Etki Eden Kıraat Farklılıklarının Türkçe Kur'ân Meallerine Yansıması* (Isparta: S.D.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 127, 128.

<sup>18</sup> Âsım kıraatinin eleştirildiği, bazen de tercih edilmediği örnekler için ayrıca bk. Havuz, *Usûlî ve Ferî İhtilaflar Açısından Âsım Kıraatı (Şu'be ve Hafs Rivayeti)*, 138-140.

maya yöneliktir. Çalışmanın hazırlanmasındaki bir diğer amaç ise kıraat farklılıklarının Kur'ân yorumuna zenginlik kattığını göstermek,<sup>19</sup> bu zenginliğin, Kur'ân meâllerine de yansıtılmasının gerekliliğini ortaya koymaktır. Bu yönüyle çalışmanın kıraat, tefsir, hadis ve Arap dili alanlarının her birine katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Çünkü inceleme konusu olan âyetin yorumlanmasında bu ilimlerin önemli bir katkısı bulunmaktadır.

Bu çalışmada, Hz. Peygamber'in hanımlarına hitaben buyrulan Ahzâb sûresinin 33. âyeti incelenmektedir. Çalışma, Kur'ân'da sadece bu âyette geçen "قَرَنَ" sözcüğü ile ilgili kıraat farklılıklarını, sözcüğün yapısı sebebiyle ortaya çıkan anlamları ve bunların Kur'ân çevirilerine yansımaları konu edinmektedir. Bu doğrultuda metin analizi ve mukayese yöntemi kullanılarak elde edilen bilgiler irdelenmektedir. Çalışmanın temel kaynaklarını kıraat, lügat ve tefsir alanlarındaki ana eserler oluşturmaktadır. Çalışmada, söz konusu sözcüğün kıraat vecihleri aktarıldıktan sonra her bir kıraate göre muhtemel anlamları sarf ilmi açısından analiz edilerek sunulmaktadır. Bununla beraber Âsım kıraatine göre kelimenin olası anlamları tespit edilerek bu anlamların Kur'ân çevirilerine nasıl yansıdığı üzerinde durulmaktadır. Ayrıca muhtelif kıraat vecihlerine göre elde edilen veriler çerçevesinde alternatif meâl önerileri sunulmaktadır. Hassaten, sorunun yaygınlığının okuyucuya gösterilmesi amacıyla nispeten öne çıkan otuz meâl üzerinden karşılaştırma yapılarak bu çevirilerin söz konusu sözcüğü tercüme ederken hangi kıraati esas aldıkları üzerinde durulmaktadır.

### 1. Ahzâb Sûresi 33/33. Âyetin Anlamı

İnceleme konusu olan âyetin metni şöyledir:

وَقَرَنَ فِي بُيُوتِكُمْ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا

Sûrenin 28. âyetinden itibaren Hz. Peygamber'in hanımlarının davranışlarına dair bazı emirler verilmektedir. Bu doğrultuda 32. âyette "Ey Peygamber hanımları! Siz herhangi bir kadın gibi değilsiniz. Eğer günahattan sakınmak istiyorsanız sözü edalı bir tavırla söylemeyin ki, kalbinde çürüklük olan kimse ümide kapılmasın.

<sup>19</sup> Zira âyetlerin anlaşılması temel gayedir. Bk. Harun Bekiroğlu, *Kur'ân Yorumunda Fıkıh Usûlünün İşlevi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2020), 210.

Ayrıca düzgün söz söyleyin.” buyrulmakta ve kalplerinde hastalık olanların herhangi bir ümide kapılmamaları için Hz. Peygamber’in hanımları yumuşak bir şekilde söz söylememeleri hususunda uyarılmaktadırlar. İnceleme konusu olan ve 33. âyette geçen “وَصَّ” kelimesindeki “, ” harfi atıf harfi olup cümleyi önceki âyette yer alan emir fiillerine bağlamaktadır.<sup>20</sup> Bu sebeple söz konusu âyet de Peygamber hanımları için bir emir barındırmaktadır. Bununla beraber bu âyet, Hz. Peygamber’in eşlerinin Câhiliye dönemindeki gibi açılmamalarını, namazı dosdoğru kılmalarını, zekâtı vermelerini, Allah’a ve resûlüne itaat etmelerini emretmektedir. Hitabın Peygamber hanımlarına yönelik devam ettiği 34. âyette ise Kur’ân’ın kendi hanelerinde indirildiğine ve okunduğuna dikkat çekilmektedir. Ayrıca sûrenin 53. âyetinde yine ev hâli ile alakalı olmak üzere Hz. Peygamber’in hanımlarından bir şey istendiğinde bunun perde arkasından yapılması emredilmektedir.

İleride ele alınacağı üzere müfessirler, inceleme konusu olan “وَصَّ” sözcüğünü, genel itibariyle “evde oturunuz” ya da “evde vakarlı olunuz” şeklinde yorumlamışlardır. Âyet, siyak-sibak çerçevesinde değerlendirildiğinde Peygamber hanımlarına yönelik birtakım âdâbı emrettiği,<sup>21</sup> bu sebeple sözcüğün evde ağırbaşlı, vakarlı olunması manasına geldiği düşünülebilir. Zira sûrede Peygamber hanımlarının; muhataplarına yumuşak söz söylememeleri, “evde ağırbaşlı olmaları” ve perde arkasından iletişime geçmeleri gibi yer alan ifadeler, bunu destekler niteliktedir. Nitekim Taberî (öl. 310/923), kelimenin, “evde vakarlı, sükûnetli olmak” anlamında olduğunu söylemektedir.<sup>22</sup>

Söz konusu kelimenin ifade ettiği anlamın belirlenmesinde hadislerin, sahâbe söz ve uygulamalarının da etkisi vardır. Mesela Cessâs (öl. 371/981), âyetin “evde oturmak” anlamında olduğunu, nitekim Hz. Sevde’nin (öl. 23/644) bu âyeti delil göstererek evden asla ayrılmadığını, vefat edinceye kadar

<sup>20</sup> Ahmed ‘Ubeyd ed-De‘âs vd., *‘Îrâbu’l-‘Kur’ân* (Dimaşk: Dâru’n-Nemîr, 1425-2004), 3/50.

<sup>21</sup> Ebü’l-Fidâ’ İsmâil b. Şihâbiddîn İbn Kesîr, *Tefsîru’l-‘Kur’âni’l-‘Azîm*, thk. Mustafa Seyyid Muhammed vd. (Kahire: Muessesetu Kurtuba, 1421/2000), 11/150.

<sup>22</sup> Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-‘Kur’ân*, thk. Abdullâh et-Türki (Kahire: Dâru Hecr, 1422/2001), 19/96.

evde durup kaldığını aktarmaktadır.<sup>23</sup> Ayrıca bazı hadislerde “Kadın avrettir, dışarı çıktığında şeytan onu karşılar”<sup>24</sup> gibi ifadelerin bulunması, söz konusu kelimenin “evden çıkmamak” şeklinde yorumlanmasında etkili olmuştur.<sup>25</sup> Resûlullah'ın konuya ilişkin “Allah, ihtiyaçlarınızı gidermeniz için evden çıkmanıza izin vermiştir” hadisi de bu sözcüğün “evde kalmak” anlamında olduğunu desteklemektedir.<sup>26</sup>

Söz konusu kelimenin ifade ettiği anlamın ortaya konulmasında Arap dilinin ve lehçelerinin önemli bir katkısı bulunmaktadır. Zira Arap dilinde sülâsî babların sığaları kimi zaman lehçelere göre farklılık göstermektedir. Bunların hem tilâvet hem yazı hem de anlama etki eden tarafı bulunmaktadır.<sup>27</sup> Dolayısıyla muhtelif kıraatler çerçevesinde kelimenin morfolojik özelliklerine dair serdedilen görüşler, âyetin de bu minvalde yorumlanmasında etkili olmuştur. Çalışmanın odak noktasını oluşturan mesele tam da budur. Çünkü Âsım kıraatine göre kelimenin kök yapısında bulunmayan anlamların Kur'ân meâllerine yansıtılması söz konusudur. Konunun bu ehemmiyetinden hareketle aşağıda öncelikle “قَوْنٌ” kelimesindeki kıraat vecihlerine yer verilecek, daha sonra kıraat farklılıkları bağlamında kelime sarf ilmi açısından analiz edilecektir.

<sup>23</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî Cessâs, *'Aḥkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sadık Kâmhâvî (Beirut: Dâru 'İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1412/1992), 5/229.

<sup>24</sup> Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *es-Sünen*, nşr. Ebû 'Ubeyde Ḥaşḥûr b. Ḥâsen (Riyad: Mektebetu'l-Ma'ârif, ts.), “Raḍâ”, 18 (No. 1173).

<sup>25</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 11/151; Celâlüddîn es-Süyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî vd. (Kahire: Merkezü Hecr, 1424/2003), 12/31.

<sup>26</sup> Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Şaḥîḥ* (Beirut: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002), “Nikah”, 115 (No: 5237).

<sup>27</sup> Her ne kadar kıraat farklılıklarının büyük çoğunluğu âyetin anlam ve yorumuna etki etmese de sarf, nahiv veya takdim-tehir şeklinde görülen ve *Ferşü'l-hurûf* olarak isimlendirilen kelimelerin, yazım ve okunuş yanında sözcüğün/âyetin anlamı üzerinde de büyük ölçüde etkisi vardır. Bk. Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 62-64, 100. Bu minvalde bir âyetin on beş farklı anlama gelebildiğine dair ayrıca bk. Ahmet Taşdoğan, “Zuhuf Sûresinin 88. Âyeti Bağlamında Dil Kurallarının Kıraatlerin Anlaşılmasındaki Rolü ve Etkisi”, *Harran İlahiyat Dergisi* 51 (Haziran 2024), 226-246.

## 2. “قُرْآن” Kelimesindeki Kıraat Vecihleri

Kıraat âlimleri, âyet metninde yer alan “قُرْآن” kelimesinin iki farklı şekilde okunduğunu söylemişlerdir. Bu konuda Taberî, Medine kıraat imamlarının geneli ile Kûfe kıraat imamlarının bir kısmının sözcüğü fethalı (قُرْآن); Basra ile Kûfe kıraat imamlarının çoğunluğunun ise kesreli (قُرْآن) olarak okuduklarını söyler.<sup>28</sup> Taberî'nin ifadesine açıklık getiren İbn Mücâhid (öl. 324/936), kıraat imamlarının, inceleme konusu olan kelimeye yer alan “ق” harfinin fethalı veya kesreli okunması hususunda farklı görüşlerde olduklarını belirtir. Bu doğrultuda Âsım (öl. 127/745) ve Nâfi'nin (öl. 169/785) söz konusu harfi fethalı (قُرْآن); İbn Âmir (öl. 118/736), İbn Kesîr (öl. 120/738), Ebû Amr (öl. 154/771), Hamza (öl. 156/773) ve Kisâf'nin (öl. 189/805) ise kesreli (قُرْآن) okuduklarını söyler.<sup>29</sup> İbn Mihrân en-Nîsâbûrî (öl. 381/992), Ebû Ca'fer'in de (öl. 130/747-48) Âsım ve Nâfi gibi “ق” harfini fethalı okuduğunu ifade eder.<sup>30</sup> Buna göre kırâat-i aşere arasından Medine'nin iki imamı Nâfi ile Ebû Ca'fer ve Kûfe kıraat imamı Âsım, âyet metninde yer alan sözcüğü “قُرْآن” şeklinde, geri kalan kıraat imamları ise “قُرْآن” olarak okumuşlardır.<sup>31</sup> Dolayısıyla bahse konu olan kelime iki sahîh<sup>32</sup> kıraat ile okunmuş olmakla birlikte kıraat imamların çoğu bunu kesreli olarak “قُرْآن” şeklinde okumuştur.

İslâm dünyasının büyük bir coğrafyasında Kûfe kıraat imamı Âsım'ın kıraati tercih edilmektedir. Bu okuyuşa göre kelime “قُرْآن” şeklinde okunmaktadır. Ancak İbn Mihrân, Âsım'ın iki râvisinden biri olan Hafs tarikiyle bu kelimenin

<sup>28</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19/96.

<sup>29</sup> Ahmed b. Mûsâ İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-kırâ'ât*, thk. Şevkî Dayf (Kahire: Dâru'l-Me'arif, 1972), 521, 522.

<sup>30</sup> İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, *el-Mebsût fi'l-kırâ'âti'l-aşr*, thk. Sübey' Hamza Hâkimî (Dımaşk: Mecme'u'l-luğeti'l-Arabî, 1401/1980), 358.

<sup>31</sup> Şemsüddîn İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr*, thk. Ali eđ-Đabbâğ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 2/348.

<sup>32</sup> Geleneksel kıraat anlayışına göre farklı anlamlara gelebilen bu sahîh kıraatlerin her biri farklı birer âyet gibidir. Bk. Temel, “Kırâat Farklılıklarının Meale Yansıtılması - Mustafa Öztürk ve Kur'an-ı Kerim Meali Örneği”, 349.

kesreli “قُرْ” şeklinde de okunduğunu söyler.<sup>33</sup> Nitekim Ebû Amr ed-Dânî (öl. 444/1053), Âsım'ın râvileri Hafs ve Ebû Bekr Şu'be'nin (öl. 193/809) âyet metninde yer alan sözcüğü fethalı ve kesreli olmak üzere iki şekilde okuduğuna dair rivâyetler olduğunu ifade etmektedir.<sup>34</sup> Ancak her ne kadar kesreli vecih nakledilmiş olsa da Kur'ân metinlerinde bu kelimenin fethalı hali yer almaktadır.<sup>35</sup>

Şimdi muhtelif kıraat vecihleri çerçevesinde inceleme konusu olan “قُرْ” sözcüğünü kelime yapısı açısından analiz edeceğiz. Zira bir kelimenin kıraatlere göre taşıdığı anlamın tespiti için sözcüğün gramer yapısının bilinmesi önemlidir.

### 3. “قُرْ” Kelimesinin Sarf İlmi Açısından Tahlili

Kıraat farklılıklarının bulunduğu bir kelimenin kökeni hakkında ileri sürülen görüşler, ilgili âyetin de farklı şekillerde anlaşılmasına sebep olmaktadır. Bu durum, hem “قُرْ” hem de “قُرْ” şeklinde okunan kelimedede söz konusudur. Nitekim bu kelimenin yapısal özelliği hakkında bilgi verilen kaynaklarda genel kabule göre “قُرْ” kıraatinin v-ğ-r, “قُرْ” kıraatinin ise ğ-r-r kökünden türediği belirtilmiştir.<sup>36</sup> Bununla beraber sözcüğün başka köklerden türediğine dair bilgiler de bulunmaktadır. Bu ise kelimenin, dolayısıyla âyetin de farklı bir şekilde

<sup>33</sup> İbn Mihrân en-Nisâbü'rî, *el-Mebsût*, 358.

<sup>34</sup> Ebû Amr Osmân ed-Dânî, *Câmi u'l-beÿân fi'l-kırâ'âti's-seb'*, thk. Muḥammed Şadûk el-Cezâ'irî (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1426/2005), 677.

<sup>35</sup> Bu iki rivâyetin senedi ve dayanağı için bk. Havuz, *Usûlî ve Ferşî İhtilaflar Açısından Âsım Kıraatı (Şu'be ve Hafs Rivâyeti)*, 91-108.

<sup>36</sup> Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, thk. Fuat Sezgin (Mısır: Mektebetu'l-Hıncî, ts.), 2/137; Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/342; Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *el-Ğarîbu'l-muşannef*, thk. Muhammed Muhtar el-'Abidî (Kahire: Dâru Mısr li't-ṭabâ'a, 1996/1416), 2/963; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 4/225; Muḥammed b. Aḥmed el-Ezherî, *Me'âni'l-kırâ'ât*, thk. İyd Mustafa Dervîş - İvaḍ Ḥamd el-Ḳûzî (b.y., 1414/1993), 2/282-283; Ebû Abdillâh el-Hüseyn İbn Hâleveyh, *İ'râbu'l-kırâ'âti's-seb' ve ilelühâ*, thk. Abdurrahman b. Süleyman (Kahire: Mektebetu'l-Hıncî, 1992/1413), 2/200; Ebû Alî el-Fârisî, *el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seb'a*, thk. Bedrettin Kahveci vd. (Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1413/1993), 5/475; Ebû'l-Hasen el-Mâverdî, *en-Nuket ve'l-uyûn*, thk. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, ts.), 4/399.



yorumlanmasına neden olmaktadır. Şimdi ülkemizde ve İslâm dünyasının büyük çoğunluğunda fethalı okunan “قَرْنٌ” kelimesinin kök analizini ele alacağız.

### 3.1. “قَرْنٌ” Kıraatine Göre Kelimenin Kök Analizi ve Anlamları

Kıraat imamlarından Nâfi‘, Âsım ve Ebû Ca‘fer, sözcüğü fethalı olarak (قَرْنٌ) okumuşlardır. Bu kelime, üç farklı manaya gelmektedir. Aşağıda sözcüğün yapısal özelliklerini tahlil ettikten sonra kökün ifade ettiği anlamları ele alacağız. Bunları maddeler halinde sıralayacağız. Ayrıca meâller açısından önemli bir kaynak olan müfessirlerin görüşlerini de aktaracağız.

#### 3.1.1. Sözcüğün “Oturmak/Қarār” Anlamına Gelmesi

“قَرْنٌ” kıraatine göre “karar/oturmak/durmak” anlamına gelen bu sözcüğün kök harfleri қ-r-r şeklindedir.<sup>37</sup> Bu kökün, “soğukluk” ve “iyice yerleşmek” olmak üzere iki kullanım alanı bulunmaktadır. Bunlardan “iyice yerleşmek” manası, “bir yerde durmak, yerleşmek/karar kılmak” anlamına gelmektedir. Nitekim el-Ferâhidî (öl. 175/791), “karar” kelimesinin “yerde sabit olan şey” anlamında kullanıldığını söyler. Bu ise “bir yerde sürekli ve devamlı olmak, durmak” anlamındadır.<sup>38</sup> Ayrıca bir hadiste yer alan “قَارُوا الصَّلَاةَ” ifadesi, “karar” anlamından türeyerek “namazda hareketsiz durmak, abes işler yapmamak”

<sup>37</sup> Sülâsî dördüncü babdan olan қ-r-r kökünün mâzi formu “قَرَرٌ/قَرَرٌ” iken muzâri formu “يَقَرُّ/يَقَرُّ” şeklindedir. Sözcüğün müennes çoğul emir kalıbı ise “قَرِّنِي” olarak gelir. Ancak muzaaf fiillerde iki benzer harfin bir arada olması hoş karşılanmadığından tahfif için “ر” harfinin harekesi “و” harfine verilir (قَرِّنِي), sonra “ر” hazfedilir (قَرِّنِي). Sözcüğün başındaki vasil hemzesine de ihtiyaç kalmadığından düşürülür. Bu yönüyle kelime “قَرْنٌ” halini alır. Bk. Ferrâ‘, *Me‘âni‘l-Қur‘ân*, 2/342; Taberî, *Câmi‘u‘l-beyân*, 19/96; Zeccâc, *Me‘âni‘l-Қur‘ân*, 4/225; İbn Hâleveyh, *‘İ‘râbu‘l-қırâ‘ât*, 2/199; Ezherî, *Me‘âni‘l-қırâ‘ât*, 2/282.

<sup>38</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbu‘l-‘Ayn*, thk. Abdülhamit Hendâvî (Beirut: Dâru‘l-Kutubi‘l-‘İlmiyye, ts.), “Қ-r-r”, 3/373; Ebü‘l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu‘cemu Meķâyisi‘l-luĝa*, thk. Abdusselâm Hârûn (Beirut: Dâru‘l-Fikr, 1399/1979), “Қ-r”, 5/7; Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu‘l-luĝa*, thk. Abdusselâm Hârûn (Kahire: Dâru‘l-Mışıyye, ts.), “Қ-r-r”, 8/276; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu‘l-‘Arab* (Beirut: Dâru Sâdir, ts.), “Қ-r-r”, 5/84; İlhan Ayverdi, *Misallı Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2010), “Karar”, 627.

şeklinde yorumlanmaktadır.<sup>39</sup> Dolayısıyla söz konusu sözcük, “قَرْنَ” şeklindeki kıraate göre “evlerinizde oturunuz” anlamına gelmektedir.<sup>40</sup>

Mukâtil (öl. 150/767), âyeti “evlerinizden çıkmayın” şeklinde yorumlar.<sup>41</sup> Cessâs da “bu âyetin, kadınların evde kalmalarını emrettiğini ve dışarı çıkmalarını yasakladığını” söyler. Bu yönüyle o, sözcüğün “vakar” anlamına gelebileceğini ifade etse de “karar” anlamında olmasını tercih etmektedir.<sup>42</sup> Ebû Bekir İbnü'l-Arabî ise (öl. 543/1148) kelimenin “evden çıkmamak, evden ayrılmamak” anlamlarına geldiğini belirtir. Öte yandan o, Nablus şehrinde kadınların Cuma günleri mescitleri doldurduğunu; Cuma namazı dışında hiçbir kadın görmediğini, ayrıca Mescid-i Aksa'da şehit oluncaya kadar itikafta kalıp asla dışarı çıkmayan kadınları gördüğünü ifade eder.<sup>43</sup> Bu konuda Fahreddîn er-Râzî (öl. 606/1210), sözcüğün “oturmak” anlamını tercih etmekle beraber “vakar” manasında olduğunun ileri sürüldüğünü belirtir.<sup>44</sup> İbn Cüzey de (öl. 741/1340) sözcüğün “oturmak” anlamının tercih edildiğini, zira bu konudaki hadislerin buna işaret ettiğini belirtir.<sup>45</sup> Ayrıca İbn Kesîr (öl. 774/1373), âyetin “ihtiyaç dışında evlerinizden çıkmayın, evlerinizde kalın” anlamında olduğunu vurgular.<sup>46</sup> Bikâî ise (öl. 885/1480) sözcüğün hem kesreli hem de fethalı kıraatine göre “daima evde kalmak, çıkmamak” anlamında olduğunu ifade

<sup>39</sup> Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Ğarîbu'l-ğadîs*, nşr. 'Abdu'l-muîd Hân vd. (Haydarâbâd: Maţba'atu Dâireti'l-Me'arifi'l-'Oşmâniyye, 1384/1964), 4/75; Cârullah ez-Zemahşerî, *el-Fâih fi Ğarîbi'l-ğadîs*, thk. Ali Muhammed Becâvî - Muhammed ebü'l-Fağl İbrâhîm (b.y.: Maţba'atu 'İsâ el-Bâbî el-Halebî, ts.), 3/181.

<sup>40</sup> Râğıb el-İsfahânî, *el-Mufredât fi Ğarîbi'l-Ğur'ân*, thk. Muhammed el-Keylânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), “v-ğ-r”, 530.

<sup>41</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* (Beyrut: Muessesetu't-Târîhi'l-'Arabî, 1423/2002), 3/488.

<sup>42</sup> Cessâs, *'Ağkâmu'l-Ğur'ân*, 5/229, 230.

<sup>43</sup> Ebû Bekir İbnü'l-'Arabî, *'Ağkâmu'l-Ğur'ân*, thk. Muhammed Abdülkadir 'Ağâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1424/2002), 3/568, 569.

<sup>44</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 25/210.

<sup>45</sup> Muhammed b. Ahmed İbn Cüzey, *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*, thk. Muhammed Sâlim (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1436/2015), 2/188.

<sup>46</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Ğur'âni'l-'Azîm*, 11/150.

eder. Onun, âyetin evde oturmayı emrettiğini düşündüğünden “vakar” anlamına değinmediği görülmektedir.<sup>47</sup> Nitekim Âlûsî’ye (öl. 1854) göre bütün kıraatler çerçevesinde sözcük “evde oturmak” anlamındadır.<sup>48</sup> Bu doğrultuda İbn Âşûr (öl. 1973), ilgili âyetin zaruret olmadığı müddetçe Peygamber hanımlarına dışarı çıkmayı yasakladığını ifade eder.<sup>49</sup> Son devir âlimlerinden Elmalılı da (öl. 1942) ileride ele alınacağı üzere her ne kadar meâline “vakar” anlamını yansıtsa da tefsirinde bu kelimenin “evde oturmak” anlamında olduğunu belirtmektedir.<sup>50</sup>

Netice itibariyle “قُرْءَانٌ” kıraatinin ifade ettiği anlamlardan bir tanesi “oturunuz” manasıdır. Mezkûr müfessirler de sözcüğün “evde oturmak” anlamını tercih etmişlerdir. Ancak bu anlamın tercihinde bahsi geçen hadislerin önemli bir etkisinin olduğunu düşünmekteyiz. Zira bu eserlerde sözcüğün ifade ettiği anlamın tespitinde daha çok hadislere başvurulduğu görülmektedir.

### 3.1.2. Sözcüğün “Göz nuru/Aydınlığı” Anlamına Gelmesi

Arap dili ve edebiyatı âlimlerinden Ebû Osman el-Mâzinî (öl. 249/863) ile Ebû Hâtim es-Sicistânî (öl. 255/869), sözcüğün قُرْءَانٌ “Göz aydınlığı” anlamında olduğunu savunmuşlardır.<sup>51</sup> Bu terkipte yer alan “قُرْءَانٌ” sözcüğü de q-r-r kökünden türemektedir. Şu hâlde “kurretü’l-‘ayn” ifadesi, sözcüğün kök manası olan “soğuk” veya “karar” anlamından türeyebilmektedir. Bunlardan “soğuk” kökü çerçevesinde mutluluğun gözyaşının soğuk, kederin gözyaşının ise sıcak olduğundan hareketle “gözyaşın ‘soğuk’ olsun” denilerek “daima mutlu/sevinçli ol” anlamı kastedilir. Bununla beraber bu ifade, “başka bir şeye tamah etmeyecek şekilde gözün bakakalması; gözün, başkasına bakmaya gerek duymadan razı olduğu şeye kilitlenmesi” anlamında da kullanılabilir.

<sup>47</sup> Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer el-Bikâî, *Naẓmu’-d-durer fi tenâsubi’l-âÿâtî ve’s-suver* (Kahire: Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, ts.), 15/344.

<sup>48</sup> Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî fi tefsîri’l-Ḳur’ânî’l-‘azîm ve’s-seb’i’l-meşânî* (Beyrut: Dâru’İhyâi’t-Turâsî’l-‘Arabî, ts.), 22/6.

<sup>49</sup> Muhammed Tâhîr İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr* (Tunus: ed-Dâru’t-Tûnusiyye, 1984), 22/11.

<sup>50</sup> Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, nşr. Asım Cüneyd Köksal, Murat Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 4/555.

<sup>51</sup> Ebû Ca’fer en-Nehhâs, *’İrâbu’l-Ḳur’ân*, nşr. Hâlid el-‘Alî (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1429/2008), 771; Ebû Alî el-Fârisî, *el-Hüccce*, 5/475.

Bu durumda sözcüğün “karar” anlamından türediği anlaşılmaktadır.<sup>52</sup> Dolayısıyla sözcük ya “sürekli mutlu olmak” ya da “gözün bir yerde sabit kalması ve elde bulunan şey ile iktifa edilmesi” anlamındadır. Şu hâlde “قَرْنٌ” şeklindeki kıraate göre kelime “evlerinizde göz aydınlığı olun”<sup>53</sup> anlamına gelmektedir.

Mâzinî ve Sicistânî, “قَرْنٌ” kıraatine göre kelimenin “oturmak” anlamında kullanılmasına karşı çıkmışlardır. Onlara göre Arap dilinde bu kullanımın hiçbir dayanağı yoktur. Çünkü dördüncü babdan olan “قَرَّ” fiili, sadece “قَرَّةُ الْعَيْنِ” anlamına gelmektedir. “قَرَّ” fiilinin “oturdu, karar kıldı” anlamına gelebilmesi için ikinci babdan olması gerekmektedir. Ancak ikinci babdan olan “قَرَّ يَقَرُّ” fiilinin emir kalıbı “قَرْنٌ” şeklinde gelir. Dolayısıyla onlara göre âyetin “قَرْنٌ” olarak okunması, sözcüğün “oturunuz” anlamında olmadığına göstergesidir.<sup>54</sup> Konuya aynı perspektiften yaklaşan İbn Kuteybe de (öl. 276/889) “oturunuz” anlamına gelen “قَرْنٌ” sözcüğünün dördüncü bab olan “قَرَّ يَقَرُّ” fiilinden türediğine dair bir görüş işitmediğini, bunun bir Arap lehçesi olabileceğini söylemektedir.<sup>55</sup> Nitekim Müberred (öl. 286/900), bu kelimenin “karar” anlamında olduğunu söylemekle beraber bu anlamın kesreli kıraatte bulunduğunu bu sebeple “قَرْنٌ” şeklinde okumanın lahn olduğunu belirtmektedir. Zira ona göre “karar” anlamı sadece ikinci bab kalıbında (قَرَزْتُ فِي الْمَكَانِ أَقْرًا) bulunmaktadır.<sup>56</sup> İbn Kuteybe ile aynı görüşte olduğu görülen Mâtürîdî de (öl. 333/944) “قَرَّ يَقَرُّ” formunun aslında “göz aydınlığı” anlamında kullanıldığını, “oturmak” şeklinde bir

<sup>52</sup> Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, 8/276; İbn Fâris, *Meşkayîsu'l-luğa*, 5/7, 8; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *Tuhfetu'l-erîb bi-mâ fi'l-Kur'ân mine'l-ğarîb*, thk. Semîr el-Meczûb (Beirut: el-Mektebetu'l-İslâmî, ts.), 257; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 22/10.

<sup>53</sup> “Evlerinizde mutluluğun kaynağı olun” şeklinde de anlam verilebilir.

<sup>54</sup> Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, 771; Ebû Alî el-Fârisî, *el-Hüccce*, 5/475; Mekki b. Ebû Tâlib, *el-Keşf 'an vucûhi'l-kırâ'âti's-seb' ve 'ilelihâ ve hüccehâ*, thk. Muhyiddin Ramazan (Beirut: Muessesetu'r-Risâle, 1984/1404), 198; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 22/10.

<sup>55</sup> Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *Tefsîru ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Seyyid Ahmed Sağar (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1398/1978), 351.

<sup>56</sup> Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî (Mekke: Câmî'atü 'Ümmi'l-Ğura, 1408/1988), 5/346.

anlamının olduğunu iştirmediğini ifade etmektedir.<sup>57</sup> Ancak Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (öl. 224/838), bu kullanımın Arap dilinde bulunduğu dikkat çekmektedir. Nitekim *el-Ġarîbü'l-muşannef* adlı eserinde yedi kıraat imamından biri ve aynı zamanda nahiv âlimi olan hocası Ali b. Hamza el-Kisâî'den (öl. 189/805) naklen Hicaz yöresinde "karar/oturmak" anlamına gelen sözcüğün sülâsî dördüncü bab olan "قَرَّ يَقَرُّ" kalıbında kullanıldığını söyler.<sup>58</sup> Bununla beraber İbn Cüzey, "karar" anlamına gelen bu kelimenin dördüncü babta olduğunu gösteren bir kullanımın bulunduğunu belirtmekle beraber meşhur olanın diğer vecih olduğunu ifade etmektedir.<sup>59</sup> Ayrıca Bikâî, "karar" anlamında olan sözcüğün mâzi formunun hem kesreli (قَرَّ) hem de fethalı (قَرَّ) olmak üzere iki şekilde kullanıldığını ve bunların iki ayrı lügat olduğunu belirtir.<sup>60</sup> Muhtemelen adı geçen âlimlerin Hicaz yöresindeki bu kullanımdan haberleri olmamıştır. Zira kelimenin hem ikinci hem de dördüncü bab kalıplarında "karar/oturmak" anlamında kullanıldığını müşahade etmekteyiz.<sup>61</sup>

Kelimeye yüklenen "göz aydınlığı" anlamından etkilendiği görülen Nehhâs (öl. 338/950), bu kullanımın güzel bir vecih olduğunu belirtmektedir.<sup>62</sup> Ancak Mekkî b. Ebû Tâlib (öl. 437/1045) âyetin, Hz. Peygamber'in eşlerinin, evlerinin göz aydınlığı oldukları şeklinde anlaşılmasının doğru olmadığını ifade etmektedir.<sup>63</sup> Konuya kıraat ilmi açısından yaklaşan Kurtubî (öl. 671/1273), bu görüşün, Hz. Peygamber'den geldiği sabit olan bir kıraatin değerini düşürmeyeceğini, hatta dil kurallarının temellendirilmesinde delil olarak kullanılmasa gerektiğini ifade etmektedir.<sup>64</sup> Bu kıraatin hatalı okuyuş olduğunun belirtilmesi, sahih rivâyetlerle nakledilen kıraatlerin beşerî argümanları da

<sup>57</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1426/2005), 8/381.

<sup>58</sup> Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *el-Ġarîbü'l-muşannef*, 3/963.

<sup>59</sup> İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/188.

<sup>60</sup> Bikâî, *Naẓmu'd-durer*, 15/344.

<sup>61</sup> Ezherî, *Tehzîbu'l-luġa*, 8/277.

<sup>62</sup> Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, 771.

<sup>63</sup> Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-Keşf*, 2/198.

<sup>64</sup> Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh et-Türki (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1427/2006), 17/140.

içeren bir yöntemle eleştirilmesi demektir.<sup>65</sup> Hz. Peygamber'den geldiği sabit olan sahih bir kıraat için lahn ifadesinin kullanılması, dilcilerin, dil kurallarını kıraatlere öncelediklerinin ve bunu temellendirirken kıraatleri reddetmekten dahi çekinmediklerinin en bariz göstergesidir.<sup>66</sup> Bunun en önemli sebeplerinden biri de dilcilerin, Arap dilinde yer alan bütün kullanımlara vakıf olmamalarıdır. Oysa Kur'ân-ı Kerim'de bir kelimenin farklı bir kullanımının mevcut olması, Arap dili kurallarının temellendirilmesi açısından güçlü bir argümandır. Zira kıraatler, gramer açısından kıyasa göre değil, kıraat imamlarının rivâyetlerine göre bilinir.<sup>67</sup> Dolayısıyla dil kurallarının kıraatlerin anlaşılmasında önemli bir etkisi olsa da asıl olan Kur'ân-ı Kerim'dir; kıraatlerdir.

### 3.1.3. Sözcüğün “Toplanmak” Anlamına Gelmesi

Ebü'l-Feth el-Hemedânî (öl. 371/982), “قَوْنٌ” kelimesinin “toplanınız” anlamında olduğunu söylemiştir.<sup>68</sup> Bu anlama göre kelime q-v-r kökünden türemiştir. Mâzi formu “قَوْرٌ” olan bu sözcük, kök anlam itibariyle “bir şeyin etrafında dönmek/toplanmak” manasındadır. Mesela tepeler için bu kökten gelen “المُورُ” kelimesi kullanılmaktadır. Çünkü tepeler, dairesel bir döngüye sahiptir. Bunun için ortasından kesilen ve daire şeklinde olan her şey, bu kökten türetilen kelimeler ile ifade edilmektedir. Daire şeklinde olan şeyler bir arada bulunduğu için bu kelime “toplanmak” anlamında kullanılmış olabilir. Mesela “إِقْوَرٌ الْجِدَّةُ” ifadesi, “derinin buruşup büzülmesi” anlamındadır. Bu da cildin kendi etrafında toplandığını göstermektedir. Ayrıca mensupları bir arada toplanan ve

<sup>65</sup> Osman Bayraktutan, “Kıraatlere Dil Mantığına Göre Yaklaşımlara Eleştirel Bir Bakış”, *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (Ekim 2018), 87.

<sup>66</sup> Konuyla ilgili farklı bir değerlendirme için bk. Esat Özcan, “Dil Kurallarının Kıraat Tercihindeki Etkisi: Kutrub Örneği”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (Haziran 2021), 138, 144-145, 150-151.

<sup>67</sup> İbn Hâleveyh, *’l-râbu’l-kırâ’ât*, 1/335, 2/44.

<sup>68</sup> Cârullah ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ’an hakâiki gavâmiği’t-tenzîl*, thk. Ali Mu’avvağ - Âdil Abdulmevcûd (Riyad: Mektebetu’l-’Ubeykân, 1418/1998), 5/66.

birbirlerinden ayrılmayan kabile için yine bu kökten türetilen “فَارَّة” ifadesi kullanılmıştır.<sup>69</sup>

Bu bilgilerden hareketle “فَرَنَ” kıraatine göre kelime “فَارَ يَفَارُ” fiilinden türemiştir. Buna göre söz konusu kelime sülâsî dördüncü babtandır. Aslı itibariyle “فَوْرَ يَفْوُرُ” şeklinde ecvef bir fiil olan bu kelimenin emir formu yine “فَرَنَ” şeklinde gelir.<sup>70</sup> Buna göre âyetin anlamı “evlerinizde toplanın” şeklindedir. İbn Âdil (VIII./XIV. yüzyıl), bu kullanımın tekellüften uzak ve Ebû Hâtim ile diğer âlimlerin itirazlarını bertaraf etmek için güzel bir vecih olduğuna dikkat çekmektedir.<sup>71</sup>

Netice itibariyle Nâfi‘, Âsım ve Ebû Ca‘fer kıraatine göre “فَرَنَ” olarak okunan kelimenin “oturunuz”, “göz aydınlığı olunuz” ve “toplanınız” anlamında üç farklı şekilde yorumlandığı görülmektedir. Öte yandan her bir anlama göre söz konusu sözcüğün mâzi formu farklıdır. Değişik olan fiil kalıpları, sözcüğün de bu minvalde yorumlanmasına neden olmuştur. Ancak her birinin emir formu aynıdır. Sarf ilmi açısından ileri sürülen her bir kullanıma göre sözcük de farklı bir manaya delalet etmektedir.

<sup>69</sup> Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, “k-v-r”, 3/441; İbn Fâris, *Meşkâyi'su'l-luğa*, “k-v-r”, 5/39; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “k-v-r”, 5/123.

<sup>70</sup> Bu kök emir formuna (فَوْرَنَ) dönüştüğünde sözcüğün ortasında yer alan “و” harfinin harekesi “ق” harfine verilir (فَوْرَنَ). Daha sonra iki sâkin harf yan yana geldiği için/iltikâü's-sâkineyn illet harfi olan vâv harfi düşer ve kelime “فَرَنَ” şekline dönüşür. Sözcüğün başındaki vasil hemzesine ihtiyaç kalmadığından hemze hafz edilir ve kelime “فَرَنَ” halini alır. Bk. Müntecebüddin el-Hemedânî, *el-Ferîd fi 'i râbi'l-Ḳur'âni'l-mecîd*, thk. Muhammed Nizamettin el-Fettîh (Medine: Dâru'z-Zemân, 1427/2006), 5/255; Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzu'l-me'ânî min Ḥırzi'l-emânî*, thk. İbrahim 'Aṭve 'İvaḍ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.), 649; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, thk. Ali Muhammed Mu'avvaḍ - 'Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1413/1993), 7/223; Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-maşûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed el-Ḥarrâṭ (Dımaşk: Dâru'l-Ḳalem, ts.), 9/121.

<sup>71</sup> İbn Âdil ed-Dımaşkî, *el-Lubâb fi 'ulûmi'l-Kitâb*, thk. Ali Mu'avvaḍ - 'Âdil Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1419/1998), 15/545.

### 3.2. “قَرَنَ” Kıraatine Göre Kelimenin Kök Analizi

Âsım, Nâfi‘ ve Ebû Ca‘fer dışındaki kıraat imamları sözcüğü “قَرَنَ” şeklinde okumuşlardır. Bu kıraate göre kelimenin “vakar” veya “karar” olmak üzere iki anlamı bulunmaktadır. Çünkü “قَرَنَ” şeklinde olan sözcüğün q-r-r ya da v-k-r kökünden türemesi muhtemeldir.<sup>72</sup> Ayrıca her iki kökün de emir kalıbı, “قَرَّ” olarak kullanılmaktadır. Bir önceki kıraat vechinde olduğu gibi emir kalıpları müşterek olan bu iki köke göre sözcüğün yüklendiği manalar da farklılık arz etmektedir.<sup>73</sup>

#### 3.2.1. Sözcüğün “Oturmak/Ķarâr” Anlamına Gelmesi

Bahsi geçtiği üzere fethalı olan “قَرَنَ” kıraatinde de “karar” anlamı mevcuttur. Bunun sebebi ise lehçe farklılıkları, dolayısıyla da kelimenin morfolojik özellikleridir. Zira bir kelimenin yapısal özellikleri bir lehçeden başka bir lehçeye farklılık gösterebilmektedir. Buna göre “قَرَنَ” kıraatine göre kelimenin mâzi formu “قَرَّرَ” şeklindedir. Bu doğrultuda sözcük “قَرَّرْتُ فِي الْمَكَانِ أَقْرُ” şeklinde kullanılmaktadır. Bu kullanım, sözcüğün dördüncü babdan olduğunu göstermektedir. Ancak kadim ve fasih bir lügat olan Hicaz lehçesinde<sup>74</sup> kelimenin kullanımında ikinci bab kalıbının tercih edildiği fark edilmektedir.<sup>75</sup> Buna göre sözcük “قَرَّرْتُ فِي الْمَكَانِ أَقْرُ” olarak kullanılmaktadır. Dolayısıyla kelime, dördüncü babdan olduğu kabul edildiğinde “قَرَنَ”, ikinci babdan varsayıldığında “قَرَّ” şeklinde okunmaktadır. Fiil kalıbının farklı olmasının anlama herhangi bir etkisi bulunmamaktadır.

<sup>72</sup> Taberî, *Câmi‘u'l-beyân*, 19/96.

<sup>73</sup> Zeccâc, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, 4/225; Ezherî, *Me‘âni'l-kırâ‘ât*, 2/283.

<sup>74</sup> Bu lehçeye göre mâzi fiilde geçen “ر” harfi fethalı yani “قَرَّ” şeklindedir. Buna göre sözcük “قَرَّرْتُ فِي الْمَكَانِ أَقْرُ” olarak kullanılmaktadır. Bu kıraate göre asıl itibariyle “قَرَّرْتُ” şeklinde olan müennes çoğul emir fiili, sarf kuralları gereğince nakil ve hazf gerçekleştikten sonra “قَرَّ” şekline dönüşmüştür.

<sup>75</sup> Nehhâs, *‘İrâbu'l-Ķur‘ân*, 771.



Söz konusu sözcük “وَقَارٌ” kıraatine göre “karar” anlamı çerçevesinde “evde oturunuz” manasına gelmektedir. Bu anlama daha önceden temas ettiğimizden burada buna ayrıca değinmeyeceğiz. Bu çerçevede kesreli kıraate göre sözcüğün “vakar” anlamı üzerinde durmaya çalışacağız.

### 3.2.2. Sözcüğün “Vakar” Anlamına Gelmesi

V-ğ-r kökünden türeyen “وَقَارٌ” kelimesi, kök itibariyle “bir şeydeki ağırlık” anlamındadır. Sözcüğün daha çok “kulağın işitmemesi, kulaktaki ağırlık/sağırılık” manası öne çıkmaktadır. Nitekim Kur’ân’daki kullanımı bazen bu şekildedir (el-En’âm 6/25; el-İsrâ 17/46; vd.). Bununla beraber ağırlığına işaret etmek adına hayvan yüküne de bu isim verilmektedir. Bu kelime insan için kullanılınca “ciddiyet, vakar, haysiyet sahibi” anlamına gelmektedir. Bu da yine kök anlam çerçevesinde hâl ve hareketlerde ağır başlı olmak anlamındadır.<sup>76</sup>

Ferrâ (öl. 207/822), inceleme konusu olan kelimenin “vakar” anlamında olduğunu söyleyerek Nâfi’ ve Âsım’ın kelimeyi fethalı olarak okumalarının “vakar” anlamında kullanılmayacağını belirtir.<sup>77</sup> Zira v-ğ-r kökünün cem-i müennes emir sığası “وَقَارِي” değil, “وَقَارِي” şeklinde gelmektedir.<sup>78</sup> Ma’mer b. Müsennâ da (öl. 209/824 [?]) söz konusu sözcüğün kesreli kıraatini tercih etmekte, kelimenin “vakar” kökünden türediğini kabul etmektedir.<sup>79</sup> Bu konuda aynı görüşü benimsemekte olan Ebû Ubeyd, şu ifadelere yer vermektedir: “Bana

<sup>76</sup> Halil b. Ahmed, *Kitâbu l-‘Ayn*, “V-ğ-r”, 5/207; İbn Fâris, *Meğâyîsu l-luğâ*, “V-ğ-r”, 6/132; Râgıb el-İsfahânî, *el-Mufredât*, “V-ğ-r”, 529.

<sup>77</sup> Ferrâ’, *Me’âni l-‘Kur’ân*, 2/342.

<sup>78</sup> Arap dilinde misal olarak nitelenen bu gibi fiillerin muzâri formlarındaki “و” harfi, “وَعَدَ يَعِدُ” veya “وَقَرَّ يَوَقِّرُ” örneğinde olduğu gibi “ي” ve “kesre” arasında kaldığı için hafzedilir. Bu durumda söz konusu sözcük “يَقَرُّ” halini almaktadır. Aynı duruma emir formlarında da rastlanmaktadır. Dolayısıyla söz konusu sözcük ikinci bab kalıbındadır. Buna göre asıl itibariyle “وَقَرَّ يَوَقِّرُ” şeklindedir. Sözcüğün emir formu ise “وَقَرِّ” olarak kullanılmaktadır. Müennes çoğul kalıbında hafz sonucu “وَقَرِّ” halini almaktadır. Bk. Zeccâc, *Me’âni l-‘Kur’ân*, 4/225; İbn Hâleveyh, *‘Î râbu l-‘kırâ ‘ât*, 2/200; Ebû Alî el-Fârisî, *el-‘Hicce*, 5/475; Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzu l-me ‘âni*, 649.

<sup>79</sup> Ma’mer b. Müsennâ, *Mecâzu l-‘Kur’ân*, 2/137.

göre bu kelime 'oturmak' anlamında değildir. Bu sözcük, şüphesiz 'vakar' anlamındadır.<sup>80</sup> İbn Kuteybe, sözcüğün "vakar" anlamında olduğunu söyleyerek fethalı kıraate göre kelimenin "karar" anlamında olduğunu ileri sürüldüğünü ancak böyle bir kullanımı işitmediğini vurgulamaktadır.<sup>81</sup> Taberî, bu kelimenin yapısal özelliklerini sarf ilminin verileriyle destekleyerek kesreli kıraati tercih etmektedir. Ona göre kesreli kıraatte "vakar" anlamında olan bu sözcük "evlerinizde vakar ve sükûnetli olun" anlamındadır.<sup>82</sup> Zeccâc (öl. 311/923) ise kesreli kıraatin hem "karar" hem de "vakar" anlamında kullanılabilmesi sebebiyle daha güzel olduğunu söylemektedir.<sup>83</sup> Nehhâs, sözcüğün "vakar" anlamında olduğunu ifade etmekle beraber "göz aydınlığı" anlamında olmasının da mümkün olduğunu ifade etmektedir.<sup>84</sup> Kesreli kıraatin tercih konusunu açıklamaya çalışan Mekki b. Ebû Tâlib (öl. 437/1045), kelimenin "vakar" veya "karar" anlamına geldiğini zira tefsirlerde bu şekilde ele alındığını, ancak kesreli kıraatin tercih edildiğini çünkü doğru mananın bu kıraate göre anlaşıldığını, ayrıca çoğunluğun bu kıraate göre âyeti yorumladığını söylemektedir.<sup>85</sup>

Erken dönemde kaleme alınan tefsirlerde kesreli (وَقَرَّ) kıraatin tercih edildiği görülmektedir. Bu çerçevede hem kıraat imamlarının büyük çoğunluğunun kesreli okuması hem de kelimenin her iki anlamı da yansıtılması nedeniyle kesreli kıraatin tercih edildiği fark edilmektedir. Zira fethalı kıraate göre sözcüğün "vakar" anlamında kullanılabilmesi mümkün değildir.

Netice itibariyle söz konusu sözcük Nâfi', Âsım ve Ebû Ca'fer kıraatine göre "وَقَرَّ", geri kalan cumhur kıraat imamlarına göre ise "وَقَرَّ" şeklinde okunmuştur. Her iki kıraat de sahihtir. Sözcüğün yapısal özelliklerine dair belirtilen görüşler göz önünde bulundurulduğunda ilgili kelimenin beş anlamının olması muhtemeldir. Bunlar, fethalı kıraate göre "oturmak", "göz aydınlığı", "toplanmak"; kesreli kıraate göre "vakar" ve "oturmak" anlamlarıdır. Sözcüğün hem kesreli hem de fethalı kıraatinde "oturmak" anlamının bulunması

<sup>80</sup> Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *el-Ğarîbu'l-muşannef*, 3/963.

<sup>81</sup> İbn Kuteybe, *Tefsîru ğarîbi'l-Kur'ân*, 350/351.

<sup>82</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19/96.

<sup>83</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 4/225.

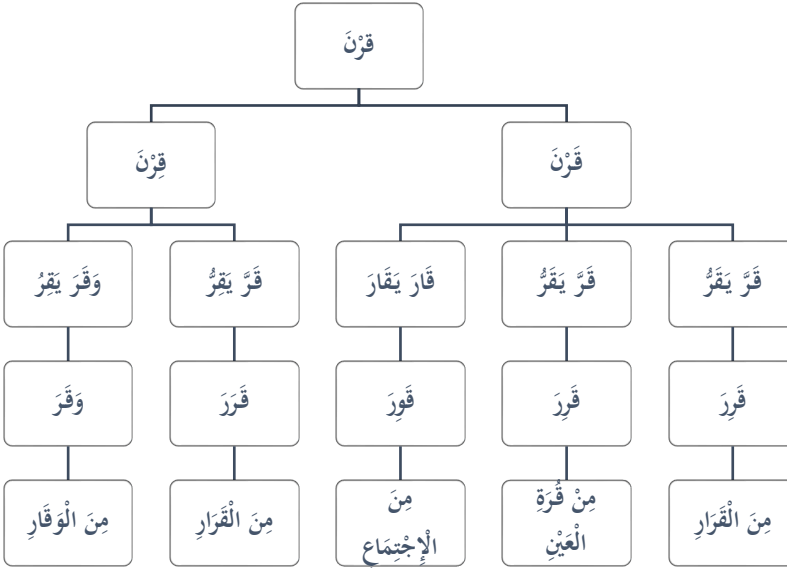
<sup>84</sup> Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, 5/346.

<sup>85</sup> Mekki b. Ebû Tâlib, *el-Keşf*, 2/198.

morfolojik yapısından kaynaklanmaktadır. Zira mâzi fiil kalıbı hem “فَرَزَ” hem de “فَرَزَ” şeklinde kullanılabilir. Ancak bunların emir formlarının bab kâliplerine göre farklılık arz ettiği görülmektedir. Bu doğrultuda inceleme konusu olan kelimenin toplam dört farklı anlama gelebilmesinin mümkün olduğunu söyleyebiliriz.

Âsım kıraatinin tercih edildiği Türkiye Mushaflarında bu kelime “فَرَزَ” şeklinde yazılmış ve fethalı olarak okunmaktadır. Buna göre kelimenin “vakar” anlamına gelmesi mümkün değildir.<sup>86</sup> Zira “vakar” anlamının emir formu, kesreli (فَرَزَ) şeklinde gelmektedir. Şimdi, kıraat farklılıkları ekseninde sözcüğün kök harflerini, mâzi formlarını ve anlamlarını konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlaması için aşağıda göstereceğiz.

Şekil 1. “فَرَزَ” Kelimesindeki Kıraat Farklılıkları, Kelimenin Yapısı ve Anlamları



<sup>86</sup> Ferrà', Me'âni'l-Ḳur'ân, 2/342.

#### 4. Ahzâb Sûresi 33/33. Âyetteki "قَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ" İfadesinin Alternatif Meâlleri

Âyet metninde yer alan "قَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ" ifadesi, "evlerinizde" anlamına gelmektedir. Bu ifade, inceleme konusu olan "وَقَرْنَ" sözcüğüne mütealliktir. Bu sebeple her iki sözcüğün birlikte tercüme edilmesi gerekmektedir. Bununla beraber söz konusu sözcüğün başındaki "و" atfı harfi de "قَرْنَ" emir fiilini önceki âyetlere bağlamaktadır. Aşağıda, "قَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ" cümlesinin farklı kıraatler çerçevesinde ve bunlara dayanarak ileri sürülen dil kuralları ekseninde meâllerini aktaracağız. Yukarıda her bir anlama dair serdedilen kelimenin yapısal özelliğine değindiğimizden burada sadece her bir kıraat vechine göre âyetin alternatif meâlini ele alacağız. Bunlar aşağıda ele alındığı gibidir.

Şekil 2. Kıraat Farklılıkları Çerçevesinde Alternatif Meâller



#### 5. Türkçe Meâller Açısından Ahzâb Sûresi 33. Âyeti

Burada çalışmanın hacminin artırılmaması amacıyla nispeten öne çıkmış bazı meâllere yer verilecektir. Ancak sadece "وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ" ifadesinin nasıl çevrildiği üzerinde durulacaktır. Çünkü âyette başka bir kıraat farklılığı bulunmamaktadır. Meâllerin yazım ve imla kurallarına müdahale edilmeyecektir. Bu-

nunla beraber her bir meâlin kelimeyi çevirirken hangi kıraati esas aldığı belirtilecektir. Meâller arasından öncelikle fethalı kıraate göre âyeti çevirenler ele alınacak, sonrasında kesreli kıraate göre kelimeye anlam verenlere geçilecektir. Türkiye’de fethalı kıraat (وَفَرَّ) tercih edildiğinden kelimenin hem kesreli hem de fethalı kıraatinde bulunan “oturunuz” anlamı fethalı kıraate göre belirtilecektir.

- “Evlernizde karar kılın / وَفَرَّ.”<sup>87</sup> (İsmail Hakkı İzmirli/öl. 1946)
- “Ve hânelerinizde karar ediniz / وَفَرَّ.”<sup>88</sup> (Ömer Nasuhi Bilmen/öl. 1971)
- “Evlernizde eğleşin<sup>89</sup> / وَفَرَّ.”<sup>90</sup> (İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu/öl. 1978)
- “Hem evlernizde oturun / وَفَرَّ.”<sup>91</sup> (Ahmet Davudoğlu/öl. 1983)
- “Evlernizde sessizce oturun / وَفَرَّ.”<sup>92</sup> (Muhammed Esed/öl. 1992)
- “Evlernizde kalın / وَفَرَّ.”<sup>93</sup> (Talat Koçyiğit/öl. 2011)
- “Evlernizde oturun / وَفَرَّ.”<sup>94</sup> (Salih Akdemir/öl. 2014)
- “Evlernizde oturun / وَفَرَّ.”<sup>95</sup> (Süleyman Ateş)
- “Ve evlernizde oturun / وَفَرَّ.”<sup>96</sup> (M. Beşir Eryarsoy - Ahmet Ağırakça)

<sup>87</sup> Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı, çev. İsmail Hakkı İzmirli (İstanbul: Eren Yayınları, ts.), el-Ahzâb 33/33.

<sup>88</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, Kur’an-ı Kerim’in Türkçe Meâli Âlîsî ve Tefsîri (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 6/2805.

<sup>89</sup> “Durup vakit geçirmek, oyalanmak, eğlenmek, bir yerde oturmak, yaşamak, ikamet etmek.” bk. Ayverdi, “Eğleşmek”, 327.

<sup>90</sup> Kur’an, çev. İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu (Ankara: Yıldız Matbaacılık, 1957), el-Ahzâb 33/33.

<sup>91</sup> Kur’ân-ı Kerim ve İzahlı Meâli (Türkçe Anlamı), çev. Ahmed Davudoğlu (İstanbul: Çile Yayınları, ts.), el-Ahzâb 33/33.

<sup>92</sup> Muhammed Esed, Kur’an Mesajı: Meal-Tefsir, çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2015), el-Ahzâb 33/33.

<sup>93</sup> Talat Koçyiğit, Kur’an-ı Kerim Meal ve Tefsiri (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 5/531.

<sup>94</sup> Son Çağrı Kur’an, çev. Salih Akdemir (İstanbul: Ankara Okulu Yayınları, 2009), el-Ahzâb 33/33.

<sup>95</sup> Kur’ân-ı Kerim ve Cümle Meâli, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), el-Ahzâb 33/33.

<sup>96</sup> Kur’ân-ı Kerim ve Türkçe Meâli, çev. M. Beşir Eryarsoy - Ahmet Ağırakça (İstanbul: Buruç Yayınları, 1997), el-Ahzâb 33/33.

- “Evelerinizde oturun / وَفَرَّوْا.”<sup>97</sup> (Hüseyin Atay)
- “Evelerinizde oturun / وَفَرَّوْا.”<sup>98</sup> (Murat Sülün)
- “Evelerinizde oturunuz / وَفَرَّوْا.”<sup>99</sup> (Bayraktar Bayraklı)
- “Evelerinizde oturun / وَفَرَّوْا.”<sup>100</sup> (Mehmet Okuyan)
- “Evelerinizde oturun / وَفَرَّوْا.”<sup>101</sup> (Diyanet Vakfı Meâli)
- “Evelerinizde oturun / وَفَرَّوْا.”<sup>102</sup> (Diyanet İşleri Başkanlığı-Kur'ân Yolu

Meâli)

• “(Ey peygamber eşleri, dışarı çıkmanızı gerektiren bir sebep olmadıkça) Evelerinizde oturun / وَفَرَّوْا.”<sup>103</sup> (Veli Tahir Erdoğan)

• “Hem vakarınızla evelerinizde durun / وَفَرَّوْا.”<sup>104</sup> (Elmalılı Muhammed Hamdi/öl. 1942)

- “(Vakaar ile) evelerinizde oturun / وَفَرَّوْا.”<sup>105</sup> (Hasan Basri Çantay/öl. 1964)
- “Evelerinizde onurla oturun / وَفَرَّوْا.”<sup>106</sup> (Muhammed Hamidullah/öl. 2002)
- “Evelerinizde de vakarlı oturun / وَفَرَّوْا.”<sup>107</sup> (Yaşar Nuri Öztürk/öl. 2016)

<sup>97</sup> Kuran Türkçe Çeviri, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Pozitif Matbaacılık, 2013), Ahzâb 33/33.

<sup>98</sup> Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı, çev. Murat Sülün (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2012), el-Ahzâb 33/33.

<sup>99</sup> Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Meâli, çev. Bayraktar Bayraklı (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2007), el-Ahzâb 33/33.

<sup>100</sup> Geniş Açıklamalı Kur'an Meal-Tefsir, çev. Mehmet Okuyan (İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2022), el-Ahzâb 33/33.

<sup>101</sup> Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meali, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: TDV Yayınları, 2017), el-Ahzâb 33/33.

<sup>102</sup> Kur'an Yolu Meâli, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: DİB Yayınları, 2020), el-Ahzâb 33/33.

<sup>103</sup> Kur'an Bana Ne Diyor? Açıklamalı Meal, çev. Veli Tahir Erdoğan (İstanbul: Bilge Oğuz Yayınları, 2016), el-Ahzâb 33/33.

<sup>104</sup> Hak Dini Kur'an Dili (Kur'an-ı Kerim ve Meali), nşr. Dücane Cündioğlu, çev. Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı (İstanbul: İslamoğlu Yayıncılık, 1993), el-Ahzâb 33/33.

<sup>105</sup> Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm, nşr. Mürşid Çantay, çev. Hasan Basri Çantay (İstanbul: Elif Ofset, 1990), el-Ahzâb 33/33.

<sup>106</sup> Muhammed Hamidullah, Aziz Kur'an: Çeviri ve Açıklama, çev. Abdülaziz Hatip - Mahmut Kanık (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), el-Ahzâb 33/33.

<sup>107</sup> Surelerin İnış Srasına Göre Kur'an-ı Kerim Meali (Türkçe Çeviri), çev. Yaşar Nuri Öztürk (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2000), el-Ahzâb 33/33.

- “Evlernizde vakarınızla oturun” / وَقَرُّوْٓۙ.<sup>108</sup> (Abdülkadir Şener, M. Cemal Sofuoğlu, Mustafa Yıldırım)
- “[Dışarı çıkmayı gerektiren bir durum olmadıkça] evlernizde vakarınızla oturun” / وَقَرُّوْٓۙ.<sup>109</sup> (Mustafa Öztürk)
- “Evlernizde vakarla-oturun (evlernizi karargah edinin) / وَقَرُّوْٓۙ.”<sup>110</sup> (Ali Bulaç)
- “İffet ve edebinizle, vakar içinde evlernizde oturun” / وَقَرُّوْٓۙ.<sup>111</sup> (Mahmut Kısa)
- “Evlernizde dahi vakarlı olun/saygın giyinin / وَقَرُّوْٓۙ.”<sup>112</sup> (Mehmet Çakır)
- “Evlernizde vakarlı olun / وَقَرُّوْٓۙ.”<sup>113</sup> (Erhan Aktaş)
- “Zaruri bir ihtiyaç olmadıkça vakarınızı koruyarak evinizde oturunuz / وَقَرُّوْٓۙ.”<sup>114</sup> (Hasan Elik - Muhammed Coşkun)
- “Evlernizde ağırbaşlılıkla oturun / وَقَرُّوْٓۙ.”<sup>115</sup> (M. Yaşar Kandemir vd.)
- “Evlernizde (dahi) ağırbaşlılığınızı koruyun! / وَقَرُّوْٓۙ.”<sup>116</sup> (Mustafa İslamoğlu)
- “Evlernizde ağırbaşlılıkla oturun / وَقَرُّوْٓۙ.”<sup>117</sup> (Orhan Çeker)

<sup>108</sup> el-Ahzâb 33/33.

<sup>109</sup> el-Ahzâb 33/33.

<sup>110</sup> Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı, çev. Ali Bulaç (İstanbul: Çıra Yayınları, 2015), el-Ahzâb 33/33.

<sup>111</sup> Kısa Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali, çev. Mahmut Kısa (Konya: Armağan Kitaplar, 2016), el-Ahzâb 33/33.

<sup>112</sup> Kur'an-ı Kerim ve Türkçesi, çev. Mehmet Çakır (İzmir: Birleşik Matbaacılık, 2010), el-Ahzâb 33/33.

<sup>113</sup> Kerim Kur'an Türkçe Çeviri, çev. Erhan Aktaş (Ankara: Dumat Ofset, 2016), el-Ahzâb 33/33.

<sup>114</sup> Tevhit Mesajı (Özlü Kur'an Tefsiri), çev. Hasan Elik - Muhammed Coşkun (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2015), el-Ahzâb 33/33.

<sup>115</sup> Âyet ve Hadislerle Açıklamalı Kur'ân-ı Kerim Meâlî, çev. M. Yaşar Kandemir vd. (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2014), el-Ahzâb 33/33.

<sup>116</sup> el-Ahzâb 33/33.

<sup>117</sup> Kur'ân-ı Kerim'in Envârî'ndan Tefsir Özetli Meâl, çev. Orhan Çeker (Ankara: Takdim Yayınları, 2021), el-Ahzâb 33/33.

- “Evlarinizde ağırbaşlı oturun! / ؤُؤؤ.”<sup>118</sup> (Murat Padak)

### Değerlendirme ve Sonuç

Kur'ân meâllerinde kimi zaman ciddi çeviri hatalarıyla karşılaşılmaktadır. Bu çevirilerin en büyük zaafı, yönemsizliktir. Türkiye’de ve İslâm dünyasının neredeyse tamamında kıraati tercih edilen Âsım kıraatinin Hafs rivâyetinin Türkçe meâllere yeterince aktarılmaması da bunun bir sonucudur. Bu çerçevede çalışmada, Ahzâb sûresinin 33. âyetinde yer alan “ؤُؤ” sözcüğünün anlamının Âsım’ın kıraati dikkate alınmadan Kur'ân meâllerine yansıtılması irdelemiştir.

“ؤُؤ” kelimesini Âsım, Nâfi‘ ve Ebû Ca‘fer fethalı (ؤُؤ), geri kalan kıraat imamaları ise kesreli (ؤُؤ) okumuşlardır. Her iki kıraat vechi de sahih kıraat kategorisindedir. Müfessirlerin bir kısmı nakledilen hadisler çerçevesinde sözcüğün fethalı kıraatini benimserken, başta dilbilimsel tefsirler olmak üzere bir kısmının da çoğunluğun kıraati olan kesreli kıraati tercih ettikleri görülmüştür.

Kıraat farklılıklarından kaynaklı sözcüğün morfolojik özelliklerine dair serdedilen görüşler, kelimenin dört farklı anlama gelmesini mümkün kılmaktadır. Ancak genel kabule göre kelimenin “vakar” ve “karar” olmak üzere iki anlamı bulunmaktadır. Ayrıca bazı Arap dil âlimlerinin sözcüğün gramer yapısına dair belirttikleri görüşler nedeniyle kelimeye “toplanmak” ve “göz aydınlığı” anlamları da yüklenmiştir. Sözcüğün yapısal özelliği sebebiyle “karar” anlamında olamayacağını belirtmesi, sahih kıraat olan Âsım’ın kıraatinin hatalı okuyuş olarak addedilmesine yol açmıştır. Oysa iddia edilenin aksine mezkûr kullanımın farklı lehçelerde bulunduğu görülmüştür.

Âsım’ın kıraatine göre kelime “oturmak”, “toplanmak” ve “göz aydınlığı” anlamlarına gelmektedir. Sözcüğün yüklediği “vakar” anlamı ise bir diğer kıraat vechi olan kesreli (ؤُؤ) kıraatte mevcuttur. Ancak bazı meâllerin, sözcüğün diğer kıraatine göre âyeti tercüme ettikleri görülmüştür. Şu hâlde günümüzde

---

<sup>118</sup> *Konu Başlıklı ve Açıklamalı Kur'ân-ı Kerim Meâli*, çev. Murat Padak (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2023), el-Ahzâb 33/33.



Kur'ân metninde yer alan bir kelimenin tilâvet edilenden farklı bir şekilde tercüme edilmesi söz konusudur. Örnek verecek olursak Elmalılı, Hasan Basri Çantay, Yaşar Nuri Öztürk ve Mustafa Öztürk, bu sözcüğü Âsım kıraatine göre tercüme etmemişler; kelimeyi hem “vakar” hem de “karar” anlamını barındıracak şekilde, bir diğer ifadeyle kıraatleri birleştirerek çevirmişlerdir. Oysa söz konusu kelimenin yapısal farklılıkları nedeniyle her iki anlamı da taşıması mümkün değildir. Ayrıca geleneksel kıraat algısına göre her bir kıraat vecihi farklı bir âyet mesabesindedir. Bununla beraber müfessirlerin, “kesreli kıraate göre her iki anlam da muhtemeldir; bu sebeple tercih edilmektedir” şeklindeki ifadelerinin meâl yazarları tarafından bir kelimenin iki farklı anlamı yansıttığı şeklinde yanlış anlaşıldığını düşünmekteyiz. Öte yandan Mustafa İslamoğlu, Mehmet Çakır ve Erhan Aktaş sözcüğe “oturmak” anlamını vermeden ve Âsım kıraati ile hiçbir alakası olmayan “vakar” sözcüğü ile tercüme etmişlerdir. Ancak Âsım kıraatine göre söz konusu kelime, gramer yapısı sebebiyle “vakar” anlamında kullanılamamaktadır. Bununla beraber Erhan Aktaş'ın ilgili âyetin açıklama kısmına “Âyette oturmaktan söz eden herhangi bir ibare bulunmamaktadır. Âyet evde oturmaktan değil, vakarlı olmaktan söz etmektedir.” şeklindeki yorumu ilginçtir. Halbuki Âsım'ın kıraatine göre âyette “evde vakarlı olmak” anlamını ifade edecek bir ibare bulunmamaktadır.

İnceleme konusu olan meâllerin çoğunluğunun söz konusu sözcüğü Âsım kıraatine göre “evde oturunuz” şeklinde çevirdikleri görülmüştür. Bu çeviri, Âsım kıraatini yansıtmaktadır. Ancak Muhammed Esed'in “evde sessizce/quietly oturun” şeklinde olan çevirisinde yer alan “sessiz” ifadesi, kelimenin barındırdığı bir anlam olmamakla birlikte müfessirlerin de böyle bir yorumda bulunmadıklarını söyleyebiliriz. Bununla beraber inceleme konusu olan meâllerin tamamı, Âsım kıraatine göre sözcüğün muhtemel anlamlarından olan “toplanmak” ve “göz aydınlığı” manalarını çeviriye yansıtmamışlardır. Sadece Mustafa İslamoğlu ilgili âyetin açıklama kısmında sözcüğün “evlerinizde göz aydınlığı olun” anlamına temas etmiştir.

Mustafa Öztürk gibi bazı meâl yazarlarının önsözde kıraat farklılıklarına dair ilgili yerlerde açıklamada bulduklarını belirtmeleri, meâl yazım yöntemi açısından önemlidir. Ancak Öztürk'ün incelenen âyetteki kıraat vecihlerini açıklamadan, kelimedeki farklı okuyuşlara değinmeden başka bir kıraate göre âyeti tercüme etmesi bir çelişkidir. Aynı yöntemi uygulayan Abdülkadir

Şener, M. Cemal Sofuoğlu, Mustafa Yıldırım ile Mustafa İslamoğlu, her ne kadar meâlde Âsım kıraatine göre kelimeyi tercüme etmeseler de âyetin açıklama kısmında kıraat farklılıklarına yer vermişler ve tercih ettikleri kıraate göre âyeti yorumladıklarını belirtmişlerdir. Öte yandan çoğu meâlin bu durumu göz önünde bulundurmadığı görülmektedir. Bu meâllerin Kur'ân'daki bir kelimeyi hangi kıraati esas aldığını belirtmeden tercüme etmesi, belirli bir yöntemden yoksun olduklarını göstermektedir. Elbette sahih kıraatler arasında bir tercih söz konusu olabilir. Hatta Hz. Peygamber bile yedi harf ruhsatı gereği Kur'ân'ı kimi zaman farklı kıraatlere göre okumuştur. Ancak hayatının çoğunluğunda Kur'ân-ı Kerim'i Kureys lehçesi üzerine okumuştur.

Netice itibariyle çalışmada, inceleme konusu olan meâllerin yaklaşık yarısının (Elmalılı, Hasan Basri Çantay, Muhammed Hamidullah, Yaşar Nuri Öztürk, Abdülkadir Şener vd, Mustafa Öztürk, Ali Bulaç, Mahmut Kısa, Mehmet Çakır, Erhan Aktaş, Hasan Elik - Muhammed Coşkun, M. Yaşar Kandemir vd, Mustafa İslamoğlu, Orhan Çeker ve Murat Padak) Âsım kıraatini meâllerine yansıtmadıkları görülmüştür. Bu durum, meâl okuyucusunun Âsım kıraati ile hiçbir alakası olmayan bir anlamın Kur'ân metninde yer alan sözcüğün karşılığı olduğu vehmine kapılmasına sebep olacaktır. Bunun önüne geçmek adına öncelikle Kur'ân metninde yer alan ve Âsım kıraatine göre okunan kelimenin anlamı meâllere yansıtılmalıdır. Sonrasında ilgili kelimedeki kıraat vecihlerine açıklamada yer verilmeli ve âyetin bu kıraat farklılıkları ekseninde yüklendiği anlamlar aktarılmalıdır. Daha sonra tercih edilen kıraat vechi ve anlamı belirtilmelidir. Bununla beraber kıraat farklılıklarından kaynaklı anlamlara parantez içerisinde de değinilebilir. Bu yönüyle tefsirlerde görülen yorum zenginliğinin Kur'ân meâllerine de yansımalarının söz konusu olacağı söylenebilir.

### **Kaynakça**

- Ahmed 'Ubeyd ed-De'âs vd. *İ'râbu'l-Şur'ân*. 3 Cilt. Dimaşk: Dâru'n-Nemîr, 1425-2004.
- Son Çağrı Kur'an*. çev. Salih Akdemir. İstanbul: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2009.
- Kerim Kur'an Türkçe Çeviri*. çev. Erhan Aktaş. Ankara: Dumat Ofset, 4. Basım, 2016.

Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-meşânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru 'İhyâi't-Turâşi'l-'Arabî, ts.

*Kuran Türkçe Çeviri*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: Pozitif Matbaacılık, 2013.

*Kur'ân-ı Kerim ve Cümle Meâli*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yenii Ufuklar Neşriyat, ts.

Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2010.

*Kur'an*. çev. İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu. Ankara: Yıldız Matbaacılık, 1957.

*Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Meâli*. çev. Bayraktar Bayraklı. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2007.

Bayraktutan, Osman. "Kırâatlere Dil Mantığına Göre Yaklaşımlara Eleştirel Bir Bakış". *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (Ekim 2018), 75-107.

Bekiroğlu, Harun. *Kur'ân Yorumunda Fıkıh Usûlüünün İşlevi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2020.

Bıyıkoglu, Yakup. "Semantik Açından Kur'ân'da 'Vakar' Kavramı". *Rize İlahiyat Dergisi* 23 (Nisan 2023), 47-60. <https://doi.org/10.32950/rid.1255500>

Bikâî, Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer. *Nazmu'd-durer fi tenâsubi'l-âÿâti ve's-suver*. 22 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.

Bilgin, Abdulcelil. "Kur'an Meallerinde Özne Yanlıklarının Neden Olduğu Çeviri Hataları". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Şubat 2017), 65-79.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlîsî ve Tefsîri*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.

Boşnak, Merve. *Kur'ân Meallerindeki Hataların Sebepleri (Seçme Mealler Çerçevesinde)*. İstanbul: M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi uş-şahîh*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002.

*Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı*. çev. Ali Bulaç. İstanbul: Çıra Yayınları, 2015.

- Candan, Abdulcelil. "Meâl ve Tefsirlerde Görülen Bazı Sözcük ve Deyim Hataları ile Bunların Önemli Nedenleri". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 1/3 (Aralık 2001), 85-105. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3343156>.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *Ahğâmu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sadık Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru 'İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1412/1992.
- Cündioğlu, Cüdane. *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2. Basım, 2005.
- Kur'an-ı Kerîm ve Türkçesi*. çev. Mehmet Çakır. İzmir: Birleşik Matbaacılık, 2010.
- Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. çev. Hasan Basri Çantay. nşr. Mürşid Çantay. İstanbul: Elif Ofset, 15. Basım, 1990.
- Kur'ân-ı Kerîm'in Envârı'ndan Tefsir Özetli Meâl*. çev. Orhan Çeker. Ankara: Takdim Yayınları, 2021.
- Çelikel, Fatih. "Ferşî Kıraat Farklılıkları Bağlamında Bazı Kur'ân Meâllerinin Mukayeseli Tahlili". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 15/1 (Haziran 2024), 68-85. <https://doi.org/10.51605/mesned.1483919>
- Çetin, Abdurrahman. *Kıraatların Tefsire Etkisi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.
- Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İSAM Yayınları, 3. Basım, 2011.
- Dânî, Ebû Amr Osmân. *Câmi'u'l-beyân fi'l-kırâ'âti's-seb'*. thk. Muhammed Şadûk el-Cezâîrî. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Kur'ân-ı Kerîm ve İzahlı Meâli (Türkçe Anlamı)*. çev. Ahmed Davudoğlu. İstanbul: Çile Yayınları, ts.
- Dölek, Adem. "Kadınların Sosyal Durumlarıyla İlgili Olarak Kur'ân'daki 'Karne' Fiilinin Müfessirlerce Yorumu". *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi* 8 (2019), 183-215.
- Ebû Alî el-Fârisî. *el-Hücce li'l-kurrâi's-seb'a*. thk. Bedrettin Kahveci vd. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Memûn li't-Turâs, 1413/1993.

- Ebû Bekir İbnü'l-‘Arabî. *Ahkâmu'l-‘Kur’ân*. thk. Muhammed Abdülkadir ‘Aâtâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2002.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî. *el-Baḥru'l-muḥîṭ*. thk. Ali Muhammed Mu'avvaḍ - ‘Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî. *Tuḥfetu'l-erîb bi-mâ fi'l-‘Kur’ân mine'l-ġarîb*. thk. Semîr el-Meczûb. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, ts.
- Ebû Şâme el-Makdisî. *İbrâzu'l-me ‘ânî min Hırzi'l-emânî*. thk. İbrahim ‘Aṭve ‘İvaḍ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm. *el-Ġarîbu'l-muşannef*. thk. Muhammed Muhtar el-‘Abidî. 3 Cilt. Kahire: Dâru Mıṣr li’-ṭ-ṭabâ’a, 1996/1416.
- Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm. *Ġarîbu'l-ḥadîs*. nşr. ‘Abdu'l-muîd Ḥân vd. 4 Cilt. Haydarâbâd: Maṭba‘atu Dâireti'l-Me‘ârifî'l-Osmâniyye, 1384/1964.
- Tevhit Mesajı (Özli Kur’an Tefsiri)*. çev. Hasan Elik - Muhammed Coşkun. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur’an Dili*. nşr. Asım Cüneyd Köksal, Murat Kaya. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Hak Dini Kur’an Dili (Kur’an-ı Kerim ve Meali)*. çev. Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı. nşr. Düccane Cündioğlu. İstanbul: İslamoğlu Yayıncılık, 1993.
- Kur’an Bana Ne Diyor? Açıklamalı Meal*. çev. Veli Tahir Erdoğan. İstanbul: Bilge Oğuz Yayınları, 2016.
- Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâlî*. çev. M. Beşir Eryarsoy - Ahmet Ağırakça. İstanbul: Buruç Yayınları, 1997.
- Esed, Muhammed. *Kur’an Mesajı: Meal-Tefsir*. çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 9. Basım, 2015.

- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Me'âni'l-kırâ'ât*. thk. İyâd Mustafa Dervîş - İvâd Hamd el-Kûzî. b.y., 1414/1993.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-luğa*. thk. Abdusselâm Hârûn. 15 Cilt. Kahire: Dâru'l-MıŖriyye, ts.
- Ferrâ', Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 2. Basım, 1403/1983.
- Gördük, Yunus Emre. "Tefsir-Meâl İlişkisi Üzerine Bir Analiz: Bakara Sûresi 184. Âyetin Türkçeye Aktarımı Örneği". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (Aralık 2020), 1455-1474. <https://doi.org/10.18505/cuid.780369>
- Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-Ayn*. thk. Abdülhamit Hendâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Hamidullah, Muhammed. *Aziz Kur'an: Çeviri ve Açıklama*. çev. Abdülaziz Hatip - Mahmut Kanık. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Havuz, Hasan Hüseyin. *Usûlî ve Ferîî İhtilaflar Açısından Âsım Kıraatı (Şu'be ve Hafs Rivayeti)*. Bursa: Bursa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Kur'an Yolu Meâli*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: DİB Yayınları, 8. Basım, 2020.
- Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meali*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: TDV Yayınları, 2017.
- İbn Âdil ed-DımaŖkî. *el-Lubâb fî ulûmi'l-Kitâb*. thk. Ali Mu'avvağ - Âdil Abdulmevcûd. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- İbn AŖŖur, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Cüzey, Muhammed b. Ahmed. *et-Teshîl li-ulûmi't-tenzîl*. thk. Muhammed Sâlim. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1436/2015.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed. *Mu'cemu Meğâyîsi'l-luğa*. thk. Abdusselâm Hârûn. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1399/1979.

- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyn. *Îrâbu'l-kırâ'âtî's-seb' ve îlelühâ*. thk. Abdurrahman b. Süleyman. 2 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 1992/1413.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İsmâîl b. Şihâbiddîn. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*. thk. Mustafa Seyyid Muhammed vd. 15 Cilt. Kahire: Muessesetu Kurtuba, 1421/2000.
- İbn Kuteybe, Abdullâh b. Müslim. *Tefsîru garîbil-Kur'ân*. thk. Seyyid Ahmed Sağar. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1398/1978.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- İbn Mihrân en-Nîsâbûrî. *el-Mebsût fi'l-kırâ'âtî'l-uşr*. thk. Sübey' Hamza Hâkimî. Dîmaşk: Mecme'u'l-luğeti'l-Arabî, 1401/1980.
- İbn Mücâhid, Ahmed b. Mûsâ. *Kitâbu's-Seb'a fi'l-kırâ'ât*. thk. Şevkî Dayf. Kahire: Dâru'l-Me'arif, 1972.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsüddîn. *en-Neşr fi'l-kırâ'âtî'l-uşr*. thk. Ali ed-Đabbâğ. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Hayat Kitabı Kur'an: Gereçeli Meal-Tefsir*. çev. Mustafa İslamoğlu. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.
- Kur'an-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*. çev. İsmail Hakkı İzmirli. İstanbul: Eren Yayınları, ts.
- Âyet ve Hadislerle Açıklamalı Kur'ân-ı Kerim Meâli*. çev. M. Yaşar Kandemir vd. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2014.
- Kısa Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali*. çev. Mahmut Kısa. Konya: Armağan Kitaplar, 2016.
- Koçyiğit, Hikmet. "Günümüz Türkçe Kur'ân Mealleri Üzerine Bir Tasnif Değerlendirmesi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (Aralık 2017), 79-121. <http://dx.doi.org/10.26650/ilahiyat.2017.19.2.0016>
- Koçyiğit, Talat. *Kur'an-ı Kerim Meal ve Tefsiri*. 7 Cilt. Ankara: TDV Yayınları, 2016.

- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*. thk. Abdullâh et-Türkî. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1427/2006.
- Ma'mer b. Müsennâ, Ebû Ubeyde. *Mecâzu'l-Ḳur'ân*. thk. Fuat Sezgin. 2 Cilt. Mısır: Mektebetu'l-Ḥancî, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen. *en-Nuket ve'l-uyûn*. thk. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Mekkî b. Ebû Tâlib. *el-Keşf an vucûhi'l-ḳırâ'âti's-seb' ve ilelihâ ve ḥucejihâ*. thk. Muhyiddin Ramazan. 2 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 3. Basım, 1984/1404.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. 5 Cilt. Beyrut: Muessesetu't-Târîhi'l-Arabî, 1423/2002.
- Müntecebüddin el-Hemedânî. *el-Ferîd fi 'i'râbi'l-Ḳur'âni'l-mecîd*. thk. Muhammed Nizamettin el-Fettîḥ. 6 Cilt. Medine: Dâru'z-Zemân, 1427/2006.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer. *Me'âni'l-Ḳur'ân*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. 6 Cilt. Mekke: Câmi'atu 'Ümmi'l-Ḳura, 1408/1988.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer. *İ'râbu'l-Ḳur'ân*. nşr. Ḥâlid el-'Alî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım, 1429/2008.
- Geniş Açıklamalı Kur'an Meal-Tefsir*. çev. Mehmet Okuyan. İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2022.
- Önen, Hacı. "Kıraat Farklıklarının Meâllere Yansıması: Hasan Basri Çantay ve Kur'ân Yolu Mealleri Örneği". *The Journal of Academic Social Science Studies* 1/54 (Bahar 2017), 153-163. <http://dx.doi.org/10.9761/JASSS6889>
- Özcan, Esat. "Dil Kurallarının Kıraat Tercihindeki Etkisi: Kutrub Örneği". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (Haziran 2021), 135-153.
- Öztürk, Mustafa. *Cumhuriyet Türkiye'sinde Meal ve Tefsir'in Serencamı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2015.



*Kur'an-ı Kerim Meali (Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri)*. çev. Mustafa Öztürk. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.

*Surelerin İniş Sırasına Göre Kur'an-ı Kerim Meali (Türkçe Çeviri)*. çev. Yaşar Nuri Öztürk. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 66. Basım, 2000.

*Konu Başlıklı ve Açıklamalı Kur'ân-ı Kerim Meâli*. çev. Murat Padak. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2023.

Râgıb el-İsfahânî. *el-Mufredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed el-Keylânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Râzî, Fahreddin. *Mefâtîhu'l-ğayb*. 31 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.

Sağlam, Mustafa. "Kıraat Farklılıklarının Meale Yansıtılmasıyla İlgili İyileştirmeye Açık Alanlar: Kur'an Yolu Meali Örneği". *Meallerde Geliştirmeye Açık Alanlar*. ed. Bayram Köseoğlu - Mustafa Güvenç. 600-613. Ankara: D.İ.B. Yayınları, 2021.

Sağlam, Mustafa. "Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli'nde Kıraatlerin Ele Alınışı ve Kıraatlerden Yararlanma Biçimi". *Kur'ân Meâlleri: Sorunlar, Çözüm Önerileri*. ed. Murat Serdar vd. II/447-472. İstanbul: Kitap Dünyası, 2023.

Semîn el-Halebî. *ed-Durru'l-maşûn fi ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed el-Ĥarrâţ. 11 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Ķalem, ts.

*Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*. çev. Murat Sülün. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2012.

Süyûtî, Celâlüddîn. *ed-Durru'l-mensûr*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî vd. 17 Cilt. Kahire: Merkezi Hecr, 1424/2003.

*Yüce Kur'an ve Açıklamalı - Yorumlu Meali*. çev. Abdülkadir Şener vd. İzmir: TDV Yayınları, 2014.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullâh et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hecr, 1422/2001.

- Taşdoğan, Ahmet. "Zuhurf Sûresinin 88. Âyeti Bağlamında Dil Kurallarının Kıraatlerin Anlaşılmasındaki Rolü ve Etkisi". *Harran İlahiyat Dergisi* 51 (Haziran 2024), 226-246. <https://doi.org/10.30623/hij.1436130>
- Temel, Ali. "Kırâat Farklılıklarının Meale Yansıtılması - Mustafa Öztürk ve Kur'an-ı Kerim Meali Örneği". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 22/2 (Aralık 2022), 345-365. <https://doi.org/10.30627/cui-lah.1159389>
- Tirmizî, Muhammed b İsâ. *es-Sünen*. nşr. Ebû 'Ubeyde Haşhûr b. Hasen. Riyad: Mektebetu'l-Ma'ârif, ts.
- Tuğral, Rahim. "Günümüz Türkçe Tefsir ve Meallerde Kıraat Farklılıklarının İzleri". 203-216. Samsun, 1992.
- Ünal, Mehmet. "Bir Kıraat Terimi Olarak 'Hüccet'in Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi". *İslami Araştırmalar Dergisi* 17/1 (2004), 69-83.
- Yeşildağ, Metin. *Anlama Etki Eden Kıraat Farklılıklarının Türkçe Kur'ân Meallerine Yansımaları*. Isparta: S.D.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yüksel, Yakup. "Kıraat Farklılıklarının Meâllere Yansıtılması Sorunu (İsra ve Kehf Sûreleri Örneği)". *EKEV Akademi Dergisi* 20/66 (Bahar 2016), 619-640.
- Yüksel, Yakup. "Kıraatlerin Mâhiyeti ve Tarihi". *Mevzu - Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (Mart 2021), 127-168. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4322646>
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm. *Me'âni'l-Kur'ân ve 'i'râbüh*. thk. 'Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1408/1998.
- Zemahşerî, Cârullah. *el-Fâiğ fi Ğarîbi'l-ğadîs*. thk. Ali Muhammed Becâvî - Muhammed abu'l-Fağl İbrâhîm. 4 Cilt. b.y.: Mağba'atu İsâ el-Bâbî el-ğalebî, 2. Basım, ts.
- Zemahşerî, Cârullah. *el-Keşşâf 'an Ğakâiki Ğavâmiği't-tenzîl*. thk. Ali Mu'avvağ - 'Âdil Abdulmevcûd. 6 Cilt. Riyad: Mektebetu'l-Ubeyğân, 1418/1998.

*tasavvur*

*tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal*

e-ISSN: 2619-9130

*tasavvur*, Aralık/December 2024, c. 10, s. 2: 581-610

**Sistemantik Belâgat İlminin Teşekkülünden Önce Hakikat ve Mecaz  
Üzerine Dilbilimsel Yaklaşımlar: Bakara Suresi 74. Ayeti**

Linguistic Approaches to Truth and Metaphor Before the Formation of the  
Systematic Science of Rhetoric: The Example of Verse 74 of Surah Al-  
Baqarah

**Müfide AĞIRKAN**

Dr. Arş. Gör., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi,  
İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı

Dr. Res. Assist., Niğde Ömer Halisdemir University,  
Faculty of Islamic Sciences, Arabic Language and Rhetoric  
mufidegokler@ohu.edu.tr

**ORCID:** 0000-0002-7754-6066

**DOI:** 10.47424/tasavvur.1533557

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 15 Ağustos / August 2024

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 4 Kasım / November 2024

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2024

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Ağırkan, Müfide. “Sistemantik Belâgat İlminin Teşekkülünden Önce  
Hakikat ve Mecaz Üzerine Dilbilimsel Yaklaşımlar: Bakara Suresi 74. Ayeti Linguistic”.

*Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 10/2 (Aralık 2024): 581-610.

<https://doi.org/10.47424/10.47424/tasavvur.1533557>

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

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

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

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

CC BY-NC 4.0



## Öz

Arap dilinde belâgat ilminin temel kavramlarından olan hakikat ve mecaz, Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasında büyük bir öneme sahiptir. Özellikle Kur'an'daki bazı ayetlerde yer alan anlatımlar, erken dönem İslam âlimleri arasında ciddi tefsir ve kelam tartışmalarına yol açmıştır. Bu tartışmaların başında hakiki anlamı akıl yoluyla açıklanamayan ifadelerin mecazi olarak mı yoksa hakiki anlamıyla mı anlaşılması gerektiği gelmektedir. Bakara Suresi 74. ayetinde geçen "Taşlardan kimi vardır ki Allah korkusundan yuvarlanır" ifadesi, bu tür tartışmaların önemli örneklerinden biridir. Ayette yer alan "taşların Allah korkusundan dolayı hareket etmesi" ifadesi, erken dönemden itibaren âlimler tarafından çeşitli şekillerde yorumlanmış olup bu yorumlar İslam düşüncesinde mecaz-hakikat ilişkisine dair daha geniş tartışmaların bir parçası olmuştur. Bu makale, Bakara Suresi 74. ayeti bağlamında erken dönem tefsir ve kelam âlimlerinin yaklaşımını ele alarak bu ayetin hem dilsel hem de teolojik anlamda nasıl yorumlandığını incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmada, Mu'tezile kelamcılarının Câhız ve Ebû Ali el-Cübbâî'nin tabiat teorilerine dayalı mecaz anlayışlarından başlayarak Taberî, Mâturîdî ve Bâkîllânî gibi klasik tefsir otoritelerinin hakikat-mecaz ekseninde geliştirdikleri yaklaşımlar analiz edilecektir. Ayrıca İbn Cinnî'nin edebi bir bakış açısıyla ortaya koyduğu *mecaz-ı mürsel* yöntemi ile Bâkîllânî'nin *istiare-i mekniyye* tevilini merkeze alan yaklaşımları ele alınacak ve bunların dilin işleyişine nasıl yansıdığı değerlendirilecektir. Söz konusu tartışmalar çerçevesinde Arap dili belâgatının hakikat ve mecaz algısının nasıl şekillendiği, bu iki kavramın Kur'an tefsirindeki yeri ve etkileri derinlemesine incelenecektir. Aynı zamanda bu tartışmaların İslam düşüncesinin çeşitli ilim dallarındaki yansımaları ve dilin tefsir üzerindeki rolü de gözler önüne serilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belâgatı, Tefsir, Dil Bilimi, Hakikat, Mecaz, Taşların İdrakı.

## Abstract

The concepts of *haqīqah* (literal meaning) and *majāz* (figurative meaning), which are central to the Arabic science of *balagah* (rhetoric), play a crucial role in the interpretation and understanding of the Qur'an. These terms have been examined in various disciplines such as language, Islamic jurisprudence (*uṣūl*

*al-fiqh*), and theology (*kalām*), and over time, scholars have developed distinct interpretations of these concepts. One of the key debates in early Islamic thought revolves around whether certain Qur'anic verses – those whose apparent meanings defy rational explanation – should be understood literally or figuratively. An important example of this debate is found in *Surah al-Baqarah* (2/74), where the verse describes "stones that roll down from fear of God." The notion of stones moving due to fear of God raised significant theological and ontological discussions among scholars from the earliest periods of Islam. This article aims to explore the various approaches taken by early Islamic exegetes and theologians concerning *Surah al-Baqarah* 2/74, examining how this verse has been interpreted both linguistically and theologically. The study will analyze the figurative interpretation of Mu'tazilite theologians such as *Jāhiz* and *Abu 'Alī al-Jubbāi*, who based their views on theories of nature (*tabī'ah*), as well as the literalist approaches of classical exegetes such as *Tabarī*, *Māturīdī*, and *Bāqillānī*. Additionally, the work of linguists like *Ibn Jinnī*, who utilized the literary technique of *metonymy* (*majaz mursal*), and *Bāqillānī* focus on *implied metaphor* (*isti'ārah makniyyah*), will be critically examined to understand how these interpretative strategies reflect broader linguistic theories. By contextualizing these interpretations, this study seeks to shed light on how the perception of *ḥaqīqah* and *majāz* evolved in early Arabic rhetoric and how these concepts influenced Qur'anic exegesis. Moreover, the broader implications of these debates for Islamic thought in fields such as theology, law, and the science of language will be analyzed, demonstrating the intricate role of language in shaping Qur'anic interpretation.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Tafsīr, Linguistics, Truth, Metaphor, Perception of Stones.

### Giriş

İslam düşüncesinde belâgat, yalnızca estetik bir dil unsuru olarak değil Kur'an'ı anlama ve yorumlama açısından da merkezi bir role sahiptir. Dilin hakikat ve mecaz kavramları, Kur'an'ın ontolojik ve teolojik meselelerini anlamada kullanılan temel araçlardan biri olarak öne çıkar. Söz konusu kavramlar, dilin anlam taşıma kapasitesini genişleterek özellikle Bakara Suresi 74. ayeti gibi ayetlerin tefsirinde derinlemesine tartışmalara konu olmuştur. Kur'an'ın

bazı ayetlerinin hakiki anlamları, ilk bakışta akıl veya gözlem ile çelişiyor gibi görünse de erken dönem İslam âlimleri bu ayetleri hakikat ve mecaz kavramları üzerinden tevil etmeye çalışmıştır.

Ele alınan çalışmada, Abdülkâhîr el-Cürcânî (ö. 471/1078-79) ve Sekkâkî (ö. 626/1229) gibi alimlerin belâgat ilmini sistematiik hale getirmesinden önce özellikle Bakara Suresi 74. ayetinin hakikat ve mecaz bağlamında nasıl yorumlandığı incelenecektir.<sup>1</sup> Cürcânî ile belâgatın sistematiikleşmesinden önce erken dönem İslam âlimlerinin bu ayeti nasıl ele aldıkları ve teolojik ile dilsel yorumlarının nasıl şekillendiği sorusu merkeze alınmaktadır.

---

<sup>1</sup> Bu ifadelerimizden Cürcânî'nin belâgatın kurucusu olduğu savunusu çıkarılmamalıdır. Tarihsel olarak belâgat İbnü'l-Mukaffâ', Câhîz, Kudâme b. Ca'fer ve Rummânî gibi isimler tarafından insanın doğuştan sahip olduğu bir kabiliyet olarak ele alınmıştır. İbnü'l-Mukaffâ', belâgatı herkesin söyleyemeyeceği tarzda söz söyleme sanatı olarak tanımlar. Câhîz, lafız ve mananın uyumunu önemseyerek kelimenin manaya hızlıca ulaşmasını ve anlamın zihne kolayca girmesini hedefler. Rummânî ise manayı uygun ifadelerle en güzel şekilde iletmeyi belâgat olarak kabul eder. Belâgat ilmi zamanla me'ânî, beyân ve bedî' olmak üzere üç alt dala ayrılmıştır ve bu ayrım, belâgatın Arap dili ve edebiyatında bağımsız bir disiplin haline gelmesine katkıda bulunmuştur. Kur'an'ın mucizevî yönlerini anlamaya yönelik çalışmalar da belâgatın bağımsız bir ilim dalı olmasına önemli ölçüde katkı sağlamıştır. Ebû Hilâl el-'Askerî'nin *Kitâbü's-sinâ'ateyni*, İbn Reşîk'in *el-Umd'e*si ve Abdülkâhîr el-Cürcânî'nin *Delâ'ilü'l-i'câz* ve *Esrârü'l-belâga*'sı bu ilmin gelişimine büyük katkılar sağlamıştır. Cürcânî, belâgatın derinlemesine analizini yaparak lugavî (dilsel) ve aklı (mantıksal) mecaz ayrımını netleştiren ilk isim olmuştur. Ayrıca Cürcânî'nin *Delâ'ilü'l-i'câz* adlı eseri, me'ânî ilminin temel kavramlarını nazım teorisi çerçevesinde ele alarak bu alandaki en önemli eserlerden biri olmuştur. Câhîz'in *el-Beyân ve't-tebyîn* adlı eseriyle beyânın terim olarak ele alınışı başlamış, bu alanın sistematiik hale gelmesi ise Abdülkâhîr el-Cürcânî'nin *Esrârü'l-belâga*'sıyla olmuştur. Cürcânî'nin lugavî ve aklı mecaz ayrımı, mecazın anlamı nakletme işlevini vurgulamış, tasrihî ve mekniyyî istiare türlerini netleştirerek mürsel mecazın tanımlanmasına öncülük etmiştir. Bedî' ilmi de Fahreddin er-Râzî ve Ebû Yakub es-Sekkâkî gibi müellifler tarafından daha sistematiik bir hale getirilmiştir. Bu bilgiler ışığında, belâgat ilminin Cürcânî ile başladığını söylemek yanlış olsa da onun bu alana yaptığı katkılar sistematiik hale getirilmesinde ve son şeklini almasında büyük bir öneme sahiptir. Hulusi Kılıç, "Belâgat", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992), 380-383; İsmail Durmuş, "Meanî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003), 204-206; Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Beyan", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992), 22-23; Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Bedî'", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992), 320-322.

Bakara Suresi 74. ayetinde geçen "*Taşlardan kimi vardır ki Allah korkusundan yuvarlanır*" ifadesi, cansız varlıkların Allah korkusu gibi insana özgü bir nitelikle donatılmasını gündeme getirmiştir. Bu durum, erken dönem İslam âlimleri arasında farklı yorumların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bazı âlimler ayeti hakiki anlamıyla ele alırken, diğerleri mecazi bir yaklaşımı tercih etmişlerdir. Bu bağlamda hakikat ve mecaz kavramlarının İslam düşüncesindeki yeri ve bu tartışmaların kelâm, tefsir ve dil bilimlerine etkileri önem arz etmektedir. "Bakara Suresi 74. ayeti bağlamında erken dönem İslam âlimlerinin hakikat-mecaz algıları ve bu algıların kelâm, dilbilim ve tefsir ilimlerine etkisi nasıl şekillenmiştir?" sorusu bu çalışmanın temel araştırma sorunsalını şekillendirmektedir.

Mevzu bahis çalışma, Cürcânî öncesi dönemde belâgat ilminin henüz sistematikleşmediği bir ortamda Bakara Suresi 74. ayetinin tefsirinde hakikat ve mecaz kavramlarına dair yaklaşımların nasıl şekillendiğini incelemeyi amaçlamaktadır. Câhız (ö. 255), Taberî (ö. 310/923), Zeccâc (ö. 311/924), Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934), Mâturîdî (ö. 333/944), İbn Cinnî (ö. 392/1002) ve Bâkîllânî (ö. 403/1013) gibi âlimlerin bu ayete getirdikleri yorumlar, İslam düşüncesinde dil ve teoloji arasındaki ilişkinin anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Dolayısıyla bu araştırma, erken dönem İslam düşüncesinde hakikat-mecaz kavramlarının gelişimini ve bu kavramların kelâm ve tefsir ilimlerine olan etkisini inceleyerek literatüre katkı sunmayı hedeflemektedir.

Erken dönem İslam âlimlerinin eserlerine dayalı bir metin analizi yöntemi kullanılacak olan bu Çalışmada Bakara Suresi 74. ayetinin farklı âlimler tarafından nasıl yorumlandığı ve hakikat-mecaz kavramlarının bu âlimler nezdinde nasıl şekillendiği ortaya konulacaktır. Araştırma, erken dönem tefsir, kelâm ve dil çalışmalarına odaklanarak bu dönemde belâgat ilminin henüz sistematikleşmediği bir dönemde hakikat ve mecaz kavramlarının nasıl ele alındığını analiz edecektir.

### **1. Cahız'ın Tabiat Teorisi ve Bakara Suresi 74. Ayetinin Mu'tezile Yorumu**

Câhız, Mu'tezile düşünce sisteminde tabiat kavramına önemli bir yer veren ve bu kavramın açıklanması ve geliştirilmesi konusunda büyük gayret göstermiş bir düşündürdür. Muammer b. Abbâd (ö. 215/830) ve Nazzâm (ö.

231/845) gibi Mu'tezili imamlardan sonra Câhız, tabiat teorisini daha da ileri taşımış ve Allah'ın varlıkları yaratırken onlara sabit bir tabiat verdiğini savunmuştur. Ona göre bu tabiat, varlıkların kendi iç dinamikleriyle hareket etmelerine olanak tanır. Suyun akışı, ateşin yanışı gibi olaylar, tamamen doğal bir düzen içinde cereyan eder. Câhız, âlemin işleyişini tamamen tabii sebeplerle açıklamaktadır.<sup>2</sup>

Câhız, tabiatın işleyişine dair teorisini *el-Hayevân* adlı eserinde detaylandırmış zahiren bu teoriye karşıt gibi görünen Kur'an ve hadis naslarını tevîl ederek bu ifadelerin mecazi anlamlarını savunmuştur. Allah'ın "*Yeryüzünde yürüyen hiçbir canlı ve kanatlarıyla uçan hiçbir kuş yoktur ki sizin gibi ümmetler olmasınlar. Kitap'ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.*"<sup>3</sup> ayetini ele alarak, her varlığın kendine özgü bir tabiatı ve bu tabiata uygun bir işleyişi olduğunu belirtir. Aynı şekilde, "*Biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik; onlar bunu yüklenmekten kaçındılar, sorumluluktan korktular, fakat insan onu yükledi.*"<sup>4</sup> ayetini de tabiatın bir unsuru olarak yorumlar ve bu emanetin yüklenmesinin insanın tabiatının bir gereği olduğunu ileri sürer.<sup>5</sup> Bakara Suresi 74. ayetindeki "*Taşlardan kimi vardır ki Allah korkusundan yuvarlanır.*" ifadesi, Câhız'ın tabiat teorisi ve aklî mecaz anlayışı çerçevesinde özel bir önem taşımaktadır. Câhız, bu ayeti tefsir ederken taşların Allah korkusuyla gerçekten hareket ettiğini savunan bazı grupların görüşlerine eleştiriler yönelmiştir. Bu gruplar arasında Cehmiyye ve Basralı Mu'tezili İbn Hâit (ö. 232/846) ve öğrencileri de yer almaktadır.<sup>6</sup> Câhız'a göre, taşların Allah korkusuyla hareket ettiğini söylemek, onların bilinç ve akıl sahibi varlıklar olduklarını iddia etmektir ki bu doğru bir yaklaşım değildir. Ona göre, taşların davranışlarını doğal sebepler bağlamında ele almak ve bu tür ifadeleri mecaza hamletmek gerekmektedir.<sup>7</sup>

<sup>2</sup> Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 111-115.

<sup>3</sup> En'âm 6/38.

<sup>4</sup> Ahzâb 33/72.

<sup>5</sup> Ebû Osman 'Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız el-Kinânî el-Leysi, *el-Hayevân* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 2003), 4/401.

<sup>6</sup> Câhız, *el-Hayevân*, 4/402.

<sup>7</sup> Câhız, *el-Hayevân*, 4/402.



Câhız'a göre, taşların Allah korkusuyla hareket ettiğini iddia eden bu gruplar, taşların bilinçli ve konuşan varlıklar olduğunu savunmuş ancak zamanla bu yetilerin taşlardan alındığını iddia etmişlerdir. Câhız, bu tür yaklaşımların kelamî derinlikten yoksun olduğunu ve halk arasında yanlış anlamalara yol açabileceğini vurgular. Bu tür yanlış anlamaların yayılmasının, kelam ilminin yeterince anlaşılmasından kaynaklandığını savunan Câhız, eğer kelimacılar olmasaydı bu tür yanlış inançların halk arasında daha fazla yayılabileceğini ve hakikatin bulunmasının zorlaşacağını ifade eder. Bu bağlamda Mu'tezile mezhebi ve kelimacıların, bu tür yanlış anlamaları düzeltmedeki rolünü önemle vurgular.<sup>8</sup> Ancak Câhız'ın, ayetteki "يهبط من خشية الله" "*Allah korkusundan yuvarlanır*" ifadesinin nasıl tevil edilmesi gerektiği konusunda net bir açıklama yapmamıştır.<sup>9</sup>

Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303), Bakara Suresi 74. ayetindeki "*taşlardan kimi vardır ki Allah korkusundan yuvarlanır*" ifadesini gökten inen dolu olarak yorumlamıştır. Ona göre, ayette geçen "Allah'ın korkusundan" ifadesi, Allah'ın kullarını korkutması anlamına gelmektedir. Cübbâî, burada "haşyet" ile "havf" kavramlarının aynı anlama geldiğini ifade ederek dolunun inişini Allah'ın kullarını uyararak gerçekleşen bir olay olarak açıklamıştır. Taşların cansız varlıklar olarak gerçek anlamda korku hissetmelerinin mümkün olmadığını belirten Cübbâî, bu nedenle ayetin mecazi bir anlam taşıdığını savunmuştur.<sup>10</sup> Râzî, Cübbâî'nin bu tevilini aktarmış ve Bâkılânî'nin bu yorumun ayetin hakiki anlamını gereksiz yere terk etmek olduğunu ifade ettiğini belirtmiştir. Bâkılânî'ye göre, dolunun "taşlar" olarak adlandırılması doğru değildir. Çünkü dolu, her ne kadar iniş sırasında sertleşse de özünde sudur ve taş olarak isimlendirilmesi dil açısından uygun değildir. Ayrıca, bu tür bir isimlendirme, dilin kurallarına da aykırıdır. Dolayısıyla bu durum, Cübbâî'nin yorumunun, me-

<sup>8</sup> Câhız, *el-Hayevân*, 4/402.

<sup>9</sup> Câhız, *el-Hayevân*, 4/402.

<sup>10</sup> Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgib el-İsfahânî, *et-Tefsîr*, (Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, 2003), 1/233; Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer ed-Dimeşki b. Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selâme (Beirut: Dâru Tayyibe, 1999), 1/304.

caza hamletme şartı olan alakaya tam anlamıyla dayanmadığını ortaya koymaktadır.<sup>11</sup> Tûsî (ö. 460/1068) de bu tevili şaz olarak nitelendirmiştir.<sup>12</sup> Basra Mu'tezilesinde İbn Hâit (ö. 232/846) ve öğrencileri arasında, taşların Allah korkusuyla yuvarlanması nassının hakiki anlamının merkeze alınması baskın bir yaklaşımken Muammer, Nazzâm ve Câhız'ın geliştirdiği tabiat teorisi, Ebû Ali ve sonraki Mu'tezile âlimleri tarafından tam anlamıyla benimsenmemiş olsa da nassın hakiki anlamını tevil etme çabaları bu teorinin etkisinin ve sonuçlarının devam ettiğini göstermesi bakımından önemlidir.<sup>13</sup>

## 2. Taberî ve Erken Dönem Müfessirlerin Hakiki Anlam Merkezli Yaklaşımları

İbn Cerîr et-Taberî, Bakara Suresi 74. ayetini tefsir ederken "*taşlardan öylesi vardır ki Allah korkusundan dolayı yuvarlanır*" ifadesini hakiki bir anlamda ele alarak taşların Allah'ın kudreti karşısında hareket ettiğini ve İsrailoğulları'nın katı kalpleriyle bu taşları mukayese ettiğini vurgular.<sup>14</sup> Ona göre, taşların içlerinden su fışkırmaması, yarılması ve Allah korkusuyla yuvarlanması, taşların bile hakikate ve Allah'ın kudretine daha duyarlı olduklarını göstermektedir. Bu yorum, İsrailoğulları'nın Allah'ın ayetlerini inkâr etmelerine karşı güçlü bir eleştiri niteliği taşır. Çünkü en sert varlık olan taş bile Allah'ın emri karşısında boyun eğmektedir.<sup>15</sup>

Taberî, bu görüşü desteklemek amacıyla Mücahid (ö. 103/721) ve diğer ilk dönem müfessirlerden nakiller getirir. Mücahid, İbn Ebî Necîh (ö. 131/749) ve Katâde (ö. 117/735) gibi âlimlerin de benzer şekilde, taşların Allah korkusuyla hareket ettiğini hakiki anlamda kabul ettiklerini aktarır. Taberî, bu nakillerin,

<sup>11</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer et-Teymî er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dârü İhyâ'î-t-Türâsî'l-Arabî, 1420), 3/121.

<sup>12</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Habîb (Beyrut: Dârü İhyâ'î Tûrâsî'l-Arabî), 1/306.

<sup>13</sup> Câhız, *el-Hayevân*, 4/402.

<sup>14</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli 'âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Turkî (Dârü Hicr, 2001), 2/135.

<sup>15</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/135.

erken dönem müfessirlerin ayetteki ifadeleri hakiki anlamda değerlendirdiklerini ve taşların Allah korkusuyla fiziksel bir tepki verdiğini kabul ettiklerini vurgular.<sup>16</sup>

Ancak Taberî, taşların Allah korkusuyla düşmesi konusunda farklı dilsel ve tevilci yaklaşımları da ele alır. Bu bağlamda dil ve tefsir âlimlerinin geliştirdiği beş farklı yorumu özetler:

1. **Kinaye Yolu:** Bazı dil âlimlerine göre, taşların Allah korkusuyla düşmesi ifadesi, taşların fiziksel olarak değil gölgelerinin eğilmesi anlamına gelir. dolayısıyla bu durum, taşların Allah'ın kudreti karşısında boyun eğişini kinayeli bir dille anlatır. Tespitlerimize göre, bu tevil Tûsî (ö. 460/1067), İbn Atıyye (ö. 541/1147), İbn Abdüsselâm (ö. 660/1262) ve İbn Kesîr (ö. 774/1373) dışında tefsirlerde pek yer bulamamıştır.<sup>17</sup>
2. **Hz. Musa'nın Kıssasıyla Bağlantı:** Diğer bir yorum, Hz. Musa'nın Rabbi ile konuştuğu sırada dağın paramparça olması kıssasına atıfta bulunur. Söz konusu yorum, taşların Allah korkusuyla hareket ettiğini hakiki anlamda kabul eder ve Allah'ın tecellisi karşısında taşların boyun

<sup>16</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/137. Ayrıca bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Zemenîn, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîz*, thk. Hüseyin b. 'Ukkâse - Muhammed b. Mustafâ el-Kenz (Kahire: Fârûku'l-Hadîse, 2002), 1/152; Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. Ebî Hâtîm er-Râzî, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1998), 1/147. İlgili rivayetler şöyledir: *عصام بن رواد ثنا آدم عن أبي جعفر عن الربيع عن أبي العالية* (Taşların Allah korkusundan yuvarlandığını, ancak katı kalpleri mazur görmediğini ifade eden rivayet); *الحسن بن محمد بن الصباح ثنا شبابة عن ورقاء عن ابن أبي نجيح عن مجاهد* (Her taşın Allah korkusuyla hareket ettiğini ve Kur'an'ın bu anlamda indiğini belirten rivayet); *محمد بن يحيى، أنبأ* (İbn Abbas'ın taşların kalplerden daha yumuşak olduğunu ifade eden rivayet); *أبي حدثي هشام بن عمار ثنا الحكم بن هشام* (Taşların Allah korkusuyla düşmesini, gözyaşı dökmeyen bir kalbin ağlamasına benzeten rivayet).

<sup>17</sup> Tûsî, *et-Tibyân*, 1/306; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdurrahman b. Temmâm el-Endelûsî b. 'Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422), 167; Ebû Muhammed Abdülaziz ed-Dimeşki b. Abdüsselâm, *Tefsîrû'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. İbrahîm el-Vehbî (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1996), 1/137; İbn Kesîr, *et-Tefsîr*, 1/305.

eğdiğini vurgular. Kıssa, Kur'an'da şu şekilde aktarılır: "Musa belirlediğimiz vakitte gelince ve rabbi onunla konuşunca dedi ki: 'Rabbim, bana kendini göster, sana bakayım.' Allah buyurdu: 'Beni asla göremezsin ama şu dağa bak. Eğer yerinde durabilirse sen de beni göreceksin.' Rabbi dağa tecelli edince onu paramparça etti ve Musa baygın düştü. Kendine gelince dedi ki: 'Seni tenzih ederim, sana teobe ettim ve ben iman edenlerin ilkiyim.'"<sup>18</sup> Bu yorum, hakikat anlamının baskın olduğu bir yaklaşımı temsil etmekte olup ileride açıklanacağı üzere Mâturîdî ve İbn Hazm (ö. 456/1064) tarafından da önemsenmiştir.<sup>19</sup>

3. **Taşlara İdrak Atfedilmesi:** Bir grup âlim, Allah'ın bazı taşlara idrak verdiğini ve bu taşların Allah'ın emirlerini anlayıp ona itaat ettiklerini savunur. Bu görüş, taşların bilinçli varlıklar olduğunu ima eden bir yaklaşımdır ve bu idrak, Peygamber'in hutbe verdiği hurma kütüğünün inlemesi gibi mucizelerle desteklenir. Bu yorum, hakiki anlamı esas alarak bunun mantiki sonuçları olan canlılık ve idrak emarelerini kabul eden bir yaklaşımdır. İleride açıklanacağı üzere Zeccâc gibi dilciler, Kelâbâzî (ö. 380/990) gibi mutasavvıflar, İbn 'Abdülber (ö. 463/1071) gibi hadisçiler ve Sem'ânî (ö. 489/1096) gibi fakihler tarafından desteklenmiş, hatta bizzat Sem'ânî tarafından Ehli Sünnete mal edilmeye çalışılmıştır.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> A'râf 7/143

<sup>19</sup> Tûsî, *et-Tibyân*, 1/306.

<sup>20</sup> Tûsî, *et-Tibyân*, 1/307. Tûsî bu görüşü şu sözlerle eleştirir: "Bu görüşte zayıflık vardır. Çünkü eğer dağ cansız bir varlık ise onun Allah'ı bilmesi imkânsızdır. Şayet dağ, Allah'ı bilen ve canlıların yapısına sahip bir varlık olsaydı o zaman dağ olarak nitelendirilemezdi." Peygamber'den gelen rivayet hakkında da "Bu rivayet tek bir kişiden nakledilmiştir. Eğer bu rivayet sahîh olsaydı anlamı şu olurdu: Allah taşı canlandırmış ve taş Peygamber'e selam vermiştir. Bu da Peygamber için bir mucize olurdu." ifadesini kullanır. Huzeyfe rivayetiyle ilgili olarak ise "Allah o kütüğe hüznün duygusunu yaratmıştır. Böylece bu durum, Peygamber ona dayandığında sükûnet bulan ancak ondan ayrıldığında hüznlenen bir mucize haline gelmiştir." şeklinde bir açıklama getirir. Tûsî, *et-Tibyân*, 1/307.

4. **İstiare Yaklaşımı:** Bazı âlimler, "Allah korkusuyla düşer" ifadesini mecazi olarak ele alır. Onlara göre, bu ifade taşın Allah'ın emrinin büyüklüğü karşısında düşmeye meyilli ve korkulu bir durumda olduğunu ima eder. Bu yorum, Kehf Suresinde geçen "Duvar yıkılmak isterdi"<sup>21</sup> ifadesine benzetilir. Yani taşlar Allah'ın kudreti karşısında sanki korkudan düşüyormuş gibi algılanır. Bu tevil, daha sonraki dönemlerde ortaya çıkacak olan "istiare" kavramıyla ilişkilendirilebilir. Nitekim Bâkılânî de bu yorumu benimsemiştir.<sup>22</sup>
5. **Sebebiyet İlişkisi (Mecaz-ı Mürsel):** Başka bir görüş ise taşların Allah korkusuyla düşmesinin diğer varlıklar üzerinde haşyet uyandırma anlamında olduğunu savunur. Bu yoruma göre, taşlar Allah'ın kudretine işaret ederek insanlara korku vermektedir. Buradan hareketle bu tevil, ayette *mecaz-ı mürsel* olduğu iddiasına dayanır ve burada sebebiyet alâkası kullanılır. Belirtilen bu yorum, İbn Cinnî tarafından geliştirilmiştir.<sup>23</sup>

Taberî, tüm bu görüşleri dikkate almakla birlikte, ayetin hakiki anlamının korunması gerektiğini savunur ve taşların Allah korkusuyla gerçekten düştüğünü hakiki anlamda kabul eder. Ancak bu korkunun taşlara insanî bir idrak veya bilinç kazandırdığı anlamına gelmeyeceğini vurgular. Taberî'nin bu yaklaşımı, hakikat-mecaz tartışmaları bağlamında değerlendirildiğinde onun bu ayeti hakiki anlamıyla ele aldığını ve bu ayette mecazi yorumlara başvurmadığını gösterir. Ona göre, taşlar Allah'ın kudreti karşısında fiziksel olarak hareket

<sup>21</sup> Kehf 18/77.

<sup>22</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/137-138.

<sup>23</sup> Ebü'l-Feth Osman el-Mevsîlî b. Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Abdülhamîd el-Hindâvî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1429), 2/16.

ederler. Ancak bu durum onların idrak ve bilinç sahibi oldukları anlamına gelmez.<sup>24</sup> Taberî'nin bu konudaki takipçisi, meşhur dilci alim Ezherî (ö. 370/980) olmuştur.<sup>25</sup>

### 3. Zeccâc'ın Hakiki Anlamı Merkeze Alan Taşların İdrakine Dair Yaklaşımı

Zeccâc, Bakara Suresi 74. ayetini tefsir ederken bu ayetin insanların kalplerinin taşlardan daha sert ve katı olduğunu beyan ettiğini özellikle vurgular. Ona göre, taşlar Allah korkusuyla çatlayıp içlerinden nehirlere ve pınarlara çıkarabilirken bazı taşlar da Allah korkusuyla düştüğü için bu ayet, taşlara hakikat anlamı veren bir bakış açısını yansıtmaktadır. Zeccâc, Taberî tefsirinde nakledilen bir görüşe atıfta bulunarak Allah korkusuyla düşen taşların, Allah'ın Hz. Musa ile konuştuğu sırada tecelli ettiği dağa işaret ettiği şeklindeki yorumu aktarmış ve yanı sıra bu ayete dair "yaratma sanatının eseri" şeklindeki yorumu da zikretmiştir.<sup>26</sup> Ancak Zeccâc, bu olayın yalnızca yaratılış sanatının bir eseri olmadığını aksine Allah'ın bu taşlara bir tür idrak verdiğini savunur. Benzer bir anlayışa dilci İbn el-Enbârî (ö. 328/940),<sup>27</sup> mutasavvıf Kelabâzî (ö.

<sup>24</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/137-138.

<sup>25</sup> Ezherî, Bakara Suresi 74. ayetindeki "Ve yine onlardan öylesi vardır ki Allah korkusundan yuvarlanırlar" ifadesini tefsir ederken ilk dönem müfessirlerinin yaklaşımlarını esas alarak bir yöntem benimsemiştir. Dilbilimsel boyut üzerinde duran Ezherî, taşların Allah korkusuyla hareket ettiğini hakiki anlamda kabul etmekle birlikte bu olayın nasıl gerçekleştiği konusunda kesin bir bilgiye sahip olmadığını vurgular. Bu bağlamda, Ezherî'nin yaklaşımı, akli mecazlarla tevilden kaçınmak ve ayetin hakiki anlamına sadık kalmak üzerine kuruludur. Ezherî, bu ayetin Allah'ın kudretini ve azametini yansıtan bir ifade olduğunu vurgular ve insanların bu tür olaylara iman etmesi gerektiğini belirtir. Tefsirinde, nassın hakiki anlamını esas almakla birlikte bu anlamın mahiyeti konusunda tefviz anlayışını benimseyerek Taberî ve ilk dönem müfessirlerin yolunu takip eder. Bu şekilde Ezherî, dilbilimsel bir çerçevede ayeti ele alarak hakiki anlamı muhafaza eden bir tefsir anlayışını sürdürür. İlk dönem selef alimlerine dayanan bu yöntem hem nassın verdiği mesajı korumaya hem de metafizik boyutlarıyla ilgili detaylı açıklamalar yapmaktan kaçınarak insan aklının sınırlarını kabul etmeye dayanır. Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, thk. Muhammed 'Avd (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001), 4/197-198.

<sup>26</sup> Ebû İshâk İbrahim Zeccâc b. es-Serî, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1988), 1/157-158.

<sup>27</sup> Vâhidî, İbn el-Enbârî'den naklen, Allah'ın taşlara bir akıl verip onlara kendisinden korkma yeteneği kazandırabileceğini belirtir. Tıpkı Hira Dağı'na da bir akıl vererek Peygamber

380/990),<sup>28</sup> hadis âlimi İbn Abdülber'in ve Şafii usulcü ve fakih Sem'ânî'nin<sup>29</sup> yorumlarında da rastlamak mümkündür.<sup>30</sup> Zeccâc, görüşünü desteklemek için

---

hitabını anlamasını sağladığı gibi o yıllarda bu görüşün dilciler arasında yaygın olduğunu söylemeyi mümkün kılan bir nakildir. Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbüri el-Vâhidî, *et-Tefsîrû'l-basît*, (Beyrut, 1430), 72.

<sup>28</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Ebi İshâk b. İbrahim el-Buhârî el-Kelâbâzî, *Bahrü'l-fevâidi'l-müsemmâ bi me'âni'l-ahbâr*, thk. Muhammed Hasen İsmail - Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 30. "Yüce Allah, taşlardan bahsederek onların bazısından nehirlerin fişkırdığını, bazılarının yarılarak içlerinden su çıktığını ve bazılarının da Allah korkusuyla düştüğünü haber vermiştir. Bu ifadeler, taşların yumuşaklık ve nem gibi vasıflardan uzak olmalarına rağmen kâfirlerin kalplerinin katılığına vurgulamak için yapılmıştır. Benzer şekilde, Peygamber de bir dağın kendisine olan sevgisinden bahsederek bu sevgiye vurgu yapmıştır. Öyle ki Allah, o dağa sevgisini yerleştirmiştir. Aynı şekilde Allah, bir direğe de sevgisini yerleştirmiş ve o direk Peygamberden ayrıldığına o'na olan özlem ve sevgisiyle inlemiştir." Zeccâc ile birbirine yakın bir dönemde yaşayan mutasavvıf Kelâbâzî'nin de benzer bir anlayışa sahip olduğu görülmektedir.

<sup>29</sup> Sem'ânî, Bakara Suresi 74. ayetinde geçen "Allah korkusundan dolayı aşağı iner" ifadesiyle ilgili olarak taşların cansız varlıklar olmasına rağmen Allah'tan korkmalarının mümkün olduğunu belirtir. Ehl-i Sünnet âlimlerinin bu durumu, Allah'ın cansız varlıklara bile bilmediğimiz bir şekilde bilgi ve korku ilham edebileceği şeklinde açıkladığını ifade eder. Sem'ânî, bu görüşünü desteklemek için Peygamber'in Mekke'de bir taşın kendisini selamladığını belirten hadis gibi rivayetlere atıfta bulunur. Ayrıca Peygamber'in, mescitte hutbe verirken yaslandığı hurma kütüğünün minber yapıldıktan sonra ondan ayrıldığı için inmesi gibi olayları da aktarır. Bu olayların, cansız varlıkların Allah'ın iradesiyle duygu ve hareket kazanabileceğine delil olarak kabul edilmesi gerektiğini savunur. Sem'ânî, hakikat anlamının tercih edilmesi gerektiğini savunurken tespit edebildiğimiz kadarıyla Ehli Sünnet âlimleri gibi bir otoriteye atıf yapan ilk müfessir olmuştur. Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed el-Mervezî es-Sem'ânî, *Tefsîrû'l-Kur'ân*, thk. Yâsir b. İbrahim-Ganîm b. 'Abbâs (Riyad: Dârü'l-Vatan, 1997), 96.

<sup>30</sup> Bir Hadis âlimi olan İbn Abdülber, taşların ve diğer cansız varlıkların Peygamber'e olan sevgisi ve Allah korkusuyla hareket etmeleri gibi olayları hakiki anlamda kabul eden bir yaklaşıma sahiptir. O, bu tür olayların gerçek anlamda meydana geldiğini ve insanların bu tür olayları tam anlamıyla idrak edemeyebileceğini savunur. İbn Abdülber'e göre, Allah cansız varlıklara bile Peygamber'e sevgi ve muhabbet gibi hisler yerleştirebilir. Bu durumu, Kur'an'daki "Onlardan öyleleri vardır ki Allah korkusundan dolayı aşağı iner" Bakara 2/74 ayetiyle ilişkilendirir. İbn Abdülber, ayrıca Peygamber'in hutbe verdiği kütüğün minber yapıldığında ondan ayrılmasından dolayı hüznülenip ses çıkarmasını da hakiki bir olay olarak kabul eder ve bu olayın birçok sahabe tarafından rivayet edildiğini belirtir. Ona göre, bu gibi olaylar Allah'ın kudretiyle gerçekleşmiş mucizelerdir ve bu tür durumları mecazi olarak yorumlamak yerine onların gerçek anlamda meydana geldiğini kabul etmek gerekir. Bk. Ebü Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed en-Nemerî b. Abdülber, *et-Temhîd li mâ fi'l-Muvattâ mine'l-me'âni ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-'Alevî, Muhammed Abdülkebir

Haşr Suresindeki "Eğer biz bu Kur'an'ı bir dağa indirseydik, onu Allah korkusuyla boyun eğmiş, paramparça olmuş görürdün"<sup>31</sup> ve Hac Suresindeki "Görmedin mi ki göklerde ve yerde kim varsa Allah'a secde eder"<sup>32</sup> ayetlerini delil olarak sunar. Bu ayetlerin, taşlara da bir tür bilinç ve idrak verildiğini gösterdiğini ifade eder. Eğer burada kastedilen sadece yaratılış sanatının bir eseri olsaydı Allah'ın, "Çoğu insan ve çocukları da azaba müstahaktır"<sup>33</sup> ayetini zikretmeyeceğini belirtir. Çünkü yaratılış sanatının eserleri hem müminler hem de diğer varlıklar için geçerlidir.<sup>34</sup>

Zeccâc, meseleyi daha da açıklığa kavuşturmak adına Allah'ın taşların Allah korkusuyla düştüğünü belirttiği ayeti hatırlatır ve korku ile huşunun sadece insanlar için bilinen bir şey olduğunu ancak Allah'ın bazı taşların o'ndan korktuğunu bildirdiğini vurgular. Ayrıca Allah'ın Hz. Davud ile dağları ve kuşları tesbih ettirdiğini ifade eder. Şayet dağların ve kuşların tesbihi yalnızca yaratılışın izlerinden ibaret olsaydı "Biz dağları Davud ile tesbih ettirdik"<sup>35</sup> ifadesinin kullanılmayacağını savunur. Zeccâc'a göre, bu tesbih kesinlikle bir itaat secdesidir. Ancak insanların bu tesbihin nasıl gerçekleştiğini bilemeyeceklerini ve bu konuda yalnızca hadislerin bilgi verebileceğini belirtir. Son olarak Allah'ın "Hiçbir şey yoktur ki o'na hamd ile tesbih etmesin fakat siz onların tesbihini anlamazsınız"<sup>36</sup> ayetini zikrederek taşların tesbihinin de bu kapsamda değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder.<sup>37</sup>

Zeccâc, erken dönem Basra Mu'tezilesi âlimlerinden İbn Hâit'in görüşünü devam ettiren bir isim olmuştur. Şöyle ki bu görüş, nassın hakiki anlamının taşlara bir tür idrak verildiğini savunur. Zeccâc ile erken dönem müfessirler arasındaki fark Zeccâc'ın, taşlara bir tür idrak verildiğini savunmasıdır. Zeccâc,

---

el-Bekrî (Magrib: Vizâratü 'Umûmi'l-'Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1967) 5/16; İbn Abdülber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed en-Nemerî, *el-İstizkâr*, thk. Salim Muhammed 'Atâ, Muhammed Ali Mu'avvid (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 2000), 8/231.

<sup>31</sup> Haşr 59/21.

<sup>32</sup> Hac 22/18.

<sup>33</sup> Hac 22/18.

<sup>34</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/418.

<sup>35</sup> Enbiya 21/79.

<sup>36</sup> İsrâ 17/44.

<sup>37</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/419.



nassın hakiki anlamını esas alarak taşların Allah'tan korktuğunu ve bu korkunun gerçek bir idrake dayandığını öne sürmüştür. Buna karşılık erken dönem müfessirler, tefviz anlayışına sahip olup taşlara yalnızca Allah'tan korkma vasfını nispet etmişlerdir. Ancak bu korkunun mahiyetini Allah'ın bilgisine havale etmişlerdir. Yani Zeccâc, taşların idrak sahibi olduğunu kabul ederken erken dönem müfessirler bu tür bir idrakı açıkça belirtmemiş sadece taşların Allah korkusuyla ilgili özelliklerini Allah'a havale etmişlerdir. Bunun yanında Zec-cac'ın hakikat anlamını kabul edip mecaza gitmediğini söyleyebiliriz.

#### 4. Ebû Müslim el-İsfahânî'nin Nahiv İmkanlarıyla Hakiki Anlama Değiştirme Çabası

Ebû Müslim el-İsfahânî, Bakara Suresi 74. ayetinde geçen " وَإِنَّ مِنْهَا لَمَّا يَلْبِطُ مِنْ " *وَإِنَّ مِنْهَا لَمَّا يَلْبِطُ مِنْ* " ifadesindeki zamirin taşlara değil kalplere döndüğünü savunur. Ona göre, burada kastedilen Allah korkusuyla boyun eğen kalplerdir. Bu görüş, Râgıb el-İsfahânî tarafından da benimsenmiş ve Râgıb, ayetteki ifadenin sertleşmiş kalplerden farklı olarak Allah'a boyun eğen kalpleri işaret ettiğini belirtmiştir. Râgıb, bu yorumunu Âl-i İmrân Suresi 199. ayetindeki " وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ " *وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ* " *"Kitap ehlinde öyleleri de vardır ki Allah'a, size indirilene ve onlara indirilene inanırlar, Allah'a karşı derin bir saygı içinde boyun eğenler"*<sup>38</sup> ifadesiyle destekleyerek Bakara Suresindeki ayetin bu boyun eğen kalpleri kastettiğini öne sürer.<sup>39</sup>

Ebû Müslim, bir Mu'tezilî olarak Bakara Suresi 74. ayetindeki " وَإِنَّ مِنْهَا لَمَّا " *وَإِنَّ مِنْهَا لَمَّا* " ifadesinin hakiki anlamını sorgularken dil bilgisini kullanarak zamirin taşlara değil kalplere döndüğünü iddia eder. Bu yaklaşımıyla ayetin Allah korkusuyla boyun eğen kalpleri kastettiğini savunur. Râzî, Ebû Müslim'in bu görüşünü aktarırken onun bu yorumunu, taşların haşyet duymasının mümkün olmadığı gerekçesiyle desteklediğini belirtir. Râzî'ye göre, Ebû Müslim taşların haşyete elverişli olmadığını vurgulayarak zamirin kalplere dönmesini daha mantıklı bulmuştur.<sup>40</sup> Ebû Müslim'in bu yaklaşımı, Mu'tezilî geleneğin aklî tevîl yöntemine rağmen dilsel bir çözümleme sunarak mecazdan uzak durma çabası olarak değerlendirilebilir. Bu tutum, onun Mu'tezilîlerin sıklıkla

<sup>38</sup> Âl-i İmrân 3/199.

<sup>39</sup> Râgıb el-İsfahânî, *et-Tefsîr*, 1/233.

<sup>40</sup> Râzî, *Mefâtilu'l-gayb*, 3/121.

başvurduğu aklî mecaz tevillerini bu bağlamda kuvvetli bulmadığını ve dil bilgisini kullanarak daha ikna edici bir açıklama yapmaya çalıştığını göstermektedir. Böylece, ayetin hakiki anlamını koruyarak akıl ve dil arasındaki dengeyi sağlamayı hedeflemiştir.<sup>41</sup>

### 5. Mâturîdî'nin Hakikat Anlamını Hikmeti Merkezli Ele Alan Yorumu

Mâturîdî, kâfirlerin kalplerini taşlarla karşılaştırırken onların kalplerini taşlardan bile daha sert ve katı olarak nitelendirir. Ona göre, kâfirlerin kalpleri taşlarla aynı sertliktedir hatta taşlardan daha da katıdır. Taşlar, anlama ve akıl yetilerinden yoksun olmalarına ve kendilerine yönelik bir hitap bulunmamasına rağmen Allah'ın kudreti karşısında boyun eğip çatlar ve yarılr. Bu durum, Allah'ın "Eğer biz bu Kur'an'ı bir dağa indirseydik, onu Allah korkusuyla boyun eğmiş, paramparça olmuş görürdün"<sup>42</sup> ayetiyle ifade edilmiştir. Aynı şekilde, "Rabbi dağa tecelli edince, onu paramparça etti..."<sup>43</sup> ayeti de bu durumu destekler niteliktedir. Buna karşın, kâfirlerin kalpleri anlama ve akıl sebeplerine sahip olmalarına rağmen Allah'ın hitabı karşısında boyun eğmez ve yumuşamaz. Allah, dağların bile büyük günün dehşeti karşısında yumuşadığını ve boyun eğdiğini "Ve dağlar yün gibi atılır"<sup>44</sup> ayetiyle bildirirken kâfirlerin kalpleri hiçbir zaman yumuşamaz. Allah, dağları sertliklerine rağmen insanlara faydalı kılmış onlardan nehirler ve sular fışkırtmıştır. Ancak kâfirlerin kalpleri, aynı potansiyele ve imkâna sahip olmalarına rağmen kimseye bir fayda sağlamaz. Bu durum, Allah'ın hikmeti gereğince gerçekleşmiştir.

Mâturîdî, Allah'ın kâfirlerin kalplerini taşlarla mukayese etmesinin ve bu benzetmeyi özellikle taşlar üzerinden yapmasının hikmetini vurgular. Diğer sert maddelerle değil de taşlarla yapılmasının sebebi, taşların ateşle veya başka bir şeyle yumuşatılmayan bir yapıya sahip olmasıdır. Demir ve bakır gibi maddeler ateşle yumuşatılıp şekillendirilebilirken taşlar bu şekilde yumuşamaz. Bu nedenle kâfirlerin kalpleri, yumuşamaz ve değiştirilemez bir sertlikle taşlara benzetilmiştir. İfade dilen benzetme, Allah'ın iman etmeyeceklerini bildiği bir

<sup>42</sup> Haşr 59/21.

<sup>43</sup> A'râf 7/143.

<sup>44</sup> Me'âric 70/9.

topluluk için geçerlidir.<sup>45</sup> Mâtürîdî'nin tevil yaklaşımı, hakiki anlamı esas alarak başka bir ayete atıf yapılarak mahiyetini açıklamaya dayalı bir yaklaşımdır. Kâfirlerin kalplerini taşlarla mukayese ederken Zeccâc'ın aksine akıl, idrak ve itaatten yoksun varlıklar olduklarını ifade eder. Mâtürîdî'nin bu yaklaşımı, hakiki anlamı belirli bir duruma özgü kabul ederek Allah'ın kudreti ve azameti karşısında paramparça olan dağlar ve taşlar bağlamında değerlendirir. Haşr 21 ve A'râf 143. ayetlerini örnek vermesi onun Hz. Musa kıssasında olduğu gibi Allah'ın kudreti ve azameti karşısında yerle bir olan dağları işaret ettiğini gösterir.<sup>46</sup> Böylece Mâtürîdî, tevilinde nassın hakiki anlamını kudret ve azamet temasına odaklayarak hakiki anlama uygun şekilde bir tevil yapmıştır.<sup>47</sup>

### 6. İbn Cinnî'nin Mecaz-ı Mürseli Esas Alan Edebi Yorumu

İbn Cinnî, Bakara Suresi 74. ayetini açıklarken sebebiyet ilişkisine dayalı *mecaz-ı mürsel* yöntemini kullanır ve bu yaklaşımını edebi bir farkındalıkla güçlendirir. Ona göre, ayette taşların Allah korkusuyla yuvarlanması aslında bu taşlara bakan insanın Allah'ın haşyetinden kibrini kaybedip alçak gönüllü olması anlamında yorumlanmalıdır. Bu yorum, İbn Cinnî'nin kelamî ve ontolojik bir kaygıdan ziyade dilin kendi dinamikleri ve edebi inceliklerinden yararlanarak yaptığı bir açıklamadır. İbn Cinnî, insanın bu büyük yaratılışları düşündüğünde küçüleceğini, tevazuya kapılacağını ve gördüğü şeylerin büyüklüğü

<sup>45</sup> Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sunne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 1/496.

<sup>46</sup> Ayrıca bk. Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-Hidâye ilâ bulûgi'n-nihâye*, thk. eş-Şâhid el-Bûşihî (Beyrut: Mecmû'âtü Buhûsi'l-Kitâb ve's-Sünne, 2008). Öte yandan Mekki'nin de aynı görüşte olduğu görülmüştür.

<sup>47</sup> Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkandî, *Bahrü'l-'ulûm*, thk. Mahmud Mataracı (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 1/92. Allah'ın, " *Ve muhakkak ki onlardan öylesi vardır ki yarılır da ondan su çıkar' ayeti, taşların çatlayarak suyun ortaya çıkmasını ifade eder. 'Ve muhakkak ki onlardan öylesi vardır ki Allah korkusuyla yuvarlanır'* ifadesiyle ise Allah korkusuyla dağdan yuvarlanan her taşın kastedildiğini belirtir. Ayrıca başka bir görüşe göre, bu ayetin Allah'ın Musa Peygamber ile konuştuğu sırada dağın dümdüz olması hadisesine işaret ettiğini ifade eder. Bu hususta, genel olarak bu ayetin yerinden oynayan bütün taşları ifade ettiğini söyler. Bazı âlimlerin bu ifadeyi bir temsil olarak kabul ettiklerini ve " *Eğer bu taşların akli olsaydı, Allah korkusuyla yuvarlanırlardı'* dediklerini aktarır. Ancak Ebü'l-Leys, bu görüşün Mutezile'ye ait olduğunu ve müfessirlerin genel yorumlarıyla uyuşmadığını belirtir. Ebü'l-Leys'in bu yorumu, Hanefilerin o dönemde Mutezile'nin vakıya aykırı görülen hususlarda temele aldığı akli mecaz anlayışının karşısında durduklarını gösterir niteliktedir.

karşısında kendisini aşağıda hissedeceğini belirtir. Bu durumda, "düşme" ve "huşû içinde olma" fiilleri bu taşların gözlemlenmesinden kaynaklanan bir etki olarak değerlendirilir. Dolayısıyla bu fiiller, taşlara nispet edilir. Çünkü bu düşünüş ve huşû onlara bakmanın sebep olduğu bir durumdur. Bu durumu desteklemek için İbn Cinnî, Yüce Allah'ın "*Ve sen atmadın, fakat Allah attı*"<sup>48</sup> ayetiyle mukayese yapar. Aynı zamanda bir başka şairin şu beytini zikreder:

فأذكرى موقفى إذا التقت الخي ... ل وسارت إلى الرجال الرجالا

"Hatırla o durumumu ki atlar buluştuğunda ve erkeklere doğru ilerleyip onları karşısında diz çöktürdüğünde."<sup>49</sup> Bu beyit, savaş anında atların bir araya geldiği ve erkeklerin erkeklere karşı yürüdüğü zamanı hatırlatır. Şair burada savaşın dehşeti ve büyüklüğü karşısında duyulan korku ve huşûyu ifade etmektedir. İbn Cinnî, bu beyti insanın büyük ve korkutucu olaylar karşısında kibrini kaybedip alçak gönüllü olma tepkisiyle ilişkilendirir. Bu bağlamda İbn Cinnî'nin edebi yaklaşımı, *mecaz-ı mürseli* dilsel ve edebi bir çerçevede ele alarak sebebiyet ilişkisine dayalı bir anlam kaymasını güçlü bir istişhad ile destekler. Böylece ayetin tevlini derinleştirip akli mecazdan ziyade edebi mecazı ön plana çıkarır.<sup>50</sup>

### 6.1. Bâkillânî'nin İstiare-i Mekniyye Temelli Mecazi Yorumu

Eş'arî öğretinin kurucularından olan Bâkillânî, Yüce Allah'ın yarattığı varlıkların secde ve tesbihi üzerine yaptığı yorumlarında bu ifadelerin mecazi anlamlar taşıdığını ve bu varlıkların yaratıcılarına olan ihtiyaçlarını ifade ettiğini vurgulamıştır. Bâkillânî, Bakara Suresi 74. ayetindeki "*Ve muhakkak ki onlardan öylesi vardır ki Allah korkusuyla yuvarlanırlar*" ifadesi ile Nur Suresi 41. ayetindeki "*Kuşlar kanatlarını açmış, her biri kendi duasını ve tesbihini bilir*" ve diğer bazı ayetler hakkında yapılan yorumların doğru bir delil teşkil etmediğini belirtir. Ona göre, bu ayetlerde herhangi bir zorluk veya muhal anlam bulunmamaktadır.

<sup>48</sup> Enfâl 8/17.

<sup>49</sup> İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/16. İbn Cinnî'nin verdiği beyitte geçen "diz çöktürdüğünde" ifadesi, Arapça beyitteki "الرجال الرجال" kısmına karşılık gelir. Beytin bu kısmı, savaşın dehşeti ve erkeklerin birbirlerine karşı güçsüzleşmesi, alçak gönüllülük ya da huşû içinde diz çökmeleri anlamını taşır. Yani burada kullanılan mecaz, savaşın ve korkunun büyüklüğü karşısında insanların kibirlerini kaybedip, mecazi olarak diz çökmeleriyle ilişkilendirilmiştir.

<sup>50</sup> İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/15-16

Bâkillânî, Haşr Suresi 21. ayetindeki "Eğer biz bu Kur'an'ı bir dağa indirseydik, onu Allah korkusuyla huşu içinde paramparça olduğunu görürdün" ifadesini açıklarken dağın akleden bir varlık olsaydı Kur'an'ı işittiğinde Allah korkusundan dolayı huşu içinde parçalanacağını ifade eder. Ona göre, dağ gibi büyük ve sert bir varlık bile Allah'ın kelamını duyduğunda korku içinde olurdu. Bu yorum, dağın akıl sahibi bir varlık olmadığı halde temsili bir anlatımla onun korku içinde parçalanacağına dair bir mecaz olarak anlaşılmalıdır.

Güneş, ay, dağlar, ağaçlar ve diğer varlıkların secde etmesi ve tesbihi ile ilgili olarak Bâkillânî bu ifadelerin mecazi anlamlar taşıdığını vurgular. Ona göre, bu varlıkların secde etmeleri ve tesbihleri, yaratıcılarına olan zillet ve tevazularını yani mutlak bir muhtaçlık içerisinde olduklarını gösterir. Bu varlıkların, kendi başlarına var olmalarının mümkün olmadığı gibi varlıklarını sürdürdürebilmeleri de tamamen Allah'ın yaratmasına ve idaresine bağlıdır.<sup>51</sup>

## 6.2. Arap Şiirlerinden İstişhatlar

Bâkillânî, bu ayetlerdeki ifadeleri açıklarken Câhiliye döneminin şairlerinden Cerîr'in (ö. 569 veya 580) şu beyitini örnek verir:

لَمَّا آتَى خَبْرَ الزُّبَيْرِ تَوَاضَعَتْ ... سُرُ الْمَدِينَةِ وَالْجِبَالِ الْخُشَعِ

"Zübeyr'in ölüm haberi gelince Medine surları ve heybetli dağlar sarsıldı."<sup>52</sup> Yukarıdaki beyitte, Medine surları ve dağların Zübeyr'in (ö. 36/656) ölüm haberiyle sarsıldığı mecazi olarak ifade edilmiştir. Bâkillânî, bu tür ifadelerin olayların büyüklüğünü ve ciddiyetini vurgulamak amacıyla kullanıldığını açıklar.

Aynı şekilde, İbn Ahmer (ö. 75/694 civarı) adındaki bir şairin:

وَعَرَفْتُ مِنْ شُرَفَاتِ مَسْجِدِهَا ... حَجْرَيْنِ طَالَ عَلَيْهِمَا الْعَصْرُ

"Mescidinin burçlarından iki taş tanıdım asırlar geçti ve bu taşlar boş kaldı onlara bakarak 'Bu taşların ardından sabır gelmez' dedim."<sup>53</sup> beytini de bu bağlamda değerlendirebiliriz. Burada taşların ağlamasının temsili bir anlatım olduğunu ve olayın büyüklüğünü ifade ettiğini vurgular. Bir başka şairin:

<sup>51</sup> Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Basrî el-Bâkillânî, *el-İntisâr li'l-Kurân*, thk. Muhammed 'İsâm el-Kudât ('Ammân: Dârü İbn Hazm, 2001), 2/709.

<sup>52</sup> Bâkillânî, *el-İntisâr li'l-Kurân*, 2/709.

<sup>53</sup> Bâkillânî, *el-İntisâr li'l-Kurân*, 2/709.

ساجدُ المنخر لا يرفعه ... خاشعُ الطرفِ أصمُّ المستمع

"Burun secde eder başkaldırmaz, gözler huşu içinde, kulak ise sağırdır."<sup>54</sup> beytini de aynı şekilde yorumlar. Bu ifadede kastedilenin alnın yere konmasıyla yapılan gerçek bir secde olmadığını aksine mecazi bir anlatım olduğunu belirtir.

Bâkillânî, Ümmiyye'nin (ö. 8/630 [?]) şu beytini de örnek olarak sunar:

سبحانَ من سبَّحت طيرُ الفلاة له ... والريخُ والرعدُ والأنعامُ والكفرُ

"Çöldeki kuşlar, rüzgâr, gök gürültüsü, hayvanlar ve keşişlerin yaşadığı manastırlar, hepsi Allah'ı tesbih eder."<sup>55</sup> Burada geçen "keşişlerin yaşadığı manastırlar" ifadesinin onların ibadet yerlerini ifade ettiğini belirtir. Aynı şairin:

هو الذي سخرَ الأرواحَ ينشرُها ... ويسجدُ النجمُ للرحمن والقمرُ

"O, ruhları serbest bırakır ve yıldızlar ile ay Allah'a secde eder." beyti hakkında ise bu ifadenin muhtaçlık ve ihtiyaç anlamında kullanıldığını ifade eder.<sup>56</sup> Sonuç olarak Bâkillânî, bu ayetlerdeki Allah korkusuyla yuvarlanır ve Yıldızlar ve ağaçlar secde eder gibi ifadelerin, bu varlıkların kendi durumlarını ve yaratıcılarına olan muhtaçlıklarını ifade eden mecazi anlatımlar olduğunu belirtir. Ona göre, bu varlıkların her biri yaratıcılarının varlığına ve kudretine işaret eden en açık deliller ve kanıtlarla doludur.

Bâkillânî, Bakara Suresi 74. ayetinde geçen "taşlardan kimi vardır ki Allah korkusuyla yuvarlanır" ifadesini, *istiare-i mekniyye* yoluyla yorumlamıştır. *İstiare-i mekniyye*, bir edebi sanat olarak bir kelimenin veya ifadenin aslî anlamından farklı bir anlamda kullanıldığı ancak bu anlamın benzerlik veya ilişki yoluyla asıl anlamı ima ettiği bir mecaz türüdür. Bu türde, benzetme unsurlarından sadece biri zikredilir diğeri ise örtük olarak bırakılır. Belirtilen bu durumda, taşın Allah'tan korkması ve yuvarlanması aslında onun Allah'ın kudreti karşısında boyun eğmesi ve tabiatına uygun olarak hareket etmesini ifade eder. İrdelenen ayette geçen ifade, taşların gerçekten korku duydukları anlamına gelmez. Aksine taşların Allah'ın kudreti karşısında boyun eğmeleri ve tabiatlarına uygun

<sup>54</sup> Bâkillânî, *el-İntisâr li'l-Kurân*, 2/710.

<sup>55</sup> Bâkillânî, *el-İntisâr li'l-Kurân*, 2/710.

<sup>56</sup> Bâkillânî, *el-İntisâr li'l-Kurân*, 2/710.

olarak hareket etmeleri anlatılmak istenmiştir. Burada taşların Allah korkusuyla yuvarlanması, onların Allah'ın kudretine uygun şekilde gösterdikleri doğal tepkinin, insanın korku karşısındaki tepkisine benzetilmesi yoluyla ifade edilmiştir. Bu bağlamda taşın "korku" ile yuvarlanması, insanın korku karşısındaki tepkisiyle benzeştirilerek bir *istiare-i mekniyye* olarak ortaya konmuştur.

*İstiare-i mekniyye*de taşın hareketi, insanın Allah korkusu karşısında duyduğu huşu ve boyun eğme haliyle örtük bir benzetme yapılmak suretiyle mecazi bir anlam kazanır. Bâkılânî, bu tür ifadeleri açıklarken dilin mecaz ve teşbih gücünü kullanarak varlıkların Allah'ın kudretine karşı nasıl bir tavır takındıklarını ifade etmeye çalışır. Taşın hareketi, burada sadece fiziksel bir olay değil aynı zamanda Allah'ın yüceliğine karşı gösterilen bir itaat ve teslimiyetin sembolüdür.<sup>57</sup>

### 6.3. Taberî'nin Zikrettiği İstiare Yorumunu Geliştirmesi

Bâkılânî, Bakara Suresi 74. ayetinde geçen "*taşlardan kimi vardır ki Allah korkusuyla yuvarlanır*" ifadesini ele alırken, Taberî'nin tefsirinde yer alan *istiare* tevili üzerinde önemli katkılarda bulunmuştur. Taberî'nin, bu tür ayetlerde mecazî anlamlar kullanarak taşların Allah'ın kudreti karşısındaki tepkilerini ifade ettiğini belirttiği yorumunu, Bâkılânî daha da geliştirerek bu tevili derinleştirmiş ve sistematik hale getirmiştir.

Taberî'nin, "*Allah korkusuyla düşer*" ifadesini mecazi olarak yorumlayan ve taşların Allah'ın emrinin büyüklüğü karşısında düşmeye meyilli olduğunu ima ederek naklettiği tevil, Bâkılânî tarafından daha ileri bir seviyeye taşınmıştır. Bâkılânî, bu tür mecazî anlatımların *istiare-i mekniyye* kavramı altında daha iyi anlaşılabilceğini savunarak bu tür ifadelerin yalnızca dilsel bir süsleme değil aynı zamanda derin bir teolojik ve metafizik anlam taşıdığını ortaya koymuştur.

<sup>57</sup> Ayrıca bk. Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nuket ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahim (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/146-147. Bâkılânî'nin görüşünün Mâverdî'de yer aldığı görülmektedir.

## 7. Kâdî Abdülcebbar'ın Temsile Dayalı Mu'tezili Yorum

Kâdî Abdülcebbar (ö.415/1025), Bakara Suresi 74. ayetinde yer alan "*Sonra bunun ardından kalpleriniz katılaştı öyle ki taş gibi hatta daha da katı oldu*" ifadesini incelerken kalplerin katılığının taşlardan daha şiddetli bir katılıkla nitelendirilmesinin nasıl anlaşılması gerektiğini sorgular. Ona göre, taşlar tabiatları gereği herhangi bir katılığa sahip değildir. Bu nedenle kalplerin taşlardan daha katı olarak nitelendirilmesi yüzeysel bir bakış açısıyla çelişkili görünebilir. Aynı şekilde "*Ve muhakkak ki onlardan öylesi vardır ki Allah korkusuyla yuvarlanır*" ifadesi de taşlar için hakiki anlamda geçerli olamaz. Zira vakıada gözlemlendiği üzere taşların Allah korkusuyla hareket etmesi mümkün değildir. Bu noktada Kâdî Abdülcebbar, ayetteki ifadelerin mecazi bir misal olarak anlaşılması gerektiğini vurgular. Allah, İsrailoğulları'nın kalplerindeki katılığı açıklamak için taşları bir misal olarak zikretmiştir. Nitekim zahirde kalplerin katılığı, sertlik ile özdeşleştirilen bir durumdur. Bu bağlamda taşların Allah korkusuyla yuvarlanması da mecazi bir anlatım olarak değerlendirilmelidir. Râgıb el-İsfahânî "temsil" görüşünün Ka'bi'ye (ö. 319/931) ait olduğunu söylemiştir.<sup>58</sup> Kâdî Abdülcebbar'ın bu görüşü kendisinden etkilenecek ortaya koymuş olması muhtemeldir. Ayrıca Kâdî Abdülcebbar, bazı alimlerin bu nassın tevilinde, eğer taşlar diri kılınsaydı İsrailoğulları'nın kalplerinden daha fazla bir Allah korkusuna sahip olacaklarını savunduklarına atıfta bulunur. Fakat Kâdî Abdülcebbar, bu görüşten ziyade taşların diri kılınması durumunda artık taş olmaktan çıkacaklarını belirterek ilk yaklaşımın daha güçlü ve tutarlı olduğunu savunur. İfade edilen değerlendirme, ayetteki ifadelerin hakiki anlamdan ziyade temsili bir anlam taşıdığına işaret eder ve bu doğrultuda yorumlanması gerektiğini gösterir.<sup>59</sup> Kâdî Abdülcebbar'ın taşların canlı olma varsayımına karşı çıkması Bâkılânî'nin görüşüne karşı çıkması anlamına gelir. Zira bu anlatım Bâkılânî tarafından ilgili ayetin *istiare-i mekniyye* olduğu anlatılırken ortaya konmuştur.

Râzî, Kâdî Abdülcebbar ve onun gibi düşünen diğer Mu'tezile alimlerinin, taşların diri kılınması durumunda İsrailoğulları'nın kalplerinden daha fazla bir

<sup>58</sup> Râgıb el-İsfahânî, *et-Tefsîr*, 1/233.

<sup>59</sup> Ebü'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbar, *Tenzîhü'l-Kur'ân 'ani'l-metâ'in* (Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Hadisîyye, 2005), 26.



Allah korkusuna sahip olacakları tevilini kabul etmemelerinin gerekçesini hayat ve akıl sahibi olmanın şartı, uygun bir yapıya (bünye) ve mizacın dengeli olmasına bağlıdır şeklinde açıklar. Mu'tezile alimleri, hayat ve aklın ancak bu şartlar altında mümkün olabileceğini savunurlar. Dolayısıyla bu yapıya ve mizaca sahip olmayan bir varlığın hayat ve akıl sahibi olması onların nazarında mümkün değildir. Ancak Râzî, Mu'tezile'nin bu şartı kabul etmesinin yalnızca uzak bir ihtimal üzerine kurulu olduğunu ifade eder ve bu nedenle onların bu görüşüne itibar edilmemesi gerektiğini savunur.<sup>60</sup> Nitekim bir Mu'tezili olan Zemahşerî'nin (ö. 538/1144),<sup>61</sup> Bâkıllanî'nin görüşünü esas aldığını hesaba katarsak müteahhir dönemde kelimî kaygılardan çok edebi dinamiklerin etkili olduğu söylenebilir.

### 8. İbn Hazm'ın Tefkifi Dil Teorisi ve Tabiat Teorisi

İbn Hazm (ö.456/1064), *el-Fasl* isimli eserinde Bakara Suresinin 74. ayetini yorumlarken taşların ne şeriata tabi olduğunu ne de akla sahip olduklarını belirterek bu varlıkların bir peygamberle muhatap olmadığını açıkça ifade eder. İbn Hazm, bu görüşünü İsrâ Suresinin 15. ayetinde geçen "*Biz, bir peygamber göndermedikçe azap edici değiliz*"<sup>62</sup> ifadesiyle destekler ve bu konuda herhangi bir şüphenin olmadığını vurgular.

İbn Hazm'a göre, Allah'ın bu ayetteki sözleri üç farklı şekilde anlaşılabilir:

1. İbn Hazm, Allah'ın "*Onlardan öyleleri vardır ki Allah korkusundan dolayı aşağı iner*" ifadesindeki zamirin, Ebû Müslim el-İsfehânî'nin ifade ettiği üzere ayetin başında geçen "kalpler"e dönebileceğini ileri sürer. Belirtilen bu yorumda ayetin anlamı şu şekilde olur: "*Sonra kalpleriniz katılaştı, artık onlar taş gibi, hatta daha da katıdır.*" İbn Hazm, burada bahsedilen katı kalplerin, Allah korkusuyla bir gün yumuşayıp katılıktan yumuşaklığa geçeceğini savunur. Ona göre, bu durum gözle görülebilir bir olaydır. Allah'ın lütfuyla katı kalplerin yumuşaması, günahkâr bir kimsenin Allah korkusuyla ürperip tövbe etmesi olarak anlaşılabilir. Öte yandan Allah'ın kitap ehlinin bazılarının Allah'a ve bize indirilene iman edeceğini bildirdiğini ve bazı Arapların da iman edeceğini

<sup>60</sup> Râzî, *Mefâtilhu'l-gayb*, 3/120.

<sup>61</sup> Ebü'l-Kâsım Mahmud b. 'Amr ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*, (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 1/156.

<sup>62</sup> İsrâ 17/15.

ifade ederek bu durumun doğruluğunu pekiştirir. Bu yaklaşım, İbn Hazm'ın ayeti hakiki anlamda alarak manevi bir gerçeklikle bağdaştırdığını gösterir.

2. İbn Hazm, ayette geçen "haşyet" ifadesinin, Allah'ın hükmüyle ve takdir ettiği şeylerin gerçekleşmesi anlamına geldiğini öne sürer. Bu görüş, Fussilet Suresinde geçen "*Dediler ki: 'İsteyerek (kendi irademizle) geldik.'*"<sup>63</sup> ayetiyle paralellik arz eder. İbn Hazm'a göre, göklerin ve yerlerin itaatinin anlamı, Allah'ın onlara hükmetmesi ve onları yedi gök olarak yaratıp her birine emrini vah yetmesi anlamında değerlendirilmelidir. Bu bağlamda taşların Allah'tan korkmaları, onların hakiki anlamda bir korku yaşamalarından ziyade Allah'ın hükmü altındaki bir itaat olarak anlaşılmalıdır. İbn Hazm, burada göklerin, yerin ve dağların şeriatle veya akılla donatılmamış olduğunu vurgulayarak bu tür varlıkların emirlere ve yasaklara tabi olmasının imkânsız olduğunu savunur. Bu nedenle ayetteki "haşyet" ifadesi, Allah'ın kudreti altında gerçekleşen bir olayın mecazî bir anlatımı olarak kabul edilmelidir. Bu anlatım Bâkîllânî'nin *istiare-i mekniyye* yorumuna atıfta bulunur.

3. İbn Hazm, Allah'ın "*Ve şüphesiz, onlardan Allah korkusundan dolayı aşağı inenler vardır*" ifadesiyle Musa Peygamber'in Allah'tan kendisini görmesini talep ettiği gün Allah'ın kendisine tecelli ettiği ve dümdüz hale gelen dağı kasetmiş olabileceğini öne sürer. Bu dağın, hiç şüphesiz taşlar arasında yer aldığını ve Allah korkusundan dolayı yerinden aşağıya indiğini ifade eder. İbn Hazm'a göre bu olay, o dağa mahsus bir mucize ve Allah'ın kudretinin bir tezahürüdür. "Aşağı iner" ifadesi, burada "aşağı indi" anlamında kullanılmıştır. Tıpkı Enfâl Suresinde geçen "*inkâr edenler sana tuzak kurarken*"<sup>64</sup> ayetinde olduğu gibi geçmiş bir olayın mecazî bir anlatımıdır. İbn Hazm, bu yaklaşımıyla ayetin anlamını hakiki düzlemde tutarken aynı zamanda belirli bir olaya dayalı olarak mecazî bir anlam kazandırır.<sup>65</sup>

İbn Hazm, Bakara Suresi 74. ayetinin tefsirinde Mu'tezile gibi tevil edilmesi gerektiğini savunur ancak hareket noktası Mu'tezile'den farklıdır. Câhiz

<sup>63</sup> Fussilet 41/11.

<sup>64</sup> Enfâl 18/30.

<sup>65</sup> Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelusi b. Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-'ehvâ' ve'n-nihal* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.), 74-75.

sonrası Mu'tezile bu ayetin tevil edilmesi gerektiği hususunda mâni karine olarak akli esas alırken İbn Hazm nasları yani manevi karineyi esas almıştır. Özellikle taşların ne akla ne de şeriata tabi olmadığını belirterek bu taşların Allah korkusuyla aşağı inmelerinin belirli bir olaya dayalı olarak anlaşılması gerektiğini savunur. İbn Hazm, böylece ayeti diğer naslarla ilişkilendirir ve metinler arası bir bütünlük sağlamayı amaçlar.<sup>66</sup>

### 8.1. Tabiat Teorisi ve Dillerin Kökeni Teorisini Merkeze Alan Yorum

İbn Hazm'ın tabiat teorisi, onun Bakara Suresi 74. ayetine yaklaşımını da şekillendirir. İbn Hazm'a göre, tabiat eşyada bulunan ve onun niteliğini belirleyen bir özelliktir ki bu özellik değişmeyen ve sabit bir yapıya sahiptir. Allah, varlıkları belirli bir düzen ve süreklilik içinde yaratmış her şey tabiatına uygun olarak hareket eder hale gelmiştir. İbn Hazm, bu bağlamda taşların akıl sahibi olamayacağını ve dolayısıyla Allah korkusuyla aşağı inemeyeceğini savunur. Bu olay, ancak Allah'ın iradesi ve kudreti altında gerçekleşen bir mucize olarak anlaşılmalıdır.<sup>67</sup> İbn Hazm, dillerin kökenine dair görüşlerinde ise "tevkîfî" bir anlayış benimser. Ona göre, diller Allah tarafından Hz. Âdem'e öğretilmiştir ve bu diller insanlar arasındaki uzlaşmaya dayalı değil doğrudan ilahi bir öğretinin sonucudur. İbn Hazm, dillerin tabiatın etkisiyle değil Allah'ın öğretisiyle var olduğunu savunur. Bu teoriye dayanarak İbn Hazm, taşların Allah korkusuyla hareket etmesi gibi canlılık emareleri taşıyan özelliklere sahip olamayacağını ve bu tür ifadelerin mecazî olarak anlaşılması gerektiğini ileri sürer.<sup>68</sup>

İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm* adlı eserinde Bakara Suresi 74. ayetinin tefsirinde taşların akla veya konuşma yetisine sahip olamayacağını savunurken bu görüşünü tabiat ve dil teorileri ile destekler. Ona göre, taşların akla sahip olmadıkları gerçeği tabiatlarına uygun bir şekilde hareket ettiklerini gösterir. İbn Hazm'ın tabiat teorisi, her varlığın kendi özelliğiyle tanımlandığını ve bu özelliklerin Allah tarafından belirlenen sabit yasalar çerçevesinde işlediğini öne

<sup>66</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 74-75.

<sup>67</sup> Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 119-123.

<sup>68</sup> Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelusî b. Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-Ahkâm* (Kahire: Dârü'l-Hadis, 1404), 32-37.

sürer. Dolayısıyla taşların idrakten yoksun olması onların tabiatlarının bir sonucudur ve bu nedenle hakikat anlamında bir korku duymaları veya konuşmaları mümkün değildir. Ayrıca İbn Hazm'ın dil teorisi, Allah'ın yarattığı varlıklara isimler vererek onları nitelendirmesinin insanların bu varlıkları tanınması ve anlaması için bir düzen sağladığını belirtir. Taşlara izafe edilen korkunun mecazî bir ifade olması bu isimlendirme düzeninin bir parçası olarak anlaşılmalıdır. Allah, varlıkları nitelendirdiği isimlerle insanlar arasında bir anlaşma dili kurmuş böylece insanlar taşların akla sahip olmadan da Allah'ın iradesi altında hareket ettiğini mecazî olarak anlayabilmişlerdir.<sup>69</sup>

### Sonuç

Bakara Suresi 74. ayeti, taşlara Allah korkusuyla yuvarlanma niteliği atfetmesi sebebiyle alimler arasında hakikat-mecaz tartışmalarını meydana getirmiştir. Erken dönemden itibaren aklın kesin hükmüne aykırı gibi görünen nasların hakiki anlamlarından ziyade mecaza hamledilmesi gerektiği görüşü savunulmuş ve bu görüş Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye'den başlayarak Mu'tezile ekolünün temel bir argümanı haline gelmiştir. İrdelenen bu tartışmalar, Cürcânî öncesi hakikat-mecaz algısı ve ontoloji, edebi yorum ve teolojinin buradaki rolünü anlamak için önemli bir çerçeve sunmaktadır.

Mu'tezile özellikle Câhız, ayeti mecazi bir anlatım olarak değerlendirip taşların Allah korkusuyla hareket etmesinin kendisinin geliştirdiği tabiat teorisi bağlamında anlaşılması gerektiğini savunmuştur. Ayetin doluyu temsil ettiğini iddia eden Ebû Ali Cübbâ'î'nin mecaz yorumu mecaz kurallarına aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir. Ancak Taberî ve Zeccâc gibi alimlerin hakiki anlamın savunulması gerektiği ve Allah'ın kudretinin doğrudan bir tezahürü olarak görülmesi gerektiği şeklinde bir görüş benimsemişlerdir. Zeccâc'ın taşlara bilinç ve idrak atfeden yaklaşımı, hakikat anlamını bütün mantiki sonuçları ile kabul etmiştir. Ebû Müslim el-İsfahânî'nin dilbilgisel çözümlenmeleri ve zamir yorumu hakiki anlamı değiştirmeye yönelik bir teşebbüstür. Bu durum, ayetin tevilde nahivsel çözümlenmelerin nasıl belirleyici olabileceğini ortaya koymaktadır. İbn Cinnî, Bakara Suresi 74. ayetine yönelik yorumunda *mecaz-ı mür-*

---

<sup>69</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/442.

*sel* yöntemini kullanarak ayetteki taşların Allah korkusuyla yuvarlanmasını sebebiyet ilişkisi üzerinden açıklamıştır. Ona göre, taşların Allah korkusuyla hareket etmesi aslında bu taşlara bakan insanların haşyet duyması ve tevazuya kapılması anlamında yorumlanmalıdır. İbn Cinnî, bu yorumunda dilin edebi inceliklerinden yararlanarak ayetin tefsirini kelimî kaygılardan ziyade dilin kendi dinamikleri içinde ele almış ve böylece edebi bir farkındalıkla yaklaşmıştır. Bu yaklaşım, İbn Cinnî'nin dilin mahiyetine ne kadar hâkim olduğunu gösterirken dini nasların yorumlanmasında *mecaz-ı mürselin* önemli bir yer tuttuğunu vurgulamaktadır. Özellikle belâgatta mecazın kullanımı, İbn Cinnî ve Bâkılânî gibi âlimler tarafından derinlemesine ele alınmıştır. Bâkılânî, Bakara Suresi 74. ayetini *istiare-i mekniyye* yoluyla yorumlayarak taşların Allah korkusuyla yuvarlanmasını mecazi bir anlatım olarak değerlendirmiş ve bunu Allah'ın kudretinin tecellisi olarak açıklamıştır. Bu yorum, mecazın sadece estetik bir dil kullanımı değil aynı zamanda teolojik bir gereklilik olarak anlaşılabilirliğini göstermiştir. İbn Hazm, bu ayeti yorumlarken dillerin kökeni ve tabiat teorileri bağlamında değerlendirmelerde bulunmuş taşların akıl ve idrak sahibi olmadığını vurgulayarak ayetin mecazi bir anlam taşıdığını savunmuş ve bu şekilde mecazın, ilahi iradenin anlaşılmasında dilin önemli bir aracı olduğunu belirtmiştir. Onun bu yaklaşımı, Mu'tezile'nin akılcı tevil yöntemlerinden farklı olarak manevi karineleri esas alarak nasların bütünlüğünü koruma çabası olarak öne çıkmıştır. İbn Hazm'ın tabiat teorisi, her varlığın kendi özelliğiyle tanımlandığı ve bu özelliklerin Allah tarafından belirlenen sabit yasalar çerçevesinde işlediği görüşüne dayanmaktadır.

Ele alınan çalışmada Cürcânî öncesinde, belâgat müessesesi henüz tam olarak kurulmamışken bir ayet üzerinden alimlerin hakikat ve mecaza nasıl yaklaştıkları mütevazı bir biçimde ortaya konmuştur. Bu süreçte, âlimlerin tevil yöntemleri ile hakikat ve mecaz kavramlarını nasıl ilişkilendirdikleri ve bu ilişkinin belâgat ilminde nasıl bir yer bulduğu detaylandırılmıştır.

Sonuç olarak Bakara Suresi 74. ayetinin tefsiri, İslam düşüncesinde hakikat ve mecaz kavramlarının tefsir, kelim ve dil bilimlerindeki yerini anlamak için önemli bir örnek teşkil etmektedir. Çalışmamızda ele alınan farklı yaklaşımlar, Kur'an'ın yorumlanmasında dilsel çözümlenmeler ile kelimî bakış açılarının nasıl bir arada kullanıldığını açıkça ortaya koymuştur. Bu tartışmalar, yalnızca bu ayet özelinde değil İslam düşüncesinin genel tarihsel gelişiminde de merkezi

bir rol oynamıştır. Gelecekte yapılacak araştırmalar, bu kavramların İslam dünyasındaki etkilerini daha kapsamlı bir çerçevede ele alarak belâgat, tefsir ve kelam ilimlerinin nasıl şekillendiğini daha derinlikli inceleme imkânı sunacaktır.

### Kaynakça

- Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Basrî. *el-İntisâr li'l-Kurân*. thk. Muhammed 'İsâm el-Kudât. 2 Cilt. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1422/2001.
- Câhız, Ebû Osman 'Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-Leysî. *el-Hayevân*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1424/2003.
- Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*. ed. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Ebü'l-Leys es-Semerkindî Nasr b. Muhammed. *Bahrü'l-'ulûm*. thk. Mahmud Mataracı. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî. *Tehzîbu'l-luga*. thk. Muhammed 'Avd. 8 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2001.
- İbn Abdülberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed en-Nemerî. *et-Temhîd li mâ fi'l-Muvattâ mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafâ b. Ahmed el-'Alevî, Muhammed Abdülkebîr el-Bekrî. 24 Cilt. Magrib: Vizâratü 'Umûmi'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1387/1967.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed en-Nemerî. *el-İstizkâr*. thk. Salim Muhammed 'Atâ, Muhammed Ali Mu'avvid. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-'İlmiyye, 1421/2000.
- İbn Abdüsselâm, Ebû Muhammed Abdülaziz ed-Dimeşkî. *Tefsîrü'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. İbrahim el-Vehbî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1416/1996.
- İbn 'Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdürrahman b. Temmâm el-Endelûsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-'İlmiyye, 1422.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsilî. *el-Hasâis*. thk. Abdülhamîd el-Hindâvî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-'İlmiyye, 1429.

- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1419/1998.
- İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'Azîz*. thk. Hüseyin b. 'Ukkâşe - Muhammed b. Mustafâ el-Kenz. 5 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1423/2002.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelusî. *el-Fasl fî'l-milel ve'l-'ehvâ' ve'n-nihal*. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelusî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. 8 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1404.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İsmail b. Ömer ed-Dimeşkî. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Sami b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. Beyrut: Dârü Tayyibe, 1420/1999.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî. *Tenzîhü'l-Kur'ân 'ani'l-metâ'in*. Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Hadîsiyye, 1426/2005.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî İshâk b. İbrahim el-Buhârî. *Bahrü'l-fevâidi'l-müsemma bi me'âni'l-ahbâr*. thk. Muhammed Hasen İsmail - Ahmed Ferid el-Mezîdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 1420/1999.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-'İlmiyye, 1426/2005.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Basrî. *en-Nuket ve'l-'uyûn*. thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahim. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-'İlmiyye, ts.
- Mekkî, Ebû Muhammed b. Ebî Tâlib el-Kaysî. *el-Hidâye ilâ bulûgi'n-nihâye*. thk. eş-Şâhid el-Bûşihî. 13 Cilt. Beyrut: Mecmû'atü Buhûşi'l-Kitâb ve's-Sunne, 1429/2008.
- Râgıb, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. el-Mufaddal el-İsfahânî. *et-Tefsîr*. 2 Cilt. Câmî'atü Ummi'l-Kurâ. Mekke, 1424/2003.
- Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer et-Teymî. *Mefâtîhu'l-gayb*. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-'İlmiyye, 1421/2000.

- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed el-Mervezî. *Tefsîrû'l-Kur'ân*. thk. Yâsir b. İbrahim-Ganîm b. 'Abbâs. Riyad: Dârü'l-Vatan, 1418/1997.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli 'âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Turkî. 14 Cilt. Dârü Hicr, 1422/2001.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Habîb. 10 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâ'i Tûrâsi'l-'Arabî, ts.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbüri. *et-Tefsîrû'l-basît*. Beyrut, 1430.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. es-Serî. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuh*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmud b. 'Amr, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vüçûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407.



*tasavvur*

*tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal*

e-ISSN: 2619-9130

*tasavvur*, Aralık/December 2024, c. 10, s. 2: 611-652

دراسة أسلوبية إحصائية مقارنة للخطب السياسية والوعظية في ضوء مقياس بوزيمان

Bozeman Ölçeği Işığında Siyaset ve Vaaz Hitapları: Karşılaştırmalı, İstatistiksel ve Üslupsal  
Bir Araştırma

A Comparative Statistical Stylistic Study of Political and Preaching  
Speeches Based on The Bozeman Scale

**Salih DERŞEVİ**

Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Arap Dili ve Belagati,  
Karabük University, Faculty of Islamic Sciences,  
Department of Arabic Language and Rhetoric  
salihdersevi@karabuk.edu.tr

**ORCID:** 0000-0002-1774-2460

**DOI:** 10.47424/tasavvur.1524691

#### **Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 30 Temmuz / July 2024

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 31 Ekim / October 2024

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2024

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Derşevi, Salih. “Dirāsaton Uslūbiyyatun İhşā’iyyatun Muqāranatun lil-Khuṭabī’s-Siyāsiyyati wa’l-Wa’ziyyati fī Ḍaw’i Mīqyāsi Būzīmān”. *Tasavvur - Tekirdağ*

*İlahiyat Dergisi* 10/2 (Aralık 2024): 611-652.

<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1524691>

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

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

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

**Copyright** © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of

Theology, Tekirdağ, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



## Öz

İstatistikçi üslupçuluğun en meşhur uygulamasını teşkil eden Bozeman ölçeği, edebiyatçının kullandığı kelime dağarcığının incelenmesini ve metinde yer alan fiillerin ve sıfatların sayımını gerçekleştirir ve fiil sayısının sıfat sayısına oranını üslubun edebiliğinin veya onun bilimselliğinin ve rasyonelliğinin bir göstergesi olarak görür. Bu çalışmada şu sorulara yanıt aranmaktadır: Metinlerin edebiliğini ve yazarının duygusallığını ölçmede Bozeman denklemi ne kadar isabetlidir? Hitapların üslubunun diğer edebî sanatlarda izlenen üsluptan ayrıldığı yönler nelerdir? Hitabın konu ve içeriğinin üslubun edebilik düzeyini ve hatîbin duygusallık seviyesini yükseltmede bir rolü var mıdır? Siyaset ve vaaz hitaplarında Bozeman ölçeğinin değerini etkileyen faktörler nelerdir? Çalışma, bu nesnel ölçeği hitaplara uygulamayı, onlardaki bu ölçeğin -benzer çalışmaların yürütüldüğü- şiir, mektup ve makâme gibi diğer edebî türlerde kaydedilen oranlarla karşılaştırılmasını ve bir yandan siyasî konuşmalar arasında, diğer yandan vaaz hitapları arasında karşılaştırma yapmak suretiyle metnin içeriğinin bu ölçeğin değerine etkisini incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmada, Ziyâd b. Ebîh ve Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî'nin hitaplarından birer siyasî hitap örneği ile Ömer b. Abdülazîz ve Hasan-ı Basrî'nin hitaplarından birer vaaz hitabı örneği seçilmiştir. Çalışma, tanımlayıcı, istatistiksel ve analitik bir yöntem benimsemiştir. Çalışmanın ulaştığı belli başlı sonuçlar şunlardır: Hitapların üslubu, diğer tüm edebî türler arasında en edebî ve duygusal olanıdır. Vaaz hitapları, Bozeman ölçeğindeki değer bakımından siyasî hitaplardan daha üstündür. Bu şu anlama gelir: siyasî hitaplar, argümanlara ve kanıtlara dayanan akılcı bir üslupla öne çıkarken vaaz hitaplarının üslubu duygu, vicdan ve edebî imgeleri kullanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili, Üslupçuluk, İstatistikçilik, Siyasi Hitaplar, Vaazlar, Bozeman Ölçeği.

## Abstract

The Bozeman scale is the most famous scale of statistical stylistics, and is based on the study of the vocabulary used by the author, and the number of verbs and adjectives in the text. Based on this scale, the ratio of dividing the number of verbs by the number of adjectives indicates its literary or scientific

style and rationality. Therefore, this study aims to answer the following questions: How accurate is the Bozeman equation in measuring the literary texts and the emotionality of their authors? How does the style of a sermon differ from the style used in other literary arts? Do the subject and content of the sermon play a role in raising the level of the literary style and emotionality of the preacher? What factors affect the value of the Bozeman scale in political speeches and preaching sermons? What factors affect the value of the Bozeman scale in political speeches and preaching sermons? This study aims to apply this objective scale to sermons and compare the value of the scale in them with the percentages in other literary genres on which similar studies were conducted, such as poetry and letters. It also focuses on the impact of the content of the text on the value of the scale by comparing political speeches and preaching speeches. The study chose a sample of political speeches by Ziyâd b. Ebîh and Al-Hajjaj bin Yusuf Al-Thaqafi, and a sample of preaching sermons by `Omar bin Abdul Aziz and Al-Hassan Al-Basri, adopting the descriptive statistical analytical approach. The results revealed that the style of sermons is the most literary and emotional one among all other literary genres. Besides, preaching sermons surpass political speeches based on the value of the Bozeman scale, thus implying that their style employs emotion, conscience, and literary images. In contrast, political speeches are characterized by a rational style that relies on arguments and proofs.

**Keywords:** Arabic language, stylistic, statistical, political speeches, sermons, Bozeman scale.

### الملخص

يُعدُّ مقياس بوزيمان أشهر تطبيقات الأسلوبية الإحصائية، ويقوم على دراسة المفردات التي يستخدمها الأديب، وإحصاء عدد الأفعال وعدد الصفات الواردة في النص، ويرى في نسبة قسمة عدد الأفعال على عدد الصفات مؤشراً على أدبية الأسلوب أو علميته وعقلانيته. تسعى الدراسة إلى الإجابة عن الأسئلة الآتية: ما مدى دقة معادلة بوزيمان في قياس أدبية النصوص وانفعالية منشئها؟ بماذا يختلف أسلوب الخطب عن الأسلوب المتبع في غيرها من الفنون الأدبية؟ هل لموضوع

الخطبة ومضمونها دور في رفع مستوى أدبية الأسلوب وانفعالية الخطيب؟ وما العوامل المؤثرة في قيمة مقياس بوزيمان في الخطب السياسية والخطب الوعظية. تهدف الدراسة إلى تطبيق هذا المقياس الموضوعي على الخطب ومقارنة قيمة المقياس فيها بالنسب المسجلة في أجناس أدبية أخرى أجريت عليها دراسات مشابهة كالشعر والرسائل والمقامات، والبحث عن أثر مضمون النص على قيمة المقياس من خلال إجراء مقارنة بين الخطب السياسية من جهة والخطب الوعظية من جهة أخرى. وقد اختارت الدراسة عينة الخطب السياسية من خطب زياد بن أبيه والحجاج بن يوسف الثقفي، وعينة الخطب الوعظية من خطب عمر بن عبد العزيز والحسن البصري، واعتمدت الدراسة المنهج الوصفي الإحصائي التحليلي. وتوصلت الدراسة إلى نتائج أهمها: أن أسلوب الخطب هو الأكثر أدبية وانفعالا من بين سائر الأجناس الأدبية الأخرى. وأن الخطب الوعظية تتفوق على الخطب السياسية في قيمة مقياس بوزيمان مما يعني أسلوبها يوظف العاطفة والوجدان والصور الأدبية، في حين تتسم الخطب السياسية بالأسلوب العقلي الذي يعتمد على الحجج والبراهين.

**الكلمات المفتاحية:** لغة عربية، أسلوبية، إحصائية، خطب سياسية، خطب وعظية، مقياس بوزيمان.

### مقدمة

تمتاز الدراسات الأسلوبية الإحصائية بالموضوعية والدقة من حيث النتائج التي تقدمها، وقد شاع هذا النمط من الدراسات في القرن العشرين وانتشر بشكل متزايد وحظي بعناية الباحثين الذين وجدوا فيها بديلاً عن المنهج القديم للنقد الأدبي القائم على الذاتية والذوق الشخصي للنقاد الذي لا يخضع للمقياس ولا يعتد به معياراً فاصلاً في تقويم نصوص الأدب أو المفاضلة بينها، ناهيك عن استنباط الخصائص والسمات اللغوية وتحليلها. وأما الأسلوبية فهي تستخدم الإحصاء

كوسيلة لتقصي السمات والخصائص المائزة للأسلوب في النص الأدبي وتمثل ذلك بالأرقام والأعداد، وهو الأمر الذي يجعل نتائجها أقرب للموضوعية والتحديد، وشكل معادل بوزيمان أحد أهم المقاييس التي اعتمدت عليها الدراسات الأسلوبية الإحصائية، وهذا المقياس يبيّن نتائجه على أساس نسبة تكرر ورود الفعل في النص إلى نسبة تكرر ورود الصفة، ويقوم على فرضية أن الكلام الصادر عن الإنسان الشديد الانفعال يتميز بزيادة عدد الكلمات الدالة على الحدث مقارنة بالكلمات الدالة على الوصف ويصح ذلك بالضرورة زيادة في خارج قسمة العددين وذلك في مقابل تميز الكلام الصادر عن انفعال هادئ بالصفة المعاكسة مما يؤدي إلى انخفاض النسبة، ويتبع ذلك اعتبار ارتفاع قيمة النسبة مؤشراً على أدبية الأسلوب المتبع في النص والعكس صحيح بالنسبة للأسلوب العلمي أو العقلاني.

وقد أجريت دراسات متعددة مقارنة أخضعت أجناساً وفنوناً أدبية لهذا المقياس بغية الكشف عن مقدار الأدبية والانفعال فيها وحاولت المقارنة بين نصوص من الأدب العربي منها ما أجري على الشعر العمودي ومنها ما أجري على الشعر الحر وثمة دراسات تناولت الرسائل والمقامات وغير ذلك. وقد لفت انتباهي غياب الدراسات التي تناولت الخطب في ضوء هذا المقياس، ودفعني الفضول لمعرفة قيمة مقياس بوزيمان (نسبة الفعل إلى الصفة) في الخطب باعتبارها نوعاً من النثر الأدبي ومقارنة ذلك بغيره من الفنون والأجناس الأدبية الأخرى من أجل تشخيص النمط الأكثر أدبية بين الأساليب، ولما كان مضمون النص الأدبي وموضوعه يشكل أحد العوامل المؤثرة في قيمة المقياس ارتفاعاً وانخفاضاً وكان ثمة بون شاسع كما هو معروف بين مضمون الخطب السياسية التي تشتمل عادة على الحجج والبراهين العقلية والمنطقية، وأسلوبها المتسم بالجدية والحدية والندية، وبين الخطب الوعظية بمضمونها الوعظي المشتتمل على النصيح والإرشاد وتوجيه المخاطب نحو تركية

النفس والزهد وأسلوبها المتصف بالهدوء والسكينة، أردت البحث عن مصداق هذا الأمر وبرهانه من خلال نتائج مقياس بوزيمان، وتسعى الدراسة للإجابة عن الأسئلة الآتية:

ما مدى دقة معادل بوزيمان في قياس أدبية النصوص وانفعالية منشئها؟

بماذا يختلف أسلوب الخطب عن الأسلوب المتبع في غيرها من الفنون الأدبية ولماذا؟

هل لموضوع الخطبة ومضمونها دور في رفع مستوى أدبية الأسلوب؟ وما الفرق بين أسلوب

الخطب السياسية والخطب الوعظية؟

ما العوامل المؤثرة في ارتفاع قيمة معادل بوزيمان في الخطب السياسية والخطب الوعظية.

هل لسمات الخطيب الشخصية دور في رفع قيمة المعادل أو خفضها؟

ما أثر أدبية النص وانفعالية الخطيب على المخاطبين؟

وتبرز أهمية الدراسة في كونها خطوة في طريق عقلنة الذوق النقدي للنصوص الأدبية وفق

معايير موضوعية دقيقة بعيدة عن ذاتية الناقد وذوقه الشخصي، وذلك من خلال إحصاء الظواهر اللغوية وتحليلها.

وقد انتهجت في البحث المنهج الإحصائي الوصفي التحليلي المقارن وجعلت الدراسة شقين:

نظري تناولت فيه معنى الأسلوب والأسلوبية وعلاقة الأسلوب بالنقد الأدبي والإحصاء ثم عرفت

بمعادلة بوزيمان وطريقة تطبيقها على نصوص الأدب، أما الشق الثاني فكان للدراسة التطبيقية التي

أجريتها على عينات من الخطب بنوعها السياسية والوعظية على ضوء من المقياس الذي عرف

بمعادلة بوزيمان وعرضت البيانات الإحصائية في جداول ورسوم بيانية ثم حللتها للخروج بالنتائج

المطلوبة.

## 1. الإطار النظري للبحث

## 1.1. الأسلوب والأسلوبية

الأسلوب من الكلمات الشائعة في الدراسات النقدية والأدبية، فكثيراً ما تطالعنا عبارات من نحو: أسلوب سهل أو أسلوب معقد أو ركيك أو غريب أو غير مألوف، وكذلك أسلوب رصين أو سلس أو ماتع ومشوق، غير ذلك من العبارات الواصفة لطريقة الشاعر أو الكاتب أو الخطيب. وهي كما هو ملاحظ "تحمل نوعاً من الدلالة على القيمة الأدبية ففي جميع الاستعمالات التي مرت بك هناك حكم بالاستحسان أو ضده".<sup>1</sup>

وقد ظهرت كلمة الأسلوب في تراثنا القديم على نحو ربطت فيه مدلول اللفظة وطرق العرب في أداء المعنى، أي بينه وبين النوع الأدبي وطرق صياغته، كما أنها ربطت أحياناً بينه وبين شخصية المنشئ ومقدرته الفنية، وكذلك ربطت بينه وبين الغرض الذي يتضمنه النص الأدبي.<sup>2</sup>

والمعنى المعجمي للأسلوب هو السطر من النخيل، وكل طريق ممتد فهو أسلوب، فهو الطريق والوجه أو المذهب، والأسلوب هو الفن، يقال: أخذ فلان في أساليب القول، أي أفانين منه.<sup>3</sup> ويقال: فلان طريقته وكلامه على أساليب حسنة.<sup>4</sup>

أما الأسلوبية فقد ظهرت بين الغربيين متأخرة كثيراً عن مصطلح الأسلوب خلال القرن التاسع عشر، لكن مفهومها لم يتبلور إلا في أوائل القرن العشرين، وينبغي مفهومها على الانتقاء

<sup>1</sup> شكري محمد عياد، مدخل إلى علم الأسلوب (مصر: المشروع للطباعة، 1992م)، 13.

<sup>2</sup> ينظر: محمد عبد المطلب، البلاغة والأسلوبية (بيروت: ناشرون، 1994م)، 172.

<sup>3</sup> ابن منظور، لسان العرب، مادة (سلب).

<sup>4</sup> ينظر: محمود بن عمر الزمخشري، أساس البلاغة (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م)، 468.

من بين خيارات متعددة حيث تتاح للمنشئ مجموعة من الألفاظ تختزن في معجمه اللغوي فيقع اختياره على واحدة منها ويعزل الباقي، يضاف إلى ذلك عملية ثانية تتمثل في ترتيب الألفاظ والتراكيب حسب ما يقتضيه علم النحو وبما تسمح به قواعد الصرف.<sup>5</sup>

## 1. 2. العلاقة بين الأسلوب والأدب

شكلت علاقة الأسلوب بالإنتاج الأدبي قضية قديمة جديدة، فدراسة الأسلوب باعتبارها أحكاماً تقويمية أو مقارنة تتناول النتاج الأدبي وتجعله موضوعاً الأهم، باعتباره استخداماً خاصاً للغة، لكن السمة الغالبة على الأحكام التي كانت تصدرها الدراسات الأسلوبية على مر العصور كانت الذاتية البعيدة عن الموضوعية والقياس، ومعلوم أن النقد الأدبي يستند في معظم أحكامه إلى الذوق الشخصي وإن كان قد استعان في بعض الأحيان بوسائل أخرى للحد من ذاتية أحكامه المطلقة.<sup>6</sup> لكن دراسة الأسلوب اتخذت فيما بعد منحاً جديداً حين باتت تقترب من حقل الدراسات اللغوية وحظيت بتسمية خاصة بها في اللغات الأوروبية وترجمة إلى العربية تحت اسم "علم الأسلوب" وترجمها بعضهم إلى "الأسلوبية"،<sup>7</sup> وظهر منها ما يختص بدراسة الأسلوب الأدبي فأطلق عليه درس الأدبي للأسلوب. "وأخذت تصطنع وسائل الدرس اللغوي الحديث لمحاولة الاقتراب من الموضوعية في دراسة الأساليب بوجه عام وأساليب الأدب بوجه خاص، ومن ذلك استخدام الإحصاءات لرصد الظواهر الأسلوبية".<sup>8</sup>

<sup>5</sup> ينظر: عبد المطلب، البلاغة والأسلوبية: 187.

<sup>6</sup> ينظر: محمد عبد الله جبر، الأسلوب والنحو (الإسكندرية: دار الدعوة للنشر، 1988م)، 9.

<sup>7</sup> ينظر: عبد السلام المسدي، الأسلوب والأسلوبية (القاهرة: الدار العربية للكتاب)، 32.

<sup>8</sup> جبر، الأسلوب والنحو: 9.



فالنقد الأدبي في رأي اللغويين ما هو إلا دراسة تقويمية تقوم على الانطباعات الذاتية والحدس والذوق، والدراسات الأسلوبية خير منهج وأقوم طريق يمكن أن يسلكه الناقد أثناء تقويمه العمل الأدبي والحكم عليه، ذلك أنها توفر له المادة اللغوية التي يبنى عليها وتصنفها تصنيفاً علمياً يساعده في تحليل العمل الأدبي وفهمه وتقويمه بشكل أقرب للموضوعية والمعيارية.<sup>9</sup>

ومما يعيب النقد الأدبي عدم إحاطته بجانب التحليل اللغوي وعدم توظيف طرائق علم التراكيب اللغوية بشكل كاف للوصول إلى الأحكام النقدية، مع أن علم اللغة البحت خير معين في سد هذه الفجوة وإكمال النقص حيث يمكنه أن يقدم وحده أساساً حقيقياً للنقد الوصفي الذي يمكن أن يفلح في إيجاد وسائل ناجحة للتحليل خاصة به فيحل المشكلة. ويقوم التحليل اللغوي على أساس جمع ما يمكن جمعه من الملاحظات الدقيقة من الأنماط النحوية والصرفية والصوتية والمعجمية، وهذا يستلزم دراية كافية وخبرة عند من يقول بهذا التحليل، ثم يلي ذلك فرز لهذه الملاحظات على الظواهر اللغوية التي تنتمي إليها كل مجموعة، ويقتضي الأمر كذلك البحث عن تواتر هذه الملاحظات وتوزعاتها بين أنماط تركيبية أوسع وأشمل في العمل الأدبي. وإذا كان النقد الأدبي يتناول الخصائص التي تدخل في مضمون النص الأدبي كالمعاني والأفكار والعاطفة والخيال وغيرها فإن علم الأسلوب يتناول بالبحث والتحليل الشكل الذي يشتمل على النحو والصرف والألفاظ والأصوات وخصائص الأداء الأخرى، وإلى جانب ذلك فإن البحث اللغوي في الأسلوب يعتمد على عدد المرات التي يتكرر فيها ورود السمات اللغوية المتغيرة ولذلك فإن النتائج ينبغي أن تمثل بالطرق الإحصائية أو على الأقل بالأعداد والأرقام.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> ينظر: عبده الراجحي، علم اللغة والنقد الأدبي، "علم الأسلوب"، مجلة فصول العدد 2 المجلد 1 ص 116.

<sup>10</sup> ينظر: جبر، الأسلوب والنحو: 10.

### 1. 3. الأسلوبية والإحصاء

ينطلق المفهوم الوظيفي للأسلوب من فكرة قديمة ترى بأنه عملية انتقاء نوعية واعية أو غير واعية لعناصر لغوية معينة، واستخدام هذه العناصر عن قصد وعلى نحو معين لإحداث تأثير خاص يعرف بالتأثير الأسلوبي، غير أن الكشف عن هذا التوظيف وطبيعته وأبعاده يستلزم من الباحث استخدام وسائل وأدوات قياس دقيقة تتيح له فرصة التعرف عليه واختباره وقياسه ويعتمد عندئذ على المبدأ القائل: "يعتمد الأسلوب في نص ما على العلاقة القائمة بين معدلات التكرار للعناصر الصوتية والصرفية والنحوية والمعجمية، ومعدلات تكرار نفس هذه العناصر في قاعدة متصلة به من ناحية السياق".<sup>11</sup>

ويتجاذب المعالجة الأسلوبية للنصوص الأدبية تطبيقان شهيران:<sup>12</sup>

الأول- يرى الأسلوب مفارقة أو انحرافاً عن نموذج آخر من الكلام يعده معياراً، يقارن بين النموذج المعياري النمطي والنمط المنحرف عنه بغية تشخيص هذا الانزياح الأسلوبي، ويشترط لنجاح هذه المعالجة التطبيقية المقارنة بين النمطين تماثل المقام بينهما.

الثاني- يعد الأسلوب نوعاً من الانتقاء والاصطفاء الواعي يقوم به المنشئ لخصائص وسمات لغوية معينة من بين قائمة من البدائل والإمكانات التي تتيحها له قواعد وقوانين اللغة.

ويعد البعد الإحصائي في دراسة الأسلوب من المعايير الموضوعية الأساسية التي تعين الباحث في الكشف عن الخصائص المائزة للأساليب والوقوف على الفروق بينها، ويكاد ينفرد من بين

<sup>11</sup> صلاح فضل، علم الأسلوب مبادئه وإجراءاته (القاهرة: دار الشروق، 1998م)، 242.

<sup>12</sup> ينظر: سعد مصلوح، في النص الأدبي دراسة أسلوبية إحصائية (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية)، 22-

المعايير الموضوعية كلها بقابليته لأن يستخدم في قياس السمات الأسلوبية بصرف النظر عن التعريف الذي يتبناه الباحث للأسلوب أو الطراز النحوي الذي يستخدمه.

وتستعين الدراسات الأسلوبية بعلم الإحصاء في المجالات الآتية: 13

أولاً- المساعد في اختيار عينة موضوع البحث على نحو عال من الدقة بحيث تمثل مجتمعها تمثيلاً يجنب نتائج الدراسة الخطأ.

ثانياً- قياس كثافة الخصائص الأسلوبية عند منشي معين أو في عمل أدبي، فإذا أردنا على سبيل المثال قياس كثافة الجملة الاسمية أو الجملة الفعلية في نص معين قمنا بحساب عدد مرات تكرار الجملة الاسمية أو الفعلية في النص ثم قسمنا عدد التكرار على طول النص (مقدراً بعدد الكلمات أو الجمل أو المقاطع حسبما يرى الباحث).

ثالثاً- قياس نسبة كثافة خاصية أسلوبية أي تكرارها إلى كثافة خاصية أسلوبية أخرى بغية المقارنة بينهما، ويتم ذلك باحتساب عدد مرات تكرار الخاصية الأولى وعدد مرات الخاصية الثانية في نص معين، ثم إجراء عملية قسمة حاصل جمع تكرار إحدهما على حاصل جمع تكرار الأخرى. وتتيح لنا هذه الطريقة معرفة نسبة شيوع الجملة الاسمية على سبيل المثال إلى نسبة شيوع الجملة الفعلية في عمل أدبي معين، وكذلك نسبة كثافة الأفعال إلى الصفات كما سيرد معنا في هذا البحث، وكذلك نسبة الجمل الطويلة إلى الجملة القصيرة وهكذا..

<sup>13</sup> ينظر: سعد مصلوح، الأسلوب دراسة لغوية إحصائية (القاهرة: علم الكتاب، 1992م)، 57-58.

#### 1. 4. دراسة لغة الأدب في ضوء الأسلوبية الإحصائية<sup>14</sup>

عندما يدور الحديث عن الأسلوب والسمات الأسلوبية تبرز إلى الواجهة ثلاث قضايا رئيسة يأمل الباحثون أن يجدوا لهم في علم الأسلوب الإحصائي أدوات ووسائل تعينهم في معالجة هذه القضايا، وهي:

قضية التمييز بين الأسلوب الأدبي والأسلوب العلمي: ولعل أجمع من كتب في هذا الموضوع هو الأستاذ أحمد الشايب في كتابه القيم (الأسلوب)، حين عقد مقارنة بين نصين يتناولان الموضوع نفسه وهو موضوع وصف الأهرام، ثم عزا أحدهما إلى الأسلوب العلمي والآخر إلى الأسلوب الأدبي، وراح يستنبط السمات المائزة لكلا الأسلوبين ما يمكننا اختصاره في الآتي:

- أن المعارف العقلية هي الأساس في بناء الأسلوب العلمي والغاية منه الإفادة وخدمة المعرفة، في حين يعتمد الأسلوب الأدبي على الانفعال (العاطفة) وتكون الغاية إلى جانب الإفادة الإثارة والمتعة.

- يتصف الأسلوب العلمي بالدقة والتحديد والاستقصاء، إضافة إلى السهولة والوضوح، في المقابل يخلع الأسلوب الأدبي على الحقائق التي يعبر عنها صبغة من الجمال والروعة وتمتاز عباراته بالجزالة والفضامة والقوة والكلمات الموسيقية.

يرى سعد مصلوح أن الفروق التي ذكرها الشايب ربما تكون صادقة واضحة لدى الناقد المتمرس الذي أوتي سليقة سليمة صقلتها التجربة والخبرة ولكنها لا يمكن أن تشكل معايير يحتكم

<sup>14</sup> ينظر: مصلوح، الأسلوب دراسة لغوية إحصائية: 65-70.

إليها كون المصطلحات التي ذكرها في مجملها مفاهيم نسبية مرنة فضفاضة عصية جداً على التقنين العلمي، فأنى لنا أن نميز على وجه الدقة بين السهولة والوضوح أو الجزالة والقوة.

قضية التمييز بين الشعر والنثر: ربما يخيل للبعض أنها قضية بسيطة وسهلة، ولكننا إذا نحينا معيار الشكل المتمثل بالوزن والقافية باعتباره محل خلاف منذ عصر أرسطو وأن ثمة من يثبت للشعر لغة وأسلوباً خاصاً يمتاز به عن النثر، وللنثر مثله، وأن من النثر ما تتوفر فيه خواص شعرية تقربه من لغة الشعر، ومن الشعر ما يفتقد لخواص الشعر ما يقربه من لغة النثر، ظهر لنا عسر التفريق بينهما في بعض الأحوال. وهذا يعني أن الإطار الشكلي ليس كافياً في قضية التمييز بين الشعر والنثر وأن حل هذه المسألة لا يتأتى إلا بمحاول تحليل النصوص.<sup>15</sup>

القضية الثالثة التي يلتبس حلها في تحليل لغة النص هي تنوع الأساليب بتنوع الأجناس الأدبية، هذه القضية تفترض أن كل جنس أدبي يستقل بلغة خاصة وأسلوب معين، وأن السمات الأسلوبية للعمل الأدبي الواحد كذلك تتنوع تبعاً لاختلاف المؤثرات التي تكيف البنية اللغوية والفنية للنصوص.

هذه القضايا الثلاث تضع الباحث أمام ثلاث مشكلات تتعلق بالخصائص الأسلوبية للغة الأدب وتحتم عليه البحث عن معايير موضوعية علمية دقيقة بعيدة عن التقديرات الذاتية، من أهم هذه المعايير الموضوعية كما يرى سعد مصلوح القياس الكمي الإحصائي الذي تشكل معادلة بوزيمان واحداً من تطبيقاته.

<sup>15</sup> مصلوح، الأسلوب دراسة لغوية إحصائية: 79

## 1. 5. معادلة بوزيمان

تم طرح معادلة بوزيمان كمعيار موضوعي بديل يمكن الاحتكام إليه في التمييز بين الأساليب والتعامل مع القضايا الثلاثة التي سبق ذكرها. تنسب هذه المعادلة للعالم الألماني بوزيمان أول من طبقها على نصوص من الأدب الألماني محاولاً قياس خصائصه وتشخيص أسلوبه تشخيصاً كمياً وذلك في دراسة نشرها سنة 1925م. ويفترض بوزيمان إمكانية معرفة مدى أدبية النص من خلال تحديد النسبة بين مظهرين من مظاهر التعبير وهما: التعبير بالحدث، والتعبير بالوصف، ويعني بالحدث الفعل وبالوصف الكلمات التي تعبر عن صفة مميزة. ويقوم مقياس بوزيمان هذا على حساب نسبة الأفعال إلى الصفات، وذلك بإحصاء عدد الكلمات المعبرة عن الحدث، وعدد الكلمات المعبرة عن الوصف ثم احتساب خارج قسمة المجموعة الأولى على المجموعة الثانية، للحصول على قيمة يعدها دالاً تتناسب طردياً مع أدبية النص، كلما زادت هذه القيمة كان ذلك مؤشراً على أن طابع لغة النص موضوع الدراسة أقرب إلى الأسلوب الأدبي، وكلما انخفضت كان أقرب إلى الأسلوب العلمي.<sup>16</sup>

لاحظ الباحثون اللاحقون على بوزيمان أن مصطلحا "الحدث" و "الوصف" اللذان استعملهما بوزيمان في مقياسه لا يخلوان من الغموض ويصعب تحديدهما بدقة أثناء فرز كلمات النص، فتحديد انتماء الكلمات إلى أي من هذين النوعين يتعذر القطع به ويوقع الباحث في الإرباك مما يؤثر سلباً على انضباط المقياس وموضوعيته. وإحساساً منهم بضرورة استعمال مصطلح واضح المفهوم يمكنك التعرف عليه أثناء الإحصاء دون لجوء إلى تخمين عمل عالم النفس الألماني ف. نويبارو والباحثة أ. شيلتسان أوف انسبروك على تبسيط المعادلة بجعل مصطلحاتها أكثر

<sup>16</sup> ينظر: مصلوح، الأسلوب دراسة لغوية إحصائية: 73.

وضوحاً وقابلية للقياس، فاستبدلوا بالحدث الفعل، وبالوصف الصفة، فصارت المعادلة على الشكل الآتي:

$$\frac{\text{عدد الأفعال}}{\text{عدد الصفات}} = \text{نسبة الفعل إلى الصفة}$$

وتسمى بالإنجليزية اختصاراً VAR وتعني Verp-Adjective Ratio أما في الدراسات العربية فيسميها سعد مصلوح (ن ف ص) (ن: نسبة، ف: الفعل، ص: الصفة).<sup>17</sup>

### 1. 5. 1. إجراء المعادلة على نصوص اللغة العربية

عمل الأستاذ سعد مصلوح<sup>18</sup> على تطبيق المعادلة على اللغة العربية فجعل مصطلح (الفعل) شاملاً للأفعال العربية التي تنطوي على جانبي الحدث والزمن معاً، واستبعد كل كلمة لا يتوفر فيها هذان الجانبان، فأخرج من الإحصاء الأفعال التي تدل على الزمن دون الحدث كالأفعال الناقصة، وكذلك الأفعال التي جمدت دلالتها على الحدث وافتقدت للزمن، فكان مجموع ما استثنى من الإحصاء الأفعال الآتية:

- الأفعال الناقصة (كان وأخواتها إلا ما استعمل منها تماماً)
- الأفعال الجامدة: مثل نعم وبئس.
- أفعال الشروع والمقاربة، مثل كاد وأخواتها.

<sup>17</sup> ينظر: مصلوح، الأسلوب دراسة لغوية إحصائية: 77.

<sup>18</sup> ينظر: مصلوح، الأسلوب دراسة لغوية إحصائية: 78.

هذا بالنسبة لمصطلح (الفعل)، أما مصطلح الصفة فقد جعلها مصلوح شاملة لجميع الصفات المفردة واستبعد ما يسمى في النحو بجملة الصفة، وهي الجملة الواقعة في محل صفة، سواء كانت جملة فعلية أم اسمية أم شبه جملة، وذلك لسببين: الأول أن هذه التسمية ليست على حقيقتها وإنما هي تصور نحوي، والثاني أنها جملة وليست كلمة مفردة فهي تتألف من عدد من الكلمات كل منها يعد عنصراً قابلاً في ذاته للتصنيف كفعل أو صفة مما يعقد عملية الإحصاء.

### 1. 5. 2. العوامل المؤثرة في قيمة المعادلة

تستخدم قيمة (ن ف ص) في معادلة بوزيمان كمؤشر بالدرجة الأولى " لقياس مدى انفعالية (أو عقلانية) اللغة المستخدمة في النصوص، ومن ثم استخدمت مقياساً لتشخيص الأسلوب الأدبي"<sup>19</sup> وهذا يعني أن المتكلم كلما اشتد انفعاله ارتفعت قيمة (ن ف ص) في كلامه، والذي دعا بوزيمان إلى هذا الاستنتاج هو الدراسة الإحصائية التي أجراها على القصص التي يرويها الأطفال فوجد زيادة في عدد الكلمات المعبرة عن الحدث (الفعل) عن عدد الكلمات المعبرة عن الوصف (الصفة) فانتهى إلى أن "الكلام الصادر عن الإنسان الشديد الانفعال يتميز بزيادة عدد كلمات الحدث عن عدد كلمات الوصف، ويصح ذلك بالضرورة زيادة النسبة (أي خارج قسمة العددين) وذلك في مقابل تميز الكلام الصادر عن انفعال هادئ بالسمة المعاكسة مما يؤدي إلى انخفاض النسبة".<sup>20</sup>

إضافة إلى مؤثرات أخرى تتعلق بهذه القيمة لاحظها بوزيمان في أبحاثه وقسمها إلى نوعين:

<sup>19</sup> مصلوح، الأسلوب دراسة لغوية إحصائية: 79-80.

<sup>20</sup> مصلوح، الأسلوب دراسة لغوية إحصائية: 74-75.



الأول: مؤثرات ترجع إلى الصياغة ونجملها فيما يأتي:

○ تمتاز اللغة المنطوقة بارتفاع قيمة (ن ف ص) في حين تكون النسبة منخفضة في اللغة المكتوبة، وقد ربط بوزيمان ارتفاع النسبة وانخفاضها بمعدل السرعة في أداء اللغة، ذلك أن معدل السرعة في اللغة المكتوبة يكون أقل منه في المكتوبة مما يسمح لمنشئ اللغة إتقان عملية تجسيم الأفكار وتحديدتها فيزيد من استخدام الصفات على حساب الأفعال.

○ ترتفع قيمة (ن ف ص) في نصوص اللهجات وتنخفض في النصوص الفصحى.

○ تمتاز النصوص الشعرية بارتفاع قيمة (ن ف ص) فيما تنخفض القيمة في النصوص النثرية.

○ ترتفع قيمة (ن ف ص) في الأعمال الأدبية (القصة والقصيدة والرواية والمسرحية) في حين تنخفض في الأعمال العلمية.

○ ترتفع قيمة (ن ف ص) في النثر الأدبي بالمقارنة مع النثر الصحفي في (الخبر والمقال والتعليق).

○ يصل أقصى ارتفاع لقيمة (ن ف ص) في قصص الجنيات وتتناقص تدريجياً في الحكايات الشعبية، ثم القصص والروايات المؤلفة.

ثانياً: المؤثرات التي ترجع إلى المضمون وهي:

○ رغم ما قرره في دراساته الأولى من ثبات هذه القيمة في أسلوب الفرد ونفي أن يكون لموضوع الكلام أثراً في زيادة النسبة وانخفاضها فإن بوزيمان قد عدل عن رأيه هذا لاحقاً ورأى أن لنضوج شخصية المتكلم وكذلك موضوع الكلام أثراً في زيادة معدل النسبة.

○ العمر: يميل معادل بوزيمان إلى تسجيل قيم عالية في الطفولة والشباب ثم يتجه إلى الانخفاض في مرحلتي الكهولة والشيخوخة.

○ الجنس: ترتفع قيمة (ن ف ص) في كلام النساء بالنسبة إلى كلام الرجال.<sup>21</sup>

## 2. الإطار التطبيقي للبحث

بعد هذا العرض الشامل للأسلوبية الإحصائية ودورها كمنهج موضوعي في دراسة نصوص الأدب وتحليلها والكشف عن سماتها وخصائصها الأسلوبية المميزة، ظهر لنا أن معادلة بوزيمان تقوم على فرض إمكانية التمييز بين الأساليب عن طريق حساب نسبة تكرار مرات استخدام الحدث (الفعل) إلى استخدام الوصف (الصفة) في النص موضوع البحث، وتسعى دراستنا هذه إلى التحقق من مدى صحة هذا المقياس ودقته كمياري يمكن الوثوق به والاستفادة منه في تحليل نصوص الأدب العربي. وبما أن بوزيمان اعتمد أكثر ما اعتمد على هذه المعادلة في اثبات وقياس انفعالية منشئ النص وعقلانيته، والتعرف على مدى أدبية الأسلوب من علميته، اتجهت الدراسة إلى التحقق من هذه الفرضية من خلال عقد مقارنة بين نمطين من الخطب تقعان على طرفي

<sup>21</sup> مصلوح، الأسلوب دراسة لغوية إحصائية: 83-80

نقيض من حيث المحتوى والمضمون وتعودان لخطباء على طريفي نقيض من حيث سمات الشخصية والأسلوب. النمط الأول خطب وعظية لخطيبين مشهورين بالتقى والورع والسكينة والوقار وهما الحسن البصري (110هـ/728م)، وعمر بن عبد العزيز (101هـ/719م). والنمط الثاني خطب سياسية لخطيبين ذاع صيتهما بالشدة والبطش والقسوة. وهما زياد بن أبيه (53هـ/673)، والحجاج بن يوسف الثقفي (95هـ/713).

سعت الدراسة إلى تطبيق معادلة بوزيمان على نصوص الخطب من النمطين بإحصاء عدد الأفعال وعدد الصفات الواردة في النصوص ثم حساب نسبة مجموع عدد الأفعال إلى مجموع عدد الصفات للحصول على مقياس بوزيمان (ن ف ص).

## 2. 1. النمط الأول: الخطب السياسية

اختار الباحث عينات الخطب السياسية من خطب زياد بن أبيه (53هـ/673)، وخطب الحجاج بن يوسف الثقفي (95هـ/713) معتمداً في ذلك على ما ورد في كتاب "جمهرة خطب العرب في عصور العرب الزاهرة"، وتوخياً للدقة وحتى تكون النتائج على قدر عال من الصدق والموضوعية حرص الباحث على أن يكون عدد كلمات العينات متقاربة فكانت في حدود 850 كلمة، ومعلوم أن السمة المميزة لهذه الخطب أن موضوعاتها سياسية ومضمونها التهديد والوعيد والتخويف، وبعد إجراء الإحصاء المطلوب جاءت النتائج على النحو الآتي:

### 2. 1. 1. خطب زياد بن أبيه

اشتملت عينة خطب زياد بن أبيه على خمس خطب نسبتها كتب الأدب له وجمعها أحمد زكي صفوت في كتابه جمهرة خطب العرب وهي الخطب الآتية:

- خطبته حين ولي البصرة "وهي البتراء": وعدد كلماتها (524) كلمة.<sup>22</sup>
- خطبته بفارس وقد كتب إليه معاوية يتهدده: عدد كلماتها (105) كلمات.<sup>23</sup>
- خطبته وقد بعث معاوية إليه المغيرة بن شعبة يستقدمه: وعدد كلماتها (103) كلمات.<sup>24</sup>
- خطبته بالكوفة يتهدد الشيعة: عدد كلماتها (45) كلمة.<sup>25</sup>
- خطبته بالكوفة حين جمعت له الكوفة والبصرة: عدد كلماتها (74) كلمة.<sup>26</sup>
- فيكون مجموع كلمات العينة موضوع البحث (851) كلمة.

وبعد إجراء عملية الإحصاء وفق معادل بوزيمان كانت النتائج كالآتي:

عدد الأفعال = 166

عدد الصفات = 21

$$نسبة الفعل إلى الصفة (ن ف ص) = \frac{\text{عدد الأفعال}}{\text{عدد الصفات}} = \frac{166}{21} = 7,9$$

<sup>22</sup> أحمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة (بيروت: المكتبة العلمية)، 270/2.

<sup>23</sup> صفوت، جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة: 266/2

<sup>24</sup> صفوت، جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة: 267/2

<sup>25</sup> صفوت، جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة: 275/2

<sup>26</sup> صفوت، جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة: 275/2

## 2. 1. 2. خطب الحجاج بن يوسف الثقفي

اشتملت عينة خطب الحجاج بن يوسف الثقفي أيضاً على خمس خطب نسبتها كتب الأدب له وجمعها أحمد زكي صفوت في كتابه جمهرة خطب العرب، اختارها الباحث من أشد خطبه السياسية انفعالاً وشدة لما تتضمنه من تهديد ووعيد وهي كالآتي:

- خطبته بعد وقعة دير الجماجم، عدد كلماتها <sup>27</sup>252
  - خطبته لما قدم البصرة يتهدد أهل العراق ويتوعدهم، عدد كلماتها <sup>28</sup>117
  - خطبته حين ولي العراق، عدد كلماتها <sup>29</sup>284
  - خطبة له بالبصرة، عدد كلماتها <sup>30</sup>123
  - خطبته في أهل العراق يصارحهم بالكراهية، عدد كلماتها <sup>31</sup>65
- فيكون مجموع كلمات العينة موضوع البحث (841) كلمة.

عدد الأفعال = 171

عدد الصفات = 18

$$9,5 = \frac{171}{18} = \frac{\text{عدد الأفعال}}{\text{عدد الصفات}} = \text{نسبة الفعل إلى الصفة (ن ف ص)}$$

<sup>27</sup> صفوت، جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة: 293/2

<sup>28</sup> صفوت، جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة: 292/2

<sup>29</sup> صفوت، جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة: 288/2

<sup>30</sup> صفوت، جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة: 295/2

<sup>31</sup> صفوت، جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة: 297/2

## 2.2. النمط الثاني: الخطب الوعظية

وهي الخطب الذي يكون موضوعها الوعظ والتذكير بالموت والآخرة، والحث على طاعة الله واجتناب نواهيه والاستقامة والتحلي بالأخلاق الفاضلة، وقد اختار الباحث نماذج وعينات الخطب الوعظية من خطب شخصيتين اشتهرتا بالزهد والتقوى وتميزت خطبهما بهذا النمط وهما عمر بن عبد العزيز (101هـ/719م) والحسن البصري (110هـ/728م).

وقد اختار الباحث لكل منهما عدداً من الخطب بحيث يكون عدد الكلمات في عينة كل خطيب منهما بحدود 850 كلمة، على النحو الآتي:

### 2.2.1. عمر بن عبد العزيز

إن قصر خطب الخليفة عمر بن عبد العزيز التي وصلت إلينا وحاجة الدراسة إلى عدد كاف من الكلمات لإجراء المقارنة دفع الباحث إلى جمع سبع خطب مشكلاً منها النص موضوع الدراسة وهذه الخطب هي:

- الخطبة التي ألقاها حين تولى الخلافة: وعدد كلماتها (194) كلمة.<sup>32</sup>

- آخر خطبة له قبل الوفاة: وعدد كلماتها (187) كلمة.<sup>33</sup>

مجموعة من الخطب القصيرة التي عنون لها صاحب كتاب جمهرة خطب العرب بقوله:  
(خطبة له)، اختار منها الباحث الخطب الآتية:

<sup>32</sup> صفوت، جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة: 203/2

<sup>33</sup> صفوت، جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة: 211/2

- خطبة له وعدد كلماتها (151) كلمة.<sup>34</sup>
  - خطبة له وعدد كلماتها (114) كلمة.<sup>35</sup>
  - خطبة له وعدد كلماتها (100) كلمة.<sup>36</sup>
  - خطبة له وعدد كلماتها (86) كلمة.<sup>37</sup>
  - خطبة له وعدد كلماتها (24) كلمة.<sup>38</sup>
- فيكون مجموع كلمات العينة موضوع البحث (856) كلمة.

عدد الأفعال = 166

عدد الصفات = 13

$$12,7 = \frac{166}{13} = \frac{\text{عدد الأفعال}}{\text{عدد الصفات}} = \text{نسبة الفعل إلى الصفة (ن ف ص)}$$

<sup>34</sup> صفوت، جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة: 209/2

<sup>35</sup> صفوت، جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة: 210/2

<sup>36</sup> صفوت، جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة: 206/2

<sup>37</sup> صفوت، جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة: 205/2

<sup>38</sup> صفوت، جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة: 204/2

## 2. 2. 2. الحسن البصري

وقع اختيار الباحث على خطبتين له أوردهما أحمد زكي صفوت في كتابه "جمهرة خطب العرب"، وهما خطبتان مليئتان بالحكم والمواعظ، ذكر الأولى تحت عنوان "كلمات حكيمة للحسن البصري" عدد كلماتها 441 كلمة،<sup>39</sup> والثانية تحت اسم "خطبة له" تتكون من 405 كلمات.<sup>40</sup>

فكان مجموع كلمات العينة 846 كلمة

عدد الأفعال = 176

عدد الصفات = 6

$$29,3 = \frac{176}{6} = \frac{\text{عدد الأفعال}}{\text{عدد الصفات}} = \text{نسبة الفعل إلى الصفة (ن ف ص)}$$

ويمكننا إجمال قيمة نسبة الفعل إلى الصفة عند الخطباء الأربعة في الجدول الآتي:

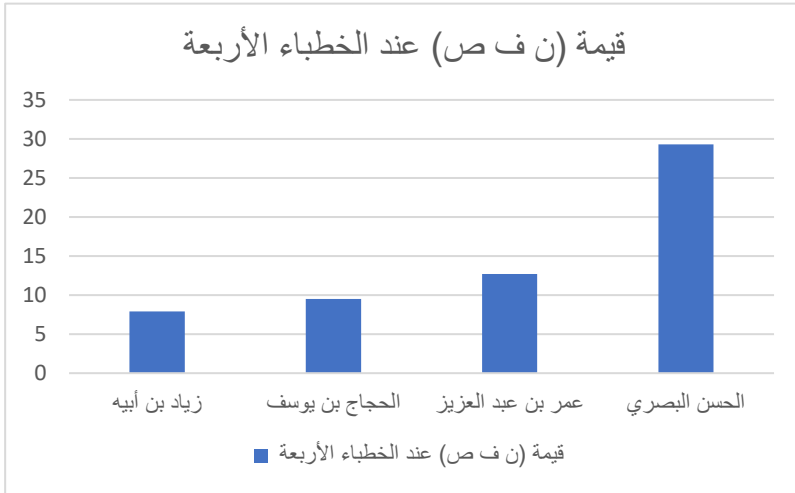
الخطيب	عدد الكلمات	عدد الأفعال	عدد الصفات	قيمة (ن ف ص)
زياد بن أبيه	851	16 6	21	7,9

<sup>39</sup> صفوت، جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة: 499/2

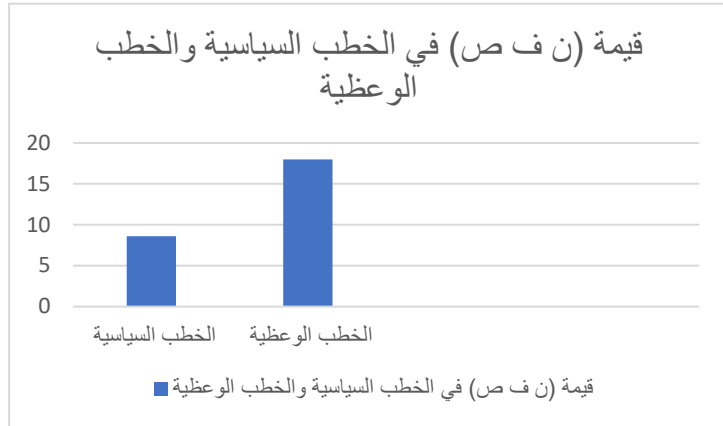
<sup>40</sup> صفوت، جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة: 485/2



9,5	18	17 1	841	الحجاج بن يوسف
12,7	13	16 6	856	عمر بن عبد العزیز
29,3	6	17 6	846	الحسن البصري
11,7	58	67 9	3394	المجموع



نوع الخطبة	عدد الكلمات	عدد الأفعال	عدد الصفات	قيمة (ن ف ص)
الخطب السياسية	1692	337	39	8,6
الخطب الوعظية	1702	342	19	18



### 2.3. مقارنة أسلوب الخطبة مع أسلوب الأجناس الأدبية الأخرى

بالنظر في نتائج الإحصاء والمقارنة بين قيمة نسبة الفعل إلى الصفة في جميع العينات المدروسة نلاحظ ارتفاعاً نسبياً في قيمة معادل بوزيمان الذي يعني زيادة في استعمال الأفعال بالمقارنة مع الصفات وذلك ينسحب على جميع الخطب موضوع الدراسة والإحصاء، إذ بلغ المتوسط الحسابي للنسبة في العينات الأربعة 11,7 وهي نسبة عالية تشير إلى ظاهرة لغوية وملحوظ أسلوبية هام

تميزت به الخطبة بشكل عام سياسية كانت أو وعظية أي بغض النظر عن نوعها وموضوعها. وذلك إذا ما قارنا قيمة معادل بوزيمان هنا بقيمة المعادل في نصوص من فنون أدبية أخرى أجريت عليها دراسات مشابهة نذكر منها على سبيل المثال:

- في البحث الموسوم بـ "الموازنة بين نهج البلاغة والصحيفة السجادية على أساس الأسلوبية الإحصائية وفقاً لنظريتي بوزيمان وجونسون" كانت قيمة (ن ف ص) في العينة المعتمدة من كتاب نهج البلاغة (0,87)، وفي عينة كتاب "الصحيفة السجادية" (1,61).<sup>41</sup>

- في البحث الموسوم بـ "دراسة مستوى شعرية الهاشميات والحجازيات على ضوء الأسلوبية الإحصائية" بلغت قيمة (ن ف ص) في المجموعة الشعرية المعروفة بالهاشميات (2,44)، وفي المجموعة الشعرية المعروفة بالحجازيات (9,83).<sup>42</sup>

- في الدراسة الموسومة بـ "قياس أسلوب الشعر في أنماطه الثلاثة: العمودي والشعر الحر وقصيدة النثر، على أساس معادلة بوزيمان (دراسة مقارنة لنماذج من الشعر العمودي

<sup>41</sup> ينظر: عيسى متقي زادة - علي حاجي خاني - سمية مديري، "الموازنة بين نهج البلاغة والصحيفة السجادية على أساس الأسلوبية الإحصائية وفقاً لنظريتي بوزيمان وجونسون" أفاق الحضارة الإسلامية أكاديمية - العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية العدد 2 (خريف وشتاء 1441هـ)، 207.

<sup>42</sup> ينظر: أحمد أميدوار - بهمن هاديلو - مهدي داوري دولت آبادي، "دراسة مستوى شعرية الهاشميات والحجازيات على ضوء الأسلوبية الإحصائية"، مجلة الكلية الإسلامية الجامعة 71/2 (1997م)، 214.

والشعر الحر للسياب و قصيدة النثر للماغوط " بلغت نسبة الفعل إلى الصفة في الشعر العمودي (2,78)، وفي الشعر الحر (8,51)، وفي قصيدة النثر (1,33).<sup>43</sup>

- وفي الدراسة التي أجرت مقارنة بين مقامات الهمذاني ومقامات اليازجي في دراسة أسلوبية إحصائية بعنوان "دراسة أسلوبية إحصائية لنماذج من مقامات الهمذاني واليازجي في ضوء معادلة بوزيمان" سجل معادل بوزيمان قيمة بلغت في مقامات الهمذاني (10,5)، وفي مقامات اليازجي (9,2).<sup>44</sup>

نلاحظ أن نسبة استعمال الأفعال على حساب الصفات في الخطب أعلى بكثير من النسبة المسجلة في فنون أدبية متنوعة كالرسائل كما في رسائل الإمام علي كرم الله وجهه في كتابه نهج البلاغة والأدعية الواردة في الصحيفة السجادية، وهي أعلى كذلك من النسبة المسجلة في الشعر العمودي والشعر الحر وقصيدة النثر، وكذلك في فن المقامات التي كانت النسبة فيها الأقرب إلى النسبة المسجلة في الخطب، وهذه المقارنة بين النسب تقودنا إلى نتيجة مفادها أن الأسلوب المتبع في الخطبة كفن أدبي أكثر أدبية وانفعالاً من الأسلوب المتبع في الفنون الأدبية الأخرى نثرية كانت أو شعرية. وهذه النتيجة تصطدم مع إحدى المؤثرات التي اعتمدها بوزيمان وهي ارتفاع قيمة (ن ف ص) في النصوص الشعرية عنها في النصوص النثرية، ولعل الذي يفسر هذا التناقض هو ما

---

<sup>43</sup> ينظر: حامد صدقي - حسين روستايي، " قياس أسلوب الشعر في أنماطه الثلاثة: العمودي والشعر الحر وقصيدة النثر، على أساس معادلة بوزيمان (دراسة مقارنة لنماذج من الشعر العمودي والشعر الحر للسياب وقصيدة النثر للماغوط"، مجلة / لجمعية العلمية الإيرانية للغة العربية وآدابها العدد 34، (ربيع 1394هـ)، 9.

<sup>44</sup> ينظر: صغرى فلاحتي، حامد صدقي، إسماعيل أشرف، " دراسة أسلوبية إحصائية لنماذج من مقامات الهمذاني واليازجي في ضوء معادلة بوزيمان"، إضاءات نقدية (فصلية محكمة) العدد 16 (شتاء 1393هـ)، 129-130.

قرره الأستاذ سعد مصلوح<sup>45</sup> من أن القيمة في معادل بوزيمان لا تتشكل بفعل عامل واحد وإنما يمكن أن يتأثر بعوامل ومؤثرات متعددة ومختلفة بعضها ينحو به نحو الارتفاع وبعضها ينحو به نحو الانخفاض. وقد تجتمع في النص الواحد مؤثرات منسجمة من نوع واحد فتتعاون في دفع المؤشر نحو الارتفاع أو الانخفاض، كما قد يجتمع في النص أحياناً مؤثرات تعمل في اتجاهين متعارضين أحدهما يدفع نحو الأعلى والآخر عكسه فتكون النتيجة إما أن يضعف بعضها بعضاً أو أن يلغي أحد الاتجاهين أثر الاتجاه المضاد. وهنا توفر في نص الخطب أو في النصوص الشعرية عوامل أخرى أثرت على قيمة النسبة ودفعتها باتجاه يخالف ما قرره بوزيمان. نذكر من هذه المؤثرات ما يأتي:

- الخطبة من الكلام المنطوق الذي يرتجله الخطيب على أسماع مستمعيه، ومقام الخطبة لا يتيح للخطيب عادة أن يأخذ أفكاره بالتنقيح والتدقيق الكافي ولا كلامه وتراكيبه بالتنظيم المطلوب، وإنما تأتيه الأفكار عفواً وتعرض له المعاني سجية وطبعاً فيستحضر من معجمه اللغوي ما يناسبها من المفردات والتراكيب والجمل، وهو الأمر الذي يرفع من نسبة استعماله للأفعال ويقلل من ورود الصفات كون الكلام المشتمل على الصفات يستدعي تفكيراً أعمق وتأملاً أطول ويكون إلى الكلام الأدبي أقرب منه للكلام العلمي، وهذا هو بذاته ما قرره بوزيمان حين جعل قيمة (ن ف ض) في الكلام المنطوق أعلى منها في الكلام المكتوب.

- يصوغ الخطيب أفكاره ومعانيه بعبارات قصيرة متوازنة متخمة بأنواع البديع من جناس وطباق ومقابلة، يستعين بها على ترسيخ أفكاره في ذهن مخاطبه والتأثير فيه بغية إقناعه، وهذا يؤدي إلى شيوع الجمل الفعلية القصيرة التي يشتمل كل واحدة منها على

<sup>45</sup> ينظر: مصلوح، الأسلوب دراسة لغوية إحصائية: 83.

فعل مما يزيد من نسبة وروده في الخطبة وإليك أمثلة لهذه الجمل من الخطب موضوع الدراسة: يقول الحسن البصري في إحدى خطبه: " رحم الله رجلا نظر فتفكر، وتفكر فاعتبر، وأبصر فصبر، فقد أبصر أقوام ولم يصبروا، فذهب الجزع بقلوبهم، ولم يدركوا ما طلبوا، ولم يرجعوا إلى ما فارقوا"،<sup>46</sup> لاحظ كيف اشتملت هذه القطعة القصيرة من خطبته على أربعة عشر فعلاً. ومن أمثلة هذه الجمل في خطب الحجاج قوله: "فمن سقمت سريرتُ، صحت عقوبتُ، ومن وضعه ذنبه، رفعه صلبه، ومن لم تسعه العافية، لم تضق عنه الهلكة، ومن سبقته بادرة فمه، سبق بدنه بسفك دمه، إني أنذر ثم لا أنظر، وأحذر ثم لا أعذر، وأتوعد ثم لا أعفو"،<sup>47</sup> وهي كما ترى قد اشتملت أيضاً على أربعة عشر فعلاً، إضافة إلى فنون البديع من جناس وطباق ومزاوجة.

- المؤثر الثالث الذي يمكن الاعتماد عليه في تفسير ارتفاع قيمة نسبة الفعل إلى الصفة في الخطب هو ما قرره بوزيمان أيضاً من أن النثر الأدبي يمتاز بارتفاع قيمة المؤشر بالمقارنة مع النثر الصحفي كالمقال والخبر والتعليق، والخطبة كونها من النثر الأدبي طبيعي أن نجد النسبة مرتفعة.

هناك ملحظ آخر يلفت الانتباه في نتائج المعادل وهو انفراد خطب الحسن البصري بنسبة مرتفعة جدا تكاد تكون ضعف مجموع نسب خطب الخطباء الثلاثة الآخرين، وهذا ربما يعلل شهادة كبار علماء اللغة له بالفصاحة والبلاغة وقوة العارضة وتمكنه من ناصية اللغة فأبو عمرو بن العلاء عده مع الحجاج أفصح قرويين رأهما، وكان يبدي إعجابه بحسن بيانه وطلاقة لسانه،

<sup>46</sup> صفوت، جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة: 864/2

<sup>47</sup> صفوت، جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة: 292/2

وشهد للحسن كذلك رؤبة بن العجاج، وكان الناس إذا ذكر الحسن شبهوه برؤية في الفصاحة والاعتدال على الغريب، وكان الحجاج نفسه يعده أخطب الناس وعده الجاحظ في مقدمة الخطباء حين قال: "فأما الخطب فإننا لا نعلم أحدا يتقدم على الحسن البصري فيها"<sup>48</sup>، ولا شك أن أدبية أسلوبه مع صدق انفعالاته هي التي مكنته من التأثير في مستمعيه وكانت السبب في تحلق الناس حوله وكثرة مريديه وأتباعه، ولكن إذا بحثنا عن سبب ارتفاع قيمة معادل بوزيمان عنده دون الثلاثة الآخرين، وتفوق أدبية خطبه على خطب الثلاثة الآخرين وفق المؤثرات التي ذكرها بوزيمان كان علينا أن نستبعد من حساباتنا مؤثر العمر كونه يناقض ما ورد عند بوزيمان الذي يرى انخفاض قيمة النسبة مع التقدم بالعمر، والحسن البصري إنما ذاع صيته واشتهرت خطبه ابتداء من عهد الحجاج<sup>49</sup> وما كانت خطبه هذه لتصل إلينا لولا شهرته التي ملأت الآفاق حينها وهذا يعني أنها كانت في وقت متأخر من سيرته التي امتدت لنحو 90 سنة وكان من المفترض أن تنحو قيمة مقياس بوزيمان إلى الانخفاض في خطبه باعتبار التقدم بالسن بالنسبة للخطباء الثلاثة الآخرين الذين قصر بهم الأجل فزياد بن أبيه والحجاج عاشا 53 سنة وعمر بن عبد العزيز 40 سنة، ولكن النتيجة جاءت معاكسة لهذا المؤثر ما يعني أن مؤثر موضوع الخطب كانت له الكلمة العليا في رفع قيمة المؤشر.

## 2. 4. أدبية الأسلوب بين الخطب السياسية والخطب الوعظية

وإذا انتقلنا إلى المقارنة بين قيمة نسبة الفعل إلى الصفة المسجلة في عينتي الخطب السياسية المنتخبتين من خطب زياد بن أبيه وخطب الحجاج بن يوسف الثقفي وقيمة النسبة نفسها المسجلة

<sup>48</sup> ينظر: إحسان عباس، الحسن البصري، سيرته، شخصيته، تعاليمه وأراؤه (مصر: دار الفكر العربي)، 87.

<sup>49</sup> ينظر المرجع السابق: 42 وما بعدها.

في عينتي الخطب الوعظية المختارتين من خطب عمر بن عبد العزيز والحسن البصري نجدها قد ارتفعت في الخطب الوعظية بالمقارنة مع الخطب السياسية حيث بلغت أعلى قيمة لها في خطب الحسن البصري (29,3) ثم تلتها خطب عمر بن عبد العزيز (12,7) وهما تمثلان الخطب الوعظية، في حين انخفضت القيمة نسبياً في عينتي الخطب السياسية فبلغت (9,5) في خطب الحجاج وكان أدنى قيمة لها في خطب زياد بن أبيه (7,9). وهذه الدراسة الإحصائية تدل حسب ما قرر بوزيمان على أن الأسلوب المتبع في الخطب الوعظية أكثر أدبية أو أقرب للأسلوب الأدبي من الأسلوب المتبع في الخطب السياسية التي تميل إلى العقلانية، وهذا يعني أن الخطيب الوعظي يميل أكثر إلى استعمال الصور البيانية وتوظيف الصناعات اللفظية كالسجع والطباق، كما يضيف على عباراته مسحة من العاطفة ويشحنها بالأحاسيس والوجدانيات للتأثير في مستمعيه ترغيباً لهم بالأعمال الصالحة وترهيباً من الانزلاق في المعاصي، نجد ذلك جلياً في قول عمر بن عبد العزيز " إنما الدنيا كفيء ظلال فَلَصَّ فذهب، بينا ابن آدم في الدنيا منافس، وبما قرير عين إذ دعاه الله بقدره، ورماه بيوم حتفه، فسلبه آثاره ودياره ودنياه، وصير لقوم آخرين مصانعه ومغناه، إن الدنيا لا تسر بقدرٍ ما تضر، إنها تسر قليلاً، وتجّر حزناً طويلاً"<sup>50</sup> تشبيه الحياة الدنيا بالفيء الذي يزول ويختفي شيئاً فشيئاً، واستعارة فعل الرمي لقبض الروح بجامع الإصابة في كلٍ منهما، والمجاز العقلي في نسبة الإسرار والإضرار التي يتعرض لها الإنسان بسبب الحوادث والنوازل للحياة الدنيا لعلاقة الظرفية، والطباق والجناس بين فعلي (تسر)، (تضر)، والسجع في فواصل الجمل المنتهية بـ (دنياه، مغناه)، (تسر، تضر)، (قليلاً، طويلاً). إضافة إلى تكرار الفكرة وترديدها وتقديمها في أكثر من صورة نحو قوله: (إنها تسر قليلاً، وتجّر حزناً طويلاً) عطفاً على الجملة التي سبقتها وحملت

<sup>50</sup> صفوت، جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة: 205/2



المعنى نفسه (إن الدنيا لا تسر بقدر ما تضر)، هذا كله مع شيوع استعمال الكلمات الدالة على الحدث أي الأفعال بالنسبة للكلمات الدالة على الوصف أي الصفات مظاهر وخصائص تميز بها الأسلوب الأدبي الذي وظفه عمر بن عبد العزيز لإثارة الانفعال في نفوس سامعيه بعرض الحقائق رائعة جميلة ومخاطبة عاطفة السامع وإثارة وجدانه نحو مضمون الكلام وهو تحقير الحياة الدنيا في النفوس وحملهم على العمل من أجل الآخرة. ولك أن تجد نظير ما ذكرنا هنا أيضاً في قول الحسن البصري: "يا ابن آدم: بع دنياك بأخرتك ترحبهما جميعاً، ولا تبع آخرتك بدنياك فتخسرهما جميعاً. يا ابن آدم: إذا رأيت الناس في الخير فنافسهم فيه، وإذا رأيتهم في الشر فلا تغبطهم عليه، الثواء ههنا قليل، والبقاء هناك طويل".<sup>51</sup>

أما في الخطب السياسية فنلاحظ الخطيب يعتصم بالحجج ويسوق البراهين العقلية والمنطقية بغية إثبات قضيته وإقناع مخاطبيه وهو ما يجعل الخطبة مبنية على الحجاج ويسودها الجدل فيغلب على الأسلوب جانب العقل والجدية والندية وتكثر عبارات التهديد والوعيد ولك خير شاهد على هذا الكلام ما ورد في خطبة زياد بن أبيه المشهورة بالخطبة البتراء، المدججة بالحجج والحجاج والبراهين، حيث تظهر لنا من الأسلوب الذي اتبعه زياد مؤشرات لغوية وظواهر أسلوبية تشهد على نوعية الأسلوب وتؤيد النتيجة التي حصلنا عليها عبر مقياس بوزيمان، فالخطبة تشتمل على مجموعة من الروابط الحجاجية التي تربط بين القضايا من جهة وبين الحجج من جهة وبين الحجة والنتيجة من جهة أخرى، فهو يستعمل الواو للربط بين القضايا والأدلة بحيث يدعم بعضها بعضاً في عبارات متسلسلة نحو قوله:

<sup>51</sup> صفوت، جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة: 485/2

"فإن الجهالة الجهلاء، والضلالة العمياء، والغبي الموفى بأهله على النار، ما فيه سفهاؤكم".<sup>52</sup>

عطف بين ثلاثة حجج: الأولى: الجهالة الجهلاء، والثانية: الضلالة العمياء، والثالثة: والغبي الموفى بأهله على النار، ثم فصلها عن الجملة التي تلتها وتضمنت النتيجة وهي قوله: ما فيه سفهاؤكم، ويشتمل عليه حلماؤكم من الأمور العظام. ويوظف الفاء الرابطة لجواب الشرط للربط بين الحجج فيقول: "إن كذبة المنبر بلقاء مشهورة، فإذا تعلقتم عليّ بكذبة فقد حلت عليكم معصيتي، وإذا سمعتموها مني فاغتمزوها في".<sup>53</sup> وردت الفاء شرطية لأنها اقترنت بجواب الشرط، فحملت معنى القضاء والإلزام، ما يوضح علاقة الاقتضاء التي تلزم المتلقي بالاعتناع وقبول الخطاب. ويستخدم (حتى) التي لها دور في ترتيب عناصر الجملة للربط بين حجتيه فيقول: "حرام عليّ الطعام والشراب حتى أسويها بالأرض هدماً وإحراقاً" فرتب الحجة الثانية وهي الأقوى على الحجة الأولى للوصول إلى النتيجة وهي رغبة الخطيب زياد في التخلص من أماكن الريب.<sup>54</sup> وهكذا بالنسبة لغيرها من أدوات الربط الحجاجية كإذا ومن ولو، إضافة إلى الآليات البلاغية.

## 2.5. قياس درجة الانفعال في الخطب السياسية والوعظية

تقودنا نتائج مقياس بوزيمان إلى القول بأن معدل الانفعال مرتفع في الخطب الوعظية قياساً على الخطب السياسية وأن عمر بن عبد العزيز والحسن البصري أثناء إلقائهما للخطب كانوا أشد انفعالاً من زياد بن أبيه والحجاج، وهذه نتيجة لا يمكن لعامل أن يقول بها، رغم أنه هذا هو ما

<sup>52</sup> صفوت، جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة: 270/2

<sup>53</sup> صفوت، جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة: 272/2

<sup>54</sup> ينظر: سلاف بوحراي، الآليات الحجاجية في خطبة البتراء لزياد بن أبيه. مجلة منتدى الأستاذ، العدد 1، المجلد 19، ص 46 وما

نص عليه المنظرون لمعادلة بوزيمان إذ سبق لنا وأوردنا نص ما قاله سعد مصلوح ونورده هنا مرة أخرى بنصه "الكلام الصادر عن الإنسان الشديد الانفعال يتميز بزيادة عدد كلمات الحدث عن عدد كلمات الوصف، ويصحب ذلك بالضرورة زيادة النسبة (أي خارج قسمة العددين) وذلك في مقابل تميز الكلام الصادر عن انفعال هادئ بالسمة المعاكسة مما يؤدي إلى انخفاض النسبة"<sup>55</sup>. ولا يعرف السبب الذي دعا بوزيمان للربط بين الانفعال والأسلوب الأدبي، جاعلاً كل أسلوب أدبي ناتجاً عن انفعال المنشئ له.

كلمة (انفعال) إذا أخضعناها للتحليل الصرفي والمعجمي وبحثنا عن المعنى الدقيق لها وجدنا أنها من الثلاثي المزيد بحرفين، مصدر للفعل اللازم (انفعل) الذي يدل بصيغته على المطاوعة وقبول الأثر في الفاعل<sup>56</sup>، وقد عرف معجم اللغة العربية المعاصر الانفعال بأنه "حالة وجدانية يثيرها مؤثر ما في الكائن الحي، وتصحبها تغيرات فسيولوجية، وتكون الإثارة نتيجة لتعطيل فعل أو سلوك ينزع إليه الفرد أو نتيجة لتحقيق رغبة"<sup>57</sup>، وهذا يعني أن الانفعال رد فعل من الشخص على مؤثر خاص يدفعه إلى إحداث تغييرات فسيولوجية، وعليه يكون الغضب والفرح والخوف والحزن والقلق وغيرها من المشاعر والوجدانيات مظاهراً للانفعال. وكل من قرأ عن شخصيات خطباء عينات الدراسة يعرف أن هذه الانفعالات أقرب إلى شخصيتي زياد بن أبيه والحجاج المعروفين بالشدة والقوة والبطش أي إلى خطباء الخطب السياسية منها إلى الخطب الوعظية، فما الانفعال إلا رد فعل يصدر من الإنسان تجاه حدث معين، ومناسبات الخطب التي ألقى فيها خير شاهد على انفعالية الخطيب فزياد بن أبيه ألقى خطبته التي سميت بالبراء وقد استشاط غضباً

<sup>55</sup> مصلوح، الأسلوب دراسة لغوية إحصائية: 74-75.

<sup>56</sup> ينظر: محمد بن الحسن الرضي الاسترأبادي، شرح شافية ابن الحاجب (بيروت: دار الكتب العلمية، 1975م)، 108/1.

<sup>57</sup> أحمد مختار عبد الحميد عمر بمساعدة فريق عمل، معجم اللغة العربية المعاصرة (بيروت: عالم الكتب، 2008م)، مادة (ف ع ل).

بسبب الفسق الذي ظهر في البصرة وفشا بين أهلها حتى استشرى وتجلى غضبه واضحاً في عباراته التي شحنت بالتهديد والوعيد نحو قوله: "إني رأيت آخر هذا الأمر لا يصلح إلا بما صلح به أوله، لين في غير ضعف وشدة في غير عنف، وإني أقسم بالله لآخذن الولي بالمولى، والمقيم بالظاعن، والمقبل بالمدبر، والمطيع بالعاصي، والصحيح منكم في نفسه بالسقيم، حتى يلقي الرجل منكم أخاه، فيقول: "انج سعد فقد هلك سعيد" أو تستقيم لي قناتكم"،<sup>58</sup> وكذلك خطبه السياسية الأخرى كلها كانت ردود فعل هيجت فيه انفعال الغضب وأججت عنده الحمية فخطب مثلاً يجيب معاوية الذي بعث إليه يهدده فقال: "العجب من ابن آكلة الأكباد، وقاتلة أسد الله، ومظهر الخلاف، ومسرّ النفاق، ورئيس الأحزاب، ومن أنفق ماله في إطفاء نور الله، كتب إلي يردد ويبرق عن سحابة جفل لا ماء فيها، وعمّا قليل تصيرها الرياح قرعاً، والذي يدلني على ضعفه تهدده قبل القدرة، أفمن إشفاق علي تنذر وتعذر؟"،<sup>59</sup> وخطب في الكوفة يهدد الشيعة فقال: "وإيم الله لئن لم تستقيموا لأدواينكم بدوائكم، وقال: ما أنا بشيء إن لم أمنع باحة الكوفة من حجر، وأدعه نكالاً لمن بعده، ويل أمك يا حجر، سقط العشاء بك على سرحان"،<sup>60</sup> وهذا الحال شبيه بما كانت عليه خطب الحجاج الذي ما إن ذكر حتى تبادر للذهن الحزم، بل البطش وسفك الدماء وهو صاحب المقولة المشهورة: "يا أهل الكوفة، أما والله إني لأحمل الشرّ بحمله، وأحذوه بنعلهِ، وأجزيه بمثله، وإني لأرى أبصاراً طامحة، وأعناقاً متطاولة، ورءوساً قد أينعت وحن قطفها، وإني لصاحبها، وكأني أنظر إلى الدماء بن العمائم واللحي تترقق"<sup>61</sup>، قالها حين ولي

<sup>58</sup> صفوت، جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة: 271/2

<sup>59</sup> صفوت، جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة: 266/2

<sup>60</sup> صفوت، جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة: 276/2

<sup>61</sup> صفوت، جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة: 289/2

العراق فجاء الكوفة فدخل جامعها وسمع من الحضور من قال: قَبَّحَ اللهُ بني أمية؛ حيث تستعمل مثل هذا على العراق. واصغ إلى خطبته التي صرح فيها أهل العراق بالكراهية، وخطبته بعد وقعة دير الجماجم تلحظ أن أثر الانفعال بالغضب لا يفارق عباراته من مثل قوله: " يا أهل العراق، إن الشيطان قد استبتنكم، فخالط اللحم والدم والعصب، والمسامع والأطراف، والأعضاء والشغاف، ثم أفضى إلى المخاخ والأصماخ، ثم ارتفع فعشش، ثم باض وفرخ، فحاشكم نفاقاً وشقاقاً، وأشعركم خلافاً، اتخذتموه دليلاً تتبعونه، وقائداً تطيعونه، ومؤامراً تستشيرونه"<sup>62</sup>.

وفي الجهة المقابلة نلمس الانفعال الهادئ والاتزان والحكمة والوقار يهيمن على خطباء النمط الوعظي فعمر بن عبد العزيز والحسن البصري كلاهما من أقطاب الاتجاه الإصلاحية التسامحي وخطبتهما اتسمت بالوعظ والحكمة والدعوة إلى الحق والزهد والتقوى، يقول عمر بن عبد العزيز: "أيها الناس: إنكم لم تخلقوا عبثاً، ولم تُتركوا سدىً، وإن لكم معاداً يحكم الله فيه بينكم، فخاب وخسر من خرج من رحمة الله التي وسعت كل شيء، وحُرِمَ الجنة التي عرضها السموات والأرض"<sup>63</sup> ويقول الحسن البصري في خطبة له: " يا ابن آدم: بع دنياك بآخرتك تريحهما جميعاً، ولا تبع آخرتك بدنياك فتخسرهما جميعاً. يا ابن آدم: إذا رأيت الناس في الخير فنافسهم فيه، وإذا رأيتهم في الشر فلا تغبطهم عليه، الثواء ههنا قليل، والبقاء هناك طويل"<sup>64</sup> واضح من مضمون الكلام أنه صادر عن نفس زكية تقيية أعرضت عن شهوات الدنيا وأقبلت على ما عند الله باعت الدنيا

<sup>62</sup> صفوت، جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة: 2/293

<sup>63</sup> صفوت، جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة: 2/211

<sup>64</sup> صفوت، جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة: 2/485

بالآخرة وأرادت ذلك الخير لكل الناس، وجلي أن الخطيب هنا غاية في السكينة والهدوء غير خاضع لتأثير شيء من الانفعالات.

ولكن نتيجة معادل بوزيمان عكست القضية فرفعت من نسبة الانفعال في الخطب الوعظية وحطت منها في الخطب السياسية الأمر الذي يدعونا إلى القول بضرورة الفصل بين الانفعال وأدبية النص ضرورة أن أدبية النص لا تخضع لانفعال المنشئ بهذا المعنى للانفعال، وهذا يفرض علينا البحث عن مخرج نوفق فيه بين المؤثر الذي استنتجه بوزيمان من دراساته المكثفة وبين النتيجة التي بين أيدينا، تجنبنا للتشكيك في نتائج بوزيمان اعتماداً على دراسة واحدة لعينات محددة. وسبيل هذا التوفيق ربما يكون في تفسير مصطلح (الانفعال) على أنه هو والعاطفة شيء واحد أو أن العاطفة من تجلياته، هذا التفسير وإن كان لا ينسجم مع نص سعد مصلوح السابق ذكره فإننا لا نعدم له إشارة في نص آخر له يربط فيه بين الانفعال والعاطفة حين يقول: "وقد أسفر تطبيق المعادلة عن إمكانات كبيرة لقياس درجة الاستقرار العاطفي عند الأفراد وخاصة في بحوث علم نفس الأطفال كما اكتشف وجود ارتباط مرتفع بين زيادة هذه النسبة واتصاف الشخصية بخصائص معينة مثل الحركية والعاطفية وانخفاض درجة الموضوعية والعقلانية وعدم توخي الدقة في التعبير"<sup>65</sup>، فإذا اعتبرنا هذا التفسير لمصطلح الانفعال صح لنا أن نقول إن الخطب الوعظية تحظى بدرجة أعلى من العاطفة والشعور والوجدان لا نجد لها نظيراً في الخطب السياسية، ذلك أن مضمونها يستدعي من الخطيب عاطفة جياشة سامية ونفساً زكية ولساناً صادقاً وقدوة تفعل قبل أن تعظ وتنصاع قبل أن تأمر وصدق الشاعر حين قال:

لا تنه عن خلق وتأت بمثله ..... عار عليك إن فعلت عظيم

<sup>65</sup> مصلوح، الأسلوب دراسة لغوية إحصائية، 76

ونظرة في سيرة عمر بن عبد العزيز والحسن البصري تكشف لنا مقام الرجلين وحظهما من الإخلاص والتقوى والزهد، وهو أمر انعكس على كلامهما وظهر في خطبها فكانت نصائحهما تخرج من القلب فتصيب القلوب وتؤثر فيها تأثر صاحبها. وعليه يمكننا القول إن النتيجة التي قدمها لنا مقياس بوزيمان صادقة بهذا الاعتبار.

### الخاتمة

بعد هذه الدراسة الإحصائية يمكننا إجمال النتائج التي توصلنا إليها فيما يأتي:

تشير البيانات الإحصائية إلى أن أسلوب الخطب بشكل عام أكثر أدبية من أسلوب غيره من الأجناس الأدبية كالرسائل والشعر العمودي والحر والقصائد النثرية والمقامات، ظهر ذلك عند مقارنة المتوسط الحسابي لقيمة النسبة في العينات الأربعة للخطب مع قيمة النسبة في نصوص من فنون أدبية أخرى أجريت عليها دراسات مشابهة. وهذه النتيجة تتعارض مع ما يقول به المنظرون لمعادلة بوزيمان من ارتفاع القيمة في النصوص الشعرية وانخفاضها في النصوص النثرية. ويعود السبب في ارتفاع قيمة النسبة في الخطب مقارنة مع غيرها من الفنون الأدبية إلى مؤثرات وعوامل أخرى أهمها: أولها - أن الخطبة من الكلام المنطوق الذي يرتجله الخطيب على أسمع مستمعيه، تأتيه الأفكار عفواً وتعرض له المعاني سجية وطبعاً، الأمر الذي يرفع من نسبة استعماله للأفعال ويقلل من ورود الصفات كون الكلام المشتمل على الصفات يستدعي تفكيراً أعمق وتأملاً أطول ويكون إلى الكلام الأدبي أقرب منه للكلام العلمي، وهذا هو بذاته ما قرره بوزيمان حين جعل قيمة (ن ف ض) في الكلام المنطوق أعلى منها في الكلام المكتوب. ثانيها - يصوغ الخطيب أفكاره ومعانيه بعبارات قصيرة متوازنة محلاة بأنواع البديع من جناس وطباق ومقابلة، يستعين بها على ترسيخ أفكاره في ذهن مخاطبه، والتأثير فيه بغية إقناعه، وهذا يؤدي إلى شيوع الجملة الفعلية القصيرة التي

يشتمل كل واحدة منها على فعل، مما يزيد من نسبة وروده في الخطبة. ثالثها- أن النثر الأدبي - كما قرر بوزيمان- يمتاز بارتفاع قيمة المؤشر مقارنة بالنثر الصحفي كالمقال والخبر والتعليق، والخطبة كونها من النثر الأدبي طبيعي أن نجد النسبة مرتفعة.

بلغت قيمة معادل بوزيمان في عينة خطب الحسن البصري ضعف مجموع قيمة النسب في عينات الخطباء الثلاثة الآخرين مما يعني أن الحسن البصري متفوق عليهم في الأسلوب الأدبي والانفعالي، ومع توقعنا بأن الحسن البصري قد ألقاها في سن متقدمة بالمقارنة مع خطب الثلاثة الآخرين تكون هذه النتيجة أيضا متصادمة مع ما قرره منظروا معادلة بوزيمان من أن قيمة النسبة تنحو نحو الانخفاض مع تقدم العمر. ولعل موضوع الخطبة كمؤثر مضاد هو الذي نحا بالنسبة نحو الارتفاع. كما كشفت المقارنة بين قيمة مقياس بوزيمان في عينات الخطب السياسية وعينات الخطب الوعظية عن فارق كبير لصالح الخطب الوعظية زاد على الضعف، وهذا يدل على أن الأسلوب المتبع في الخطب الوعظية أكثر أدبية من الأسلوب المتبع في الخطب السياسية ويعني أن الخطيب الوعظي يميل أكثر إلى استعمال الصور البيانية وتوظيف الصناعات اللفظية كالسجع والطباق، كما يضيف على عباراته مسحة من العاطفة ويشحنها بالأحاسيس والوجدانيات للتأثير في مستمعيه ترغيباً لهم بالأعمال الصالحة وترهيباً من الانزلاق في المعاصي. ويشير في المقابل إلى أن الأسلوب العقلي هو الذي يغلب على الخطب السياسية ضرورة أن الخطيب هنا يعتصم بالحجج ويسوق البراهين العقلية والمنطقية بغية إثبات قضيته وإقناع مخاطبيه، وهو ما يجعل الخطبة مبنية على الحجاج ويسودها الجدل فيغلب على الأسلوب جانب العقل والجدية والندية وتكثر عبارات التهديد والوعيد.



إن ارتفاع قيمة نسبة الفعل إلى الصفة (ن ف ص) في الخطب الوعظية بالمقارنة مع الخطب السياسية تعني حسب قواعد ومؤثرات معادلة بوزيمان أن معدل الانفعال في الأولى أعلى منه في الثانية وتقودنا للقول بأن عمر بن عبد العزيز والحسن البصري كانا أشد انفعالاً من زياد بن أبيه والحجاج أثناء إلقاءهم الخطب وهذا قول لا تصدقه سيرة هؤلاء الخطباء إذا فسرنا الانفعال بالحالة الوجدانية التي تسبب رد فعل يتجلى بالغضب أو الخوف أو الحزن .. لكننا نميل إلى تفسير الانفعال بما يجعله منسجماً مع نصوص أخرى لمنظري معادلة بوزيمان يجعله والعاطفة شيئاً واحداً أو جعل العاطفة من تجلياته، فتكون النتيجة أن الخطب الوعظية تحظى بدرجة أعلى من العاطفة والشعور والوجدان لا نجد لها نظيراً في الخطب السياسية، ذلك أن مضمونها يستدعي من الخطيب عاطفة جياشة سامية ونفساً زكية ولساناً صادقاً وقدوة تفعل قبل أن تعظ وتنصاع قبل أن تأمر وصدق.

### Kaynakça

- Abbâs, İhsân. *el-Hasan el-Basri siretuhu şahsiyyetuhu teâlimihi ve arâuhu*. Mısır: Dâru'l-Fikrîl-Arabi, y.y.
- Abdulmuttalib, Muhammed. *el-Belega ve'l-uslûb*. Lübnân: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, y.y. 1994.
- Ayyâd, Şükrî Muhammed. *Medhal ilâ ilmi'l-uslûb*. Mısır: el-Meşru' Littebâ, Baskı 2, y.y. 1992.
- Buhrâtî, Sellâf. "el-Ayâtü'l-hicâciyyeti fi hutbeti'l-bettârî li-Zeyd B. Ebihi". *Mecelletü Müntedî El-Üstâz* 19/1 (2023), 41-55.
- Cebr, Muhammed Abdullah. *el-Uslûb ve'n-nahv*. İskenderiye: Dâru'd-Da'veti Linneşri, y.y. 1988.
- Dervîş, Ahmed. *Dirâsetu'l-uslûbi beynel-muâsırîn v'et-turâs*. Kahire: Dâru Garîb Littebâa ven-Neşr, y.y. 2006.
- Esterâbâzi, Muhammed b. Hasan er-Riza. *Şerhu şâfiyyeti İbni'l-Hacib*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, y.y. 1975.

- Fadl, Salâh. *İlmi'l-uslûb mebâdiuhu ve icrâatuhu*. Kahire: Dâru's-Şark, y.y. 1998
- Fellâtî, Sagirî - Sıdkı, Hâmid - Eşref, İsmail, "Diresetün uslubiyyetun ihsâiyye-  
tun linnemâzici min makâmâtil-hamzâni ve'l-yâzici fi davi muâdeleti Bo-  
zeman". *İdâetu Nakdiyye*. 16/1 (1393), 130-129
- Maslûh, Sa'd. *el-Uslûbu diresetün lugaviyyetün ihsâiyyetun*. Kahire: İlmul-Kitâb,  
y.y. 1992.
- Maslûh, Sa'd. *fi'n-Nassil-edebî diresetün uslubiyyetun ihsâiyyetun*. Kahire: Aynun  
Lid-dirâseti vel-Buhûsil-İnsâniyyeti vel-İctimâiyyeti, y.y.
- Mesedî, Abdusselâm. *el-Uslûb ve'l-uslûbiyye*. Kahire: Dâru'l-Arabiye Lil-Kitâb,  
y.y.
- Muhtâr, Ahmed Abdulhamîd Ömer. *Mu'cemu'l-lugati'larabiyyeti'l-muâsira*.  
Beyrût: Âlemu'l-Kütüb, y.y. 2008.
- Râcihî, Abduh. *İlmu'l-luga ve'n-nakdi'l-edebî "ilmul-uslûb"*. *Meceulletul-Fusûl*,  
2/1 (1981).
- Saffet, Ahmed Zekî. *Cemheretü'l-hutabi'l-arab fi 'usûri'l-arabiyyeti'z-zâhire*.  
Beyrût: Mektebetu'l-İlmiyye, y.y.
- Zâde, İsa Muttakî - Hâni, Ali Hacı. "Muvâzene beyne nehcü'l-belâga ve's-  
sahîfeti's-seccâdiye alâ esâsil-uslubiyyeti'l-ihsâiyye vifkan li nazariyyeti  
Bozeman ve Cunsûn". *Efâku'l-Hadâratil-İslamiyye Akademiyeye, Ulumul-İn-  
saniyye ved-Dirasâtis-Sekâfeti* say. 2 (1441). 193-217
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *Esâsu'l belağa*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye,  
y.y. 1998.

# tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2024, c. 10, s. 2: 653-690

## Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin Usûl Düşüncesi -Haber, İcmâ, İctihad ve Taklid Örneği- Abû Ishâq al-Isfarâyînî's Uşûl Thought -Cases of Khaber, Ijmâ, Ijtihâd and Taqlîd-

### Halil KILIÇ

Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku ABD,  
Assist. Prof. Muş Alparslan University,  
Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Law  
h.kilic@alparslan.edu.tr

ORCID: 0000-0002-7424-7212

DOI: 10.47424/tasavvur.1544740

### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 6 Eylül / September 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 8 Kasım / November 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Kılıç, Halil. "Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin Usûl Düşüncesi -Haber, İcmâ, İctihad ve Taklid Örneği-". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 10/2 (Aralık 2024): 653-690. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1544740>

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

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

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

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

CC BY-NC 4.0



## Öz

Ebû İshâk el-İsferâyîni (ö. 418/1027), Horasan Şâfiîliğinin önemli simalarından olup ashâb-ı vücûhtan bir fakihdir. Irak'ta kelâm, fıkıh, fıkıh usûlü, hadis alanlarında önemli isimlerden eğitim almıştır. Nîsâbûr'a döndükten sonra kendisi adına yaptırılan medresede dersler vermiştir. Sonraki süreçte Şâfiîliğin seyirine etki eden Abdulkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38), Ebû't-Tayyib et-Taberî (ö. 450/1058), Ebû'l-Kâsım el-İskâf el-İsferâyîni (ö. 452/1060), Ebu'r-Rebî İlâkî (ö. 465/1073), Ebû'l-Kâsım el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) gibi öğrenciler yetiştirmiştir. Önemli bir hadisçi ve Eş'arî kelâmcısı olarak eserler telif etmiştir. Çoğunluğu günümüze ulaşmasa da bu eserlerden yapılan alıntılar sayesinde onun görüşlerini öğrenmekteyiz. Mu'tezile'den etkilendiğine yönelik eleştirilmesine neden olan ve fıkıh usûlüne yansıyan görüşleri bulunmaktadır. Mütekellim bir usûlcü olmasına rağmen usûlde fukahâ yöntemini benimsemiş olması, onun görüşlerinin önemini daha da arttırmaktadır. Araştırmanın amacı; haber, icmâ, icthad ve taklid konuları özelinde Ebû İshâk el-İsferâyîni'nin usûl düşüncesini ortaya koymak ve Şâfiî mezhebi usûlüne yansımalarını tespit etmektir. Ülkemizde Ebû İshâk el-İsferâyîni'nin fıkıh usûlü düşüncesine dair müstakil bir çalışmanın bulunmaması dolayısıyla araştırmamızın onun hukukçuluğuna yönelik yapılacak çalışmalara katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Ebû İshâk el-İsferâyîni, Horasan Şâfiîliği, Haber, İcmâ, İctihad.

## Abstract

Abû Ishâq al-Isfarâyîni (d. 418/1027) was one of the prominent figures of Khorasan Shafi'ism and a jurist among the Aşhâb al-Wujûh. He received education in Irâq from important scholars in the fields of theology (kalâm), jurisprudence (fiqh), principles of jurisprudence (usul al-fiqh), and hadith. After returning to Nishabur, he taught at a madrasa built in his name. He trained students such as 'Abd al-Qâhir al-Bağhdâdî (d. 429/1037-38), Abû al-Tayyib al-Ṭabarî (d. 450/1058), Abu al-Qâsim al-Isqâf al-Isfarâyîni (d. 452/1060), Abu al-Rabî Ilâkî (d. 465/1073), and Abu al-Qâsim al-Qushayrî (d. 465/1072), who later influenced the course of Shâfi'ism. He authored works as an important hadith scholar and Ash'arî theologian. Although most of these works have not survived to the present day, we learn about his views through excerpts from

them. He held views, reflected in the principles of jurisprudence, that led to criticism for being influenced by the Mu'tazila. Despite being a theologian, his adoption of the jurists' method in jurisprudence further emphasizes the importance of his views. The aim of this study is to reveal Abū Ishāq al-Isfarāyīnī's thoughts on the principles of jurisprudence, specifically in the areas of hadīth, consensus (ijmā), independent reasoning (ijtihād), and imitation (taqlīd), and to identify their reflections on the Shāfi'ī school of jurisprudence. Since there is no specific study on Abū Ishāq al-Isfarāyīnī's thoughts on jurisprudence in our country, we believe that this research will contribute to future studies on his legal scholarship.

**Keywords:** Islāmic Law, Abū Ishāq al-Isfarāyīnī, Khorsān Shāfi'īsm, Kha-ber, Ijmā, Ijtihād.

### Giriş

Fıkhî mezheplerin oluşumunda metodik farklılıklar önemli role sahiptir. Ancak her bir mezhebin kendi içerisinde yeknesak tarzda bir usûl anlayışının bulunduğu söylenemez. Mezhep imamından konuyla ilgili açık bir ifadenin bulunmaması, farklı görüşler aktarılması, kelâmî anlayış gibi birçok faktör bunda etkilidir. Bu nedenle her bir mezhep içerisinde farklı alt ekollerin doğması kaçınılmazdır. Şâfiî mezhebi de Mısır ve Irak merkezli bir gelişim göstermiştir. Hicrî üçüncü asrın sonlarına doğru Irak bölgesi Şâfiîliğin en güçlü merkezi haline gelmiştir.<sup>1</sup> Henüz Şâfiî'nin öğrencileri hayattayken onun görüşleri ve eserleri ehl-i hadis bilginleri vasıtasıyla Horasan bölgesine girse<sup>2</sup> de buranın ayrı bir Şâfiî ekolu (tarık) olarak nam kazanması hicrî dördüncü asırda olmuştur.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Şâfiî mezhebinin yayılma sürecinde bu üç merkezin yanı sıra Mâverâunnehir, Dimeşk ve Yemen de birer merkez olarak önemli rol oynamıştır. Bkz. Musa Kazım Bakır, *Horasan Şâfiîliği ve Râfiî* (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019), 11-15.

<sup>2</sup> Davut Eşit, *Şâfiî Fıkıh Usûlünün Gelişimi* (Ankara: Ankara Okulu, 2019), 263.

<sup>3</sup> Bilal Aybakan, "Şâfiî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/237-238; Taha Nas, "Şâfiî Mezhebinde 'Tarık' Kavramının Kullanımı ve İşlevi", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 66.

Kaleme aldığı eserleriyle ve yetiştirdiği talebelerle Horasan Şâfiî ekolünün oluşumunda önemli isimlerden biri “Üstâz” lakabıyla şöhret bulmuş<sup>4</sup> Ebû İshâk el-İsferâyîni'dir.<sup>5</sup> Ayrıca o, Bâkılânî (ö. 403/1013) ve İbn Fûrek'le (ö. 406/1015) birlikte Eş'arî kelâm düşüncesinin sistematik bir ekole dönüşmesini sağlayan üç isimden biri olup,<sup>6</sup> Eş'arîliğin Horasan'daki önemli temsilcilerinden biridir. Eş'arî düşünceye sıkı sıkıya bağlı mütekellim bir usûlcü olmasına rağmen usûlde fukahâ yöntemini benimsemiştir. Mezhep içerisinde Eş'arî kelâmı üzerinden oluşturulan usûl anlayışına karşı İmâm Şâfiî'nin fıkıh ve usûl-i fıkıh görüşlerini temele alan bir usûl anlayışını savunmuştur. Mu'tezilî düşünceden etkilendiğini düşündüğü Irak Şâfiî ekolüne alternatif bir usûl düşüncesi ortaya koymuştur. Ne var ki kendisi de Mu'tezilî düşünceden etkilenmekle itham edilmiştir.<sup>7</sup> Bu nedenle Ebû İshâk gerek Şâfiî usûl eserlerinde gerek diğer usûl eserlerinde görüşlerine sıkça başvurulmuş bir fakih olmuştur.

Velut bir kelâmcı, fakih ve usûlcü olmasına rağmen akaide dair özet bir risalesi hariç Ebû İshâk'ın bu alanlardaki eserlerinin günümüze ulaştığı bilinmemektedir. Onun görüşleri bazen doğrudan kendi eserlerinden bazen de ona nispet edilen eserler vasıtasıyla günümüze aktarılmıştır. Onun fıkıh usûlü görüşlerine dair yurtdışında yapılmış ancak ulaşamadığımız çalışmalar

<sup>4</sup> Şâfiî ve Eş'arî kaynaklarda “el-Üstâz” lakabı Ebû İshâk el-İsferâyîni'nin yanı sıra İbn Fûrek, Abdulkâhîr el-Bağdâdî ve Ebû Sehl es-Su'lûkî için de kullanılmıştır. Ancak “el-Üstâz” lakabı mutlak olarak kullanıldığında bununla Ebû İshâk el-İsferâyîni kastedilir.

<sup>5</sup> Makalenin bundan sonraki kısmında “Ebû İshâk” olarak ifade edilecektir.

<sup>6</sup> Fadıl Ayğın, “Eş'ari Kelâmın Sistemleşmesine Katkıları Bakımından Ebû İshâk el-İsferâyîni”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2012), 8-9.

<sup>7</sup> Mu'tezilî düşünceden etkilendiğine dair bazı fıkıh usûlü görüşlerine makalede yer verilecektir. Bilgi teorisi, peygamberlik, insanın eylemleri, kerâmetin imkân ve vukuu, sarfe görüşü, tekelif-i mâ lâ yutâk gibi birçok kelâmî konuda Mu'tezile'ye yakın görüşleri bulunmaktadır. Bkz. Wilferd Madelung, “Al-Isferâyîni”, *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1997), 4/107.

bulunmaktadır.<sup>8</sup> Ülkemizde genel olarak Horasan Şâfiiliği hakkında çalışmalar<sup>9</sup> mevcut ise de Ebû İshâk özelinde herhangi düzeyde bir akademik çalışma tespit edilmemiştir. Ebû İshâk'ın usûl görüşlerinin tespiti, özelde Horasan Şâfiiliğinin usûlünü ortaya koymaya genelde ise fıkıh usûlü açısından dört ve beşinci asırların bilgi birikimini gün yüzüne çıkarmaya katkı sağlayacaktır. Mafih makale düzeyinde yaptığımız bu çalışmada Ebû İshâk'ın bütün usûlî görüşlerinin ele alınması bittabi mümkün değildir. Bu bakımdan Ebû İshâk'ın hayatı, eserleri, ilmî kişiliği ve Şâfiî mezhebindeki konumu ele alındıktan sonra numune kabilinden haber teorisi, icmâ, ictihad ve taklidle ilgili görüşleriyle ve bu görüşlerin Şâfiî usûl düşüncesine yansımalarıyla yetinilecektir.

### 1. Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

Tam künyesi Ebû İshâk Rüknuddîn İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm b. Mihrân el-İsferâyînî'dir. Yaşamı ve eğitim hayatıyla ilgili bilgiler sınırlıdır. Biyografisine yer veren eserlerde doğum yeri ve tarihi hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. "el-İsferâyînî" nisbesinden doğum yerinin İsferâyîn<sup>10</sup> olduğu anlaşılmaktadır. Irak'ta hadis dinlediği hocası Da'lec b. Ahmed'in (ö. 351/962) vefat tarihi dikkate alındığında Ebû İshâk'ın, hicrî dördüncü asrın ikinci çeyreği (330'lu yıllar) dolaylarında doğduğu söylenebilir.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Ebû İshâk'ın usûl düşüncesine yönelik yapılmış ancak hiçbirine ulaşamadığımız tamamı doktora tezi olan çalışmalar şunlardır: 1. Abdullah b. Zeyd b. Hamd el-Müslim, *Ârâu Ebi İshâk el-İsferâyînî el-uşûliyye*, (Riyâd, Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1993), 2. Ali Azzûz, *el-Üstâz Ebû İshâk el-İsferâyînî ve ârâuhu el-uşûliyye*, (Cezâir, Câmi'atü'l-Cezâir, 1999), 3. Ebû'l-Kâsım Kâmil, *el-Ârâu'l-uşûliyye li-Ebî İshâk el-İsferâyînî ma'a'l-mukârene bi'l-ârâi'l-uhrâ el-vâride fi'l-mebâdi' ve'l-mükaddimât ve'l-kitâb ve's-sünne*, (Asyût, Câmi'atü'l-Ezher, 2007), 4. Son olarak yazarını tespit edemediğimiz *el-Ârâu'l-uşûliyye li'l-Üstâz Ebî İshâk el-İsferâyînî el-vâride fi'l-icmâ' vel-kıyâs ve'l-edille el-muhtelef fihâ ve'l-ictihâd ve't-taklîd ve't-te'aruz ve't-tercih ma'a'l-mukârene bi'l-ârâi'l-uhrâ* başlığını taşıyan 2011 yılında Câmi'atü'l-Ezher'de tamamlanmış doktora tezi.

<sup>9</sup> Örneğin bkz. Bakır, *Horasan Şâfiiliği ve Râfiî*.

<sup>10</sup> Önceki ismi Mihrecân olan İsferâyîn, Nisâbûr'la Cürcân arasında bulunan küçük bir beldedir. Bkz. Ebû Sa'd b. Muhammed Abdülkerîm es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî (Beyrut: Dâru'l-Cenân, 1408), 1/143.

<sup>11</sup> Çağdaş dönemde yapılmış bir çalışmada yer alan ancak herhangi bir kaynaktan teyit edemediğimiz Ebû İshâk'ın seksen küsur yıl yaşadığına (Bkz. Mânî' b. Hammâd el-Cühenî, *el-Mevsû'atü'l-müeyyese fi'l-edyân ve'l-mezheb ve'l-aḥzâb el-mu'âşıra* (Riyad: Dâru'n-Nedveti'l-Âlemiyye, 1420), 1/85.) yönelik bilgi de bunu desteklemektedir.

Kaynaklar İsferâyîn'deki eğitim hayatıyla ilgili herhangi bir bilgi nakletmeden Ebû İshâk'ın, Horasan ve Bağdat'ta ilim tahsil ettiğini, hadis rivayeti aldığı ve kendisinden hadis rivayet edildiğini aktarır.<sup>12</sup> Irak'ta Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/935) öğrencisi Ebû'l-Hasan el-Bâhilî'den (ö. 370/980) ders almıştır.<sup>13</sup> Hadiste sika olarak kabul edilen Ebû İshâk, Irak'ta Da'lec b. Ahmed, Ebû Bekr eş-Şâfiî (ö. 354/965), İbn Ebû Rûbâ (ö. 356/967), Ebû Bekr Muhammed b. Yezdâd; Horasan'da (Nîsâbûr) ise Ebû Bekr el-İsmâîlî (ö. 371/982) gibi birçok isimden hadis rivayet etmiştir.<sup>14</sup>

Ebû İshâk, Irak'ta uzun bir ikametden sonra İsferâyîn'e döndü. Burada tedris faaliyetlerinde bulunan Ebû İshâk'tan Kâdî Ebu't-Tayyib et-Taberî fıkıh usûlü dersi almıştır.<sup>15</sup> Irak ve Horasan ilim çevrelerinde ilmî öncülüğünü ispatlayan Ebû İshâk, İsferâyîn'de yaşadığı sıkıntılı bir dönemden sonra Nîsâbûr'a gitmiştir. Burada onun için inşa edilen ve adını taşıyan medresede ders verdi ve hadis rivayetiyle meşgul olmuştur.<sup>16</sup> Ayrıca Ebû İshâk Nîsâbûr'da 'Akîl Mescidî'nde imla meclisi kurmuştur. Ebû İshâk, uzun yıllar tasnif ve tedris faaliyetleri ifa etti ve aralarında Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014) ve Beyhakî (ö. 458/1066) gibi önemli simalar bulunan birçok kişi ondan hadis dinledi. Hâkim en-Nîsâbûrî'nin, ondan on cüzlük hadis naklettiği ifade edilir.<sup>17</sup>

<sup>12</sup> Abdülkerîm es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/144; Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen İbn Asâkir, *Tebyînü kezîbi'l-müfterî fimâ nûsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1404/1983), 243-244; Takıyyüddîn Osmân b. Abdurrahmân İbnü's-Salâh, *Tabakâtü'l-fukahâ 'i's-Şâfi'îyye*, thk. Muhyüddîn Alî Necîb (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1413/1992), 1/312; Ebû Zekerıyyâ Muhyüddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Tehezîbü'l-esmâ' ve'l-luğât* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 2/169.

<sup>13</sup> İbn Asâkir, *Tebyîn*, 178.

<sup>14</sup> Abdülkerîm es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/144; Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed el-Bermekî İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'iz-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Daru Sadır, ts.), 1/681.

<sup>15</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî eş-Şirâzî, *Tabakâtu'l-fukahâ'*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru'r-Râidî'l-Arabî, 1390), 126; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/681.

<sup>16</sup> Abdülkerîm es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/182; Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali Tâcüddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Abdulfettâh Muhammed el-Hulv (b.y.: Hicr lî't-Tıbbâ'a, 1413), 4/256.

<sup>17</sup> Abdülkerîm es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/144; İbrâhîm b. Muhammed es-Sarîfinî, *el-Müntehab min Kitâbi's-Siyâh li-Târîhi Nîsâbûr*, thk. Hâlid Haydar (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1414), 127; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/28.



Farklı birçok ilim dalında yetkinliği bulunan Ebû İshâk, fıkıh, fıkıh usûlü ve özellikle kelâm ilimlerinde otoritedir.<sup>18</sup> Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), Nîsâbur meşâyihünün genelini kelâm ve usûlü ondan ders aldıklarını söyler.<sup>19</sup> Ebû Muhammed ez-Zeymûnî (ö. 416/1025) kelâm ilmini,<sup>20</sup> Ebü't-Tayyib et-Ta-berî<sup>21</sup> ve Şaşlı Şâfiîlerin fıkıh hocası Ebu'r-Rebî' Îlâkî fıkıh usûlü<sup>22</sup> dersleri almıştır. Ayrıca Ebû Mansûr Abdulkâhir el-Bağdâdî, Ebü'l-Kâsım el-İskâf el-İsferâyînî, Ebü'l-Kâsım el-Kuşeyrî gibi önemli isimler ona talebelik yapmıştır.<sup>23</sup> Bu bilgi dikkate alındığında Eş'arî kelâmının ve Şâfiî fıkının Horasan'da yayılmasında Ebû İshâk'ın çabaları önemli bir yer tutmuştur. Nitekim o, Eş'arî kelâm düşüncesinin Horasan'da yayılmasındaki baş aktörlerden biridir.<sup>24</sup> Mu'tezile'nin önemli ismi Kâdî Abdulcebbar'la (ö. 415/1025) yaptığı münazaralardan<sup>25</sup> Eş'arî kelâm düşüncesini savunma adına önemli bir konuma sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle Ebû İshâk'ın, Horasanlıların İmâmı (imâmü'l-Horâsâniyyîn)<sup>26</sup> nitelenmesini fazlasıyla hak ettiği söylenebilir. Hatta Abdulğâfir el-Fârisî (ö. 529/1134), Ebû İshâk'ın ilmî açıdan Nîsâbûr ve civarından öte bütün Meşrik bölgesinin önde gelen ismi olduğunu ifade eder.<sup>27</sup> Abdülkerîm es-Sem'ânî (ö. 562/1166) de "usûlî" nitelenmesinin kelâm bilgileri için kullanıldığını ve Ebû İshâk'ın bu nispetle şöhret bulduğunu aktarır.<sup>28</sup> Kelâmda

<sup>18</sup> İbn Asâkir, *Tebyîn*, 243-244; İbnü's-Salâh, *Tabakât*, 1/312; Nevevî, *Tehzîb*, 2/169.

<sup>19</sup> Şîrâzî, *Tabakâtu'l-fukahâ'*, 127.

<sup>20</sup> Abdülkerîm es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 3/20.

<sup>21</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Şuayb el-Arnaût (b.y.: Müessesetu'r-Risale, 1405), 17/353.

<sup>22</sup> Abdülkerîm es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/238; Nevevî, *Tehzîb*, 2/230.

<sup>23</sup> İbn Asâkir, *Tebyîn*, 254, 265, 273. İbn Hallikân, Fahreddîn er-Râzî'den yaptığı nakille Râzî'nin ilim silsilesinde İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'den sonra Ebû İshâk'ın adını zikreder (bkz. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4/252.). Eşit, bu bilginin doğruluğunu başka bir kaynaktan teyit edemediğini, Cüveynî'nin ilim silsilesinin, babası Ebû Muhammed el-Cüveynî ve Ebü'l-Kâsım el-İskâf el-İsferâyînî kanalıyla Ebû İshâk'a ulaştığını söyler (bkz. Eşit, *Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, 292.). Ebû İshâk'ın vefat tarihi (h. 418) ve Cüveynî'nin doğum tarihi (h. 419) dikkate alındığında da bunun mümkün olmadığı anlaşılmaktadır.

<sup>24</sup> Eşit, *Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, 290.

<sup>25</sup> Bkz. Tâcüddîn es-Sübkî, *Tabakât*, 4/261-262.

<sup>26</sup> Salâhuddîn Halil b. Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arneûd, Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1420/2000), 6/70.

<sup>27</sup> Sarîfinî, *el-Müntehab*, 641; Tâcüddîn es-Sübkî, *Tabakât*, 4/257.

<sup>28</sup> Abdülkerîm es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/296.

Eş'arî olmasına rağmen Ebû İshâk'ın, muhalifleri olan Mu'tezile tarafından da övgüyle yâd edildiği ifade edilir.<sup>29</sup>

Kaynaklar Ebû İshâk'ı ictihad seviyesine ulaşmış, farklı ilimlerde derinleşmiş, Arapça, fıkıh, kelâm, usûl ve Kitap ve sünnet bilgisi gibi alanlarda imamlık şartlarını toplamış öncü bir şahsiyet olarak tanımlamaktadır.<sup>30</sup> Bu alanlardaki yetkinliğinden ötürü Ebû İshâk hakkında kaynaklarda "üstâz" ve "imâm" gibi nitelemeler kullanılmaktadır.<sup>31</sup> Ebû İshâk ve çağdaşları Bâkılânî ve İbn Fûrek hakkında yapılan bir karşılaştırmada Bakılânî'nin "boğan bir deniz", İbn Fûrek'in "başını öne eğip avını bekleyen ve zehrine karşı panzehir bulunmayan bir engerek yılanı",<sup>32</sup> Ebû İshâk'ın ise "yakıcı bir ateş" olduğu ifade edilmektedir.<sup>33</sup> İlmî otoritesini gösteren bir rivayete göre Ebû İshâk'ın "Bir konuyu kendisiyle rahatça konuşabileceğim benden daha bilgili birine ihtiyacım var." dediği aktarılmaktadır.<sup>34</sup>

Ebû İshâk, Nisâbûr'da vefat etmiş ve defnedilmiştir.<sup>35</sup> Daha sonra naaşı İsferâyîni'e nakledilmiştir.<sup>36</sup> Şîrâzî, vefat tarihini h. 417 olarak belirtse<sup>37</sup> de diğer tabakat yazarları h. 418 aşure günü olarak kaydederler.<sup>38</sup>

## 2. Ebû İshâk el-İsferâyîni'nin Eserleri ve Şâfiî Mezhebindeki Konumu

<sup>29</sup> Nevevî, *Tehzîb*, 2/170.

<sup>30</sup> Abdülkerîm es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/225; İbnü's-Salâh, *Tabakât*, 2/555; Nevevî, *Tehzîb*, 2/169-170.

<sup>31</sup> Bkz. Takıyyüddîn Osmân b. Abdurrahmân İbnü's-Salâh, *Fetâvâ İbni's-Şalâh*, thk. Muvaffak Abdullâh Abdulkâdir (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407), 1/46, 203.

<sup>32</sup> Bu benzetme muhalefet edilemeyecek kadar bilgin dâhiler için kullanılmaktadır. Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1984), 4/2488.

<sup>33</sup> İbn Asâkir, *Tebyîn*, 244; Sarîfînî, *el-Müntehab*, 127; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 6/70.

<sup>34</sup> İbnü's-Salâh, *Tabakât*, 1/314.

<sup>35</sup> İbnü's-Salâh ve Nevevî, Ebû İshâk'ın İsferâyîni'de vefat ettiği yönündeki bilginin doğru olmadığını söyler. İbnü's-Salâh, *Tabakât*, 1/313; Nevevî, *Tehzîb*, 2/170.

<sup>36</sup> Abdülkerîm es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/144; Sarîfînî, *el-Müntehab*, 127; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/28.

<sup>37</sup> Şîrâzî, *Tabakâtu'l-fukahâ*, 127.

<sup>38</sup> Şihâbüddîn Yâkut b. Abullah el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1977), 1/178; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 6/70.

İctihadı mutlak ve mukayyed olmak üzere ikiye ayıran İbnü's-Salâh (ö. 643/1245), Ebû İshâk'ı mukayyed müctehid olarak değerlendirir. Nitekim mutlak icthad derecesi, taklid etmeksizin ve herhangi bir mezhebe bağlanmaksızın şer'î hükümleri delillerinden istidlâl yoluyla bilmeye muktedir olmakla gerçekleşir. Mukayyed icthad ise bir imamın mezhebinde, onun usûlüne bağlı kalınarak hakkında imamın nassı bulunmayan bir meseleyi nassının bulunduğu bir meseleye ilhak edecek kadar derinleşmektir. Bundan ötürü İbnü's-Salâh, Ebû İshâk'ın mutlak değil mukayyed müctehid olduğunu söylemektedir.<sup>39</sup>

Yukarıda da ifade edildiği üzere Ebû İshâk birçok ilimde olduğu gibi fıkıh ve fıkıh usûlünde otorite sahibidir. Şâfiî mezhebinde müctehid tabakalarına yönelik tasnifte Ebû İshâk, ashâb-ı vücûhtan olup<sup>40</sup> vecih türü görüşü çok olan fakihlerdendir.<sup>41</sup> Nevevî (ö. 676/1277) onun bazı ilginç ama önemli görüşleri bulunduğunu belirtir. Bunlardan biri icthadla güneşin battığını zanneden kişinin iftar edemeyeceği ve bunu kesin tespit etmesi gerektiği yönündeki görüşüdür. Nevevî, ashâbın çoğunluğunun bunu caiz gördüğünü ve sahih olanın da bu olduğunu söyler. Ayrıca Nevevî, Şîrâzî'nin *el-Mühezzeb*'inde Ebû İshâk'ın adının geçmediğini söyleyerek<sup>42</sup> bir anlamda bu denli önemli görüşleri bulunan bir kişinin göz ardı edilmesini garipsenir.

İbnü's-Salâh'ın aktardığına göre Ebû İshâk, fıkıh usûlünde fukahâ yöntemini (tarikatü'l-fukahâ) desteklemiş bir fakihtir. Bu yöntem çerçevesinde Ebû İshâk, mütekellim Şâfiîlerin çoğunluğu nezdinde problem oluşturan ve Şâfiî'nin görüşünü desteklemekten çekindikleri meselelerde bile onun mezhebini savunmaktan geri durmamıştır. İbnü's-Salâh, Kur'an'ın sünnetle neshi ve icthadda hata-isabet meselelerini buna örnek olarak serdedir.<sup>43</sup> Ebû İshâk, Eş'arî kelâmcıları içerisinde fıkıh usûlüne dair görüşlerinde Şâfiî'yi destekleyici bir akımın oluşumunda öncülük etmiştir. Nitekim daha önce böyle bir

<sup>39</sup> İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, 1/203.

<sup>40</sup> Nevevî, *Tehzîb*, 2/169. Şâfiî mezhebinde "ashâb-ı vücûh" kavramı için bkz. Taha Nas, "Şâfiî Mezhebinin İki Temel Kavramı: Vech ve Ashâb-ı'l-Vücûh -Kullanım ve İşlev-", *Şarkiyat* 14/1 (2022), 68-88; Hasan Güler, "Şâfiî Müctehit Tabakaları ve Mezhep İçi Tercihteki Roller", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/1 (2022), 81-83.

<sup>41</sup> Nas, "Şâfiî Mezhebinin İki Temel Kavramı", 81.

<sup>42</sup> Nevevî, *Tehzîb*, 2/169-170.

<sup>43</sup> İbnü's-Salâh, *Tabakât*, 1/313-314, 2/553; Nevevî, *Tehzîb*, 2/170.

faaliyetin varlığı hakkında bilgi sahibi değiliz.<sup>44</sup> Ebû İshâk her ne kadar kelâmıda Eş'arî kimliğine sahip olsa da bu kimliğini kelâmî konularla sınırlı tutmuş, fıkıh usûlü alanında Şâfiî'yi desteklemiştir. Bu bakımdan icthadda hata-isabet, emir kipinin delâleti, sünnetin Kitâb'ı neshi gibi Şâfiî ve Eş'arî'nin farklı görüşlere sahip oldukları meselelerde Şâfiî'den taraf olmuştur.<sup>45</sup>

Ebû İshâk, Iraklı Şâfiîlerin Mu'tezilî temayüle sahip olmalarından muzdariptir. Ona göre Iraklı Şâfiîler, eserlerini inceledikleri Mu'tezile'nin görüşlerinden etkilenmiştir. Onlar, Mu'tezile'nin bazı konulardaki sözlerinin büyüüne kapılarak, görüşlerinin içerdiği çirkin zihniyeti gözden kaçırmıştır.<sup>46</sup> Ebû İshâk'ın, bu tespitlerini fıkıh usûlüne dair eserinde ele alması, eserlerinde kelâm-fıkıh usûlü ilişkisine önem attığını göstermektedir. Çalışma içerisinde görüleceği üzere fıkıh usûlüne dair bazı görüşlerini kelâm ekseninde ortaya koyması da bu hususta örnek olarak zikredilebilir. Gariptir ki Irak Şâfiî ekolünün Mu'tezilî temayülünden yakınan Ebû İshâk da benzer eleştirilere maruz kalmıştır. Makale içerisinde bu durumun fıkıh usûlü örnekleri incelenecektir.

Ebû İshâk, kendisinden fıkıh usûlü dersleri alan Ebü'l-Kâsım el-Kuşeyrî'ye bu ilmin işitmekle elde edilemeyeceğini, yazılarak zapt edilmesi gerektiğini söylemiştir. Bunun üzerine Kuşeyrî, Ebû İshâk'ın ve İbn Fûrek'in usûldeki yöntemlerini birleştirmiştir.<sup>47</sup> İbn Hallikân'ın (ö. 681/1282) bu aktarımı, Ebû İshâk'ın kendine has bir fıkıh usûlü metodunun bulunduğunu ve taklidçi bir düşünceye sahip olmadığını göstermesinin yanı sıra yeni metodik düşüncelerin ortaya konmasına ve eser yazımına teşvik ettiğine işaret etmektedir.

Ebû İshâk, velut bir şahsiyet olup birçok eser kaleme almıştır.<sup>48</sup> Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyîni (ö. 471/1078), Ebû İshâk'ın kelâm ve fıkıh usûlüne dair her

<sup>44</sup> Eşit, *Şâfiî'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, 296.

<sup>45</sup> Şâfiî ve Eş'arî'nin fikir ayrılıklarına düştükleri konularda özelde Ebû İshâk'ın genelde mezhep fakihlerinin takındıkları tavırla ilgili detaylı bilgi için bkz. Eşit, *Şâfiî'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, 294-310.

<sup>46</sup> Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muḥîṭ fi usûli'l-fıkh*, thk. Muhammed Tâmir (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 1/116-117; Ebü'l-Hasen Ali b. Abdülkâfi Takıyyüddîn es-Sübkî, *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416/1995), 1/137-138; Eşit, *Şâfiî'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, 110-111.

<sup>47</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/206.

<sup>48</sup> Nevevî, *Tehzîb*, 2/170.

biri ilgili ilimlerde mu'ciz niteliğine sahip birçok tasnifinin bulunduğunu, genelde fıkıh ve özelde fıkıhın dakik konularında akılları hayrete düşürecek nitelikte eserler kaleme aldığını ifade eder.<sup>49</sup> Ona ait tespit edebildiğimiz fıkıh haricindeki çoğunluğu kelâma dair olan eserleri şunlardır: *Câmi 'u'l-halyi fi uşûli'd-dîn ve'r-red 'ale'l-mülhidîn*,<sup>50</sup> *'Akâdetü'l-Üstâz Ebî İshâk*,<sup>51</sup> *el-Muhtaşar fi'r-redd 'alâ ehli'l-i'tizâl ve'l-kader*,<sup>52</sup> *el-Vaşf ve's-şifat*,<sup>53</sup> *Edebü'l-cedel*,<sup>54</sup> *Tahkîku'd-de'âvâ*,<sup>55</sup>

<sup>49</sup> İmâdüddîn Şehfûr b. Tâhir Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyîni, *et-Tebşîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-fırkati'n-nâciye 'ani'l-fırağı'l-hâlikîn*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 1403/1983), 193.

<sup>50</sup> Eser beş ciltten müteşekkil hacimli bir kitaptır. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/28; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17/353. Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyîni, *Kitâbu'l-câmi'* olarak zikrettiği bu eserin daha önce bir benzerinin yazılmadığını, muhaliflerin veya aynı görüşte olan hiç kimsenin bu kitabı nakzedemeyecek ve nakzeta cesaret edemeyecek seviyede içeriğinin tahkik edilmiş (kesin bilgilerle ortaya konmuş) olduğunu söyler. Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyîni, *et-Tebşîr*, 193. Tâcuddîn es-Sübki'nin el-Halyü fi uşûli'd-dîn adında zikrettiği eser (Tâcuddîn es-Sübki, *Tabakât*, 4/259.) muhtemelen bu eserdir. Kâtib Çelebi'nin de *Câmi 'u'l-celiyy ve'l-hafiy fi uşûli'd-dîn ve'r-red 'ale'l-mülhidîn* olarak zikrettiği (Mustafâ b. Abdullâh Hâcî Halife Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1941), 1/539.) eserin de bu eser olduğunu düşünmekteyiz. Eserin günümüze ulaştığı bilinmemektedir.

<sup>51</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1157. Eser muhtemelen Richard M. Frank tarafından "el-'Akîde" ismiyle tahkik edilen eserdir. Eşit, *Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, 293.

<sup>52</sup> İsminden de anlaşılacağı eser Mu'tezile ve Kaderiyye'ye reddiye nitelikli bir çalışmadır. Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyîni, eserin, konuyla ilgili yazılanlar içerisinde muhtevası en geniş ve en hacimli eser olduğunu ifade eder. Bkz. Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyîni, *et-Tebşîr*, 193.

<sup>53</sup> Allah'ın sıfatlarıyla ilgili olduğu anlaşılan eser hakkında Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyîni, daha önce bu hacimde bir eserin kaleme alınmadığını söyler. Bkz. Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyîni, *et-Tebşîr*, 193.

<sup>54</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/45.

<sup>55</sup> Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyîni'nin ifadesine göre bu eser, küçük hacimli olmasına rağmen batıl görüşlerin butlanını ve sahih görüşlerin tashihini yedi farklı yöntemle ortaya koyan, faydalı bir reddiye niteliği taşımaktadır. Bkz. Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyîni, *et-Tebşîr*, 193.

Şerhu'l-i'tikâd,<sup>56</sup> Ta'cüzü'l-Mu'tezile,<sup>57</sup> el-Kelâm 'ala'l-esmâi'l-husnâ, Risâletün fi şifati'l-mü'min,<sup>58</sup> Me'âlimü'l-İslâm, Nûrû'l-'ayn fi meşhedî'l-Hüseyn.<sup>59</sup>

Ebû İshâk'ın fıkıh ve fıkıh usûlüne dair eserleri ise şunlardır:

#### 1. Tertîbü'l-mezheb

2. *el-Muhtelef fi usûli'l-fıkh*. Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyîni bu iki eser hakkında mezhep içinde daha önce fıkıh usûlüne dair bu nitelikte bir eserin yazılmadığını belirtir.<sup>60</sup> Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) *Tebşiratü'l-edille* isimli kelâm eserinde yaptığı alıntılara<sup>61</sup> bakıldığında *Tertîbü'l-mezheb*'in yalnızca fıkıh usûlü konularından oluşmadığı ve kelâmî meseleleri de içerdiği anlaşılmaktadır.

3. *Şerhu't-Tertîb: et-Tertîb* isimli eserin müellifinin kim olduğu net bir şekilde tespit edilememiştir. Zerkeşî (ö. 794/1392), Ebû İshâk'a *Kitâbü't-Tertîb* isimli bir eser nispet ederek nakilde bulunduğu<sup>62</sup> gibi *Şerhu't-Tertîb*'ten (*Şerhu Kitâbi't-Tertîb*) de alıntılar yapmaktadır.<sup>63</sup> Bu durumda Ebû İshâk'ın, kendisine ait *Tertîbü'l-mezheb* isimli mezkûr eserini şerh etmiş olması muhtemeldir.

#### 4. Mesâ'ilü'd-devr<sup>64</sup>

<sup>56</sup> Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyîni, bu eserin ehl-i sünnet yöntem ve görüşlerine yönelik eleştiri ve şüpheleri delilleriyle bertaraf etmek için yazıldığını söyler. Bkz. Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyîni, *et-Tebşîr*, 193.

<sup>57</sup> Tabakat kitaplarında bu eserle ilgili herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Ebü'l-Mu'în en-Nesefî eserden alıntılar yapmaktadır. Bkz. Ebü'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), 1/148, 200, 311.

<sup>58</sup> Kaynaklarda bu iki eserin Ebû İshâk'a aidiyetini tespit edemedik. *el-Kelâm 'ala'l-esmâi'l-husnâ*, Muhammed Mahmud Fikrî tarafından tahkik edilerek Ebû İshâk'a nispetle yayınlanmıştır. *Risâletün fi şifati'l-mü'min* isimli eser de Ezher Üniversitesi Mecelletü't-Terbiyye'nin 157. sayısında yayınlanmıştır.

<sup>59</sup> İsmâil b. Muhammed el-Bâbânî, *Hediyyetü'l-'ârifin esmâ'ü'l-mü'ellifin ve âşârü'l-muşannifin* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1951), 1/8.

<sup>60</sup> Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyîni, *et-Tebşîr*, 193.

<sup>61</sup> Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 1/200, 399.

<sup>62</sup> Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtât*, 2/292.

<sup>63</sup> Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtât*, 1/121, 201, 408; 3/96, 109.

<sup>64</sup> Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi Tâcüddîn es-Sübki, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411/1991), 2/64; Tâcüddîn es-Sübki, *Tabakât*, 2/457. Eser,

### 5. *Ta'likatün fi usûli'l-fıkh*<sup>65</sup>

Bunlar haricinde Zerkeşî, Ebû İshâk'a iki kitap daha nispet eder. Bunlardan biri Zerkeşî'nin ona ait görüşleri naklederken sıkça başvurduğu<sup>66</sup> fıkıh usûlüne dairdir. Ancak bu eserin yukarıda ele aldıklarımızdan biri olup olmadığını tespit edemedik. İkincisi ise Sünnet'in Kitab'ı neshetmeyeceğine dair Şâfiî'nin görüşünü desteklediği bir kitaptır.<sup>67</sup> Ayrıca Ebû İshâk'ın İbnü'l-Haddâd'ın (ö. 344/955) *el-Fürû'* adlı eseri üzerine yazmış olduğu bir şerhi de mevcuttur.<sup>68</sup>

## 3. Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin Bazı Usûlî Görüşleri

### 3.1. Haber Teorisi

Şâfiî usûlcülerin haberlerin taksimine yönelik görüşlerinin aslı, İmâm Şâfiî'ye dayanmaktadır. İmâm Şâfiî, haberi; haberu'l-'amme (mütevâtir haber)<sup>69</sup> ve haberu'l-hassa (haberu'l-vâhid) şeklinde ikili bir ayrıma tabi tutar.<sup>70</sup> Şâfiî, müstefiz haber adında bir türe ise değinmez. Şâfiî'den sonra ise IV/X. asırda yaşayan mezhep usûlcüleri, müstefiz haberin tanımı, ayrı bir tür olup olmadığı ve sağladığı bilginin niteliği gibi hususları tartışmışlardır. İbn Kecc (ö. 405/1015), Ebû Hâmid el-İsferâyînî (ö. 406/1016), Ebû Hâtim el-Kazvînî (ö.

---

muhtemelen fıkıh kaynaklarında vasiyet ve miras gibi matematiksel meselelerde döngüsellik içeren meseleleri ihtiva eder. Nitekim Râfiî'nin bu eserden yaptığı bir nakil (bkz. Ebû'l-Kâsım Abdülkerim b. Muhammed er-Râfiî, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*, thk. Ali Muhammed 'Avd, Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417), 8/214.) de bu ihtimali güçlendirmektedir. Hisâbî devir olarak da isimlendirilen bu döngüsellik içeren meseleler birçok fıkıh kaynağında "mesâilü'd-devr" başlığı altında ele alındığı gibi müstakil eserlere de konu olmuştur. İslâm hukuk literatüründe devir/kısır döngü problemine dair geniş bilgi için bkz. Halil Kılıç, "İslâm Hukukunda Hükme Etkisi Açısından Devir (Kısır Döngü) Problemi", *Şarkiyat* 15/1 (2023), 317-335.

<sup>65</sup> Tâcüddîn es-Sübki, *Tabakât*, 4/257.

<sup>66</sup> Örneğin bkz. Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtâ*, 1/119, 324; 2/5, 14, 207, 300; 3/19; 4/138, 147.

<sup>67</sup> Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtâ*, 3/189.

<sup>68</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1256. Ayrıca bkz. Salih Sabri Yavuz, "İsferâyînî, Ebû İshak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000).

<sup>69</sup> Onun, 'ammenin (topluluğun) 'ammeden (topluluktan) aktararak Hz. Peygamberden rivayet ettiği haber olarak nitelediği haberu'l-'amme, kavram olarak mütevâtire denk gelmektedir. Bkz. Davut Eşit, "Şâfiî Fıkıh Usûlünde Mustefiz Haber", *AÜİFD* 59/2 (2018), 66.

<sup>70</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şâkir (Mısır: Mektebetü'l-Halebi, 1358), 357.

440/1048), Ebû İshâk eş-Şîrâzî ve İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî'ye (ö. 478/1085) göre müstefiz, her tabakada ravî sayısı en az iki olan haberdir. Sonraki dönem Şâfiîlerin çoğunluğu da gerekli sayıda ihtilaf etmişlerse de müstefiz haberi, ravi sayısını dikkate alarak tanımlamışlardır.<sup>71</sup> Bunun yanında İbn Berhân (ö. 518/1124), belli bir sayı belirtmeden, müstefizin râvi sayısının mütevâtirden az, âhâddan çok olduğunu söyler.<sup>72</sup>

Müstefiz haberin ayrı bir tür mü yoksa ahâd veya mütevâtir haberin altında mı yer aldığı hususunda farklı görüşler mevcuttur. Iraklı Şâfiî usûlcülerden Sayrafi (ö. 330/942) ve Kaffâl eş-Şâşi (ö. 365/976), müstefiz haberi mütevâtir haber kapsamında ve ona eş değer değerlendirerek Şâfiî'nin ikili taksimine bağlı kalmışlardır.<sup>73</sup> Mâverdî (ö. 450/1058) ise ayrı bir tür olarak değerlendirdiği müstefiz haberin, sağladığı bilgi açısından mütevâtir haberden daha güçlü olduğunu savunur.<sup>74</sup> Âmidî (ö. 631/1233) ise müstefiz haberi âhâd haberin bir türü olarak değerlendirir.<sup>75</sup>

Ebû İshâk ise haberi; mütevâtir, müstefiz ve âhâd olmak üzere üçe ayırarak kategorik olarak müstefiz haberi ayrı bir tür olarak değerlendirir.<sup>76</sup> Tespit edebildiğimiz kadarıyla Şâfiî'nin ikili taksimi yerine üçlü taksimi ortaya koyan ilk kişi odur. Muhtemelen müstefiz haberi ayrı bir tür olarak görmesi, birazdan ele alacağımız üzere sağladığı bilginin niteliği açısından diğer ikisinden farklı bir konumda görmesinden kaynaklanır. Abdulkâhir el-Bağdâdî ve İbn Berhân da Ebû İshâk'ın görüşünü benimserler.<sup>77</sup> Onun müstefiz haber tanımı, çoğunluğun aksine ravi sayısı eksenli değildir. Ona göre müstefiz haber, hadis imamları

<sup>71</sup> Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhtât*, 3/313.

<sup>72</sup> Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhtât*, 3/312.

<sup>73</sup> Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhtât*, 3/312.

<sup>74</sup> Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr fi fıkhi mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî* î, thk. Ali Muhammed Muavvad, Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419), 16/85.

<sup>75</sup> Ebû'l-Hasan Seyfüddin Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Şeyh Abdürrezzak Afîfî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.), 2/31.

<sup>76</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir, 1998), 333; Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhtât*, 3/313.

<sup>77</sup> Ebû Mansûr b. Tâhir et-Temîmî Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırâk ve beyânü'l-fırkati'n-nâciye* (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1977), 312; Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhtât*, 3/312.



arasında şöhret kazanmış haberdır.<sup>78</sup> Onun, hadis imamlarından kimleri kastettiği açık değildir. Ancak Zerkeşî'nin, doğrudan Ebû İshâk'ın usûl kitabından aktardığı şu ifadeler bir fikir yürütmemizi sağlar:

*"Sahîhayn'da yer alan haberlerin asılları ve metinleri kesin olarak sahihtir. Bu haberlerde hiçbir şekilde hilaf bulunmaz. Varsa bile bu hilaf, tarîklerin ve ravilerin ihtilafıdır. Geçerli bir teville başvurmada bu haberlere aykırı hüküm verenin hükmünü nakzederiz. Çünkü bu haberler ümmetin kabulüne mazhar olmuştur (et-telakkî bi'l-kabûl)."*<sup>79</sup>

Anlaşıldığı kadarıyla Ebû İshâk, bir haberin müstefiz olması için asgari düzeyde Buhârî ve Müslim'in sahihlerinde yer almasını yeterli görür. Ayrıca onun anlayışı, müstefiz haberin "kendisiyle amelde ilim ehlinin/ümmetin kabul ettiği hadis"<sup>80</sup> olarak yapılan tanımlarla da örtüşür. Bu bakımdan Ebû İshâk; Buhârî ve Müslim'de bulunan hadislerle amel konusunda bir konsensüs oluştuğunu öne sürmektedir.

Ebû İshâk'a göre müstefiz haber, kesin bilgi (ilim) ifade etmektedir. O, şöhretini ve inkâr edilmeksizin kabulünü hadisin sıhhati için delil kabul etmiştir. Ancak ona göre mütevâtir haberin sağladığı bilgi zarurî iken müstefizinki nazarîdir.<sup>81</sup> Öğrencisi Abdulkâhir el-Bağdâdî bu hususta onunla aynı görüşü paylaşır.<sup>82</sup> Ebû İshâk'ın bu görüşü kendisinden sonraki Şâfiî usûlcüler tarafından tartışılmıştır. Ebû İshâk eş-Şirâzî, "müstefiz" terimini kullanmasa da kendisiyle ümmetin tamamının amel ettiği ya da bazılarının amel edip diğer bazılarının tevil ettiği kabulü yaygınlık kazanmış âhâd haberin istidlâli/mükteseb kesin bilgi sağladığı kanaatindedir. Ancak Şirâzî, muhtemelen "bazı ilim ehli" ifadesiyle kastettiği Ebû İshâk'ın aksine Buhârî ve Müslim gibi sıhâh türü eserlerin yanı sıra müsned ve sünenlerde yer alan haberleri ümmetin yaygın olarak kabul

<sup>78</sup> İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fıkh*, thk. Salâh b. Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418), 1/223; Gazzâlî, *el-Menhûl*, 333; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtât*, 3/313.

<sup>79</sup> Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *Selâsilü'z-zeheb*, thk. Muhammed el-Muhtâr (Medine: y.y., 1423), 320.

<sup>80</sup> Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtât*, 3/312.

<sup>81</sup> Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtât*, 3/312-314.

<sup>82</sup> Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Farq*, 313.

ettiği kategoride değerlendirmez.<sup>83</sup> Bu açıklamalarından Şîrâzî'nin, Ebû İshâk'la aynı görüşü paylaştığı anlaşılrsa da bu kapsama giren haberlerle ilgili görüş ayrılığına düştükleri göze çarpar.

Cüveynî ise müstefiz haberin kesin tarzda doğruluğunu söylemenin mümkün olmayışından hareketle bu görüşü doğru bulmaz. Cüveynî'ye göre bir bilginin hem nazarî hem de kati oluşu, dayanaktan yoksun bir iddiadır. Ayrıca aklî kıstaslar da müstefiz haberin kesin doğruluğunu gerektirmez. Bu bakımdan müstefiz haber, galip zanna göre doğru bilgi sağlasa bile kesin bilgiyi gerektirmez.<sup>84</sup> Gazzâlî (ö. 505/1111) de âdil birinin yalan söylemesinin imkânsız olmayışından ve tevatür derecesine ulaşmamış haberin yalan olma ihtimalinin varlığından hareketle Ebû İshâk'ın görüşüne katılmaz.<sup>85</sup> İbn Berhân da "ashâb-ı hadîsten bazıları" ifadesiyle muhtemelen Ebû İshâk'ı kastederek Buhârî ve Müslim'in rivayet ettiği hadislerin kesin sahih olduğu iddiasını kabul etmez. İbn Berhân; Buhârî ve Müslim'in de hata edebileceğini ifade eder. Ayrıca o, ümmetin bu iki kitaptaki hadisleri kabulünün, ameli gerektirse de kesin bilgiyi gerektirmeyeceğini belirtir.<sup>86</sup> İbn Berhân'a göre müstefiz haber, ilme (kesin bilgi) ulaşmayan yakine yakın bilgiyi bir diğer ifadeyle kuvvetli zan ifade eder.<sup>87</sup> Zerkeşî, müstefiz haberin sağladığı bilgiye dair ihtilafı, ümmetin bir hadisle amelinin hadisin kesin sahihliğini gerektirip gerektirmeyeceğine dayandırır. Mu'tezile'nin bu durumun şüpheye mahal bırakmayacak derecede haberin sıhhatini gerektirdiği görüşünde olduğunu söyleyen Zerkeşî'nin nakline göre İz b. Abdüsselam (ö. 660/1262), Ebû İshâk'ın bu görüşünde Mu'tezile'den etkilendiğini ve bunun fâsid bir görüş olduğunu söyler.<sup>88</sup>

<sup>83</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, thk. Abdülmecîd et-Türkî (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1988), 2/578-579; Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali eş-Şîrâzî, *el-Lüma' fi usûli'l-fıkh* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424), 72.

<sup>84</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 1/223.

<sup>85</sup> Gazzâlî, *el-Menhûl*, 333; Zerkeşî, *el-Baħrû'l-muħît*, 3/313.

<sup>86</sup> Ebû'l-Feth Ahmed b. Ali el-Bağdâdî İbn Berhân, *el-Vüşûl ile'l-uşûl*, thk. Abdülhamîd Ali Ebû Züneyd (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1403), 2/172-174.

<sup>87</sup> *من العلم مقاربا لليقين* Zerkeşî, *el-Baħrû'l-muħît*, 3/313-314. Muhtemelen İbn Berhân'dan nakledilen bu ifadeyle, Hanefî usûlcülerin "meşhûr" haberin sağladığı "ilm-i tuma'nine" kastedilmektedir.

<sup>88</sup> Zerkeşî, *Selâsilü'z-zehab*, 320-321.

Ebû İshâk'ın mezhebe muhalif görüşlerinden biri de mürsel rivayetlere dair yaklaşımıdır. Mezhebe göre sahabenin mürselleri kabul edilir.<sup>89</sup> Çünkü sahabe ancak sahabeden irsâl eder. Ebû İshâk'a göre ise tabiîn mürselleri gibi sahabe mürselleri de kabul edilmez.<sup>90</sup> Şîrâzî; bunun, sahabe içinde şahitliği kabul etmeyenlerin varlığına ihtimal veren Mu'tezile gibi kesimlerin görüşü olabileceğini söyler. Şîrâzî, sahabenin tamamını adil görür ve bu iddiayı kabul etmez.<sup>91</sup> Böylece Ebû İshâk'ın bu görüşünde Mu'tezile'den etkilendiğini ima eder.

Ebû İshâk'ın haberle alakalı görüşlerinden biri de tearuz halindeki iki âhâd haberden birinin "amel-i ehli Medine"ye uygunluğunu ilgili haberin tercihine sebep addetmesidir. Ona göre bu uygunluk, âhâd haberin yek diğerine tercihi noktasında en güçlü kriterdir. Çünkü ona göre karâin-i ahvâli (hadisin vürûd ortamı) müşahede etme hususunda Medine ehli daha üstündür. Ayrıca Medine ehli, haberlerin naklinde daha sağlam temellere sahiptir.<sup>92</sup> Bu hususta Gazzâlî de onunla aynı görüşe sahiptir.<sup>93</sup>

### 3.2. İcmâ Anlayışı

İcmânın İslâm hukukunun kaynaklarından biri oluşunda Şia'nın bir kolu olan Râfiziler ve Mu'tezile'den Nazzâm gibi bazı isimler hariç tutulursa ittifak vardır.<sup>94</sup> İcmânın delil niteliği hususundaki ihtilaf, gerçekleşme şartlarına dayanır. Bu meyanda kimlerin görüşünün icmânın oluşumu için yeterli olacağı, kimlerin ihtilafının icmâyı zedelemeyeceği, icmâyâ katılanların görüşlerini açık ifadeyle belirtmelerinin gerekip gerekmeyeceği gibi detaylar zikredilebilir.

<sup>89</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/621; İbn Berhân, *el-Vüšûl*, 2/177.

<sup>90</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî eş-Şîrâzî, *et-Tebşîra fî uşûli'l-fîkh*, thk. Muhammed Hasan Heyto (Dımaşk: Dâru'l-Fîkr, 1403), 329.

<sup>91</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/321.

<sup>92</sup> Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî el-Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik lima'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*, thk. İbn Tâvî et-Tancî vd. (Mağrib: Matba'atu Fudâle, 1403), 1/51-53.

<sup>93</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1417), 2/478.

<sup>94</sup> Mehmet Ali Aytekin, "Sükûti İcmân Kaynak Değeri", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/24 (2020), 285.

Ebû İshâk'ın fıkıh anlayışında icmâ önemli bir yer tutar. Ona göre her zaman diliminde ümmetin şeriata bağlı kalması icmânın sıhhatinin delilidir. Ümmetin şeriata/milllete muhalif bir şekilde icmâ etmesi mümkün olsaydı delillerin varlığı bilinmez, şeriata hükümleri kuşkulu olur ve böylece teklif düşerdi.<sup>95</sup> Bu bakımdan Ebû İshâk'a göre icmâ, şer'î hükümlerin sürekliliği açısından garantör rolü taşımaktadır.

Ebû İshâk yirmi binden fazla meselede icmâ bulunduğunu iddia eder.<sup>96</sup> Zerkeşî'ye göre Ebû İshâk, icmâyı inkâr edenin tekfir edileceğini savunarak mezhepteki esah görüşe muhalefet etmiştir.<sup>97</sup> Ayrıca o, çoğunluğun aksine, Müslümanların icmâsıyla önceki ümmetlerin icmâsı arasında bir farkın bulunmadığı görüşündedir.<sup>98</sup> Ona göre önceki ümmetlerin icmâ ettiği bir hüküm, bizim şariatımızla neshedilmemişse hüccettir.<sup>99</sup> Bu bakımdan Ebû İshâk'ın, icmâ kavramını çok geniş bir perspektiften değerlendirdiği söylenebilir. Onun icmâ ile ilgili mezhebin genel anlayışına aykırı görüşlerinin varlığı bu hususu kanıtla niteliktedir.

İcmâ ile ilgili tartışmaların odağındaki konulardan biri sukûtî icmânın delil değeridir. Sukûtî icmânın hüccet oluşunda İmam Şâfiî'den net bir görüş

<sup>95</sup> Rüknuddîn İbrâhîm b. Muhammed Ebû İshâk el-İsferâyîni, '*Akîdetü'l-Üstâz Ebî İshâk el-İsferâyîni*', haz. Mehmet Gündoğdu (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990), 21.

<sup>96</sup> Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtât*, 3/490.

<sup>97</sup> Zerkeşî iki farklı eserinde bu görüşü Ebû İshâk'a nispet eder. Ancak *Selâsilü'z-zeheb*'te bu görüşü zorunlu olarak dinde bilinmesi gereken icmâ konularıyla ilgili söylerken (bkz. Zerkeşî, *Selâsilü'z-zeheb*, 342.) *el-Bahrü'l-muhtât*'te zorunlu olarak bilinmesi gerekmeyen meselelere dair icmâ hakkında bu görüşü ona nispet etmiştir. (bkz. Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtât*, 3/567.) Merdâvî ise Ebû İshâk'ın bu görüşünün senedin nass olmadığı ancak avam ve havas herkes tarafından bilinmekle hakkında nass varmışçasına şöhret kazanan icmâ hakkında olduğunu aktarır. Ebû'l-Hasen Alâuddîn Alî b. Süleymân el-Merdâvî, *et-Taḥbîr şerḥu't-Taḥrîr*, thk. Abdurrahman el-Cebrîn vd. (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1421), 4/1681.

<sup>98</sup> Şîrâzî, *et-Teḥsîr*, 357; Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed el-Mervezî es-Sem'ânî, *Kavâṭi'u'l-edille fi'l-uşûl*, thk. Muhammed Hasen İsmâ'il eş-Şâfi'î (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1999), 1/471; Zerkeşî, *Selâsilü'z-zeheb*, 338.

<sup>99</sup> Şîrâzî, *el-Lüma'*, 90; Ebû'l-Vefâ Alî b. Akîl İbn Akîl, *el-Vâziḥ fi' usûli'l-fıkḥ*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Turkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 5/128; Âmidî, *el-İḥkâm*, 1/211; Şihâbuddîn Ahmed b. İdris el-Karâfî, *Şerḥu Tenkîhi'l-fuşûl*, thk. Tâha Abdurra'ûf Sa'd (y.y.: Şirketu't-Tabâ'atî'l-Fenniyyetü'l-Müttehide, 1393), 323; Takıyyüddîn es-Sübki, *el-İbhâc*, 2/349.

nakledilmemiştir. Mezhebe ait eserlerde Şâfiî'ye sukûtî icmânın delil değeriyle ilgili farklı görüşler nispet edilmiştir.<sup>100</sup> Buna paralel olarak mezhep içerisinde farklı görüşler ortaya çıkmıştır.<sup>101</sup>

Ebû İshâk'a göre sükûtî icmâ teknik anlamda bir icmâ olup katî delil ve hüccet niteliği taşır.<sup>102</sup> Bu hususta Şâfiî'ye muhalif gibi görünse de durum böyle değildir. Nitekim Zerkeşî, Ebû İshâk'ın Şâfiî'den sükûtî icmânın delil olduğu görüşünü naklettiğini söyler.<sup>103</sup> Bu bakımdan Ebû İshâk'a göre ortaya konulan bir görüş yaygınlaştığında ve bu görüşü duyanlar olumsuz bir tavır sergilemeden sükût ederse icmâ oluşur ve ona muhalefet caiz değildir.<sup>104</sup> Ancak Ebû İshâk'a göre sükûtî icmânın teknik anlamda bir icmâ ve hüccet olabilmesi için inkırâz-ı asr (icmâya katılan müctehidlerin ölmesi) şarttır.<sup>105</sup> Mezhepteki zâhir görüşe göre inkırâz-ı asr icmânın oluşumu için şart değildir. Ebû İshâk ise inkırâz-ı asrın sarîh/kavli icmânın oluşumu için şart koşmazken, sükûtî icmânın delil değeri taşıması için inkırâz-ı asrı gerekli görmektedir.<sup>106</sup> Onun bu şartı

<sup>100</sup> Adem Yenidoğan, İmâm Şâfiî'nin sukûtî icmâyı teknik anlamda bir icmâ olarak görmediğini zannî bir delil olarak bilgi kaynağı telakki ettiğini ifade etmektedir. Bkz. Adem Yenidoğan, "İmâm Şâfiî (ö. 204/820)'nin İcmâ Anlayışı", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/1 (2013), 101. Bilal Aybakan da Şâfiî'nin, zan ifade eden re'ye dayalı icthadların icmâya dayandırılarak kesin bilgi kümesine sızmasını önlemek gayesiyle sukûtî icmâyı delil olarak kabul etmediğini belirtir. Bkz. Bilal Aybakan, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 119.

<sup>101</sup> Bkz. Aytekin, "Sükûtî İcmân Kaynak Değeri", 295-299.

<sup>102</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 1/270; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtât*, 3/543.

<sup>103</sup> Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtât*, 3/539.

<sup>104</sup> Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtât*, 3/539.

<sup>105</sup> Mutemelen Mu'tezilî alimlerden Kâdî Abdülcebbar ve Ebu'l-Hüseyn el-Basrî ile Hanefî usulcülerin inkırâz-ı asrı şart koşmalarından ötürü eleştirdikleri Şâfiîler (bkz. Yusuf Erdem Gezzin, "Hicri Beşinci Asır Mu'tezile ve Hanefî Fıkıh Usûlü Literatüründe İcmâ Teorisi", *Mevzu - Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2021), 246.) Ebû İshâk gibi isimlerdir.

<sup>106</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 1/268; Sem'ânî, *Kavâtı 'u'l-edille*, 2/16; Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Uşûli'l-Pezdevî* (by.: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 3/243; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtât*, 3/554. Hindî, Ebû İshâk'ın, sükûtî icmâda görüşü ortaya atan kişinin hâkim/kâdı olmasını şart koştüğünü, aksi halde icmânın oluşmayacağını söylediğini nakletmektedir. Çünkü kuvvetle muhtemel hâkim, bu görüşü iyice araştırdıktan ve fakihlerin görüşlerini tespit edip onaylarını aldıktan sonra ortaya atmıştır. Ancak Zerkeşî, Hindî'nin naklinin doğru olmadığını ve bu şartı koşanın Ebû İshâk el-Mervezî olduğunu belirtir. Gerçekten de bu şartın Ebû İshâk'a nispetini farklı bir

koymasının ardında sükûti icmânın kesinliğini sağlama çabasının yattığı muhtemeldir.

Cüveynî, Şâfiî mezhebine göre sükûti icmânın delil olmadığını söyleyerek Ebû İshâk'ın görüşünü doğru bulmaz.<sup>107</sup> Ebû İshâk'tan önce ve sonra Şâfiî usûlcüleri; sükûti icmânın teknik anlamda bir icmâ olup olmadığı, hüccet sayılıp sayılmadığı, hüccet olması durumunda zan mı kesin bilgi mi ifade ettiği hususlarında tartışmalar yapılmış ve farklı görüşler ortaya konmuştur.<sup>108</sup>

Ebû İshâk'ın icmâ konusunda dikkat çeken görüşlerinden biri de kimlerin muhalefetinin icmânın oluşumuna zarar vermeyeceğine yöneliktir. Usûlcülerin çoğunluğuna göre icmânın sahih bir biçimde oluşumunda icmâyâ katılanların takvâ/vera' sahibi olması şart olduğundan, dalâlet ve fısk ehlinin görüşü dikkate alınmaz.<sup>109</sup> Bir tevile dayalı görüşten dolayı oluşan fısk ise icmâ ehliyetine zarar vermez.<sup>110</sup> Ebû İshâk'a göre muhalifin sahip olduğu bidat, küfrü gerektiriyorsa görüşü dikkate alınmazken yalnızca fıskı gerektiriyorsa ya da büyük günah işlemişse dikkate alınır.<sup>111</sup> Bu bakımdan ona göre icmâyâ katılanların takva sahibi olması şart olmayıp Müslüman olması yeterlidir. Şîrâzî ve Cüveynî de Ebû İshâk gibi düşünmektedir. Onlara göre icmânın oluşumunda âdil-fâsık fark etmeksizin icthad ehli olan herkesin görüşü dikkate alınır. Çünkü bu hususta dikkate değer unsur icthad ehliyetidir.<sup>112</sup> İcmâda yalnızca

---

kaynaktan tespit edemedik. Nitekim Hanefî fakih İbn Emîru Hâc (ö. 879/1474), bu görüşü ilgili şart olmadan Ebû İshâk'a nispet etmektedir. Dolayısıyla Ebû İshâk el-İsferâyîni'nin böyle bir şartı koşmamış olması daha doğrudur. (İlgili bilgiler için bkz. Safiyyuddîn Muhammed b. Abdurrahîm el-Urmevî el-Hindî, *Nihâyetü'l-vüçûl ilâ 'ilmi'l-uşûl*, thk. Salih b. Süleymân - Sa'd b. Sâlim es-Suveyh (Mekke: el-Mektebetü't-Ticariyye, 1416), 6/2568; Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, 3/545; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403/1983), 3/101.)

<sup>107</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 1/269.

<sup>108</sup> İlgili tartışmalar ve görüşler için bkz. Aytekin, "Sükûti İcmân Kaynak Değeri", 295-299.

<sup>109</sup> el-Kâdî Muhammed b. Huseyn el-Ferrâ' el-Bağdâdî Ebû Ya'lâ, *el-Udde fi usûli'l-fıkh*, thk. Ahmed b. Ali el-Mübârekî (Riyad: y.y., 1990), 4/1139-1140; Cüveynî, *el-Burhân*, 1/267; Ebû'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-Kelvezânî, *et-Temhîd fi usûli'l-fıkh*, thk. Mufid Muhammed Ebû 'Amşe, Muhammed b. Alî (Cidde: Dâru'l-Medenî, 1406), 3/253.

<sup>110</sup> Sem'ânî, *Qavâti' u'l-edille*, 1/482.

<sup>111</sup> Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 4/1139-1140; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/253.

<sup>112</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/720; Cüveynî, *el-Burhân*, 1/267; Sem'ânî, *Qavâti' u'l-edille*, 1/482.

Müslümanların görüşü dikkate alındığından, bidat sahibi kimse tekfir edilirse görüşü dikkate alınmaz.<sup>113</sup>

Ebû İshâk'a göre kıyası reddedenlerin görüşü icmânın oluşumunu engellemeyeceğinden Zâhirîlerin muhalefeti dikkate alınmaz.<sup>114</sup> Şâfiîlerden İbn Süreyc (ö. 306/918), İbn Ebî Hüreyre (ö. 345/956), Cüveynî ve Gazzâlî; Hanefîlerden Kerhî (ö. 340/952), Cessâs (ö. 370/981) ve Serahsî (ö. 483/1090); Mâlikîlerden Bâkîllânî; Hanbelîlerden Ebû Ya'lâ el-Ferrâ' (ö. 458/1066) gibi önemli simaların da benimsediği bu görüş cumhura nispet edilmektedir.<sup>115</sup> Bu görüşün referans noktası, Zâhirîlerin, tevatür derecesinde yaygınlık kazanmış bir delil olan kıyası inkar etmeleridir. Zâhirîler, şer'î hükümlerin çoğunluğunun kaynağı olarak ictihad yöntemlerini bilmediklerinden müctehid olarak adlandırılmaları da mümkün değildir. Nasların lafzıyla yetinen Zâhirîlerin güvenilir bir ilmî birikimi bulunmadığından avamdan fakları yoktur.<sup>116</sup> İcmânın oluşumunda avamın görüşü aslî unsur olarak bir değeri haiz olmadığından bu görüş sahiplerine göre Zâhirîlerin muhalefeti dikkate alınmaz.

İcmânın oluşumu için tartışmalı hususlardan biri de icmâya katılanların sayısıdır. Bu bağlamda herhangi bir asırdaki âlimlerin sayısının tevatür sayısının altına düşüp düşmeyeceği tartışma konusu olmuştur. Bazı usûlcüler, toplumun ve şeriatın ayakta kalmasını ve sürekliliğini sağlayan kitle olarak gördükleri ulemanın sayısının bir asırda tevâtür sayısından aşağıda olmasını caiz/mümkün görmezler. Kıyamete kadar bu şeriatın ayakta kalmasını, sürekliliğini ve muhafazasını Allah üstlendiğine göre sayıları tevatür derecesinden düşen âlimler bunu gerçekleştiremezler.<sup>117</sup> Ebû İshâk'a göre ise icmâya

<sup>113</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 1/266.

<sup>114</sup> Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtâ*, 5/318.

<sup>115</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1414/1994), 3/280-281, 296; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 2/357; Ebû Ya'lâ, *el-'Udde*, 4/1136; Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efğânî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414), 1/302; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtâ*, 3/518.

<sup>116</sup> Cessâs, *el-Fuşûl*, 3/280-281, 296; Bâkîllânî, *et-Takrîb*, 2/357; Ebû Ya'lâ, *el-'Udde*, 4/1136; Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî*, 1/302; Cüveynî, *el-Burhân*, 2/819; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtâ*, 3/518.

<sup>117</sup> Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, 1/483. Sem'ânî bu görüşü doğru bulmamaktadır. İbn Berhân bu görüşü usûlcülerin çoğunluğuna nispet etmektedir. İbn Berhân, *el-Vüşûl*, 2/88.

katılanların sayısı tevatür derecesinden az olabilir. Hatta, bir zamanda tek bir müftünün kalması ve onun görüşüyle de icmânın oluşması mümkündür.<sup>118</sup> “Ümmet” kelimesi Kur’an’da Hz. İbrahim (as) için kullanıldığından, tek bir kişinin ümmet olarak nitelenmesi mümkün ve vakidir.<sup>119</sup> Cüveynî ve Gazzâlî de bir zamanda ulemanın sayısının tevatür sayısının altına düşmesini hatta hiçbir âlimin kalmamasını mümkün görürler. Ancak onlara göre tevatür sayısının altına düşenlerin görüşünden icmâ oluşmaz. Çünkü icmâ, normal şartlar altında gerçekleşen bir durumdur. Anormal bir durum olarak tek kişinin görüşüne icmânın isnadı söz konusu olamaz.<sup>120</sup> Ebû'l-Muzaffer es-Sem'ânî (ö. 489/1096) ise tevatür sayısına ulaşmayan müctehidlerin ortak görüşünün doğruluğunun kesinliğini iddia eder. Ona göre bu kesinlik “Ümmetimden bir taife doğru yol üzere olmaya devam edecektir...” hadisinden kaynaklanır.<sup>121</sup> Sem'ânî'nin, bu bilginin hücciyeti noktasında Ebû İshâk'la aynı görüşte olduğu söylenebilir.

Âmidî, bu meseledeki tartışmaları icmânın hücciyet kaynağıyla ilintilendirir. Cüveynî gibi icmânın, gücünü “icmâyâ katılanların yalan üzere birleşmelerinin mümkün olmaması” şeklindeki aklî temellere dayandıranlara göre tevatür sayısı şarttır. İcmânın hücciyetini naklî/semî delillerle ispat edenler ise tevatür sayısının gerekliliğinde ihtilaf etmiştir. Âmidî'ye göre icmânın aklen ispatı mümkün olmadığından ve icmâ tümüyle nakle dayandığından, oluşumu için tevatür sayısı şart değildir. Bu bakımdan katılanlar tevatür sayısına ulaşmasa da icmâ gerçekleşir.<sup>122</sup> Bu görüşüyle Âmidî'nin de Ebû İshâk'ın görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır. Ayrıca Ebû İshâk'ın, icmânın hücciyetini naklî temellere dayandırdığı söylenebilir.

Son tahlilde Ebû İshâk'ın ilgili görüşlerinden icmâyâ çok önem atfettiği anlaşılmaktadır. İlaveten mezhepteki temayülün aksine sükûtî icmâyı kabul etmesi, tevatür sayısına ulaşmayan kişilerin görüşünden icmânın oluşacağını söylemesi hatta neshedilmediği takdirde önceki ümmetlerin icmâsını bağlayıcı kabul etmesi, çoğunluğun aksine icmâyâ katılanların takva sahibi olmasını şart koşmaması ve küfrü gerektirmediği sürece bidat, fısık ve mâsiyet ehlinin

<sup>118</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 1/267; Sem'ânî, *Qavâtı 'u'l-edille*, 1/483.

<sup>119</sup> Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîtt*, 3/558. İlgili Ayet için bkz. en-Nahl: 16/120.

<sup>120</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 1/267; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/352-353; Gazzâlî, *el-Menhûl*, 1/410-411.

<sup>121</sup> Sem'ânî, *Qavâtı 'u'l-edille*, 1/483.

<sup>122</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 1/250.



görüşüne değer atfetmesi Ebû İshâk'ın icmâyı geniş bir perspektifte değerlendirdiğini göstermektedir. Kıyası reddedenlerin görüşüne değer vermemesi de icmâ meselelerini arttıran husus olarak dikkat çeker.

### 3.3. İctihad ve Taklid

Ebû İshâk, avamın bir müctehidi taklidini mümkün hatta zorunlu görür. Ona göre "Varlığı, yokluğuna sebep olan şey sakıttır." ilkesi aklen buna delildir. Nitekim ümmetin her bir ferdi için ahkâmın delilini aramakla sorumlu tutmak, onları yaşamları için gerekli rızkı temin etmekten alıkoymak, rızıklarını aramaktan alıkoymak da (ölümlerine sebebiyet vereceğinden) bu delilleri arayıp bulmalarını ve bilmelerini engeller. Her bir ferdin aklına gelen hükme uyması da kafasına göre şeriat uydurması anlamına gelir. Öyleyse şer'î bilgiye sahip bir müctehidi taklid etmek zorunludur.<sup>123</sup> Görüldüğü üzere Ebû İshâk bu noktada kısır döngü oluştuğunu düşünerek ümmetin her bir ferдинin icthadla mükellef tutulamayacağı sonucuna varmaktadır.

Mezhebe mensubiyetin temel alındığı bir dönemde yaşayan Ebû İshâk'a göre müctehid, bir başka müctehidi taklid edemez. Çünkü müctehid delillerin sıralamasına dikkat etmelidir. Müctehide göre kendi icthadı nas konumundayken, başkasının icthadı ise kıyas gibidir. Bu nedenle müctehid, başka bir müctehidin icthadını (kıyas) kendi icthadına (nas) önceleyemez.<sup>124</sup> Cüveynî, her iki icthad arasında yapılan bu benzetmeyi doğru bulmaz.<sup>125</sup> Gazzâlî de Ebû İshâk'ın bu açıklamasını zorlama bir yorum olarak değerlendirir. Gazzâlî'ye göre hükme olan ihtiyaç aciliyet arz ediyorsa veya icthada ulaşım imkânsız ya da zor ise müctehidin başka bir müctehidi taklidi ittifakla caizdir. Bu bakımdan Gazzâlî'ye göre bu hususta kati bir görüş söylemek doğru değildir.<sup>126</sup>

Ebû İshâk bu görüşünden hareketle müntesib müctehidin de imamın mezhebini ve delilini taklid edemeyeceğini söyler. Çünkü müntesib müctehid, müstakil müctehidin sahip olduğu niteliklere ve ilme sahiptir. Müntesib müctehidin imamına mensubiyeti yalnızca icthad metodunda onun yöntemini takip etmesinden kaynaklanır. Ebû İshâk, bu özelliğin Şâfiî mezhebinin önde

<sup>123</sup> Ebû İshâk el-İsferâyînî, *'Aķidetü'l-Üstâz*, 21-22.

<sup>124</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 2/1339-1340; Gazzâlî, *el-Menhûl*, 587.

<sup>125</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 2/1340.

<sup>126</sup> Gazzâlî, *el-Menhûl*, 588.

gelen ashâbında bulunduğunu iddia eder. Yine ona göre Ebû Hanîfe'nin ashâbının çoğunluğu ile Mâlik ve Ahmed b. Hanbel gibi imamların ashâbı, imamlarının mezhebini/görüşlerini taklid etmişlerdir. Ona göre doğru olan Şâfiî ashâbının yaptığıdır. Onlar Şâfiî'nin mezhebini/görüşlerine tabi olsalar da bunu taklitle yapmamışlardır. Ashâb, Şâfiî'nin icthad yöntemini en sağlam ve en güçlü yöntem olarak gördüklerinden ve icthad etmek zorunda olduklarından onun yöntemini benimsemişlerdir. Şâfiî'nin yöntemiyle ahkam bilgisini elde etmeye çalışmışlardır.<sup>127</sup>

İctihad başlığının temel problemlerinden biri de icthadda hata-isâbet meselesidir. Bu hususta her müctehidin isabetini savunanlar (musavvibe) ile yalnızca birinin doğru hükme ulaştığını söyleyenler (muhattie) olmak üzere temel iki görüş bulunmaktadır.<sup>128</sup> Bu meselede İmâm Şâfiî'den olumlu ya da olumsuz açık bir ifade bulunmamaktadır. Şâfiî'den nakillerin yanı sıra onun bazı ifadelerinden yapılan çıkarımlarda her iki görüş de ona nispet edilmektedir.<sup>129</sup> Cüveynî, mezhep fakihlerinin çoğunluğun, Şâfiî'ye yalnızca bir icthadın isabetli olduğu görüşünü nispet ettiğini söyler.<sup>130</sup>

Bir meselede öne sürülecek farklı hükümlerin birlikte doğruluğunu yanlış gören ancak delillerin tenakuzunu zorunlu olarak kabul eden Ebû İshâk'a göre her bir şer'i meselede hükümler yalnızca delillerle sabit olur. Ulemanın hepsi icthadın cevazı hususundaki hükümlerin delillere ve emarelere dayandığı hususunda ittifak etmiştir. Buna göre icthadı bir şeyin helalliği yönünde olan kimse, bir emareye veya umûm ifade eden bir delâlete tutunmuştur. Bu ise belli bir müctehide özel değildir. Haramlığı yönünde icthad eden de benzer bir tavır

<sup>127</sup> Takıyyüddîn Osmân b. Abdurrahmân İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, thk. Müvaffak Abdullah Abdulkâdir (Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1407/1986), 91-92; İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, 1/29; Ebû Zekerıyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Âdâbü'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî*, thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1988), 25.

<sup>128</sup> Ebû Ya'la, *el-'Udde*, 5/1549; Şirâzî, *et-Tebşıra*, 498; İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *et-Telhîş fi usûli'l-fıkħ*, thk. Abdullâh Cevlem en-Nebâli, Beşîr Ahmed el-Ömerî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, ts.), 3/341; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/311-313; İbn Akil, *el-Vâzih*, 5/358.

<sup>129</sup> İbn Berhân, *el-Vüûl*, 2/343-344.

<sup>130</sup> Cüveynî, *et-Telhîş*, 3/338. İctihadda hata ve isabet tartışmaları hakkında geniş bilgi için bkz. Tevhîd Ayengin, "Hukûkî Dinamizm ve İctihatta İsalet Tartışmaları", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 12/3 (2012), 139-158.

takınmıştır. İki görüşünde isabetli olduğunu ileri sürmek, her iki zıt emarenin doğruluğunu söylemek demektir.<sup>131</sup> Bu bakımdan Ebû İshâk, ictihadlardan yalnızca bir tanesinin isabet ettiği, isabet etmeyen hatalının da bir sevap alacağı görüşündedir.<sup>132</sup> Hatta Ebû İshâk, her müctehidin isabetli olduğu yönündeki görüşün “başının safsata, sonunun ise zındıklık” olduğunu söyler. Bu meselede İmâm Şâfiî’ye nispet edilen görüşleri içeren hiçbir rivayeti doğru bulmaz.<sup>133</sup> İbn Berhân, Ebû İshâk’ın bu ifadesini müsavvibenin aşırı/ğulât kesimi için söylediğini nakleder. Nitekim Ebû İshâk’a göre bu fırka, Allah katında amaca götüren birçok yolun bulunduğu ve ictihad olmadan da bu yollardan herhangi birine tutunmanın caiz olduğu kanaatindedir. Öyleyse bu görüşe göre yalnızca bir şahıs açısından bir şey aynı anda hem helal hem de haram olur. Ebû İshâk’a göre bu bir safsatadır. Hiçbir şeye bağlı kalmadan nefsi istek ve arzusuyla baş başa kalmasına neden olması da bu görüşün zındıklık yönünü gösterir.<sup>134</sup> Hata-isâbet meselesinin konuşulduğu meclislerde küfrederek saldırganlaştığına, konumuna uygunsuz hareketler yaptığına ve ilmî niteliğini yitirdiğine yönelik aktarılan anekdot<sup>135</sup> da Ebû İshâk’ın bu ifadeyi mutlak anlamda tasvîb görüşüne değil aşırı uçta yer alan tasvîb anlayışına yönelik kullandığı ihtimalini güçlendirir. Nitekim bilindiği üzere hatırı sayılır derecede tasvîb görüşünü savunan fakihler bulunmaktadır.

Hata-isâbet meselesindeki görüşünün, onun fıkıh düşüncesine de yansıdığı görülür. Nitekim ona göre vücûbunda ihtilaf bulunan bir eylemin vacip olduğunu düşünmeyen birinin ihtiyaten yerine getirmesi, -Hanefinin abdest niyeti getirmesi ve namazda besmeleyi okuması gibi- hilaftan hurûc<sup>136</sup> ettiği anlamına gelmez. Çünkü bu kimse yerine getirdiği eylemin vücûbunu düşünmemektedir. Bu bakımdan aksini düşünen muhalif birinin bu kimseye tabi

<sup>131</sup> Cüveynî, *et-Telhîs*, 3/350-351.

<sup>132</sup> Gazzâlî, *el-Menhûl*, 561.

<sup>133</sup> İbnü’s-Salâh, *Tabakât*, 1/313-314; Nevevî, *Tehzîb*, 2/170.

<sup>134</sup> İbn Berhân, *el-Vüŷûl*, 2/341-342.

<sup>135</sup> İbnü’s-Salâh, *Tabakât*, 1/313-314.

<sup>136</sup> Hurûc mihe’l-hilâf “fakihin, ŷer’î bir meselenin hükmünde kendinden farklı bir sonuca ulaşan bir diğer fakihin görüşüyle -kendi benimsediği hükmü ihlal etmeden- amel etmesi”dir. Muhammet Bağçivan, “El-Hurûc Mine’l-Hilâf Kâidesi ve Şâfiî Mezhebinde Uygulanması”, *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/2 (2020), 100.

olmasıyla namazı sahih olmaz. Ancak cumhur bu konuda eylemin varlığını dik-kate alır ve hilaftan hurûc edileceğini söyler.<sup>137</sup>

Kâdının karar verdiği bir davada lehine karar verilen taraf, ilgili kararda aksini düşünüyorsa bu kimsenin elde ettiği hakkın kendisine bâtinen/diyane-ten helal olup olmaması meselesi de hata-isabet meselesiyle ilgilidir. Şâfiîlerin çoğunluğu, davayla elde edilen hakkın helal olacağını düşünmektedir. Ancak Ebû İshâk, bu hakkın söz konusu kişiye zâhiren helal olsa da bâtinen haram olacağı görüşündedir. Gazzâlî ve usûlcüler de onunla aynı fikirdedir.<sup>138</sup> Ebû İshâk, danıştığı müftünün fetvasına uyararak bir kimsenin başkasına ait bir malı itlaf etmesi durumunda müftüyü tazminle yükümlü kılar. Bu bağlamda fetva vermeye ehil bir müftü, tazmin gerektiren bir konuda kati bir delile aykırı ver-diği fetvadan dolayı oluşan hasarı tazmin eder. Ancak kendisine soru sorulan kişi, fetvaya ehil değilse hasarı müftü değil fetvayı isteyen (müsteftî) ve itlafı doğrudan gerçekleştiren kişi tazmin eder. Çünkü Ebû İshâk'a göre bu durumda müsteftî, fetvaya ehil olanı aramakta kusurlu davranmıştır.<sup>139</sup> Görüldüğü üzere Ebû İshâk'a göre müctehid, ictihadından ötürü sorumluluktan kurtulmamak-tadır.

Ebû İshâk'a göre vuku bulan bir meseleyle alakalı hükümde, birden çok müctehid içerisinde efdal/en yetkin, en bilgin ve en takvalı olanın araştırılması ve onun fetvasına tabi olunması gerekir. Hatta o, bunu bir inanç meselesi olarak telakki eder.<sup>140</sup> Çünkü bu nitelikleri haiz müctehid, şeriatın derin noktalarına ulaşmada daha doğru yoldadır. Ayrıca güvenilir insanlara sorarak bu nitelik-teki müctehidi tespit etmek zor değildir.<sup>141</sup> Yukarıdaki meselede Ebû İshâk'ın, yanlış fetvasından oluşan hasardan müftüyü sorumlu tutmasının, efdal müctehidin araştırılmasındaki görüşüyle uyumlu olduğu söylenebilir. Bu bakımdan müsteftî, yeterince araştırma yapmadan ehil olmayan müftüye sormakla ku-surlu davranmış olur. Ancak mezhepte tercih edilen çoğunluğa ait görüşe göre

<sup>137</sup> Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-kavâ'idil-fikhiyye*, thk. Teysîr Fâik (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 1405/1985), 2/137-138.

<sup>138</sup> Râfiî, *el-'Azîz*, 12/483; Tâciüddîn es-Sübki, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, 1/416.

<sup>139</sup> İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, 111; İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, 1/46; Nevevî, *Âdâbü'l-fetvâ*, 37.

<sup>140</sup> Ebû İshâk el-İsferâyîni, *Akîdetü'l-Üstâz*, 11.

<sup>141</sup> Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muħîṭ*, 4/590.

efdal varken mefdûla fetva için danışılabilir. Nitekim iki kişinin şahitliğiyle birlikte müftünün bunu kabul etmesi yeterlidir. Çünkü sahabe döneminde böyle bir araştırma yapılmadan sahabeye fetvalar sorulmuştur. Ayrıca avamın, müftünün fetvaya ehil olup olmadığını araştırması ve müftüyü imtihana çekmesi mümkün değildir. Çünkü kendisinin bilgisi yoktur.<sup>142</sup>

Ebû İshâk'ın dikkat çeken görüşlerinden biri de herhangi bir zaman diliminde müctehidlerin yokluğu sebebiyle şeriatın güçsüzleşerek unutulması, canlılığını yitirmesi, sönüp gitmesi ve yürürlükten kalkması (fütûr) halinde Müslümanların neye göre hüküm vereceklerine yöneliktir. Gazzâlî, Mu'tezile'den Ka'bî'nin (ö. 319/931) aksi yöndeki görüşü hariç bunun mümkün olduğunda icmâ olduğunu söyler ve kendisi de bu görüşe katılır.<sup>143</sup> Ebû İshâk da şeriatın fütûrünü mümkün görür.<sup>144</sup> Bu noktada tartışmalı önemli husus Müslümanların hangi hükümleri uygulayacağıdır. Cüveynî ve Gazzâlî'ye göre bu durumda teklif ortadan kalkar ve hükümler şeriatın gelmesinden önceki gibi olur. Ebû İshâk ise Müslümanların aklın gerektirdiği maslahatlara (mehâsinü'l-ukûl) yönelmekle mükellef olacakları görüşünde olduğunu aktarır. Cüveynî ve Gazzâlî, aklın tahsîn ve takbihiyle hüküm vermeyi kabul etmediğinden, Ebû İshâk'ın bu görüşünün mezhebe uygun olmadığını savunur ve bu görüşü eleştirir.<sup>145</sup>

Görüldüğü üzere bu hususta Ebû İshâk, Mu'tezile'nin husun-kubuh meselesinde ortaya koydukları tavra yakın bir görüş sergilemiştir. Ancak Zerkeşî ve Suyûtî; Ebû İshâk'ın açıkça bu konuyu ele aldığını ve şeriatın fütûrünü imkânsız gördüğünü, farz-ı muhal şeriatın fütûru halinde tıpkı fetret döneminde olduğu gibi teklifin ortadan kalkacağı görüşünde olduğunu nakledeleler.<sup>146</sup>

<sup>142</sup> Gazzâlî, *el-Menhûl*, 589; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtî*, 4/590. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Hasan Güler, *Şâfiîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2022), 239-265.

<sup>143</sup> Gazzâlî, *el-Menhûl*, 598-596.

<sup>144</sup> Gazzâlî, *el-Menhûl*, 598-596.

<sup>145</sup> İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *Ğıyâşü'l-ümem fi iltiyâsi'z-zulem*, thk. Abdülazîm ed-Dîb (Kahire: el-Mektebetü'l-Kübrâ, 1401), 523-526; Cüveynî, *el-Burhân*, 2/1347; Gazzâlî, *el-Menhûl*, 596.

<sup>146</sup> Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtî*, 4/497; Ebû'l-Fazl Celâleddin Abdurrahmân b. Ebi Bekr es-Suyûtî, *İrşâdü'l-mühtedîn ilâ nuşreti'l-müctehidîn*, "Investigation of Manuscript 'Irshad al-Muhtadin Ila

Ebû İshâk'a göre bir kimsenin ichtihad yetkinliğine sahip olması için bazı şartları taşıması gerekmektedir. Bunlardan biri, müctehidin fûrû-i fıkha dair teferruatlı meseleleri ezbere bilmesidir. Öğrencisi Abdulkâhir el-Bağdâdî bu hususta onunla hemfikirdir.<sup>147</sup> Bu şartın gerekliliği, mezhep literatüründe tartışmalı konulardandır. İbnü's-Salâh, mezhebin meşhur usûl eserlerinin çoğunda bunun şart koşulmadığını söyler. Çünkü fûrû meseleleri bir sonuç ve semere olarak icthaddan sonra elde edilir. Bunun şart koşulması halinde bir şeyin şartının kendisinden sonra gerçekleşmesi söz konusu olacaktır ki bu imkânsızdır. İbnü's-Salâh, bu şartın mutlak müstakil müctehid için değil daha alt derecedeki müftüler için söz konusu olduğunu sözlerine ekler. Çünkü müftüler için gerekli olan nitelik, zaman kaybetmeden ve çok yorulmadan vakaların hükümlerini ortaya koyacak şekilde bilgi birikimine sahip olmaktır. Bu da ancak fûrû meselelerini ezberlemekle olur.<sup>148</sup> Nevevî de İbnü's-Salâh'la aynı görüştedir.<sup>149</sup> Takıyyüddîn es-Sübki ise Ebû İshâk'ın bu şartı koşmakla, ichtihad melekesinin oluşumu için bu meselelerin alıştırma (mümârese) amaçlı kullanılmasını kastettiğini ifade eder.<sup>150</sup> Nitekim fıkıh meselelerinin ezberini şart koşmayan Gazzâlî de kendi döneminde ichtihad yetisinin ancak bu yöntemle oluşabileceğini vurgular.<sup>151</sup> İbn Berhân da usûl konularını örneklerle izah edecek seviyede fûrû meselelerini bilmeyi yeterli görür.<sup>152</sup>

Ebû İshâk'ın fûrû meselelerini bilmeyi ichtihad ehliyetinin bir şartı olarak sunması, kelâmcı usûlcülerin fıkıh ve fıkıh usûlü alanlarını birbirinden bağımsızlaştırma çabalarına bir tepki mahiyeti taşıdığı söylenebilir. Bu bakımdan o, usûle hakimiyetin ancak fûrû meseleleriyle gerçekleşebileceğini

---

Nusrat al-Muhtadın' by Jalal al-Din al-Suyuti", nşr. İsmail Narin, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2017), 112.

<sup>147</sup> İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, 88; İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, 1/27; Nevevî, *Âdâbü'l-fetvâ*, 23.

<sup>148</sup> İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, 88-89.

<sup>149</sup> Nevevî, *Âdâbü'l-fetvâ*, 23.

<sup>150</sup> Takıyyüddîn es-Sübki, *el-İbhâc*, 3/256.

<sup>151</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/388.

<sup>152</sup> İbn Berhân, *el-Vüšûl*, 1/54.

düşünmektedir. Ebû İshâk'ın usûlde fukahâ yöntemini benimsediğine yönelik kaynaklarda yer alan ifadeler<sup>153</sup> de bu hususu desteklemektedir.

Cüveynî'nin nakline göre Ebû İshâk, kelâm ilminde derin bilgiye sahip olmayı ichtihad ehliyetinin şartlarından biri olarak görür. Bâkılânî'nin de aynı görüşü benimsediğini aktaran Cüveynî, fukahânın çoğunluğunun aksi görüşte olduğunu çünkü eskiden beri imamların, kelâmcıların delillendirme yöntemlerini bilmedikleri halde fetva verdiklerini söyler. Cüveynî de kelâm ilmindeki derin bilginin ichtihadın şartları arasında yer almadığı görüşündedir.<sup>154</sup> İbn Berhân ise kelâm ilminin dakik konularını bilmeyi şart koymasa da hüccet, burhân ve delil gibi bilgi kaynaklarını birbirinden ayırt edebilecek kadar kelâm bilgisini şart koşar. Nitekim ona göre bu bilgi yalnızca kelâm ilminin konusudur.<sup>155</sup> Âmidî'ye göre ichtihad ehliyeti için zarûriyyât kabilinden olan temel düzeyde bilgiye sahip olmak şart iken kelâm ilminin dakik meselelerini bilmek şart değildir.<sup>156</sup>

Cüveynî'nin Ebû İshâk'ın söz konusu şartı koştığına dair nakline ihtiyatlı yaklaşmak gerekir. Nitekim Ebû İshâk'ın, 'Akîde adlı eserinin dibacesinde kullandığı ifadelerden, Cüveynî, İbn Berhân ve Âmidî gibi asgari ve basit düzeyde kelâm bilgisini şart koştığını anlamaktayız. Nitekim bu eserin henüz başında Ebû İshâk, kelâm ilmi açısından oldukça asgari ve basit düzeyde verdiği bilgilere sahip olmanın müctehidin şer'î ahkâma dair fetvasına güveni ve geçerliliği temin edeceğine işaret eden ifadeler kullanır.<sup>157</sup> Bu ifadeler, Ebû İshâk'ın da çoğunluğa ait görüşü benimsediğini gösterir. Cüveynî'nin naklinin ise farklı bir konuyla ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Bu meyanda muhtemelen Ebû İshâk, kelâm ilminde derin bilgiye sahip olmayı ichtihadın şartı olarak değil bu ichtihadın güvenilirliği açısından şart koşar. Nitekim 'Akîde'nin şârihlerinden Muhammed b. Ca'fer es-Sanhâcî (ö. 603/1207), Ebû İshâk'ın ilgili ifadelerini açıkladığı bölümde bu ihtimali destekleyen açıklamalarda bulunur.<sup>158</sup> Ebû İshâk'ın,

<sup>153</sup> İbnü's-Salâh, *Tabakât*, 1/313-314, 2/553; Nevevî, *Tehzîb*, 2/170.

<sup>154</sup> Cüveynî, *et-Telhîş*, 3/460-461.

<sup>155</sup> İbn Berhân, *el-Vüŷûl*, 1/56.

<sup>156</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4/163; Zerkeŷî, *el-Bahrü'l-muhîŷ*, 4/494.

<sup>157</sup> Ebû İshâk el-İsferâyînî, *'Akîdetü'l-Üstâz*, 8.

<sup>158</sup> Bk. Muhammed b. Ca'fer Sanhâcî, *Şerhu 'Akîdeti Ebi İshâk el-İsferâyînî*, haz. Fadıl Ayğan (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 28-29.

icmânın oluşumunda küfre düşürmeyen masiyeti işleyenlerin görüşünü de dikkate alması ve müctehidler içerisinde en takvalı olana tabi olmayı zorunlu görmesi bu ihtimali güçlendirir.

Ebû İshâk'ın icthad ehliyeti için koştuğu şartlardan biri de kıyası kullanmak ve onu nefyetmemektir. Mâverdî, kıyası nefyedenleri ikiye ayırır. Birinci grup kıyası nefyedip nasların zâhirine tutunanlardır. Bu grup, hakkında nas bulunmayan konularda nas olarak telakki ettikleri selefin görüşlerine tutunup icthad, nazar ve istinbât gibi aklî işlemlere başvurmazlardır. Mâverdî, bu grubun yargı görevine getirilmelerini caiz görmez. İkinci grup ise kıyası nefyetmekle birlikte nasların anlam ve mefhumlarına bağlı olarak hüküm icthadında bulunurlar. Zâhirîleri örnek gösteren Mâverdî, bu grubun yargı görevine atanmalarının Şâfiî ashâbının nezdinde ihtilaflı olduğunu söyler.<sup>159</sup> Ebû İshâk'ın icmânın oluşumunda kıyası reddedenlerin muhalefetini dikkate almadığını daha önce belirtmiştik. O, kıyası nefyedenleri icthad ehli olarak telakki etmemektedir. Bu bakımdan böyle kimselerin yargı görevine getirilmelerini de caiz görmemektedir.<sup>160</sup>

### Sonuç

Horasan Eş'arî-Şâfiîliğinin önemli simalarından Ebû İshâk'ın kendisine has bir usûl yöntemi bulunduğu görülmektedir. Usûl ve fûrûu birbirinden ayrı alanlar olarak görmemesi ve iki alan arasındaki irtibatı sağlama çabası usûl düşüncesinin en belirgin özelliğidir. Ebû İshâk, usûl-i fıkıh alanındaki bazı görüşlerini kelâmî perspektiften değerlendirmiştir. Kaynaklarda fıkıh usûlüne dair eserlerinden yapılan alıntılar, kelâm ve fıkıh usûlü ilişkisine önem atfettiğinin göstergesidir. Sıkı bir Eş'arî kelâmcısı olmasına rağmen mütekellim usûlcülerin aksine usûlde fukahâ yöntemini benimseyerek, Şâfiî mezhebinin usûl anlayışına etkili olan Eş'arî'nin görüşleri yerine İmâm Şâfiî'nin görüşlerine bağlı kalmıştır. Bu bakımdan mezhep içerisinde İmâm Şâfiî'nin görüşlerini önceleyen bir akımın kurucusu olmuştur. Onun görüşlerinden en çok etkilenen isimlerin başında Abdülkâhir el-Bağdâdî gelir. Irak Şâfiî ekolüne mensup bilgileri Mu'tezile'den etkilenmekle itham eden Ebû İshâk da benzer bir

<sup>159</sup> Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultânîyye* (Kahire: Dâru'l-Hadis, ts.), 114-115; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 16/161.

<sup>160</sup> İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, 1/205.



suçlamaya maruz kalmıştır. Ebû İshâk'ın fıkıh usûlüne dair birçok meseledeki görüşleri, mütekellim Şâfiî usûlcüler tarafından eleştirilmiş, Mu'tezile'den etkilenildiği ileri sürülmüştür. Nitekim Ebû İshâk'ın birtakım görüşlerinin Mu'tezilî düşüncede yer alan bazı görüşlerle örtüştüğü tespit edilmiştir. Ancak bunun bir etkilenmeden öte bir örtüşme olduğu da söylenebilir. Nitekim fûrûda müctehidin başka bir müctehidi taklid edemeyeceğini söylemesi, Ebû İshâk'ın fıkıh usûlünde de bunu evleviyetle savunmasını gerekli kılar.

Haber, hüküm, icmâ, ictehad ve taklidle ilgili görüşleri çerçevesinde usûl düşüncesiyle ilgili şunları söylemek mümkündür: Ebû İshâk, müstefiz haberi ravi sayısına bakmadan ümmetin kabul ettiği hadis olarak tanımlamıştır. Buhârî ve Müslim'in sahihlerinde yer alan hadisleri bu kategoride değerlendirmiş ve bunlara aykırı ictehadları ve hükümleri kabul etmemiştir. Bu görüşü onun ehl-i hadis zihniyetine sahip olduğunu gösterdiği gibi Horasan'da Eş'arî ve Şâfiîliğin ehl-i hadis âlimlerce yayıldığı tezini de güçlendirmektedir. Ebû İshâk özelinde bu ehl-i hadisin klasik anlamda bilinen ehl-i hadisten farklı bir anlayışa sahip olduğu da ifade edilebilir. Tespitimize göre ilk defa Ebû İshâk tarafından ayrı bir kategoride değerlendirilen müstefiz haberin hem nazarî hem de kesin bilgi sağladığına yönelik görüş de mezhep içerisinde tartışmalara neden olmuş ve çelişkili bir durum olarak değerlendirilmiştir. Hanefî usûlcülerin "meşhûr" haber teorilerine benzerlik gösteren bu görüşünün mezhep içerisinde taraftar bulduğunu söylemek güçtür. Ehl-i hadis yaklaşımına aykırı olarak sahabe mürsellerini kabul etmemesi de Mu'tezilî düşünceden etkilenmek olarak yorumlanmıştır. Tearuz halindeki âhâd haberlerden "amel-i ehl-i Medîne"ye uygun olanı tercih etmesi de dikkat çeker. Bütün bu görüşleri onun kendine has haber teorisinin olduğunu gösterir.

Ebû İshâk'ın en çok dikkat çeken görüşleri icmâyaya dairdir. Şer'î ahkâmın bekası için icmâyaya bir garantör rolü biçen Ebû İshâk, muhtemelen bunu sağlamak adına icmâyı inkârı da tekfir sebebi olarak görür. Sükûtî icmâyı hüccet kabul etmesi, icmâyaya katılanların tevâtür sayısına ulaşmasını ve takva sahibi olmalarını şart koşmaması, neshedilmemiş olması şartıyla önceki ümmetlerin icmâsını bağlayıcı kabul etmesi, küfrü gerektirmediği sürece bidat, fısk ve mâsiyet ehlinin görüşünü dikkate alması onun icmâ anlayışının mümeyyizelerindedir. Kıyası reddedenlerin görüşüne değer vermemesi ise hakkında icmâ oluşan meselelerin sayısını arttıran bir husustur. Böylece bu tavrı geniş bir icmâ

alanı açmış ve onun düşüncesinde icmânın garantörlük görevi daha katmerlenmiştir.

Ebû İshâk, Eş'arî kelâm düşüncesinin Şâfiî usûlünü etkilediği konulardan biri olan icthadda hata isabet meselesinde ise çok net bir tavır ortaya koymuştur. Bu meyanda mütekellim Şâfiîlerin aksine bir meseledeki farklı icthadlardan yalnızca birinin doğruluğunu kesin bir dille savunmuştur. Bu yaklaşımının fûrûa dair birçok meseledeki görüşüne etkili olduğu tespit edilmiştir. Ebû İshâk'ın bazı konulardaki usûl görüşlerini ele aldığımız bu çalışmanın, onun hakkında yapılacak daha kapsamlı çalışmalara kapı aralamasını umut ediyoruz.

### Kaynakça

- Abdulkâhir el-Bağdâdî, Ebû Mansûr b. Tâhir et-Temîmî. *el-Farq beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırqati'n-nâciye*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1977.
- Abdülazîz el-Buhârî, Alâuddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî. *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Uşûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. by.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1. Basım, ts.
- Abdülkerîm es-Sem'ânî, Ebû Sa'd b. Muhammed. *el-Ensâb*. thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cenân, 1408.
- Âmidî, Ebû'l-Hasan Seyfüddin Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fi uşûli'l-ahkâm*. thk. Şeyh Abdürrezzak Afîfî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.
- Aybakan, Bilal. *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Aybakan, Bilal. "Şâfiî Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/233-247. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Ayengin, Tevhit. "Hukûkî Dinamizm ve İctihatta İsabet Tartışmaları". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 12/3 (2012), 139-158. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3344364>
- Ayğan, Fadıl. "Eş'arî Kelâmın Sistemleşmesine Katkıları Bakımından Ebû İshâk el-İsferâyîni". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2012), 7-28.
- Aytekin, Mehmet Ali. "Sükûti İcmân Kaynak Değeri". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/24 (2020), 281-310.

- Bâbânî, İsmâîl b. Muhammed. *Hediyyetü'l-ârifîn esmâ'ü'l-mü'ellifîn ve âsârü'l-muşannifîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1951.
- Bağçivan, Muhammet. "El-Hurûc Mine'l-Hilâf Kâidesi ve Şâfiî Mezhebinde Uygulanması". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/2 (2020), 97-120. <https://doi.org/10.47145/dinbil.821949>
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *et-Takrîb ve'l-irşâd*. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Bakır, Musa Kazım. *Horasan Şâfîliği ve Râfî*. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fuşûl fi'l-uşûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1414/1994.
- Cühenî, Mânî' b. Hammâd. *el-Mevsû'atü'l-müeyyessere fi'l-edyân ve'l-mezheb ve'l-aşâb el-mu'âşıra*. Riyad: Dâru'n-Nedveti'l-Âlemiyye, 1420.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh. *el-Burhân fi'uşûli'l-fıkh*. thk. Salâh b. Muhammed. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh. *et-Telhîş fi'uşûli'l-fıkh*. thk. Abdullâh Cevlem en-Nebâlî, Beşîr Ahmed el-Ömerî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, ts.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh. *Ğıyâsü'l-ümem fi'iltiyâsi'z-zulem*. thk. Abdülazîm ed-Dîb. Kahire: el-Mektebetü'l-Kübâ, 1401.
- Ebû İshâk el-İsferâyînî, Rüknuddîn İbrâhîm b. Muhammed. *'Akîdetü'l-Üstâz Ebî İshâk el-İsferâyînî*. haz. Mehmet Gündoğdu. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990.
- Ebû Ya'lâ, el-Kâdî Muhammed b. Huseyn el-Ferrâ' el-Bağdâdî. *el-'Udde fi'uşûli'l-fıkh*. thk. Ahmed b. Ali el-Mübârekî. 5 Cilt. Riyad: y.y., 1990.
- Ebû'l-Muzaffer el-İsferâyînî, İmâdüddîn Şehfûr b. Tâhir. *et-Tebşîr fi'd-dîn ve'temyîzi'l-fırqati'n-nâciye 'ani'l-fırâkı'l-hâlikîn*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 1403/1983.
- Eşit, Davut. *Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*. Ankara: Ankara Okulu, 2019.

- Eşit, Davut. "Şâfi'î Fıkıh Usûlünde Mustefîd Haber". *AÜİFD* 59/2 (2018), 65-81.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Menhûl min ta'likâti'l-uşûl*. thk. Muhammed Hasan Heyto. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir, 3. Basım, 1998.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstaşfâ*. thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1417.
- Gezgin, Yusuf Erdem. "Hicri Beşinci Asır Mu'tezile ve Hanefî Fıkıh Usûlü Literatüründe İcmâ Teorisi". *Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2021), 231-262. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4605261>
- Güler, Hasan. "Şâfiî Müçtehit Tabakaları ve Mezhep İçi Tercihteki Rollerini". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/1 (2022), 67-102. <https://doi.org/10.33718/tid.1109126>
- Güler, Hasan. *Şâfiîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2022.
- Hamevî, Şihâbüddîn Yâkut b. Abdullah el-. *Mu'cemü'l-büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1977.
- Hindî, Safiyyuddîn Muhammed b. Abdurrahîm el-Urmevî. *Nihâyetü'l-vüşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl*. thk. Salih b. Süleymân - Sa'd b. Sâlim es-Suveyh. 9 Cilt. Mekke: el-Mektebetü't-Ticariyye, 1416.
- İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ Alî b. Akîl. *el-Vâzih fî uşûli'l-fıkıh*. thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Turkî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1999.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen. *Tebyînü kezîbi'l-müfterî fimâ nüsiibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1404/1983.
- İbn Berhân, Ebü'l-Feth Ahmed b. Alî el-Bağdâdî. *el-Vüşûl ile'l-uşûl*. thk. Abdülhamîd Alî Ebû Züneyd. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1403.
- İbn Emîru Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *et-Taqrîr ve't-tahbîr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed el-Bermekî. *Ve-feyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'iz-zamân*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Daru Sadır, ts.

- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-'Arab*. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1984.
- İbnü's-Salâh, Takıyyüddîn Osmân b. Abdurrahmân. *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftâ*. thk. Müvaffak Abdullah Abdulkâdir. Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 2. Basım, 1407/1986.
- İbnü's-Salâh, Takıyyüddîn Osmân b. Abdurrahmân. *Fetâvâ İbni's-Salâh*. thk. Muvaffak Abdullâh Abdulkâdir. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407.
- İbnü's-Salâh, Takıyyüddîn Osmân b. Abdurrahmân. *Tabakâtü'l-fukahâ'i's-Şâfi'iyye*. thk. Muhyüddîn Alî Necîb. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1413/1992.
- Kâdi İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*. thk. İbn Tâvî et-Tancî vd. 8 Cilt. Mağrib: Matba'atu Fudâle, 1403.
- Karâfî, Şihâbuddîn Ahmed b. İdris. *Şerhu Tenkîhi'l-fuşûl*. thk. Tâha Abdurra'ûf Sa'd. y.y.: Şirketu't-Tabâ'ati'l-Fenniyyeti'l-Müttehede, 1393.
- Kâtib Çelebi, Mustafâ b. Abdullâh Hâcî Halîfe. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1941.
- Kelvezânî, Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen. *et-Temhîd fî usûli'l-fıkh*. thk. Mufîd Muhammed Ebû 'Amşe, Muhammed b. Alî. 4 Cilt. Cidde: Dâru'l-Medenî, 1. Basım, 1406.
- Kılıç, Halil. "İslâm Hukukunda Hükme Etkisi Açısından Devir (Kısır Döngü) Problemi". *Şarkiyat* 15/1 (2023), 317-335. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1275017>
- Madelung, Wilferd. "Al-Isfarâyîni". *The Encyclopaedia of Islam*. 4/107-108. Leiden: E. J. Brill, 1997.
- Mâverdi, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed. *el-Ahâkâmü's-sultâniyye*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.
- Mâverdi, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed. *el-Hâvî'l-kebîr fî fıkhî mezhebi'l-İmâmi's-Şâfi'î*. thk. Ali Muhammed Muavvad, Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419.

- Merdâvî, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân. *et-Taḥbîr şerḥu't-Taḥrîr*. thk. Abdurrahman el-Cebrîn vd. 8 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1421.
- Nas, Taha. "Şâfiî Mezhebinde 'Tarîk' Kavramının Kullanımı ve İşlevi". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 63-88. <https://doi.org/10.46353/k7auifd.1085598>
- Nas, Taha. "Şafii Mezhebinin İki Temel Kavramı: Vech ve Ashabü'l-Vücûh – Kullanım ve İşlev-". *Şarkiyat* 14/1 (2022), 68-88. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.994324>
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebşîratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *Âdâbü'l-fetoâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî*. thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1988.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-luğât*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Râfiî, Ebü'l-Kâsım Abdulkerîm b. Muhammed. *el-'Azîz şerḥu'l-Vecîz*. thk. Alî Muhammed 'Avd, Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417.
- Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arneûd, Turkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1420/2000.
- Sanhâcî, Muhammed b. Ca'fer. *Şerḥu 'Aḳîdeti Ebî İshâk el-İsferâyîni*. haz. Fadıl Ayğân. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Sarîfînî, İbrâhîm b. Muhammed. *el-Müntehab min Kitâbi's-Siyâk li-Târîhi Nîsâbûr*. thk. Hâlid Haydar. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1414.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed el-Mervezî. *Ḳavâṭi 'u'l-edille fi'l-uşûl*. thk. Muhammed Hasen İsmâ'il eş-Şâfi'î. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1999.
- Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed. *Uşûlü's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414.

- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *İrşâdü'l-mühtedîn ilâ nusreti'l-müctehidîn*. "Investigation of Manuscript 'Irshad al-Muhtadin Ila Nusrat al-Muhtadin' by Jalal al-Din al-Suyuti". nşr. İsmail Narin. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2017), 103-131.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Şâkir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1358.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî. *el-Lüma` fi uşûli'l-fıkh*. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1424.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî. *et-Tebşıra fi uşûli'l-fıkh*. thk. Muhammed Hasan Heyto. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1403.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî. *Şerhu'l-Lüma`*. thk. Abdülmecîd et-Türkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Çarbi'l-İslâmî, 1988.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî. *Tabakâtu'l-fukahâ`*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 1390.
- Tâcüddîn es-Sübkî, Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali. *Tabakâtü's-Şâfi`iyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. b.y.: Hicr li't-Tıbbâ'a, 2. Basım, 1413.
- Tâcüddîn es-Sübkî, Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1411/1991.
- Takiyyüddîn es-Sübkî, Ebü'l-Hasen Ali b. Abdülkâfi. *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1416/1995.
- Yavuz, Salih Sabri. "İsferâyînî, Ebû İshak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/515-516. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yenidoğan, Adem. "İmâm Şâfiî (ö. 204/820)'nin İcmâ Anlayışı". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/1 (2013), 89-106. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3344408>
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ`*. thk. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. b.y.: Müessesetu'r-Risale, 1405.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Bahrü'l-muḥîṭ fi uşûli'l-fıkh*. thk. Muhammed Tâmir. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Mensûr fi'l-kavâ'idil-fıkhıyye*. thk. Teysîr Fâik. 3 Cilt. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 1405/1985.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *Selâsilü'z-zeheb*. thk. Muhammed el-Muhtâr. Medine: y.y., 2. Basım, 1423.



# tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2024, c. 10, s. 2: 691-732

## İbn Cüzey'in Tefsirde Tercih Kriterleri

Ibn Juzay's Preference Criteria in Tafsir

### Mehmet KAYA

Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi Tefsir ABD,  
Associate Professor, Selçuk University,  
Faculty of Theology, Department of Tafsir  
kayamehmet@selcuk.edu.tr

**ORCID:** 0000-0003-0066-5232

**DOI:** 10.47424/tasavvur.1545476

### Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 8 Eylül / September 2024

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 13 Kasım / November 2024

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2024

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Kaya, Mehmet. "İbn Cüzey'in Tefsirde Tercih Kriterleri". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 10/2 (Aralık 2024): 691-732.

<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1545476>

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

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

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

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

CC BY-NC 4.0



## Öz

“Bir şeyi öbürüne göre daha iyi, üstün veya önemli sayma, yeğ tutma, yeğleme, tartma” şeklinde tanımlanan tercih insanoğlunun yaşamını şekillendiren en önemli unsurlardan biridir. İnsanların beslendikleri kaynakların farklı olması onların düşünce yapılarının da farklılaşmasına neden olmakta, bunun sonucu olarak da ortaya farklı görüşler çıkmaktadır. Tercih İslami ilimlerde de önemli bir fonksiyona sahiptir. Fıkıh, fıkıh üsülü ve hadis ilimlerinde tercih farklı görüş ve rivayetleri değerlendirirken sıklıkla başvurulan bir metodolojiyi ifade etmektedir. Tercih bu ilimler kadar olmasa da tefsir ilminde de önemli bir fonksiyon icra etmektedir. Tefsirde tercihi gerektiren temel unsur müfessirlerin bir âyet hakkındaki ihtilaflarıdır. Müfessirin bu ilimlerde olduğu gibi farklı görüşler arasında her zaman tercihte bulunma zorunluluğu bulunmamakla birlikte özellikle inanç ve amele ilişkin birbiriyle tearuz eden konularda tercih kaçınılmaz olmaktadır. *et-Teshîl li 'ulûmi't-Tenzîl* adlı eserinin girişinde tefsirde ihtilaf ve farklı görüşler arasında tercih konularına ayrıntılı biçimde değinen İbn Cüzey (ö. 741/1340), âyetler arasındaki yorum farklılığına şu hususların sebep olduğunu belirtir: Kur'an'ın ihtilafı, i'rab vecihlerinden kaynaklanan ihtilaf, bir kelimenin anlamı konusundaki ihtilaf, kelimedeki çok anlamlılık, umum-husus ihtimali, ıtlak-takyit ihtimali, hakikat-mecaz ihtimali, ızmar-zahir ihtimali, kelimenin zahir olma ihtimali, kelimada tertip, takdim ve tehir ihtimali, hükmün muhkem ya da mensûh olma ihtimali ve âyete ilişkin rivayetlerin farklılık arz etmesi. İbn Cüzey bu on iki ihtilafa karşılık şu tercih kriterlerini ortaya koymaktadır: Kur'an'ı; Kur'an, Hz. Peygamberin hadisi, cumhurun ya da müfessirlerin çoğunluğunun yorumu, hulefâ-yi raşidîn ve Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88) gibi tefsirde söz sahibi müfessirlerin yorumu, Arap dilinin verileri ile tefsir etmek; siyâka başvurmak, zihne ilk aşamada gelen anlamı öncelemek, hakiki anlamı mecaza, umumu hususa, mutlakı mukayyede hamletmek, zâhir ismi muzmara takdim etmek ve kelamı mevcut söz dizimi üzerine hamletmek. İbn Cüzey *et-Teshîl*'in mukaddimesinde on iki kriterden bahsetmekle birlikte tefsirindeki uygulamaları incelendiğinde bu kriterlerin sayısının yirmi beşe çıktığı görülmektedir. İbn Cüzey uygulamada sibâk, âmm anlam, mutlak anlam, anlamın akla yatkın olması, yaygın kullanım, muktezaya uygunluk, âyetin amacı, konunun önem sırası, Mekkîlik-Medenîlik, tarihi veri, Arap âdeti ve peygamberlerin ismet sıfatına uygunluk kriterlerine de başvurmaktadır. Arap

dünyasında İbn Cüzey'in tercihlerinin sûre bazında ele alındığı çalışmalara rastlanılmakla birlikte onun tefsirdeki tercih kriterlerini müstakil olarak ele alan bir çalışmanın yapılmamış olması bu makalenin yazılmasındaki temel gerekçeyi oluşturmaktadır. Nitel araştırma yönteminin doküman tarama tekniği kullanılarak hazırlanan bu makalede Endülüs tefsir geleneğine mensup bir müfessir olan İbn Cüzey'in tefsirde farklı yorumlar arasındaki tercih kriterleri incelenerek literatüre katkı sunulması ve okuyucuya bir âyet hakkındaki farklı yorumlar arasında tercihe ilişkin ilkeleri sunmak hedeflenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, İbn Cüzey, et-Teshîl, İhtilaf, Tercih, Endülüs, Zâhirilik.

### Abstract

Preference, defined as "Considering something better, superior or important than another, preferring it, weighing it up", is one of the most important elements that shape the lives of human beings. The different sources that people consume causes their mindsets to differ, and as a result, different opinions emerge. Preference also has an important function in Islamic sciences. In fiqh, fiqh methodology and hadith sciences, preference refers to a methodology frequently used when evaluating different opinions and narrations. Although not as important as these sciences, preference also plays an important function in the science of tafsir. The basic element that requires choice in interpretation is the disagreements of commentators about a verse. However, the interpreter does not always have to make a choice between different views, as in these sciences the preference is inevitable, especially in conflicting issues regarding belief and practice. It is appropriate to date the phenomenon of preference in exegesis from the tadwin period when different interpretations of the verse were brought together in real terms. Ibn Juzay al-Kalbi is one of the commentators who gives systematic information about the phenomenon of preference in the introduction of his tafsir *al-Tashîl* and frequently applies preference among different interpretations of the verses. Addressing the phenomenon of conflict and choice between different views in the introduction of his commentary *al-Tashîl*, Ibn Juzay states that the following issues cause the difference in interpretation between the verses: To interpret with Quran, the hadith of the Prophet, with the interpretation of the majority of commentators, interpretation of the rightly

guided caliphs and the prominent commentators such as Abbas b. Abbas (d. 68/687-88), with the data of the Arabic language; to resort to the meaning, to prioritize the meaning that comes to the mind at the first stage, to attribute the real meaning to metaphor, the general to the particular, the absolute to the literal, the presentation of the apparent noun to the literal and the existing syntax of the word. Although Juzay mentions twelve criteria in the introduction of *at-Teshîl*, when the applications in his tafsir are examined, it is seen that the number of these criteria increases to twenty-five. In practice, Ibn Juzay also applies the criteria of before word, common meaning, absolute meaning, plausibility of the meaning, widespread use, compliance with the requirements, purpose of the verse, order of importance of the subject, to Meccan-Medinan, historical data, Arab custom and suitability for the prophet's title of innocence. Although there are studies in the Arab world that discuss Ibn Juzay's preferences on a sura basis, the fact that no study has been conducted those deals with his preference criteria in tafsir independently constitutes the main reason for writing this article. In this article, prepared using the document scanning technique of the qualitative research method, it is aimed to contribute to the literature by examining the preference criteria between different interpretations in tafsir of Ibn Juzay, a commentator belonging to the Andalusian tafsir tradition and to introduce readers to the principles that can form a basis for choosing between different interpretations of a verse.

**Keywords:** Tafsir, Ibn Juzay, al-Tashîl, Preference, Controversy, Andalusia, Zahiriyya.

### Giriş

İbn Cüzey'in *et-Teshîl* tefsiri ekseninde tercih olgusunun Kur'an yorumundaki etkisinin somut olarak incelenmesinin planlandığı bu çalışmada konunun daha iyi anlaşılması adına tercih olgusu hakkında bilgi verilmesinin uygun olduğu kanaatindeyiz. İnsanoğlunun yaşamını onun tercihleri şekillendirmektedir. Bu tercihler onun maddi ihtiyaçlarına yönelik olduğu gibi duygusal ve mental ihtiyaçlarına yönelik de olabilir.<sup>1</sup> "Bir şeyi öbürüne göre daha iyi, üstün

<sup>1</sup> Zeynep Ceran, "Kur'an Ayetleri Işığında Tarihin Tekerrür Probleminin Değerlendirilmesi", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2016), 17.

veya önemli sayma, yeğ tutma, tartma” şeklinde tanımlanan<sup>2</sup> tercih farklı kültürlerden beslenen, farklı bilgi ve bilinç düzeylerine ve bakış açlarına sahip olan insan hayatının birçok anında var olan bir olgudur. Zira insanların beslendikleri kaynakların farklı olması onların düşünce yapılarının da farklılaşmasına neden olmakta, bunun sonucu olarak ortaya farklı görüşler çıkmaktadır. Bütün görüşlerin uygulama sahasına sokulamaması yahut bazı görüşlerin birbiriyle uzlaşmaması bu görüşler arasında tercihi zorunlu kılmaktadır.

Tercihin verimli olabilmesi için rasyonelliğe ve belli parametrelere dayanması, kararın etkili, verimli ve gerektiği durumlarda uygulanabilir olması gerekmektedir. Bu sebeple tercihte bulunacak kişinin konu hakkında bilgili olması, davranış özgürlüğüne ve otoriteye sahip olması da gerekmektedir.<sup>3</sup> Tercih salt bir seçme işlemi olmayıp içinde eleştiri de barındırmaktadır. Zira tercihte bulunan kişi görüşleri ve imkânları değerlendirerek doğru olanı hatalısından ya da daha iyi olanı diğerlerinden ayırt etmektedir.<sup>4</sup> Kişinin kişisel tutumu, hayatında elde ettiği birikimler, yaşadığı çevre ve beklentileri tercihlerini etkilemektedir.<sup>5</sup> Bir şeyi tercih etmek demek aynı zamanda ona değer yüklemek anlamına geldiğinden tercih edilen şey ya da düşünceyi önemli kılan husus ona atfedilen değerdir.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Ahmed Sa‘d el-Hatib, *Mefâtilu't-tefsîr -Mu‘cem şâmil limâ yehümmü'l-müfessiru ma‘rifetehu min usûli't-tefsîr ve kavâidih ve mustalahâtih ve mühimmâtih* (el-Memleketü'l-'Arabiyye es-Sa‘ûdiyye: Dârü't-Tedmüriyye, 2010), 1/268; İsmail Parlatır vd., *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998), 2/2196; Şükrü Özen, “Tercih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/484.

<sup>3</sup> Bu konuda bk. Cenkan Sağır, *Karar Verme Sürecini Etkileyen Faktörler ve Karar Verme Sürecinde Etiğin Önemi: Uygulamalı Bir Araştırma* (Edirne: Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 10-13, 29-31.

<sup>4</sup> bk. Ziyâüddîn Nasrullah b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*, thk. Ahmed el-Hûfi - Bedevî Tabâne (Kahire: Dârü'n-Nahda, ts.), 1/70.

<sup>5</sup> bk. Işıl Karpat - Ayşen Aktuğlu, “Tüketiciler Markaları Nasıl Tercih Ediyor? (Kamu Sektörü Çalışanlarının Giysi Markalarını Tercihini Etkileyen Faktörlere Yönelik Bir Araştırma)”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (2006), 45-49.

<sup>6</sup> bk. Asım Yapıcı - Zeki Salih Zengin, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Tercih Sıralamaları Üzerine Psikolojik Bir Araştırma: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/4 (2003), 178.

Arapça bir kelime olan "tercih" in sözlükteki temel anlamı meyletmektir.<sup>7</sup> Bu anlamdan hareketle bu kelime أرْجَحْتُ الميزان şeklinde "tartının bir tarafına mey-  
ledinceye kadar ağırlık koymak" anlamında مال حتى ما أتقَّله şeklinde kullanılmakta-  
dır.<sup>8</sup> Buradan hareketle tercihte müreccah görüşün ihtimal açısından diğerine  
ağır bastığı ifade edilmek istenilmektedir.<sup>9</sup>

Kur'an'da yer almayan bu kelime hadiste tartıdaki fazlalığı ifade etmek  
için فَرُجِحُ فِي الميزان "Tartıya biraz fazla koy" şeklinde kullanılmasının<sup>10</sup> yanı sıra  
"iyi olanı seçmek" anlamında da kullanılmaktadır. Hz. Peygambere iki işten  
birini tercih hakkı verildiğinde kolay olanını seçtiği yönündeki hadiste<sup>11</sup> de ke-  
limenin bu anlamda kullanıldığı görülmektedir.

Tercihle aynı anlamda kullanılan bir diğer kelime ise "ihtiyar" dır. Bununla  
birlikte bu iki kelime arasında nüans vardır: "Bir görüşün diğerine üstün tu-  
tulması" anlamına gelen tercih, olumlu ya da olumsuz seçimleri kapsarken, ih-  
tiyar kelimesi, h-y-r köküne istinaden "hayırlı olanın alınması" anlamını içere-  
mektedir.<sup>12</sup> Dolayısıyla ihtiyar tercihten daha dar bir anlamı ifade etmektedir.

<sup>7</sup> bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, thk. Muhammed 'Avvid Mur'ib (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2001), 4/142; Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcü'l-luga ve sihâhu'l-'Arabiyye* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 1/364; Cemâleddîn Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mûkerrem b. Ali İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), 2/445; Muhammed Murtazâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Kuveyt: Vizâratü'l-İrşâd ve'l-Enbâ', 2001), 6/386.

<sup>8</sup> Ebû Abdurrahmân el-Ferâhîdî Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî (Dârü ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 3/78.

<sup>9</sup> bk. Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî Ebû'l-Bekâ, *el-Külliyât Mu'cem fi'l-mustalahât ve'l-furûki'l-lüğâ-viyye*, thk. Adnân Derviş - Muhammed el-Mısırî (Mısır: Müessesetü'r-Risâle, 1431), 62; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 11/243.

<sup>10</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ (Dî-meşk: Dârü İbn Kesîr, 1993), "Buyû'" 4.

<sup>11</sup> Buhârî, "Kitâbu'l-Hudûd", 10.

<sup>12</sup> Ebû'l Hüseyn Ahmed b. Zekeriyâ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyi'si'l-lüğâ*, thk. Abdüsselâm Mu-hammed Hârûn (Dârü'l-Fikr, 1979), 2/232; Ebû'l-Bekâ, *el-Külliyât*, 62; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 2/264; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 11/243.

Tercihin, görüşler arasında kesin kanaat belirtmeden birini öne çıkarmak<sup>13</sup> ihtiyarın ise kesin kanaat belirtmek için kullanıldığı ifade edilmektedir.<sup>14</sup>

Tefsir eserlerinde ve akademik çalışmalarda birbiri yerine kullanılan bu iki kelime arasında fark olduğu belirtilmektedir. Buna göre her iki kelime arasında umum ve husus ilişkisi olduğu; tercihin zayıf ve şaz görüşü reddedip zıt görüşü almayı, ihtiyarın ise müfessirin görüşlerinden birini öne çıkarmayı ifade etmesi yönüyle tercihi kapsadığı, bu yönüyle her ihtiyarın bir tercih olduğu ancak her tercihin bir ihtiyar olmadığı belirtilmiştir.<sup>15</sup>

İslami ilimlerde tercih kelimesinin terim anlamı ve buna bağlı olarak içeriği bilim dalına göre farklılık göstermektedir. Fıkıh usulünde dördüncü yüzyıldan itibaren kullanılan<sup>16</sup> ve şartlarıyla sebeplerine ilişkin ilkeleri belirlenen<sup>17</sup> tercih “Zahir olmayan hususlarda emarelerden birini diğerine üstün tutmak, takviye etmek”<sup>18</sup> şeklinde tanımlanmaktadır. Fıkıh usulünde kesin iki nassın ya da illetin olduğu durumlarda tercih yapılamayacağı<sup>19</sup> ve tercihin tek başına bir delil olamayacağı belirtilmiştir.<sup>20</sup> Fıkıh ilminde ise tercihe sadece illetin kesin hüküm vermeye uygun olmaması durumunda başvurulur.<sup>21</sup> Müctehid

<sup>13</sup> ez-Zebîdî, *Tâcü'l- 'arûs*, 6/384.

<sup>14</sup> Muhammed b. Ali İbnü'l-Kâdî et-Tehânevî, *Mevsû 'atü keşşâf-i istilâhâtü'l-fünûn ve'l 'ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beirut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1/119-120.

<sup>15</sup> el- Harbî, *Menhecü'l-İmâm İbn Cerîr et-Taberî fi't-tercih beyne'l-akvâli't-tefsîriyye -dirâse nazariyye tatbikiyye-* (Riyad: Merkezü Tefsir li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2010), 57-58; bununla birlikte ihtiyarı kiraatlara, tercihi tefsire hasredenler de bulunmaktadır. bk. Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 117-118.

<sup>16</sup> Zeki Koçak, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tearuzu Gidermede Tercih Yöntemi (Hanefi Uygulaması)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 12.

<sup>17</sup> Bu konuda bk. Ebûbeker Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî (Beirut: Dârü'l-Ma 'rife, 1431), 249-253; Özen, “Tercih”, 40/484-487.

<sup>18</sup> Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîf fi usûli'l-fikh* (Kuvvet: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1992), 1/130; benzer bir tanım için bk. Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakk min 'ilmi'l-usûl*, thk. eş-Şeyh Ahmed 'Azv 'Înâye (Dimeşk: Dârü'l-Kütübi'l-'Arabî, 1999), 2/257.

<sup>19</sup> bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselâm 'Abdüşşâfi (Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1993), 375.

<sup>20</sup> Abdülmelik b. 'Abdillâh b. Yûsuf b. Muhammed el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, thk. Salâh b. Muhammed Uveyda (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1997), 2/176.

<sup>21</sup> Serahsî, *Usûl*, 2/250.

tearuz eden iki nassın geliş tarihlerini tespit edemediği için nesh ihtimaline karar veremediğinde tercih ihtimalini değerlendirir.<sup>22</sup> Hadis usulünde ise tearuzu giderme yollarından biri olarak cem' den sonra ikinci sırada başvurulanan tercihe daha çok râvinin durumu açısından yaklaşılmakta ve râvinin hıfzının ve kavrayışının iyi olması, rivayet sayısının çok olması, olaya iştirak etmesi gibi hususlar tercih sebebi olarak zikredilmektedir.<sup>23</sup>

### 1. Tefsir Geleneğinde Tercih

Tefsir ilminde tercih çoğunlukla müfessirin Kur'an yorumunda şahsî birikim ve mezhebi kimliğine dayalı olarak başvurduğu bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla müfessirin farklı görüşler arasında tercih yaparken delillerin tearuz etmesi gibi bir zorunluluk olmadığı gibi onun farklı görüşler arasında tercih yapmak gibi bir zorunluluğu da bulunmamaktadır. Müfessirin tercihte tamamıyla şahsi inisiyatifıyla hareket ettiğini belirtmek de mümkün değildir. Diğer ilimler kadar sistematik olmasa da tefsir ilminde de tercihin tanımı yapılmış, kuralları belirlenmiştir. Bununla birlikte tercihin kurallarının bir kısmının diğer ilimlerden alıntılanmış olması,<sup>24</sup> kuralların çoğunlukla son dönemde ve bireysel çerçevede belirlenmiş olması tefsir ilminde tercihin diğer ilimlere oranla daha geç sistemleşmesine neden olmuştur.

Tefsir ilminde "Bir delile ya da kaideye dayanarak yahut da diğer görüşlerin zayıf olduğunu belirterek ya da onları reddederek âyet hakkındaki görüşlerin birini takviye etmek" şeklinde tanımlanan tercihe<sup>25</sup> neden olan temel unsur aynı âyet ya da konu hakkındaki ihtilaflardır.<sup>26</sup> Bu ihtilaf önceki müfessirlerin yorumları

<sup>22</sup> Zekiyüddîn Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 421.

<sup>23</sup> Bu konuda bk. Mohamad Anas Sarmini, "Raf'u't-tearuz beyne'n-nusûs bi'l-cem' ve't-tercih beyne Ehli'l-Hadis ve Ehli'r-Re'y dirâse te'siliyye nakdiyye", *Darulfunun İlahiyat* 31/1 (2020), 88; bu konuda ayrıca bk. Abdurrahman Ebûbekr Celâleddîn es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvi fî şerhi Takribi'n-Nebevi*, thk. Ebû Kuteybe Muhammed Nazar el-Fâryâbî (Dâru Tayyibe, ts.), 655-659.

<sup>24</sup> el-Hatîb, *Mefâtihu't-tefsîr*, 269.

<sup>25</sup> Hüseyin b. Ali Hüseyin el-Harbî, *Kavâ'idü't-tercih 'inde'l-müfessirin dirase, nazariyye, tatbikiyye* (Riyad: Dârü'l-Kâsım, 1996), 35; diğer tanımlar için bk. el-Hatîb, *Mefâtihu't-tefsîr*, 268; Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, 299.

<sup>26</sup> Konuya ilişkin ayrıntılı bilgi için bk. Celal Kırca, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler* (İstanbul: Tuğra Neşriyat, 1993), 49-67; el-Hatîb, *Mefâtihu't-tefsîr*, 85-95; Celalettin



üzerinden gerçekleştirilebileceği gibi tercih yapacak müfessirin yorumları üzerinde de gerçekleştirilebilir. Bu ihtilafın tezat türünden olması zorunlu olmayıp telazüm türünden ihtilaflarda da tercih olgusu devreye girmektedir. Kur'an yorumunda tercihe gerekçe oluşturacak yorum biçimlerinin niteliğinin şu şekilde olması gerektiği belirtilmiştir:

1. Âyetin herhangi birine hamli mümkün olmayacak derecede çelişenler,
2. Birbiriyle tearuz etmemekle birlikte Kur'an, sünnet ve icmânın delaletiyle tearuz edenler,
3. Diğer yorumlarla ya da Kur'an, sünnet ve icmânın delaletiyle tearuz etmemekle birlikte bunlardan biri diğerinden evla olanlar.<sup>27</sup>

Müfessir âyet hakkındaki farklı anlamlardan birini ya da birkaçını öne çıkarmakla birlikte bu durum mercûh görüşün Allah'ın muradı olabilmesi açısından hatalı olmasını da gerektirmemektedir.<sup>28</sup> Bu yönüyle tercih salt görüşler arasından birini öne çıkarma faaliyeti olarak işlev görmemekte; tefsirle ilgili olmayan, inanca ilişkin yanlış yorumların ayıklanması ve yanlış yorum ve bilgilerin çıkarılarak doğru yoruma ulaşılması işlevini de gerçekleştirilmektedir.<sup>29</sup>

Tefsirde tercih olgusunu gerçek anlamda tedvin döneminden itibaren tarihlendirmek uygun görünmektedir.<sup>30</sup> Bu dönemde sınırların genişlemesine bağlı olarak Müslüman sayısının artması ve değişik din ve kültürlerden gelen fikirlerin etkisi ile oluşan mezhebi tutumun tefsire yansması farklı yorumların ortaya çıkmasına neden olmuş,<sup>31</sup> bu durum bu yorumlar arasında tercihi de

---

Divlekci, "Tefsirde Yorum Farklılığına Yol Açan Sebepler", *EKEV Akademi Dergisi* 18/58 (2004), 5-17.

<sup>27</sup> Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Harbî, *Kavâ'idü't-tercîh*, 42-45.

<sup>28</sup> bk. Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 1/70.

<sup>29</sup> Harbî, *Kavâ'idü't-tercîh*, 10.

<sup>30</sup> Konuya ilişkin Mehmet Ali Durur tarafından kaleme alınan "Abdullah İbn Abbâs'ın Kur'an'ı Tefsiri ve Tefsirde Dilbilimsel Tercihleri" başlıklı doktora tezindeki ilgili başlıklarda İbn Abbas'ın ayet hakkındaki farklı görüşler arasından tercihte bulunmasına yönelik herhangi bir örnek verilmediği; verilen örneklerin ise onun, kelimelerin anlamının eş anlamlı kelimelerle açıklanması işlemi olduğu görülmektedir. bk. Mehmet Ali Durur, *Abdullah İbn Abbâs'ın Kur'an'ı Tefsiri ve Tefsirde Dilbilimsel Tercihleri* (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 72-193.

<sup>31</sup> bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 90.

zorunlu kılmıştır. Bu tarihten sonra tefsirlerde tercih yaygın biçimde yer almakla birlikte tefsirde tercihin bir olgu hâline gelebilmesi ve konuya ilişkin ifadelerin oluşması Taberî (ö. 310/923) ile birlikte olmuştur.<sup>32</sup>

Genel geçer olmamakla birlikte son dönemde kaleme alınan eserlerde tefsirde tercih kriterlerine yer verilmiştir. Kur'an, sünnet, icmâ ve siyâk olmak üzere dört ana başlıkta incelenen bu kuralların her birinin kendi içerisinde alt başlıkları vardır.<sup>33</sup> Konuya ilişkin en kapsamlı çalışmaların birinde bu kuralların Sünnî paradigma ekseninde belirlenmiş olduğunun ve tercihlerde bu anlayışa aykırı olan görüşlere yer verilmediğinin belirtilmesi<sup>34</sup> konuya ilişkin kuralların belirlenmesinde kelâmî paradigmanın da etkili olduğunu göstermektedir.

Tefsirde tercih olgusu açısından önemli müfessirlerden biri de İbn Cüzey el-Kelbî'dir. Endülü's'te yetişmiş ve çok sayıda âlimden ders almış olan İbn Cüzey tefsir, fıkıh, kıraat, hadis, Arap dili ve tasavvuf alanlarında derinleşmiş<sup>35</sup> ve bu alanlarda çeşitli eserler yazmış bir âlimdir. Onun en meşhur eseri *et-Teshîl li 'ulûmi't-Tenzîl* adlı tefsiridir.<sup>36</sup> *et-Teshîl* özlü bir eser olmasının yanı sıra mukaddimesinde tercih olgusu hakkında derinlikli bilgiler verilmesi, bazı rivayet ve görüşlerin tahlile tabi tutulup tenkit edilmesi ve müellifin kendi tercihini belirtmesi bakımından önemi haizdir.<sup>37</sup>

<sup>32</sup> Atik Aydın, "Taberî'nin Kur'an Anlayışı ve Te'vil Tercihleri", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2010), 277-292.

<sup>33</sup> bk. el-Hatîb, *Mefâtilu't-tefsîr*, 269-271; Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, 299; Mustafa Öztürk, *İlahi Hitabın Tefsiri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 1/12.

<sup>34</sup> bk. Harbî, *Kavâ'idü't-tercîh*, 1/11.

<sup>35</sup> İbrahim b. Ali b. Muhammed İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb fi ma'rifeti 'ulemâi'l-mezheb*, thk. Muhammed el-Ahmedî Ebu'nnûr (Kahire: Dârü't-Türâs li't-tab' ve'n-neşr, ts.), 1/188.

<sup>36</sup> İbn Cüzey'in hayatı ve eserleri hakkında bk. İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb*, 1/188; Ahmed Muhammed et-Tilmisânî el-Makarrî, *Nefhu't-tîb min ğusni'l-Endelüsü'r-ratîb*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1968), 5/514-517; Ahmet Özel, "İbn Cüzey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/406-407.

<sup>37</sup> bk. Özel, "İbn Cüzey", 19/406; İbn Cüzey'in tefsirinin mukaddimesi tercih başta olmak üzere tefsirin çeşitli alanlarına ilişkin içerdiği önemli bilgiler sebebiyle şerh edilmiştir. bk. Süleyman b. en-Nâsir Müsâid b. et-Tayyâr, *Şerhu mukaddimeti't-teshil li ulûmi't-Tenzil* (el-Memleketü's-Sa'ûdiyye el-'Arabiyye: Dâru İbni'l-Cevzî, 1431).

İbn Cüzey'in *et-Teshîl*'i hakkında son dönemde ülkemizde yapılan çalışmaların sayısı artmakla birlikte onun tefsirinin en çok öne çıkan özelliği olan tercih olgusuna yönelik bir çalışma yapılmamıştır. İbn Cüzey'in tefsiri tercih olgusu açısından Arap dünyasında incelenmiş olmakla<sup>38</sup> birlikte bu çalışmalar süre eksenli ve uygulamaya yönelik olup onun tercih kriterlerine yönelik bütüncül, analitik ve sistemli veri sunmamaktadır. Ülkemizde tefsirde tercih olgusu hakkında az sayıda yapılan çalışmalarda ise tercih olgusuna yeterince yer verilmediği ve verilerin ya belli bir konuda ya da farklı müfessirlerin görüşleri bir araya getirilerek ele alınması sebebiyle bütüncül ve sistematik şekilde ele alınmadığı görülmüştür.<sup>39</sup> Ülkemizde bu olguya ilişkin kriterleri tefsirinde sistematik biçimde ortaya koyan ve âyetleri yorumlarken pratize eden Endülüslü müfessir İbn Cüzey ve tefsiri hakkında sınırlı sayıda çalışma yapılmış olması, onun tefsir kriterlerine ilişkin ise hiç çalışma yapılmaması bu makalenin kaleme alınmasının temel gerekçesini oluşturmaktadır. Bu çalışma tefsirde tercih kriterlerinin belirlenmesinde etkin olan unsurların ortaya konulması ve bu kriterlerin bir tefsirde toplu olarak ele alınması açısından alana katkı sağlayacağı gibi Endülüs tefsir geleneği ve bu geleneğe mensup bir müfessir olan İbn Cüzey'in ve tefsirinin tanınmasına da katkı sağlayacaktır. Bu çalışmada onun, tefsirinin mukaddimesinde yer verdiklerinin yanı sıra uygulamada tespit edilen tercih kriterleri Endülüs tefsir geleneğinin bağlı olduğu esaslar ekseninde

<sup>38</sup> Bu çalışmalardan birkaçı şunlardır: 'Abdülazîz b. İbrahim b. Muhammed el-Yahya, *Tercihâtü İbn Cüzey fi tefsîrih 'ardan ve münâkaşa min evveli sûrati Âl-i 'İmrân hattâ nihâyeti sûrati'l-Mâide* (Suudi Arabistan: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, Doktora Tezi, 1431); Hanâ' Abdullah Süleyman Ebû Davud, *Tercihâtü İbn Cüzey fi't-tesfîr min hulâl-i kitâbih et-Teshîl li 'ulûmi't-Tenzîl ardan ve münâkaşa min evveli sûrati'r-Ra' d ilâ nihâyeti sûrati'l-Kasas 'ardan ve münâkaşa* (Suudi Arabistan: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, Doktora Tezi, 2009); İncâ bt. Duhayyel b. Hamûd el-Ca, 'dânî *Tercihâtü İbn Cüzey fi't-tesfîr min hulâl-i kitâbih et-Teshîl li 'ulûmi't-Tenzîl ardan ve münâkaşa min evveli sûrati'l-Me'âric ilâ âhiri sûrati'l-İnsân 'ardan ve münâkaşa* (Suudi Arabistan: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 2009); Hamûd b. 'Atîk b. Râdî el-Ma'bedî, "et-Tercih bi'l-kavâ 'idi'n-nahviyye fi tefsiri İbn Cüzey", *Havliyyetü Külliyyeti'l-Lüğati'l-'Arabîyye bi'z-Zekâzik* 37 (2017), 401-446.

<sup>39</sup> Bu çalışmaların öne çıkanları şunlardır: Halis Albayrak, "Taberî'nin Kıraatleri Değerlendirme ve Tercih Yöntemi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2001), 97-129; Aydın, "Taberî'nin Kur'an Anlayışı ve Te'vil Tercihleri", 271-293; Süleyman Narol, "Mâtürîdî'nin Kur'an Yorumuna İlişkin Tercihlerinde Akıl Kriteri", *Bilimname* 37 (2019), 915-951; Recep Demir, "Tefsirde İhtilâf Olgusu ve Tercih İlkeleri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51 (2021), 1-35.

incelenecektir. Çalışma bu yönüyle müfessirin belirlediği kriterlere ne oranda sadık kaldığı ve bu kriterlerden hangi amaçlarla taviz verdiği yönünde de okuyucuya veriler sunmaktadır.

## 2. İbn Cüzey'in Tefsirinde Tercih Olgusu

Tefsirde tercih olgusuna birçok eserde rastlanılmakla<sup>40</sup> birlikte Endülüs coğrafyasında bu olguya diğer müfessirlerden fazla önem verildiği görülmektedir. Endülüs'te farklı dini ve etnik yapıya mensup insanların bulunması farklı görüşlerin ortaya çıkmasında etkili olmuş, bu durum çatışmacı ve azınlık konumunda kalan Müslümanlar için savunmacı bir bakış açısının gelişmesine neden olmuştur.<sup>41</sup> Bu durum tefsirde de etkisini göstermiş, bu coğrafyaya mensup müfessirler yanlış ya da zayıf yorumların tefsire girmesini engellemek için tercih olgusuna sıklıkla başvurmuştur. Endülüs tefsirinin gereksiz ayrıntılardan ve aşırılıklardan arınmış, sistematik, sorgulayıcı, eleştirel yapısı<sup>42</sup> İbn Cüzey'in tefsirine de yansımış; eserde birçok yorum eleştirel bir bakış açısıyla ele alınmış, farklı yorumlar arasında sıklıkla tercihte bulunulmuştur.

İbn Cüzey'in tefsirde tercihe sıklıkla başvurmasının arka planındaki etmenleri görüş ve rivayetlere karşı eleştirel bir tavır takınan Endülüs'te yetişmiş olması, entelektüel bir aileye mensup olması,<sup>43</sup> Arap dili, fıkıh, usûl, edebiyat ve hadis alanında otorite olması sebebiyle farklı bilgi ve görüşlere vâkıf olması,<sup>44</sup> Ebû Ca'fer İbnü'z-Zübeyr (ö. 708/1308), Ebû Muhammed İbnü'l-Müezzin, Ebü'l-Velîd el-Hadramî, Ebü'l-Mecd İbnü'l-Ahvas, Ebü'l-Kâsım İbnü's-Şât ve Lisânüddin İbnü'l-Hatîb gibi ünlü âlimlerden ders alması,<sup>45</sup> bir kadı

<sup>40</sup> İbn Atıyye *el-Muharrerü'l-vecîz*, Fahreddin er-Râzî *Mefâtihu'l-ğayb*, Ebû Hayyân el-Endelûsî *el-Bahru'l-muhît*, Şevkânî *Fethu'l-kadîr*, İbn Âşûr *et-Tahrîr ve't-tenvîr* ve Elmalılı Hamdi Yazır *Hak Dini Kur'an Dili* adlı eserinde tercih olgusunu yoğun olarak uygulamaktadır.

<sup>41</sup> Endülüs tefsir geleneğinde eleştiri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Kaya, *Endülüs Tefsir Geleneğinde Eleştiri -Bahru'l-muhît Örneği* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 135-157.

<sup>42</sup> Mustafa Şentürk, "Endülüs Tefsir Kültürü", *Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 11/21 (01 Ocak 2012), 71.

<sup>43</sup> Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mi'eti's-sâmine* (Haydarabad: Dâiratü'l-Me'ârifü'l-Usmâniyye, 1972), 3/356.

<sup>44</sup> Makarrî, *Nefhu't-tîb*, 5/514; Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 3/356.

<sup>45</sup> Makarrî, *Nefhu't-tîb*, 5/514.

olması,<sup>46</sup> bir tefsir hâfızı olması sebebiyle tefsire ilişkin farklı görüşlere hâkim olması<sup>47</sup> ve tetkik gücünün güçlü olduğunu belirttiği Zemahşerî'yi temel referanslardan biri alması<sup>48</sup> şeklinde sıralamak mümkündür. İbn Cüzey'in özellikle fıkıh usulündeki yetkinliğinin tefsirde tercihe sıklıkla başvurmasında etkili olduğu belirtilmelidir. Dört mezhebin görüşlerini mukayeseli biçimde incelediği *el-Kavânînü'l-fikhiyye* adlı eseri onun farklı görüşleri değerlendirme yetkinliğini ve tercihteki etkinliğini göstermektedir.

İbn Cüzey dar hacimli olmasına rağmen yoğun bir metne sahip olan *et-Teshîl* adlı tefsirinde<sup>49</sup> başvurduğu bu yöntemin avantajının, tahlil ve tenkit yoluyla müfessirlerin görüşlerinin doğru ya da yanlışlığına hükmederek tercihe şayan görüşü belirtmek olduğunu belirtir.<sup>50</sup> İbn Cüzey'in, tefsirinde birçok eserden yararlanmış olması<sup>51</sup> ona farklı görüşleri görüp bunlar arasında tercih yapma imkânı sağlamıştır. Bununla birlikte o, farklı görüşler arasında her zaman tercihte bulunmamış,<sup>52</sup> bazen bir âyet hakkındaki farklı görüşlerin hepsinin Allah'ın muradı olabileceğini belirtmiştir.<sup>53</sup>

İbn Cüzey, tefsirinin mukaddimesinde tefsirde tercih olgusu hakkında önemli bilgiler vermesi yönüyle de diğer müfessirlerden ayrışır. İki ya da daha fazla delilin çelişmesi durumunda mümkün olduğunca bu ikisiyle amel edilmesi gerektiği görüşünde olan müfessir, bunun mümkün olmaması

<sup>46</sup> İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb*, 1/188; zira İbn Cüzey'in mensubu olduğu Mâlikî mezhebine göre bir kadının râcih görüşü tercih etmesi veya râcih görüşe götüren yolları takip etmesi gereklidir. Bu konuda bk. bk. Şihâbüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdris el-Karâfî, *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ 'ani'l-ahkâm ve tasarrufâtî'l-kâdî ve'l-imâm*, thk. Mahmûd Ömer Nûs (Kahire: Matba'atü'l-Envâr, 1938), 14.

<sup>47</sup> Makarrî, *Nefhu't-tîb*, 5/514.

<sup>48</sup> bk. Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed İbn Cüzey, *et-Teshîl li 'ulûmi't-Tenzîl*, thk. Muhammed Sâlim Hâşim (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 1/14.

<sup>49</sup> Öztürk, *İlahi Hitabın Tefsiri*, 1/56.

<sup>50</sup> İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/10.

<sup>51</sup> Bu konuda bk. Recep Yartaşı, *İbn Cüzey El-Gırnati'nin et-Teshîl li-Ulumi't-Tenzîl Adlı Tefsiri'nin Meânî İlimi Açısından İncelenmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 12-18.

<sup>52</sup> bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/145, 164, 240, 268, 304, 309, 374, 381, 384, 386, 400, 412; 2/370, 374, 378, 388, 398, 400, 404, 417, 418, 422 vd.

<sup>53</sup> İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/88.

durumunda tercih yapılması gerektiğini belirtir.<sup>54</sup> Bazı âlimlerin inkârına rağmen tercihin bir olgu olduğunu ifade eden İbn Cüzey, tercihin ancak zannî delillerde yapılabileceğini, deliller arasında cem' ve tercih imkânı olmaması durumunda her ikisinin de sâkıt olacağını belirtir.<sup>55</sup>

Tefsirinde müfessirlerin görüşlerini inceleyerek onların doğru ve yanlış olanlarını ortaya koymanın yanı sıra râcih ve mercûh görüşleri belirteceğini ifade eden İbn Cüzey, müfessirlerin yorumlarının kabul ve ret açısından farklı kategorilerde olduğunu; bu görüşlerin bir kısmının sahih olup kabul edilebileceğini, bir kısmına ise batıl olması sebebiyle iltifat edilemeyeceğini belirtir. Bazı görüşlerin ise doğru ve fasit olma ihtimalinin olduğunu belirten müfessir, üçüncü kategorideki görüşlerin birbirine eşit veya farklı olabileceğini; farklılığın da az ya da çok olabileceğini belirtir. Bu kategoriler ve görüşlerin aralarındaki farkı çeşitli ibarelerle ortaya koyduğunu belirten müfessir, onların en hafifini "hata" ve "bâtıl" kelimeleriyle ifade ettiğini, ardından daha ağır eleştirilerini "zayıf" ve uzak/ba'îd" kelimeleriyle yaptığını belirtir. İbn Cüzey ardından tercihe ilişkin ortaya koyduğu ifadelerin sırasıyla "ercah", "akvâ", "azhar" ve "eşher" olduğunu;<sup>56</sup> ayrıca tercih ettiği görüşleri en önde ya da malum siga

<sup>54</sup> bk. İbn Cüzey, *Takrîbu'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed el-Muhtâr b. eş-Şeyh Muhammed el-Emîn eş-Şinkîti (Medine, 2002), 462-464.

<sup>55</sup> bk. İbn Cüzey, *Takrîbu'l-vüsûl*, 468-471; ayr. bk. Harun Bekiroğlu, *Kur'an Yorumunda Fıkıh Usûlünün İşlevi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2020), 355-364.

<sup>56</sup> Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Cüzey tefsirinde 38 farklı tercih ifadesine yer vermektedir. İbn Cüzey'in spesifik olarak lafızların anlamlarına yönelik "azhar", "âmm/eamm", "efsah"; tercihin farklı çevrelerce yapıldığına ilişkin "ekser, eşher, eşheru'l-akvâl", el-muhtâr ve özel olarak bazı müfessirlerin tercihinin ilişkin "ihtiyâr" ifadesini kullanmaktadır. Diğer lafızları ise farklı kategorideki yorumlar arasında tercihte ortak olarak kullanmaktadır. Örneğin âyete ilişkin rivayetler arasında tercih için "sahih" ifadesini kullandığı gibi âyet hakkındaki farklı görüşler arasındaki tercihte de aynı ifadeyi kullanır. Bu ifadeler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İbrâhîm b. Muhammed b. Abdilhâlık el-Çâmidî, *Tercihâtü İbn Cüzey el-Kelbî fi't-tefsîr min hulâli kitâbihî et-teshîl li Ulûmi't-Tenzîl ardan ve münâkaşa min evveli sûrati'l-En'âm ilâ sûrati Yûsuf* (Mekke: Câmîâtü Ümmi'l-Kurâ, Doktora Tezi, 1429), 62-75; Târık b. Ahmed b. Ali el-Fâris, *Tercihâtü İbn Cüzey el-Kelbî fi't-tefsîr min hulâli kitâbihî et-teshîl li Ulûmi't-Tenzîl ardan ve münâkaşa min evveli sûrati'l-Çâsiye hattâ âhiri sûrati'n-Nâs* (Mekke: Câmîâtü Ümmi'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 75-87.

ile naklettiğini ve bu görüşlerin sahibini<sup>57</sup> açıktan belirttiğini ifade eder. Müfessir, herhangi bir şahıs ismi vermeden naklettiği görüşü ise taklit ettiğini yahut benimsediğini; bu görüşün kendisine ait olabileceği gibi bir başkasının tercih ettiği bir görüş de olabileceğini belirtir.<sup>58</sup>

İbn Cüzey, tefsirinin mukaddimesinin beşinci babında tefsirde ihtilaf sebeplerine ve tercihe ilişkin önemli bilgiler vermektedir. Ona göre tefsirde ihtilafa neden olan hususlar şunlardır:

1. Kur'an'ın ihtilafı,
2. İ'râb vecihlerinden kaynaklanan ihtilaf,
3. Bir kelimenin anlamı konusundaki ihtilaf,
4. Kelimedeki çok anlamlılık,
5. Umum-husus ihtimali,
6. İtlak-takyid ihtimali,
7. Hakikat-mecaz ihtimali,
8. İzmar-zâhir ihtimali,
9. Kelimenin zâhir olma ihtimali,
10. Kelamda tertip, takdim ve tehir ihtimali,
11. Hükümün muhkem ya da mensûh olma ihtimali,
12. Âyete ilişkin rivayetlerin farklılık arz etmesi.

Tefsirinde farklı görüşler arasındaki tercihi ilmi kaideler ve özellikle de Arap dili çerçevesinde yaptığını belirten İbn Cüzey,<sup>59</sup> on iki ihtilaf sebebinin çözümüne yönelik şu on iki tercih kriterini öne sürmektedir:

---

<sup>57</sup> İbn Cüzey'in tercihlerini açıktan belirttiği müfessirler çoğunlukla Zemahşerî ve İbn Atıyye'dir.

<sup>58</sup> İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/4-5.

<sup>59</sup> İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/5.

1. Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etmek. Bir konuda Allah'ın muradına Kur'an'ın bir başka yerinde değinilmişse bu açıklama diğer yorumlara tercih edilir.

2. Hz. Peygamberin hadisi. Eğer -sahih hadiste- Kur'an tefsirine ilişkin bir yorum bulunursa bu yorum diğerlerine tercih edilir.

3. Cumhuriyetin ya da müfessirlerin çoğunluğunun yorumu. Zira bir sözü söyleyenin çokluğu onu tercihi gerektirir.

4. Tefsirde hulefâ-yi raşidîn ve Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88) gibi tefsirde söz sahibi müfessirlerin yorumu.

5. Lügat, i'râb, sarf ve iştikak gibi yorumun doğruluğunu gösteren Arap dillinin verileri.

6. Sözün doğruluğunu destekleyen siyâk.

7. Zihne ilk aşamada gelen anlam. Çünkü bu, o anlamın rüchaniyetine delildir.

8. Hakikatin mecaza takdim edilmesi. Çünkü usûl âlimlerine göre sözün hakikate hamli mecaza hamlinden evladır. Bununla birlikte kesreti istimal durumunda mecaz tercih edilir.

9. Umûmun hususa takdimi. Sözde, umumun asıl olmakla birlikte bir delil olması durumunda âm lafız hâs lafza takdim edilir.

10. Mutlak lafzın mukayyede takdimi. Bir delil olması durumunda mutlak lafız mukayyede takdim edilir.

11. Zahir ismin muzmara takdimi. Bir delil olması durumunda zâhir lafız muzmara takdim edilir.

12. Kelamın mevcut söz dizimi üzerine hamledilmesi. Bir delil olması durumunda kelimada takdim ya da tehir olduğu düşünülebilir.<sup>60</sup>

İbn Cüzey'in tefsirde tercihle ilgili öne sürdüğü bu kriterlerin mensubu olduğu Şâfiî nassçılığının etkisiyle oluşturulduğu anlaşılmaktadır. Çünkü bu

---

<sup>60</sup> İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/12-13.



kriterler *el-Ümm* adlı eserinin girişinde beyanın keyfiyeti hakkında İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) verdiği bilgilerle büyük oranda uyuşmaktadır.<sup>61</sup>

İbn Cüzey'in tefsirde tercih konusunda ortaya koyduğu ilkelerde mensubu olduğu Mâlikî mezhebinin istidlâl usulünden etkilendiği de anlaşılmaktadır. Zira görüşlerin delil değeri açısından müttefakun aleyh, mâ cerâ bihi'l-'amel, râcih, meşhur ve el-kavlü'l-müsâvî li-mukâbilih şeklinde sıralandığı Mâlikî mezhebinde fikirlerin amel ve genel kabule göre geçerli sayıldığı,<sup>62</sup> İbn Cüzey'in de tercihe ilişkin sıraladığı ilkelerde bu hususlara yönelik maddelere yer verdiği görülmektedir.

İbn Cüzey'in temas ettiği bu tercih ilkelerinde Endülüs tefsir geleneğinin izlerini de görmek mümkündür. Bu geleneğin Kur'an metni ve Arap dili merkezli tefsir anlayışının<sup>63</sup> farklı yorum ve görüşler arasındaki tercihte kendisinin sistematize ettiği ve Kur'an yorumunda başvurduğu kriterlerinin oluşmasında da etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebeple bu ilkelerin çoğu birbiriyle ilişkili olup önce gelen bir sonrakinin öncül ilkesi konumundadır.<sup>64</sup>

Kur'an ilimlerine ilişkin bir sonraki babda fıkıh usulünün Kur'an tefsirinde önemli bir enstrüman olduğunu, bununla birlikte müfessirlerin bu ilme gerekli önemi göstermediklerini; bu ilmin Kur'an'ın manalarını anlama ve tercihte önemli bir rolü olduğunu belirten İbn Cüzey, müfessirin nas, zâhir, mücmel, mübeyyen, âm, hâs, mutlak, mukayyed, nesh gibi konuları bilmesi gerektiğini belirtir.<sup>65</sup> Bu vurgusu İbn Cüzey'in tefsirde doğru yorumu tercihte fıkıh usulünden yararlandığını göstermektedir.

Tefsirinin mukaddimesinde sahabe ve tâbiîn müfessirlerinin görüşlerine ilişkin bilgi veren İbn Cüzey, sahabenin tümünün yorumunun güzel olduğunu belirtmekle birlikte İbn Abbas, İbn Mes'ûd (ö. 32/652-53), Übeyy b. Ka'b (ö.

<sup>61</sup> krş. Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Üm* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1990), 1/7-33.

<sup>62</sup> Bu konuda bk. Eyyüb Said Kaya, "Mâlikî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/527-528.

<sup>63</sup> Bu konuda bk. Kaya, "Ebû Hayyân'ın el-Bahru'l-Muhî't-i Çerçevesinde Tefsir İlminin Mahiyeti", *Tefsir İlminin Mahiyetine Yaklaşımlar -Klasikten Çağdaş Döneme*, ed. Enes Büyüç (İstanbul: Kitâbî Yayıncılık, 2023), 45-48.

<sup>64</sup> Müsâid b. et-Tayyâr, *Şerhu mukaddimeti't-teshîl li ulûmi't-Tenzîl*, 145-187.

<sup>65</sup> İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/12.

33/654 [?]), Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665 [?]), Abdullah b. Ömer (ö. 73/693) ve Abdullah b. 'Amr b. el-'Âs'ın tefsirlerini tercih ettiğini ifade eder. Tabiînden ise ilk önce Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]), Mücâhid (ö. 103/721) ve 'Alkame (ö. 62/682)'nin isimlerine yer veren İbn Cüzey ardından İkrime (ö. 105/723), Katâde (ö. 117/735), Süddî (ö. 127/745), Dahhâk (ö. 105/723), Ebû Sâlih (ö. 101/719-20) ve Ebû'l-Âliye'yi (ö. 90/709) zikretmektedir.<sup>66</sup> Bu tablo İbn Cüzey'in, ilk dönemde müfessir kimliği ile tanınan sahabenin yorumlarını tercih ettiğini, tâbiîn döneminde ise Mekke tefsir ekolüne mensup müfessirleri önceliğini; bununla birlikte gerektiğinde diğer iki ekole mensup tâbiîn müfessirlerinin görüşlerini de tercih ettiğini göstermektedir.

## 2.1. İbn Cüzey'in Tefsirde Tercih Kriterleri

Tefsirinde, sahih nakle dayanması gerektiğini belirttiği mübhemât<sup>67</sup> ile bir kelimenin kapsamına giren anlamlar<sup>68</sup> dışında hemen her konuda tercihte bulunan İbn Cüzey'in tefsirinin girişinde tercih lafızlarına ilişkin değindiği "ercâh", "akvâ", "azhar" ve "eşher" ifadeleri onun tercihte hangi kriterlere dayandığı açısından da ipucu vermektedir. Endülüs tefsir geleneğine mensup olması sebebiyle Kur'an yorumunda cumhurun görüşünü ve zahir anlamı önceleyen İbn Cüzey'in bu iki esasa dayanan hakiki anlam, zâhir anlam, âm anlam, meşhur anlama uygunluğun yanı sıra sibâk ve siyâka uygunluk, münâsebet, âyetler arası bütünlük, Kur'an bütünlüğü gibi Kur'an metnine bağlı unsurlar; cumhurun görüşü, yorumun rivayetle desteklenmesi gibi nakille ilgili unsurlar ile yorumun akla, tarihi verilere ve yaşamın gerçekliğine uyumu gibi reel unsurlara tefsirde kriter olarak başvurduğu görülmektedir. Bu kriterlerin sıralaması aynı zamanda önem sırasını da göstermekle birlikte İbn Cüzey'in yer yer çelişen iki kriterde sonraki sıradaki kriterle göre tercihte bulunması bu hiyerarşinin geçişken olduğunu göstermektedir. İbn Cüzey tefsirinin girişinde on iki tercih kriterinden bahsetmekle birlikte uygulamada bu kriterlerin sayısı yirmi beşe ulaşmaktadır. Konuya ilişkin bir akademik çalışmada on adet tercih ilkesine yer

<sup>66</sup> İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/13-14.

<sup>67</sup> İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/173.

<sup>68</sup> İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/91.

verildiği<sup>69</sup> göz önünde bulundurulduğunda İbn Cüzey'in bu konudaki bakış açısının derinliği ortaya çıkmaktadır.

### 2.1.1. Kur'an Bütünlüğü

Çalışmanın girişinde de belirttiğimiz gibi Endülüs tefsir geleneğinde gerek Kur'an yorumu açısından gerekse bir âyet hakkındaki farklı yorumlar arasındaki tercih açısından Kur'an bütünlüğü önem arz etmektedir. İbn Cüzey de tercihlerinde yer yer Kur'an bütünlüğüne karine olarak başvurmaktadır. Bu bütünlük ilgili âyetler arasında olabileceği gibi Kur'an'ın farklı sûrelerinde bulunan âyetler arasında da olabilir. Örneğin İbn Cüzey el-Bakara Sûresi 87. âyette yer alan وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ "Biz onu Rûhulkudüs ile destekledik" ifadesindeki Rûhulkudüs'ün Cibril olduğu yönündeki görüşü tercih eder ve önceler. İbn Cüzey ardından bu ifade ile İncil'in kastedildiği ve bu ifadenin ölümlere ilişkin bir kullanım olduğu yönündeki görüşleri naklettikten sonra en-Nahl Sûresi 102. âyetteki فُلٌ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ "De ki 'Kur'an'ı Ruhulkudüs indirmiştir" ifadesi ve hadisteki "Allah'ım onu Rûhu'l-Kudüs ile destekle"<sup>70</sup> ifadesinden hareketle bu kelimenin Cebrâil olduğunu ifade eder.<sup>71</sup>

### 2.1.2. Âyetler Arası Bütünlük

İbn Cüzey, bir âyet hakkındaki farklı görüşler arasında tercihte bulunurken âyetler arasındaki anlamsal bütünlüğü de göz önünde bulundurur. Örneğin إِنَّ هَذَا هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ "Bu, gerçekten çok büyük bir kazançtır!"<sup>72</sup> ifadesinin kime ait olduğu konusundaki görüşleri ele alan İbn Cüzey, bu sözün cennete giren Mümin, Müminin konuştuğu kişi, onun arkadaşları veya Allah'a ait olma ihtimallerine değinir. Sûrenin 61. âyetindeki لِيَمِثَلَ هَذَا فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُونَ cümlesi için de aynı durumun geçerli olduğunu belirten İbn Cüzey, tercihe şayan olanın bu sözün Allah'a ait olması olduğu görüşündedir. Nitekim bu ifadeden sonraki sözler

<sup>69</sup> bk. Demir, "Tefsirde İhtilaf Olgusu", 12-32.

<sup>70</sup> Ebü'l-Hüseyn el-Haccâc el-Kuşeyrî Müslim, *el-Müsnedü's-sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.), "Fedâilü's-Sahâbe" 34.

<sup>71</sup> İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/73; benzer bir yorum için bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/542.

<sup>72</sup> es-Saffât 37/60.

Allah'a ait olup söz böylelikle birbiriyle uyumlu hale gelmektedir.<sup>73</sup> Âyetlerin bağlamı incelendiğinde 60. âyetten itibaren ifadelerin Allah'a âit olduğu ve İbn Cüzey'in bu tercihinde isabetli olduğu görülmektedir.

### 2.1.3. Âyet Hakkında Hz. Peygamberden Rivayet Bulunması

İbn Cüzey âyet hakkında bir hadis bulunduğunda hadis ile desteklenen görüşü diğerlerine tercih etmektedir. Bu sebeple tefsirinde yer verdiği hadisler konusunda yer yer sahih vurgusu yapan İbn Cüzey<sup>74</sup> sıhhatinden şüphe duyduğunu belirttiği rivayetlere ise yer vermemeye özen göstermektedir.<sup>75</sup> Örneğin İbn Cüzey "el-Kevser" kelimesi hakkında Hz. Peygamberin cennetteki havuzu, Allah'ın dünya ve ahirette verdiği birçok hayır, Kur'an, Hz. Peygamberin sahâbesi ve ona uyanların çokluğu, tevhid, şefaât, Allah'ın Hz. Peygamberin kalbine koyduğu nur şeklinde yedi yorum olduğunu,<sup>76</sup> Allah'ın bunların hepsini Hz. Peygambere verdiğini, doğru olanın konuya ilişkin hadisten<sup>77</sup> ötürü bu kelimeyle cennetteki bir havuzun ifade edildiği yönündeki görüş olduğunu ifade eder.<sup>78</sup> Onun bu bakış açısı, akılla bilinemeyecek konularda rivayete dayanılması gerektiğini ifade eden Endülüs tefsir geleneği<sup>79</sup> ile uyum arz etmektedir.

### 2.1.4. Cumhurun Görüşü

İbn Cüzey, tefsirinde bir âyete ilişkin cumhurun görüşü bulunuyorsa bazen sadece ona yer vermektedir. Bu durum onun o âyete ilişkin cumhurun görüşünü tercih ettiğini göstermektedir. Örneğin kazanılan şeylerin temiz olanından infak edilmesinin emredildiği el-Bakara Sûresi 267. âyetteki طَيِّبَات kelimesini

<sup>73</sup> İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/236; İbn Cüzey'in kıraate ilişkin tercihinde Kur'an bütünlüğüne başvurması hakkında bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/232; diğer örnekler için bk. İbn. Cüzey, *et-Teshîl*, 1/271, 347; 2/191, 247, 283, 322, 374, 421, 456, 537, 594.

<sup>74</sup> İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/80, 89; 2/224.

<sup>75</sup> İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/502; 2/40.

<sup>76</sup> Kurtubî bu kelime hakkındaki on altı farklı yorum zikreder. bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim et-Tafiyîş (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964), 20/216-218.

<sup>77</sup> Buhârî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 461.

<sup>78</sup> İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/616.

<sup>79</sup> Bu konuda bk. Kaya, "Ebû Hayyân'ın el-Bahru'l-Muhî'ti Çerçevesinde Tefsir İlminin Mahiyeti", 30-31.

cumhurun “çürük çarık olmayan, kaliteli” anlamında yorumlandığını belirten İbn Cüzey diğer yorumlara yer vermez. Ardından ilgili surenin 271. âyetinde yer alan الصَّدَقَاتِ kelimesinin anlamı konusunda sadece cumhurun “tatavvu” şeklindeki yorumuna yer vermesi onun bu iki kelimenin anlamı hakkında cumhurun görüşünü tercih ettiğini göstermektedir.<sup>80</sup>

İbn Cüzey’in bazen bir âyetteki yorum hakkında cumhurun görüşü ile be-nimsediği bir başka metot arasında ikilem yaşadığı görülmektedir. Örneğin İbrâhîm Süresi 26. âyette bahsedilen habis ağacın cumhur tarafından Ebucehil karpuzu (hanzala) olarak yorumlandığını, İbn Atıyye’nin (ö. 541/1147) ise bu kelime hakkında “belirli olmayan bir ağaç” yorumunu tercih ettiğini<sup>81</sup> belirtir.<sup>82</sup> Bu örnek incelendiğinde yorum yöntemi olarak mutlak anlamı önceleyen İbn Cüzey’in cumhurun görüşünü de aynı düzeyde önemseydiği görülmektedir. İbn Cüzey’in cumhurun görüşüne ters düşmemek adına bu konuda net bir tavır takınmadığı, bununla birlikte mutlak anlamı İbn Atıyye üzerinden naklederek bu konudaki yöntemini sürdürme çabası içerisinde olduğu görülmektedir.

### 2.1.5. Âyet Hakkında Sahabeden Rivayet Bulunması

İbn Cüzey, tefsirinin girişinde de belirttiği gibi âyete ilişkin farklı yorumlar arasında sahabe kavlini çoğunlukla da İbn Abbas’ın yorumunu tercih etmektedir. Örneğin هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ âyetinin “İstediyine ver, istediğine verme” ve “Cinlere kısıtlı ya da kısıtsız olarak istediğini ver ya da onlardan bir kısmına sınırlı olarak ver” anlamlarına gelebileceğini belirten İbn Cüzey İbn Abbas’a ait olan ilk görüşün daha güzel olduğunu belirtir.<sup>83</sup> İbn Cüzey bu örnekte görüldüğü üzere sibâk ile sahabe kavli arasında tercih söz konusu olduğunda sahabe kavlini tercih etmektedir. Bu âyette kastedilenlerin önceki âyetlerde değinilen şeytanlar olarak değil, âm olarak yorumlamaktadır. İbn

<sup>80</sup> İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/126.

<sup>81</sup> İbn Atıyye bu ağacın örnek olarak verildiğini belirtir. bk. Ebûbekr Ebû Muhammed Abdülhak b. Çalib b. Abdurrahman İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri' Kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüş-şâfi Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 3/336.

<sup>82</sup> İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/445.

<sup>83</sup> İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/256; konuya ilişkin diğer örnekler için bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/205, 365; 2/4, 9, 16, 392, 479. 456-457.

Cüzey'in bu tercihinde İbn Abbas'ın yanı sıra âm manayı önceleyen tutumunun da etkili olduğu anlaşılmaktadır.

### 2.1.6. Meşhur Anlam

İbn Cüzey kelimelerin anlamına ilişkin tercihlerinde o kelimenin meşhur anlamına karine olarak başvurmaktadır. Bu durum onun Arapçaya salt dil olarak yaklaşmanın ötesinde; onu canlı bir yapı olarak kabul ettiğini göstermektedir. Örneğin Tâhâ Sûresi 15. âyetteki *إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا* "Onun vaktini herkesten gizlemiş olsam da kıyamet mutlaka gelecektir" ifadesinde yer alan *أُخْفِي* kelimesinin anlamına ilişkin yorumlara yer veren İbn Cüzey, âlimlerin bu kelimenin anlamını belirleme konusunda zorlandıklarını; bu kelimenin ezdâddan olup "izhar etmek" ve "gizlemek" anlamlarına geldiği yönündeki görüşü İbn Atiyye'den, "Sözlükte meşhur olanın elifin fethasıyla (sülasi mücerred olarak) olduğunda "izhâr etmek" anlamında kullanıldığını, âyette de bu anlamda kullanılması için elifin fethayla okunması gerektiğini; bu anlamda elifin dammeli okunuşunun ise şâz olduğu yönündeki görüşü nakleder.<sup>84</sup> Ardından da Zemahşerî'nin, bazı lehçelerde bu kelimenin if'âl vezninin sülâsi mücerred anlamında kullanıldığı yönündeki görüşünün<sup>85</sup> de bu gerçeğe hâlel getirmeyeceğini belirtir. İbn Cüzey, "kâde" fiilinin "irade etme" anlamına geldiği ve buradan hareketle anlamın "Gizlemeyi istiyorum" ve "Onu ben kendimden gizliyorum, bu durumda sizin hâliniz nice olur?" şeklindeki yorumların zayıf çıkarımlar olduğunu; doğru yorumun Allah'ın kıyamet anını gizlediği o konuda kimseyi bu bilgiye vâkıf kılmadığını ve bilinmemesi için kıyametin kopma vaktini neredeyse gizlediğini ifade etmek istediğini fakat vukuunu haber verdiğine göre bu bilgiyi gizlemediğini, "ahfâ" kelimesinin sözlükte bilinen anlamının bu olduğunu ve muhakkik âlimlerin bu anlamı tercih ettiklerini belirtir.<sup>86</sup> İfadenin devamında herkesin çabasının karşılığını alma gerekçesinden bahsedilmesinin imtihan dolayısıyla bir bilinemezlik anlamı içerdiğinden bu kelimenin "gizlemek"

<sup>84</sup> krş. İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 4/40.

<sup>85</sup> krş. Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidit-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vüçûhi't-te'vil*, thk. Mustafa Hüseyin Ahmed (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-'Arabî, 1987), 3/56.

<sup>86</sup> İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/17; İbn Cüzey'in âyet hakkında daha meşhur görüşü peygamberlere yönelik hassas tutumu sebebiyle tercih etmediği de görülür. bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/61.

anlamında yorumlanması daha uygun düşmektedir. Dolayısıyla İbn Cüzey'in, kelimenin bilinen anlamı ve âyetteki bağlamıyla uyuşan bu tercihinde isabetli olduğu ifade edilmelidir.

### 2.1.7. Uygun Anlamsal Karşılık

İbn Cüzey yer yer âyet hakkındaki farklı görüşler arasında tercihte anlamsal karşılığın daha uygun olduğu düşüncesine karine olarak başvurur. Örneğin *قَالَ بَلْ رُبُّكُمْ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ وَأَنَا عَلَىٰ ذَلِكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ* "İbrâhim şöyle cevap verdi: 'Hayır, sizin rabbiniz, göklerin ve yerin rabbidir; onları O yaratmıştır; ben de bunu ikrar edenlerdenim'"<sup>87</sup> âyetindeki فَطَرَهُنَّ ifadesinde yer alan mansûb zamirin hangi kelimeye döndüğüne ilişkin farklı yorumlar arasındaki tercihte âyet hakkındaki en uygun anlamı gözetir. Bu ifadeden önce heykeller (putlar), gökler ve yeryüzünün geçmesi sebebiyle zamirin bu üç kelimeye de döndüğünün belirtildiğini ifade eden İbn Cüzey, bu âyet için en uygun anlamın zamirin heykellere dönmesiyle oluştuğunu belirtir.<sup>88</sup> Cümlelerin sıra cümlesi olması açısından anlamsal bağlantının olması hem de zamire yakınlığı sebebiyle zamirin gökler ve yeryüzüne dönmesi daha uygundur. Bununla birlikte İbn Cüzey'in bu anlamsal bağlantıyı ve zamirin kendisine en yakın kelimeye ircâ edilmesi kuralını göz ardı ederek zamiri sûrenin 54. ve 57. âyetlerinde bahsedilen putlara irca etmesi âyetin tefsirinde konusal bütünlüğü esas aldığını göstermektedir. Bu durum İbn Cüzey'in yer yer konusal bağlantıyı sağlama amacıyla dil kurallarını göz ardı ettiği anlamına da gelmektedir.

### 2.1.8. Kelimenin Morfolojisine Uygunluk

İbn Cüzey bir kelimenin anlamına ilişkin tercihinde kelimenin morfolojisine de karine olarak başvurur. Zira kelimenin asli yapısı onun anlamı hakkında ipucu vermektedir. Örneğin Abese Sûresi 33. âyetteki الصَّاحُّ kelimesinin "şiddetli sestten ötürü kulağın sağır olması" anlamındaki صَحَّ الأذنُ ifadesinden türediğini belirten İbn Cüzey, bununla işin vahameti dolayısıyla ilk nefhaya işaret edildiğini, bu kelimenin "sözü dinlemek" anlamında اصَّاحٌ للحدِيثِ ifadesinden de türemiş olabileceğinin belirtildiğini fakat ilk görüşün kelimenin formuna

<sup>87</sup> el-Enbiyâ 21/56.

<sup>88</sup> İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/38; bir diğer örnek için bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/538-539.

uygun olduğunu belirtir.<sup>89</sup> Âyetteki kelimenin şeddeli olması, kelimenin iştikakı konusundaki ilk görüşün doğru olduğunu göstermektedir. İbn Cüzey'in anlam açısından uygun olmakla birlikte kelimenin iştikâkına uygun olan ihtimali tercih etmesi Endülüs Tefsir Geleneğinin benimsediği Kur'an metninin otantikliğine halel gelecek yorumlardan kaçınan Zâhirî düşünce sistemi ile ilişkilidir.<sup>90</sup>

### 2.1.9. Sibâka Uygunluk

İbn Cüzey tefsirinin girişinde tercih kriteri olarak sadece siyâka değinmektedir. Bununla birlikte tefsirindeki uygulamalarda sibâka da bir tercih kriteri olarak başvurduğu görülmektedir. Bu durum onun bu kelimeyi her ikisini kapsayacak şekilde "bağlam" anlamında kullandığını göstermektedir. Burada İbn Cüzey'in yaygın görüşün aksine âyetin öncesi için "sibâk" sonrası için "siyâk" kelimesini tercih ettiği hatırlatılmalıdır. Âyetlerin tefsirinde sibâka bağlılığı gerekli gören İbn Cüzey<sup>91</sup> tefsirinde farklı yorumlar arasında tercihte yer yer âyetin sibâkına karine olarak başvurur. Örneğin, el-Bakara Sûresi 2. âyetteki "el-Kitâb" kelimesinin "Kur'an" anlamında olduğu yönündeki görüşe ilk önce değinen müfessir, bu kelimeye Tevrat, İncil, levhi mahfûz anlamlarının da verildiğini; bu kelime için doğru anlamın kelamın sibâkında kendisinden bahsedilmesi sebebiyle Kur'an olduğunu belirtir ve Kur'an'ın farklı yerlerindeki kullanımların bu anlamı desteklediğini ifade eder.<sup>92</sup>

İbn Cüzey el-Kasas Sûresi 51. âyetteki *وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ* "Biz sözü (vahyi) onlara birbiri ardınca ulaştırmışızdır" ifadesi ile de Kureyşli müşriklere yahut Yahudilere hitap edilmiş olabileceğini, bir önceki âyette müşriklerden bahsedilmesi sebebiyle ilk görüşün daha zahir olduğunu belirtir.<sup>93</sup> Bununla birlikte önceki ve sonraki âyetlerde Yahudilerden bahsedilmiş olması diğer ihtimali daha güçlü kılmaktadır.

<sup>89</sup> İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/538-539.

<sup>90</sup> Bu konuda bk. Kaya, "Ebû Hayyân'ın el-Bahru'l-Muhîti Çerçevesinde Tefsir İlminin Mahiyeti", 45-48.

<sup>91</sup> İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/365.

<sup>92</sup> İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/50.

<sup>93</sup> İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/147.



### 2.1.10. Siyâka Uygunluk

İbn Cüzey, tefsirde farklı yorumlar arasında siyâka da karine olarak başvurur. Onun, tefsirinde tercihte karine olarak siyâka sibâktan daha fazla başvurduğunu ifade etmek mümkündür Örneğin Hz. Yûsuf'un Azîz'in karısına meyllettiğinin belirtildiği Yûsuf Sûresi 24. âyette âlimlerin bu konuda ifrat ve tefrit görüşler içeren eserler telif ettiğini belirten İbn Cüzey, onların bu konuda Azîz'in karısının, çekingen davrandığı için Hz. Yûsuf'u dövmeyi, Hz. Yûsuf'un ise onu öldürmek yahut dövmeyi arzuladığı şeklinde sıhhat açısından problemlili rivayetler ve onun ismet sıfatına hâlel getirecek görüşler naklettiklerini belirtir. Âyetin siyâkındaki رَبِّهِ لَوْلَا أَن رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ "Eğer rabbinin işaret ve ikazını görseydi..." ifadesi sebebiyle bu görüşlerin hatalı olduğunu; Hz. Yûsuf ve kadının birbirilerini arzuladıklarını, bu arzunun his düzeyinde kalıp fiile geçirilmediğini, Hz. Yûsuf'un tevbe ederek bu arzudan döndüğünü ve Allah'ın burhanını görünce bu arzuyu kalbinden tamamen sildiğini ifade eder. Bu durumun onun ismet sıfatına hâlel getirmediğini belirten İbn Cüzey, günah olan bir fiili arzulamanın günah ve eksiklik olmadığını bilakis günahı arzulayanın onu terk etmesi durumunda kendisine sevap yazılacağını belirtir.<sup>94</sup> İbn Cüzey'in bu tercihte siyâk kadar Endülüs Tefsir Geleneğinde bir ilke konumundaki peygamberler ve kutsal varlıklara yönelik saygılı bir üslup kullanılması gerektiği şeklindeki anlayışın da etkili olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Cüzey tefsir usulü eserlerinde çokanlamlılıkla ilgili örnek verilen bazı kelimelerin anlamlarına ilişkin tercihte de âyetin siyâkına karine olarak başvurur. Örneğin وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسُ<sup>95</sup> âyetindeki عَسْعَسُ fiilinin "Gecenin tam kararması" anlamında olup âyette gecenin ilk anlarının ya da son anlarının kastedildiği yönünde yorumlar olduğunu belirten İbn Cüzey, gecenin sonunun daha faziletli olması ve bir sonraki âyette sabahtan bahsedilmesi sebebiyle âyetteki bu fiille gecenin sonunun kastedilmiş olduğu yönündeki görüşün tercihe şayan olduğunu belirtir.<sup>96</sup> İbn Cüzey bu tercihiyle tefsir usulü eserlerinde müşkil konular arasında zikredilen bu âyetin anlamına açıklık kazandırmış olmaktadır.

<sup>94</sup> İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/413; bu konudaki hadis için bk. Buhârî, "Rikâk", 31.

<sup>95</sup> *et-Tekvîr* 81/17.

<sup>96</sup> İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/542; diğer örnekler için bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/178, 269, 330, 383, 392-393, 423, 488; 2/59; 225, 272, 302, 329, 347, 365, 370, 379, 401, 474, 530, 540, 549, 561 vd.

### 2.1.11. Hakiki Anlam

İbn Cüzey mensubu olduğu Zâhiri bakış açısına bağlı olarak hakiki anlamın mecazdan evla olduğu görüşündedir<sup>97</sup> ve tefsirinde hakiki manayı öncelemektedir.<sup>98</sup> Sufi yönü bulunmakla birlikte İbn Cüzey *et-Teshîl*'de yaptığı tasavvufi yorumlarını kavramlarla sınırlı tutmuş; tefsirinde âyetlerin mahiyetine yönelik içsel ve mecazi yoruma birkaç örnek dışında yer vermemiştir.<sup>99</sup> İbn Cüzey'in, her iki yorum tarzının birleştiği âyette zahir anlamı tercih ettiği görülmektedir. Örneğin Kâf sûresi 30. âyette cehenneme yönelik sorulan "Doldun mu?" sorusuna onun, "Daha var mı?" şeklinde verdiği cevapta cehennemin gerçekten mi yoksa hâl dili ile mecazen mi konuştuğu sorusunu cevaplayan İbn Cüzey zahir olanın konuşmanın hakiki olduğunu, bunun Allah için kolay olduğunu belirterek<sup>100</sup> âyet hakkında mecazi anlamı dolaylı olarak reddetmektedir.

### 2.1.12. Anlamın Akla Daha Yatkın Olması

İbn Cüzey'e göre anlamın akla yatkın olması farklı yorumlar arasındaki tercihte bir karinedir. Bu da onun, mensubu olduğu Endülüs Tefsir Geleneğindeki yorumun gerçek hayata uygun olması gerektiği yönünde anlayışa sahip olmasıyla ilgilidir. Onun, genelde zahir anlamı tercih etmekle birlikte az da olsa akla yatkın olduğu gerekçesiyle mecazi anlamı tercih ettiği görülür. Örneğin el-Bakara sûresi 7. âyette değinilen kalbin mühürlenmesi olayının mecaz olabilme ihtimalini ilk sırada zikreden İbn Cüzey, âyette kalbin dalalet arttıkça terazinin gözü gibi dolup en nihayetinde kapanması gibi hakiki anlamın da kastedilmiş olabileceğinin ifade edildiğini, bununla birlikte mecazi anlamın akla daha yatkın (ebra<sup>ç</sup>) olduğunu ifade eder.<sup>101</sup> Mutasavvıf kimliği de olan İbn Cüzey duyguların merkezi olması açısından kalp için daha uygun düştüğünden dolayı

<sup>97</sup> İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/405.

<sup>98</sup> İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/53.

<sup>99</sup> Bu konuda bk. Öztürk, "İbn Cüzey'in Tefsirinde Tasavvuf", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 4/11 (2003), 201-211.

<sup>100</sup> İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/366; diğer örnekler için bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/517; 2/64, 169, 239-240, 385, 411, 413, 493.

<sup>101</sup> İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/52.

mecazi anlamı tercih etmiş gözükmektedir. Bu örnek İbn Cüzey'in tefsirde düalist bir yaklaşım takip ettiğini göstermesi açısından da önemlidir.

### 2.1.13. Âmm Anlam

İbn Cüzey yer yer aksi bir tutum sergilese<sup>102</sup> de bir delil olmadığı takdirde<sup>103</sup> âyeti âm anlam üzere yorumlama eğilimindedir. Onun âm manayı tercih etmesinin arkasında âyetin kapsamını tüm muhataplara teşmil etme düşüncesi yatmaktadır.<sup>104</sup> Bu sebeple bazen sahabeden öncelediği İbn Abbas'ın tahsis içeren yorumlarını bile ikinci sırada zikretmektedir.<sup>105</sup> İbn Cüzey nesnenin/mef'ûlün belirtilmediği âyetlerin genel olarak tefsir edilmemesi görüşündedir. Bu sebeple bu tür âyetlerdeki farklı yorumlar arasında âm olan görüşü tercih etmektedir. Örneğin Lokman Sûresi 20. âyette belirtilen zahir ve batın nimetlere ilişki zahir nimetlerin sağlık ve mal, dünya nimetleri, belirli nimetler; batın nimetlerin ise kötü amellerin örtülmesi, ahiret nimetleri şeklinde tefsir edildiğini belirttikten sonra bu yorumların âyetin kapsamına giren birer örnek olduğunu, âyetteki lafzın bu örneklerden daha genel olduğunu ifade eder.<sup>106</sup>

et-Tevbe Sûresinin 12. âyetinde yer alan *فَقَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ* "Küfürün önderleriyle savaşın" ifadesi ile Ebû Cehil, Ümeyye b. Halef, 'Utbe b. Rebî'a, Ebû Süfyan ve Süheyl b. 'Amr gibi müşriklerin önderlerinin kastedildiği şeklindeki yorumu nakleden İbn Cüzey bu ifadenin umum olarak yorumlanmasının daha güzel olduğunu belirtir.<sup>107</sup> Bununla birlikte onun aynı sûrenin 45. âyetindeki *وَأَرْبَابٌ قُلُوبِهِمْ* "Onların kalpleri şüphyle dolmuştur" ifadesinin Abdullah b. Übey b. Selûl ve el-Cedd b. Kays hakkında olduğunu belirtmesi<sup>108</sup> bu konuda çelişkili bir tavır takındığını göstermektedir.

<sup>102</sup> İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/552.

<sup>103</sup> İbn Cüzey'in tahsis içerdiğini belirttiği âm lafızlar için bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/298.

<sup>104</sup> bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/339, 341.

<sup>105</sup> İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/31.

<sup>106</sup> İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/174; diğer örnekler için bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/87, 336, 352, 451, 495-496; 2/62, 2/113, 148, 262, 468 2/198, 217; 226, 456-457; 563, 568, 606; İbn Cüzey'in birden fazla karineye başvurarak tercih ettiğine ilişkin bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/456-457.

<sup>107</sup> İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/352.

<sup>108</sup> İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/359; benzer örnekler için bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/360, 436.

### 2.1.14. Mutlak Anlam

İbn Cüzey mutlak anlama âyet hakkındaki farklı yorumlar arasında tercih kriteri olarak başvurur. Örneğin el-Hac Sûresi 5. âyette belirtilen ömrün en rezil durumunun yetmiş üzeri yaşlar olduğu yönündeki görüşlere değinen İbn Cüzey bu durumun kişiye göre değişmesi sebebiyle bu ifadenin belli bir zaman dilimine tahsis edilemeyeceğini; âyetin mutlak olarak yorumlanması gerektiğini ifade eder.<sup>109</sup>

İbn Cüzey *أَمْ لِلْإِنْسَانِ مَا تَمَنَّى* "İnsan arzu ettiği her şeye sahip olabilir mi ki?" âyetinde<sup>110</sup> zikredilen insan kelimesi ile insan cinsinin kastedildiğine dikkat çektikten sonra âyette arzu edildiği belirtilen şeyin müşriklerin putlarından şefaata, Âs b. Vâil'in Meryem Sûresi 77. âyette dile getirilen mal ve evlat, müşriklerden bazılarının peygamber olma istekleri şeklinde yorumlandığını; bununla birlikte güzel olanın âyeti mutlak anlamda tefsir etmek olduğunu belirtir.<sup>111</sup> Mezkûr iki örnekte görüldüğü gibi İbn Cüzey diğer Endülüs Tefsir Geleneğine mensup müfessirler gibi<sup>112</sup> Kur'an'ın, kapsama giren tüm muhatapları hedef aldığı düşüncesinden hareketle mutlak anlamı tercih etmektedir.

### 2.1.15. Zâhir Anlam

Endülüs tefsir geleneğine bağlı müfessirler gibi Kur'an yorumunda Zâhirî anlayışı önceleyen İbn Cüzey tefsirinde tercih ettiği yorum için çoğunlukla *الأظهر/أظهر* ifadesini kullanır. Bununla birlikte âyetin zahirine uygun farklı görüşleri o âyetin anlamsal kapsamı içerisinde değerlendiren İbn Cüzey bu yorumlar arasında tercihte bulunmamaktadır.<sup>113</sup> Örneğin o, en-Nisâ Sûresi 19. âyetteki *فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ* ifadesinde evlenecek kadınlara baskı yapmamaları konusunda uyarılanların kimliğini tespit konusunda zahir anlama başvurur. Bu konuda öncelikle İbn Abbas'tan bu kişilerin kadınların velileri ve kocaları olduğu yönünde iki

<sup>109</sup> İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/469.

<sup>110</sup> en-Necm 53/24.

<sup>111</sup> İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/383.

<sup>112</sup> Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Kaya, *Endülüs Tefsir Geleneğinde Eleştiri*, 308-310.

<sup>113</sup> İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/239-240.

rivayet nakleden İbn Cüzey, bu noktada el-Bakara Sûresi 229. âyetindeki مَا وَعَاشِرُوهُنَّ آتَيْنَهُنَّ آتَيْنَهُنَّ آتَيْنَهُنَّ ifadesinin zahiri ile eşdeğer olduğunu, en-Nisâ Sûresi 19. âyetteki وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ifadesinin bunu güçlendirdiğini ve âyette eşlerin kastedildiğini belirtir.<sup>114</sup> Bununla birlikte en-Nisâ Sûresindeki ilgili âyetler incelendiğinde sözün muhatabının eşler olduğu gayet açık olup İbn Cüzey'in tercihinin âyetlerin bağlamı yerine farklı sûrelerde ele alınan aynı konudaki dolaylı açıklamalarla desteklemesi hem alışlagelmiş tefsir yöntemi hem de onun metodu ile uyuşmamaktadır.

### 2.1.16. Âyet Metninde Takdim-Tehire İhtiyaç Duyulmaması

İbn Cüzey Endülüs tefsir geleneğinde Kur'an'ı tahrifle eşdeğer görülen takdim-tehire<sup>115</sup> ihtiyaç duyulmadan yapılan yorumu bu tür tevile yapılan yoruma tercih eder. Örneğin Gâfir Sûresi 28. âyetteki مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ cümlesinde bahsedilen imanlı kişinin Firavun'un amcasının oğlu olduğunu, bu durumda مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ ifadesinin مُؤْمِنٌ kelimesinin sıfatı olduğunu belirtir. Bu şahsın İsrailoğullarından olduğunu da belirtildiğini ifade eden İbn Cüzey, bu durumda مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ ifadesinin يَكْتُمُ إِيمَانَهُ cümlesine müteallik olduğunu, bu durumun ise takdim tehire sebep olması sebebiyle ilk ihtimalin tercihe şayan olduğunu belirtir.<sup>116</sup> Tarihi verilerle desteklenmesi<sup>117</sup> ve takdim tehire sebep olmaması açısından İbn Cüzey'in tercih ettiği görüşün daha uygun gözükmektedir.

### 2.1.17. Kelimenin Arap Kalamındaki Kullanımı

İbn Cüzey Arapların bir kelimeyi kullanım biçimlerine âyetteki farklı yorumlar arasından birini tercihte karine olarak başvurur. Örneğin فَلَا أَقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ âyetindeki<sup>118</sup> lâ'nın bu ve benzeri âyetlerde yemini güçlendirmek ya da söze

<sup>114</sup> İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/181; diğer örnekler için bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/83, 86, 258, 517; 2/64, 169 vd.

<sup>115</sup> bk. Muhammed b. Yusuf el-Endelûsî Ebû Hayyân, *Tefsîru'l-bahri'l-muhît*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl el-'Attâr vd. (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2000), 8/232.

<sup>116</sup> İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/280.

<sup>117</sup> bk. Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân* (Kahire: Dârü Hecr, 2001), 20/311.

<sup>118</sup> el-Vâkı'a 56/75.

başlama amaçlı zait olarak kullanıldığını belirten İbn Cüzey,<sup>119</sup> bu harfin müşriklerin iddialarının gerçek dışı olduğunu belirtmek amacıyla nâfiye olarak geldiği şeklindeki görüşün zayıf olduğunu, Arap kelimelerinde zait kelime kullanımının bilinmesi sebebiyle ilk görüşün daha güzel olduğunu belirtir.<sup>120</sup> İbn Cüzey'in, bu yorumunda Araplar tarafından kullanılması sebebiyle bir kelime hakkındaki zait iddiasına yönelik olumsuz tavrını terk ettiği görülmektedir.

### 2.1.18. Kelimenin Yaygın Kullanımı

İbn Cüzey âyetteki bir kelime ile neyin kastedildiği konusundaki farklı görüşler arasındaki tercihte o kelimeye ilişkin yaygın kullanıma karine olarak başvurur. Örneğin "*Andolsun zikirden sonra Zebûr'da da 'Yeryüzü iyi kullarıma kalacaktır' diye yazmıştık*" âyetinde<sup>121</sup> zikredilen Zebûr'un Dâvud (a.s.)'a verilen kitap ve peygamberlere indirilen tüm kitapları ifade eden bir kelime olmak üzere iki şekilde yorumlandığını; ilk durumda "zikr" ile Tevrat'ın yahut da Allah'ın zikrinin kastedildiğini, ikinci durumda ise bu kelimeyle levh-i mahfûzun kastedildiğini belirten İbn Cüzey, "Zebûr" isminin Dâvud (as.)'e verilen bir kitaba delaletinin daha açık olup daha çok kullanılması sebebiyle tercihe şayan olduğunu belirtir. Kelimenin morfolojik özelliğine de dikkat çeken İbn Cüzey bu kelimenin müfrede delaletinin de bu tercihi desteklediğini ifade etmektedir.<sup>122</sup>

### 2.1.19. Muktezaya Uygunluk

Endülüs tefsir geleneğinde yorumun âyetin muktezası ile uyuşmasına büyük önem verilmektedir.<sup>123</sup> Bu geleneğe mensup olan İbn Cüzey de tercihlerinde bu hususa kriter olarak başvurmaktadır. Örneğin Yûnus Sûresi 77. âyetteki *أَسِحْرٌ هَذَا* "*Bu bir sihir mi?*" ifadesinin Hz. Mûsâ'ya mı yoksa Firavun'un kavmine mi ait olduğu noktasındaki görüşleri değerlendiren İbn Cüzey, önceki âyetteki *إِنَّ هَذَا لَسِحْرٌ مُّبِينٌ* "*Bu apaçık bir sihir!*" ifadesiyle Firavun'un kavminin Hz. Mûsâ'nın yaptıklarını sihir olarak değerlendirdiklerini dolayısıyla bunun zayıf

<sup>119</sup> bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/512.

<sup>120</sup> İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/404.

<sup>121</sup> el-Enbiyâ 21/105.

<sup>122</sup> İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/45-46.

<sup>123</sup> Bu konuda bk. Kaya, *Endülüs Tefsir Geleneğinde Eleştiri*, 318-320.

bir ihtimal olduğunu; olanları sihir olarak kabul eden kişilerin yapılanların sihir olduğunu anlamak için böyle bir soru sormalarının mümkün olmadığını belirtir. Bu sözün takrir ve tevbih amaçlı olarak Hz. Mûsâ tarafından söylendiği yönündeki görüşü de nakleden İbn Cüzey bu tercihin hocası Ebû Cafer b. ez-Zübeyr'e ait olduğunu belirtir.<sup>124</sup> Âyetin öncesindeki ifadelerde bu sözün Hz. Mûsâ'a ait olduğu açıkça belirtildiğinden İbn Cüzey'in tercihi isabetli görünmektedir.

### 2.1.20. Âyette Güdülen Amaç

İbn Cüzey, yer yer bir âyet hakkındaki farklı görüşleri âyette güdülen amaca göre değerlendirir ve bu amaca uygun olan görüşü tercih eder. Örneğin en-Nahl Sûresi 112. âyette Allah'ın nimetlerini inkâr eden halkın kim olduğu yönündeki görüşleri değerlendiren İbn Cüzey, âyette Hz. Peygamberin nübüvvetinin inkârının kastedildiği, müşriklerin bu sebeple sıkıntıya düşerek korktukları yönündeki görüşü ilk olarak vermektedir. Ardından âyette örnek olması açısından belirli olmayan bir halktan bahsedildiği yönündeki görüşe yer veren İbn Cüzey, âyette diğer kavimlerin başlarına gelen sıkıntılar sebebiyle Mekke halkına misal verilmesinin amaçlanması sebebiyle ikinci görüşün daha zahir olduğunu belirtir.<sup>125</sup> İbn Cüzey'in bu tercihinde âyetin başında anlatılanların mesel olduğuna yönelik ifadeden ötürü sibâkın da etkili olduğu anlaşılmaktadır.

### 2.1.21. Konunun Önem Sırası

İbn Cüzey âyet hakkındaki farklı görüşler arasındaki tercihlerinde konunun önem sırasına da karine olarak başvurmaktadır. Buradaki konunun önemiyle dindeki hiyerarşik sıralama kastedilmektedir. Yani İbn Cüzey bir âyetten inanca ve ibadetlere ilişkin iki farklı yoruma çıkarılması durumunda daha önemli olması sebebiyle inanca ilişkin yorumu tercih ettiği gibi şirk ile küfür arasında ilk yorumu tercih etmektedir. Bu tutumu onun, çekişmeli bir coğrafya olan Endülüs'te yaşamasıyla ilgilidir. Örneğin es-Sâffât Sûresi 24. âyetteki **إِنَّهُمْ** **مَسْتَوُونَ** "Onlar elbette sorguya çekilecekler!" ifadesinde müşriklerin azarlama amaçlı

<sup>124</sup> İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/385; diğer örnekler için bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/56, 182, 242, 353-354.

<sup>125</sup> İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/476.

olarak işledikleri amellerden ya da kelime-i tevhitte sorulacağına ilişkin iki görüşü nakleden İbn Cüzey daha önemli olması sebebiyle ilk görüşün tercihe şayan olduğunu belirtmektedir.<sup>126</sup> Yapılan amelle şirk kastettiği anlaşılan İbn Cüzey'in Allah'a şirk koşmanın onu inkâr etmekten daha ağır bir eylem olduğu düşüncesinden hareketle böyle bir tercihte bulunduğu görülmektedir. Ayrıca âyetin öncesinde müşriklerin inkârcı tavırlarından bahsedilmesinin de bu tercihte etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte âyetin, hakkında soru sorulacak hususun belirtilmemesi sebebiyle umum ifade ettiği, İbn Cüzey'in benzer örneklerdeki tavrının aksine bu âyette tahsis edilmiş yorumlar üzerinden tercihte bulunduğu görülmektedir.

### 2.1.22. Mekkîlik-Medenîlik

İbn Cüzey bazı tercihlerinde âyetin indiği yere karine olarak başvurur. Örneğin o, "İnkâr edenler inananlara şöyle dediler: 'Eğer bu iyi bir şey olsaydı bizi bırakıp da onlara gelmezdi!' Onunla doğru yolu bulamadıkları için 'Bu eski bir yalandır' demeye devam edeceklerdir" âyetinde<sup>127</sup> dile getirilen bu ifadenin kime ait olduğunu belirlerken âyetin indiği mekânı göz önünde bulundurur. Bu ifadeyi Bilâl-i Habeşî, Ammâr ve Süheyb gibi zayıf kişilerin İslam'a girince Kureyş'in önde gelenlerinin söylediği, Gaffâr, Müzeyne, Cüheyne ve Kinâne gibi Arap kabilelerinin İslam'a girince söylediği, Abdullah b. Selâm'ın Müslüman olunca Yahudilerin söylediği şeklindeki görüşleri nakleden İbn Cüzey, âyetin Mekkî olması, müşriklerin konuşmalarını Mekke'de yapmaları, diğer grupların ise hicretten sonra yapması sebebiyle ilk görüşün tercihe şayan olduğunu belirtir.<sup>128</sup> Önceki âyetler incelendiğinde bu diyalogun müşriklerle yapıldığı açık olduğundan İbn Cüzey'in bu tercihinde isabetli olduğu görülmektedir.

### 2.1.23. Tarihi Veri

İbn Cüzey, bir âyet hakkındaki farklı yorumlar arasında tercihte tarihi verilere de karine olarak başvurur. Örneğin o, Yahudilere yönelik dolaylı sürgün tehdidinde bulunulan el-Haşr Sûresi 12. âyetle bağlantılı olan "Kendilerinden az öncekilerin durumu gibi..."<sup>129</sup> ifadesi ile Benî Kaynukâ'nın kastedildiğini, âyette

<sup>126</sup> İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/233-234.

<sup>127</sup> el-Ahkâf 46/11-12.

<sup>128</sup> İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/333.

<sup>129</sup> el-Haşr 59/15.



bahsi geçen Benî Nadîr'den önce Hz. Peygamberin onları Medine'den sürdüğünü belirttiikten sonra bu ifadeyle Bedir'de yenilgiye uğrayan müşriklerin kastedildiği yönündeki görüşü nakleder. İbn Cüzey, âyetteki "yakın zamanda" ifadesinin kendilerinden kısa bir süre öncesini ifade ettiğini, buna Benî Kaynukâ' Yahudilerinin Medine'den sürülmesinin daha uygun olduğunu belirttiikten sonra her iki grubun da Yahudi olması sebebiyle bu durumun Kaynukâ' Yahudilerine daha çok uyduğunu, bu sebeple ilk görüşün tercihe şayan olduğunu belirtir.<sup>130</sup> Sürenin Medenî olması ve ilgili bağlamda Yahudilerden bahsedilmesi de İbn Cüzey'in bu tercihinde isabetli olduğunu göstermektedir.

#### 2.1.24. Arap Âdeti

İbn Cüzey'in tercihlerinde başvurduğu bir diğer karine de Arap âdetidir. Örneğin İbn Cüzey el-Hucurât Sûresi 1. âyette değinilen Allah ve resulünün önüne geçilmemesi gerektiğine yönelik ifade hakkında üç görüşün olduğunu; bunların Hz. Peygamber konuşmadan o konuda konuşulmaması gerektiği, onun huzuruna araçlar çıkarılmaması gerektiği, onun istediğini huzuruna kabul edeceği şeklinde olduğunu belirtir. Ya 'kûb'un (ö. 205/821) وَلَا تَقْدُمُوا kıraatine göre âyette yolda yürürken Hz. peygamberin önüne geçilmemesi gerektiğinin ifade edildiğini belirten İbn Cüzey, Arap âdetine göre bir konuda karar verilirken herkesin görüşünü beyan ettiğini, bu sebeple ilk görüşün daha zahir olduğunu ifade eder. İbn Cüzey, Hz. Peygamberin yanındaki bir grubun da böyle davranmış olabileceğini ve Allah'ın bunu yasaklamış olabileceğini belirtir.<sup>131</sup> Bir sonraki âyette Hz. Peygamberin yanında seslerin yükseltilmemesine yönelik emir ve bu emre sebep olan Benî Temîm'e emir tayin edilmesi konusunda Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in aralarında yüksek sesle tartışması hususu<sup>132</sup> göz önünde bulundurulduğunda İbn Cüzey'in tercihinde isabetli olduğu görülmektedir. Yine onun bu tercihinde âyetin zahirine uygunluğun da etkili olduğu ifade edilebilir. İbn Cüzey bir sonraki âyetin tefsirinde mezkûr âyetin inmesine

<sup>130</sup> İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/431; diğer örnekler için bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/387-388, 464; 2/253.

<sup>131</sup> İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/355.

<sup>132</sup> bk. Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî, *Esbâbu nüzûli'l-Kur'ân*, thk. Kemal Besyûni Za'lûl (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411), 401.

sebepler olan olaya ilişkin rivayete yer vermekle birlikte<sup>133</sup> âyetteki yasakla bir ilişki kurmamaktadır.

### 2.1.25. Peygamberlerin İsmet Sıfatına Uygunluk

İbn Cüzey, Endülüs Tefsir Geleneğinde yorumları değerlendirme ölçütlerinden biri olan peygamberlerin ismet sıfatına uygunluğu prensibine<sup>134</sup> farklı yorumlar arasında tercih yaparken de başvurur. Örneğin el-A'râf Sûresi 190. âyetin tefsirinde kendilerine salih evlat verilince onu Allah'a eş koştukları belirtilen kişilerin kimliklerine ilişkin görüşlere değinen İbn Cüzey, ilk olarak âyette muzâfın hazfedildiği ve muzâfun ileyhin onun yerine ikame edildiğini, bu sebeple *فِيمَا أَنَّى أَوْلَادَهُمَا وَ ذُرِّيَّتَهُمَا* ifadesinin *فِيمَا أَنَّهُمَا* şeklinde anlaşılması gerektiğini, dolayısıyla âyette bu iki kişinin belli insanları değil, bu anlayıştaki insanları temsil ettiğini belirtir. İkinci olarak bu kişilerle Hz. Âdem ve Havvâ'nın kastedildiği yönündeki görüşü konuya ilişkin bir rivayetle aktaran İbn Cüzey, şeytanın çocuğu öldürme tehdidinden ötürü ismini 'Abdülhâris koydukları için âyette bu eylemin Allah'a şirk koşmak olarak nitelendiği şeklindeki görüşe yer verir. Bu iki görüşü değerlendiren İbn Cüzey ilk görüşün şu üç açıdan doğru olduğunu belirtir:

1. Peygamber ve peygamber eşi olmaları sebebiyle Hz. Âdem ve eşi şirkten beridir.
2. Âyette şirk koşma fiili cem'i olarak yer aldığından burada kastedilenler Hz. Âdem'in çocukları ve onların soyundan gelenlerdir.
3. Mezkûr kıssa ve bu kıssada zikredilen Hz. Âdem'in oğlunun adının 'Abdülhâris olduğu yönündeki görüş sahih bir senede muhtaçtır.

İbn Cüzey bu âyette Kusay b. Kilâb ve eşinin kastedildiği, onların çocuklarının adının 'Abdüluzzâ, 'Abdüddâr ve 'Abdümenâf olduğu yönündeki görüşün de hitabın âm, muhatabın has olduğu gerekçesiyle uzak olduğunu belirtir.<sup>135</sup> Âyette kastedilen kişilerin Hz. Âdem ve Havvâ olduğuna ilişkin

<sup>133</sup> İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/356.

<sup>134</sup> Bu konuda bk. Kaya, *Endülüs Tefsir Geleneğinde Eleştiri*, 545-546.

<sup>135</sup> İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/332-333.

rivayetler bulunmakla birlikte<sup>136</sup> Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) de belirttiği gibi<sup>137</sup> sonraki âyetlerde çoğul sigaya geçilmesi âyette kastedilen bu iki kişi ile müşriklerden iki kişinin kastedildiği yönündeki görüşü desteklemektedir.

### Sonuç

Tercih insan hayatının hemen her alanında yer almaktadır. Bu sebeple insan tercihlerinin şekillendirdiği belirtilir. Tercih, İslami ilimler disiplini içerisinde de kendisine yer etmiş bir olgudur. Fıkıh usulü, fıkıh ve hadis usulünde bir yöntem olarak başvurulan tercihe tefsir ilminde “bir âyet hakkındaki farklı görüşler arasında doğru olanı seçmek” şeklinde başvurulmaktadır. Tefsirde tercih olgusuna geçmişten günümüze başvurulmakla birlikte tercih olgusunun son dönemde sistematik hale geldiği ve tercihe ilişkin çeşitli kriterlerin bu dönemde ortaya konulduğu görülmektedir. Tefsirde tercih mutlak uygulanması gereken bir husus olmamakla birlikte özellikle itikadi ve fıkhî konularda bir araya getirilemeyecek ayrılıkların olması tercihi yer yer gerekli kılmaktadır. Mezheplerin oluşup görüşlerin ayrıştığı hicri II. asırdan itibaren tefsirde yer bulan tercih olgusunun Taberî'yle birlikte tefsirde yoğun bir şekilde uygulandığını ifade etmek mümkündür.

Tefsirde tercih olgusunu sistematik biçimde ele alan ve eserinde sıklıkla uygulayan müfessirlerden birisi de İbn Cüzey'dir. Müfessir, farklı etnik köken ve inanca sahip insanların yaşaması sebebiyle çekişmeli bir ortam olan Endülüs'te yetişmesi, farklı hocalardan ders alması, kadılık görevini ifa etmesi, fıkıh usulündeki yetkinliği ve bir tefsir hafızı olması sebebiyle âyetler hakkında farklı görüşlere vâkıf olmuş ve *et-Teshîl* adlı tefsirinde bu görüşler arasında sıklıkla tercihte bulunmuştur. Tefsirinin mukaddimesinde ihtilaf sebeplerine ve farklı görüşler arasında tercihe özel olarak değinen İbn Cüzey, on iki ihtilaf sebebine karşılık on iki tercih kriteri ortaya koymuştur. Bununla birlikte bu ihtilaf sebepleri ile tercih ilkelerinin birebir uyuştuğunu ifade etmek mümkün değildir. Sözgelimi İbn Cüzey on birinci ihtilaf sebebi olarak nesh ihtimaline yer verirken aynı sırada zahir ismin muzmara takdimini tercih kriteri olarak öne sürmektedir. Bu durum onun aslında kendi zihninde olan ihtilaf sebeplerine

<sup>136</sup> bk. Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 623-630.

<sup>137</sup> Fahreddin Muhammed b. Ziyâüddin er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî-Mefâtilhu'l-gayb* (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1981), 15/427.

yönelik kriterler belirlediğini akla getirmektedir. Onun tercih kriterlerinin genelde mensubu olduğu Endülüs Tefsir Geleneğinin Kur'an, dil ve rivayete dayanan yorum metodolojisiyle uyuşması ve özelde de bu geleneğinin tefsirde bir yöntem olarak başvurduğu zâhir anlam, mutlak anlam, âm anlam ve peygamberlerin ismet sıfatına uygunluk gibi yaklaşımları birer kriter olarak öne çıkarılması bu hususu desteklemektedir.

İbn Cüzey tefsirinin girişinde on iki tercih kriterinden bahsetmekle birlikte uygulamada bu sayıyı yirmi beşe çıkarmaktadır. Bu sayısal farklılığın iki sebebi olabilir: Birincisi onun tefsirinin mukaddimesinde bazı kavramlara genel olarak değinip uygulamada bunları ayrı birer kriter olarak ele alması. Örneğin İbn Cüzey tefsirinin girişinde sadece siyâkı kriter olarak zikretmekle birlikte uygulamada sibâk ve siyâka ayrı ayrı tercih kriteri olarak başvurmuştur. Bu durum onun "siyâk" kelimesine tefsirinin girişinde "bağlam" anlamında her iki terimi karşılayacak şekilde değindiğini göstermektedir. Bir diğer husus da onun tefsirinin mukaddimesinde yer vermeyip uygulamada değindiği kriterlerin genel değil Endülüs Tefsir Geleneğinde esas alınan yorum yöntemine dayalı oluşturulan kriterler olmasıdır. İbn Cüzey tefsirinin girişinde tefsir otoritelerinin genelinin kabul ettiği kriterlere yoğunlaşmış, bununla birlikte uygulamada mensubu olduğu tefsir geleneğinin benimsediği kriterlere de başvurmuştur. Bu durum onun, her iki anlayışın kriterlerini bir araya getirmek isteyerek tercih konusunda yeni bir sistem ortaya koymak istediğini düşündürmektedir. Bununla birlikte İbn Cüzey'in tefsirinin mukaddimesinde dile getirdiği fakat uygulama sahasında rastlamadığımız tercih kriteri de bulunmaktadır. O, tefsirinin mukaddimesinde iştikaka tercihte bir kriter olarak değinmekle birlikte tefsirinde buna yönelik bir uygulama yer almamaktadır.

İbn Cüzey, hakkında farklı yorum yapılan her âyet hakkında tercihte bulunmadığı gibi her tercihini açık bir ifadeyle yapmamaktadır. Onun açık bir ifadeyle yapmadığı tercihlerinde çoğunlukla ilk sırada naklettiği görüşü kabul ettiğini ifade etmek mümkündür. Bununla birlikte onun yer yer son sırada yer verdiği görüşü tercih ettiği de görülmektedir.

İbn Cüzey'in tefsirinin mukaddimesinde değindiği kriterlerin sıralaması aynı zamanda onların önem sırasını göstermekle birlikte onun yer yer bir âyetteki farklı yorumlar arasında tercihte çelişen iki kriterde kararını sonraki sırada

yer alan kritere göre vermesi bu hiyerarşinin geçişken olduğunu göstermektedir.

İbn Cüzey, yorumda zahir anlamı benimseyen Endülüs Tefsir Geleneğine mensup bir müfessir olması sebebiyle tefsirinde en çok zâhir anlama ilişkin tercihini ortaya koyar. Ardından âyetin kapsamına ilişkin âm anlama yönelik tercih ifadelerine yer verir. Diğer konulara ilişkin tercih ifadelerine daha az rastlanılan İbn Cüzey, tefsirinde otuz sekiz tercih ifadesine yer vermektedir.

İbn Cüzey, belirlediği bu kriterlere tefsirinde büyük oranda uymakla birlikte yer yer anlamı öncelmesi sebebiyle onlara aykırı yorumları da tercih edebilmektedir. Bu çerçevede o, tefsirde hakiki anlamı incelemekle birlikte bazı konularda mecazi anlamı tercih etmektedir. Onun bazı tercihlerinde yaygın dil kuralını görmezden geldiği de vakidir. İbn Cüzey'in az da olsa aynı konudaki tercihlerinde çelişkili tavır takındığı görülmektedir.

İbn Cüzey'in tefsirde farklı görüşler arasında tercih konusuna bu kadar önem vermesinin arkasında yatan sebep diğer Endülüs Tefsir Geleneğine mensup müfessirler gibi Kur'an yorumunda standart bir forma ulaşma hedefidir. Çekişmeli bir ortam olan Endülüs coğrafyasında Kur'an'a yönelik ideolojik ve art niyetli yaklaşımların önüne geçecek Kur'an lafzını temele alan literal ve bir o kadar ayakları yere basan yorum yöntemini ortaya koyma çabasıdır. İbn Cüzey nezdinde Endülüs Tefsir Geleneğinde bu amaca büyük oranda ulaşıldığı ifade edilebilir. Tefsirin usulünün olup olmadığı yönünde tartışmaların devam ettiği günümüzde standart bir yorum yöntemine ulaşma noktasında onun ortaya koyduğu bu kriterler bizlere bir fikir verebilir.

### Kaynakça

- Albayrak, Halis. "Taberî'nin Kıraatleri Değerlendirme ve Tercih Yöntemi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2001), 97-129.
- Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*. 6 Cilt. Haydarabad: Dâiratü'l-Me'ârifü'l-Usmâniyye, 1972.
- Aydın, Atik. "Taberî'nin Kur'an Anlayışı ve Te'vil Tercihleri". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2010), 271-293.

- Bekiroğlu, Harun. *Kur'an Yorumunda Fıkıh Usûlünün İşlevi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2020.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. Dımeşk: Dârü İbn Kesîr, 1. Basım, 1993.
- Ceran, Zeynep. "Kur'an Ayetleri Işığında Tarihin Tekerrür Probleminin Değerlendirilmesi". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2016), 9-31.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-'Arabîyye*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Cüveynî, Abdülmelik b. 'Abdillâh b. Yûsuf b. Muhammed. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. thk. Salâh b. Muhammed Uveyda. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Demir, Recep. "Tefsirde İhtilâf Olgusu ve Tercih İlkeleri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51 (2021), 1-35. <https://doi.org/10.17120/omuifd.982815>.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- Divlekci, Celalettin. "Tefsirde Yorum Farklılığına Yol Açan Sebepler". *EKEV Akademi Dergisi* 18/58 (2004), 1-20.
- Durur, Mehmet Ali. *Abdullah İbn Abbâs'ın Kur'an'ı Tefsiri ve Tefsirde Dilbilimsel Tercihleri*. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelûsî. *Tefsîru'l-bahri'l-muhît*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl el-'Attâr vd. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2000.
- Ebü'l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî. *el-Külliyyât Mu'cem fi'l-mustalahât ve'l-furûki'l-lüğaviyye*. thk. Adnân Dervîş - Muhammed el-Mısırî. Mısır: Müessesetü'r-Risâle, 1431.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luga*. thk. Muhammed 'Avvid Mur'ib. 8 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2001.

- Fâris, Târik b. Ahmed b. Ali. *Tercîhâtü İbn Cüzey el-Kelbî fi't-tefsîr min hulâli kitâbihî et-teshîl li 'Ulûmi't-Tenzîl ardan ve münâkaşa min evveli sûrati'l-Ğâşiye hâttâ âhiri sûrati'n-Nâs*. Mekke: Câmi'âtü Ümmi'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ*. thk. Muhammed Abdüsselâm 'Abdüşşâfi. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Ğamidî, İbrâhîm b. Muhammed b. Abdilhâlık. *Tercîhâtü İbn Cüzey el-Kelbî fi't-tefsîr min hulâli kitâbihî et-teshîl li 'Ulûmi't-Tenzîl ardan ve münâkaşa min evveli sûrati'l-En'âm ilâ sûrati Yûsuf*. Mekke: Câmi'âtü Ümmi'l-Kurâ, Doktora Tezi, 1429.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-'ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî. 8 Cilt. Dârü ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Harbî, Hüseyin b. Ali Hüseyin. *Kavâ'idü't-tercîh 'inde'l-müfessirîn dirase, nazariyye, tatbikiyye*. Riyad: Dârü'l-Kâsım, 1996.
- Harbî, Hüseyin b. Ali Hüseyin. *Menhecü'l-İmâm İbn Cerîr et-Taberî fi't-tercîh beyne'l-akvâli't-tefsiriyye -dirâse nazariyye tatbikiyye-*. Riyad: Merkezü Tefsîr li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2010.
- Hatîb, Ahmed Sa'd. *Mefâtîhu't-tefsîr -Mu'cem şâmil limâ yehümmü'l-müfessiru ma rifetehu min usûli't-tefsîr ve kavâidih ve mustalahâtih ve mühimmâtih*. 2 Cilt. el-Memleketü'l-'Arabiyye es-Sa'ûdiyye: Dârü't-Tedmüriyye, 2010.
- İbn Atiyye, Ebûbekr Ebû Muhammed Abdülhak b. Ğâlib b. Abdirrahman. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri' Kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422. Basım, ts.
- İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed. *et-Teshîl li 'ulûmi't-Tenzîl*. thk. Muhammed Sâlim Hâşim. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed. *Takrîbu'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed el-Muhtâr b. eş-Şeyh Muhammed el-Emîn eş-Şinkîti. Medine, 2002.
- İbn Fâris, Ebü'l Hüseyin Ahmed b. Zekeriyâ. *Mu'cemu mekâyisi'l-lüġa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Dârü'l-Fikr, 1979.

- İbn Ferhûn, İbrahim b. Ali b. Muhammed. *ed-Dîbâcü'l-müzheb fî ma'rifeti 'ulemâi'l-mezheb*. thk. Muhammed el-Ahmedî Ebu'nnûr. Kahire: Dârü't-Türâs li't-tab' ve'n-neşr, ts.
- İbn Manzûr, Cemâleddîn Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mûkerrem b. Ali. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbnü'l-Esîr, Ziyâüddîn Nasrullah b. Muhammed. *el-Meselü's-sâir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*. thk. Ahmed el-Hûfî - Bedevî Tabâne. 4 Cilt. Kahire: Dârü'n-Nahda, ts.
- Karpat, Işıl - Aktuğlu, Ayşen. "Tüketiciler Markaları Nasıl Tercih Ediyor? (Kamu Sektörü Çalışanlarının Giysi Markalarını Tercihini Etkileyen Faktörlere Yönelik Bir Araştırma)". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (2006), 43-59.
- Kaya, Eyyüb Said. "Mâlikî Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/519-535. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kaya, Mehmet. *Endülüs Tefsir Geleneğinde Eleştiri -Bahru'l-muhît Örneği*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Kaya, Mehmet. "Ebû Hayyân'ın el-Bahru'l-Muhît'i Çerçevesinde Tefsir İlminin Mahiyeti". *Tefsir İlminin Mahiyetine Yaklaşımlar -Klasikten Çağdaş Döneme*. 21-52. ed. Enes Büyük. İstanbul: Kitâbî Yayıncılık, 2023.
- Kırca, Celal. *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'ân'a Yönelişler*. İstanbul: Tuğra Neşriyat, 1993.
- Koçak, Zeki. *İslam Hukuk Metodolojisinde Tearuzu Gidermede Tercih Yöntemi (Hanefi Uygulaması)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim et-Tafiyiş. 20 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-Mısıriyye, 1964.
- Makarrî, Ahmed Muhammed et-Tilmisânî. *Nefhu't-tîb min ğusni'l-Endelüsi'r-ratîb*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.



- Müsâid b. et-Tayyâr, Süleyman b. en-Nâsır. *Şerhu mukaddimeti't-teshîl li ulûmi't-Tenzîl*. el-Memleketü's-Sa'ûdiyye el-'Arabiyye: Dâru İbni'l-Cevzî, 1431.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.
- Narol, Süleyman. "Mâtürîdî'nin Kur'an Yorumuna İlişkin Tercihlerinde Akıl Kriteri". *Bilimname* 37 (2019), 915-951. <https://doi.org/10.28949/bilimname.532366>
- Özel, Ahmet. "İbn Cüzey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/406-407. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Özen, Şükrü. "Tercih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/484-487. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Öztürk. "İbn Cüzey'in Tefsirinde Tasavvuf". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 4/11 (2003), 197-212.
- Öztürk, Mustafa. *İlahi Hitabın Tefsiri*. 3 Cilt. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Parlatır, İsmail vd. *Türkçe Sözlük*. 2 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 8. Basım, 1998.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ziyâüddîn. *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî-Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1. Basım, 1981.
- Sağır, Cenkan. *Karar Verme Sürecini Etkileyen Faktörler ve Karar Verme Sürecinde Etiğin Önemi: Uygulamalı Bir Araştırma*. Edirne: Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Sarmini, Mohamad Anas. "Raf'ü't-teâruz beyne'n-nusûs bi'l-cem' ve't-tercîh beyne Ehli'l-Hadîs ve Ehli'r-Re'y dirâse te'sîliyye nakdiyye". *Darulfunun İlahiyat* 31/1 (2020), 77-98.
- Serahsî, Ebûbekr Muhammed b. Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Afğânî. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1431.
- Süyûtî, Abdurrahman Ebûbekr Celâleddîn. *Tedrîbü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nebvî*. thk. Ebû Kuteybe Muhammed Nazar el-Fâryâbî. Dâru Tayyibe, ts.

- Şâfiî, Ebû ' Abdillâh Muhammed b. İdris. *el-Üm*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1990.
- Şa'bân, Zekiyyüddîn. *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fikh)*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Şentürk, Mustafa. "Endülüs Tefsir Kültürü". *Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 11/21 (01 Ocak 2012), 53-72. <https://doi.org/10.14395/jdiv81>
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hakk min 'ilmi'l-usûl*. thk. eş-Şeyh Ahmed 'Azv 'Înâye. 2 Cilt. Dimeşk: Dârü'l-Kütübî'l-'Arabî, 1999.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr . *Câmi 'u'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Kahire: Dârü Hecr, 2001.
- Tehânevî, Muhammed b. Ali İbnü'l-Kâdî. *Mevsû 'atü keşşâf-i istilâhâtî'l-fünûn ve'l 'ulûm*. thk. Ali Dahrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed. *Esbâbu nüzüli'l-Kur'ân*. thk. Kemal Besyûnî Za'lûl. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1411.
- Yapıcı, Asım - Zengin, Zeki Salih. "İlâhiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Tercih Sıralamaları Üzerine Psikolojik Bir Araştırma: Çukurova Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Örneği". *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/4 (2003), 173-206.
- Yartaşı, Recep. *İbn Cüzey El-Gırnatî'nin et-Teshîl li-Ulumi't-Tenzîl Adlı Tefsiri'nin Meânî İlmi Açısından İncelenmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ el-Hüseynî. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 Cilt. Kuveyt: Vizâratü'l-İrşâd ve'l-Enbâ', 2001.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer b. Ahmed. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. thk. Mustafa Hüseyin Ahmed. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'Arabî, 1987.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdillâh. *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*. 6 Cilt. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1992.

# tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2024, c. 10, s. 2: 733-773

## Şâz ve Münker Rivayetlerin Dinî Düşüncedeki Yeri The Role of Shâdhand Munker Narrations in Religious Thought

**Ahmet ALKAN**

Dr. Öğr. Üyesi, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi ABD,

Dr. Instructor Member, Bilecik Şeyh Edebali University,

Faculty of Islamic Sciences, Department of Hadith

ahmet.alkan@bilecik.edu.tr

**ORCID:** 0000-0003-4628-7337

**DOI:** 10.47424/tasavvur.1545458

### Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 8 Eylül / September 2024

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 9 Kasım / November 2024

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2024

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Alkan, Ahmet. "Şâz ve Münker Rivayetlerin Dinî Düşüncedeki Yeri".

*Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 10/2 (Aralık 2024): 733-773.

<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1545458>

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

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

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

**Copyright** © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,

İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of

Theology, Tekirdağ, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



## Öz

Hadis ıstılahı olarak meşhur olan şâz ve münker rivayetler, İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren bütün ilmî alanlarda var olmuştur. Ancak bu rivayetleri ifade eden kavramlar zaman, kişi ve ilmî disiplinlere göre değişebilmektedir. Anlattığı hikâyelerde mübalağa üslubu kullanması ve ana akım rivayetlerde olmayan bazı detayları içermesi, insanların bu rivayetlere ilgi göstermesinin en önemli nedenlerindendir. Kur'an ve sünnetin temel prensip ve öğretilerine muhalif pek çok fikir ve düşünce, münker ve şâz rivayetler aracılığıyla dinî literatürde alan bulabilmiştir. İsrâîliyyat, bazı rivayet eserleri ve etki alanı geniş ekoller aracılığıyla yayılan ve Müslümanların fikir ve düşüncelerini her çağda etkileme potansiyeline sahip olan söz konusu rivayetlerin tenkit süzgecinden geçirilmesi, sebep oldukları tahribatın tespit edilmesi, tarihsel arka planlarının, kaynaklarının ve kullanılma gerekçelerinin anlaşılması ile bu rivayetlere karşı doğru tutumların belirlenmesi kritik öneme sahiptir. Modern dönemdeki bazı çalışmalarda, münker hadis, şâz kıraatler, şâz olan fikhî görüşler, emr-i bi'l mar'ûf ve nehy-i ani'l münker konuları, mevzubahis kavramların kullanıldığı ilmî disiplindeki manası bağlamında incelenmiştir. "Şâz ve Münker Rivayetlerin Dinî Düşüncedeki Yeri" başlıklı bu çalışmada ise şâz ve münker rivayetlerin kavramsal çerçevesi, tarihsel arka planı, yaşam alanı bulunduğu genel kaynaklar, insanların bu rivayetlere müracaat etmelerinin gerekçeleri, şâz ve münker rivayetlerin dinî düşünceye olumlu ve olumsuz etkileri ve söz konusu rivayetlere karşı doğru tutumun nasıl olması gerektiği konuları ele alınmaktadır. Konunun araştırılmasında klasik hadis eserlerine ve modern akademik çalışmalara müracaat edilerek şâz ve münkerin kavramsal çerçevesi ve tarihsel arka planıyla ilgili değerlendirmelerin tahlili yapılmıştır. Ayrıca, şâz ve münker rivayetlerin metin analizi yapılarak, bu rivayetlerin tutarlılığı ve İslam dinine uygunluğu, dinî düşünceye olumlu ve olumsuz etkileri eleştirel bakış açısıyla tartışılmış, farklı ekol ve âlimlerin şâz ve münker hadislere yaklaşımlarını esas alan karşılaştırmalı yöntemden faydalanılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Münker, Şâz, Rivayet, Dinî düşünce.

## Abstract

The terms "shâdh" and "munkar", well-known in hadith terminology, have existed across all scholarly fields since the earliest periods of Islam.

However, the concepts expressing these narrations could vary depending on time, individuals, and academic disciplines. The primary reasons for people's interest in these narrations are the use of an exaggerated style in the stories they convey and the inclusion of details not found in mainstream narrations. Many ideas and thoughts opposing the fundamental principles and teachings of the Qur'an and Sunnah have found a place in religious literature through munkar and shādh narrations. It is crucial to scrutinize these narrations, which have the potential to influence Muslims' thoughts and ideas in every era through Israiliyyat, certain narrative works, and schools with wide influence, to identify the damage they cause, understand their historical background, sources, and the reasons for their use, and determine the correct attitude towards them. In some modern studies, topics such as munkar hadiths, shādh readings, shādh legal opinions, and the concept of enjoining good and forbidding evil (amr bi'l-ma'rūf and nahy 'an al-munkar) have been examined within the context of the meanings of these terms in the scholarly disciplines where they are used. In the study titled "The Role of Shādh and Munkar Narrations in Religious Thought", the conceptual framework and historical background of shādh and munkar narrations, the general sources in which these narrations found a place, the reasons why people resort to these narrations, the positive and negative impacts of shādh and munkar narrations on religious thought, and the correct attitude towards these narrations will be discussed. Classical hadith works and modern academic studies were consulted in the research of this topic, and evaluations regarding the conceptual framework and historical background of the terms shādh and munkar were analyzed. The accuracy, consistency, and conformity of these texts with the religion of Islam, as well as their positive and negative impacts on religious thought, are discussed from a critical perspective. A comparative method based on the approaches of different schools and scholars towards shādh and munkar hadiths was also utilized.

**Keywords:** Hadith, Munkar, Shādh, Narration, Religious Thought.

## Giriş

Hadislerin sıhhat dereceleri farklılık arzedeilmektedir. Bazı rivayetler sahih, meşhur ve ma'rūf kategorisinde değerlendirilirken, bazıları şâz, garîb,

münker ve mevzû gibi daha düşük güvenilirlik seviyelerinde olabilir. Farklı sıhhat derecesindeki rivayetlerin neredeyse tamamının, İslâm toplumlarının bazı kesimleri tarafından kullanılmak istenmesi tarihsel bir gerçekliktir. Bu durum, çeşitli ekol ve akımları kapsayan geniş manadaki dini düşüncenin oluşum ve gelişiminde sadece sahih hadislerin değil, münker ve şâz rivayetlerin de etkili olduğunu ortaya koyması bakımından önemlidir.

Hız. Peygamber (sas), sahâbe, tâbiîn ve ulemanın şâz ve münker rivayetlere karşı olumsuz görüşlerini ifade eden pek çok nakil vardır. Örneğin; bir hadiste Hız. Peygamber'in şöyle dediği rivayet edilmektedir: *Ahir zamanda, sizin ve babalarınızın daha önce duymadığı hadisleri size rivayet edecekler. Onlardan sakının!*<sup>1</sup> Tâbiîn büyüklerinden Nehâî (öl. 96/714), karşılaştığı sahâbe ve tâbiînin, garîb sözleri ve hadisleri kerih bulduklarını söylemiştir.<sup>2</sup> İmam Malik "İlmin en şerlisi garîb rivayetlerdir. En hayırlısı ise insanların rivayet ettiği zahir hadislerdir." demektedir.<sup>3</sup> Ebû Yûsuf (öl. 182/798) ise "Hadisin garîbine ittibâ eden, yalancı konumuna düşer"<sup>4</sup> ifadesini kullanır. Ahmed b. Hanbel'e göre de hadislerin en şerlisi, amel edilmeyen garîb rivayetlerdir.<sup>5</sup>

Hız. Peygamber ve ulemanın garîb, münker ve şâz nevinden rivayetlerden sakındırmasına rağmen, bu rivayetlerin çeşitli fikir, düşünce ve mezhep ekollerinde yer edinebilmesi, şâz ve münker rivayetlerin kaynağını, müracaat edilme gerekçelerini, olumlu ve olumsuz etkilerini ve söz konusu rivayetlere karşı doğru yaklaşım yöntemini sorgulama ihtiyacını doğurmuştur. Bu sorular bağlamında, şâz ve münker rivayetlerin kavramsal çerçevesi, tarihsel arka planı, kaynağı, şâz ve münker rivayetlere müracaatın gerekçeleri, dini düşün-

<sup>1</sup> Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Müsnedü's-sahîhi'l-muhtasar bi-nakli'l-adl ani'l-adl ila Rasûlillâh sallallahü aleyhi ve sellem*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1334-1916), "Mukaddime", 4 (No. 6).

<sup>2</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ma'rifeti usûli 'ilmi'r-rivâye*, thk. Mâhir Yâsîn el-Fahl (Dammam: Dârü İbni'l-Cevzi, 1432-2011), 1/339.

<sup>3</sup> Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik*, thk. İbn Tâvî et-Tuncî vd. (Magrib: Mektebetü Fudâle-el-Muhammediyye, 1385-1965), 2/60.

<sup>4</sup> Bağdâdî, *el-Kifâye fî ma'rifeti usûli 'ilmi'r-rivâye*, 1/342.

<sup>5</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li ulûmi'l-İmam Ahmed* (Mısır: Dârü'l-fellâh li'l-Bahsi'l-İlmî ve Tahkîkû't-Türâs, 1430-2009), 15/414.

ceye olumlu ve olumsuz etkileri ve mevzubahis rivayetlere doğru yaklaşım yönteminin izahı bu çalışmanın amacıdır.

Şâz ve münker rivayetlerin yukarıda zikredilen yönlerinin tespiti, bu rivayetlerin olmadığı yalın bir İslâm düşüncesini tahayyül fırsatı vermesi bakımından önemlidir. Ayrıca, söz konusu rivayetlerin dini düşünceye etkisinin analizi, İslâm içinden neşet eden bazı dini anlayış ve pratiklerin oturduğu zeminin güvenilirlik düzeyinin ve İslâm tarihinin belirli dönemlerindeki dini ve toplumsal dinamiklerin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Böylelikle, İslâmî ilimlerde daha kapsamlı ve eleştirel bir bakış açısına teşvik edilecektir. Şâz ve münker rivayetler dışındaki bazı rivayetlerin dini düşüncenin oluşumundaki rolünün araştırılmasına da bir örnek teşkil edebilir.

Şâz ve münker kavramlarına ilişkin tartışmalarda klasik dönem kaynaklara ve modern dönem bilimsel çalışmalara başvurulmuştur. Zikredilen rivayetlerin tarihsel bağlamını ve farklı dönemlerde nasıl değerlendirildiklerini açıklamak amacıyla tarihsel yöntem kullanılmıştır. Çeşitli ekollerin şâz ve münker rivayetlere yaklaşımları örnekler üzerinden teorik çerçevede ele alınmış ve bu yaklaşımların olumlu ve olumsuz yönleri tartışılmıştır. Rivayetlerin içerdiği mesajlar üzerine de eleştirel değerlendirmeler yapılmıştır.

Dini fikriyatın oluşumunda şâz ve münker rivayetlerin rolünü zikredilen yönleriyle araştıran bir çalışmaya rastlanmamıştır. Ancak, ulemanın münker ve şâz rivayet anlayışını, münker rivayetlerin onların nezdindeki hükmünü ve bu kavramların doğuş ve gelişim aşamalarını sadece hadis veya kelam ıstılahı olması yönüyle inceleyen araştırmalar mevcuttur. Ahmet Yücel, *Cerh Lafızlarından 'Münkerü'l-Hadis' ve Farklı Kullanımları* adlı makalesinde, "münker" kavramının gelişim aşamalarını, delalet ettiği çeşitli anlamları ve münker hadisin hükmünü, râvinin cerh ve ta'dîli bağlamında ele almaktadır. Hatice Karadeniz, *Hadis İliminde Münker Hadis Kavramı* adlı yüksek lisans tezinde, hadis literatüründe kullanılan "münker" tabirinin kavramsallaşma sürecini ve bu kavramın farklı kullanıcılara göre ifade ettiği anlamları incelemiştir. Muhammed Aslan, *Mütekaddimîn ve Müteahhirîn Hadis Âlimlerine Göre Münker Hadis* adlı makalesinde, mütekaddimîn ve müteahhirîn âlimlerinin "münker" kavramını râvi ve rivayet bağlamında nasıl kullandıklarını araştırmış ve bu kavramın Kur'an ve hadislerdeki anlamlarına değinmiştir. Fatma Bayraktar Ka-

rahan, *Kelamî Bir Kavram Olarak 'Münker'in Semantik Analizi* adlı makalesinde, münker kavramının sözlükteki anlamını, "münker" in zıt, yakın ve eş anlamlı sözcüklerini incelemekte ve bu kavramın özellikle emr-i bi'l mar'ûf ve nehy-i ani'l münker bağlamında Kur'an'daki kullanımı ile kelam terimi olarak kullanımını üzerine semantik bir analiz yapmaktadır. Mehmet Koç-Talat Sakallı "Hadiste Şâz Kavramının Teşekkül Sürecinde İmam Şâfiî'nin Rolü" adlı çalışmalarında "şâz" kelimesinin kavramsallaşma sürecinde İmam Şâfiî'nin rolünü ele almaktadırlar. Muhyittin Düzenli şâz kavramını, hadisin sıhhatine zarar veren bir illet olması yönüyle ve ayrıca, metin tenkidıyla de ilişkilendirerek incelediği "Hadislerde Gizli Kusurlar: İlet ve Şâz" adlı bir kitap telif etmiştir. Zikredilen son iki çalışma "şâz" kavramının gelişim aşamalarıyla ilgili bilgi vermeleri bakımından çalışmamıza kaynaklık etmektedir. Ancak bu çalışmalarda "şâz" kavramı genellikle ilmi açısından ele alınmaktadır.

### 1.Kavramsal Çerçeve ve Tarihsel Arka Plan

Kavramlar, birey ve toplumların benimsedikleri inanç sistemindeki öğretilerden neşet eden sözcüklerdir. Bu öğretiler, ilimlerin sistematikleşmesine önemli katkı sağlarlar. Kavramlar sadece soyut düşünceleri ifade etmekle kalmaz, aynı zamanda toplumsal ve bireysel bilinçte kök salan değerlerin ve prensiplerin yansımalarını da ortaya koyarlar.

Bu bölümde, münker ve şâz kelimelerinin öncelikle Kur'an ve sünnetteki anlamları incelenecek, ardından söz konusu kavramların hadis, tefsir, kelam, fıkıh ve lügat alanlarındaki ıstılahî manaları ele alınacaktır.

#### 1.1.Şâz ve Münkerin Lügat Manası

İbn Fâris (öl. 395/1004) "n-k-r" kökünün, kalbi tatmin eden marifetin zıddı olduğunu belirtir. Münkeri ise, kalbin kabul etmediği ve dilin onaylamadığı şey olarak açıklar.<sup>6</sup> Cevherî (öl. 400/1009) de bu kökü, marifetin zıttı

<sup>6</sup> Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya el-Kazvîni er-Râzi İbn Fâris, *Mu'cem mekâyisi'l-lüga*, thk. Abdusselam Muhammed Harûn (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1399-1979), 5/476.



olarak beyan etmektedir.<sup>7</sup> Zebîdî (öl. 1205/1791), münkerin lugat manasını “bir şeyin cahili olmak” (bilmemek) olarak açıklamaktadır.<sup>8</sup>

İbn Fâris, “Şâz” kelimesinin lugat manasını yalnız kalmak ve ayrılmak olarak beyan eder.<sup>9</sup> Cevherî'nin de benzer bir anlam verdiği görülür.<sup>10</sup>

Münker ve şâz sözcüklerinin lugat manaları bakımından ortak noktalarının iltizamî anlam olduğunu söylemek mümkündür; her iki kelime de infiradı (yalnızlığı) ve bilinmezliği, cemaat ve mâruftan uzaklaşmayı ifade eder.

## 1.2.Kur'an ve Sünnette Şâz ve Münkerin Kullanımı

Kur'an'da “şâz” kelimesinin kullanımı bulunmamaktadır. “Münker” lafzının ise dokuz yerde “ma'rûf” ile beraber<sup>11</sup>, altı yerde de tek başına kavram olarak kullanıldığı tespit edilmiştir.<sup>12</sup> Allah Teâlâ bu ayetlerde, marufu emredip münkerden sakındırmayı müminlere emreder. “Münker” kelimesinin ıstılah manası ile ilgili birkaç görüş ileri sürülmüştür. Cessâs (öl. 370/981), *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı eserinde ma'rûfu, Allah'ın emrettiği, münkeri ise Allah'ın yasakladığı şey olarak açıklamaktadır.<sup>13</sup> Münkerin Kur'an'da kullanıldığı bağlamlar incelendiğinde en kapsayıcı tarifi, Râgıb el-İsfahânî (öl. 502/1109) tarafından yapıldığını söylemek mümkündür. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât* adlı eserinde münkeri, akl-i selimin kötülüğüne hükmettiği veya iyi ya da kötü olduğu konusunda aklın tevakkuf ettiği, ancak şeriatın kötü olduğuna hükmettiği şeyler olarak tarif eder.<sup>14</sup> Hadis ve tefsir âlimi İbnü'l-Esrî (öl. 606/1210), *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs ve'l-eser'*de münkeri, ma'rûfun zıddı ola-

<sup>7</sup> Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Darü'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1407-1987), 2/836.

<sup>8</sup> Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, thk. Ali Şîrî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1424-2003), 7/558.

<sup>9</sup> İbn Fâris, *Mekâyisi'l-lüga*, 3/180.

<sup>10</sup> Cevherî, *Sihâh*, 2/565.

<sup>11</sup> Âl-i İmrân 3/104, 110, 114, el-A'râf 7/157, Tevbe 9/67, 71, 112, Hac 22/41, Lokmân 31/17.

<sup>12</sup> el-Mâide 5/79, en-Nahl 16/40, en-Nûr 24/21, el-Ankebût 29/29, 45, el-Mücâdile 54/2.

<sup>13</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Abdusselam Muhammed Ali Şâhîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415-1994), 1/200.

<sup>14</sup> Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân* (Şam: Dârü'l-Kalem, 1412-1991), 823.

rak tanımlar ve şeriatın kötülediği, haram veya mekruh kabul ettiği her şeyin münker kapsamında olduğunu belirtir.<sup>15</sup>

Münker kavramının, hadislerde de Kur'an'daki anlamıyla paralel kullanıldığı görülmektedir.<sup>16</sup> "Şâz" kelimesinin ise üç yerde "ordudan ayrılmak, terk etmek"<sup>17</sup>, dört yerde "cemaatten ayrılmak"<sup>18</sup> ve bir yerde de "istisna" manasında olmak üzere<sup>19</sup>, türevleriyle beraber sekiz farklı hadis metninde lügat manası kastedilerek kullanıldığı tespit edilmiştir.

Yukarıdaki tariflerden anlaşılacağı üzere, münker kavramının Kur'an ve sünnetteki delaleti oldukça geniş olup, her türlü yanlış ve kötülüğü kapsamaktadır. İnsan hayatındaki bütün davranışlar maruf ya da münker kapsamındadır. Münkerin kasıtlı olmasının veya iyi niyetten kaynaklanmasının da bu meyanda bir önemi yoktur. "Şâz" kavramı ise, genellikle birlik ve beraberliği bozan şahıs veya düşünceler için bazı hadislerde lügat manası kastedilerek kullanılmıştır. Kur'an ve sünnetin şâz ve münker kavramlarını kullandıkları bağlamlardan iki önemli sonuç çıkarmak mümkündür. Birinci sonuç; huzur, düzen, ahlâkî gelişim, adaletin tesisi, bireysel ve toplumsal hak ve hukuk

<sup>15</sup> Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadis ve'l-eser*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvi, Mahmûd Muhammed et-Tenâhî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1399-1979), 5/115.

<sup>16</sup> Muhammed Aslan, "Mütekaddimîn Ve Müteahhirîn Hadis Âlimlerine Göre Münker Hadis, *The Journal of Academic Social Science Studies* 9/Number: 62 (01 Ocak 2017), 265-266.

<sup>17</sup> Ebü Abdillâh Muhammed bin İsmâil bin İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâh sallallâhu 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*, thk. Muhammed Züheyir b. Nâsır en-Nâsır (Beyrut: Dâr Tûkü'n-Necât, 1422-2001), "Cihâd", 76 (No. 2898); Ebü Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *Sahîh İbn Hibbân*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1414-1993), 10/383 (No. 4525); İbn Hibbân, *Sahîh İbn Hibbân*, 1/18 (No. 48).

<sup>18</sup> Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî İbn Hanbel, *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb Arnavud, Âdil Mürsid, vd. (Müessesetü'r-Risâle, 1422-2001), 36/358 (No. 22029); Ebü İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1419/1998), "Fiten", 7 (No. 2167); Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Tâberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr* (Kahire: Meketebetü İbn Teymiyye, ts.), 1/186 (No. 489); Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Tâberânî, *el-Mu'cemü'l-evset*, thk. Tarık b. İvazullah ve Abdülmühsin b. İbrahim (Kahire: Darü'l-Harameyn, 1416-1995), 5/121 (No. 4852).

<sup>19</sup> Tâberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 22 / 229 (No. 602).

normlarının gelişmesi için münkerden sakındırmanın hayati öneme sahip olduğudur. Yüce Allah, Kur'an ayetlerinde münkerden sakındırır ve Müslümanlar arasında iyiliği emredip kötükten alıkoyan bir grubun olmasını emreder: *İçinizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü meneden bir topluluk bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir.* Hz. Peygamber bir hadisinde şöyle der: *Sizden her kim bir münker görürse onu eliyle düzeltsin. Eğer buna gücü yetmiyorsa diliyle düzeltsin. Buna da gücü yetmezse kalbiyle buğzetsin.*<sup>20</sup> İkinci sonuç ise; İslâm'ın birlik ve beraberliği amaçladığı, tefrikayı asla kabul etmediği, birlik ve düzeni bozan şahıs veya düşünceleri şâz olarak nitelendirdiğidir. Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: *Allah, ümmetimi dalalet üzere birleştirmez. Allah'ın yardımı cemaat ile beraberdir. Şâz kalan, şâz olarak ateşe girer.*<sup>21</sup>

### 1.3.Rivayet ve Görüşler İçin Kullanılması

Kur'an ve sünnetin genel kaide ve prensiplerine muhalif veya teferrüd ihtimali uzak<sup>22</sup> rivayetler, münker ve şâz kapsamında değerlendirilmiştir. Giriş bölümünde belirtildiği üzere ilk dönemlerden itibaren Peygamber (s.a.s), sahabe, tabiîn ve ulema tabakasından pek çok kişi bu rivayetlerden sakındırmaktadır. Ancak bu rivayetleri ifade için kullanılan sözcük ve kavramların tercihi, zamana ve kişiye göre değişebilmiştir. Örneğin; Hz. Peygamber münker ve şâz rivayetlerden *Sizin ve babalarınızın işitmediği sözler* tabirini kullanarak sakındırır.<sup>23</sup> Bir başka rivayette de *Kişiyeye yalan olarak duyduğu her sözü aktarması yeter*<sup>24</sup> sözüyle yine bu rivayetlerin araştırılmasının önemine işaret eder. Sahabeden Hz. Ömer, Hz. Ali, Hz. Aişe ve İbn Abbas gibi pek çok kişinin garîb ve şâz rivayetlere karşı mesafeli durdukları ve bu rivayetlerin kabulünde ihtiyatlı davrandıkları bilinmektedir. Örneğin; Hz. Ömer'in, Kur'an ve sünnete muhalif bulduğu bazı münferid rivayetleri kabul etmediği,<sup>25</sup> muhalifi olmayan münferid rivayetlerde şahitlik yapılmasını istediği,<sup>26</sup> Hz. Ali'nin ise

<sup>20</sup> Müslim, *el-Müsnedü's-sahîh*, "İman", 20 (No. 78).

<sup>21</sup> Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, "Fiten" 7 (No. 2167).

<sup>22</sup> Teferrüd ihtimalinin uzak olmasından kasıt, hadisi rivayet eden râvinin, o hadisi hocasından işiten veya nakleden tek kişi olma olasılığının oldukça düşük olmasıdır.

<sup>23</sup> Müslim, *el-Müsnedü's-sahîh*, "Mukaddime", 4.

<sup>24</sup> Müslim, *el-Müsnedü's-sahîh*, "Mukaddime", 3.

<sup>25</sup> Müslim, *el-Müsnedü's-sahîh*, "Talâk", 6 (No. 1480).

<sup>26</sup> Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Büyü", 9 (No. 2062).

bu rivayetler için yemin talep ettiği zikredilmektedir.<sup>27</sup> Hz. Aişe de garîb ve şâz nevinden gördüğü pek çok rivayeti Kur'an ve sabit sünnete muhalif olduğu gerekçesiyle reddetmiştir.<sup>28</sup> Abdullah İbn Abbas, münker ve şâz rivayetlere karşı ihtiyatını şu sözleriyle dile getirmiştir:

*“Eskiden ‘Peygamber şöyle dedi’ diyen bir adam duyduğumuzda hemen bakışlarımızı ona yöneltir ve sözlerine kulak kabartırdık. Ancak insanlar Hz. Peygamber’den hem makbul hem de makbul olmayan hadisler rivayet etmeye başlayınca maruf sünneti alıp tanımadıklarımızı terk etmeye başladık”<sup>29</sup>*

Münker ve şâz hadislerle karşı menfi tutumun tabiîn döneminde de aynı şekilde devam ettiği görülür. Tabiîn döneminde, söz konusu rivayetler için “garîb” tabirinin kullanımının daha yaygın olduğunu söylemek mümkündür. Tabiîn büyüklerinden Nehaî'nin, “Garîb hadisleri kerih bulurlardı” sözüyle, dönemindeki bu realiteye şahitlik etmek istediği anlaşılmaktadır.<sup>30</sup> Yezîd b. Ebû Habîb (ö. 128/745) de şöyle demiştir: “Bir hadisi duyduğun zaman kayıp eşyayı soruşturur gibi araştı. Tanıyanı çıkarsa al. Aksi takdirde terk et.”<sup>31</sup>

Tebeu't-tâbiîn döneminde mevzubahis rivayetler için “garîb” istilahının yanı sıra, şâz kavramının da kullanıldığı görülür. İbrâhîm b. Ebû 'Able (öl. 152/769) şöyle der: “Âlimlerin şâz sözlerini alan kişi, pek çok zararı yüklenmiş olur.”<sup>32</sup> Şu'be b. Haccâc (öl. 160/776) şâz hadisin ancak şâz kişilerden varit olacağını söyleyerek bu tür rivayetlere karşı olumsuz kanaatini dile getirir.<sup>33</sup> Ebû Yûsuf ve Şeybânî (ö. 189/805) rivayetlerin güvenilirliğini ifade etmek için münkerin zıttı olan maruf kavramını, bir rivayetin Kur'an ve sünnetin

<sup>27</sup> Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb Arnavud, Muhammed Kâmil (Beirut: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430-2009), “Salât”, 359 (No. 1521).

<sup>28</sup> Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türki el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî, *el-İcâbe li-irâdi me'stedrekethü 'Âişe 'ale's-sahâbe*, thk. Rif'at Fevzi Abdülmuttalib (Kahire: Mektebetü'l-Hânicî, 1422-2001).

<sup>29</sup> Müslim, *el-Müsnedü's-sahîh*, “Mukaddime”, 4.

<sup>30</sup> Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Risâletü Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke ve gayrihim fî vasfî Sünenihî*, thk. Muhammed es-Sabbâğ (Beirut: Dârü'l-Arabiyye, ts.), 29.

<sup>31</sup> Ebû Dâvûd, *Risâletü Ebî Dâvûd*, 30.

<sup>32</sup> Bağdâdî, *el-Kifâye fî ma'rifeti usûli 'ilmi'r-rivâye*, 1/338.

<sup>33</sup> Bağdâdî, *el-Kifâye fî ma'rifeti usûli 'ilmi'r-rivâye*, 1/339.

genel prensiplerine muhalif olduğunu veya münferid olduğunu ifade için ise şâz kavramını kullanmışlardır. Ayrıca, şâz rivayetlerle amel etmediklerini belirtirler.<sup>34</sup> İmam Şâfiî ile birlikte “şâz” kavramının hadis ilminde kavramsal bir nitelik kazandığını söylemek mümkündür.<sup>35</sup> Şâfiî’ye göre teferrüd, bir hadisin şâz olma nedeni değildir. Ancak sika bir râvinin, kendisinden daha sika bir râviye muhalefeti durumunda hadisi şâz olur.<sup>36</sup>

Şâz kavramı, sadece hadis terminolojisine mahsus değildir. İlk dönemlerden itibaren tefsir, fıkıh ve lugat ilimlerinde de bu kavramın yaygın olarak kullanıldığı görülmektedir. Tefsirde “şâz” kavramı ile sıhhat şartlarını taşımayan rivayetlerin kastedildiğini söylemek mümkündür.<sup>37</sup> Fıkıh literatüründe ise “şâz” kavramı, cumhurun görüşüne muhalif münferid düşünceler için kullanılmıştır.<sup>38</sup> Lugat ilmindeki şâz kavramı ile genel kural ve kıyasa aykırı durumlar kastedilir.<sup>39</sup> Ayrıca şâz kavramının, hadislerin hem isnadı hem de metni için kullanılan geniş bir çerçevesi bulunmaktadır.<sup>40</sup>

Hicri ikinci asrın sonları ve üçüncü asrın başlarında münferid ve şâz rivayetler için “münker” kavramının kullanımının yaygınlaştığı görülmektedir. Bu dönemde, Müslüman toplumların İslâm ahlakından uzaklaşarak dünyevileşme temayülleri, “emr-i bi’l-ma’rûf nehy-i ani’l-münker” şiarının hayatın bütün alanında etkin kılınmasını gerektirmişti. Bilindiği üzere emr-i bi’l-

<sup>34</sup> Ahmet Alkan, *Hicri İlk İki Asır Fıkıh Eserlerinin Hadis Usûlü Terimlerinin Oluşumundaki Rolü* (Fecr Yayınevi, 2021), 35-46.

<sup>35</sup> Mehmet Koç-Talat Sakallı, “Hadiste Şâz Kavramının Teşekkül Sürecinde İmam Şâfiî’nin Rolü”. Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 52 (30 Haziran 2024), 63-65.

<sup>36</sup> Ebü’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed es-Sehâvî Sehâvî, *Kitâbü’l-gâye fi şerhi’l-Hidâye fi ‘İlmi’r-Rivâye*, thk. Ebû ‘Âiş Abdülmün’im İbrâhîm (Mektebetü Evlâdi’ş-Şeyh li’l-Turâs, 1422-2001), 196.

<sup>37</sup> Mehmet Dağ, “Kurâat İlminde Şâz Kavramı-Kavramın Anlamsal Dönüşümü ve Gerçek Anlamının Tespitine Dair-”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 7/2 (30 Eylül 2007), 57-110.

<sup>38</sup> Esra Güleğül, Mehmet Erdem, “İslâm Hukuk Literatüründe Şâz İctihatların Fıkhi Değeri”, *İlahiyat Bilimlerinde Güncel Akademik Çalışmalar*, ed. Veli Atmaca (Ankara: Gece Kitaplığı, 2018), 29.

<sup>39</sup> Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Müzhir fi ulûmi’l-lugati ve envâ’iha*, thk. Fuâd Ali Mansûr (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1419-1998), 1/182.

<sup>40</sup> Muhittin Düzenli, *Hadislerde Gizli Kusurlar: İlet ve Şâz* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İsam Yayınları, 2017), 327-328.

ma'rûf nehy-i anî'l-münker ilkesi, Mu'tezile'nin beş temel prensiplerinden biridir. O dönemde pek çok âlim, emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i anî'l-münker adına zühd ve rekâik konulu eserler telif etmekteydi.<sup>41</sup> Dinin aslına uygun olmayan şâz ve münferid rivayetler, görüşler, bid'at ve hurafeler, bu dönemde bütünüyle münker kapsamında değerlendiriliyordu. Ayrıca, münferid ve şâz rivayetleri çok olan râvilerin hadislerinin kabul edilmeyeceğini ifade etmek için "münkerü'l-hadîs" tabirinin kullanımı da yaygındı. Örnek olarak Buhârî, hakkında "münkerü'l-hadîs" tabirini kullandığı kişilerden hadis rivayetinin caiz olmadığını söylemektedir.<sup>42</sup> Ancak sıfat cümlesi olarak râvi için kullanılan "yervi'l-menâkîr" ve "lehü menâkîr" tabirlerini, "münkerü'l-hadîs" kavramından farklı değerlendirmek gerekir. Çünkü râvinin sika olması, rivayet ettiği bütün hadislerin doğru olduğu anlamına gelmez. Sika râvilerin de münker rivayetleri olabilir. Ancak sikanın münker rivayetleri, "münkerü'l-hadîs" ifadesi kullanılan zayıf râvinin münker rivayetlerine nispeten az olduğundan, "yervi'l-menâkîr" ve "lehü menâkîr" tabirleri tercih edilmiştir. Bu sebepten ötürü, cerh ve ta'dîl eserlerinde "Sikadır. Ancak münker hadisleri vardır"<sup>43</sup> veya "Sadûktur. Ancak münker hadisleri vardır"<sup>44</sup> gibi ifadelere rastlamak mümkündür. Bazı araştırmacılar, Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın (öl. 198/813), râvinin rivayet ettiği hadiste teferrüd ettiğini ifade etmek için "münkerü'l-hadîs" kavramını kullanan ilk kişi olduğunu söylemektedir.<sup>45</sup>

İbn Receb (öl. 795/1393) münker hadisi, hadis hafızı ve ilel âlimi Berdîcî'den önce tanımlayan birine rastlamadığını, Berdîcî'ye göre münker hadisin, tek kişinin sahâbeden rivayet ettiği veya tek kişinin "tabîin an sahâbeden" rivayet ettiği hadis metni olduğunu ifade eder. Akabinde İbn Receb, Berdîcî'nin bu tarifi, Şu'be, İbn Ebû Arûbe (öl. 156/773) veya Hişâm ed-Destüvâî'nin (öl. 153/770), "Katâde an Enes anî'n-Nebî sallâlahu aleyhi ve sellem" senedini rivayette infirad etmesi bağlamında yaptığını, Ahmed b.

<sup>41</sup> Örnek olarak; Abdullah b. Mübârek ve Vekî' b. Cerrah'ı zikretmek mümkündür.

<sup>42</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mîzânü'l-'itidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed, Âdil Ahmed (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1416-1995), 1/119.

<sup>43</sup> Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Takrîbü't-tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme (Suriye: Dârü'r-Reşid, 1406-1986), 355 (No. 4067).

<sup>44</sup> İbn Hacer, *Takrîbü't-tehzîb*, 91 (No. 207), 207 (No. 1906), 235 (No. 2298), 455 (No. 5541).

<sup>45</sup> Bk. Ahmet Yücel, "Cerh Lafızlarından 'Münkerü'l-Hadis' ve Farklı Kullanımları", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-14-15/1995-1996-1997 (1997), 202.

Hanbel'in (öl. 241/855) de "münker" tabirini, Abdullah b. Dinar'ın (öl. 127/744) "İbn Ömer an'in-Nebi" senediyle veya İmam Malik'in (öl. 179/795) Zührî'den (öl. 124/742) rivayet ettiği bazı hadisler için kullandığını belirtir. İbn Receb bu tarif ve örneklerden yola çıkarak Berdîcî'ye göre sikanın teferrüdünün mutlak olarak münker kapsamında olduğunu, Ahmed b. Hanbel'in de "münker" tabirini buna yakın bir manada kullandığını söyler.<sup>46</sup> Esasında Ahmed b. Hanbel'in sikanın teferrüdünü mutlak olarak münker kapsamında değerlendirdiğine dair bir ifadesi bulunmamaktadır. İsnadı sahih birtakım hadisleri değerlendirirken münker tabirini kullanması, bazı araştırmacıların bu sonuca ulaşmasında etkili olmuştur. Ahmed b. Hanbel'in münker olduğuna hükmettiği isnadı zahiren sahih söz konusu rivayetler incelendiğinde, hadislerin sened veya metnindeki gizli bir illete binaen münker kavramını kullandığı anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Receb de Ahmed b. Hanbel'in münker olduğuna hükmettiği bazı rivayetlerde bu nükteye işaret etmektedir.<sup>47</sup> Örneğin Ahmed b. Hanbel, hadis imamı Evzâî'nin (öl. 157/774) Yahyâ b. Ebî Kesîr'den rivayet ettiği bir hadisi değerlendirirken hadisin münker olduğunu belirtir. Ancak hemen akabinde, Evzâî'nin Yahyâ b. Ebî Kesîr'den rivayet ettiği hadislerde çok hata yaptığını vurgular.<sup>48</sup> Bir başka örnekte Ahmet b. Hanbel, Ma'mer b. Râşid'in (öl. 153/770), Sâbit el-Bünânî'den rivayet ettiği bir hadisi değerlendirirken münker tabirini kullanır.<sup>49</sup> Ma'mer'in Kûfe ve Basralılardan rivayet ettiği hadislerde çok hata yaptığı bilinen bir husustur. Bilhassa Sâbit'ten rivayet ettiği hadislerin muztarib olduğu Yahyâ b. Ma'in'den (öl. 233/848) nakledilmiştir.<sup>50</sup> Ayrıca, Ahmed b. Hanbel'in "Garîb rivayetleri yazmayın. Çünkü bu rivayetler münker olup, çoğunluğu zayıf râvilerden

<sup>46</sup> Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed İbn Receb, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, thk. Hemmâm Abdurrahîm Saîd (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1407-1987), 2/653-654.

<sup>47</sup> İbn Receb, *Şerhü 'İleli't-Tirmizî*, 2/654.

<sup>48</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî İbn Hanbel, *el-Câmi' fi'l-'ileli ve ma'rifeti'r-ricâl (rivâyetü'l-mervezî ve gayrihî)*, thk. Vasiyullah b. Muhammed Abbâs (Hindistan: ed-Darü's-Selefiyye, 1408-1988), 151.

<sup>49</sup> İbn Hanbel, *el-Câmi' fi'l-'ileli ve ma'rifeti'r-ricâl (rivâyetü'l-mervezî ve gayrihî)*, 150.

<sup>50</sup> Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb (Hindistan: Matbaatü Dâireti'l-Maârifî'n-Nizâmiyye, 1326-1908)*, 10/245.

gelmiştir”<sup>51</sup> sözünden de anlaşılacağı üzere o, hadisin münker olmasına hükmederken zayıf râvilerden varit olmasını da göz önünde bulundurmaktadır. Bunların yanı sıra, giriş bölümünde Ahmed b. Hanbel’in garîb hadislerin reddi için ulemanın amel etmediği rivayetler kaydını kullandığı belirtilmişti. Zikredilen tüm bu hususlar, Ahmed b. Hanbel’in sikanın teferrüdünün münker kapsamında olmasını bazı şartlara bağladığı ihtimalini güçlendirmektedir.

Zayıf râvinin sika râvilere muhalif rivayet ettiği hadisler için “münker” kavramını kullanan ilk kişinin İmam Müslim olduğu bazı kaynaklarda zikredilmektedir.<sup>52</sup> Nureddin İtr da Tirmizî’ye (öl. 279/892) göre zayıf râvinin teferrüdünün münker olduğu sonucuna ulaşmıştır.<sup>53</sup>

İbnü’s-Salâh eş-Şehrezûrî (öl. 643/1245), öncelikle Şâfiî’nin, hadisin şâz olmasını râvinin teferrüdüne değil, muhalefetine dayandıran tarifini nakleder. Ardından, Ebû Ya’lâ el-Kazvî’nin (öl. 446/1054), sika olsun veya olmasın teferrüdü mutlak olarak şâz kapsamında değerlendirdiğini, ancak sikadan olmaması durumunda hadisin metruk olduğuna hükmettiğini, sikadan olması durumunda ise tevakkuf ederek hadisle ameli terk ettiğini belirtir. Daha sonra da Hâkim’in sikanın teferrüdünü mutlak olarak şâz kapsamında değerlendirdiğini ifade eden görüşünü zikreder. İbnü’s-Salâh, Şâfiî’nin şâz tarafında ihtilaf olmadığı ancak Ebu Ya’lâ ve Hâkim’in tariflerinin sorunlu olduğu görüşündedir. Çünkü ona göre sadece zabtı daha kuvvetli râviye muhalif hadisler veya muhalifi olmayan zayıf râvilerin teferrüdü, merdûd şâz kapsamındadır.

İbn Salâh, Berdicî’nin (öl. 301/914) metnin rivayetindeki mutlak teferrüdü münker hadis kapsamında değerlendirdiğini ifade eden tarifini zikrettikten sonra, mütekaddim ulemanın şâz, münker ve merdûd kavramlarını mutlak teferrüd için kullanmalarının tesâhül olduğuna işaret eder ve şâz hadis

<sup>51</sup> Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm Emîr es-San’ânî, *Tavzîhu’l-efkâr li-me’ânî Tenkîhi’l-enzâr*, thk. Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1418-1997), 2/232.

<sup>52</sup> Ahmet Yücel, “Cerh Lafızlarından ‘Münkerü’l-Hadis’ ve Farklı Kullanımları”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-14-15/1995-1996-1997 (1997), 200.

<sup>53</sup> Nüreddin İtr, *el-İmamü’t-Tirmizî ve’l-müvâzenetü beyne Câmî’ihî ve beyne’ s-Sahîhayn* (Matbaatü Lecentü’t-Te’lîfi ve’t-Tercemeti ve’n-Neşr, 1970), 212.



için zikredilen tafsilatın münker hadis için de geçerli olduğunu çünkü reddedilme gerekçesi yönüyle ikisinin de aynı manada olduklarını söyler.<sup>54</sup>

İbnü's-Salâh'ın münker ve şâz hadisleri yukarıda zikredilen ortak gerekçelerle reddetmesinden ve "merdûd" kelimesini "şâz"ın sıfatı olarak<sup>55</sup> kullandığı düşüncesinden hareketle, şâz hadisleri merdûd olan ve merdûd olmayan şeklinde iki kısma ayırdığını, münker hadisi de şâz hadisin merdûd kısmından saydığını söyleyenler olmuştur.<sup>56</sup> İbnü's-Salâh'ın seçtiği kelimelerin söz konusu tarif ve taksime delaleti muhtemeldir. Ancak aslında İbn Salâh'ın burada şâz ve münker hadisi taksim ve tariften ziyade, bu rivayetlerin makbul sayılabilecek reddedilme gerekçelerini tayin ederek muhalif görüşleri tartışmak istediği anlaşılmaktadır. Şâz kavramının, İbn Salâh'a göre makbul ve merdûd şeklinde kısımlandırılarak münker hadisin de merdûd şâz ile aynı manada olduğu sonucunun çıkarılması isabetli olmayabilir. Çünkü İbn Salâh'ın "makbül şâz" şeklinde bir kullanımı bulunmamaktadır. Ayrıca, hadislerin şâz veya münker sayılma illetleri çeşitli suretlerde olabilir. İbn Salâh'ın bu illetlerin hangilerini şâz rivayetlere, hangilerini de münker rivayetlere mahsus kıldığını mukaddimesinde zikrettiği delaleti geniş ortak gerekçe ve ifadeler üzerinden tespit etmek zordur. Kaldı ki, münker hadis kavramı, merdûd şâz ile kısıtlanılmayacak kadar geniş bir kullanıma sahiptir. Örneğin, Bedricî'nin münker hadisi tarifinde özellikle metne vurgu yapılması (hadisin metninin hiçbir vecihle bilinmiyor olması), şâz ve münker hadisin ayırımında önemli bir detay olarak değerlendirilebilir. Araştırmacı nezdinde İbn Salâh'a nispeti en uygun şâz hadis tarifi şudur: "Zabtı daha kuvvetli râviye muhalif olan veya zayıf râvilerin teferrüd ettiği rivayetlerdir."

Netice olarak, münker ve şâz kabilinden rivayetlere karşı ihtiyatlı olma düşüncesi Hz. Peygamber'in dönemine dayanmaktadır. Ancak bu hadisler için kullanılan tabirler, kişilere ve zamana göre farklılaşabilmektedir. Hz. Peygamber bu rivayetler için "daha önce duymadığınız" tabirini kullanmıştır.

<sup>54</sup> İbn Salâh Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245), *Ma'rifetü envâ' ulûmü'l-hadîs*, thk. Nüreddîn İtr (Dârü'l-Fikr, 1406-1986), 76-82.

<sup>55</sup> İbn Salâh'ın kullandığı (أنه شاذ غير مقبول) cümlesindeki (غير مقبول) kelimesinin bedel olma olasılığı daha kuvvetli olabilir.

<sup>56</sup> Hatice Karadeniz, "İstilahlaşma Sürecinde Münker Hadis Kavramı", *Hadis ve Siyer Araştırmaları (Dergi) III/2* (2017), 72-73.

Sahâbe döneminde bu rivayetler için hatalı manasında “yalan” ifadesinin kullanıldığı da vakidir. Tabiîn döneminde bu neviden rivayetler için genellikle “garîb” tabiri tercih edilmekteydi. Tebeu't-tâbiîn döneminde bu rivayetler “şâz” kelimesiyle de ifade edilmiştir. Şâz kavramı, hadis rivayetlerinin yanı sıra, tefsir, fıkıh ve lugat gibi pek çok ilmi disiplin tarafından da kullanılmıştır. Hicri ikinci asrın sonları ve üçüncü asrın başlarında “münker” kavramının kullanımının yaygınlaştığı görülmektedir. Ahmet Yücel, “münker” kavramını delaleti bakımından üç başlıkta ele almıştır. Bu başlıklar; zayıf râvinin sika râvîlere muhalif olarak rivayet ettiği hadisler, muhalefet olmaksızın sika veya zayıf râvinin teferrüd ettiği hadisler ve münkerin mevzu hadis manasında kullanılmasıdır. Yücel, akabinde bunlardan ilk kullanımın yaygın, son iki kullanımın ise az olduğunu belirtmektedir.<sup>57</sup> Şâz ve münferid rivayetleri çok olan râvîlerden sakındırmak veya bazı sika râvîlerin münker kabilinden rivayetlerinin olduğunu belirtmek için de münker kavramı kullanılmıştır.

## 2. Münker ve Şâz Rivayetlerin Kaynağı

Münferid ve aykırı görüşlerin varlığı, bir toplumun dinamizmini ve değişim potansiyelini yansıtan önemli olgulardandır. Bu tür görüşler, çoğunluğun düşünce ve davranışlarını sorgulamak ve alternatif yollar önermek suretiyle sosyal değişimin itici güçleri arasında yer alır. İnsanlardaki bu dinamizm ve potansiyel çeşitliliği, bir şekilde dini alanda da var olmak istemiştir. Ancak, dinin ilahi kaynağından sapmamak ve onu dış müdahalelerden korumak, İslâm geleneğinde önemli bir prensiptir. Dinin özüne aykırı her türlü reform ve yenilikçi düşünce, bid'at olarak değerlendirilmiş ve genellikle münekkit âlimler tarafından kabul görmemiştir. Bu durum, münferid ve aykırı düşünceleri kaynak arayışına zorlamıştır. Söz konusu rivayetlerin kaynağı, bazen İslâm öncesi semavî dinler, bazen rivayet eserleri, bazen de dini açıdan sembolik değeri yüksek şahsiyetler veya kökleşmiş dini ekoller olabilmektedir.

### 2.1. İslâm Öncesi Dinler

Müslümanlar Yahudilik, Hristiyanlık ve Sâbiîlik dinlerinin mensuplarıyla tarih boyunca iç içe yaşamış ve bu dinlerin müntesipleriyle fikir alışverişinde

<sup>57</sup> Ahmet Yücel, “Cerh Lafızlarından ‘Münkerü'l-Hadis’ ve Farklı Kullanımları”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-14-15/1995-1996-1997 (1997), 200-202.

bulunmuşlardır. Ayrıca, İslâm topraklarının genişlemesiyle beraber çeşitli din ve kültürlerden İslâm'a giren toplumların eski dinlerine ait bazı düşünce ve ananeleri de İslâm dinine taşıdıkları görülür. Diğer dinlere özgü bu öğretiler, zaman içinde rivayet formatında Müslümanlar arasında yayılmaya başlamıştır.<sup>58</sup> Örneğin, sonradan İslâm'a giren Kâ'b el-Ahbâr (öl. 32/652-53) ve Vehb b. Münebbih'in (öl. 114/732) Müslüman âlimler üzerinde ciddi etkilerinin olduğu görülmektedir.<sup>59</sup> Tefsir eserleri ikisinden gelen İsrâiliyyat rivayetleriyle doludur.<sup>60</sup> Abdullah b. Amr ve Ebû Hüreyre'nin İsrâiliyyat rivayet eden bazı kişilerle ilim teatisinde buldukları kaynaklarda zikredilmektedir.<sup>61</sup> Müslümanlar ile İslâm'a sonradan girmiş farklı din mensupları arasındaki bu etkileşim, dinde müdrec münferid ve şâz rivayetlerin artmasında etkili olmuştur.

## 2.2. Rivayet Eserleri

Hadis eserlerinde, ihtiva edilen rivayetlerin sıhhat durumu genellikle belirtilmez. Bilhassa hadis ilimlerinde uzman kişilerin çok olduğu ilk dönemlerde isnadın zikredilmesiyle yetinilerek hadislerin sıhhat durumuyla ilgili izahata ihtiyaç duyulmamıştır. Ancak isnad ilmine teveccühün sonraki dönemlerde zayıflamasıyla birlikte bazı kişiler, sadece rivayetlerin hadis imamlarının eserlerinde yer almasını yeterli bir kıstas olarak görme hatasına düşebilmişlerdir; söz konusu eserlerin telif amacını ve ihtiva ettikleri hadislerin sıhhat durumunu araştırma gereği duymaksızın, rivayet eserlerindeki münker ve münferid hadisler üzerine inanç ve amel doktrinlerini peşin bir sıhhat kabulü ile inşa edebilmişlerdir. Oysa bazı müelliflerin, münker ve şâz rivayetleri sadece tanıtmak amacıyla eserlerinde zikrettikleri bilinmektedir. Örnek olarak; Yahyâ b. Maîn'in münker ve uydurma rivayetler barındıran bir nüshayı

<sup>58</sup> Leyla Yıldırım-Fikret Karaman, "Bid'at ve Hurafelerin Ortaya Çıkış Sebepleri", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/2 (31 Aralık 2020), 476-481.

<sup>59</sup> Bk. Muhammed Hüseyin ez-Zehebi-Muhammet Yılmaz, "Tefsir ve Hadiste İsrâiliyyât", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* II/1 (2002), 163-182.

<sup>60</sup> Mustafa es-Sibâi, *es-Sünne ve mekânâtihâ fi't-teşri'i'l-İslâmî* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1982), 260.

<sup>61</sup> Ebû Hüreyre için bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Telhîsü'l-müteşâbih fi'r-resm*, thk. Sükeyne eş-Şihâbî (Dimeşk: Tilâs li'l-Dirâseti ve't-Tercemeti ve'n-Neşr, 1405/1985), 2/866. Abdullah b. Amr için bk. İbn Asâkir, *Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen ed-Dımaşkî, Târîhu Dımaşk*, thk. Amr b. Grâme el-Ömerî (Beyrut: Dârü'l-Fikr li'l-Tebaati ve'n-Neşr, 1416/1995), 31/264.

yazdığına şahit olan Ahmed b. Hanbel, Yahyâ'ya şöyle der: "İnsanları bu rivayetlerden sakındırdığın halde bu rivayetleri mi yazıyorsun?" Yahyâ cevap verir: "Bu hadisleri sadece tanıtmak amacıyla yazıyorum."<sup>62</sup> İbn Maîn'in şâz ve münker rivayetleri tanıtmaya yönündeki bu eğilimini, bazı sünen, mu'cem ve benzeri neviden hadis eserlerinde de görmek mümkündür. Örneğin Aynî (öl. 855/1451), Dârekutnî'nin *Sünen'i* için "garîb ve illetli hadislerin yuvası" tabirini kullanır.<sup>63</sup> Hadis eserlerinde bulunan bazı rivayetler, sonraki dönem ulema tarafından münker olduğu gerekçesiyle tenkit edilebilmiştir.<sup>64</sup> Ayrıca, Ahmed b. Hanbel gibi bazı muhaddislerin eserlerindeki münker ve şâz hadisleri ayıklayamaya ömürlerinin vefa etmediği kaynaklarda nakledilmektedir.<sup>65</sup> Zikredilen bu hususlar, münker ve şâz rivayetlerin hadis külliyatları aracılığıyla yayılabileceğini, hadis eserlerinden doğru bir şekilde faydalanabilmek için müelliflerin amaç ve şartlarını bilmenin önemini ortaya koymaktadır.

### 2.3. Etki Alanı Geniş Ekoller

Geniş etki alanı bulunan düşünce ekollerinin münker ve şâz nevinden rivayetleri referans almalarının bu rivayetlere önemli ölçüde alan açtığını söylemek mümkündür. Bilhassa bazı tasavvufî ekollerin keşif yoluyla Hz. Peygamber'e hadis nispetini caiz görmeleri, müntesipleri için münker ve uydurma hadislerin sıhhatini sorgulamayı zorlaştırmıştır. İbn Kayyim, söz konusu ekollerin uydurma hadislere çokça tevessülüne işaretten abdal, kutub, gavs ve benzeri konulardaki rivayetlerin tamamının Hz. Peygamber'e iftira olduğunu söyler.<sup>66</sup> İsmâil Hakkı Bursevî'nin (öl. 1137/1725), *Rûhu'l-beyân* tefsirinin mu-

<sup>62</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li ulûmi'l-İmam Ahmed*, 15/459.

<sup>63</sup> Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Şerhü Süneni Ebî Dâvûd*, thk. Ebü'l-Münzir Hâlid b. İbrâhîm (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1420-1999), 3/427.

<sup>64</sup> Bk. Mehmet Ali Çalgan, "İmam Zehebî'de Metin Tenkidi ve Münker Tabirinin Metin Tenkidi Kapsamında Gerekçeli Kullanımı", *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 12 (Aralık 2022), 150.

<sup>65</sup> Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, thk. İkrâmüllah İmdâd el-Hak, *Ta'cîlü'l-menfe'a bi zevâidi ricâil'l-eimmeti'l-erba'a* (Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 1417-1996), 1/240-241.

<sup>66</sup> Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb ez-Zürâî ed-Dimaşkî el-Hanbelî İbn Kayyim El-Cevziyye, *el-Menârü'l-münîf fi's-sahîhi ve'd-da'if*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde (Halep: Mektebetü'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1390-1970), 136.

kaddimesinde zikrettiği malumattan, onun Hz. Peygamber adına hadis uyduranları savunan bir tutum içinde olduğu anlaşılmaktadır.<sup>67</sup> Bursevî ayrıca, Hz. Peygamber'e (s.a.s) nispet edilen *Ben gizli bir hazine idim, bilinmeye muhabbet ettim; halkı bilinmem için yarattım* uydurma rivayetini şerh etmek maksadıyla *Kenz-i Mahfi* isiminde bir eser telif etmiştir.<sup>68</sup>

### 3. Şâz ve Münker Rivayetlere Müracaatın Gerekçeleri

Münker ve şâz rivayetlerin tarih boyunca dinî, siyasi ve ekonomik gerekçelerle kullanıldığı görülmektedir. Şâz ve münker rivayetlere müracaatın zikredilen gerekçelerini tafsilatıyla aşağıdaki gibi incelemek mümkündür:

#### 3.1. Dinî Gerekçeler

Allah Teâlâ bütün kâinatı bir ahenk ve düzen içinde yarattı. Beşerin ortak mirası olan akıl ve bilim ışığında yeryüzünün imarı vazifesini bütün insanlığa yükledi ve hakikat arayışındaki takva sahipleri için hidayet rehberi olan peygamberler ve kitaplar gönderdi. Bakara sûresinin ilk ayetlerinde Kur'an'ın takva sahipleri için kılavuz olduğuna özellikle dikkat çekilmektedir.

Din, merak edilen bütün soruları cevaplayan bir merci değildir. Kulluğu, onurlu yaşamı ve adaleti telkin eden, zulüm ve bâtılı ortadan kaldırarak dünya ve ahiret saadetini hedefleyen bir kılavuzdur. Din, bu vazife ve misyonunu her şartta korumaya özen gösterir. Allah Teâlâ, Kur'an'da ruh ile ilgili sorulara, ilminin sadece kendi nezdinde olduğu cevabını verir.<sup>69</sup> Bazı soruların da cevapsız bırakılarak sadece konuyla ilgili bazı hikmetlerin zikredildiği görülür. Örnek olarak, hilalin bilimsel izahını soranlara, hilalin insanlar için vakit tayin etme aracı olduğu cevabının verilmesini zikretmek mümkündür.<sup>70</sup>

Yüce Allah, kudret ve azametini gösteren müteşâbih ayetleri genellikle mücmel zikretmekte, bu ayetlerin tafsilatıyla ilgili detay vermemekte ve müteşâbih ayetlerin tafsilatına gark olanların kalplerinde hastalık olduğunu söy-

<sup>67</sup> İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Darü'l-Fikr, ts.), 3/547-548.

<sup>68</sup> Ahmet Yıldırım, "Tasavvuf Ehlinin Hadis Rivayeti ve Rivayet Usülleri Açısından Tasavvuf Hadis Münasebeti", *İslâmî Araştırmalar* 10/1-2-3 (1997), 113-117.

<sup>69</sup> el-İsrâ 17/85

<sup>70</sup> Bakara 2/189.

lemektedir.<sup>71</sup> Cumhura atfedilen bir görüşe göre Kur'an'daki müteşâbih ayetlerin tevlini Allah'tan başka hiç kimsenin bilmesi mümkün değildir.<sup>72</sup> Hz. Peygamber Kur'an'ın misyonuna uygun olarak, kulluk bilincinin artmasına katkısı olmayan detay ve sorulardan sakındıran bir tutum içinde olmuş ve çok soru sormanın kişinin helâkına sebep olabileceğine dikkat çekmiştir.<sup>73</sup> Hadislerde rahimdeki ceninin cinsiyetini, yarın olacakları, yağmurun yağacağı zamanı, insanın nerede öleceğini ve kıyametin ne zaman kopacağını Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği vurgulanır<sup>74</sup> ve mütemadiyen Müslümanlara, kulluk vazifesine hizmet eden meselelerle meşgul olmaları telkin edilir.

Bütün soruların tafsilatını dini metinlerde arama hatasına düşen bazı insanlar, Kur'an ve sünnette bulamadıkları cevaplar için şâz ve münker rivayetlere müracaat etmişlerdir. Billhassa Hz. Peygamber ve sahâbe neslinin vefatından sonra Müslümanların bir kesimi, Kur'an'ı Kerim'in müteşâbih ayetlerinin tefsiri ve Kur'an'daki kıssaların tafsilatı için her türlü münker, münferid ve uydurma rivayetlere tevessül edebilmiştir. Aynı durum, gelecekteki olaylar, büyük savaşlar, kıyamet alametleri ve Hz. Peygamber'in hayatı ve katıldığı savaşları için de geçerlidir. Ahmed b. Hanbel gibi bazı hadis imamları tefsir, megâzi ve melâhim alanlarının aslı yoktur diyerek,<sup>75</sup> bu alanlardaki münker ve uydurma rivayetlerin çokluğuna işaret ederler. İbadete teşvik ve günahlardan sakındırmak için de münker rivayetlerden medet umulabilmiştir. Terğîb ve terhîb literatürünün önemli bir kısmını münker ve şâz rivayetler oluşturur. Yahyâ b. Saîd, salih kimselerden daha fazla münker ve mevzu rivayetlere iltifat eden kimseleri tanımadığını belirtmektedir.<sup>76</sup> Zâhid muhaddis olarak bili-

<sup>71</sup> Âli İmrân 3/7.

<sup>72</sup> Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dârü't-Tûnûsiyye li'l-Neşr, 1404-1984), 3/156.

<sup>73</sup> Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Ûtisâm", 3.

<sup>74</sup> Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "İman", 36 (No. 50).

<sup>75</sup> Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalim b. Mecciddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr* (Beyrut: Dârü Mektebeti'l-Hayât, 1400-1980), 22.

<sup>76</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, thk. Mahmûd Tahrân (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, ts.), 1/139.

nen Gulâmu Halîl (ö. 275/888), insanların kalplerini yumuşatmak için zühd ve ibadete teşvik eden rivayetler ihdas ettiğini itiraf etmiştir.<sup>77</sup>

### 3.2. Ekonomik Gerekçeler

Münker rivayetler, çoğunlukla dikkat çekici hikâyeler içerir ve ana akım rivayetlerde bulunmayan bazı bilgileri ihtiva ederler. Bu rivayetlerin genellikle sadece bir kişi vasıtasıyla nakledilmesi de râvi için imtiyaz ve farkındalık vesilesi olabilmektedir. Bazı râviler, bu durumu kişisel ve ekonomik çıkarları için kullanarak münker ve şâz rivayetler üzerinden kazanç sağlamak istemişlerdir. Örneğin; Gıyâs b. İbrâhîm adında biri, halife Mehdî-Billah'ın (öl. 169/785) huzuruna girdiğinde onun güvercinlerle oynadığını görür. Bunun üzerine "Sadece atıcılık, at ve deve yarışlarında müsabaka yapılır" hadisine "güvercinler" ziyadesini ekler. Mehdî, kendisine on bin lira para hediye eder. Yanından ayrılacağı sırada Mehdî ona şöyle der: "Senin başının, Rasûlüllâh'a ıftira atan bir baş olduğuna şahitlik ederim. Derhal güvercini getirip kesin."<sup>78</sup> Şu'be b. Haccâc'ın öğrencisi Yahyâ b. Saîd, hocasından daha fazla miskinlere ve fakirlere değer veren birini tanımadığını belirtmektedir.<sup>79</sup> Şu'be miskinlere verdiği değere rağmen, para karşılığında münker ve uydurma hadis rivayet etmeleri endişesiyle, fakirlerden hadis yazılmamasını tavsiye etmiştir.<sup>80</sup>

### 3.3. Siyasi Gerekçeler

Bazı siyasi oluşumlar, münker ve şâz rivayetler aracılığıyla meşruiyet kazanmaya çalışmış, dinî ve tarihî argümanları kendi lehlerine kullanmak istemişlerdir.<sup>81</sup> Örnek olarak şu rivayetleri zikretmek mümkündür; "İnsanların en hayırlısının Ali olduğunu kabul etmeyen kâfir olur", "Peygamber'in huzurunda halifelik konusu tartışıldı. Hz. Ali konuyla ilgili konuşmaya başlayınca Peygamber ona şöyle dedi: 'bu görev sana veya evlatlarına ait değildir",

<sup>77</sup> İbnü'l-Cevzî Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 597/1201), *el-Mevzûât*, thk. Nureddin Boyacılar (Riyad: Edvâü's-Selef, 1418-1997), 1/363.

<sup>78</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşâr Avâd Ma'rûf (Beirut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1424-2003), 14/276.

<sup>79</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 10/353.

<sup>80</sup> Bağdâdî, *el-Kifâye fî ma'rifeti usûli 'ilmi'r-rivâye*, 1/365.

<sup>81</sup> Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî, *Buhûs fî târihi's-sünneti'l-müşerrefe* (Medine: Mektebetü'l-Ulûmi ve'l-Hikem, 1984), 14-23.

“Muâviye kıyamet günü, üzerinde nurdan bir cübbe olduğu halde uyanacaktır”, “Bu ümmette Velîd adında biri çıkacaktır. Onun ümmetime olan zararı Firavun’un zararından büyüktür.” Bu rivayet ile Emevî halifesi Velîd hedef gösterilmek istenmiştir. Benzer siyasi gerekçelerle bazı bölge ve toplumları öven veya onları yeren asılsız münker rivayetler kullanılmıştır. Örnek olarak; “Allah kullarından razı olduğunda vahyi Arapça indirir. Kullarına gazap istediğinde ise Farsça indirir”, “İblis, Irak’a girdi ve oraya hacetini yaptı, sonra Şam’a girdi ancak onu oradan kovdular, sonra Meysâ bölgesine ulaştı, daha sonra da Mısır’a girdi ve orada sükûnet bularak yerleşti.”<sup>82</sup>

#### 4. Şâz ve Münker Rivayetlerin Dini Düşünceye Etkileri

Şâz ve münker rivayetlerin dini düşünceye etkisi, olumlu ve olumsuz olmak üzere iki kategoride değerlendirilebilir. Bu bölümde, öncelikle münker rivayetlerin dini düşünceye olumlu katkılarına değinilecek, ardından bu rivayetlerin sebep olduğu olumsuzluklar detaylı bir şekilde incelenecektir.

##### 4.1. Şâz ve Münker Rivayetlerin Olumlu Etkileri

İlmi disiplinlerin gelişimi için çeşitli eğitim materyallerinin varlığı kritik öneme sahiptir. Bu materyaller, araştırmacıların ve öğrencilerin meseleler hakkında derinlemesine bilgi edinmelerine, çeşitli bakış açılarını anlamalarına ve düşünce süreçlerini genişletmelerine yardımcı olabilmektedir. Fakihler, vuku bulması imkân dâhilinde dahi olmayan pek çok farazi meseleyi, eğitim pratiği kazandırma işlevinden dolayı araştırmışlardır.

Münker rivayetler geniş perspektifte bir etki alanına sahiptir. Daha önce değinildiği üzere hadis, tefsir, kelam, lügat ilimleri ve fıkıh usulü alanlarının tamamında “münker” veya onunla anlam ilişkisi bulunan “şâz”, “mevzû”, “ferd”, “garîb”, “infirad” gibi kavramlar çerçevesinde oluşan geniş bir edebiyat mevcuttur. Nitekim zikredilen hadis ıstılahlarının tamamının lügat ilminde de kullanıldığı görülür.<sup>83</sup> Örneğin; fıkıh usulü eserlerinde, şâz ve münker kapsamında değerlendirilmesi mümkün bazı rivayetler, haber-i vâhid

<sup>82</sup> Zikredilen rivayetlerin tahriri için bk. Muhammed Saîd Bekr, “el-Hadîsü'l-mevzû ve eserühü fi'l-hayâti's-siyâsiyye”, *Hey'etü Ulemâ Filistin* 4 (2020).

<sup>83</sup> Süyûtî, *el-Müzhir fi ulûmi'l-lugati ve envâ'iha*. 1/147-181



başlığıyla tartışılmıştır.<sup>84</sup> Şâz kıraatler, önemli ulûmü'l-Kur'an meselelerindedir.<sup>85</sup> Çeşitli İslâmî ilimlerdeki öğreti ve pratiklerin oluşumunda şâz kıraatlerin ciddi etkisi olmuştur.<sup>86</sup> Münekkit imamların cerh ve ta'dil ilmini ve hadislerin tashih ve tad'if metotlarını geliştirmelerinde de münker ve şâz rivayetlerin rolü önemlidir. Yahya b. Maîn şöyle demektedir: "Yalancılardan hadis yazdık. Bu vesileyle tandırı tutuşturup taze ekmek pişirdik."<sup>87</sup>

Şâz ve münker rivayetler, İslâm toplumunun farklı dönemlerindeki kültürel ve sosyal dinamikleri yansıtır. Söz konusu rivayetlerin analiz edilmesi, o dönemlerdeki sosyal yapıları, gelenekleri ve inançları anlamaya katkı sağlar. Ayrıca, tarihî şahsiyetleri farklı bakış açılarıyla değerlendirmede ve olayların bağlamını anlamada şâz ve münker rivayetlerin etkili rolü vardır. İnsanların mevzubahis rivayetlere karşı tutumları, inanç, düşünce ve ahlak anlayışlarını yansıtır. Ayrıca, şâz ve münker rivayetlerin isnad, kaynak ve muhteva analizi, "dini metinlerin" güvenilirliğini sorgulama imkânı sunar ve dini pratiklerin derinleştirilmesine katkı sağlar. Bu şekilde, bireylerin din algılarının daha sağlam, derinlemesine ve bilinçli bir temele oturtulmasına olanak tanınır.

## 4.2. Şâz ve Münker Rivayetlerin Olumsuz Etkileri

Münker ve şâz rivayetlerin İslâm toplumunda yayılmasının ciddi manada olumsuz etkileri vardır. Bid'at ve hurafelerin yaygınlaşması, ihtilaf ve tefrikanın çoğalması, dinî öğretilerin anlaşılması problemi, inanç ve amel konusundaki şüpheler, dinde aşırılık ve din istismarı konuları, münker ve şâz rivayetlerin başlıca olumsuz etkileri arasında aşağıdaki gibi zikredilebilir:

### 4.2.1. Bid'at ve Hurafelerin Yayılması

Bid'at kavramı için farklı tarifler mevcuttur. Münker rivayetlerden kaynaklanması yönüyle ele alındığında, şer'î delile dayanmayan ve din adına

<sup>84</sup> Tacettin Çetintürk, "Mezheplerin Haber-i Vâhid İle Amel Etmek İçin Benimsedikleri Şartlar ve Bu Şartların Hükümlere Etkisi -Kitâbu'l-Cenâiz Özelinde-", *Van İlahiyat Dergisi* 9/15 (15 Aralık 2021), 60-83.

<sup>85</sup> Mehmet Maşuk Acar, "Kur'an'ın Yaygın Tanımı Açısından Şâz Kıraatin Değeri", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 13/2 (31 Aralık 2022), 243-267.

<sup>86</sup> Engin Olaş, *Şâz Kıraatlerin Çeşitli İslâmî İlimler Bağlamında Değeri* (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

<sup>87</sup> İbn Receb, *Şerhü 'İleli't-Tirmizî*, 1/383.

ihdas edilen amellerin tamamının bid'at kapsamında değerlendirildiği söylenebilir.<sup>88</sup> Hurafelerden maksat ise, ilgi ve hayret uyandıran sözler ve yalan haberlerdir.<sup>89</sup> Bid'at, çalışmanın ilerleyen aşamalarında münker rivayetlerin olumsuz etkileri arasında zikredilecek olan dinde aşırılıktan farklıdır. Peygamber (s.a.s) döneminde dinde aşırılığın örnekleri bulunmaktadır. Ancak, bid'atların dinde aslı yoktur ve Hz. Peygamber'den sonra türemişlerdir. Örneğin bir kişinin, Hz. Peygamber'in sünnetinde sabit olan oruç ve namaz gibi nafile ibadetlerden fazlasını yapması bid'at kapsamında değildir. Ancak bu temayül, Hz. Peygamber'in sakındırdığı aşırılık kapsamındadır.<sup>90</sup>

Allah Teâlâ yüce kitabında dinin tamamlanarak kemale ulaştığını belirtir.<sup>91</sup> Dinin kemale ermesi, olumlu veya olumsuz yönde hiçbir müdahaleyi kabul etmediği anlamına gelmektedir. İbn Abbas bu hakikate şu sözleriyle işaret etmiştir: "Bid'at ihdas eden hiçbir kimse yoktur ki, ondan daha hayırlı olan bir sünneti ihmal etmiş olmasın."<sup>92</sup> Peygamber (sas) pek çok münasebetle bid'atlerden sakındırmış ve din adına ihdas yapanları Allah'ın, meleklerin ve insanların diliyle lanetlemiştir.<sup>93</sup> Ulemadan pek çok kişi de Müslümanları bid'atlerden sakındırmak amacıyla eser telif etmiştir.<sup>94</sup>

Münker ve şâz rivayetlerin bid'at ve hurafelerin meşrulaştırılması için kullanılması, Hz. Peygamber ve sahabe sonrası dönemleri en fazla meşgul etmiş sorunlardandır. Söz konusu rivayetler, Peygamber'den (sas) sonra din adına ihdas edilen bazı ibadet ve uygulamaların meşrulaştırılması için kullanılmak istenmiştir. Ayrıca, dinî metinlerin orijinal anlamından sapmasına ve yanlış yorumlanmasına yol açması da şâz ve münker rivayetlerin olumsuz etkileri arasındadır. Örneğin; bazı münker rivayetlere dayanarak, Aşure günü

<sup>88</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtübî, *el-İ'tisâm*, thk. Selîm b. 'İd el-Hilâlî (Suudi Arabistan: Dârü İbn Affân, 1413-1992), 1/50.

<sup>89</sup> İbnü'l-Esir, *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs ve'l-eser*, 2/25.

<sup>90</sup> Bid'at ve hurafelerin ortaya çıkış nedenleriyle ilgili tafsilat için bk. Cağfer Karadaş, "Dine Yabancılaşma Aracı Olarak Bid'at ve Hurafe / البدعة والخرافة كأداتين للاعتراب عن الدين", *İlahiyat Akademi* 3 (06 Eylül 2016), 24-40.

<sup>91</sup> el-Mâide 5/3

<sup>92</sup> Şâtübî, *el-İ'tisâm*, 1/39.

<sup>93</sup> Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Fedâilü'l-Medîne", 1 (No. 1870).

<sup>94</sup> Abdulvehhab Gözün, "Bid'at Literatürünün Hikâyesi -Beş Klasik Eser Özeline-", *Artuklu Akademi* 6/2 (30 Aralık 2019), 253-278.

gözlere sürme çekmenin ve beyaz horoz ikram etmenin sünnet olduğunu söyleyenler olmuştur.<sup>95</sup> Recep ayının bazı gecelerinin ve bu gecelerde ibadet etmenin fazileti hakkında çok sayıda münker ve münferid rivayet bulunmaktadır. İbn Hacer konuyla ilgili yazdığı bir risalede, receb ayının kendisi, bu ayda oruç tutulması veya receb ayındaki bir geceyi ibadetle geçirmenin önemine dair hüccet değeri taşıyan hiçbir rivayetin olmadığını belirtmektedir.<sup>96</sup>

#### 4.2.2. İhtilaf ve Tefrika Oluşturması

Münker ve şâz rivayetler, taassup ve bölünmeye zemin hazırlayarak Müslümanlar arasında tefrikaya neden olabilmektedir. Bu rivayetlerin Peygamber algısında dahi Müslümanlar arasında ihtilafa sebebiyet verdiği görülür. Örnek olarak Hz. Peygamber'e nispet edilen *Sen olmasan âlemleri yaratmazdım* mevzu rivayetini zikretmek mümkündür.<sup>97</sup> Bazıları, bu uydurma rivayetin manasını tasdik ederek bütün kâinatın Hz. Peygamber'in nurundan yaratıldığını iddia etmektedirler.<sup>98</sup> Bu düşüncenin naslara, Kur'an ve sünnetin ruhuna aykırı olduğu açıktır. Yüce Allah'ın, bütün insanları kendisine kulluk ve ibadet için yarattığını ifade eden Kur'an'da açık nas bulunmaktadır.<sup>99</sup> Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar gelen peygamberlerin tamamı insanları bu hakikate davet etmiştir. Kur'an ayetlerinde Hz. Peygamber'in yaratılış bakımından sıradan bir beşere denk olduğuna ancak vahiy alması, ahlakı, insanlara örnek ve âlemlere rahmet olması gibi manevi yönleriyle temeyyüz ettiğine dikkat çekilmektedir.<sup>100</sup> Allah'ın insana bahşettiği en büyük nimet olan yaratma fiilini başka bir beşerin varlığına indirgeyen anlayışın, Kur'an ve sünnet inancından ne derece uzak olduğu ortadadır. İlahi mesajın aksine bu rivayet, insan merkezli din anlayışını temellendirmeye çalışmaktadır.

<sup>95</sup> Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 1/287.

<sup>96</sup> Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Tebyînü'l-'aceb fi mâ verede fi fazli Receb*, thk. Târik İvazullah (Mısır: Müessesetu Kurtubatü'l-Kâhire, ts.), 23.

<sup>97</sup> Ebü'l-Fezâil Radyüddîn (Radî) Hasen b. Muhammed b. Hasen es-Sâgânî, *el-Mevzûât*, thk. Necm Abdurrahman Halef (Dimeşk: Dârü'l-Me'mûn li'l-Turâs, 1405-1984), 52.

<sup>98</sup> Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlü'l-illbâs*, thk. Abdülhamîd b. Ahmed b. Yûsuf (el-Mektebetü'l-Asriyye, 1421-2000), 2/192.

<sup>99</sup> ez-Zâriyât 51/56

<sup>100</sup> Fussilet 41/6; el-Ahzâb 33/21; Kalem 68/4; bk. el-Enbiyâ 21/107

Ümmet arasındaki ihtilaf ve tefrikayı meşrulaştırmak amacıyla *Ümmetimin ihtilafı rahmettir* rivayetini kullananlar olmuştur. Fıkhî yoruma açık ahkâm meselelerindeki farklı ictheadların pratik uygulamalarda esneklik ve kolaylık sağlayacağı düşüncesiyle, tabiîn döneminde söylendiği muhtemel olan bu söz,<sup>101</sup> bazıları tarafından Hz. Peygamber'e nispet edilerek tefrikayı meşrulaştırma aracı olarak kullanılmıştır. Ali el-Kârî (öl. 1014/1605), *Ümmetimin ihtilafı rahmettir* rivayetinin aslının olmadığına imamların hükmettiğini belirttiikten sonra, Hattâbî'nin (öl. 388/998) bu rivayeti *Garîbü'l-hadîs* eserinde zikretmesine istinaden, hadisin mevzu olmaması ihtimaline dikkat çeker.<sup>102</sup>

*Ümmetimin ihtilafı rahmettir* sözünün, zaman içinde maksadını aşarak tefrikaya hizmet eder hale geldiği görülür. Ahkâma taalluk eden fıkhî ictheadlardaki farklı anlayışlar dışında, ihtilafa götüren yollara kapı aralanmaması için Müslümanlara uyarı ve telkinlerde bulunan çok sayıda nas mevcuttur.<sup>103</sup> Müslümanların sorunlarını bir araya gelerek istişare ile çözmeleri Kur'an ve sünnette teşvik edilen en doğru yöntemdir.<sup>104</sup> Naslarda Allah'ın rahmetinin topluluk ve cemaat ile beraber olduğu açık bir şekilde belirtilmekte ve ihtilafın bir azap çeşidi olduğuna dikkat çekilmektedir.<sup>105</sup> Kur'an ve sünnet, kardeşliği, birlik ve beraberliği emretmekte, ittifakı bozacak cedel ve tartışmalardan ise sakındırmaktadır. Hadislerde, ilimde derinleşme arzusuyla, kulluk ve Müslümanlık bilincini artırmaya faydası olmayan sorulardan kaçınılması tavsiye edilmektedir. İmam Buhârî cedel, tartışma, çok soru sorma, kıyas ve re'ye aşırılık gibi hususların tamamını *el-Câmi'ü's-sahîh*'inde ihtilaf ve tefrikaya sü-

<sup>101</sup> Abdülazîz b. Abdillâh b. Abdirrahmân Âli Bâz, *Mecmû'u fetâvâ*, thk. Muhammed b. Sa'd eş-Şüvey'ir, ts., 26/300.

<sup>102</sup> Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a fi'l-ahbâri'l-mevzû'a el-ma'rûf bi'l-Mevzû'âti'l-kübrâ*, thk. Muhammed es-Sabbâğ (Beyrut: Dârü'l-Emâne/Müessesetü'r-Risâle, ts.), 84.

<sup>103</sup> Buhârî, *el-Câmi'ü's-sahîh*, "İ'tisâm", 26.

<sup>104</sup> eş-Şûrâ 42/38

<sup>105</sup> *Rabbinin rahmet ettikleri müstesna ihtilaf etmekten geri durmayacaklardır.* (Hûd 11/18-19), *De ki: Üstünüzden ve altınızdan size azab göndermeğe, sizi fırka fırka yapıp kiminize kiminizin huncunu tattırmağa Kadir olan O'dur. Anlasınlar diye ayetleri nasıl yerli yerince açıkladığımızı bak.* (el-En'am 6/165) Bu ayetlerde açık bir şekilde rahmetin ihtilafta değil ittifakta olduğu belirtilmiştir.

rükleyen etkenlerden saymakta ve Müslümanların geçmiş ümmetlerin durumuna düşeceğini ifade eden hadisi ihtilaf bağlamında zikretmektedir.<sup>106</sup>

### 4.2.3. Tekellüfe Yol Açması

Dinî metinler insan aklına ve fıtratına uygun, idraki kolay hakikatlerdir. Hz. Peygamber bâtıldan uzak, anlaşılır, amel edilebilir, zorluk ve külfet yüklemeyen bir din getirdiğini vurgular.<sup>107</sup> Bir başka rivayette de getirdiği dinin gecesinin gündüz gibi olduğunu söyleyerek dinin anlaşılır olmasına dikkat çeker.<sup>108</sup> Pek çok Kur'an ayetinde de dinî öğretilerin muhkem olduğu ve insan için kolaylaştırıldığı vurgulanmaktadır.<sup>109</sup> Hz. Ömer "Tekellüften nehyedildik"<sup>110</sup> sözüyle, dinin anlaşılmaz hale getirilmesinin kerahetine işaret eder. Şâz ve münker rivayetlere istinaden yapılan yorumlar ise dinî metinlerin anlaşılmasını zorlaştırır, doğruyu bâtil, bâtili ise hakikat suretinde gösterme eğiliminde olur. Dinî metinleri mitolojik ve fantastik bir surette yansıtmaya temayülündeki bu rivayetler, esasında din olgusunu insan hayatından uzaklaştırarak yaşanabilirliğini imkânsızlaştırır. Sonuç olarak da "dini metinler çok derin, onları anlamaya gücümüz yetmez" düşüncesi zihinlere tahakküm eder. Bu noktaya gelen bir insanın, artık din ile sağlıklı bağ kurması zorlaşacağından, dini terk etme, uzaklaşma veya istismara maruz kalması kaçınılmazdır.

Bir başka örnek olarak Allah Teâlâ, Kur'an ayetlerini anlamak için aklımızı kullanmamızı, tefekkür etmemizi, bilmediğimiz konuları uzmanlarına danışmamızı emreder. Ancak halk arasında yaygın olarak dile getirilen *Ben ilmin şehriyim. Ali ise kapısıdır* rivayetine göre ilim öğrenmek ve Hz. Peygamber'i anlayabilmek için öncelikle Hz. Ali'nin tedrisatından geçmek gerekir. Böylesi bir inanın Müslümanlara yükleyeceği zorluk ve külfetin boyutunu tahayyül etmek zordur. Bu anlayışa göre, Hz. Ali'ye onaylatılmayan dinî bilgi şüphelidir. Çünkü Hz. Peygamber'e ulaşabilmek için öncelikle bilginin Hz. Ali'ye arzedilmesi gerekmektedir. Hz. Ali'yi masumlaştıran bu sorunlu anla-

<sup>106</sup> Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Û'tisâm", 14.

<sup>107</sup> Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "İman", 28.

<sup>108</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünen İbn Mâce*, thk. Şuayb Arnavut, vd. (Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430-2009), "Ebvâbü's-sünne", 6 (No. 45).

<sup>109</sup> Hac 22/78; en-Nisâ 4/28; Bakara 2/286 .

<sup>110</sup> Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Û'tisâm", 3 (No. 7293).

yış, bir başka yönüyle de Hz. Peygamber'in konuştuğu her konuda Hz. Ali'nin görüşünü araştırmayı zorunlu kılar. Tirmizî, Şerîk b. Abdullah (öl. 177/794) isnadıyla gelen bu hadisin garîb ve münker olduğunu belirtir.<sup>111</sup> Ukaylî (ö. 322/934) de hadisin hiçbir tarikinin sahîh olmadığını söyler.<sup>112</sup>

#### 4.2.4. Dine Dair Şüpheler Oluşturması

Şâz ve münker rivayetler özellikle İslâm'ı itibarsızlaştırma ve hakkaniyete gölge ve şüphe düşürme arzusunda olan, objektiflikten uzak mülhîd ve müfsitlerin en fazla medet umdukları malzemelerdir. Bu faaliyetler, İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren günümüze kadar devam ede gelmiştir. İslâm âlimleri ve yöneticileri ilhad ve ifsat faaliyetlerine karşı sürekli bir mücadele içinde olmuşlardır. Şâz ve münker rivayetlerin en belirgin özelliği, İslâm'ın genel prensip ve naslarına aykırı olmalarıdır. Söz konusu rivayetler aracılığıyla her dönemde İslâm'ın çelişkili bir din olduğu izlenimi verilmeye çalışılmıştır. Örneğin; Hz. Muhammed'in son peygamber olduğu konusunda hiçbir ihtilaf yoktur. Ancak Muhammed b. Saîd adında ilhad faaliyetleri yürüten biri, *Ben peygamberlerin sonuncusuyum. Allah'ın dilemesi müstesna benden sonra peygamber gelmeyecektir* rivayetini ihdas etmiştir. İbn Cevzî'nin belirttiği üzere "Allah'ın dilemesi müstesna" kısmını Muhammed b. Saîd uydurmuştur. Bu kişi, Zenâdık faaliyeti yürüttüğü gerekçesiyle Halife Mansûr döneminde idam edilmiştir.<sup>113</sup> Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın hiçbir mahlûkata benzemediği sabittir.<sup>114</sup> Bazı münker ve uydurma rivayetlerde ise Allah'ın arife gecesinde siyah bir devenin sırtında gelerek binek üzerinde olanlarla tokalaştığı, yayalara ise sarıldığı iddia edilmiştir. Bir başka münker rivayette de Allah'ın, melekleri, kolları ve göğsündeki kıllarından yarattığı uydurulmuştur.<sup>115</sup>

#### 4.2.5. Dinde Aşırılık

İnsan tabiatı aşırılığa yatkındır. Bencillik, güven eksikliği ve yaşanan travmalar, insandaki aşırılık arzusunu daha fazla tetikleyebilir. Duyguların

<sup>111</sup> Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, "Menâkıb", 20 (No. 3723).

<sup>112</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Ukaylî, *ed-Du'afâ'ü'l-kebîr*, thk. Abdül'm'uti Emîn Kal'acı (Beyrut: Dârü'l-Mektebetü'l-İlmiyye, 1404-1984), 3/149.

<sup>113</sup> Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Mevzûât*, 2/5.

<sup>114</sup> eş-Şûrâ 42/11

<sup>115</sup> Daha fazla örnek için bk. Mustafa es-Sibâî, *es-Sünne ve mekânnetühâ fi't-teşrî'i'l-İslâmî*, 1/84.

eğitilmemesi durumunda, aşırılık arzusu kişinin bireysel, sosyal, toplumsal, dinî ve dünyevî yaşamının tamamını olumsuz yönde etkileyebilir.

Din eğitiminin temel gayelerinden biri, insanın duygu dünyasındaki itidali sağlamaktır. Yüce Allah insana yürürken<sup>116</sup>, konuşurken<sup>117</sup>, ibadet yaparken<sup>118</sup>, mal tasarrufu<sup>119</sup> ve benzeri hallerinde itidalli olmasını emreder. Hz. Peygamber, yeme, içme, uyku ve aile bireylerinin hak ve hukuklarını ihlale götüren aşırılığı, Allah'a ibadette bile tasvip etmeyerek bu haklara riayet etmeyenlerin sünnetinden uzak olduklarını belirtmiştir.<sup>120</sup>

Dinde itidalli olmak, dinî ve insanî değerlere yapılan saldırılara duyarsız kalmayı gerektirmemektedir. Bilakis, insanlığın devamı ve selameti için adalet adına zulüm ve bâtıla karşı mücadele etmek, itidalli olmanın bir gereğidir. Müslümanların dikkatini bu hakikate çeken onlarca Kur'an ayeti mevcuttur.<sup>121</sup> İtidalli emreden dinî öğretiler, tutarlı ve ilkeli bireyler yetiştirmeyi hedefler. Tutarlı olmak, davasının hak olduğunu iddia eden herkesin uyması gereken bir kıstastır. Kur'an-ı Kerîm, kendisinin Allah'tan gelen hak bir kitap olduğunu ispat için çelişki barındırmadığını öne sürmüştür. Bazı filozoflar tutarlı olmayı bir filozofun en büyük sorumluluğu olarak tanımlamış ve itidalin, insanın ahlaki değerlerinin bütününe yansımaları gerektiğini savunmuşlardır.<sup>122</sup>

İtidali emreden muhkem ve meşhur nasların aksine, aşırılık ve ruhbanlığa teşvik eden münker ve şâz rivayetler, insanın fıtratına, aklına ve sosyal hayatına uygun olmayan aşırılığa yönlendirebilmektedir. Özellikle de geçmiş ulemanın bazı şâz ve münker rivayetleri eserlerine almasındaki şartlar ve sosyolojik gerekliliklerin göz ardı edilmesi durumunda mevzubahis rivayetlerin doğrudan dinin ana teması haline getirilmesi tehlikesi vardır. Nitekim ulema-

<sup>116</sup> Lokmân 31/19

<sup>117</sup> Lokmân 31/19

<sup>118</sup> el-Müzzemmil 73/1-4

<sup>119</sup> el-İsrâ 17/111

<sup>120</sup> Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Nikah", 1 (No. 5063).

<sup>121</sup> Ahmet Çelik, "Kur'an Ve Sünnette Ortayol, Aşırılık Kavramları ve Müslümanların Bugünkü Durumları", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (30 Aralık 2007), 36-50.

<sup>122</sup> Fatma Yüce, "Ahlakta Tutarlılık ve Denge Modeli: Aşırılık ve Eksiklik Ortasında, Objektif ve Bütüncül Bir Yaklaşım", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/3 (15 Aralık 2019), 1262-1263.

dan pek çok kişi, İmam Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* eserindeki çok kıymetli faydaların yanı sıra, yeme, içme, uyku ve sosyal yaşantıda ruhbanlığa teşvik eden, Kur'an ve sünnetin itidal ruhuna aykırı bazı rivayetler barındırdığı gerekçesiyle eleştirmiştir.<sup>123</sup> Örneğin; Gazzâlî sahâbenin, lezzetli yiyecekleri şakavet alameti görerek terk ettiklerini iddia eder. Akabinde, Vehb b. Münebbih'ten naklettiği bir rivayette, semada iki meleğin karşılaştığını, bunlardan birinin, canı balık çeken kötü bir yahudi için balık temin etmeye gittiğini, diğer meleğin ise canı yağ çeken bir abidin önündeki yağı dökmeye gittiğini zikreder.<sup>124</sup> Allah yolunda infak etmek niyetiyle dahi mal ile işgalin mekruh ve zararlı olduğunu savunan Gazzâlî, bu iddiasını sahâbenin, Allah'ı zikreden bir zâkiri, Allah yolunda malını infak eden zenginden daha faziletli bulduklarına delalet eden bir takım şâz ve münferid rivayetlerle destekler.<sup>125</sup>

#### 4.2.6. Din İstismarı

Din istismarı, dinî değerlerin çeşitli çıkarlar için kullanılmasıdır. Bu tür istismarlar, bir dine inanmayanlar tarafından yapılabileceği gibi o dine inananlar tarafından da gerçekleştirilebilir.<sup>126</sup> Kur'an'da dinin sadece Allah'a has kılınması gerektiği vurgulanmakta<sup>127</sup> ve Allah ile aldatılmayın uyarısı yapılmaktadır.<sup>128</sup> Ayrıca, dinî hassasiyetleri istismar edilen insanların, ahirette istismarcı önderlerini lanetleyeceklerinden bahsedilmektedir.<sup>129</sup>

Din istismarcıları için münker ve şâz rivayetler önemli bir sömürü aracıdır. Bu rivayetler vesilesiyle, bazı nesne veya şahıslara şifa ve kurtarıcılık gibi kutsiyetler atfedilerek insanların istismar için hazır hale getirilmeleri hedeflenebilir. İstismarın örneklerine bilhassa din, siyaset ve ekonomi alanlarında

<sup>123</sup> Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkı, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Şuayb Arnavud, vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1404-1985), 19/339-340.

<sup>124</sup> Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 3/92.

<sup>125</sup> Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, 3/270-271.

<sup>126</sup> Adil Öztekin, "Söyleşi 'Çeşitli Boyutlarıyla Din İstismarı'", *İlahiyat Akademi* 3 (06 Eylül 2016), 165-166.

<sup>127</sup> ez-Zümer 39/11

<sup>128</sup> Fâtır 35/5

<sup>129</sup> el-Ahzâb 33/66-68



tarihin her döneminde rastlamak mümkündür. Örneğin, Şîa imamlarını masumlaştıran ve onların beşerin fevkinde bir güç ile gaybdan haberler aldığını iddia eden Usul-i hamse olarak bilinen Şîa kaynakları bu neviden rivayetlerle doludur. *Nehcü'l-belâğa* şârihi İbn Ebü'l-Hadîd (ö. 656/1258), şahısların faziletiyle ilgili ilk olarak Şîa'nın hadis uydurduğunu Ehl-i sünnetten bazı kişilerin de onlara aksi yönde hadisler uydurarak mukabele ettiklerini belirtmektedir.<sup>130</sup> Ticari kazanç amacıyla sarımsağın, patlıcan ve et gibi bazı sebzelerin faydalarına dair rivayetler uydurulmuştur.<sup>131</sup> Yanmaz kefen adıyla ceylan derilerini satanlarla ilgili sosyal medyada güncel haberler mevcuttur.

### 5. Şâz ve Münker Rivayetlere Doğru Yaklaşım

İslâmî ilimlerde derinlemesine uzmanlaşmak ve eleştirel bakış açısı geliştirmek için şâz ve münker rivayetlerin incelenmesi önemlidir. İslâm toplumunun çeşitli dönemlerindeki kültürel ve sosyal dinamiklerini, gelenek ve inançlarını anlamak için söz konusu rivayetlere müracaat etmek faydalıdır. Bazen toplum ve bireylerin ıslahı adına da şâz ve münker rivayetlerin kullanılabilirdiği unutulmamalıdır. Örnek olarak, *İlim Çin'de bile olsa alın* rivayetini zikretmek mümkündür. Hadis uleması, bu hadisin Hz. Peygamber'e nispetinin bütün tariklerinde sorunlu olduğunu ve aslının olmadığını belirtmişlerdir.<sup>132</sup> Ancak bu rivayet, eğitimin önemini ifade etmek ve insanları ilim için çeşitli bölgelere seyahate teşvik için halk arasında yaygın olarak kullanılmıştır.

Şâz ve münker rivayetlerin kaynağı araştırılarak bu rivayetlerin kullanılmasındaki dinî, siyasî ve ekonomik gerekçeler tespit edilmelidir. Şâz ve münker rivayetlerin tespitinde mütekaddim ulemanın geliştirdiği cerh-ta'dîl ve illel ilimlerine müracaat son derece önemlidir. Münker ve şâz rivayetlerin tespitinde metin tenkidi kriterlerinden de faydalanılmalıdır. Bu rivayetlerin en bariz alameti, Kur'an ve sünnetin genel prensiplerine aykırılıktır. Şâz ve münker rivayetler tarihi olaylar bağlamında değerlendirilmeli ve ortaya çıktıkları dönemin bâtil inanç, bid'at ve hurafeleriyle ilişkileri araştırılmalıdır.

<sup>130</sup> Ebu Hâmid İzzüddin İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerhü nehci'l-belâğa*, thk. Muhammed Abdülkerîm en-Nemirî (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419-1998), 3075.

<sup>131</sup> Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed, *el-Mevzûât*, 3/123-124.

<sup>132</sup> Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlü'l-ilbâs*, 2/49.

Kur'an-ı Kerim'de ifade edildiği üzere dinin temel amacı, sakınan insanlara hakikat arayışı yolculuğunda kılavuzluk etmektir.<sup>133</sup> Din, insanın hayatındaki bütün alanlarda mevcuttur. Yüce Allah insan için seçtiği İslâm dinini tamamladığını belirtmiştir.<sup>134</sup> Ayetin delalet ettiği üzere din kemale ermiştir ve her türlü müdahaleden müstağnidir. Münker rivayetler dine müdahale kapsamında değerlendirileceğinden, söz konusu rivayetlerin dinî bilinç ve kulluk telakkisine faydalı olduğu düşüncesi Kur'an ile çelişmektedir. Şâz ve münker rivayetlerin zararından emin olmak zordur. *Musannef* adlı eserin müellifi Abdürrezzâk şöyle der: "Biz önceleri garîb hadislerin faydalı olduğunu düşünürdük. Ancak daha sonra bunların şer olduğunu anladık."<sup>135</sup>

Din, sihir değildir. İnsanların gözünü boyayarak etki altına almaya çalışmaz. Din, güzel ve etkili söz söyleme sanatı da değildir. Kur'an kendisine yöneltilen bu iddiaları kesin olarak reddeder. Din, nasihattir. Doğru yola irşad eden hakikatlerdir. Ayetleri muhkem ve anlaşılırdır. Din, itidaldir. Tekellüf, ihtilaf ve çelişkiden uzaktır. Gereksiz ayrıntılarla zihin karışıklığına neden olmaktan kaçınır. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "*Andolsun biz, Kur'an'ı düşünüp öğüt almak için kolaylaştırdık. Var mı düşünüp öğüt alan?*"<sup>136</sup>

Şâz ve münker rivayetlerdeki mübalağa üslubu, dinin ciddiyetini ortadan kaldırarak dini metinlere masal görünümü verebilmektedir. Kur'an ve sahih sünnet ile uyuşmayan tekellüf ve mübalağa yüklü söz konusu muhdes rivayetler, dinin yanlış algılanmasına, dine karşı şüpheler oluşmasına ve insanların dinî duygularının istismarına kapı aralama potansiteline sahiptir.

Dinî kaynak değeri taşımadığı bilinciyle, şâz ve münker rivayetlerden sadece hikmet kabilinden istifade edilebilir. Örneğin, Gazzâlî'nin *İhyâ'* sında bulunan uyku, yeme, içme ve sosyal yaşantı konularında bazen ruhbanlık derecesine ulaşan rivayetlerin muhtevasıyla doğrudan amel etmek yerine, manevi arınma ve psikolojik tedavi için onlardan faydalanma imkânı üzerine düşünülebilir. Ancak bu ve benzeri rivayetler üzerine inanç ve ibadet sistemi

<sup>133</sup> el-Bakara 2/2

<sup>134</sup> el-Mâide 5/3

<sup>135</sup> Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *Edebü'l-İmlâ' ve'l-İstimplâ'*, thk. Max Weisweiler (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1401/1981), 58.

<sup>136</sup> el-Kamer 54/32

inşa edilmemeli, dinî söylem geliştirilmemelidir. Çünkü aksi eğilimin, Müslümanlar arasında ihtilaf ve tefrikaya yol açabildiği tarihi tecrübeyle sabittir.

Şâz ve münker rivayetlerin zararından sakınabilmek için bilhassa Kütüb-i-Sitte gibi meşhur hadis külliyatlarında bulunmayan rivayetler araştırılarak tenkit süzgecinden geçirilmelidir. Kur'an ve sünnetin prensipleriyle çelişen ve bu naslardaki öğretilerle uyuşmayan aşırılık, tekellüf, cedel ve ihtilafı tetikleyen rivayetlerden kaçınılmalıdır. Hatîb el-Bağdâdî ideal bir hadis talebesinin ahlak ve metodunu şu sözleriyle çok güzel özetlemiştir:

“Bir muhaddis için şeref olarak, isminin Hz. Peygamber'in ismiyle beraber zikredilmesi kâfidir. Yüce Allah'ın bu şeref ve mertebeyi nasip ettiği bir kişinin, Resûlullah'ın (sas) sünnetini araştırması, kaynak ve istidlalde doğru bir yöntem takip etmesi, hadisleri ehlinde alması, hadis ile tafakkuh etmesi, ahkâmında ictihad etmesi, manalarını araştırması ve edebiyatla teeddübü vaciptir. Menfaati az, faydası uzak şâz ve münker rivayetlerden yüz çevrilmelidir. Bâtıl ve uydurma rivayetler araştırılmalıdır. Analiz, hıfz, zabt ve tehzîb konularında hadisin hakkı eksiksiz verilmelidir.”<sup>137</sup>

### Sonuç

Münker ve şâz rivayetler, genellikle İslâm öncesi dinlerin prensip ve öğretileri, etki alanı geniş bazı ekoller ve muhtelif amaçlarla telif edilmiş hadis külliyatları aracılığıyla geniş alanlara yayılabilmektedir. Bu rivayetler, çeşitli siyasi, ekonomik, dinî ve şahsi çıkarlar için tarih boyunca kullanılmıştır.

İslâmî ilimlerin gelişip olgunlaşmasında şâz ve münker rivayetlerin etkili rolü vardır. Söz konusu rivayetler, hadis, tefsir, lugat, fıkıh ve kelam gibi alanlarda zengin bir literatürün oluşmasına, İslam toplumunun farklı dönemlerindeki kültürel ve sosyal dinamiklerin, gelenek ve inançların anlaşılmasına katkı sumaktadır. Şâz ve münker rivayetlerin araştırılması, İslâmî ilimlerin derinlemesine analiz edilmesine ve farklı bakış açıları geliştirilmesine fayda sağlayabilir. Şâz ve münker rivayetlerin İslâmî ilimlerle meşgul olan araştırmacılara zengin bir materyal sunması, onların bireysel uzmanlıklarını geliştirmelerine ve eleştirel bakış açısı kazanmalarına olanak tanır. Söz konusu rivayetler, sadece tarihî bağlam ve metin analizinde değil, aynı zamanda me-

<sup>137</sup> Bağdâdî, *el-Kifâye fî ma'rifeti usûli 'ilmi'r-rivâye*, 1/87.

todolojik yaklaşımların çeşitlenmesinde de etkili olmuştur. Manevi arınma ve öze dönüş teşvik eden bazı hikmetli yönlerinden de istifade edilebilir.

Münker ve şâz rivayetler mübalağalı üslubu, mitolojik hikâyeleri ve ana akım rivayetlerde bulunmayan birtakım detaylarıyla insanların dikkatini cezbetme potansiyeline sahiptir. Kur'an ve sünnette işaret edilen mutedil, anlaşılır ve dosdoğru yoldan saptırarak, Müslümanlar arasında tefrikaya neden olabildikleri görülmektedir. Bid'at, hurafe, tutarsızlık, aşırılık, tekellüf, din istismarı ve dine karşı şüphe oluşturmaları gibi hususlar bu rivayetlerin sebep olduğu başlıca olumsuzluklardır. Münker ve şâz rivayetler genellikle Kur'an ve sünnetin temel prensip ve öğretileriyle çelişirler. Bu çelişki bazen açık, bazen de gizlidir. İsnad ve metin tenkidi kriterleri takip edilerek şâz ve münker rivayetlerin tespiti mümkündür. İsnad tenkidinde münekkit muhaddislerin değerlendirmelerinden yararlanılmalıdır. Nasların bütünselliği ve Hz. Peygamber'in din eğitimindeki metodu bu rivayetlerin tespitinde kritik öneme sahiptir. Dinî düşünce ve öğretilerde bu rivayetlerden medet umulmamalıdır. Unutulmamalıdır ki dininin sahibi yüce Allah insana şah damarından daha yakındır ve her şeyi bir ölçüyle yaratmıştır. İyi ya da kötü niyetle yapılacak her türlü müdahale, bu eşsiz denge ve düzene zarar verebilir.

### Kaynakça

- Abdülazîz b. Abdillâh b. Abdirrahmân Âli Bâz. *Mecmû'u fetâvâ*. thk. Muhammed b. Sa'd eş-Şüvey'ir. 30 Cilt, ts.
- Acar, Mehmet Maşuk. "Kur'an'ın Yaygın Tanımı Açısından Şâz Kıraatin Değeri". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 13/2 (31 Aralık 2022), 243-267.
- Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî. *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlû'l-ilbâs*. thk. Abdülhamîd b. Ahmed b. Yûsuf. 2 Cilt. el-Mektebetü'l-Asriyye, 1. Basım, 1421-2000.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Câmi' li ulûmi'l-İmam Ahmed*. 22 Cilt. Mısır: Dârü'l-fellâh li'l-Bahsi'l-İlmî ve Tahkîkû't-Türâs, 1. Basım, 1430-2009.
- Alkan, Ahmet. *Hicri İlk İki Asır Fıkıh Eserlerinin Hadis Usûlü Terimlerinin Oluşumundaki Rolü*. Fecr Yayınevi, 2021.

- Aslan, Muhammed. "Mütekaddimîn Ve Müteahhirîn Hadis Âlimlerine Göre Münker Hadis". *The Journal of Academic Social Science Studies* 9/Number: 62 (01 Ocak 2017), 263-274.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Şerhü Süneni Ebî Dâvûd*. thk. Ebü'l-Münzir Hâlid b. İbrâhîm. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1420-1999.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*. thk. Mahmûd Tahhân. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, ts.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Kifâye fî ma'rifeti usûli 'ilmi'r-rivâye*. thk. Mâhir Yâsîn el-Fahl. 2 Cilt. Dammam: Dârü İbni'l-Cevzi, 1. Basım, 1432-2011.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit -. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşâr Avâd Ma'rûf. 15 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1424-2003.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit -. *Telhîsü'l-müteşâbih fi'r-resm*. thk. Sükeyne eş-Şihâbî. 2 Cilt. Dimeşk: Tilâs li'l-Dirâseti ve't-Tercemeti ve'n-Neşr, 1. Basım, 1405-1985.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed bin İsmâil bin İbrâhîm el-Cu'fi. *el-Câmi'u'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâh sal-lallâhü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*. thk. Muhammed Züheyir b. Nâsır en-Nâsir. 9 Cilt. Beyrut: Dâr Tûkü'n-Necât, 1422-2001.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Abdusselam Muhammed Ali. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415-1994.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü'l-luga ve sihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-İlmi li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1407-1986.
- Çalgan, Mehmet Ali. "İmam Zehebî'de Metin Tenkidi ve Münker Tabirinin Metin Tenkidi Kapsamında Gerekçeli Kullanımı". *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 12 (Aralık 2022), 147-158.

- Çelik, Ahmet. "Kur'ân ve Sünnette Ortayol, Aşırılık Kavramları ve Müslümanların Bugünkü Durumları". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (30 Aralık 2007), 31-51.
- Çetintürk, Tacettin. "Mezheplerin Haber-İ Vâhid İle Amel Etmek İçin Benimsedikleri Şartlar Ve Bu Şartların Hükümlere Etkisi -Kitâbu'l-Cenâiz Özetinde-". *Van İlahiyat Dergisi* 9/15 (15 Aralık 2021), 60-83.
- Dağ, Mehmet. "Kırâat İlminde Şâzz Kavramı-Kavramın Anlamsal Dönüşümü ve Gerçek Anlamının Tespitine Dair -'". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 7/2 (30 Eylül 2007), 57-110.
- Düzenli, Muhittin. *Hadislerde Gizli Kusurlar: İlet ve Şâz*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İsam Yayınları, 2017.
- Ebü Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Risâletü Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke ve gayrihim fî vasfî Sünenihî*. thk. Muhammed es-Sabbâğ. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Arabiyye, ts.
- Ebü Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb Arnavud, Muhammed Kâmil. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1. Basım, 1430-2009.
- Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 597/1201), İbnü'l-Cevzî. *el-Mevzûât*. thk. Nureddin Boyacılar. 3 Cilt. Riyad: Edvâü's-Selef, 1418-1997.
- Ekrem Ziyâ el-Ömerî. *Buhûs fî târihi's-sünneti'l-müşerrefe*. 1 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûmi ve'l-Hikem, 5. Basım, 1984.
- Emîr es-San'ânî, Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm. *Tavzîhu'l-efkâr li-me'ânî Tenkîhi'l-enzâr*. thk. Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1418-1997.
- Engin Olaş. *Şâz Kırâatlerin Çeşitli İslâmi İlimler Bağlamında Değeri*. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Esra Güleğül, Mehmet Erdem. "İslam Hukuk Literatüründe Şâz İctihatların Fıkhi Değeri". *İlahiyat Bilimlerinde Güncel Akademik Çalışmalar*. ed. Veli Atmaca. Ankara: Gece Kitaplığı, 1. Basım, 2018.

- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâü ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Gözün, Abdulvehhab. "Bid'at Literatürünün Hikâyesi -Beş Klasik Eser Özetinde-". *Artuklu Akademi* 6/2 (30 Aralık 2019), 253-278.
- Itr, Nûreddin. *el-İmamü't-Tirmizî ve' l-müvâzenetü beyne Câmi'ihî ve beyne' s-Sahîhayn*. 1 Cilt. Matbaatü Lecentü't-Te'lîfi ve't-Tercemeti ve'n-Neşr, 1. Basım, 1970.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen ed-Dımaşkî. *Târîhu Dımaşk*. thk. Amr b. Grâme el-Ömerî. 80 Cilt. Dârü'l-Fikr li'l-Tebaati ve'n-Neşr, 1416-1995.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dârü't-Tûnûsiyye li'l-Neşr, 1404-1984.
- İbn Ebü'l-Hadîd, Ebu Hâmid İzzüddin. *Şerhü nehci'l-belâga*. thk. Muhammed Abdülkerîm en-Nemirî. 20 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1419-1998.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerriyya el-Kazvînî er-Râzî. *Mu'cem mekâyisi'l-luga*. thk. Abdusselam Muhammed Harûn. 6 Cilt. Dârü'l-Fikr, 1399-1979.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Takrîbü't-tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. 1 Cilt. Suriye: Dârü'r-Reşîd, 1. Basım, 1406-1986.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tebyînü'l-'aceb fî mâ verede fî fazli Receb*. thk. Târik İvazullah. 1 Cilt. Mısır: Müessesetü Kurtubatü'l-Kâhire, ts.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbü't-tehzîb*. 12 Cilt. Hindistan: Matbaatü Dâireti'l-Maârifi'n-Nizâmiyye, 1. Basım, 1326-1908.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, thk. İkrâmullah İmdâd el-Hak. *Ta'cîlü'l-menfe'a bi zevâidi ricâil'l-eimmeti'l-erba'a*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâir, 1. Basım, 1417-1996.

- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Câmi' fi'l-'ileli ve ma'rifeti'r-ricâl (rivâyetü'l-mervezî ve gayrihî)*. thk. Vasiyü'llah b. Muhammed Abbâs. 1 Cilt. Hindistan: ed-Darü's-Selefiyye, 1. Basım, 1408-1988.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb Arnavud, Âdil Mürşid, vd. Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1422-2001.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Sahîh İbn Hibbân*. thk. Şuayb Arnavut. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2. Basım, 1414-1993.
- İbn Kayyim El-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *el-Menârü'l-münîf fi's-sahîhi ve'd-da'îf*. thk. Abdulfettah Ebû Gudde. 1 Cilt. Halep: Mektebetü'l-Matbû'âtü'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1390-1970.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünen İbn Mâce*. thk. Şuayb Arnavut, vd. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1. Basım, 1430-2009.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed. *Şerhü 'İleli't-Tirmizî*. thk. Hemmâm Abdurrahîm Saîd. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1. Basım, 1407-1987.
- İbn Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn eş-Şehrezûrî. *Ma'rifetü envâ' ulûmü'l-hadîs*. thk. Nüreddîn İtr. 1 Cilt. Dârü'l-Fikr, 1406-1986.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*. 1 Cilt. Beyrut: Dârü Mektebetü'l-Hayât, 1400-1980.
- İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs ve'l-eser*. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvi, Mahmûd Muhammed et-Tenâhî. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1399-1979.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. 1 Cilt. Şam: Dârü'l-Kalem, 1. Basım, 1412-1991.



İsmâil Hakkı Bursevî. *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Darü'l-Fikr, ts.

Kâdı İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik*. thk. İbn Tâvît et-Tuncî vd. 8 Cilt. Magrib: Mektebetü Fudâle-el-Muhammediyye, 1. Basım, 1385-1965.

Karadaş, Çağfer. "Dine Yabancılaşma Aracı Olarak Bid'at ve Hurafe / Bid'ah and Superstitions as Tools of Alienation from Religion / البدعة والخرافة" *İlahiyat Akademi* 3 (06 Eylül 2016), 23-44.

Karadeniz, Hatice. "İstılahlaşma Sürecinde Münker Hadis Kavramı". *Hadis ve Siyer Araştırmaları (Dergi)* III/2 (2017), 57-92.

Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *el-Esrârü'l-merfû'a fi'l-ahbâri'l-mevzû'a el-ma'rûf bi'l-Mevzû'âti'l-kübrâ*. thk. Muhammed es-Sabbâğ. 1 Cilt. Dârü'l-Emâne/Müessesetü'r-Risâle, ts.

Koç, Mehmet-Sakallı, Talat. "Hadiste Şâz Kavramının Teşekkül Sürecinde İmam Şâfiî'nin Rolü". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (30 Haziran 2024), 52-71.

Muhammed Saîd Bekr. "el-Hadîsü'l-mevzû ve eserühü fi'l-hayâti's-siyâsiyye". *Hey'etü Ulemâ Filistîn* 4 (2020).

Mustafa es-Sibâî. *es-Sünne ve mekânetühâ fi't-teşrî'i'l-İslâmî*. 1 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 3. Basım, 1982.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-sahîhi'l-muhtasar bi-nakli'l-adl ani'l-adl ila Rasûlillâh sallallahü aleyhi ve sellem*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1334-1916.

Öztekin, Adil. "Söyleşi 'Çeşitli Boyutlarıyla Din İstismarı' / Interview 'Religious Abuse from Different Aspects' / لقاء عن استغلال الدين بأبعاده المختلفة". *İlahiyat Akademi* 3 (06 Eylül 2016), 165-180.

Sâgânî, Ebü'l-Fezâil Radıyyüddîn (Radî) Hasen b. Muhammed b. Hasen. *el-Mevzûât*. thk. Necm Abdurrahman Halef. 1 Cilt. Dimeşk: Dârü'l-Me'mûn li'l-Turâs, 2. Basım, 1405-1984.

- Şehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Kitâbü'l-gâye fî şerhi'l-Hidâye fî 'İlmi'r-Rivâye*. thk. Ebû 'Âiş Abdülmün'im İbrâhîm. 1 Cilt. Mektebetü Evlâdi'ş-Şeyh li'l-Turâs, 1. Basım, 1422-2001.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *Edebü'l-implâ' ve'l-istimplâ'*. thk. Max Weisweiler. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1401-1981.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Müzhir fî ulûmi'l-lugati ve envâ'iha*. thk. Fuâd Ali Mansûr. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1419-1998.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî -. *el-İ'tisâm*. thk. Selîm b. 'İd el-Hilâlî. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Dârü İbn Affân, 1. Basım, 1413-1992.
- Tâberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-evset*. thk. Tarık b. İvazullah ve Abdülmühsin b. İbrahim. 10 Cilt. Kahire: Darü'l-Harameyn, 1. Basım, 1416-1995.
- Tâberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1419-1998.
- Ukaylî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ. *ed-Du'afâ'ü'l-kebîr*. thk. Abdülm'uti Emîn Kal'acî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Mektebetü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1404-1984.
- Yıldırım, Ahmet. "Tasavvuf Ehlinin Hadis Rivayeti ve Rivayet Usülleri Açısından Tasavvuf Hadis Münasebeti". *İslamî Araştırmalar* 10/1-2-3 (1997), 110-123.
- Yıldırım, Leyla-Karaman, Fikret. "Bid'at ve Hurafelerin Ortaya Çıkış Sebepleri". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/2 (Aralık 2020), 471-489.
- Yüce, Fatma. "Ahlâkta Tutarlılık ve Denge Modeli: Aşırılık ve Eksiklik Ortasında, Objektif ve Bütüncül Bir Yaklaşım". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/3 (15 Aralık 2019), 1257-1277.

- Yücel, Ahmet. "Cerh Lafızlarından 'Münkerü'1-Hadis' ve Farklı Kullanımları". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-14-15/1995-1996-1997 (1997), 200-210.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *Tâcü'l-arûs*. thk. Ali Şîrî. 20 Cilt. Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1424-2003.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mîzânü'l-îtidâl fi nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed, Âdil Ahmed. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1416-1995.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb Arnavud, vd. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1404-1985.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin Yılmaz, Muhammed. "Tefsir ve Hadiste İsrâiliyyât". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* II/1 (2002), 155-189.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Misrî el-Minhâcî. *el-İcâbe li-îrâdi me'stedrekethü 'Â'îşe 'ale's-sahâbe*. thk. Rıf'at Fevzî Abdülmuttalib. Kahire: Mektebetü'l-Hânicî, 1. Basım, 1422-2001.



# tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2024, c. 10, s. 2: 775-806

## Kilise-Devlet Çatışmasının Gölgesinde XI. Yüzyıl Papalık Reformu Eleventh Century Papal Reform in the Shadow of Church-State Conflict

**Mustafa Furkan DİNLEYİCİ**

Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi ABD,

Asist. Prof., Selçuk University,

Faculty of Theology Department of History of Religions

mfurkan.dinleyici@selcuk.edu.tr

**ORCID:** 0000-0002-8819-7770

**DOI:** 10.47424/tasavvur.1547453

### Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 10 Eylül / September 2024

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 10 Kasım / November 2024

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2024

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Dinleyici, Mustafa Furkan. "Kilise-Devlet Çatışmasının Gölgesinde XI. Yüzyıl Papalık Reformu". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 10/2 (Aralık 2024): 775-806. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1547453>

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

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

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

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

CC BY-NC 4.0



## Öz

Yaklaşık iki bin yıllık bir geçmişe sahip olan Papalık, tarihsel süreç içerisinde pek çok dönüm noktası tecrübe etmiştir. Bu dönüm noktalarından biri de XI. yüzyılda gerçekleşen Papalık reformu ya da çoğunlukla kullanılan ismiyle Gregoryan Reform'dur. Bu reformu önemli kılan husus, uzun yıllardır Avrupa'da devam eden Kilise-Devlet ilişkisinde bir kırılım yaratması ve bu kırılımın Papalık politikalarında ciddi bir dönüşüm meydana getirmesidir. Bu bağlamda, XI. yüzyıl Papalık Reformu'nu ele alan çalışmanın kapsamını; reformun ortaya çıkışını etkileyen tarihsel süreç, reformun Papalık tarafından benimsenmesi ve sistemli bir hale gelmesi ve Papa VII. Gregorius'un makama gelişiyle birlikte reform sürecinde yaşanan dönüşüm oluşturmaktadır. Reform sürecinin anlaşılabilmesi adına çalışmada ilk olarak reform öncesi dönemde Papalığın içinde bulunduğu durum ele alınmıştır. Cluny hareketinin ortaya çıkışı ve reforma etkisinden kısaca bahsedilmiş ve reform hareketinin yalnızca ruhban sınıfı tarafından değil keşişler ve halk arasında da benimsendiği gösterilmeye çalışılmıştır. Ardından IX. Leo'nun Papalık makamına gelmesiyle birlikte Kilise'de reformist yaklaşımın yaygınlaşması ve Leo'nun haleflerinin reformu sistemleştirme çabalarında değinilmiştir. Son olarak VII. Gregorius'un Alman İmparatoru IV. Henry ile girdiği mücadele ve bu mücadelenin sonuçlarından bahsedilerek çalışma sonlandırılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Hıristiyanlık, Papalık, Gregoryan Reform, Kilise.

## Abstract

The Papacy, which has a history of nearly two thousand years, has experienced many milestones in its history. One of these moments was the papal reform, or Gregorian Reformation as it is often called, which took place in the XI century. What makes this reform important is that it created a break in the Church-State relationship that had been going on in Europe for many years and that this break brought about a serious transformation in Papal policies. In this context, the scope of this study on the papal reform in the eleventh century includes the historical process affecting the emergence of the reform, the adoption and systematization of the reform by the papacy, and the transformation in the reform process with the accession of Pope Gregorius VII. In order to understand

the reform process, the study first examines the situation of the Papacy in the pre-reform period. The emergence of the Cluny movement and its impact on the reform was briefly mentioned and it was tried to show that the reform movement was adopted not only by the clergy but also by the monks and laity. Then, with the accession of Leo IX to the papacy, the spread of the reformist approach in the Church and the efforts of Leo's successors to systematize the reform were mentioned. Finally, the struggle of Gregorius VII with the German Emperor Henry IV and the results of this struggle are mentioned and the study is concluded.

**Keywords:** History of Religions, Christianity, Papacy, Gregorian Reformation, Church.

## Giriş

Papalık, tarih boyunca geleneksel yapısını ve öğretilerini korumakla birlikte çoğu zaman içinde bulunduğu dönemin şartlarına göre hareket ederek küçük ya da büyük çaplı reform hareketleri gerçekleştirmiştir. Bu hareketler içerisinde en önemlilerinden biri de XI. Yüzyıl Papalık Reformu ya da diğer adıyla Gregoryan Reform'dur. Literatürde çoğunlukla Gregoryan Reform olarak isimlendirilen bu hareketin Papa VII. Gregorius'un (ö. 1085) etkisiyle Gregoryan olarak anılmasında haklılık payı bulunmakla birlikte bu tanımlama eksiktir. Çünkü reform hareketi Gregorius'un papalığından çok önce başlamıştır.<sup>1</sup> XI. yüzyılın ortalarından itibaren şekillenmeye başlayan ve yüzyılın sonunda nihai haline ulaşan reform hareketinin ele aldığı meseleleri anlayabilmek adına IX-X. yüzyıllarda Papalığın içinde bulunduğu durum hakkında bilgi sahibi olmak önemlidir. Çünkü bu dönemde yaşanan olaylar yalnızca din adamları sınıfını değil, keşişleri ve ruhban sınıfına mensup olmayanları da büyük ölçüde etkilemiş ve toplumun her kesiminde, kilise içerisinde bir yenilenmenin zorunlu olduğu fikrini uyandırmıştır.

Karolenj İmparatorluğu'nun<sup>2</sup> parçalanması nedeniyle IX. yüzyıl Avrupa için oldukça zor ve kaotik geçmiştir. Meydana gelen otorite boşluğunu kendi yükselişleri için fırsat bilen krallıklar, siyasi ve askeri mücadeleler için

<sup>1</sup> Colin Morris, *The Papal Monarchy: The Western Church from 1050 to 1250* (Oxford: Oxford University Press, 1991), 81-82.

<sup>2</sup> 750-887 yılları arasında Avrupa'yı egemenliği altına alan imparatorluk.

girmişlerdir. Bu duruma ek olarak aynı zaman diliminde Emevilerin güneyden, Vikinglerin ise kuzeyden yapmış oldukları akınlar nedeniyle Avrupa baştan başa sarsılmıştır. Bu süreç, Avrupa'yı siyasi alanda etkilediği kadar dini alanda da etkilemiştir. İtalyan bir kardinal ve aynı zamanda Kilise tarihçisi olan Caesar Baronius (ö. 1607) 12 ciltlik *Annales Ecclesiastici* adlı eserinde Papalığın bu dönemini “*Saeculum Obscurum*” (Karanlık Çağ)<sup>3</sup> olarak nitelendirmiş ve papaları “*meleklerin bile saygı ile önünde eğildiği havarisel makamı kirleten zalim canavarlar*” olarak tanımlamıştır. Baronius'a göre Papalığın Karanlık Çağı, Papa VII. Gregorius'un makama geçmesiyle birlikte sona ermiştir.<sup>4</sup>

Araştırmacılar tarafından Karanlık Çağ'ın ne zaman başladığına dair ortak bir kanaat belirtilmemekle birlikte, 904 yılında makama geçen III. Sergius'un (ö. 911) Papalığın yozlaşmasında kritik bir rol oynadığı ifade edilmektedir. Öyle ki, III. Sergius'un papalığı ve devamında gelen yaklaşık 50 yıllık süreç, kimi tarihçiler tarafından Papalığın “Pornokrazi Dönemi” olarak da nitelendirilmiştir. Çünkü bu dönemdeki papalar sıklıkla ahlaksız yaşantıları ve gayri meşru ilişkileriyle anılmıştır.<sup>5</sup> Bununla birlikte Papalıktaki yozlaşmanın Sergius'tan önce başladığını söylemek mümkündür. Nitekim 897 yılında “Kadavra Sinodu” ismiyle tarihe geçen hadise, Papalığın bir süredir bozulma içerisinde olduğunu gösterir niteliktedir. Bu bağlamda Kadavra Sinodu'ndan bahsetmeden önce süreci hazırlayan nedenlerden bahsetmek yerinde olacaktır.

Karolenj Hanedanı'nın en önemli imparatoru Charlemagne (ö. 814) Papalık ile oldukça iyi ilişkiler kurmuş ve Papalığın koruyuculuğunun üstlenmiştir. Onun benimsediği bu misyon Dindar Louis (ö. 840) döneminde de devam ettirilmiştir. Fakat bu dönemde ortaya çıkan problemler hem imparatorluğu hem de Papalığı etkilemiştir. Problemin temelinde miras meselesi yer almaktadır. Louis, imparatorluğun yönetimini üç oğlu arasında paylaşmış, büyük oğlu Lothar'ı (ö. 855) imparatorluğun eş naibi ve varisi olarak atarken; diğer

<sup>3</sup> Detaylı bilgi için bkz. Mustafa Furkan Dinleyici, “Papalığın Karanlık Çağı: Saeculum Obscurum”, *Hıristiyanlık Üzerine İncelemeler*, ed. İsmail Taşpınar - Dursun Ali Aykıt (Ankara: Sonçağ Akademi, 2023).

<sup>4</sup> John C. Dwyer, *Church History: Twenty Centuries of Catholic Christianity* (New Jersey: Paulist Press, 1998), 155; Horace K. Mann, *The Life of the Popes in the Early Middle Ages* (Dryden House, Gerrard Street W.: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., Ltd., 1910), 34.

<sup>5</sup> Williston Walker vd., *A History of the Christian Church* (New York: Scribner Books, 1985), 677.



çocuklarına krallıklar vermiştir. Bu durum ilk etapta kabullenilmiş olsa da Louis'nin ikinci kez evlenmesi ve bir erkek varisinin daha dünyaya gelmesiyle birlikte imparatorluğu yeniden paylaşırma girişiminde bulunması nedeniyle Lothar isyan etmiş ve Papa IV. Gregorius'a (ö. 844) başvurmuştur. Lothar, papadan aldığı destekle babasını mağlup etmiştir. Bu noktadan itibaren Papalık, imparatorluğun iç işlerine müdahale edebilecek bir konuma gelmiştir. Lothar'ın ölümünün ardından imparatorluk üçe bölünmüş ve Lothar'ın büyük oğlu II. Louis (ö. 875) miras olarak İtalya'yı almış imparator unvanına sahip olmuştur. Fakat o dönemde bu unvan yalnızca semboliktir. Çünkü artık imparatorluktan söz edilecek bir devlet kalmamıştır. Bu dönemde meydana gelen otorite boşluğunu fırsat bilen Papa I. Nicholas (ö. 867), Papalık otoritesinin imparatorluğun da üzerinde olduğunu iddia etmiş ve gerçekleştirdiği faaliyetlerle Avrupa'nın tamamında bu iddiayı kabul ettirmeye gayret etmiştir. Bu iddia Nicholas'ın halefleri tarafından da benimsenmiştir. Erkek çocuğu olmayan II. Louis, varis olarak kuzenini atamasına rağmen dönemin papası VIII. Ioannes (ö. 882), Louis'nin amcası Dazlak Charles'ı (ö. 877) Roma'ya çağırarak imparatorluk tacını giydirmiştir. Bu hareketin Papalık için büyük bir sorun teşkil edeceği açıktır. Ancak Ioannes, Charles'tan aldığı yüklü miktarda rüşvetin gereğini yapmış ve imparator olarak onu tayin etmiştir.<sup>6</sup>

Bu süreçte hanedan içerisinde savaşlar meydana gelmiş ve Charlemagne'in kurmuş olduğu imparatorluk küçük krallıklara ayrılmıştır. Bununla birlikte imparator unvanı kullanılmaya ve papa tarafından İtalya'yı elinde bulduran krala verilmeye devam etmiştir. Frankların Avrupa'daki üstünlüklerinin sona ermesiyle birlikte İtalyan soylular sahneye çıkmaya başlamıştır. Bu dönemde Friulili Berengar (ö. 924) ve Spoletolu Guy (ö. 894), İtalya Kralı olmak için mücadeleye girişmiştir. Dönemin papası V. Stephanus (ö. 891), uzun süredir Papalığı rahatsız eden Guy ile anlaşma yapmış ve Papalık mülklerinden uzak durması karşılığında onu İtalya Kralı ve imparator ilan etmiştir. Guy'nin ardından yerine oğlu Lambert (ö. 898) geçmiş ancak yaşının küçük olması nedeniyle Berengar kendini kral ilan ederek Lambert'in üzerine yürümüştür.

<sup>6</sup> Henri Pirenne, *Kavimler Göçü'nden XVI. Yüzyıla Kadar Avrupa Tarihi*, çev. Sinan Akbaytürk (İstanbul: Selenge Yayınları, 2022), 79-82; Eric J. Goldberg, *Struggle for Empire: Kingship and Conflict Under Louis the German, 817-876* (Ithaca and London: Cornell University Press, 2009), 331.

Bütün bu karmaşanın içerisinde Papa Formosus (ö. 896), Karolenj hanedanına mensup biri olan Doğu Francia Kralı Arnulf'u (ö. 899) duruma müdahale etmesi için çağırması ve İtalya'da barışı sağlaması halinde kendisini imparator ilan edeceğini söylemiştir. Arnulf teklifi kabul etmiş ancak sefer sırasında hastalanarak ülkesine geri dönmüştür. Bunun üzerine Lambert kendini tekrar kral ilan etmiş ve Papa Formosus'tan intikam almak için Roma'ya ilerlemiştir. Kendisi Roma'ya ulaşana kadar Formosus'un ölmüş olması, Lambert için herhangi bir şeyi değiştirmemiştir. Lambert, Papa VI. Stephanus'a emir vererek Formosus'un mezardan çıkarılarak bir sinodda yargılanmasını sağlamıştır. Papa tarafından yönetilen ve sonraki dönemlerde Kadavra Sinodu olarak isimlendirilen bu sinodda Formosus'un din adamlığından atılmasına karar verilmiş ve cesedi gömülme yerine Tiber Nehri'ne atılmıştır.<sup>7</sup> X. yüzyıl vakanüvislerinden Cremona piskoposu Liudprand (ö. 972) detaylı bir şekilde yaşananları aktarırken mezarından çıkarılan cesede ilk önce papalık kıyafetlerinin giydirilerek Papalık tahtına oturtulduğundan, tıpkı yaşayan bir kişi gibi sorgulandığından, papalık süresi boyunca yaptığı atamaların geçersiz kılındığından, ceza olarak üç parmağının kesildiğinden ve kıyafetlerinin tekrar soyularak nehre bu şekilde atıldığından bahsetmektedir.<sup>8</sup>

Kadavra Sinodu'nun ardından Papalık, bir süreliğine Formosus taraftarları ve aleyhtarı olarak ikiye bölünmüş, art arda çok kısa süreliğine papalık yapan isimler ortaya çıkmış ve dönemin papaları, İtalyan soyluların etkisiyle kimi zaman darbe yapılarak kimi zaman nedeni belli olmayan ölümlerle makamlarını kaybetmişlerdir.<sup>9</sup> Yukarıda ifade edildiği gibi bu dönemin öne çıkan isimlerinin başında Papa III. Sergius gelmektedir. Roma konsülü Theophylactus (ö. 924) ve eşi Theodora'nın (ö. 916) desteğiyle Papalık makamına gelen Sergius'un, ailenin kızı Marozia (ö. 937) ile gayri meşru ilişkisi bulunduğu ve sonraki süreçte XI. Ioannes (ö. 935) ismiyle papa olan kişinin bu ilişkiden dünyaya geldiği ifade edilmektedir.<sup>10</sup> Theophylact ailesi, Sergius'un ölümünün

<sup>7</sup> Susan Wise Bauer, *Ortaçağ Dünyası*, çev. Mehmet Morali (İstanbul: ALFA, 2022), 508-512.

<sup>8</sup> Liudprando di Cremona, *The Complete Works of Liudprand of Cremona*, çev. Paolo Squatriti (Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2007), 64.

<sup>9</sup> Richard P. McBrien, *The Pocket Guide to the Popes* (London: Harper Collins, 2006), 132-136.

<sup>10</sup> Nicholas Cheetham, *Keepers of the Keys: A History of Popes from St. Peter to John Paul II* (New York: Charles Scribner's Sons, 1983), 76; Brenda Ralph Lewis, *Papaların Karanlık Tarihi*, çev. Sena Nur Yavuz (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 19; Liudprando di Cremona, *The Complete*

ardından da Papalık üzerinde etkin bir güç olmaya devam etmiştir. Ailenin desteği sayesinde makama gelen X. Ioannes (ö. 928), Liudprand'ın aktardığına göre Theodora'nın sevgilisidir ve onun sayesinde önce Ravenna piskoposu ardından ise papa olmuştur.<sup>11</sup> Zaman içerisinde X. Ioannes ile aile arasında anlaşmazlık yaşanmış ve Ioannes hapse atılarak öldürülmüştür. Yerine gelen kişi ise Sergius ile Marozia'nın oğlu olduğu ifade edilen XI. Ioannes'tir. Bu noktadan itibaren Theophylact ailesi yalnızca siyasi olarak değil kan bağı yoluyla da Papalığı etkisi altına almıştır. Zaman içerisinde aile arasında anlaşmazlıklar meydana gelmiş, Marozia'nın bir başka oğlu II. Alberic (ö. 954) gücü eline geçirmiş ve oğlunu XII. Ioannes (ö. 964) ismiyle papa olarak seçirmiştir. Kadınlara, atlara ve avlanmaya düşkünlüğüyle bilinen XII. Ioannes'in, hiçbir Kilise öğretisini tanımadan hareket ettiği ve son derece ahlaksız bir yaşantı sürdürerek Papalığı kirlettiği ifade edilmektedir.<sup>12</sup>

Temelde Karolenjlerin yokluğunda meydana gelen otorite boşluğu nedeniyle yaşanan bu olaylar ve Papalığın içine düştüğü kötü durum, Alman Kralı I. Otto'nun (ö. 973) merkezi bir otorite inşa etmesi ve Papalığı da otoritesinin önemli bir parçası haline getirmesiyle sona ermiştir. Fakat Papalığın Karanlık Çağ'ın bittiğini söylemek mümkün değildir. Çünkü I. Otto ve haleflerinin Papalığa karşı tutumu, Kilise-Devlet ilişkisinde yeni problemlerin ortaya çıkmasına neden olmuş ve Papalık için karanlığın başka bir yönünü göstermiştir. 955 yılında Avrupa'yı bir süredir tehdit eden Macarların askeri gücünü yok ederek büyük bir tehdidi ortadan kaldıran Otto, Avrupa'da büyük bir prestij yakalamıştır. Bölgesindeki siyasi birliği sağlamasının ardından yönünü İtalya'ya çevirmiş, zor durumda olan Papa XII. Ioannes'in yardım talebine cevap vermiş ve karşılığında papa tarafından imparator ilan edilmiştir. Otto, tıpkı Karolenjler gibi Papalık ile yakın ilişkiler kurmakla birlikte devleti yalnızca Papalığın koruyucusu konumunda görmemiş aksine devlet otoritesinin üstünlüğünü savunarak papaların otoritesinin geçici olduğunu ve yalnızca imparatorun izni ile

---

*Works of Liudprand of Cremona*, çev. Paolo Squatriti (Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2007), 133.

<sup>11</sup> Liudprando di Cremona, *The Complete Works of Liudprand of Cremona*, 97.

<sup>12</sup> Cheetham, *Keepers of the Keys: A History of Popes from St. Peter to John Paul II*, 76-78; McBrien, *The Pocket Guide to the Popes*, 140-142; Liudprando di Cremona, *The Complete Works of Liudprand of Cremona*, 222.

bu otoriteyi kullanabilecekleri fikrini benimsemiştir. Papayı hizmeti altındaki sıradan bir memurdan farklı görmeyen Otto'nun bu yaklaşımı belli kesimler tarafından tepki görse de sahip olduğu güç sayesinde Otto, kendi isteğine göre papaları görevden almış ve atamalar yapmıştır. Onun atamasıyla makama gelen Papa VIII. Leo (ö. 965), Otto'nun isteği üzerine Kilise içerisindeki huzursuzluğu sona erdirmek adına bir ferman yayınlamıştır. Bu fermanla papa, I. Otto'ya ve onun İtalya Krallığı'ndaki haleflerine sonsuza kadar papayı atama yetkisini vermiştir. Bunun üzerine hem Romalı din adamları hem de halk Otto'ya karşı ayaklanmış ve Leo'yu tanımayarak kendi papalarını seçmiştir. Fakat Otto bu ayaklanmayı şiddetle bastırılmıştır. I. Otto'nun oğlu II. Otto (ö. 983) ve torunu III. Otto (ö. 1002) döneminde de Papalığın durumu aynı şekilde devam etmiştir. İmparator tarafından atanan papalar, Kilise öğretilerini bir kenara bırakarak imparatorun hizmetine kendilerini adamıştır. Papalığın hiçbir otoritesinin ve saygınlığının kalmadığı bu dönem III. Otto'nun ölümüyle de sona ermemiştir. Siyasi otorite boşluğundan faydalanmak isteyen İtalyan aileler yeniden sahneye çıkmış ve gücü ele geçirenler Papalık üzerinde söz sahibi olmaya devam etmiştir.<sup>13</sup>

Görüldüğü üzere yaklaşık 150 yıl boyunca Papalığın adeta siyasi güçlerin oyuncağı olduğu, papaların ahlaksızlıkları ve Hıristiyanlığa aykırı eylemleriyle Kilise'nin sarsıldığı ve sonunda saygınlığını kaybettiği bir süreç yaşanmıştır. Problemlerin temeline bakıldığında feodal sistemin ve Alman İmparatorluğu'nun dünyevi otorite ile birlikte manevi otoriteye de sahip olarak egemenlik alanını genişletme isteği rahatlıkla görülmektedir. Yukarıda ifade edildiği gibi, yaşanan bu süreç toplumun her kesiminde rahatsızlık uyandırarak reform taraftarlarının ortaya çıkmasını sağlamıştır. Reform hareketinin merkezindeki fikir ise Kilise'nin özgürleştirilmesi olmuştur.

### 1. XI. Yüzyıl Papalık Reformu

IX-XI. yüzyıllar arasında Papalığın içerisinde bulunduğu durum Avrupa'nın tamamında büyük problemler yaratan Kilise görevlilerinin atanması sorununu meydana getirmiştir. Karolenjlerin kurduğu düzenin yıkılıp feodal yapının yaygınlaşması neticesinde yerel yönetimler güçlenmiştir. Bunun sonucunda feodal lordlar ve krallar, kendi topraklarında inşa ettirdikleri kilise ve

<sup>13</sup> Dinleyici, "Papalığın Karanlık Çağı: Saeculum Obscurum", 40-50.

manastırlara atamalar yapmış, aynı zamanda atadıkları piskopos ya da başkeşiş ruhani otoritenin sembolü olan yüzük ve asa vermiştir. Böylece bu yapıların yalnızca idari yöneticiliğini değil manevi yöneticiliğine de teslim ettiklerini göstermişlerdir. Bu durumun neticesinde atanan piskopos ya da başkeşiş, Roma Kilisesi'nin başında bulunan papa yerine kral veya soylu bir aileye bağlılığını sunmuştur. Yöneticilerin akrabası ya da yakınları arasından seçilerek dini makamlara atananlar çoğunlukla eğitimsiz, din adamları sınıfı için belirlenen kurallara uygun bir hayat yaşamayan, evli ya da kadınlarla ilişkisi olan kişilerdir. Bu durum da o dönemin bir başka önemli sorunu haline gelen din adamlarının bekareti meselesini gündeme getirmiştir. Evli din adamları söz konusu olduğunda ilgili makamın ve kilise mülklerinin babadan oğula aktararak küçük bir hanedanlık oluşturma tehlikesi ortaya çıkmaktadır. Bu oldukça büyük bir problemdir. Çünkü kilise ve manastırların bir mülk gibi aile içinde devredilmesi, onların zaman içerisinde dini saygınlığını kaybetmesi ve sıradanlaşması tehlikesini ortaya çıkarmaktadır. Ayrıca Kilise öğretisine göre dünya hayatından uzak durarak insanlara örnek olması gerekenler giderek daha fazla dünyevileşerek Hıristiyanlığa zarar vermektedir.<sup>14</sup>

X. yüzyılda atama sorununa karşı gözle görülür ilk tepki Cluny Manastırı'nın kurulmasıdır. Dindar bir kişiliğe sahip Akitanya Dükü William'ın (ö. 918) bir manastır kurma isteği üzerine başkeşiş Baume'lu Bertho'nun (ö. 927) yönlendirmesiyle 910 yılında kurulan manastır, önemli bir dönüşümün başlangıcı olmuştur. Dönemin yaygın teamülünün aksine William hem kendisinin hem de ailesinden gelenlerin manastıra müdahale etmeyeceğini belirterek, keşişlerin kendi başkeşişlerini seçmelerine, doğrudan Papalığa bağlı olmalarına ve bölge piskoposunun yargı yetkisinden bağımsız olmalarına izin vermiştir. Oldukça katı bir riyazet hayatını benimseyen Cluny Manastırı'nın ikinci başkeşişi Odo (ö. 942), benimsedikleri öğretileri diğer manastırlara da yaymış ve kendi manastırlarının merkezde olduğu bir tarikat meydana getirmiştir.<sup>15</sup> Aynı

<sup>14</sup> Margaret Deanesly, *A History of the Medieval Church 590-1500* (London: Routledge, 1990), 86-87; Brett Edward Whalen, *The Medieval Papacy* (Houndmills, Basingstoke, Hampshire UK: Palgrave Macmillan, 2014), 88; Pirene, *Kavimler Göçü'nden XVI. Yüzyıla Kadar Avrupa Tarihi*, 117-118.

<sup>15</sup> Deanesly, *A History of the Medieval Church 590-1500*, 88; Whalen, *The Medieval Papacy*, 89; Yasin Güzelal, *Aziz Benedikt ve Hıristiyan Manastır Yaşamı* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2021), 208-210.

dönemde Avrupa'nın çeşitli bölgelerinde tıpkı Cluny Manastırı'nın kuruluşunda olduğu gibi dindar soylular, kiliseler ve manastırlar kurdurmuş, bu yapıların yöneticiliğine de soyluların talepleri dikkate alınarak reformist başkeşişler seçilmiştir.<sup>16</sup>

Cluny'de başlayan ve Avrupa'ya yayılan bu hareket birkaç noktada Papalık reformunu etkilemiştir. Bunlardan birincisi, hiçbir siyasi otoritenin baskısına maruz kalmadan başkeşişlerin özgürce seçilmesidir. Papalığın ve Kilise'nin özgürleştirilmesi gerektiğini savunan reformist din adamları için manastır hareketi önemli bir örnek teşkil etmiştir. İkincisi, zaman içerisinde pek çok Cluny başkeşişi piskoposluk makamına gelmiş ve yönettikleri bölgelerde reform yanlısı işler yapmışlardır. Üçüncüsü, Cluny başkeşişleri sinodlara katılmış, reformu desteklemiş ve özellikle din adamlarının bekareti meselesi konusunda hassas davranmışlardır. Her ne kadar bu idealler reformist papalar ve Papa VII. Gregorius tarafından benimsenmiş olsa da Papalık reformunu Cluny hareketinin devamı olarak nitelendirmek yanlış olacaktır. Çünkü ortaya çıkışından itibaren imparatorlukla yakın ilişkiler kuran Cluny başkeşişleri, bekaret konusunda gösterdikleri hassasiyeti simoni<sup>17</sup> hususunda göstermemiş hatta kimi zaman göz yummuşlardır. Bu noktada Papalık reformu ile Cluny reformu ciddi bir biçimde ayrılmaktadır. Bununla birlikte Cluny manastırlarında eğitim alan pek çok ismin zamanla önemli makamlara gelmesi ve reform yanlısı bir tavır sergilemeleri Papalık reformunun uzun yıllar boyunca sürdürülmesine olanak sağlamıştır. Nitekim Cluny manastırlarında eğitim alan ve reform için son derece önemli isimlerden biri de Papa VII. Gregorius'tur. Bu bağlamda Cluny hareketinin Papalık reformuna katkısı oldukça önemlidir.<sup>18</sup>

Her ne kadar keşişler ve din adamları sınıfı içerisinde reform taraftarları olsa da Papalık reformunun sistemli ve etkin bir biçimde hayata geçmesi Papa

<sup>16</sup> John Howe, "The Nobility's Reform of the Medieval Church", *The American Historical Review* 93/2 (1988), 325-326.

<sup>17</sup> Satın alma ya da iltimas yoluyla dini bir makamın ele geçirilmesine simoni adı verilmektedir. Bu isimlendirme, Elçilerin İşleri 8:9-25'te yer alan anlatıda havarilerin sahip olduğu ilahi güçleri para karşılığı satın almaya çalışan Simon Magus'a atfen yapılmıştır. J. A. Grassi, "Simon Magus", *New Catholic Encyclopedia* (Washington D.C.: Thomson and Gale, 2003), 13/130-131.

<sup>18</sup> Deanesly, *A History of the Medieval Church 590-1500*, 91-93.

IX. Leo'nun (ö. 1054) döneminde olmuştur. I. Otto'nun başlattığı geleneği sürdürerek Papalığa atamalar yapmasına rağmen Kilise içerisindeki problemleri gören ve reform yanlısı bir tutum sergileyen İmparator III. Henry'nin (ö. 1056) akrabası ve Toul piskoposu olan Bruno (ö. 1054), 12 Şubat 1049 tarihinde Papalık makamına atanmıştır. IX. Leo için yazılan ilk biyografilerden birinde yer alan anlatıya göre Leo, tıpkı bir hacı gibi Roma'ya yürümüş, şehre yalın ayak bir halde tevazu içerisinde girmiş ve imparator tarafından atanmasına rağmen Romalı din adamlarının ve halkın onayını talep etmiştir. Talebinin herkes tarafından olumlu karşılanması neticesinde papa olarak göreve başlamıştır.<sup>19</sup> Burada anlatının gerçekliğini veya abartılı unsurlar taşıyıp taşımadığını tartışmak mümkün olmakla birlikte anlatının en önemli tarafı, Papa IX. Leo'nun, değişimin sembolü olarak tasvir ediliyor olmasıdır. Pek çok araştırmacı tarafından da ilk reformist papa olarak görülen IX. Leo'nun hem Papalık hem de Batı Hıristiyanlığı için önemli bir dönüşümü başlattığı rahatlıkla söylenebilir.<sup>20</sup>

Papa olmadan önce de simoniye karşı oldukça sert bir tutum sergileyen IX. Leo'nun doğrudan gerçekleştirdiği faaliyetler dışında reform hareketine yaptığı en büyük katkılardan biri Papalığın ve Kilise'nin üst makamlarına reformist din adamlarını toplaması olmuştur. Bu isimler arasında ilerleyen yıllarda reform hareketinin kritik isimlerinden olan Silva Candidalı Humbert (ö. 1061), Hugh Candidus (ö. 1099), Peter Damian (ö. 1072) ve VII. Gregorius ismini alacak olan yardımcı diyakoz Hildebrand bulunmaktadır.<sup>21</sup> Kiliseler ve manastırlardaki suistimalleri ortadan kaldırmak adına böyle bir girişimde bulunan IX. Leo, yalnızca bununla yetinmemiş, çağdaşı olan papaların aksine beş yıllık papalık sürecinde İtalya, Almanya ve Fransa'nın çeşitli bölgelerine seyahatler düzenleyerek sinodlar toplamıştır. Bu sinodlarda simoni, din adamlarının bekaleti, pastoral görevler için ücret alınmasının ve din adamlarının silah kullanımının yasaklanması, kilise hukukunun geçerliğini yeniden sağlama, piskoposluk seçimlerinin kanona uygun olmasının zorunluluğu gibi meseleler üzerinde

<sup>19</sup> I. S. Robinson, *The Papal Reform of the Eleventh Century Lives of Pope Leo IX and Pope Gregory VII* (Manchester: Manchester University Press, 2004), 132-133.

<sup>20</sup> Whalen, *The Medieval Papacy*, 86; Bekir Zakir Çoban, *Geçmişten Günümüze Papalık* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 88.

<sup>21</sup> Jehangir Yezdi Malegam, "Pro-Papacy Polemic and Purity of the Church: The Gregorian Reform", *A Companion to the Medieval Papacy: Growth of Ideology and Institution*, ed. Atria Larson - Keith Sisson (Leiden: Brill, 2016), 46-47.

durmuş ve çok yönlü bir reformun gerekliliğini göstermeye çalışmıştır. Bu seyahatlerin bir başka önemli etkisi de Papalık otoritesini artırmak olmuştur. Avrupa'nın çeşitli bölgelerinde yaşayan ve belki de hayatları boyunca bir papayı görme imkânı bulunmayan insanlar için Papalığın manevi otoritesi IX. Leo ile birlikte somutlaşmıştır.<sup>22</sup>

Simoniyle birlikte IX. Leo ve reformistlerin üzerinde en çok durduğu problem din adamlarının bekareti/evliliği meselesidir. Din adamlarının evliliği ve bekaret meselesi Kilise'nin erken dönemlerinden itibaren gündeme gelmiştir. İskenderiyeli Clement (ö. 215) gibi erken dönem Kilise Babaları bekareti evlilikten üstün görmüş ve din adamlarının iffetlerini korumasının daha uygun olduğunu özellikle Pavlus'un mektuplarından<sup>23</sup> yola çıkarak ifade etmiştir. Bununla birlikte evli din adamlarının heretikliği ya da günah işledikleri gibi bir algı söz konusu değildir. Çünkü havariler ve İsa'nın diğer takipçileri büyük oranda evli ya da dul kişilerden oluşmaktadır. Bu nedenle erken dönemde evlilik ile din adamlığı arasında bir çatışma olduğu düşünülmemiştir. Ancak IV. yüzyılın başlangıcından itibaren bu algıda bir değişim yaşandığı görülmektedir. Elvira Sinodu'nda (MS. 300-310) mutlak surette dünyadan el etek çekmeyen din adamlarının görevden atılması kararı alınmıştır. Zaman içerisinde manastırların çoğalması ve bekaretin dini bir yaşantı için vazgeçilmez olduğu fikrinin yaygınlaşması bu dönüşümü etkilemiştir. Ayrıca Ambrosius (ö. 397) ve Hieronymus (ö. 419) gibi önemli teologların, bekareti evlilikten çok daha üstün bir ruh hali olarak değerlendirmesi ve din adamının manevi saflık içinde ayinleri yönetebilmesi için kesinlikle cinsellikten uzak durması gerektiğini vurgulamaları, din adamlarının evliliği meselesinin giderek daha problemlili bir hal almasına neden olmuştur. Bu konuda Hieronymus'un "*matrimonia terram replent, virginitas autem paradysum*" (evlilik -kişiyi- dünya ile bekaret ise cennetle doldurur) ifadesi Orta Çağ boyunca sıklıkla kullanılmıştır. Bu noktadan itibaren cinsellik; kutsallıkla çatışan, manevi saflığı yok eden, kirli, süfli ve asli günahla doğrudan bağlantılı bir olgu olarak kabul edilmeye başlanmıştır.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Morris, *The Papal Monarchy: The Western Church from 1050 to 1250*, 86; Whalen, *The Medieval Papacy*, 90-91.

<sup>23</sup> 1. Korintliler 7:1-16, 12:12-31; Efesliler 5:22-33.

<sup>24</sup> Thomas O'Loughlin, "Celibate Clergy: The Need for Historical Debate", *New Blackfriars* 85/1000 (2004), 589-591.



Din adamlarının evliliği konusunda düzen sağlamak adına Papalık tarafından da kararlar alınmıştır. Buna göre IV. yüzyılda evli olmasına rağmen sonradan din adamı olan kişinin karısıyla aynı yatakta yatması; V. yüzyılda ise yardımcı diyakoz ve üstündeki makamların evlenmesi yasaklanmıştır. Sonraki yüzyıllarda da konuyla ilgili benzer kararlar alınarak din adamlarının bekaret hususunda dikkatli olmaları sağlanmaya çalışılmıştır.<sup>25</sup> XI. yüzyılın önde gelen reformistlerinden Kardinal Humbert ve Peter Damian'ın bu problem üzerinde durduğu görülmektedir. Özellikle dönemin en önde gelen mistik düşünürü, Clairvauxlu Bernard (ö. 1153) ve Assisili Francis'in (ö. 1226) öncüsü olarak kabul edilen<sup>26</sup> Peter Damian, kaleme aldığı eserlerde ve yazdığı mektuplarda bekaret ve evlilik meselesi üzerine yoğunlaşmıştır. Kilise'deki pek çok problemle ilgilendiğini ancak bekaret meselesinin neredeyse görmezden gelindiğini ifade eden Damian, din adamlarının evliliğinin oldukça yaygın olduğunu dile getirmiştir. Bu durumun görmezden gelinmesinin nedeni ise ruhban olmayanlar tarafından aşağılanma korkusudur. Din adamları sınıfının otoritesini kaybetmesinden çekinildiği için bu mesele ilk etapta göz ardı edilmiştir. Nitekim reformun halk arasında yayılmaya başlamasıyla birlikte Damian'ın haklı olduğu ortaya çıkmıştır. Din adamlarının, buldukları makama uygun bir yaşantı sürmediklerine dair eleştiriler yoğunlaşmış ve zaman içerisinde ruhban karşıtlığı artış göstermeye başlamıştır. Peter Damian'ın bu konuda dile getirdiği eleştirilerden biri de alt düzeydeki ruhbanlar cinsel faaliyetler nedeniyle yargılanırken; piskoposlara herhangi bir yaptırım uygulanmamasıdır.<sup>27</sup>

Evli din adamlarının heretik olduğunu ifade eden Damian'ın bu konuda Evharistiya ayini üzerinden dile getirdiği teolojik söylem oldukça dikkat çekicidir. Damian'a göre, nasıl ki İsa, iffetli bir bakire olan Meryem'den dünyaya geldiyse, aynı şekilde Evharistiya ayininde de İsa'nın yeniden doğuşu iffet yemini etmiş temiz bir din adamı aracılığıyla sağlanmalıdır. Din adamı için manevi saflığı bir zorunluluk olarak gören Damian, bu niteliğe sahip olmamasına

<sup>25</sup> C. N. L. Brooke, "Gregorian Reform in Action: Clerical Marriage in England 1050-1200", *The Cambridge Historical Journal* 12/1 (1956), 2.

<sup>26</sup> Norman F. Cantor, "The Crises of Western Monasticism, 1050-1130", *The American Historical Review* 66/1 (1960), 51.

<sup>27</sup> Megan McLaughlin, "The Bishop in the Bedroom: Witnessing Episcopal Sexuality in an Age of Reform", *Journal of History of Sexuality* 19/1 (2010), 18-21.

rağmen din adamlığı yapan kişileri heretik olarak değerlendirmiştir. Onun bu konudaki bir başka argümanı ise Kilise'nin İsa'nın gelini olarak kabul edilmesidir. Damian, bu öğretilen yola çıkarak din adamlarının yalnızca İsa'ya adanmak zorunda olduğunu ifade etmiştir. Din adamının İsa'ya adanmışken bir başkasıyla evlenmesi İsa'ya karşı zina suçu işlediği anlamına gelmektedir. Reformist din adamlarının söylemleri ve Papa IX. Leo'nun bu konuda gösterdiği iradeye rağmen simoni gibi evlilik meselesi de çözüme kavuşmamış ve Kilise'nin içinde bir problem olarak varlığını yıllarca sürdürmüştür. Öyle ki meselenin bu şekilde çözülemeyeceğini fark eden Papa VII. Gregorius, 1074 yılında yayımladığı bir fermanla, evli din adamlarının ayinlerine katılmalarını hususunda halka emir vermiştir. Aynı yüzyılın sonunda Papa II. Urban (ö. 1099) din adamlarının oğullarının din adamı olmasını yasaklamıştır.<sup>28</sup>

Kilise'deki yozlaşmanın en temel nedeni olarak simoniyi gören ve papalığı boyunca bu problemle yoğun bir şekilde mücadele eden IX. Leo'nun ilgisi 1051 yılından itibaren Güney İtalya'ya kaymak zorunda kalmıştır. Çünkü bölgeye Aversalı Richard (ö. 1078) ve Robert Guiscard (ö. 1085) liderliğindeki Normanlar gelmiş ve başlangıçta paralı askerler olmalarına rağmen sonraki süreçte akınlı düzenleyerek bölgeyi ele geçirmişlerdir. Benevento şehrinde yaşayan insanların şehrin lordluğunu Papa IX. Leo'ya teklif etmeleri üzerine harekete geçen Leo, Normanlara karşı önce III. Henry'den daha sonra Doğu Roma İmparatorluğu'ndan yardım istemiştir. Yardım çağrılarının karşılıksız kalması üzerine tek başına harekete geçen IX. Leo, Papalık ordusunun başına geçerek İtalya'nın güneyine at sürmüştür. 18 Haziran 1053 tarihinde yaşanan savaş Normanların galibiyetiyle sonuçlanmış ve Papa IX. Leo esir alınmıştır. Yaklaşık bir yıl boyunca esaret altında kalan papa, serbest bırakılmasının ardından kısa bir süre sonra 19 Nisan 1054'te ölmüştür.<sup>29</sup>

Leo'nun ölümünün ardından gelen II. Victor (ö. 1057) ve IX. Stephanus (ö. 1058) reformist bir tutum benimsemiş ve Leo'nun politikalarını takip etmiştir. Ancak Stephanus'tan sonra Tusculan ailesinin müdahalesi sonucu reform karşıtı bir isim olan X. Benedictus (ö. 1080) papa seçilmiştir. Buna karşılık reform

<sup>28</sup> Brooke, "Gregorian Reform in Action: Clerical Marriage in England 1050-1200", 3-5; O'Loughlin, "Celibate Clergy: The Need for Historical Debate", 593.

<sup>29</sup> Morris, *The Papal Monarchy: The Western Church from 1050 to 1250*, 87-88.

tarafkarları ve çok sayıda kardinal Siena’da toplanarak II. Nicholas’ı (ö. 1061) papa olarak tayin etmiştir. Kısa sürede kendisine destek bulan II. Nicholas, Benedictus’u Roma’dan kovmuş ve Papalık makamına geçmiştir. Yalnızca iki yıl süreyle papalık yapan Nicholas’ın döneminde reform hareketi için önemli iki hadise yaşanmıştır. Bunlardan birincisi, IX. Leo’nun savaş açtığı ve Papalığın düşmanı olarak kabul edilen Normanlarla yapılan anlaşmadır. II. Nicholas’ı böyle bir ittifak kurmaya iten en temel sebep Papalığa karşı hareket eden İtalyan aristokratlara karşı korunma isteğidir. Nicholas, kendini ve Papalığı koruma altına almak için bölgenin yükselen gücü olan Normanlarla 1059 yılında bir anlaşma imzalamıştır. Anlaşmaya göre yapılan fetihlerin Papalık tarafından tanınması karşılığında Norman liderleri Aversalı Richard, Capualı Richard (ö. 1078) ve Robert Guiscard, Papa II. Nicholas’a sadakat yemini etmiş ve her türlü tehlikeye karşı Papalığı koruyacaklarına dair söz vermiştir. Böylece Normanlar bir anlamda Papalığın vasalları haline gelmiştir. Nicholas döneminde gerçekleşen ikinci önemli olay ise yine 1059 yılında Papalık seçimiyle ilgili yayımlanan kararnamedir. Önceden papalar din adamları sınıfının tamamının ve halkın onayıyla birlikte seçilirken; bu kararnameyle birlikte Papalık seçimi yalnızca kardinal piskoposların inisiyatifine bırakılmıştır. Ayrıca kardinallerin Roma’da toplanma zorunluluğu kaldırılmıştır. Buna göre kardinal piskoposlar diledikleri bir yerde toplanarak herhangi bir etki altında kalmadan papayı seçebileceklerdir. Alınan bu karar İtalyan aristokratların ve halkın Papalık üzerindeki etkisini ortadan kaldırmak için atılmış bir adım gibi görünmekle birlikte Alman İmparatorluğu’nun konuyla ilgili yetkilerini ortadan kaldırmayı hedeflemektedir. Özellikle kararnamenin ilan edildiği zaman dilimi göz önüne alındığında esas muhatabın imparatorluk olduğunu söylemek mümkündür. Yukarıda ifade edildiği üzere İmparator III. Henry reformist bir kişiliktir ve reformist papaları desteklemiştir. Ancak onun zamanında Papalık seçimiyle ilgili böyle bir karar alınmamıştır. Çünkü Henry, reformist olmakla birlikte güçlü ve otoriter bir imparatorudur. Dolayısıyla onun zamanında Papalığın böyle bir adım atması mümkün değildir. III. Henry’nin ölümünün ardından yerine küçük yaştaki IV. Henry’nin geçmesi ve imparatorluk naibi olarak annesinin iradeyi

devralmasıyla birlikte imparatorluğun zayıfladığı görülmüştür. Otorite boşluğunu fırsat bilen Papalık, seçimle ilgili kararnameyi yayımlamıştır.<sup>30</sup>

II. Nicholas'ın ölümünün ardından reform karşıtları harekete geçerek imparatorluğun desteğini almak için Alman sarayına gitmiş burada II. Honorius'u (ö. 1072) papa olarak seçmiştir. Roma'daki reformist din adamları ise Luccalı Anselm'i (ö. 1073) Papa II. Alexander ismiyle makama getirdiklerini ilan etmişlerdir. İki grup arasında yaşanan tartışmalar neticesinde reformistler galip gelmiştir. II. Alexander döneminde reformu etkileyen en önemli mesele Patarini Hareketidir. Çünkü bu hareket hem Kilise reformunun yalnızca Papalık ile sınırlı olmadığını göstermesi açısından hem de Papalığın konuyla ilgili tutumunun etkileri bakımından son derece önemlidir. 1050'li yıllarda Milano halkının dini duygularla ortaya koyduğu bir reform talebi olan Patarini Hareketi, Vareseli Ariald (ö. 1066) ve Landulf Cotta (ö. 1064?) isimli iki din adamının önderliğinde, yalnızca vatandaşlardan oluşmaktadır. Hareketin takipçilerinin talebi, simoniye, din adamlarının evliliğine ve kiliselerde yapılan diğer suistimallere son verilmesidir. Bu talep, o dönemde reformist yaklaşıma sahip bütün insanların ortak talebidir. Ancak Patarini'yi farklı kılan husus, bu taleplerini radikal bir biçimde uygulamalarıdır. Patariniler, din adamlarını iffetli bir hayat yaşamaya zorlayarak anlaşmalar imzalatmış, simoni ile makama gelen din adamlarını kabul etmemiş ve hatta bazılarının evharistiya ayinini yönetmesine müsaade etmemişlerdir. En sonunda ise kendilerini desteklemedikleri için Milano Başpiskoposu Guido'yu (ö. 1071) şehirden kovmuşlardır.<sup>31</sup>

Şehirde çıkan kargaşaya müdahale etmek adına Papalık, Peter Damian ve Luccalı Anselm'i 1059 yılında Milano'ya göndermiştir. Normal şartlarda Papalığın, piskoposluğu desteklemesi gerekirken; Patarini Hareketi'nin yanında yer almıştır. Zaman içerisinde şehirdeki reform taraftarları ve karşıtları arasındaki gerilim iyice artmış ve şiddet olayları baş göstermeye başlamıştır. Hareketin liderlerinden Ariald'ın 1066 yılında saldırıya uğrayıp öldürülmesinin ardından hareketin liderliği Landluf'un kardeşi Erlembard'a (ö. 1075) geçmiştir. Onun idaresinde hareket daha agresif bir kimliğe bürünmüş ve Milano'da bir iç savaş

<sup>30</sup> Morris, *The Papal Monarchy: The Western Church from 1050 to 1250*, 89-93; R. H. C. Davis, *Orta Çağ Avrupa Tarihi*, çev. Rümeyza Şişman (İstanbul: Dergah Yayınları, 2020), 249-250; Pirene, *Kavimler Göçü'nden XVI. Yüzyıla Kadar Avrupa Tarihi*, 128-129.

<sup>31</sup> Whalen, *The Medieval Papacy*, 96.

hali hâkim olmuştur. İlginçtir ki Papalık yine de hareketi desteklemeye devam etmiş hatta Papa II. Alexander, Erlembald'a Aziz Petrus'un sancağını gönderek kendisini desteklediğini göstermiştir. Milano'da yaşananlara İmparator IV. Henry'nin müdahalesi neticesinde Papalık ile İmparatorluk arasındaki ilişkilerde büyük bir kırılma yaşanmıştır. Şehirden kovulan Guido, IV. Henry'ye müracaat ederek piskoposluk makamına gelecek olan halefini belirlemiştir. Ancak Patariniler kendi piskoposlarını tayin etmiştir. Bunun üzerine II. Alexander, Patarinileri desteklemiş ve haksız şekilde piskoposluk makamına atanan kişiye destek oldukları iddiasıyla imparatorun beş danışmanını aforoz etmiştir. Milano'da yaşanan atama krizi sonraki süreçte de devam etmiş ve Alexander'ın halefi olan Papa VII. Gregorius ile İmparator IV. Henry arasında yaşanacak problemlerin önemli nedenlerinden biri olmuştur.<sup>32</sup>

Görüldüğü üzere XI. yüzyıl Papalık Reformu, VII. Gregorius'un da içinde bulunduğu bir grup reformist din adamının çalışmalarıyla ortaya çıkmış bir girişimdir. X. yüzyılda Cluny hareketiyle birlikte ilk adımları atılan ve sonraki süreçte reformu destekleyen soyluların katkısı, episkopal girişimler, kısmi ölçüde imparatorluk desteği ve Papa IX. Leo'nun büyük çabalarıyla şekillenen reform, özellikle simoni, din adamlarının evliliği/bekareti ve atama sorunu üzerine yoğunlaşmıştır. XI. yüzyılda gerçekleşen bu reform, her ne kadar Gregoryan olarak adlandırılrsa da araştırmacılar, hareketin temellerinin VII. Gregorius öncesinde atıldığı konusunda hemfikirdir. Bununla birlikte Gregorius'un papalığı sürecinde yaşananlar, önemli bir kırılma noktası olmuş ve hareketin başlangıcında hedeflenen Kilise'nin iyileştirilmesi ideali yerine güç ve otoritenin yalnızca Papalığın elinde bulunması gerektiği fikri merkeze alınmıştır.<sup>33</sup>

## 2. Papa VII. Gregorius ve Reforma Etkisi

Hildebrand ya da Papalık ismiyle VII. Gregorius, 1025 yılı civarlarında Toskana'da sıradan bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Amcalarından biri Roma'daki Aventine Tepesi'nde yer alan Azize Meryem Manastırı'nın başkeşiştir. Hildebrand küçük yaşta eğitimi için bu manastıra gönderilmiştir. Cluny Manastırı'na bağlı, katı asketizm ve reformist öğretileri benimseyen bu

<sup>32</sup> Malegam, "Pro-Papacy Polemic and Purity of the Church: The Gregorian Reform", 50; Whalen, *The Medieval Papacy*, 96-97.

<sup>33</sup> Howe, "The Nobility's Reform of the Medieval Church", 317-319.

manastır, Hildebrand'ın karakterinin ve zihin dünyasının şekillenmesinde önemli bir role sahiptir. Uzun yıllar burada kalmasına rağmen Hildebrand'ın keşişlik yemini ettiğine dair şüpheler bulunmaktadır. Ayrıca Lateran okuluna da giden Hildebrand, burada John Gratian'dan (ö. 1047) dersler almış ve onunla yakın bir ilişki kurmuştur. Gratian'ın VI. Gregorius ismiyle papa olarak seçilmesinin ardından Hildebrand da hocasının yanında *capellani* (halk işleriyle ilgilenen görevli) olarak görevlendirilmiştir. VI. Gregorius'un papalığını kabul etmeyen grupların kendi papalarını seçmeleri ve Roma'da olay çıkarması üzerine İmparator III. Henry duruma müdahale etmek için şehre gelmiş ve VI. Gregorius dahil olmak üzere papalık iddiasında bulunan kişileri azlederek Alman piskoposlardan birini II. Clement (ö. 1047) ismiyle yeni papa olarak atamıştır.<sup>34</sup> Görevinden azledilen Gregorius aynı zamanda imparator tarafından sürgüne gönderilmiştir. Bunun nedeni ise kendisinin Papalık makamına simoni ile geldiği yönündeki iddialardır. Almanya'ya sürgüne gönderilen Gregorius'a öğrencisi Hildebrand da eşlik etmiştir.<sup>35</sup>

Hocasının ölümünün ardından bir Cluny manastırına girdiği düşünülen Hildebrand, Papa IX. Leo tarafından Roma'ya çağrılarak hem yardımcı diyakoz olarak atanmış hem de Roma Kilisesi'nin finansal işlerini yönetme görevi kendisine verilmiştir. Bu noktadan itibaren Hildebrand, çeşitli makamlarda görev yapmış ve reform için oldukça önemli bir kişilik haline gelmiştir.<sup>36</sup> Papa IX. Leo ile Papa II. Alexander arasında pek çok papaya hizmet eden Hildebrand, reformist papaların başa gelmesinde ve Papalık politikalarının şekillenmesinde etkin rol oynayarak reform sürecine büyük katkı sağlamıştır.<sup>37</sup> Bu süre zarfında

<sup>34</sup> Joseph McCabe, *Crises in the History of the Papacy* (New York and London: G.P. Putnam's Sons, 1916), 141-143.

<sup>35</sup> Davis, *Orta Çağ Avrupa Tarihi*, 247.

<sup>36</sup> Eamon Duffy, *Saints & Sinners: A History of the Popes* (New Haven, Conn. London: Yale University Press, 2006), 120; John N. D. Kelly, *The Oxford Dictionary of Popes* (Oxford: Oxford University Press, 1989), 154.

<sup>37</sup> Deanesly, *A History of the Medieval Church 590-1500*, 93; McCabe, *Crises in the History of the Papacy*, 144-146; Kelly, *The Oxford Dictionary of Popes*, 155.

edindiği geniş çevre sayesinde papa olduktan sonra da reform hareketinin yayılmasına hız kazandırmıştır.<sup>38</sup>

II. Alexander'ın ölümünün ardından, 1059 yılında ilan edilen seçim kararnamesinin aksine Hildebrand, halkın tezahüratları ve din adamlarının ortak kanaatiyle papa olarak seçilmiştir. Uzun yıllardan beri gerçekleştirdiği faaliyetler, Hildebrand'ı reformistlerin gözünde Papalık için ideal aday haline getirmiştir. Ancak onun bu yolla seçilmesi, ilerleyen süreçte reform karşıtları tarafından makama haksız şekilde geldiği yönünde suçlamalara neden olacaktır.<sup>39</sup> 1073 yılında papa olan Hildebrand, Orta Çağ'ın en önemli papalarından biri olan ve hem geride bıraktığı eserler hem de Papalık için çizdiği yol haritası sayesinde pek çok alanda etkisini devam ettiren Papa I. Gregorius'a<sup>40</sup> (ö. 604) ithafen, Gregorius ismini almış ve tarihe VII. Gregorius olarak geçmiştir.<sup>41</sup> VII. Gregorius'un kendine örnek olarak Gregorius Magnus'u seçtiğini yazdığı bazı mektuplarda görülmektedir. VII. Gregorius, tıpkı selefinin yaptığı gibi kendini "Tanrı'nın hizmetkârlarının hizmetkârı" olarak tanımlamaktadır.<sup>42</sup> Aynı şekilde Gregorius Magnus'un kullandığı bazı ifade kalıplarını birebir şekilde kullandı ve pek çok konuda atıfta bulunduğu da görülmektedir. Bu durum VII. Gregorius'un Papalık içerisinde bir geleneği takip ettiğini göstermesi açısından önemlidir.<sup>43</sup> Hildebrand'ın Gregorius ismini almasında hocası ve sürgüne birlikte gittiği selefi VI. Gregorius'un olduğunu düşünen araştırmacılar da bulunmaktadır. Buna göre Hildebrand, hocasının ismini alarak selefinin haksız bir şekilde İmparator III. Henry tarafından tahtından indirildiğine dair inancını ortaya koymak istemiştir.<sup>44</sup> Fakat en nihayetinde VI. Gregorius'un ismi de

<sup>38</sup> I. S. Robinson, "The Friendship Network of Gregory VII", *History* 63/207 (1978), 1-22; Kriston R. Rennie, "Extending Gregory VII's 'Friendship Network': Social Contacts in Late Eleventh-Century France", *History* 93/4 (312) (2008), 475-496.

<sup>39</sup> John O'Malley, *A History of the Popes From Peter to the Present* (Estover Road, UK: A Sheed & Ward Book, 2009), 97; McCabe, *Crises in the History of the Papacy*, 149.

<sup>40</sup> Papa I. Gregorius hakkında detaylı bilgi için bkz. Mustafa Furkan Dinleyici, *Orta Çağ Papalığının Mimarı Gregorius Magnus* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2023).

<sup>41</sup> Kelly, *The Oxford Dictionary of Popes*, 154.

<sup>42</sup> Pope Gregorius VII, *The Correspondence of Pope Gregory VII: Selected Letters from Registrum*, çev. Ephraim Emerton (New York: Columbia University Press, 1990), 10, 11, 86, 110, 165.

<sup>43</sup> Duffy, *Saints & Sinners*, 122; Davis, *Orta Çağ Avrupa Tarihi*, 255.

<sup>44</sup> Aubrey Gwynn, "Gregory VII as Modern Scholars See Him", *Studies: An Irish Quarterly Review* 39/153 (1950), 40.

Gregorius Magnus'a dayanmaktadır. Dolayısıyla her halükârda Hildebrand'ın papa olarak bir geleneği takip edeceğini söylemek son derece mümkündür.

Gregorius simoni, din adamlarının evliliği ve diğer bütün sorunların, ruhban sınıfına mensup olmayanların Kilise'ye yapmış oldukları müdahaleden kaynaklandığı düşünmüştür. Bu nedenle gerçek manada bir reform yapılabilmesi için her şeyden önce Kilise'nin özgürleştirilmesi gerektiği fikrini savunmuş ve Papalık politikasının merkezine bu düşünceyi yerleştirmiştir.<sup>45</sup> Benimsediği vizyonu büyük ölçüde siyasi hamleler üzerinden gerçekleştirmeye çalışsa da Kilise içerisinde de değişiklikler yapmaya çalışmıştır. Örneğin litürji konusunda Roma Kilisesi'nin havarisel gelenek olarak ifade ettiği uygulamalara geri dönülmesi için fermanlar yayımlamıştır. Çünkü dönemin litürjisinde Frank ve Cermen etkileri bulunmaktadır. Kilise'nin her anlamda özgürleşmesi gerektiğini düşünen papa, tüm alanlarda Romalı olmayan etkenleri temizlemeyi hedeflemiştir.<sup>46</sup>

Makama gelir gelmez II. Alexander ile IV. Henry'nin Milano'daki mücadelesinin sonuçlarıyla karşı karşıya kalan Gregorius, sefelinin tutumunu devam ettirerek bölgedeki bazı piskoposları görevden almış ve Erlembald'a Aziz Petrus'un sancağını göndererek desteğini açıkça göstermiştir. Saksonya'da patlak veren isyanla ilgilenebilmek için ilk etapta geri adım atan IV. Henry, Papalığa uzlaşmacı bir tavırla yaklaşmıştır. Ancak 1075 yılında bölgede yeniden hâkim güç olmak için hazırlıklar yapmış ve Patarinilere ağır bir askeri darbe vurmuştur. Hareketin lideri Erlembald'ın da ölmesiyle bölgede Patariniler dağılmıştır. Bunun üzerine imparator, bölgede ve şehirde piskopos atamaları yaparak kontrolü her anlamda eline almaya çalışmıştır.<sup>47</sup>

IV. Henry'nin attığı bu adım, VII. Gregorius'la arasında yaklaşık 10 yıl boyunca devam edecek şiddetli mücadelenin ateşleyicisi olmuştur. Makamı ne olursa olsun ruhban olmayan bir kimsenin Kilise'ye müdahalesini kabul edilemez gören Gregorius bu noktadan itibaren doğrudan imparatorluğu hedef alan hamleler yapmaya başlamıştır. Yeri gelmişken ifade etmek gerekir ki Gregorius

<sup>45</sup> O'Malley, *A History of the Popes From Peter to the Present*, 99.

<sup>46</sup> H. E. J. Cowdrey, "Pope Gregory VII (1073-85) and the Liturgy", *The Journal of Theological Studies* 55/1 (2004), 82-83.

<sup>47</sup> Whalen, *The Medieval Papacy*, 97; Robinson, "The Friendship Network of Gregory VII", 12-13.



için mesele yalnızca reform ve reformun geleceğiyle ilgili değildir. Gregorius'un imparatorluğa cephe almasının arkasında teolojik gerekçeler de bulunmaktadır. VII. Gregorius'a kadar Orta Çağ boyunca Augustinus'un (ö. 430) dilendirdiği ve Papa I. Gelasius'un (ö. 496) formüle ettiği ikili yönetim anlayışı hâkim olmuştur. Buna göre *Christendom* yani Hıristiyan dünya, "Kilise ve Devlet", "Papa ve İmparator" şeklinde iki ayrı güç tarafından yönetilmektedir. Bu iki güç de insanlara Tanrı tarafından bahşedilmiştir.<sup>48</sup> Ancak Gregorius'un zihin dünyasında bu şekilde bir kutsal-profana ayrımı yoktur. Kutsal olan her yerdedir ve kutsalın otoritesi daima üstündür. Petrus'un halefi olan papa, cennetin kapılarını bile açıp kapayabiliyorsa, dünyevi krallık üzerinde kesinlikle söz sahibidir. Bu nedenle Gregorius, manevi otoritenin maddi otoriteden üstün olduğunu göstermek adına dini-dünyevi ayrımı gözetmeksizin her türlü meseleye Papalığı dahil etmiştir. Ona göre bu durum Tanrı'nın isteğidir. Gregorius da Tanrı'nın rızasına uygun hareket ederek Avrupa'nın tamamını Papalık altında işleyen bir feodal lordluk haline getirmeye çalışmıştır. Bu maksatla makama geldiği andan itibaren Avrupa'daki krallıklara Papalığın otoritesi ve hakimiyeti altında olduklarını dile getiren mektuplar göndermiş ve kimi zaman tehditler savurmuştur.<sup>49</sup>

VII. Gregorius'u bu şekilde düşünmeye yönelten en temel teolojik neden, kendisini Havari Petrus'un yerine koyması ve onun sahip olduğu bütün otorite ve güce kendisinin de sahip olduğuna inanmasıdır. Bu inanç, Papalık içerisinde yeni değildir. Yüzlerce yıldır pek çok papa, bu inanç üzerine hareket etmiştir.<sup>50</sup> Ancak diğerleriyle kıyaslandığında VII. Gregorius'un bu inancı oldukça radikal bir biçimde pratiğe döktüğünü söylemek mümkündür.<sup>51</sup> Bu özdeşleştirme Gregorius'un zihninde öylesine güçlüdür ki, kendisine yöneltilen söylemleri ve

<sup>48</sup> Gerhart B. Ladner, "Aspects of Mediaeval Thought on Church and State", *The Review of Politics* 9/4 (1947), 403-408.

<sup>49</sup> McCabe, *Crises in the History of the Papacy*, 153-154; Walter Ullmann, *Growth of Papal Government in Middle Ages* (London: Methuen & Co. Ltd, 1962), 277.

<sup>50</sup> Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Mustafa Furkan Dinleyici, "Roma Katolik Kilisesi'nin 'Büyük' Papaları", *Hıristiyanlık Üzerine İncelemeler*, ed. İsmail Taşpınar - Dursun Ali Aykıt (Ankara: Sonçağ Akademi, 2023), 75-114.

<sup>51</sup> O'Malley, *A History of the Popes From Peter to the Present*, 98.

gelen mektupları dahi doğrudan Havari Petrus'un aldığını ifade etmiştir.<sup>52</sup> Bu nedenle de imparator dahil bütün yöneticilerin mutlak itaatini talep etmiştir. Gregorius'a göre papa, itaat göstermeyip kibre kapılan yöneticilere hadlerini bildirmekle görevlidir. Bu konuda nasihat ve uyarıların işe yaramadığı yerde, çeşitli ittifaklar kurarak kılıca başvurabilir ve isyankâr yöneticileri makamından indirebilir.<sup>53</sup> Papanın kılıçla ilgili bu söylemi Avrupa'nın tamamı için bir kırılma noktası olmuştur. Feodal lordları Aziz Petrus adına Papalığın hizmetine alan Gregorius, bunu Kilise'nin kafirlere karşı savunulması ya da günahkârların dine döndürülmesi amacıyla yapmamıştır. O, hizmetine aldığı orduları, Papalığın mülkiyet haklarını korumak ve kendi politikalarıyla uyuşmayan işler yapan yönetimleri devirmek için kullanmıştır. Aziz Petrus'un ve Papalığın üstünlüğü doktrini üzerinden gerçekleştirdiği bu eylemler, yüzyıllardır Hıristiyanların zihninde bulunan ve keşişler için kullanılan "Mesih'in askeri" teriminin de dönüşümüne neden olmuştur. Başlangıçta bir metafor olarak kullanılan ve manevi silahlarla İsa'nın yolunu takip eden keşişleri ifade eden bu terim, VII. Gregorius'la birlikte literal olarak anlaşılmaya başlanmıştır. Ona göre gerçek manada "Mesih'in askeri" olanlar, ellerine kılıç alarak Petrus ve Papalık için savaşan kişilerdir.<sup>54</sup>

Kutsalın her yerde ve en üstün otorite olduğu fikrini benimseyen Gregorius, din adamlığının kökeninde ruh, siyasi iktidarlarınkinde ise açgözlülük ve kibir olduğunu ifade etmiştir. Gregorius'a göre bu dünyaya şeytan hakimdir ve iyilerin sayısı da son derece azdır. Kendisini iyiler arasında hatta iyilerin lideri olarak gören Gregorius'un karşısındaki herkes doğrudan kötülüğün yanında ve Şeytan'ın hizmetkârı konumuna düşmektedir. Buna İmparator IV. Henry ve dönemin diğer yöneticileri de dahildir. Bu nedenle Gregorius, siyasi otoriteye karşı yaptığı hamlelerde son derece katı bir tavır sergilemiştir.<sup>55</sup> Aynı şekilde Papalığı da iyiliğin merkezine koyan Gregorius'a göre devlet denen yapı, itaatsizlik göstererek kibirli bir şekilde Kilise'nin işlerine karışması ve Kilise'nin

<sup>52</sup> Deanesly, *A History of the Medieval Church 590-1500*, 94; Ullmann, *Growth of Papal Government in Middle Ages*, 280-281.

<sup>53</sup> I. S. Robinson, "Gregory VII and the Soldiers of Christ", *History* 58/193 (1973), 173; McCabe, *Crises in the History of the Papacy*, 150.

<sup>54</sup> Robinson, "Gregory VII and the Soldiers of Christ", 176-178.

<sup>55</sup> O'Malley, *A History of the Popes From Peter to the Present*, 98-99.

yolaşmasına neden olduğu gibi gerekçeler de göz önüne alındığında, ilahi kaynaklı değildir ve hatta kökeninde Şeytan vardır.<sup>56</sup> Gregorius'un siyasi iktidarla ilgili bu derece olumsuz düşünmesinin arkasında Karanlık Çağ'da Papalığın içine düştüğü durum bulunmaktadır. Ona göre Ottolar ile başlayan süreçte Kilise'nin imparatorluğun hizmetine girmesi kabul edilemez bir durumdur ve Kilise, altın çağını yaşadığı Kilise Babalarının dönemine geri dönmelidir.<sup>57</sup>

Uzun yıllardan beri Kilise'deki problemlerle mücadele eden Gregorius, IV. Henry ile girdiği mücadelenin de etkisiyle 1074-1075 yıllarında topladığı Lenten sinodlarında simoni ve din adamlarının evliliğiyle ilgili daha önce alınan kararları güçlü bir şekilde vurgulayarak yeniden ilan etmiştir. Ayrıca siyasi yöneticilerin kilise ve manastırlara atama yapmalarını, piskopos ve başkeşiflere otoritenin sembolü olan asa ve yüzük verme uygulamasını da kesin bir şekilde yasaklamıştır.<sup>58</sup> Alınan bu kararlar özellikle Fransa ve Almanya'daki soyluları rahatsız etmiş Papalığa karşı tepkilere yol açmıştır. Bunun üzerine Gregorius, aforoz etme yetkisi verdiği elçiler görevlendirmiş ve kendisine karşı çıkanları bastırmıştır.<sup>59</sup>

Gregorius'un topladığı sinodlar ve alınan kararlar benimseyeceği politikayı göstermesi açısından önemlidir. Fakat aynı yıllarda yayımlanan *Dictatus Papae* (Papanın Emirleri) isimli metin, Gregorius'un zihin dünyasını göstermesi açısından bambaşka bir öneme sahiptir. 27 maddelik bir kararname olan *Dictatus Papae*'in içeriği yalnızca Papalık ve papa ile ilgilidir. Buna göre; Roma Kilisesi, Tanrı tarafından kurulmuştur. Yalnızca papa, ekümenik unvanına sahip olabilir. Piskoposları atama ve azletme yetkisi sadece papaya aittir. Makamına bakılmaksızın, herhangi bir konsildeki Papalık elçisi, diğer bütün makamlardan üstündür ve gerektiği durumlarda piskoposları görevinden azledebilir. Papa, dönemin şartlarına göre manastırları ve kiliseleri bölebilir ya da birleştirebilir. İmparatorluk alametlerini yalnızca papa kullanabilir. Tüm prensler (yöneticiler) yalnızca papanın ayağını öpmelidir. Kiliselerde yalnızca onun adına

<sup>56</sup> Ullmann, *Growth of Papal Government in Middle Ages*, 284-286; Whalen, *The Medieval Papacy*, 99.

<sup>57</sup> Robinson, "Gregory VII and the Soldiers of Christ", 172.

<sup>58</sup> Deanesly, *A History of the Medieval Church 590-1500*, 94.

<sup>59</sup> Kelly, *The Oxford Dictionary of Popes*, 155.

konusulmalıdır. Papa, imparatorları makamından indirebilir. Papanın izni olmadan hiçbir konsil genel kabul edilemez. Onun otoritesi olmadan hiçbir kitap ya da kitap bölümü kanonik sayılamaz. Papa tarafından verilen hükümler hiç kimse tarafından geri alınamaz. Papa, hiç kimse tarafından yargılanamaz. Roma Kilisesi hiçbir zaman hata yapmamıştır ve kutsal metinlerin işaret ettiği üzere sonsuza kadar da hata yapmayacaktır. Papa, sinod toplamadan piskoposları görevinden alabilir ya da makama atayabilir. Roma Kilisesi ile barış içinde olmayan hiç kimse Katolik sayılamaz. Papa, halkı, kötü yöneticilere olan bağlılıklarından kurtarabilir.<sup>60</sup> Görüldüğü üzere *Dictatus Papae*, papayı dünya üzerindeki yegâne otorite ilan etmekte ve onu açıkça tanrısal bir konuma yerleştirmektedir. Bu anlayışa göre bir kimsenin hem Papalığa karşı çıkması hem de Hıristiyan kalması mümkün değildir. Ona göre Roma Kilisesi, doğruluğun bedenlenmiş halidir. Bu bağlamda Kilise'nin başı olan papa da Hıristiyan dünyasının tamamında hukuku ve düzeni en iyi şekilde bilen ve buna göre kurallar koyabilecek yegâne kişidir.<sup>61</sup>

Alman Kralı I. Otto'nun mirasını devam ettiren, tıpkı Gregorius gibi sahip olduğu yetkinin Tanrı tarafından verildiğine ve kendisinin iyilerin tarafından olduğuna inanan IV. Henry'nin Milano olayları sonucunda özellikle Roma'ya yakın olan Fermo ve Spoleto gibi bölgelere piskoposluk atamaları yapması neticesinde Gregorius, 8 Aralık 1075 tarihinde Henry'i azarlayan, dini meselelere müdahale etmemesi ve Kilise'nin özgürlüğünü tehlikeye atmaması konusunda uyarıcı bir mektup göndermiştir. Bu mektup karşısında sessiz kalmayan Henry, ertesi yıl Alman piskoposlarla birlikte Worms'ta bir sinod toplayarak Gregorius'u Papalık makamını gasp etmekle ve yetkilerini kötüye kullanmakla itham etmiştir. Bu sinodda Gregorius "sahte bir keşiş" olarak nitelenmiş ve Lombardiya piskoposları tarafından onaylanan bir kararla Gregorius'un papalıktan azledildiği ilan edilmiştir. Ayrıca geniş çapta dağıtılmak üzere papaya bir mektup yazan Henry, mektuba başlarken "*Gasp yoluyla değil Tanrı'nın buyruğuna uygun olarak kral olan Henry'den, artık papa değil yalnızca sahte bir keşiş olan Hildebrand'a*" ifadelerini kullanmıştır. Bu duruma çok hızlı bir şekilde reaksiyon gösteren Gregorius, 1076 yılında Roma'da topladığı sinodda IV. Henry'i ve

<sup>60</sup> Ernest F. Henderson, *Select Historical Documents of the Middle Ages* (London: George Bell and Sons, 1910), 366-367.

<sup>61</sup> Ullmann, *Growth of Papal Government in Middle Ages*, 275.

kendisini destekleyen Lombardiya piskoposlarını aforoz etmiş, *Dictatus Papae* uyarınca tebaasını da imparatora olan bağlılık ve sadakat yemininden azat etmiştir.<sup>62</sup>

Henry'nin aforozu, imparatorluk içerisinde kargaşaya yol açmıştır. Özellikle Saksonya bölgesindeki prensler, fırsattan istifade ederek ayaklanmış ve Henry'e ultimatom vermişlerdir. Buna göre Henry, bir yıl içerisinde papaya dini itaatle bağlı olduğu hususunda yemin etmeli ve aforoz cezasından kurtulmalıdır. 1077 yılının başında Augsburg'ta papanın huzurunda yapılacak olan toplantıda papa ile imparator arasındaki problemler çözüme kavuşturulmalıdır. Alman prenslerin talebine olumlu karşılık veren Gregorius yola çıkmış ancak Lombard bölgesindeki Papalık karşıtlarının engeliyle karşılaştığı için Canossa'da bir kaleye çekilmiştir. Prenslerin verdiği sürenin dolduğunu gören Henry, Canossa'ya gelmiş ve rivayete göre karlı bir havada üç gün boyunca yalın ayak kale kapısının önünde bekledikten sonra papa tarafından kabul edilerek af dilemiş ve bağışlanmıştır. İlk etapta bu durum Papalık için muhteşem bir zafer gibi görünse de esas zafer Henry'e aittir. Çünkü Gregorius, dönemin vakanüvislerden Merseburglu Bruno'nun (ö. 1083?) aktardığı kadarıyla Henry'nin yalnızca aforozunu kaldırmış olmasına rağmen,<sup>63</sup> ikili arasında yaşanan bu hadise, Henry'nin Papalık ile tamamen barıştığı ve imparatorluğunun onaylandığı şeklinde yorumlanmıştır. Gregorius tarafından ihanete uğradıklarını düşünen prensler, Henry'e isyan ederek Swabialı Rudolf'u (ö. 1080) kral ilan etmiş ve imparatorluk içerisinde iç savaş çıkmıştır. Her ne kadar Gregorius, Henry ile Rudolf arasında uzlaşma sağlamaya çalışsa da Henry'nin Gregorius'a karşı olumsuz bir tavır takınması ve Rudolf'un atama meselesinde Kilise'ye müdahale etmeyeceğine dair verdiği taahhütler neticesinde Gregorius bir kez daha Henry'nin karşısında yer alarak 1080 yılında onu bir kez daha aforoz ederken Rudolf'u kral ilan etmiştir. Ancak bu aforozun pek bir önemi yoktur.

<sup>62</sup> Whalen, *The Medieval Papacy*, 98-99; O'Malley, *A History of the Popes From Peter to the Present*, 100-101.

<sup>63</sup> I. S. Robinson, "Pope Gregory VII, the Princes and the Pactum 1077-1080", *The English Historical Review* 94/373 (1979), 724.

Çünkü bu defa saldırgan olanın Gregorius, haklarını savunanın ise Henry olduğu düşünülmüş ve Papalığa olan destek azalmıştır.<sup>64</sup>

Gregorius'un aforozuna Alman piskoposlarla cevap veren Henry, 25 Haziran 1080'de Brixen Sinodu'nu toplamıştır. Burada Gregorius papalıktan azledilmiş ve yerine Ravenna Piskoposu Guibert (ö. 1100), III. Clement ismiyle papa seçilmiştir. Böylece Avrupa aynı anda iki imparator ve iki papaya sahip olmuştur. Ancak bu durum aynı yılın sonlarında Henry ile Rudolf arasında gerçekleşen Hohenmölsen Savaşı'nda Rudolf'un ölümüyle değişmiştir. Bu noktadan itibaren Gregorius, Henry'e karşı geri adım atma girişimlerinde bulunsa da bir işe yaramamış, siyasi ve askeri gücü arkasına alan Henry, Roma'ya ilerlemiştir. 21 Mart 1084'te Henry'nin şehre girmesi üzerine Gregorius, Sant' Angelo kale-sine sığınmıştır. Henry tarafından papa yapılan III. Clement'in makama gelmez yaptığı ilk iş Henry'e imparatorluk tacını giydirmek olmuştur. 1059 yılında yapılan anlaşma gereği Robert Guiscard liderliğindeki Normanlar, Gregorius'u kurtarmak için Roma'ya gelmiş ve şehri geri almıştır. Ancak şehir alındıktan sonra üç gün boyunca yağmalanmış, binlerce Romalı esir alınmış, kadınlar tecavüze uğramış ve şehrin büyük bir bölümü yanmıştır. Yaşanan olaylar nedeniyle galeyana gelen ve bütün suçun papaya ait olduğunu düşünen halk, Gregorius'u Normanlarla şehirden kovmuştur. Normanların esaretinde önce Monte Cassino'ya ardından Solerno'ya giden Gregorius, bir yıl süren esaret hayatının sonunda 25 Mayıs 1085'te ölmüştür. Rivayete göre ölmeden önceki son sözleri şunlardır: *"Adaleti sevdim ve haksızlıktan nefret ettim. Bu nedenle sürgünde ölüyorum."*<sup>65</sup>

Papa VII. Gregorius, İmparator IV. Henry ile girdiği mücadeleyi kaybetmiş ve başarısız olmuş olsa da gerçekleştirdiği faaliyetler ve dile getirdikleri sayesinde ilerleyen süreçte Papalığın gideceği yönü keskin çizgilerle tayin etmiştir. İmparatorun mutlak gücüne rağmen Gregorius'un halefleri reformist bir tutum sergilemiş ve Kilise'nin özgürlüğü fikri çerçevesinde Papalığın otoritesinin diğer bütün makamlardan üstün olduğunu savunmaya devam etmişlerdir.

<sup>64</sup> Duffy, *Saints & Sinners*, 124-126; Deanesly, *A History of the Medieval Church 590-1500*, 94-95; McCabe, *Crises in the History of the Papacy*, 163-167.

<sup>65</sup> Sayime Durmaz, "Yüksek Ortaçağ'da Papa-İmparator Çatışması: Kılıç ile Âsâ'nın Savaşı", *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/1 (2011), 108-109; Davis, *Orta Çağ Avrupa Tarihi*, 263-264.

Gregorius'un Havari Petrus'la yapmış olduğu özdeşleştirme üzerinden temellendirilen bu düşünce, yaklaşık yüz yıl sonra Papa III. Innocent (ö. 1216) tarafından bir sonraki seviyeye taşınmış ve Innocent, Petrus'u da aradan çıkararak papanın doğrudan doğruya İsa Mesih'in vekili olduğunu ifade etmiştir. VII. Gregorius'un XI. yüzyıl Papalık reformuna yaptığı etkinin yankıları Avrupa'da yüzyıllar boyunca sürmüş ve Batı Hıristiyanlığının şekillenmesinde büyük rol oynamıştır.<sup>66</sup> XI. yüzyıl papalarından yalnızca VII. Gregorius'un mektuplarının ve papalık faaliyetleriyle ilgili kayıtların günümüze ulaşması da tarih boyunca Papalık tarafından kendisine ne kadar fazla değer verildiğinin en önemli göstergelerinden biridir.<sup>67</sup>

Görüldüğü üzere İmparator III. Henry'nin papa olarak IX. Leo'yu atamasıyla Papalık tarafından benimsenen reform hareketi, Leo'nun haleflerinin de katkılarıyla zaman içerisinde adım adım gelişmiştir. Bu dönemde Papalık reformunun merkezinde simoni ve ruhban evliliğiyle mücadelenin olduğu görülmektedir. VII. Gregorius'un Papalık makamına gelişile birlikte bu durum değişmiştir. Onun yönetimi altında reformun esas amacı, siyasi otoritelerin yaptığı atamaları sonlandırmak olarak belirlenmiştir. Gerçekleşen bu değişimin yanlış olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü hem simoni hem de ruhban evliliğinin arka planında ruhban sınıfına mensup olmayan kişilerin yaptıkları atamalar bulunmaktadır. Gregorius'un reform adına yaptığı hamleler giderek agresifleşmiş ve başlangıçta Kilise'nin özgürleştirilmesi için hareket ederken ilerleyen süreçte Papalığın mutlak egemenliğini tesis etmeye çalışmıştır. Bu durum, toplumun her kesiminde karşılık bulan XI. yüzyıl reformunun, yalnızca Papalığı merkeze alan ve herhangi bir siyasi otoriteye karşı Papalığın üstünlüğünü savunan bir harekete dönüşmesine neden olmuştur. Bir anlamda reform, manevî yapısını kaybederek dünyevî bir kimliğe bürünmüştür.

## Sonuç

Cluny hareketiyle kendini göstermeye başlayan reform, XI. yy'da Papalığın genel politikası haline gelmiştir. Papalık reformunu şekillendiren üç büyük

<sup>66</sup> Duffy, *Saints & Sinners*, 127-128; Whalen, *The Medieval Papacy*, 100; McCabe, *Crises in the History of the Papacy*, 170; Kelly, *The Oxford Dictionary of Popes*, 156; Jacques Le Goff, *Ortaçağ Batı Uygurluğu*, çev. Hanife Güven - Uğur Güven (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2019), 309-310.

<sup>67</sup> Cowdrey, "Pope Gregory VII (1073-85) and the Liturgy", 61.

problem bulunmaktadır. Bunlar; simoni, ruhban evliliği meselesi ve atama sorunudur. Her ne kadar bu problemler XI. yüzyıl reformunun merkezinde yer alsalar da yüzyıllardır Kilise içerisinde tartışılan ve zaman zaman çözüme kavuşturulmaya çalışılan meselelerdir. IV. yüzyılda Hıristiyanlığın devlet dini haline gelmesiyle birlikte siyasi bir kimlik de kazanan Hıristiyanlık, 476 yılında Batı Roma İmparatorluğu'nun yıkılmasıyla birlikte Avrupa'da farklı bir noktaya evrilmiştir. O dönemden itibaren manevi otoritenin yanında maddi otoriteyi de bir şekilde etkisi almaya çalışan Papalık, siyasi iktidarlarla sıklıkla karşı karşıya gelmiştir. Karolenj İmparatorluğu'nun dağılmasının yarattığı etki Kilise'yi her anlamda etkilemiştir. Karanlık Çağ olarak adlandırılan IX-X. yüzyıllarda yaşananlar Kilise-Devlet ilişkisinin şekillenmesine neden olmuştur. Genelde Hıristiyanlığın özelde Papalığın giderek yozlaştığını gören kişiler, devletin müdahalesinden kurtulmadığı sürece Kilise'nin yozlaşmaya devam edeceği fikrini benimsemiştir. XI. yüzyıl reformunun merkezinde bulunun "Kilise'nin özgürleşmesi" düşüncesi ilk etapta simoni, din adamlarının evliliği gibi tikel meseleler üzerinden ele alınmıştır. Problemlerin kökeninde atama sorununun bulunduğu fark edilmesine rağmen imparatorluğun güçlü olması nedeniyle özgürleşebilmek adına gerekli adımlar atılamamıştır. Ancak imparatorluğun zayıflamaya başlaması, Papalığın daha cesur hamleler yapmasına imkân vermiştir. Bununla birlikte reform yalnızca Papalık içerisinde değil keşişler ve halk arasında da uzun bir süre karşılık bularak varlığını sürdürmüştür.

VII. Gregorius'un papa seçilmesinin ardından ise reform politikalarında ciddi bir değişiklik meydana gelmiştir. Tikel hususlar yerine problemin kökenine inmeyi tercih eden Gregorius, ilan ettiği fermanlar ve gerçekleştirdiği faaliyetlerle imparatorluğu doğrudan karşısına almış ve yüzlerce yıldır üstü kapalı bir şekilde, belirli dengeler gözetilerek yönetilen Kilise-Devlet gerilimini meydana çıkarmıştır. *Dictatus Papae* isimli fermanıyla papayı, tüm dünyadaki en üstün otorite ilan eden Gregorius, kendisinden önceki hiçbir papanın göstermediği türde bir agresiflik sergilemiştir. Onu bu şekilde davranmaya sevk eden nedenler arasında Karanlık Çağ'da yaşananlar, Cluny manastırlarında almış olduğu katı eğitim, hayatının önemli bir kısmını Papalık hizmetinde geçirerek her türlü problemi doğrudan tecrübe etmesi ve İmparator III. Henry tarafından makamından azledilen hocasıyla birlikte sürgüne gitmesi gibi nedenler zikredilebilir. Fakat bu nedenlerin hiçbiri reformun geri dönülemez bir şekilde



dönüşüme uğradığı gerçeğini değiştirmemektedir. VII. Gregorius ile birlikte reform hareketi, toplumsal hüviyetini kaybederek papanın üstünlüğünü kabul ettirmeye çalışan bir yapıya bürünmüştür. Nitekim Gregorius'un açtığı kapıdan ilerleyen halefleri de onun söylemlerini devam ettirmiş ve papanın otoritesi altında yönetilen bir Hıristiyan dünyası oluşturmak için çaba göstermiştir. Bu bağlamda, ahlaki ve manevi önceliklere sahip olan XI. Papalık Reformu'nun, Kilise-Devlet çatışmasının gölgesi altında VII. Gregorius tarafından dünyevi ve siyasi bir reforma dönüştürüldüğünü söylemek mümkündür.

### Kaynakça

- Bauer, Susan Wise. *Ortaçağ Dünyası*. çev. Mehmet Moralı. İstanbul: ALFA, 2022.
- Brooke, C. N. L. "Gregorian Reform in Action: Clerical Marriage in England 1050-1200". *The Cambridge Historical Journal* 12/1 (1956), 1-21.
- Cantor, Norman F. "The Crises of Western Monasticism, 1050-1130". *The American Historical Review* 66/1 (1960), 47-67.
- Cheetham, Nicholas. *Keepers of the Keys: A History of Popes from St. Peter to John Paul II*. New York: Charles Scribner's Sons, 1983.
- Cowdrey, H. E. J. "Pope Gregory VII (1073-85) and the Liturgy". *The Journal of Theological Studies* 55/1 (2004), 55-83.
- Çoban, Bekir Zakir. *Geçmişten Günümüze Papalık*. İstanbul: İnsan Yayınları, 4. Basım, 2020.
- Davis, R. H. C. *Orta Çağ Avrupa Tarihi*. çev. Rümeyza Şişman. İstanbul: Dergah Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Deanesly, Margaret. *A History of the Medieval Church 590-1500*. London: Routledge, 1990.
- Dinleyici, Mustafa Furkan. *Orta Çağ Papalığının Mimarı Gregorius Magnus*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2023.
- Dinleyici, Mustafa Furkan. "Papalığın Karanlık Çağı: Saeculum Obscurum". *Hıristiyanlık Üzerine İncelemeler*. ed. İsmail Taşpınar - Dursun Ali Aykıt. Ankara: Sonçağ Akademi, 2023.

- Dinleyici, Mustafa Furkan. "Roma Katolik Kilisesi'nin 'Büyük' Papaları". *Hıristiyanlık Üzerine İncelemeler*. ed. İsmail Taşpınar - Dursun Ali Aykıt. 75-114. Ankara: Sonçağ Akademi, 2023.
- Duffy, Eamon. *Saints & Sinners: A History of the Popes*. New Haven, Conn. London: Yale University Press, 3rd ed., 2006.
- Durmaz, Sayime. "Yüksek Ortaçağ'da Papa-İmparator Çatışması: Kılıç ile Âsâ'nın Savaşı". *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/1 (2011), 93-120.
- Dwyer, John C. *Church History: Twenty Centuries of Catholic Christianity*. New Jersey: Paulist Press, 1998.
- Goldberg, Eric J. *Struggle for Empire: Kingship and Conflict Under Louis the German, 817-876*. Ithaca and London: Cornell University Press, 2009.
- Grassi, J. A. "Simon Magus". *New Catholic Encyclopedia* (Second Edition). 13/130-131. Washington D.C.: Thomson and Gale, 2003.
- Güzeldal, Yasin. *Aziz Benedikt ve Hıristiyan Manastır Yaşamı*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2021.
- Gwynn, Aubrey. "Gregory VII as Modern Scholars See Him". *Studies: An Irish Quaterly Review* 39/153 (1950), 40-50.
- Henderson, Ernest F. *Select Historical Documents of the Middle Ages*. London: George Bell and Sons, 1910.
- Howe, John. "The Nobility's Reform of the Medieval Church". *The American Historical Review* 93/2 (1988), 317-339.
- Kelly, John N. D. *The Oxford Dictionary of Popes*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- Ladner, Gerhart B. "Aspects of Mediaeval Thought on Church and State". *The Review of Politics* 9/4 (1947), 403-422.
- Le Goff, Jacques. *Ortaçağ Batı Uygarlığı*. çev. Hanife Güven - Uğur Güven. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 3. Basım, 2019.

- Lewis, Brenda Ralph. *Papaların Karanlık Tarihi*. çev. Sena Nur Yavuz. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.
- Liudprando di Cremona. *The Complete Works of Liudprand of Cremona*. çev. Paolo Squatriti. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2007.
- Malegam, Jehangir Yezdi. "Pro-Papacy Polemic and Purity of the Church: The Gregorian Reform". *A Companion to the Medieval Papacy: Growth of Ideology and Institution*. ed. Atria Larson - Keith Sisson. Leiden: Brill, 2016.
- Mann, Horace K. *The Life of the Popes in the Early Middle Ages*. Dryden House, Gerrard Street W.: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., Ltd., 1910.
- McBrien, Richard P. *The Pocket Guide to the Popes*. London: Harper Collins, 2006.
- McCabe, Joseph. *Crises in the History of the Papacy*. New York and London: G.P. Putnam's Sons, 1916.
- Mclaughlin, Megan. "The Bishop in the Bedroom: Witnessing Episcopal Sexuality in an Age of Reform". *Journal of History of Sexuality* 19/1 (2010), 17-34.
- Morris, Colin. *The Papal Monarchy: The Western Church from 1050 to 1250*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- O'Loughlin, Thomas. "Celibate Clergy: The Need for Historical Debate". *New Blackfriars* 85/1000 (2004), 583-597.
- O'Malley, John. *A History of the Popes From Peter to the Present*. Estover Road, UK: A Sheed & Ward Book, 2009.
- Pirene, Henri. *Kavimler Göçü'nden XVI. Yüzyıla Kadar Avrupa Tarihi*. çev. Sinan Akbaytürk. İstanbul: Selenge Yayınları, 2022.
- Pope Gregorius VII. *The Correspondence of Pope Gregory VII: Selected Letters from Registrum*. çev. Ephraim Emerton. New York: Columbia University Press, 1990.
- Rennie, Kriston R. "Extending Gregory VII's 'Friendship Newtwork': Social Contacts in Late Eleventh-Century France". *History* 93/4 (312) (2008), 475-496.

- Robinson, I. S. "Gregory VII and the Soldiers of Christ". *History* 58/193 (1973), 169-192.
- Robinson, I. S. "Pope Gregory VII, the Princes and the Pactum 1077-1080". *The English Historical Review* 94/373 (1979), 721-726.
- Robinson, I. S. "The Friendship Network of Gregory VII". *History* 63/207 (1978), 1-22.
- Robinson, I. S. *The Papal Reform of the Eleventh Century Lives of Pope Leo IX and Pope Gregory VII*. Manchester: Manchester University Press, 2004.
- Ullmann, Walter. *Growth of Papal Government in Middle Ages*. London: Methuen & Co. Ltd, 1962.
- Walker, Williston vd. *A History of the Christian Church*. New York: Scribner Books, 1985.
- Whalen, Brett Edward. *The Medieval Papacy*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire UK: Palgrave Macmillan, 2014.

# tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2024, c. 10, s. 2: 807-836

## Bir Hiper-Kalvinist Olarak John Gill

John Gill as a Hyper-Calvinist

### Talha FORTACI

Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi,  
Asst. Prof., Karamanoğlu Mehmetbey University,  
Faculty of Theology, Department of History of Religions  
talhaforta@gmail.com

**ORCID:** 0000-0002-6539-9302

**DOI:** 10.47424/tasavvur.1549084

### Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 12 Eylül / September 2024

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 12 Kasım / November 2024

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2024

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Fortacı, Talha. "Bir Hiper-Kalvinist Olarak John Gill". *Tasavvur -*

*Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 10/2 (Aralık 2024): 807-836.

<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1549084>

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

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

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

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

CC BY-NC 4.0



## Öz

Hiper-Kalvinizm, Protestan teolojisinin kurtuluş ile ilgili yaklaşımının biraz daha ileri versiyonudur. Hiper-Kalvinizm, Mesih'in kefaretinin yeterliliği ve etkinliği açısından geleneksel Kalvinizm'den ayrılır. Kalvinizm geleneksel olarak yalnızca seçilmişlerin Mesih'in kefaretinin erişebileceğini ancak kefaretin yeterliliğinin tüm insanlığa uzandığını savunurken, Hiper-Kalvinizm kefaretin yalnızca seçilmişlere özgü olduğu görüşünü benimser. Ayrıca, geleneksel Kalvinizm ile karşılaştırıldığında Hiper-Kalvinizm'de evanjelizme daha nadir vurgu yapıldığı görülür. Bu makalede 18. Yüzyıl İngiliz Hristiyan teologlarından John Gill (1697-1771)'in bir Hiper-Kalvinist olup olmadığı tartışılmaktadır. 1719'da Horsleydown'da bulunan Goat Yard Chapel'deki Strict Baptist kilisesinin papazı olan Gill, uzun bir süre (51 yıl) bu görevini devam ettirmiş ve bu süre zarfında önemli teolojik metinler kaleme almıştır. Sıkı bir Kalvinist olan John Gill'in teolojisi tasvir edilirken farklı yaklaşımların olduğu dikkatleri çekmektedir. Bazı araştırmacılar çok rahat bir biçimde onu bir Hiper-Kalvinist olarak sunarken, bir diğer kesim ise bunun karşısında durmaktadır. Bu sebeple, makalede öncelikle John Gill'in teolojisi ele alınacak ve akabinde onu bir Hiper-Kalvinist olarak tanımlamanın imkânı üzerinde durulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Jean Kalvin, John Gill, Kalvinizm, Hiper-Kalvinizm, Protestanlık.

## Abstract

Hyper-Calvinism is a slightly more advanced version of the Protestant theological approach to salvation. Hyper-Calvinism differs from traditional Calvinism in the adequacy and efficacy of Christ's atonement. Whereas Calvinism has traditionally held that only the elect have access to Christ's atonement, but that the sufficiency of the atonement extends to all mankind, hyper-Calvinism holds that the atonement is exclusively for the elect. Compared to traditional Calvinism, hyper-Calvinism places less emphasis on evangelism. This article discusses whether John Gill (1697-1771), an 18th century English Christian theologian, was a hyper-Calvinist. In 1719 Gill became minister of the Strict Baptist Church at Goat Yard Chapel, Horsleydown, a position he held for 51 years, during which he wrote important theological texts. Indeed, it is noteworthy that there are different approaches to describing the theology of John Gill, a strict

Calvinist. While some scholars are very happy to present him as a hyper-Calvinist, there are others who take the opposite position. Therefore, this article will first discuss John Gill's theology and then consider the possibility of identifying him as a Hyper-Calvinist.

**Keywords:** Jean Calvin, John Gill, Calvinism, Hyper-Calvinism, Protestantism.

## Giriş

Reform süreci, Hristiyanlık tarihinde yaşanan kırılmalar arasında sonuçları itibariyle en dikkate değer olanlardan biridir. Kutsal Kitap'ın hayatın merkezine alınarak Hristiyanlığın özüne döndürülmesi çabaları bu dönemin ruhunu ifade etmektedir. XVI. Yüzyılda Martin Luther (1483-1546), Jean Kalvin (1509-1564) ve Ulrich Zwingli (1484-1531) gibi isimler öncülüğünde bilhassa Almanya, İsviçre, Fransa, İngiltere, Macaristan ve Çekoslovakya gibi ülkelerde etkisini gösteren bu hareket *Reformasyon* olarak isimlendirilmektedir.<sup>1</sup> Avrupa'nın kahir ekseriyetini papalığın sultasından kurtarma gayretinde olan Reformasyon, Protestanlık isimli mezhebin ortaya çıkmasına neden olmuş ve teopolitik anlamda Avrupa'nın kaderini değiştirmiştir.<sup>2</sup> Yukarıda zikredilen Reformasyon öncüleri arasında ise Jean Kalvin, hem Protestan mezhebinin şekillendiren isimlerdendir hem de kendi ismine nispetle bugün *Kalvinizm* olarak bilinen hareketin kurucusudur. Kendisi bizzat Kalvinizm adında bir hareket ortaya çıkarma niyetinde olmasa da takipçileri söz konusu mezhebin oluşumunda onu kurucu olarak görmektedir.

1509 yılında Noyon Picardie'de dünyaya gelen Fransız reformcu Jean Kalvin, Cenevre merkezli Protestanlığın en önemli ismidir. Felsefe, mantık ve hukuk eğitimi almak için 1523'te Paris'e gitmiş ve burada Luther'in görüşlerini

<sup>1</sup> Reform süreciyle alakalı ülkemizde önemli çalışmalar yapılmıştır. Dolayısıyla burada detaya girmek bizi tekrara düşürecektir. Konuyla ilgili geniş malumat için bk. Hakan Olgun, *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006); Hakan Olgun, *Luther ve Reformu: Katolisizm'i Protesto* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2001); Ali Erbaş, *Hristiyanlıkta Reform ve Protestanlık Tarihi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004).

<sup>2</sup> Jacques Waardenburg, "Reform", *DİA* (İstanbul, 2007), 34/530; Alister E. McGrath, *Historical Theology* (New Jersey: Wiley-Blackwell, 2013), 125-126; Olgun, *Luther ve Reformu: Katolisizm'i Protesto*, 11.

inceleyerek reformist düşüncelere (dolayısıyla Protestanlığa) ilgi duymaya başlamıştır. Fransa’da o dönem hâkim olan Katolik Kilisesi ile görüşleri ayrılmaya başlayınca kendisiyle ilgili hayati tehlike söz konusu olmuş ve bundan dolayı İsviçre’ye (Cenevre) yerleşmiştir. Kalvin, burada sadece dini bir lider olarak ön plana çıkmamış, aynı zamanda kentin idaresi ve eğitim gibi hususlarda da baş aktörlerden biri olmuştur. Kalvin’in teolojisi ve onu diğer Protestan önderlerden ayrılan Hristiyanlık anlayışına bakıldığında şu beş ilkenin öne çıktığı görülmektedir; Mutlak Bozulmuşluk ve Mutlak Yetersizlik, Şartsız Seçim, Kişisel Kurtuluş ve Sınırlı Kefaret, Kutsal Ruh’un Etkin Çağrısı veya Karşı Konulamaz Lütuf, Azizlerin Sebati.<sup>3</sup> Hem bunları destekleyen hem de bizim çalışmamızın bir nevi özünü oluşturan konu ise Kalvin’in kader hakkındaki görüşleridir. Zira Kalvin, insanların eşit şartlarda yaratılmadığı kanaatinde. Bazı insanlar için sonsuz yaşam söz konusuyken bazıları için sonsuz lanetlenme vardır. Kalvin’in kader anlayışında seçilmişlik çok önemli bir kavramdır ve Tanrı, seçilmişlerin yanı sıra lanetlileri de dünya hayatında yapacakları iyi veya kötü amellere bakmaksızın ezelde belirlemiştir.<sup>4</sup>

İngiliz teolog John Gill (1697-1771) Kalvinist soteriolojinin sıkı bir takipçisidir. 1719’da Horsleydown’da bulunan Goat Yard Chapel’deki Strict Baptist kilisesinin papazı olan Gill, uzun bir süre (51 yıl) bu görevini devam ettirmiş ve bu süre zarfında önemli teolojik metinler kaleme almıştır. John Gill önemli bir Baptist teologdur ve Baptist ekolün takipçileri arasında etkisi hala devam etmektedir. Gill’in Kalvinist bir perspektife (özellikle kurtuluş ve kader konularında) sahip olduğunu rahatlıkla ifade etmek mümkündür. Buna binaen Gill, *The Cause of God and Truth*<sup>5</sup> adlı eserinde Kalvinizmin beş ilkesini kararlılıkla savunmuştur. Eser, Kalvinist doktrinine muhalefet eden Anglikan rahip Daniel Whitby’ye karşı uzun bir reddiyeden müteşekkildir. Eserde, bahsi geçen beş ilkenin ve diğer Kalvinist fikirlerin erken Hristiyanlıkta da var olduğunu göstermek için çok sayıda kilise babasına referans verilmektedir. Tüm bunlarla

<sup>3</sup> Kalvin’in Hristiyanlık anlayışı ve teolojisi ile ilgili kapsamlı bir çalışma için bk. Ahmet Aras, *Protestanlık Tarihinde Kalvinizm* (Konya: Aybil Yayınları, 2014).

<sup>4</sup> Bilhassa Kalvin’in kader konusundaki görüşlerini inceleyen müstakil bir araştırma için bk. Muhammet Tarakçı, “Kalvinizmde Kader Anlayışı”, *Uludağ Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2010), 93-119.

<sup>5</sup> John Gill, *The Cause of God and Truth* (London: W.H. Collingridge, 1855).



beraber, Gill'in bir Calvinist olması hususunu bir adım öteye götürüp onun hakkında Hiper-Kalvinist tanımlaması yapan araştırmacılar mevcuttur. Peter Toon ve Robert Oliver bu isimlere örnek verilebilir. Bu araştırmacılar Gill'i Hiper-Kalvinizmin babası olarak tanımlamaktadır.<sup>6</sup> Ayrıca, Tom Nettles ve Timothy Georg gibi araştırmacılar ise Toon'a bu konu hakkında muhalefet etmektedirler.<sup>7</sup> Bu perpektiften, Gill'in bir Hiper-Kalvinist olarak değerlendirilmesinin imkanını tartışmanın önemli bir girişim olacağı ifade edilebilir.

Yukarıdaki değerlendirmelerin ışığında söylenebilir ki ülkemiz akademik yazınında Hiper-Kalvinizm ve John Gill konusunu gündeme alan bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu bakımdan John Gill'in bir Hiper-Kalvinist olup olmadığını tartışan bu araştırmamızın alanda ilk olduğunu rahatlıkla ifade edebiliriz. Ayrıca, hem Hiper-Kalvinizm konusunun hem de John Gill'in teolojik bakışının farklı araştırmacılar tarafından müstakil çalışmalar olarak değerlendirilmesi önemli olacaktır. Bunlarla birlikte, Hiper-Kalvinizm konusu üzerine yapılan en kapsamlı çalışma Peter Toon'un kaleme aldığı *The Emergence of Hyper-Calvinism in English Nonconformity 1689–1765*<sup>8</sup> isimli eserdir. Toon'un eseri konuyu detaylı bir biçimde ele almaktadır. Yine, Baptist Quarterly'de George M. Ella'nın kaleme aldığı *John Gill and the Charge of Hyper-Calvinism*<sup>9</sup> isimli makalenin konuyla ilgili etraflı bir çalışma olduğu söylenebilir. İlgili çalışmalar ve özellikle John Gill'in bizzat kaleme aldığı *A Body of Doctrinal Divinity, A Body of Practical Divinity*<sup>10</sup> ve *The Cause of God and Truth*<sup>11</sup> gibi eserler bu makalede yararlanılan önemli kaynaklardır. Bu makalenin ortaya çıkmasındaki en önemli etken ise İngiliz teolog John Gill ve Hiper-Kalvinizm konularında Türkçe literatürdeki boşluğa naçizane bir katkı sunmaktır. Yukarıdakilere ilaveten, çalışmamızın Protestanlık ve Reformasyon ile ilgili araştırmalara, özellikle de Calvin teolojisi

<sup>6</sup> Peter Toon, *Hyper Calvinism* (London: Quinta Press, 2003); Michael A.G. Haykin, *The Life and Thought of John Gill (1697-1771)* (Leiden & Boston: Brill, 1997), 5.

<sup>7</sup> Thomas J. Nettles, *By His Grace and for His Glory* (Michigan: Baker Book House, 1985); George M. Ella, "John Gill and the Charge of Hyper-Calvinism", *Baptist Quarterly* 36/4 (1995), 160-177; Haykin, *The Life and Thought of John Gill (1697-1771)*, 3.

<sup>8</sup> Toon, *Hyper Calvinism*.

<sup>9</sup> Ella, "John Gill and the Charge of Hyper-Calvinism".

<sup>10</sup> John Gill, *Complete Body of Ppractical and Doctrinal Divinity* (Philadelphia: Delaplaine and Hellings, 1810).

<sup>11</sup> Gill, *The Cause of God and Truth*.

hakkındaki çalışmalara farklı bir perspektifle katkı sunacağını ifade edebiliriz. Bu doğrultuda, makalede konuya hazırlık bakımından öncelikle John Gill'in hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilecektir. Daha sonra John Gill'in Hristiyanlığa dair görüşleri genel bir çerçevede ele alınacaktır. Akabinde Hiper-Kalvinist teoloji hakkında bilgi verilip John Gill'i bir Hiper-Kalvinist olarak tanımlamanın imkânı üzerinde durulacaktır.

### 1. John Gill (1697-1771)'in Hayatı ve Eserleri

John Gill 23 Kasım 1697'de İngiltere'nin Kuzey Northamptonshire bölgesinde bir kasaba olan Kettering'de baptist bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Baba Edward Gill de tıpkı John gibi bir din adamıydı. Bir çocuk olarak dindar bir evde ve ilgili bir ortamda yetiştirilmenin avantajına sahipti ancak Kettering'deki diğer çocukların çoğunun sahip olmadığı bir dezavantajdan muzdaripti. Muhalifler (ya da heretikler) olarak o ve ailesi ikinci sınıf vatandaşlardı.<sup>12</sup> John Gill parlak bir çocuktü ve Kettering Gramer Okulu'na girmeyi başarmıştı. Bu tür okullar klasik diller üzerine yoğunlaşan bir eğitim veriyordu. John, Latince'de mükemmel bir ilerleme kaydetti ve dokuz yaşında önemli klasikleri okumaya başladı. Kısa süre içinde Yunanca için de iyi bir temel oluşturdu. Kettering'de kitaplara olan talep sınırlıydı ve tek kitapçı sadece pazar günlerinde açılıyordu. John bu fırsatı en iyi şekilde değerlendirdi ve rafları arasında gezinmesine izin veren dükkân sahibiyle arkadaş oldu. Burada kendisine çalışmaları hakkında sorular soran bazı yerel din adamlarıyla tanıştı. Kitapçıda o kadar çok vakit geçiriyordu ki onunla ilgili şöyle bir atasözü nakledilir: "Bir gerçeğin kesinliğini iddia etmek isteyen insanlar, 'John Gill'in kitapçı dükkanında olduğu kadar kesin' olduğunu ifade ederler."<sup>13</sup>

1708'de John'un örgün eğitimini ani ve beklenmedik bir şekilde sona erdirecek bir gelişme yaşandı. İlkokul müdürü, tüm öğrencilerin Anglikan kilisesindeki günlük ayine katılmalarını gerektiren bir kural uygulamaya karar verdi. Aralarında Edward ve Elizabeth Gill'in de bulunduğu bazı muhalif ebeveynler, Nonkonformist inançlarının bu şekilde ihlal edilmesine kızarak oğullarını okuldan aldılar. Daha varlıklı ebeveynler çocuklarının muhalif

<sup>12</sup> Toon, *Hyper Calvinism*, 95; Haykin, *The Life and Thought of John Gill (1697-1771)*, 9.

<sup>13</sup> Robert W. Oliver, "John Gill (1697-1771): His Life And Ministry", *The Life and Thought of John Gill (1697-1771)*, ed. Michael A.G. Haykin (Leiden & Boston: Brill, 1997), 9.

okullardan birinde eğitim görmesini sağlayabiliyordu. Ancak Gill'ler bunu karşılayamadı ve böylece John'un okul günleri on bir yaşındayken sona erdi. Muhalif hayır kurumlarından burs alma girişimleri de başarısız oldu ve John babasının işinde çalışmaya başlamak zorunda kaldı. Bu hayal kırıklığı onun bilgiye olan açlığını bastırmadı. Latince ve Yunanca'da okumaya devam edecek kadar ilerleme kaydetmişti ve bir İbranice gramer ve sözlük yardımıyla bu dile de giriş yaptı. İbranice çalışmak onun için özel bir zevk olacaktı. Klasik dillerdeki becerisi mantık, retorik ve felsefe çalışmalarına kapı açtı. Ayrıca, daha sonra bolca alıntı yapacağı çeşitli kıta ilahiyatçılarının Latince eserlerini okudu.<sup>14</sup>

1716'da Kasım ayının ilk günü John Gill, kendi cemaati arasında yapılan bir toplantıda inancını açıkça beyan etti ve daha sonra Thomas Wallis tarafından vaftiz edildi.<sup>15</sup> Kısa bir süre sonra Londra'daki bazı arkadaşlarının tavsiyesine uyarak Higham Ferrers'e yeni kurulan Baptist Kilisesi'nin papazı olmak üzere oraya henüz gelmiş olan Galli John Davis'in yanına taşındı. Niyeti Davis'in yardımıyla eğitimine devam etmesi ve komşu köylerde vaaz vermesiydi. Bu hedefini gerçekleştirdi ve aynı zamanda kilisenin bir üyesi olan Elizabeth Negus ile 1718'de evlendi.<sup>16</sup> 1719'da Southwark Horsleydown'da toplanan Özel Baptist Kilisesi'nde beklenmedik bir şekilde vefat eden Benjamin Stinton'un yerine papaz olmak üzere kendisine yapılan çağrıyı kabul etti ancak kilisedeki çeşitli sıkıntılar nedeniyle papazlık töreni 22 Mart 1720'ye kadar ertelendi.<sup>17</sup> Gill'i söz konusu kiliseye din adamı olarak öneren kişi "çok dindar, iyi eğitilmiş ve görüşleri itibariyle Kilise'nin inancına uygun bir adam" şeklinde ifadeleri olan diyakoz Abraham Atkins'di.<sup>18</sup>

John Gill, tüm yaşamını gençliğinde Northamptonshire'da öğrendiği

<sup>14</sup> Toon, *Hyper Calvinism*, 95; Haykin, *The Life and Thought of John Gill (1697-1771)*, 9-10; Richard A. Muller - Michael A.G. Haykin, "John Gill and the Reformed Tradition: A Study in the Reception of Protestant Orthodoxy in the Eighteenth Century", *The Life and Thought of John Gill (1697-1771)* (Leiden & Boston: Brill, 1997), 54.

<sup>15</sup> Oliver, "John Gill (1697-1771): His Life And Ministry", 10-11.

<sup>16</sup> Oliver, "John Gill (1697-1771): His Life And Ministry", 12.

<sup>17</sup> Toon, *Hyper Calvinism*, 95.

<sup>18</sup> Oliver, "John Gill (1697-1771): His Life And Ministry", 13.

öğretiyi daha iyi kavramak ve onu savunmakla geçirmiştir.<sup>19</sup> Ayrıca o, teolojik bakış açısını bazı Kıta Avrupası ve İngiliz Yüksek Kalvinistlerini inceleyerek derinleştirmiş ve John Skepp ile olan dostluğu sayesinde görüşlerini teyit etmiştir. Kitaplarındaki dipnotlar, hayatı boyunca hevesli ve geniş bir okuyucu olduğunu ortaya koymaktadır. Eserlerinde çok geniş bir yelpazeden kaynaklar dizisini gösteren rerefranslar vardır. Onaylayarak alıntı yaptığı yazarlar azdır ve Augustine hariç kahir ekseriyeti Reformcu ilahiyatçılardır. Bunlar arasında Amsterdam'da profesör olan Jacobus Altingius (1583-1644), ünlü teolog Johannes Cocceius (1613-1669), Zürih'te profesör olan Johannes Henricus Heideggerus (1633-1698), Leiden'de profesör olan Johannes Hoornbeck (1617-1666), Franeker'de profesör olan Johannes Maccovius (1588-1644), önde gelen Reformcu skolastik teolog Johannes Wollebius (1586-1629), profesör Herman Witsius (1636-1708), İngiliz ilahiyatçılar William Ames, William Pemble, Samuel Rutherford, William Twisse, Thomas Goodwin ve John Owen gibi isimler yer almaktadır. Ayrıca, Baptist bir papaz olan J. C. Ryland ve Anglikan bir din adamı olan Augustus Toplady de hem Gill'in arkadaşları olması bakımından hem de alıntı yaptığı yazarlar olarak dikkat çekmektedir.<sup>20</sup>

John Gill genç yaşta Latince, Yunanca ve İbranice öğrenmiş ve daha sonra bu dil becerileri onun teoloji çalışmalarında önemli bir rol oynamıştır. 1719 yılında Londra'daki Horsleydown'da bulunan bir Baptist kilisesine vaiz olarak atanan Gill, 51 yıl boyunca bu görevde kalmıştır.<sup>21</sup> Bu süre zarfında çok sayıda teolojik eser yazmış ve döneminin önde gelen Kalvinist düşünürlerinden biri haline gelmiştir. John Gill'in teolojiye dair başlıca eserleri şu şekilde sıralanabilir;

The Doctrine of the Trinity Stated and Vindicated (1731)

The Cause of God and Truth (1738)

An Exposition of the New Testament (1746-1748)

An Exposition of the Old Testament (1748-1763)

A Body of Doctrinal Divinity (1767)

<sup>19</sup> Toon, *Hyper Calvinism*, 97.

<sup>20</sup> Toon, *Hyper Calvinism*, 98.

<sup>21</sup> Barry H. Hawson, *Erroneous and Schismatical Opinions* (Leiden & Boston: Brill, 2001), 167.

### A Body of Practical Divinity (1770)

Bu eserler genel itibariyle Kalvinist teoloji ve öğretilerin savunulması, Kutsal Kitap'ın detaylı yorumlanması ve açıklanması, Teslis doktrininin izahı ve temellendirilmesi, Hiper-Kalvinizm olarak bilinen teolojik yaklaşımın geliştirilmesi, Baptist kilise yapısı ve uygulamalarının detaylı açıklaması gibi konuları ihtiva etmektedir. John Gill'in eserleri, 18. yüzyıl ve sonrasındaki Protestan teolojisi üzerinde önemli bir etki yaratmıştır. Özellikle, Kalvinist teolojinin sistematik bir şekilde açıklanması, Kutsal Kitap yorumculuğunda detaylı ve akademik bir yaklaşımın benimsenmesi, Baptist kiliselerinin teolojik temellerinin güçlendirilmesi, Hiper-Kalvinizm akımının gelişmesi ve yayılması ve Protestan teolojisinde akademik çalışmaların teşvik edilmesi gibi hususlarda Gill'in çalışmaları son derece etkili olmuştur. Bu temalar, Gill'in eserlerinin bütününde tutarlı bir şekilde işlenmiş ve onun teolojik düşüncesinin temelini oluşturmuştur.

Gill'in Kitab-ı Mukaddes yorumları, özellikle *An Exposition of the New Testament*<sup>22</sup> ve *An Exposition of the Old Testament*<sup>23</sup> adlı eserleri döneminin en kapsamlı ve detaylı kutsal Kitap çalışmaları arasında yer almaktadır. Bu çalışmalar, Gill'in derin dil bilgisi ve teolojik anlayışını yansıtmakta ve Kitab-ı Mukaddes metninin hem literal hem de alegorik yorumlarını içermektedir. Gill'in bu eserleri, sonraki nesil Kutsal Kitap yorumcuları için önemli bir kaynak ve model teşkil etmiştir. *A Body of Doctrinal Divinity* ve *A Body of Practical Divinity*<sup>24</sup> adlı eserleri ise Gill'in sistematik teoloji anlayışını ortaya koymaktadır. Bu çalışmalar, Kalvinist teolojinin temel öğretilerini detaylı bir şekilde ele almakta ve bu öğretilerin pratik yaşamdaki uygulamalarını incelemektedir. Gill, bu eserlerde özellikle seçilmişlik, kader ve özgür irade gibi Kalvinist düşüncenin tartışmalı konularına odaklanmış ve bu konuları kendi teolojik perspektifinden açıklamaya çalışmıştır.

John Gill'in teolojik düşüncesinin en dikkat çekici yönlerinden biri, Hiper-Kalvinizm olarak bilinen akımın geliştirilmesindeki rolüdür. Hiper-Kalvinizm, geleneksel Kalvinist öğretileri daha da ileri götürerek insanın kurtuluş sürecindeki rolünü neredeyse tamamen ortadan kaldıran bir yaklaşımı ifade

<sup>22</sup> John Gill, *An Exposition of the Books of Prophets of the Old Testament* (London: G. Keith, 1758).

<sup>23</sup> John Gill, *An Exposition of the New Testament* (London: George Keith, 1746).

<sup>24</sup> Gill, *Complete Body of Practical and Doctrinal Divinity*.

etmektedir. Gill'in bu konudaki görüşleri, özellikle *The Cause of God and Truth*<sup>25</sup> adlı eserinde detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Bu yaklaşım, Gill'in çağdaşları ve sonraki nesil teologlar arasında hem takdir hem de eleştiri toplamıştır. Bu bakımdan, Gill'in eserlerinin 18. yüzyıl ve sonrasındaki Protestan teolojisi üzerinde önemli bir etki yarattığı söylenebilir.

Gill'in eserleri Baptist kiliselerinin teolojik temellerinin güçlendirilmesi konusunda da önemli bir rol oynamıştır. Bilhassa vaftiz ve kilise yönetimi gibi konulardaki görüşleri Baptist geleneğinin şekillenmesine hizmet etmiştir. Dolayısıyla Gill'in çalışmaları, Baptist kiliselerinin teolojik kimliğinin oluşmasında ve korunmasında bir referans kaynağı olmuştur. Tüm bunlardan hareketle, John Gill'in eserleri 18. yüzyıl İngiliz baptist teolojisinde bir dönüm noktası olarak değerlendirilebilir. Onun teolojik mirası, günümüzde de özellikle Kalvinist ve Baptist çevrelerde incelenmeye ve tartışılmaya devam etmektedir. Bu bakımdan Protestan teolojinin tarihsel gelişimini anlamak ve özellikle 18. yüzyıl İngiliz Baptist dini düşüncesini kavramak için Gill'in çalışmaları başlıca kaynaklar arasında yer almaktadır.

Kendisini sadece bir papaz olarak değil aynı zamanda Reform inancının bir savunucusu olarak gören Gill, Teslis ve Mesih'in Şahsı hakkındaki heterodoks görüşlerin ilerlemesi nedeniyle *The Doctrine of the Trinity Stated and Vindicated* (1731)<sup>26</sup> isimli bir çalışma yayınlamıştır. Abraham Taylor ve Job Burt'ün ebedi aklanma doktrininin antinomianizme<sup>27</sup> neden olduğu suçlamalarına yanıt olarak *The Doctrine of God's Everlasting Love to His Elect and Their Eternal Union to Christ* (1732), *Truth Defended* (1736) ve *The Necessity of Good Works unto Salvation Considered* (1739) gibi metinler kaleme almıştır. John Wesley hem mutlak kader doktrinine hem de azizlerin nihai sebatı doktrinine muhalefet ettiği Gill, *The Doctrine of Predestination Stated and set in Scripture-light* (1752) ve *The Doctrine of the Saints Final Perseverance Asserted and Vindicated* (1752) adlı

<sup>25</sup> Gill, *The Cause of God and Truth*.

<sup>26</sup> John Gill, *The Doctrine of the Trinity, Stated and Vindicated* (London: Aaron Ward, 1731).

<sup>27</sup> Antinomianizm, kurtuluşun iman ve ilahi lütuf ile sağlanacağı ilkesini, kurtulacak olanların On Emir'de yer alan ahlaki yasaları takip etmek zorunda olmadıklarını ve yalnızca imanın yeterli olduğunu ileri sürece kadar ileri götüren ekoldür. Geniş bir okuma için bk. Hakan Olgun, "Protestan Ahlakiliği Sorunu ve Philip Melancthon", *Milel ve Nihal* 2/1 (2005), 115-144.

eserleriyle ona karşılık vermiştir. Dört ciltlik *The Cause of God and Truth* (1734-1738) adlı kitabı Dr. Daniel Whitby'nin 1735'te yeniden basılan *Discourse on Election* adlı kitabına yanıt olarak yazılmıştır.<sup>28</sup> Gill katı bir Baptisttir ve Baptist ilkelerini birçok eleştirmene karşı savunmuştur. Hayatının sonunda yayınlanan üç ciltlik *Body of Divinity* adlı eseri, cemaatine verdiği vaazların özünü içermektedir.<sup>29</sup> Gill'in teolojiye olan ilgisi ve yatkınlığı yalnızca kendi eserlerinde belirgin olan bir durum değildir. Kendisinden farklı bazı yazarların çalışmalarında da onun imzasını görmek mümkündür. Örneğin, Richard Davis'in *Hymns*'ine 1748'de bir önsöz yazmış, 1751'de Skepp'in *Divine Energy*'sini ve 1755'te ise Crisp'in *Works*'ünü düzenlemiştir. Bunlara ilaveten, 1763'te John Brine ile birlikte Herman Witsius'un *Oeconomy of the Covenants*'ının önsözünü "okuyucuya mektup" olarak imzalamıştır.<sup>30</sup>

## 2. Hiper-Kalvinist Teoloji

Hiper-Kalvinist teolojiyi ele almadan önce Kalvinizm'in Kader doktrini üzerinde durulması konuyu daha iyi anlamak bakımından elzemdir. Daha önce de değinildiği üzere Kalvin'in teolojik sisteminde "Mutlak Bozulmuşluk ve Mutlak Yetersizlik, Şartsız Seçim, Kişisel Kurtuluş ve Sınırlı Kefaret, Kutsal Ruh'un Etkin Çağrısı veya Karşı Konulamaz Lütuf, Azizlerin Sebati" şeklinde isimlendirilen beş ilke son derece önemlidir. Bunlar arasında ise bizim konumuzu da ilgilendiren "Şartsız Seçim" ve "Sınırlı Kefaret" öğretilerinin ayrı bir yeri vardır. Zira Hiper-Kalvinist teoloji, söz konusu iki öğretinin geleneksel Kalvinci duruştan daha ileri ve daha katı yorumlanması suretiyle ortaya çıkmış bir düşünce biçimidir.

Hristiyan teolojisinde kader ile ilgili tartışmaların çoğunlukla Âdem'in işlediği aslı günahın sonraki nesillere aktarımı konusu etrafında şekillendiği dikkatleri çekmektedir. Hristiyan ilahiyatçıların aslı günah meselesi hakkındaki görüş ve düşünceleri kader ile ilgili pozisyonlarını da belirlemektedir. Bu doğrultuda, Âdem'in kendi hür iradesiyle mi günah işlediği ve Tanrı'nın da işlenen bu günah neticesinde mi bir ceza takdir ettiği; yoksa Tanrı'nın ilk insanın günaha düşmesini kader olarak mı belirlediği soruları konunun merkezini

<sup>28</sup> Toon, *Hyper Calvinism*, 96.

<sup>29</sup> Gill, *Complete Body of Practical and Doctrinal Divinity*.

<sup>30</sup> Toon, *Hyper Calvinism*, 97.

oluşturmaktadır. Daha açık bir ifadeyle Tanrı, Âdem'in günah işlemesine izin mi vermiştir; yoksa bu günahın işlenmesini takdir ve irade mi etmiştir?<sup>31</sup> Kalvin'in bu husustaki duruşu son derece nettir. O, Tanrı'nın mutlak gücüyle kendi gizli planına uygun olarak her şeyi düzenlediği kanaatindedir. Bu bakımdan Kalvin'e göre "İlk insanın özgür iradesi vardı ve kendi kaderini belirledi; Tanrı da ona hak ettiği şekliyle muamele etti" gibi bir yaklaşımın kabul edilmesi Tanrı'nın mutlak gücüne hâle getirecektir. Buna ilaveten, yine aynı yaklaşımın benimsenmesi durumunda yaratılmışların en şerefli olan insanın muğlak bir kadere mahkûm edildiği sonucu çıkar ki bu durum da Tanrı'nın fiilleri arasında olamaz.<sup>32</sup>

Kalvin'e göre insanların kurtuluştan mahrum bırakılması doğaları itibarıyla değildir. Bu durum ilk insan olan Adem'in işlediği günah sebebiyledir. Ayrıca, insan yaratılmadan önce onu nasıl bir geleceğin beklediğini Tanrı'nın önceden bilmemesi de Kalvin için söz konusu değildir. Bu bakımdan Tanrı, gerçekleşecek olan her şeyi hikmetiyle bilir, gücü ve iradesiyle kontrol edip yönetir.<sup>33</sup> Kalvin' göre seçilmişlik ve kader mevzusunda takip edilebilecek en güvenli yol, bu düşünceye Tanrı'nın seçimiyle başlamak ve O'nun seçimiyle bitirmektir.<sup>34</sup> Seçilmişlik ise Kalvin'in teolojisinde üç aşamalı bir süreci ifade eder. Tanrı ilk aşamada İbrahim ve neslini seçmiştir. İkinci aşama, İsrailoğulları ya da genel olarak İbrahim'in nesli içinde bazı kişilerin seçilmesi veya reddedilmesi (lanetlenmesi) anlamında daha sınırlı ve dar bir durumun tezahürüdür. Üçüncü aşama ise Mesih'e inananlar arasında daha mükemmel bir ilahî lütfun gerçekleşmesidir. Nitekim onlar arasında seçilmişlikten mahrum kalan olmayacaktır.<sup>35</sup> Yukarıda ifade edilenleri özetleyecek olursak, Kalvin'in teolojisinde kurtuluş insan iradesi veya eylemleriyle ilgili değildir. Seçilmişlik tamamen Tanrısal bir irade ve takdirin nihayetidir.<sup>36</sup> Tüm bunlardan hareketle, Hiper-Kalvinizm'i ele alırken bu bağlamı ve kavramsal çerçeveyi akılda tutmak oldukça önemlidir.

<sup>31</sup> Tarakçı, "Kalvinizmde Kader Anlayışı", 96.

<sup>32</sup> Tarakçı, "Kalvinizmde Kader Anlayışı", 96.

<sup>33</sup> John Calvin, *Calvin: Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, çev. Ford Lewis Battles (Philadelphia: Westminster, 1960), 2/955-956.

<sup>34</sup> Calvin, *Calvin: Institutes of the Christian Religion*, 1960, 2/968-970.

<sup>35</sup> Tarakçı, "Kalvinizmde Kader Anlayışı", 99-100.

<sup>36</sup> Aras, *Protestanlık Tarihinde Kalvinizm*, 107-108.



Hiper-Kalvinizm, 18. yüzyılda ortaya çıkan ve geleneksel Kalvinizm'in bazı öğretilerini daha uç noktalara taşıyan teolojik bir akımdır. Bir kavram olarak Hiper-Kalvinizm, ilk olarak 19. yüzyılda bu akımın eleştirmenleri tarafından kullanılmaya başlanmıştır. Ancak, terimin kullanımı tartışmalıdır ve bazı araştırmacılar bunu anakronistik bulmaktadır. Bu anlayış, Kalvin'in öğretilerini temel almasına rağmen bazı konularda çok daha katı ve deterministik bir yaklaşım benimsemiştir. Ana savunucuları arasında John Gill, John Brine (1703-1765) ve Lewis Wayman (?- 1764) gibi İngiliz Baptist teologlar yer alır.<sup>37</sup> Hiper-Kalvinizm'in kökenleri, 17. yüzyıl sonları ve 18. yüzyıl başlarında İngiltere'deki Protestan özellikle de Baptist çevrelerde görülen teolojik tartışmalara dayanır. Bu dönemde Kalvinist öğretilerin yorumlanması ve uygulanması konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Özellikle, Joseph Hussey'nin 1707'de yayınlanan *God's Operations of Grace but No Offers of Grace* adlı eseri Hiper-Kalvinist düşüncenin temellerini atmıştır.<sup>38</sup>

Joseph Hussey "vaaz etmek" ile "Mesih'i sunmak" arasında ayırım yapmıştır. Nuh ve Pavlus, Mesih'i açıkça vaaz etmişlerdir ama Kutsal Yazılar onların Mesih'i açıkça sunduklarını öğretmemektedir. İkincisi, mantıksal olarak günahkârlar karşı konulmaz bir şekilde cezbedilmedikçe onlara kurtuluş sunmanın hiçbir yararı yoktur. Sadece karşı konulmaz lütuf onları Hristiyan yapacaktır. Üçüncüsü, sonsuz yaşam ve Kutsal Ruh armağanları sadece Baba'nın dünya yaratılmadan önce Oğul'a verdiği seçilmişler içindir. Hussey'e göre bu, papazların Mesih'i herkese vaaz etmeleri ama kurtuluşu herkese sunmamaları gerektiği anlamına gelmektedir.<sup>39</sup>

Hiper-Kalvinist teolojiyi benimseyen bir diğer önemli teolog John Gill'dir. O, *A Body of Doctrinal Divinity* (1767) ve *A Body of Practical Divinity* (1770) adlı eserleriyle Hiper-Kalvinist düşüncenin sistematik bir sunumunu yapmıştır. Gill'in Kutsal Kitap yorumları da bu akımın gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Partiküler Baptistler tarafından Reformcu Ortodoksluğun yani ana akım

<sup>37</sup> Hawson, *Erroneous and Schismatical Opinions*, 133-134.

<sup>38</sup> Curt D. Daniel, *Hyper Calvinism and John Gill* (Edinburgh: University of Edinburgh, Doktora, 1983), 6,44,401; Joseph Hussey Hiper-Kalvinist düşüncenin temellerini atan isim olarak düşünülmektedir ancak bu konuda araştırmacılar arasında tam bir mutabakat yoktur. Bk. Hawson, *Erroneous and Schismatical Opinions*, 133.

<sup>39</sup> Hawson, *Erroneous and Schismatical Opinions*, 160.

reformasyonun koruyucusu ve savunucusu olarak görülen Gill, Teslis, Mesih'in Tanrılığı, ebedi aklanma, ezelden seçilmişik, azizlerin sebatı, seçilmişik ve vaftiz gibi doktrinleri mutlak surette savunmuştur.<sup>40</sup> Gill'in en önemli teolojik pozisyonlarından biri, insan doğasının Adem'in günahı nedeniyle tamamen bozulduğu ve bu sebeple de insanın kendi başına kurtuluşa erişemeyeceği kabulüdür. Bu pozisyon Gill'in kurtuluş hakkındaki görüşlerinin şekillendiren temel unsurlardan biridir. Gill buna ilave olarak, insanın kendi iradesiyle Tanrı'ya yönelemeyeceğini ve kurtuluş için tamamen Tanrı'nın lütfuna bağımlı olduğunu düşünmektedir. Tüm bunlar Kalvinist kurtuluş öğretisinin ötesine geçen düşünce ve yaklaşımlardır.

John Brine da bir diğer önemli Hiper-Kalvinist ilahiyatçıdır. *A Treatise on Various Subjects* (1743) adlı eserinde Hiper-Kalvinist öğretileri savunan Brine, özellikle sınırlı kefaret ve koşulsuz seçim doktrinlerini vurgulamıştır. O da Gill gibi Kettering Little Meeting kilisesinde yetişmiştir. Brine, John Gill'in vaazları ile kiliseye dahil olmuştur. Bundan önce eğitim almamış olmasına rağmen daha sonra Thomas Wallis ve Gill'in vesayeti altında antik dilleri gayretle öğrenmiştir. Kettering kilisesi, onun vaaz verme yeteneğine sahip olduğunu görerek onu Kelam hizmetine çağırmıştır. 1726'da Jordan Well'deki Özel Baptist Kilisesi'nde kayınpederi John Moore'un yerine geçmiş, 1729'da Hanserd Knollys (c. 1599-1691) ve John Skepp (1675-1721)'in Londra'daki kilisesine papaz olarak atanmıştır. Gill gibi Brine da Deizm, Ariusçuluk ve Baxterianizm gibi akımlara karşı Reform inancını savunmuştur. Ayrıca, Özel Baptist Kiliselerinde oldukça aktif olmuş, papaz atamalarında ve cenazelerde vaazlar vermiştir. Gill ve Brine Londra'da özel bir dostluk geliştirmişler ve dini konularda mükemmel bir görüş birliği içinde olmuşlardır. 1765 yılında Brine'in cenaze vaazını Gill vermiştir.<sup>41</sup> Lewis Wayman (?-1764) da Hiper-Kalvinist eğilim gösteren teologlar arasında zikredilebilir. Zira o da *A Further Enquiry after Truth* (1739) adlı eserinde konuya dair yaklaşımının temel argümanlarını ortaya koymuştur.

Gill ve Brine'in ortak bir biçimde savunduğu en temel Hiper-Kalvinist doktrin, müjdenin ya da lütfun ayırım gözetmeksizin tüm insanlara değil sadece

<sup>40</sup> Hawson, *Erroneous and Schismatical Opinions*, 167-168.

<sup>41</sup> Hawson, *Erroneous and Schismatical Opinions*, 169.

seçilmiş olanlara sunulması gerektiğidir.<sup>42</sup> Bu yaklaşım Kalvin'in öğretileri arasında yer almamaktadır. Zira Elçilerin İşleri 2:21'e<sup>43</sup> ilişkin yorumunda Kalvin, kim olursa olsun "evrensel" sözcüğüne dikkat edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü ona göre Tanrı istisnasız tüm insanları kendisine kabul eder ve bu yolla onları kurtuluşa davet eder. Bu bakımdan Kalvin, müjdenin herkese sunulması gerektiğini düşünmektedir. Nitekim müjdede asıl görevi kaybolanları kurtarmak olan Mesih sunulmaktadır ve O'nun tarafından kurtarılmayı reddedenler O'nu yargıçları olarak bulacaklardır. Dolayısıyla John Gill ve Kalvin'in bu konuda aynı fikirde olmadığı anlaşılmaktadır. Daha açık bir ifadeyle, Gill müjdenin tebliği hususunda Kalvin'den daha katı bir yorumu benimsemiştir ve bu da Hiper-Kalvinist bir yaklaşım olarak değerlendirilmektedir.

Yukarıdaki açıklamalar bağlamında Hiper-Kalvinizm'in iki temel özelliği olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki, müjdenin tüm insanlara ayırım gözetmeksizin sunulmaması gerektiğidir. İkincisi ise birinci ilkenin de sonucu olarak, kurtarıcı imanı ve evanjelik tövbeyi uygulamanın sadece seçilmişlerin görevi olduğudur. Bu ilkeler ebedi aklanma, ebedi bir lütuf antlaşması, karşı konulmaz lütuf ve seçilmişlerin kurtuluşlarında pasif olmalarına aşırı vurgu yapmaktadır ve bu doktrinler şu şekilde sistematize edilebilirler;

a) Ebedi Akitler Doktrini: Bu öğretiye göre kurtuluş planı, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh arasında ezelde yapılan bir anlaşmaya dayanır. Bu anlaşma, seçilmişlerin kurtuluşunu garanti altına alır.

b) Çifte Yükümlülük Doktrini: Bu öğreti, insanın hem Adem'in günahı nedeniyle lanetlendiğini hem de kendi günahları nedeniyle sorumlu olduğunu savunur.

c) Sınırlı Davet Doktrini: Bu öğretiye göre Kutsal Kitap'ın vaazı sadece seçilmişlere yöneliktir ve genel bir çağrı yoktur.

d) Yeniden Doğuş Öncesi İman Doktrini: Bu öğreti, imanın yeniden doğuştan sonra geldiğini ve seçilmişlerin Kutsal Ruh tarafından pasif bir şekilde yeniden doğurulduğunu savunur.

<sup>42</sup> Gill, *The Cause of God and Truth*, 19-20.

<sup>43</sup> "O zaman Rab'bi adıyla çağırın herkes kurtulacak."

e) Antinomianizm Eğilimleri: Bazı Hiper-Kalvinistler, kurtuluşun tamamen Tanrı'nın lütfuna bağlı olduğunu vurgulayarak ahlaki yasanın gerekliliğini azımsama eğilimindedir.<sup>44</sup>

Hiper-Kalvinizm, ortaya çıktığı dönemden itibaren çeşitli eleştirilere maruz kalmıştır. Bunlardan en dikkate değer olanı Hiper-Kalvinizm'in sınırlı davet doktrini, aktif müjdeleme ve misyon çalışmalarını gereksiz gördüğüne yöneliktir. Yine bu akım, Tanrı'nın egemenliğini vurgularken insan sorumluluğunu ihmal etmekle suçlanmıştır. Bazı eleştirmenler, Hiper-Kalvinizm'in ahlaki yasanın önemini azalttığını ve bu nedenle antinomian eğilimler taşıdığını iddia etmiştir. Buna ilaveten katı deterministik yaklaşımı benimsemekle suçlanmış ve insan özgürlüğünü tamamen ortadan kaldırdığı gerekçesiyle eleştirilmiştir.

Esasen yukarıda ifade edilen son yargının haklılık payı oldukça güçlüdür. Zira Hiper-Kalvinist teolojinin oldukça güçlü cebri bir yönü vardır. Kalvinizm, Tanrı'nın egemenliği, seçilmişlik ve insanların kurtuluşu üzerindeki sınırlı irade gibi kavramlara dayanırken Hiper-Kalvinizm ise bu öğretileri daha da ileri götürerek, insan iradesinin neredeyse tamamen etkisiz olduğu ve Tanrı'nın iradesinin her şeyi belirlediği görüşünü benimsemiştir. Bu anlamda geleneksel Hiper-Kalvinizmin Kalvinizmle çatışan birçok yorum ve eleştiriye beraberinde getirdiği aşıkardır. Dolayısıyla, Hristiyanlık içindeki farklı mezhepler ve gruplar arasında tartışmalara yol açması son derece doğaldır.

Hiper-Kalvinizm'in 21. yüzyılda ana akım Protestan kiliselerinde büyük ölçüde reddedildiğini söylemek mümkündür. Ancak, bazı küçük Baptist grupları arasında hala takipçileri bulunmaktadır. Örneğin, İngiltere'deki *Gospel Standard Baptists* ve Amerika Birleşik Devletleri'ndeki *Primitive Baptists* grupları Hiper-Kalvinist öğretilere yakın durmaktadır. Modern teoloji çalışmalarında Hiper-Kalvinizm, genellikle teoloji tarihi bağlamında incelenmektedir. Bununla birlikte, akımın Protestan teolojisinin gelişimindeki rolü ve Kalvinizm'in farklı yorumları arasındaki tartışmalara katkısı araştırmacılar tarafından incelenmeye devam etmektedir.

---

<sup>44</sup> Hawson, *Erroneous and Schismatical Opinions*, 171-192.

### 3. John Gill'in Teolojisini Hiper Calvinist Olarak Tanımlamak Mükün Mü?

John Gill, 18. yüzyıl İngiliz Protestan teolojisinin en önemli figürlerinden biridir. Calvinist Baptist bir teolog olan Gill'in teolojik düşüncesi, geleneksel Calvinist öğretilerin sistematik bir şekilde yorumlanması ve geliştirilmesi üzerine kuruludur. Gill'in teolojisi, döneminin dini tartışmalarını yansıtmakla kalmayıp sonraki nesillerin Protestan, özellikle de Baptist teolojisini derinden etkilemiştir. Gill'in teolojisinin temelinde, daha önce de zikrettiğimiz Kalviniizm'in beş temel öğretisi yer almaktadır. Gill, bu öğretileri sadece tekrarlamakla kalmamış, aynı zamanda bunları kendi teolojik sisteminde derinlemesine incelemiş ve geliştirmiştir. Söz konusu öğretiler arasında ise Mutlak Bozulmuşluk Doktrini Gill'in antropolojisinin merkezinde yer alır. Ona göre, insanın doğası Adem'in günahı nedeniyle tamamen bozulmuştur ve bu sebeple insan kendi başına kurtuluşa erişemez. Bu görüş, Gill'in soteriolojisini (kurtuluş öğretisi) şekillendiren temel unsurlardan biridir. Buna ilaveten Gill, insanın kendi iradesiyle Tanrı'ya yönelemeyeceğini ve kurtuluş için tamamen Tanrı'nın lütufuna bağımlı olduğunu vurgulamaktadır. Bu kapsamda asli günah hakkındaki ifadeleri dikkat çekicidir:

*Tanrı'nın ilk insan olan Adem'i, kendi suretinde ve kendi benzerliğinde, kendisine hizmet edebilecek ve onu yüceltebilecek düriüst, kutsal ve masum bir yaratık olarak yarattığına inanıyoruz. Ancak o günah işledi, tüm soyu da günah işledi ve Tanrı'nın yüceliğinden yoksun kaldı. Ondan sonra gelen bütün soyuna da olağan ve doğal kuşak yoluyla bozuk bir doğa geçmiştir. İlk doğuştan bedensel ve murdardırlar. İyi olan her şeyden hoşlanmazlar, her şeyi yapamazlar ve her günaha eğilimlidirler: Ayrıca doğaları gereği gazap çocuklarıdır ve mahkûmiyet hükmü altındadırlar. Bu nedenle sadece bedensel bir ölüme tabi olmakla kalmazlar ve genellikle manevi olarak adlandırılan ahlaki bir ölüme de dahil olurlar. Aynı zamanda ilk Adem'de olduğu gibi, düşmüş günahkârlar olarak sonsuz bir ölüme de düçar olurlar. Tüm bunlardan ancak ikinci Adem olan Mesih vasıtasıyla kurtulmak mümkündür.<sup>45</sup>*

Yukarıdaki açıklamalarına ilaveten Gill, düşmüş insanın müjdeyi

<sup>45</sup> John Gill, *Sermons and Tracts* (London: Brother Maon Jones, 1814), 3/560.

anlamadaki duyarsızlığı ve yetersizliğine dair I. Korintliler 2.14'ü referans vermektedir.<sup>46</sup> İlgili Kutsal Kitap pasajını temel alan Gill'e göre Ruh ve Tanrısal irade birlikte olmadıkça, Mesih'in müjdesinin iman etmemiş kulaklar için sadece bir tökezleme bloğu ve aptallık olabileceği kesindir.<sup>47</sup> Gill'in teolojisinde Şartsız Seçim doktrininin merkezi bir rol oynadığı görülmektedir. O, Tanrı'nın bazı insanları kurtuluşa erdirmek üzere seçtiğini ve bu seçimin insanın herhangi bir erdemine veya eylemine dayanmadığını savunur.<sup>48</sup> Yani onun nazârında tam anlamıyla aklanma olarak ifade edilen durum herhangi bir inanma eyleminden önce gelmektedir.<sup>49</sup> Bu görüş aynı zamanda Gill'in Tanrı'nın egemenliği ve insanın günahkarlığı hakkındaki düşüncelerini yansıtmâsı bakımından önemlidir:

*İnsan katı yüreklidir. Mesih'in doğruluğundan ve ona boyun eğmekten uzaktır. Tanrı'nın yasasına ya da Mesih'in Müjdesi'ne boyun eğmez. Tanrı onda hem istemek hem de iyi isteğini yapmak için irade gösterene kadar ya da onu buna istekli kılanâ kadar da olamaz. Baba onu çekmedikçe hiç kimse Mesih'e gelemaz. Tanrı bunu dileyene kadar Mesih'i istemeye de hakkı yoktur.<sup>50</sup>*

Sınırlı Kefaret doktrini de Gill'in kristolojisinin (İsa Mesih hakkındaki öğreti) önemli bir parçasıdır. Gill, İsa Mesih'in çarmıhtaki ölümünün sadece seçilmişler için geçerli olduğunu ve evrensel bir kurtuluş imkânı sunmadığını düşünmektedir.<sup>51</sup> Buradan hareketle Gill'in Hiper-Kalvinizm olarak bilinen teolojik akıma oldukça yaklaştığını söylemek mümkündür. Gill'e göre Tanrı'nın seçtiği kişiler, Kutsal Ruh'un etkisiyle kaçınılmaz olarak imana gelirler. Bu doktrin, Gill'in insan iradesinin kurtuluş sürecindeki rolüne ilişkin görüşlerini yansıtır. Karşı Konulamaz Lütuf doktrini olarak ifadelendirilen bu öğreti Gill'in pneumatolojisinin (Kutsal Ruh hakkındaki öğreti) temelinde yer almaktadır.<sup>52</sup>

<sup>46</sup> "Doğal kişi, Tanrı'nın Ruh'uyla ilgili gerçekleri kabul etmez. Çünkü bunlar ona saçma gelir, ruhça değerlendirildikleri için bunları anlayamaz."

<sup>47</sup> Gill, *The Cause of God and Truth*, 109.

<sup>48</sup> John Gill, *The Doctrine of Justification by the Righteousness of Christ Stated and Maintained* (London: Charleston, 1792), 50-54.

<sup>49</sup> Gill, *The Doctrine of Justification by the Righteousness of Christ Stated and Maintained*, 38-40.

<sup>50</sup> Gill, *The Cause of God and Truth*, 33.

<sup>51</sup> John Gill, *The Doctrine of Predestination Stated* (London: George Keith, 1770), 28.

<sup>52</sup> Gill, *The Cause of God and Truth*, 34-36.

Gill'in Azizlerin Sebatı doktrini hakkındaki görüşleri de onun eskatolojisini (son şeyler hakkındaki öğretisi) yansıtmaları bakımından önemlidir. Zira o, gerçek imanlıların asla imanlarını kaybetmeyeceklerini ve sonuna kadar sebat edeceklerini savunmaktadır. Gill, bu bakış açısıyla Tanrı'nın vaatlerinin kesinliği ve değişmezliği hakkındaki inancını ortaya koymaktadır.

Onun teolojisinin en dikkat çekici yönlerinden biri ise Hiper-Kalvinizm olarak bilinen akıma olan katkısıdır. Daha önce de değinildiği üzere Hiper-Kalvinizm, geleneksel Kalvinist öğretileri daha da ileri götüren ve insanın kurtuluş sürecindeki rolünü tamamen ortadan kaldıran bir yaklaşımdır. Gill, özellikle *The Cause of God and Truth* adlı eserinde bu görüşleri detaylı bir şekilde ele almakta ve kendi görüşlerini temellendirmektedir. Onun Hiper-Kalvinist eğilimleri, müjdeleme ve misyon anlayışı üzerinde de son derece etkili olmuştur. Bununla birlikte geleneksel Kalvinizm'den farklı olarak Gill, imansızlara Kutsal Kitap'ı vaaz etmenin gerekliliğini sorgulamaktadır. Ona göre, Tanrı'nın seçtiği kişiler zaten kurtuluşa ereceklerdir ve bu nedenle aktif bir müjdeleme çabasına gerek yoktur. Gill'in bu teolojiyi benimsemesi çağdaşları ve sonraki nesil teologlar arasında tartışmalara yol açmıştır.<sup>53</sup>

Gill bugün özellikle lütuf doktrinleri ve kurtuluş üzerine yazdıklarıyla hatırlansa da geleneksel inançlarla ilgili yüzleşmek zorunda kaldığı daha da ciddi zorluklar vardı. Örneğin kendi döneminde Teslis doktrinine karşı birtakım çevrelerde şekillenen muhalefet, on sekizinci yüzyılın ilk yarısında Baptistler için en ciddi meydan okumayı teşkil etmiştir. Isaac Watts (1674-1748) ve Philip Doddridge (1702-1751) gibi liderler durumun ciddiyetini çok fark edemeseler de John Gill, Ortodoks teslis inancını savunmak için önemli metinler yazmıştır. Bu kapsamda *The Doctrine of the Trinity Stated and Vindicated* (1731)<sup>54</sup> adıyla yayınladığı eseri bunun en güzel örneklerinden biridir. John Rippon'un bu çalışmanın bazı Baptist kiliseleri arasında Sabellianizm'in yayılmasından dolayı ortaya çıktığını söylediği aktarılmaktadır.<sup>55</sup> Adını üçüncü yüzyılda yaşamış olan Sabellius'tan alan bu doktriner bakış açısı Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un farklı kişiler olmadığını, daha ziyade tek Tanrı'nın kurtuluş tasarrufunun farklı

<sup>53</sup> Ella, "John Gill and the Charge of Hyper-Calvinism", 161.

<sup>54</sup> Gill, *The Doctrine of the Trinity, Stated and Vindicated*.

<sup>55</sup> Oliver, "John Gill (1697-1771): His Life And Ministry", 30-31.

aşamalarında üstlendiği ayrı roller olduğunu benimsemiştir. Gill, söz konusu eserinde Sabellius tarzı teolojik yaklaşıma bir reddiye yapmaktadır.

Gill'in teolojisinin bir diğer önemli yönü Kutsal Kitap'ı yorumlama biçiminde kendini göstermektedir. *An Exposition of the Old Testament*<sup>56</sup> ve *An Exposition of the New Testament*<sup>57</sup> adlı eserleri, Gill'in Kutsal Metin yorumculuğundaki hermenötik yaklaşımını ortaya koyar. Kutsal Kitap metninin hem literal hem de alegorik yorumlarını sunan Gill, bu yorumları Kalvinist teoloji çerçevesinde şekillendirmektedir. Onun bu yaklaşımı, sonraki nesil Kitab-ı Mukaddes yorumcuları için önemli bir model oluşturmuştur. Bunların haricinde Baptist bir teolog olarak Gill, yetişkin vaftizini savunmakta ve kilise yönetiminde kongregasyonalist bir modeli benimsemektedir. Kilise disiplini ve ayinler konusunda detaylı görüşler sunan Gill apolojetik bir teolog olarak karşımıza çıkmaktadır. Döneminin Arminyen ve Sosiniyen görüşlerine karşı Kalvinist teolojinin güçlü bir savunucusu olması bunun en açık göstergelerinden biridir. Bu doğrultuda *The Cause of God and Truth* adlı eseri, onun apolojetik çabalarının zirveye çıktığı bir çalışma olarak değerlendirilebilir. İleride bununla ilgili detaylı bir tartışma yapılacaktır ancak bu aşamada John Gill'in teolojik sisteminin geleneksel Kalvinist öğretilerin derinlemesine bir incelemesini sunarken, aynı zamanda bu öğretileri daha da ileri götürerek Hiper-Kalvinizm olarak bilinen akımın gelişmesine katkıda bulunduğu ifade edilebilir.

Gill'in çalışmalarının sonraki nesiller üzerindeki etkisini de göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Onun sistematik teolojisi ve Kutsal Kitap yorumları, özellikle Baptist çevrelerde uzun süre etkili olmuştur. Bu etki hem geleneksel Kalvinist düşüncenin korunmasında hem de Hiper-Kalvinist eğilimlerin yayılmasında rol oynamıştır. Onun bakış açısının, çağdaş teolojik tartışmalara olan katkısı da göz ardı edilmemelidir. Tanrı'nın egemenliği ve insan sorumluluğu arasındaki gerilimi ele alış biçimi, Protestan sistematik teolojisinde günümüzde de devam eden tartışmalara ışık tutmaktadır. Bu bakımdan Gill'in sistematik teolojiye yaklaşımı, modern dönem Baptist teoloji çalışmaları için hala önemli bir referans noktası oluşturmaktadır.

Tüm bunlardan hareketle, Gill'in teolojisinin Tanrı'nın mutlak egemenliği

<sup>56</sup> Gill, *An Exposition of the Books of Prophets of the Old Testament*.

<sup>57</sup> Gill, *An Exposition of the New Testament*.



ve insanın mutlak bozulmuşluğu üzerine kurulu olduğu çıkarımını yapmak yanlış olmayacaktır. O, bu temel üzerinde kurtuluş, kilise, eskatoloji ve Kutsal Kitap yorumculuğu gibi konularda detaylı ve sistematik bir teolojik çerçeve ortaya koymaktadır. Gill'in çalışmaları, özellikle Baptist teolojisinin gelişiminde önemli bir rol oynamış ve sonraki nesil Kalvinist düşünürler için de önemli bir kaynak oluşturmuştur. Görüşleri sebebiyle kaçınılmaz olarak kendi döneminde ve sonrasında hem takdir hem de eleştiri toplayan bir ilahiyatçı olduğu söylenebilir. Özellikle Hiper-Kalvinist eğilimleri ve müjdeleme konusundaki görüşleri başlıca tartışma konuları arasındadır. Gill'in sistematik yaklaşımı ve Kutsal Kitap yorumculuğundaki derinliği, onu 18. yüzyıl Protestan teolojisinin en önemli figürlerinden biri haline getirmiştir.

Buraya kadar John Gill'in nasıl bir Hristiyanlık anlayışına sahip olduğu ve teolojik yaklaşımı genel bir çerçeveden sunuldu. Bu aşamada ise Gill'in bir Hiper-Kalvinist olup olmadığı problemi daha detaylı bir biçimde ele alınacaktır. Öncelikle ifade etmek gerekir ki Gill'in teolojik görüşleri ile Hiper-Kalvinizm'in temel özellikleri arasında benzerlikler bulunmakla birlikte bazı farklılıkların olduğu da dikkatleri çekmektedir. Örneğin, Ebedi Akitler Doktrini'ne yaptığı güçlü vurgu, Sınırlı Kefaret Öğretisi'ni katı bir şekilde savunması ve Yeniden Doğuş Öncesi İman Doktrini'ni kabul etmesi onu Hiper-Kalvinist teolojiye yaklaştıran unsurlardır. Bununla birlikte, Müjdeleme ve misyona tamamen karşı çıkmaması, insan sorumluluğunu tamamen inkâr etmemesi ve antinomianizm eğilimlerinin tartışmalı olması ise onun bir Hiper-Kalvinist olarak değerlendirilmesini zorlaştırmaktadır. Bu bakımdan Gill'i bir Hiper-Kalvinist olarak tanımlamayla ilgili olarak leyhte ve aleyhte olan argümanların daha yakından incelenmesi gerekmektedir.

Gill'in Hristiyanlık anlayışının Kalvinist teolojiden en önemli farkı müjdenin tebliği konusundadır. O, müjdenin seçilmiş olsun ya da olmasın hiç kimseye sunulmaması gerektiğini düşünmektedir ve kurtuluşun Tanrı tarafından, hangi koşulda olursa olsun, insanoğullarından hiçbirine hatta seçilmişlere bile sunulmaması gerektiği kanaatindedir:

*Evrensel lütuf ve kurtuluş teklifleri olduğunu kesinlikle reddediyorum; hayır, bunların herhangi birine yapılmasını reddediyorum. Bunlar Tanrı'nın seçilmişlerine özgü değildir. Lütuf ve kurtuluş onlar için sonsuz antlaşmada sağlanmış, Mesih tarafından onlar için temin edilmiş, müjdede*

*açıklanmış ve Kutsal Ruh tarafından uygulanmıştır. Evrensel teklifi savunanalar kendilerini savunsunlar... Benim bununla hiçbir ilgim yok.*<sup>58</sup>

Kalvin müjdenin tüm insanlara özgürce sunulması gerektiğine inandığından bu onun için mantıksal olarak herkesin müjdeye inanma görevi olduğu anlamına gelmektedir. Yani Kalvin'e göre müjde evrenseldir ve herkese sunulmalıdır. Bunun sonucunda da muhatapları müjdeye iman etmekle memurdur. Müjde kurtuluş için vaaz edilir çünkü gerçek amacı budur. Ancak bu kurtuluşta sadece imanlılar pay sahibidir. İmansızlar için bu bir mahkûmiyet vesilesidir fakat bunu tercih eden kendileridir. Ancak bu durum müjdenin doğasıyla ilgili bir problemi doğurmaktadır. Çünkü bu bakış açısı müjdeyi kabul etmeyenleri sorumlu kılmaktadır. Dolayısıyla bir taraftan müjde bir taraftan da olumsuz akıbet gibi bir paradoks durumu ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte, John Gill sadece seçilmişlerin kurtarıcı imanını ve evanjelik tövbeyi uygulamak zorunda olduğuna inanmaktadır. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, seçilmiş olmayanların görevi bu lütufları kullanmak değildir çünkü bunu yapma yetenekleri yoktur. Sadece seçilmişler bunu yapabilir.<sup>59</sup> Bu konuyu net olarak şu cümlelerle izah etmektedir:

*Manevi anlamda insanın yapamayacağı iyi şeylerden söz ediliyor; din değiştirip yenilenmek, Mesih'e iman etmek ve günahattan müjdecî bir şekilde tövbe etmek gibi... Bunlar insanın kendi kendine yapmak zorunda olmadığı şeylerdir ve bunları yapmadığı için lanetlenmeyecektir. Gerçekten de insanın yapmakla yükümlü olduğu ama şu anda yasanın tamamını yerine getirmek gibi yapamayacağı şeyler vardır. Bu acizliği günahından ve düşüşünden kaynaklanmaktadır.*<sup>60</sup>

John Gill'e göre Tanrı hiçbir zaman insanları evanjelik tövbeye çağırılmaz ya da ruhlarını kurtarmak için Mesih'e inanmalarını istemez. Ama bu özel lütfu verir; inanmalarını ve tövbe etmelerini sağlayan o ilahi enerjiyi ortaya koyar. Tanrı tüm insanlardan Mesih'e inanmalarını istemez. Bununla birlikte istediği durumlarda da bunu Mesih'in vahyine göre yapar. Mesih'in dışsal vahyinden yoksun olan dinsizlerin O'na inanmasını hiç istemez. Tanrı'nın Ruhunun özel

<sup>58</sup> Gill, *Sermons and Tracts*, 1814, 3/118.

<sup>59</sup> Gill, *The Cause of God and Truth*, 158.

<sup>60</sup> Gill, *Sermons and Tracts*, 1814, 3/153.

ilhamıyla desteklenmeyen, yalnızca sözün dışsal biçimine sahip olanlar, sahip oldukları dışsal vahyin ulaştığı noktadan ötesine inanmak zorunda değildirler. İsa'nın Tanrı'nın Oğlu, Mesih, vb. olduğuna inanmamak, Yahudilerde olduğu gibi, müjdenin tebliğine muhatap olan herkesin günahıdır.<sup>61</sup>

Gill'in Calvinist öğretileri Hiper-Kalvinizme evrilten bir diğer açılımı, seçilmişlerin sadece iman ettikleri anda değil ezelden akladıklarına inanmasıdır. Calvin ise aklanmanın imanla gelen bir unsur olduğunu ifade etmiştir:

*Mesih bizim dışımızda kaldığı ve biz O'ndan ayrı olduğumuz sürece, insan ırkının kurtuluşu için çektiği ve yaptığı her şeyin bizim için yararsız ve değersiz olduğunu anlamalıyız. Bu nedenle, Baba'dan aldıklarını bizimle paylaşmak için bizim olmak ve içimizde yaşamak zorunda kalmıştır ... Bizlerin de "O'na aşılandığımız" [Rom. 11:17] ve "Mesih'i giyindiğimiz" [Gal. 3:27] söylenir; çünkü söylediğim gibi, imanla bunu elde edene kadar O'nun sahip olduğu her şey bizim için bir hiçtir.<sup>62</sup>*

John Gill aklanmanın "aktif ve pasif aklanma olarak ikiye ayrılması" gerektiğini savunmaktadır. Bunlardan ilki "içsel ve ebedi bir eylemdir, tanrısal zihinde sonsuzluktan beri yer alır ve kendi içinde kalıcı bir eylemdir." İkincisi ise "inanmanın vicdanında son bulan Tanrı'nın eylemidir". Ona göre aklanma, zaman içinde ya da inanma anında gerçekleşmeye başlamaz. Fakat her türlü iman eyleminden öncedir. İman onsuz bir insanın Tanrı'nın gözünde aklanamayacağı şey de değildir.<sup>63</sup> Çünkü Tanrı'nın tüm seçilmişlerinin onun gözünde ve hesabında imandan önce akladığı konusu son derece nettir.

Hiper-Kalvinist eğilimler taşıyan bir diğer ilke, ezeli aklanmayla alakalıdır. Bu anlayışa göre seçilmişler ebediyen lütuf antlaşmasının üyeleridir. John Gill teslis uknumlarının (Baba, Oğul ve Kutsal Ruh) insanların kurtuluşu hakkında müzakere ettiklerini ifade etmektedir. Bu düşünce, Tanrı'nın ezeli içsel eylemleri hakkında bir spekülasyona işaret etmektedir. Fakat Calvin Tanrı'nın bu içsel eylemleri hakkında herhangi bir açıklama yapmamıştır. Bununla birlikte Gill'in Tanrı'nın içsel eylemleri ve işleri üzerine detaylı açıklamaları

<sup>61</sup> Gill, *The Cause of God and Truth*, 31-32, 115, 170, 208.

<sup>62</sup> John Calvin, *Calvin: Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, çev. Ford Lewis Battle (Philadelphia: Westminster, 1960), 1/537-538.

<sup>63</sup> John Gill, *A Body of Doctrinal Divinity*, ts., 404-405.

vardır:

*Baba ve Oğul arasında, barış öğüdü olarak adlandırılabilir böyle bir işlem olduğuna dair, II. Korintliler 5: 1-19'dan yeterli kanıtımız vardır... Dünya ile Tanrı'nın seçilmişleri kastedilmektedir. Tanrı Oğlu'nu kurtarıcı olarak gönderecek kadar sevmiştir ve Mesih onların yaşamı için bedeni vermiştir. Yuhanna 3:16 da bunun delilidir. Ayrıca, bunların barışı ve uzlaşması ya da onlar için ne şekilde barış ve kefarete yapılacağı konusunda, Tanrı Mesih'te ya da Mesih'le birlikte bunun planını tasarlamıştır. Bu, onların günahlarını onlara değil, şimdi onların kurtarıcısı olarak adlandırılan Mesih'e yüklemektir ve bu, barış öğüdü ile kastettiğimiz şeyin toplamını ifade etmektedir.<sup>64</sup>*

Ezeli aklanma, Tanrı'nın tasarımı ve planı dahilinde olan bir konudur ve teslisin diğer unsurları da bu planın bir parçasıdır. Gill'e göre lütuf antlaşmasında kimlerin kurtulmuş olacağı ya da bu büyük kurtuluştan kimlerin pay alacağı ezelden belirlenmiştir. Yani Rab'bin lütuf ve merhamet tasarladığı ve sevdiği kişiler; merhamet göstermeye karar verdiği kişiler, hatta yücelik için önceden atanmış kişiler bile hep belirliydi. Bu bakımdan Tanrı'nın kurtulmasını ve gerçeği bilmesini istediği bütün insanlar Tanrı'nın ezeli merhametine mazhar olan kimselerdir.<sup>65</sup>

John Gill'i bir Hiper-Kalvinist olarak tanımlamaya imkân verecek bir başka durum da karşı konulmaz lütuf ve seçilmişlerin pasifliğine yaptığı aşırı vurgudur. Bu yaklaşım Kalvin'in teolojisinde örtülü bir biçimde yer alsada John Gill ve Brine gibi Hiper-Kalvinist ilahiyatçılarda son derece açıktır.<sup>66</sup> Gill'in *The Cause of God and Truth* adlı eseri bu öğretinin derinlemesine işlendiği en güzel örneklerden biridir. Eser boyunca kurtuluştan Tanrı'nın karşı konulmaz lütfü ve insanın pasifliği vurgulanmaktadır. Gill, insanın ruhsal açıdan kendisi için iyi olan ya da manevi mutluluğu ile ilgili olan şeylerde (dönüşüm, yenilenme, iman, tövbe ve benzerlerinde) kendi başına hareket etmek için ne iradesi ne de gücü olduğuna inanmaktadır.<sup>67</sup> Yuhanna 6: 37'yi<sup>68</sup> yorumlarken şu

<sup>64</sup> Gill, *A Body of Doctrinal Divinity*, 420.

<sup>65</sup> John Gill, *Sermons and Tracts* (London: Brother Maon Jones, 1814), 2/101-102.

<sup>66</sup> Hawson, *Erroneous and Schismatical Opinions*, 189-190.

<sup>67</sup> Gill, *The Cause of God and Truth*, 10,22.

<sup>68</sup> "Baba'nın bana verdiklerinin hepsi bana gelecek ve bana geleni asla kovmam."

ifadeleri kullanmaktadır:

*İman etmede etkili lütuf doktrini bu sözlerde güçlü bir şekilde ileri sürülür. Çünkü ebedi seçimde ve sonsuz lütuf antlaşmasında Mesih'e verilenler zaman içinde O'na gelecekler, yani O'na iman edeceklerdir. Bu, içlerindeki herhangi bir güce ve iradeye değil, Tanrı'nın gücüne ve lütfuna atfedilmelidir. Zira onlarda doğal olarak yaşam için Mesih'e gelme isteği, arzusu ya da eğilimi yoktur. Bunun için O'na gitmektense başka bir yere gitmeyi tercih ederler.*<sup>69</sup>

Yukarıdaki açıklamalar Gill'in "Tanrı'nın güçlü, etkili ve karşı konulmaz lütfu dışında hiç kimsenin gerçek manada Tanrı'ya dönemeyeceği" düşüncesiyle son derece uyumludur. Zira o, yenilenme, dönüşüm, kutsallaşma ve iman işinin insanın özgür iradesi ve gücüyle değil, Tanrı'nın karşı konulmaz lütfuyla gerçekleştiğine inandığını ifade etmektedir.<sup>70</sup>

John Gill eleştirmenleri onun Antinomianist eğilimlerine vurgu yapmaktadır. Daha önce de değinildiği üzere Antinomianizm, kurtuluşun iman ve ilahi lütuf ile sağlanacağı ilkesini, kurtulacak olanların On Emir'de yer alan ahlaki yasaları takip etmek zorunda olmadıklarını ve yalnızca imanın yeterli olduğunu ileri sürecek kadar ileri götüren ekoldür. Gill ise bu yaklaşımı "Tanrı'nın yasasını bir yaşam, eylem ya da konuşma kuralı olarak reddetmek ya da bir kenara bırakmak" olarak tanımlamaktadır.<sup>71</sup> Gill'i bir Antinomianist olarak tanımlayan yazarların başında Dr. Abraham Taylor gelmektedir. Taylor sürekli olarak Gill'i iyi işlere karşı olmakla ve dolayısıyla Antinomian olmakla suçlamış, Gill de ona uzun bir mektup yazarak böyle bir şeyi savunmadığını açıklamıştır. Taylor ise Gill'in karşı cevaplarına karşı hiçbir zaman yanıt vermemiştir. Taylor açık bir biçimde Gill'in salih amellerin Tanrı'yı o kimseyi kurtarmak için harekete geçirdiğine inanmadığını savunmuştur ve bundan dolayı onu bir Antinomian olarak tanımlamaktadır.<sup>72</sup> Ancak Gill bunu protesto etmektedir:

*Salih amellerin kurtuluş için gerekli olmadığını söylememiz, başka hiçbir şey için gerekli olmadığı anlamına mı gelmektedir? Biz bunu ifade ederken*

<sup>69</sup> Gill, *The Cause of God and Truth*, 89.

<sup>70</sup> Gill, *Sermons and Tracts*, 1814, 3/559-560.

<sup>71</sup> Ella, "John Gill and the Charge of Hyper-Calvinism", 170.

<sup>72</sup> Ella, "John Gill and the Charge of Hyper-Calvinism", 170.

*Tanrı'nın yasasına itaat etmek için gerekli olmadıklarını mı söylüyoruz? Yasanın buyruklarının insanlar tarafından dikkate alınmaması gerektiğini mi söylüyoruz? Bunlar yapılabilecek ya da yapılmayacak kayıtsız şeyler midir? Hayır; bunların hiçbirini söylemiyoruz, tam tersini söylüyoruz. Bu öğretileyle yasayı geçersiz mi kılıyoruz? Tanrı korusun: Evet, yasayı, Yasa Koyucumuz Mesih'in ellerinde olduğu gibi tesis ediyoruz; ona sevinçle itaat etmeyi, kutsalların Kralı olarak ona boyun eğdiğimizi göstermeyi ve ondan aldığımız her türden birçok nimet için minnettarlığımızı ifade etmeyi arzuluyoruz.<sup>73</sup>*

Gill'in iyi ameller hakkında yazdıkları onu bir Hiper-Kalvinist olarak tanımlamayı zorlaştırmaktadır. Zira o, İsa Mesih'in lütfuyla kurtulmayı uman herkes tarafından salih ameller işlenmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır. Ona göre iyi işlerin yapılması, kurtuluşu umarak ya da bunu elde etmek amacıyla değil ancak tanrısal düzenleme ve irade nedeniyle gereklidir. Bu doğrultuda, aşağıda yer alan açıklamaları dikkate alındığında Gill'i iyi amelleri gerek görmeyen bir Antinomian olarak değerlendirmek oldukça zor görünmektedir.

*İyi ameller Tanrı'ya borçlu olduğumuz itaat nedeniyle gereklidirler. O'na karşı duyduğumuz yükümlülük ve ondan aldığımız sayısız merhamet için minnettarlık açısından gereklidirler ve ancak bu sayede hem biz hem de başkaları göklerdeki babamızı yüceltebiliriz. Kurtarıcımız Tanrı'nın öğretisini süslemek, dini başkalarına tavsiye etmek, imanımızın doğruluğuna tanıklık etmek ve içsel kutsallığın gerçekliğine kanıt vermek için gereklidirler. Komşularımızın iyiliği ve düşmanlarımızın ağızlarının kapatılması için gereklidirler.<sup>74</sup>*

Gill'i Hiper-Kalvinist eğilimlerden uzaklaştıran bir diğer mesele daha önce de değinilen aktif-pasif aklanma hakkındaki görüşleridir. Gill'e göre aktif aklanmada kişiyi aklayan bizzat Tanrı'dır. Pasif aklanmayı ise "Tanrı'nın inananların vicdanında son bulan eylemi" şeklinde tarif etmektedir. Bu bakış açısından yola çıkan Gill'e göre imanın aklanmada nedensel bir rolü yoktur. Ancak iman inananın vicdanında son bulan geçici bir bildiri eylemidir. Bu onu

<sup>73</sup> John Gill, "The Necessity of Good Works Unto Salvation Considered", <https://letgodbetru.com/>, ts. (Erişim 01 Eylül 2024).

<sup>74</sup> Gill, "The Necessity of Good Works Unto Salvation Considered".

Tanrı'nın kendisi için önceden takdir ettiği şeyin bilgisine ve tesellisine çağırır. Dolayısıyla, Gill aklanmanın ezeli olduğunda, yani ezelden ilahi iradede olduğunda ısrar etse de imanın bunun bilgisi ve tesellisi için bir ön koşul olduğunu ve bununla ilgili bir çıkar iddiası olduğunu da aynı anda savunmaktadır. Zira onun düşüncesinde hiç kimse iman etmeden açıkça ve beyan ederek aklanmaz.<sup>75</sup>

### Sonuç

John Gill'in teolojisi ve Hiper-Kalvinizm arasındaki ilişki, 18. yüzyıl Protestan düşüncesinin karmaşıklığını ve çeşitliliğini göstermesi bakımından önemlidir. Bu doğrultuda onun teolojik mirasını değerlendirirken düşüncelerini tarihsel bağlamında ele almak büyük önem taşımaktadır. 18. yüzyıl İngiltere'sinde Kalvinist düşüncenin farklı yorumları arasındaki tartışmalar yoğun bir şekilde devam ettiğinden Gill'in Hristiyanlık anlayışı da bu tartışmaların bir ürünü olarak görülmelidir ve dolayısıyla dönemin teolojik iklimini yansıtmaktadır.

Bu çalışma, Gill'in teolojik konumunun Hiper-Kalvinist eğilimler taşıdığını ancak onu kesin bir şekilde bu kategoriye yerleştirmenin bazı zorluklar içerdiğini ortaya koymaktadır. Gill'in *Ebedi Akitler Doktrini'* ne verdiği önem, *Sınırlı Kefaret* öğretisinin katı yorumu ve *Yeniden Doğuş Öncesi İman Doktrini* gibi görüşleri onu Hiper-Kalvinizm'e yaklaştırmaktadır. Bu öğretiler, Gill'in Tanrı'nın mutlak egemenliğine ve seçilmişlik doktrinlerine olan güçlü bağlılığını göstermektedir. Bununla birlikte, Gill'in müjdeleme ve misyona tamamen karşı çıkmaması, insan sorumluluğunu tamamen inkâr etmemesi ve antinomi-anizm eğilimlerinin tartışmalı olması, onu klasik bir Hiper-Kalvinist olarak sınıflandırmayı da zorlaştırmaktadır.

Gill'in veyahut da pozisyonu tartışmalı diğer pek çok ilahiyatçının teolojik mirasını değerlendirirken ilgili kişilerin düşüncelerini sıradan kategorilere sıkıştırmak yerine karmaşıklığı ve çok yönlülüğü anlamaya çalışmak daha kıymetlidir. Bu yaklaşım, Gill özelinde ifade edecek olursak, yalnızca onun teolojisini daha iyi anlamamıza yardımcı olmakla kalmayacak aynı zamanda Kalvinist düşüncenin tarihsel gelişimini ve çağdaş teolojik tartışmalardaki yerini

---

<sup>75</sup> Gill, *Complete Body of Practical and Doctrinal Divinity*, 134-135.

daha kapsamlı bir şekilde değerlendirmemize olanak sağlayacaktır. John Gill hakkındaki tartışmalar onu bir Hiper-Kalvinist olarak değerlendirmenin imkânının karmaşık ve tartışmalı bir konu olduğunu göstermektedir. Gill'in teolojik görüşlerinde Hiper-Kalvinist eğilimler bulunmakla birlikte, onu tamamen bu kategoriye yerleştirmek bazı zorluklar içermektedir. Bundan dolayı da Gill'in teolojik pozisyonu hakkında karşıt iki cephenin oluştuğunu görmekteyiz. Bir grup araştırmacı onu Hiper-Kalvinist olarak tanımlarken diğer bir taraf da buna şiddetle karşı çıkmıştır.

Yukarıdaki mülahazalardan hareketle, Gill'i bir "ılımlı Hiper-Kalvinist" veya "Hiper-Kalvinist Eğilimli bir Kalvinist" olarak tanımlamanın daha doğru olduğu kanaatindeyiz. Bu yaklaşım, Gill'in teolojisindeki Hiper-Kalvinist unsurları kabul ederken, aynı zamanda onun daha geleneksel Kalvinist pozisyonlardan tamamen kopmuş olmadığını da vurgulamaktadır. Bununla beraber John Gill'i bir Hiper-Kalvinist olarak değerlendirmenin imkânı, özellikle teoloji araştırmacıları arasında tartışmalı bir konu olmaya devam edecektir. Ancak bu tartışma, Kalvinist düşüncenin çeşitliliğini ve 18. yüzyıl Protestan teolojisinin karmaşıklığını anlamak açısından önemlidir. Gill'in teolojik mirasını değerlendirirken, onun düşüncelerini kendi metodolojisi bakımından ele almak ve aşırı yorumlardan kaçınmak gerekmektedir. Bu yaklaşım, Gill'in teolojisinin hem Kalvinist gelenek içindeki yerini hem de Hiper-Kalvinizm'e olan yakınlığını daha iyi anlamamıza yardımcı olacaktır.

### Kaynakça

- Aras, Ahmet. *Protestanlık Tarihinde Kalvinizm*. Konya: Aybil Yayınları, 2014.
- Calvin, John. *Calvin: Institutes of the Christian Religion*. ed. John T. McNeill. çev. Ford Lewis Battles. 2 Cilt. Philadelphia: Westminster, 1960.
- Calvin, John. *Calvin: Institutes of the Christian Religion*. ed. John T. McNeill. çev. Ford Lewis Battle. 2 Cilt. Philadelphia: Westminster, 1960.
- Daniel, Curt D. *Hyper Calvinism and John Gill*. Edinburgh: University of Edinburgh, Doktora, 1983.
- Ella, George M. "John Gill and the Charge of Hyper-Calvinism". *Baptist Quarterly* 36/4 (1995), 160-177.



- Erbaş, Ali. *Hıristiyanlıkta Reform ve Protestanlık Tarihi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Gill, John. *A Body of Doctrinal Divinity*, ts.
- Gill, John. *An Exposition of the Books of Prophets of the Old Testament*. London: G. Keith, 1758.
- Gill, John. *An Exposition of the New Testament*. 3 Cilt. London: George Keith, 1746.
- Gill, John. *Complete Body of Ptractical and Doctrinal Divinity*. Philadelphia: Delap-laine and Hellings, 1810.
- Gill, John. *Sermons and Tracts*. 3 Cilt. London: Brother Maon Jones, 1814.
- Gill, John. *Sermons and Tracts*. 3 Cilt. London: Brother Maon Jones, 1814.
- Gill, John. *The Cause of God and Truth*. London: W.H. Collingridge, 1855.
- Gill, John. *The Doctrine of Justification by the Righteousness of Christ Stated and Ma-intained*. London: Charleston, 1792.
- Gill, John. *The Doctrine of Predestination Stated*. London: George Keith, 1770.
- Gill, John. *The Doctrine of the Trinity, Stated and Vindicated*. London: Aaron Ward, 1731.
- Gill, John. "The Necessity of Good Works Unto Salvation Considered". <https://letgodbettrue.com/>, ts. Erişim 01 Eylül 2024
- Hawson, Barry H. *Erroneous and Schismatical Opinions*. Leiden & Boston: Brill, 2001.
- Haykin, Michael A.G. *The Life and Thought of John Gill (1697-1771)*. Leiden & Boston: Brill, 1997.
- McGrath, Alister E. *Historical Theology*. New Jersey: Wiley-Blackwell, 2013.
- Muller, Richard A. - Haykin, Michael A.G. "John Gill and the Reformed Tradition: A Study in the Reception of Protestant Orthodoxy in the Eighteenth Century". *The Life and Thought of John Gill (1697-1771)*. 51-69. Leiden & Boston: Brill, 1997.

- Nettles, Thomas J. *By His Grace and for His Glory*. Michigan: Baker Book House, 1985.
- Olgun, Hakan. *Luther ve Reformu: Katolisizm'i Protesto*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2001.
- Olgun, Hakan. "Protestan Ahlakiliği Sorunu ve Philip Melanchthon". *Milel ve Nihal* 2/1 (2005), 115-144.
- Olgun, Hakan. *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Oliver, Robert W. "John Gill (1697-1771): His Life And Ministry". *The Life and Thought of John Gill (1697-1771)*. ed. Michael A.G. Haykin. 7-51. Leiden & Boston: Brill, 1997.
- Tarakçı, Muhammet. "Kalvinizmde Kader Anlayışı". *Uludağ Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2010), 93-119.
- Toon, Peter. *Hyper Calvinism*. London: Quinta Press, 2003.
- Waardenburg, Jacques. "Reform". *DİA*. 34/530-533. İstanbul, 2007.

# tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2024, c. 10, s. 2: 837-874

## Endülüs'te Tarım ve Sulama Sistemleri Agriculture and Irrigation Systems in Andalusia

### Kadir ERBİL

Dr. Öğretim Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları ABD,  
Assist. Prof. Nevşehir Hacı Bektaş Veli University,  
Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts  
Kadirerbil38@mail.com

**ORCID:** 0000-0003-2530-4396

**DOI:** 10.47424/tasavvur.1532674

### Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 13 Ağustos / August 2024

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 31 Ekim / October 2024

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2024

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Erbil, Kadir. "Endülüs'te Tarım ve Sulama Sistemleri". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 10/2 (Aralık 2024): 837-874.  
<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1532674>

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

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

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

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

CC BY-NC 4.0



## Öz

Endülüs'te emirler, halifeler ve üst düzey yöneticiler tarafından kurulan tarımsal alanlar, tarımın gelişimine büyük katkı sağlamıştır. Bu bölgeler adeta araştırma ve uygulama merkezleri olarak hizmet vermiş; yeni bitki türleri denenmiş, farklı tohumların ve bitkilerin ıslahı yapılmıştır. Bu alanlar sayesinde farklı coğrafyalardan getirilen yeni türlerin ilk denemeleri yapılmış, sonra da üretimleri yaygınlaştırılmıştır. Endülüs'te tarıma gösterilen ilgi ve sağlanan destekle birlikte, sulama sistemleri de gelişmiş, bu da ürün çeşitliliğinin artmasına, ürünlerin kalitesi yükselmesine ve verimliliğin artmasına yol açmıştır. Endülüs tarımında yeni tarım tekniklerinin kullanılması da dönemin önemli bir özelliği olmuştur. Sulama tekniklerinin gelişmesi ve sulu tarımın yaygınlaşması, bu dönemin belirgin özelliği olmuştur. Bu dönemde Müslümanların kullandığı en önemli teknikler nelerdir? Endülüs'teki Müslümanlar, su kaynaklarının paylaşımı ve çevresindeki anlaşmazlıkların adil bir şekilde çözülmesi için tipik adaletli yasal çerçeveyi belirlediler mi? Endülüs'te tarım ve sulama alanında adlarını duyurmuş önde gelen bilim insanları kimlerdir? Onlar bize hangi medeniyet mirası ve eserleri bıraktılar? Bu makale Endülüs'te tarım ve sulama politikalarının işlevselliğini ele alarak bu ve benzeri sorulara cevap aramaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, Endülüs, Tarım, Tarım Ürünleri, Sulama Sistemleri.

## Abstract

The agricultural lands established by emirs, caliphs, and high-ranking officials in al-Andalucía made significant contributions to the development of agriculture. These areas essentially served as research and experimentation centers, where new plant species were tested, and different seeds and plants were cultivated. Through these areas, trials of new species brought from different regions were conducted, and their production was subsequently expanded. With the attention and support given to agriculture in al-Andalus, irrigation systems also advanced, leading to an increase in crop variety, improved product quality, and enhanced productivity. The use of new agricultural techniques was another key characteristic of the period. The development of irrigation techniques and the expansion of irrigated farming became defining features of this era. What were the most important techniques used by the Muslims during this

period? Did the Muslims in al-Andalus establish a typical and just legal framework for the equitable distribution of water resources and the resolution of disputes surrounding them? Who were the prominent scholars in the field of agriculture and irrigation in al-Andalus, and what legacy and works did they leave behind? This article seeks to answer these and similar questions, addressing the functionality of agricultural and irrigation policies in al-Andalus.

**Keywords:** Islamic History, Andalusia, Agriculture, Agricultural Products, Irrigation Systems.

### Giriş

Endülüs, tarihi zenginliği, verimli toprakları ve Akdeniz iklimiyle tarımsal faaliyetler için ideal bir bölge olarak öne çıkmıştır. Müslüman yöneticilerin önceliği, ibadetin ardından ekonomik istikrarı sağlamak olurdu ve bu istikrarın temeli büyük ölçüde tarıma dayanırdı. İslam toplumunda tarım bilgisi son derece önemliydi ve sulama suyunun sağlanması, tarım arazilerinin işlenmesi ve ürünlerin taşınmasının kolaylaştırılması gibi konulara büyük özen gösterilirdi. Bu bağlamda, Endülüs Müslümanları, Roma ve Vizigotlardan kalan sulama sistemlerini tamir etmiş, düzenlemiş, setler inşa etmiş, kanalları kontrol altına almış, köprüler ve suyolları yapmışlardır. Ayrıca, farklı toprak türlerinin özelliklerini incelemişler, bu özelliklere uygun bitkilerin yetiştirilmesi konusunda çalışmalar yapmışlar ve sulama tekniklerinde yenilikler geliştirerek su kaynaklarından en verimli şekilde yararlanmanın yollarını araştırmışlardır. Bu dönemde, tarım ve sulama bilimlerinde birçok bilim insanı yetişmiş; eserler yazmış ve bu alanlarda eğitim vermişlerdir.

Tarımda bilimsel yaratıcılık, insanlık için son derece önemli iki başarıya katkıda bulunmuştur: Birincisi, ihtiyaçtan fazla gıda üretmek; ikincisi ise, insanlara başka bilimsel alanlarda yaratıcılık yapma fırsatı vererek medeniyetin gelişimine zemin hazırlamaktır. Endülüs'te Müslümanların su kaynaklarını yönetmek için kullandığı modern sistem ve teknikler, bu yenilikler arasında öne çıkmaktadır.

Endülüs'te su kaynakları, tarımın yanı sıra insan yaşamı için de hayati öneme sahipti. Bu nedenle, su kaynaklarının etkin bir şekilde korunması ve yönetilmesi büyük bir titizlikle ele alınmıştır. Sulama projelerinin planlanması ve

uygulanmasında çevresel etkilerin dikkate alınması da önemli bir husustu. Endülüs'ün doğası, Müslümanların fikirlerinin ve icatlarının topraklarını en iyi şekilde organize etmeleri ve verimli kullanmaları için uygun bir ortam sunmuştur. Bu çalışmada, Endülüs'te Müslümanların kullandığı en önemli sulama teknikleri ele alınacak; su kaynaklarının paylaşımı ve bu kaynaklar üzerindeki anlaşmazlıkların adil bir şekilde çözülmesi için oluşturulan yasal çerçeve incelenecektir. Ayrıca, Endülüs'te tarım ve sulama alanında öne çıkan bilim insanları ve onların medeniyet mirası ile bıraktıkları eserler üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda, Endülüs'te tarım ve sulama sistemlerinin etkinliği ve kalıcılığı değerlendirilecektir.

### 1.1.Endülüs'te Tarım Sistemi

711 yılında Endülüs'ü fetheden Müslüman fatihler, bölgeyi yönetirken toprak yönetimi ve kullanımı konusunda İslam hukuku çerçevesinde çeşitli uygulamalar tatbik ettiler. Fetih sonrası toprakların önemli bir kısmı gânimet olarak devlete ya da ordu mensuplarına dağıtıldı. Aynı zamanda, yerel halkın topraklarına da dokunulmamış; gayrimüslimlere ait topraklar genellikle zimmi statüsünde kalmış ve sahiplerine, cizye ve haraç vergileri karşılığında kullanım hakkı verilmiştir. Müslümanlar arasında ise toprakların bir kısmı ikta sistemi ile askerlere ve idarecilere tahsis edilmiştir. Ayrıca, tarımın verimliliğini artırmak amacıyla su kanalları ve sulama sistemleri geliştirilmiş, ziraat faaliyetlerine büyük önem verilmiştir. Bu uygulamalar, Endülüs'te tarımsal üretimi canlandırmış ve bölgeyi ekonomik açıdan güçlendirmiştir.<sup>1</sup>

Müslüman yönetimi, Vizigot iktisadî sisteminden İslâmî sisteme geçişi büyük sarsıntılar yaşanmadan gerçekleştirmiştir. Çiftçiler, Vizigotlar dönemine kıyasla daha iyi şartlarda tarımla uğraşmaya devam etmişlerdir. Müslüman idaresi, Vizigotlar döneminde gerileyen tarım sektörüne yeniden canlılık kazandırmıştır. X. yüzyılda III. Abdurrahman en-Nâsır döneminde toplanan öşür ve haraç gelirlerinin 5.480.000 dinara ulaşması bu canlanmanın göstergesidir ve bu rakam, I. Hakem dönemine kıyasla üç buçuk kat artış göstermiştir. Romalılar İspanya'da sulama ile ilgilenmiş olsalar da, tarımsal üretimde genellikle

<sup>1</sup> Philip K. Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi* (İstanbul: İFAV, 2011), 573-575.

kuru tarım hâkimdi. Romalıların inşa ettiği bazı sarnıçlar ve yapılar, içme suyu temini için kullanılmış olup, zirai sulama için uygun değildi. Örneğin, Segovia Su Kemerini içme suyunu karşılamaya yönelik bir yapı olarak inşa edilmiştir.<sup>2</sup>

Müslümanların hâkimiyeti döneminde Endülüs'te tarım sulu ve susuz olmak üzere iki kısımdı. Sulu tarım daha çok sulama kanalları vasıtasıyla gerçekleştirilmiştir. Su kanalları en küçük köylere kadar yaygınlaşmış, en ufak su kaynakları bile değerlendirilmiştir. Bu çalışmalar, tarımsal üretimi artırmak, ülkede sık sık görülen ve ekonomik hayatı felce uğratan kuraklık karşısında suyu ve toprağı en iyi ve verimli şekilde kullanmak için yapılmıştır.<sup>3</sup>

Tarım ve sulama, herhangi bir toplumun medeniyet gelişiminde temel taşlardan biri olarak kabul edilmiştir. Endülüs'te, çeşitli tarım sistemleri yaygınlaşmış ve toprak sahipleri ile çiftçiler arasında farklı ilişki türleri ortaya çıkmıştır. Büyük arazi sahipleri, genellikle geniş topraklarını işletmekte zorluk çekerken, küçük mülk sahipleri daha başarılı olmuşlardır. Büyük toprak sahipleri, çoğunlukla topraklarını işletmek, kiralamak veya kiracılarını yönetmek üzere vekiller görevlendirmişlerdir.<sup>4</sup> Vakıf arazileri genellikle bir yıl ya da birkaç yıl süreyle kiraya verilmiştir; bu uygulamaya "Kabâle" adı verilmiştir.<sup>5</sup> "Kabâle" terimi, Arapça kökenli olup, "kefil olmak" ya da "taahhüt etmek" anlamına gelen bir mastar, ayrıca "taahhütnâme" anlamında bir isim olarak kullanılmıştır. Kabâle, kefalet, garanti, teminat, taahhüt ve sorumluluk gibi kelimelerle eş anlamlıdır ve bu terim Türkçe'ye ve diğer Batı dillerine de geçmiştir. Arazisini kabâle usulüyle işletecek kişiye ya da sipariş verene "mukabil", yükleniciye ise

<sup>2</sup> Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet* (Ankara: TDV Yayınları, 2021), 93.

<sup>3</sup> Özdemir, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*, 95.

<sup>4</sup> İzzeddin Musa, *en-Neşâtu'l-İktisâdî fî'l-Mağrib hilâle karûn's-sâdis Hicrî* (Beyrut: Dâru'ş-Şurûk, 1983), 186.

<sup>5</sup> Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî el-Mâlikî, *Fetevâyi İbn Rüşd*, thk. El-Muhtâr b. et-Tâhir et-Telîlî (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1987), 3/1540-1541; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ el-Venşerîsî et-Tilimsânî el-Fâsî, *el-Mi'yârü'l-mu'rib ve'l-câmi'u'l-muğrib an fetâvâ ulemâi İfrîkiyye ve'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, thk. Muhammed Haccî (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1980), 7/477.

“kabbâl” veya “kabil” denir.<sup>6</sup> Kabâle, aynı zamanda hizmet sektöründe çalışanların müşterileriyle yaptıkları götürü sözleşmelerini tanımlamak için de kullanılmıştır.<sup>7</sup> Bu sistemde, kiracılar araziyi belirli bir kira bedeli karşılığında kiralamış ve arazisi olmayan çiftçilere tekrar kiraya vermişlerdir. Bu şekilde, tarımsal üretim ve toprak kullanımı daha verimli hale getirilmiş, aynı zamanda toplumda ekonomik ve sosyal dengeler korunmuştur.

Ancak, Nasrîler döneminde tarımsal üretimin sürmesine rağmen, Hıristiyan işgalleri ve iç çekişmelerin etkisiyle tarım faaliyetleri azalmıştır. O dönemde tarım en önemli geçim kaynağı olmuş, ancak siyasi istikrarsızlık nedeniyle tarımsal verimlilik düşmüştür.<sup>8</sup>

Endülüs'te tarım sistemleri oldukça çeşitlenmişti, ancak bu sistem kapsamında işlenmeyen topraklar da mevcuttu. Örneğin, Tuleytula kalelerinden birinde, bir mülk sahibi yedi yıl boyunca hapsedilmiş ve bu sürede arazisi işlenmediği için satın alınarak, toprağı işleyen birine verilmiştir.<sup>9</sup> Bu durum, sistemin sadece sıradan toprak sahiplerini değil, aynı zamanda emir ve valilerin mülk ve arazilerini de kapsadığını göstermektedir. Emir ve valiler, genellikle savaş, cihat ve haraç toplamakla meşgul olduklarından dolayı topraklarını bizzat işleyememişler, kiraya vermek durumunda kalmışlardır.<sup>10</sup> Arazi kiralama sözleşmeleri, arazi sahibi tarafından belirlenen çeşitli koşulları içerirdi ve bu koşullara uyulmaması durumunda taraflar arasında ciddi sorunlar ortaya çıkabilirdi.<sup>11</sup>

Endülüs'te, arazi sahipleri arazilerini yabancı hayvanlardan korumak amacıyla bir araya gelerek bekçi tutmuşlar ve bu bekçilere ödenecek ücret, arazinin büyüklüğüne göre belirlenmiştir. Bu konuda Fakih İbn Lübâbe'ye, “Arazilerini domuzlardan korumak için işe alınan bekçinin ücretini arazi sahipleri nasıl

<sup>6</sup> Cengiz Kallek, “Kabâle” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 24/10. (10-12)

<sup>7</sup> İbrahim el-Kadrî Bûteşîş, *İdaât Havle Tûrâsî'l-Garbi'l-İslâmî ve Târîhihi'l-İctimâî ve'l-İktisâdî* (Beyrut: Dâru't-talîa' 2002), 79.

<sup>8</sup> Jocelyn Nigel Hillgarth, *The Spanish Kingdoms, 1250-1516* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 215.

<sup>9</sup> Venşerîsî, *Mi yârû'l-mu rib*, 7/477.

<sup>10</sup> Bûteşîş, *İdaât Havle*, 79.

<sup>11</sup> İbn Rüşd, *Fetevâyi İbn Rüşd*, 3/1413-1414.



ödeyecek?" diye sorulmuş, o da "Her bir arazi sahibi, arazisinin büyüklüğüne göre ücret ödeyecektir" şeklinde bir fetva vermiştir.<sup>12</sup> Endülüs'te yaygın olan tarım sistemlerinden biri de ortaklık sistemiydi. Bu sistem, arazi sahibi ile çiftçi arasındaki bir ortaklığı ifade eder. Ortaklık sözleşmesinde tarımın nasıl yapılacağı, ortakların ne tür katkılarda bulunacağı ve hangi faaliyetleri yürüteceği detaylı bir şekilde belirlenirdi.<sup>13</sup>

Toprağı işletme sistemlerinden biri de Muhâseme olarak bilinirdi. Bu sistemin bir türü olan muhâmis ya da humâs olarak adlandırılan tarım modelinde, çiftçi üretilen ürünün beşte birini alırdı. Bu modelde çiftçi emeğini sunarken, toprak sahibi tohum ve tarım araçlarını sağlardı.<sup>14</sup> Bazı durumlarda, çiftçi ile toprak sahibi arasında yapılan anlaşmaya göre, çiftçi ürünün dörtte birini alabilir, geri kalan dörtte üçü ise arazi sahibine ait olurdu. Bir rivayete göre, tarımda ortak olan iki kişiden biri toprağı, tohumları ve sığırları sağlarken, diğeri emeğiyle katkıda bulunmuş; anlaşmaya göre, ürünün dörtte biri emeğiyle katkıda bulunan kişiye, geri kalanı ise arazi sahibine ait olmuştur.<sup>15</sup>

Endülüs'te, tarımda kullanılan çeşitli ortaklık modelleri ve çalışma yöntemleri mevcuttu. Bu modellerden biri de üçte birlik tarım modeliydi. Bu sistemde, bir kişi tarlayı sürer, eker ve hasat ederdi. Hasadın üçte biri tarlayı işleyen kişiye, geri kalan üçte ikisi ise toprak sahibine ait olurdu.<sup>16</sup> Bir diğer sistem ise, arazi sahibinin ekim maliyetlerinin yarısını karşılaması durumunda uygulanan yarı yarıya ortaklık modeliydi. Bu sistemde, ortaklar eşit haklara sahipti ve bu model "Münâsif" olarak adlandırılırdı.<sup>17</sup>

Endülüs'teki tarımsal çalışma yöntemlerinden biri de çiftçilerin bir araya gelerek ekim ve hasat gibi faaliyetleri ortaklaşa gerçekleştirmeleriydi. Bu durumda, işler çiftçiler arasında belirlenen bir sıraya göre yapılırdı. Ancak, bu tür iş birliği yöntemleri, işin niteliği hakkında önceden yeterli bilgi verilmediğinde

<sup>12</sup> Venşerîsî, *Mi yârü'l-mu rib*, 8/200.

<sup>13</sup> Özdemir, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*, 96; Venşerîsî, *Mi yârü'l-mu rib*, 8/201.

<sup>14</sup> Ebû Mutarrif Abdurrahman b. el-Kâsım eş-Şa'bi, *el-Hukkâm*, thk. Sâdık el-Halevî (Beirut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1992), 310-311.

<sup>15</sup> İbn Rüşd, *Fetevâyi İbn Rüşd*, 2/1011.

<sup>16</sup> Şa'bi, *el-Hukkâm*, 321.

<sup>17</sup> Şa'bi, *el-Hukkâm*, 322.

veya işlerin eşit olmaması durumunda anlaşmazlıklara yol açabilirdi. Örneğin, Venşerîsî'nin aktardığı bir olayda, daha önce ağır işleri yapan kişiler, işlerinin zorluk derecesi nedeniyle, diğer kişilerin hafif işlerle uğraşmasına itiraz etmiş ve bu durum, işin sonunda ürüne yarı yarıya ortak olma taleplerini reddetmişti. Bu anlaşmazlık üzerine kadı, önce işe katılanların emeklerinin karşılığı olarak ücret ödenmesine karar vermiştir.<sup>18</sup>

Bir diğer yaygın tarım modeli ise müzâraa sistemiydi. Müzâraa, arazi sahibinin sermaye, çalışanın ise emek verdiği bir ortaklık modeliydi. Bu sistemde, arazi sahibi ve çalışan, aralarında yaptıkları anlaşmaya göre üründen pay alarlardı. Ancak zaman zaman müzâraa ile ilgili ihtilaflar ortaya çıkabilir ve bu ihtilaflar farklı fetvalara konu olabilirdi.<sup>19</sup>

Bazı durumlarda çiftçiler, ortakları tarafından açgözlülükle karşılaşabiliyordu. Örneğin, İbn Rüşd'ün belirttiği bir olayda, bir çiftçi tarlayı sürmek için bir öküz sağlamış, arazi sahibi ise başka bir öküzün yanı sıra, tüm tarım araçlarını ve tohumları temin etmişti. Sürme işi tamamlandığında, arazi sahibi tohumların yarısını geri istemiş, ancak çiftçi bunu reddetmişti.<sup>20</sup> Bir başka rivayette ise, iki ortak, araziye emek ve tohumlara eşit katkıda bulunarak işlemek üzere anlaşmışlar, ancak tarım zamanı geldiğinde ortaklardan biri ortadan kaybolmuştu. Diğer ortak, tüm araziye tek başına sürmek zorunda kalmış, kayıp olan kişi geri döndüğünde hakkını talep etmiş ve bu da aralarında bir anlaşmazlığa yol açmıştı.<sup>21</sup>

Endülüs'te tarımın başarılı alanlarından biri de bahçecilikti. Bu sistemde, toprak sahibi belirli bir süre için ağaç dikimi ve bakımı yapacak bir bahçıvan kiralardı. Örneğin, bir rivayete göre, 518/1124 yılı sonbaharında Kureh Bağlı'nda bir adam belirli bir alanı ağaçlandırmış ve iki yıl boyunca bu ağaçların

<sup>18</sup> Venşerîsî, *Mi yâri' l-mu rib*, 8/234.

<sup>19</sup> Venşerîsî, *Mi yâri' l-mu rib*, 8/161.

<sup>20</sup> İbn Rüşd, *Fetevâyi İbn Rüşd*, 1/190-191.

<sup>21</sup> Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *Mezâhibü'l-Hukkâm fî nevâzili'l-Ahkâm*, thk. Muhammed b. Şerife (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1997), 192.

bakımını üstlenmiştir. Bu tür bahçıvanlık sözleşmeleri, bazen on yıla kadar uzayabilirdi.<sup>22</sup>

Endülüs tarımında kiralama sistemi de yaygın olarak kullanılmaktaydı. Bu sistem, sürme, ekim, temizlik, budama, hasat ve bekçilik<sup>23</sup> gibi işler için işçilerin kiralınmasını içeriyordu. Kiralanan işçiler genellikle yüksek ücretler talep ederdi. Bu konuda halk arasında şöyle bir örnek anlatılır: Bir adam, bağında çalışması için bir işçiyi, hasadın yarısını vermek üzere kiralamış, fakat ücretini ödeyecek durumu yoktu. Ancak, bu adam tek başına bir işçiyi kiralayamayacak durumda olduğundan, işçilerin talep ettiği yüksek ücretler nedeniyle köy halkı birleşip bir bekçi kiralamış ve bu masrafı aralarında paylaşmışlardır.<sup>24</sup>

Bahçecilik sırasında ortaya çıkan sorunlardan biri, ortakların ürün üzerinde nasıl işlem yapacakları konusunda yaşanan anlaşmazlıklardır. Bir rivayete göre, iki ortak arasında ürün paylaşımında sorun çıkmış; birisi meyveler olgunlaştığında payını satmak isterken, diğeri ise kendi payını yemek istemiştir. Bu konuda fakihler arasında farklı görüşler ortaya çıkmış; bazıları ürünün bölüşülmesini uygun görürken, diğeri ise bölüşülmesini uygun bulmamıştır.<sup>25</sup> Ayrıca, bazı bahçelerin doğal afetlere maruz kalması, bahçecilik alanında hukukî sorunların ortaya çıkmasına neden olmuştur.

İkta sistemi, İslam dünyasında önemli bir arazi yönetim sistemi olarak öne çıkmıştır. İkta, "arazi, gayrimenkul veya bir hak kullanımının ve imtiyazının devlet başkanı tarafından bir kimseye tahsis edilmesi" olarak tanımlanır. İktalar, mülk olarak verilebildiği gibi, toprağın mülkiyetinin devlete ait olduğu, ancak tasarruf hakkının bir kişiye verilmesi şeklinde de düzenlenebilirdi. Mülk olarak verilen iktalara "iktâ'u't-temlik", sadece hak kullanımı olarak verilenlere ise "iktâ'u'l-istiğlâl" denirdi. İkta sisteminin ilk uygulayıcısı, Hz. Peygamber (s) olmuştur. Hz. Peygamber (s), iktaları mülkiyet olarak vermiş ve bu uygulama halifeler döneminde de devam etmiştir. Daha sonraki dönemlerde ise ikta sistemi, kurumsallaşarak İslam dünyasında yaygın bir uygulama haline gelmiştir.

<sup>22</sup> İbn Rüşd, *Fetevâyi İbn Rüşd*, 3/1360; Venşerîsi, *Mi'yârü'l-mu rib*, 6/202; Şa'bi, *el-Hukkâm*, 327; Bûteşîş, *İdaât Havle*, 83.

<sup>23</sup> Şa'bi, *el-Hukkâm*, 327.

<sup>24</sup> Şa'bi, *el-Hukkâm*, 295.

<sup>25</sup> Venşerîsi, *Mi'yârü'l-mu rib*, 6/186.

Emeviler döneminde iktaların uygulanması, Hulafâ'u'r-Râşidîn dönemine göre daha da artmıştır. Emeviler, hem mülkiyeti devreden iktalar hem de sadece tassarruf hakkı veren iktalar dağıtmışlardır. Endülüs'te valilik dönemi ve sonrasında Endülüs Emevî Devleti döneminde, Doğu İslam dünyasında olduğu gibi, hem temlik hem de istiglal iktaları uygulanmıştır.<sup>26</sup> İкта sistemi, insanların ölü arazileri canlandırmasını teşvik etmek amacıyla kullanılmıştır. Bu iktalar, genellikle küçük alanlar olup, Avrupa'daki feodal iktalardan farklı bir yapıdaydı.<sup>27</sup> Turtûşî, bazı Endülüslü şeyhlerin, iktalarının Endülüs'te arazi inşasına katkı sağladığını ve askeri gücü artırdığını belirtmiştir.<sup>28</sup> İқта sistemi, İbn Ebî 'Âmir'in yönetimi döneminde değişikliğe uğramış ve bu dönemde iktaya uygulamalarında farklılıklar ortaya çıkmıştır. Murabıtlar Endülüs'e geldiklerinde, iktaya sistemini yeniden uygulamaya koymuşlardır.<sup>29</sup>

## 1.2. Tarımsal Üretimde Endülüslülerin Tecrübesi

Endülüs toplumunda tarım, son derece önemli bir yere sahipti. İbn Abdûn, tarıma duyduğu takdiri şu sözlerle dile getirir: "Çiftçilik, kalkınmanın temelidir; tüm yaşam ve refah buradan gelir. Buğdayla ruhlar ve servetler artar, şehirler insanlar tarafından yönetilir. Tarımın ihmal edilmesiyle birlikte koşullar bozulur ve her sistem çöker."<sup>30</sup> İbn Abdûn, devlet yöneticilerine tarımı teşvik etmelerini ve tarımla uğraşan kesimin devlet tarafından korunup desteklenmesini tavsiye etmiştir. Ona göre, en büyük refah ve rahatlık, tarımla uğraşmakla sağlanır. Tarım, insanlar için en elverişli ve bereketli iş kolu olarak kabul edilmiştir. Çiftçilik, kalkınma ve ilerlemenin temelidir; tarım sektörünü destekleyen devletler, büyümüş ve gelişmişlerdir.<sup>31</sup> İbn Rüşd ise tarımın aşamalarını şu

<sup>26</sup> Faruk Bal, *Endülüs Emevîleri Sosyal ve Ekonomik Tarihi* (İstanbul: Akademik Yayınları, 2021), 118-119.

<sup>27</sup> İzzeddin Musa, *en-Neşâtu'l-İktisâdî*, 142; İsmet Abdüllatif Dendeş, *el-Endelüs fî nihâyeti asri'l-Murâbitîn ve bidâyeti'l-Muvahhidîn- asru't-tavâfi's-sânî* (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1988), 159; Bûteşîş, *İdaât Havle*, 78.

<sup>28</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Velîd b. Muhammed b. Halef el-Fihri et-Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk* (Kahire: el-Matbaatü't-ticâriye, 1935), 132.

<sup>29</sup> Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk*, 132.

<sup>30</sup> Ebû Muhammed Abdülmecîd b. Abdillâh b. Abdûn el-Yâbüri el-Kureşî el-Fihri, *Risâletü İbn 'Abdûn*, nşr. Levi Provençal (Le Journal asiatique, 1934), 3.

<sup>31</sup> İbn Abdûn, *Risâle*, 5.

şekilde ifade eder: “İşlem, toprağı sürmekle başlar; sürüm, zamanında yapılmalıdır. Ardından ekim gelir ve bu işlem, iyi bir ekimle tamamlanırsa, iyi sonuçlar verir.”<sup>32</sup>

Endülüs’te tarım, deneyim ve bilgi birikiminin artmasıyla birlikte büyük ilerlemeler kaydetmiş ve bu gelişmeler, verimliliğin artmasına önemli katkılarda bulunmuştur. Ürünlerin yetiştirme döneminde ihtiyaç duydukları sıcaklık ve nem gibi faktörlerin sağlanması ve verimin artırılması için gübreleme kritik bir yöntem olarak benimsenmiştir. Endülüs’te gübre ilk defa Müslümanlar tarafından kullanılmıştır.<sup>33</sup> Gübreleme, sadece verimi artırmakla kalmaz, aynı zamanda bitkilerde meydana gelen hastalıkların tedavisinde de etkili bir rol oynardı. Endülüslüler, yalnızca hayvansal gübreleri değil, aynı zamanda kül ve saman karışımı özel gübreleri de kullanmışlardır. İyi bir gübre, bitkileri hastalıklardan korurken, kış aylarında kökleri soğuktan da muhafaza ederdi. Özellikle kuş gübreleri, sebze ve meyve atıkları gibi organik malzemeler tarımda verimi artırmak amacıyla yaygın olarak kullanılmıştır. Güvercin gübresi, en verimli ve bitkileri en iyi şekilde koruyan gübre olarak kabul edilirken, ördek ve deniz kuşlarının gübresi pek tercih edilmemiştir. Büyükbaş hayvan gübresi ise genellikle zararlı olarak görülmüştür. Endülüs’ün bazı bölgelerinde zirâî mücadele için ilaç kullanılması (ve verimin artırılması için gübrelemeye ihtiyaç duyulması) ürün fiyatlarına yansıdığı için bazı dönemlerde pahalılık söz konusu olmuştur.<sup>34</sup> Endülüslü çiftçiler, gübrenin üç veya dört yıl bekletilmiş olmasını tercih etmişler, çünkü bir yıllık gübrenin bitkilere zarar verebileceğine inanmışlardı.<sup>35</sup>

Endülüslü çiftçiler, ürün kalitesini artırmak ve toprağı zenginleştirmek için toprağın iyi işlenmesi ve gübrenmesine büyük önem vermişlerdir. Ayrıca, yapraklardan ve kuru otlardan elde edilen endüstriyel atıkları da gübreleme amacıyla kullanmışlardır.<sup>36</sup> İbn Sehl, Kurtuba’da bir köydeki farklı arazilerin durumunu inceleyen bir kadıdan ve onun ortağından bahseder. Bu iki

<sup>32</sup> İbn Rüşd, *Fetevâyi İbn Rüşd*, 2/1186-1187.

<sup>33</sup> Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Zâkir Kadiri Ugan (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi, 1986), 2/278, 279.

<sup>34</sup> Nizamettin Parlak, *Endülüs’ün Yükselişi* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021), 148.

<sup>35</sup> Bal, *Endülüs Emevîleri*, 131.

<sup>36</sup> Hanâvî, *el-Edevâtü Filâhiye*, 104.

kişi, arazi üzerinde dolaşarak farklı sonuçlar gözlemlemişler; batıdaki ürünlerin doğudakilerden daha iyi olduğunu belirlemişler ve bu kalite farkının gübreden değil, arazinin doğal yapısından kaynaklandığını tespit etmişlerdir.<sup>37</sup>

Endülüslü çiftçiler, dik yamaçları tarıma elverişli hale getirmek için taraçalama yöntemini kullanmışlardır. Taraçalama, yamaçlarda tarım yapılmasını mümkün kılarak tarım arazilerinin genişlemesine olanak tanımış, aynı zamanda eğimli alanlardaki verimli toprakların korunmasına da yardımcı olmuştur. Endülüslü çiftçiler, yüksek ve engebeli bölgelerde taraçalama için çeşitli yöntemler geliştirmişlerdir. Taraçalanan arazilerde sulama daha kolay hale gelmiş; bu alanlara karıklar açılmış ve bu karıklar sayesinde uygun sulama yapılabilmektedir.<sup>38</sup>

Endülüslü çiftçilerin bilgi ve deneyimi sadece tarımla sınırlı kalmamış, onlar aynı zamanda ağaçlandırma konusunda da önemli bir uzmanlık geliştirmişlerdir. Onlar, verimli ağaçlar yetiştirmek için çeşitli yöntemler kullanmışlar<sup>39</sup> ve belirli aralıklarla, hem yakın hem de uzak mesafelerde ağaç dikimi gerçekleştirmişlerdir. Ayrıca onlar, otlarla kaplı arazileri değerlendirmiş ve bu arazileri meyve ağaçlarıyla dolu bahçelere dönüştürmüşlerdir.<sup>40</sup>

Endülüs'ün tarım alanındaki gelişimine katkıda bulunan önemli bir faktör, bölgenin iklim çeşitliliği ve su kaynaklarının bolluğuydu. Bu dönemde yıllık yağış miktarı 144 mm ile 444 mm arasında değişiyordu. Endülüs'ün geniş ovaları, nehirlerin bolluğu ve toprakların çeşitliliği, tarımsal ürünlerin çeşitlenmesine önemli ölçüde katkı sağlamıştır.<sup>41</sup> Bazı oryantalistler, bu dönemi büyük bir "yeşil devrim" olarak tanımlamıştır.<sup>42</sup> Makkarî, bu konuda şunları ifade eder:

<sup>37</sup> İsa Ebû'l-Esbağ b. Abdullah el-Esedî İbn Sehl, *Divânü'l-ahkâmî'l-kübrâ*, thk. El-Muhâmî Reşîd en-Naîmî (y, y. 1997), 2/1039.

<sup>38</sup> Bal, *Endülüs Emevîleri*, 132.

<sup>39</sup> İbn Rüşd, *Fetevâyi İbn Rüşd*, 3/1360.

<sup>40</sup> İhsan Abbas, *Buhûs. ve dirâsât fi'l-edeb ve't-târîh* (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 2000), 2/428-429.

<sup>41</sup> Dendeş, *el-Endelüs*, 164; Ebû'l-Fazl, *Şarku'l-Endelüs fi'l-asri'l-İslâmî* (Kahire: Dâru'l-marifeti'l-câmî', 1996), 255.

<sup>42</sup> Muhammed Emin Belğîs, *el-Hayatü'l-fikrîye bi'l-Endelüs fi asri'l-Murabîtin*, (Cezâir: Câmiatiü Cezâiriye, Külliyyeti'l-ictimâiyye ve'l-insaniyye, kısmî't-târîh, Doktora tezi, 2003,) 521.

“Bu bölgelerde verimlilik ve yerleşim her açıdan artmıştır. Bir şehirden diğere seyahat ettiğinizde, köyler, su kaynakları ve tarlalar arasında kesintisiz bir yerleşim görürsünüz. Çöl alanları neredeyse yok denecek kadar azdır. Endülüslüler, şehirlerini güzelleştirmek ve yaşam koşullarını iyileştirmek için her türlü çabayı göstermişlerdir.”<sup>43</sup>

İslam dünyasının merkezi şehirlerinden, özellikle Bağdat ve Şam’dan Endülüs’e taşınan tarım tekniklerinin bölgedeki tarımsal yapıyı dönüştürülmüştür. İslam dünyasında geliştirilen sulama teknikleri, bitki çeşitliliği ve yeni tarım yöntemleri Endülüs’te yaygınlaşmış, bu sayede bölgenin iklim ve toprak yapısına uygun yeni üretim tekniklerinin uygulanmıştır. İslam coğrafyasındaki bilgi ve deneyim aktarımı, Endülüs’ün tarımsal üretim kapasitesini önemli ölçüde artırmış, farklı bitki türlerinin denemesi ve yetiştirilmesi sayesinde bölge, Avrupa’nın en verimli tarım alanlarından biri haline gelmiştir. Özellikle Müslüman bilginlerin bu sürece olan katkısı, Endülüs’ü hem tarımsal hem de ekonomik açıdan güçlendirmiştir.<sup>44</sup>

### 1.3. Endülüs’te Yetiştirilen Tarım Ürünleri

Endülüs’te buğday, arpa, pirinç, mısır ve darı gibi çeşitli tahıl türleri yetiştiriliyor ve bunlar halkın temel gıdaları arasında yer alıyordu. Özellikle buğday, en önemli tahıl olarak öne çıkıyor ve üretimde başı çekiyordu. Buğdayın yetiştirildiği yerler, genellikle platolar ve ovalardı. Kurtuba, Gırnata ve Tuleytula gibi bölgeler, buğday üretiminde öne çıkan merkezler arasında yer alıyordu. Coğrafyacılar, Gırnata’yı adeta bir “buğday denizi” olarak tanımlamışlardır.<sup>45</sup> Endülüslüler, buğdayı depolarda ve ambarlarda muhafaza ederken, çiftçiler yiyeceklerini saklamak amacıyla evler ve depolar inşa etmişlerdir.<sup>46</sup> Ancak çiftçiler, buğdayın ellerinde kalmasından korktukları için bazen düşük fiyata satmak zorunda kalmışlardır.<sup>47</sup>

<sup>43</sup> Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-Makkarî et-Tilimsânî el-Fâsî, *Nefhu’t-tîb min guşni’l-Endelüsi’r-raîb ve zikru vezîrihâ Lisâni’d-dîn İbni’l-Haîb*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1968), 1/190.

<sup>44</sup> Hillgarth, *The Spanish Kingdoms, 1250-1516*, 217-221.

<sup>45</sup> Makkarî, *Nefhu’t-tîb*, 3/217.

<sup>46</sup> Şa’bî, *el-Hukkâm*, 314, 319-320.

<sup>47</sup> İbn Sehl, *Divânu’l-ahkâmi’l-kübrâ*, 1/279.

Gırnata, toprak verimliliği ve suyun bolluğu sayesinde buğday tarımında tanınmış bir merkezdi. İbnü'l-Hatîb, Gırnata'yı "Buğday denizlerinden bir deniz ve tercih edilen tahılların madeni" olarak tanımlamıştır. <sup>48</sup> Gırnata'nın alt kısımlarındaki İlbîre'deki bir çiftlik, İbnü'l-Hacc tarafından "Güvenli su ve verimli topraklar... Her çiftlik, tüm tehlikelerden ve hasarlardan korunmuştur" sözleriyle tarif edilmiştir.<sup>49</sup> Benzer şekilde, doğu Endülüs'teki Mürsiye, Lûrka, Ubeda ve Meriye gibi bölgelerde de verimli topraklar sayesinde buğday tarımı yaygınlaşmış, Ceyyân bölgesinde buğday üretimi artmıştır.<sup>50</sup>

Ceyyân, ipek üretiminde önemli bir merkez olarak kalmıştır. İpek böceği yetiştirmek için dut ağaçlarının yaygın olarak dikildiği bilinmektedir. 519-520/1126 yılında, Ceyyân ipeğinin kalitesi ve üstünlüğüyle ilgili bir olayda; bir adam, iki miskal altın ve üçte bir dirhem Murabıt altını borç alarak Ceyyân ipeği satın almıştır. <sup>51</sup> Bölgenin ipek üretimindeki üstünlüğünü vurgulayan İbn Rüşd, Ceyyân'ı "İpek Cenneti" olarak tanımlamıştır.<sup>52</sup> Gırnata da dut ağaçlarıyla ünlü bir bölge olarak tanınmıştır.<sup>53</sup> Gırnata'nın tarımsal açıdan farklı ürünler için son derece uygun olduğu görülmektedir. Bölgenin keten üretimi konusunda da oldukça yoğun olduğu belirtilmiştir.<sup>54</sup> İbnü'l-Hacc, bu konuda "Her yıl, arpa ve ketenin bol miktarda üretildiği bilinir" ifadesini kullanmıştır. Gırnata'nın keten kalitesi övülmüş ve dönemin yaygın olan keten çeşitlerini geride bıraktığı kaydedilmiştir.<sup>55</sup>

<sup>48</sup> Ebû Abdillâh Zü'l-vizâreteyn Lisânüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Saîd es-Selmânî el-Endelüsî, *el-İhâta fî aḥbâri (târîhi) Ğırnâta*, thk. Yusuf Ali Tavil (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003), 1/96.

<sup>49</sup> Muhammed b. Ahmed b. Halef b. İbrahim et-Tucîbî İbnü'l-Hacc, *Nevâzilü İbn Hacc* (Rabat: Rasîdü'l-hızâneti'l-amme, tsz.), vrk. 38.

<sup>50</sup> Özdemir, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*, 96.

<sup>51</sup> İbnü'l-Hacc, *Nevâzilü İbn Hacc*, vrk. 36.

<sup>52</sup> İbn Rüşd, *Fetevâyi İbn Rüşd*, 3/330-331.

<sup>53</sup> İbnü'l-Hacc, *Nevâzilü İbn Hacc*, vrk. 38.

<sup>54</sup> İbnü'l-Hacc, *Nevâzilü İbn Hacc*, vrk. 38.

<sup>55</sup> Ebû Ubeyd Abdullâh b. Abdilazîz b. Muhammed b. Eyyûb b. Amr el-Bekrî el-Endelüsî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, thk. Abdurrahman Haccî (Beyrut: yy. 1968), 85; Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî, *Mucemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1977), 1/244.



Endülüs'te zeytin ağaçları önemli bir yere sahipti ve özellikle Gırnata, zeytin üretimiyle ünlüydü.<sup>56</sup> Ancak, İsbîliye ve özellikle Şerîf bölgesi, büyük ölçekli zeytin üretimiyle Gırnata'yı geride bırakmıştı. Zeytinyağı üretiminde talebin aşılmasıyla birlikte, ihracata yönelik bir eğilim oluşmuştu. Bu durumun ana nedeni, zeytin üretimindeki bolluktu.<sup>57</sup>

Menkûb bölgesi, şeker kamışı tarımıyla tanınmıştı ve bu bölgede yaşayanlar, bu alanda belirli geleneklere sahipti. Bu geleneklerden biri, topraklarını şeker kamışı yetiştirmek için sekiz yıl boyunca kiralamaktı. Bazı kiracılar, kiralama süresi sonunda şeker kamışı köklerini bırakmayı şart koşarken, bazıları da kiralama süresi sonunda bu kökleri satın almak için anlaşmalar yapmışlardı.<sup>58</sup>

Pirinç, Endülüs'e Müslümanlar tarafından doğudan getirilmiş ve burada yetiştirilmeye başlanmıştı. Başlangıçta pek yaygın olmayan pirinç, 10. yüzyılın başlarında nehir kıyılarında yetiştirilmeye başlandı. Ancak, pirinç bol su, sıcaklık ve nem gerektiren bir bitki olduğundan, Endülüs toprakları bu tarım için ideal değildi. Bu nedenle, Endülüslü çiftçiler pirinç yetiştirmek için büyük çaba sarf etmişlerdi. Pirinç üretiminin en yoğun olduğu yer Belensiye olup, bu bölge sulama kanallarıyla donatılmıştı.<sup>59</sup>

Endülüs'te bakla, nohut, burçak ve mercimek gibi baklagiller, özellikle Sarakusta ve Gırnata gibi şehirlerde yaygın olarak yetiştiriliyordu. Baklagiller, fakirler, göçebeler ve çiftçiler için önemli gıda kaynaklarıydı. Verimli topraklarda ise kuyu, göl ve nehir kıyılarında çeşitli sebzeler yetiştirilmişti. Ancak sebze üretimi, çok emek isteyen, gübre, su ve zararlılarla mücadele gerektiren zorlu bir işti.<sup>60</sup>

<sup>56</sup> İbnü'l-Hacc, *Nevâzilü İbn Hacc*, vrk. 38.

<sup>57</sup> Alemüddîn Ebû Muhammed el-Kâsım b. Muhammed b. Yûsuf el-İsbîlî ed-Dımaşkî, *Câmiu mesâilî'l-ahkâm limâ nezele mine'l-kadâyâ bi'l-müffîn ve'l-hukkâm*, thk. Muhammed el-Habîb el-Heyle (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 2002), 1/511.

<sup>58</sup> Venşerîsî, *Mi yârü'l-mu rib*, 10/298.

<sup>59</sup> Bekrî, *el-Mesâlik*, 129.

<sup>60</sup> Bekrî, *el-Mesâlik*, 129.

Endülüs halkı, üzüm bağlarına büyük bir ilgi göstermiş, bağları evlerinin avlularına ve çevrelerine dikmişlerdi. Bağlar, Endülüs topraklarının geniş alanlarını kaplamış, bu nedenle bazı çiftçiler bağların çevresindeki tarlalara ulaşmakta zorluk yaşamışlardı.<sup>61</sup> Üzüm bağları, çeşitli hastalıklara yakalanma eğiliminde olduğu için, bir adamın bağ satın almasının ardından bağın yok olmaya yüz tuttuğu bildirilmiştir.<sup>62</sup> İbn Rüşd'e, Hristiyanlara bağların satılmasının hükmü sorulduğunda, bağların Endülüs halkı ile Hristiyanlar arasındaki en önemli ticari ilişkilerden biri olduğunu, bu tür işlemlerin mekruh olduğunu, ancak haram sınırına ulaşmadığını belirtmiştir.<sup>63</sup>

Endülüs'te çeşitli ve lezzetli üzüm türleri yetiştirilmiş ve bu ürünler geniş bir alana yayılmıştır. Özellikle Lûrka, üzüm yetiştiriciliğiyle ünlüydü. Kurtuba, Kuriye (Coria), Mürsiye, Bağa (Priego), Dâniye (Denia), Leble (Nibla), İşbiliye, Şezûne (Medina Sidonia), Lekent, Hısnu Bebeşter (Babostra) ve Beyane (Baena) gibi birçok yerde üzüm yetiştiriciliği yapılmıştır.<sup>64</sup>

Endülüs'te nar, şeftali, ceviz, badem, armut, elma, portakal, muz, hurma, ayva, kestane gibi birçok farklı meyve ağacı türü de yaygınlaşmıştı.<sup>65</sup> İbn Battûta, Endülüs'ün bazı bölgelerindeki meyve çeşitliliğinden etkilendiğini belirterek, Mâleka'nın nimetlerini şu şekilde tanımlar: "Üzümlerin pazarlarda yüksek fiyatla satıldığını gördüm. Mürsiye'nin el-Yâkûti narları ise dünyada eşi benzeri olmayan bir tada sahipti. Gırnata'da da bol miktarda nar yetişmekteydi ve bölgenin adının, bolca yetişen nar (granado) meyvesinden türediği ya da İslâm fetihleri sonrasında buraya yerleşen Berberi Kernâta kabilesiyle bağlantılı olduğu ileri sürülmüştür.<sup>66</sup> İncir ve badem, Malaga ve çevresinden Doğu

<sup>61</sup> İbnü'l-Hacc, *Nevâzilü İbn Hacc*, 128.

<sup>62</sup> İbn Sehl, *Divânu'l-ahkâmi'l-kübrâ*, 2/1254.

<sup>63</sup> İbn Rüşd, *Fetevâyi İbn Rüşd*, 1/165-166.

<sup>64</sup> Bekrî, *el-Mesâlik*, 131-132.

<sup>65</sup> İzzeddîn Musa, *en-Neşâtu'l-İktisâdi*, 196-197.

<sup>66</sup> Mehmet Özdemir, "Gırnata", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/51.

ve Batı ülkelerine ihraç ediliyordu.”<sup>67</sup> Endülüs’te ayrıca keten, pamuk, kenevir, şeker kamışı ve safran gibi tarım ürünleri de bol miktarda yetiştiriliyordu.<sup>68</sup>

#### 1. 4. Tarımı Olumsuz Etkileyen Faktörler

Endülüs’te tarımı olumsuz etkileyen faktörler; kıtlık, kuraklı, sel, çekirge istilaları ve iç isyanlardır. Endülüs’te yoğun bir şekilde yaşanan iç isyanlar sırasında tarımda yoğun miktarda rekolte düşüklüğü yaşanmıştır. Endülüs tarımını olumsuz yönde etkileyen en büyük faktörlerden biri çekirge istilalarıdır. Bu istilalar, tarımsal üretimi ciddi şekilde olumsuz etkileyerek kıtlığa neden olmuştur. Doğal afetlerin yarattığı felaketler, dönemin kaynaklarında sıkça yer bulmuştur. Örneğin, 199/814 yılında meydana gelen şiddetli kıtlıkta birçok insan hayatını kaybetmiştir. 232/846 yılında ise tüm Endülüs’ü etkileyen bir kuraklık yaşanmış, bu kuraklık birçok hayvanın telef olmasına ve üzüm bağlarının zarar görmesine yol açmıştır. Çekirge istilaları nedeniyle kıtlık daha da artmış, geçim koşulları zorlaşmıştır. En büyük kuraklıklardan biri 260/874 yılında meydana gelmiş, bu kuraklık sonucu yaşanan kıtlık nedeniyle birçok kişi hayatını kaybetmiştir. Kuraklık halkı derinden etkilemiş, bu zorluklar “altmış sene boyunca yaşanan bir yıla bedel” şeklinde tasvir edilmiştir. 297/909 yılında meydana gelen kıtlıkta da birçok insan hayatını kaybetmiş ve pek çoğu Kuzey Afrika’ya göç etmek zorunda kalmıştır. 302/915 ve 303/916 yıllarında da kuraklık ve buna bağlı kıtlıklar yaşanmış, özellikle 303/916 yılında yaşanan kıtlık sırasında pek çok insan ölmüş ve veba salgını ortaya çıkmıştır.<sup>69</sup>

Endülüs'teki isyanlar arasında en önemlisi, 189/805 yılında Kurtuba’nın güneyindeki Rabaz bölgesinde patlak veren Rabaz İsyanı olmuştur. Rabaz, farklı toplumsal kesimlerin bir arada yaşadığı, tüccar, sanatkâr ve devlet görevlilerinin yanı sıra, tasavvuf erbabı, fakih ve ilim adamlarının yoğun olarak bulunduğu bir yerdi. İsyanın başını çeken nüfusun büyük bir kısmı, yeni Müslüman olmuş bireylerden oluşuyordu. Bu kesimler, şehirdeki tasavvuf ehli ve

<sup>67</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn (Bedrüddîn) Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. İbrâhîm el-Levâtî et-Tancı İbn Battûta, *Tuhfetü'n-nüzzâr fi ğarâibi'l-emşâr ve ucâibi'l-esfâr* (Beyrut: yy. 1982) 2/768.

<sup>68</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. Abdilmün'im es-Sanhâcî el-Himyerî, *er-Ravzü'l-mi târ fi ğaberi'l-aqtâr* (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1975), 46.

<sup>69</sup> Bal, *Endülüs Emevîleri*, 128.

ilim adamlarının etkisi altında hareket etmiştir. I. Hişâm döneminde fukahâya verilen değer, onların devlet işlerine müdahil olmalarını cesaretlendirmiştir. İsyanın amacı, halkı kıskırtarak I. Hişâm'ı iktidardan indirmektir. Bu çerçevede âlimler, yönetimde bulunanlara beddua etmeleri için halkı teşvik etmiştir. İsyanın bastırılması esnasında idareciler tarafından birçok kişi öldürülmüştür.<sup>70</sup>

Kuraklık kadar seller de tarım ve hayvancılığa büyük zararlar vermiştir. Seller, ürünlerin ve hayvanların telef olmasına neden olarak kıtlıklara yol açmıştır. 182/798 yılında Kurtuba'da büyük bir sel felaketi yaşanmış, selin büyüklüğü nedeniyle Kurtuba'nın Rabazutu'l-Kantara denilen bölgesi sular altında kalmış ve evler yıkılmıştır. 212/827 yılında şiddetli yağışlar nedeniyle Endülüs'te büyük bir sel felaketi daha meydana gelmiştir. Bu sel, özellikle es-Sağru'l-alâ (Yukarı Sınır Bölgesi)'nde büyük zarara yol açmış, şehir surları hasar görmüş ve Sarakusta köprüsü de dâhil olmak üzere birçok yapı yıkılmıştır. Bir diğer büyük sel felaketi ise 235/849 yılında yaşanmış, bu selde Şenil Vadisi taşmış, köprüler, barajlar ve değirmenler yıkılmıştır. İbn İzârî'nin aktardığına göre, Kurtuba'da üç gün süren büyük bir sel felaketi yaşanmış, bu felaket sonucunda Kurtuba'nın dış mahallelerinde yaklaşık 1.000 ev, birçok köprü ve şehrin surlarının önemli bir kısmı yıkılmış ve yaklaşık 5.000 insan hayatını kaybetmiştir.<sup>71</sup>

## 2.1.Endülüs'te Sulama Sistemleri

Endülüs'te sulama sisteminin bel kemiğini, kaynaklardan suyu dağıtım kanallarına taşıyan büyük su kanalları oluşturmuştur. Su teknolojisindeki ilerleme, özellikle bu büyük kanalların inşasıyla belirgin hale gelmiştir. Bu kanallar aracılığıyla su, tarım alanlarına ve diğer kullanım yerlerine etkin bir şekilde taşınmıştır. Açık su kanallarının yanı sıra, ihtiyaç duyulduğunda yer altı su kanalları da inşa edilmiştir. Su kanalları genellikle bir akarsuyun üzerine kurulan setlerden veya doğrudan su kaynaklarından başlayarak, sulama alanlarına su taşımakta kullanılıyordu. Endülüs'ün birçok bölgesinde tarımın gelişiminde bu

<sup>70</sup> Murat Gök, "Göç Olgusu Bağlamında Endülüs'te Meydana Gelen Rabaz İsyanlarının Siyasî, Ekonomik Ve Sosyo Kültürel Etkileri Üzerine Bir Değerlendirme", *Mevzu-Sosyal Bilimler Dergisi* 8 (Eylül 2022), 131-133.

<sup>71</sup> Faruk Bal, *Endülüs Emevîleri*, 129.

kanallar kilit bir rol oynamıştır. Müslümanlar, Endülüs'te sulama sistemleri için sağlam, bilimsel ve teknolojik bir temel kurmayı başarmışlardır.

Endülüs'te iktidarlar, su ve sulama meselelerine büyük önem vermiş ve bu hayati tarım kaynağını sağlamak için çeşitli yöntemler geliştirmiştir. Nehirler üzerine su setleri inşa edilmiş, suyun buharlaşmasını azaltmak için kapalı kanallar yapılmış ve suyu korumak amacıyla ağaçlandırma çalışmaları gerçekleştirilmiştir. Kanalların kapalı yapılmasının nedeni, Akdeniz iklimi dolayısıyla aşırı sıcaklardan dolayı suyun yoğun bir şekilde buharlaşıp azalmasını önlemek içindir. Çeşitli barajlar inşa edilip sulama kanalları yenilenmiş ve suyolları restore edilmiştir.<sup>72</sup> Gırnata'nın su ihtiyacını karşılamak amacıyla Darro nehri-nden el-Hamrâ Sarayı ve kaleye kadar uzanan, bir bölümü kemerli, bir bölümü kapalı su kanalları yapılmıştır. Bu kanalın bir kısmı günümüze kadar ulaşmış ve büyük bir hayranlık uyandırmıştır.<sup>73</sup>

Endülüs'te sulama sistemleri çeşitlilik göstermekteydi; yeraltı suları sulama için kullanılmış, bunun için kuyular kazılmış ve bu kuyular genellikle çinilerle kaplanmıştır. Çünkü suyun tadı ve rengi değiştiğinde, alternatif kaynaklar bulmak zor olabiliyordu.<sup>74</sup> Endülüs'te kuyular, genellikle tek bir kişiye ait olabileceği gibi, bir grup çiftçi tarafından ortaklaşa da kullanılabiliyordu.<sup>75</sup> Bir rivayete göre, bir adam dört kişi için kuyular inşa etmiştir. Ayrıca, Endülüslüler nehir ve vadilerdeki suyu da kullanmışlardır. Bu akarsuların debisi kış aylarında artarken yaz aylarında azalmış, hatta bazıları tamamen kurumuştur.<sup>76</sup> Mesafelerin uzak olduğu durumlarda, kanal inşa etmek için köylüler iş birliği yaparak çalışmışlardır. Bir rivayette, bir köy halkının, kendi aralarından bir adamın bahçesinden geçen bir kanalı kazdığı belirtilmiştir.<sup>77</sup> Bir başka rivayette

<sup>72</sup> Thomas F. Glik, *et-Teknolojya'l-hidroliye fi Endelüs*, trc. Salah Cerrâr (Beirut: Dirâsâtü'l-vahdeti'l-'Arabiye, 1999), 1346.

<sup>73</sup> Mehmet Özdemir, "el-Hamra Sarayı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/29.

Ahmed b. Muhammed b. Ali Feyûmî, *Misbâhu'l-münîr fi gureybi's-şerhi'l-kebîr* (Beirut: Mektebetü'l-ilmiye, tsz.) 118.

<sup>75</sup> Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-'Arab* (Beirut: Dâru Maarif, 1414), 6/45.

<sup>76</sup> Muhammed Hişâm en-Na'sân, *Hendesetü'n-nevâfir fi'l-Endelüs* www.Islamstory.Com.

<sup>77</sup> Saîd Benhamâde, *el-Mâu ve'l-insân fi'l-Endelüs fi'l-karneyni 7-8 hicri ve 13-14 milâdi* (yy: Dâru't-talîa li't tıbaa ve'n-neşr, 2007), 103-104.

ise bir grup, doğal bir kaynağın büyük bir kısmını başka birinin arazisine sulama kanalı yapmak için kesmiş ve bu kanalın suyunu paylaşmışlardır.<sup>78</sup> Bir başka olayda ise bir kişi, kendi arazisine bir sulama kanalı kazmak için bir grup insanla iş birliği yapmıştır.<sup>79</sup> Suyolları zaman zaman çamurla dolarak ve kanal kenarlarında ya da içinde yetişen ağaçlar nedeniyle tıkanmış, bu durum da sahiplerini kanalları temizlemek zorunda bırakmıştır. Halk ve çiftçiler, kanal temizliğine katkıda bulunmuşlardır.<sup>80</sup>

Endülüs Müslümanları, toprak yapılarını incelemiş ve bataklıkları kurutmak için çaba göstermişlerdir. Gübrelerin özelliklerini belirlemeye çalışmış ve sulama suyunun sınıflandırmasını yeniden düzenlemişlerdir. Kanallar, kuyular ve çeşmeler aracılığıyla suyu etkili bir şekilde kullanmayı öğrenmişlerdir.<sup>81</sup>

### 2.1.1. Geniş Sulama Sistemi

Endülüs'teki sulama düzeni, diğer sistemlerden farklı bazı özelliklere sahipti. Bu özellikler arasında tarım alanlarının genişliği, nehir havzalarından elde edilen suyun bolluğu, etkili teknolojik donanımlarla desteklenen dağıtım ağları, sulama işlerinin yönetimini denetleyen bir yapı ve su üzerindeki anlaşmazlıkların azlığı önemliydi. Bu kriterler, Endülüs'te birkaç bölgede, özellikle Gırnata çevresinde yaygındı. Müslümanlar, bu sistemi Endülüs'te kullanmada öncülük etmişlerdir.<sup>82</sup>

Mürsiye Nehri üzerinde, Eşkabe (Alcanlarilla) yakınlarında bulunan bir su kanalı, Mürsiye'nin güneyini sularken, aynı nehir üzerinde yer alan başka bir kanal ise şehrin kuzeyini suluyordu. Lûrka'da bulunan büyük bir su kanalı, on fersahtan daha geniş bir alanı suluyordu. Beccâne (Pechina) şehrinde ise iki su kanalı mevcuttu; bunlardan biri şehrin doğusunda yer alıyor ve bölgedeki tüm arazileri suluyordu, diğeri ise şehrin kuzeyinden başlayıp güneye doğru akan

<sup>78</sup> Benhammâde, *el-Mâu ve'l-insân*, 114.

<sup>79</sup> Hüseyin Munis, *Fecru'l-Endelüs* (Beyrut: Dâru'l-menâhil, 2002), 602.

<sup>80</sup> Hüseyin Munis, *Rihletü'l-Endelüs hadîsü'l-firdevsi'l-mevûd* (Riyâd: Dâru's-Suûdiye li'n-neşr ve't-tevzi, 1985), 277.

<sup>81</sup> Juan Vernet, *el-Ulûmü'l-Fizyâviye ve't-Tabiiyye ve't-Tekniyye fi'l-Endelüs, Mecelletü'l-Hadâratü'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye fi'l-Endelüs*, (Beyrut: Merkezü dirasâti vahdeti'l-'Arabiyye, 1997), 2/1304.

<sup>82</sup> Jacques Reiller, *Hadâratü'l-'Arabiyye*, (Beyrut: Daru uveydât, tsz.), 156.

arazileri suladıktan sonra tekrar nehre katılıyordu. İrili ufaklı su kanallarının inşası, Müslümanların Yarımada'ya yerleştiği erken dönemlerden itibaren başlamıştır.<sup>83</sup>

Sulama sisteminin bir diğer önemli unsuru setlerdir. Setler, akarsuların sularını tutmak, su seviyesini yükseltmek ve kanallara aktarmak, ayrıca naura<sup>84</sup> ve su değirmenlerini çalıştırmak için kullanılıyordu. Sulama sistemiyle ilgili birçok terim gibi "set" kelimesi de Arapçadan İspanyolcaya geçmiştir. Endülüs'te, özellikle kuraklığın daha fazla hissedildiği güney ve doğu bölgelerinde setlerden yaygın bir şekilde yararlanılmıştır.<sup>85</sup>

Belensiye'deki sulama sisteminin su dağıtım düzeni, Şam'daki Beredî Nehri'ndeki düzenlemelerle benzerlik göstermektedir.<sup>86</sup> Her iki durumda da, nehrin suyu bol olduğunda 24 birim su taşıdığı aktarılır. Şam'da bu birimlere "Kararî", Belensiye'de ise "filat"<sup>87</sup> denilmiştir. Endülüs'e yerleşen Müslümanlar, kanalları, setleri veya su değirmenlerini yanlarında getirmemiş, ancak bu teknolojilere ilişkin bilgi ve fikirleri getirmişlerdi.<sup>88</sup> Bu nedenle, Endülüs Müslümanlar, buldukları her şeyi sosyal, kültürel ve ekonomik bir sistem içine entegre etmişlerdi. Kendi getirdikleri teknikleri kullanarak, bu sistemin Endülüs topraklarına uyum sağlamasını başarmışlar; bu nedenle sulama sistemi, Şam'daki sistemle benzerlik göstermiştir.<sup>89</sup>

Endülüs coğrafyasındaki tarımsal gelişmeler, İslam dünyasının farklı bölgelerindeki tarım ve sulama tekniklerinin bölgeye taşınmasıyla önemli bir ivme kazanmıştır. Özellikle Bağdat, Şam ve Kahire gibi İslam dünyasının önde gelen

<sup>83</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. Abdilmün'im es-Sanhâcî el-Himyerî, *Sıfatu Cezîreti'l-Endelüs*, thk. L. Provençal, (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1988), 178.

<sup>84</sup> "Naura" kelimesi, Arapça kökenli olup, klasik İslam dünyasında su ile çalışan mekanik cihazları veya su makinelerini tanımlamak için kullanılırdı. Genellikle, "noria" adıyla da bilinen bu cihazlar, suyun tarımsal alanlara taşınması için su çarkı mekanizmasıyla çalışan sistemlerdir. Naura, nehirlerden ya da su kaynaklarından suyu alıp daha yüksek alanlara taşımak amacıyla kullanılmıştır ve özellikle Endülüs gibi İslam medeniyetlerinin yoğun tarım faaliyetleri yürüttüğü bölgelerde yaygınlaşmıştır.

<sup>85</sup> Bal, *Endülüs Emevîleri*, 134.

<sup>86</sup> Glick, *Teknolojya el-hidroliyye*, 1354.

<sup>87</sup> Glick, *Teknolojya el-hidroliyye*, 1353.

<sup>88</sup> Glick, *Teknolojya el-hidroliyye*, 1353.

<sup>89</sup> Glick, *Teknolojya el-hidroliyye*, 1353.

şehirlerinden getirilen yenilikçi yöntemler, Endülüs tarımında devrim niteliğinde değişimlere yol açmıştır. Bu dönemde, sulama kanalları, su dolapları ve teraslama gibi teknikler, bölgenin kurak iklimine uygun bir şekilde uygulanmış ve tarımsal üretkenliği artırmıştır. Bu bilgi transferi, İslam dünyasının geniş ticaret ve bilgi ağları aracılığıyla gerçekleşmiştir.<sup>90</sup>

### 2. 1.2. Orta Ölçekli Sulama Sistemleri

Endülüs'teki sulama sistemi, belirli zayıflıklarla birlikte karmaşık bir yapıya sahipti. Bu zayıflıklar arasında, teknolojinin etkinliğinin sınırlı olması, su haklarının çakışması ve sulama yönetimindeki otoritenin yetersizliği yer alıyordu. Tarım alanlarındaki yoğun mülkiyet durumu ve sık sık su üzerinde yaşanan anlaşmazlıklar, bu sistemin karakteristik özelliklerindendi. Kuyular ve su kaynakları, özellikle orta ve küçük ölçekli sulama alanlarında en önemli su kaynaklarıydı. Sulama genellikle basit yapıya sahip tekniklerle gerçekleştiriliyordu.<sup>91</sup> Bunlar arasında, Doğu'da yaygın olan su kemerleri de bulunuyordu, bu da Endülüs'teki sulama sistemlerinin kökenlerinin daha önceki medeniyetlere dayandığını gösterir.

İki temel sulama sistemi dikkat çekicidir: Birincisi, bir kaynak ve iki su deposundan oluşan sistemdir ve bu sistemle yaklaşık dokuz hektarlık bir alan sulanırdı. İkinci sistem ise daha belirgin bir yapıya sahip olup, beş hektarlık bir alanı suluyordu. Bu sistemde, su bir depoda saklanır ve suyun saatle ölçülen birimlere bölünmesi sağlanırdı. Suyun bazı tarlalara ulaşabilmesi için çeşmeler ve su tahliye kanalları bulunurdu. Bu durum, özellikle dağlık bölgelerdeki depolama teknolojisinin, İslam ve klasik dönem kökenlerinin birbirine karıştığını gösterir. Hayvan gücüyle çalışan su dolapları da sulanmamış bölgelerde tarımın yoğunlaşmasını sağlamıştır.<sup>92</sup> Ortak sulama sistemlerinde, su sahibi suyu dilediği gibi kullanma hakkına sahipti. Kimisi suyu kendi arazisini sulamak

<sup>90</sup> Andrew Michael Watson, *Agricultural Innovation in the Early Islamic World: The Diffusion of Crops and Farming Techniques, 700–1100*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 98-102.

<sup>91</sup> Glick, *Teknolojiya el-hidroliyye*, 1357; Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî, *el-Muḥaṣṣaṣ* (Beyrut: yy), 162; Adam Metz, *el-Hadâratü'l-İslâmiyye fî karnî'r-râbiî'l-Hicrî* (Beyrut: Dâru'l-kitâb, l-Arabî, yy, 338; Sabrî Fâris *el- Heyetî, Nevâîri'l-Furât Şevâhidi Târîhiyye alâ isâleti hadâriyye* (Bağdat: Merkezi buhûsi't-türâsi'l-'Arabî, 1990), 15; Makkarî, *Nefḥu't-ṭîb*, 1/1, 389.

<sup>92</sup> Glick, *Teknolojiya el-hidroliyye*, 1356.



için kullanırken, kimisi başka bir araziye sulamak için suyu satar ya da bağışlardı. Ayrıca, bazıları suyu alıp kendisi için bir havuz kazıp başkalarının faydalanmasını engellerdi.<sup>93</sup>

**Sarnıçlar** Endülüs'te önemli bir su kaynağıydı. Sarnıçlar, kuyu gibi çiniyle kaplı kayalardan oyulmuş ya da suyun biriktiği havuzlar olarak bilinir. Yerin altında inşa edilen sarnıçların açıklıkları mermer kapaklarla kapatılırdı. Sarnıçlar, yağmur sularını toplamak ve gerektiğinde suyu depolamak için kullanılırdı. Sarnıçlar aşamalı olarak kazılırdı; birinci sarnıç, ikinci sarnıçtan daha yüksek bir konumda olur ve bu şekilde devam ederdi. Kâdis şehrinde, yapısal olarak sağlam sulama sarnıçları inşa edilmişti. Emir Hişâm b. Abdurrahman ed-Dâhil (172-180/788-796) döneminde büyük sarnıçlar, muhteşem havuzlar ve farklı heykellerle süslenmiş mermer havuzlar yapılmıştı.<sup>94</sup>

Endülüs çiftçileri ayrıca yeraltı sulama kanalları sistemi de geliştirmişlerdi; bu sistem, sıcak mevsimlerde suyun buharlaşma nedeniyle azalmasını engellemek için kullanılmıştır. Suyun akışı mühendislik harikası yöntemlerle kontrol edilmiş, alçak bölgelerden yüksek bölgelere suyun taşınması sağlanmıştır. Bu sistem, bir dizi kuyunun kazılması ve bunların birbirine bağlanmasıyla gerçekleştirilmiştir. Kuyular, kırmızı tuğlalardan yapılmış derin yeraltı kanallarıyla birbirine bağlanırdı. Bu kanallar geniş ve yüksek olup, insanların içinden geçmesine olanak tanır, bu kanalların dibinde ise suyun taşınması için çanaklar bulunurdu. Hafif eğimli bu kanallar, suyu şehre doğru yönlendirirdi. Belensiye ve Mürsiye bölgelerinde inşa edilen sulama kanalları sayesinde, kullanılabilir durumdaki sular ovaların her tarafına düzenli bir şekilde ulaştırılmıştır. Madrid, Müslümanlar tarafından inşa edilen su kanalları sisteminden adını almıştır. Sulama kanallarının yanı sıra, su dolapları da kullanılmıştır. Madrid isminin kökeni hakkında iki olası teori öne sürülmektedir. Bir görüşe göre, bu ad Arapça'daki "su kanalı" anlamına gelen mecrâ kelimesine İspanyolca çoğul eki eklenerek Mecrît şeklinde oluşmuştur. Diğer bir teori ise, Madrid'in bulunduğu bölgede II. yüzyılda var olan Matrice adlı bir köyün isminin Araplar tarafından

<sup>93</sup> Glick, *Teknolojya el-hidroliyye*, 1346.

<sup>94</sup> Ahmed Zeki, "Sahârici Aden ervâun âsâri'l-Arab fi'l-Hendese" *Mecelletü'l-Arabî*, 38/1964, 57.

farklı bir şekilde telaffuz edilmesi sonucunda ortaya çıktığı yönündedir.<sup>95</sup> Endülüs Müslümanlarının tarım ve sulama alanındaki yenilikleri, Doğu'daki Müslümanların uygulamalarının Batı'ya, yani Endülüs'e taşınması olarak düşünülebilir. Doğu'da bilinen ve uygulanan yöntemler, özellikle Bağdat, Şam ve Kahire gibi İslam dünyasının önde gelen şehirlerinden getirilen yenilikçi yöntemler, Müslümanlar tarafından Endülüs'e taşınmış ve başarıyla uygulanmıştır.<sup>96</sup>

Endülüs'teki çiftçiler, "el-Kazimiye" veya çoğulu "Kazâ'im" olarak bilinen yeraltı kanalları sistemi ile suyu etkin bir şekilde yönetmek için gelişmiş bir sulama sistemi geliştirmişlerdi.<sup>97</sup> Bu yöntemde su, yeraltı kuyularından çekilerek kırmızı tuğlalardan yapılmış derin yeraltı kanallarına taşınırdı. Bu kanallar geniş ve yüksek olup, içine insan boyunda çanaklar yerleştirilirdi. Kanallar, hafif bir eğimle şehre doğru yönlendirilirdi. Ayrıca, kurşundan yapılmış borularla kuyulardan suyun yüzeye çıkarılmasını sağlayan kanallara "Kanat" denirdi. Yüzeye yakın su kanalları da yaygındı ve bu kanallar, hem şehirlerde hem de kırsal kesimlerde tarlaların sulanmasında kullanılırdı. Şehirlerde, bu kanalları inşa eden ve onaran işçiler önemli bir grup oluştururdu. Şehir dışında ise su tedariki görevlileri, şehir yakınlarındaki nehirlerden su satardı. Endülüs Müslümanları, sulama sistemlerinde Romalıları geride bırakmış ve suyu tarlalarına, bahçelerine ve evlerine taşımak için büyük çaba sarf etmişlerdi.<sup>98</sup>

Endülüs'te birçok sulama kanalı inşa edilmiştir. Örneğin, Emir Abdurrahman el-Dâhil (113-172/731-788), şehre su sağlayan bir kanal inşa ettirmiştir.<sup>99</sup> Abdurrahman en-Nâsır (277-350/891-961) ise 329/940 yılında "Görkemli Kanal" olarak bilinen ve suyu dağlardan alarak Kurtuba'nın batısındaki Na'ura Sarayı'na ulaştıran bir kanal yaptırmıştır.<sup>100</sup>

<sup>95</sup> Cumhuriyet Ersin Adıgüzel, "Madrid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), EK-2/163.

<sup>96</sup> Mehmet Özdemir, *Endülüs* (İstanbul: İsam Yayınları, 2017), 289-290.

<sup>97</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Kâtib el-Hârizmî, *Mefâtîhu'l-ulûm* (Kahire: Matbaatü'ş-şark, 1342), 46.

<sup>98</sup> Ebu Bekir Muhammed b. el-Hasan el-Hâsib el-Kerhî, *Enbâtü'l-miyâhi'l-hafiye* (Haydarâbâd, ed-Dekn, 1359), 22-23.

<sup>99</sup> Glick, *Teknolojya el-hidroliyye*, 1353.

<sup>100</sup> Rom Landau, *el-İslâm ve 'Arab* (Beirut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1977), 175.

Diğer Endülüs bölgelerinde de sulama kanalları yaygındı. Örneğin, sulama kanallarıyla meşhur olan Laride şehri, bahçeciliğin gelişmesine önemli katkı sağlamıştır. Barbastro şehrinde ise bir kaynaktan gelen suyu sulama kanallarıyla taşıyan mükemmel bir yapı bulunmaktaydı. Şehirlerde, suyu dağıtmak ve farklı tesislere teknik bir şekilde ulaştırmak için yeraltı su kanal ağları kullanıldı. Hükümdar Abdurrahman en-Nâsır, İsticce şehrinde sulama için bir su kanalı inşa ettirmiş, oğlu el-Mustansır<sup>101</sup> ise Gırnata, Mürsiye ve Belensiye gibi birçok şehirde kanal inşasını emretmiştir. Bu kanalların içini yosunlardan korumak için kurşun borular kullanıldı.<sup>102</sup> Evnebe şehrindeki bir kanal,<sup>103</sup> sarp dağları delerek şehrin alt kısımlarına ulaşır ve bu su, Tarrâkûne<sup>104</sup> şehrindeki diğer ünlü kanallar aracılığıyla şehre taşınırdı.<sup>105</sup> Bu bölgedeki meşhur kanallar aracılığıyla su alan Turtûse şehri de gelişmiş bir kanal sistemine sahipti. Endülüsülüler, sulama suyunu kanallara taşımak ve kanalizasyon inşa etmek konusunda tam anlamıyla ustalaşmışlardı.<sup>106</sup>

### 2.1.3. Küçük Ölçekli Sulama Sistemleri

Endülüs'te su yönetimi ve tarım teknikleri, Müslümanların geliştirdiği hidrolik teknolojilerle büyük ilerlemeler kaydetmiştir. Köylerde bir veya iki kaynaktan sulama yapılırken, bu bölgelerde hidrolik tekniklerin yoğun olarak kullanılması, Müslüman etkisinin belirgin izlerini taşımaktadır. Bu sistem, teraslı tarlalar, su depoları, çarklar ve su kuyularını içerir ve belirli ölçüm saatlerine göre düzenlenmiştir.<sup>107</sup>

**Su Çarkları:** Küçük sulama sistemlerinde en yaygın tekniklerden biri, hayvan gücüyle çalışan su çarklarıyla tek ailelik çiftliklerin sulanmasıydı. Daha büyük ölçekli sistemlerde ise, akıma dayalı olarak çalışan su çarkları, suyu dıştan tahrikli bir çerçeve aracılığıyla kaldırarak büyük miktarda suyu yükseltirdi. Bu

<sup>101</sup> Makkarî, *Nefhu't-ṭîb*, 1/564-565.

<sup>102</sup> Philip Khuri Hitti, *Târîhu'l-'Arab (el-Mutavvel)* (Kahire: Dâru'l-keşşâf li'n-neşr ve't-tevzî', 1953), 3/631; Enis Zekariya en-Nusûlî, *Devletü'l-Emeviye fî Kurtuba* (Bağdat: Matbaatü'l-asriye, 1926), 119.

<sup>103</sup> Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/283.

<sup>104</sup> Müellif Meçhul, *Zikru bilâdi'l-Endelüs*, (Dımeşk: Dâru Üsâme, 1867), 72.

<sup>105</sup> Makkarî, *Nefhu't-ṭîb*, 3/383.

<sup>106</sup> Glick, *Teknolojya el-hidroliyye*, 1357.

<sup>107</sup> Makkarî, *Nefhu't-ṭîb*, 3/383.

tür sistemler, büyük ve orta boyutlu sulama özelliklerine sahip alanlarda, özellikle kalıcı akışa sahip nehirler veya Mürsiye gibi sulama bölgelerinde ana sulama kanallarında bulunurdu. Akıma dayalı su çarkı, basit bir yatay mil ile bağlanarak dikey olarak dönebilmirdi. Bu iki teknoloji yakından ilişkiliydi; su çarkını yapabilen biri, aynı prensiplerle dikey bir değirmen de yapabiliirdi.<sup>108</sup>

Belensiye'nin yakınında bulunan Oliva'daki kazılar, hicrî dördüncü yüzyıldan (miladi onuncu yüzyılın ilk yarısı) hicrî sekizinci yüzyılın ortasına (miladi on dördüncü yüzyıl) kadar kullanılan bir su çarkını ortaya çıkarmıştır.<sup>109</sup> Bu bölgenin ilginç hale gelmesinin nedeni, burada İspanyolca "arcaduz" olarak adlandırılan ve su çarkı kapları olarak bilinen beş binden fazla parçanın bulunmuş olmasıdır. Arapça'da "Kâdûs" olarak bilinen su çarkı kapları, çarpışmalarla oluşan kırılmaları önlemek için İbnü'l-'Avvâm tarafından önerilen bir teknikle yapılmıştır.<sup>110</sup> Bu kapların şekli, Şam bölgesinde yaygın olan tarzı da hatırlatmaktadır.<sup>111</sup>

**Su değirmenleri:** Endülüs, bol miktarda su değirmenine sahipti. Nüfus kayıtlarında yüzden fazla değirmen kaydedilmiştir ve bunlardan on dokuz Şâtibe'de bulunuyordu. Bu değirmenlerin çoğu yatay tipteydi ve birden fazla öğütme taşı ile donatılmıştı. Bu durum, nehirlerde ve sulama kanallarında mevcut olan hidrolik enerjinin bolluğuna işaret etmektedir. Birçok değirmen büyük yetkililere ait olup, Şâtibe'de iki değirmenin devlete ait olduğu kaydedilmiştir.

**Salma Sulama:** Endülüs Müslümanları, ayrıca salma sulama yöntemini de öğrenmişlerdi. Sarakusta bölgesi, suyunu dengeleyen ve düzenli bir şekilde dağıtan bir yapıya sahipti.<sup>112</sup> Bu bölgede bol suya sahip bir kaynak bulunurdu ve

<sup>108</sup> Glick, *Teknolojya el-hidroliyye*, 1357.

<sup>109</sup> Hasan İbrahim Hasan, *Târîhu'l-İslâm: es-Siyâsî ve'd-dînî ve's-s-ekâfî ve'l-ictimâî* (Kahire: Mektebetü'n-nedatî'l-İslâmiyye, 1965), 3/322.

<sup>110</sup> Mustafa Hizmetli, "Endülüs Müslümanlarının Avrupa Tarım Literatürüne Katkılarında Bir Örnek: İbnü'l-Avvâm'ın Kitâbü'l-Filâha Adlı Eseri ve Tarihi Değeri", (2016.), 491.

<sup>111</sup> Thomas F Glick, *Medieval Science, Technology, and Medicine* (New York: Psychology Press, 2005), 1361.

<sup>112</sup> Ahmed b. Muhammed b. Ali b. el-Feyûmî, *el-Mishâhu'l-münîr fî garîbi's-şerhi'l-kebîr* (Beirut: el-Mektebetü'l-ilmîye, tsz), 118.

bu su, insanların ihtiyaçlarına göre açılıp kapatılabilirdi. Su akışını durdurmak için kullanılan bir kısıkaç, tahta veya taş bir yapıdan oluşuyordu.<sup>113</sup>

**Damlama ile Sulama:** Müslümanlar tarafından Endülüs'te bilinen bir diğer sulama yöntemi de damlama sulamaydı. Bu yöntemde, su dolu çömler ağaç köklerinin yakınına yerleştirilir ve su yavaşça aşağıya doğru süzülerek kuraklık dönemlerinde ağacı iki ay boyunca beslerdi. Bu yöntem, sulama suyunun tasarrufunu sağlar ve kullanılan su miktarını %20 ila %30 oranında azaltabilirdi.

**Çiy Sulaması:** Endülüs'te kullanılan bir başka sulama yöntemi de çiy sulamasıydı. Bu yöntemde, bitki bir kez sulanır ve etrafına suyun sızmasını engelleyen düz taşlar yerleştirilirdi. Gece boyunca çiy düştüğünde, su kökler altında süzülerek emilirdi. Bu yöntem, genellikle çöllerde veya suyun az olduğu bölgelerde başarıyla kullanılmıştır.<sup>114</sup>

Kurtuba Emevî emirleri, özellikle Abdurrahman ed-Dâhil'in politikaları sayesinde, Endülüs'e Şam sulama sistemleri ve tarım yöntemleri tanıtılmıştır.<sup>115</sup> Şam'dan getirilen meyve veren bitkiler ve sulamaya dayalı yeni mahsuller, Endülüs tarımına önemli katkılarda bulunmuştur. Yeni mahsullerle birlikte tarımda yeni yöntemler de Endülüs'e girmiş, sulama ile arazilerin yıl boyunca ekilebilir hale gelmesi sağlanmıştır. Hicrî V. yüzyılda, Endülüslüler tarafından toprak türleri ve özellikleri hakkında özel kitaplar yazılmıştır.

### 3.1. Endülüs Tarımının Önde Gelen Bilim Adamları ve Eserleri

Materia Medica, bitkisel ilaçlar, mineraller, hayvansal ürünler ve bunların tıbbi kullanımlarını ele alan bir tıp dalı ve bu konudaki eserlerin genel adıdır. Latince kökenli bu terim, "tıbbî malzemeler" veya "tıbbî maddeler" anlamına gelir. Materia Medica'nın kökeni, antik Yunan ve Roma dönemine kadar uzanır. Bu alandaki en önemli eserlerden biri, Yunan doktor ve eczacı Dioscorides tarafından yazılan *De Materia Medica*'dır. X. yüzyılda Endülüs ziraat ekolünü

<sup>113</sup> Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 6/45.

<sup>114</sup> Glick, *Medieval Science, Technology, and Medicine*, 1362.

<sup>115</sup> Hassân Hallâk, *Dirâsât fî târîhi'l-hadâirati'l-İslâmiye* (Beyrut: Dâru'n-nehdati'l-'Arabiyye, 1999), 284.

meydana getiren faktörlerden birinin, Bizans imparatoru VII. Kostantin tarafından hediye olarak III. Abdurrahman en-Nâsır'a gönderilen *De Materia Medica* Arapçaya tercüme edildiği düşünülmektedir.<sup>116</sup>

Endülüs tarım ekolünün altın çağı, Mülûkü't-tavâif dönemi (1031-1090) olmuştur. Endülüs Emevî Devleti'nin yıkılmasının ardından ortaya çıkan küçük emirliklerin sultanları, birbirleriyle rekabet ederek başkentlerinde en güzel sarayları inşa etmiş, bahçelerinde ise nadide bitkiler yetiştirerek adeta "yalancı cennetler" oluşturmuşlardır.<sup>117</sup>

Başlangıçta, Endülüs tarımı, Doğu İslam dünyasına kıyasla bilimsel ve medenî olarak geri kalmıştı. Ancak bu eksikliği gidermek amacıyla Abdurrahman en-Nâsır'ın halifelik döneminde (929-961) önemli bir girişimde bulunuldu. Bu çerçevede, bilim adamları Bağdat, Şam ve Kahire'ye eğitim almaya gönderildi ve Arapça yazılan ya da bu dile tercüme edilen kitaplar Endülüs'e getirildi.<sup>118</sup> Böylece bilim adamları, Endülüs'te tarımsal bilimlerde bir canlanmanın başlangıcını sağladı ve bu dönemde birçok yeni bilim dalı Endülüs'e tanıtıldı. Bu süreçte Endülüs'te iki önemli tarım bilim okulu ortaya çıktı: İlk okul, farmakoloji ve tıbbi bitkilerle ilgileniyordu. Bu alanda öne çıkan isimler arasında İbn Cülcül (ö. 384/994), İbn Vâfid (ö. 467/1075), el-Gâfikî (ö. 560/1165), İbn Meymûn (ö. 601/1204) ve İbnü'l-Beytâr (ö. 646/1248) yer alıyordu. İkinci okul ise tarım ve bitki bilimi ile ilgileniyordu. Bu alanda öne çıkan isimler arasında İbn Bassâl el-Tuleytûlî (V/XI. yüzyıl), İbn Haccac el-İşbîlî (ö. 466/1073), İbnü'l-Avvam (VI/XII. yüzyıl) ve Şerif el-İdrîsî (ö. 560/1165) bulunmaktadır.

Batılı farmakologların "Abenguefith" olarak adlandırdığı İbn Vâfid'in *Mecmu fi'l- filâha* adlı eseri, Katalanca'ya çevrilmiş ve Gabriel Alonso'nun Rönesans dönemindeki önemli eseri *Agricultura general* üzerinde etkili olmuştur.<sup>119</sup> Bu, *Mecmu fi'l- filâha*'nın hem İspanya'da hem de uluslararası alanda geniş bir bilinirlik kazandığını göstermektedir. Asıl adı Ebü'l-Mutarrif Abdurrahman b. Muhammed b. Abdülkebîr b. Yahyâ b. Vâfid el-Lahmî olan İbn Vâfid,

<sup>116</sup> Özdemir, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*, 259-260.

<sup>117</sup> Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*, 261.

<sup>118</sup> Faruk Bal, "Endülüs'te Tarım Alanında Ortaya Çıkan Gelişmeler", *İslamî Araştırmalar Dergisi* 50 (2023), 94.

<sup>119</sup> Özdemir, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*, 261.

Ebü'l-Kâsım ez-Zehrâvî (ö. 404/1013)'nin öğrencisidir. Tıp, eczacılık, botanik ve felsefe alanlarında Endülüs'ün önde gelen âlimlerinden biri olarak kabul edilir. İbn Vâfid'in tarım kitabı, Arapça kaleme alınmış diğer tarım kitaplarının sistematığıne uygun olarak yazılmış olup 106 fasıldan oluşmaktadır.<sup>120</sup> Tuleytula doğumlu İbn Bassâl, Zünnûnî sarayında botanik bahçesinin yöneticisi olarak görev yapmıştır. İspanyolca'ya Joaquín María de Navascués y de Juan tarafından çevrilmiş olan tarımla ilgili eseri, kişisel deneyimlere dayandığı için benzer birçok risaleden farklılık gösterir. 1085 yılında Tuleytula, Kastilya kuvvetleri tarafından işgal edildiğinde, İbn Bassâl, İşbiliye'ye gitmiş ve Abbâdî sarayındaki "Sultan Bahçesi"nin yönetimini üstlenmiştir. İbn Cülcül, bitkiler üzerine yaptığı gözlemleriyle tanınmış ve belirli bitkilerin yetiştiği bölgeler hakkında değerli bilgiler sunmuştur.<sup>121</sup>

İbn Bassâl'ın deneyimlerini paylaşan botanikçiler arasında, *Kitâbu'l-filâha* adlı eseri yazan Ebu'l-Hayr el-İşbîlî (ö. V/XI. yüzyıl) da bulunmaktadır. İşbiliyeli Arap Benû Haccâc soyundan gelen İbn Haccâc ise teorik botanığın önde gelen temsilcilerindendir. İbn Bassâl ile aynı dönemde yaşayan İbn Haccâc, 1073-74 yıllarında kendi deneyimlerini ve önceki eserlerden alıntılar içeren *el-Mukni' fi'l-filâha* adlı eserini kaleme almıştır. Gırnata yakınlarındaki küçük bir köyün ileri gelen ailelerinden Benû Mürre ailesine mensup olan İbn Tignerî (ö. 480/1087), iyi bir edip, şair ve aynı zamanda iyi bir tarım uzmanıydı. Gırnata'da yetişmesine rağmen, Meriye'ye hâkim olan Benû Sumâdîh'in sarayına ait bahçelerde görev yapmış ve İbn Bassâl'ın deneyimlerini paylaşmıştır. *Kitâbu zehrâti'l-bustân* adlı eserini Murâbitlar'ın Gırnata valisi Ebû Tahir Temim'e sunmuştur. Bu eser, Endülüs'teki tarım çalışmalarının en düzenli ve sistemli olanıdır ve tarımla ilgili bilgileri eksiksiz bir şekilde bir araya getirmiştir.<sup>122</sup>

Aynı zamanda hekim olan Kurtubalı Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed el-Gâfikî (ö. 560/1165), Endülüs ve Kuzey Afrika'da yetişen bitkileri toplayan nadir bir eser olan *Kitâbu'l-edrâd'ı* hazırlamıştır. Bu eser, her bir bitkiyi ayrıntılı bir

<sup>120</sup> Mahmut Kaya, "İbn Vâfid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/236.

<sup>121</sup> Harun Dıraman, "Tarımsal Bilimler Tarihi Üzerine Yapılan Bazı Önemli Çalışmaların Bilim Tarihi Metodolojisi Açısından İncelenmesi" 2. Uluslararası Prof. Dr. Fuat Sezgin İslâm Bilim Tarihi Sempozyumu, İstanbul, (2023), 324.

<sup>122</sup> Özdemir, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*, 262.

şekilde, adları ve özellikleriyle tasvir etmektedir. el-Gâfikî'nin ilaç yapımında kullanılan bitkileri sıraladığı *el-Edviyetü'l-müfred*e adlı eseri, sonraki nesiller için temel bir kaynak olmuştur.

Bir diğer önemli isim, 12. yüzyılda yaşamış olan İşbiliyeli Ebû Zekeriya Yahya b. Muhammed, daha çok İbnu'l-Avvâm olarak bilinir. Tarım alanında yazdığı *el-Filâha* adlı eseri, sadece İslâm dünyasında değil, Ortaçağ boyunca dünya genelinde nadir bulunan çok değerli bir eserdir. Bu eser, Endülüs ve doğu dünyasındaki geniş birikim ve deneyimlerden yararlanılarak hazırlanmıştır. Otuz beş bölümden oluşan eserin ilk otuz bölümü bitkilere, geri kalan beş bölümü ise evcil hayvanların yetiştirilmesine ayrılmıştır. Bitkilerle ilgili bölümde, 585 bitki türü tanımlanmıştır. Bunların elli beşi meyve ağaçlarıdır. Ayrıca, aşı yapma teknikleri, toprağın yapısal özellikleri, gübreleme yöntemleri, ağaç ve üzüm kütüklerinde görülen hastalıkların belirtileri ve bunların tedavi yöntemleri gibi konular detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Bu eserin kaynakları arasında, İbnü'l-Vahşiyye'nin *el-Filâhatü'n-Nebatiyye* adlı eseri önemli bir yer tutmaktadır.

Meriyyeli İbn Liyûn (ö. 749/1349), asıl adıyla Ebû Osman Sa'd (Sa'id) b. Ahmed b. İbrâhim et-Tücibî el-Endelüsî, 14. yüzyılın önemli tarım bilimcilerinden biridir. Kuzey Afrika ve Doğu'daki İslam dünyasının birçok yerine yaptığı seyahatler sayesinde Doğu ve Batı âlimlerinin bilgilerini bir araya getirmiştir. Aynı zamanda bitki isimleri, sular, gübreler ve bitkilerin mevsimlerle ilişkileri gibi konularda da geniş bir tecrübe kazanmıştır. İbn Liyûn, Endülüs'ün önde gelen tarım âlimleri olan İbn Bassâl, Tığnerî ve Ebu'l-Hayr el-İşbilî'nin eserlerini derinlemesine incelemiştir. Tarım üzerine yazdığı *Kitâbü İbdâi'l-melâha ve inhâi'r-recâha fi usûli sinâti'l-filâha* adlı eseri, manzum bir eser olup 1365 beyitlik bir urcûzeden oluşmaktadır.<sup>123</sup> Bu eser, büyük ölçüde İbn Bassâl ve et-Tıgnerî'den alınmış bilgilere dayanır ve şiirsel bir üslupla, bahçelerin hazırlanması, çiftlik evleri ve sulama sistemleri gibi konuları ele alır. Eserin yüksek edebî değeri, tarım ve bahçecilik konularına derin bir hissiyat kazandırmaktadır. Bu nedenle, tarih boyunca korunmuş nadir eserlerden biri olarak tarım ve bahçecilik alanında büyük önem taşımaktadır.<sup>124</sup>

<sup>123</sup> Faruk Bal, "Endülüs'te Tarım Alanında Ortaya Çıkan Gelişmeler", 114.

<sup>124</sup> Özdemir, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*, 261-262.



Endülüs tarım okulunun doğuşundaki belirleyici olaylardan biri, Arîb b. Sa'd'ın (ö. 369/979-80) *Kurtuba Takvimi*'nin (Calendario de Córdoba) ortaya çıkışıydı.<sup>125</sup> Bu eser, genel olarak yılın her ayında yapılacak bahçecilik, sebze yetiştirme ve ağaçlandırma gibi tarımsal konuları içermektedir. Arîb b. Sa'd, tarım hakkında yazdığı bir risaleyi II. Hakem'e (ö. 365/976) sunmuş ve bu eserde yılın her ayına ait tarımsal faaliyetlerin yanı sıra ağaçlandırma, çiçekçilik ve bahçecilik konularında bilgiler vermiştir.<sup>126</sup> Bu alandaki ikinci önemli risale, ünlü hekim Ebu'l-Kâsım ez-Zehravî'ye nispet edilen *Kitabü'l-filâha*'nın kısa bir özeti-dir. Aynı yüzyılda İbn Cevad adlı bir kişi tarafından yazıldığı tahmin edilen başka bir risale daha vardır. On bölümlük bu risalede ağaçlandırma, bahçecilik ve çiçekçilik konuları ele alınmış, beşinci bölümde süs bitkileri yetiştirirken dikkat edilmesi gereken hususlar açıklanmıştır. Özellikle beşinci ve altıncı hicrî yüzyıllarda Endülüs'te tarım ve çiftçilik alanında büyük bir canlanma yaşanmış, şehirler gelişmiş, refah artmış ve bilim yaygınlaşmıştır. Bu dönemde tarım bilimi, diğer bilim dalları arasında geniş bir yer edinmiş ve büyük önem kazanmıştır.<sup>127</sup>

Endülüs'ten tercüme aracılığıyla Batı'ya taşınan tarımsal bilgiler, İslâm dünyasında geliştirilen sulama sistemleri, yeni ürünlerin ekimi ve tarımsal tekniklerin Avrupa'ya yayılmasında önemli bir rol oynamıştır. Özellikle pamuk, şeker kamışı, narenciye ve pirinç gibi ürünlerin Endülüs aracılığıyla Batı'ya tanıtılmıştır.<sup>128</sup> Müslüman bilim insanlarının tarım ve sulama üzerine yazdığı eserlerin Latinceye çevrilerek Avrupa'ya yayılmış ve özellikle manastır çevrelerinde büyük ilgi görmüştür.<sup>129</sup> Endülüs'teki gelişmiş tarım teknikleri tercüme edilen metinler aracılığıyla Batı'ya taşınmış ve bu bilgiler Hristiyan Avrupa'da tarımda devrim niteliğinde yeniliklere yol açmıştır.<sup>130</sup>

<sup>125</sup> Enes Şanal, "Arapça Konuşan Hristiyanlar: Mozaraplar'ın Endülüs Bilim Hayatına Katkıları (X. Asır)", *Tarih İncelemeleri Dergisi* 38/2 (2023), 729.

<sup>126</sup> García Sánchez, *ez-Zirâatü fi İsbânya el-Müslime* (Beyrut: Merkezü'dirâsâti'l-vahdeti'l-'Arabiyye, 1999), 2/1367-1384.

<sup>127</sup> Özdemir, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*, 260.

<sup>128</sup> Watson, *Agricultural Innovation in the Early Islamic World: The Diffusion of Crops and Farming Techniques, 700-1100.*, 219.

<sup>129</sup> Leonard Patrick Harvey, *Muslims in Spain, 1500 to 1614*. (Chicago: University of Chicago Press, 2005), 198.

<sup>130</sup> Hillgarth, *The Spanish Kingdoms, 1250-1516*, 225.

## Sonuç

Endülüslüler, topraklarını farklı yöntemlerle en verimli şekilde kullanmaya çalışmışlar; bu nedenle toprak paylaşımı, kiralama ve diğer tarım sistemleri yaygınlaşmıştır. Ancak, bu sistemlerde zaman zaman sözleşme hataları, anlaşma koşullarının ihlali gibi nedenlerle sorunlar yaşanmış ve bu durumdan çok etkilenenler genellikle yoksul çiftçiler olmuştur. Endülüs'te, ortak sulama sistemleri geniş çapta kullanılıyordu. Bu sistem, nehirlerden, sulama kanallarından veya kuyulardan elde edilen suyun ortak kullanımını içeriyordu ve özellikle kuraklık dönemlerinde hayati öneme sahipti. Bu sistemin etkin bir şekilde işlemesi için sulama kanallarının bakımı ve korunması ortak masraflarla sağlanır, böylece herhangi bir aksaklık önlenmeye çalışılırdı. Ancak, sulama günlerinde ve kurak dönemlerde, bu sistemi ihlal eden çiftçiler arasında anlaşmazlıklar çıkabilirdi. Tarımsal bilgi, sadece uzmanlarla sınırlı kalmayıp tüm çiftçiler tarafından benimsenmişti; bu da Endülüs'te tarımsal verimliliği artırmak ve tarımı çeşitlendirmek için olumlu bir etki yaratmıştır.

Endülüs, dünyanın en büyük zeytin üreticilerinden biri olarak öne çıkmıştır. Zeytin ağaçları, bölgenin iklim ve toprak koşullarına mükemmel bir şekilde uyum sağlamış ve zeytinyağı üretimi için yaygın olarak yetiştirilmiştir. Portakal, limon, mandalina ve greyfurt gibi narenciye ürünleri de Endülüs'te bol miktarda yetiştirilmiştir. Özellikle İsbiliye ve Mâleka bölgeleri, bu ürünlerin ana üretim merkezleriydi. Ayrıca, Endülüs, İberya'nın en büyük badem üreticisi ve ihracatçısıdır; bu ürün özellikle Meriye ve Gırnata bölgelerinde yoğun olarak yetiştirilirdi. Patates üretimi de önemli bir tarımsal faaliyet olup, özellikle Meriye, Gırnata ve İsbiliye'de yaygın olarak yapılırdı. İsbiliye ve Kurtuba gibi iç bölgelerde ise buğday, arpa ve mısır gibi tahıllar yetiştirilirdi. Bölgenin iklim ve toprak özellikleri, çeşitli tarım ürünlerinin başarılı bir şekilde yetiştirilmesine olanak tanımıştır. Müslümanlar, tarım ve sulama alanındaki bilimsel araştırmalarını çeşitli kitaplarda kaydetmişlerdir. Bu araştırmalar, üç ana eğilim üzerine odaklanmıştır:

1- Bu eğilim, insanların doğal kaynakları nasıl kullanacaklarını öğrenmelerine, tarım ve sulama alanlarında yenilikçi yöntemler geliştirmelerine odaklanır. Ayrıca, hasat edilen ürünlerin depolanması ve çürümeye karşı korunması

gibi bilimsel uygulamalar geliştirilmiştir. Bu yöntemler, üretimi artırmak ve çeşitlendirmek için önemliydi.

2- İkinci eğilim, bitkilerin doğal özelliklerini incelemeye ve deneysel gözlemlerle etkinliğini test etmeye dayanır. Bu bilgiler, bitkilerin vücutları iyileştirmek ve hastalıkları tedavi etmek için kullanılan miktarlarının belirlenmesinde kullanılmıştır.

3- Üçüncü eğilim, bitkilerin kökenleri, dalları, yaprakları, çiçekleri, meyveleri ve tohumlarını derinlemesine inceleyerek bitki dünyasını sınıflandırma ve özelliklerini belirleme üzerine odaklanır. Avrupa'nın bu tür bilimsel çalışmaların önemini ancak 16. yüzyılın başlarında fark ettiği düşünüldüğünde, Müslümanların bu alandaki mirası son derece değerlidir ve tarım ile sulama alanlarını kapsamaktadır.

### Kaynakça

- Abbas, İhsan. *Buḥûs ve dirâsât fi'l-edeb ve't-târîḥ*. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 2000.
- Adıgüzel, Cumhur Ersin. "Madrid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (3.). C. EK-2. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Bal, Faruk. *Endülüs Emevîleri Sosyal ve Ekonomik Tarihi*. İstanbul, Akademik Yayınları, 2021.
- Bal, Faruk. "Endülüs'te Tarım Alanında Ortaya Çıkan Gelişmeler". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 50/114. (2023), 93-122.
- Bekrî, Ebû Ubeyd Abdullâh b. Abdilazîz b. Muhammed b. Eyyûb b. Amr el-Bekrî el-Endelüsî. *el-Mesâlik ve'l-memâlik*. thk. Abdurrahman Haccî. Beyrut: yy. 1968.
- Belğîs, Muhammed Emin. *el-Hayatü'l-fikrîye bi'l-Endelüs fî asrî'l-Murabîtîn. Cezâir: Câmîatü Cezâiriye, Külliyyeti'l-ictimâiyye ve'l-insâniyye, kısmı't-târîḥ, Doktora tezi, 2003.*
- Benhamâde. Saîd. *el-Mâu ve'l-insân fi'l-Endelüs fi'l-karneyni 7-8 hicri ve 13-14 milâdî*. yy. Dâru't-talîa lî't tıbaa ve'n-neşr, 2007.

- Bûteşîş, İbrahim el-Kadrî. *İdaât Havle Tûrâsi'l-Garbi'l-İslâmî ve Târîhi'l-İctimâ ve'l-İktisâdî*. Beyrut: Dâru't-talâ' 2002.
- Diraman, Harun. "Tarımsal Bilimler Tarihi Üzerine Yapılan Bazı Önemli Çalışmaların Bilim Tarihi Metodolojisi Açısından İncelenmesi". Program adı: 2. Uluslararası Prof. Dr. Fuat Sezgin İslâm Bilim Tarihi Sempozyumu, İstanbul, 2023.
- Dendeş, İsmet Abdüllatif. *el-Endelüs fi nihâyeti asri'l-Murâbitîn ve bidâyeti'l-Muvahhudîn- asru't-tavâfi's-sânî*. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1988.
- Ebû'l-Fazl. *Şarku'l-Endelüs fi'l-asri'l-İslâmî*. Kahire: Dâru'l-marifeti'l-câmî, 1996.
- Fâris Sabrî el- Heyetî. *Nevâiri'l-Furât Şevâhidi Târîhiye alâ isâleti hadâriye*. Bağdat: Merkezi buhûsi't-türâsi'l-Arabî, 1990.
- Feyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali Feyûmî. *Misbâhu'l-münîr fi gureybi's-şerhi'l-kebîr*. Beyrut. Mektebetü'l-ilmiye, tsz.
- Glik, F. Thomas. "et-Teknolojya'l-hidroliye fi Endelüs el-Hadâratü'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye fi'l-Endelüs". trc. Salah Cerrâr, Beyrut: *Dirâsâtü'l-vahdeti'l-'Arabiye*, 2/2 (1999), 1346-1360.
- Gök, Murat. "Göç Olgusu Bağlamında Endülüs'te Meydana Gelen Rabaz İsyanlarının Siyasi, Ekonomik Ve Sosyo Kültürel Etkileri Üzerine Bir Değerlendirme" *Mevzu Dergi*. 8 (Eylül 2022), 121-148. <https://doi.org/10.56720/mevzu.1140852>
- Hallâk, Hassân. *Dirâsât fi târîhi'l-hadâratü'l-İslâmiyye*. Beyrut: Dâru'n-nehdati'l-'Arabiyye, 1999.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevâ el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemü'l-büldân*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1977.
- Hanâvî, Muhammed. *el-Edevâtü filâhiye el-Endelüsiyye*. Beyrut: Dâru'l-ictihâd, 1997.
- Hârizmî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Kâtib. *Mefâtîhu'l-ulûm*. Kahire: Matbaatü's-Şark, 1342.

- Harvey, Leonard Patrick. *Muslims in Spain, 1500 to 1614*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- Hasan. İbrahim Hasan. *Târîhu'l-İslâm: es-Siyâsî ve'd-dînî ve's\_s\_ekâfi ve'l-ictimâî*. Kahire: Mektebetü'n-nedati'l-İslâmiyye, 1965.
- Hillgarth, Jocelyn Nigel. *The Spanish Kingdoms 1250-1516*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Himyerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. Abdilmün'im es-Sanhâcî el-Himyerî. *er-Ravzü'l-mi'âr fi haberî'l-aqtâr*. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1975.
- Himyerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. Abdilmün'im es-Sanhâcî. *Sıfatu Cezîreti'l-Endelüs*. thk. L. Provençal. Beyrut: Dâru'l-ceyl, 1988.
- Hitti, Philip Khuri, *Târîhu'l-'Arab*. Kahire: Dâru'l-keşşâf li'n-neşr ve't-tevzî', 1953.
- Hizmetli, Mustafa. "Endülüs Müslümanlarının Avrupa Tarım Literatürüne Katkılarına Bir Örnek: İbnü'l-Avvam'ın Kitâbü'l-Filâha Adlı Eseri ve Tarihi Değeri". *Uluslararası Edebiyat ve Toplum Sempozyumu*.
- İbn Abdûn, Ebû Muhammed Abdülmecîd b. Abdillâh b. Abdûn el-Yâbür'i el-Kureşî el-Fihri. *el-Şâhidetü'l-Abdûniyye*. Madrid: yy. 1898.
- İbn Abdûn, Ebû Muhammed Abdülmecîd b. Abdillâh b. Abdûn el-Yâbür'i el-Kureşî el-Fihri. *Risâletü İbn 'Abdûn*. nşr. Levi Provençal, Le Journal asiatique, 1934.
- İbn Batûta, Ebû Abdillâh Şemsüddîn (Bedrüddîn) Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. İbrâhîm el-Levâtî et-Tancî. *Tuhfetü'n-nüzzâr fi garâibi'l-emşâr ve acâibi'l-esfâr*. Beyrut: yy. 1982.
- İbnü'l-Hacc, Muhammed b. Ahmed b. Halef b. İbrahim et-Tucîbî İbnü'l-Hacc. *Nevâzilü İbn Hacc*. Rabat, Rasîdü'l-hizâneti'l-amme, tsz.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed. *Muqaddime*. çev. Zâkir Kadiri Ugan. 3 Cilt. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi, 1986.

- İbnü'l-Hatîb, Ebû Abdillâh Zü'l-vizâreteyn Lisânüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Saîd es-Selmânî el-Endelüsî. *el-İhâta fî aḥbâri (târîhi) Ğirnâta*. thk. Yusuf Ali Tavîl. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru maârif, 1414.
- İbn Rüşd. Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî el-Mâlikî. *Fetevâyi İbn Rüşd*. thk. El-Muhtâr b. et-Tâhir et-Telîlî. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1987.
- İbn Sehl, İsâ Ebü'l-Esbağ b. Abdullah el-Esedî İbn Sehl. *Divânu'l-ahkâmi'l-kübrâ*. thk. el-Muhâmî Reşîd en-Naîmî, yy, yy. 1997.
- İşbilî, Alemüddîn Ebû Muhammed el-Kâsım b. Muhammed b. Yûsuf el-İşbilî ed-Dımaşkî. *Câmiu mesâili'l-ahkâm limâ nezele mine'l-kadâyâ bi'l-müftîn ve'l-hukkâm*. thk. Muhammed el-Habîb el-Heyle. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 2002.
- İşbilî, Alemüddîn Ebû Muhammed el-Kâsım b. Muhammed b. Yûsuf el-İşbilî ed-Dımaşkî. *Kitâbü'l-filâḥa*. Paris: Matbuâtü cenûb, 2000.
- İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *Mezâhibü'l-hükkâm fî nevâzili'l-ahkâm*, thk. Muhammed b. Şerife. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1997
- İzzeddîn, Musa. *en-Neşâtu'l-İktisâdî fî'l-Mağrib hilâle karnı's-sâdis*. Hicrî Beyrut: Dâru's-şurûk, 1983.
- Kallek, Cengiz "Kabâle" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/10-12. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Kaya, Mahmut. "İbn Vâfid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/236. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kerhî, Ebu Bekir Muhammed b. el-Hasan el-Hâsib. *Enbâtü'l-miyâhi'l-hafiye*. Haydarâbâd, ed-Dekn, 1359.
- Landau. Ruth. *el-İslâm ve'l-Arab*, Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1977.
- Makkarî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-Makkarî et-Tilimsânî el-Fâsî. *Nefḥu't-tîb min ğuşni'l-Endelüsü'r-raḥîb ve*

*zikru vezîrihâ Lisâni'd-dîn İbni'l-Haţîb*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968), 1/190.

Müellif Meçhul. *Zikru bilâdi'l-Endelüs*. Dımeşk: Dâru Üsâme, 1867.

Müellif Meçhul. *el-Hulelü'l-mevşiyye fî zikri'l-ahbâri'l-Merâkeşiyye*. thk. Süheyl Zekkâr. Abdülkâdir Zimâme, Rabat: er-Reşâdi'l-hadîsiye, tsz.

Metz. Adam. *el-Hadâratü'l-İslâmiye fi karni'r-râbii'l-Hicrî*. Beyrut: Dâru'l-kitâb, l-Arabî, tsz

Sabrî Fâris. *el- Heyetî, Nevâiri'l-Furât Şevâhidi Târîhiye alâ isâleti hadâriye*. Bağdat: Merkezi buhûsî't-türâsi'l-Arabî, 1990.

Munis. Hüseyin. *Fecrü'l-Endelüs; dirâse fî târihi'l-Endelüs mine'l-fethi'l-İslâmî ilâ kıyâmi'd-devleti'l-Ümeviyye*. Beyrut: Dâru'l-menâhil 2002.

Munis, Hüseyin. *Rihletü'l-Endelüs hadîsü'l-firdevsi'l-mevûd*. Riyâd: Dâru's-Suûdiye lî'n-neşr ve't-tevzi, 1985.

Mürsî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr. *el-Muḥaşşaş* Beyrut: Dâru'l-fikr, tsz.

Na'sân, Muhammed Hişâm. *Hendesetü'n-nevâfir fî'l-Endelüs*. www.islamstory.com.

Nusûli, Enis Zekariya. *Devletü'l-Emeviye fî Kurtuba*. Bağdat: Matbaatü'l-asriye, 1926.

Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*. Ankara: TDV Yayınları, 2021.

Özdemir, Mehmet. *Endülüs*. İstanbul: İsam Yayınları, 2017.

Özdemir, Mehmet. "el-Hamra Sarayı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 11. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Özdemir, Mehmet. "Gırnata". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/51-57. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Parlak, Nizamettin. *Endülüs'ün Yükselişi*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021.

Reiller, Jacques. *Hadâratü'l-'Arabiyye*. Beyrut: Daru uveydât, tsz.

- Sánchez, García. *ez-Zirâatü fi İsbânya el-Müslime*. Beyrut: Merkezü'dirâsâti'l-vahdeti'l-'Arabiyye, 1999.
- Sarton, Garcia. *İbn Bassâl-Kitâbü'l-flâha*. Tatuân: Ma'hed Mevlây el-Hasan, 1955.
- Şa'bi, Ebû Mutarraf Abdurrahman b. el-Kâsim. *el-Hukkâm*. thk. Sâdık el-Halevî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1992.
- Şanal, Enes. "Arapça Konuşan Hıristiyanlar: Mozaraplar'ın Endülüs Bilim Hayatına Katkıları. (X. Asır). *Tarih İncelemeleri Dergisi* 38/2 (2023), 719-750. <https://doi.org/10.18513/egetid.1363081>
- Turtûşî, Ebû Bekr Muhammed b. Velîd b. Muhammed b. Halef el-Fihri. *Sirâcü'l-mülûk*. Kahire: el-Matbaatü't-ticâriye, 1935.
- Venşerîsî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ el-Venşerîsî et-Tilimsânî el-Fâsî. *el-Mi yârü'l-mu rib ve'l-câmi u'l-muğrib an fetâvâ ulemâi İfrîkıyye ve'l-Endelüs ve'l-Mağrib*. thk. Muhammed Haccî Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1980.
- Vernet, Juan. "el-Ulûmü'l-Fizyâviye ve't-Tabiiyye ve't-Tekniyye fi'l-Endelüs". *Mecelletü el-Hadâratü'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye fi'l-Endelüs*. 2/2. Beyrut: Merkezü dirasâti vahdeti'l-Arabiyye, 1997.
- Watson, Andrew Michael. *Agricultural Innovation in the Early Islamic World: The Diffusion of Crops and Farming Techniques, 700–1100*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Zeki, Ahmed. "Sahârici Aden ervâun âsâri'l-Arab fi'l-Hendese" *Mecelletü'l-Arabî*, 38. (1964). 57-65.



# tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2024, c. 10, s. 2: 875-897

## Dârülharp Bağlamında Hâricîlerin İsti'râz Uygulaması Use of İsti'râd by the Khawâridj in the Context of Dâr al-ḥarb

**Yusuf SANSARKAN**

Dr. Öğr. Üyesi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi ABD,  
Asst. Prof., Kütahya Dumlupınar University,  
Faculty of Theology, Department of History of Islamic Sects  
yusuf.sansarkan@dpu.edu.tr

**ORCID:** 0000-0001-8010-4173

**DOI:** 10.47424/tasavvur.1553690

### Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 20 Eylül / Spetember 2024

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 20 Kasım / November 2024

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2024

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Sansarkan, Yusuf. "Dârülharp Bağlamında Hâricîlerin İsti'râz Uygulaması". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 10/2 (Aralık 2024): 875-897.  
<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1553690>

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

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

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

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

CC BY-NC 4.0



## Öz

Tahkim hadisesinde çağrı Kur'an'a yapıldığı halde hakemliği iki insanın yapacağı anlaşılınca, Hâricî zihniyettekiler Allah'ın hükmünün uygulanmadığını savunmaya başlamıştır. Hz. Ali'ye tabi oldukları için hükmün uygulanmasını ondan isteyen Hâricîler, istediklerini alamayınca koparak ayrı bir grup kurmuştur. Hâricîler Allah'ın hükmünü kusursuz işlemek için çıktıkları yolda, kendileri gibi düşünmeyenlerin kanını helal saymıştır. 64/683 yılında, bir bölünme sonucu doğan Ezârika isimli Hâricî grup, yaşadıkları yerleri dârülislâm, Müslümanların yaşadığı diğer toprakları dârülharp kabul etmiş ve dârülharptekileri kim olduğuna bakmadan katletmiştir. Çalışmanın amacı, Ezârika'nın Müslümanlara yönelik eylemlerinde dârülharbin etkisine değinmektir. Erken dönemde Müslümanlara korku ve dehşet saçan zihniyetin yok olmaması ve günümüze kadar devam etmesi, konu üzerine yapılan çalışmaları önemli hale getirmektedir. Araştırma isti'râzın ne olduğu, nasıl uygulandığı ve dârülharple ilişkisi çerçevesinde, Muhakkime-i Ūlâ ve Ezârika örnekleriyle sınırlandırılmıştır. Araştırma, öldürme eğilimindeki Hâricîlerin ilk etapta insanların tahkime karşı olup olmadıklarını anlamak amacıyla sorguladığı ve karşı olmayanları öldürdüğü; Ezârika'nın kuruluşundan sonra ise kendi toprakları dışındaki yerleri dârülharp kabul ederek dışarıda kalanlardan güç yetirebildiğini sorgusuzca katlettiği sonuçlarına ulaşmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Mezhepleri Tarihi, Hâricîlik, Ezârika, İsti'râz, Dârülharp.

## Abstract

In the Tahkim case, when it was realized that two people would arbitrate despite the call made to the Qur'an, the Khâridjites started to argue that God's judgment was not applied. The Khâridjites, who demanded the implementation of the judgement from Ali due to their subordination/obedience, subsequently broke away when they were unable to achieve their desired outcome and formed a separate group. The Khâridjites deemed it acceptable to eliminate those who held opposing beliefs on the path they set out to make Allah's judgment. The Khâridji group called al-Azârîka, which was born in 64/683 as a result of a schism, designated their own territory as dâr al-Islâm and all other regions as dâr al-ḥarb and slaughtered those in dâr al-ḥarb regardless of their

identity. The objective of this study is to examine the influence of the *dār al-ḥarb* on the actions of the Khāridjites against Muslims. The persistence of the mentality, which spread fear and terror among Muslims in the early period, has not disappeared and continues to the present day. This makes the studies on the subject significant. The present study is confined to the examples of Muḥakkima al-ūlā and al-Azāriqa within the context of what *isti'rāḍ* is, how it is applied, and its relationship with the *dār al-ḥarb*. The study concludes that the Khāridjites with a propensity to kill initially sought to ascertain whether individuals were opposed to the *Tahkīm*. Those who did not express such opposition were subjected to death. After the establishment of al-Azāriqa, they designated all territories apart from their own as *dār al-ḥarb* and were not hesitant to kill those who remained in these regions.

**Keywords:** History of Islamic Sects, Khāridjites, Azāriqa, *Isti'rāḍ*, *Dār al-ḥarb*.

## Giriş

Sıffîn Savaşı Kur'an sayfalarının mızraklara asılmasıyla durdurulmuş ve sonucun hakemlik ile belirlenmesi kararlaştırılmıştır. Hz. Ali'nin ordusunda daha sonra Hâricî olarak anılacak kesim, hakemliğin Kur'an'a göre değil de iki insan tarafından yapılacağını gördüğünde karara şiddetle tepki göstermiştir.<sup>1</sup> Tahkimi kabul etmek zorunda bırakılan Hz. Ali, zikredilen kesim tarafından hatalı, günahkâr, hatta kafir<sup>2</sup> sayılmıştır. Sıffîn dönüşü Hz. Ali'den ayrılarak Harûrâ'da bir araya gelen tahkim karşıtları, yeni bir grup oluşturduklarının farkına varmıştır. Hz. Ali'nin diyalog kurduğu Harûrâ ehli, tahkimden vazgeçtiğini zannederek ayrılıktan vazgeçmiş, onunla Kûfe'ye geri dönmüştür. Görüşme zamanı geldiğinde Hz. Ali'nin Ebû Musa el-Eş'arî'yi (ö. 42/662-63) hakemlik için Dûmetülcendel'e göndermesi, tahkimden vazgeçmediğinin anlaşılmasına neden olmuş ve grup bir daha ayrılma kararı almıştır. Kûfe ve Basra'dan ayrılarak Nehrevan'da bir araya gelen Hâricîler, yeni bir toplumun

<sup>1</sup> Hakem Olayı'yla ilgili bk. Ahmet Önkal, "Tahkim Olayı Üzerine Bir Değerlendirme", *İstem* 2 (2003), 33-68.

<sup>2</sup> İlk Hâricîler küfür ile sadece dinden çıkmayı değil, hata, küfran-ı nimet (nankörlük), dalalet, bid'at ve günahı kastetmiştir. Hz. Ali ve tahkimi kabul edenlere yönelik kullanımlarda bu durum geçerlidir. Detaylı bilgi için bk. Hakan Atalay, "İlk Hâricîlerde (Muhakkime-i Ūlâ) Tahkim - Tekfir İlişkisi", *Hitit İlahiyat Dergisi* 21/2 (30 Aralık 2022), 967.

temellerini atmaya başlamıştır. Onlara göre o günkü İslâm toplumunda varlığını sürdüren Hz. Ali ve Muaviye'ye tabi iki grup da küfre düşmüş, liderlerinin kararlarını, Allah'ın kararlarının üstünde tutar olmuştur. Bu durumda Allah'ın emriyle hareket eden ve onun hükmünü uygulamaya koyacak tek grup Nehrevan ehlidir.

Allah'ın hükmüyle hükmedilmesini sağlayacak bu yeni grup, dışarıda kalan herkesi öteki kabul etmiştir. Tahkimin kabulünü ve onu kabul eden Hz. Ali'ye tabiiyeti, öteki olup olmamanın ölçüsü sayan ilk Hâricîler, Müslümanların hangi kategoride değerlendirilmesi gerektiğini bir sorgulama ile belirlemeye çalışmıştır. İsti'râz adı verilen bu sorgulamanın sonucunda, bazı Hâricîler tarafından sorgulanan kişilerin öldürülmesi, isti'râzın öldürmeyle anılmasına neden olmuştur. Ezârika'nın Hâricî birlikten ayrılıp hâkim olduğu bölgeyi dârülislâm, diğer diyarları dârülharp kabul etmesinden sonra, dârülharpteki Müslümanları fırsat bulduğu biçimde öldürmesi, daha önce öldürme ile anılan isti'râzın tamamen öldürme anlamına evrilmesine yol açmıştır. Ezârika, ilk Hâricîlerin sorgulayarak kişiyi tanıma çabasına ihtiyaç duymamış, dârülharpteki her Müslümanı potansiyel hedef kabul etmiştir. Böylece dârülharp-dârülislam ayrılığı, Ezârika'nın Müslümanlara isti'râz uygulamasına dayanak oluşturmuştur.

Araştırma isti'râz kavramının, Hâricîlerin kullanımı perspektifinde tanımlanmasıyla başlamaktadır. İsti'râzın uygulanmasına dair örneklerle devam eden çalışma, Hâricîlerin bir kısmının bilinç altında oluşan dârülharp algısının pratiğe dökülmesi sonucu, onu katliamlarına nasıl dayanak ettiklerini tahlil etmekte ve Ezârika'nın sorgulamayı bırakarak dârülharp üzerinden Müslümanları kadın-erkek ayırt etmeksizin öldürmesinin analiziyle tamamlanmaktadır. Ansiklopedi maddeleri<sup>3</sup> ve isti'râzı ideolojik öldürme çerçevesinde ele alan bir makale<sup>4</sup> dışında, çağdaş literatürde konunun işlenmediğine şahit olunmaktadır. Müslümanların birbirlerini küfürle itham ederek katletmesine yönelik zihniyetin tarih sahnesinde tekrar tekrar sergilendiği, günümüzde de benzer eylemlerin uygulandığı göz önüne alındığında, isti'râz bahsinin işlenmesinin

<sup>3</sup> Ch. Pellat, "İsti'râd", *Encyclopaedia of Islam New Edition Online (EI-2 English)* (Brill, 24 Nisan 2012); Mustafa Öz, "İsti'râz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2001, 23/374.

<sup>4</sup> Leith Mzahim Khudhyer, "Mefhûmü'l-isti'râz (el-Katlü'l-ideoloji) 'inde'l-Havâricî'l-müte-kaddimîn", *Mecelletü'l-Hukûk ve'l-'ulûmî's-Siyasiyye* 14 (2017), 148-168.

önemi gün yüzüne çıkmaktadır. Bu bağlamda araştırma, erken dönemde teşekkül eden bir mezhebin, insanları fırsat bulduğu yönden öldürmek anlamına gelen isti'râzı dârülharp çerçevesinde uyguladığını açıklamaya çalışarak alana katkı sunmayı hedeflemektedir.

### 1. İsti'râzın Tanımı

Arapça bir kelime olan isti'râz "arz" (عرض) kökünden türetilmektedir. Ayn (ع), ra (ر) ve dâd (ض) harflerinden meydana gelen kelime, Arapça'da birden fazla anlamı ihtiva etmektedir. "Arz" (عرض) veya "urz" (عَرْض) olarak telaffuz edilen kelime bir şeyin eni, mal, gösterme, sunma, yan, kenar, orta, denetleme, gözden geçirme, genişlik gibi çok sayıda farklı anlamlara gelmektedir.<sup>5</sup> Bununla birlikte İbn Fâris, söz konusu kelimenin esasında "boy"un zıttı olan "en" anlamına geldiğini belirtmektedir.<sup>6</sup>

İsti'râz (استعراض), "arz" kelimesinin istif'âl babındaki halidir ve temel anlamıyla "birinden, onda olan şeyi ortaya dökmesini istemek" anlamına gelmektedir.<sup>7</sup> Bu anlamının yanında klasik kaynaklarda çoğunlukla öldürme anlamında kullanılan kelime, kontrol/tetkik ve askerleri teftiş etmek anlamlarında da kullanılmıştır. Örneğin satın alınmak istenen bir cariyenin durumunu öğrenmek/kontrol etmek<sup>8</sup> ve komutanın askerlerini teftiş etmesi<sup>9</sup> anlamında isti'râz tabiri kullanılmıştır.

İsti'râzın öldürme anlamına yakından bakıldığında bazı müelliflerin kelimeyi Hâricilerle özdeşleştirdiğine şahit olunmaktadır. Bazı Arapça sözlükler, isti'râz kelimesine değinirken doğrudan "Hâriciler insanlara isti'râz

<sup>5</sup> Ebü'l-Fazl Cemâlüddin İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beirut: Dâru Sadr, 1414), 7/165; Anonim, *Mu'cemü'l-vasît* (Kâhire: Mecme'ü'l-Lugati'l-Arabiyya, 1972), 2/593-594.

<sup>6</sup> Ebü'l-Hüseyn İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Dârü'l-Fikr, 1979), 4/269.

<sup>7</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 7/170; Ebu Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâhu tâci'l-lüga ve sihâhi'l-Arabiyye*, thk. Ahmed b. Abdülğaffûr Attâr (Beirut: Dârü'l-İlm Li'l-Melâyîn, 1987), 3/1090.

<sup>8</sup> Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhü't-Taberî*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1967), 5/191; Ebû Ömer Şihâbüddin İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404), 7/62.

<sup>9</sup> İzzeddin İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil f't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beirut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997), 7/120.

uyguluyor." (استعرض الخوارج الناس) ifadesiyle kelimeye yer vermekte ve kelimenin "Hâricilerin kim olduğuna bakmadan insanları öldürmesi" veya "Hâricilerin bulduğunu öldürmesi" anlamına geldiğini belirtmektedir.<sup>10</sup> Kelimenin sorgulamaktan öldürme anlamına Hâriciler sebebiyle mi geldiği, yoksa temelinde bu anlamı taşıyıp taşımadığı tartışmalıdır. *Tehzîbü'l-luga*'da isti'râzın kökünde bulunan "urz" kelimesine dayanarak kelimenin aslında böyle bir anlama geldiği de savunulmaktadır. Buna göre "kenar" ve "yan" anlamına gelen "urz"dan türeyen isti'râz, düşmanları imkân bulunan yönden, güç yetirilebildiği şekilde öldürmek anlamına gelmektedir.<sup>11</sup> Buna karşılık Watt, isti'râz kelimesinin anlamının sorgulamak olduğunu, ancak sonradan düşmanları öldürme anlamına doğru evrildiğini iddia etmektedir.<sup>12</sup>

Watt'ın iddiasını açmak gerekirse temelde sorgulamak anlamına gelen isti'râz, öldürme ile iç içe kullanılmaya başlamadan önce, sorgulamaların çoğu ölümle bittiğinden, sorgulayıp öldürmek anlamında kullanılmış olmalıdır. Sonraki başlıkta görüleceği üzere Nehrevan'daki birliğe katılmak üzere Basra'dan gelen bir grup, yolda karşılaştığı Abdullah b. Habbâb b. Eret'i önce sorgulamış, sonra öldürmüştür. Yapılan sorgulamadaki can alıcı soru, sorgulanan kişinin Hz. Ali hakkındaki görüşüdür. Watt'ın iddiası doğruysa, yani başlarda sorgulama anlamına gelen kelime sonradan öldürme anlamı kazandıysa, söz konusu sorgulayıp öldürme eylemlerinden çokça yaşanmış olmalıdır. Belki de bir süre sonra "Hâriciler insanları sorguluyor." (استعرض الخوارج الناس) ifadesi, insanları öldürdükleri şeklinde anlaşılmıştır. Yani sorgulanan bir kimsenin öldürülmesi, sorgulama ifadesinin zihinlerde öldürme ile eşleştirilmesine yol açmış olmalıdır.

İsti'râz öldürmeye işaret ettiğinde, özellikle çocukların katlinin caiz olduğuna yönelik ifadelerde daha çok Ezârika ile kullanılmıştır.<sup>13</sup> Bunun yanında

<sup>10</sup> Ebû İbrâhîm el-Fârâbî, *Mu'cemu dîvânî'l-edeb*, thk. Ahmed Muhtâr Ömer (Kâhire: Müessesetu Dâri'ş-Şa'b, 2003), 2/432; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luga*, 4/273.

<sup>11</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, thk. Muhammed İvaz Mur'ib (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 2001), 1/291.

<sup>12</sup> W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, çev. Osman Demir (İstanbul: Ke-tebe Yayınları, 2021), 49.

<sup>13</sup> Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahya el-Belâzürî, *Ensâbü'l-l-eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Zerkeli (Dârü'l-Fikr, 1997), 7/144.

öldürme ya da sonunu düşünmeden savaşa atılma ve düşmanları yok etme anlamında, Hâricî bağlamı dışında kullanıldığına rastlanmaktadır. Örneğin Ebû İshâk el-Fezârî'nin (ö. 188/804) eserinde, zikredilen anlamda bir kullanım vardır. Rivayete göre Uhud Savaşı'nda Hz. Peygamber'in şehit düştüğünü sanan Müslümanların panik yaptığını gören bir sahâbî, önce onları cesaretlendiren bir konuşma yapmış, ardından müşriklere kılıcıyla saldırmıştır (استعرض المشركين بالسيف).<sup>14</sup> Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) Zübeyr b. Avvâm'ın faziletlerini anlattığı bir rivayette benzer bir kullanım bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in hayatını kaybettiğine dair söylentiler üzerine Zübeyr kılıcını alıp evden çıkmıştır. Onu gören Hz. Peygamber ne yaptığını sorunca öldüğünü sandığını söylemiştir. "Ne yapacaktın?" diye soran Hz. Peygamber'e Zübeyr "Vallahi Mekkelileri öldürmek/yok etmek istedim." (أردت والله ان أستعرض اهل مكة) şeklinde cevap vermiştir.<sup>15</sup>

Zikredilen örneklerden de anlaşılabilirdiği üzere isti'râzın öldürmeyle yakın bir ilişkisi bulunmaktadır. Anlamın kelimenin özünde bulunması ya da Hâricîlerin yoğun kullanımı sonrası bu yönde bir kaymaya uğraması, sonucu değiştirmemektedir. Kaynaklar, Ezârika'nın kim olduğuna bakmadan kendilerinden olmayanları acımasızca katlettiğini nakletmekte ve bu katilleri isti'râz adıyla aktarmaktadır.

## 2. Ezârika'nın İsti'râz Uygulaması

Sıffîn Savaşı'nda, sonucun hakemlere bırakılması kararlaştırıldıktan sonra Hz. Ali'nin ordusunda bölünme baş gösterdi. Daha sonra kendilerine Hâricî denilecek kesim Allah'ın hüküm verdiği bir konuda hakemlerin, diğer bir ifadeyle insanların hüküm vermesine karşı çıkmaktaydı. Hz. Ali ve ordusu bu hal üzere Kûfe'ye döndüğünde, tahkimin kabulü nedeniyle ona karşı tavır alanlar ondan ayrılıp, Kûfe'ye yakın bir yer olan Harûrâ'da toplandı. Hz. Ali onları birlik olmaya çağırarak ve Kûfe'ye geri döndürmek amacıyla önce Abdullah b. Abbas'ı (ö. 68/687-688) gönderdi. Sonuç alamayınca bizzat kendisi onlarla görüştü. Yapılan görüşme neticesinde Hz. Ali'yi yanlış anlayarak tahkimden

<sup>14</sup> Ebû İshâk el-Fezârî, *es-Siyer li Ebî İshâk el-Fezârî*, thk. Farûk Hammâde (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987), 214.

<sup>15</sup> Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-sahâbe*, thk. Vasiyyullah Muhammed Abbâs (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983), 2/733.

vazgeçtiğini sanan Harûrâ ehli ayrılıktan vazgeçip Kûfe'ye döndü. Bunlar olurken hakemlerin görüşmesi karara bağlanmıştı ancak henüz buluşma gerçekleşmemişti. Hz. Ali Ebû Musa el-Eş'arî'yi Amr b. As'la görüşmek üzere Dûmetül-cendel'e gönderince yanlış anlaşılmanın farkına varan tahkim karşıtları, Hz. Ali'den ayrılarak Nehrevan'da bir araya geldi.<sup>16</sup>

Tahkim karşıtlarının bu ikinci ayrılığını öncekinden farklı kılan özelliklerinden biri, Harûrâ gibi yakın bir yere değil, Kûfe'ye dört gün mesafedeki Nehrevan'a gitmiş olmalarıdır. Hz. Ali'nin onlarla tartışması ve ortaya koyduğu deliller ikna olmalarına yetmemiştir. İlk Hâricîler kabul edilen Muhakkime-i Ûla'nın Kûfe'den ayrılmasının sebebi, Hz. Ali'ye artık kafir gözüyle bakmaları neticesinde onun hâkim olduğu toprakların İslâm yurdu olmadığına inanmalarıdır. Onlara göre Muaviye'nin yönettiği yerler gibi, Hz. Ali'nin yönettiği yerler de artık dârülharptir. Eğer imkân varsa dârülharpte durmamak ve hicret etmek zorunludur. Kanaatimizce Nehrevan'a gidişin arkasındaki temel sebep veya dayanak budur.

Kûfe ve Basra'dan ayrılarak Nehrevan'a gelen tahkim karşıtları, yeni bir grup oluşturmaya başlasa da henüz zararlı bir topluluk olarak algılanmamaktaydı. Onlara halkın veya Hz. Ali'nin bakışını değiştiren olay, Abdullah b. Habbâb b. Eret'i katletmeleri idi. Nehrevan'da kurulacak yeni oluşuma katılmak üzere Basra'dan yola çıkan bir grup, yolda insanları sorgulamaya başladı. Grubun yakınından, eşek üstünde, hamile karısıyla birlikte bir adam geçiyordu. Onu çağırıp tanımak için sorular sordular. Abdullah b. Habbâb b. Eret olduğunu öğrendikleri bu kişiye, onu korkutup korkutmadıklarını sorduklarında Abdullah onlardan korktuğunu ifade etti. Onu sakinleştirip korkmasına gerek olmadığını söyledikten sonra ondan, babası Habbâb b. Eret'in Hz. Peygamber'den duyduklarını anlatmasını istediler. Bu istek üzerine Abdullah babasından duyduğu şu hadisi okudu: "Babam Hz. Peygamber'den şöyle rivayet etti: Bir fitne olacak, insan bedeni nasıl ölüyorsa kalbi de ölecek. Kişi mümin yatacak kafir kalkacak, kafir kalkacak mümin yatacak."<sup>17</sup> Sorulara devam eden

<sup>16</sup> Ebü'l-Fida' İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şîrî (Dâru İhyai't-Türâsî'l-Arabî, 1988), 7/315; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/687.

<sup>17</sup> Bu hadisin daha kısa bir varyantı İbn Mâce'de geçmektedir. Hadis "Bir fitne olacak, Allah'ın ilimle dirilttiği hariç kişi mümin sabahlayacak kafir geceleyecek." ( *ستكون فتن، يصبح (الرجل فيها مؤمنا ويمسي كافرا، إلا من أحياء الله بالعلم* ) şeklinde dir.



Hâricî grup Hz. Ebubekir ve Ömer'in durumunu sorduklarında Abdullah ikisi hakkında da iyi konuştu. Hz. Osman'ın ilk yılları ve son dönemi hakkındaki fikirlerini öğrenmek istediklerinde Abdullah, her iki dönemde de haklı olduğunu ve uygulamalarının doğru olduğunu söyledi. Aynı şekilde Hz. Ali'nin tahkimden önceki ve sonraki durumunu sordular. Abdullah: "O Allah'ı sizden iyi biliyor. Dininde en takvalı kişi ve en zeki insandır." şeklinde cevap verdi. Aldıkları cevaptan hoşlanmayan Hâricîler "Sen hevaya uyuyorsun, insanların amellerine değil isimlerine bakıyorsun. Seni daha önce kimseyi öldürmediğimiz gibi öldüreceğiz." dediler.<sup>18</sup>

Devamında Abdullah b. Habbâb b. Eret ve hamile karısının vahşice öldürüldüğü anlatılmaktadır.<sup>19</sup> Eğer olay doğruysa Basra'dan gelen grubun Abdullah'ın imanını, Hz. Osman ve Hz. Ali üzerinden sorgulamaya çalıştığı, onun ise korkmasına rağmen geri adım atmadığı anlaşılmaktadır. Abdullah'ın ilk karşılaşmada onlardan korkması, grubun düzensiz ve korku verici şekilde hareket ettiğini göstermektedir. Buna karşılık kaynaklarda geçen diyalogdan anlaşıldığı kadarıyla Hakem Olayı'ndan pişmanlık, Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer devrine özlem duydukları ve dindar oldukları anlaşılmaktadır. Olayın sonucunu trajik hale getiren ise kendileri gibi düşünmeyenlere yaşam hakkı tanımamalarıdır. Abdullah'a babası sebebiyle saygı duysalar bile Hz. Osman ve Hz. Ali'nin kafir olduğunu ikrar etmemesi, grubun onu kafir saymasını ve ölmesinin gerektiğini düşünmesine yol açmıştır.

Yukarıdaki olay, muhtemelen çalışmanın konusunu teşkil eden isti'râzın ilk uygulamasıdır. İşledikleri bu katil sebebiyle insanlar korkuya kapılmış, aynı şeyin başlarına gelmesinden korkarak Hz. Ali'den bir çare bekler duruma gelmiştir. Hz. Ali onlara bir elçi göndermiş ancak grup elçiyi de öldürmüştür.<sup>20</sup>

İbn Mâce, "Sünenü İbn Mâce", *Mevsû'atü'l-hadîsi's-şerîf: el-Kütübü's-sitte*, nşr. Sâlih b. Abdilazîz b. Muhammed b. İbrâhîm Âlü's-Şeyh (Riyad: Dârü's-Selâm, 2008), Fiten, 9.

<sup>18</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 3/142; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 2/691.

<sup>19</sup> Olayın detaylı anlatımı için bk. Sayın Dalkıran, "Hâricîlerin 'el-Emru bî'l-Ma'rûf ve'n-Nehyu Anî'l-Münker' Anlayışı", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/1 (17 Şubat 2010), 209.

<sup>20</sup> Hz. Ali Nehrevan ehli ile savaşmak istememektedir ancak Mis'ar b. Fedekî (ö.) komutasındaki grubun Abdullah b. Habbâb b. Eret'i vahşice katletmesi ona başka çare bırakmamıştır. Bk. Sadi Ölmez, "Hâricîliğin Ortaya Çıkışı ve İbâzî Anlayışında Hâricîlik Yorumu", *Van İlahiyat Dergisi* 10/17 (31 Aralık 2022), 101-102.

Bunun üzerine Hz. Ali üzerlerine yürümüş ve onları dağıtmıştır. Hz. Ali'nin çabalarıyla dört bin kişilik grubun çoğunluğu davalarından vazgeçerek Nehrevan'dan ayrılmış, geriye yaklaşık bin sekiz yüz kişi kalmıştır.<sup>21</sup> Geriye kalanlar Hz. Ali'nin çabalarına rağmen barışmaya ve onu tekrar lider kabul etmeye yanaşmamış, Abdullah ve elçinin kâtillerini teslim etmeyi reddetmiş ve olayı grup olarak üstlenme yoluna gitmiştir. Bunun üzerine Hz. Ali'nin ordusu ilk Hâricîleri, diğer bir ifadeyle Muhakkime-i Ūlâ'yı, tabiri caizse, kılıçtan geçirmiştir.<sup>22</sup>

Ayrışık bir yapıdan müteşekkil Muhakkime-i Ūlâ içinde Hz. Ali ve ondan razı olan herkesin öldürülmesi gerektiğine inananların olması muhtemeldir. Bu fikirde olanlar Abdullah b. Habbâb b. Eret ve Hz. Ali'nin gönderdiği elçiyi öldürmeyi, inançlarının bir gereği olarak, Allah'ın hükmünü uygulamak şeklinde telakki etmiş olmalıdır. Hz. Ali üzerlerine yürüyüp topluluklarını etkisiz hale getirdikten sonra bile ellerindeki imkân nispetinde öldürmekten geri durmayacakları, Hz. Ali, Muaviye ve Amr b. Âs'ın öldürülmesini hedeflemelerinden anlaşılabilir. Son iki isimde netice alamaları da İslâm devletinin halifesini katletmeyi başarmışlardır. Halifeyi katletmeleri onların şahıs ayırmadıklarının bir göstergesidir. Öte yandan Hz. Ali'yi öldürmeleri Nehrevan'ın intikamı ve ölenlerin ardından hissettikleri umutsuzluk şeklinde anlatılsa da<sup>23</sup> Muaviye ve Amr b. As'ı da öldürmek üzere yola çıkmaları, amaçlarının sadece intikam olmadığını göstermektedir. Kûfe'den ayrılırken niyetleri Allah'ın hükmünü hâkim kılmak olan Hâricîler; muhtemelen Hz. Ali, Muaviye ve Amr b. As'ı öldürerek fitneyi, çok başlılığı ve huzursuzluğu bitireceklerini düşünmüştür.

İstî'râz uygulaması Nehrevan ehli ile sınırlı kalmamış, sonraki süreçte Hâricîler arasında uygulanmaya devam etmiş ve onlarla anılan bir uygulama haline gelmiştir. Tarih kitapları önemli Hâricîlerden bahsettiğinde, istî'râzı kabul edip etmediklerini zikrederek bahsettikleri kişileri buna göre konumlandırmıştır. Örneğin Hâricîlerin önemli isimlerinden biri olan Ebû Bilal Mirdâs b. Ūdeyye (ö. 61/681) istî'râza karşı olmakla vasıflandırılmış<sup>24</sup> ancak onun yolunu takip ettiğini savunan Nâfi' b. Ezrak (ö. 65/685), istî'râzın uygulayıcısı olarak

<sup>21</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-târîh*, 2/695.

<sup>22</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/318-320.

<sup>23</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/544.

<sup>24</sup> Taberî, *Târîhü't-Taberî*, 5/238.

tanıtılmıştır.<sup>25</sup> Özellikle Nâfi' b. Ezrak ve adına nispetle anılan Ezârika, isti'râz denince akla gelen ilk oluşumdur.<sup>26</sup>

Nâfi' b. Ezrak'ın ön plana çıkışı, Emevîlerin zayıfladığı ve Abdullah b. Zübeyr b. Avvâm'ın (ö. 73/692) halifelliğini ilan ettiği döneme denk gelmektedir. Abdullah b. Zübeyr Emevîlere karşı mücadele ederken onun yanında savaşan Hâricîler, İbn Zübeyr'in Mekke'yi ele geçirip devletini kurmasından sonra aynı fikirde olmadıklarını anlamış ve ondan ayrılarak kendi yollarını çizmeye karar vermiştir (64/683).<sup>27</sup> Bu sırada Nâfi' b. Ezrak, kendi aralarında anlaşmazlığa düşen Hâricî topluluğun içinden sıyrılarak müstakil grubunu oluşturmuş ve binlerce insanı peşine takmayı başarmıştır. Nâfi''in çıkış noktası, küfrün haki-miyetinde durmanın caiz olmadığı ve cihada gitmenin zorunlu olduğudur. Bu konuda ona katılmayanları tekfir eden Nâfi''in etrafında toplananlar Ezârika adıyla tarihte kanlı bir iz bırakmıştır. Nâfi', kendi grubunu döneminin en kalabalık ve etkin Hâricî oluşumu haline getirmeye muvaffak olmuştur. Abdullah b. İbâz ve Abdullah b. Asfar (ö. 1./7. yüzyıl sonları) gibi Hâricî ileri gelenlerini tekfir eden, kestiklerini yemeyi ve onlarla evlenmeyi yasaklayan Nâfi' b. Ezrak, diğerlerine nazaran daha güçlü bir mezhep kurmayı başarmıştır.<sup>28</sup>

Ezârika'yı adı geçen diğer liderlerin gruplarından ayıran, Müslümanlara karşı daha sert bir tutum takınmasıdır. Büyük günah işleyen herkesi kafir statüsünde gören Nâfi' b. Ezrak'ın takipçileri, fırsat buldukları kişiyi, kim olduğuna aldırış etmeden katletmiştir. Onlara göre büyük günah işleyen kişi iman dairesinin dışına çıktığı için öldürülmeyi hak etmektedir. Hâricî topluluklarından ayrılan ilk kol hüviyetinde olan Ezârika'nın kurucusu Nâfi' b. Ezrak, kolun görüşlerinin sistemleştiricisi konumundadır. Kısa bir süre liderlik yapmasına rağmen savunduğu görüşleri uygulamaktan geri durmayan Nâfi', fikirlerini pratikte uygulamış, müşrik veya kafir kabul ettiği Müslümanları öldürmekten çekinmemiştir.<sup>29</sup>

<sup>25</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, thk. Helmut Ritter (Mansure: Dârü'l-Farûk, 2021), 87; Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ahmed Fehmî Muhammed (Beirut: Darü'l-Kütübü'i-İlmiyye, 2013), 1/115.

<sup>26</sup> Sâlim b. Zekvân, *es-Sîre*, çev. Harun Yıldız (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 69.

<sup>27</sup> Taberî, *Târîhü't-Taberî*, 5/566.

<sup>28</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3/255-256.

<sup>29</sup> Yıldız, *Hâricîliğin Doğuşu ve Gelişimi*, 118.

Nâfi' b. Ezrak'ın isyanını başlatmasından öncesine denk gelen bir olay, Nâfi' ile bağlantısı açısından Ezârika'nın isti'râz uygulamasına örnek sayılabilir. Urve b. Üdeyye<sup>30</sup> öldürüldükten sonra Ebü'l-Vâzi' er-Râsibî adlı bir şahıs, Nâfi' b. Ezrak'a gelerek onun zulme karşı ayaklanması gerektiğini söyler. Nâfi', ona katıldığını ancak uygun zamanı kolladığını ifade edince Ebü'l-Vâzi' daha fazla beklemeyi uygun görmez, gidip bir kılıç alır ve onu biletmeye götürür. Kılıcı bileyen şahıs Hâricîler hakkında kötü konuşunca Ebü'l-Vâzi' bilettiği kılıcı elinden alır ve onu öldürür. Etraftakiler ona durdurmaya çalışınca onlara da saldırır.<sup>31</sup> Bu rivayet, bir kesim Hâricî'nin toplum içinde yaşamaya tahammül edemediğini ve Abdullah b. Zübeyr'in onlarla aynı görüşü paylaşmadığını öğrendiklerinden beri ayaklanmak için fırsat kolladıklarını göstermektedir. Muhtemelen bu zaman zarfında liderlik konumunda bulunan Nâfi' b. Ezrak ve onun gibi ileri gelenler, zikredilen düşüncelere sahip insanlar tarafından, Ebü'l-Vâzi'in harekete geçme isteğine benzer isteklerle baskı altına alınmıştır. Adı geçen olaya değinen Wellhausen'e göre Ebü'l-Vâzi'in bu davranışı, ilerleyen süreçte harekete geçecek olan Nâfi' b. Ezrak'a hangi yöntemi kullanması gerektiğine dair fikir vermiştir.<sup>32</sup>

Ezârika'nın ayrılmasından önce gerçekleşen yukarıdaki olay, Hâricîler arasında öldürmeye meyilli kişilerin varlığını göstermesi açısından önemlidir. Öte yandan ayrıldıktan sonra Nâfi' b. Ezrak ve tabileri, hedef kendileri dışındaki Müslümanlar olunca öldürmekte sınır tanımamıştır. Tarih kitapları genel olarak onların çokça öldürdüklerini, isti'râz uyguladıklarını bildirmekle yetinmektedir. Bunun yanında detaylı münferit örneklerle ulaşmak mümkündür. Bunlardan biri Ubâde b. Kurt adındaki bir Müslüman'ı öldürmeleridir. Ubâde fetihlere asker olarak katılıp uzun yıllar merkezden uzakta kalan bir savaşıdır. Savaştan döndüğünde Ezârika'nın hâkim olduğu bir konumdan geçerken, ezana icabet etmek amacıyla mescidin yolunu tutar. Mescide doğru gittiğini gören Hâricîler "Nereye gidiyorsun ey Allah'ın düşmanı?" diyerek onun engeller. Ubâde "Siz de kimsiniz kardeşler?" şeklinde soruya soruyla karşılık verince

<sup>30</sup> Hâricîlerin ileri gelenlerinden ve Mirdâs b. Üdeyye'nin kardeşi. Taberî'ye göre 58 yılında Ubeydullah b. Ziyad tarafından öldürülmüştür. Bk. Taberî, *Târîhü't-Taberî*, 5/312.

<sup>31</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 5/421-422.

<sup>32</sup> Julius Wellhausen, *İslamiyetin İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri*, çev. Fikret İşıltan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989), 43.

"Sen ancak şeytanla kardeş olabilirsin, seni öldüreceğiz." derler. Müslüman olduklarını bilen Ubâde, onu öldürme gerekçelerini anlamaya çalışarak "Rasûlullah'ın benden razı olduğu bir konuda siz neden benden razı olmuyorsunuz?" diyerek onları düşünmeye sevk etmeye çalışır. Hâricîler ne demek istediğini sorunca Ubâde "Ben kafirdim, kelime-i şehadet getirdim o beni kendi halime bıraktı." diye durumu onlara açıklar ancak bu cevap Hâricîleri tatmin etmez ve Ubâde b. Kurt, Hâricî eliyle ölmekten kurtulamaz.<sup>33</sup>

Ümmü Hafs bnt. Münzir b. Cârûd adındaki bir kadın, Ezârika'nın kadın-erkek, soylu veya köle fark etmeksizin Müslümanları öldürdüklerine dair örnek olabilir. Horasan valisi Mühelleb (ö. 82/702), kardeşi Abdülaziz'i, Katarî b. Fücâe (ö. 78/697) idaresinde Ezrakîlerle savaşmak üzere görevlendirir. Katarî'nin ordusu, Abdülaziz'in ordusunu kuşatır ve Abdülaziz'e tabi birlikler yenilir. Abdülaziz mağlup olunca karısı Ümmü Hafs bnt. Münzir esir düşer. Soylu bir kadın olduğu için Ezrakî grup arasında Ümmü Hafs için bir rekabet başlar. Onu kendilerine cariye olarak almak için açık arttırmaya girişirler. Açık arttırma beş yüz dirhemden başlar. Ümmü Hafs için ödenen bedel yetmiş bin dirheme kadar çıkar. Bunu gören Katarî b. Fücâe durumdan rahatsız olur ve "Muhacir bir Müslümanın yetmiş bin dirheme sahip olması uygun değildir." diyerek bunu belli eder. Kadın için harcanan çaba ve Katarî'nin bu sözü üzerine Ezrakîlerin ileri gelenlerinden biri, Ümmü Hafs'ı bir kılıç darbesiyle öldürür. Katarî neden böyle bir şey yaptığını sorunca, onun toplum arasında fitneye sebebiyet vermesinden korktuğunu ifade eder. Grubun lideri Katarî b. Fücâe, adamı yaptığından dolayı tebrik eder.<sup>34</sup>

Siyasi olaylarla bağlantılı olarak ortaya çıkmasına rağmen Hâricîlerin itikad-siyaset ayırımına gitmedikleri, olaylara yaklaşımlarının itikadi olduğu bilinmektedir. Bazı Hâricî grupların insanları öldürmesi, kadın çocuk ayırmadan Müslümanları katletmesi, karizmatik bir liderin peşinden koşarak onun her dediğini yapma gibi siyasi içerikli olmaktan ziyade, inanç gereği yapılan itikadi sebeplere dayanmaktadır. Hâricîlerin çok Kur'an okudukları ve nassa körü körüne bağlı oldukları da göz önüne alındığında yaptıkları bu katliamlara nistan

<sup>33</sup> Ebü'l-Fida' İsmâil b. Ömer İbn Kesir, *Câmi'ü'l-mesânîd ve's-sünen*, thk. Abdülmelik b. Abdullah ed-Dehiş (Beyrut: Dâru Huder, 1998), 4/622; İbrahim b. Mûsa eş-Sâtîbî, *el-İ'tisâm*, thk. Süleyman b. 'iyd el-Hilâlî (Suudi Arabistan: Dâru İbn Affân, 1992), 2/727.

<sup>34</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-İ-esrâf*, 7/415.

bir dayanak bulmuş olmaları gerekmektedir. Mürtekeb-i kebirenin ölümü hak ettiğini savunmaları, onlara kebre sahibini öldürme ruhsatı vermemektedir. İmamı ve diğer Müslümanları devre dışı bırakarak günaha bulaşanları rahatlıkla öldürebilmeleri için kendilerini İslâm toplumundan ayırmaları gerekmektedir. Bunun en kolay yolu, İslâm topraklarını dârülharp kabul etmektir. Böylece bu topraklarda yaşayıp kendine Müslüman diyen herkes potansiyel hedef haline gelecektir.

### 3. Dârülharp Algısının İsti'râz Uygulamasındaki Etkisi

Dâr (دار) kapsayıcı bir biçimde yerleşim birimi; daha dar kullanımlarla ev, memleket, şehir, kabile gibi anlamlara gelmektedir. Kelimeye İslâm ve İslâm karşıtı bir ifade eklenerek oluşturulan dârülslâm, dârülhicre,<sup>35</sup> dârülharp, dârülküfür gibi terimler Müslümanların hakimiyetindeki veya Müslümanlara düşman olanların ellerindeki toprakları tarif etmektedir.<sup>36</sup> Çalışmada konu edilen dârülharp, kafir bir yöneticinin yönettiği ülkeye işaret etmektedir.<sup>37</sup> Bir yerin dârülharp sayılması için Müslümanlar tarafından yönetilmemesi ve İslâm hukukunun orada icra edilmemesi gerekmektedir.<sup>38</sup> İslâm Hukukuna göre kendileriyle anlaşma yapılmış küfür diyarları dışındaki dârülharp sayılan yerler ile savaş halinde olduğu varsayılmıştır. Ancak bu, Müslüman olmayan herkesin öldürülmesi amacıyla değildir.<sup>39</sup> Henüz bu görüşlerin olgunlaşmadığı bir dönemde faaliyete geçen Ezrakiler de uygulamayı benzer şekilde yapmış, Müslüman olmayanları değil, Müslümanım diyenleri öldürme yoluna gitmiştir. Onlara göre sadece tahkimi kabul eden Hz. Ali değil, ondan razı olan herkes

<sup>35</sup> Hâricîlerin dârülhicre konusundaki görüşleri için bk. Ali Avcu, "Dâr Al-Hijra İn Khâriji and Ismâ'ili Thought", *İlahiyat Studies* 2/2 (Summer/Fall 2011), 170.

<sup>36</sup> Mecdüddîn el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 393; Anonim, *Mu'cemü'l-vasîf*, 1/303.

<sup>37</sup> Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr 'ale'd-Dürril-muhtâr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Mu'avviz (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 6/275; Muammer Arangül, "Fıkıh Literatüründe Klasik Ülke Terminolojisi ve Güncel Değeri", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/17 (31 Ağustos 2017), 8.

<sup>38</sup> Ahmet Özel, *İslam Hukukunda Ülke Kavramı: Dârülslâm, Dârulharb* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998), 82.

<sup>39</sup> Ahmet Özdemir, "Fıkıh Mezheplerinin Dârü'l-Harb ile İlişkilerde Savaşı Esas Almalarının Sebepleri ve Günümüz Açısından Tahlili", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (01 Mart 2013), 114.

kafirdir. Yöneticiler ve halk kafir olduktan sonra İslâm hukukunun icra edilip edilmemesi konusu ikinci plana düşmektedir. Asıl olan imandır ve büyük günah işleyen hiç kimsede iman yoktur.<sup>40</sup> Hz. Ali'yi ve halkı kafir, hatta zalim gördükleri tarih metinlerine yansımıştır. Nehrevan'a gidişlerini de İslâm'ın doğru yaşanması için zalimlerden kaçış, diğer bir ifadeyle hicret olarak nitelendirmişlerdir.

Nehrevan ayrılığının fitilini ateşleyen olay olarak Ebu Musa el-Eş'arî'nin Dûmetülcendel'e gönderilmesi, tahkim karşıtlarının Hz. Ali'ye gidip onu uyarmasına sebep olmuştur. Uyarıyı yaparak Hz. Ali'den tövbe etmesini isteyen Hâricî ileri gelenleri Zür'a b. Burc ve Hurkûs b. Zühayr'dir. Hz. Ali Sıffin'de bir anlaşmanın imzalandığını, bunun söz anlamına geldiğini ve verilen sözün tutulmasının gerekliliğini bildirmesine rağmen buna şiddetle karşı çıkan ikili, yüksek sesle "Hüküm ancak Allah'ındır." şeklinde slogan atarak oradan ayrılmıştır.<sup>41</sup> Rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla bundan sonraki süreçte Hz. Ali, ona tabi olanlar ve tahkime karşı olanlar arasında birtakım atışmalar yaşanmıştır. İki grup Hz. Ali'nin idaresi altında bir arada yaşamaya devam etmiş ancak zihinsel bölünmüşlük, iki farklı grubun birbirine tahammül edemeyecek seviyeye gelmesine yol açmıştır. Kaynaklarda detaylara yer verilmese de bu süreçte zarfındaki atışmalar hakkındaki birkaç rivayet, Hâricîlerin Kûfe'de huzursuzluğa neden olduğunu göstermektedir.

Tahkim karşıtları, sloganları olan "Hüküm ancak Allah'ındır!" ( لا حكم إلا لله ) ifadesini, zikredilen süreçte, diğer insanları rahatsız edecek şekilde kullanmaya başlamıştır. Bir gün Hz. Ali hutbe okurken tahkim karşıtı bazı insanlar yine sloganlarını haykırınca Hz. Ali tekbir getirerek "Kendisiyle batıl talep edilen hak söz! Eğer susarlarsa görmezden geliriz. Konuşurlarsa tartışırız. Bize karşı çıkarlarsa onlarla savaşırız." demiştir. Bunun üzerine tahkim karşıtlarından Yezid b. Âsım "Ey Ali! Sen bizi ölümle mi korkutuyorsun?" şeklinde cevap vererek, hak bildikleri yolda mücadeleden çekinmeyeceklerinin sinyalini vermiştir. Bu olayın benzeri bir kez daha yaşanmış, Hz. Ali bu kez onlara karşı üç

<sup>40</sup> Hâricîlik iman merkezli değil küfür merkezli bir oluşumdur. Yani "kişi nasıl mümin olur", "mümin olmanın şartları nedir" gibi sorulardan ziyade "kişi nasıl kafir olur" ve "kafir kimdir" gibi sorularla mesele yaklaşmaktadır. Bk. Toshihiko Izutsu, *İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 2018), 41-43.

<sup>41</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/685.

şey sıralamıştır: "Sizi mescitlerden menetmeyeceğiz, gelirlerden hakkınızı vereceğiz ve siz başlatmadıkça sizinle savaşmayacağız."<sup>42</sup> Bu rivayetlerden anlaşıldığı üzere Kûfe'de tam bölünme gerçekleşmiş ve iki grup birbirine öteki gözüyle bakmaya başlamıştır. Hâricîlerin Hz. Ali'nin yüzüne "sen kafir oldun" demelerine karşılık Hz. Ali onları Müslüman kabul etmiş ve onlara karşı bir şidet eylemine girişmemiştir.

Hakemlerin görüştüğü süre zarfında Kûfe'deki Hâricîlerin gözüyle olaya bakıldığında kendilerini baskı altında hissettikleri görülmektedir. Abdullah b. Vehb er-Râsıbî'nin evinde yaptıkları toplantıda "Bizi halkı zalim olan bu belde-den çıkararak bir dağa ya da bu bid'atin olmadığı bir beldeye götürün." şeklinde birbirlerinden talepte bulunmuşlardır.<sup>43</sup> Bu ifadelerinden, Kûfe'nin topluca İslâm'dan uzaklaştığını, Hz. Ali'nin yönetimi altında bir küfür diyarında mahsur kaldıklarını hissettikleri anlaşılmaktadır. Yukarıdaki rivayetin devamında aralarından birini lider seçmeye çalıştıkları ancak kimsenin buna yanaşmadığı yazmaktadır. Buna bakıldığında ayrılmaya çalışmalarının arkasında makam hırsı veya dünyevî istekler olmadığı anlaşılabilir.<sup>44</sup> Kendi bakış açılarından Hz. Ali'yi ve halkı kafir, buldukları beldeyi dârülharp görmeleri, onların yeni bir yapılanma arayışı içine girmelerine neden olmuştur. Nitekim rivayetin devamında, lider seçiminden sonra çıkış amaçlarını, "Allah'ın hükümünü kurtarmak." (لإنقاذ حكم الله) şeklinde belirtmişlerdir.

Hâricîlerin Kûfe'den ayrılışı, yeni bir toplum inşa edebilmelerini sağlamıştır. Kurdukları toplum Hz. Peygamber'in Medine'de kurduğuna benzemektedir. Bu toplumun dışında bulunup kendine Müslüman diyen herkes aslında potansiyel bir kafirdir ve öldürülmeyi hak etmektedir. Dünyadaki tek İslâm yurdu, şu an için Nehrevan'dır. Nehrevan haricindeki her yer dârülharptir. Abdullah b. Habbâb b. Eret'in öldürülme vakasına bakıldığında bu düşüncenin izleri görülebilmektedir. Dârüİslâm (Nehrevan)'ın dışından, imanının sorgulanması gereken bir şahıs ele geçirilmiştir. Bu şahıs güvenli bölgenin dışından geldiği için kendilerinden olup olmadığı ancak bir sorgulama sonucu ortaya

<sup>42</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 2/685.

<sup>43</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 2/686.

<sup>44</sup> İbâzî müellif Kalhâtî de buna vurgu yapmaktadır. Bk. Muhammed b. Said el-Ezdî el-Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, ed. İsmâil Kâşif (Saltanatü Uman Vizâretü't-Türâsî'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1980), 2/241.



çıkarılabilir. O gün için sorgulamanın esas soruları Hz. Osman ve Hz. Ali hakkında düşünülenlerdir. Nitekim iki halife hakkındaki olumlu görüşleri, Abdullah b. Habbâb b. Eret'in hayatını kaybetmesiyle sonuçlanmıştır.

Hâricilerin dârülharp algısı, Muhakkime-i Ûlâ'dan sonra Ezârika'da daha belirgin hale gelmektedir. Muhakkime-i Ûlâ'da halkı zalim, yöneticisi kafir memleketten kurtulma şeklinde dillendirilen dârülharp konusu, Ezârika'da bizzat Nâfî' b. Ezrak'ın ağzından açıkça dile getirilmektedir. Nâfî' diğer Hâricî liderleri cihada çağırıp olumsuz yanıt aldığı anda, onlarla ilişkilerini kestiğini, kestiklerinden yemeyeceklerini dile getirip, yaşadıkları yerlerin dârülküfür olduğunu açıklamıştır.<sup>45</sup> Muhakkime-i Ûlâ, tahkimi kabul, Hz. Ali'ye itaat etmeleri ve benzeri sebeplerle diğer Müslümanları kafir ilan etmişken Ezârika, bid'atin varlığına rağmen hurûc etmeyen Hâricîleri de kafir saymıştır. Ezârika ile birlikte olmayan, onların hicret ettikleri mekanlara göçmeyen, kamplarına katılmayan herkes kafirdir. Ezârika'nın hakimiyeti altındaki bölgeler hariç her yer küfür diyarı olduğundan, Kur'an'ın korunmalarını emrettiği kitap ehli hariç herkes öldürülebilir, malları yağmalanabilir.<sup>46</sup>

Muhakkime-i Ûlâ, dile getirmemesine rağmen pratikte dârülharp-dârü-lislâm ayrımını uygulamıştır. Allah'ın hükmünü özgürce uygulamak adına çıktıkları yolda hükmün uygulanmadığı yerlerin kendi yurtları gibi, buralarda bulunanların da kendileri gibi olmadığını fark etmiştir. Bu fark edişin neticesinde, içlerinden bazıları, kendileri gibi olmayanların öldürülmeyi hak ettiğini düşünmüş ve bunu uygulamıştır.

İçlerinden bazıları denmesinin sebebi, Muhakkime-i Ûlâ'nın tam olarak bağdaşık bir yapı olmamasıdır. Yani Nehrevan ehlinin bir kısmı herkesin öldürülmesini isterken diğer bir kısım şiddete karşı durmuş olabilir. Yeni bir yapı olmaları da işledikleri şiddet eylemlerinin tamamına mal edilmesini, özellikle isti'râzın onlara toptan isnad edilmesini hatalı bir çıkarım yapmaktadır. Nitekim Nâfî' b. Ezrak ayrılığı başlattıktan sonra Muhakkime-i Ûlâ'nın yolundaki insanlardan oluşan Necedât, Sufriyye, İbâziyye gibi Hâricî grupların isti'râzı uygulamadıkları bilinmektedir. Ezârika ise isti'râz ile anılmaktan

<sup>45</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 7/145; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 87; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Kahire: Dârü't-Türâs, 2007), 92.

<sup>46</sup> Watt, *Teşekkül Dönemi*, 48.

kurtulamamıştır. Bu çalışmada Muhakkime-i Ūlâ hakkında örneklendirilen öldürme olaylarının isti'râz ile anılması da Ezârika'nın isti'râz uygulamalarının etkisiyledir.

Allah'ın hükmünü uygulamada başarısız olan Hz. Ali'nin aksine gerçek Müslümanlardan oluşan Muhakkime-i Ūlâ, hükmü eksiksiz uygulamaya çalışmış, kendilerince doğru olan Allah'ın hükmünü tartışma konusu olmaktan çıkarmıştır. Oluşturdukları yapının ömrü çok kısa sürdüğünden, uyguladıkları dârüislâm-dârülharp ayrımını dillendirmeye ve sistemleştirmeye vakitleri olmamıştır. Onlardan yirmi yedi yıl sonra, üstelik merkezi otoritenin çok zayıf olduğu bir dönemde hurûc eden Nâfi' b. Ezrak için işler daha kolaydır. Bu rahatlığın izleri, Nâfi' b. Ezrak'ın önce birlikte savaştığı Abdullah b. Zübeyr'den sonra da diğer Hâricilerden ayrılmasında görülebilir.

Diğer Hâricilerden ayrı bir yol çizen Nâfi' b. Ezrak için dârülharp söylemi, öldürmenin yanında, asker kazanma ve Hâricileri yanında tutma adına bir zorunluluktur. Nitekim Nâfi' dârülharp ifadesini, diğer Hârici liderlerin, ayaklanmasına destek vermemesi üzerine dile getirmiştir. Kaadenin<sup>47</sup> kafir olduğunu, onunla ayaklanmayanın Hâricî de olsa kafir ve buldukları yerin küfür yurdu olduğunu söyleyerek, bölünen topluluktan en büyük payı almaya çalışmıştır. Cihada çıkmayanların buldukları yerlerin küfür yurdu sayılması, buralarda yaşayan kafası karışık Hâricileri tarafını seçmek zorunda bırakacaktır. İkinci planda ise kendileriyle aynı inanç ilkelerini paylaşsalar bile dârülharpte yaşadıkları için onları öldürebilecek, mallarını ganimet olarak alabileceklerdir.

Ezârika yıllar boyunca dârülharp kavramının arkasına sığınarak Müslümanlara korku salmış, bulduğunu öldürmüş ve karışıklık çıkararak toplumun huzursuz ve güvensiz yaşamasına neden olmuştur.<sup>48</sup> Tahkimi kabul edenlerin kafir olması üzerinden başlayan şiddet akımı, dârülharbe bağlantılı olarak devam etmiştir. Cihada iştirak etmeyen ve Ezârika'nın bulunduğu yere hicret etmeyen herkes günahkâr bir kafir olduğundan artık ölçü, kişinin günah işleyip

<sup>47</sup> Kuûd kökünden oturanlar anlamına gelmektedir. Hâricî olup da kampa katılmayan, hicret yurduna gitmeyen ve savaşa katılmayanlara takılan bir lakap. Bk. Mustafa Öz, "Kaade", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/589.

<sup>48</sup> Yaşattıkları huzursuzluk ile ilgili bir özet için bk. Mehmet Çakırtaş, *Emeviler Dönemi Şiddet Hareketleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2023), 95-97.

işlemediği değildir. Bundan sonraki ölçü, kişinin Ezârika'nın hakimiyet bölgesinde, diğer bir ifadeyle dârüliislâmda yaşayıp yaşamadığıdır. Dârüliislâmın dışında yaşamak, büyük günah olarak öldürülmek için yeterlidir. Kişi cihat çağrısına uyup Ezârika'ya katılmadığında öldürülmeyi hak etmiştir. Bu nedenle Ezârika, bulduğunu öldürmek anlamına gelen isti'râz ile meşhur olmuştur.

Ezârika dârülharp algısını öyle içselleştirmiştir ki hareketin başlangıç noktasını oluşturan büyük günah konusunda bile yumuşamaya gitmiştir. Ezârika'ya göre İslâm yurdunda yaşayan gerçek Müslümanlar, haksız yere birini öldürmek dışındaki günahları sebebiyle tekfir edilmez. Ezârika ile birlikte olan, dârüliislâmda yaşayan bir kişiyi öldürmek, tekfir edilmeyi ve öldürülmeyi gerekli kılmakta ancak diğer büyük günahları işleyenler günahkâr kabul edilmektedir.<sup>49</sup> Kişinin Müslüman olup olmadığını ortaya koyan ise Muhakkime-i Ülä dönemindeki gibi Hz. Ali ve Hz. Osman'a bakışı değil, dârülharpte yaşayıp yaşamadığıdır. Belki de bu sebepten önceleri sorgulamak anlamına gelen isti'râz anlam kaymasına uğramış ve bulduğunu öldürmek anlamını kazanmıştır. Çünkü artık sorgulamayı gerektiren durumlar ortadan kalkmıştır. Dârüliislâm ve dârülharp birbirinden kesin çizgilerle ayrılmıştır. Kendine Müslüman diyen insanlar ya cihat çağrısını reddeden, dârülharpte yaşayan kafirlerdir ya da hicret eden ve cihada katılan gerçek Müslümanlardır.

### Sonuç

Kur'an'ın emri açıkken buna uymayarak hakemliğin insanlara bırakılması, daha sonra Hâricî adıyla anılacak bir kesim Müslümanın Sıffîn Savaşı sonucunda varılan anlaşmaya karşı çıkmasına neden olmuştur. Buldukları toplumu terk edecek kadar hakemliğe nefret duyan Hâricîlerin bir kısmı, tahkimi kabul edenin de kabul edeni sevenin de kafir olduğunu varsaymış ve kanlarını dökmekte beis görmemiştir. Yeni kurulan Hâricî topluluk, henüz safların netleşmediği ortamda, kanını dökeceği kişileri yukarıdaki ölçüye göre belirlemiştir. Belirlemeyi hızlı bir sorgulama ile gerçekleştiren öldürme eğilimli birlikler, tahkime karşı olmadıkları ortaya çıkanları, kim olduklarına bakmadan öldürmüştür.

<sup>49</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 7/153.

Tamamı aynı fikirde olmasa da bazılarının döktüğü kan, ilk Hâricilerin topluca cezalandırılmasına neden olmuştur. Henüz kuruluş aşamasında, Hz. Ali tarafından yok edilseler de içlerinde bir kesimin taşıdığı kan dökme zihniyeti yaşamaya devam etmiş ve ilk merkezi otorite zafiyetinde tekrar sahne almıştır. Ezârika adıyla ortaya çıkan yeni isti'râzcılar, öncülerinden farklı olarak ölçülerini değiştirmiştir. Hâricî olsa bile Ezârika'ya katılmayanları Müslüman kabul etmeyen bu grup, öldürmek için sorgulamaya bile ihtiyaç duymamıştır. Kendi yaşadığı toprakları dârülislâm, diğer Müslümanların yaşadığı bütün İslâm diyarını dârülharp kabul eden Ezârika, dârülharpte bulunan herhangi bir insanın, kim olursa olsun ölümü hak ettiğini varsaymış ve bulduğunu öldürmekle meşhur olmuştur. Ezârika'nın katliamlarından sonra isti'râz, sorgulama anlamını kaybetmiş ve onların yaptığı gibi bulduğunu öldürmek anlamına evrilmiştir.

Hâricilerin, gayri müslimlere dokunmayarak Müslümanları öldürmesinde Müslümanların yaşadıkları toprakları dârülharp kabul etmelerinin etkili olduğunu savunan çalışma, bunu İslâm'ın erken dönemlerindeki ilk karışıklar üzerinden örneklerle açıklamaya çalışmıştır. Buna karşılık ne Müslümanların Müslümanları öldürmesiyle sonuçlanan kana susamış zihniyet o dönemle sınırlı kalmamış, günümüze kadar devam etmiştir. Özellikle IŞİD gibi selefi/hâricî zihniyetli örgütlerin Ezârika'nınkine benzer öldürme olaylarını uyguladıkları bilinmektedir. Bu açıdan çağdaş dönemdeki Müslümanlara yönelik öldürme uygulamalarının Ezârika'nın uygulamalarıyla kıyaslanması üzerine yapılacak çalışmalar, konuyu tamamlayıcı mahiyette olacaktır.

### Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *Fezâilü's-sahâbe*. thk. Vasiyyullah Muhammed Abbâs. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983.
- Anonim. *Mu'cemü'l-vasît*. Kâhire: Mecme'ü'l-Lugati'l-Arabiyya, 1972.
- Arangül, Muammer. "Fıkıh Literatüründe Klasik Ülke Terminolojisi ve Güncel Değeri". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/17 (31 Ağustos 2017), 7-34.

- Atalay, Hakan. "İlk Hâricilerde (Muhakkime-i Ülä) Tahkim – Tekfir İlişkisi". *Hitit İlahiyat Dergisi* 21/2 (30 Aralık 2022), 947-976. <https://doi.org/10.14395/hid.1145850>
- Avcu, Ali. "Dâr Al-Hijra İn Khârijî and Ismâ'îli Thought". *İlahiyat Studies* 2/2 (Summer/Fall 2011), 169-187. <https://doi.org/10.12730/13091719.2011.22.36>
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-fırak*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Kahire: Dârü't-Türâs, 2007.
- Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahya. *Ensâbü'l-eşrâf*. thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Zerkelî. 13 Cilt. Dârü'l-Fikr, 1997.
- Cevherî, Ebu Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihâhu tâci'l-lüga ve sihâhi'l-Arabîyye*. thk. Ahmed b. Abdülgaffûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm Li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1987.
- Çakırtaş, Mehmet. *Emeviler Dönemi Şiddet Hareketleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2023.
- Dalkıran, Sayın. "Hâricilerin 'el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyu Ani'l-Münker' Anlayışı". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/1 (17 Şubat 2010).
- Ebû İbrâhîm el-Fârâbî. *Mu'cemu dîvânî'l-edeb*. thk. Ahmed Muhtâr Ömer. 4 Cilt. Kâhire: Müessesetu Dâri'ş-Şa'b, 2003.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*. thk. Helmut Ritter. Mansure: Dârü'l-Farûk, 2021.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luga*. thk. Muhammed İvaz Mur'ib. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsî'l-Arabî, 2001.
- Fezârî, Ebû İshâk. *es-Siyer li Ebî İshâk el-Fezârî*. thk. Farûk Hammâde. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn. *el-Kâmûsü'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- İzutsu, Toshihiko. *İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 3. Basım, 2018.

- İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn. *el-'İkdü'l-ferîd*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Mu'avviz. 13 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn. *Mu'cemu mekâyîsi'l-luga*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Dârü'l-Fikr, 1979.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fida' İsmâil b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Ali Şîrî. 14 Cilt. Dâru İhyai't-Türâsî'l-Arabî, 1988.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fida' İsmâil b. Ömer. *Câmi'ü'l-mesânîd ve's-sünen*. thk. Abdülmelik b. Abdullah ed-Dehîş. Beyrut: Dâru Huder, 1998.
- İbn Mâce. "Sünenu İbn Mâce". *Mevsû'atü'l-hadîsi's-şerîf: el-Kütübü's-sitte*. nşr. Sâlih b. Abdilazîz b. Muhammed b. İbrâhîm Âlü'ş-Şeyh. Riyad: Dârü's-Selâm, 4. Basım, 2008.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1414.
- İbnü'l-Esir, İzzeddin. *el-Kâmil fi't-târih*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997.
- Kalhâtî, Muhammed b. Said el-Ezdî. *el-Keşf ve'l-beyân*. ed. İsmâil Kâşif. 3 Cilt. Saltanatü Uman Vizâretü't-Türâsî'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1980.
- Khudhyer, Leith Mzahim. "Mefhûmü'l-istî'râz (el-Katlü'l-îdeoloji) 'inde'l-Havârici'l-mütekaddimîn". *Mecelletü'l-Hukûk ve'l-'ulûmi's-Siyasiyye* 14 (2017), 148-168.
- Mennûn, Îsâ. "Hükmü'l-mürted fi'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye". *Mecelletü'l-Ezher* 27 (1955 1375), 884-892.
- Ölmez, Sadi. "Hâricîliğin Ortaya Çıkışı ve İbâzî Anlayışında Hâricîlik Yorumu". *Van İlahiyat Dergisi* 10/17 (31 Aralık 2022), 93-118. <https://doi.org/10.54893/vanid.1189272>

- Önkal, Ahmet. "Tahkim Olayı Üzerine Bir Değerlendirme". *İstem* 2 (2003), 33-68.
- Öz, Mustafa. "İsti'râz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/374, 2001.
- Öz, Mustafa. "Kaade". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/589. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Özdemir, Ahmet. "Fıkıh Mezheplerinin Dârü'l-Harb ile İlişkilerde Savaşı Esas Almalarının Sebepleri ve Günümüz Açısından Tahlili". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (01 Mart 2013), 113-134.
- Özel, Ahmet. *İslam Hukukunda Ülke Kavramı: Dârulislâm, Dârulharb*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.
- Pellat, Ch. "İsti'râd". *Encyclopaedia of Islam New Edition Online (EI-2 English)*. Brill, 24 Nisan 2012. [https://referenceworks.brill.com/doi/10.1163/1573-3912\\_islam\\_SIM\\_3691](https://referenceworks.brill.com/doi/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3691)
- Sâlim b. Zekvân. *es-Sîre*. çev. Harun Yıldız. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Şâtıbî, İbrahîm b. Mûsa. *el-İ'tisâm*. thk. Süleym b. 'iyd el-Hilâlî. Suudi Arabistan: Dâru İbn Affân, 1992.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Ahmed Fehmî Muhammed. 3 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübü'i-İlmiyye, 9. Basım, 2013.
- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhü't-Taberî*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim. 11 Cilt. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1967.
- Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*. çev. Osman Demir. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Wellhausen, Julius. *İslamiyetin İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri*. çev. Fikret Işıltan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989.
- Yıldız, Harun. *Kendi Kaynakları Işığında Hâricîliğin Doğuşu ve Gelişimi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2. Basım, 2015





*tasavvur*

*tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal*

e-ISSN: 2619-9130

*tasavvur*, Aralık/December 2024, c. 10, s. 2: 899-940

**Postmodern Dindarlık ve Yapay Zekâ Kaygısı İlişkisi**  
The Relationship Between Postmodern Religiosity and Artificial Intelligence  
Anxiety

**İdris YAKUT**

Dr, Milli Eğitim Bakanlığı, Türkiye,  
Dr., Ministry of National Education  
yakut2094@gmail.com

**ORCID:** 0000-0001-8741-7842

**DOI:** 10.47424/tasavvur.1554199

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 22 Eylül / September 2024

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 24 Kasım / November 2024

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2024

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atf / Citation:** Yakut, İdris. "Postmodern Dindarlık ve Yapay Zekâ Kaygısı İlişkisi".

*Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 10/2 (Aralık 2024): 899-940.

<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1554199>

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

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

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

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

CC BY-NC 4.0



## Öz

Postmodern dönem, mutlak doğruların sorgulandığı, gerçekliklerin farklılaştığı ve bu farklılıkların sosyal, kültürel, ekonomik, dini vb. alanlarda güçlü şekilde kendini hissettirdiği, teknolojinin bireysel ve toplumsal yaşamın merkezine yerleştiği bir dönem olarak tanımlanabilir. Bu dönemde, alışlagelen yaşam biçimleri, sosyal ve kültürel değerler ile geleneksel dindarlık anlayışları, yeni bir gerçeklik arayışının yansıması olarak yeniden şekillenmektedir. Bununla birlikte, teknolojik imkânlardaki değişim ve dönüşümün bir sonucu olarak hızla gelişen yapay zekâ, hem sunduğu fırsatlar hem de insani değerler üzerinde yarattığı tehditler bağlamında kaygıları beslediği düşünülmektedir. Dolayısıyla, toplumsal hayatın şekillenmesinde önemli bir rol oynayan din ve onun uygulama biçimi olan dindarlık ile yaşamımızın her alanında giderek daha görünür hale gelen yapay zekânın uyandırdığı kaygı düzeyi arasındaki ilişkinin incelenmesi büyük bir önem taşımaktadır. Bu çerçevede araştırmanın amacı, postmodern dönemde dindarlık ile yapay zekâ kaygısını çeşitli değişkenler açısından ele almak ve bu iki kavram arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmaktır. Nicel araştırma yöntemlerinden ilişkisel tarama modeli kullanılan çalışma, Ankara ili Polatlı ilçesinde ikamet eden 17-49 yaş aralığındaki 450 birey üzerinde gerçekleştirilmiştir. Araştırma sonucunda elde edilen veriler SPSS 22.0 istatistik programı üzerinden analiz edilmiştir. Yapılan analizler sonucunda katılımcıların postmodern dönemde dindarlık ve yapay zekâ kaygı düzeylerinin orta seviyenin üstünde olduğu ve postmodern dönemde dindarlık ile yapay zekâ kaygısı puanları arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir ilişki olmadığı tespit edilmiştir. Aynı zamanda kadınların erkeklere, 17-29 yaş aralığındaki bireylerin diğer yaş grubunda bulunanlara; bekârların evlilere; öğrenci, kamuda maaşlı çalışan ve özel sektörde ücretli çalışanların ev hanımlarına; lisans, yüksek lisans ve doktora mezunlarının ilkökul, ortaokul ve lise mezunlarına; teknolojik ürünlerle ilgili olanların ilgisiz ve orta seviyede ilgili olanlara göre postmodern dönemde dindarlık düzeylerinin istatistiksel olarak anlamlı şekilde daha yüksek olduğu ortaya çıkmıştır. Aylık gelir düzeyi, yapay zekâyâ yönelik bilgi düzeyi ve yapay zekâ ile ilgili gelişmeleri takip etme sıklığına göre ise bireylerin postmodern dönemde dindarlık düzeylerinin istatistiksel olarak anlamlı şekilde farklılaşmadığı saptanmıştır. Ayrıca katılımcıların cinsiyetlerine göre yapay zekâ kaygı düzeyle-

rinin anlamlı olarak farklılaştığı ve kadınların erkeklere oranla daha yüksek kaygı düzeyine sahip olduğu belirlenmiştir. Yine yapay zekâya yönelik bilgi düzeyi az olanların orta seviyede olanlara ve yapay zekâ ile ilgili gelişmeleri hiçbir zaman takip etmeyenlerle nadiren takip edenlerin sıklıkla ve her zaman takip edenlere göre yapay zekâ kaygı düzeylerinin istatistiksel olarak anlamlı şekilde daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Benzer şekilde yaş grupları, medeni durum, meslek çeşidi, eğitim düzeyi, aylık gelir durumu ve teknolojik gelişmeleri takip etme sıklığı değişkenlerine göre yapay zekâ kaygısının istatistiksel olarak anlamlı düzeyde farklılaşmadığı sonucu elde edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Sosyolojisi, Dindarlık, Postmodern Dindarlık, Yapay Zekâ, Yapay Zekâ Kaygısı.

### **Abstract**

The postmodern era can be defined as a period in which absolute truths are questioned, realities are differentiated and these differences make themselves felt strongly in social, cultural, economic, religious, etc. areas, and technology is at the centre of individual and social life. In this period, conventional lifestyles, social and cultural values, and traditional understandings of religiosity are being reshaped as a reflection of the search for a new reality. However, artificial intelligence, which is rapidly developing as a result of the change and transformation in technological possibilities, is thought to feed concerns in the context of both the opportunities it offers and the threats it poses to human values. Therefore, it is of great importance to examine the relationship between religion, which plays an important role in shaping social life, and religiosity, which is its form of practice, and the level of anxiety aroused by artificial intelligence, which is becoming increasingly visible in all areas of our lives. In this framework, the aim of the research is to examine religiosity and artificial intelligence anxiety in the postmodern period in terms of various variables and to reveal the relationship between these two concepts. The study, which used the relational survey model, one of the quantitative research methods, was carried out on 450 individuals between the ages of 17-49 residing in Polatlı district of Ankara province. The data obtained as a result of the research were analysed through SPSS 22.0 statistical software. As a result of the analyses, it was determined that the participants' levels of religio-

sity and artificial intelligence anxiety in the postmodern period were above the medium level. At the same time, it has been revealed that the levels of religiosity in the postmodern period are statistically significantly higher for women than men, for individuals between the ages of 17-29 than those in other age groups, for single people than married people, for students, salaried employees in the public sector and salaried employees in the private sector than housewives, for bachelor's, master's and doctorate graduates than primary, secondary and high school graduates, and for those who are interested in technological products than those who are uninterested and moderately interested. According to the monthly income level, the level of knowledge about artificial intelligence and the frequency of following the developments related to artificial intelligence, it was determined that the religiosity levels of individuals in the postmodern period did not differ statistically significantly. In addition, it was determined that artificial intelligence anxiety levels of the participants differed significantly according to their gender and women had higher anxiety levels than men. Again, it was determined that those with low level of knowledge about artificial intelligence had statistically significantly higher levels of artificial intelligence anxiety than those with medium level of knowledge and those who never follow the developments related to artificial intelligence and those who rarely follow the developments related to artificial intelligence were statistically significantly higher than those who frequently and always follow the developments related to artificial intelligence. Similarly, it was concluded that artificial intelligence anxiety did not differ statistically significantly according to age groups, marital status, occupational type, educational level, monthly income and frequency of following technological developments.

**Keywords:** Sociology of Religio, Religiosity, Postmodern Religiosity, Artificial Intelligence, Artificial Intelligence Anxiety.

<b>Etik Beyan</b>	Yozgat Bozok Üniversitesi Rektörlüğü, Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulundan (Karar tarihi: 20/09/2023; Karar No: 06/49) etik izin alınmıştır.
-------------------	---

## Giriş

Yapay zekâ; akıl yürütme, mantık ilişkisi kurma, problem çözme, genelleme yapma, karar verme veya geçmiş deneyimlerden faydalanma gibi insanlara özgü bilişsel süreçleri taklit eden makineleri ifade etmektedir.<sup>1</sup> İnsanı taklit etme temelinde hareket eden, hatta insanlarla birlikte diğer canlılardaki tüm davranışları anlamlandırmayı da amaçlayan yapay zekânın bir işi insandan daha iyi yapması söz konusudur.<sup>2</sup> Yapay zekânın genel kabul gören bir tanımı olmamakla birlikte<sup>3</sup>; mühendislikten tıp bilimine, psikolojiden sosyolojiye pek çok alandaki araştırmacıların ilgi ve çalışma alanlarına göre farklı şekillerde tanımlanmıştır.<sup>4</sup> Yapay zekâ konusundaki tanımlarda genel olarak insan zekâsının makine sistemleri tarafından taklit edilmesi ve modellenmesine odaklanıldığı görülmektedir. Bu çerçevede McCharty, yapay zekâyı insan zekâsını anlamak için akıllı bilgisayar programları yapma mühendisliği olarak ifade etmiştir.<sup>5</sup> Yine Chiu ve arkadaşları yapay zekâyı, akıllı varlıklar tarafından yapılması beklenen davranışların dijital makineler aracılığıyla yerine getirilebilme becerisi olarak tanımlamışlardır.<sup>6</sup> Benzer şekilde yapay zekâ için dışarıdan aldığı verileri yorumlayarak bir görevi yerine getirmek için bu verileri uyarlayarak öğrenen ve kullanan sistemler,<sup>7</sup> insan davranışlarını anlayarak benzer davranışları ortaya koymaya yarayan bilgisayar işlemlerini geliştiren

<sup>1</sup> Jatinder Bali vd., "Artificial Intelligence in Healthcare and Biomedical Research: Why a Strong Computational/ Artificial Intelligence Bioethics Framework Is Required?", *Indian Journal of Ophthalmology* 67/1 (2019), 3-6.

<sup>2</sup> Nils J. Nilsson, *Artificial Intelligence: A New Synthesis* (San Francisco: Morgan Kaufmann, 1998), 1.

<sup>3</sup> Burcu Alan - Fikriye Kırbağ Zengin, *İnsan Zekâsından Yapay Zekâyâ* (Ankara: İKSAD Publishing House, 2023), 22-23.

<sup>4</sup> Abdullah Doğan, *Yapay Zekâ* (İstanbul: Kariyer Yayıncılık, 2002), 53-54.

<sup>5</sup> John McCarthy, "What Is Artificial Intelligence", (2007).

<sup>6</sup> Thomas K. F. Chiu vd., "Systematic Literature Review on Opportunities, Challenges, and Future Research Recommendations of Artificial Intelligence in Education", *Computers and Education: Artificial Intelligence* 4/100118 (2022), 1-15.

<sup>7</sup> Andreas Kaplan - Michael Haenlein, "Siri, Siri, in My Hand: Who's the Fairest in the Land? On the Interpretations, Illustrations, and Implications of Artificial Intelligence", *Business Horizons* 62/1 (2019), 15-25.

tirme<sup>8</sup> ya da insan yeteneklerini bilgisayar sistemleri sayesinde modelleyebilme,<sup>9</sup> insanların yapma becerisine sahip olduğu şeyleri bilgisayarlara yaptırabildikleri makineler<sup>10</sup> şeklinde tanımlamalar mevcuttur. Genel olarak ifade etmek gerekirse yapay zekâ, insanların kendi zihin yapılarını, özelliklerini, çalışma biçimlerini inceleyerek insanlara benzer şekilde düşünebilen, konuşabilen, problem çözme yeteneğine sahip vb. çeşitli bilgisayarlar, yazılımlar ve robotlar meydana getirmektedir.<sup>11</sup>

### 1. Yapay Zekâ Gelişimi

Yapay zekâ kavramının temeller, Alan Turing tarafından makinelerin düşünebilip düşünemeyeceğini tartıştığı ve 1950 yılında yayımlanan “Computing Machinery and Intelligence (Hesaplama Makineleri ve Zekâ)” adlı makalede atılmıştır. 1956 yılına gelindiğinde John McCarthy, Marvin Minsky, Nathaniel Rochester ve Claude Shannon tarafından düzenlenen ve yirmi araştırmacının katıldığı Dartmouth Konferansında ilk kez yapay zekâ kavramı kullanılmıştır.<sup>12</sup> Kavramın ilk kez kullanılmasını yapay zekânın doğuşu olarak isimlendirmek mümkündür.

1962 yılında ilk endüstriyel robot şirketi olan Unimation’un kurulması ve 1965 yılında insanlarla doğal dilde iletişim kurabilen bir program olan ELİZA’nın geliştirilmesi, yapay zekâ için umutları artırsa da sistemlerin istenilen performans düzeylerine erişememesiyle 1974-1980 yılları arasında yapay zekâ kışı olarak adlandırılan bir dönem oluşmuştur.<sup>13</sup> 1980’lerde *Amerikan Yapay Zekâ Derneği’nin* Birinci Ulusal Konferansı’nın yapılması ve terminatör

<sup>8</sup> Harun Taşkın - Mehmet Rıza Adalı, *Teknolojik Zekâ ve Rekabet Stratejileri* (Sakarya: Değişim Yayınları, 2004), 138.

<sup>9</sup> Atınç Yılmaz, *Yapay Zekâ* (İstanbul: KODLAB, 2020), 5.

<sup>10</sup> John Haugeland, *Artificial Intelligence: The Very Idea* (London: A Bradford Book The MIT Press, 1985), 2.

<sup>11</sup> Murat Önder - Hilal Saygılı, “Yapay Zekâ ve Kamu Yönetimine Yansımaları”, *Türk İdare Dergisi* 90/487 (2018), 635-636.

<sup>12</sup> Zafer İçer - Başak Buluz, “Yapay Zekânın Ceza Muhakemesindeki Rolü ve Geleceği” (9. Uluslararası Suç ve Ceza Film Festivali, İstanbul Üniversitesi, 2019), 3.

<sup>13</sup> Fatima Hameed Khan vd., “Advancements in Microprocessor Architecture for Ubiquitous Ai—an Overview on History, Evolution, and Upcoming Challenges in Ai Implementation”, *Micromachines* 12/665 (2021), 2-5; <https://www.livescience.com/49007-history-of-artificial-intelligence.htm>, (Erişim 6 Mayıs 2024).

filminde Skynet isimli bir yapay zekânın tasvir edilmesi, yapay zekâ gelişimini yeniden canlandırmış ve 1990'lı yıllarda *Deep Blue* isimli yapay zekânın dünya satranç şampiyonu Garry Kasparov'u yenmesiyle birlikte bu konuda ileri adımlar atılmaya başlanmıştır.<sup>14</sup>

2000'li yıllarda *AI: Artificial Intelligence* filminde başrolde robot bir çocuğun tanıtılması, Derin Öğrenme'nin ve grafik işlemcilerin (GPU) geliştirilmesi, insana benzer iletişim becerisi olan sohbet robotu *Google Now'un* tanıtılması, profesyonel bir "go" oyuncusunu yenen *AlphaGo* gibi yapay zekânın oluşturulması, *Sophia* adında insansı robotun geliştirilmesi, OpenAI'nin GPT-3 ve benzeri modelleri üretmesi ve otonom araçların, drone'ların günlük hayatta daha fazla yer alması gibi gelişmeler yapay zekâyâ altın çağını yaşatmıştır.<sup>15</sup>

## 2. Yapay Zekâ Kaygısı

Günümüzde teknolojinin ve bilimsel araştırmaların hızlı bir şekilde ilerlemesiyle birlikte gelişmeye devam eden yapay zekâ sistemleri hayatı kolaylaştırmasının yanında "sosyal, siyasi, ekonomik hemen hemen her alanda görülen ve gittikçe etki sınırlarını genişleten ahlak ihlallerini"<sup>16</sup> de beraberinde getirerek insanlar üzerinde kaygılara da yol açmıştır. Muhtemel tehlikelere karşı geliştirilen negatif duygu durumu<sup>17</sup> olarak tanımlanabilen kaygının, gelecekteki rolünün ne olacağı kestirilemeyen ve kontrolden çıkma olasılığı tartışılan yapay zekâ için de var olması beklenen bir husustur.<sup>18</sup> Dolayısıyla yapay zekâ kaygısı olarak isimlendirilebilecek bu durumu, teknolojiyle bağlantılı olarak geliştirilen sistemlerin iş dünyasında insanların yerini alacakları ve işsizliğin artacağı yönünde kişilerde yaşanan panik hali olarak tanımlamak

<sup>14</sup> <https://turkiye.ai/kaynaklar/yapay-zeka-zaman-cizelgesi/>, (Erişim 8 Mayıs 2024).

<sup>15</sup> Xue -Bo Jin vd., "State-of-the-Art Mobile Intelligence: Enabling Robots to Move Like Humans by Estimating Mobility with Artificial Intelligence", *Applied Sciences* 8/3 (2018), 1-39; <https://turkiye.ai/kaynaklar/yapay-zeka-zaman-cizelgesi/>, (Erişim 8 Mayıs 2024).

<sup>16</sup> Selahattin Yakut - İdris Yakut, "Yakut-Ahlâkî Zekâ Ölçeği", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 14/76 (2021), 836-842.

<sup>17</sup> Stanley Rachman, *Anxiety* (Psychology Press, 1998).

<sup>18</sup> Geborah D. Jhonson - Mario Verdicchio, "AI Anxiety", *Journal of the Association for Information Science and Technology* 68/9 (2017), 2267-2270.

mümkündür.<sup>19</sup> Yapay zekâ kaygısının var olabileceği alanlardan biri de kendine has sembollerle ve ritüellerle içinde bulunulan dönemin özelliklerini taşıyacak biçimde insanlarla etkileşim kuran, insanların sosyal, zihinsel vb. her yönden bir bütün olarak gelişiminde rol alan din<sup>20</sup> ve dinin toplumsal yansımaları olarak atfedebileceğimiz dindarlıktır.<sup>21</sup>

Özellikle yapay zekânın getireceği yeniliklerin dini inanç ve pratiklerle nasıl uyum sağlayacağı ya da çatışma içerisine gireceği kendini dindar olarak adlandıran bireylerde sorgulamalara neden olabilmektedir. Aynı zamanda yapay zekânın gelişmesiyle birlikte dini konularda topluma hizmet edecek “açıklayıcılar, fetva sunucular, öğüt vericiler, sanal eğitmenler, mobil kabinler” şeklinde topluma faydalı olası sistemlerin ortaya çıkması,<sup>22</sup> kişilerin yapay zekâyâ yönelik kaygılarını azaltıcı etki de edebilir. Bu kapsamda araştırmanın amacı postmodern dönemde dindarlık ile yapay zekâyâ yönelik kaygı arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmaktır.

### 3. Teknoloji ve Dindarlık İlişkisi

İçinde bulunduğumuz dönemde ivme kazanan teknolojik gelişmelerle birlikte nesnelerin interneti, yapay zekâ, veri madenciliği, artırılmış gerçeklik gibi kavramlar ortaya çıkmış ve bu dönemin dijital çağ olarak isimlendirilmesine neden olmuştur. Dijitalleşmeye paralel olarak toplumun içinde bulunduğu ekonomik, politik, sosyal, kültürel ve dini sistemlerde hem bireysel hem de kolektif yeni dinamikler ortaya çıkmıştır.<sup>23</sup> Özellikle içinde bulunduğu dünyayı anlamlandırma çabası içinde bulunan insan, çağın getirdiği yeniliklere ve

<sup>19</sup> Jhonson - Verdicchio, “AI Anxiety”; Ragip Terzi, “An Adaptation of Artificial Intelligence Anxiety Scale into Turkish: Reliability and Validity Study”, *International Online Journal of Education and Teaching (IOJET)* 7/4 (2020), 1501-1515; Mesut Öztürk, “A Study on the Impact of Artificial Intelligence Anxiety on the Innovation-Oriented Behaviours of Employees”, *Optimum Ekonomi ve Yönetim Bilimleri Dergisi* 10/2 (2023), 267-286.

<sup>20</sup> Selahattin Yakut, *Ahlaki Zeka, Din ve Dindarlık (Psikososyal Bir Bakış)* (Ankara: İKSAD Publishing House, 2022), 1.

<sup>21</sup> Mehmet Haberli, “Dijital Çağda Din ve Dindarlığın Dönüşümü”, *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi (MEDİAD)* 2/2 (2019), 307-315.

<sup>22</sup> Ercan Öztemel, “Yapay Zekâ ve Din”, *Yapay Zekâ, Transhümanizm ve Din* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022), 26-28.

<sup>23</sup> İhsan Çapcıoğlu - Hilal Anık, “Sanayi Devrimi’nden Endüstri 4.0’a: Dijitalleşme ve Dijital Dünyada Dinin Statüsü”, *Tevilat* 2/1 (2021), 28.



imkânlarla bağılı olarak yeni dini formlar oluşturmuş; dinin bireyselleşmesine katkıda bulunarak bireysel dindarlık biçimlerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur.<sup>24</sup> Ortaya çıkan dini formlar ve dindarlık biçimleri, bireylerin elde ettiği tecrübeler çerçevesinde teknolojiyi dini yaşantısına yansıtma biçimine göre farklı kavramsallaştırmalarla ifade edilmiştir. Bu kapsamda “sosyal medya dindarlığı”,<sup>25</sup> “prime-time dindarlığı” ve “selfie (özçekim) dindarlığı”,<sup>26</sup> “tekno-dindarlık”,<sup>27</sup> “çevrimiçi dindarlık”,<sup>28</sup> “hibrit dindarlık”,<sup>29</sup> “sanal din”,<sup>30</sup> “akışkan dini kimlikler”,<sup>31</sup> “dinin dijitalleşmesi”,<sup>32</sup> ve “mobil dindarlık”<sup>33</sup> kullanılan bu kavramlardan bazılarıdır.

Günümüzde yapay zekâ teknolojilerinin gelişmesine bağılı olarak yapay zekâ ve robotların tanrılaştırıldığı yeni dini inanışların var olması gündemdedir. Özellikle yapay zekâ, genetik ve nörobilimdeki ilerleme sayesinde bedenin ölümüne rağmen bireylerin zihinlerini yaşatmanın imkân dâhilinde olabileceği vb. fikirlerin ortaya atılması, geleneksel dinlere özgü kutsalların büyüleyiciliğinin sorgulanmasına ve yeni kutsalların ortaya çıkmasına neden ol-

<sup>24</sup> Yakup Coştu, *Toplumsallaşma ve Dindarlık* (Saarbrücken: LAP Lambert Academic Publishing, 2017), 82.

<sup>25</sup> Nihat Oyman, “Sosyal Medya Dindarlığı”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2016), 125-167.

<sup>26</sup> Ekmel Geçer, “Popüler Kültür, Politika ve Din: Prime-Time ya da Selfie Dindarlığı”, *İnsan ve İnsan* 5/16 (2018), 85-99.

<sup>27</sup> Büşra Doğan, *Dindarların Dini Teknolojik Aletlerle Etkileşimi: Tekno-Dindar Pratikler* (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

<sup>28</sup> Metin Eken, *Çevrim İçi Dindarlık: M Neslinin İnanç Pratikleri* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021).

<sup>29</sup> Mustafa Çuhadar, “Postmodernizm, Dijitalleşme ve Hibrit Dindarlık”, *Tevilat* 2/1 (2021), 67-88.

<sup>30</sup> Mehmet Haberli, “Dijital Çağda Din ve Dindarlığın Dönüşümü”, *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi (MEDİAD)* 2/2 (2019), 307.

<sup>31</sup> Mustafa Derviş Dereli, “Dini Kimliklerin Siber Uzamda Akışkanlaşması”, *insan & toplum* 9/1 (2019), 85-115.

<sup>32</sup> Mehmet Akgül, “Dijitalleşme ve Din”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2017), 191-207.

<sup>33</sup> İdris Yakut, “Dindarlığın Dijitalleşen Yüzü: Mobil Dindarlık”, *Jass Studies-The Journal of Academic Social Science Studies* 16/95 (2023), 313-330.

maktadır.<sup>34</sup> Benzer şekilde geleneksel dinler, insanların anlam arayışlarına yeterli düzeyde cevap verme yetkinliğini kaybederken yapay zekâ teknolojileri, bireylerin kişisel gelişim ve anlam arayışlarında onlara rehberlik edecek, kendi yaşam ilkelerini belirlemelerine yardımcı olabilecek interaktif fırsatlar sunarak geleneksel dinlerin toplum nezdindeki güvenini tehlikeye atmaktadır.<sup>35</sup>

#### 4. Postmodern Dindarlık

İçinde bulunduğumuz dönemde ortaya çıkan yeni durumları anlamlandırma amacıyla kullanılan postmodern kavramı;<sup>36</sup> “sonra” manasında kullanılan post ön ekiyle “çağdaş, çağcıl” olarak tanımlanan modern<sup>37</sup> kelimelerinin birleşmesiyle oluşturulmuştur. Bilim insanları tarafından farklı şekillerde tanımlanan postmodernizm, bazılarına göre modernizmin devamı olarak nitelenirken kimisine göre de modernizmden kopuştur.<sup>38</sup> Kimi düşünürre göre de tarihin sonunu ilan eden bir akımdır.<sup>39</sup> Bu dönemde ortaya çıkan düşüncenin temel özellikleri belirsizlik, parçalanma, evrensel söylemlere karşı güvensizlik, “üst anlatıların reddedilmesi” vb.<sup>40</sup> iken bu dönemde ideolojilerin tükendiği, aklın ortadan kaybolduğu, zaman ve mekân anlayışının değişime uğradığı iddia edilmektedir.<sup>41</sup>

Postmodernizmle birlikte yaşanan değişim ve dönüşümlerin bireylerin günlük yaşamlarında ve özellikle dini alanda görünürlük kazanarak dini pratiklerin de doğrudan etkilenmesine neden olduğunu ifade etmek mümkün-

<sup>34</sup> Kübra Arslan, “Teknolojik Dönüşümler ve Yeni Çağ Dinsellikleri”, Karatay Sosyal Araştırmalar Dergisi 12 (2024), 74-75.

<sup>35</sup> Arslan, “Teknolojik Dönüşümler ve Yeni Çağ Dinsellikleri”.

<sup>36</sup> Mustafa Arslan, “Postmodern Yeni Dinsel Kimlik ve Paranormal İnançlar”, Milel ve Nihal 12/2 (2015), 55-72.

<sup>37</sup> www.sozluk.gov.tr

<sup>38</sup> Kemal Timur, “Kural Tanımayan Bir İdeoloji: Postmodernizm”, Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi, Gelenek ve Postmodernizm Özel Sayısı 3 (2017), 1-9.

<sup>39</sup> Francis Fukuyama, Tarihin Sonu Mu?, çev. Yusuf Kaplan (Kayseri: Rey Yayınları, 1993).

<sup>40</sup> David Harvey, Postmodernliğin Durumu, çev. Sungur Savran (İstanbul: Metis Yayınları, 1997).

<sup>41</sup> Hasan Yıldız, “Postmodernizm Nedir?”, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 13 (2015).

dür.<sup>42</sup> Bu bağlamda mahremiyet ve moda, türban ve gösterişli giyim ilişkileri çelişkilerden ziyade birlikte hareket alanı bulabilerek yeni bir anlayışın ortaya çıkmasına katkı bulunan kavramlar olmuşlardır.<sup>43</sup> Benzer şekilde yeni iletişim araçları ve mekânlarla birlikte dini söylemlerin ve pratiklerin değişim göstererek dini olanla dine uzak olan kavramların iç içe geçmesi postmodern dindarlığın göstergesi olarak belirtilebilir.<sup>44</sup> Sanal ile gerçekliğin karıştığı bu dönemde din, hakikatlerin bütünsel kaynağı olmaktan ziyade, bireysel davranış kodları olarak işlev görerek bireysel meşrulaştırma aracı şeklinde var olmaktadır.<sup>45</sup>

Teknolojinin ve iletişim araçlarının geliştiği günümüzde bilgiye erişimin kolaylaşmasıyla, atadan öğrenme eski kalıp dini söylemlerle dinin özünün ara ara çeliştiğini gözlemleyen, dolayısıyla farklı kaynakları tarayarak en doğruyu bulmaya çalışan bir dindar kitlenin oluştuğunu ifade etmek mümkündür. Bu durumun, yukarıda söz konusu olan postmodern dindarlığın ortaya çıkmasında etkili olduğu belirtilebilir. Bu bağlamda postmodern dindarlıktan kasıt, giyim kuşama dindarlık belirtisi olarak görmeyen, erdemli davranışları dindarlık belirtisi olarak kabul eden, geleneksel kuşaktan kuşağa aktarılan dini kurallar yerine bireysel olarak dini yaşama anlayışına sahip olmaktır.

## 5. İlgili Literatür

Literatür taraması yapıldığında yapay zekâ kaygısının farklı iş sektörleri üzerinde ele alındığı görülmektedir. Sağlık alanında yapılan nicel çalışmalarda sağlık profesyonellerinin,<sup>46</sup> hemşirelerin,<sup>47</sup> diş hekimlerinin<sup>48</sup> ve ebelik öğ-

<sup>42</sup> Talip Demir, "Postmodern Perspektiften Popüler Kültür ve Dindarlığın Yeni Formları", Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7/15 (2016), 125.

<sup>43</sup> Filiz Çömez Polat, Türkiye'de Değişen Dindarlık Göstergeleri ve Sosyal Medya (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019).

<sup>44</sup> Nilüfer Göle, Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar (İstanbul: Metis Yayınları, 2012).

<sup>45</sup> Abdullah Özbolat, "Postmodern Dünyada Din: Yaygınlaşan Dinsellik, Yüzeyselleşen Dindarlık", Journal of Islamic Research 28/3 (2017), 266.

<sup>46</sup> Emel Filiz vd., "Sağlık Profesyonellerinin Yapay Zekâ Kaygı Durumlarının İncelenmesi", Journal of Academic Value Studies 8/1 (2022), 47-55.

<sup>47</sup> Asuman Çobanoğlu - Hatice Oğuzhan, "Artificial Intelligence Anxiety of Nurses and Related Factors", Gümüşhane Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi 12/4 (2023), 1846-1854.

<sup>48</sup> Hanne Bulut vd., "The Fear of Artificial Intelligence: Dentists and the Anxiety of the Unknown", Journal of Advanced Research in Health Sciences 7/1 (2024), 55-60.

rencilerinin<sup>49</sup> yapay zekâya yönelik kaygılarının orta düzeyde olduğu tespit edilmiştir. Eğitim alanında öğretmenler üzerine karma araştırma yöntemiyle yapılan çalışmada öğretmenlerin, yapay zekânın insanların yerini alması, özerkleşmesi ve insanların özel hayatlarını kısıtlaması yönlerinde kaygı taşıdıkları ortaya çıkarılmıştır.<sup>50</sup> Turizm çalışanları arasında yapılan çalışmada turizm çalışanlarının yapay zekâ kaygılarının düşük seviyede olduğu belirlenmiştir.<sup>51</sup> Farklı meslek grubu adayları olan üniversite öğrencileri üzerine yapılan bir çalışmada da öğrencilerin yapay zekâ kaygılarının orta düzeyde olduğu, Mühendislik ve Hukuk Fakülteleri öğrencilerinin görece düşük kaygı skorları elde ettiği ifade edilmiştir.<sup>52</sup> Yine üniversite öğrencilerinin yapay zekâ kaygısı ile kariyer kararlığı arasındaki ilişkiyi tespit etmek amacıyla yapılan çalışmada bu iki değişken arasında negatif yönlü bir ilişki bulunmuştur.<sup>53</sup>

Literatür taraması yapıldığında postmodern dönemde dindarlık düzeyini ölçen bir çalışmaya rastlanmamıştır. Farklı dindarlık ölçekleriyle yapılan araştırmalarda mevcut çalışmanın bulgularıyla örtüşen ya da örtüşmeyen sonuçlar vardır. Bu kapsamda Yakut tarafından 2024 yılında yapılan çalışmada bireylerin cinsiyet, yaş grubu, aylık gelir durumu, teknolojik ürünlerle olan ilişki durumu, yapay zekâya yönelik bilgi düzeyi ve yapay zekâ ile ilgili gelişmeleri takip etme sıklığı değişkenlerine göre dini tutum düzeylerinde anlamlı farklılık bulunmamıştır. Yine evlilerin bekârlara; ev hanımlarının öğrenciler, kamuda maaşlı çalışanlar ve özel sektörde ücretli çalışanlara; ilkokul,

<sup>49</sup> Feyza Aktaş Reyhan - Elif Dağlı, "Ebelik Öğrencilerinin Sağlık Alanında Kullanılan Yapay Zekâya Yönelik Kaygı Durumlarının Değerlendirilmesi", *Journal of Health Sciences Institute* 8 (Special Issue) (2023), 290-296.

<sup>50</sup> Necibe Damla Özdemir, "Öğretmenlerin Yapay Zekâ Kaygılarına İlişkin Görüşleri", *Yapay Zekâ ve Sosyal Bilimler*, ed. Fulya Korkmaz (Ufuk Üniversitesi II. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi, Ankara: Ufuk Üniversitesi Yayınları, 2023), 61-68.

<sup>51</sup> Nurcan Çetiner - Filiz Özlem Çetinkaya, "Çalışanların Yapay Zekâ Kaygısı ile Motivasyon Düzeyleri Arasındaki İlişki: Turizm Çalışanları Üzerine Bir Araştırma", *Alanya Akademik Bakış Dergisi* 8/1 (2024), 159-173.

<sup>52</sup> Nazife Burcu Takıl vd., "Farklı Meslek Grubu Adaylarının Yapay Zekâ Teknolojisine Yönelik Kaygı Seviyesinin İncelenmesi", *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (BAUNSOBED)* 25/48 (2022), 343-353.

<sup>53</sup> Zümral Gültekin vd., "Yapay Zekâ Kaygısının Kariyer Kararlılığına Etkisine Yönelik Bir Araştırma: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Öğrencileri Örneği", *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 27/3 (2022), 477-491.

ortaokul ve lise mezunlarının lisans, yüksek lisans ve doktora mezunlarına göre din tutum düzeylerinin anlamlı bir şekilde daha yüksek olduğu sonuçlarına varmıştır.<sup>54</sup> Kazak tarafından 2023 yılında yapılan tez çalışmasında kadınların erkeklere, yaşı büyük olanların küçük olanlara, evlilerin bekârlara, ilköğretim mezunlarının lisans, yüksek lisans ve doktora mezunlarına ve teknolojik ürünlerle çok ilgili olanların az ilgili olanlara göre dindarlık düzeylerinin anlamlı bir farkla daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.<sup>55</sup> Yine Karşlı tarafından 2022 senesinde yapılan araştırmada katılımcıların cinsiyet değişkenine göre dindarlık düzeyleri arasında anlamlı bir fark bulamazken, evlilerin bekârlara, ev hanımlarının diğer meslek grubunda olanlara göre dindarlık düzeylerinin anlamlı bir şekilde daha yüksek olduğu sonucuna ulaşmış ve yaş ilerledikçe dindarlık düzeyinin de arttığını ifade etmiştir.<sup>56</sup>

Literatürde yapay zekâ ile din arasındaki ilişki üzerine yapılan çalışmaların farklı alan ve konular üzerine olduğu görülmektedir. Bu kapsamda Kızılgeçit ve arkadaşlarının editörlüğünü yaptığı ve Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayınlanan “Yapay Zekâ, Transhümanizm ve Din” kitabı en önemli kaynaklardan biridir. Kitap bölümlerinde yapay zekâ ve din ilişkisi farklı yönlerden ele alınmış, yapay zekânın insan hayatına sağlayacağı kolaylıklarla birlikte ortaya çıkabilecek olumsuzluklar da konu edinilmiştir. Kitapta bulunan temel konular, yapay zekâ ile ilgili temel sorunlar, farklı sektörlerle olan ilişkisi ve bu sektörlerle olan etkisi, din psikolojisine yönelik yapay zekâ uygulamaları, yapay zekâda ruh-bilinç ilişkisi ve transhümanizm şeklindedir.<sup>57</sup> Bir diğer çalışma Karşlı tarafından yapılan “Yapay Zekâ ve Din” adlı kitaptır. Kitapta Karşlı, yapay zekâyı temellerinden itibaren ele almış, farklı dini geleneklerin bilim ve teknolojiye yönelik yaklaşımlarını konu edindikten sonra yapay zekâdan dini alanda nasıl faydalanılabileceğine yönelik bir tartışma

<sup>54</sup> İdris Yakut, “Yapay Zekâyâ Yönelik Tutum ve Dindarlık İlişkisi”, Kocatepe İslami İlimler Dergisi 7/1 (2024), 3-59.

<sup>55</sup> Mehmet Kazak, Yapay Zekâ Kaygısı, Yabancılaşma ve Dindarlık İlişkisi (Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

<sup>56</sup> Necmi Karşlı, “Genç ve Yetişkinlerde Yardımseverlik ve Dindarlık”, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 21 (2022), 60-84.

<sup>57</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, Yapay Zeka, Transhümanizm ve Din, ed. Muhammed Kızılgeçit vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022).

yapmıştır. Yine kitap içeriğinde transhümanizm ile birlikte dinin geleceğine yönelik öngörüler sunulmaktadır.<sup>58</sup>

Yapay zekâ ile din ilişkisi üzerine Kızılgeçit ve arkadaşlarının çalışmaları ön plana çıkmaktadır. “Yapay Zekâ ve Din Psikolojisi” adlı çalışmada yapay zekâ tekniklerinden YSA’nın (Yapay Sinir Ağları) ne olduğu üzerinde durulup, veri madenciliği ve yapay zekâ tekniklerinin sosyal bilimler için önemine yer verilmiş ayrıca din psikolojisindeki kullanım alanları betimsel bir analizle sunulmuştur.<sup>59</sup> Bir diğer önemli çalışmada OpenAI yapay zekâ şirketi tarafından insanlarla sohbet etmesi için geliştirilen bir chatbox olan *ChatGPT* ile din psikolojisinin temel konuları üzerine sohbet verileri incelenmiştir. Bu kapsamda din, dindarlık, inanç ve inançsızlık, insan, tanrı, ölüm ve ölümsüzlük, ahiret, peygamber, kutsal kitap ve ruh sağlığı maneviyat ilişkisi konularında *ChatGPT*’nin yaklaşımı araştırılmıştır. Bu doğrultuda yapay zekâ robotunun din ve dindarlıkla ilgili olumlu bir yaklaşım içinde olduğu görülmüş; inanç esasları olan ahiret, peygamberlik, kutsal kitaplar vb. gibi durumların insana hem olumlu hem olumsuz etkilerinin olabileceğini, dinin ve ateizmin gelecekte artarak varlıklarını koruyacağını düşündüğü sonuçlarını elde etmişlerdir.<sup>60</sup> Kızılgeçit ve arkadaşları tarafından hazırlanan bir diğer çalışmada da yapay zekâ kullanılarak 2020-2025 yılları arasındaki cinsiyete göre dindarlık tahminlerinde bulunulmuştur. Buna göre, kız ve erkek öğrencilerin dindarlıklarının bir dönem arttıktan sonra düşüşe geçeceği, yetişkinlerin dindarlaştığı ve lise ile lisans eğitimi alan gençlerin dindarlığı yaşadıkları çevreden etkilendikleri bulgularına ulaşmışlardır.<sup>61</sup>

Yapay zekâ ile din arasındaki ilişki üzerine yapılan araştırmalardan biri de Kafalı’ya aittir. Kafalı çalışmasında, yapay zekâ teknolojisinin gelişmesi

<sup>58</sup> Necmi Karşlı, *Yapay Zeka ve Din* (Ankara: İlahiyat Kitap, 2024).

<sup>59</sup> Murat Çinicı - Muhammed Kızılgeçit, “Yapay Zekâ ve Din Psikolojisi”, *Diyanet İlmı Dergı* 59/2 (2023), 745-768.

<sup>60</sup> Muhammed Kızılgeçit vd., “Yapay Zekâ Sohbet Robotu Chatgpt ile İnanç- İnançsızlık, Doğal Afet ve Ölüm Konuları Üzerine Nitel Bir Araştırma: Din ve Maneviyatın Psikolojik Sağlığa Etkileri”, *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/1 (2023), 137-172.

<sup>61</sup> Muhammed Kızılgeçit vd., “Yapay Zekâ ile 2020-2025 Yıllarında Cinsiyete Göre Dindarlık Durumunun Tahmini”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 56 (2021), 283-307.

sonucunda din ve toplumda meydana gelebilecek değişimleri incelemiştir. Özellikle yapay zekânın insana dost ya da düşman olma durumunda toplumsal yapılanmanın ne şekilde değişebileceğini tartışma konusu yapmıştır. Ayrıca yeni yapay zekâ uygulamalarının kullanımında dinin üstlenebileceği roller hakkında öngörülerde bulunmuştur.<sup>62</sup> Yamaç ise doküman analizi ve katılımlı gözlem tekniği kullandığı çalışmasında gündelik birçok faaliyet veya aktivitenin gerçekleştirildiği sanal bir alan olarak “Metaverse’te dinî ve toplumsal tezahürler nelerdir?” sorusunu anlamaya ve anlamlandırmaya çalışmıştır. Bu doğrultuda Metaverse’ün toplum ve din tezahürleri, kuralsız, denetimsiz, büyük ölçüde bireysel istek ve hayalin gerçekleştirilmesine imkân tanıyan, sınırsız ve tahmin edilemez ilişkiler ve etkileşimler ile din istismarına kapı aralayan eğilimler içerdiğini ifade etmiştir.<sup>63</sup>

Literatüre bakıldığında yapay zekâ kaygısının dindarlıkla ilişkisi üzerine yeterli düzeyde çalışma yapılmadığı görülmektedir. Kazak, tarafından yapılan yüksek lisans tezinde yapay zekâ kaygısı, yabancılaşma ve dindarlık ilişkisi araştırılmış ve yapay zekâ kaygısı ile dindarlık arasında pozitif yönlü anlamlı bir ilişki olduğu sonucuna ulaşılmıştır.<sup>64</sup>

Yukarıda ifade edilen çalışmalar göstermektedir ki yapay zekâ kaygısı çeşitli kategorilerde ele alınmış ancak postmodern dönemde dindarlık özellikleriyle ilişkisi bakımından yeterli düzeyde çalışılmamıştır. Bu kapsamda yapılan çalışmanın literatürde bulunan boşluğu doldurmaya katkı sunması ve yapılacak farklı çalışmalar için kaynak oluşturması beklenmektedir.

## 6. Yöntem

Yozgat Bozok Üniversitesi Rektörlüğü, Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulundan (Karar tarihi: 20/09/2023; Karar No: 06/49) etik izin alınan çalışma, değişkenler arasındaki ilişkinin varlığını sorgulamak ve ilişki varsa bu ilişkinin düzeyiyle (düşük- orta- yüksek) birlikte yönünü (pozitif- negatif) belirlemek amacıyla nicel araştırma yöntemlerinden ilişkisel tarama modeline göre

<sup>62</sup> Hasan Kafalı, “Yapay Zekâ, Toplum ve Dinin Geleceği”, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 46 (2019), 145-172.

<sup>63</sup> Muhammed Yamaç, “Metaverse’te Dinî ve Toplumsal Tezahürler”, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi 23/1 (2023), 29-57.

<sup>64</sup> Kazak, Yapay Zekâ Kaygısı, Yabancılaşma ve Dindarlık İlişkisi.

tasarlanmıştır.<sup>65</sup> Ayrıca araştırma, verileri toplamak üzere hazırlanan anketin uygulandığı zaman aralığıyla sınırlıdır.

### 6.1. Evren - Örneklem ve Verilerin Toplanması

Çalışma Ankara ili Polatlı ilçesinde ikamet eden 17-49 yaş aralığında bulunan bireylerle yürütülmüştür. Örneklem grubunu ise, evreni % 95 güven aralığında temsil kabiliyetine sahip<sup>66</sup> rastlantısal olarak anketlerin ulaştırıldığı 450 kişi oluşturmaktadır. Veriler Kasım 2023- Haziran 2024 tarihleri arasında çevrimiçi olarak toplanmıştır. Örneklem grubunun demografik bilgilerine ilişkin veriler Tablo 1’de belirtilmiştir.

**Tablo 1. Örneklem Grubunun Demografik Bilgileri**

Değişken	Grup	N	%
Cinsiyet	Kadın	321	71,3
	Erkek	129	28,7
Yaş	17-23	105	23,3
	24-29	42	9,3
	30-39	210	46,7
	40-49	93	20,7
Medeni Durum	Bekâr	174	38,7
	Evli	276	61,3
Meslek	Öğrenci	114	25,3
	Kamuda maaşlı	99	22,0
	çalışan		

<sup>65</sup> John W. Creswell, Araştırma Deseni Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları, çev. Selçuk Beşir Demir (Ankara: Eğitim Kitabı, 2017).

<sup>66</sup> Yahşi Yazıcıoğlu - Samiye Erdoğan, Spss Uygulamalı Bilimsel Araştırma Yöntemleri (Ankara: Detay Yayıncılık, 2004).



Değişken	Grup	N	%
	Özel sektörde ücretli çalışan	45	10,0
	Ev hanımı	135	30,0
	Diğer	57	12,7
Eğitim Düzeyi	İlkokul	54	12,0
	Ortaokul	48	10,7
	Lise	66	14,7
	Ön lisans	59	13,1
	Lisans	177	39,3
	Yüksek li- sans/Doktora	46	10,2
Aylık Gelir Durumu	129	105	28,7
	276	42	61,3
	45	210	10,0
Teknolojik Ürünler- le Olan İlişki Duru- mu	İlgisiz	21	4,7
	Orta	255	56,7
	İlgili	141	31,3
Yapay Zekâya Yöne- lik Bilgi Düzeyi	Çok ilgili	33	7,3
	Çok az	87	19,3
	Az	153	34,0
	Orta	198	44,0

Değişken	Grup	N	%
Yapay Zekâ ile İlgili Bilgileri Takip Etme Sıklığı	Fazla	12	2,7
	Hiçbir zaman	54	12,0
	Nadiren	297	66,0
	Sıklıkla	90	20,0
	Her zaman	9	2,0

## 6.2. Veri Toplama Araçları

Veriler, anket tekniği ile elde edilmiştir. Üç bölümden oluşan anketin birinci bölümünde demografik bilgilere ilişkin, ikinci bölümünde postmodern dönemde dindarlık durumunu belirlemeye yönelik ve üçüncü bölümünde yapay zekâ kaygısını ifade eden sorular yer almıştır. Çalışmada yararlanılan ölçeklere ait bilgiler aşağıda verilmiştir.

**Postmodern Dönemde Dindarlık Ölçeği:** Araştırmada postmodern dönemde dindarlık düzeyini belirlemek için Yakut<sup>67</sup> tarafından geliştirilen, 12 madde ve tek boyuttan oluşan, 5'li likert tipinde hazırlanmış ölçek kullanılmıştır.

**Yapay Zekâ Kaygısı Ölçeği:** Çalışmada yapay zekâ kaygısını ölçmek için Wang ve Wang<sup>68</sup> tarafından geliştirilmiş Akkaya ve arkadaşları<sup>69</sup> tarafından Türkçe'ye uyarlanmış 16 madde ve 4 boyuttan oluşan 5'li likert tipinde hazır-

<sup>67</sup> İdris Yakut, "Değişen Dünyada Yeni Dini Formlar: Postmodern Dönemde Dindarlık Ölçeği Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 53 (2022), 555-572.

<sup>68</sup> Yu- Yin Wang - Yu- Shun Wang, "Development and Validation of an Artificial Intelligence Anxiety Scale: An Initial Application in Predicting Motivated Learning Behavior", Interactive Learning Environments 30/4 (2022), 619-634.

<sup>69</sup> Bülent Akkaya vd., "Yapay Zekâ Kaygı (YZK) Ölçeği: Türkçeye Uyarlama, Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", Alanya Akademik Bakış 5/2 (2021), 1125-1146.

lanmış ölçekten faydalanılmıştır. Ölçekte bulunan boyutlar “öğrenme” (5 madde: 1-5), “iş değiştirme” (4 madde: 6-9), “sosyoteknik körlük” (4 madde: 10-13) ve “yapay zekâ yapılandırması” (3 madde: 14-16) şeklindedir.

### 6.3. Verilerin Analizi

Uygulama sonucunda elde edilen 450 anket formuna ait bilgiler SPSS 22.0 istatistik programında analiz edilmiştir. Öncelikle hangi testlerin uygulanması gerektiğine karar verebilmek için Skewness (çarpıklık) ve Kurtosis (basıklık) değerleri incelenerek normallik testi yapılmıştır. Çıkan değerler -1 ile +1 arasında olduğundan normallik şartlarını taşıdığına karar verilmiş<sup>70</sup> ve analizler parametrik testler üzerinden yapılmıştır. Bu çerçevede iki grup içeren değişkenler için Independent-Samples T-testi, üç ve daha fazla grup içeren değişkenler için One Way ANOVA testi uygulanmıştır. Postmodern dönemde dindarlık düzeyi ile yapay zekâ kaygısı arasındaki ilişkiyi tespit edebilmek için de Pearson Korelasyon analizinden faydalanılmıştır.

**Tablo 2. Ölçeklerin Çarpıklık ve Basıklık Değerleri**

Ölçekler	Skewness (Çarpıklık)	Kurtosis (Basıklık)
Postmodern Dönemde Dindarlık	0,101	0,170
Yapay Zekâ Kaygısı	-0,041	0,076

## 7. Bulgular

### 7.1. Postmodern Dönemde Dindarlıkla İlgili Bulgular

#### 7.1.1. Postmodern Dönemde Dindarlık Ölçeğine Ait İstatistikî Veriler

<sup>70</sup> İsmail Seçer, Spss ve Lisrel ile Pratik Veri Analizi: Analiz ve Raporlaştırma (Ankara: Anı Yayıncılık, 2017).

**Tablo 3.** Postmodern Dönemde Dindarlık Ölçeğine İlişkin İstatistikî Veriler

Ölçek	Minimum	Maksimum	X	ss
Postmodern Dönemde Dindarlık	1,42	5	2,96	0,64

Tablo 3'e göre katılımcıların postmodern dönemde dindarlık puanlarının 1,42 ile 5 arasında değiştiği ve puan ortalamalarının 2,96 olduğu görülmektedir. Postmodern dönemde dindarlık, geleneksel toplum tiplerinde ortaya çıkmış ve yaygın olan dini inanışların, İslam âlimlerine ait dini yorumların, aynı zamanda resmi ve kitabi dindarlık<sup>71</sup> olarak ifade edilen özelliklerin aksine giyim kuşamı geri plana iten, ahlaki ve erdemli davranışları ön plana çıkaran dindarlık tipini temsil etmektedir. Bu bağlamda bireylerin postmodern dönemde dindarlık durumlarının orta düzeyin üstünde olduğunu ifade etmek mümkündür.

### 7.1.2. Cinsiyete Göre Postmodern Dönemde Dindarlık

**Tablo 4.** Cinsiyete Göre Postmodern Dönemde Dindarlık Puanlarına Ait t-Testi Sonuçları

Ölçek	Cinsiyet	N	X	ss	t	p
Postmodern Dönemde Dindarlık	Dö-Kadın	321	3,04	0,61	4,037	0,000
	Erkek	129	2,77	0,68		

Tablo 4'e göre katılımcıların postmodern dönemde dindarlık düzeylerinde cinsiyet açısından anlamlı bir farklılık vardır ( $t= 4,037$ ;  $p< 0,05$ ). Söz konusu anlamlı farklılığın kaynağı incelendiğinde, kadınların ( $X= 3,04$ ) erkeklere ( $X= 2,77$ ) göre postmodern dönemde dindarlık düzeylerinin daha yüksek olduğu görülmektedir. Buna göre kadınlarda erkeklere oranla daha fazla postmodern dönemde dindarlık özellikleri görüldüğü söylenebilir.

<sup>71</sup> Safa Demir Sarı, "Türkiye'de Geleneksel Halk Dindarlığı Perspektifinden Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Kimliği", *Toplum Bilimleri Dergisi* 12/23 (2018), 175.

### 7.1.3. Yaş Gruplarına Göre Postmodern Dönemde Dindarlık

**Tablo 5.** Yaş Gruplarına Göre Postmodern Dönemde Dindarlık Puanlarına Ait ANOVA Testi Sonuçları

Ölçek	Yaş	N	X	ss	F	p	Fark
Postmodern Dönemde Dindarlık	17-23	105	3,20	0,54	28,117	0,000	1<2
	24-29	42	3,57	0,65			1>3
	30-39	210	2,79	0,61			1>4
	40-49	93	2,81	0,55			2>3
							2>4

Tablo 5'e göre katılımcıların yaş gruplarına göre postmodern dönemde dindarlık ölçeğinden aldıkları puanlar arasında anlamlı bir farklılık vardır ( $F=28,117$ ;  $p< 0,05$ ) . Söz konusu anlamlı farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu tespit etmek amacıyla yapılan Tukey testine göre 17-29 yaş aralığında bulunan bireylerin 30-49 yaş aralığında olanlara göre postmodern dönemde dindarlık düzeylerinin daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Bu çerçevede 30 yaşından küçük olan ve genç olarak nitelendirebileceğimiz yaş gruplarında geleneksel olarak ifade edilen resmi veya kitabi dindarlık özelliklerinin azalarak ahlakın, erdemın ve bireysel düşüncenin ön plana çıktığı postmodern dönemde dindarlık belirtilerinin arttığını söylemek mümkündür.

### 7.1.4. Medeni Duruma Göre Postmodern Dönemde Dindarlık

**Tablo 6.** Medeni Duruma Göre Postmodern Dönemde Dindarlık Puanlarına Ait t-Testi Sonuçları

Ölçek	Medeni durum	N	X	ss	t	p
Postmodern Dönemde Dindarlık	Bekâr	174	3,26	0,62	8,440	0,000
	Evli	276	2,77	0,58		

Tablo 6'ya göre katılımcıların medeni durumlarının postmodern dönemde dindarlık ölçeğine ait puan ortalamalarında anlamlı bir farklılık oluşturduğu görülmektedir ( $t= 8,440$ ;  $p< 0,05$ ). Buna göre bekârların ( $X= 3,26$ ) postmodern dönemde dindarlık düzeylerinin evlilere ( $X= 2,77$ ) göre daha yüksek olduğu ifade edilebilir. Evlilerin aile kurumunu koruma içgüdüsüyle giyim kuşam, kadınların dini görünümleri ve zihinlerindeki dindarlık tipinin aile içinde bütün olarak görülmesi gibi durumlara daha fazla önem verdikleri belirtilebilir. Benzer şekilde bekârların da dinin bireysel olarak yaşanmasına, dini kurallardan ziyade akıl ve mantıkla hareket etmeye daha yatkın olduklarını söylemek mümkündür.

### 7.1.5. Meslek Çeşidine Göre Postmodern Dönemde Dindarlık

**Tablo 7.** Meslek Çeşidine Göre Postmodern Dönemde Dindarlık Puanlarına Ait ANOVA Testi Sonuçları

Ölçek	Meslek çeşidi	N	X	ss	F	p	Fark
Postmodern Dönemde Dindarlık	Öğrenci	114	3,21	0,57			
	Kamuda maaşlı çalışan	99	3,01	0,64			1>4
	Özel sektörde ücretli çalışan	45	3,05	0,73	9,911	0,000	2>4
	Ev hanımı	135	2,72	0,46			3>4
	Diğer	57	2,99	1,85			

Tablo 7'ye göre meslek çeşidinin postmodern dönemde dindarlık düzeyini anlamlı bir farklılık oluşturacak şekilde etkilediği görülmektedir ( $F=28,117$ ;  $p< 0,05$ ). Bulunan farklılığın hangi gruplara arasında olduğunu tespit edebilmek adına uygulanan Tukey testi sonuçlarına göre öğrencilerin, kamuda maaşlı çalışanların ve özel sektörde ücretli çalışanların postmodern dönemde dindarlık düzeylerinin ev hanımlarına göre daha fazla olduğu gö-

rülmektedir. Ortaya çıkan sonucun tablo 5'te ve 6'da belirtilen yaş gruplarına ve medeni duruma göre postmodern dönemde dindarlık düzeyi sonuçlarıyla paralel olduğunu söylemek mümkündür.

### 7.1.6. Eğitim Düzeyine Göre Postmodern Dönemde Dindarlık

**Tablo 8.** Eğitim Düzeyine Göre Postmodern Dönemde Dindarlık Puanlarına Ait ANOVA Testi Sonuçları

Ölçek	Eğitim düzeyi	N	X	ss	F	p	Fark
Postmodern Dönemde Din- darlık	İlkokul	54	2,72	0,40	13,811	0,000	1<5
	Ortaokul	48	2,78	0,48			1<6
	Lise	66	2,57	0,70			2<5
	Ön lisans	59	2,89	0,45			2<6
	Lisans	177	3,18	0,62			3<5
	Yüksek sans/Doktora	Li- 46	3,12	0,69			3<6

Tablo 8'e göre eğitim düzeyi ile postmodern dönemde dindarlık düzeyi puanları arasında anlamlı bir farklılık vardır ( $F=13,811$ ;  $p< 0,05$ ). Söz konusu anlamlı farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu tespit etmek için yapılan Tukey testine göre lisans ve lisansüstü eğitim düzeyine sahip bireylerin postmodern dönemde dindarlık düzeylerinin ilkökul, ortaokul ve lise mezunlarına göre daha yüksek olduğu görülmektedir. Bu bağlamda ilkökul, ortaokul ve lise mezunu olan bireylerin dini açıdan yeniliğe çok açık olmadan dini yaşantılarını belirli kalıplar üzerinden devam ettirdikleri söylenebilir. Bunun tam tersi olarak eğitim seviyesi daha yüksek olanların dini açıdan yeniliklere daha çok açık oldukları ifade edilebilir.

### 7.1.7. Aylık Gelir Durumuna Göre Postmodern Dönemde Dindarlık

**Tablo 9.** Aylık Gelir Durumuna Göre Postmodern Dönemde Dindarlık Puanlarına Ait ANOVA Testi Sonuçları

Ölçek	Aylık durumu	gelir N	X	ss	F	p
Postmodern Dö- nemde Dindarlık	Düşük	129	2,99	0,50	1,255	0,102
	Orta	276	3,00	0,38		
	Üst	45	2,95	0,44		

Tablo 9 incelendiğinde katılımcıların aylık gelir durumu açısından postmodern dönemde dindarlık ölçeğinden aldıkları puanlar arasında anlamlı bir farklılığın olmadığı görülmektedir ( $F=1,255$ ;  $p> 0,05$ ). Bu nedenle aylık gelir durumu değişkeninin postmodern dönemde dindarlık düzeyinde etkin bir rol almadığı ifade edilebilir.

### 7.1.8. Teknolojik Ürünlerle Olan İlişki Durumuna Göre Postmodern Dönemde Dindarlık

**Tablo 10.** Teknolojik Ürünlerle Olan İlişki Durumuna Göre Postmodern Dönemde Dindarlık Puanlarına Ait ANOVA Testi Sonuçları

Ölçek	Teknolojik ürünlerle olan ilişki durumu	N	X	ss	F	p	Fark
Postmodern Dö- nemde Dindarlık	İlgisiz	21	2,66	0,53	11,085	0,000	
	Orta	255	2,91	0,60			
	İlgili	141	3,18	0,69			
	Çok ilgili	33	2,99	0,64			



Tablo 10 incelendiğinde teknolojik ürünlerle ilişki durumuna göre katılımcıların postmodern dönemde dindarlık puanları arasında anlamlı bir farklılığın olduğu görülmektedir ( $F=11,085$ ;  $p< 0,05$ ). Bu farklılığın kaynağını belirlemek amacıyla yapılan Tukey testi sonuçları irdelendiğinde teknolojik ürünlerle ilgili olanların teknolojik ürünlerle ilgisiz ya da orta düzeyde ilgili olanlara göre postmodern dönemde dindarlık düzeylerinin daha yüksek olduğu ifade edilebilir.

### 7.1.9. Yapay Zekâya Yönelik Bilgi Düzeyine Göre Postmodern Dönemde Dindarlık

**Tablo 11.** Yapay Zekâya Yönelik Bilgi Düzeyine Göre Postmodern Dönemde Dindarlık Puanlarına Ait ANOVA Testi Sonuçları

Ölçek	Yapay zekâya yönelik bilgi düzeyi	dü-N	X	ss	F	p	Fark
Postmodern Dönemde Dindarlık	Çok az	87	2,82	0,72	2,375	0,073	-
	Az	153	2,87	0,60			
	Orta	198	2,95	0,58			
	Fazla	12	2,98	0,95			

Tablo 11'e göre katılımcıların yapay zekâya yönelik bilgi düzeyi ile postmodern dönemde dindarlık düzeyleri arasında anlamlı bir farklılık yoktur ( $F=2,375$ ;  $p>0,05$ ). Bu kapsamda yapay zekâya yönelik bilgi düzeyinin postmodern dönemde dindarlık durumunu etkileyen bir faktör olmadığı söylenebilir.

### 7.1.10. Yapay Zekâ ile İlgili Gelişmeleri Takip Etme Sıklığına Göre Postmodern Dönemde Dindarlık

**Tablo 12.** Yapay Zekâ İle İlgili Gelişmeleri Takip Etme Sıklığına Göre Postmodern Dönemde Dindarlık Puanlarına Ait ANOVA Testi Sonuçları

Ölçek	Yapay zekâ ile ilgili gelişmeleri takip etme sıklığı	N	X	ss	F	p	Fark
Postmodern Dönemde Dindarlık	Hiçbir zaman	54	2,82	0,53	2,603	0,054	-
	Nadiren	297	2,90	0,63			
	Sıklıkla	90	2,98	0,69			
	Her zaman	9	2,97	0,29			

Tablo 12 incelendiğinde yapay zekâ ile ilgili gelişmeleri takip etme sıklığına göre postmodern dönemde dindarlık düzeyi puanları arasında anlamlı bir farklılığın olmadığı görülmektedir ( $F=2,603$ ;  $p>0,05$ ). Bu doğrultuda yapay zekâ ile ilgili gelişmeleri takip etme sıklığının postmodern dönemde dindarlık düzeyini etkileyen bir faktör olmadığı söylenebilir.

## 7.2. Yapay Zekâ Kaygısıyla İlgili Bulgular

### 7.2.1. Yapay Zekâ Kaygısı Ölçeğine Ait İstatistikî Veriler

**Tablo 13.** Yapay Zekâ Kaygısı Ölçeğine İlişkin İstatistikî Veriler

Ölçek	Minimum	Maksimum	X	ss
Yapay Zekâ Kaygısı	1	5	3,06	0,86

Tablo 13 incelendiğinde katılımcıların yapay zekâ kaygısı düzeylerinin 1 ile 5 puan arasında değiştiği ve zekâ kaygısı ortalamasının 3,06 olduğu görülmektedir. Bu doğrultuda bireylerin yapay zekâyâ yönelik kaygılarının orta seviyenin üstünde olduğu söylenebilir.

### 7.2.2. Cinsiyete Göre Yapay Zekâ Kaygısı

**Tablo 14.** Cinsiyete Göre Yapay Zekâ Kaygısı Puanlarına Ait t-Testi Sonuçları

Ölçek	Cinsiyet	N	X	ss	t	p
Yapay Zekâ Kaygısı	Kadın	321	3,16	0,81	2,428	0,016
	Erkek	129	2,79	0,93		

Tablo 14'e göre katılımcıların yapay zekâya yönelik kaygı düzeylerinde cinsiyet açısından anlamlı bir farklılık vardır ( $t= 4,225$ ;  $p < 0,05$ ). Söz konusu anlamlı farklılığın kaynağı incelendiğinde, kadınların ( $X= 3,16$ ) erkeklere ( $X= 2,79$ ) göre yapay zekâya yönelik kaygı düzeylerinin daha yüksek olduğu görülmektedir. Kadınların daha duygusal bir yapıya sahip olmaları ve geleceğe yönelik kaygı durumlarının daha fazla olması bu sonucun ortaya çıkmasına neden olabilir.<sup>72</sup>

### 7.2.3. Yaş Gruplarına Göre Yapay Zekâ Kaygısı

**Tablo 15.** Yaş Gruplarına Göre Yapay Zekâ Kaygısı Puanlarına Ait ANOVA Testi Sonuçları

Ölçek	Yaş	N	X	ss	F	p	Fark
Yapay Zekâ Kaygısı	17-23	105	3,10	0,55	0,432	0,730	-
	24-29	42	3,27	1,24			
	30-39	210	3,00	0,85			
	40-49	93	3,03	1,01			

Tablo 15'e göre katılımcıların yaş gruplarına göre yapay zekâ kaygısı ölçüğünden aldıkları puanlar arasında anlamlı bir farklılık yoktur ( $F=0,432$ ;  $p > 0,05$ ). Dolayısıyla yaş grubu değişkeninin yapay zekâ kaygısını etkileyen bir

<sup>72</sup> Fatma Yıldırım - Hasan Gül, "Toplumsal Cinsiyete Duygusal Bakış", KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi (KMUSEKAD) 23/41 (2021), 578-590.

faktör olmadığı söylenebilir. Ortalamalar incelendiğinde yapay zekâ kaygısının tüm yaş gruplarında orta düzeyin üstünde olduğu görülmektedir.

#### 7.2.4. Medeni Duruma Göre Yapay Zekâ Kaygısı

**Tablo 16.** Medeni Duruma Göre Yapay Zekâ Kaygısı Puanlarına Ait t-Testi Sonuçları

Ölçek	Medeni durum	N	X	ss	t	p
Yapay Zekâ Kaygısı	Bekâr	174	3,02	0,78	-0,356	0,722
	Evli	276	3,08	0,92		

Tablo 16'ya göre katılımcıların medeni durumlarının yapay zekâ kaygısı ölçeğine ait puan ortalamalarında anlamlı bir farklılık oluşturmadığı görülmektedir ( $t = -0,356$ ;  $p > 0,05$ ). Bu doğrultuda evli ya da bekâr olmanın yapay zekâ kaygısını istatistiksel olarak etkileyecek düzeyde bir değişken olmadığını ifade etmek mümkündür. Ortalamalar incelendiğinde hem bekârlarda hem de evlilerde yapay zekâ kaygısının orta düzeyin üstünde olduğu belirtilebilir.

#### 7.2.5. Meslek Çeşidine Göre Yapay Zekâ Kaygısı

**Tablo 17.** Meslek Çeşidine Göre Yapay Zekâ Kaygısı Puanlarına Ait ANOVA Testi Sonuçları

Ölçek	Meslek çeşidi	N	X	ss	F	p	Fark
Yapay Zekâ Kaygısı	Öğrenci	114	3,00	0,67	1,099	0,360	-
	Kamuda maaşlı çalışan	99	2,89	0,77			
	Özel sektörde ücretli çalışan	45	3,17	1,08			
	Ev hanımı	135	3,25	0,85			
	Diğer	57	2,92	1,18			

Tablo 17'ye göre meslek çeşidinin yapay zekâ kaygısını anlamlı bir farklılık oluşturacak şekilde etkilemediği görülmektedir ( $F = 1,099$ ;  $p > 0,05$ ). Dolay-

sıyla meslek çeşidinin yapay zekâ kaygısı üzerinde istatistiksel olarak etki edecek düzeyde bir değişken olmadığı ifade edilebilir. Bunun yanında ortalamalar incelendiğinde en fazla ortalamaya ev hanımlarının ( $X= 3,25$ ) sahip olduğu görülmektedir ki bu durum da tablo 14’te verilen cinsiyete göre yapay zekâ kaygısı bulgularıyla örtüşmektedir.

### 7.2.6. Eğitim Düzeyine Göre Yapay Zekâ Kaygısı

**Tablo 18.** Eğitim Düzeyine Göre Yapay Zekâ Kaygısı Puanlarına Ait ANOVA Testi Sonuçları

Ölçek	Eğitim düzeyi	N	X	ss	F	p	Fark
Yapay Zekâ Kaygısı	İlkokul	54	3,08	0,78	1,077	0,372	-
	Ortaokul	48	3,11	1,00			
	Lise	66	3,10	0,95			
	Ön lisans	59	3,31	0,46			
	Lisans	177	2,97	0,82			
	Yüksek Lisans/Doktora	46	3,02	1,00			

Tablo 18’e göre eğitim düzeyi ile yapay zekâ kaygısı puanları arasında anlamlı bir farklılık olmadığı görülmektedir ( $F=1,077$ ;  $p>0,05$ ). Dolayısıyla eğitim düzeyi değişkeninin yapay zekâ kaygısını istatistiksel olarak etkileyecek düzeyde olmadığı belirtilebilir. Son yıllarda yaşanan teknolojik gelişmeler hangi eğitim seviyesinde olursa olsun bütün insanların hizmetindedir. Bu nedenle teknolojiyle iç içe yaşayan insanların eğitim seviyesi fark etmeksizin olumlu ya da olumsuz teknolojik geçmişi vardır. Yapay zekâ kaygısına yönelik ortalamalar incelendiğinde de tüm eğitim seviyesi gruplarında yapay zekâ kaygısının orta düzeyin üstünde olduğu görülmektedir.

### 7.2.7. Aylık Gelir Durumuna Göre Yapay Zekâ Kaygısı

**Tablo 19.** Aylık Gelir Durumuna Göre Yapay Zekâ Kaygısı Puanlarına Ait ANOVA Testi Sonuçları

Ölçek	Aylık gelir durumu	N	X	ss	F	p	Fark
Yapay Zekâ Kaygısı	Düşük	129	2,80	0,85			
	Orta	276	3,16	0,81	2,611	0,077	-
	Üst	45	3,10	1,11			

Tablo 19 incelendiğinde katılımcıların aylık gelir durumu açısından yapay zekâ kaygısı ölçeğinden aldıkları puanlar arasında anlamlı bir farklılığın olmadığı görülmektedir ( $F=1,255$ ;  $p > 0,05$ ). Bu nedenle aylık gelir durumu değişkeninin yapay zekâ kaygısında etkin bir rol almadığı ifade edilebilir.

### 7.2.8. Teknolojik Ürünlerle Olan İlişki Durumuna Göre Yapay Zekâ Kaygısı

**Tablo 20.** Teknolojik Ürünlerle Olan İlişki Durumuna Göre Yapay Zekâ Kaygısı Puanlarına Ait ANOVA Testi Sonuçları

Ölçek	Teknolojik ürünlerle olan ilişki durumu	N	X	ss	F	p	Fark
Yapay Zekâ Kaygısı	İlgisiz	21	3,08	0,91			
	Orta	255	3,06	0,81	0,549	0,649	-
	İlgili	141	3,08	0,90			
	Çok ilgili	33	2,87	1,07			

Tablo 20 incelendiğinde teknolojik ürünlerle ilişki durumuna göre katılımcıların yapay zekâ kaygısı puanları arasında anlamlı bir farklılığın olmadığı görülmektedir ( $F=0,549$ ;  $p> 0,05$ ). Ancak ortalamalar dikkate alındığında teknolojik ürünlerle çok ilgili olanların yapay zekâ kaygı düzeyinin diğer gruplara göre daha az olduğu ifade edilebilir.

### 7.2.9. Yapay Zekâya Yönelik Bilgi Düzeyine Göre Yapay Zekâ Kaygısı

**Tablo 21.** Yapay Zekâya Yönelik Bilgi Düzeyine Göre Yapay Zekâ Kaygısı Puanlarına Ait ANOVA Testi Sonuçları

Ölçek	Yapay zekâya yönelik bilgi düzeyi	N	X	ss	F	p	Fark
Yapay Zekâ Kaygısı	Çok az	87	3,09	1,09	5,372	0,001	2>3
	Az	153	3,25	0,76			
	Orta	198	2,88	0,82			
	Fazla	12	3,09	0,21			

Tablo 21 incelendiğinde yapay zekâya yönelik bilgi düzeyine göre katılımcıların yapay zekâ kaygısı puanları arasında anlamlı bir farklılığın olduğu görülmektedir ( $F=5,372$ ;  $p< 0,05$ ). Bu farklılığın kaynağını belirlemek amacıyla yapılan Tukey testi sonuçları irdelendiğinde yapay zekâya yönelik bilgi düzeyleri az olanların yapay zekâya yönelik orta düzeyde bilgi sahibi olanlara göre yapay zekâ kaygılarının daha yüksek olduğu ifade edilebilir.

### 7.2.10. Yapay Zekâ İle İlgili Gelişmeleri Takip Etme Sıklığına Göre Yapay Zekâ Kaygısı

**Tablo 22.** Yapay Zekâ İle İlgili Gelişmeleri Takip Etme Sıklığına Göre Yapay Zekâ Kaygısı Puanlarına Ait ANOVA Testi Sonuçları

Ölçek	Yapay zekâ ile ilgili gelişmeleri takip etme sıklığı	N	X	ss	F	p	Fark
Yapay Zekâ Kaygısı	Hiçbir zaman	54	3,31	1,05	6,570	0,000	1>3
	Nadiren	297	3,10	0,83			1>4
	Sıklıkla	90	2,85	0,75			2>4
	Her zaman	9	2,22	0,94			

Tablo 22 incelendiğinde yapay zekâ ile ilgili gelişmeleri takip etme sıklığına göre katılımcıların yapay zekâ kaygısı puanları arasında anlamlı bir farklılığın olduğu görülmektedir ( $F=6,570$ ;  $p< 0,05$ ). Bu farklılığın kaynağını belirlemek amacıyla yapılan Tukey testi sonuçları irdelendiğinde yapay zekâ ile ilgili gelişmeleri hiç takip etmeyen ya da nadiren takip edenlerin yapay zekâ kaygı düzeylerinin yapay zekâ ile ilgili gelişmeleri sıklıkla ya da her zaman takip edenlere göre yapay zekâ kaygılarının daha yüksek olduğu ifade edilebilir. Yapay zekâ ile ilgili gelişmeleri takip etmek aynı zamanda bu konu ile ilgili bilgi düzeyini de artırmaktadır. Dolayısıyla insanın bilmediği ya da fikir sahibi olmadığı konular hakkında kaygı duyması normaldir.

### 7.3. Postmodern Dönemde Dindarlık ve Yapay Zekâ Kaygısı İlişkisi

Yapay Zekâ Kaygısı Ölçeği ve Postmodern Dönemde Dindarlık Ölçeği arasındaki ilişkinin anlamlı düzeyde olup olmadığı ve bu ilişkinin yönünü belirleme yapılan korelasyon analizi sonuçları Tablo 23'te belirtilmiştir.

**Tablo 23.** Yapay Zekâya Yönelik Tutum ve Dini Tutum İlişkisine Ait Veriler

		Yapay Zekâ Kaygısı
Postmodern Dönemde Dindarlık	r	0,23
	p	0,629



Tablo 23 incelendiğinde postmodern dönemde dindarlık puanları ile yapay zekâ kaygısı puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı düzeyde bir ilişkinin olmadığı saptanmıştır ( $p>0,05$ ).

### Sonuç

Çalışma, bireylerin postmodern dönemde dindarlık düzeyleri ile yapay zekâ kaygısı düzeyleri arasındaki ilişkinin tespit edilmesine odaklanmıştır. Bu doğrultuda yapılan analizler sonucunda kişilerin postmodern dönemde dindarlık düzeylerini ve yapay zekâyâ yönelik kaygılarını etkileyen birtakım bulgular elde edilmiştir.

Katılımcıların postmodern dönemde dindarlık düzeyleri ile ilgili sonuçlar incelendiğinde bireylerin postmodern dönemde dindarlık düzeylerinin orta seviyenin üstünde olduğu tespit edilmiştir. Demografik değişkenlere göre postmodern dönemde dindarlık düzeyine ilişkin bulgular incelendiğinde cinsiyet, yaş grubu, medeni durum, meslek çeşidi, eğitim düzeyi ve teknolojik ürünlerle ilişki durumu değişkenlerine göre postmodern dönemde dindarlık düzeyleri arasında anlamlı bir farklılığın olduğu, aylık gelir durumu, yapay zekâyâ yönelik bilgi düzeyi ve yapay zekâ ile ilgili gelişmeleri takip etme sıklığı değişkenlerine göre postmodern dönemde dindarlık düzeyleri arasında anlamlı bir farklılaşmanın olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Bu doğrultuda kadınların erkeklere, 17-29 yaş aralığındaki bireylerin diğer yaş grubunda bulunanlara, bekârların evlilere, öğrenci, kamuda maaşlı çalışan ve özel sektörde ücretli çalışanların ev hanımlarına, lisans, yüksek lisans ve doktora mezunlarının ilkökul, ortaokul ve lise mezunlarına, teknolojik ürünlerle ilgili olanların ilgisiz ve orta seviyede ilgili olanlara göre postmodern dönemde dindarlık düzeylerinin daha yüksek olduğu saptanmıştır.

Bireylerin yapay zekâyâ yönelik kaygı düzeyleri ile ilgili bulgular incelendiğinde orta seviyenin üstünde kaygı düzeyine sahip oldukları belirlenmiştir. Ayrıca yaş grupları, medeni durum, meslek çeşidi, eğitim düzeyi, aylık gelir durumu ve teknolojik gelişmeleri takip etme sıklığı değişkenlerine göre yapay zekâ kaygısının istatistiksel olarak anlamlı düzeyde farklılaşmadığı sonucu elde edilmiştir. Aynı zamanda kişilerin cinsiyetlerine göre yapay zekâ

kaygı düzeylerinin anlamlı olarak farklılaştığı ve kadınların erkeklere oranla daha yüksek kaygı düzeyine sahip olduğu ve yapay zekâya yönelik bilgi düzeyi az olanların orta seviyede olanlara, yapay zekâ ile ilgili gelişmeleri hiçbir zaman takip etmeyenlerle nadiren takip edenlerin, sıklıkla ve her zaman takip edenlere göre yapay zekâ kaygı düzeylerinin istatistiksel olarak anlamlı şekilde daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.

Literatür taraması yapıldığında farklı iş kollarında bulunan kişilere ve öğrencilere yönelik yapay zekâ kaygı düzeylerinin belirlenmesi için araştırmalar yapıldığı görülmektedir. Bu doğrultuda Kazak tarafından 2023 yılında yapılan tez çalışmasında cinsiyete göre kadınların, medeni duruma göre evlilerin, eğitim durumuna göre ilköğretim mezunlarının, sosyoekonomik duruma göre geliri orta seviyenin altında olanların, teknolojik ürünlerle ilişki durumuna göre bu tür ürünlerle ilgisiz ya da tamamen ilgisiz olanların yapay zekâ kaygı düzeylerinin anlamlı bir şekilde daha yüksek olduğu sonucunu elde ederken yaş değişkenine göre anlamlı bir fark oluşmadığını saptamıştır.<sup>73</sup> Ayrıca yapılan farklı araştırmalarda sağlık profesyonelleri,<sup>74</sup> diş hekimleri,<sup>75</sup> hemşireler,<sup>76</sup> ebelik öğrencilerinin<sup>77</sup> ve farklı meslek grubu adaylarının<sup>78</sup> yapay zekâya yönelik kaygıları orta düzey iken turizm çalışanlarının<sup>79</sup> düşük ve kamu çalışanlarının<sup>80</sup> ise orta seviyenin üstünde olduğu sonuçlarına ulaşılmıştır. Teknolojinin gelişmesiyle birlikte yapay zekâ çalışmalarının hızlı bir şekilde artması ve hangi seviyeye ulaşacağı hakkında öngörülerin az olması bireyler üzerinde kaygı oluştursa da hayatın farklı alanlarında yapay zekâ

<sup>73</sup> Kazak, Yapay Zekâ Kaygısı, Yabancılaşma ve Dindarlık İlişkisi.

<sup>74</sup> Filiz vd., "Sağlık Profesyonellerinin Yapay Zekâ Kaygı Durumlarının İncelenmesi".

<sup>75</sup> Bulut vd., "The Fear of Artificial Intelligence: Dentists and the Anxiety of the Unknown".

<sup>76</sup> Çobanoğlu - Oğuzhan, "Artificial Intelligence Anxiety of Nurses and Related Factors".

<sup>77</sup> Reyhan - Dağlı, "Ebelik Öğrencilerinin Sağlık Alanında Kullanılan Yapay Zekâya Yönelik Kaygı Durumlarının Değerlendirilmesi".

<sup>78</sup> Takıl vd., "Farklı Meslek Grubu Adaylarının Yapay Zekâ Teknolojisine Yönelik Kaygı Seviyesinin İncelenmesi".

<sup>79</sup> Çetiner - Çetinkaya, "Çalışanların Yapay Zekâ Kaygısı ile Motivasyon Düzeyleri Arasındaki İlişki: Turizm Çalışanları Üzerine Bir Araştırma".

<sup>80</sup> Alper Tunga Şen, "Kamu Çalışanlarının Yapay Zekâ Kaygı Düzeylerinin Belirlenmesi: Kastamonu Örneği", Ömer Halisdemir Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi 17/2 (2024), 232-246.

uygulamalarının kullanımıyla birlikte zamanla bu kaygının azalması muhtemeldir.

Araştırma sonucunda elde edilen bir diğer bulgu ise postmodern dönemde dindarlık ile yapay zekâ kaygısı arasında anlamlı düzeyde bir ilişkinin olmamasıdır. Postmodern dönem teknolojinin ve bireysel yaşamın merkeze yerleştiği bir dönem olarak kabul edildiğinde bu dönemin özelliklerini barındıran bir dindarlıkla yapay zekâ kaygısı arasında bir ilişki olmaması doğaldır. Kazak'ın yaptığı tez çalışmasında ise dini tutumla yapay zekâ kaygısı arasında pozitif yönlü anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Bu iki çalışma arasında farklı sonuçlara ulaşılmasının sebebi postmodern dönemde dindarlık özellikleriyle dini tutum özelliklerinin birbirinden farklı olması olabilir.

Elde edilen bu sonuçlar çerçevesinde bireylerin yapay zekâyâ yönelik kaygı düzeylerini azaltmak amacıyla şu önerilerde bulunulabilir:

Okullarda uygulanan eğitim programları içerisine yapay zekâ kavramı daha fazla yerleştirilerek tanıtılabilir ve uygulamaya dönük çalışmalar yapılabilir. Farklı meslek dallarında çalışanlarla yüz yüze görüşmeler yapılarak yapay zekâyâ yönelik kaygı nedenleri derinlemesine incelenmeli ve her meslek grubu için ayrı çalışmalar yapılmalıdır. Kamu kurum ve kuruluşları, sivil toplum örgütleri ve yapay zekâ geliştiricileri tarafından yapay zekâyâ yönelik insanlarda oluşabilecek kaygıları gidermek amacıyla çeşitli platformlarda bilgilendirmeler yapılmalı, yapay zekânın gelişimi ve güvenliği hakkında eğitim ve seminerler verilmelidir. Yapay zekâ hakkında daha çok bilimsel araştırmalar yapılarak bu araştırmaların sonuçları ücretsiz olarak kamuoyu ile paylaşılmalıdır.

### Kaynakça

- Akgül, Mehmet. "Dijitalleşme ve Din". Marife dini araştırmalar dergisi 17/2 (2017), 191-207.
- Akkaya, Bülent vd. "Yapay Zeka Kaygı (YZK) Ölçeği: Türkçeye Uyarlama, Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". Alanya Akademik Bakış 5/2 (2021), 1125-1146. <https://doi.org/10.29023/alanyaakademik.833668>
- Alan, Burcu - Zengin, Fikriye Kırbağ. İnsan Zekâsından Yapay Zekâyâ. Ankara: İKSAD Publishing House, 2023.

- Arslan, Kübra. "Teknolojik Dönüşümler ve Yeni Çağ Dinsellikleri". Karatay Sosyal Araştırmalar Dergisi 12 (2024), 71-100. <https://doi.org/10.54557/karataysad.1448758>
- Arslan, Mustafa. "Postmodern Yeni Dinsel Kimlik ve Paranormal İnançlar". Milel ve Nihal 12/2 (2015), 55-72. <https://doi.org/10.17131/milelnihal.88195>
- Bali, Jatinder vd. "Artificial Intelligence in Healthcare and Biomedical Research: Why a Strong Computational/ Artificial Intelligence Bioethics Framework Is Required?" Indian Journal of Ophthalmology 67/1 (2019), 3-6. [https://doi.org/10.4103/ijo.IJO\\_1292\\_18](https://doi.org/10.4103/ijo.IJO_1292_18)
- Bulut, Hanne vd. "The Fear of Artificial Intelligence: Dentists and the Anxiety of the Unknown". Journal of Advanced Research in Health Sciences 7/1 (2024), 55-60. <https://doi.org/10.26650/JARHS2024-1302739>
- Chiu, Thomas K. F. vd. "Systematic Literature Review on Opportunities, Challenges, and Future Research Recommendations of Artificial Intelligence in Education". Computers and Education: Artificial Intelligence 4/100118 (2022), 1-15. <https://doi.org/10.1016/j.caeai.2022.100118>
- Coştu, Yakup. Toplumsallaşma ve Dindarlık. Saarbrücken: LAP Lambert Academic Publishing, 2017.
- Creswell, John W. Araştırma Deseni Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları. çev. Selçuk Beşir Demir. Ankara: Eğiten Kitap, 2017.
- Çapcıoğlu, İhsan - Anık, Hilal. "Sanayi Devrimi'nden Endüstri 4.0'a: Dijitalleşme Ve Dijital Dünyada Dinin Statüsü". Tevilat 2/1 (2021), 27-43. <https://doi.org/10.53352/tevilat.976763>
- Çetiner, Nurcan - Çetinkaya, Filiz Özlem. "Çalışanların Yapay Zekâ Kaygısı İle Motivasyon Düzeyleri Arasındaki İlişki: Turizm Çalışanları Üzerine Bir Araştırma". Alanya Akademik Bakış Dergisi 8/1 (2024), 159-173. <https://doi.org/10.29023/alanyaakademik.1297394>
- Çinici, Murat - Kızılgöçer, Muhammed. "Yapay Zekâ ve Din Psikolojisi". Diyanet İlmî Dergi 59/2 (2023), 745-768.

- Çobanoğlu, Asuman - Oğuzhan, Hatice. "Artificial Intelligence Anxiety of Nurses and Related Factors". *Gümüşhane Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi* 12/4 (2023), 1846-1854.
- Çuhadar, Mustafa. "Postmodernizm, Dijitalleşme ve Hibrit Dindarlık". *Tevilat* 2/1 (2021), 67-88. <https://doi.org/10.53352/tevilat.994404>
- Demir, Talip. "Postmodern Perspektiften Popüler Kültür ve Dindarlığın Yeni Formları". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/15 (2016), 125.
- Dereli, Mustafa Derviş. "Dinî Kimliklerin Siber Uzamda Akışkanlaşması". *insan & toplum* 9/1 (2019), 85-115. <https://doi.org/10.12658/M0301>
- Diyanet İşleri Başkanlığı. *Yapay Zekâ, Transhümanizm ve Din*. ed. Muhammed Kızılgeçit vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Baskı., 2022.
- Doğan, Abdullah. *Yapay Zekâ*. İstanbul: Kariyer Yayıncılık, 2002.
- Doğan, Büşra. *Dindarların Dini Teknolojik Aletlerle Etkileşimi: Tekno-Dindar Pratikler*. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Eken, Metin. *Çevrim İçi Dindarlık: M Neslinin İnanç Pratikleri*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021.
- Filiz, Emel vd. "Sağlık Profesyonellerinin Yapay Zeka Kaygı Durumlarının İncelenmesi". *Journal of Academic Value Studies* 8/1 (2022), 47-55. <https://doi.org/10.29228/jav.57808>
- Fukuyama, Francis. *Tarihin Sonu Mu?* çev. Yusuf Kaplan. Kayseri: Rey Yayınları, 1993.
- Geçer, Ekmel. "Popüler Kültür, Politika ve Din: Prime-Time ya da Selfie Dindarlığı". *İnsan ve İnsan* 5/16 (2018), 85-99. <https://doi.org/10.29224/insanveinsan.398459>
- Göle, Nilüfer. *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Gültekin, Zümral vd. "Yapay Zekâ Kaygısının Kariyer Kararlılığına Etkisine

Yönelik Bir Araştırma: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Öğrencileri Örneği". Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi 27/3 (2022), 477-491.

Haberli, Mehmet. "Dijital Çağda Din ve Dindarlığın Dönüşümü". Medya ve Din Araştırmaları Dergisi (MEDİAD) 2/2 (2019), 307-315.

Harvey, David. Postmodernliğin Durumu. çev. Sungur Savran. İstanbul: Metis Yayınları, 1997.

Haugeland, John. Artificial Intelligence: The Very Idea. London: A Bradford Book The MIT Press, 1985.

İçer, Zafer - Buluz, Başak. "Yapay Zekânın Ceza Muhakemesindeki Rolü ve Geleceği". İstanbul Üniversitesi, 2019.

[https://www.academia.edu/41074795/YAPAY\\_ZEK%C3%82NIN\\_CEZA\\_MUHAKEMES%C4%B0NDEK%C4%B0\\_ROL%C3%9C\\_VE\\_GELECE%C4%9E%C4%B0](https://www.academia.edu/41074795/YAPAY_ZEK%C3%82NIN_CEZA_MUHAKEMES%C4%B0NDEK%C4%B0_ROL%C3%9C_VE_GELECE%C4%9E%C4%B0)

Fraenkel, Jack R. - Wallen, Norman E. *How to Design and Evaluate Research in Education*. New York: McGraw-Hill, 7. baskı., 2009.

Jhonson, Geborah D. - Verdicchio, Mario. "AI Anxiety". Journal of the Association for Information Science and Technology 68/9 (2017), 2267-2270. <https://doi.org/10.1002/asi.23867>

Jin, Xue -Bo vd. "State-of-the-Art Mobile Intelligence: Enabling Robots to Move Like Humans by Estimating Mobility with Artificial Intelligence". Applied Sciences 8/3 (2018), 1-39. <https://doi.org/10.3390/app8030379>

Kafalı, Hasan. "Yapay Zekâ, Toplum ve Dinin Geleceği". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 46 (2019), 145-172. <https://doi.org/10.17120/omuifd.470376>

Kaplan, Andreas - Haenlein, Michael. "Siri, Siri, in My Hand: Who's the Fairest in the Land? On the Interpretations, Illustrations, and Implications of Artificial Intelligence". Business Horizons 62/1 (2019), 15-25. <https://doi.org/10.1016/j.bushor.2018.08.004>

Karslı, Necmi. "Genç ve Yetişkinlerde Yardımseverlik ve Dindarlık". Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 21 (2022), 60-84.

<https://doi.org/10.32950/rteuifd.1063989>

Karslı, Necmi. *Yapay Zeka ve Din*. Ankara: İlahiyat Kitap, 2024.

Kazak, Mehmet. *Yapay Zekâ Kaygısı, Yabancılaşma ve Dindarlık İlişkisi*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Khan, Fatima Hameed vd. "Advancements in Microprocessor Architecture for Ubiquitous Ai—an Overview on History, Evolution, and Upcoming Challenges in Ai Implementation". *Micromachines* 12/665 (2021). <https://doi.org/10.3390/mi12060665>

Kızılgeçit, Muhammed vd. "Yapay Zekâ İle 2020-2025 Yıllarında Cinsiyete Göre Dindarlık Durumunun Tahmini". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 56 (2021), 283-307. <https://doi.org/10.29288/ilted.993560>

Kızılgeçit, Muhammed vd. "Yapay Zekâ Sohbet Robotu Chatgpt İle İnanç-İnançsızlık, Doğal Afet ve Ölüm Konuları Üzerine Nitel Bir Araştırma: Din ve Maneviyatın Psikolojik Sağlığa Etkileri". *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/1 (2023), 137-172. <https://doi.org/10.31463/aicusbed.1275061>

McCarthy, John. "What is Artificial Intelligence". <https://www-formal.stanford.edu/jmc/whatisai/>

Nilsson, Nils J. *Artificial Intelligence: A New Synthesis*. San Francisco: Morgan Kaufmann, 1998.

Oyman, Nihat. "Sosyal Medya Dindarlığı". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2016), 125-167.

Önder, Murat - Saygılı, Hilal. "Yapay Zekâ ve Kamu Yönetimine Yansımaları". *Türk İdare Dergisi* 90/487 (2018), 629-668.

Özbolet, Abdullah. "Postmodern Dünyada Din: Yaygınlaşan Dinsellik, Yüzeyselleşen Dindarlık". *Journal of Islamic Research* 28/3 (2017), 265-278.

Özdemir, Necibe Damla. "Öğretmenlerin Yapay Zekâ Kaygılarına İlişkin Görüşleri". *Yapay ZEka ve Sosyal Bilimler*. ed. Fulya Korkmaz. 61-68. Ankara: *Ufuk Üniversitesi Yayınları*, 2023.

- Öztemel, Ercan. "Yapay Zekâ ve Din". Yapay Zekâ, Transhümanizm ve Din. 17-30. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Baskı., 2022.
- Öztırak, Mesut. "A Study on the Impact of Artificial Intelligence Anxiety on the Innovation-Oriented Behaviours of Employees". *Optimum Ekonomi ve Yönetim Bilimleri Dergisi* 10/2 (2023), 267-286. <https://doi.org/10.17541/optimum.1255576>
- Polat, Filiz Çömez. Türkiye'de Değişen Dindarlık Göstergeleri ve Sosyal Medya. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi>
- Rachman, Stanley. *Anxiety*. Psychology Press, 1998.
- Reyhan, Feyza Aktaş - Dağlı, Elif. "Ebelik Öğrencilerinin Sağlık Alanında Kullanılan Yapay Zekâya Yönelik Kaygı Durumlarının Değerlendirilmesi". *Journal of Health Sciences Institute* 8 (Special Issue) (2023), 290-296. <https://doi.org/10.51754/cusbed.1286594>
- Sarı, Safa Demir. "Türkiye'de Geleneksel Halk Dindarlığı Perspektifinden Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Kimliği". *Toplum Bilimleri Dergisi* 12/23 (2018).
- Seçer, İsmail. *Spss ve Lisrel ile Pratik Veri Analizi: Analiz ve Raporlaştırma*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2017.
- Şen, Alper Tunga. "Kamu Çalışanlarının Yapay Zekâ Kaygı Düzeylerinin Belirlenmesi: Kastamonu Örneği". *Ömer Halisdemir Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 17/2 (2024), 232-246. <https://doi.org/10.25287/ohuiibf.1384435>
- Takıl, Nazife Burcu vd. "Farklı Meslek Grubu Adaylarının Yapay Zekâ Teknolojisine Yönelik Kaygı Seviyesinin İncelenmesi". *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (BAUNSOBED)* 25/48 (2022), 343-353. <https://doi.org/10.31795/baunsobed.1165386>
- Taşkın, Harun - Adalı, Mehmet Rıza. *Teknolojik Zekâ ve Rekabet Stratejileri*. Sakarya: Değişim Yayınları, 2004.
- Terzi, Ragıp. "An Adaptation of Artificial Intelligence Anxiety Scale into Tur-



kish: Reliability and Validity Study". International Online Journal of Education and Teaching (IOJET) 7/4 (2020), 1501-1515.

Timur, Kemal. "Kural Tanımayan Bir İdeoloji: Postmodernizm". Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi, Gelenek ve Postmodernizm Özel Sayısı 3 (2017), 1-9.

Wang, Yu- Yin - Wang, Yu- Shun. "Development and Validation of an Artificial Intelligence Anxiety Scale: An Initial Application in Predicting Motivated Learning Behavior". Interactive Learning Environments 30/4 (2022), 619-634. <https://doi.org/10.1080/10494820.2019.1674887>

Yakut, İdris. "Değişen Dünyada Yeni Dini Formlar: Postmodern Dönemde Dindarlık Ölçeği Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 53 (2022), 555-572. <https://doi.org/10.17120/omuifd.1105042>

Yakut, İdris. "Dindarlığın Dijitalleşen Yüzü: Mobil Dindarlık". Jass Studies-The Journal of Academic Social Science Studies 16/95 (2023), 313-330.

Yakut, İdris. "Yapay Zekâya Yönelik Tutum ve Dindarlık İlişkisi". Kocatepe İslami İlimler Dergisi 7/1 (2024), 3-59. <https://doi.org/doi.org/10.52637/kiid.1426977>

Yakut, Selahattin. Ahlaki Zekâ, Din ve Dindarlık (Psikososyal Bir Bakış). Ankara: İKSAD Publishing House, 2022.

Yakut, Selahattin - Yakut, İdris. "Yakut-Ahlâkî Zekâ Ölçeği". Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi 14/76 (2021), 836-842.

Yamaç, Muhammed. "Metaverse'te Dinî ve Toplumsal Tezahürler". Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi 23/1 (2023), 29-57. <https://doi.org/10.33415/Daad.1210422>

Yazıcıoğlu, Yahşi - Erdoğan, Samiye. Spss Uygulamalı Bilimsel Araştırma Yöntemleri. Ankara: Detay Yayıncılık, 2004.

Yıldırım, Fatma - Gül, Hasan. "Toplumsal Cinsiyete Duygusal Bakış". KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi (KMUSEKAD) 23/41 (2021), 578-590.

Yılmaz, Atınç. Yapay Zekâ. İstanbul: KODLAB, 2020.

Yıldız, Hasan. "Postmodernizm Nedir?" *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13 (2015).

*tasavvur*

*tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal*

e-ISSN: 2619-9130

*tasavvur*, Aralık/December 2024, c. 10, s. 2: 941-978

أسلوب الإقناع في القرآن الكريم دراسة بلاغية

Kur'an-ı Kerim'de İkna Yöntemi: Retorik Bir Çalışma  
The Method Of Persuasion In The Holy Quran: A Rhetorical Study

**Yaser Ali HAKÇIOĞLU**

Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagati ABD,

Dr., Van Yüzüncü Yıl University

Faculty of Theology Department of Arabic Language and Rhetoric

yasseralimuhammed@hotmail.com

**ORCID:** 000000027548958X

**DOI:** 10.47424/tasavvur.1543505

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 4 Eylül / September 2024

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 3 Aralık / December 2024

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2024

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Hakçioğlu, Yaser Ali. "Uslubu'l-Iqnā' fi'l-Qur'āni'l-Karīm Dirāsaton Balāghiyatun". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 10/2 (Aralık 2024): 941-978.

<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1543505>

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

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

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

**Copyright** © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,

İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of

Theology, Tekirdağ, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



## الملخص

أسلوب الإقناع من الأساليب التي يكمن وراءها كثير من الأسرار البلاغية، والمعاني الثرية، فهو من الأساليب المهمة التي استخدمها القرآن الكريم في دعوته للناس والمخاطبين من كافة الأديان، ويأتي في كثير من المواطن، لا سيما في مواطن المخالفة، والتكذيب، والإنكار؛ و يهدف إلى إيقاظ عقول الناس، وتليين قلوبهم، وتحريك مشاعرهم، واستمالة نفوسهم؛ لمعرفة الحق وقبوله، وتجنب الباطل والنفور منه، ولكي يكون للإقناع أثره في النفوس، لا بد أن يشتمل على وسائل من شأنها أن يكون لها تأثير في نفوس المخاطبين، وتحريك لمشاعرهم، وهذا ما رأيناه في القرآن الكريم، حيث يحشد كثيرا من الأساليب التي من شأنها أن تؤثر في المخاطبين، فنراه يقدم في موضع التأخير، وينكر في موضع التعريف، ويحذف في موطن الذكر، ويضمّر في موضع الإظهار، ويفرد في موضع الجمع، ويجمع في موضع الأفراد، ومن ذلك أيضًا ما نراه في القرآن الكريم من عقده للمقارنات، أو تصويره للأمور العقلية في صور حسية تدرك بالعين بعد أن كانت تدرك بالعقل؛ ليجعلها شاخصة أمام المخاطبين، وثمة أساليب إقناعية كثيرة التي خاطب بها القرآن الناس مؤمنهم وكافرهم، ومن هنا رأيت أن تكون هذه الدراسة حول بلاغة أسلوب الإقناع في القرآن الكريم، وقد أوردت فيها ثلاث آيات قرآنية وردت في مقامات مختلفة، الآية الأولى كانت في مقام تكذيب النصارى في قولهم بألوهية نبي الله عيسى عليه السلام، والآية الثانية كانت في مقام الحث على مراعاة الحقوق، والآية الأخيرة كانت في مقام الدعوة إلى الإيمان والهداية، ومع تنوع هذه المقامات وجدنا تنوعا في أساليب الإقناع في كل آية، ووجدنا اختلافا في الأساليب تبعا لاختلاف المقامات، وهذا ما ستكشف عنه تلك الدراسة.

**الكلمات المفتاحية:** الإقناع، القرآن، البلاغة، الأسلوب.

## Öz

İkna yöntemi, arkasında birçok belagat sırrı ve zengin anlamlar yatan yöntemlerden biridir. Bu yöntem Kur'an-ı Kerim'in bütün dinlere mensup insanlara ve muhataplarına yaptığı çağrıda kullandığı önemli yöntemlerden biridir ve birçok yerde, özellikle de anlaşmazlık, inançsızlık ve inkârın olduğu yerlerde karşımıza çıkar. Hakkı bilip kabul etmek, batıldan ve ondan nefret edip kaçınmak için insanların zihinlerini uyandırmayı, kalplerini yumuşatmayı, duygularını harekete geçirmeyi ve ruhlarına hitap etmeyi amaçlar. İknanın nefisler üzerinde etkili olabilmesi için, hitap edilenlerin ruhları üzerinde etki yaratacak ve duygularını harekete geçirecek araçları içermesi gerekir ki Kur'an-ı Kerim'de görülen de budur. Nitekim Kur'an-ı Kerim, tahir yerine takdim, tarif yerine tenkir, zikredilmesi gereken bir şeyi hazf, zahir yerine zamir, çoğul yerine tekil, tekil yerine çoğul gibi muhatapları etkileyecek yöntemlerle doludur. Aynı şekilde muhatapların daha net anlayabilmelerini sağlamak adına Kur'ân'da mukayeseler ve aklî şeyleri hisî gibi anlatılması şeklinde yöntemler de görmekteyiz. Bu bağlamda Kur'an'ın hem inanan hem de inanmayan insanlara hitap ettiği birçok ikna edici yöntemi vardır diyebiliriz. Bu nedenle, çalışma, Kur'an-ı Kerim'deki ikna belagatinin ortaya konmasını amaçlamaktadır. Çalışmada, makamın gerektirdiği duruma göre farklı ifade edilebilecek üç ayet ele alınmıştır. İlki Hristiyanların Hz. İsa'nın ilahlığı iddiasını inkâr eden bağlama, ikincisi hak ve hukuka riayeti teşvik eden bağlama, üçüncüsü ise iman ve hidayete çağıran âyetlerin bulunduğu bağlama dairdir. Söz konusu bağlamların çeşitliliğiyle birlikte her bir ayetteki ikna yöntemlerinin de farklılık arz ettiği tespitinde bulunulmuştur ki ilgili çalışma bu hususa açıklık getirmek için ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili, İkna, Kur'an, Belagat, Üslup.

## Abstract

The method of persuasion is one of the methods that have many rhetorical secrets and rich meanings behind them. It is one of the most important methods used by the Holy Qur'an in its appeals to people of all religions and to its interlocutors, and it appears in many places, especially where there is disagreement, disbelief, and denial. It aims at awakening people's minds, softening their hearts, mobilizing their emotions, and appealing to their souls to

know and accept the truth and to hate and avoid falsehood and its falsehood. In order for persuasion to be effective on the souls, it must include the means to have an effect on the souls of those addressed and to stir their emotions, and this is what is seen in the Holy Qur'an. In fact, the Holy Qur'an is full of methods to influence the listeners, such as tak-dim instead of tahir, criticism instead of description, omitting something that should be mentioned, pronoun instead of zahir, singular instead of plural, plural instead of singular. In the same way, we see methods such as making comparisons in the Qur'an and describing rational things as if they were senses in order to enable the interlocutors to understand more clearly. In this context, we can say that the Qur'an has many methods of persuasion through which it addresses both believers and non-believers. Therefore, this study aims to reveal the eloquence of persuasion in the Qur'an. In the study, three verses are discussed that can be expressed differently according to the situation required by the authority. The first is in the context of denying the Christian claim of the divinity of Jesus, the second is in the context of encouraging the observance of rights and laws, and the third is in the context of verses calling for faith and guidance. With the diversity of these contexts, it has been found that the methods of persuasion in each verse also differ, and this study is discussed in order to clarify this issue.

**Keywords:** Arabic Language, Persuasion, Quran, Rhetoric, Style.

### تمهيد

القرآن الكريم هو كتاب الله المعجز، وتنوع وجوه الإعجاز فيه، في الألفاظ، والمعاني، والأساليب، أما عن جهة الألفاظ، فهي فصيحة، ودالتها على معانيها وافية، وتتسم بالسهولة والوضوح، فيسهل جريانها على اللسان، ويخفف وقعها على السمع، ولا ينفر منها الذوق، بل سرعان ما تألفها الآذان، وهي مع ذلك جارية على ما ينطق به العرب، أو يجري على قياس لغتهم، فلا تمر بك كلمة في القرآن إلا وجدتها محكمة الوضع في مكانها الذي وردت فيه بحيث لو غيرت أو بدلت عن هذا الوضع لذهب المقصود، وفات المراد، وضاعت البلاغة، وفضلاً عن هذا فإن الألفاظ دالة على معانيها، فالمعاني تتألف مع الألفاظ؛ لتأتي في أقوم صورة وأعلقها

بالنفس؛ كالتشاييه، وضرب الأمثال، والاستعارات، والكنائيات المصحوبة بقرائن تجعل قصد المتكلم قريباً من فهم السامعين، فمعاني القرآن وافية، دالة على أغراض مقصودة بعينها، فالقرآن في فصاحة ألفاظه، ووضوح معانيه، وتنوع أساليبه كان ولا زال وسيظل هو ذروة البيان، والطرف الأعلى في البلاغة؛ ولهذا خضع فحول العرب من الشعراء والخطباء والبلاغيين لجمال نظمه، وأذعنت رقاب البلغاء لحسن بيانه، وفي هذه الدراسة سنكشف عن جانب من جوانب الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم من خلال الكشف عن وسائل الإقناع وما يصاحبها من الأسرار البلاغية في مقامات معينة.

## 1. مفهوم الإقناع

عند النظر في دلالة معنى الإقناع عند أصحاب المعاجم نرى أن مصطلح الإقناع مأخوذ من الفعل الثلاثي " فَنَعَ "، وهذه المادة تدل على كثير من المعاني منها الدلالة على معنى الرضا، والخضوع، فيقال: " فَنَعْتُ بِمَا رَزَقْتُ أَي رَضِيتُ، وَفَنَعْتُ إِلَى فُلَانٍ، يُرِيدُ خَضَعْتُ لَهُ وَالتَّرَقُّتُ بِهِ وَانْقَطَعْتُ إِلَيْهِ.<sup>1</sup>

وكما ذكرت كتب المعاجم فإن مادة " فَنَعَ " الْقَافُ، وَالتَّوْنُ، وَالْعَيْنُ أصول تدل على معانٍ كثيرة منها: مَدُّ الْيَدِ عِنْدَ الدُّعَاءِ، وَإِمَالَةُ الْإِنْتَاءِ لِلْمَاءِ الْمُنْحَدِرِ، وَالسُّؤَالُ، فيقال: فَنَعَ الرَّجُلُ يَفْنَعُ فُنُوعًا إِذَا سَأَلَ. قَالَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ: { وَأَطَعُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ } الحج 36، وَيَقُولُونَ: فَنَعَ قِنَاعَةً، إِذَا رَضِيَ، وَالْإِقْنَاعُ: مَدُّ الْبَعِيرِ رَأْسَهُ إِلَى الْمَاءِ لِلشُّرْبِ، وَمِنْهُ قِنَاعُ الْمَرْأَةِ؛ لِأَنَّهَا تُدِيرُهُ بِرَأْسِهَا.<sup>2</sup>

<sup>1</sup>محمد بن أحمد أبو منصور الهروي، تهذيب اللغة، رتح. محمد عوض محمد (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001)، 171/1.

<sup>2</sup>أحمد بن فارس بن زكريا القزويني، معجم مقاييس اللغة، رتح. عبد السلام محمد هارون (بيروت: دار الفكر، 1979)، 34/5.

وما يتفق مع هذه الدراسة لمفهوم القناعة هو معنى القبول والرضا والاستجابة، وهذا مما تدل عليه مادة "قَنَعَ"، وهو المتوافق مع جوهر هذا البحث، ومع دلالة المادة اللغوية على تلك المعاني المتعددة، فهناك مشترك يجمع بينهم وهو الميل والرضا في كل، فكل ذلك يدل على أن القانع يميل إلى الناس<sup>3</sup>، فللمادة مع تعدد معانيها، واختلاف دلالاتها تشترك في معنى الرضا، فالقانع بمعنى الراضي<sup>4</sup>، وقد حكى عن ابن سيدة (ت 458هـ) قوله: القناعة والقنوع أي: الاقتناع بالرأي، فيقال: "رجل قَنِعٍ" أي يقتنع برأيه<sup>5</sup>. وخلاصة القول يدل على الاقتناع بالفكرة أو الرأي، والاطمئنان إليه<sup>6</sup>

هذا عن دلالة المادة اللغوية، ومعانيها المتعددة في أصل وضعها اللغوي، وإذا ذهبنا لتعرف على معنى الإقناع ومفهومه، فإننا سنجد أن مفهوم هذا المصطلح قد ورد فيه تعريفات كثيرة، ومعانٍ جمة، ولكن مع اختلاف تلك التعريفات، وتعدد هذه المعاني لبيان معنى الإقناع في الاصطلاح فإن تلك المعاني ستؤول إلى معنى واحد وهو استجابة الإنسان لرأي والاطمئنان إليه، والأخذ به، وسأقتصر على بعض التعريفات؛ لنقف على معنى هذا المصطلح عند العلماء، ومن هذه التعريفات على سبيل المثال لا الحصر ما ذكره العلامة حازم القرطاجني (ت 684هـ) في تعريفه لهذا المصطلح في قوله: "والإقناع هو حمل النفوس على فعل شيء أو اعتقاده أو التخلي عن فعله واعتقاده وكانت النفس إنما تتحرك لفعل شيء أو اعتقاده"<sup>7</sup>

<sup>3</sup> أبو القاسم محمود بن عمرو الزمخشري، أساس البلاغة، رتح. محمد باسل (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، 104/2.

<sup>4</sup> أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح (بيروت: المكتبة العصرية، 1999)، 261.

<sup>5</sup> شهاب الدين أحمد بن يوسف البُلْبُلِيُّ المقرئ، تحفة المجد الصريح في شرح كتاب الفصيح (مكة المكرمة: 2011)، 370.

<sup>6</sup> إبراهيم وآخرون مصطفى، المعجم الوسيط (القاهرة: دار الدعوة، 1431)، 763/2.

<sup>7</sup> محمد بن محمد أبو الحسن بن حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، محمد الخوجة (تونس: دار الكتب الشرقية، 1966)، 4.



ومما قيل في تعريف الإقناع: "أنه عبارة عن عملية التأثير والتأثر التي تحدث في المواقف، والسلوكيات، والتي تهدف إلى إحداث تعبير لموقف معين، أو أسلوب معين لدى شخص ما، أو مجموعة من الأشخاص، وربما يكون هذا التغيير في فكرة ما لدى شخص أو أشخاص آخرين، ويكون ذلك من خلال كلمات مكتوبة أو منطوقة؛ لنقل المعلومات والمشاعر إما للاستدلال أو مزيج منها".<sup>8</sup>، وخلاصة هذه التعريفات ما ورد في قول البلخي (ت387هـ): "ومعنى الإقناع: أن يعقل نفس السامع الشيء بقولٍ يصدق به، وإن لم يكن ببرهان".<sup>9</sup>

وقد رأينا من خلال ما أوردته من تعريفات أنها تشير إلى أن الإقناع في مفهومه العام يعني التأثير في النفوس والعقول؛ لقبول رأي، أو فكرة من خلال عملية تأثير وتأثر تحدث للمتلقي لقبول هذا الرأي، أو قبول هذه الفكرة سواء كان هذا التأثير على المتلقي مكتوباً أو منطوقاً، المهم أن يخضع المتلقي لهذا التأثير، وأن تميل نفسه لقبول الفكرة من خلال وسائل إقناعية يكون لها تأثير على المتلقي، وتطمئن نفسه إلى الخضوع والاستجابة.

ومما يجب أن يشار إليه في مثل هذا المقام القول بأن الإقناع لا يجدي نفعا إلا إذا كان يحمل في طياته من وسائل التأثير في نفس المتلقي؛ ليستميل نفسه، ويستجيب عقله، ويطمئن قلبه، فيخضع عقله في نهاية المطاف إلى الاستجابة والقبول، وإن لم يكن الإقناع مصاحباً لتلك المؤثرات؛ فتكون العاقبة عدم الاستجابة، وينتهي الأمر برفض الفكرة وعدم الميل في قبولها، وخير شاهد على ذلك ما أورده الجاحظ (ت255هـ) وهو يتكلم عن أحسن الكلام تأثيراً في النفس، وإقناعاً للعقل حيث قال: "وأحسن الكلام ما كان قليله يغنيك عن كثيره، ومعناه في

<sup>8</sup> محمد إبراهيم الزبلي، الأساليب المستخدمة في الرسالة الإقناعية (القاهرة: دار الرشيد، 2000)، 18.

<sup>9</sup> محمد بن أحمد بن يوسف أبو عبد الله البلخي، مفاتيح العلوم، بتح. إبراهيم الأبياري (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت)، 177.

ظاهر لفظه، وكان الله - عز وجل - قد ألبسه من الجلالة، وغشاه من نور الحكمة على حسب نية صاحبه، وتقوى قائله. فإذا كان المعنى شريفاً واللفظ بليغاً، وكان صحيح الطبع، بعيداً من الاستكراه، ومنزهاً عن الاختلال مصوناً عن التكلف، صنع في القلوب صنيع الغيث في التربة الكريمة. ومتى فصلت الكلمة على هذه الشريطة، ونفذت من قائلها على هذه الصفة، أصبحها الله من التوفيق ومنحها من التأييد، ما لا يتمتع معه من تعظيمها صدور الجبابرة، ولا يذهل عن فهمها معه عقول الجهلة".<sup>10</sup>

وإنما كان الإنسان في حاجة إلى وسائل إقناعية؛ لاختلاف طباع الناس، فعقولهم متفاوتة وطباعهم مختلفة؛ ولهذا كانوا بحاجة إلى وسائل إقناعية يكون لها تأثير في النفس، وتحريك للعقول؛ لاستمالتهم في قبول الفكرة، والاستجابة لها، يقول ابن رشد (ت 595هـ): " وذلك أن طباع الناس متفاوتة في التصديق: فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق، بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم يصدق بالأقاويل الخطائية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية".<sup>11</sup> فالإقناع عبارة عن وسيلة، وطريقة معينة تعتمد على التأثير، وطريقه في ذلك وضوح الألفاظ، ودقة المعاني مع التدعيم بالأدلة المنطقية، والحجج القوية، والبراهين الجلية؛ ليظهر تأثيره في النفس الإنسانية.

ويعد بيان مفهوم الإقناع لغة واصطلاحاً، وبيان ما يشترط في الإقناع ليكون ذا تأثير في المتلقي، فإن أعلى كلام، وأفصح بيان في التأثير هو القرآن الكريم كلام رب العالمين، فقد اشتمل القرآن الكريم في آياته من وسائل الإقناع ما تخضع له القلوب، وتميل إليه الأفتدة، وتخضع له

<sup>10</sup> عمرو بن بحر بن محبوب أبو عثمان الجاحظ، البيان والتبيين (بيروت: دار الهلال، 1423)، 87/1.

<sup>11</sup> أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي، فصل المقال، رتج. محمد عمارة (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، 30.

الرقاب، فالناظر في كلام الله - تعالى - يجد أن القرآن الكريم وظف كثيراً من الأساليب في آياته<sup>12</sup>، وكانت هذه الأساليب تحمل في طياتها من وسائل الإقناع التي لا يملك الإنسان معها إلا الخضوع لها، والاستسلام لمنطقها، والاستجابة لمقصودها، واستمالة القلوب لمرادها لمن كان له قلب، وإلا فمن عميت قلوبهم، وصمت آذانهم، فلا تتحرك قلوبهم، ولا تستجيب عقولهم، فالقرآن الكريم عندما نزل على العرب أرباب الفصاحة والبيان تأثروا بجمال منطقتهم، وحلاوة ألفاظهم، ودقة معانيهم، وبراعة أسلوبهم، فأمنت به طائفة، وكفرت به طائفة، والذين كفروا لم ينكروا تأثرهم به، ولكن عنادهم، وإصرارهم على الباطل، واتباعهم لآبائهم الأولين كان سبباً في كفرهم كما أخبر القرآن ذلك في كثير من آياته.

## 2. بلاغة الإقناع في مقام تكذيب النصارى في خلق عيسى عليه السلام

الحديث هنا عن وسائل الإقناع التي وظفها القرآن الكريم عند الحديث عن خلق نبي الله عيسى عليه السلام، فمن المعلوم أن النصارى قد جادلوا في أمر نبي الله عيسى عليه السلام، ورفعوه إلى مرتبة الألوهية، وقد جاء القرآن بكثير من الآيات التي تبطل قول النصارى في حق نبي الله عيسى، ومن هذه الآيات تلك الآية الواردة في سورة آل عمران في قول الله سبحانه وتعالى: "إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" [ آل عمران ] 59.

وقبل أن نقف على الأساليب والطرق الإقناعية التي وظفها القرآن الكريم للتأثير في المخاطبين، وللدرد على النصارى المجادلين في ألوهية عيسى عليه السلام، نقف أولاً على معنى الآية من خلال أقوال المفسرين.

<sup>12</sup> Mehmet Kılıçarslan, "Kur'an'ın Anlatım Üslubu", Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2/1,(2016), 31.

وهذه الآية في سورة آل عمران كان سبب نزولها أن وفد نصارى نجران جادلوا النبي - صلى الله عليه وسلم - في أمر عيسى عليه السلام، وقالوا بلغنا أنك تشتم صاحبنا وتقول هو عبد، فقال النبي عليه السلام: وما يضر ذلك عيسى عليه السلام، أجل هو عبد الله، وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه، فقالوا: فهل رأيت بشرًا قط جاء من غير فحل أو سمعت به؟ وخرجوا من عند النبي - صلى الله عليه وسلم - فأنزل الله عليه هذه الآية.<sup>13</sup>

فيشير نزول الآية إلى أن النصارى جادلوا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في أمر نبي الله عيسى عليه السلام، وزعموا أن ميلاد نبي الله عيسى عليه السلام دون أب هو المسوغ لكونه إلهًا، وأنكروا على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنه قال عنه إنه عبد من عباد الله، وقالوا له: كيف يكون عبد دون فحل أي بدون أب، وهذه هي الشبهة التي استندوا عليها في دعواهم حتى وصل الأمر بهم أن قالوا: "هو الله، نزل من ملكه فدخل في جوف مريم، ثم خرج منها، فأرانا قدرته وأمره، فهل رأيت قط إنسانًا خلق من غير أب؟ فأنزل الله عز وجل هذه الآية".<sup>14</sup>

وبعد أن عرفنا سبب نزول الآية، وأنها نزلت في نصارى نجران بسبب جدالهم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في شأن نبي الله عيسى، ورفعهم له إلى درجة الألوهية، لترد قلوبهم، وتبطل ادعاءهم من خلال ضرب المثل في الآية، وكان ضرب المثل بعيسى عليه السلام؛ "لأن عيسى - عليه السلام - خلق بلا أب، كما خلق آدم بلا أبوين".<sup>15</sup>

<sup>13</sup> أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، أسباب نزول القرآن، تح: عصام الحميدان (الدمام: دار الإصلاح، 1992)، 103.

<sup>14</sup> أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح: عبد الله التركي (القاهرة: دار هجر، 2001)، 459/5.

<sup>15</sup> عبد الكريم بن هوازن عبد الملك القشيري، لطائف الإشارات المسمى بتفسير القشيري، تح: البسيوني البسيوني (مصر: الهيئة العامة للكتاب،

وضرب المثل بعيسى وتشبيهه بنبي الله آدم عليه السلام؛ لأن النصارى لما قالوا لني الله محمد - صلى الله عليه وسلم - لقد سلمت بأن عيسى عليه السلام قد ولد بلا أب، فيجب عليك أن تعترف بأن أباه هو الله، فقال النبي عليه السلام: نحن وأنتم تعرفون أن آدم عليه السلام ولد بدون أب ولا أم، ولم يقل أحد بأنه ابن الله، فكذا الحال مع نبي الله عيسى، فكان هذا هو الوجه في ضرب المثل بعيسى وتشبيهه بآدم عليه السلام، فإن كان خلق عيسى معجزاً، فخلق آدم أعجز" فالمراد من تلك الآية الإشارة إلى تلك الصورة الغريبة في خلق نبي الله عيسى، وأن حاله في ذلك كحال آدم عليه السلام؛ وإن كان آدم أعجز في خلقته من عيسى عليهما السلام، فالمراد بيان الصفة أي صفة عيسى كصفة آدم".<sup>16</sup>

ثم أكد ظلمهم وصور حكمته بمثل هذا الفرقان في أمر عيسى - عليه الصلاة والسلام - الكاشف لما في ذلك مما ألبس عليهم فقال: {إن مثل عيسى} أي في كونه من أنثى فقط {عند الله} أي المحيط بكل شيء قدرة وعلماً في إخراجه من غير سبب حكمي عادي {كمثل آدم} في أن كلاهما أبداع من غير أب، بل أمر آدم أعجب فإنه أوجده من غير أب ولا أم؛ ولذلك فسر مثله بأنه {خلقه} أي قدره وصوره جسداً من غير جنس البشر، بل {من تراب} فعلمنا أن تفسير مثل عيسى كونه خلقه من جنس البشر من أم فقط بغير أب، فمثل عيسى أقل غرابة من هذه الجهة وإن كان أغرب من حيث إنهم لم يعهدوا مثله، فلذلك كان مثل آدم مثلاً له موضحاً؛ لأنه مع كونه أغرب أشهر، وعبر بالتراب دون الماء والطين والحما وغيره.

ويعد أن طُوِّفْنَا سريعاً حول معنى الآية، وبيان الغرض منها من خلال أقوال المفسرين، نتقل إلى البحث في الوسائل الإقناعية التي وردت في الآية، وأول ما يطالعنا في الآية الكريمة من

<sup>16</sup> أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420)، 243/8.

وسائل الإقناع هو أسلوب التأكيد<sup>17</sup> في قول الله تعالى: "إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ...". حيث وردت الآية في مقام الإنكار؛ لأن النصارى كانوا يَدْعُونَ أن نبي الله عيسى عليه السلام هو ابن الله، وينكرون أنه عبد من عباد الله- كما تبين فيما مضى-، فكان من البلاغة أن يأتي الكلام مطابقاً لمقتضى الحال، ولما كان الحال هو الإنكار، كان المقتضى التأكيد ردًّا على دعواهم الباطلة، كما أن التأكيد يشير إلى فداحة ظلمهم، وقبح افتراءهم، يقول الإمام البقاعي(ت 885هـ) : "ثم أكد ظلمهم، فقال: "إن مثل عيسى"" [آل عمران] . 1859

ومن وسائل الإقناع في الآية التعبير بلفظ الألوهية "الله"، فهذا اللفظ لا يأتي إلا في مقامات الرهبة، والتهديد خلافاً للفظ الربوبية الذي لا يرى إلا في مقامات الامتنان، والتذكير بالنعم، فلما كان المقام هنا في الآية هو مقام إنكار عبودية نبي الله عيسى، والادعاء بأنه إله، أو ابن الله، كان من المناسب في الآية أن يؤتى بلفظ الألوهية الدال على القهر، والقوة، والتهديد؛ وذلك لترهيبهم من هذا الادعاء، وتذكيرهم بالقوة الإلهية، وكأن التعبير بهذا اللفظ "الله" يعطي هؤلاء المنكرين فرصة سانحة لإعادة تفكيرهم فيما يفترون؛ لأن المعاقب على هذا الافتراء هو المتصف بصفات القوة، والبطش، والجبروت، فالافتراء في حق نبي الله عيسى ليس هيناً، ومن هنا كان التعبير بهذا اللفظ مما يقتضيه المقام، ومما يستدعيه الحال، وهذا سمى عام في القرآن الكريم حيث "نجد في المواقف المنذرة العنيفة المجتمعة التعبير بلفظ الجلالة "الله"، بينما إذا كانت المواقف لينة هادئة رقيقة، نجد التعبير بلفظ الرب دون لفظ الجلالة".<sup>19</sup>، وهذا ما أكد عليه

<sup>17</sup> Muhammed Çelik, *Kur'ân'ın İknâ Husûsiyeti*, (İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006), 237.

<sup>18</sup> إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي بن أبي بكر البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ت)، 425/4.

<sup>19</sup> صباح عبید دراز، علم المعاني (القاهرة: مطبعة الأمانة، 2000)، 28.

العلامة البقاعي في قوله: "وعبر في الآية بقوله " عند الله "؛ للإشارة إلى أنه المحيط بكل شيء قدرة وعلمًا".<sup>20</sup>

ومن بلاغة الإقناع في الآية هذا التشبيه في قوله تعالى: " إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ ... " [ آل عمران ] 59، حيث لعب هذا التشبيه دورا هاما في بيان حقيقة نبي الله عيسى عليه السلام، وأنه عبد من عباد الله، وليس لها كما ادَّعوا، ولا ابنا لله كما افتروا، وإنما هو عبد الله ورسوله، ويأتي الإقناع هنا من خلال التشبيه في كونه أحاهم إلى خلق أعجب من خلق نبي الله عيسى، فكان القرآن الكريم يرد عليهم ويقول: إذا كنتم تدعون أن نبي الله عيسى ليس بشرا؛ لكونه خلق من أم دون أب، فهناك من هو أعجز منه في الخلق وهو نبي الله آدم حيث خلق لا من أب ولا من أم، فكان أعجز من حيث الخلق، ومع هذا لم يدَّع أحد أن نبي الله آدم إله أو ابن لله، فكان التعبير بأسلوب التشبيه هنا من أعظم وسائل الإقناع في الآية حيث أحاهم إلى خلق أعجب وأعجز، وهذا يتيح لهم إعادة التفكير فيما يدَّعون من خلال تلك المقارنة بين خلقين، ومما هو ظاهر في الآية أن التشبيه هنا ليس المقصود منه أن نبي الله عيسى عليه السلام يشبه نبي الله آدم في الخلق من تراب، فهذا غير حاصل؛ لأن الذي خلق من تراب هو نبي الله آدم؛ لأنه أول الخلق، ولكن المراد من التشبيه هو أن كلا النبيين يشتركان في صفة واحدة وهي أنهما خُلِقَا من غير أب، وإن كان نبي الله آدم أعجب في خلقه من نبي الله عيسى؛ لكونه لم يخلق من أب ولا من أم، فكان أعجب في خلقه من خلق عيسى عليه السلام.

يقول العلامة القرطبي ( ت 671هـ): "فالتَّشْبِيهُ واقِعٌ عَلَى أَنَّ عِيسَى خُلِقَ مِنْ غَيْرِ أَبِي كَأَدَمَ، لَا عَلَى أَنَّهُ خُلِقَ مِنْ تُرَابٍ وَالشَّيْءُ قَدْ يُشَبَّهُ بِالشَّيْءِ وَإِنْ كَانَ بَيْنَهُمَا فَرْقٌ كَبِيرٌ بَعْدَ أَنْ

<sup>20</sup>البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، 425/4.

يَجْتَمِعَا فِي وَصْفٍ وَاحِدٍ، فَإِنَّ آدَمَ خُلِقَ مِنْ تُرَابٍ وَلَمْ يُخْلَقْ عَيْسَى مِنْ تُرَابٍ فَكَانَ بَيْنَهُمَا فَرْقٌ مِنْ هَذِهِ الْجِهَةِ، وَلَكِنَّ شَبَهُ مَا بَيْنَهُمَا أَتَمَّمَا خَلَقَهُمَا مِنْ غَيْرِ أَبِي".<sup>21</sup>

فالتشبيه في الآية لا يقتضي المماثلة من جميع الوجوه.<sup>22</sup> وإنما المماثلة قاصرة على المشاركة في بعض الأوصاف وهو أن كلا النَّبِيِّينِ وُجِدَا وجودًا خارجًا عن العادة المستمرة، وهما في ذلك نظيران، والتشبيه هنا من قبيل تشبيه الغريب بالأغرب؛ لأن وجود نبي الله عيسى من غير أب أمر غريب، والأغرب منه والأخرق للعادة الوجود من غير أب وأم، فشبّه الغريب بالأغرب؛ ليكون أقطع للخصم، وأحسم لمادة شبهته إذا نظر فيما هو أغرب مما استغربه.<sup>23</sup>

ومن هنا ندرك القيمة البلاغية للتشبيه في الآية الكريمة كوسيلة إقناعية وظفها القرآن الكريم في الكشف عن افتراء النصارى في دعواهم في حق نبي الله عيسى عليه السلام، فكان التشبيه وسيلة إقناع في ردع هؤلاء القوم، وإحالتهم إلى التفكير من خلال عقد تلك المماثلة بين خلقين غَوِيَّيْنِ، فيتبين لهم من خلال تلك المماثلة خطأ دعواهم، وفساد قولهم في نبي الله عيسى حيث هناك من هو أغرب منه وأعجز في الخلق، ولم يَدَّعِ أحد أنه ليس عبدا لله عز وجل.

ثم تأتي وسيلة أخرى من وسائل الإقناع في الآية في الرد على ضلال النصارى فيما قالوه في حق نبي الله عيسى، وهي قوله تعالى: " خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ " [ آل عمران ] 59. حيث عبر القرآن بلفظة " خَلَقَ "، ولم يقل " جَعَلَ، أو أَنْشَأَ، أو فَطَرَ، أو أُبْدِعَ "؛ وذلك لسببين، الأول: أن مادة

<sup>21</sup> أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، رتج، أحمد البردوني (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964)، 102/4.

<sup>22</sup> زكريا بن محمد بن أحمد الأنصاري، فتح الرحمن بكشف ما يلتبس في القرآن. thk، محمد علي الصابوني (بيروت: دار القرآن الكريم،

1983)، 102/4.

<sup>23</sup> أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد جار الله الريحشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (بيروت: دار الكتاب العربي، 1408)،



"خلق" تعني الإيجاد من عدم، وهذا لا يكون إلا لله عز وجل، والثاني: أن الحديث هنا عن نبي الله آدم عليه السلام، وهو أول الخلق، فكان مما يقتضيه الحال، وتتطلبه البلاغة أن يأتي القرآن بلفظ دال على هذا المعنى، ويشار من خلاله إلى طلاقة قدرة الله عز وجل في خلق الأشياء من عدم، والعرب الخُلصُ الذين نزل فيهم القرآن يدركون ويعرفون تلك الفروق بين هذه الألفاظ، ومن هنا ندرك سر التعبير بلفظ الخلق في الآية، وكيف وظفها القرآن الكريم كوسيلة من وسائل الإقناع في مخاطبة النصارى والرد على افتراءاتهم بحق نبي الله عيسى عليه السلام.

ثم تأتي وسيلة أخرى من وسائل الإقناع في الآية وهو التعبير " بالتراب " دون سائر مواد الخلق الأخرى التي وردت في آيات أخرى، حيث لم يقل القرآن " طين، ماء، صلصال، ... إلخ " من مواد الخلق الأخرى، وإنما كان الاختصار هنا على مادة التراب دون غيرها، وهذا من بلاغة التعبير في القرآن الكريم؛ حيث اقتضت البلاغة ذلك؛ لأن مادة التراب هي أبعد المواد إلى العدم المحض، وهي أنسب مواد الخلق مع نبي الله آدم؛ لكونه أول الخلق، كما تحمل صورة من صورة الإقناع حيث تلفت المنكرين إلى طلاقة قدرة الله عز وجل في الخلق من عدم، كما أن تنكير التراب في الآية يفيد الإبهام، فيشمل كل أنواع التراب، والإبهام عنصر من عناصر التشويق التي تستدعي إعمال العقل والفكر، والنظر في تلك المادة التي خلق منها نبي الله آدم، وكيف تتجلى في هذا الخلق دلائل قدرة الله، فيكون التعبير بالتراب حاملاً على الإقناع عما هم فيه من ضلال في حق نبي الله عيسى عليه السلام، " ففي التعبير بالتراب تدرج مع عقول المخاطبين وفق مقتضى حالهم؛ لذا خاطبهم بما يشاهدون ويحسون ويعرفون حتى تكون في أيديهم مواد الأدلة

الحسية التي تصاحبهم صباح مساء، فيلزمهم الله الحجة، ويكون في ذلك مدعاة لتفكيرهم واستمالتهم".<sup>24</sup>

ويشير الزركشي (ت 794 هـ) إلى معنى لطيف في سر التعبير بالتراب في الآية فيقول: "وَلَمْ يَقُلْ مِنْ طِينٍ كَمَا أَخْبَرَ بِهِ سَبْحَانَهُ فِي غَيْرِ مَوْضِعٍ، وَإِنَّمَا عَدَلَ عَنِ الطِّينِ إِلَى ذِكْرِ مُجَرَّدِ التُّرَابِ لِمَعْنَى لَطِيفٍ؛ وَذَلِكَ عَنِ أَنَّهُ أَذْنَى الْعُنْصُرَيْنِ وَأَكْثَفُهُمَا لَمَّا كَانَ الْمَقْصُودُ مُقَابَلَةً مَنِ ادَّعَى فِي الْمَسِيحِ الْإِلَهِيَّةَ أَتَى بِمَا يُصَغِّرُ أَمْرَ خَلْقِهِ عِنْدَ مَنْ ادَّعَى ذَلِكَ؛ فَلِهَذَا كَانَ الْإِتْيَانُ بِلَفْظِ التُّرَابِ أَمْسَ فِي الْمَعْنَى مِنْ غَيْرِهِ مِنَ الْعَنَاصِرِ الْأُخْرَى".<sup>25</sup>

فمادة التراب أبعد ما تكون عن الحياة؛ ولهذا أوتر التعبير بها هنا؛ للإشارة إلى ضلال النصارى حيث نسبوا نبي الله عيسى إلى الألوهية، وهناك من هو أعجب منه في الخلق وهو آدم، وقد خلق من أدنى العناصر، وأبعدها عن الحياة وهو التراب، ومع ذلك لم ينسبه أحد إلى الألوهية، فكأن القرآن يرد عليهم ويقول: كيف تتجرؤون وتصفون عيسى عليه السلام، وهو مخلوق ضعيف - كغيره من المخلوقات الأخرى - وتدعون بأنه إله، فلا شك أن الإتيان بلفظ التراب كما قال العلامة الزركشي وغيره أدل على المقصود في مثل هذا المقام.

ومن بلاغة الإقناع أيضاً في الآية الكريمة التذييل الذي ختمت به الآية، فهو أنسب ما يكون بالمقام الذي وردت فيه الآية، وألصق بالمقصود، وذلك في قوله تعالى في ختام الآية: "ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" [آل عمران] 59، وكان الظاهر أن يقال في غير القرآن: "ثم قال له كن

<sup>24</sup> عبد الحليم شادي، "البرهان التسليمي" (إيتاي البارود: مجلة كلية اللغة العربية، 2000)، 88.

<sup>25</sup> أبو عبد الله بدر الدين بن محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، البرهان في علوم القرآن، رح. محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار إحياء

فكان " بالماضي دون المضارع، وهذا العدول من الماضي إلى المضارع يحمل في طياته صورة إقناعية في غاية البلاغة والروعة والجمال، حيث أراد القرآن من المخاطبين أن يستحضروا صورة هذا الخلق، وأن يكون ماثلاً أمام أعينهم، فالغرض من التحول في صورة الفعل من الماضي إلى المضارع هو استحضار الصورة، وجعلها مشاهدة أمام العين، " فالغرض هو استحضار تلك الصورة البديعة الدالة على القدرة الباهرة".<sup>26</sup>، " وهذا يتطلب منهم مشاهدتها تعجبياً لهم من تلك الحال الدالة على طلاقة قدرة الله عز وجل في أمر الخلق".<sup>27</sup>

فلننظر إلى جمال القرآن الكريم، وبلاغة أسلوبه، وحلاوة منطقه، وكيف اشتملت تلك الآية على كل هذا الحشد من وسائل الإقناع، من التأكيد الذي بدأت به الآية الذي رد من خلاله على أباطيلهم، وجاء في مقابلة إنكارهم، ثم التعبير بلفظ الجلالة الدال على طلاقة القدرة والذي لا يستخدمه القرآن إلا في مواضع الشدة والتخويف، ثم التشبيه الذي كان كاشفاً عن أباطيلهم، وأحاطهم إلى النظر في خلق أعجب من خلق نبي الله عيسى عليه السلام، فكان التشبيه مدعاة إلى التفكير، ثم التعبير بمادة الخلق الدالة على كمال القدرة، وفي التعبير بمادة التراب دون غيرها من عناصر الخلق الأخرى أيضاً يبعث هذا إلى تحريك العقول، والتفكير فيمن خلق من عدم محض وهو نبي الله آدم عليه السلام، ثم ختمت الآية بالعدول والتحول في أسلوب الجملة، وكان هذا التحول داعياً لهم إلى استحضار تلك الصورة العجيبة في الخلق، وجعلها دائماً حاضرة أمام العين، فالقرآن يريد منهم أن تكون تلك الصورة العجيبة ماثلة أمام أعينهم؛ لأن

<sup>26</sup> محمد بن عبد الرحمن جلال الدين القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، رتح. محمد عبد المنعم خفاجي (بيروت: دار الجيل، د.ت)، 127/2.

<sup>27</sup> عبد المنعم الصعيدي، بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة (القاهرة: مكتبة الآداب، 2005)، 180.

مجرد النظر في صورة الخلق كاف في رد هذا الذي ادعوه في حق نبي من أنبياء الله وهو نبي الله عيسى عليه السلام.

### 3. بلاغة الإقناع في مقام الحث على مراعاة الحقوق

وهذا مقام آخر تتجلى فيه وسائل الإقناع التي وظفها القرآن الكريم؛ للحث على التقوى، ومراعاة الحقوق وحفظها، وكان المقام يستلزم تلك الوسائل الإقناعية؛ ليحث المخاطبين على الامتثال، والإذعان لما أمرُوا به، ويتجلى هذا في كثير من آيات الذكر الحكيم، ومنها الآية الأولى من سورة النساء.

قال تعالى: [ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ] النساء 1.

وهذه الآية قد حوت من وسائل الإقناع ما لا يعلمه إلا الله عز وجل، وقبل التعرف والوقوف على صور الإقناع وأساليبه في الآية نتوقف أولاً عند تفسير الآية وبيان معناها، ثم يأتي الحديث بعد ذلك في ذكر صور الإقناع التي اشتملت عليها الآية الكريمة.

يقول العلامة الزمخشري (ت 538هـ): "وهذه الآية جاءت في مقام التذكير بالنعم السابعة على الناس، فحقهم أن يتقوه في كفرانها، والتفريط فيما يلزمهم من القيام بشكرها، ومن أعظم هذه الحقوق أن يتقوه فيما يتصل بحفظ الحقوق بينهم، فلا يقطعوا ما يجب عليهم وصله، وهذا

المعنى مطابق لمعاني السورة كلها".<sup>28</sup>، فالآية " تنبيه للنَّاسُ على أنه الصانع؛ للحرص على التواصل لحرمة هذا النسب وإن بعد ".<sup>29</sup>

فهذه الآية الكريمة قد لخصت من بداية السورة مجمل ما اشتملت عليه السورة من أحكام، " فبناء هذه السورة على التواصل والائتلاف ورعاية حقوق ذوي الأرحام وحفظ ذلك كله إلى حالة الموت المكتوب علينا، وناسب هذا المقصود من التواصل والألفة ما افتتحت به السورة من قوله تعالى: {الذي خلقكم من نفس واحدة} النساء 1، فافتتحها بالالتزام والوصلة ولهذا خصت من حُكم تشاجر الزوجين بالإعلام بصورة الإصلاح".<sup>30</sup>، وقد نبهت هذه السورة من مطلعها على مراعاة تلك الأحكام، يقول أبو حيان (ت 745هـ): " وَنَبَّهَ تَعَالَى مِنْ أَوَّلِ هَذِهِ السُّورَةِ عَلَى إِجَادِ الْأَصْلِ، وَتَفَرُّعِ الْعَالَمِ الْإِنْسَانِيِّ مِنْهُ؛ لِيُحِثَّ عَلَى التَّوَافُقِ وَالتَّوَادِّ وَالتَّعَاطُفِ وَعَدَمِ الْإِخْتِلَافِ".<sup>31</sup> يقول العلامة الرازي (ت 606هـ): "اعْلَمْ أَنَّ هَذِهِ السُّورَةَ مُشْتَمَلَةٌ عَلَى أَنْوَاعٍ كَثِيرَةٍ مِنَ التَّكَالِيفِ، وَذَلِكَ لِأَنَّهُ تَعَالَى أَمَرَ النَّاسَ فِي أَوَّلِ هَذِهِ السُّورَةِ بِالتَّعَاطُفِ عَلَى الْأَوْلَادِ وَالنِّسَاءِ وَالْأَيْتَامِ، وَالرَّأْفَةِ بِهِمْ وَإِبْصَالِ حُقُوقِهِمْ إِلَيْهِمْ وَحِفْظِ أَمْوَالِهِمْ عَلَيْهِمْ، وَبِهَذَا الْمَعْنَى خُتِمَتِ السُّورَةُ".<sup>32</sup>

<sup>28</sup>الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، 462/1.

<sup>29</sup>الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، 3/2.

<sup>30</sup>البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، 192/5.

<sup>31</sup>محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، رتح. صدقي محمد جميل (بيروت: دار الفكر،

1420)، 493/3.

<sup>32</sup>الرازي، مفاتيح الغيب، 475/9.

فهذه الآية الكريمة جاءت تلخيصاً لما ورد في السورة من أحكام، كالمواريث، ومراعاة حقوق ذوي الرحم، وغيرها من الحقوق والواجبات، ولبیان أهمية هذه الحقوق، وللمحافظة عليها، والاهتمام بها، نجد أن هذه الآية قد اشتملت على كثير من وسائل الإقناع؛ لاستمالة النفوس، وترقيق القلوب، للمحافظة على هذه الحقوق، والآن ننظر إلى تلك الوسائل الإقناعية التي حوتها الآية، وجاء بها النظم، وأول هذه الوسائل الإقناعية ما جاء في مفتتح الآية من التعبير بأسلوب النداء الذي كان الغرض منه هو إيقاظ العقول، ولفت الانتباه إلى ما يأتي بعده من أوامر ونواهٍ، فالنداء يحمل في طياته من وسائل التنبيه ما يجعل النفوس تتقرب ما يأتي بعده من الأوامر والنواهي، فيكون النداء أول مفتتح الآية؛ لتقرب ما يأتي بعد النداء من أمور في غاية الأهمية.

وبدء الآية بأسلوب النداء في غاية البلاغة؛ لأن الغرض بيان أهمية ما يأتي بعده من الأحكام المشروعة في حق النساء من الطلاق والميراث، وغير ذلك من الأحكام، وتصدر الآية به فيه دلالة وتنبيه على ذلك.<sup>33</sup> وتكمن بلاغة القرآن الكريم هنا في بيانه من مطلع الآية ومفتتح السورة إلى أهمية الأحكام الواردة في السورة، "وهذا من وجوه الحسن في القرآن كون الفواتح والخواتم دالة على المقصود، ووجه الحسن هنا أن الكلام جاء وفقاً لما يتطلبه المقام، فإن لكل مقام خطاباً يناسبه".<sup>34</sup>

ومن بلاغة النظم القرآني هنا إثارة التعبير بهذه الطريقة من النداء هنا "يا أيها"؛ لأن هذه الطريقة في النداء دون غيرها من أدوات النداء الأخرى لا تأتي إلا في المقامات ذات الأهمية التي

<sup>33</sup> يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم العلوي، الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز (بيروت: المكتبة العنصرية، 1423)، 142/2.

<sup>34</sup> محمد بن عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على مختصر المعاني رتح. عبد الحميد هندواي (بيروت: المكتبة العنصرية، د.ت)، 305/4.

تشتمل على أمور عظام، وأحكام في غاية الأهمية؛ لذا يشير العلامة الزمخشري إلى سر التعبير بهذه الصيغة في النداء، فيقول: "فإن قلت: لمكثر في كتاب الله النداء على هذه الطريقة ما لم يكثر في غيره؟ قلت: لاستقلاله بأوجه من التأكيد وأسباب من المبالغة: لأن كل ما نادى الله له عباده من أوامره ونواهيته، وعظاته وزواجه ووعده ووعيده، وغير ذلك مما أنطق به كتابه أمور عظام، وخطوب جسام، ومعان عليهم أن يتيقظوا لها، ويميلوا بقلوبهم وبصائرهم إليها، وهم عنها غافلون، فاقترضت الحال أن ينادوا بالأكّد الأبلغ.<sup>35</sup>

ومن هنا يتبين لنا سر التعبير بالنداء في مطلع الآية، وأن هذا التعبير مما يتطلبه المقام، وهو - أي النداء - من أول وسائل الإقناع التي تفرع الأسماع؛ لأن من يستمع لهذا النداء يدرك أن وراء عقبيه من الأحكام الهامة التي ينبغي عليه أن يأخذها على محمل الجد، وألا يتهاون في حفظها.

ثم تأتي وسيلة أخرى من وسائل الإقناع في الآية لا تقل أهمية عن سابقتها وهو قوله تعالى: "اتقوا ربكم" حيث أمر القرآن بالتقوى تمهيدا للحث على حفظ الحقوق، وتكمن بلاغة الأمر هنا أن القرآن قرن معه لفظ الربوبية، وذلك فيه من الإقناع ما فيه، فلربما يسأل سائل لماذا الأمر بالتقوى، فيكون الجواب لأنه ربكم، فكان التعبير بلفظ الربوبية هنا مما يستدعيه المقام، وتستوجه البلاغة؛ لأن فيه تذكيرا بالإحسان، والإنعام فيما مضى، فيكون ذلك أدعى للامتثال والقبول، فالقرآن أمر بشيء وقرن معه ما يستوجب الامثال لهذا الأمر، فسبحان من هذا كلامه، فالربوبية من دواعي الإقناع، ومن أسباب استمالة النفس، وخضوع القلب، وجذب المشاعر لتقبل ما تؤمر به، وبالتالي يكون في التعبير بالربوبية حجة وبرهان على وجوب الامتثال.

<sup>35</sup>الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، 90/1.

وبعد الإقناع بالربوبية الدال على التذكير بالإحسان، والرعاية فيما مضى، أعقب هذا بوسيلة أخرى من وسائل الإقناع التي تستوجب الامتثال، والإذعان لما يؤمر به الناس هنا وهو تذكير بنعمة الخلق في قوله تعالى: "الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً" النساء<sup>1</sup>، ونعمة التذكير بالخلق من أعظم موجبات الامتثال، " وفي ذلك تنبيه على عجيب هذا الخلق، وحقه بالاعتبار، والمراد بالنفس هنا هو آدم عليه السلام، والزوج هو حواء عليها السلام، وقد جاء الأسلوب في غاية البلاغة حيث " جاء التعبير بالاسم الموصول؛ لتفصيل حالة هذا الخلق العجيب، ولو لم يأت الاسم الموصول هنا لفاتت الإشارة إلى هذا المعنى".<sup>36</sup>

وهذا من بلاغة التعبير باسم الموصول في مثل هذا المقام، قال السكاكي (ت626هـ): " والحالة التي تقتضي كونه موصولاً فهي متى صح إحضاره في ذهن السامع،... ويقصد منه زيادة التقرير".<sup>37</sup>

ثم تأتي وسيلة إقناعية أخرى استوجبها النظم، وتطلبها المقام، واستدعاها السياق وهي الأمر بالتقوى عقب الأمر الأول في قوله تعالى: " واتقوا الله"، وهذه الجملة فيها من البلاغة ما فيها حيث عدل النظم القرآني هنا عن التعبير بالربوبية إلى التعبير بالألوهية، وقد كشف البحث فيما مضى أن هناك فرقا في التعبير بين الألوهية والربوبية، وأن الربوبية لا تكون إلا في مقام التذكير بالنعمة والحث على الامتثال، بخلاف التعبير بالألوهية حيث لا يرى إلا في مقام الترهيب والتخويف، وهذا هو سر العدول هنا في الآية، ففي مطلع الآية كان التعبير بالربوبية تذكيرا

<sup>36</sup> محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1993)، 216/4.

<sup>37</sup> يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي أبو يعقوب السكاكي، مفتاح العلوم (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987)، 181.



بالإحسان وحثنا على الاستجابة للأمر، ثم غير النظم هنا إلى التعبير بالألوهية ترهيباً، وتخويفاً من عدم الامتثال، فذكر بالربوبية ترغيباً، وذكر بالألوهية ترهيباً، وهذه المغايرة في التعبير من دواعي المقام، ويشير أبو حيان (ت745هـ) إلى ذلك فيقول: "وَدَكَرَ أَوَّلًا: الرَّبُّ الَّذِي يُدُلُّ عَلَى الْإِحْسَانِ وَالتَّرْبِيَةِ، وَثَانِيًا: اللَّهُ الَّذِي يُدُلُّ عَلَى الْقَهْرِ وَالْهُيْبَةِ، فَبَيَّ أَوَّلًا عَلَى التَّرْغِيبِ، وَثَانِيًا عَلَى التَّرْهِيْبِ، كَقَوْلِهِ: "يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا"، ... كَأَنَّهُ قَالَ: إِنَّهُ رَبُّكَ أَحْسَنَ إِلَيْكَ فَاتَّقِ مُحَالَفَتَهُ، فَإِنَّ لَمْ تَتَّقِهِ لِدَلِّكَ فَاتَّقِهِ لِأَنَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ".<sup>38</sup>، وهذا يؤكد أن كل كلمة في القرآن جاءت في موضعها الذي إذا نزعته منه هذه الكلمة، أو بدلت بغيرها لاختل المعنى، وثمة ترابط بين الأساليب والألفاظ ومقاماتها التي وردت فيها، ويعلل ابن عاشور لهذا التغير فيقول: "وقد ظهر اسم الله العلم هنا؛ لإدخال الروح في ضمائر السامعين؛ لأن المقام مقام تشريع يناسبه إثارة المهابة، بخلاف مقام "اتَّقُوا رَبَّكُمْ"، فهو مقام ترغيب.<sup>39</sup>

ثم تأتي خاتمة الآية تحمل من وسائل الإقناع ما يحمل النفس على الإذعان والخضوع لأوامر الله عز وجل، فكان تذييل الآية بقوله تعالى: "إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ قَرِيبًا"، وهذه الفاصلة فيها من التهديد والوعيد ما فيها، وجاء فيها التعبير بلفظ الألوهية الذي يحمل معاني التهديد، والتخويف لمن خالف الأوامر في الأحكام السابقة، وروعي فيه الإظهار دون الإضمار؛ وذلك لإدخال الروح في نفوس المخاطبين، وجاء فيها التعبير بما يفيد السيطرة والهيمنة "عليكم"، وختم بصيغة

<sup>38</sup> أبو حيان، البحر المحييط في التفسير، 496/3.

<sup>39</sup> ابن عاشور، التحرير والتنوير، 216/4.

المبالغة " رقيب " التي توحى بالمراقبة والمتابعة لمن يخالف الأوامر، والأحكام، والرقيب " فعيل بمعنى فاعل، والجمله في موضع التعليل للأمر، ووجوب الامتثال، وإظهار الاسم الجليل لتأكيدهِ".<sup>40</sup>

وخلاصة ما في هذه الآية الكريمة أنها قد اشتملت على كثير من وسائل الإقناع، وهذه الوسائل الإقناعية كانت مما يتطلبه المقام الذي وردت فيه الآية، فالمقام مقام الدعوة إلى حفظ الحقوق؛ لأن الآية كانت مجمله لما تضمنته سورة النساء في كثير من الأحكام والتي منها الحث على حفظ حقوق اليتامى، لا سيما في الموارث، والدعوة إلى صلة الأرحام إلى غير ذلك من الحقوق والواجبات التي تضمنتها السورة، وكان من وسائل الإقناع في الآية هذا التدرج العجيب، من حيث البدء بالنداء؛ للإشارة إلى أهمية ما يعقبه من الأوامر الإلهية، ثم كان الأمر بالتقوى مع التذكير بالربوبية المستلزم للامتثال، ثم التذكير بنعمة الخلق؛ ليكون ذلك أدعى للامتثال، ثم العدول في النظم بالتخويف من مخالفة هذه الأوامر الإلهية من خلال التعبير بالألوهية، ثم جاءت الخاتمة تأكيداً لكل ما سبق، وتحمل في طياتها ترهيباً وتخويفاً من مخالفة أمر الله، وهذا التدرج العجيب يحمل في طياته الحجج والبراهين، والأدلة الإقناعية، والتي لا يملك الإنسان معها إلا الإذعان والخضوع، والاستجابة لله عز وجل في كل ما أمر ونهى.

<sup>40</sup> شهاب الدين محمود بن عبد الله الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، رح. علي عبد الباري عطية (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415)، 396/2.

#### 4. بلاغة الإقناع في مقام الامتنان بالهداية

وهذا مقام آخر استعملت فيه العديد من وسائل الإقناع مع المخاطبين؛ لحثهم على الهداية والإيمان، وتنفيرهم من طرق الكفر والضلال، فكان لا بد من وسائل إقناعية تلين القلوب، وتحرك المشاعر؛ لتقبل الهداية، والتنفير من الكفر والضلال، وهذا وارد في كثير من آيات القرآن الكريم، ومنها هذه الآية في مفتح سورة إبراهيم في قول الله سبحانه وتعالى: "الر كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ" إبراهيم 1.

وهذه الآية الكريمة تشير إلى أن القرآن الكريم هو كتاب هداية للبشرية جميعها؛ فالقرآن ما أنزله الله سبحانه وتعالى إلا ليخرج الناس من ظلمات الجهل والكفر والإلحاد إلى نور الهداية، والإيمان، فالغرض هو هداية للناس جميعاً، والمخاطب في هذه الآية هو النبي - صلى الله عليه وسلم-، وقد أرسله الله تعالى لهداية الناس جميعاً، وهذا الكتاب هو القرآن الكريم، وهو أشرف كتاب أنزله الله على أشرف رسول؛ لهداية الجميع عرباً وعجماً.<sup>41</sup>

وكعادة القرآن، فإنه يضمن في كلامه من الأساليب، ووسائل الإقناع ما يستلزم من المخاطبين به أن يعملوا عقولهم، ويقدحوا زناد فكرهم، ثم لا يلبسون إلا وقد أذعنوا لجمال منطقهم، وبلاغة نظمه، وقوة إقناعه، وأول ما يطالعنا في الآية من وسائل الإقناع، البدء بالحروف المقطعة في قول الله تعالى: "الر"، وقد تكلم العلماء كثيراً عن سر التعبير بهذه الحروف في القرآن الكريم، وأكثر ما عليه العلماء هو أن ورود الحروف المقطعة في القرآن الكريم الغرض منها لفت الانتباه والأذهان إلى إعجاز القرآن الكريم في كونه مكون من هذه الحروف العربية، ومع هذا عجز العرب عن الإتيان بمثله، يقول الباقلاني (ت403هـ): "ما من سورة افتتحت بذكر

<sup>41</sup> أبو الفداء إسماعيل بن عمر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، رح. سامي السلامة (بيروت: دار طيبة، 1999)، 476/4.

الحروف المقطعة، إلا وتدلّ على هذه المعجزة، وهي مبنية على لزوم حجة القرآن والتنبية على وجه معجزته".<sup>42</sup>، فيكون إذا في بدء الآية لفت لأنظار المخاطبين إلى وجه من وجوه إعجازه وأنه مكون من هذه الحروف التي هي معلومة للجميع، ومع هذا كان هذا الكتاب المكون من هذه الحروف المعروفة معجزاً بحيث لا يستطيع أحد من الإنس والجن أن يأتي بمثله، والبدء بالحروف المقطعة في هذه الآية من البلاغة بمكان؛ لأن ما يأتي بعدها حث على اتباع هذا الكتاب، فتكون هذه الحروف الدالة على إعجاز القرآن تمهيداً للحديث عن هذا القرآن في قوله تعالى في الآية: "كتاب أنزلناه إليك"، فهذه "الحروف إشارة إلى أن القرآن المعجز جاء من مألوف حروفهم؛ لمن أمعن النظر، فمجئ هذه الحروف فيه بيان لإعجاز القرآن، وأن الخلق عاجزون عن معارضته بمثله، مع أنه مركب من هذه الحروف المقطعة التي يتخاطبون بها".<sup>43</sup>

ثم تأتي الوسيلة الإقناعية التالية في الآية قوله تعالى: "أنزلناه" حيث أسند القرآن الإنزال إلى الله تعالى بنون العظمة، وفي هذا لفت للأذهان إلى أهمية هذا الكتاب في كونه منزلاً من عند الله، ففي نسبة الإنزال إليه دفع للعقول إلى التفكير في كنه هذا الكتاب المنزل؛ لكونه منزل من عند الله، فيكون في هذا التعبير إقناع للعقول، وطمأنة للقلوب بأهمية هذا الكتاب المنزل من عند الله جل وعلا، ثم يأتي الإسناد إلى ضمير النبي، وإسناد الإخراج إليه تنويه وتعظيم، وتشريف لمقامه الشريف من حيث إثبات المشاركة له في تحصيل الهداية، إذ هو الداعي، والمنذر.<sup>44</sup> وفي التعبير بالناس في الآية؛ لكون النبي عليه الصلاة والسلام مرسل إلى الناس جميعاً، فلم يكن

<sup>42</sup> أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم الباقلائي، *إعجاز القرآن للباقلاني*، رتح. أحمد صقر (مصر: دار المعارف، 1979)،

<sup>43</sup> عائشة محمد علي عبد الرحمن بنت الشاطي، *الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرقي* (القاهرة: دار المعارف، د.ت.)، 156.

<sup>44</sup> أبو حيان، *البحر المحيط في التفسير*، 406/6.

مرسلا إلى جماعة بعينها، وإنما أرسل إلى كافة الخلق؛ فهو النبي الخاتم الذي أرسل برسالة إلى الناس كافة في كل أقطار الأرض.

ولننظر إلى روعة القرآن الكريم في التعبير حيث خالف في آية الأعراف في قوله تعالى: "المص كِتَابٌ أَنْزَلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ لِتُنذِرَ بِهِ وَدِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ" الأعراف 1، حيث لم يذكر في سورة الأعراف فاعل الإنزال كما ذكر هنا في آية سورة إبراهيم؛ وذلك لأن الفاعل في الآيتين معلوم ومعروف وهو الله - عز وجل -، فللعلم بِمَنْزِلَةِ حذف الفاعل؛ خلافا لسورة إبراهيم التي معنا هنا؛ لأن المقام فيها هو الامتنان على الناس بإنزال القرآن إليهم، ودليل ذلك التعليل الوارد في الآية في قوله تعالى: "لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ" فكان مقتضى الحال هنا وما تتطلبه البلاغة ذكر فاعل الإنزال وإن كان معلوما؛ لقرع الأسماع بالمنزل وهو الله تعالى، والتذكير به؛ ليكون أدعى إلى القبول، والاستجابة.<sup>45</sup>

ثم تأتي في الآية الكريمة وسيلة أخرى من وسائل الإقناع؛ لقبول هذا الكتاب الهادي، والاستجابة له من خلال الاستعارة التي وردت في الآية في قوله تعالى: "لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ"، ففي "الظلمات، والنور" استعارتان عن الكفر، والإيمان، وهما من قبيل الاستعارة التصريحية، يقول العلامة ابن الأثير: "فالظلمات والنور: استعارة للكفر والإيمان، أو للضلال والهدى، والمستعار له مطوي الذكر، كأنه قال: لتخرج الناس من الكفر الذي هو كالظلمة إلى الإيمان الذي هو كالنور".<sup>46</sup>

<sup>45</sup>علي بن عيسى بن عبد الله الرماني، النكت في إعجاز القرآن، رتح. محمد خلف الله (مصر: دار المعارف، 1976)، 92.

<sup>46</sup>ضياء الدين نصر الدين بن محمد ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، رتح. بدوي طبانة (القاهرة: دار نضرة مصر، د.ت).

والاستعارة هنا مبنية على طي المستعار له، فكأنه قيل: " لتخرج الناس من الكفر والضلال اللذين هما كالظلمة إلى الإيمان والهدى اللذين هما كالنور.<sup>47</sup> وهي - أي الاستعارة - وسيلة إقناعية في غاية البلاغة، ومطابقة لمقتضى الحال في الآية، فهي مما يستدعيها المقام، ويتطلبها نظم الكلام؛ لأنها صَوَّرَت الإيمان بالنور، والكفر بالظلمات، ولا شك أن النور والظلمات مما هو مشاهد للأعين المبصرة، فالناس جميعاً يدركون الفرق بين النور الذي يهتدي به الإنسان في الطريق خلافاً للظلمات التي يتخبط فيها الإنسان، ولا يهتدي فيها لشيء، فالاستعارة مع كونها داعية إلى الفكر وإعمال العقل، وإدراك الفرق بين الكفر والإيمان أيضاً تحمل في جنباتها تنفيراً من الكفر والضلال الذي يتخبط فيه الإنسان، ويتيه في ظلماته الحالكة، ففي الاستعارة تجسيد للمعنويات " الكفر، والإيمان" في صورة المحسوسات التي ترى بالأبصار " الظلمات، والنور"، فهي تعني بنقل المعنى المجرد إلى الحس العيني، فالاستعارة أبلغ في التعبير لما فيها من البيان بالإخراج إلى ما يدرك بالأبصار.

وانظر إلى بلاغة القرآن في تنفيذه من الكفر والضلال، ودعوته إلى الإيمان، حيث جمع الظلمات، وأفرد النور، ووراء هذا من البلاغة ما وراءه؛ حيث أشار إلى أن الإيمان طريقه واحد خلافاً للكفر فطرقة متعددة، يقول العلامة الرازي رحمه الله: " وَالْآيَةُ دَالَّةٌ عَلَى أَنَّ طُرُقَ الْكُفْرِ، وَالْبِدْعَةِ كَثِيرَةٌ، وَأَنَّ طَرِيقَ الْخَيْرِ لَيْسَ إِلَّا الْوَاحِدَ؛ حَيْثُ عَبَّرَ عَنِ الْجَهْلِ، وَالْكَفْرِ بِالظُّلْمَاتِ، وَهِيَ صَبِيغَةٌ جَمْعٌ، وَعَبَّرَ عَنِ الْإِيمَانِ وَالْهُدَايَةِ بِالنُّورِ وَهُوَ لَفْظٌ مُفْرَدٌ، وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ طُرُقَ الْجَهْلِ كَثِيرَةٌ، وَأَمَّا طَرِيقُ الْعِلْمِ وَالْإِيمَانِ فَلَيْسَ إِلَّا الْوَاحِدَ".<sup>48</sup>، فجمع الظلمات يصور لك إلى أي مدى

<sup>47</sup>العلوي، الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، 111.

<sup>48</sup>الرازي، مفاتيح الغيب، 58/19.

ينبهم الطريق أمام الضال، فلا يهتدى إلى الحق، وسط هذا الظلام المتراكم".<sup>49</sup>، وهذه طريقة القرآن الكريم، حيث نراه دائما يستعير النور للهدى والإيمان، والظلمات للضلال والكفر في مقابلات عجيبة بين الأضداد والمتخالفات".<sup>50</sup>

وبعد تلك الوسيلة الإقناعية من خلال التعبير بالاستعارة يأتي التعبير بالربوبية في هذا المقام في قوله تعالى: "بِأَذْنِ رَبِّهِمْ"، والتعبير بالربوبية هنا مما يتلاءم مع المقام؛ لأن المقام هنا هو مقام الامتنان، فكان في التعبير بالربوبية تذكير للناس بالחסن المربي إمعانا في الاستجابة، واستمالة للقلوب في قبول الهداية، ففي هذا التعبير إقناع لهم.

ثم تأتي الفاصلة في غاية المناسبة مع الآية في قوله تعالى: "إلى صراطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ" حيث جاء التعبير بالعزيز، لما فيه من معنى القوة، فهو هنا يفيد التهديد لمن لم يستجب لهداية الكتاب المنزل من عند الله؛ ليخرجهم من ظلمات الكفر إلى نور الإيمان، ثم أعقب بصفة أخرى وهي صفة الحمد؛ لتذكير المؤمنين بنعمة الله عليهم بالإيمان، وأنه المستحق للحمد.<sup>51</sup> فجمع القرآن من خلال التعبير بمهذين الوصفين تهديدا للمعرضين، وتذكيرا للمؤمنين، فسبحان من هذا كلامه.

يقول ابن عاشور (ت1393هـ): "وَاحْتِيَاؤُ وَصَفِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ مِنْ بَيْنِ الصِّفَاتِ الْعَلَى؛ لِمَزِيدٍ مُنَاسَبَتِهَا لِلْمَقَامِ، لِأَنَّ الْعَزِيزَ الَّذِي لَا يُعْلَبُ، وَإِنزَالُ الْكِتَابِ بِرِهَانٍ عَلَى أَحَقِّيَّةِ مَا أَرَادَهُ اللَّهُ مِنَ النَّاسِ فَهُوَ بِهِ غَالِبٌ لِلْمُخَالِفِينَ مُقِيمٌ الْحُجَّةَ عَلَيْهِمْ، وَالْحَمِيدُ بِمَعْنَى الْمَحْمُودِ، لِأَنَّ فِي إِنْزَالِ هَذَا الْكِتَابِ نِعْمَةً عَظِيمَةً تُرْشِدُ إِلَى حَمْدِهِ عَلَيْهِ، وَبِذَلِكَ اسْتَوْعَبَ الْوُصْفَانِ الْإِشَارَةَ إِلَى

<sup>49</sup> أحمد أحمد البيلي بدوي، من بلاغة القرآن (القاهرة: دار فحضة مصر، د.ت)، 168.

<sup>50</sup> عبد العظيم إبراهيم محمد المطعني، خصائص التعبير القرآني ومماته البلاغية (القاهرة: مكتبة وهبة، 1992)، 292/2.

<sup>51</sup> عبد الكريم يونس الخطيب، التفسير القرآني للقرآن (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت)، 147/7.

الْقَرِيبَيْنِ مِنْ كُلِّ مُنْسَاقٍ إِلَى الْإِهْتِدَاءِ مِنْ أَوَّلِ وَهْلَةٍ وَمِنْ مُجَادِلِ صَائِرٍ إِلَى الْإِهْتِدَاءِ بَعْدَ قِيَامِ الْحُجَّةِ وَنَفَادِ الْحَيْلَةِ".<sup>52</sup>

ويشير أبو حيان إلى معنى لطيف في سر التعبير بهاتين الصفتين " العزيز، والحميد" حيث قال: "وَنَاسَبَ ذِكْرُ هَاتَيْنِ الصِّفَتَيْنِ صِفَةَ الْعِزَّةِ؛ لِأَنَّهَا الْمُتَضَمِّنَةُ لِلْقُدْرَةِ وَالْعَلْبَةِ وَذَلِكَ مِنْ حَيْثُ أَنْزَلَ الْكِتَابَ، وَصِفَةُ الْحَمْدِ الْمُتَضَمِّنَةُ اسْتِحْقَاقِهِ الْحَمْدَ مِنْ حَيْثُ الْإِخْرَاجِ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ، إِذِ الْهُدَايَةُ إِلَى الْإِيمَانِ هِيَ النِّعْمَةُ الَّتِي يَجِبُ عَلَى الْعَبْدِ الْحَمْدُ عَلَيْهَا وَالشُّكْرُ".<sup>53</sup>

وبعد فهذا مما وقفت عليه من أساليب الإقناع في الآية على قدر طاقتي، وفهمي لأقوال وكلام أهل العلم، والآية تكمن فيها من الأسرار البلاغية، ووسائل الإقناع ما لا يعلمه إلا الله عز وجل، وهذا في كل القرآن الكريم، فكل آية من آيات القرآن فيها ما فيها من الأسرار، وهذه الأسرار ترتبط بمقاماتها التي وردت فيها، والله أعلى وأعلم.

### الخاتمة

بعد هذه الرحلة مع كتاب الله عز وجل؛ من خلال النظر في آياته، وما تضمنته من أوجه الإعجاز، وما اشتملت عليه من الأساليب والأسرار، تبين لنا تنوع الأساليب، وتعدد طرق التعبير في القرآن، وأن القرآن تميز بأساليب إقناعية هادفة، كان في استخدامها راحة للقلوب، واستمالة للنفوس، من روعة بلاغتها، وجمال نظمها، ودقة استخدامها، حيث جاءت تلك الأساليب متناغمة مع العقل والروح، وبعد دراسة هذا الأسلوب خلصت الدراسة إلى بعض النتائج، وهي:

<sup>52</sup> ابن عاشور، التحرير والتنوير، 183/13.

<sup>53</sup> أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، 406/6.



الأساليب الإقناعية في القرآن الكريم تتصافر في انسجام محكم وتام مع عقول وقلوب المخاطبين، فكل لفظة في القرآن جاءت في موضعها بحيث لو غيرت، أو بدلت؛ لاختل المعنى، وذهب الغرض؛ لأن القرآن نسيج واحد في ألفاظه، وجمله، ومعانيه، وتنوع أساليبه.

الأساليب الإقناعية في القرآن الكريم متنوع، وتتعدد؛ لتكشف عن أغراض بعينها، وهذه الأساليب تتسم بوسائل إقناعية تدفع المخاطبين بها إلى الإذعان، والخضوع لما تحمله من ألفاظ ومعاني تنسجم مع العقل والفكر، ويطمئن لها القلب، وقد تبين لنا هذا من خلال الدراسة.

الأساليب الإقناعية في القرآن تتناغم مع مقاماتها الواردة فيها، فالمقام يستدعي التعبير بها دون غيرها، ومن هنا كانت الأساليب الإقناعية في القرآن مطابقة لما يقتضيه المقام، وتتطلبه البلاغة، وهذا هو موطن الحسن، والجمال في النظم القرآني.

الإقناع في القرآن يكون من خلال التنوع في الأساليب، والعدول في المعاني والألفاظ، وأن هذا التنوع والعدول تكمن وراءه كثير من الأسرار البلاغية، والمعاني الثرية التي يميل لها القلب، وتطمئن لها النفس، وتحار في بلاغتها العقول.

لإسلوب الإقناع مظاهر عديدة في التعبير في مقامات غاية في الأهمية، كالدعوة إلى الإيمان، والحث على حفظ الحقوق، والرد على المنكرين إلى غير ذلك مما يكشف عن أهمية هذا الأسلوب كوسيلة إقناعية داعية إلى الامتثال، والإذعان فيما تدعى إليه.

الإقناع في القرآن من خلال النماذج التي وردت في البحث كان يتسم بالأدلة المنطقية التي يتقبلها العقل، ويطمئن لها القلب، ولا تتعارض مع المنطق والفكر وكان أحياناً يلجأ إلى المظاهر الحسية لا سيما في مخاطبة المنكرين، والمعرضين عن هداية رب العالمين.

القرآن الكريم في إقناعه للآخرين كان يتميز بالتدرج، والترقي حيث يبدأ من الأدنى إلى الأعلى تماشياً مع العقل، والمنطق، ويحشد الكثير من الوسائل لا سيما في المقامات الهامة التي تستدعي التعبير بأساليب يقتنع بها العقل، ويطمئن لها الفؤاد، ومن ثم تكون الاستجابة والإذعان.

### المصادر والمراجع

- ابن الأثير، ضياء الدين نصر الدين بن محمد. المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر. تحق . بدوي طبانة. القاهرة: دار تحضة مصر، د.ت.
- ابن عاشور، محمد طاهر. التحرير والتنوير. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1993.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. تفسير القرآن العظيم. تحق . سامي السلامة. بيروت: دار طيبة، 1999.
- الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني . تحق . علي عبد الباري عطية. بيروت: دار الكتب العلمية، 1415.
- الأندلسي، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. تحق . عبد السلام عبد الشافي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1422.
- الأنصاري، زكريا بن محمد بن أحمد. فتح الرحمن بكشف ما يلتبس في القرآن . تحق . محمد علي الصابوني. بيروت: دار القرآن الكريم، 1983.
- الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب. إعجاز القرآن للباقلاني . تحق . أحمد صقر. مصر: دار المعارف، 1979.

البقاعي, إبراهيم بن عمر بن أبي بكر. نظم الدرر في تناسب الآيات والسور. القاهرة: دار الكتاب الإسلامي, د.ت.

البلخي, محمد بن أحمد بن يوسف أبو عبد الله. مفاتيح العلوم. تحق. إبراهيم الإياري. بيروت: دار الكتاب العربي, الطباعة 2. د.ت.

الجاحظ, عمرو بن بحر بن محبوب أبو عثمان. البيان والتبيين. بيروت: دار الهلال, 1423.

الخطيب, عبد الكريم يونس. التفسير القرآني للقرآن. القاهرة: دار الفكر العربي, د.ت.

الدسوقي, محمد بن عرفة. حاشية الدسوقي على مختصر المعاني. تحق. عبد الحميد هنداوي. 5 مجلدات. بيروت: المكتبة العصرية, د.ت.

الرازي, أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. مختار الصحاح. بيروت: المكتبة العصرية, الطباعة 5. 1999.

الرازي, أبو عبد الله محمد بن عمر فخر الدين. مفاتيح الغيب. بيروت: دار إحياء التراث العربي, الطباعة 1420.3.

الرواني, علي بن عيسى بن عبد الله. النكت في إعجاز القرآن. تحق. محمد خلف الله. مصر: دار المعارف, الطباعة 1976.3.

الزركشي, أبو عبد الله بدر الدين بن محمد. البرهان في علوم القرآن. تحق. محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية, 1376.

الزلي, محمد إبراهيم. الأساليب المستخدمة في الرسالة الإقناعية. القاهرة: دار الرشيد, 2000.

- الزمخشري, أبو القاسم محمود بن عمرو. أساس البلاغة. تحق. محمد باسل. بيروت: دار الكتب العلمية, 1998.
- الزمخشري, أبو القاسم محمود بن عمرو. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل. بيروت: دار الكتاب العربي, 1408.
- السكاكي, يوسف أبو بكر بن محمد بن علي. مفتاح العلوم. بيروت: دار الكتب العلمية, الطباعة 1987.2 .
- الصعيدي, عبد المتعال. بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة. القاهرة: مكتبة الآداب, 2005.
- الطبري, أبو جعفر محمد بن جرير. جامع البيان عن تأويل آي القرآن. تحق. عبد الله التركي. القاهرة: دار هجر, 2001.
- العلوي, يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم. الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز. بيروت: المكتبة العنصرية, 1423.
- القرطاجني, محمد بن محمد بن حسن بن حازم. منهاج البلغاء وسراج الأدباء. تحق. محمد الخوجة. تونس: دار الكتب الشرقية, 1966.
- القرطي, أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد. فصل المقال. تحق. محمد عمارة. القاهرة: دار المعارف, الطباعة 2. د.ت.
- القرطي, أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري. الجامع لأحكام القرآن. تحق. أحمد البردوني. القاهرة: دار الكتب المصرية, الطباعة 1964.2 .

القزويني, أحمد بن فارس بن زكريا. معجم مقاييس اللغة. تحق. عبد السلام محمد هارون. بيروت: دار الفكر, 1979.

القزويني, محمد بن عبد الرحمن جلال الدين. الإيضاح في علوم البلاغة. تحق. محمد عبد المنعم خفاجي. بيروت: دار الجيل, د.ت.

القشيري, عبد الكريم بن هوازن عبد الملك. لطائف الإشارات المسمى بتفسير القشيري. تحق. البسيوني البسيوني. مصر: الهيئة العامة للكتاب, د.ت.

المطعني, عبد العظيم إبراهيم محمد. خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية. القاهرة: مكتبة وهبة, 1992.

المقري, شهاب الدين أحمد بن يوسف اللبثي. تحفة المجد الصريح في شرح كتاب الفصيح. مكة المكرمة, 2011.

الهروي, محمد بن أحمد أبو منصور. تهذيب اللغة. تحق. محمد عوض محمد. بيروت: دار إحياء التراث العربي, 2001.

بدوي, أحمد أحمد البيلي. من بلاغة القرآن. القاهرة: دار نهضة مصر, د.ت.

بنت الشاطيء, عائشة محمد علي عبد الرحمن. الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق. القاهرة: دار المعارف, الطباعة 3. د.ت.

دراز, صباح عبید. علم المعاني. القاهرة: مطبعة الأمانة, 2000.

شادي, عبد الحليم. "البرهان التسليمي". إيتاي البارود: مجلة كلية اللغة العربية, 2000.

علي بن حيان, محمد بن يوسف بت. البحر المحيط في التفسير. تحقق. صدقي محمد جميل.  
بيروت: دار الفكر, 1420.

مصطفى, إبراهيم وآخرون. المعجم الوسيط. 2 مجلدات القاهرة: دار الدعوة, 1431.

### Kaynakça

Alûsî Şihâbüddîn Mahmud bin Abdullâh, *Ruhel-Ma'ânîfiTefsirel-Kur'anel-Azîm ve's-Seb'u'l-Mesânî*, çev. Ali Abdü'l-Bârî Atîye, Beyrut: Dar el-Kutub el-İlmîye, 1. baskı, 1415 H.

Abdü'l-Halim Şadî, *el-Burhânet-Teslîmî*, İtay el-Bârûd: Mecmû'at Kulel el-Luga el-Arabîye, sayı 16, 2000.

Alûwî Yahyâ bin Hamza bin Ali bin İbrâhîm, *el-Tarâzli's-Sirârel-BelâğaveUlûmHaqâ'iqel-İ'câz*, Beyrut: El-Maktabe el-Anseriye, 1. baskı, 1423 H.

Bâkîllânî Ebü Bekr Muhammed bin et-Tayyib, *İ'câzel-Kur'anli'l-Bâkîllânî*, çev. Ahmed Sakr, Mısır: Dar el-Ma'arif, 5. baskı, 1979.

Bukharî Muhammed bin Ahmed bin Yusuf Ebü Abdullâh, *Mefâtîhel-Ulûm*, çev. İbrahim el-Ebiyârî, Beyrut: Dar el-Kitâb el-Arabî, 2. baskı, y.t..

Bint es-Şâtî' Aîşe Muhammed Ali Abdü'r-Rahmân, *El-İ'câzel-Beyânîli'l-Kur'ânveMese'illbnel-Ezrak*, Kahire: Dar el-Ma'arif, 3. baskı, y.t.

Câhız Amr bin Bahr bin Mahbûb Ebü Osman, *El-Beyânve't-Tebyyîn*, Beyrut: Dar el-Hilâl, 1423 .

Çelik, Muhammed. *Kur'ân'ın İknâ Husûsiyeti*. İstanbul: Yeni Akademi Yayınları. 2006.

Derâz Sabâh Ubeyd, *İlme'l-Ma'ânî*, Kahire: Matba'at el-Emâna, 1. baskı, 2000.

Desûkî Muhammed bin Arife, *Haşîyeed-Desûkî'alâMukhtasarel-Ma'ânî*, çev. Abdü'l-Hamîd Hendâwî, Beyrut: El-Maktabe el-Asriye, y.t.

İbrahim Mustafa ve diğerleri, *el-Mu'cemel-Vasît*, (Kahire: Dar ad-Da'wa, 1. baskı, 1431 H.

- İbnü'l-Etîr Dîyâüddîn Nasreddîn bin Muhammed, *el-Meseliü's-Sâirfi Edebel-Kâtibve's-Şâ'ir*, çev. Bedî'üddîn Tıbnâ, Kahire: Dar Nehdet Mısır, y.t
- İbn Rüşd Ebü'l-Valîd Muhammed bin Ahmed bin Muhammed, *Fısil-el-Makâl*, çev. Muhammed Amâra, Kahire: Dar el-Ma'arif, 2. baskı, y.t.
- İbn Atıyye Ebü'l-Muhammed Abdülhak bin Gâlib, *el-Muharrarel-Vicîzfi Tefsirel-Kitâbel-Azîz*, çev. Abdü's-Selâm Abdü's-Şâfi, Beyrut: Dar el-Kutub el-İlmîye, 1. baskı, 1422 H.
- İbn Fâris Ahmed bin Fâris bin Zekeriya el-Kazvînî, *Mu'cem Mukâyyisel-Luga*, çev. Abdü's-Selâm Muhammed Hârûn, (Beyrut: Dar el-Fikr, 1979 baskısı.
- İbn Kethîr Ebü'l-Fidâ İsmâ'il bin Ömer, *Tefsirel-Kur'anel-Azîm*, çev. Sami es-Selâme; (Dar Taybe, 2. baskı, 1999.
- Ebü Hayyân Muhammed bin Yusuf el-Ali, *El-Bahrel-Muhîtfi't-Tefsîr*, çev. Sadık Muhammed Cemîl, Beyrut: Dar el-Fikr, 1420 H.
- Ensârî Zekeriya bin Muhammed bin Ahmed, *Fethü'r-Rahmânbi Keşfi Mâ Yeltebisufi'l-Kur'an*, çev. Muhammed Ali es-Sâbûnî, Beyrut: Dar el-Kur'an el-Kerîm, 1. baskı, 1983.
- Khatîb Abdülkerîm Yûnus, *Tefsirel-Kur'anîli'l-Kur'ân*, Kahire: Dar el-Fikr el-Arabî, y.t
- Râzî Ebü Abdullâh Muhammed bin Ömer Fekhrüddîn, *Mefâtîhel-Ghayb*, Beyrut: Dar İhyâ el-Turâs el-Arabî, 3. baskı, 1420 H.
- Râzî Zeynüddîn Ebü Abdullâh bin Ebî Bekr, *Mukhtâres-Sihâh*, çev. Yusuf el-Şeyh, Beyrut: El-Maktabe el-Asriye, 5. baskı, 1999.
- Rummânî Ali bin İsa bin Abdullâh, *En-Nekatfîl'câzel-Kur'ân*, çev. Muhammed Khalf Allâh, ve diğçerleri, Mısır: Dar el-Ma'arif, 3. baskı, 1976.
- Sekâkî Yûsuf Ebü Bekr bin Muhammed bin Ali, *Miftâhel-Ulûm*, Beyrut: Dar el-Kutub el-İlmîye, 2. baskı, 1987.
- Sa'idî Abdü'l-Mu'tâl, *Bugyetel-İydâhli-Talhîsel-Miftâhfi Ulûmel-Belâğa*, Kahire: Maktabet el-Âdâb, 17. baskı, 2005.

- Tabarî Ebü Câfer Muhammed bin Cerîr, *Câmî'el-Beyân'anTe'vîlÂyi'l-Kur'ân*, çev. Abdullâh et-Türki, Dar Hicr, 1. baskı, 2001.
- Kurtâcînî Muhammed bin Muhammed bin Hasan bin Hâzim, *Minhâcel-BulağâveSirâcel-Edîbâ*, çev. Muhammed el-Khoja, Tunus: Dar el-Kütüb eş-Şarkıyye, 1. baskı, 1966.
- Kurtubî Ebü Abdullâh Muhammed bin Ahmed el-Ensârî, *el-Câmî'li-Ahkâmel-Kur'ân*, çev. Ahmed el-Berdûnî, Kahire: Dar el-Kütüb.
- Kılıçarslan, Mehmet. "Kur'ân'ın Anlatım Üslubu", *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (NKUIFD)*, 2/1,( 2016), 30-62.
- Zerkeşî Ebü Abdullah Bedrüddîn bin Muhammed, *El-BurhânfiUlûmel-Kur'ân*, çev. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, Kahire: Dar İhyâ el-Kütüb el-Arabîye, 1. baskı, 1376 H, 3\378.
- Zulmî Muhammed İbrâhîm, *el-Asâlibel-Müstakhdemâfi'r-Risâleel-İqnâ'îye*, Kahire: Dar er-Raşîd, 1. baskı, 2000.
- Zemahşerî Ebü'l-Kâsım Mahmud bin Amr Câr Allâh, *Esâsel-Belâğâ*, çev. Muhammed Bâsıl, Beyrut: Dar el-Kutub el-İlmîye, 1. baskı, 1998.



# tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2024, c. 10, s. 2: 979-1013

## Mağrib ve Kuzey Afrika'da Geleneksel Hafızlık Usulü: Tarihsel Gelişim ve Yöntem

Traditional Memorization Method in the Maghreb and North Africa:  
Historical Development and Methodology

**Alaaddin SALİHOĞLU**

Dr. Öğr. Üyesi, Dumlupınar Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi ABD.  
Assistant Professor, Kütahya Dumlupınar University,  
Faculty of Theology, Department of Qiraat, Kütahya, Türkiye  
alaaddin.salihoglu@dpu.edu.tr  
**ORCID:** 0000-0002-2390-6679

**DOI:** 10.47424/tasavvur.1531532

### Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 11 Ağustos / August 2024

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 29 Ekim / October 2024

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2024

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Salihoglu, Alaaddin. "Mağrib ve Kuzey Afrika'da Geleneksel Hafızlık Usulü: Tarihsel Gelişim ve Yöntem". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 10 / 2 (Aralık 2024): 979-1013. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1531532>

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

**Plagiarism:** This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.  
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

**Copyright** © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of  
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.  
CC BY-NC 4.0



## Öz

Endülüs, Mağrib ve Kuzey Afrika bölgeleri, İslâm tarihinde hafızlık ve resmü'l-mushaf konusunda metodik yaklaşımları ve titiz uygulamalarıyla temayüz etmişlerdir. Bu sahalarda öncü roller üstlenerek, kırâat ilminin gelişimine kayda değer katkılarda bulunmuşlardır. Mağribîlerin bu konulardaki uzmanlığının ve üstünlüğünün en somut göstergesi; günümüz İslâm dünyasında basılan mushafların sonunda yer alan tanıtım sayfalarında, ilgili mushafların kitabeti ve zaptı konusunda referans olarak kullanılan kaynakların, Batı İslâm coğrafyasında yetişen âlimler tarafından telif edilmiş olmasıdır. Bu üstünlüğün ardında yatan sebeplerden biri bölgede asırlardır süregelen geleneksel tahta levha merkezli hafızlık yöntemidir. Çalışmada, Mağrib ve Kuzey Afrika bölgesindeki levhalarla hafızlık geleneği ele alınmış, bu geleneğin tarihsel gelişimi ve İslâm'ın bölgede yayılmasıyla başlayan eğitim süreci incelenmiştir. Ardından, bölgedeki Kur'ân eğitimi veren kurumlar hakkında bilgi verilmiştir. Sonraki başlıkta, hafızlık eğitimi sürecinin üç temel merhalesi detaylandırılmış ve yöntemin farklı uygulamaları açıklanmıştır. Daha sonra, tahta levha merkezli hafızlık metodunun özellikleri üzerinde durulmuştur. Bu yöntemin görsel ve işitsel boyutları nasıl bütünleştirdiği, arz, semâ' ve kitabet unsurlarını nasıl birleştirdiği, Kur'ân'ın sonundan başlama yaklaşımının avantajları ve çoklu zekâ teorisiyle uyumu gibi konular ele alınmıştır. Ayrıca çalışmada, bu ezber yönteminin hafızlık ile resmü'l-mushaf arasında köprü rolünü üstlenen *tenzîl* ve *ansâs* uygulamaları da incelenmiştir. Bunun yanı sıra çalışma kapsamında geleneksel hafızlık eğitiminde kullanılan eğitim materyalleri hakkında bilgi verilmiş ve bu araç-gereçlerin bölgesel dini ve kültürel bağlamdaki sembolik anlam ve önemi ortaya konmaya çalışılmıştır. Yöntem açısından, bu araştırma mukayeseli analiz ve literatür taraması yöntemlerini benimsemiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Kırâat İlmi, Mağrib ve Kuzey Afrika, Kur'ân Eğitimi, Hafızlık, Levhalarla Hafızlık.

## Abstract

Andalusia, the Maghreb, and North Africa have played important roles in Islamic history regarding Qurân memorization and writing. These regions have contributed significantly to Qurânic recitation methods. The expertise of Maghrebi scholars is evident in modern Qurân printing, which often references

their work. This expertise partly stems from a traditional wooden board-based memorization method used for centuries. This study examines the wooden board Qurān memorization tradition in the Maghreb and North Africa. It explores the history and educational process of this method, which began with Islam's spread in the region. The study also describes Qurānic education institutions in the area. The research outlines three main stages of the memorization process and explains different applications of the method. It highlights the characteristics of the wooden board-centered approach, including how it combines visual and auditory learning, recitation to a teacher (*ardh*), listening (*samā'*), and writing. The study discusses the benefits of starting memorization from the end of the Qurān and how this method aligns with multiple intelligence theory. It also examines 'tanzel' and 'ansas' practices, which connect memorization to Qurānic orthography. Additionally, the study describes the educational materials used in traditional memorization and explores their symbolic meaning in the regional religious and cultural context. The research uses comparative analysis and literature review methods.

**Keywords:** Qurān Reading and Qirāat Science, Maghreb and North Africa, Qurānic Education, Memorization of the Qurān, Memorization with Boards.

## Giriş

Kur'ân-ı Kerîm'in vahyedildiği dönemde Mekke toplumu, ağırlıklı olarak okuma yazma bilmeyen ve şifâhî kültürün hâkim olduğu bir yapıya sahipti. Bu toplumun en dikkat çekici özelliklerinden biri, hafızalarının olağanüstü güçlü ve berrak olmasıydı. Hicaz bölgesinin sakinleri, henüz duydukları uzun bir şiiri dahi tek seferde ve hatasız bir şekilde tekrarlayabilme yeteneğine sahipti. İşte Kur'ân, hafıza kullanımında bu denli üstün yeteneklere sahip insanlardan oluşan bir topluma nâzil olmuştur. Hz. Peygamber'in (s.a.s) bizzat ezberlediği Kur'ân, O'nun teşviki ve talimiyle önce sahâbîler, ardından tabî'n nesli ve sonraki kuşaklar tarafından da titizlikle hıfzedilmiştir. Bu kutsal görev zamanla kurumsallaşarak, Kur'ân'ın korunması ve aktarılması geleneği nesiller boyu devam etmiştir. Bu bağlamda Mekke döneminde *dâru'l-Erkam*<sup>1</sup> ile Medine döneminde Abdullah b. Ümmi Mektûm'un (öl. 15/636) kullandığı, Mahreme b.

<sup>1</sup> Muhammed b. Sa'd el-Kâtib İbn Sa'd, *eş-Şaḫâḫü'l-kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1421), 3/224.

Nevfel'e (öl. 54/674) ait olan ve *dâru'l-kurrâ*<sup>2</sup> olarak bilinen ev, Kur'ân eğitimi tarihindeki ilk örnekler arasında kabul edilmektedir. Nitekim bazı âlimler, Mahremé'nin evini sonradan ortaya çıkan müstakil Kur'ân medreselerinin nüvesi olarak görmektedir.<sup>3</sup> Bununla birlikte, inşa edildiği günden itibaren bir talim ve tedris müessesesi olarak görev yapan Mescid-i Nebevî ve bünyesinde yer alan Suffe, cami-mektep birlikteliğinin ilk numunesini teşkil etmektedir. Bu minvalde, zikredilen eğitim kurumları, bilhassa hafızlık medreselerinin kurumsallaşması sürecinde atılan ilk ve en mühim adımları temsil etmektedir.<sup>4</sup>

İlk dört asırda, ileri düzey kırâat eğitimi ağırlıklı olarak camilerde sürdürülmüştür. Çocuklara yönelik Kur'ân öğretimi ise, cami ortamının huzurunu bozmamak adına, *küttâb* olarak adlandırılan özel mekteplerde gerçekleştirilmiştir.<sup>5</sup> Küttâblarda çocuklara Kur'ân eğitiminin yanı sıra dini bilgiler ve okuma-yazma eğitimi de verilmiştir.<sup>6</sup> Zamanla, Kur'ân talimi ve hafızlık eğitimine yoğunlaşan bu kurumlar *Kur'ân küttâbları* ve *medresetü'l-huffâz* olarak anılmaya başlanmıştır.<sup>7</sup> Yüksek seviyede kırâat talimi ise bu ilim için özel tesis edilen medreseler bünyesindeki *dâru'l-Kur'ân*, *dâru'l-huffâz* ve *dâru'l-kurrâ* adı verilen bölümlerde yürütülmüştür.<sup>8</sup> Değişik düzeyler ve farklı isimler adı altında

<sup>2</sup> Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî İbn Abdilber, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb*, thk. Ali Muhammed el-Beccâvî (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412), 3/997.

<sup>3</sup> Ali b. Muhammed el-Huzâî, *Tahrîcü'd-delâlati's-sem'iyye*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmiyy, 1404), 93.

<sup>4</sup> Abdülhâdî Hamîtü, *Kırâ'atü'l-İmâm Nâfi'inde'l-mağâribe* (Fas: Fas Diyanet İşleri Bakanlığı Yayınları, 2003), 1/212; Yaşar Kurt, "Kur'ân'ın Korunmasında Hâfızlık Müessesesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2012), 243.

<sup>5</sup> Küttâblar, Osmanlı'daki sıbyan mekteplerine benzeyen eğitim kurumlarıdır. Sıbyan mekteplerinin kuruluş amaçları ve eğitim programları hakkında bilgi için bk. Ahmet Gökdemir, "Osmanlı Kur'ân Eğitim Merkezleri: Dârülkurrâlar ve Sıbyan Mektepleri", *Edebali İslamiyat Dergisi* 1/2 (2017), 53-57.

<sup>6</sup> Gökdemir, "Osmanlı Kur'ân Eğitim Merkezleri", 53; Nebi Bozkurt, "Dârülkurra", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/543.

<sup>7</sup> Bozkurt, "Dârülkurra", 8/543.

<sup>8</sup> Dâru'l-kurrâ sözcüğünün ne anlama geldiği, dâru'l-kurrâların kuruluşu ve tarihi gelişim süreçleri, konuları, tesis edilme amaçları, çeşitleri, eğitim programları ve müfredatı hakkında bilgi için bk. Gökdemir, "Osmanlı Kur'ân Eğitim Merkezleri", 43-53; Mustafa Atilla Akdemir, *Kırâat İlmî Eğitim ve Öğretim Metotları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 128-169; Yusuf Alemdar, *Müslüman Toplumlarında Tesis Edilen Eğitim Kurumları* (Konya: Eğitim Yayınevi, 2018), 65-100.

Kur'ân tedrisatı veren bu mektep ve merkezler, günümüzde Kur'ân kursu, hafızlık Kur'ân kursu ve kırâat eğitim/ihtisas merkezleri olarak devam etmektedir.

Başta ülkemiz olmak üzere İslâm coğrafyasının genelinde, Kur'ân öğretimi ve hafızlık faaliyetleri eskiden bu yana yoğun bir şekilde sürdürülmektedir. Doğu İslâm coğrafyasındaki Kur'ân eğitimi ve hafızlık çalışmalarına dair detaylı bilgiler, bu konuda yazılmış makale, tez ve kitaplarda yer almaktadır. Araştırmamız kapsamı ve sınırları gereği, konuyla ilgili bazı kaynaklara işaret etmekle yetinilecektir.<sup>9</sup> Burada Mağrib ve Kuzey Afrika'nın temayüz ettiği hafızlık eğitimine ışık tutup bölgedeki Kur'ân eğitimi tarihçesi, kurumları, hıfz yöntemleri ve bu yöntemlerin özellikleri ile eğitim sürecinde kullanılan materyaller üzerinde durulacaktır.

### 1. Mağrib ve Kuzey Afrika'da Hafızlık Eğitiminin Tarihsel Gelişimi

Mağrib ve Kuzey Afrika'da Kur'ân-ı Kerîm hıfzı ve tedrisi, erken dönemlerden itibaren faaliyetini sürdürmüştür. Sözü edilen eğitim geleneğinin kökleri, Ukbe b. Nâfi'nin (öl. 62/682) Kayrevan şehrini tesis etmesine, akabinde Mûsâ b. Nusayr'ın (öl. 98/717) Mağrib-i Aksâ'yı fethine ve sonrasında askeri seferlere refakat eden ulema heyetlerinin<sup>10</sup> ilmî çalışmalarına dayanmaktadır. Meşrik'te de olduğu gibi başlangıçta camiler, bu eğitimin yegâne merkezi olarak işlev görmüştür. Müteakip dönemlerde, *küttâb* ve *ribâtların* ortaya çıkışı,

<sup>9</sup> Bu konuda detaylı bilgi için bk. Mutî' el-Hâfız, *Dûru'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Dimaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 1430); Fatih Kurt (ed.), *Dünden Bugüne Kur'an Eğitim Öğretimi ve Kuran Kursları* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021); Ziya Kazıcı, *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Târîhi* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2001); Emin Çimen Çimen, *Hafızlık Tarihi ve Türkiye'de Hafızlık Kurumunun İşlevselliği* (İstanbul: Sayfa Dijital Baskı, 2010); Hatice Şahin Aynur, *Kur'an Hıfzı Geleneği ve Günümüzdeki Uygulama Biçimleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015); Ömer Çelik, "Hafızlık", *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 7/13 (2012), 69-83; Kurt, "Kur'ân'ın Korunmasında Hâfızlık Müessesesi"; Osman Muhammed el-Âlim, "Menâhicü ta'limi'l-Kur'âni'l-Kerîm", *Mecelletü Külliyyeti'l-Kur'ân* 3 (1430), 211-269; İbtisâm bint Avad el-Câbiri, "Cuhûdü'l-ümme fî tahfizi'l-Kur'âni'l-Kerîm", *Mecelletü Cami'ati'l-Ezher Külliyyetü Usûli'd-Dîn* 2 (2010).

<sup>10</sup> Başta Kur'ân olmak üzere İslâmî ilimlerin Mağrib ve Kuzey Afrika'da yayılmasında büyük rol üstlenen ilmi heyetler hakkında geniş bilgi için bk. Hamîtü, *Kırâ'atü'l-İmâm Nâfi'*, 1/36-40; Hind Şelebi, *el-Kırâ'atü bi-lfrîkiyye* (ed-Dâru'l-Arabiyyetü li'l-Kitâb, 1983), 126-151.

Kur'ân eğitimi veren müesseselerin çeşitlenmesine ve zenginleşmesine katkıda bulunmuştur. Sonraki dönemlerde ise *zâviyeler* zuhur etmiştir.<sup>11</sup>

Konuyu biraz daha detaylandırarak olursak Kur'ân eğitiminin ilk başta, camilerin namaz için ayrılan kısmında icra edildiği söylenebilir. Kayrevanlı tarihçi Ebû Bekir Abdullâh b. Muhammed el-Mâlikî'nin (öl. 453/1061'den sonra) naklettiği bir rivâyet bu durumu teyit etmektedir. Rivâyete göre, Kayrevan'ın önde gelen hafızlarından İsmâil b. Rebâh (öl. 212/827), Kayrevan camilerinden birine girdiğinde bir grup gencin terzilik<sup>12</sup> yaparken aynı zamanda hafızlık yaptıklarını görmüş ve hocalarına: “*Bu dükkânı ne kadara kiraladın?*” diye sormuştur. Hoca ise “*Bu bir dükkân değil, camidir*” diye cevap vermiştir. Bunun üzerine İsmâil: “*Mescitler, zanaatkarlar için değil, namaz, zikir ve Kur'ân tilaveti için inşa edilmiştir. Ey gençler, sözümü dinleyin ve mescitte terzilik ile iştigal etmeyin*” demiştir.<sup>13</sup>

Bu eğitim, zamanla camilerin içerisinde, bitişik mülhakatında veya yakınında tahsis edilen ve küttâb olarak isimlendirilen mekanlarda devam etmiştir. Bu çerçevede İbn Abdilber el-Kurtubî'nin (öl. 463/1071) Gıyâs b. Ebî Şebîb'den (öl. ?) naklettiği rivâyet, ilgili coğrafyada erken dönemlerden itibaren küttâbların mevcudiyeti ve ilgili terimin kullanımına dair önemli bir delil teşkil etmektedir. Söz konusu rivâyette şöyle denilmektedir: “*Sahâbî Süfyan b. Vehb (öl. 82/701), Kayrevan'da biz çocukken küttâbda bulunduğumuz esnada yanımızdan geçenken bize selam verirdi. Kendisinin başında büyük bir sarık vardı.*”<sup>14</sup> Diğer taraftan küttâba *mekteb* ismi de verildiği kaynaklarda yer almaktadır. Nitekim Mâlikî'nin, İsmâil b. Rebâh'ın biyografisinde zikrettiği: “*İsmâil çocukken mektebe devam ederdi. Levhasındakileri ezberlediğinde, üzerindeki Kur'ân âyetlerini siler ve*

<sup>11</sup> Abdülhâdi Hamîtü, *Hayâtü'l-küttâb ve edebiyâtü'l-mahdara* (Rabat: Fas Diyanet İşleri Bakanlığı Yayınları, 1427), 54-62.

<sup>12</sup> Terzilik mesleği, günümüzde bile bölgenin kırsal ve çöl kesiminde Kur'ân öğreticileri arasında yaygındır. Bu durum, mezkûr coğrafyada Kur'ân muallimlerinin tarih boyunca sınırlı gelir elde ettiğini göstermektedir. Görünen odur ki, oturarak yapılan terzilik mesleği, Kur'ân okutma ve ezberletme göreviyle birlikte en uygun yan iş olarak benimsenmiştir. Bk. Hamîtü, *Hayâtü'l-küttâb ve edebiyâtü'l-mahdara*, 59.

<sup>13</sup> Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed el-Mâlikî, *Riyâzu'n-nüfûs fî tabakâti 'ulemâ'i'l-Kayrevân ve İfrîkiyye*, thk. Beşir el-Bekkûs (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmiyy, 1414), 1/336.

<sup>14</sup> Mâlikî, *Riyâzu'n-nüfûs*, 1/91; İbn Abdilber, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb*, 2/531.

*suyunu içerdi.*"<sup>15</sup> sözleri bu hususa işaret etmektedir. Ayrıca erken dönem hafızlık eğitimlerinde levha yönteminin uygulandığı da rivâyetten anlaşılmaktadır. Mağrip bölgesinde hâlâ takip edilen bu usul, çalışmamızın ileriki aşamalarında detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

Mağribilerin, küttâb ve hafızlık medreselerinin her zaman ibadet alanlarından ayrı bir konumda inşa edilmesine özen gösterdiklerini söylemek mümkündür. İmam Mâlik'in (öl. 179/795) mezhebini benimseyen Mağrip ve Kuzey Afrika halkı, çocukların Kur'ân eğitiminin cami ortamında gerçekleştirilmesini uygun görmemişlerdir. Bu yaklaşımın temelinde yatan gerekçeler arasında şu hususlar yer almaktadır: Birincisi, çocukların olası uygunsuz davranışlarının ibadet mekanının kutsiyetine hâlel getirmesi ve cami altyapısına zarar verme potansiyeli bulunmaktadır. İkincisi ise, Kur'ân eğitimi esnasında oluşan ses seviyesinin, camilerde tesis edilmesi arzu edilen sükûnet ve huzur ortamını ihlal etmesi endişesidir. Buna ek olarak, özellikle küçük yaştaki öğrencilerin ibadet alanlarını pisleme ihtimaline karşı bir önlem olarak da değerlendirilebilir. Nitekim İmam Mâlik, ilim maksadıyla dahi olsa cami içinde sesin yükseltilmesini nehyetmiştir.<sup>16</sup> Küttâbların camilerden ayrılması süreci, bazı durumlarda dönemin kadılık makamlarının müdahalesini gerektirmiştir. Bu bağlamda, Kayrevan kadısı ve Mâlikî mezhebinin önde gelen imamlarından Sahnûn b. Saîd et-Tenûhî'nin (öl. 240/854), Kurtuba kadısı Muhammed b. Ziyâd el-Lahmî'ye (öl. ?) gönderdiği ve camilerde öğretim faaliyetlerinin yürütülmemesi gerektiğini vurgulayan mektup, konunun ehemmiyetini gösteren önemli bir örnektir.<sup>17</sup> Kayrevan kadısının Endülüs'teki meslektaşına bu hususta yazı göndermesi, meselenin her iki bölgede de yaygın bir sorun haline geldiğine işaret etmekle birlikte Mâlikîlerin bu konudaki yaklaşımlarını yansıtmaktadır.

Kaynaklarda, İslâm'ın Mağrip ve Endülüs bölgelerine yayılmasıyla birlikte, fethedilen yeni topraklarda da çok sayıda küttâbın inşa edildiği bilgisi vardır. Nitekim İslâm coğrafyacısı İbn Havkal (IV./X. yüzyıl), Sicilya

<sup>15</sup> Mâlikî, *Riyâzu'n-nüfûs*, 1/334.

<sup>16</sup> Abdullâh b. Ebî Zeyd Abdirrahmân el-Kayrevânî, *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât 'alâ mâ fi'l-Müdevvene min gayrihâ mine'l-ümmehât*, thk. Abdülfettâh el-Hulv vd. (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmiyy, 1999), 1/536-537.

<sup>17</sup> Muhammed Abdulvehhâb Hallâf, *Vesâ'ik fi şü'ûni'l-'imrân fi'l-Endeliüs* (Kahire: el-Merkezü'l-'Arabî li'l-İ'lâm, 1983), 68.

adasındaki Palermo şehrinde 300'ü aşkın *küttâb* hocasının bulunduğunu kaydetmiştir.<sup>18</sup> Burada genel olarak *küttâbların*, eğitim veren hocaların isimleriyle tanındığı şeklinde bir tespit yerinde olacaktır. Söz gelimi Kurtuba'da el-Gâzî b. Kays el-Endelüsî (öl. 199/814)<sup>19</sup> ile Ebü'l-Hasan el-Antâkî (öl. 377/987);<sup>20</sup> Kayrevan'da Muhammed b. Bergûs el-Mukrî (öl. 272/885);<sup>21</sup> Sebte'de Ali b. Abdül-ganî el-Husarî'nin (öl. 468/1076);<sup>22</sup> Marakeş'te Ebü'l-Hasan el-Belensî (öl. 564/1169)<sup>23</sup> ve Fes şehrinde Ebû Abdillâh b. el-Kassâb (öl. 690/1291)<sup>24</sup> tarafından kurulan ve yönetilen eğitim mekanları, bölgede, muhtelif tarihî süreçlerde şöhret kazanmış bazı *küttâblardır*.<sup>25</sup>

Bölgede Kur'ân eğitimi veren başka bir kurum da *ribâtlardır*. Aslı itibarıyla *ribât* terimi, sınır boylarında ve stratejik mevkiilerde askerlerin atlarını bağlayıp nöbet tuttıkları mekânlar ve buralarda inşa edilen müstahkem yapılar için kullanılmıştır. Cihad sevabı almak için *ribâtlarda* toplanan gönüllü askerlere de *murâbit* adı verilmiştir.<sup>26</sup> Düşmanla olan sınırların değişmesiyle askerî karakterlerini kaybeden bu yapılar, dinî ve tasavvufî bir karaktere bürünüp Kur'ân tedrisatı, zikir, ibadet ve ilmi faaliyetler, askerî eğitim ve hazırlıkların yerini aldı. Nitekim Tanca'dan İskenderiye'ye uzanan sahil boyunca bine yakın *ribât* bulunmaktaydı. Emevî valisi Ukbe'nin, Mağrib-i Aksâ'ya görevlendirdiği Şâkir b. Abdillâh *ribâtı*,<sup>27</sup> Abbâsî valisi Herseme b. A'yen'nin (öl. 200/816) Tunus'ta

<sup>18</sup> Şihâbüddin Yâkût b. Abdillâh Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâr Sâdır, ts.), 3/419.

<sup>19</sup> Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Ġâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ'*, thk. Gotthelf Bergsträsser (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 2/3.

<sup>20</sup> İbnü'l-Cezerî, *Ġâyetü'n-nihâye*, 1/499.

<sup>21</sup> İbnü'l-Cezerî, *Ġâyetü'n-nihâye*, 2/93.

<sup>22</sup> İbnü'l-Cezerî, *Ġâyetü'n-nihâye*, 1/487.

<sup>23</sup> İbnü'l-Cezerî, *Ġâyetü'n-nihâye*, 1/507.

<sup>24</sup> İbnü'l-Cezerî, *Ġâyetü'n-nihâye*, 2/180.

<sup>25</sup> Mezkûr coğrafyada muhtelif dönemlerde kurulan *küttâb* örnekleri için bk. Hamîtü, *Hayâtü'l-küttâb ve edebiyâtü'l-mahđara*, 1/63-272.

<sup>26</sup> Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî İbn Rüşd, *el-Muġaddimâtü'l-mümeħhidât*, thk. Muhammed Haccî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmiyy, 1408), 1/364; İsmail Yiğit, "Ribât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/76.

<sup>27</sup> 62/682 yılında Ukbe b. Nafî'nin görevlendirdiği Şâkir b. Abdillâh tarafından inşa ettirilen bu *ribât*, Marakeş şehrinin 85 km güneyinde yer almaktadır. Bk. Hamîtü, *Ġurrâ'tü'l-İmâm Nâfi'*, 1/43.



yaptırdığı Münestîr (Monastır) *ribâtı*<sup>28</sup> ve Murâbıtlar Devleti'nin teşekkülünde kritik rol oynayan Abdullâh b. Yâsîn el-Cezûlî'nin (öl. 451/1059) Senegal nehri üzerindeki bir adada inşa ettirdiği Sahra *ribâtı*,<sup>29</sup> bu konuda örnek olarak gösterilebilir.

Bu arada Kur'ân eğitimi veren müesseseler arasında *zâviyeler* de önemli bir yer tutmaktadır. Genel olarak *zâviyeler*, sûfilerin bir mürşidin rehberliğinde itikâfa çekildikleri, inziva nitelikli, halvet veya tekke olarak da adlandırılan tesislerdir.<sup>30</sup> Mağrib ve Kuzey Afrika'daki *zâviyeler* ise, İslâm mimarisinin karakteristik özelliklerini yansıtan ve külliye niteliği taşıyan yatılı ibadet ve eğitim merkezleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yapılar, mescit, türbe, hafızlık medreseleri, kütüphane gibi unsurların yanı sıra, hacı, yolcu ve öğrenciler için ayrılmış odalardan oluşmaktadır.<sup>31</sup> Merîni hükümdarı Ebû İnân el-Merîni tarafından (öl. 759/1358) Tilimsan şehrinin kuzeyinde kurduğu Sîdî el-Huluv isimli *zâviyesi* ile Abdurrahmân b. Muhammed es-Seâlibî'nin (öl. 875/1471) adını taşıyan ve Cezayir şehrinde inşa ettiği *zâviyesi*, Dini eğitim ve sosyal hayatın önemli bir parçası addedilen çok sayıdaki bu merkezlere örnek olarak zikredilebilir.<sup>32</sup> Günümüzde bahse konu olan coğrafyanın Kur'ân talimi ve hafızlık eğitimi veren kurumları incelendiğinde, bölgesel farklılıklara göre çeşitli isimlerin kullanıldığı görülmektedir. Bu kurumlar, Fas'ta *li-msîd* ile *el-medârisü'l-*

<sup>28</sup> Münestîr *Ribâtı*, 179/795 yılında Herseme b. A'yen tarafından inşa ettirilmiştir. Tarihsel kayıtlara göre, ilk zâhir İsmâîli imamı ve Fâtımîler'in kurucusu Ubeydullah el-Mehdi (öl. 322/934), bu *ribâtta* bulunan ve Ehl-i sünnet inancından vazgeçmeyi kabul etmeyen yaklaşık dört bin âlim ve zâhidi katletmiştir. Ayrıca Sahnûn b. Saîd gibi birçok mütebahhir âlim, bu *ribâtta* tedrisat gerçekleştirmiştir. Bk. Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(tabakâtü'l-)mesâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Marûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmiyy, 1424), 7/461; Muhammed b. Muhammed Mahlûf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fi tabakâtü'l-Mâlikiyye*, thk. Abdülmecid Hayyâlî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1/103.

<sup>29</sup> Din âlimi Cezûlî'nin tesis ettirdiği bu *ribât*, Kur'ân hafızları ve âlimlerin bir araya geldiği bir mekân olarak tarihte yerini almıştır. Bk. Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*, thk. Muhammed b. Tâvî et-Tancî vd. (Rabat: Fas Diyanet İşleri Bakanlığı, 1983), 8/81; Zehabî, *Târîhu'l-İslâm*, 10/171-173.

<sup>30</sup> M. Baha Tanman, Parlak Sevgi, "Tekke", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/370.

<sup>31</sup> Hâdî Cellûl, "Devru'z-zevâye't-talimî fi'l-Mağribi'l-Evsat", *Mecelletü's-Sâvire* 8/2 (2022), 139-143.

<sup>32</sup> Cellûl, "Devru'z-zevâye't-talimî", 144.

*atıka*,<sup>33</sup> Cezayir'de *li-mesîd* ile *zâviye*, Libya'da *halve*,<sup>34</sup> Tunus'ta *küttâb*, Fas ve Cezayir'in sahra kesimi ile Moritanya'da *mahdara* (*hidâr*)<sup>35</sup> adlarıyla bilinmektedir.<sup>36</sup> Bahsi geçen mekteplerin isimlendirmelerinde gözlemlenen çeşitlilik, bu kurumlarda görev yapan eğitimcilere atfedilen isimlerde da kendini göstermektedir. Bu unvanlar, eğitimcinin önde gelen niteliklerine, uzmanlık alanına

<sup>33</sup> Genel kabule göre, kelimenin kökeni *el-mescid* kelimesine dayanmaktadır. Ancak, bu kelimenin sık kullanımından dolayı kolaylık sağlamak amacıyla cim harfi hafzedilmiş, yerine cim harfinin harekesi olan kesra, sin harfine nakledilmiştir. Kesra işbâ edilerek yâ harfine dönüşmüş ve böylece kelime *mesîd* olmuştur. Vasıl hemzesinin düşürülmesi ve kelimenin kesralı lam ile başlaması ise Mağribîlerin yerel lehçelerinden kaynaklanmaktadır. Böylece kelime *li-msîd* olmuştur. Zebîdî'ye (öl. 1205/1791) göre, mezkûr kelime Mısır'da mescit anlamında kullanılırken, Mağrib'de küttâb manasına gelmektedir. Bk. Muhammed el-Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Ķâmûs*, thk. Abdüsettâr Ferrâc (Kuveyt: Matba'atü Hukûmeti'l-Kuveyt, 1391), 6/236, 9/174; M. Reşid Bûgazâle, "el-Ketâtib ve'r-ribâtât ve'z-zevâyâ" (el-Mü'temeru'd-Düveliyü's-Sânî li-Tatvîri'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, Riyad: Câmîatü'l-Melik Suûd, 2015), 289-292.

<sup>34</sup> *Halve* ismiyle bilinen hafızlık medreseleri, Libya'da olduğu gibi aynı zamanda Sudan'da da hafızlık ve Kur'ân eğitimi açısından merkezi bir rol üstlenmektedir. Ayrıca Sudan'daki *halve* okulları, zikir meclisleri olarak da kullanıldığından, bu mektepler bir nevi tekke vazifesi de görmektedir. Sudan'daki *halve* okulları hakkında bilgi için bk. İshak Kızılaslan, "Tarihi Süreçleri Bağlamında Sudan'da Kur'an Eğitimi ve Türkiye'deki Kur'an Kursu Tecrübesi ile Karşılaştırması", *Esam Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/2 (2022), 196-197; Şahin Aynur, *Kur'an Hıfzı Geleneği ve Günümüzdeki Uygulama Biçimleri*, 88/95.

<sup>35</sup> Fas ve Cezayir'in sahra kesimlerinde küttâb anlamında kullanılan mahzara, Moritanya'da göçebe veya yerleşik olabilen, çöl ortamında faaliyet gösteren yüksek seviyeli bir eğitim müessesesidir. Bu kurumlarda öğrenciler, Kur'ân ilimleri, hadis, Arap dili ve kırâat alanlarında manzum ve mensur metinleri öğrenirler. Etimolojik açıdan *mahzara*, Arapça'da mef'al kalıbında ism-i mekandır ve 'hazara' (engellemek) fiilinden türetilmiştir. Terimin kökeni, *mahzara* şeyhinin talebelere uyguladığı disiplin anlayışına dayanmaktadır. Bu anlayış göre öğrencilerin yerleşim yerlerinde dolaşmaları, yerel halkla etkileşimleri ve gündelik/dünyevî faaliyetlere katılımları sınırlanır. Aynı şekilde bu sistem öğrencileri mahzara alanında kalmaya zorlar ve ezbere yoğunlaşmaya teşvik eder. Bk. Hamîtü, *Ĥayâtü'l-küttâb ve edebiyâtü'l-mahdara*, 425-429; Ramadân Mebrûk, el-Ulebî Adnân, "Menhecîyyetü ta'limi'l-Kur'âni fi'l-Memleketi'l-Mağribiyye ve biladi Şinkît", *Mecelletü'l-Câmîa Li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 29/4 (2021), 222-223.

<sup>36</sup> Bölgede hafızlık eğitimi veren kurumlar çeşitli isimlerle anılmaktadır. Yukarıda bahsedilen yaygın isimlerin yanı sıra, daha az bilinen ancak yine de bazı yörelerde kullanılan terimler de bulunmaktadır. Bunlar arasında *dâru'l-Kur'ân*, *ma'mare*, *camî*, *ma'leme*, *harbîş* ve *midrâs* sayılabilir. Bu mektepler hakkında geniş bilgi için bk. Hamîtü, *Ĥayâtü'l-küttâb ve edebiyâtü'l-mahdara*, 430-443.

veya bölgesel geleneklere bağlı olarak farklılık arz etmektedir. Bu kapsamda, *muallim*, *müeddib*, *mükettib*, *müderriş*, *fakîh*, *fakî*, *tâlib*, *üstâz*, *mukrî*, *kârî*, *şeyh*, *aşrâvi* ve *verrâşi* gibi çeşitli unvanların Kur'ân hocalarına verildiği görülmektedir. Bununla birlikte, hocaların yardımcıları için *arif* ve *mukaddim* terimleri kullanılırken, hafızlık eğitimi alan öğrenciler için *mihdâr*, *tâlib*, *tilmîz* ve *misâfirî* gibi isimler kullanılmaktadır.<sup>37</sup>

## 2. Mağrib ve Kuzey Afrika'da Takip Edilen Hafızlık Yöntemi

İslâm tarihi boyunca, Müslüman topluluklar Kur'ân-ı Kerîm'in hıfzı hususunda muhtelif metotlar geliştirmişlerdir. Global ölçekte tatbik edilen hıfz teknikleri tetkik edildiğinde, geleneksel yöntemin yanı sıra, tekrar esaslı metot, sıralı ezber yöntemi ve bilgisayar destekli hıfz tekniği gibi farklı usullerin mevcudiyetinden bahsetmek mümkündür.<sup>38</sup> Ülkemizde yaygın olarak benimsenen klasik hıfz yönteminde, cüz nihayetinden başlayarak, her defasında bir sayfa ilavesiyle cüzün başına doğru ilerleyerek ezber yapma usulü takip edilmektedir.<sup>39</sup> Buna mukabil Orta Doğu Arap ülkeleri ile Uzak Doğu İslâm ülkelerinde uygulanan müselsel (sıralı) ezber yönteminde, genel olarak önce son cüzün hıfzı tamamlanıp, akabinde mushafın başından başlayarak, sırayla sonuna kadar sayfa sayfa veya sûre sûre ezber edilmektedir.<sup>40</sup>

Doğu İslâm coğrafyasında takip edilen gerek klasik hıfz usulü gerekse müselsel ezber metodu incelendiğinde, Kur'ân hıfzının metodolojisi bağlamında, dinletme merkezli şifâhî bir eğitim sisteminin uygulandığı anlaşılmaktadır. Zira ilk dönem küttâblarında kitabet ve Kur'ân dersleri ayrı ayrı hocalar tarafından verilir ve bunların farkını belirtmek için Kur'ân hocalarına *muallim* veya *mukrî*; yazı hocalarına da *mükettib* denilirdi.<sup>41</sup> Mezkûr bölgedeki yazı öğretiminin Kur'ân ezberleme sürecinden ayrı tutulması, birçok önemli Endülüslü seyahatçının dikkatini çekmiştir. Nitekim İbn Cübeyr el-Endelüsî (öl. 614/1217) ve İbn

<sup>37</sup> Hamîtü, *Hayâtü'l-küttâb ve edebiyâtü'l-mahdara*, 443-470.

<sup>38</sup> İslâm dünyasında takip edilen hafızlık yöntemleri hakkında detaylı bilgi için bk. Mustafa Atilla Akdemir, "Kur'an Ezberinde Kalite İhtiyacı ve Donanımlı Hafızlık", *Usûl* 13/1 (2010), 24-36; Şahin Aynur, *Kur'an Hıfzı Geleneği ve Günümüzdeki Uygulama Biçimleri*, 65-141; Ömer Özbek, "Dünyada Hafızlık Yöntem Örnekleri", *Bilimname* 29 (2015), 183-209.

<sup>39</sup> Özbek, "Dünyada Hafızlık Yöntem Örnekleri", 186.

<sup>40</sup> Şahin Aynur, *Kur'an Hıfzı Geleneği ve Günümüzdeki Uygulama Biçimleri*, 66-134.

<sup>41</sup> Bozkurt, "Dârülkurra", 8/543.

Battûta (öl. 770/1369) gibi önde gelen şahsiyetlerin gözlemleri ve sözleri, konuya ışık tutması açısından önem taşımaktadır. İbn Cübeyr, bu konudaki tespitlerini şu şekilde ifade etmiştir: “Doğu bölgelerinde çocuklara Kur’ân öğretimi sadece telkin yoluyla yapılmakta, yazı öğretimi ise şiir eğitimi ile verilmekte, böylece Allah’ın kitabı çocukların yazma hatalarından korunmaktadır. Hafızlık ile kitabet hocası birbirinden ayrıdır.”<sup>42</sup> Benzer şekilde, İbn Battûta da Şam’daki Emevî Camii ziyareti sırasında bu eğitim yöntemini şu şekilde tasvir etmiştir:

“Orada Kur’ân hocalarından bir grup vardı. Her biri caminin sütunlarından birine yaslanarak çocuklara şifâhi talimde (telkin) bulunuyordu. Çocuklar, Allah’ın kitabına hürmeten tahta levhalar üzerine yazmıyorlar. Yazı hocası, Kur’ân hocasından ayrıydı. Bu nedenle yazıları güzel ve düzgün oluyor.”<sup>43</sup>

Kitabet öğretiminin Kur’ân ezberleme sürecinden ayrılmasının, çocukların yazı becerilerinin geliştirilmesine imkân sağladığını vurgulayan seyyahların gözlemleri, bu sürecin hıfz kalitesini nasıl etkilediğine temas etmemiştir.

Buna mukabil Mağrib ve Kuzey Afrika bölgelerinde, köklü bir geleneği temsil eden ve asırlardır süregelen tahta levha merkezli hafızlık usulü yaygın bir şekilde uygulanmaktadır. Bu yöntem, üç temel unsuru birleştirmektedir ki bunlar: Talebenin hocaya okuması (arz), hocadan dinlemesi (semâ’) ve tahta levhaya yazmasıdır. Bu bütünleşmiş yaklaşım, Mağribî toplumlarda ideal bir hafızlık yöntemi olarak kabul görmektedir. Bölge insanı, mezkûr metodun eşsiz ve kusursuz bir ezberleme sağladığına inanmaktadır. Bu meyanda Fas’ın önde gelen araştırmacılarından Abdülhâdi Hamîtü, Mağrib bölgesindeki insanların Kur’an-ı Kerim’i ezberleme konusundaki üstün yeteneklerini vurgulayan şu sözü nakletmektedir: “Kur’ân, Hz. Peygamber’e nâzil oldu, Mısırlılar onu okudu, Türkler yazdı, Farslar tefsir etti ve Mağribîler hıfzetti.”<sup>44</sup> Bu ifade, bölgenin hafızlık eğitiminde kullanılan metodun, diğer İslâm coğrafyalarından farklılaştığına dair yerel bir inancı yansıtmaktadır. Bahsi geçen temayüzün temelinde yatan en önemli nokta, hafızlık sürecinin, iki önemli unsurun bir araya gelmesiyle

<sup>42</sup> Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed İbn Cübeyr, *er-Rihle* (Beyrut: Dâru'l-Hilâl, ts.), 220.

<sup>43</sup> Muhammed b. Abdillâh İbn Battûta, *Rihletü İbn Battûta (Tuḥfetü'n-nüzzâr fi ġarâ'ibi'l-emşâr ve 'acâ'ibi'l-esfâr)* (Rabat: Ekâdimiyyetü'l-Memleketi'l-Mağribiyye, 1417), 1/314.

<sup>44</sup> Hamîtü, *Ḥayâtü'l-küttâb ve edebiyâtü'l-mahḍara*, 51.

ortaya çıkmasıdır. Birincisi, her bir lafzın, resmü'l-mushaf kaidelerine uygun olarak yazılmasıdır. İkincisi ise, Kur'ân metninin ihtiva ettiği fonetik hususiyetlerinin söz konusu kitabet biçimi ile bütünleşmesidir. Bu süreç, Kur'ânî metnin hem görsel hem de işitsel boyutlarının bütünleşik bir şekilde kavranmasını sağlamaktadır. Bu meyanda İbn Haldûn (öl. 808/1406), *Mukaddime* adlı eserinde Mağrib'deki çocuk eğitiminin yalnızca Kur'ân öğretimine odaklandığını belirtirken, eğitim sürecinde mushaf imlâsı kuralları ve inceliklerinin de ele alındığını, ancak hadis, fıkıh, şiir veya Arap dili gibi diğer konuların eğitimde yer almadığını vurgulamaktadır.<sup>45</sup>

Bahse konu olan coğrafyada hafızlık eğitimi süreçlerinde takip edilen kırâat ve rivâyet gelenekleri de Doğu İslâm dünyasından farklılık göstermektedir. Tarihsel perspektiften değerlendirildiğinde, Mağrib bölgelerinin hicrî III. asrın başından itibaren Nâfi' b. Abdurrahmân el-Medenî'nin (öl. 169/785) kırâatini benimsediğini söylemek mümkündür. Günümüz pratiğine bakıldığında ise, Tunus ve Libya'da Nâfi' kırâatinin Kâlûn (öl. 220/835) rivâyetinin; Cezayir, Fas ve Moritanya'da ise Verş (öl. 197/812) rivâyetinin hâkim olduğu müşahede edilmektedir.<sup>46</sup> Öbür yandan mezkûr bölgede hafızlık eğitimi süreçleri incelendiğinde, bu programın üç temel merhaleden teşekkül ettiği anlaşılmaktadır. Bunlar: Hafızlığa hazırlık olarak kabul edilen ilk okuma ve yazma öğretim süreci; hafızlık süreci ve hafızlık pekiştirme sürecidir. Bu süreçler hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır.

## 2. 1. Hafızlık Hazırlığı Süreci

Bu süreç, çeşitli aşamalardan oluşan sistematik bir yaklaşımı içerir. Hoca, öncelikle tüm alfabeyi geniş bir yazı tahtasına kaydeder. Ardından, her bir harfi tekrarlayarak seslendirir ve öğrenciler toplu halde bu seslendirmeyi yineler. Sonrasında, her öğrenci bireysel olarak harfleri telaffuz eder. Bu esnada, küçük yaştaki öğrencilere kişisel tahtalarında harfleri yazmaları istenir. Başlangıçta, hoca öğrencilerin tahtalarına rehberlik amaçlı birtakım işaretler koyarak yazım

<sup>45</sup> Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, thk. Abdullah ed-Dervîş (Şam: Dâru Ya'rub, 2004), 2/353.

<sup>46</sup> Mağrib ve Kuzey Afrika bölgesinde Nâfi' kırâatinin tarihî, rivâyetleri ve tarikleri hakkında geniş bilgi için bk. Alaaddin Salihoglu, "Mağrib ve Kuzey Afrika Bölgesinde Nâfi' Kirâati ve On Tariki", *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9/1 (2023), 337.

sürecine destek olur. Böylece öğrenciler, kalem tutma ve yazma becerilerini geliştirme fırsatı bulur. İkinci etapta, hoca, harfleri yeniden tahtaya yazar ve her harfin ayırt edici özelliklerini melodik bir şekilde söyler. Bu ifadeler, öğrencilerle birlikte tekrar edilir. Örneğin، (ألف: لا شيء عليها، الباء: واحدة من أسفل، التاء: اثنين من فوق، (التاء: ثلاثة من فوق) “*Elif: İşaretsiz, Be: Alt noktalı, Te: Üst çift noktalı, Se: Üst üç noktalı.*” Bu aşamanın sonunda öğrenciler, harflerin biçimlerini ve noktalama özelliklerini kavramış olur. Üçüncü aşamada ise, her harf dört farklı harekeli formda (fetha, kesra, damme, sükûn) yazılır ve öğrenciler bu formları yazma ve seslendirme pratiği yapar. Dördüncü aşama, Fatıha sûresinin yazılması ve ezberlenmesiyle başlar. Sûre, günlere bölünerek hoca tarafından âyet âyet okunur, talebeler dinler, toplu tekrar eder ve bireysel okuma yapar. Sonrasında, Nâs sûresini tahtaya yazarak öğretim sürecine devam edilir. Her günün sonunda, öğrenilen tüm sûreler ve harfler gözden geçirilir. Bu aşama genellikle Kur’ân’ın son sûrelerinden başlayıp Nebe sûresine kadar olan bölümün ezberlenmesiyle tamamlanır. Bu sürecin sonunda öğrenciler, âyetleri harekeleriyle beraber yazabilir, doğru okuyabilir ve hafızlık aşamasına hazır hale gelir.<sup>47</sup>

Burada bölgenin hocaları ve eğitim kurumları, harf öğretiminde birtakım hususlara dikkat etmektedirler. Bunların başında *ebtesiyye* adıyla bilinen Mağribî alfabesinin esas alınmasıdır. Doğu Arap dünyasında kullanılan alfabe sıralamasından farklılık gösteren bu tertip şu şekildedir: (أ، ب، ت، ث، ج، ح، خ، د، ذ، ر، )<sup>48</sup> Ayrıca harflerin

<sup>47</sup> Hamîtü, *Hayâtü'l-küttâb ve edebiyâtü'l-mahdara*, 1011; Bûgazâle, “el-Ketâtib ve'r-ribâtât ve'z-zevâyâ”, 311-312; Hayrulenvâr el-Bekrî vd., “Tarîkatü ta'limi'l-Qur'âni fî Binğâzi”, *Mecelletü'l-Ulûmi ve'd-Dirâsâti'l-İnsâniyye* 2/1 (2014), 143.

<sup>48</sup> Hamîtü, *Hayâtü'l-küttâb ve edebiyâtü'l-mahdara*, 585-586. Arap alfabesindeki harfler başlangıçta *et-tertîbü'l-ebcedî* adı verilen bir tertibe göre sıralanmıştır. Bu sıralamanın kolay hatırlanması için özel bir formül oluşturulmuş ve bu formül, ilk kelimesinden dolayı *ebced* veya *abûcâd* olarak adlandırılmıştır. Alfabenin düzeninde önemli bir değişiklik, Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân (öl. 86/705) döneminde meydana gelmiştir. Bu dönemde Nasr b. Âsım (öl. 89/708) ve Yahyâ b. Ya'mer (öl. 89/708), geleneksel *ebced* sistemini gözden geçirerek benzerlik esasına dayalı yeni bir alfabetik düzenleme yöntemi tesis etmişlerdir. Görsel açıdan müşterek özelliklere sahip harflerin ardışık olarak konumlandırılması prensibine istinaden geliştirilen bu yaklaşım, literatürde *hurûfü'l-hecâ* yahut *el-hurûfü'l-ebtesiyye* şeklinde tavsif edilmektedir. Söz konusu sıralama, Meşrik ve Mağrib coğrafyaları

noktalamasında, Mağrib ve Endülüs mushaf kitabeti geleneğine uygun olarak öğretilmesine özen gösterilir. Bu bağlamda, ف harfi alt nokta, ق harfi üst tek nokta ile yazılır.<sup>49</sup> Buna ek olarak, Mağrib ve Endülüs mushaflarındaki yazım geleneğine sadık kalınarak, kelime sonunda bulunan (ي, ن, ق ve ف) harflerinin noktasız imlâsı tercih edilir.<sup>50</sup> Bu tercihin dayandığı metodolojik gerekçe, mezkûr harfler için kelime sonunda diğer karakterlerle karışma ihtimalinin bulunmaması ve bu sebeple ayırt edici işaretlere ihtiyaç duyulmamasıdır. Bu uygulama, aynı zamanda mushafın orijinal kitabet geleneğine sadakat ilkesiyle de örtüşmektedir.

## 2. 2. Hafızlık Süreci

Hafızlık eğitimi programı, metodolojik olarak Kur'ân'ın son cüzünden başlamaktadır. İlk etapta, Amme cüzü olarak bilinen otuzuncu cüz tam olarak ezberlendikten sonra, sırasıyla Mürselât ardından İnsân sûresine geçiş yapılmaktadır. Böylece Kur'ân'ın sonundan başına doğru ilerleyerek, Bakara sûresine kadar devam etmektedir. Hafız adaylarının ezbere okudukları ilk hatim için *yol açmak* manasında olan *şakka* veya *selke* adı verilmektedir.<sup>51</sup> Ders işleyişi, talebelerin hocanın huzurunda yarım daire formasyonunda konumlanmasıyla başlamaktadır. Hoca, her bir talebeye günlük ezber kapasitesine uygun olarak *rubu'* veya *sümün*<sup>52</sup> miktarında ezber tahsis etmektedir. İlk öğrenciye üç veya

---

arasında bazı harflerin dizilimi hususunda farklılıklar arz etmektedir. Bk. Ali İbrahim Muhammed, *Târîhu'l-kitâbeti'l-'Arabîyye* (Cize: Dâru'l-Meşriki'l-Arabî, 2018), 63.

<sup>49</sup> Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî, *el-Muḥkem fi naḫṫi'l-meşâḫif*, thk. Azze Hasan (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1997), 37-38.

<sup>50</sup> Dânî, *el-Muḥkem*, 36.

<sup>51</sup> Hamîtû, *Ḥayâtü'l-küttâb ve edebiyâtü'l-mahḍara*, 1012; Ebû Bekr Süveysî, "Edebiyyâtü taḥfîzi'l-Kur'ân fi'z-zevâye'l-Lîbiyye", *Mecelletü Usûli'd-Dîn* 2/6 (2022), 399.

<sup>52</sup> Mushafın temel bölümlenme birimlerinden biri olan cüz, daha küçük parçalara ayrılarak okuyucuya hem yüzüne okumakta hem de ezber noktasında kolaylık sağlamaktadır. Bu alt bölümler; *hizb*, *nısf*, *rubu'* ve *sümün* olarak tasnif edilmektedir. *Hizb*, istilahta cüzün yarısını teşkil eden bölümü; *nısf*, hizbin yarısını; *rubu'*, hizbin dörtte birini ve *sümün* ise hizbin sekizde birini ifade etmektedir. Bu terimlerin kullanımı, İslâm dünyasının farklı coğrafyalarında çeşitlilik arz etmektedir. Nitekim Türkiye'de basılan mushaflarda, bu terimlerden yalnızca *hizb* terimi tercih edilmekte ve burada *hizb*, cüzün yarısı değil, dörtte birine tekabül etmektedir. Doğu İslâm ülkelerinin mushaflarında *sümün* hariç mezkûr terimler kullanılmaktadır. Zira bu bölgede ezber sayfa bazlı yapılırken, ezber tekrarı *rubu'* merkezli olmaktadır. Mağrib ve Kuzey Afrika bölgesinin mushaflarında ise diğer terimlerin yanı sıra

dört kelimelik bir bölüm telkin edilmekte ve bu kelimelerin tekrarı talep edilmektedir. Öğrenci, kelimeleri hatasız bir şekilde tekrar ettiği takdirde, bunları levhasına kaydetmesi istenmektedir. Bu esnada, hoca ikinci talebeye yönelmekte ve bir önceki derste kaldığı yerden itibaren aynı usulü uygulayarak telkin ve kitabet pratiğini sürdürmektedir. Bu süreç, halkanın tüm öğrencileri tamamlanuncaya dek devam etmektedir. Akabinde, hoca ilk talebeye geri dönerek, ilk turda kaldığı noktadan telkine devam etmektedir. Bu döngüsel yaklaşım, o gün için belirlenen bölümün telkini bitinceye kadar sürdürülmektedir. Bu pedagojik yöntem, mecazi olarak *ramiye* (âyetlerin talebeye özel aktarımı) veya telkin/dikte anlamına gelen *mille* olarak adlandırılmaktadır.<sup>53</sup>

Müteakiben, hoca tarafından mushaf kitabeti kriterleri çerçevesinde yazılı tahta levhaların tashih aşamasına geçilmektedir. Hoca, her bir talebeye o gün yazdığı bölümdeki imlâ kaidelerini izah etmektedir.<sup>54</sup> Buna ilaveten, belirli bir kelimenin Kur'ân'da tekerrür sayısı ile geçtiği yerleri hakkında bilgi içeren ve *tenzîl* şeklinde ifade edilen kuralları açıklamaktadır.<sup>55</sup> Akabinde her talebe, halka içindeki yerine göre, levhasına kaydettiği bölümü hocanın önünde yüzüne tilâvet etmektedir. Hata vukuunda tekrar edilmekte, ta ki ilgili bölüm tahdadan hatasız bir şekilde okunabilene kadar bu süreç devam etmektedir.

Levhaların tashihi ve yüzüne tilâvet tamamlandıktan sonra, her talebe yerini alarak tahtadan ilgili kısmı hifz etmeye başlamaktadır. Müteakip adım, arz (dinletme) safhasıdır. Öğrenciler öncelikle birbirlerine dinletmekte, böylece ezberlerinden emin olmakta ve hocaya arz etmeden evvel hatalarını tespit etme fırsatı bulmaktadırlar. Hoca, kırâati dinledikten ve hatasız olduğundan emin

---

*sümün* de yer almaktadır. Bk. Muhammed Abdülazîm el-Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Matba'atü İsâ el-Bâbî el-Halebî, ts.), 1/410; Şabân Muhammed İsmâil, *Resmü'l-Muşhafî ve dâbtuhu* (Kahire: Dâru's-Selâm, 2012), 90-91.

<sup>53</sup> el-Halîl en-Nahvî, *Bilâdü Şinķit el-minâre ve'r-ribât* (Tunus: el-Münazzametü'l-Arabiyye lî't-Terbiye, 1987), 174; Süveysî, "Edebiyyâtü tahfizi'l-Kur'ân fi'z-zevâyê'l-Libiyye", 390; Bûgazâle, "el-Ketâtîb ve'r-ribâtât ve'z-zevâyâ", 315-316.

<sup>54</sup> Bekrî vd., "Tarîkatü ta'limi'l-Kur'âni fi Bingâzi", 140; Abdurrahim Bûşâkûr, "Mümeyyizâtü tarîkati tahfizi'l-Kur'âni'l-Kerîm fi zevâyâ'l-Mağribi'l-'Arabî", *el-Mecelletü'l-Cezâiriyye li'l-Ebhâs ve'd-Dirâsât* 3/3 (2020), 5.

<sup>55</sup> Bekrî vd., "Tarîkatü ta'limi'l-Kur'âni fi Bingâzi", 140; Bûşâkûr, "Mümeyyizâtü tarîkati tahfizi'l-Kur'âni'l-Kerîm fi zevâyâ'l-Mağribi'l-'Arabî", 6; Süveysî, "Edebiyyâtü tahfizi'l-Kur'ân fi'z-zevâyê'l-Libiyye", 399.



olduktan sonra, talebe bir önceki gün hıfzettiği ve tahtanın arka yüzeyine kaydettiği kısmı mütalaa etmeye başlamakta, ardından ikinci kez okumaktadır. Kusursuz bir şekilde kırâati tamamlarsa, bir önceki gün yazdıklarını silmekte, tahtasını yıkamakta, kurutmakta ve ertesi gün için hazır hale getirmektedir. Tahtanın kurummasını beklerken, talebenin, aynı cüz içerisinde yakın tarihte hıfzettiği ve *mahhâyât* (tahtadan silinenler) olarak adlandırılan ezberleri tekrar etmesi istenmektedir. *Mahhâyât* ıstılahı, bölge hafızları camiasında son dönemde ezberlenip levhadan izale edilen kısımları işaret etmektedir. Bu süreç, Kur'ân'ın tamamı hıfzedilene kadar, cuma günü hariç her gün tekrarlanmaktadır.<sup>56</sup>

Hafız adayları, genellikle Kur'ân medreselerinde akşam namazını müteakiben günlük olarak icra edilen *el-hizbü'r-ratib'e* iştirak etmekle mükelleftir. Bu uygulama, hıfz seviyesi eşit olan öğrencilerin, önceden belirlenmiş sayıda Kur'ân bölümünü (hizb) müzakere etme sürecini tanımlamaktadır. Bu pratiğe atfedilen isim, mazeret veya mücbir sebepler haricinde ihmal edilmemesi gereken sabit bir uygulama olmasından kaynaklanmaktadır. Asgari uygulama standardı olarak, günlük bazda eski ezberlerden bir hizb (on sayfa) veya iki hizb (bir cüz) şeklinde icra edilmektedir. Bu tekrar usulü, literatürde *nevetü't-tekrâr* olarak da adlandırılmaktadır.<sup>57</sup> Bu uygulamanın temel amacı, Kur'ân'ın ezberlenmesinde devamlılığı ve kalıcılığı sağlamaktır. Öğrenciler arasında karşılıklı kontrol ve motivasyon mekanizması oluşturarak, bireysel ve kolektif hafıza pekiştirmesine imkân tanımaktadır. Ayrıca bu metot sayesinde öğrenciler, ezberledikleri bölümleri düzenli olarak gözden geçirme ve potansiyel hataları düzeltme fırsatı bulmaktadırlar.

Buna ilaveten, *nevetü't-ta'rîz* veya *et-tettebbu'* olarak isimlendirilen bir uygulama mevcuttur. Bu uygulama, ani ve kapsamlı bir değerlendirme niteliği taşımaktadır. Hoca, rastgele seçtiği bir öğrenciyle bir veya iki gün süresince, öğrencinin o güne kadar ezberlediklerini baştan dinler. Eğer öğrenci, hocanın beklentilerini karşılar ve onayını alırsa, kaldığı yerden ezberleme çalışmalarına devam etmesine izin verilir. Ancak, eğer bu değerlendirmede başarısız olursa,

<sup>56</sup> Bûgazâle, "el-Ketâtib ve'r-ribâtât ve'z-zevâyâ", 317; Bekrî vd., "Tarihâtü ta'limi'l-Kur'âni fi Bingâzi", 141; Süveysî, "Edebiyyâtü tahfizi'l-Kur'ân fi'z-zevâyê'l-Libiyeye", 394.

<sup>57</sup> Bûgazâle, "el-Ketâtib ve'r-ribâtât ve'z-zevâyâ", 318; Bûşâkûr, "Mümeyyizâtü tarihî tahfizi'l-Kur'âni'l-Kerîm fi zevâyâ'l-Mağribi'l-'Arabi", 5; Süveysî, "Edebiyyâtü tahfizi'l-Kur'ân fi'z-zevâyê'l-Libiyeye", 394.

hoca öğrenciyi yeni ezber yapmaktan meneder ve onu, eski ezberleri tekrar yapmaya mecbur bırakır. Talebenin hıfzında yeterli hakimiyet sağlanana kadar her hafta düzenli olarak imtihan edilir. Ayrıca başarısız olan öğrencinin, hocanın belirlediği ve genellikle falaka şeklinde uygulanan bir cezai yaptırıma tabi tutulması kaçınılmaz bir sonuç olarak görülmektedir.<sup>58</sup>

### 2. 3. Hafızlık Pekiştirme Süreci

Bu süreçte, hafızlığını tamamlayan talebeler Kur'ân'ı baştan sona tekrar levha kullanarak yazıya dökerler. Ancak bu yazım faaliyeti, önceki aşamalardan farklı olarak, hocanın telkini olmaksızın, talebenin kendi hafızasına müracaat ederek gerçekleştirilmektedir. Bu ezber tahkimi süreci, mushafın tertibine riayet edilerek, Fatıha sûresi ile başlamakta, akabinde Bakara ve Âl-i İmrân sûreleri ile devam etmekte ve nihayetinde Nâs sûresi ile hitama ermektedir. Talebenin hıfz kabiliyetine ve ezberin metanetine bağlı olarak, bu yazım süreci bir kez ile iktifa edilebileceği gibi, müteaddit defalar tekrar edilebilmektedir. Böylece hocadan icazet alabilenler, bu eğitim mekteplerinden ayrılabilirler. Netice olarak 4-5 yaşında hafızlık sürecine başlayan bir öğrenci, bireysel istidadı ve bilişsel gelişimine bağlı olarak, ortalama 6-8 yıllık bir zaman dilimi içerisinde hafızlık tahsilini tamamlayabilmektedir.<sup>59</sup>

Medresedeki eğitim sürecinin sona ermesini müteakip, mezun olan hafızların ezberlerini muhafaza etmeleri ve pekiştirmeleri amacıyla, çoğunlukla çarşamba günleri ikindi ile akşam namazları arasındaki zaman dilimi, hıfz müzakeresi için tahsis edilmektedir. Bu tekrar esnasında, önceki aşamalarda kullanılan tahtanın yerini mushaf almaktadır.<sup>60</sup>

Yaz mevsiminin başlaması ile tatil döneminde, cuma günü müstesna olmak üzere, hafızların her sabah müzakere meclislerine iştirak etmeleri talep edilmektedir. Bu tekrar faaliyeti, günde yaklaşık iki buçuk ila üç saat devam

<sup>58</sup> Bûgazâle, "el-Ketâtib ve'r-ribâtât ve'z-zevâyâ", 319; Süveysî, "Edebiyyâtü tahfîzi'l-Kur'ân fi'z-zevâyê'l-Lîbiyye", 394.

<sup>59</sup> Hamîtü, *Hayâtü'l-küttâb ve edebîyyâtü'l-mahdara*, 1011-1012.

<sup>60</sup> Bekri vd., "Tarîkatü ta'limi'l-Kur'âni fi Bingâzi".

etmekte ve tüm yaz tatili boyunca sürdürülmektedir. Bu süreçte hafızlar, mushafa müracaat ederek ezber tekrarı yapmaktadırlar.<sup>61</sup>

### 3. Levhalarla Hafızlık Yönteminin Özellikleri

Geleneksel İslâm eğitiminin önemli bir parçası olan tahta levha merkezli hafızlık yöntemi, kendine özgü pedagojik ve metodolojik nitelikleriyle dikkat çekmektedir. Bu bölümde, söz konusu yöntemin karakteristik özellikleri incelenecek ve değerlendirilecektir. Yöntemin öne çıkan unsurları aşağıdaki başlıklar altında ele alınacaktır:

#### 3.1. Arz - Semâ' - Kitabet

Bu hafızlık usulü, üç temel unsurun birleşiminden oluşmaktadır. Telkin (semâ'), dinletme (arz) ve yazıya geçirme (kitabet), mezkûr metodun yapısal çerçevesini teşkil etmektedir. Telkin (semâ'), hocanın Kur'ân'ın tamamını okuması ve öğrencinin dinlemesi sürecidir.<sup>62</sup> Bu kriter hocanın her sabah talebesine o gün ezberleyeceği miktarı okuyup yazdırmasıyla gerçekleşmektedir. Dinletme (arz), öğrencinin Kur'ân'ın tamamını okuması ve hocanın dinlemesidir.<sup>63</sup> Bu da talebenin ilgili âyetleri levhasından ezberledikten sonra hocasına dinletmesiyle gerçekleşir. Kitabet ise, hafızlık süreci boyunca Kur'ân'ın tamamının resmü'l-mushaf kurallarına uygun olarak tahta levhaya yazılması işlemidir. Bu metot, arz-semâ'-kitabet üçlüsünün bütünlük uygulaması ile karakterize edilmektedir. Buna karşılık, Meşrik'te hâkim olan şifâhî ezber sistemleri ise, teorik olarak arz-semâ' temellerine dayanmaktadır. Ancak, bu bölgedeki mushaf merkezli hafızlık eğitimi sürecinde, hocanın telkin/semâ' usulüyle talebeye sınırlı sayıda sayfa okuma çabası, örnek teşkil etme işlevinin ötesine geçmemekte ve Kur'ân'ın bütününe kapsamamaktadır. Bu yüzdendir ki Meşrik'te uygulanan ezberleme teknikleri hatim odaklı değerlendirildiğinde, hafızlık sürecinin yalnızca dinletmekten (arz etmek) ibaret olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

#### 3.2. Motivasyon ve Kademeli Eğitim

<sup>61</sup> Bekri vd., "Târîkatü ta'îmi'l-Şur'âni fi Binğâzi".

<sup>62</sup> Nihat Temel, *Kıraat ve Tecvid İstılahları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 120.

<sup>63</sup> Temel, *Kıraat ve Tecvid İstılahları*, 36.

Kur'ân'ın ezberlenmesine yönelik, metnin sonundan başlayarak ilerleyen bir yaklaşımı benimseyen bu usulün temelinde yatan mantık, Kur'ân'ın son on cüzünde yer alan sûrelerin, baştaki sûrelere nazaran daha kısa olmasıdır. Bu yaklaşım, pedagojik açıdan birkaç avantaj sunmaktadır:

**a. Motivasyon Artışı:** Kur'ân'ın sonundan başlayarak ezber yapmak, talebeye kısa sürede çok sayıda sûre ezberlediği hissini vermekte ve bu da öğrencinin ilerleme ve devamlılık motivasyonunu artırmaktadır. Bir başka ifadeyle mezkûr yöntemi takip etmek, hem zamanın daha etkili ve verimli kullanılmasına, hem de öğrencilerde ilk aşamalarda gözlemlenen stres ve gerilim seviyelerinin azalmasına katkıda bulunabilmektedir. Bunun sonucu olarak da bireyde başarı duygusunun oluşmasına yol açmaktadır. Bu başarı duygusu, motivasyon ve konsantrasyon düzeylerini olumlu yönde etkilemektedir.<sup>64</sup>

**b. Bilişsel Gelişim:** İnsan hafızasının işleyişi göz önüne alındığında, ezberleme sürecinin başlangıcında hafıza hücrelerinin tam olarak aktif olmadığı bilinmektedir. Ezber pratiği arttıkça, bu hücreler kademeli olarak aktifleşmekte ve nihayetinde optimal performansla ulaşmaktadır. Bu süreç, ezberleme hızında artışa yol açmaktadır.<sup>65</sup>

**c. Zorluk Derecesi:** Öğrencinin sürecin başlangıcında uzun sûreleri ezberlemesi, bilişsel açıdan zorlayıcı olabilir. Bu durum, öğrencinin motivasyonunu düşürdüğü gibi, hafızlığı tamamen bırakmasına sebep olabilir. Bu yaklaşım, eğitim bilimlerinde sıkça vurgulanan kademeli öğrenme prensibine de uygundur. Nitekim, İslâm eğitim geleneğinde de bu ilke benimsenmiştir. Mesela, Kastallânî'nin (öl. 923/1517) bu bağlamdaki şu sözleri önem arz etmektedir: "*İlim öğretimi kademeli olmalıdır. Zira bir şey başlangıçta kolaysa, ona yönelen kişi*

<sup>64</sup> Mustafa Ulu - Zeynep Bakaç, "Hafızlık Eğitiminin Bireyin Duygu Durumuna Etkisi", *Erciyes Akademi* 37/4 (2023), 1708; Hüseyin Algur, *Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psikososyal Durumları* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2019), 232-258.

<sup>65</sup> İnsan vücudundaki organların gelişimi, işlevsel kullanımlarıyla doğru orantılı bir seyir izlemektedir. Bu durum zihinsel faaliyetler için de geçerlidir. Beyin, çalıştırıldıkça işlevselliğini artıran ve eğitildikçe incelik mükemmelleşen bir yapıya sahiptir. Bu süreçte, hafızaya alınan yeni bilgilerin önceki bilgilerle daha kolay ilişkilendirildiği ve zamanla pratikleşerek öğrenme sürecinin hızlandığı gözlemlenmektedir. Bk. Mustafa Köylü - Nurullah Altaş, *Din Eğitimi* (Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2012), 61.

tarafından benimsenip içselleştirilir ve genellikle olumlu sonuçlar doğurur. Aksi durum ise ters etki yaratabilir.”<sup>66</sup>

### 3. 3. Çoklu Zekâ Teorisi

Tahta levhalara yazarak ve bu levhalardan ezberleme ve pekiştirme yapan öğrenciler, bilişsel süreçlerini bedensel aktivite ile bütünleştirerek çok boyutlu bir öğrenme deneyimi yaşamaktadır. Bu metot, Howard Gardner’ın çoklu zekâ teorisinde tanımlanan sözel (dilbilimsel) zekâ ile bedensel (kinestetik) zekânın<sup>67</sup> birbirini tamamlayan ve karşılıklı fayda sağlayan bir ilişki içinde çalışmasını sağlamaktadır.<sup>68</sup> Bu çok yönlü öğrenme metodunun uygulanışı, beynin çeşitli bölgelerindeki sinir ağlarının eş zamanlı olarak çalışmasını temin ederek, ezberin işlenmesi, saklanması ve hatırlanması aşamalarını destekler. Bir başka tabirle ezber sürecine ne kadar çok duyu ve bilişsel kanal dahil edilirse, öğrenmenin etkinliği ve kalıcılığı o denli artmaktadır.<sup>69</sup> Söz konusu yaklaşım, yeni karşılaşılan âyetlere karşı potansiyel yabancılık hissini azaltmayı ve öğrenenlerin âyetlere daha hızlı aşinalık kazanmasını hedeflemektedir. Netice itibarıyla, bu çok yönlü ezber yöntemi, bilginin daha derin bir şekilde içselleştirilmesini ve uzun süreli hafızaya daha etkili bir şekilde transfer edilmesini sağlamaktadır.<sup>70</sup>

### 3. 4. Tenzil

Hafızlık eğitiminde kullanılan levha usulünün önemli bir özelliği de Kur’ân’da belirli kelime ve terkiplerin tekrar sıklığı (sayısı), geçtiği yerler ve imlâ hususiyetleri hakkında öğrencilere detaylı malumat aktarmasıdır. Levhaların tashih aşamasında, hoca tarafından bazı kelimelerin üzerine not

<sup>66</sup> Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî, *İrşâdü’s-sârî* (Kahire: el-Matba’atü’l-Kübâ el-Emîriyye, 1323), 9/76.

<sup>67</sup> Sözel/Dilbilimsel Zekâ: Bir kişinin ana dilini konuşurken ve yazarken etkili bir şekilde kullanabilme becerisidir. Bedensel/kinestetik zekâ ise: Bireyin hislerini ve fikirlerini ya bir dansçı gibi tüm vücudunu kullanarak veya bir ressam gibi sadece ellerini kullanarak ifade etme kabiliyetidir. Çoklu zekâ teorileri için bk. Meşküre Hülya Ünal Karagüven, “Çoklu Zekâ Teorisi ve Eğitimde Uygulamaları”, *Academia Eğitim Araştırmaları Dergisi* 3/2 (2018), 5-6.

<sup>68</sup> Çoklu zekâ teorileri için bk. Ünal Karagüven, “Çoklu Zekâ Teorisi ve Eğitimde Uygulamaları”, 2-12.

<sup>69</sup> Özbek, “Dünyada Hafızlık Yöntem Örnekleri”, 198.

<sup>70</sup> Süveysî, “Edebiyyâtü tahfîzî’l-Şur’ân fi’z-zevâye’l-Lîbiyye”, 392.

düşüldüğü için bu tür bilgiler, Tunus ve Libya'da *tenzîl* (notları levhaya indirmek) olarak adlandırılırken,<sup>71</sup> Cezayir, Fas ve Moritanya'da *huttıyât* (levha üzerine konulan notlar) şeklinde isimlendirilmektedir.<sup>72</sup> Bu kapsamda, Kur'ân'da aynı telaffuza veya kitabet özelliklerine sahip kelimeler *ahavât* (kardeşler) veya *nezâir* (benzerler) terimiyle tanımlanırken, yalnızca bir kez geçen veya diğerlerinden farklı bir imlâya sahip olan kelimeler *garip* olarak nitelendirilmektedir.<sup>73</sup>

Bu detaylı bilgilerin aktarımı, öğrencinin gelişim sürecine uygun şekilde planlanmaktadır. İlk hatim esnasında bu tür spesifik bilgiler verilmeyen, ikinci hatimden itibaren sistematik bir şekilde öğretilmeye başlanır. Tashih aşamasında, hoca, öğrenciyle paylaşmak istediği kelimeye ilişkin bilgiyi belirtmek amacıyla ilgili kelimenin üzerine rakam veya harf ekler. Levhanın boş bir alanına çizgi çizerek not düşer ve açıklama yapar. Bu bağlamda, *garip* olarak nitelendirilen kelimeler (ع) harfiyle, *ahavât* kategorisinde sınıflandırılan kelimeler ise tekrar sayısını gösteren rakamlarla işaretlenir. Bu öğretim usulünün etkin bir şekilde uygulanabilmesi için, ikinci ve müteakip hatimlerde, ilk hatimde kullanılan levhaya nispeten daha geniş yüzey alanına sahip levhalara başvurulur.<sup>74</sup> Bu uygulama, daha fazla bilginin kaydedilmesine ve daha detaylı açıklamaların yapılmasına imkân tanır, böylece öğrencinin mezkûr konularda derinlemesine ve kavramasına katkıda bulunur. Misal vermek gerekirse resmî'l-mushaf literatüründe, elif sesini temsil etmek amacıyla vâv harfiyle yazılan sekiz kelimedenden söz edilmektedir. Bu sözcükler şunlardır: ( الصَّلوة، الرَّكوة، الرِّبوا، الحَيوة، ) (النجوة، الغدوة، منوة، مشكوة).<sup>75</sup> Hafızlık sürecinde, bu kelimelerden herhangi biri ortaya çıktığında, hoca ilgili kelimenin üzerine sekiz rakamını not eder ve elif yerine

<sup>71</sup> Bekrî vd., "Tariqatü ta'limi'l-Kur'âni fi Bingâzi", 140; Süveysî, "Edebiyyâtü tahfizi'l-Kur'ân fi'z-zevâye'l-Libiyye", 399.

<sup>72</sup> Hamîtü, *Hayâtü'l-küttâb ve edebiyâtü'l-mahdara*, 687; Sa'id A'râb, *el-Ḳurrâ' ve'l-ḳurâ'ât fi'l-Mağrib* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmiyy, 1990), 67.

<sup>73</sup> Hamîtü, *Hayâtü'l-küttâb ve edebiyâtü'l-mahdara*, 687; Bekrî vd., "Tariqatü ta'limi'l-Kur'âni fi Bingâzi", 140; Süveysî, "Edebiyyâtü tahfizi'l-Kur'ân fi'z-zevâye'l-Libiyye", 399.

<sup>74</sup> Hamîtü, *Hayâtü'l-küttâb ve edebiyâtü'l-mahdara*, 655-660, 690.

<sup>75</sup> Ebû Amr Osmân b. Sa'id ed-Dânî, *el-Muḳni' fi ma'rifeti mersûmi meşâhifi ehli'l-emsâr*, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, ts.), 60; Mehmet Emin Maşalı, *Kur'ân'ın Metin Yapısı: Mushaf Tarihi ve İmlâsı* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 208-215.

vâv ile resmedilen kelime grubunu izah eder. Bu kaidenin kalıcı olarak öğrenilmesini sağlamak amacıyla, levhanın uygun bir bölümünde konuyla ilgili açıklayıcı bir metin kaydedilir ve öğrencilerin bu metni ezberlemeleri talep edilir.<sup>76</sup> Buna benzer bir biçimde Kur'ân'da üç farklı yerde zikredilen (فُرْتُ) lafzı, Kasas 28/9'da (فُرْتُ) şeklinde açık tâ ile resmedilmiştir.<sup>77</sup> Bu kelimenin geçtiği diğer yerlerde<sup>78</sup> kapalı tâ ile resmedildiğinden, söz konusu lafzın Kasas örneği üzerine *garîb* kelimesinin kısaltması olan (غ) harfi not düşülmektedir.<sup>79</sup>

### 3. 5. Ansâs

Levha usulüyle hafızlık eğitiminin karakteristik özelliklerinden biri de *ansâs* olarak adlandırılan pedagojik bir aracın kullanımınıdır. *Ansâs*, Kur'ân'ın ezberlenmesini ve kitabet özelliklerinin doğru bir şekilde öğrenilmesini ve zapt edilmesini kolaylaştıran yardımcı bir mekanizmadır. Bu *ansâs*, genellikle kısa veya uzun manzumeler şeklinde formüle edilmiş kurallardan müteşekkildir. Bununla birlikte, fasih Arapça, gündelik Arapça veya Amazigce ile ifade edilmiş basit nesir cümleler formunda da tezahür edebilir. Hatta bazen bilmeceler veya nükteli ifadeler şeklinde de karşımıza çıkabilir.<sup>80</sup> Bu hafıza geliştirme aracının temel gayesi, imlâ ve kitabet açısından hata yapılma ihtimali yüksek kelimelerin yazılış şekillerini kolayca ezberletmektir. *Ansâs*, ekseriyetle mushaf imlâsında kıyasa aykırı düşen kelimeleri, tecvid kaidelerini, lafzî müteşâbih kelimelerin takdim ve tehirini, hazf veya izafet durumlarını ele alır ve bunların Kur'ân'daki yerlerini belirtir. Lügatte *ansâs* terimi, kaide metnini ifade eden *nass* kelimesinin çoğul sîgasıdır. *Ansâs* kavramı, hafızlık medreselerindeki talebelerin gündelik konuşmalarında merkezi bir rol oynamakta olup, tekil ve çoğul sîgalarıyla sıklıkla kullanılmaktadır. Örneğin; (النصّ في الرّأس والحساره في الكراس) "*Kaide metni kafada, hata tahtada*" ifadesi, öğrendiği imlâ kurallarını tahtaya yazarken doğru tatbik edemeyen öğrenci için kullanılan bir deyimdir. Benzer şekilde (هذا حافظ أنصاص) "*Bu öğrenci ansâs hafızıdır.*" tabiri, ezberlediği metinleri süratle

<sup>76</sup> Nicât Milâd el-Usta, *el-Cemu'l-müfid li-tenzîlâti resmi'l-Kur'âni'l-Mecîd* (Libya, 1445), 39.

<sup>77</sup> Dâni, *el-Muḫni*, 85; Maşalı, *Kur'ân'ın Metin Yapısı*, 151.

<sup>78</sup> Bahsi geçen lafız, Furkân 25/74 ve Secde 32/17'de kapalı tâ ile yazılmıştır.

<sup>79</sup> Usta, *Tenzîlât*, 27.

<sup>80</sup> Hamitü, *Ḥayâtü'l-küttâb ve edebiyâtü'l-mahḍara*, 671-672.

hatırlayıp etkin bir şekilde kullanan talebeyi tavsif etmek için kullanılır. Aynı minvalde (الذي ما يقرأ الأناصص يبقى لوحه رصاص) “*Ansâs okumayanın tahtası kurşun gibi ağır kalır*” sözü, tahtasını yazım hatalarıyla dolduran kişiyi eleştirmek amacıyla sarf edilir.<sup>81</sup>

Çocukların faydalanması için hazırlanan bu metinler, Endülüs ve Mağrib'in kırâat kültüründeki derin köklerinden esinlenmiş, mushaf kitabeti konusundaki zengin eser ve manzume literatür geleneğinden ilham almıştır.<sup>82</sup> Malum olduğu üzere resmü'l-mushaf ilmi, Endülüs ve Mağribî ulemanın müstesna bir şekilde ihtisaslaştığı ilmî disiplinlerden biridir. Bu coğrafyadan neşet eden eserler, günümüzde İslâm âleminde basılan mushafaların imlâsı ve zaptında temel referans kaynağı olarak kullanılmaktadır.<sup>83</sup> Bu sahadaki önde gelen eserler arasında Ebû Amr ed-Dânî'nin (öl. 444/1052) *el-Mukni'* adlı eseri, Ebû Davud Süleyman b. Necâh'ın (öl. 496/1103) *Muhtasaru't-tebyîn li-hecâi't-tenzîl* isimli kitabı, Ebü'l-Kâsım eş-Şâtıbî'nin *Akiletü etrâbi'l-kasâid* manzumesi, Ebü'l-Hasan el-Belensî'nin (öl. 564/1169) *el-Munsif* manzumesi ve Ebû Abdillâh el-Harrâz'ın (öl. 718/1318) *Mevridü'z-zam'ân* manzumesi gibi eserler zikredilebilir.

Bahsi geçen manzume ve eserler, mezkûr alanda derinlemesine ihtisas sahibi olmak isteyenler için temel kaynaklar mesabesinde olsa da muhtevalarının ağırlığı ve anlaşılabilirliği için gereken şerh ve izahat ihtiyacı sebebiyle hafızlık merhalesi için uygun değildir. Bu yüzdendir ki bölgenin farklı kırâat mütehasısları ile Kur'ân hocaları bu eserlerden talebelerin ihtiyaç duyduğu kaideleri istihraç edip, bunları öğrencilere en yalın ve anlaşılır şekilde takdim etme yolunu tercih etmişlerdir.<sup>84</sup> Mevzubahis konunun kavranmasını kolaylaştırmak amacıyla, aşağıdaki iki örneğin incelenmesi önem arz etmektedir.

1. Yukarıda *tenzîl* başlığı altında incelenen, elifle telaffuz edilip vâvla resmedilen kelimeler üzerine yapılan açıklamalarda, bu kelimelerin sekiz

<sup>81</sup> Abdülaziz el-'Ayyâdî el-'Arûsî, *el-Anşâsu'l-Ķur'âniyye* (Rabat, 2006), 1/99; Bûşâkûr, “Mümeyyizâtü ħarîkati taħfizi'l-Ķur'âni'l-Kerîm fi zevâya'l-Mağribi'l-'Arabî”, 6.

<sup>82</sup> 'Arûsî, *el-Anşâsu'l-Ķur'âniyye*, 1/99; Hamûtü, *Ĥayâtü'l-küttâb ve edebiyâtü'l-mahđara*, 671.

<sup>83</sup> Örnek teşkil etmesi bakımından bk. *Muşĥafü'l-Medîneti'n-Nebeviyye* (Medine: Kral Fehd Mushaf Basım Kurumu, 1406), a, b.

<sup>84</sup> 'Arûsî, *el-Anşâsu'l-Ķur'âniyye*, 1/99.



rakamıyla işaretlendiği ve levhanın uygun bir bölümünde konuyla ilgili açıklayıcı bir metnin kaydedildiği vurgulanmıştı. Söz konusu kelime grubuna ilişkin metin şu şekildedir: ( الرَّبُّوا، فَنُورٌ كَمَشْكُورَةٍ إِنَّ النُّجُوءَ فِي هَذِهِ الْحَيَوةِ لَمَنْ أَقَامَ الصَّلَوةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَصَلَّى بِالْعَدَاةِ وَكَفَرَ بِمَنُوءَةٍ وَتَرَكَ ) (الربوا، فنورٌ كمشكورة). Anlamı ise: “Bu hayatta kurtuluş; namazı kılan, zekâtı veren, sabah vakti namaz kılıp dua eden, putları reddeden ve faizi terk eden kişi içindir. Böylece o kişinin nuru, kandildeki ışık gibi olur”.<sup>85</sup> Bu örnekte görüldüğü üzere, mnemonik (hafızaya yardımcı bir öğrenme tekniği) bir yaklaşımla hem anlam derinliği taşıyan hem de kolay hatırlanabilir nitelikte bir metin tercih edilmiştir.

2. Malum olduğu üzere Hafızlık sürecinde karşılaşılan zorluklardan biri, benzer anlamlara sahip ancak lafız bakımından farklılıklar gösteren âyetlerdir. Bu âyetler, müteşâbih-i lafzî olarak adlandırılmaktadır. Hafız adayları, bu tür âyetleri karıştırmadan ezberleyebilmek için aralarındaki farkları *ansâs* yöntemiyle ayırt etmeye çalışmaktadırlar.<sup>86</sup> Konuyu bir misalle açmak gerekirse, (أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ) ifadesi Kur’ân’da beş yerde geçerken, (أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ) şeklindeki ifade ise altı yerde<sup>87</sup> bulunmaktadır. (أَطِيعُوا) fiilinin tekrarlandığı yerleri kolayca hatırlamak için şu beyit ezberletilmektedir:<sup>88</sup>

أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ) قَدْ أَتَتْ فِي خَمْسَةِ أَحْرَفٍ فِي نَمْنَمَتْ

Bu beytin anlamı, (أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ) ifadesinin beş yerde geçtiğini ve bu yerlerin (نَمْنَمَتْ) kelimesiyle kodlandığını belirtmektedir. Bu kodlamaya göre (ن) harfi Nisâ sûresini;<sup>89</sup> (م) harfi Mâ’ide sûresini;<sup>90</sup> İkinci (ن) harfi Nûr sûresini;<sup>91</sup> İkinci (م) harfi Muhammed (s.a.s) sûresini<sup>92</sup> ve (ت) harfi Teğâbün sûresini<sup>93</sup>

<sup>85</sup> Usta, *Tenzîlât*, 39.

<sup>86</sup> ‘Arûsî, *el-Anşâşu’l-Kur’âniyye*, 1/101; Hamîtü, *Hayâtü’l-küttâb ve edebiyâtü’l-mahdara*, 695-698.

<sup>87</sup> Bunlar: Âl-i İmrân, 3/32; Âl-i İmrân, 3/132; Enfâl, 8/1; Enfâl, 8/20; Enfâl, 8/46; Mücâdile, 58/13.

<sup>88</sup> Usta, *Tenzîlât*, 28.

<sup>89</sup> Nisâ, 4/59.

<sup>90</sup> Mâ’ide, 5/92.

<sup>91</sup> Nûr, 24/54.

<sup>92</sup> Muhammed, 47/33.

<sup>93</sup> Teğâbün, 64/12.

temsil etmektedir. Bu yöntemle, fiilin tekrar ettiği yerler kodlanırken, tekrar etmediği yerler de dolaylı olarak hafızaya kaydedilmektedir.

#### 4. Hafızlık Sürecinde Kullanılan Materyaller

Mağrib ve Kuzey Afrika bölgelerindeki hafızlık medreseleri, toplumsal temelli eğitim müesseseleri olarak vasıflandırılmaktadır. Bu bağlamda, söz konusu kurumlarda kullanılan eğitim araç-gereçleri, genellikle basit yapıda ve toplumun geneli tarafından erişilebilir niteliktedir. Bu materyaller çoğunlukla yerel kaynaklardan temin edilmekte olup, bu durum medreselerin öz yeterlilik ilkesine dayalı işleyişini desteklemektedir.<sup>94</sup> Kullanılan eğitim araçlarının hammaddeleri, medreselerin coğrafi konumuna ve yerel kaynaklara bağlı olarak çeşitlilik arz etmektedir. Burada günümüzde halen bu eğitim medreselerinde kullanımı devam eden başlıca geleneksel araç ve gereçler incelenmiştir. Bunlar arasında tahta (levha), kalem, mürekkep (*midâd*), divit (*devât*) ve silgi (*mahhâye*) gibi temel eğitim materyalleri yer almaktadır.

##### 4. 1. Levha

Levha (çoğulu elvâh), yaklaşık 30-50 cm uzunluğunda, 15-25 cm genişliğinde ve 1-2 cm kalınlığında, iki yüzü de yazı yazmaya elverişli cilalanmış küçük tahta parçalarıdır.<sup>95</sup> Levhanın boyutları, öğrencinin eğitim düzeyine göre değişkenlik gösterir; genellikle ikinci hatimde daha büyük boyutlu levhalar tercih edilir, böylece *tenzîl* ve *ansâs* adı verilen ek bilgi ve metinler levhaya kolaylıkla eklenebilir.<sup>96</sup> Levhalar, coğrafi bölgelere göre farklı ağaç türlerinden imal edilmektedir. Mağrib-i Aksâ ve Mağrib-i Evsat bölgelerinde genellikle sedir, söğüt veya ardıç ağaçları kullanılırken,<sup>97</sup> Tunus'ta zeytin ağacı yaygındır.<sup>98</sup> Bu bölgelerde yaşayan insanlar, kâğıdın mevcut olmasına rağmen, tahta levhalar üzerine yazarak ezberleme yöntemini tercih etmektedirler. Bu tercihin temelinde, tahta levha kullanımının daha bereketli, ezberlemeyi kolaylaştırıcı ve hafızada kalıcılığı artırıcı olduğuna dair inanç yatmaktadır. Söz konusu inancın kaynağı, Kur'ân'ın bazı âyetlerinde Allah'ın kelamının levha ile

<sup>94</sup> el-Halîl en-Nahvî, *Bilâdü Şinkît*, 147.

<sup>95</sup> el-Halîl en-Nahvî, *Bilâdü Şinkît*, 148.

<sup>96</sup> Hamîtü, *Hayâtü'l-küttâb ve edebiyâtü'l-mahdara*, 578.

<sup>97</sup> Hamîtü, *Hayâtü'l-küttâb ve edebiyâtü'l-mahdara*, 578.

<sup>98</sup> Bûgazâle, "el-Ketâtib ve'r-ribâtât ve'z-zevâyâ", 323.

ilişkilendirilmesidir. Burûc, 85/21-22. (بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ، فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ) “Şüphesiz o şanı yüce bir Kur’ân’dır; korunmuş Levh-i mahfûzdadır.”<sup>99</sup> şeklindeki âyetleri ile A’râf, 7/154. (وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَاحَ وَفِي نُسْخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَتَذَكَّرُونَ) “Mûsâ’nın öfkesi yatışınca levhaları aldı. Onlardaki yazılarda, rablerinden korkanlar için hidâyet ve rahmet (hükümleri) vardı.”<sup>100</sup> âyeti bu bağlamda örnek gösterilmektedir.<sup>101</sup> Neticite itibariyle, levha bu coğrafyada hafızlık eğitimiyle sıkı bir şekilde irtibatlandırılmış, hatta bu eğitimin özel bir sembolü ve ayırıcı niteliği haline gelmiştir.<sup>102</sup>

## 4. 2. Kalem

Bölgede kullanılan kalemler, genel olarak kamış veya kuru ince hurma dallarından imal edilmekte, yaklaşık 12-16 cm uzunluğunda ve 1 cm genişliğinde olmaktadır. Keskin bir aletle yontularak şekillendirilen kalemin baş kısmı, mürekkebin akışını sağlamak amacıyla yarıdır.<sup>103</sup> Kur’ân’ın hıfzı esnasında talebenin kalemle yazarak ezber yapma usulünün temelini, Kalem 68/1. (ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ) “Nûn. Kaleme ve (yazanların) onunla yazdıklarına andolsun”<sup>104</sup> ile ‘Alak 96/4. (الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ) “Kalemle (yazmayı) öğreten”<sup>105</sup> şeklindeki âyetler oluşturmaktadır. Bu coğrafyada yerleşik olan ve inanç boyutuna taşınmış yaygın anlayışa göre, yazma eylemi ilmin edinilmesinde ilk ve en mühim aşama olarak kabul edilmektedir. İlmin yazıdan bağımsız olamayacağı düşüncesi, âyetlerde öğrenim sürecinin kalemle -dolayısıyla kitabetle- ilişkilendirilmesine dayanmaktadır.<sup>106</sup> Bu yüzdendir ki Mağrib ve Kuzey Afrika âlimleri, yazı işleminin eğitim ve öğretim süreçlerindeki rolü üzerinde ısrarcı bir tutum sergilemektedir. Bu durum, bölgenin eğitim geleneklerinde ve ilmi faaliyetlerinde kalem ve levhanın merkezi konumunu açıklamaktadır.

<sup>99</sup> Kur’ân-ı Kerim Meâli (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), 590.

<sup>100</sup> Kur’ân-ı Kerim Meâli, 168.

<sup>101</sup> Hamîtû, *Hayâtü’l-küttâb ve edebiyâtü’l-mahdara*, 593-594; Bekrî vd., “Tarihatü ta’lîmi’l-Çur’âni fi Bingâzi”, 138-139.

<sup>102</sup> el-Halîl en-Nahvî, *Bilâdü Şinķit*, 148.

<sup>103</sup> Hamîtû, *Hayâtü’l-küttâb ve edebiyâtü’l-mahdara*, 589; el-Halîl en-Nahvî, *Bilâdü Şinķit*, 147-148.

<sup>104</sup> Kur’ân-ı Kerim Meâli, 563.

<sup>105</sup> Kur’ân-ı Kerim Meâli, 597.

<sup>106</sup> Bekrî vd., “Tarihatü ta’lîmi’l-Çur’âni fi Bingâzi”, 139.

### 4. 3. Mürekkep (*Midâd*)

Geleneksel hafızlık yönteminde kullanılan mürekkep, Arapça literatürde *samğ* veya *midâd* olarak adlandırılan, halk dilinde ise *samh* şeklinde bilinen pigmentli bir maddedir.<sup>107</sup> Bu maddenin üretimi, Mağrib bölgesinde iki ana kaynağa dayanmaktadır: Keçeleşmiş koyun yünü ve çitlembik (sakız) ağacı. Keçeleşmiş koyun yününden mürekkep elde etme süreci, yünün kapalı bir kaptan ısıya maruz bırakılması ve periyodik olarak su ilavesiyle karıştırılması sonucu koyu siyah bir sıvıya dönüşmesini içerir. Elde edilen mürekkep, daha sonra şişelerde muhafaza edilerek kullanıma hazır hale getirilir.<sup>108</sup> Öte yandan, Arapça'da *butm* olarak bilinen çitlembik ağacından elde edilen mürekkep, özellikle Cezayir, Tunus ve Libya'daki hafızlık eğitimi veren medreselerde yaygın olarak kullanılmaktadır. Bu mürekkep, sakız ağacının salgılarının özel bir yakma ve öğütme işlemine tabi tutulması, ardından su ve yün elyafı ile karıştırılması sonucu elde edilir ve siyaha yakın koyu kahverengi bir ton sergiler.<sup>109</sup>

### 4. 4. Silgi (*Mahhâye*)

Tahtanın temizlenmesi ve yeniden yazmaya hazırlanması sürecinde kullanılan *mahhâye*, lügat manası itibarıyla "silici, temizleyici" anlamına gelmekte olup, mezkûr geleneksel hafızlık eğitimi literatüründe iki farklı maksatla kullanılmaktadır: Birincisi, tahtanın üzerindeki yazı izlerini silmek için kullanılan bez veya sünger parçasını ifade eder. İkincisi, tahtanın temizlenmesi esnasında kullanılan su teknesini tanımlamak için de aynı tabire başvurulmaktadır. Tahtanın temizleme süreci, birkaç merhaleden geçmektedir. İlk olarak tahta, su ile yıkanır. Akabinde, halk arasında *tafle* veya *salsâl* olarak bilinen sarı renkli bir kil benzeri madde, su ile tahtaya iyice sürülüp ovulur. Sonra yıkanır ve güneş altında kurumaya terk edilir. Kuruyan tahtanın üzerindeki kil tabakası, bir bez vasıtasıyla ovularak izale edilir. Bu işlem neticesinde tahta, pürüzsüz bir yüzey kazanarak yeniden kitabete elverişli hale gelir.<sup>110</sup>

## SONUÇ

<sup>107</sup> Hamîtü, *Hayâtü'l-küttâb ve edebiyâtü'l-mahdara*, 590.

<sup>108</sup> Bekrî vd., "Tarihatü ta'limi'l-Ḳur'âni fi Bingâzi", 139.

<sup>109</sup> Bûgazâle, "el-Ketâtib ve'r-ribâtât ve'z-zevâyâ", 324.

<sup>110</sup> Hamîtü, *Hayâtü'l-küttâb ve edebiyâtü'l-mahdara*, 592; Bekrî vd., "Tarihatü ta'limi'l-Ḳur'âni fi Bingâzi", 139.

Mağrib ve Kuzey Afrika bölgesinde, asırlardır süregelen köklü bir gelenek olarak tahta levha merkezli hafızlık usulü yaygın bir şekilde uygulanmaktadır. İslâm'ın bölgede yayılmasıyla başlayan bu gelenekte, başlangıçta camiler eğitim merkezi olarak kullanılmış, zamanla *küttâb*, *ribât* ve *zâviye* gibi özel eğitim müesseseleri ortaya çıkmıştır. Mâlikî mezhebi etkisiyle, çocukların eğitimi cami dışına taşınmıştır. Bu coğrafyada günümüzde Kur'ân eğitimi veren kurumlar farklı isimlerle anılmaktadır: Fas'ta *li-msîd*, Cezayir'de *zâviye*, Libya'da *halve*, Tunus'ta *küttâb*, Moritanya'da *mahdara*.

Bu hafızlık eğitimi süreci üç temel merhaleye ayrılmaktadır: İlk okuma ve yazma öğretimi, hafızlık süreci ve hafızlık pekiştirme süreci. İlk aşamada, öğrenciler Mağribî alfabe sıralamasına göre harfleri öğrenir ve kısa sûreleri ezberlemeye başlar. Ayrıca bu süreçte, Mağrib ve Endülüs mushaf kitabeti geleneğine uygun olarak harflerin noktalaması öğretilir. Hafızlık sürecinde, Kur'ân'ın son cüzünden başlayarak başa doğru ilerlenir. Her gün belli bir miktar ezberlenip tahtaya yazılır, tashih edilir ve dinletilir. Hoca, her bir talebeye günlük ezber kapasitesine uygun olarak *rubu* veya *sümün* miktarında ezber tahsis eder. Bunun yanı sıra öğrenciler düzenli olarak *el-hizbü'r-ratib* adı verilen toplu ezber tekrarlarına katılır ve *nevetü't-ta'riz* denilen ani imtihanlara tabi tutulur. Hafızlık tamamlandıktan sonra, pekiştirme sürecinde Kur'ân baştan sona birkaç sefer tekrar yazılıp dinletilir. Netice itibarıyla hafızlık süreci, öğrencinin kabiliyetine ve ezberin metanetine bağlı olarak 6-8 yıl sürebilmektedir. Mezkûr bölgede hafızlık eğitimi süreçlerinde takip edilen kırâat ve rivâyet gelenekleri de Doğu İslâm dünyasından farklılık göstermektedir. Tunus ve Libya'da Nâfi' kırâatinin Kâlûn rivâyeti; Cezayir, Fas ve Moritanya'da ise Verş rivâyeti hâkimdir.

Geleneksel bu hafızlık eğitiminde kullanılan materyallere gelince, levhalar, kamyş veya hurma dalından yapılan kalemler, özel mürekkep (*samğ*) ve silgi (*mahhâye*) gibi araçlar, bu eğitim usulünün ayrılmaz parçalarıdır. Bu araç-gereçlerin kullanımı, sadece pratik bir tercih değil, aynı zamanda dini ve kültürel bir anlam taşımaktadır. Özellikle levha ve kalem kullanımı, Kur'ân'ın bazı âyetlerinde geçen *levh* ve *kalem* kavramlarıyla ilişkilendirilmekte ve bu nedenle daha bereketli ve etkili bir öğrenme yöntemi olarak görülmektedir. Bu geleneksel yaklaşım, bölgenin eğitim ve kültür mirasının önemli bir parçasını teşkil etmekte ve nesilden nesile aktarılmaktadır.

Tahta levha merkezli bu hafızlık yöntemi, Kur'ânî metnin hem görsel hem de işitsel boyutlarının bütünleşik bir şekilde kavranmasını sağlayarak, bölgenin hafızlık eğitiminde temayüz etmesine katkıda bulunmaktadır. Bu metot arz, semâ' ve kitabet unsurlarını birleştirerek çok yönlü bir öğrenme deneyimi sunmaktadır. Mezkûr metodun en belirgin özelliklerinden biri, Kur'ân'ın sonundan başlayarak ilerleyen bir yaklaşım benimsemesidir. Bu yaklaşım, öğrencinin motivasyonunu artırırken, bilişsel gelişimini de desteklemektedir. Tahta levhalara yazarak ezberleme süreci, aynı zamanda çoklu zekâ teorisiyle uyumlu olup, sözel ve bedensel zekânın birbirini tamamlayan ve karşılıklı fayda sağlayan ilişkisini teşvik etmektedir. Bu çok boyutlu öğrenme deneyimi, bilginin daha derin bir şekilde içselleştirilmesini ve uzun süreli hafızaya etkili bir biçimde transfer edilmesini sağlamaktadır. Yöntemin diğer önemli özellikleri arasında *tenzîl* ve *ansâs* uygulamaları yer almaktadır. *Tenzîl*, Kur'ân'daki kelimelerin tekrar sıklığı, geçtiği yerler ve imlâ hususiyetleri hakkında malumat sunmaktadır. *Ansâs* ise ezberlemeyi ve kitabet özelliklerinin doğru bir şekilde öğrenilmesini kolaylaştıran yardımcı bir mekanizmadır. *Ansâs*, mushaf imlâsında kıyasa aykırı düşen kelimeleri, lafzî müteşâbih kelimelerin takdim ve tehirini, hazf veya izafet durumlarını ele alan ve bunların Kur'ân'daki yerlerini belirten mensur ve manzum metinlerdir. Bahsi geçen hususiyetlere sahip olan hafızlık usulü, Mağribî toplumlarda ideal ve güvenilir bir yöntem olarak saygın bir konuma sahiptir. Gerek teorik altyapısı gerekse pratikteki başarısıyla, bu metot Kur'ân-ı Kerim'in ezberlenmesinde eşsiz ve derin bir hafızlık tecrübesi sunmaktadır.

### Kaynakça

- Akdemir, Mustafa Atilla. *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Akdemir, Mustafa Atilla. "Kur'an Ezberinde Kalite İhtiyacı ve Donanımlı Hafızlık". *Usûl* 13/1 (2010), 21-40.
- Alemdar, Yusuf. *Müslüman Toplumlarında Tesis Edilen Eğitim Kurumları*. Konya: Eğitim Yayınevi, 2018.
- Algur, Hüseyin. *Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psiko-Sosyal Durumları*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 1. Basım, 2019.

- Âlim, Osman Muhammed. "Menâhicü ta'limi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm". *Mecelletü Külliyyeti'l-Kur'ân* 3 (1430), 211-269.
- A'râb, Sa'id. *el-Ḳurrâ' ve'l-ḳirâ'ât fi'l-Mağrib*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmiyy, 1. Basım, 1990.
- 'Arûsî, Abdülaziz el-'Ayyâdî. *el-Anşâsu'l-Ḳur'âniyye*. Rabat, 5. Basım, 2006.
- Bekrî vd., Hayrulenvâr. "Ṭarîkatü ta'limi'l-Ḳur'âni fi Bingâzî". *Mecelletü'l-Ulûmi ve'd-Dirâsâti'l-İnsâniyye* 2/1 (2014), 137-147.
- Bozkurt, Nebi. "Dârülkurra". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/543-545. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Bûgazâle, M. Reşid. "el-Ketâtib ve'r-ribâtât ve'z-zevâyâ". 273-338. Riyad: Câmi-atü'l-Melik Suûd, 2015.
- Bûşâkûr, Abdurrahim. "Mümeyyizâtü ṭarîkati taḥfizi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm fi zevâyâ'l-Mağribi'l-'Arabî". *el-Mecelletü'l-Cezâiriyye li'l-Ebhâs ve'd-Dirâsât* 3/3 (2020), 1-10.
- Câbiri, İbtisâm bint Avad. "Cuhûdü'l-ümme fi taḥfizi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm". *Mecelletü Cami'ati'l-Ezher Külliyyetü Usûli'd-Dîn* 2 (2010).
- Cellûl, Hâdî. "Devru'z-zevâyâ't-talimî fi'l-Mağribi'l-Evsat". *Mecelletü's-Sâvire* 8/2 (2022), 138-152.
- Çelik, Ömer. "Hafızlık". *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 7/13 (2012), 69-83.
- Çimen, Emin Çimen. *Hafızlık Tarihi ve Türkiye'de Hafızlık Kurumunun İşlevselliği*. İstanbul: Sayfa Dijital Baskı, 1. Basım, 2010.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Sa'id ed-. *el-Muḥkem fi naḳti'l-meşâḥif*. thk. Azze Hasan. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1997.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Sa'id. *el-Muḳni 'fi ma'rifeti mersûmi meşâḥifi ehli'l-emşâr*. thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî. Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, ts.
- el-Halîl en-Nahvî. *Bilâdü Şinḳît el-minâre ve'r-ribât*. Tunus: el-Münazzametü'l-Arabiyye li't-Terbiye, 1. Basım, 1987.

- Gökdemir, Ahmet. "Osmanlı Kur'ân Eğitim Merkezleri: Dârülkurrâlar ve Sıbyan Mektepleri". *Edebali İslamiyat Dergisi* 1/2 (2017), 43-60.
- Hâfız, Mutî'. *Dûru'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*. Dımaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 1. Basım, 1430.
- Hallâf, Muhammed Abdulvehhâb. *Vesâ'ik fî şü'ûni'l-'imrân fî'l-Endelüs*. Kahire: el-Merkezü'l-'Arabî li'l-İ'lâm, 1. Basım, 1983.
- Hamîtû, Abdülhâdî. *Hayâtü'l-küttâb ve edebiyâtü'l-mahḍara*. 2 Cilt. Rabat: Fas Diyanet İşleri Bakanlığı Yayınları, 1. Basım, 1427.
- Hamîtû, Abdülhâdî. *Ḳırâ'atü'l-İmâm Nâfi' 'inde'l-mağâribe*. Fas: Fas Diyanet İşleri Bakanlığı Yayınları, 2003.
- Huzâi, Ali b. Muhammed. *Tahrîcü'd-delâlati's-sem'iyye*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmiyy, 1. Basım, 1404.
- İbn Abdilber, Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî. *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb*. thk. Ali Muhammed el-Beccâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1. Basım, 1412.
- İbn Battûta, Muhammed b. Abdillâh. *Rihletü İbn Battûta (Tuḥfetü'n-nüzzâr fî ḡarâ'ibi'l-emşâr ve 'acâ'ibi'l-esfâr)*. Rabat: Ekâdîmiyyetü'l-Memleketi'l-Mağribiyye, 1417.
- İbn Cübeyr, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed. *er-Rihle*. Beyrut: Dâru'l-Hilâl, ts.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed. *el-Muḳaddime*. thk. Abdullah ed-Dervîş. 2 Cilt. Şam: Dâru Ya'rub, 1. Basım, 2004.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *el-Muḳaddimâtü'l-mümeḥhidât*. thk. Muhammed Haccî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmiyy, 1408.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd el-Kâtib. *eṭ-Ṭabaḳâtü'l-kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1. Basım, 1421.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed. *Ġâyetü'n-nihâye fî ṭabaḳâti'l-kurrâ'*. thk. Gotthelf Bergsträsser. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 2006.
- İsmâil, Şabân Muhammed. *Resmü'l-Muşaḫfi ve ḍabtuhu*. Kahire: Dâru's-Selâm, 3. Basım, 2012.



- Kâdi İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ. *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'ri-feti a'lâmi mezhebi Mâlik*. thk. Muhammed b. Tâvî et-Tancî vd. 8 Cilt. Rabat: Fas Diyanet İşleri Bakanlığı, 2. Basım, 1983.
- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *İrşâdü's-sârî*. 10 Cilt. Kahire: el-Matba'atü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1323.
- Kayrevânî, Abdullâh b. Ebî Zeyd Abdirrahmân. *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât 'alâ mâ fi'l-Müdevvene min gayrihâ mine'l-ümmehât*. thk. Abdülfettâh el-Hulv vd. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmiyy, 1. Basım, 1999.
- Kazıcı, Ziya. *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Târîhi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2001.
- Kızılaslan, İshak. "Tarihi Süreçleri Bağlamında Sudan'da Kur'an Eğitimi ve Türkiye'deki Kur'an Kursu Tecrübesi ile Karşılaştırması". *Esam Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/2 (2022), 190-211.
- Köylü, Mustafa - Altaş, Nurullah. *Din Eğitimi*. Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2. Basım, 2012.
- Kurt, Fatih (ed.). *Dünden Bugüne Kur'an Eğitim Öğretimi ve Kuran Kursları*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Kurt, Yaşar. "Kur'an'ın Korunmasında Hâfızlık Müessesesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2012), 229-251.
- Mahlûf, Muhammed b. Muhammed. *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fi tabakâti'l-Mâlikiyye*. thk. Abdülmecid Hayyâlî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2003.
- Mâlikî, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed. *Riyâzu'n-nüfûs fi tabakâti 'ulemâ'î'l-Kayrevân ve İfrîkiyye*. thk. Beşîr el-Bekkûş. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmiyy, 2. Basım, 1414.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'an'ın Metin Yapısı: Mushaf Tarihi ve İmlâsı*. Ankara: Otto Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Mebrûk, el-Ulebî, Ramadân, Adnân. "Menheciyyetü ta'limi'l-Kur'âni fi'l-Memleketi'l-Mağribiyye ve biladi Şinkî". *Mecelletü'l-Câmia Li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 29/4 (2021), 212-240.

- Muhammed, Ali İbrahim. *Târîhu'l-kitâbeti'l-'Arabîyye*. Cize: Dâru'l-Meşriki'l-Arabî, 1. Basım, 2018.
- Özbek, Ömer. "Dünyada Hafızlık Yöntem Örnekleri". *Bilimname* 29 (2015), 183-209.
- Salihoğlu, Alaaddin. "Mağrib ve Kuzey Afrika Bölgesinde Nâfi' Kirâati ve On Tarîki". *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9/1 (2023), 325-358.
- Süveysî, Ebû Bekr. "Edebiyyâtü taḥfîzî'l-Ḳur'ân fi'z-zevâye'l-Lîbiyye". *Mecelletü Usûli'd-Dîn* 2/6 (2022), 384-403.
- Şahin Aynur, Hatice. *Kur'an Hıfzı Geleneği ve Günümüzdeki Uygulama Biçimleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Şelebî, Hind. *el-Ḳırâ'âtü bi-İfrîkiyye*. ed-Dâru'l-Arabîyyetü li'l-Kitâb, 1983.
- Tanman, Parlak, M. Baha, Sevgi. "Tekke". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/370-379. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Temel, Nihat. *Kıraat ve Tecvid İstihlaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Ulu, Mustafa - Bakaç, Zeynep. "Hafızlık Eğitiminin Bireyin Duygu Durumuna Etkisi". *Erciyes Akademi* 37/4 (2023), 1703-1724.
- Usta, Nicât Milâd. *el-Cemu'l-müfîd li-tenzîlâti resmi'l-Kur'âni'l-Mecîd*. Libya, 2. Basım, 1445.
- Ünal Karagüven, Meşküre Hülya. "Çoklu Zekâ Teorisi ve Eğitimde Uygulamaları". *Academia Eğitim Araştırmaları Dergisi* 3/2 (2018), 1-17.
- Yâkût el-Hamevî, Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-büldân*. Beyrut: Dâr Sâdır, ts.
- Yiğit, İsmail. "Ribât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/76-79. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Zebîdî, Muhammed el-Murtazâ. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Ḳāmûs*. thk. Abdüsettâr Ferrâc. 40 Cilt. Kuveyt: Matba'atü Hukûmeti'l-Kuveyt, 2. Basım, 1391.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(tabakâtü'l-) meşâhîr ve'l-a lâm*. thk. Beşşâr Marûf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmiyy, 1. Basım, 1424.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Çur'ân*. 2 Cilt. Kahire: Matba'atü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 3. Basım, ts.

*Kur'ân-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 15. Basım, 2008.

*Muşhafü'l-Medîneti'n-Nebeviyye*. Medine: Kral Fehd Mushaf Basım Kurumu, 1406.



*tasavvur*

*tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal*

e-ISSN: 2619-9130

*tasavvur*, Aralık/December 2024, c. 10, s. 2: 1015-1039

**Arap Yazı Dilinde İmlâ Kurallarının Cümle Öğelerini Belirlemedeki İşlevi**  
The Function of Orthographic Rules in Determining Sentence Elements in  
Written Arabic Language

**İshak DURMUŞ**

Öğr. Gör. Dr., İnönü Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri ABD,

Lecturer Dr, İnönü University,

Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences

ishak.durmus@inonu.edu.tr

**ORCID:** 0000-0002-7544-2343

**DOI:** 10.47424/tasavvur.1548218

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 11 Eylül / September 2024

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 12 Kasım / November 2024

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2024

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Durmuş, İshak. "Arap Yazı Dilinde İmlâ Kurallarının Cümle Öğelerini Belirlemedeki İşlevi". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 10/2 (Aralık 2024): 1015-1039. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1548218>

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

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

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

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

CC BY-NC 4.0



## Öz

Geçmişten günümüze Arap yazı dilinde iki önemli sistem değişikliği meydana gelmiştir. Bunlardan birincisi birbirine benzeyen harflerin farklı biçimde noktalanmasıdır. İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren birbirine benzeyen harfleri ayırt etmek için noktalama yaygın bir şekilde kullanılmış ve zamanla bu noktalar geldikleri harf ile bütünleşerek günümüz Arap alfabesini oluşturmuştur. İkincisi ise diğer dillerde sesli harflere karşılık gelen hareketlerin yazılı dilde çeşitli semboller ile gösterilmesidir. Bu semboller ortaya çıktıkları ilk dönemler de dahil olmak üzere günümüzde sadece belli başlı kitaplarda ve durumlarda kullanılmaktadır. Bu iki alandaki tüm çalışmalar Arap yazısındaki kelime ve cümlelerdeki telaffuz farklılığını ve buna bağlı olarak herhangi bir kelime veya cümledeki olası çok anlamlılığı azaltmak amacıyla yapılmıştır. İmlâ da bu hedefle ortaya konulmuş bir ilimdir. Noktalama ve harekeleme çalışmalarından farklı olarak imlâ kurallarının temelini ise yazımda birbirine benzeyen farklı anlamdaki kelimeleri birbirinden ayırmak için bazı harflerin ziyadesi, hazfi ve tebdîli bunlara ilaveten bazı kelimelerin vaslı ve faslı ile ilgili kurallar oluşturmaktadır. Bu kurallar incelendiğinde bir kısmının cümle öğelerini belirlemede birtakım kolaylıklar sağladığı görülmektedir. Bu bağlamda çalışmanın amacı Arap yazı dilinde imlâ kurallarının cümle öğelerini belirlemedeki işlevini örnekler üzerinden göstererek bu kuralların dilbilimsel yönden önemini vurgulamaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili, Nahiv, Arap Yazısı, İmlâ, Yazım.

## Abstract

From past to present, two significant system changes have occurred in the written Arabic language. The first of these is the differentiation of similar letters through dotting. From the early periods of Islam, dotting was widely used to distinguish similar letters, and over time, these dots became integrated with the letters they accompanied, forming the modern Arabic alphabet. The second change is the representation of vowel sounds, which correspond to vowels in other languages, using various symbols in written language. These symbols have been used only in specific books and situations from their inception to the present day. All these efforts in these two areas were made to reduce pronunciation differences in words and sentences in Arabic script, and consequently,

to minimize potential ambiguities in any word or sentence. Orthography (imlâ') is a science that was introduced with this aim. Unlike the efforts in dotting and vowel notation, the foundation of orthographic rules includes the addition, deletion, and substitution of certain letters to differentiate between words with similar spellings but different meanings, as well as rules regarding the conjunction and separation of certain words. When these rules are examined, it is seen that some of them provide certain conveniences in determining sentence elements. In this context, the purpose of this study is to demonstrate the function of orthographic rules in determining sentence elements in written Arabic through examples, and to emphasize the linguistic importance of these rules.

**Keywords:** Arabic Language, Syntax, Arabic Script, Orthography, Writing.

## Giriş

Yazı, insanların çeşitli görsel semboller aracılığıyla birbirleriyle iletişim kurmalarını sağlayan temel bir araçtır. Genellikle dili gramer kurallarına uygun biçimde konuşan bireylerin, aynı şekilde doğru yazması beklenir. Ancak, bu durum her zaman yeterli değildir. Sözlü dilde bulunan ses tonu, mimikler ve beden dili gibi çeşitli destekleyici unsurlar yazılı dilde mevcut değildir. Yazılı dildeki bu eksikliklerin telafisi, imlâ (yazım) kuralları aracılığıyla gerçekleşmektedir. Bu kurallar, yazılı iletişimin anlaşılabilir ve tutarlı olmasını temin etmekte, böylece anlamın doğru bir şekilde iletilmesini sağlamaktadır.

İmlâ (إملاء) kelimesi, sözlükte kök anlam itibarıyla "uzatmak" manasına gelmektedir. Bu anlam çerçevesinde kelimenin "mühlet vermek", "yazdırmak" ve "dikte etmek" gibi kullanımları da temelde bu "uzatma" anlamıyla ilişkilidir.<sup>1</sup> Arap kabilelerinden Benî Temîm'in (إملاء), Benî Esed'in ise (إملاء) mastarını kullandığı ifade edilmektedir. Her iki kullanım şekli de Kur'ân-ı Kerîm'de geçmektedir:<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Ebû'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman Şemsuddîn es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs*, thk. Ali Hüseyin Ali (Mısır: Mektebetu's-Sünne, 1424/2003), 3/249.

<sup>2</sup> Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseyînî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Heyet (Dâru'l-Hidâye, ts.), 30/424; Abdullah Aydın, "İmlâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/225.

• {فَلْيُمْلَأْ وَلِيَّهُ بِالْعَدْلِ} <sup>3</sup> “Velisi adaletle yazdırsın.”

• {وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَنَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا} <sup>4</sup> “Dediler ki: “Bunlar, onun başkalarına yazdırdığı, sabah akşam kendisine okunan eskilerin masallarıdır.”

Klasik kaynaklarda imlâ (إملاء) kelimesiyle eş anlamlı olarak (الْخَط) <sup>5</sup>, (الْكِتَابَةُ) <sup>6</sup>, (الْحَطُّ) <sup>6</sup>, (الْهَجَاءُ) <sup>7</sup>, (الرَّسْمُ) <sup>8</sup> ve (تَقْوِيمُ الْيَدِ) <sup>9</sup> kelimeleri de kullanılmıştır. Modern dönemde ise yazım kuralları için (إملاء) kelimesi daha çok kullanılmaktadır. <sup>10</sup> İmlâ kelimesi bir terim olarak ise yazım şekli, doğru yazma, yazıdaki harfler ve doğru yazmanın öğrenildiği ilim gibi farklı şekillerde tanımlanmıştır. Bu tanımlardan bazıları şöyledir:

- Kalıcılığı ve sürekliliği için birtakım kurallar konulan ve yazarlar arasında yaygınlaşan yazım şekli. <sup>11</sup>
- Kelimeleri ibtidâ ve vakf durumlarına göre alfabe harfleriyle yazmak. <sup>12</sup>

<sup>3</sup> el-Bakara 2/282.

<sup>4</sup> el-Furkân 25/5.

<sup>5</sup> Ebû'l-Vefaî Nasr b. Yunus el-Vefai el-Hureynî, *el-Matâliu'l-nasriyye li'l-matâbi'i'l-musriyye fi'l-usûli'l-hattiiyye*, thk. Taha Abdumaksud (Kahire: Mektebetu's-Sunne, 2005), 79.

<sup>6</sup> Bk. Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. İshâk ez-Zeccâcî, *Kitâbu'l-Hat*, thk. Ğânim Kaddûrî el-Hamed (Ammân: Dâru Ammâr, 2000).

<sup>7</sup> Bk. Ebû Muhammed Nâsıhuddîn Saîd b. el-Mubârek b. Ali b. Abdillâh en-Nahvî el-Bağdâdî İbnu'd-Dehhân, *Bâbu'l-Hicâ'* (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1976).

<sup>8</sup> Bk. Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân Dâni, Muhammed Sâdık Kamhavî, *el-Muknî' fi resmi mesâhifi ehli'l-emsâr* (Kahire: Mektebetu'l-Kulliyati'l-Ezheriyye, ts.).

<sup>9</sup> Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, thk. Ali Fâ'ûr (Suud: Vizâratu's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1987), 207.

<sup>10</sup> Bk. Huseyn Vâlî, *Kitâbu'l-İmlâ'* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1985); Abdulalim İbrahim, *el-İmlâ' vet' terkîm fi'l-kitâbeti'l-'Arabiyye* (Mısır: Mektebetu Garîb, ts.); Abdullatif Muhammed el-Hatîb, *Usûlu'l-İmlâ'* (Kuveyt: Dâru Sa' deddîn, 1994).

<sup>11</sup> Ahmed Kabbiş, *el-İmlâu'l-'arabi neşetuhu ve kavâ'iduhu ve mufredâtuhu ve temrînâtuhu* (Dimeşk-Beyrut: Dâru'r-Raşîd, 1984), 8.

<sup>12</sup> Ebû'l-Fazl Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fi Şerhi Cem'i'l-cevâmi'*, thk. 'Abdulhamîd Hindâvî (Mısır: el-Mektebetu'l-Tevfikiiyye, ts.), 3/500.



- Harflere ait olup zihindeki anlamları yansıtan ve duyulan kelimelere dealet eden birtakım şekillerdir.<sup>13</sup>
- Doğru yazmaya dair kuralların öğrenildiği ilimdir.<sup>14</sup>

Ülkemizde Arapça imlâ kurallarına dair yapılan çalışmalar arasında Ayhan Doğan'ın *Arapça İmlâ Kılavuzu* ve Nusrettin Bolelli'nin *Modern Metodla Arapça İmlâ Kuralları* başlıklı eserleri, bu alanda öne çıkan önemli kaynaklar arasında sayılabilir.<sup>15</sup> Söz konusu eserler, genel olarak Arap dilinin imlâ kurallarını sistematik bir biçimde ele alarak temel çerçevede sunmaktadır. Bu alanla ilgili hazırlanan makaleler ise genellikle mushaf imlâsı konusuna odaklanmaktadır.<sup>16</sup> Bu bağlamda, Halit Boz'un *Kur'ân-ı Kerîm'de Salât (Namaz) Kelimesinin İmlâsındaki Farklılıklar ve Sebepleri* başlıklı çalışması, mushaf imlâsında salât (namaz) kelimesinin yazım farklılıklarını anlam ve nahiv açısından incelemesi bakımından dikkate değerdir.<sup>17</sup> Ancak, bu çalışmanın odağı kelime düzeyindeki incelemelere yönelikken, yaptığımız çalışma doğrudan imlâ kuralları üzerine yoğunlaşmaktadır. Çalışmamıza konu bakımından en yakın akademik çalışmalar arasında, Atik Aydın'ın *Arap Dilinde Noktalama İşaretleri: Tarih ve Uygulama*

<sup>13</sup> Ebû Zeyd Veliyyuddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Divânü'l-mubtede' ve'l-haber fi'eyyâmi'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve min âsirihim min zevi's-seni'l-ekber*, thk. Halil Şehâde (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1988), 1/524.

<sup>14</sup> Vâli, *Kitâbu'l-İmlâ'*, 42.

<sup>15</sup> Bk. Ayhan Erdoğan, *Arapça İmlâ Kılavuzu* (Konya: Kutluboğa Yayınları, 2000); Nusrettin Bolelli, *Modern Metodla Arapça İmlâ Kuralları* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016).

<sup>16</sup> Bk. Lütfullah Yavuz, "Kur'an'ın Topkapı Nüshasının İmlâsı ve Hz. Osman'a Nispeti Konusundaki Tereddütlere Cevaplar", *Diyanet İlmî Dergi* XLVI/2 (2010), 137-144; Mehmet Emin Maşalı, "İbn Haldûn'un Gözüyle Mushaf İmlâsı", *Usûl: İslam Araştırmaları* 22 (2014), 7-24; Mehdi Seyf, "Mushaf İmlâsı ve Farklı Yaklaşımlar", *Tarihten Günümüze Kıraat İlmî: Uluslararası Kıraat Sempozyumu*, (2015), 187-228; Tayyar Altıkulaç, "Mushaflarda İmlâ Problemi", *Osmanlı'dan Günümüze Kur'an ve Hüsn-i Hat Sempozyumu*, (2017), 53-63; Mustafa Sağlam, "Mushaf İmlâsı Bağlamında Zemahşeri ve el-Keşşâf'ı", *Bütün Yönleriyle Zemahşeri III* (2023), 73-82; Mücella Hacımısıroğlu, "Mushaf İmlâsı Edebiyatında İstidrak Olgusu: İbnü'l-Kâdi el-Miknâsi (öl. 1082/1672) ve Beyânü'l-Hilâf Örneği = The Phenomenon of Istidrak in Mushaf Orthography Literature: Example of Ibn al-Qadi al-Miknâsi (d. 1082/1672) and His Book Named Bayanu'l-Khilaf", *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXIII/1 (2024), 280-299.

<sup>17</sup> Bk. Halit Boz, "Kur'ân-ı Kerîm'de Salât (Namaz) Kelimesinin İmlâsındaki Farklılıklar ve Sebepleri", *İlahiyat Alanında Araştırma ve Değerlendirmeler*, (2019), 144-156.

ile Osman Aktaş ve Luay Hatem Yaqoob'un *Noktalama İşaretlerinin Anlama Etkisi Bakımından Arapça ve Türkçenin Karşılaştırılması* başlıklı makaleleri sayılabilir.<sup>18</sup> Bu iki makale, noktalama işaretlerinin anlam üzerindeki etkisini ele almaktadır. Ancak çalışmamızın amacı, noktalama işaretlerinin ötesinde imlâ kurallarının cümle öğelerini belirlemedeki işlevini irdelemektir.

Bu bağlamda konuyla ilgili temel eserleri aktarmanın bu alanda yapılacak Arap diliyle ilgili çalışmalara katkı sağlayacağı umulmaktadır. Şunu da belirtmek gerekir ki imlâ kuralları başlangıçta nahiv ve sarf ilimleri içerisinde dağınık bir şekilde bulunduğundan bu alanda yazılan müstakil eserler azdır. Söz konusu eserleri klasik ve modern olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. İmlâ kurallarına dair kaleme alınmış klasik dönem eserlerin bir kısmı şu şekildedir:

- *Edebu'l-kâtib*:<sup>19</sup> İbn Kuteybe'nin (öl. 276/889) devlet hizmetinde görevli kâtiplerin yazım hatalarından kaçınması için yazdığı eserdir. Eser dört bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm olan "Kitâbu'l-Ma'rife", genellikle yanlış anlaşılabilir ve yanlış kullanılan kelimeler ile kelime türetme kurallarını ele almaktadır. İkinci bölüm, "Kitâbu Takvîmi'l-yed", kâtiplerin doğru yazmalarını ve düzgün konuşmalarını sağlamak amacıyla imlâ meselelerini, sarf konularını ve imlâ-telaffuz ilişkisini açıklamaktadır. Üçüncü bölüm olan "Kitâbu Takvîmi'l-lisân" ise konuşma dilindeki yanlışları ve bunların doğru kullanımlarını incelemektedir. Son bölüm, "Kitâbu'l-Ebniye", sülâsi ve mezîd fiillerin yapıları, bu fiillerin kazandığı farklı anlamlar, isim ve sıfatların vezin ve anlamları ile çeşitli masterları analiz etmektedir.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Bk. Aydın Atik, "Arap Dilinde Noktalama İşaretleri: Tarih ve Uygulama", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/23 (2012), 1; Osman Aktaş - Luay Hatem Yaqoob, "Noktalama İşaretlerinin Anlama Etkisi Bakımından Arapça ve Türkçe-nin Karşılaştırılması", *International Journal of Filologia* 6 (30 Aralık 2021), 1-19.

<sup>19</sup> İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*.

<sup>20</sup> Zülfikar Tüccar, "Edebü'l-Kâtib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/410-411.

• *Kitâbu'l-hat*:<sup>21</sup> Zeccâcî'nin (öl. 337/949) kaleme aldığı imlâ kurallarına dair müstakil bir eserdir. Meşhur eseri *el-Cümel'* de bu kitabına gönderme yapmaktadır. Ancak bu kitabın ona aitliği noktasında farklı görüşler bulunmaktadır.<sup>22</sup>

• *Kitâbu'l-küttâb*:<sup>23</sup> İbn Durustevyeh'e (öl. 347/958) ait olan eserde imlâ kurallarının yanında noktalama ve harekelemeye dair birtakım bilgilere iki müstakil bölüm altında yer verilmiştir.

• *Bâbu'l-hicâ'*:<sup>24</sup> İbnu'd-Dehhân'ın (öl. 569/1174) bu eseri, imlâ kurallarını sistematik bir şekilde aktarmaktadır.

Modern dönemde ise bu alanla ilgili iki önemli eser göze çarpmaktadır:

• *el-Matâliu'n-nasriyye li'l-matâbii'l-musriyye fi'l-usûli'l-hattiiyye*:<sup>25</sup> Nasr el-Hûrî'nin (öl. 1291/1874) imlâ kurallarına dair kaleme aldığı bu eser kaynak ve içerik yönünden oldukça zengindir. Meselelerin ayrıntılı bir biçimde incelendiği eserde müellif, nahiv alimlerinin imlâ kurallarıyla ilgili görüşlerine de yer vermiştir.

• *Kitâbu'l-İmlâ'*:<sup>26</sup> Huseyn Vâlî'ye (ö 1355/1936) ait olan eserde imlâ kuralları sade bir dille fazla ayrıntıya girilmeden sistematik bir şekilde anlatılmıştır.

Mezkûr kaynaklarda imlâ kurallarına dair başlıca harflerin ziyadesi, hazfi ve tebdîli ile kelimelerin vaslı ve faslı olmak üzere temelde dört başlık altında ele alındığı görülmektedir. Bu başlıklara dair bazı örnekler şu şekildedir:

• Ziyade harfler: Ömer (عمر) ismi ile Amr (عمرو) ismi yazılışta birbiriyle aynı olduğu için merfû ve mecrûr durumunda Amr isminin sonuna okunurken telaffuz edilmeyen bir "vâv" harfinin eklenmesi.

<sup>21</sup> Zeccâcî, *Kitâbu'l-Hat*.

<sup>22</sup> Zeccâcî, *Kitâbu'l-Hat*, 11.

<sup>23</sup> Ebû Muhammed Abdullah b Cafer b Muhammed İbn Durustevyeh, *Kitâbu'l-kuttâb*, thk. İbrâhim Sâmerî - Abdulluseyin el-Fetlî (Kuveyt: Dâru'l-Kutubi's-Sekafiyye, 1977).

<sup>24</sup> İbnu'd-Dehhân, *Bâbu'l-Hicâ'*.

<sup>25</sup> Hureynî, *el-Matâliu'l-nasriyye*.

<sup>26</sup> Vâlî, *Kitâbu'l-İmlâ'*.

• Hafzedilen harfler: (اِبْن) kelimesi sıfat konumundayken kelimedeki “elif” harfinin hafzedilmesi.

• Harflerin tebdili: İhtilafı bir mesele olmakla birlikte amel etmesi durumunda (اِبْن) edatının sonundaki “elif” harfinin (اِبْن) olacak şekilde “nûn” harfine dönüştürülmesi.

• Vasl ve fasl: Fiile bezeyen (اِبْن) harfi ile birlikte kullanımında mâ-i mevsûlenin ayrı mâ-i zâidenin bitişik yazılması.

Bu kuralların asıl amacı benzer ya da aynı yazıma sahip farklı anlamdaki kelimeleri birbirinden ayırmaktır. Fakat sıfat konumundaki (اِبْن) kelimesinden “elif” harfinin hafzedilmesi gibi bazı imlâ kuralları nahiv ilmiyle ilişkilidir. Bu ilişki i’rab yapmada ve cümle öğelerini belirlemede imlâ kurallarına birtakım işlevler kazandırmaktadır. Bu hususa dair bazı örnekler şu şekildedir:

### 1. (اِبْن) Kelimesindeki Elif’in Hazfi

(اِبْن) “oğul” kelimesi Arap yazısında özel bir yere sahiptir. Nitekim sadece bu kelimeye has olarak ismin kök harflerinden birisi olan (ا) “elif” harfi cümledeki konumuna göre hafzedilmektedir. Bu hafzedilme (اِبْن) kelimesi cümlede sıfat konumundayken ortaya çıkmakta, haber gibi farklı bir konumda ise (ا) harfi yazılmaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken kurallardan biri de “elif” harfinin hafzedilmesi durumunda mevsûf konumunda olan kelimedeki tenvinin hafzedilmesi gerekliliğidir.

Aşağıdaki cümle ve ayetler (اِبْن) kelimesindeki (ا) harfinin sıfat konumundayken hafzedilmesine, haber gibi farklı bir konumdayken yazılmasına dair örnek gösterilebilir:<sup>27</sup>

- (رَأَيْتُ مُحَمَّدَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ) “Abdullah b. Muhammed’i gördüm.”
- (مَرَرْتُ بِمُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ) “Abdullah b. Muhammed’e uğradım.”
- (أَطْنُ مُحَمَّدًا ابْنَ عَبْدِ اللَّهِ) “Sanırım Muhammed Abdullah’ın oğludur.”
- (إِنَّ زَيْدًا ابْنَ عَمْرٍو) “Zeyd kesinlikle Amr’ın oğludur.”

<sup>27</sup> İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, 162.

• {وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ} <sup>28</sup> “Yahudiler ‘Üzeyir Allah’ın oğludur’ dediler, Hristiyanlar da ‘Mesih Allah’ın oğludur’ dediler.”

Kişi babasının ismine değil de (مُحَمَّدُ بْنُ الْقَاضِي) terki bindeki gibi isminden daha yaygın kullanılan lakabına nispet edilmesi durumunda da yukarıdaki kural geçerliliğini korumaktadır.<sup>29</sup> Ayrıca (ابْن) kelimesindeki (ل) harfi (أَبْنُكَ هَذَا) “Bu senin oğlun mu?” cümlesindeki gibi farklı durumlarda da hafzedilmektedir.<sup>30</sup> Fakat bu haziflerin i’raba yönelik bir etkisi görülmemektedir.

Bu kuralın bazı istisnaları bulunmaktadır. Buna dair örnekler şu şekildedir:<sup>31</sup>

• (ابْن) kelimesi (قَالَ عَبْدُ اللَّهِ وَزَيْدٌ ابْنَا مُحَمَّدٍ كَذَا وَكَذَا) “Muhammed’in iki oğlu Abdullah ve Zeyd şöyle şöyle dedi.” ve (أَطْنُ عَبْدُ اللَّهِ وَزَيْدًا ابْنِي مُحَمَّدٍ) “Sanırım Abdullah ve Zeyd Muhammed’in iki oğludur.” cümlelerindeki gibi tesniye gelmesi durumunda sıfat ya da haber olmasına bakılmaksızın “elif” ile yazılır.

• (هَذَا مُحَمَّدٌ ابْنُ أُجِي عَبْدِ اللَّهِ) “Bu kardeşim Abdullah’ın oğlu Muhammed.” cümlesindeki gibi (ابْن) kelimesi kişinin babasına doğrudan izafe edilmediği takdirde “elif” yazılır.

(ابْن) kelimesinin müennesi olan (ابْنَةٌ) “kız” kelimesi için de yukarıdaki kurallar geçerlidir. Sıfat olarak gelmesi durumunda (بِنْت) şeklinde yazılırken haber olarak gelmesi durumunda (ابْنَةٌ) şeklinde yazılır. Bazı alimler (ابْنَةٌ) kelimesinin {وَمَرْيَمَ ابْنَتِ عِمْرَانَ} <sup>32</sup> “İmrân kızı Meryem...” ayetindeki gibi açık “te” harfi ile yazılmasını daha doğru bulmuştur.<sup>33</sup>

Bu kurallar dikkate alındığında (ابْن) kelimesinin i’rabı kolaylaşmaktadır. Muhtemelen böyle bir ayrıma gidilmesinin nedeni sıfat ve mevsûfun bir bütün teşkil etmesi ayrıca (ابْن) kelimesinin sıfat konumunda sık bir şekilde kullanılmasıdır.

<sup>28</sup> et-Tevbe 113/30.

<sup>29</sup> İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, 163; İbn Durustevayh, *Kitâbu'l-kuttâb*, 76.

<sup>30</sup> Hureynî, *el-Matâliu'l-nasriyye*, 342.

<sup>31</sup> İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, 163.

<sup>32</sup> et-Tahrîm 66/12.

<sup>33</sup> İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, 163.

## 2. (عَمْرُو) İsmindeki Zâid Vâv

(عَمْرُو) “Amr” kelimesi özel bir isim olup yazı dilinde (عَمْر) “Ömer” ismiyle karıştırılmaması için sonuna (و) “vâv” harfi eklenmektedir. Bu ziyadelik (عَمْرُو) ismine (عَمْر) isminden dile daha hafif geldiği için uygun görülmüştür.<sup>34</sup> İsmi sonuna eklenen bu harfin okunuşta bir etkisi yoktur. Yazıdaki bu karışıklık (عَمْرُو) ismi merfû ve mecrûr durumlarındayken söz konusudur.<sup>35</sup>

Örneğin Arapçada “Ömer, Amr’a selam verdi.” anlamında bir cümle yazılmak istense ve bu iki ismi birbirinden ayırmak için kullanılan (و) harfi yazıda kullanılmıyorsa bu cümle (سَلَّمَ عَمْرٌ عَلَى عَمْرٍ) şeklinde yazılır ve okuyucu için kimin kime selam verdiği net olarak anlaşılmazdı.

Bu kural (عَمْرُو) ismi mansûb durumdayken geçerliliğini yitirmektedir. Nitekim عَمْر ismi gayr-i munsarif bir isim olması nedeniyle mansûb durumdayken (عَمْرًا) “Amr” ismi gibi tenvinle değil (عَمْرَ) “Ömer” şeklinde tenvinsiz yazılır. Mansûb durumdayken meydana gelen yazı dilindeki bu farklılıktan dolayı (و) harfine ayrıca ihtiyaç duyulmamıştır.<sup>36</sup> Fakat (عَمْرُو) ismi (ابْن) kelimesine mevzûfken tenvin almayacağından bu isme (رَأَيْتُ عَمْرُو بْنَ هِنْدٍ) cümlesindeki gibi mansûb olması durumunda bile (و) harfi eklenmektedir.<sup>37</sup>

Buradaki (و) harfi (عَمْرُو) isminin merfû ve mecrûr olduğu bazı durumlarda yazılmayabilir. Bu durumlar şu şekildedir:

- (عَمْرُو) isminin (هَذَا عَمْرُنَا) “Bu bizim Amr’ımız.” cümlesindeki gibi bir isme izafe edilmesi: Bunun nedeni zamirin zâid bir harfe benzetilip bir kelimedede birden fazla zâid harfin hoş karşılanmaması<sup>38</sup> ya da başka görüşe göre muzâf ile muzâfun ileyhin zâid bir harf ile birbirinden ayırlanamamasıdır.<sup>39</sup>

<sup>34</sup> Hureynî, *el-Matâliu’l-nasriyye*, 314.

<sup>35</sup> İbn Kuteybe, *Edebu’l-kâtib*, 177.

<sup>36</sup> İbn Kuteybe, *Edebu’l-kâtib*, 177.

<sup>37</sup> Hureynî, *el-Matâliu’l-nasriyye*, 317.

<sup>38</sup> İbn Kuteybe, *Edebu’l-kâtib*, 177.

<sup>39</sup> Hureynî, *el-Matâliu’l-nasriyye*, 315.

• Özel isim olarak kullanılmaması: Örneğin diş eti manasındaki (عَمْر) kelimesinin sonuna (و) harfi zâid bir şekilde gelmez. Çünkü bu kural çok sık kullanılmasından dolayı özel isim olan (عَمْرُو) kelimesi için geçerlidir.<sup>40</sup>

• (جَاءَنِي عَمْرَان) “İki Amr bana geldi.” cümlesindeki gibi tesniye olması.<sup>41</sup>

• (عُمَيْر) şeklinde ism-i tasğir sığasında gelmesi.<sup>42</sup>

• (إِنَّمَا أَنْتَ مِنْ سُلَيْمَى كَوَاوٍ ... أَلْحَقْتُ فِي الْهَجَا ظُلْمًا بَعْمَرٍ) “Sen Süleymâ için yazıda Amr ismine haksız yere getirilen vâv gibisin.” beytindeki gibi vezinli bir şiirde gelmesi: Bunun nedeni şiirin vezni sayesinde buradaki (عمر) lafzından kastın (عَمْرُو) olduğunun anlaşılmasıdır. Fakat bazı alimler herkesin şiir vezinleri hakkındaki yeterli bilgiye vakıf olamayacağından dolayı (عَمْرُو) ismine bu tarz şiirlerde (و) harfini yazmayı gerekli görmüştür.<sup>43</sup>

Yukarıdaki istisnalar dışında bu kuralı dikkate alan bir okuyucu (ضَرَبَ عُمَرَ) “Amr, Ömer’e vurdu.” cümlesindeki (عَمْرُو) isminin cümledeki konumunu ek bir karineye ihtiyaç duymadan belirleyebilir. Buradaki (و) harfi (عَمْرُو) ismini (عَمْر) isminden sadece anlam açısından değil î’rab açısından ayırt etmede de önemli bir işlevde bulunmuştur.

### 3. Elif-i Tenvîn

Tenvinli mansûb isimlerin sonlarına “nûn” harfine bedel olarak “elif” harfi getirilebilmektedir.<sup>44</sup> Bunun nedeni tenvinli mansûb isimlerin vakf ve vasl durumlarında fethanın belirtilmesi gerekliliğidir.<sup>45</sup> Örneğin (قَلَمٌ) kelimesi merfû halde vakf durumunda “kalem” ve vasl durumunda “kalemun” şeklinde okunabilmekte iken, bu kelime mansûb haldeyken sonuna (قَلَمًا) şeklinde bir “elif” getirilir ve yukarıdaki her iki durumda da “kalemâ” ve “kalemen” şeklinde

<sup>40</sup> Hureynî, *el-Matâliu'l-nasriyye*, 315.

<sup>41</sup> İbn Durusteveyh, *Kitâbu'l-kuttâb*, 86.

<sup>42</sup> İbn Durusteveyh, *Kitâbu'l-kuttâb*, 86.

<sup>43</sup> Hureynî, *el-Matâliu'l-nasriyye*, 317.

<sup>44</sup> Muhammed Mâmû, *Leâliu'l-ımlâ'* (Beyrut: el-Yemâme, 2008), 28.

<sup>45</sup> Hureynî, *el-Matâliu'l-nasriyye*, 280.

fetha harekesi belirtilerek okunur. Kaynaklarda bu “elif” harfine “elif-i tenvîn”<sup>46</sup> ya da “elif-i nasb”<sup>47</sup> denmektedir.

Tenvinli ve mansûb halde olmalarına rağmen aşağıdaki özellikleri taşıyan kelimelerin sonlarına elif-i tenvîn yazılmaz:<sup>48</sup>

- Kapalı “te” (ة) harfi ile bitmesi: (صَلَاة).
- “Elif” harfinin üzerine yazılan hemze ile bitmesi: (نَبَأ).
- Elif-i memdûde ile bitmesi: (عَطَاء).
- Elif-i maksûre ile bitmesi: (فَنَى).

Bu kural okuyucuya öğeler nekra durumundayken i’rabı belirlemede kolaylık sağlamaktadır. Örneğin (رَأَى أَسْتَاذَ طَالِبًا) “Bir hoca bir öğrenciyi gördü.” cümlesinde başka bir karineye ihtiyaç duymaksızın sadece imlâ kurallarına bakılarak (طَالِبًا) kelimesinin mefûlun bih manasını taşıdığı anlaşılır. Kelimeler (رَأَى الْأَسْتَاذَ الطَّالِبَ) şeklinde marife durumundayken cümle “Hoca öğrenciyi gördü.” ya da “Öğrenci hocayı gördü.” manalarına gelebilmekte buna binaen anlam başka karineler olmadan net bir şekilde anlaşılmamaktadır.

Aslında tenvinin i’rabı etkilediği birçok yerde elif-i tenvînin işlevi göze çarpmaktadır. Mesela (يَا رَجُلُ) “Ey adam!” cümlesinde münâda nekra-i maksûde iken (يَا رَجُلًا) cümlesinde nekra-i gayri maksûdedir. Benzer şekilde (أَخَذَ قَلَمَ الْأَسْتَاذِ) “Hocanın kalemini aldı.” cümlesinde (قَلَم) kelimesi muzâf iken (أَخَذَ قَلَمًا الْأَسْتَاذِ) “Hoca bir kalem aldı.” cümlesinde elif-i tenvîn gelmesi durumunda bu kelime, muzâf konumunda değildir. Elif-i tenvînin bu ve benzeri birçok cümlede kelimelerin i’rabını belirlemedeki işlevselliğini görmek mümkündür.

<sup>46</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtübî, *el-Makâsîdu’s-şâfiye fi şerhi’l-Hulâsati’l-kâfiye* (Mekke: Ma’hedu’l-Buhusi’l-İlmiyye ve İhyai’t-Turâsî’l-İslâmî, 2007), 1/100; Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdulmelik el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî İbn Hişâm, *Muğni’l-Lebîb ‘an kutubi’l-e’ârîb*, thk. Mâzin el-Mubârek - Muhammed Ali Hamdullah (Dimeşk: Dâru’l-Fikr, 1985), 692.

<sup>47</sup> Ebû Bekr Muhammed b Seri b Sehl el-Bağdadi İbnu’s-Serrâc, *el-Usûl fi’n-nahv*. (Beirut: Muessesetu’r-Risâle, 1985), 2/389; Ebû Bişr Amr b Osman b Kanber el-Harisi Sibeveyhi, *Kitâbu Sibeveyhi* (Kahire: Mektebetu’l-Hancı, 1988), 4/209.

<sup>48</sup> Hureynî, *el-Matâliu’l-nasriyye*, 280.



#### 4. Elif-i Fârika

Yazı dilinde vâvu'l-cemâ'anın bulunduğu fiillerin sonlarına (ضَرَبُوا) cümle-sindeki gibi telaffuz edilmeyen zâid bir elif getirilmektedir. Kaynaklarda "elif-i fârika" ya da "elif-i fasl" olarak zikredilen bu "elif" in görevi merfû muttasıl zamir olan vâvu'l-cemâ'ayı belirtmektir.<sup>49</sup>

Elif-fârikanın i'rabı belirlemede birçok işlevi bulunmaktadır. Bu bağlamda aşağıda verilen örnekler yeterli olacaktır:

- Asli "vâv" ile vâvu'l-cemâ'ayı birbirinden ayırmak: Örneğin (لَنْ يَدْعُوا) cümlesi "Çağırmadı." anlamına gelmekteyken (لَنْ يَدْعُوا) cümlesi "Çağırmadılar." anlamına gelmektedir. Elif-i fârika sayesinde ilk cümledeki "vâv" harfinin, kelimenin asli harfi, son cümledeki "vâv" harfinin ise vâvu'l-cemâ'a olduğu anlaşılmaktadır.

- Tevkîd ile mefûlun bîhi birbirinden ayırmak: Örneğin (ضَرَبُواهُمْ) cümlesi "Onlara vurdular." anlamına gelmekte iken (ضَرَبُوا هُمْ) cümlesi "Onlar vurdular." anlamına gelmektedir.

Elif-i fârikanın yazımıyla ilgili çeşitli ihtilaflar geçmişte vuku bulmuştur.<sup>50</sup> Fakat yukarıda belirtilen kullanımı günümüzde yaygınlaşmış ve yazılı ifadeleri anlamadaki işlevi artmıştır. Öyle ki İmam Nevevî (öl. 676/1277) de *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim* adlı eserinde hadis kitaplarında da bulunan bu farklı kullanımlara dikkat çekmiş ve doğru bulmamıştır.<sup>51</sup> Bu nedenle bu ihtilaflara çalışmada yer verilmemiştir.

#### 5. (إِنَّ) Harfindeki Nûn'un Elif ile Tebdîli

Muzârî fiili nasb eden (إِنَّ) edatı kendisinden önce zikredilen duruma bağlı olarak<sup>52</sup> meydana geleceklere haber vermek için kullanılır ve Türkçede genelde "o halde", "bu durumda" ve "öyleyse" gibi anlamlara gelir. Örneğin birisi (سَأَزُورُكَ) "Seni ziyaret edeceğim." şeklinde bir söylemde bulunduğu anda bu durumun yani

<sup>49</sup> Vâli, *Kitâbu'l-İmlâ'*, 101.

<sup>50</sup> Hureynî, *el-Matâliu'l-nasriyye*, 306-307.

<sup>51</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b Şeref b Mürî Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1972), 10/178.

<sup>52</sup> Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b Ömer b Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Mufasssal fî san'ati'l-i'râb*. (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1993), 443.

ziyaretin gerçekleşmesi halinde söz sahibine ikramda bulunulacağını ifade etmek için (إِنَّ أُكْرِمَكَ) (Öyleyse sana ikramda bulunacağım.) denilir.

Bu harfin muzârî fiili nasb etmesinin bazı şartları bulunmaktadır. Bunlar şu şekildedir:<sup>53</sup>

- Cümlelerin başında gelmesi: Bundan kasıt söze (إِنَّ أُكْرِمَكَ) cümlesindeki gibi (إِنَّ) harfi ile başlanmasıdır. Eğer (أَنَا إِنَّ أُكْرِمَكَ) “O halde ben sana ikram edeceğim.” veya (إِنِّي إِنَّ أُحْسِنُ إِلَيْكَ) “Öyleyse kesinlikle sana iyilikte bulunacağım.” cümlelerindeki gibi sözün başında gelmediği durumlarda amel etmemektedir.<sup>54</sup>

- İstikbal anlamı taşıması: (إِنَّ) ile kurulan cümlelerin gelecekte vuku bulaçağının ifade edilmesi gerekir. Örneğin (إِنَّ أَكْتُبُ) şeklinde fiil merfû olursa cümle “O halde yazıyorum.” anlamına gelir. Fiilin mansûb olması durumunda ise “O halde yazacağım.” anlamını taşır.<sup>55</sup>

- Fiilden hemen sonra gelmesi: Fiil ile (إِنَّ) harfinin arasına başka bir kelime girmesi durumunda da (إِنَّ) amel etmemektedir. Örneğin (إِنَّ عِنْدَ اللَّهِ يُكْرِمَكَ) cümlesinde yukarıdaki iki şartı taşımasına rağmen (إِنَّ) amel etmemiştir.<sup>56</sup> Bu şartın (إِنَّ وَاللَّهِ أُكْرِمَكَ) ve (إِنَّ لَا أَذْهَبُ) cümleleri gibi bazı istisnai durumları vardır.<sup>57</sup>

(إِنَّ) harfinin yazımıyla ilgili üç görüş bulunmaktadır. Basralılar bu harfi Kur’an-ı Kerim mushaflarındaki gibi fiilin merfû ve mansûb durumuna bakmaksızın her zaman (إِنَّا) şeklinde dik “elif” ile yazmışlardır. Kufeliler ise zaman zarfı olan (إِنَّا) kelimesiyle karışmaması için her zaman “nûn” harfi ile yazmışlardır. Ayrıca onlara göre (أَنَّ) ve (لَنْ) harflerindeki gibi harfler tenvin alamayacağı için (إِنَّ) harfinin de tensinsiz yazılması gerekir. Ferrâ (öl. 207/822) ise (إِنَّ) harfinin yazımında meseleye i’rab açısından yaklaşmıştır. Ona göre (إِنَّ) amel ettiği durumlarda “nûn” harfiyle amel etmediği durumlarda ise “elif” harfiyle yazılmalıdır.<sup>58</sup>

<sup>53</sup> İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb 'an kutubi'l-e'ârîb*, 31.

<sup>54</sup> Ebû'l-Abbâs Muhammed b Yezîd b Abdilekber b Umeyr Ezdi Sumâlî Müberred, *el-Muktedab*. (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, ts.), 2/10.

<sup>55</sup> Sîbeveyhi, *Kitâbu Sîbeveyhi*, 3/16.

<sup>56</sup> Fazıl Sâlih es-Sâmerrâi, *Me'âni'n-nahw* (Ammân: Dâru'l-Fikr, 2000), 3/351.

<sup>57</sup> Zemahşerî, *el-Mufasssal fî san'ati'l-i'râb.*, 443.

<sup>58</sup> Hureynî, *el-Matâliu'l-nasriyye*, 276-278.

Günümüzde ise (إِنَّ) kelimesinin yazımıyla ilgili alimlerin ittifak ettikleri bir görüş yoktur. Kelimenin yukarıda aktarılan her iki yazım şekli de doğrudur. Fakat Ferrâ'nın görüşünün Arapça gibi i'rabın büyük bir öneme sahip olduğu bir dilde yazılı ifadeleri doğru anlamada ve okumada daha fazla kolaylık sağlayacağını belirtmek gerekir. Okuyucu böylelikle farklı karinelere ihtiyaç duymadan (إِنَّ) harfinden sonra gelen muzârî fiilin i'rabını rahatlıkla belirleyebilir.

## 6. (أَنْ) Terkibinde Vasl ve Fasl

Muzârî fiili nasb eden harflerden biri olan (أَنْ) geldiği fiile mastar anlamı kazandırır<sup>59</sup> ve gelecekte vuku bulacağına işaret eder.<sup>60</sup> Mesela (أَرِيدُ أَنْ أَذْهَبَ إِلَى) (الْجَامِعَةِ) "Üniversiteye gitmek istiyorum." cümlesinde böyle bir kullanım söz konusudur. Örnekte de görüldüğü üzere üniversiteye gitme eylemi -eğer meydana gelirse- sözün söylenmesinden sonra meydana gelecektir. Bunun dışında muzârî fiili nasb eden (أَنْ) harfinin kesinlik ifade etmeyen fiiller ile de kullanıldığı söylenmektedir.<sup>61</sup> Bu bağlamda {وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ} "Hesap günü hatalarımı bağışlayacağını umduğum yine O'dur." ayeti örnek gösterilebilir. Burada (أَطْمَعُ) fiili kesinlik ifade etmediği için (أَنْ) harfinden sonra gelen muzârî fiil mansûb konumundadır. Ancak bu açıklama yerine mezkûr kurala bağlı kalarak gelecek anlamı taşıdığı için de fiilin mansûb olduğu söylenebilir. Çünkü ayette bağışlanmanın gelecek bir zamanda meydana gelmesi umulmaktadır.

(أَنْ) harfi muzârî fiil dışında diğer fiil türleriyle de kullanılmaktadır. Mâzî fiil ile kullanımında geçmiş zamanda meydana gelen bir fiile mastar anlamını yükler. Bu kullanıma dair {أَفَنَضْرِبُ عَنْكُمْ الذِّكْرَ صَفْحًا أَنْ كُنْتُمْ قَوْمًا مُسْرِفِينَ} "Siz kıymet bilmez bir topluluksunuz diye biz de sizi Kur'an ile uyarmaktan vaz mı geçelim?" ayeti örnek gösterilebilir. Ayrıca (تَادَيْتُهُ بِأَنْ أَحْضُرَ) "Ona gel diye seslendim." cümlesindeki gibi emir fiil ile tefsîriyye yani "diye" anlamında kullanılabilir.<sup>64</sup>

<sup>59</sup> Radyıyuddin Necmeddin Muhammed b. Hasan Radî el-Esterâbâdî, *Şerhu'r-Radî ale'l-Kâfiye* (Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1966), 2/828.

<sup>60</sup> Müberred, *el-Muktedab.*, 2/6.

<sup>61</sup> İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb 'an kutubi'l-e'ârîb*, 42.

<sup>62</sup> eş-Şuarâ 26/82.

<sup>63</sup> ez-Zuhruf 43/5.

<sup>64</sup> Sâmerri, *Me'âni'n-nahv*, 3/335.

Arapçada lafız açısından muzârî fiili nasb eden (أَنْ) harfi ile aynı yazılan fakat farklı anlamlar ifade eden kendisine en-i muhaffefe denilen başka bir “en” daha bulunmaktadır.<sup>65</sup> En-i muhaffefe ise vuku bulmuş bir fiilin veya olayın hikaye edilmesinde kullanılır ve muzârî fiilde amel etmemektedir.<sup>66</sup> Örneğin (كَتَبْتُ إِلَيْهِ أَنْ لَا يَقُولَ ذَلِكَ) cümlesinde muzârî fiil merfû okunması durumunda cümle “Bunu söylemediğini ona yazdım.” anlamına geliyorken mansûb okunması durumunda “Bunu söylememesini ona yazdım.” anlamına gelmektedir. Bu bağlamda Ferrâ (öl. 207/822) {فَالرَّبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ إِنَّكَ قَالَ أَلَا تُكَلِّمُ النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا} <sup>67</sup> ayetinde muzârî fiilin mansûb okunması durumunda ayetin “Zekeriya ‘Rabbim! Öyleyse bana bir alamet ver’ dedi. Allah: ‘Senin alametin insanlarla üç gün boyunca sadece işaretle konuşacak olmandır.’” anlamına geldiğini merfû okunması durumunda ise “Zekeriya ‘Rabbim! Öyleyse bana bir alamet ver’ dedi. Allah: ‘Senin alametin insanlarla üç gün boyunca sadece işaretle konuşmuş olmandır.’” anlamına geleceğini belirtmektedir.<sup>68</sup> Ayrıca en-i muhaffefe kesinlik ifade eden fiillerden sonra da kullanılmaktadır. Bu bağlamda (فَدَعَلِمْتُ أَنْ لَا يَقُولَ ذَلِكَ) “Onun bunu söylemediğini öğrendim” cümlesi örnek verilebilir. Burada (عَلِمَ) fiili kesinlik ifade eden fiillerden (ef’âlu’l-yakîn) olduğu için muzârî fiil merfû okunur.<sup>69</sup>

İmlâ kitaplarına bakıldığında ise (أَنْ) ve (لَا) harflerinin birlikte yazımıyla alakalı i’rabı baz alan bir ayrıma gidildiği görülmektedir. Bu kurala göre (أَنْ) harfi muzârî fiili nasb ettiği durumlarda (لَا) harfi ile bitişik yazılır ve en’in sonundaki (ن) harfi (لَا) harfine (لَا) şeklinde idğâm edilir. Diğer durumlarda ise ayrı yazılır. Bu kurala dair şu iki ayet örnek verilebilir:<sup>70</sup>

- {قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ} <sup>71</sup> “Seni secde etmekten alıkoyan nedir?”
- {وَأَذْبُوْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَنْ لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا...} <sup>72</sup> “İbrâhim’i Beytullah’ın bulunduğu yere yerleştirdiğimizde şöyle demiştik: ‘Bana hiçbir şeyi ortak koşma’...”

<sup>65</sup> Sâmerri, *Me’âni’n-nahv*, 1/343.

<sup>66</sup> Müberred, *el-Muktedab.*, 3/27.

<sup>67</sup> Meryem 19/10

<sup>68</sup> Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Yusuf vd. (Mısır: Dâru’l-Mısriyye, ts.), 1/213.

<sup>69</sup> Sîbeveyhi, *Kitâbu Sîbeveyhi*, 3/165-166.

<sup>70</sup> Hureynî, *el-Matâliu’l-nasriyye*, 147-148.

<sup>71</sup> el-A’râf 7/12.

<sup>72</sup> al-Hac 22/26.

İlk ayette (أَنَّ) harfi muzârî fiili nasb ettiği için bitişik yazılmıştır. Diğer ayette ise (أَنَّ) harfinin böyle bir işlevi bulunmadığı için (لَا) harfi ile bitişik yazılmamıştır. Böylelikle okuyucu farklı karinelere ihtiyaç duymadan muzârî fiilin i'rabını yukarıda belirtilen kurala göre belirleyebilir.

Şunu da belirtmek gerekir ki (أَنَّ) ve (لَا) harflerinin her zaman ayrı yazılması gerektiğini savunan görüşler de vardır.<sup>73</sup> Ayrıca mushaf imlâsında mezkûr kurala dair bazı örnekler de bulunmaktadır.<sup>74</sup> Ancak buna benzer örneklerin yalnızca şiir ve mushaf imlâsına özgü olduğu ve imlâ ilminde istişhâd için kullanılmayacağı ifade edilmektedir.<sup>75</sup>

### 7. (لَا) Terkibinde Vasl ve Fasl

Şart edatı olan (إِن) ile fiile benzeyen harflerden inne'nin şeddesiz hali in-i muhaffefe'nin (لَا) ile yazımı birbirinden farklılık göstermektedir. Eğer (لَا) şart edatı (إِن) ile yazılacaksa "ن" harfi "لا" harfine idğâm edilir ve istisna edatına benzer olarak (لَا) şeklinde yazılır. İn-i muhaffefe ile ise (لَا) şeklinde ayrı yazılır. Bu kullanıma dair aşağıdaki örneklere bakılabilir:<sup>76</sup>

• {إِنَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ} <sup>77</sup> "Eğer siz ona yardım etmezseniz Allah ona yardım eder."

• (إِن لَّا أَطَّلُكَ مِنَ الْكَاذِبِينَ) "Kesinlikle senin yalancılardan olduğunu sanmıyorum."

İlk örnekte (إِن) şart edatı olduğu için (ن) harfi hafzedilmiş ve (لَا) harfi ile bitişik yazılmıştır. İkinci örnekte ise (إِن) harfi in-i muhaffefe olduğu için (لَا) harfinden ayrı yazılmıştır. Bu kural dikkate alındığında (لَا) harfinden sonra gelen muzârî fiilin i'rabını belirlemek kolaylaşmaktadır. Eğer (لَا) harfi bitişik yazıldıysa muzârî fiil meczûm, bitişik yazılmadıysa başka bir âmil bulunmaması durumunda merfû okunur.

<sup>73</sup> Hureynî, *el-Matâliu'l-nasriyye*, 150.

<sup>74</sup> Bk. Tâhâ 20/89, el-A'râf 7/105.

<sup>75</sup> Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fî şerhi Cem'i'l-cevâmi'*, 3/527-528.

<sup>76</sup> Hureynî, *el-Matâliu'l-nasriyye*, 150.

<sup>77</sup> et-Tevbe 9/40.

## 8. (هُم) Zamirinde Vasl ve Fasl

“Onlar” anlamındaki (هُم) zamirinin yazımı cümlede kendisinden hemen önce bulunan bir âmilin mamûlu olmasına göre farklılık göstermektedir. Eğer bahsi geçen bu âmil cümlede bulunuyorsa (هُم) zamiri bu âmil ile bitişik; bulunmuyorsa (ف) ve (ل) harfleri dışındaki diğer kelimelerle kullanıldığında ayrı yazılır. Bu kurala dair şu örneklerle bakılabilir:<sup>78</sup>

• {إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا}<sup>79</sup> “Onlar hayvanlar gibidirler, belki yolca onlardan daha da şaşkındırlar.”

• {... إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ...}<sup>80</sup> “... (Çünkü) onlar Allah'ı ve resulünü inkâr ettiler...”

• {يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُقْتَلُونَ}<sup>81</sup> “O gün onlar ateşte yakılırlar.”

• {حَتَّىٰ يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي يُوْعَدُونَ}<sup>82</sup> “Uyarıldıkları günlerine kavuşuncaya kadar...”

Birinci ve üçüncü örneklerde cümlede (هُم) zamirine etki eden bir âmil bulunmadığı için zamir ayrı yazılmıştır. Birinci örnekte (إِنْ) harfi amel etmemekte üçüncü örnekte ise (يَوْمَ) kelimesi muzâf konumunda değildir.

İkinci ve dördüncü örneklerde ise (هُم) zamirine etki eden bir âmil bulunduğundan dolayı zamir bu âmiller ile bitişik yazılmıştır. İkinci örnekte (هُم) zamiri inne'nin ismi, dördüncü örnekte ise muzâfun ileyh konumundadır.

## 9. Mâ-i Mevsûlede Vasl ve Fasl

Kaynaklarda mâ-i mevsûle (من), (عن), (في) ve (في) mâ-i istifhâmiyye ise (من), (عن), (في), (إلى), (على) ve (متى) harf-i cerleri ile bitişik yazıldığı belirtilmektedir.<sup>83</sup> Burada her iki “mâ”nın da (من), (عن) ve (في) harf-i cerleleriyle (ب) ve (ل) harf-i cerleri gibi sürekli bitişik yazıldığı söylenebilir. Zikri geçen harf-i cerlerin yazımında

<sup>78</sup> Hureynî, *el-Matâliu'l-nasriyye*, 121.

<sup>79</sup> el-Furkân 25/44.

<sup>80</sup> Tevbe 9/84.

<sup>81</sup> ez-Zâriyat 51/13.

<sup>82</sup> el-Me'aric 70/42.

<sup>83</sup> Vâli, *Kitâbu'l-İmlâ*, 146.

bu iki “mâ” yı birbirinden ayıran fark ise mâ-i istifhâmiyyede elif’in hazfedilmesidir. Bu kurala dair şu örneklere bakılabilir:<sup>84</sup>

- (فِيمَ ضَرَبْتِ) “Niçin vurdun?”
- (تَكَلَّمْ فِيمَا أَحْبَبْتِ) “Sevdiğin şeyler hakkında konuş.”

İlk örnekte (ما) kelimesi mâ-i istifhâmiyye olması nedeniyle “elif” hazfedilmiş ikinci örnekte ise mâ-i mevsûle olduğu için “elif” harfi yazılmıştır.

Mâ-i mevsûlenin (من), (عن) ve (في) harf-i cerleri ile yazımı konusunda farklı iki görüş daha bulunmaktadır. Bu görüşlerden ilkinde göre mâ-i mevsûle zikri geçen harf-i cerler ile (من ما), (عن ما) ve (في ما) şeklinde ayrı yazılmalıdır. Genel kanı mânın (من), (عن) ve (في) harf-i cerleri ile bitişik yazılması yönünde olmasına rağmen mâ-i mevsûlenin bu harf-i cerler ile ayrı yazılması mâ'nın türünü belirleme açısından daha işlevsel gözükmektedir. Kaynaklarda geçmemekle beraber bu şekilde harf-i cer ile kullanımında mâ-i mevsûleyi, mâ-i masdariyyeden ayırmak da mümkün olur. Böylelikle (عَجِبْتُ مِمَّا تَقُولُ) cümlesi mâ'nın harf-i cere bitişik yazılıp masdariyye olması nedeniyle “Söylemene şaşırdım.” anlamına gelirken (عَجِبْتُ مِنْ مَا تَقُولُ) cümlesi mânın harf-i cerden ayrı yazılıp mevsûle olması nedeniyle “Söylediğin şeye şaşırdım.” anlamına gelebilir. Diğer görüşe göre ise her iki yazım şekli de doğrudur.<sup>85</sup>

Bunun dışında “mâ” mâ-i mevsûle ise kendisinden önceki kelimedenden ayrı yazılır. Diğer durumlarda ise bitişik yazılır. Bu kurala dair şu örneklere bakılabilir:<sup>86</sup>

- {إِنَّ مَا تُوعَدُونَ لَآتٍ} <sup>87</sup> “Size bildirilen mutlaka gelecektir.”
- {إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدٌ سَاجِرٌ} <sup>88</sup> “Yaptıkları, sadece bir büyücü hilesidir.”
- (نَحْنُ نَأْتِيكَ أَيُّنَمَا تَكُونُ) “Nerede olursan ol sana geliriz.”
- (أَيُّنَ مَا كُنْتَ تَعِدُّنَا) “Bize vaat ettiklerin nerede?”

<sup>84</sup> İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, 171.

<sup>85</sup> Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fî şerhi Cem'i'l-cevâmi'*, 3/513.

<sup>86</sup> İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, 171.

<sup>87</sup> el-En'am 6/134.

<sup>88</sup> Tâhâ 20/69.

- (أَيُّمَا الرَّجُلَيْنِ أَقْبَيْتَ فَأَكْرَمِ) “O iki adamadan hangisiyle karşılaşırsan ikram et.”
- (أَيُّ مَا عِنْدَكَ أَفْضَلُ) “Sendekilerin hangisi daha iyi?”

## 10. Hemzenin Yazılışı

Hemzenin yazımı ile ilgili kurallar Arap dilinde oldukça detaylıdır. Nitekim hemzenin başta, ortada ve sonda yazılışının diğer harflerden farklı olarak birden fazla şekli bulunmaktadır. Bu kuralları ayrıntılı bir şekilde İbn Cinnî'nin (öl. 392/1002) sadece bu konu ile ilgili kaleme aldığı ‘*Ukûdu'l-hemz*’ adlı risalesinde görmek mümkündür.<sup>89</sup> Bu kurallardan kısaca bahsetmek gerekirse hemze başta yazıldığında dik elif (ل) harfi üzerine ya da altına yazılır. Eğer hemze damme ve fetha hareketlerine sahipse (ل) şeklinde elif harfinin üzerine, eğer kesra ile hareketlendiyse (ل) şeklinde elif harfinin altına yazılır.

Hemzenin ortada yazıldığı kelimeler ile ilgili kurallar çok fazla olmakla birlikte şu pratik yöntemle baş vurabilir: Kelimenin ortasında hemze yazılacağı vakit hemzenin ve hemzeden önceki harfin hareketinin ağırlığına bakılır. Ağırlık sıralaması en ağırdan hafife kesra > damme > fetha > sükûn şeklinde düşünülebilir. Bu hareketlerden hangisi ağır gelirse hemze o hareketin temsil ettiği harf üzere yazılır. Örneğin (رَتَّنَ) kelimesinde hemze kesra hareketini temsil eden (ي) harfi üzerine yazılmıştır. Çünkü hemzenin ve hemzeden önce gelen (ر) harfinin hareketine bakıldığında kesra daha ağır gelmektedir. Benzer durum (يَسْأَلُ), (مُؤَسَّسَةٌ) ve (رَأْسٌ) kelimeleri için de geçerlidir. Bu pratik yöntemin üç istisnası bulunmaktadır:

- Hemzenin fethalı olması ve kendisinden önce sakin bir (ي) harfinin bulunması (هَيَّأَهُ). Bu durumda yukarıdaki kurala göre normalde hemze (هَيَّأَهُ) şeklinde (ل) harfi üzerine yazılması gerekirken (ي) harfi üzere yazılır.

- Hemzenin fethalı kendisinden önceki harfin (ل) ya da sakin (و) harfi olması. Bu duruma (جَاءَ) ve (ضَوَّأَهَا) kelimeleri örnek verilebilir. Bu kelimelerde hemze normalde (جَاءَ) ve (ضَوَّأَهَا) şeklinde yazılması gerekirken satır üzerine yazılır.

<sup>89</sup> Bk. Ebû'l-Feth 'Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî İbn Cinnî, ‘*Ukûdu'l-Hemz*, thk. Mâzin el-Mubârek (Dımaşk: y.y., 1409/1988).



- Hemzenin dammeli olması ve kendisinden önce sakin (و) harfinin bulunması (ضَوْءُهَا). Bu durumda normalde hemzenin (و) harfi üzerine yazılması gerekirken satır üzerine yazılır.

Hemze kelimenin sonunda ise kendisinden önceki harfin harekesine göre yazılır. Bu harfin harekesi fethaysa (ا), dammeyse (و), kesraysa (ي) ve sükûn ise satır üzerine yazılır. Bu kurala sırasıyla (بَدَأَ), (الْوَلِيُّ), (شَوَّاطِي) ve (بِنَاء) kelimeleri örnek verilebilir.

Hemze ile ilgili bu imlâ kuralların Arap dilinde cümle öğelerini belirlemede önemli katkılarda bulunduğu söylenebilir. Örneğin (سائل) kelimesi her ne kadar lafız bakımından mufâale babının mazi fiil sığasına benzese de kural gereği hemzenin kesra harekesini almasından dolayı “sâ-i-lun” şeklinde okunur ve isimdir. Ancak katil anlamındaki (قاتل) “kâ-til” ve savaştı anlamındaki (قاتل) “kâ-te-le” kelimelerinde olduğu gibi hemzenin bulunmadığı birçok kelimedede hareketler göz ardı edildiğinde ism-i fâil kalıbı ile mufâale babının mazi fiil sığası ortak bir kalıba sahiptir. Benzer durum hemzenin kelimenin sonunda yazıldığı yerlerde de geçerlidir. Mesela çoğu zaman (يستخدم) kelimesinde olduğu gibi muzârî fiillerin malum ya da meçhul çatıda olduğunu belirlemek için siyak veya sibaka bakmak gerekir. Belli bir karinenin olmaması durumunda (يستخدم) kelimesi (يُسْتَعْدِمُ) ve (يُسْتَعْدِمُ) olmak üzere malum ya da meçhul okunabilir. Hemzenin sonda yazıldığı muzârî fiillerde ise böyle bir ihtimal gözükmemektedir. Örneğin (يستهزئ) fiilinde kural gereği (ز) harfinin kesra harekesini alması gerekir ve malum çatılı olur. İlgili fiil meçhul çatılı ise (يستهزأ) şeklinde yazılır.

## Sonuç

Arap yazısında başka dillerdeki sesli harflere karşılık gelen hareketlerin bulunmayışı nedeniyle anlamca farklı olan bazı kelimeler ortak bir yazıma sahip olabilmektedir. Bu tür kelimelerin yazı dilinde birbirinden ayrılması için noktalama ve harekeleme çalışmalarıyla ortak bir amaca sahip olan imlâ kuralları ortaya konmuştur. Noktalama ve harekeleme çalışmalarından farklı olarak bu kuralların temelini harf ziyadesi, hazfı ve tebdili ayrıca kelimelerin vaslı ve faslı olmak üzere dört ana unsur oluşturmaktadır. Bu dört unsura göre şekillenen kuralların nahiv ile sıkı bir ilişki içinde olduğu görülmüştür. Bu ilişki hemen hemen en basit cümle yapılarında bile görülebilmekte ve okuyucuya yazılı

metni anlamada büyük kolaylıklar sağlamaktadır. Öyle ki bazı imlâ kurallarının göz ardı edilmesi kelime ve cümlelere yanlış manalar yüklenmesine neden olabilmektedir.

Çalışmada klasik ve modern dönemdeki önemli imlâ kitapları incelenmiş ve sonuçta imlânın her ne kadar asıl amacı benzer yazıma sahip farklı anlamlardaki kelimeleri yazımda birbirinden ayırmak olsa da onun i'rabda ve cümle öğelerini belirlemede önemli bir işleve sahip olduğu tespit edilmiştir. Bu nedenle Arapçada imlâ kurallarının, dilin yazılı biçimini anlamada ve doğru yorumlamada kritik bir rol oynadığı söylenebilir. Bu kurallar, kelimelerin doğru yazımı ve anlam ayrımını sağlamanın yanı sıra, cümle yapısının ve öğelerinin net bir şekilde belirlenmesine de yardımcı olduğu görülmektedir. Çalışma elde edilen bulgular, imlâ kurallarının dilbilimsel ve yazınsal önemi üzerinde durmakta ve Arapça yazılı metinlerdeki işlevselliğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda özellikle Arapça eğitiminde imlâ kurallarının önemine daha fazla vurgu yapılması önerilmektedir. Öğrencilerin, bu kuralların cümle öğelerini belirlemedeki işlevini anlamalarının, yazılı metinleri daha doğru bir şekilde analiz etmelerine yardımcı olacağı düşünülmektedir.

### Kaynakça

- Aktaş, Osman - Yaçoob, Luay Hatem. "Noktalama İşaretlerinin Anlama Etkisi Bakımından Arapça ve Türkçe-nin Karşılaştırılması". *International Journal of Filologia* 6 (30 Aralık 2021), 1-19. <https://doi.org/10.51540/ijof.996841>
- Altıkulaç, Tayyar. "Mushaflarda İmlâ Problemi". *Osmanlı'dan Günümüze Kur'an ve Hüsn-i Hat Sempozyumu*, 53-63.
- Atik, Aydın. "Arap Dilinde Noktalama İşaretleri: Tarih ve Uygulama". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/23 (2012), 1.
- Aydınlı, Abdullah. "İmlâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/225-226. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Bolelli, Nusrettin. *Modern Metodla Arapça İmlâ Kuralları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Boz, Halit. "Kur'ân-ı Kerîm'de Salât (Namaz) Kelimesinin İmlasındaki Farklılıklar ve Sebepleri". *İlahiyat Alanında Araştırma ve Değerlendirmeler*, 144-156.

- Dâni, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân, Muhammed Sâdık Kamhavî. *el-Muknî' fî resmi mesâhîfi ehli'l-emsâr*. Kahire: Meketebetü'l-Kulliyati'l-Ezheriyye, ts.
- Erdoğan, Ayhan. *Arapça İmlâ Klavuzu*. Konya: Kutluboğa Yayınları, 2000.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yusuf vd. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.
- Hacımsıroğlu, Mücella. "Mushaf İmlası Edebiyatında İstidrak Olgusu: İbnu'l-Kâdî el-Miknâsî (öl. 1082/1672) ve Beyânü'l-Hilâf Örneği = The Phenomenon of Istidrak in Mushaf Orthography Literature: Example of Ibn al-Qadi al-Miknasi (d. 1082/1672) and His Book Named Bayanu'l-Khilaf". *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi XXIII/1* (2024), 280-299.
- el-Hatîb, Abdullatif Muhammed. *Usûlu'l-İmlâ'*. Kuveyt: Dâru Sa'deddîn, 1994.
- Hureynî, Ebû'l-Vefa Nasr b. Yunus el-Vefai el-. *el-Matâliu'l-nasriyye li'l-matâbii'l-mısriyye fi'l-usûli'l-hattıyye*. thk. Taha Abdulmaksud. Kahire: Meketebetü's-Sunne, 2005.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth 'Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî. *Ukûdu'l-Hemz*. thk. Mâzin el-Mubârek. Dimaşk: y.y., 1409/1988.
- İbn Durusteveyh, Ebû Muhammed Abdullah b Cafer b Muhammed. *Kitâbu'l-kuttâb*. thk. İbrâhim Sâmerri - Abdulhuseyin el-Fetlî. Kuveyt: Dâru'l-Kutubi's-Sekafiyye, 1977.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyuddin Abdurrahman b. Muhammed. *Divânü'l-mubtede' ve'l-haber fi eyyâmi'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve min âsirihim min zevi's-seni'l-ekber*. thk. Halîl Şehâde. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1988.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdulmelik el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısri. *Muğni'l-Lebîb 'an kutubi'l-e'ârîb*. thk. Mâzin el-Mubârek - Muhammed Ali Hamdullah. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1985.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim. *Edebu'l-kâtib*. thk. Ali Fâ'ûr. Suud: Vizâratu's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1987.

- İbnu'd-Dehhân, Ebû Muhammed Nâsihuddîn Saîd b. el-Mubârek b. Alî b. Abdillâh en-Nahvî el-Bağdâdî. *Bâbu'l-Hicâ'*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1976.
- İbnu's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b Seri b Sehl el-Bağdadi. *el-Usûl fi'n-nahv*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1985.
- İbrahim, Abdulalim. *el-İmlâ' vet'terkîm fi'l-kitâbeti'l-'Arabiyye*. Mısır: Mektebetu Garîb, ts.
- Kabbiş, Ahmed. *el-İmlâu'l-'arabi neşetuhu ve kavâ'iduhu ve mufredâtuhu ve temrînâtuhu*. Dimeşk-Beyrut: Dâru'r-Raşîd, 1984.
- Mâmû, Muhammed. *Leâliu'l-ımlâ'*. Beyrut: el-Yemâme, 5. Basım, 2008.
- Maşalı, Mehmet Emin. "İbn Haldûn'un Gözüyle Mushaf İmlası". *Usûl: İslam Araştırmaları* 22 (2014), 7-24.
- Müberred, Ebû'l-Abbâs Muhammed b Yezîd b Abdilekber b Umeyr Ezdî Sumâlî. *el-Muktedab*. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b Şeref b Mürî. *el-Minhâc fi şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1972.
- Radî el-Esterâbâdî, Radiyyuddin Necmeddin Muhammed b. Hasan. *Şerhu'r-Radî ale'l-Kâfiye*. Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1966.
- Sağlam, Mustafa. "Mushaf İmlası Bağlamında Zemahşerî ve el-Keşşâf' ı". *Bütün Yönleriyle Zemahşerî III* (2023), 73-82.
- es-Sâmerrâi, Fazıl Sâlih. *Me'âni'n-nahv*. Ammân: Dâru'l-Fikr, 2000.
- es-Sehâvî, Ebû'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman Şemsuddîn. *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs*. thk. Ali Hüseyin Ali. Mısır: Mektebetu's-Sünne, 1424/2003.
- Seyf, Mehdi. "Mushaf İmlası ve Farklı Yaklaşımlar". *Tarihten Günümüze Kıraat İlmî: Uluslararası Kıraat Sempozyumu*, 187-228.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b Osman b Kanber el-Harisi. *Kitâbu Sîbeveyhi*. Kahire: Mektebetu'l-Hanci, 1988.

- es-Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Hem 'u'l-hevâmi' fî Şerhi Cem'i'l-cevâmi'*. thk. 'Abdulhamîd Hindâvî. 3 Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, ts.
- eş-Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. *el-Makâsıdu's-şâfiyye fî şerhi'l-Hulâsati'l-kâfiyye*. Mekke: Ma'hedu'l-Buhusi'l-İlmiyye ve İh-yai't-Turâsî'l-İslâmî, 2007.
- Tüccar, Zülfikar. "Edebü'l-Kâtib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/410-411. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Vâli, Huseyn. *Kitâbu'l-İmlâ'*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1. Basım, 1985.
- Yavuz, Lütfullah. "Kur'an'ın Topkapı Nüshasının İmlası ve Hz. Osman'a Nispeti Konusundaki Tereddütlere Cevaplar". *Diyanet İlmi Dergi XLVI/2* (2010), 137-144.
- ez-Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdırrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Heyet. Dâru'l-Hidâye, ts.
- ez-Zeccâcî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. İshâk. *Kitâbu'l-Hat*. thk. Ğânim Kaddûrî el-Hamed. Ammân: Dâru Ammâr, 1. Basım, 2000.
- ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b Ömer b Muhammed. *el-Mufassal fî san'ati'l-i'râb*. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1993.



# tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2024, c. 10, s. 2: 1041-1075

## Ölüm ve Ölümsüzlük: "The Fountain" Filmi Üzerine Çözümleme Death and Immortality: An Analysis of the Film "The Fountain"

**Gülsüm TURHAN**

Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Anabilim Dalı

Assist. Prof., Amasya University,

Faculty of Theology, Department of History of Philosophy

gulsumturhan15@gmail.com

**ORCID:** 0000-0003-3910-6542

**DOI:** 10.47424/tasavvur.1554681

### Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 23 Eylül / September 2024

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 29 Kasım / November 2024

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2024

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Turhan, Gülsüm. "Ölüm ve Ölümsüzlük: Fountain Filmi Üzerine Çözümleme". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 10/2 (Aralık 2024): 1041-1075.

<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1554681>

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

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

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

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

CC BY-NC 4.0



## Öz

Çalışmamızda “The Fountain” filminden hareketle insanın doğasındaki sonsuzluğa duyulan özlemi ve ölümlle yüzleşme sürecinin karmaşıklığını yansıtmak temel problemimizdir. Film, ölümün insan yaşamında nasıl bir anlam taşıdığını ve insanın ölümlle nasıl bir barış içinde olabileceğini vurgulamak açısından önemlidir. Din felsefesi açısından ölüm, ölümsüzlük, ölüm ötesi hayat konuları ele alınıp “The Fountain” filmi üzerinden ölümsüzlük arzusu, ölüm korkusu ve bu konularda görüşleri olan filozofların düşüncelerinin değerlendirilmesi amaçlanmaktadır. Din felsefesi, dinin temel kavramları ve inançları üzerine derin düşünceler geliştiren bir felsefe dalıdır. “The Fountain” filmi; ölümsüzlük, ölüm, ruh ve beden gibi konulara dair biyolojik ölümsüzlük ve ruhsal ölümsüzlük olmak üzere iki temel ölümsüzlük anlayışını ele alarak bu kavramları din felsefesi ile ilişkilendirmeye olanak sağlar. Biyolojik ölümsüzlük arayışı, insanın maddi varoluşuna odaklanırken, ruhsal ölümsüzlük arayışı, din felsefesindeki ölümden sonraki varoluş sorusuna yönelir. Filmin, mitolojik öğelerle zenginleştirilmiş derinlikli anlatımı, din felsefesi bağlamında ölümsüzlüğün, ölümün ve insanın varoluşsal arayışının derin anlamlarını keşfetmemize olanak sağlar. Bu çalışmada yöntem olarak metin analizi yapılacak ve “The Fountain” filminin senaryosu, karakterleri, ölüm, ölümsüzlük ve ölüm ötesi hayatla ilgili geçen diyaloglar incelenecektir. Çalışmada felsefi ve dini perspektiflerin incelenmesi yapılacak, ölüm, ölümsüzlük ve ölüm ötesi hayat konularında farklı filozofların ve dini düşünürlerin görüşleri değerlendirilecektir. Film analizinin bir metodoloji olarak kullanılması, özellikle simgesel ve metaforik içerikler yoluyla soyut felsefi kavramların daha anlaşılır hale getirilmesini sağlar. Din felsefesi, genellikle soyut kavramlar ve teoriler etrafında dönerken, sinema gibi görsel sanatlar bu soyut konuları somutlaştırarak izleyiciye ve okuyucuya yeni bakış açıları sunar. Bu temalar, geleneksel metinlere dayalı yöntemlere ek olarak görselleştirildiğinde, felsefi kavramlar farklı boyutlarıyla incelenebilir. Din felsefesi, günümüz dünyasında giderek disiplinler arası bir yaklaşımla ele alınmaktadır. Film analizi, felsefe, sanat ve kültürün kesişiminde yer alan bir yöntem olarak bu alanın zenginleşmesine katkıda bulunur. Sinema gibi popüler kültür unsurları, toplumun ölüm ve ölümsüzlük gibi derin dini ve felsefi sorunlara nasıl yaklaştığını göstermede güçlü araçlardır. Film analizini din felsefesine uygulamak, bu kavramların modern dünyadaki algısını



anlamamıza yardımcı olur. Bu bağlamda çalışma, din felsefesinin sınırlarını genişleten bir katkı sunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Din felsefesi, Ölüm, Ölümsüzlük, Ölüm Ötesi Hayat, Ölümsüzlük Arzusu, The Fountain.

### **Abstract**

In our study, our main concern, as inspired by the film “The Fountain”, is to reflect on the longing for eternity inherent in human nature and the complexity of confronting death. The film is significant in highlighting death's meaning in human life and how one might come to terms with it peacefully. From the perspective of the philosophy of religion, topics such as death, immortality, and the afterlife will be examined through an analysis of “The Fountain”. This film, is a significant contribution to the field as it explores the desire for immortality, fear of death, and the thoughts of philosophers who have contributed to these discussions. The philosophy of religion is a branch of philosophy that develops deep reflections on religion's fundamental concepts and beliefs. “The Fountain” addresses two fundamental understandings of immortality – biological and spiritual immortality – by considering themes like death, immortality, the soul, and the body, allowing for connections with the philosophy of religion. The film's deep narrative, enriched with mythological elements, enables us to explore the profound meanings of immortality, death, and humanity's existential quest within the context of religious philosophy. This paper will employ textual analysis to examine the screenplay, characters, and dialogues related to death, immortality, and the after life in “The Fountain”. Philosophical and religious perspectives will be analyzed, evaluating the views of various philosophers and religious thinkers on death, immortality, and the afterlife. Using film analysis as a methodology, particularly through symbolic and metaphorical content, helps make abstract philosophical concepts more understandable. While the philosophy of religion typically revolves around abstract concepts and theories, visual arts like cinema concretize these abstract subjects, offering new perspectives to the viewer and reader alike. When these themes are visualized, alongside traditional text-based methods, philosophical concepts can be explored in their multifaceted dimensions. The philosophy of religion is increasingly approached in an interdisciplinary manner in the modern

world, and film analysis is a significant part of this trend. As a method at the intersection of philosophy, art, and culture, film analysis contributes to the enrichment of this field. Popular culture elements, such as cinema, serve as powerful tools in illustrating how society approaches deep religious and philosophical issues like death and immortality. Applying film analysis to the philosophy of religion helps us understand the modern perception of these concepts, expanding the boundaries of the discipline.

**Keywords:** Philosophy of Religion, Death, Immortality, Life After Death, Desire for Immortality, The Fountain.

## Giriş

Çalışmamızda konu edindiğimiz 2006 yapımı bir bilim kurgu filmi olan “The Fountain” (Kaynak)<sup>1</sup>, ölüm, ölümsüzlük ve ölüm ötesi hayat konularını ele alan bir filmidir. Film üç farklı zaman diliminde geçen paralel hikâyeyi bir araya getirmiştir. Hikayeleri tarihi sıralamasına göre ele alacak olursak birinci hikaye, on altıncı yüzyılda İspanyol bir kaşif olan Tomas'ın, tutsak olan İspanyol kraliçesini kurtarmak için ölümsüzlük ağacını bulma çabasını konu alır. Birinci hikayeyi filmin kahramanı Izzie yazmıştır. İkinci olay, halihazırda bilim adamı olan Tom'un, kanserle mücadele eden karısı Izzie ile olan ilişkisini ve karısını beyin tümöründen kurtarmak için ölümsüzlük arayışını ele almaktadır. Romanını tamamlayamadan ölen Izzie eşinden romanının on ikinci bölümünü yazmasını ister ve eşine onu nasıl yazacağına dair bilgilendirmeler yapar. Üçüncü hikaye ise yirmi beşinci yüzyılda, uzay yolculuğuna çıkan bir astronot olan Tommy'nin ölümsüzlüğü ve hayatın anlamını arama çabasını içermektedir. Bu hikayeyi Izzie'nin ölümünden sonra Tom yazmıştır. Her üç karakter farklı zamanlarda olsa da aynı kişidir yani Izzie'nin eşi Tom'dur. Bu üç hikaye arasında filmde sürekli birbirine bir geçiş vardır. Film yönetmen Darren Aronofsky'nin kendine has duygusal derinliği ve sembolik anlamları olan yapımdır. Filmin problemi ölümsüzlük arayışı, insanın doğasındaki sonsuzluğa duyulan özlemi ve ölümlü yüzleşme sürecinin karmaşıklığını yansıtmaktır. Film, ölüm ve ölümsüzlük konularını sadece tıbbi açıdan ele almamakta, aynı zamanda duygusal, sembolik ve felsefi boyutlarıyla da incelemektedir. İnsanın ölümsüzlük arzusu, sadece biyolojik bir olgu değil, aynı zamanda insanın

---

<sup>1</sup> Darren Aronofsky, The Fountain [Kaynak] (Film, 2006).

varoluşsal ve duygusal ihtiyaçlarının bir yansımasıdır. Filmdeki karakterlerin ölümsüzlük arayışları, bu derin insan ihtiyaçlarını ve endişelerini yansıtmaktadır. Filmin kahramanı Izzie'nin ölüm korkusuyla başa çıkmaya çalışması ve ölümlle ilgili felsefi düşüncelerle mücadelesi oldukça derin ve karmaşık bir konuyu ele almaktadır. Romanındaki semboller aracılığıyla ölüm korkusunu ifade etmesi, kendi ölümünü kabullenme sürecindeki içsel çatışmalarını ve arayışlarını yansıtmaktadır. Bu çalışmada din felsefesi açısından ölüm, ölümsüzlük, ölüm ötesi hayat konuları ele alınacaktır. "The Fountain" filmi üzerinden ölümsüzlük arzusu, ölüm korkusu ve bu konularda görüşleri olan filozofların düşüncelerinin değerlendirilmesi amaçlanmaktadır. Çalışmamızdaki temel araştırma sorumuz "The Fountain" filminin, ölüm ve ölümsüzlük temalarını nasıl ele aldığı, insanın ölümsüzlük arzusunun varoluşsal ve duygusal boyutlarını din felsefesi perspektifinden nasıl yansıttığı ve bu isteğin dini-felsefi düşüncedeki yerinin ne olduğudur. Araştırma sorumuz, çalışmanın temel odak noktası olan ölümsüzlük arayışını ve ölümlle yüzleşme sürecini, din felsefesi ve varoluşsal felsefe bağlamında sorgulamaya imkan verir. Aynı zamanda, filmdeki semboller ve karakterlerin bu temalar üzerinden içsel çatışmaları ile din felsefesinin ölüm ve ölümsüzlükle ilgili klasik problemleri arasındaki ilişkiyi inceleme fırsatı sunar. "The Fountain" gibi filmler üzerinden din felsefesi konularının popüler kültürde nasıl ele alındığına odaklanmak, bu tür bir araştırma sorusu çerçevesinde özgün bir katkı sunar. "Film, edebiyat, sanat gibi popüler kültür ürünleri din felsefesinin ölüm ve ölümsüzlük gibi kavramlarını nasıl yeniden şekillendirebilir?" gibi yeni bir araştırma sorusuna olanak sağlar. Din felsefesi genellikle klasik kaynaklara dayanırken, çağdaş medya ve kültürel ürünler üzerinden bu kavramların nasıl güncellenebileceğini incelemek özgün bir araştırma yaklaşımı olarak değerlendirilebilir. "The Fountain" filminde olduğu gibi modern eserler, din felsefesinin çağdaş yorumlarına olanak tanır. Burada da "Modern sanatsal ve kültürel eserler, geleneksel dini felsefi kavramları nasıl yeniden yorumlar ve yeniden çerçeveselendirir?" gibi yeni bir araştırma sorusuyla karşılaşabiliriz.

"The Fountain" filminin konusunu oluşturan ölümsüzlük konusu din felsefesinde, insan varoluşu, ahlak, anlam ve evrenin nihai amacı gibi temel meselelerle doğrudan ilişkili olduğu için önemlidir. Din felsefesi literatüründe ölüm, ölümsüzlük problemi, ölüm ötesi hayata dair alana önemli katkıları olan

çalışmalar yapılmıştır.<sup>2</sup> Bu çalışmalarda ölüm, ölümden sonra bir hayatın olup olmadığı, ölüm sonrası bir diriliş varsa bunun bedenli mi bedensiz mi olacağı, ölüme dair aklî bilgi edinip edinemeyeceğimiz, bireysel kimlik meselesi ve ahiret hayatı gibi ölümlle ilgili konular ele alınmıştır.

“The Fountain filmi zengin içeriğe sahip olmasından dolayı farklı alanlarda film üzerine akademik çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar ölümün sinemada ele alınışı, filmin sine-felsefik alana katkısı ve filmde bahsi geçen kutsal ağacın tasviri gibi konular üzerine yoğunlaşmaktadır.<sup>3</sup> Bu çalışmalardan farklı olarak din felsefesinin önemli konularından biri olan ölüm ve ölümsüzlük inancı üzerine “The Fountain” filmi değerlendirileceğiz. Bu çalışmada, ele alınan film analizi yöntemi, din felsefesi açısından yeni ve özgün bir bakış açısı sunmaktadır. Genellikle din felsefesindeki tartışmalar daha soyut metinler ve teorik analizler üzerinden yapılırken, “The Fountain” gibi bir film aracılığıyla ölümsüzlük, ölüm korkusu ve ölüm sonrası hayat kavramlarının incelenmesi, felsefi meselelerin sanatsal ve sembolik yollarla ele alınmasına olanak sağlamaktadır. Bu metodoloji, özellikle modern bilim ve teknolojinin dini meselelerle nasıl kesiştiğini görmek açısından literatüre katkı sağlayabilecek yenilikçi bir yaklaşım sunmaktadır. Sinemanın ve modern popüler kültürün, din felsefesi bağlamında ölüm ve ölümsüzlük gibi derin felsefi meseleleri nasıl işlediğini araştırmak, bu alanda daha fazla çalışma yapılmasını teşvik edebilir. Özellikle

<sup>2</sup> Mehmet Sait Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2010); Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi* (İstanbul: İz Yayınları, 2021); Muhsin Akbaş, “Ölüm ve Ölümsüzlük”, *Din Felsefesi El Kitabı*, ed. Recep Kılıç - Mehmet Sait Reçber (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 319-335; Aydın Topaloğlu, “Ölüm ve Ölümsüzlük İnancı”, *Din Felsefesi*, ed. Latif Tokat (Ankara: Bilay Yayıncılık, 2019), 271-293; 2011).

<sup>3</sup> Evrim Ersöz Koç, “‘The Road to Awe’: Legitimizing the Anomy of Death in Darren Aronofsky’s The Fountain”, *Perspectives on the Sublime in American Cultural Studies*, ed. Carl Boon (İzmir: Dokuz Eylül University Publications, 2018), 127-142; Filiz Erdoğan Tuğran - Aytac Hakan Tuğran, “Gilles Deleuze’ün Kristal-İmge Kavramı Aracılığıyla Olağanüstü Bir Adem ile Havva Hikayesi: Çeşme”, *SineFilozofi* 7/13 (2022), 45-60; Gamze Şahin, *Kavram Kullanımı ve Sine-Felsefik Yaklaşım Açısından “The Fountain” Filmi ve Alana Katkısı* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020); Uğur Durmaz, “İnançtan Anlatıya Anlatıdan Perdeye: Ağaç Kültürünün Geleneksel ve Modern Türlerdeki Görünümü”, *III. Uluslararası Genç Halkbilimciler Sempozyumu Bildirileri (19 Kasım 2016, Ankara)*, ed. Metin Özarlan (3. Uluslararası Genç Halkbilimciler Sempozyumu, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türk Halkbilimi Bölümü Yayınları, 2017), 92-103.

semboller ve metaforlar üzerinden dini ve felsefi tartışmaların daha geniş bir izleyici kitlesine nasıl aktarılabilceği üzerine durmak, bu metodolojiyi özgün kılabilir. Ölüm, ölümsüzlük ve ölüm sonrası hayat konuları, din felsefesinin ana problemleri arasında yer almaktadır. "The Fountain" filmi, bu temaları hem felsefi hem de dini açıdan ele almakta, modern bilim ve teknolojinin bu konulara nasıl yaklaştığını sorgulamaktadır. Filmde yer alan karakterlerin ölüm ve ölümsüzlük arayışları, din felsefesindeki varoluşsal korkular, ölüm korkusu ve sonsuz yaşam arzusuna dair tartışmaları doğrudan ilgilendiren temalardır. Bu noktada, film analizi metodolojisi, bu kavramların sadece soyut tartışmalarda değil, insan yaşamının pratiğinde nasıl karşılık bulduğunu göstermektedir. Çalışmamız sanat yoluyla din felsefesinin yeniden yorumlanmasına katkıda bulunabilir. Modern bilim ve teknoloji ile dini kavramların etkileşimi, insan psikolojisi, ölüm korkusu bağlamında felsefi yorum, felsefi ve dini geleneklerin birlikte değerlendirilmesine olanak sağlayabilir. Ölümle yüzleşmenin varoluşsal ve ruhsal boyutları gibi yeni bakış açıları kazandırabilir.

Çalışmamızda *Ölüm, Ölümsüzlük ve Ölüm Ötesi Hayat Üzerine, Ölüm Korkusu ve Ölümsüzlük Arzusu* olmak üzere üç alt başlık yer almaktadır. Metnin bütününde filozofların görüşleri kronolojik sıra gözetilmeksizin ilgili olan alt başlık altında değerlendirilmiştir.

### 1. Ölüm, Ölümsüzlük ve Ölüm Ötesi Hayat Üzerine

İnsanlık tarihi boyunca ölüm, insan zihnini derinden etkileyen ve merak uyandıran bir konu olmuştur. Ölüm, sadece fiziksel bir son değil, aynı zamanda insanın varoluşsal derinliklerine yönelik bir keşif alanıdır. Ölüm kavramı, hayatın kaçınılmaz sonu olarak kabul edilirken, aynı zamanda ölümsüzlük arzusuyla yakından ilişkilendirilmiştir. İnsanlık, ölümün ardındaki bilinmeyene dair sonsuz bir arayış içindedir. Öncelikle ölümün tanımlanmasından başlayacak olursak; "Ölüm canlı varlıklarda hayati fonksiyonların mutlak olarak durması, hayatın son bulması; insanda bilinçli deneyimin tamamen nihayetlenmesi durumu"<sup>4</sup> olarak tanımlanmıştır. Hem eski büyük medeniyetlerde hem de halihazırda ilkel yaşam tarzlarını sürdüren eski topluluklarda, insanlar bu çözülmesi zor ölüm bilmecesini anlamaya ve açıklamaya çalışmışlardır. Ölüm, kaçınılması mümkün olmayan bir olgu ve hayatın bir gerçeği olduğu için, insanlar

<sup>4</sup> Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2005), "Ölüm", 634.

bu gerçekle yüzleşmek zorunda kalırlar.<sup>5</sup> Ölüm, insanlar için merak edilen en önemli konulardan biridir çünkü ölümden sonraki hayatın ne olduğu sorusu, bitmeyen bir hayat arzusu, özlemi ve inancıyla derin bir şekilde bağlantılıdır. Esasen, varoluşsal bir değer taşıyan ölüm, insanları ölümsüzlük problemi hakkında düşünmeye sevk eden bir olgudur.<sup>6</sup> Ölüm, insan bilincinin sınırlarını zorlayan ve ölümsüzlük arzusunu tetikleyen evrensel bir gerçeklik olarak kabul edilir. Bu gerçeklik, insanların yaşamın anlamını sorgulamasına ve ölüm sonrası varoluşa dair derin düşüncelere dalmalarına neden olur.

Varoluş ve ölüm, insanların ortak gerçekliğini temsil eden iki önemli yönü simgeler. Ancak ölüm, doğrudan deneyimlenemez, çünkü ölümün her deneyimin sonu olduğu bilimsel bir gerçekliktir. Ölüm, objektif bir gerçeklik olarak kabul edilen bir olgudur. Ölüm ilk bakışta doğal gibi görünse de insanlar ölümü kolayca kabul etmezler. İnsanlar sonsuz yaşamı içgüdüsel olarak arzulurlar. Ölüm, her bireyin kendi varoluşuna atfettiği anlamla yakından ilişkilidir ve insanların hayata bakışlarını etkiler.<sup>7</sup> Ölümün ne olduğunu anlamak için öncelikli olarak hayatın ne olduğunu anlamamız gerekir. Hayatın ne olduğunu anlamak için de insanın mahiyetini bilmeliyiz.

İnsanın bir maddi bir de manevi bir yönü vardır. Maddi yönümüz bedeni-mizdir, maddeden oluşmaktadır. Beden ruha mekanlık yapmasından dolayı önemlidir. İnsanı asıl önemli kılan ruhi yönüdür. İnsanı insan yapıyor olan şey bir ruha sahip olmasıdır.<sup>8</sup> Varoluş ve ölüm insan yaşamındaki derin gerçekliklerdir ve insanların düşünsel dünyasını şekillendirmektedir. Ölümün insan yaşamına olan etkisi yaşamın anlamını ve değerini şekillendirir. Ölümün insan yaşamındaki anlamını daha derinlemesine düşünmek ve bu anlamı anlamak için insanın maddi ve manevi yönlerini göz önünde bulundurmak gerekir.

<sup>5</sup> Ruhattin Yazoğlu - Tuncay İmamoglu, "Mevlânâ Düşüncesinde Bir Ölümsüzlük Tecrübesi Olarak İradî ve Doğal Ölüm", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 14/34 (2007), 9-10.

<sup>6</sup> Saim Gündoğan, *Muhammed İkbâl'de Ölümsüzlük Düşüncesi* (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 13.

<sup>7</sup> Hayati Hökelekli, "Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikolojisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (1991), 151-153.

<sup>8</sup> Mehmet Demirci, "Ölümdeki Hayat: Tasavvuf Düşüncesinde Ölüm", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 2/4 (2000), 9.

İnsanın ruhu ve bedeni, ölümün nasıl anlaşılacağına ve insanın hayatını nasıl değerlendireceğine dair önemli unsurlardır.

Ölüm ve ölümsüzlük kavramlarını ele aldığımızda bu kavramların Tanrıya inanma durumu ve inançsızlık gibi iki temel hususa bağlı olduğunu görürüz. İnsan doğasının ontolojik yapısını inceleyecek olursak, monist ve düalist yaklaşımlar arasında bir ayrım içerdiğini ifade edebiliriz. Monist inanca sahip kişilere göre, insan ruh ve bedenin bütünlüğünden oluşur. Bu kişilere göre ruh ve beden ayrılamaz. Düalist görüşe sahip kişilere göre ise insanın ruh ve bedeni tamamen ayrı iki varlıktır. Monistlere göre ölüm diriliş değil yeniden bir yaratılıştır. Teist bir monist insanın ölümü ile ahiret hayatına tekrar başlaması arasında bir boşluk olsa da ölen kişinin Tanrı tarafından tekrar yaratılacağına inanmaktadır. Düalist teistlere göre bedenin ölümü ile kişinin varlığı kesintiye uğramaz. Tanrı'nın irade ettiği bir zamanda ruh ve beden birleşir ya da ruha yeni bir beden verilir. Böylelikle öte dünya hayatı başlar. Yeniden yaratılışa inananlara göre insanın varlığı bütünseldir. Bu bütünsellik ölüm sonrası yeniden yaratılışın, ruh ve beden bütünlüğü içinde gerçekleşeceği inancına dayanmaktadır.<sup>9</sup> Ölüm ve ölümsüzlük kavramları Tanrı'ya inanma durumu ve ontolojik yapı gibi iki temel hususa bağlıdır. Monist ve düalist yaklaşımların insan doğasının ontolojik yapısını anlamada kritik bir rolü vardır.

İnsanın ilgisi bir şekilde ölüm ötesi hayat üzerine yoğunlaşmaktadır. Saadece günü yaşamak anlam arayışındaki insan için mümkün görünmez. İnsan ölümsüzlüğü her an hisseder. İnsanın egzistansiyel konumu sonsuzluk arzusu bilincini de içermektedir.<sup>10</sup> Ölüm ötesi yaşam, insanlık için gizemini koruyan ve bilinmezlerle dolu bir alandır. Düşünen insanlar var oldukları günden beri varlığın anlamı, varoluşa ilişkin soruların cevaplarını aramışlardır.<sup>11</sup> İnsanlar ölüm sonrası hayat konusunda çeşitli inanç, arzu ve sorulara sahiptirler. Ölüm ötesi hayat konusu insan varoluşunun temel bir parçasıdır. Ölümünden sonraki hayata inanma düşüncesi insanların hayatlarına daha büyük bir anlam katma çabalarını ve bu konudaki içsel keşiflerini yansıtmaktadır. Ölüm denilen olayın insan hayatının sonu olmadığı inancı bütün dinlerde karşımıza çıkmaktadır.

<sup>9</sup> Cafer Sadık Yaran, *Din Felsefesine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 144-148.

<sup>10</sup> Metin Yasa, *Felsefi ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 76.

<sup>11</sup> Yasa, *Felsefi ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, 80.

Buna örnek olarak Eski Mısırlılar soylularının cesetlerini mumlayarak mezarlarını yiyecek ve ölen kişinin değerli eşyalarıyla donatmalarını verebiliriz.<sup>12</sup> Yine bir örnek verecek olursak Konfüçyüsçüler ve geleneksel Afrika dinlerine inananlar ev sunaklarında özel törenler yaparak, kutsal yerlerde atalarının gönüllerini almaya çalışırlar. Hindular ve Budistlerde ise karma öğretisi ve reenkarnasyon düşüncesi karşımıza çıkar. Kur’an’da ahiret kelimesi 113 kez tekrar etmiştir ve tekrar dirilme ve yargılanma konusu sıklıkla geçmektedir. Hristiyan düşünceye inananlar da sıklıkla bedeninin dirilmesi ve ilelebet hayata inanmadan da bahseden Hristiyanlığın amentüsünü okurlar.<sup>13</sup> Dinler arasındaki bu farklı inançlar, insanların ölüm ve hayatın anlamıyla ilgili düşünmelerine ve bu konularda kendi inanç sistemlerini oluşturmalarına katkıda bulunmaktadır. Her ne kadar inançlar arası farklılıklardan bahsetsek de ölüm ötesi hayat ele alındığında dünya dinlerinin birçoğu incelendiğinde ölümden sonraki hayatın varlığına dair ortak ve temel inançlar olduğu görülür.<sup>14</sup> Ölüm ötesi hayat söz konusu olduğunda bu dünya dinlerine mensup insanların hayat yaklaşımları farklı olsa da ölümden sonraki hayatla ilgili dini, felsefi ve bilimsel nedenlerin yanında insanın ölünce ne olacağı, ölümden sonra bir hayatın olup olmayacağı, ruh ve bedeninin tekrar birlikte mi olacağı yoksa sadece ruhun mu olacağı, ölümden sonraki hayat kuruntuysa hayatın anlamının ne olduğu gibi sorularla ilgilenmişlerdir. Bu tür ölüm sonrası hayatı sorgulayan soruların tarihi çok eskidir ve hemen hemen her çağda insanlar kendi kapasite ve güçlerine göre problemi ele almaya çalışmışlardır.<sup>15</sup> İnsanlar her ne kadar farklı dinlere ve farklı yaşam tarzına sahip olsalar da ölümden sonraki hayatın evrensel bir insan ilgisi olduğunu söyleyebiliriz. Bu ilginin bu farklı toplum ve kültürlerde uzun bir geçmişi vardır. Bu tür soruların dini, felsefi ve bilimsel bağlamlarda incelenmesinin, insan düşünce tarihinde önemli bir rol oynadığını görmekteyiz.

Felsefe tarihindeki ölüm, ölümsüzlük ve ölüm ötesi hayat görüşlerine kısaca değinecek olursak Demokritos (ö. MÖ 370) ölümü çözülme olarak görür. Ruhta Tanrı ve ahiret korkusu yaratan şey dinsel düşüncedir. Demokritos’un

<sup>12</sup> Michael Peterson vd., *Reason and Faith: An Introduction to the Philosophy of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 229-230.

<sup>13</sup> Peterson vd., *Reason and Faith: An Introduction to the Philosophy of Religion*, 230.

<sup>14</sup> Yasa, *Felsefi ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, 10.

<sup>15</sup> Yasa, *Felsefi ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, 27.



düşüncesinde ruh da ölümle birlikte yok olacağı için ölümden korkmak gereksiz bir şeydir. Ölüm korkusu ona göre hayattan zevk almanın önündeki en büyük engeldir. İnsanlar ölümü yaşamın bir parçası olarak görerek, ölüm korkusunu yenerek hayattan aldıkları hazzı en üst düzeye çıkarabilirler.<sup>16</sup> Demokritos'un bu yaklaşımı, ölüm korkusunun insanın yaşamdan aldığı zevki kısıtlayan bir engel olduğunu vurgulayarak, insanları ölümü doğal bir süreç olarak kabul etmeye ve bu sayede hayatı daha dolu yaşamaya teşvik etmektedir.

Antikçağ filozoflarından Sokrates (ö. MÖ 399) yazılı bir eser bırakmadığı için düşüncelerini öğrencisi Platon (ö. MÖ 347) kaleme almıştır.<sup>17</sup> Platon Sokrates'in ölümle ilgili düşüncelerini ele aldığı diyaloglardan biri *Sokrates'in Savunması*'dir. Sokrates'in savunmasında eğer ölüm bizi bu dünyadan başka bir yere götürecektir bir geçiş ise ve orada bütün insanlar toplanıyorsa bundan daha büyük bir iyiliğin olmayacağı ifade edilmiştir. Sokrates ölüm karşısında insanların iyi umutlara kapılmalarını, iyi insanları Tanrı koruduğu için öldükten sonra da bu kişilere bir kötülüğün dokunamayacağını söyler. Sokrates kendisinin ölmesinin acı çekmekten kurtulacağı için kendisine yapılan bir iyilik olarak görür.<sup>18</sup> Platon'un Phaidon diyalogunun konusu ruhun ölümsüzlüğü üzerinedir. Ruh beden ilişkisine ilkçağ filozoflarından Platon'un görüşlerine atıf yapacak olursak, Platon ruhun bedenden ayrılmasını kişinin gerek şimdiki gerekse sonraki yaşamında zincirlerinden kurtulmuşçasına kendi başına yaşamaya alışması olarak ifade eder. Felsefeciler de ruhun bedenden kurtulmasını amaçlamaktadırlar ve bu nedenle bir filozof ölüm zamanı gelince korkmaz. Bilgeliği seven ve beden zincirlerinden kurtulmak isteyen insan ölüme keyifle gider. Bu kişi aradığı bilgeliği Hades'te bulacağına inanır. Böyle bir durumda insanın ölümden korkması gariptir.<sup>19</sup> Sokrates ve Platon'un ölüm anlayışı, antik felsefede ruh ve beden arasındaki ilişkiye dair derin bir perspektif sunar. Bu noktada hem Sokrates'in hem de Platon'un düşünceleri, ölümü bir son değil, ruhun

<sup>16</sup> Williamson John B. - Calvin Conzelus Moore, "The Universal Fear Of Death And The Cultural Response", *Handbook of Death & Dying*, ed. Clifton D. Bryant (London: Sage Publications, 2003), 1/ 9.

<sup>17</sup> Topaloğlu, "Ölüm ve Ölümsüzlük İnancı", 279.

<sup>18</sup> Platon, "Sokrates'in Savunması", çev. Teoman Aktürel, *Diyaloglar*, ed. Mustafa Bayka (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010), 37-38.

<sup>19</sup> Platon, *Phaidon*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2022), 57-58.

gelişimi için bir geçiş süreci olarak anlamlandırarak, insanların hayatı daha anlamlı bir şekilde yaşamasına katkıda bulunur.

Antik dönem materyalist filozofu Epiküros, (ö. MÖ 270) ölümün bizim için hiçbir şey ifade etmediğine inanmayı alışkanlık edinmemizi söyler. Ona göre iyi ya da kötü, her şey duygu deneyiminde bulunur ve ölüm, duygu deneyiminin bir eksikliğidir. Epiküros ölümün bizim için hiçbir şey olmadığı gerçeğini doğru bir şekilde bilmenin, yaşamın ölümlülüğünü bir iç huzur kaynağı haline getireceğini ifade etmiştir. Bu, sadece sınırsız bir zaman eklemekle değil, aynı zamanda ölümsüzlük özlemini ortadan kaldırmakla gerçekleşir. Yaşamın yokluğunda hiçbir şey korkutucu değildir ve dehşet verici bir unsur da yoktur. Ölüm şu anda mevcut olduğu için değil, gelecekte olacağı beklendiği için gereksiz acıya neden olur. Şu anda sıkıntıya neden olmayan bir durum sadece önceden beklenildiğinde de gereksiz acıya sebebiyet verir. “Bu nedenle, en korkutucu kötü şeylerden biri olan ölüm, bizim için hiçbir şey değildir; çünkü var olduğumuzda, ölüm henüz mevcut değildir ve ölüm mevcut olduğunda, biz var olmayız.”<sup>20</sup> Bu sebeple ölüm ne yaşayanları etkiler ne de ölüleri etkiler. İnsanların bazıları ölümü en büyük kötülük olarak görürken bazıları da hayattaki kötülüklerden bir kurtuluş olarak değerlendirir.<sup>21</sup> Epiküros’a göre ölüm korkusunun nedeni ölümden sonra bir yaşam olduğu inancından kaynaklanır. Epiküros Yunan atomcularının metafizik anlayışına dayanarak insanların atomlardan oluştuğunu savunmuştur. Ölümle birlikte insanların oluştuğu madde dağılır ve bu dağılma ile birlikte bilinç de tamamen sona erer.<sup>22</sup> Epiküros’a göre, ölüm bizim için hiçbir şey ifade etmemektedir çünkü duygu deneyiminin bir eksikliğidir. Onun düşüncesine göre ölüm, duygu ve bilinç sona erdiğinde geride hiçbir deneyim bırakmadığı için, korkulacak bir şey değil, hayatın doğal bir parçasıdır.

Aydınlanma Dönemi filozoflarından Descartes (ö. 1650) ölü bedenlerin sıcaklığını ve hareketini yitirdiği gözlemlendiğinde, bu durumun ruhun bedenden ayrılmasından kaynaklandığı şeklinde bir varsayımın ortaya çıktığını söyler. Bu nedenle doğal sıcaklığımızın ve bedenimizdeki tüm hareketlerin

<sup>20</sup> Epicurus, *Letter to Menoeceus*, çev. B. Inwood, ed. B. Inwood (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1994), 29.

<sup>21</sup> Epicurus, *Letter to Menoeceus*, 29.

<sup>22</sup> David Steward, *Exploring the Philosophy of Religion* (New Jersey: Prentice Hall, 1988), 313.

ruhumuza bağlı olduğuna inanıldığını belirtir. Ancak, aslında tam tersine, ölüm gerçekleştiğinde, sıcaklığın kaybolması ve bedeni hareket ettiren organların işlevsiz hale gelmesi nedeniyle ruhun bedenden ayrıldığı düşünülmesi gerektiğini ifade eder.<sup>23</sup> Descartes ruh beden ayrımıyla ilgili şu ifadeleri kullanmıştır: “Bundan şu çıkar ki insan bedeni kolayca yok olabilir, ama anlık, ya da insanların ruhları (aralarında hiçbir ayırım yapmıyorum) doğasına göre ölümsüzdür.”<sup>24</sup> “Ben, eş deyişle, beni ben yapan ruh bedenden bütünüyle ayrıdır ve onu bilmek bedeni bilmekten daha kolaydır; ve beden varolmasaydı bile ruh, ruh olmaya son vermezdi.”<sup>25</sup> Descartes bedeninin olmadığını, içinde yaşadığı dünyanın olmadığını tasarlayabildiğini ama kendinin olmadığını tasarlayamadığını ifade etmiştir. Descartes varlığı için herhangi bir yere gerek olmadığını ya da özdeksel bir şeye bağlı olmadığını belirtir.<sup>26</sup> Descartes ruh ve düşünceyi bir ve aynı şeyler olarak değerlendirirken maddi yönü bedeni ayrı değerlendirmiştir. Descartes’a göre madde sonlu ruh sonsuzdur. Descartes, "düşünen öz" olan ruhun, bedensel varlıktan bağımsız bir şekilde varlığını sürdürebileceğini savunarak varoluşun mekânsal ya da maddesel bir dayanağa bağlı olmadığını belirtir. Bu yaklaşımıyla, insanın kendini "düşünen bir varlık" olarak tanımlamasının temellerini atmış ve ruhun ölümsüzlüğünü metafizik bir düzleme taşımıştır. Descartes'ın bu ayrımı, modern felsefede zihin-beden sorununa yönelik pek çok tartışmanın temelini oluşturmuştur.

Varoluşçu filozoflardan Schopenhauer (ö. 1860) varlığın ortaya çıkışını “boşluktan doğma” şeklinde ifade ederek, bu tür bir varoluşun eninde sonunda yok olmayı hak ettiğini ve belki de hiç var olmamanın daha iyi olacağını ima eder. O yaşlılık ve ölümü, doğanın insanın yaşam arzusuna yönelik nihai bir "mahkûmiyet kararı" olarak görür.<sup>27</sup> Onun bu ifadeleri, hayatın geçici doğasını ve insanın yaşam iradesinin, doğanın kaçınılmaz döngüsüne karşı güçsüz olduğunu vurgulayan bir tür varoluşçu bakış açısı sunmaktadır. Modern dönemin varoluşçu filozoflarından Heidegger’de (ö. 1976) ölüm, bir olay olmaktan

<sup>23</sup> Rene Descartes, *Ruhun Tutkuları*, çev. Murat Erşen (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 34-35.

<sup>24</sup> Rene Descartes, *Söylem Kurallar Meditasyonlar*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 1996), 139.

<sup>25</sup> Descartes, *Söylem Kurallar Meditasyonlar*, 33.

<sup>26</sup> Descartes, *Söylem Kurallar Meditasyonlar*, 32-33.

<sup>27</sup> Arthur Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 11.

ziyade varoluşsal bir bağlamda ele alınması gereken bir olgudur. Ölüm, ayrıntılı bir biçimde incelenmesi gereken özel bir fenomendir ve insanın varoluşuyla ilgili derin bir anlam taşır. Bu bağlamda ölüm, sıradan bir son değildir, varlığın sınırlarını belirleyen ve bireyin kendi varoluşunu anlamlandırması açısından merkezi bir kavram olarak karşımıza çıkar.<sup>28</sup> Varoluşçu filozoflardan Sartre da (ö. 1980) ölümü doğum gibi yalnızca bir olay olarak değerlendirir. Ona göre ölüm dışsal bir biçimde bize ulaşır ve varlığımızı dışsal olarak dönüştürür. Aslında, doğumdan tamamen ayrı düşünülemeyen ve olgusal olarak adlandırdığımız şey, doğum ve ölümün bu ortak özüdür.<sup>29</sup> Modern dönemde ölümsüzlük, filozoflar arasında çok tartışılan bir konudur. Schopenhauer, Sartre ve Heidegger, ölümle ilgili farklı görüşlere sahiptir. Heidegger’e göre ölüm, insanın varoluşunu anlamlı kılar ve bireyselleşmesini sağlar. Sartre içinse ölüm, anlamsız ve insanın tüm imkanlarını ortadan kaldıran bir durumdur. Schopenhauer’a göre ölüm kaçınılmazdır ve insan var olmadığı zaman nasıl üzülüyorsa, ölümden sonrası için de üzülmemelidir.<sup>30</sup> Heidegger, Sartre ve Schopenhauer’ın ölüm hakkındaki görüşleri, varoluşçuluğun temelinde yer alan insanın varoluşuna anlam verme arayışıyla ilişkilidir. Bu filozofların farklı bakış açıları, ölümün varoluşsal anlamını ve insanın ölüme karşı tutumunu sorgulayan derin bakış açıları sunmaktadır. Her üç filozofa göre ölüm yalnızca bir biyolojik süreç değil, aynı zamanda insanın varlık anlayışını şekillendiren derin bir felsefi kavramdır.

“The Fountain” fimindeki karakterlerin ölümle başa çıkma biçimi ve ölümsüzlük arayışı, varoluşçuluk felsefesinin temel temalarıyla doğrudan ilgilidir. Bu bağlamda film, insanın ölüm gerçeğiyle yüzleşmesini ve bu gerçekle yaşamda anlam arayışını merkezine alır. Varoluşçuluk felsefesi, bireyin hayatına anlam katma çabasına odaklanır ve özellikle ölümün kaçınılmazlığı karşısında insanın nasıl bir tutum sergilemesi gerektiğini sorgular. The Fountain, bu felsefi yaklaşımı farklı zaman dilimleri ve metaforik anlatımlarla işleyerek, her bireyin kendi anlamını bulma sürecinde özgür ve sorumlu olduğunu vurgular. Özellikle Aronofsky'nin yönetme tarzı ve görsel anlatımı sayesinde,

<sup>28</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Ökten (İstanbul: Alfa Yayınları, 2021), 361.

<sup>29</sup> Jean-Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz - Gaye Çankaya Eksen (İstanbul: İthaki Yayınları, 2010), 678.

<sup>30</sup> Topaloğlu, “Ölüm ve Ölümsüzlük İnancı”, 287-288.

izleyiciyi insan olmanın ve sınırlı bir hayat sürmenin yarattığı korku ve güzellikle yüzleştirir. Film, ölümsüzlük arayışını hem fiziksel hem de ruhsal bir yolculuk olarak gösterir. Baş karakterin, sevdiği insanı kurtarmak ya da sonsuz bir yaşam elde etmek için gösterdiği çaba, ölümün kaçınılmazlığını ve yaşamın geçiciliğini sorgular. Aronofsky, ölümün yaşamın anlamını yaratan bir unsur olduğunu ve onu kabul etmenin bir tür özgürlük getirdiğini vurgular.

## 2. Ölüm Korkusu

“The Fountain” filminin kahramanı kanser hastası olan genç kadın Izzie filmin ilk başlarında ölümden korkmaktadır. İlerleyen zamanda eşi Tom’un doktor arkadaşı Bayan Lilly’nin desteğiyle maya öğretisini benimseyerek ölüm korkusunu yenmiştir. Mayaların kutsal kitabı Popopl-Vuh’ta ölümün ölen kişiyi gökyüzünde tanrısal yüceliğe götüreceği bu sebeple ölen kişinin aile bireylerinin ölünün karşılaşacağı mutluluk karşısında ağlamamaları tavsiye edilmiştir.<sup>31</sup> Eşi Tom’a daha önce bir gezide tanıştığı Mayalı rehberle akşam görüşüğünü ölümden artık korkmadığını ima eder. Izzie filmde “Bedenlerimiz hapis hanemizdir. Ölüm her ruhu serbest bırakır.”<sup>32</sup> sözleriyle ölüme, ruh beden ilişkisine dikkat çekmektedir. Film ile Platon’un görüşleri arasında bağlantı kuracak olursak daha önce de değindiğimiz gibi Platon ruhu bedene zincirlerle bağlanmış olarak değerlendirmektedir ve ruh beden de tutsaktır. Film’de Izzie’nin bedeni hapisane olarak adlandırması Platon’un ruhun bedende zincirli olduğu görüşüyle benzerlik göstermektedir. Filmde de Izzie’nin eşine sonsuza kadar nasıl beraber olacaklarını anlatma çabası beden yok olsa bile ruhun sonsuza kadar var olacağı düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Bu noktada Izzie’nin düşüncesi Descartes’in düşüncesiyle benzerlik taşımaktadır.

Ölüm, insanların korku ve kaygı duygularını yoğunlaştırabilir çünkü onu hatırlamak, yaşamın geçiciliğini ve sonunun belirsizliğini gözler önüne serer. Bu durum, hayatın değerini ve tadını çıkarmayı zorlaştırabilir, hatta bazılarının neşesini yok edebilir. İnsanlar yaşamlarının sonuna yaklaştıklarında veya bu gerçeği hissettiklerinde genellikle zamanın nasıl çabuk geçtiğini fark ederler. “Hayat bir oyun” benzetmesi gerçekten de derin bir gerçeği ifade eder, ancak

<sup>31</sup> Raphael Girard, *Popol-Vuh Maya-Kişel’erin Kutsal Kitabı*, çev. Suat Tağsuğ (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1991), 175.

<sup>32</sup> Aronofsky, *The Fountain*, 35:48-36:10.

insanlar genellikle bu hakikati ölümle yüzleştiklerinde anırlarlar.<sup>33</sup> Ölümün beraberinde getirmiş olduğu belirsizlik duygusu insanların ölüm konusunda endişelenmelerine ve korkmalarına neden olabilmektedir. Ölüm korkusunu insanların yenmeleri için filozoflar birtakım görüşler ileri sürmüşlerdir.

Ölüm korkusu ile ilgili filozofların görüşlerini ele alacak olursak, Demokritos’a göre yaşanmaya değer bir hayat keyif alınan bir hayattır ve ona göre insanlar ölüm korkusuna kapılınca hayattan da keyif alamazlar. İnsanlar uzun bir yaşam için özlem duysalar da yaşamın sona ereceğine dair duydukları sürekli bir kaygıdan dolayı hayattan bir tat alamazlar. Ona göre asıl ölüm korkusunu yenmiş, ölüm korkusuyla başa çıkmayı bilen birisi hayatın tadına varır.<sup>34</sup> Demokritos’a göre hayatın değeri, keyif alınan bir yaşamla ölçülür ve ölüm korkusu, bu keyfi engeller. Demokritos insanların ölümü yaşamın doğal bir parçası olarak kabul ederek, hayattan daha fazla zevk almalarını önerir. Ona göre ölüm korkusunu aşmak, insanların hayattan daha fazla keyif almalarını ve anlam kazanmalarını sağlayabilir. Demokritos’un düşüncesinde geçicilik ve belirsizlikle barışık olmak, insanlara hayatlarını daha bilinçli bir şekilde yaşama fırsatı verir. “The Fountain” filminde Izzie öleceğini bilmesine rağmen son günlerini mutlu bir şekilde geçirip derin bir huzur duymuştur ve ölümle barışık olarak son günlerini yaşamıştır. Filmde daha önce bahsettiğimiz Demokritos’un ölüm korkusunu yenmeyle ilgili benzer düşüncelerine rastlamaktayız. Her ne kadar benzer düşüncelere rastlasak da Izzie bir ölüm ötesi hayat görüşüne sahipken materialist bir filozof olan Demokritos da ölüm ötesi hayat inancı bulunmamaktadır.

Demokritos’ta gördüğümüz ölüm korkusunun insanın hayattan haz almasını engellediği düşüncesine filozlardan Epiküros’un görüşlerinde de karşılaşmaktayız. Epiküros insanın mutsuzluğunun nedeninin ölüm korkusu olduğunu ve bu korkunun insanın hayattan zevk almasına engel olduğu görüşündedir.<sup>35</sup> Epiküros ölüm korkusunun aslında önceden beklenti ve yanlış inançlardan kaynaklandığını düşünür. Epiküros’un bu bakış açısına göre ölüm ne

<sup>33</sup> Feim Gashi, “Ölüm Psikolojisi ve Ölüm Konusunda Dini İnancın Etkisi”, *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 7 (2021), 82.

<sup>34</sup> J. I. Warren, “Democritus, the Epicureans, Death, and Dying”, *The Classical Quarterly* 52/1 (2002), 194.

<sup>35</sup> Irvin D. Yalom, *Staring at the Sun Overcoming The Terror of Death* (San Francisco: Jossey Bass A Wiley Impirint, 2008), 3.

yaşayanları ne de ölüleri etkiler ve bu nedenle ölüm korkusunu gidermek ister. “The Fountain” filmi kahramanı Izzie Epiküros’un görüşüne karşıt olarak huzuru ve mutluluğu ölüm ötesi hayatta bulmuştur. Ölüm ötesi hayatı benimsemesi onun ölüm korkusunu yenmesine sebep olmuştur. Epiküros da ölümle bilinç tamamen yok olurken, Izzie’nin görüşünde ruh bedenden kurtulup asıl gerçek hayatına başlayacaktır. Epiküros’un düşüncesinde ölüm ötesi hayat düşüncesi ölüm korkusuna sebep olurken, Izzie’nin görüşünde ölüm ötesi hayat düşüncesi mutluluk ve huzur veren bir şeydir.

Epiküros’a benzer bir görüş, Epiküros’un modern felsefe takipçisi Bertrand Russell (ö. 1872) tarafından öne sürülmüştür. Ona göre ölümlü bilincin sona ermesi olarak değerlendirirsek ortada korkulacak bir şey yoktur.<sup>36</sup> Russell’a göre korku çeşitli şekillerde ortaya çıkar ve insanlar da bu korkularla başa çıkmada yanlış bir yol izlemektedirler. Bu sebeple korku üzerine mantıklı ve sakin şekilde düşünülmelidir. Korkudan kaçınılmadan yüzleşilmelidir. Bu tür bir yüzleşmede korkunç olarak değerlendirilen şeylerin zamanla normal görüleceğini söyler. Bu normalleşme ile birlikte düşünceler de başka yönlere çevrilir.<sup>37</sup> Russell sürekli geleceği düşünüp tedirgin olmaktansa “an”da yaşayarak mutlu olmak gerektiği kanaatinde. Ona göre hayat sürekli bir değişim ve devirden oluşur. Bu değişim normaldir ve üzülecek bir durum yoktur. Eğer insanlar sonsuza kadar yaşarlarsa hayattan zevk alamazlar. Russell hayatın bir gün sona ereceğini bilerek kabullenmeyi ve hayatın tadını içinde bulunulan “an”da yaşamak gerektiğini savunmuştur.<sup>38</sup> Russell Hristiyanlık dininin ölümden ve evrenden korkmamak için sebepler sunduğunu ama cesaret erdemlerini insanlara öğretme noktasında başarısız kaldığını vurgular. Ona göre korkudan kaçınmak için dine ve boş inançlara sığınma bir çözüm değildir. İnsanların hayatı en iyi bir şekilde yaşamaları için çaba harcamaları gerekmektedir. Russell’a göre din korkuya dayanırsa insan değerinden kaybeder ve bu sebeple inançlara korkuyla değil sorgulayıcı bir bakış açısıyla yaklaşılması gerektiğini düşünür.<sup>39</sup> Russell’ın görüşlerinde korkunun üstesinden gelmek için mantıklı ve sakin bir

<sup>36</sup> Steward, *Exploring the Philosophy of Religion*, 313-314.

<sup>37</sup> Bertrand Russell, *In Paraise of Idleness and Other Essays* (London: George Allen & Unwin Ltd, 1954), 78.

<sup>38</sup> Russell, *In Paraise of Idleness and Other Essays*, 33.

<sup>39</sup> Russell, *In Paraise of Idleness and Other Essays*, 37.

yaklaşım benimsemek önemlidir; hayatın tadını çıkarmak için şimdiki anı yaşamak ve gelecekte korkmaktansa değişimin doğal olduğunu kabul etmek gereklidir. Russell'ın görüşleri, korkunun üstesinden gelmek için sağduyulu bir yaklaşım benimsemeyi ve hayatın anını yaşayarak mutluluğu bulmayı vurgular. Dinin korkuya dayalı bir şekilde kullanılmasını eleştirerek, insanların sorgulayıcı bir bakış açısıyla yaşamlarını yönlendirmesi gerektiğini savunur.

Russell ölüm korkusunu yenmek için insanları kullandığı üç yöntemin olduğunu söyler. Birinci yöntem ölümü hiç ağza almayarak ölümü görmezden gelmeye dayanır. İkinci yöntemi ölüm üzerine düşünüldüğü an düşünceyi farklı bir yöne çevirmezdir. Üçüncü yöntem ölümün daha iyi bir hayata açılan kapı olduğuna insanın kendisini inandırmasıdır.<sup>40</sup> O ölümü görmezlikten gelme yönteminin mutlaka başarısızlığa uğrayacağı ve sonucunda ruhsal bozukluklara neden olacağını düşünür. Örneğin bir çocuğu ailesi ölümle ilgili bilgilerden ne kadar uzak tutarsa tutsun aileden birisinin ölümü karşısında ölüme hazırlıksız yakalanan birey büyük bir denge kaybı yaşayabilir. Bu noktada ölümü bilmezlikten gelme yerine başka bir yöntem izlenmelidir. Russell oturup ölümü kara kara düşünmenin de zararlı olduğunu söyler. Ölüm korkusu düşünceleri işgal ettiği sürece devam eder. Bu sebeple ikinci yöntemin de başarısız olduğunu söyler.<sup>41</sup> Russell üçüncü yöntemi de eleştirmiştir çünkü nadir görülen birkaç olay dışında bu yöntem insanları ölüm korkusundan kurtarmamaktadır. Öte dünya inancı olan insanların ölümün her şeyin sonu olduğunu düşünen insanlara göre hastalıklardan daha az korktukları ya da daha cesur davrandıkları görülmez diyerek Russell ölümün daha iyi bir hayata kapı açmadığını düşünür.<sup>42</sup> Russell, ölüm korkusunu yenmek için kullanılan üç yöntemin (ölümü görmezden gelme, düşünceleri başka yöne çevirme ve ölümün daha iyi bir hayata açılan kapı olduğuna inanma) aslında başarısız olduğunu ve ruhsal bozukluklara neden olabileceğini belirtir. Bu yöntemlerin insanların ölüm korkusundan kurtulmasında etkili olmadığını ve ölüm gerçeğiyle yüzleşmenin önemli olduğunu vurgular. Russell'ın bu bakış açısı, ölüm korkusunun üstesinden gelmenin, ölümü inkar etmek veya ona başka anlamlar yüklemek yerine, onunla açık ve sakin bir şekilde yüzleşmekle mümkün olduğuna işaret eder.

<sup>40</sup> Russell, *In Paradise of Idleness and Other Essays*, 211-212.

<sup>41</sup> Russell, *In Paradise of Idleness and Other Essays*, 213.

<sup>42</sup> Russell, *In Paradise of Idleness and Other Essays*, 213.



Ölüm korkusunu aşma konusunda Russell ölüm konusunun gençler üzerinde duygusal bir tabu oluşturulmadan ele alınması gerektiğini vurgular. Ölümün sadece bilinçsiz bir gizem olmadan, gençlerin dikkatini çekmeden işlenmesi önemlidir. Russell ölümü bir olağan gerçek olarak kabul ettirmek ve bu konuda düşünmeye özendirmemek gerektiğini düşünmüştür.

Russell düşünmeyi önleme önerisinde gençlerin ölüm konusunu aşırı düşünmekten kaçınmaları için çaba sarf etmek gerektiğini ifade eder. Bu, ölüm düşüncesinin gençlerin zihinlerini işgal etmesini önlemek ve onların sağlıklı gelişimine zarar vermemek adına önemlidir. Russell üçüncü önerisi olan duygusal bağlamda önemli bir kişinin ölümü durumunda, çocuğun bu kaybı anlamasına ve büyüklerin duygusal acılarını bir dereceye kadar anlamasına izin verilmesi gerektiğini belirtir. Ayrıca, ona göre gençlerin sevgi ve ilgi gördüklerini hissetmeleri önemlidir.<sup>43</sup> Russell, ölüm korkusunu yenmenin, ölüm gerçeğiyle yüzleşmek ve onu inkar etmek yerine açık bir şekilde kabul etmekle mümkün olduğunu vurgular. Gençlerin ölümle ilgili duygusal bir tabu oluşturmadan konuyu ele almaları ve aşırı şekilde ölümü düşünmeyi önlemek için çaba göstermeleri gerektiğini belirtir. Ayrıca, önemli bir kaybın yaşanması durumunda, gençlerin duygusal bağlamda desteklenmesinin ve anlaşılmasının önemli olduğunu vurgular.

Russell'ın görüşlerini "The Fountain" filmine göre değerlendirecek olursak Russell da filmin kahramanı Izzie de korkudan kaçınmadan yüzleşmek gerektiği fikrindedirler. Russell, Epiküros gibi ölümü bilincin sona ermesi olarak tanımlasa da Izzie için ölüm yeni hayatın bir başlangıcıdır. Russell'da ölümle yüzleşme hayatın bir sonu olduğunu kabullenmedir. Geleceği düşünüp mutsuz olmaktansa anda kalıp mutlu olmayı gerektirir. Izzie'nin anda kalması ise Russell'ın aksine onun ölüm ötesi hayatı kabulüyle başlamaktadır. Izzie ölüm ötesi hayatı kabul ederek son günlerini en iyi şekilde yaşamıştır. Izzie Russell'ın dediği gibi dinin korkuya dayalı olduğunu düşünmemiştir aksine maya inancı onun ölüm korkusunu yenmesine yardımcı olmuştur. Russell insanların ölüm korkusunu yenmede kullanmış oldukları üçüncü yöntem olan ölümün daha iyi bir hayata kapı açtığı düşüncesini eleştirirken Izzie bu üçüncü yöntemle huzura

---

<sup>43</sup> Russell, *In Paradise of Idleness and Other Essays*, 214-215.

ermiştir. Russell'ın ölümü doğal kabul etmek gerektiği yoksa insanların mutsuz yaşayacağı görüşüyle filmde sıklıkla karşılaşmaktayız.

"The Fountain" filminin 16. yüzyılda İspanyada geçen bölümünde Prenses Isabel'i kurtarmak isteyen Thomas'a bir adamın "Bizim için burda umut yok, sadece ölüm var."<sup>44</sup> sözleri de kraliçe Isabel'in ölmesini istemeyen Thomas'ı daha da sınırlendirmiştir. Filmde Doktor Tom da aynı şekilde Izzie'nin öleceğine dair söylentiler geçtiğinde aşırı şekilde sinirlenmektedir ve ölümü kabul etmemektedir. Burada Thomas ve Tom'un ölümü kabul etmemelerini filozof Eric Fromm'un (ö. 1980) görüşlerine göre de değerlendirebiliriz. Eric Fromm ölümden korkmanın yaşamı sürdürememek korkusundan doğmadığını düşünmektedir. Buna da Epiküros'un "Yaşadığımız sürece, ölüm bizi ilgilendirmez. Çünkü yanımızda değildir. O geldiğinde ise yine üzülmemeli, çünkü o zaman da biz yokuz" sözüyle örnek vermiştir. İnsanlar ölmeden önce çekeceği acıdan korkabilir ama bu Fromm'a göre ölüm korkusu değildir. Yaşamı sahip olunan bir mal gibi gören kişiler ölümden korkarlar. Burada asıl korku ölüm değil sahip olunan bedeni, malı, mülkü, benliği yitirme korkusundan kaynaklanmaktadır. Sahip olma anlayışına ne kadar bağlıysak o derece ölümden korkarız.<sup>45</sup> Fromm'un vurguladığı gibi, insanlar ölümle ilgili olarak çekecekleri acıdan korkabilirler, ancak asıl korku sahip oldukları beden, mal, mülk ve benlik gibi şeyleri kaybetme korkusudur. Fromm'un bu düşüncesi, ölüm korkusunun kökenine dair derin bir anlayış sunar ve insanların ölümle ilişkilerini, sahip olduklarıyla olan bağılıklarının bir yansıması olarak değerlendirir. Dolayısıyla, ölüm korkusunu aşma çabası, daha özgür ve içsel olarak tatmin edici bir yaşam sürdürme çabası olarak anlaşılabilir. Fromm bu düşüncesine de Baruch Spinoza'dan (ö. 1677) örnek vermiştir. Spinoza'ya göre:

"Özgür bir insan, ölümden daha azını düşünmez ve onun bilgeliği, ölüm üzerine değil, yaşam üzerine düşüncedir. Özgür bir adam, yani yalnızca aklın emirlerine göre yaşayan bir adam, ölüm korkusu tarafından yönlendirilmez (Önerme 63, bölüm 4), fakat doğrudan iyiyi arzular (önerme 63). , bölüm 4), yani (Önerme 24, bölüm 4), kendi çıkarını arama ilkesine uygun olarak hareket etmeyi, yaşamayı ve varlığını korumayı

<sup>44</sup> Aronofsky, *The Fountain*, 1:04:57-1:05:04.

<sup>45</sup> Eric Fromm, *To Have or To Be* (New York: Continuum, 2008), 102.

arzular. Bu nedenle ölümden daha azını düşünmez ve onun bilgeliği yaşam üzerine bir düşüncedir".<sup>46</sup>

Fromm'a göre "İnsanlar sahip olma duygusundan, ben-merkezcilikten sıyrılırsa ölümden korkmazlar. Böyle bir insan ölümden korkmaz çünkü ölümlle yitireceği bir şey yoktur."<sup>47</sup> Fromm ölüm korkusunu yenme çabasını Spinoza'nın felsefesiyle ilişkilendirmiştir. Spinoza'nın etiği, insanın özgürlüğünü ve mutluluğunu gerçekleştirmenin, dışsal nesnelere olan bağımlılığı azaltmakla ve içsel güçlülüğü artırmakla mümkün olduğunu öne sürer. Fromm'un ölüm korkusunu aşma çabası da bu çerçevede değerlendirilebilir. Ona göre, asıl korku sahip olunan şeyleri kaybetme korkusudur ve bu sahip olma anlayışına bağlılığımızla ilgilidir. Filmin kahramanlarından Thomas ve Tom'un ölüm karşısında sinirlenmelerinin nedeni Fromm'un belirttiği yaşamı sürdürmemeye korkusudur. İnsanların ölümden değil de ölmeden önce çekecekleri acıdan korkmalarını Izzie'nin hastalığı bağlamında yorumlayabiliriz. Izzie kanser hastası olup acı çekmesine rağmen huzurlu bir ölüme kavuşmuştur. Izzie sahip olduğu şeyleri kaybetmekten korkmamaktadır. Izzie sahip olma anlayışını, bu dünyaya aşırı bağlanmayı bırakmıştır ve mutluluğu dışsal nedenlere bağlamayı bırakmıştır. Böylelikle Izzie Fromm'un düşüncesindeki gibi içsel güçlülüğünü artırarak ölümü mutlulukla karşılamıştır.

Ölüm korkusunu İslam filozofları açısından değerlendirecek olursak İslam filozofları, ölüm korkusunu ve sebeplerini inceledikleri eserlerinde, bu konuda müstakil çalışmalara da yer verirler. Ölüm korkusunun sebeplerini tüm ihtimalleriyle ele alarak belirlemeye çalışan filozoflar, tespit ettikleri korkuları örneklerle geçersiz kılmaya yönelirler. Felsefeyi pratiğe dönüştürme amacını benimseyen bu düşünürler, yaşadıkları çağlar ve sonrası için insanların ruh sağlığını korumayı ilke edinirler. Felsefeyi ölüme bir hazırlık olarak gören İslam filozofları, ölümün gerçek mahiyetini insanlara anlatma görevini üstlenirler. Felsefenin ölüme hazırlık olarak görülmesi, ölümü bir son olarak algılamamanın bir ifadesidir; aksine, ölümü yeni bir imkân ve açılım olarak vurgular.<sup>48</sup>

<sup>46</sup> Benedictus Baruch Spinoza, *Ethics*, ed. James Gutmann (New York: Hafner Publishing Company, 1954), 237.

<sup>47</sup> Fromm, *To Have or To Be*, 103.

<sup>48</sup> Selim Müfit Saruhan, "İslam Filozof ve Düşünürlerinde Ölüm Korkusu ve Tedavisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/1 (2006), 18-36.

İslam filozofları, ölümü sadece fiziksel bir sona eriş olarak görmek yerine, ruhun ebediyete doğru yolculuğunun başlangıcı olarak değerlendirirler. Dolayısıyla, felsefi bir yaşam, sadece bu dünyada değil, ahiret inancıyla da desteklenir. Onlara göre, felsefi bir yaşam ölüme hazırlık sürecidir; bu süreçte amaç, ruhu ahirete hazırlamaktır. Bu yaklaşım, ölüm korkusunu azaltır ve kişiyi varoluşsal olarak derinleştirir. Özetle, İslam filozofları için ölüm korkusuyla baş etmek, ruhun ebedi yolculuğuna hazırlanmak için bir fırsattır ve felsefe, bu sürecin rehberliğini yapar.

İslam filozoflarından Ya'küb b. İshak Kindî (ö. 252/866 [?]) insanlar tarafından genel olarak ölümün en kötü şey olarak düşünüldüğünü ifade eder. Kindî aslında ölümün kötü olmadığını vurgular. Ona göre ölüm korkusu asıl kötü olandır. Ölüm, tabiatımızın bir tamamlayıcısıdır. Ona göre ölüm diye bir şey olmasaydı insan denen şey de olmazdı. İnsan için kötü olan bir şey varsa o da ölümün olmamasıdır bu sebeple ölüm kötü değildir. Ölümün kötü olduğunun düşünülmesinin nedeni ölüm hakkındaki bilgisizliktir.<sup>49</sup> Kindî'nin benzer görüşlerine İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) düşüncesinde de rastlarız. İnsandaki korkuların en büyüğünün ve en şiddetlisinin ölüm korkusu olduğunu dile getirir. Ona göre ölümün ne olduğunu bilmeyen, ölünce bir hiç olacağını zanneden, öldüğünde kendisinden sonra alemin baki kalacağını düşünen, sonucunda ölüm getiren hastalığın acısından başka ölüm için ayrıca acı çekeceğini düşünen, ölünce işkenceye maruz kalacağını düşünen, ölünce nereye gideceğini bilmeyip şaşkın olan, arkasında bırakacağı mirasa üzülen kişiler ölüm korkusuna sahiptir.<sup>50</sup> Ölümden sonra bir hiç olacağını düşünen kişi aslında ölümden korkmuyordur, onun korktuğu şey onun bu konudaki cahilliğidir. Bu kişi bilinmesi gereken şeyin cahilidir. Korkunun sebebi bu cehalettir.<sup>51</sup> Ölüme sebep olan hastalıkların acısından başka ölüm için ayrıca büyük acı duyacağını sanarak yanılır. Çünkü acı ancak idrak ile ortaya çıkar, idrak ise diri kişide bulunur. Kendi iradesi olmayan cisim ne acı çeker ne de etkilenir. Bu sebeple ruhun bedenden ayrılmasıyla gerçekleşen ölüm için acı yoktur. Ruhun bedenden ayrılmasıyla

<sup>49</sup> Ya'küb b. İshak Kindî, “Risale fi'l-hile li-def'i'l-ahzan”, *Ar-Rasâ'ül Al-Falsafıyya Lıl-Kindî*, ed. Abdulqader Muhammed Ali (Beirut: Dar Al-Kotob Al-İlmıyah, 2018), 143.

<sup>50</sup> İbn Sînâ, *Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi Namaz Risalesi*, çev. M. Hazmi Tura (İstanbul: Orhan Mete ve Ortağı Kollektif Şirketi Matbaası, 1959), 12-13.

<sup>51</sup> İbn Sînâ, *Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi Namaz Risalesi*, 14.

bedende duygu ve acı kalmaz. Ruh bedenden ayrılırken beden hissetmez acı vermeden ölüm bedene girer. Ruh hisseder ve acı duyar, ruh olmayan yerde acı ve etkilenme yoktur. Ölünce işkence çekeceğini düşünen kişi de ölümden değil ölümüyle birlikte gelecek olan çirkin amellerinin sonucunda çekeceği işkenceden korkar. Bu kişinin korktuğu şey aslında günahlarıdır.<sup>52</sup> Kindî ve İbn Sînâ'nın görüşleri, ölüm korkusunun ölüme dair cehaletten kaynaklandığını ve bilgelik yoluyla bu korkunun aşılabileceğini öne sürer. Her iki düşünür de felsefi bilgi ve ruhsal farkındalıkla ölüm korkusunu yenmenin mümkün olduğunu savunarak, ölümün ruhun gelişimi için bir fırsat olarak görülmesi gerektiğine işaret ederler. Bu felsefi yaklaşım, ölüm korkusunu aşmanın yolunun, ruhun varlığını tanımaktan ve ölüme hazırlıklı olmaktan geçtiğini gösterir.

İslam filozofları ölümü yeni bir açılım olarak görmüşlerdir. Benzer olarak "The Fountain" filminin kahramanı Izzie de ölümü yeni bir başlangıç olarak görür. Kindî ve İbn Sînâ ölüm korkusunun bilgisizlikten kaynaklandığını söylerler. Benzer şekilde filmde de Izzie ölüm korkusu yaşadığı süreçte ölüm hakkında bilgisizdir. Izzie ölüm ötesi hayatı kabul ederek ölümlle ilgili bilgisizliğini yener ve ölümlle barışır. İbn Sînâ, ölüme sebep olan hastalıkların açısından başka ölüm için büyük acılar çekeceğini düşünen kişilerin, yalan zanna kapılacağını düşünür. Filmde de Izzie kanser olmasına rağmen ölüm ötesi hayat fikriyle ağırlarını hafifletir, ölümü bir huşu olarak değerlendirerek bu yalan zanna kapılmaz. İslam filozoflarının bu konudaki benzer görüşlerine "The Fountain" filminde rastlamaktayız.

İslam filozoflarından Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî (ö. 505/1111) ölüm ve ölüm korkusuyla ilgili olarak günahkar Müslümanların Allah'ın rahmetinin geniş olmasına güvenerek ameli ihmal etmelerini eleştirmiştir.<sup>53</sup> Ona göre takva farz-ı ayndır. Annesinin, babasının, kardeşinin, eşinin, dostunun sahip olduğu amellerin kendilerine faydası olacağı düşüncesiyle amelleri ihmal edenler vardır. Oysa Allah katında takvanın faydalı olabilmesi için Allah'ın şefaate izin vermesi gerekir.<sup>54</sup> Gazzâlî vaadini fazlasıyla yerine getiren bir kerem sahibinin alet ve edavatını ücret karşılığı düzeltmesi için bir işçiye vermesinden

<sup>52</sup> İbn Sînâ, *Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi Namaz Risalesi*, 18-19.

<sup>53</sup> Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhya-u Ulûmi'd-Dîn* (Cidde: Dar Al-Minhaj, 2011), 8/625.

<sup>54</sup> Gazzâlî, *İhya-u Ulûmi'd-Dîn*, 8/626.

örnek verir. Bu işçi eşyaları tamamen düzeltmek yerine yarım yamalak işini yapar ve mal sahibinin keremine güvenip karşılığını fazlasıyla beklerse yanılır, boşuna ümit eder. Bu durum Gazzâlî'ye göre recâ ile temenninin farkını bilmekten gelir.<sup>55</sup> Gazzâlî'ye göre kişi yaptığı amellere de fazla güvenmemelidir. Bir kişi sürekli yaptığı ibadetlerin sevabını düşünür, aynı zamanda gıybet edip, insanların açığını arayıp münafıklar için hazırlanan azapları düşünmez. Dünya hayatından bir santimetre kaybetmemek için ince hesaplara girer ama Firdevs cennetini kazanmak için buna aldırış etmez, aldanır. Kişi küfür ehlinde olmamak için her zaman Allah'a sığınmalıdır. Gazzâlî, recâ ile temenni arasındaki farkı anlamadan, kişinin amellerine fazla güvenip dünya hayatında ince hesaplar yapmasını ama Firdevs cennetini kazanmak için aldırış etmesini eleştirir. İmtihan dünyasında herkesin sonu belirsizdir ve bu sebeple kimse son anda bile imanla öleceğinden emin olamaz. Gazzâlî'nin bu bakış açısı, insanların Allah'a sığınarak her an için hazır olmaları gerektiğini ve dünya hayatının geçiciliğiyle başa çıkarken ahireti unutmamaları gerektiğini vurgular. Gazzâlî'nin bu dünya hayatına bağlı olmamak gerektiği, asıl mutluluğun ve hayatın ahiret hayatında olacağı düşüncesi ile Izzie'nin dünyaya bağlılığını kesmesi ve asıl mutluluğun ölünce elde edileceği noktasında benzerlikler vardır. Her iki görüş de ölüm ötesi hayata ve bu dünyanın geçiciliğine işaret etmektedir.

Demokritos, Epiküros ve Russell gibi filozoflar ölüm korkusunu yaşamın bir engeli olarak görürken, dinler genellikle ölümün korkulacak bir şey olmadığını, aksine ruhun kurtuluşu ve yeni bir hayatın başlangıcı olduğunu savunur. İslam filozofları, ölümün doğal bir süreç olduğunu ve ölüm sonrası hayatın, ruhun sonsuzluğunun bir yansıması olduğunu belirtirler. Kindî, İbn Sina ve Gazzâlî gibi İslam filozofları, ölüm korkusunun bilgisizlikten kaynaklandığını savunurlar ve ölümün, insanı Tanrı'ya yaklaştıran bir süreç olduğunu vurgularlar. Bu, Izzie'nin ölümü kabullenmesi ve ölüm sonrası bir hayat beklentisiyle huzura ermesiyle örtüşür.

Izzie'nin eşi Tom'un ölümsüzlüğü bulma hırsı, ölümden sonra yaşamı reddedişinin bir sonucu olarak görülebilir. Izzie'nin ölüm korkusunu aşma süreci, ruhun ölümsüzlüğü inancına dayalı bir dini ya da manevi deneyimi yansıtırken, Tom'un ölümsüzlük arayışı materyalist bir bakış açısını temsil eder. Film,

<sup>55</sup> Gazzâlî, *İhya-u Ulûmi'd-Dîn*, 8/628.

dinin ölüm korkusuna nasıl bir çözüm sunduğunu, ölümün bir son değil, yeni bir başlangıç olduğu inancını ele alarak izleyiciyi düşündürür. Bu bağlamda, din felsefesi, filmdeki karakterlerin içsel yolculuklarını ve ölüm karşısındaki tutumlarını anlamlandırmamıza yardımcı olur.

### 3. Ölümsüzlük Arzusu

“The Fountain” filmi yaratılış öyküsünün “Bu yüzden Tanrı Adem ve Havva’yı cennet bahçesinden kovdu ve hayat ağacını koruması için oraya ateşten bir kılıç yerleştirdi.”<sup>56</sup> pasajıyla başlamaktadır. Adem ve Havva’nın ölümsüzlük vaadiyle şeytan tarafından kandırılıp cennetten kovulmasına, ölümsüzlük arzusunun ilk insandan itibaren var olduğuna dikkat çekmektedir. Bir insan Tanrı inancı olsun ya da olmasın doğası gereği ölmeyi, yok olmayı istemez. Bu istek insanın doğasında bulunan ölümsüzlük arzusunun dışı vurmasından kaynaklanır. Bu noktadan bakıldığında ölümsüzlük arzusu insanın doğasında var olan bir potansiyele göndermede bulunmakta gibidir. Ölümsüzlük arzusunun bu noktada gerek bu dünyada gerekse başka dünyada giderilmesi isteği vardır.<sup>57</sup> Ölümsüzlük inancının evrensel bir geçerliliği olmasa da dünya genelinde yaygın kabul gördüğü gerçeği ortadadır. Görünüşe göre, insanlık çoğunlukla ölümü sadece bir son olarak görmemekte ve bu düşünce insanlığın temel bir düşüncesi gibi görülmektedir.<sup>58</sup> Yani filmde öncelikli olarak aranan ölümsüzlük tıbbi ölümsüzlüktür. 16. yüzyılda İspanyol bir kaşif olan Thomas’ın, tutsak olan İspanyol kraliçesini kurtarmak için ölümsüzlük ağacını araması, bilim adamı olan Tom’un, kanserle mücadele eden karısını kurtarmak için ilaç denemeleri yapması ve bunu beyin tümörü olan maymunun üstünde denemesi tıbbi ölümsüzlük arayışına örnek göstermektedir. Modern tıp, ölümsüzlük anlayışının gerçekleşmesine dair bir çaba içermektedir. Burada bahsettiğimiz ölümsüzlük anlayışı, insanın bu dünyada yaşamını sonsuza dek sürdürme çabasını ifade etmektedir. Bu çaba, bilimsel gelişmelerle, yaşlanmayı yavaşlatma, hastalıkları tedavi etme ve yaşam süresini artırma gibi hedefleri içermektedir. Ancak bu, ölümsüzlük anlayışının ruhun ölümsüzlüğü ile ilgili bir kavram olmadığı

<sup>56</sup> Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi – Yeni Yaşam Yayınları, 2016), Yar. 3:24.

<sup>57</sup> Şahin Efil, “Düşünce Tarihinde ve Modern Tıpta Ölümsüzlük Arayışı ve Eleştirisi”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 6/1 (06 Haziran 2016), 165-286.

<sup>58</sup> Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, 10.

anlamına gelir. Yani, modern tıptaki ölümsüzlük arayışı, öldükten sonra var olan bir ruhun sonsuz yaşamıyla ilgili değildir. Bunun yerine, bilimsel ve teknolojik ilerlemelerle bedeni koruma ve onarmaya yönelik bir çabadır. Bu perspektif, ölümsüzlüğü, biyolojik yaşamın sınırlarını aşma ve fiziksel ölümü engelleme çabası olarak ele almaktadır.<sup>59</sup> “The Fountain” filmi, insanın ölümsüzlük arzusunun kökenlerini ve bu arzusun modern tıptaki yansımalarını ele alarak, biyolojik ölümsüzlüğün peşinde koşan karakterlerin hikayelerini anlatan bir yapımdır.

Burada ölümsüzlük anlayışıyla ilgili değinmemiz gereken bir nokta ruhun ölümsüzlüğü anlayışıdır. Ruhun ölümsüzlüğü anlayışı biyolojik ölümsüzlükten farklıdır. Bu anlayış, ölümsüzlüğü insanın ruhu veya bilinciyle ilişkilendirir. Bu yaklaşıma göre, insanın bedeni ölse bile ruhu ölümsüz olarak başka bir dünyada yaşar. Bu inanç, genellikle dini veya metafizik sistemlerle ilişkilendirilir ve farklı dinler ve inançlar ölümsüzlüğün farklı biçimlerini öğretir. Her iki anlayış da insanın ölümsüzlüğü araştırma ve bu arayışı anlama çabalarını yansıtır, ancak sonuçta bu konu kişisel inançlara ve felsefi yaklaşımlara dayalıdır. Biyolojik ölümsüzlük bu dünyada fiziksel yaşamı sonsuzlaştırmayı hedeflerken, ruhsal ölümsüzlük ölümden sonraki yaşamı ele alır ve insanın ruhunun ebedi olduğunu öne sürer.<sup>60</sup> Filmde Izzie’yi ölümsüzlükten kurtarmak için laboratuvarında ölümsüzlük çalışmaları yapan eşi Tom’un ölümsüzlük çalışmalarına hırsıyla devam etmesi tıbbi ölümsüzlük arayışına örnektir. Izzie’nin maya mitolojisinden etkilenerek asıl huzurun ölümle geleceği ve ölümden sonra bir hayat sürdüreceğine inanması ruhun ölümsüzlüğü anlayışına bir örnektir. Film her iki ölümsüzlük isteğini de konu edinmiştir. Bu filmde ölümsüzlük kavramı hem tıbbi açıdan hem de ruhsal açıdan derinlemesine ele alınmıştır. Öncelikle, Tom’un tıbbi ölümsüzlük arayışı, modern tıbbın yaşlanmayı geciktirme, hastalıkları tedavi etme ve yaşam süresini uzatma gibi hedeflerini yansıtmaktadır. Tom’un kanserle mücadele eden karısını kurtarmak için yaptığı araştırmalar ve deneyler, bilimin insan hayatını sonsuza kadar uzatma çabasını göstermektedir. Diğer yandan, Izzie’nin ölümsüzlüğü mitolojik bir bakış açısıyla ele alması, ruhun ölümsüzlüğüne olan inancıyla ilişkilendirilebilir. Onun ölüm sonrası bir yaşamın olduğuna inanması, ruhsal ölümsüzlük anlayışının bir örneği olarak

<sup>59</sup> Efil, “Düşünce Tarihinde ve Modern Tıpta Ölümsüzlük Arayışı ve Eleştirisi”, 266.

<sup>60</sup> Efil, “Düşünce Tarihinde ve Modern Tıpta Ölümsüzlük Arayışı ve Eleştirisi”, 266.



değerlendirilebilir. Bu, filmde iki farklı ölümsüzlük arayışının paralel olarak işlendiğini gösterir. Film, izleyicilere biyolojik ölümsüzlüğün yanı sıra ruhsal ölümsüzlük kavramlarını da düşündürerek, ölümsüzlük arayışının sadece bedensel yaşamı uzatma çabası olmadığını, aynı zamanda insanın ruhsal boyutta da bir tür devamı olduğunu gösteriyor. Bu şekilde, film ölümsüzlük kavramını çok katmanlı bir şekilde ele alır ve izleyicilere farklı bakış açıları sunar.

Filmin kahramanı Izzie kendisinden sonra geriye bir kitap bırakmak istemektedir. Bu kitabı kendisinden sonraya bırakmak istemesinin nedeni sosyal ölümsüzlük arzusu duymasındandır. Düşünce tarihinde, ölümsüzlük kavramı genellikle sembolik ve gerçek ölümsüzlük olarak iki ana kategoriye ayrılır. Sembolik ölümsüzlük, kişinin yaşamı boyunca yaptığı eylem ve katkılarla ölümden sonra da hatırlanma umudunu ifade eder.<sup>61</sup> Biyolojik ölümsüzlük anlayışı, insanların fiziksel özelliklerini ve genetik miraslarını nesilden nesile aktararak hem kendi hem de aile miraslarının sonsuza kadar devam etmesini arzulamalarını ifade eder. Sembolik ölümsüzlük ise genellikle sosyal ölümsüzlük olarak da adlandırılır. İnsanlar, sosyal varlıklar olarak, önemli işler yaparak ve iz bırakarak hatırlanmak isterler. Bilim, edebiyat, sanat eserleri bırakmak veya yeni buluşlar yapmak gibi faaliyetler, sosyal ölümsüzlüğü temsil eder.<sup>62</sup> İnsanlar yapıp etmeleriyle, arkalarında eserler bırakarak diğer insanların hayatına olumlu katkıda bulunabilmek için geride bir şeyler bırakmak isterler. Bu geride bıraktıkları şeyler onlar ölse de yaşamaya devam eder.<sup>63</sup> Platon diyaloglarından Şölen’de Sokrates ve Diotama arasında geçen bir diyalogda biyolojik ve sosyal ölümsüzlüğe değinmiştir. İnsanlar ölümsüz bir üne kavuşmak için her türlü tehlikeyi göze alırlar. Bu konuda çok para harcarlar, sıkıntı çekerler, bu uğurda canlarını vermeye bile hazırdırlar. Üreme kapasitesi olanlar kadınlara yönelirler, çocuk yaparak ölümsüz olmak, yaşadıklarını sonsuza aktarmayı amaç edinirler. Diyalogda bazı insanların bedenlerinden çok ruhlarıyla ürettiği düşüncesine yer verilmiştir. Burada ruhların üretmesi gereken şey düşünceler ve diğer mükemmelliklerdir. Şairler ve diğer meslek sahipleri arasında bir şeyler icat edenler, üretirler. Ruh üretkenliğine sahip insanlar zamanı gelince çoğalmak da isterler ve çoğalmak için güzeli aramaya başlarlar. Çirkin bedenlerden ziyade

<sup>61</sup> Akbaş, “Ölüm ve Ölümsüzlük”, 325.

<sup>62</sup> Akbaş, “Ölüm ve Ölümsüzlük”, 326.

<sup>63</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, 243.

güzel bedenlere yönelirler ve güzel bir bedende soylu bir ruhla karşılaşırlarsa tüm sevgisini ona yöneltir ve böyle bir evlilikten ölümsüz çocuklar doğar. İnsanlar fiziksel olarak kendilerine benzeyen çocuklardan ziyade kendi soylarını ölümsüzleştirecek, kendilerine ölümsüz şan şeref kazandıracak şair ve düşünür gibi çocukları olmasını isterler.<sup>64</sup> Din felsefecisi ve teolog olan John Hick (ö. 2012) *Death and Eternal Life* adlı kitabında insanların biyolojik olarak ölümlü olsalar da eserleriyle ölümsüz olabileceklerine değinmiştir. Ancak devasa bir termonükleer değişimin olasılığı insanların bu ölümsüzlük umudunu baltalayabileceğini örnek gösterir. İnsan öldükten sonra yapıp etmeleriyle ve eserleriyle yaşamına ve ölümüne anlam verir.<sup>65</sup> Sembolik ölümsüzlük, kişinin yapacakları ve bırakacakları eserler aracılığıyla hatırlanma ve mirasın devam etme arzusunu içerirken, gerçek ölümsüzlük daha çok biyolojik veya ruhsal boyutta sonsuzluğu ifade etmektedir. Devasa bir termonükleer değişim gibi toplu ölümlerle birlikte hatıraların ve mirasların yok olabileceği düşünülürse, insanların ölümsüzlük arzusu ve bu arzunun gerçekleşme ihtimali insanlar tarafından sorgulanır. Bu durumda, insanların ölümden sonra yaşamlarına ve ölümlerine anlam verme çabaları da ciddi bir sorgulamaya tabi tutulur.

Tıbbi ölümsüzlük arzusu, sembolik ölümsüzlük arzusu gibi evrensel boyutta karşılaştığımız ölümsüzlük arzusu, ölümsüzlük problemini çözmek için yeterli değildir. Ölümsüzlük evrensel olarak arzu edilse de insan ölümsüzdür diyemeyiz. Arzu etmek ile arzunun objesinin gerçekleşmesi farklı şeylerdir. Hem biyolojik hem sosyolojik ölümsüzlük fikri ölümsüzlük probleminin çözümü için yetersizdir. Felsefi ahlaki ve ilmi deliller ölüm sonrası hayat inancının dayanakları olarak önem taşırlar.<sup>66</sup> Ölümsüzlük, genel olarak arzu edilen bir durum olmasına rağmen, sadece istemek yeterli değildir ve bu arzunun gerçekleşmesiyle insanın gerçek anlamda ölümsüz olduğunu söylemek doğru olmayacaktır. Biyolojik ve sosyolojik ölümsüzlük kavramları yetersizdir çünkü sadece bedensel veya toplumsal olarak sonsuz yaşamı ifade ederler. Ancak, insanın ruhu ve bilinci gibi daha derin ve metafiziksel boyutları da içeren bir ölümsüzlük kavramı, bu tür arzuları tam olarak tatmin etmeyebilir.

<sup>64</sup> Platon, *Şölen*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 91-92.

<sup>65</sup> John Hick, *Death and Eternal Life* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1994), 73.

<sup>66</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, 244.

“The Fountain” filminde geçen ölümsüzlük arzusu konusu ile ilgili örnek vermeye devam edecek olursak, Tom Izzie’nin mezarına tohum eker. Tom bu tohumu ölümsüzlük ağacından alınan bir tohum gibi hayal eder. Bu tohum Maya inancına göre ağaç olacak ve Izzie’nin ruhu da bu ağaca geçecektir. Bu sahnelerden Tom’un kitabın son bölümünü yazdığı anlaşılmaktadır. Tom bu bölümde gelecek zamanda uzay yolculuğu yapan Thommy’i anlatmıştır. Tommy Tom’un kendisini temsil etmektedir ve ikisi de aynı kişidir. Thommy bir kürenin içinde ağaçla birlikte uzay yolculuğu yapmaktadır ve ağaçtan parçalar koparıp yiyerek hayatını sürdürmektedir. Bu hayat ağacı eşi Izzie’dur. Izzie’nin mezarına ektiği tohum ağaç olmuştur. Tommy bu ağaçla konuşmakta Xibalba yıldızına ulaştıklarında tekrar canlanacağını hayal etmektedir. Tommy Izzie ile birlikte sonsuza kadar yaşamasının olanağının aslında ölümsüzlük değil ölüm olduğunu anlamıştır. Tommy ilk başlarda meditasyon duruşları yaparken ölüm düşüncesi onu korkuttuğu için hareketleri yaparken başarısız olmaktadır. Aynı hareketleri ölümü kabul ettikten sonra yaptığında ölümden korkmadığı için hareketlerini kontrol edebilmektedir. Romanın sonunda Kaşif Thomas hayat ağacını bulmuştur. Hayat ağacının yakınında savaştığı için yara almıştır. Hayat ağacını bıçakla oyarak bir sıvı alır ve bu sıvıyı yarasına sürer. Bu sıvı onun yarasını iyileştirmiştir. Yarasının iyileştiğini gören Tommy hırsla ağaçtan çıkan sıvıyı içmiştir ve yukarıda Xibalba’yı yani cenneti görür. İçtiği sıvı onun sonunu getirir Maya öğretisinde olduğu gibi ilk insana dönüşür. Tom romanın bu bölümünü Maya öğretilerine uyarlayarak bitirmiştir. Filmde ölüm sonrası hayatla ilgili Maya mitolojisine dayalı semboller ve inançlar, karakterlerin ölüm ve ölümsüzlük arzusuyla başa çıkma şekillerini yansıtır. Tom’un yazdığı kitapta, ölümün bir son olmadığını, ancak ölümsüzlüğün asıl olarak ölüm olduğunu anlaması, derin bir özgürleşme ve kabullenme sürecini ifade eder. Roman, Maya öğretileriyle modern hayatın iç içe geçtiği bir evrende, insanın varoluşsal sorgulamalarına ve kabullenişine odaklanır.

Filmde Izzie daha önce de ifade ettiğimiz gibi Doktor Lilly’den etkilenecek maya mitolojisini benimsemiştir. İnsanlar, hayatlarının kısa ve karmaşık doğasını anladıklarında, yaşamlarını endişe ve suçluluk duygularıyla tüketip ölümden sonraki zamanla ilgili mitler icat edebilirler.<sup>67</sup> Ölüm, insanlık tarihinin en

<sup>67</sup> Miriam Campolina Diniz Peixoto, “Life, Birth and Death in Democritus. Atomistic Reflections Between Physics and Ethics”, *Peitho Examina Antika* 8/1 (2017), 141-154.

büyük gizemlerinden biridir ve bu gizemi çözmek veya anlamak için insanlar çeşitli mitler ve semboller geliştirirler. Ölüm sonrası hayatla ilgili insanlar açıklayamadıkları şeyleri mitolojilerle anlamlandırmaya çalışırlar. Filmde ölüm sonrası hayatla ilgili Maya mitolojisine ait Xibalba yıldızı, hayat ağacı, hayat suyu gibi semboller vardır. Maya-Kiçe mitolojisi kaynağı olan Popol Vuh tarihin birçok mitoloji ögesiyle harmanlanan kitaptır ve bu mitoloji kaynağında gerçeklik unsurları azdır.<sup>68</sup> Xibalba, günahların cezalandırıldığı bir cehennem olmanın yanı sıra maya mitolojisinde ölümlerin mekanı olarak geçer. Xibalba sakinleri şeytan da değildir kötü Tanrı'lar da değildir. Bu kişiler eski zamanlarda pek fazla gücü olmayan insanoğlunun muhalifleridir. Xibalba kelimesi hortlak ya da hayalet kelimelerinden türeyen korkmak anlamına gelen kökten türemiştir ve Hayaletlerin Yeri demektir.<sup>69</sup> Quiche'ler (Guatamala'da yaşayan Mayalar) Samanyolu'nun yarık tarafına "buz yolu" ya da "yeraltı yolu" demişlerdir.<sup>70</sup> Hayat ağacı, ölü bir varlığı canlandıran, ona tekrar bir hayat bahşeden, hastalıkları iyileştiren, gençliği yeniden veren ve benzeri mucizevi bitkilerin ilk örneklerindedir.<sup>71</sup> Mısır, Yakut, Altay halk inançlarında hayat ağacının altında oturan bir kraliçe bulunmaktadır. Mezopotamya mit ve kültüründe de asmalı kadın olarak adlandırılan Tanrıça mucizevi ağacın yanında Gilgamiş'ı karşılar. Asma hayat bitkisi olarak anılır ve Sümerliler'de hayat işareti olarak görülmüştür. Kraliçe için bu asma kutsaldır. Asma ebediliğin bitkisel ifadesidir. Yahudiliğin sözlü rivayetlerinden biri olan Mişna'da İyiliği ve Kötülüğü Bilme Ağacı'ndan bahsedilir. Tevrat'ın tekvin bölümünde anlatılana göre bu ağaç asma ağacıdır.<sup>72</sup> Evrende su, varoluşun temeli olarak kabul edilir ve kutsal büyüme ile ilişkilendirilir. "Hayat suyu" ise fiziksel ve dini gerçeğin mitolojik bir ifadesidir, genellikle canavarlar tarafından beklenir ve ulaşılması zor yerlerde bulunur. Bu suya ulaşmak için yapılan sınavlar, bir kişinin ruhsal gelişimi ve bilgelik kazanma sürecini temsil eder.<sup>73</sup> Hayat suyu olarak kabul edilen sular, gençlik ve

<sup>68</sup> Lewis Spence, *Maya Mitolojisi*, çev. Ayla Meltem Görgün (İstanbul: Karakarga Yayınları, 2020), 97.

<sup>69</sup> Spence, *Maya Mitolojisi*, 125-126.

<sup>70</sup> Susan Milbrath, *Star Gods of the Maya* (Austin: University of Texas Press, 1999), 41.

<sup>71</sup> Mircea Eliade, *Dinler Tarihi İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*, çev. Mustafa Ünal (Konya: Serhat Kitabevi, 2005), 345.

<sup>72</sup> Eliade, *Dinler Tarihi İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*, 136.

<sup>73</sup> Eliade, *Dinler Tarihi İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*, 231.

lmszlkle ilişkilendirilir ve birçok kültürde mucizevi iyileŐtirici glere atfedilir. Örneğin, Cornwall'daki Aziz Mandron kuyusunun suyu, hastalıkları iyileŐtirdiđine inanılan birçok su kaynağından biri olarak kabul edilir. Fransa'da da birçok ırmak ve pınarın çeşitli hastalıkları tedavi ettiğine inanılır ve Hindistan'da hastalıkların suya atılarak tedavi edildiğine inanılır.<sup>74</sup> Hayat ağacı ve hayat suyu gibi semboller ise ölümsüzlük arzusunun yansıtır. İnsanlar, yaşamlarını sonsuzluğa uzanan bir varoluŐla iliŐkilendirebilecek semboller ararlar ve bu semboller aracılığıyla ölümsüzlük arzularını ifade ederler. Bu mitlerin kökenleri ve çeşitli kültürlerdeki farklı yorumları, insanların farklı toplumsal ve dini bağlamalarda ölüm ve ölüm sonrasıyla nasıl iliŐkilendiklerini gösterir. Bu semboller ve mitler, insanların yaŐamlarındaki derin anlamları ve ölümle ilgili korkularını anlamak için önemli kaynaklardır.

### Sonuç

"The Fountain" filmi, modern bilim ve teknolojinin insan yaşamını sonsuza kadar sürdürme çabalarını merkezine alarak başlasa da bu çabaların insanın derin varoluşsal ve manevi ihtiyaçlarını karŐılamada yetersiz olduğunu ortaya koymaktadır. Film, biyolojik ölümsüzlük arayışını sorgularken, karakterlerin bu arayışın ötesine geçerek ruhsal ölümsüzlük kavramını keŐfetmelerine odaklanır. Bu süreç, izleyicileri ölümle yüzleŐmeye ve bu konuların manevi boyutlarını düşünmeye teşvik eder. Filmde yer alan Maya mitolojisi ve semboller, ölüm ve ölümsüzlüğün farklı kültürlerde nasıl anlamlandırıldığını gösterirken, din felsefesi açısından da derin bir tartışma alanı sunmaktadır. Özellikle, Izzi'nin ölüm korkusunu yenme çabası ve Tom'un ölümsüzlük arayışı, insanın ölümle başa çıkma sürecindeki duygusal ve felsefi mücadelelerini simgeler. Bu durum, Epiküros'un ölüm korkusunun yersiz olduğu görüşüyle örtüŐmekte ve İslam filozoflarının ölüm korkusunun bilgisizlikten kaynaklandığına dair görüşlerini destekler niteliktedir. İnsanlar, lmn kaçınılmazlığı karşısında anlam arayışına girdiklerinde, bu süreç hem felsefi hem de psikolojik bir dönüşüm gerektirir. Modern bilim ve teknolojinin yaşamı uzatma çabalarının baŐarısızlıđına işaret eden film, tıbbi ölümsüzlüğün mümkün olmadığını ve insanın ruhsal anlamda ölümsüzlük arayışına yönelmesi gerektiğini vurgular. Din felsefesi, ölümün doğası, ölümsüzlük ve ölüm sonrası hayat konularında derin

<sup>74</sup> Eliade, *Dinler Tarihi İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*, 232.

tartışmalar içerirken, “The Fountain”, bu felsefi soruları görsel ve duygusal bir deneyime dönüştürerek izleyicilere sunar. Sonuç olarak, “The Fountain”, ölümün kaçınılmazlığı karşısında insanın anlam arayışını felsefi ve manevi boyutlarıyla ele alarak din felsefesine yenilikçi bir katkı sunmaktadır. Bu bağlamda, film, insanın ölümsüzlük arzusunu derinlemesine sorgularken, izleyicilere ruhsal bir dönüşüm ve varoluşsal bir keşif süreci yaşatmaktadır.

### Kaynakça

- Akbaş, Muhsin. “Ölüm ve Ölümsüzlük”. *Din Felsefesi El Kitabı*. ed. Recep Kılıç - Mehmet Sait Reçber. 319-335. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.
- Aronofsky, Darren. The Fountain [Kaynak] (Film, 2006). <https://www.imdb.com/title/tt0414993/>
- Aydın, Mehmet Sait. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 12. Basım, 2010.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 6. Basım, 2005.
- Demirci, Mehmet. “Ölümdeki Hayat: Tasavvuf Düşüncesinde Ölüm”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 2/4 (2000), 9-16.
- Descartes, Rene. *Ruhun Tutkuları*. çev. Murat Erşen. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Descartes, Rene. *Söylem Kurallar Meditasyonlar*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 1996.
- Durmaz, Uğur. “İnançtan Anlatıya Anlatıdan Perdeye: Ağaç Kültünün Geleneksel ve Modern Türlerdeki Görünümü”. III. *Uluslararası Genç Halkbilimciler Sempozyumu Bildirileri (19 Kasım 2016, Ankara)*. ed. Metin Özarslan. 92-103. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türk Halkbilimi Bölümü Yayınları, 2017.
- Efil, Şahin. “Düşünce Tarihinde ve Modern Tıpta Ölümsüzlük Arayışı ve Eleştirisi”. *Beytulhikme An International Journal of Philosophys* 6/1 (Haziran 2016), 165-286.

- Eliade, Mircea. *Dinler Tarihi İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*. çev. Mustafa Ünal. Konya: Serhat Kitabevi, 2005.
- Epicurus. *Letter to Menoecus*. çev. B. Inwood. ed. B. Inwood. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1994.
- Erdoğan Tuğran, Filiz - Tuğran, Aytaç Hakan. "Gilles Deleuze'ün Kristal-İmge Kavramı Aracılığıyla Olağanüstü Bir Adem ile Havva Hikayesi: Çeşme". *SineFilozofi* 7/13 (2022), 45-60. <https://doi.org/10.31122/sinefilozofi.1090694>
- Ersöz Koç, Evrim. "'The Road to Awe': Legitimizing the Anomy of Death in Darren Aronofsky's The Fountain". *Perspectives on the Sublime in American Cultural Studies*. ed. Carl Boon. 127-142. İzmir: Dokuz Eylül University Publications, 2018.
- Fromm, Eric. *To Have or To Be*. New York: Continuum, 2008.
- Gashi, Feim. "Ölüm Psikolojisi ve Ölüm Konusunda Dini İnancın Etkisi". *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 7 (2021), 80-99.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed el-. *İhya-u Ulûmi'd-Dîn*. Cidde: Dar Al-Minhaj, 2011.
- Girard, Raphail. *Popol-Vuh Maya-Kişel'erin Kutsal Kitabı*. çev. Suat Tağsuğ. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1991.
- Gündoğan, Saim. *Muhammed İkbâl'de Ölümsüzlük Düşüncesi*. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. çev. Kaan Ökten. İstanbul: Alfa Yayınları, 4. Basım, 2021.
- Hick, John. *Death and Eternal Life*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1994.
- Hökelekli, Hayati. "Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikolojisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (1991), 151-165.
- İbn Sînâ. *Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi Namaz Risalesi*. çev. M. Hazmi Tura. İstanbul: Orhan Mete ve Ortağı Kollektif Şirketi Matbaası, 1959.

- John B., Willamson - Moore, Calvin Conzelus. "The Universal Fear Of Death And The Cultural Response". *Handbook of Death & Dying*. ed. Clifton D. Bryant. 3-13. London: Sage Publications, 2003.
- Kindî, Ya'küb b. İshak. "Risale fi'l-hile li-def'i'l-ahzan". *Ar-Rasâ'ül Al-Falsafıyya Lil-Kindî*. ed. Abdulqader Muhammed Ali. 132-145. Beirut: Dar Al-Kotob Al-İlmiyah, 2018.
- Koç, Turan. *Ölümsüzlük Düşüncesi*. İstanbul: İz Yayınları, 2021.
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2016.
- Milbrath, Susan. *Star Gods of the Maya*. Austin: University of Texas Press, 1999.
- Peixoto, Miriam Campolina Diniz. "Life, Birth and Death in Democritus. Atomistic Reflections Between Physics and Ethics". *Peitho Examina Antika* 8/1 (2017), 141-154. <https://doi.org/10.14746/pea.2017.1.8>
- Peterson, Michael vd. *Reason and Faith: An Introduction to the Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Platon. *Phaidon*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 5. Basım, 2022.
- Platon. "Sokrates'in Savunması". çev. Teoman Aktürel. *Diyaloglar*. ed. Mustafa Bayka. 11-42. İstanbul: Remzi Kitabevi, 7. Basım, 2010.
- Platon. *Şölen*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Russell, Bertrand. *In Paraise of Idleness and Other Essays*. London: George Allen & Unwin Ltd, 1954.
- Sartre, Jean-Paul. *Varlık ve Hiçlik*. çev. Turhan Ilgaz - Gaye Çankaya Eksen. İstanbul: İthaki Yayınları, 3. Basım, 2010.
- Saruhan, Selim Müfit. "İslam Filozof ve Düşünürlerinde Ölüm Korkusu ve Tedavisi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/1 (2006), 18-36.
- Schopenhauer, Arthur. *Hayatın Anlamı*. çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 3. Basım, 2010.
- Spence, Lewis. *Maya Mitolojisi*. çev. Ayla Meltem Görgün. İstanbul: Karakarga Yayınları, 2020.



- Spinoza, Benedictus Baruch. *Ethics*. ed. James Gutmann. New York: Hafner Publishing Company, 1954.
- Steward, David. *Exploring the Philosophy of Religion*. New Jersey: Prentice Hall, 2. Basım, 1988.
- Şahin, Gamze. *Kavram Kullanımı ve Sine-Felsefik Yaklaşım Açısından "The Fountain" Filmi ve Alana Katkısı*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020. [https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=B\\_BIICXv7Y0IxweC9sbASQ&no=RHVXw0LFzjxbqxJFAVDDDA](https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=B_BIICXv7Y0IxweC9sbASQ&no=RHVXw0LFzjxbqxJFAVDDDA)
- Topaloğlu, Aydın. "Ölüm ve Ölümsüzlük İnancı". *Din Felsefesi*. ed. Latif Tokat. 271-293. Ankara: Bilay Yayıncılık, 2. Basım, 2019.
- Warren, J. I. "Democritus, the Epicureans, Death, and Dying". *The Classical Quarterly* 52/1 (2002), 193-206.
- Yalom, Irvin D. *Staring at the Sun Overcoming The Terror of Death*. San Francisco: Jossey Bass A Wiley Impirint, 2008.
- Yaran, Cafer Sadık. *Din Felsefesine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Yasa, Metin. *Felsefi ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Yazoğlu, Ruhattin - İmamoğlu, Tuncay. "Mevlânâ Düşüncesinde Bir Ölümsüzlük Tecrübesi Olarak İradî ve Doğal Ölüm". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 14/34 (2007), 9-19.



*tasavvur*

*tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal*

e-ISSN: 2619-9130

*tasavvur*, Aralık/December 2024, c. 10, s. 2: 1077-1125

الأحاديث التي جاءت في نسبة الأخلاق إلى الله دراسة تحليلية

Allah'ın Ahlakı ile İlgili Rivayetlerin Tahlili ve Değerlendirilmesi  
Analysis and Evaluation of Narrations Related to Allah's Morality

**Muhammed SIDDİK**

Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi,

İslami İlimler Fakültesi, Hadis ABD

Assistant Professor, Karabuk University,

Faculty of Islamic Sciences, Department of Hadith

[muhammedsiddikl@karabuk.edu.tr](mailto:muhammedsiddikl@karabuk.edu.tr)

**ORCID:** 0000-0001-6773-3303

**DOI:** 10.47424/tasavvur.1509274

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 2 Temmuz / July 2024

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 7 Eylül / September 2024

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2024

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Siddık, Muhammed. "el-Ehâdîsü'l-letî Câet fi Nisbeti'l-Ahlâk ilellâh Dirâsetün Tahlîliyye". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 10/2 (Aralık 2024): 1077-1125.

<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1509274>

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

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

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

**Copyright** © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,

İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of

Theology, Tekirdağ, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



## الملخص

تهدف هذه الورقة العلمية إلى دراسة الأحاديث التي جاءت فيها نسبة الأخلاق إلى الله رواية ودراية، وكيف أسهمت هذه الأحاديث في إنشاء نسق أخلاقي. إشكالية البحث الأساسية قائمة على فهم معنى أخلاق الله، وكيفية تعامل العلماء مع هذه الأحاديث، وكيف استفادوا منها في حقل الأخلاق الإسلامية، ثم أسئلة متعددة للبحث أهمها: ما درجة صحة هذه الأحاديث التي تنسب الأخلاق إلى الله، وما المعنى المقصود من أخلاق الله، وكيف تعامل العلماء مع هذه الأحاديث، ولعل أهم سؤال لهذه الورقة كيف ساهمت هذه الأحاديث في بناء نظرية أخلاقية. قام البحث بالبحث في الأحداث التي تثبت الصفات لله ودراستها دراسة سنديّة، ثم قامت بتحليل كيف ساهمت عبارة أخلاق الله في النظرية الأخلاقية عند المفكرين توصلت الورقة إلى نتائج أهمها أن عدد الأحاديث التي وردت في نسبة الأخلاق إلى الله خمسة، وهي ضعيفة من ناحية القواعد الحديثية، لكن هذه الأحاديث تدعم بعضها بعضاً، إضافة إلى ورود شواهد لهذه الأحاديث تدعم فكرة اتصاف الله بأخلاق معينة من مثل حديث "إن الله طيب"، و"إن الله حيي فهذه الأحاديث تدعم فكرة أن الله صفات يجب من عباده الاتصاف بها، ولذلك يمكن قبول قسم من الأحاديث الخمسة على أنها حسنة لغيرها، تم قبول هذه الأحاديث من بعض المفكرين الذين أولوا أخلاق الله على أنها الأسماء الحسنى، وعليه فإن أخلاق الله هي أسماءه الحسنى، ويمكن ملاحظة آثار هذه الأحاديث عند الحكيم الترمذي (öl. 320/932) والغزالي والرازي (öl. 606/1210) وغيرهما، فهم وضعوا أسماء الله الحسنى في مركز آرائهم الأخلاقية، والملاحظ أن الذين قبلوا فكرة أخلاق الله كانوا دقيقين في التعامل معها. ثم ملاحظة مهمة وهي أن الذين تعاملوا مع هذه الأحاديث مؤسسين عليها نظراً أخلاقية لم يكونوا من المحدثين، بل كانوا من المشتغلين بعلوم

أخرى، وهذا الأمر له أسباب متعددة واحد منها: كون الأحاديث التي تنسب الأخلاق إلى الله غير صحيحة، والثاني عزوف عدد من المحدثين عن التأويل واكتفاؤهم بظاهر الأحاديث.

**الكلمات المفتاحية:** حديث، توحيد، أخلاق، الأسماء الحسنی، أخلاق الله.

## Öz

Bu çalışma, rivayet ve dirayet açısından Allah'ın ahlâkı ifadesini içeren hadisleri incelemeyi, Allah'ın ahlâkı ifadesiyle ne kastedildiğini değerlendirmeyi ve bu hadislerin İslâmî ahlâkın oluşumundaki etkisinden bahsetmeyi hedeflemektedir. Çalışma, farklı soruların cevabını bulmayı amaçlamaktadır. Bu sorulardan ilki, "Bu hadisler, hadisçilerin tenkid usulüne göre sahih midir?" sorusu, ikincisi "Allah'ın ahlâkından maksat nedir?" sorusu ve üçüncüsü ise "Âlimlerin bu hadislerle karşı bakışı nedir?" sorusudur. Çalışmanın en önemli sorusu ise şudur: "Bu hadisler ahlâkî bir nazariyenin oluşumuna nasıl bir etkide bulunmuştur?" İlk olarak Allah'ın ahlâkını içeren hadisleri bir araya getirip hadis tenkit metoduna göre senetlerini inceleyen bu çalışma âlimlerin hadislerle dair bakış açısını ve onlara nasıl yaklaştıklarını değerlendirmektedir. Sonrasında çalışma, incelenen hadislerde geçen Allah'ın ahlâkı ifadesinin İslâmî ahlâk teorisindeki etkisini tespit etme noktasında bir katkı sunmuştur. Çalışma, Allah'ın ahlâkını içeren beş rivayetin hadis edebiyatında geçtiği ancak bu beş rivayetin hadis tenkit metoduna göre zayıf olduğu, bununla beraber manasını destekleyen bazı sahih hadislerin bulunması itibarıyla Allah'ın ahlâkı ile ilgili ve zayıf olarak tespit edilen bu rivayetlerin hasen ligayrihî mertebesine çıkabileceği neticesine ulaşmıştır. Nitekim "Allah temizdir, temizliği sever." gibi hadisler, Allah'ın belirli sıfatlarından ve onun, insanların da bu sıfatlarla nitelenmelerini istemesinden bahsetmektedir. Âlimlerin bir kısmının, bu tür rivayetlere dayanarak Allah'ın ahlâkı düşüncesini ve onunla ilgili gelen rivayetleri kabul ettikleri görülmektedir. Allah'ın ahlâkı ile ilgili rivayetlerin, Allah'ın güzel isimlerine göre ahlâkı değerlendiren yaklaşımın ortaya çıkmasında etkili olduğu görülmektedir. Bu yaklaşıma göre Allah'ın ahlâkı onun esmâ-i hüsnâsıdır. Bu yaklaşımın tezahürleri Hâkim et-Tirmizi'nin (öl. 320/932.), Râzî'nin (öl. 606/1210) ve el-Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) görüşlerinde mülâhaza edilmektedir. Nitekim onlar, kendi ahlâkî nazariyelerini inşa ederlerken Allah'ın güzel isimlerini merkeze almaktadırlar. Ancak çalışma, Allah'ın ahlâkı düşüncesini

kabul eden âlimlerin Allah'ın isimleri ile ahlâklanma meselesinde titiz davran-  
 dıkları neticesine ulaşmıştır. Dikkatimizi çeken başka bir hususu da söylemekte  
 fayda vardır ki o da hadislerle dayalı ahlâkî incelemeler ve ona göre ahlakî bir  
 nazariye ortaya koyulmasının, hadisçiler tarafından değil; diğer disiplinlere  
 mensup âlimler tarafından yapılmış olmasıdır. Hadisçilerin ahlak meselesini  
 ele almaması hususu mühim bir sorundur. Bunun farklı sebepleri olabilir. Bu  
 sebeplerden birisi, ahlâkî içerikli hadislerin bir kısmının zayıf olmasıdır. İkinci-  
 cisi ise hadisçilerin bir kısmının tevîl etmekten kaçıp hadislerle zâhiri bir bakış  
 açısı ile bakmalarıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Tevhid, Ahlâk, Esmâ-i Hüsnâ, Allah'ın Ahlâkı

### **Abstract**

This article aims to study the Hadiths which ascribe morality to Allah, regarding narration and understanding, and how these Hadiths have contributed to the establishment of a moral framework. The primary research problem is based upon understanding the meaning of Allah's morality, how scholars have dealt with these Hadiths, and how they have benefited from them in the field of Islamic ethics. There are several key research questions, the most important of which are: What is the authenticity of these Hadiths that attribute morality to Allah? What is the intended meaning of Allah's morality? How have scholars addressed these Hadiths? Perhaps the most significant question is how these Hadiths have contributed to the development of an ethical theory. The research investigated the Hadiths that attribute qualities to Allah and studied them through the analysis of their chains of transmission. It then analysed how the phrase "Allah's morality" contributed to the ethical theory among thinkers. The paper arrived at several conclusions, the most important of which is that there are five Hadiths attributing morality to Allah, all of which are weak according to Hadithic principles. However, these Hadiths support each other, and there are additional references that espouse the idea of Allah being characterized by certain morals, such as the Hadiths "Indeed, Allah is Tayyib (Pure)" and "Indeed, Allah is Modest." These Hadiths embrace the notion that Allah has attributes He loves His servants to embody. Therefore, the five Hadiths can be accepted as Hasan (good) due to external support. These Hadiths were accepted by some thinkers who interpreted Allah's morality as His Beautiful Names (Asmâ' Ilâhi al-

ḥusnā). Consequently, Allah's morality is understood as His Beautiful Names. The impact of these Hadiths can be observed in the works of Al-Ḥakīm al-Tirmidhī, Al- Ghazālī, and Al- Rāzī, as they placed the Beautiful Names of Allah at the centre of their ethical views. It is noteworthy that those who accepted the idea of Allah's morality were cautious in dealing with it. An important observation is that those who based an ethical perspective on these Hadiths were not Hadith scholars, but rather individuals engaged in other fields of study. This can be ascribed to several reasons: one being that the Hadiths attributing morality to Allah are not authentic, and another being that many Hadith scholars refrained from interpretation and were content with the literal meaning of the Hadiths.

**Keywords:** Ḥadīth, Tawḥīd, Morality, Asmā' llāhi al-ḥusnā, Allah's morality.

## مدخل

تبقى مسألة الأخلاق من أهم المسائل التي تشغل حيزات واسعة في التفكير الفلسفي، ذلك أن الأخلاق وفق تعبير طه عبد الرحمن هي ما يميز الجوهر الإنساني،<sup>1</sup> لقد كانت مسألة الأخلاق مسألة حاضرة في النقاشات الكلامية والفقهية وبقية العلوم الإسلامية؛ فمسألة الحسن والقبح، ومسألة الحلال والحرام هي مسائل أخلاقية في الدرجة الأولى، وهي حاضرة في كتب الكلام والفقه، أما التصوف فهو الميدان الأهم للأخلاق الإسلامية، وقد عالجت كتب التصوف المسائل الأخلاقية من مناظير متعددة، أما كتب الحديث فكانت تعالج مسائل الأخلاق بالرواية، وظهر اهتمام واضح بالمسألة الأخلاقية في مصنفات كالأدب المفرد وشعب الإيمان، أو عند بعض المصنفين كابن أبي الدنيا (ö.l. 281/894)، والخرائطي (ö.l. 327/ 939)، والطبراني (ö.l. 360/971).

<sup>1</sup> طه عبد الرحمن، روح الحداثة (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2006)، 15.

لكن السؤال المهم هنا ما هو مركز الأخلاق الإسلامية؟ وكيف تم التأصيل لها؟ هذا البحث يهدف لدراسة الروايات التي تحيل الأخلاق مبدئياً إلى أخلاق الله حيث تدرس هذه الورقة هذه الروايات سنداً وامتناً، ثم تقييم تأثير هذه الأحاديث على تكون الفكر الأخلاقي الإسلامي.

إشكالية البحث قائمة على التساؤل التالي: ثمة بعض الروايات التي تطلب من المؤمن التخلق بأخلاق الله، فهل الروايات التي وردت في هذا الصدد مقبولة؟ وما معنى نسبة الخلق إلى الله؟ وكيف تعامل العلماء مع هذه المسألة؟، وكيف أثرت هذه الأحاديث في بناء نسق أخلاقي؟.

### الدراسات السابقة

لم يعثر الباحث على دراسة علمية باللغة العربية، كذلك تم البحث في المراجع الأجنبية عن هذه المسألة ولم يتم العثور على دراسات باللغة الانكليزية. أما بالنسبة للأبحاث باللغة التركية فلقد عثر الباحث على بحث للدكتور Ali Akpınar بعنوان: *التخلق بأخلاق الله Allah'ın Ahlakı ile Ahlaklanmak*، ناقش فيها فكرة التخلق بأخلاق الله في إطار الآيات القرآنية، ولم يتطرق إلى دراسة الأحاديث إلا من خلال إشارات سريعة ومقتضبة، كذلك لم يتعرض لكيفية تعامل العلماء في هذه المسألة وكيف أسسوا لمقارباتهم الأخلاقية بناء على هذا الأحاديث. وهناك دراسة للدكتور İlhami Güler بعنوان *إشكالية أخلاق الله Allah'ın Ahlakiliği Sorunu* وهو في الحقيقة بحث في المسائل المتعلقة بتصور المدارس الكلامية عن الله.

### منهجية الدراسة وحدودها

تقوم هذه الدراسة على أساسين: الأول، جمع الأحاديث المتعلقة بنسبة الأخلاق إلى الله ودراستها من ناحية الثبوت، الثاني: دراسة هذه الأحاديث دراية عبر البحث في مواقف العلماء



من هذه الأحاديث وبالذات من نسبة الأخلاق إلى الله، وكيف نظروا إلى هذه المسألة من زاوية أخلاقية، وتحليل مواقفهم. لذلك سيعتمد الباحث على منهجي الاستقراء والتحليل؛ فهو سيقوم باستقراء الأحاديث الواردة في المسألة، ثم سيقوم باستقراء آراء المفكرين الذين قبلوا أحاديث أخلاق الله وأسسوا عليها نسقهم الأخلاقي وتحليل مواقفهم، وبناء عليه فلن يتناول البحث آراء الفلاسفة الذين قاربوا فكرة الأخلاق الإلهية من دون الاعتماد على هذه الروايات. كذلك فإن البحث محدد بالروايات التي تحتوي على عبارة أخلاق/خلق الله. طبيعة البحث وإشكاليته فرضت على الباحث أن ينظر في كتب الحديث جميعها وغيرها من الكتب ككتب التفسير والتصوف، لذلك تم البحث في المكتبات الإلكترونية بالاعتماد على الكلمات المفتاحية "خلق/أخلاق الله، الله أخلاق".

جدة البحث تتمثل في أنها تزوج بين حقل الحديث والأخلاق فهي دراسة داخل مجالين تهدف لإبراز الاتصال بينهما، كذلك فإن جدة البحث تتمثل في محاولة فتح مجال لدراسات داخل الأحاديث الأخلاقية بعيدا عن الدراسات التي تكتفي بدراسة أسانيد الحديث، أو التي تكتفي بالدراسات الأخلاقية دون الحديث عن فلسفة أخلاقية واضحة داخل الأحاديث.

## 1. الروايات التي تشير إلى "أخلاق الله" ودراستها من ناحية الصحة الحديثية

في هذا القسم ستم دراسة الأحاديث التي ورد فيها نسبة الأخلاق إلى الله دراسة سندية للتعرف على مدى صحتها، وقد قام الباحث بالبحث في كتب الحديث، وتوصل البحث إلى وجود خمس روايات سنورها بناء على أقدمية وفاة المصنف.

### 1.1. الرواية الأولى: "إن لله تعالى مئة خلق وسبعة عشر خلقا من جاء منهم بخلق

واحد دخل الجنة"

بعد البحث يرى أن الحديث روي أول مرة عند الطيالسي (öl. 208/819) في مسنده من طريق عبد الواحد بن زيد، قال: حدثنا عبد الله بن راشد مولى عثمان، قال: حدثني مولاي عثمان بن عفان رضي الله عنه، أن رسول الله قال: «إن الله عز وجل خلق مائة خلق وسبعة عشر خلقاً، فمن أتى الله بخلق منها دخل الجنة»<sup>2</sup>. ثم بعد ذلك رأينا الحديث مروياً عند الحكيم الترمذي (öl. 320/932) في *نوادير الأصول* بنفس السند،<sup>3</sup> ورواه العقيلي (öl. 322/934) في *الضعفاء الكبير* بنفس السند في ترجمة عبد الواحد بن زيد من طريق عبد الله بن إسحاق المدائني قال: "حدثنا الفضل بن الصباح، حدثنا عبد الواحد بن واصل أبو عبيدة، حدثنا عبد الواحد بن زيد، حدثني عبد الله بن راشد عن عثمان بن عفان، وعلق عليه قائلاً بأنه لا يوجد للحديث وجه يثبت به،<sup>4</sup> وكذلك علق الدارقطني (öl. 385/995) على الحديث في *العلل*.<sup>5</sup> ورواه البيهقي (öl. 458/1066) أيضاً في *شعب الإيمان* بنفس السند وحكم عليه بأنه ليس بالقوي.<sup>6</sup>

وسبب ضعف الحديث أمران:

الأمر الأول: أن عبد الواحد ضعيف، فقد أشار إلى من تكلم في عبد الواحد أنه شيخ صوفي له مناكير؛ حيث أشار الذهبي إلى أحاديث منكورة له، ومن بينها هذا الحديث، ونقل عن البخاري

<sup>2</sup> روى الطيالسي الحديث بلفظ إن الله خلق مائة خلق، لكن من جاء بعد الطيالسي رواه بلفظ إن الله مائة خلق، حتى أن ابن حجر في *المطالب العلية* أشار إلى الحديث عند الطيالسي بلفظ "إن الله مائة خلق"، ابن حجر، *المطالب العلية*، تحقيق: سعد الشثري (السعودية: دار العاصمة، 198)، 431/11.

<sup>3</sup> الحكيم الترمذي، *نوادير الأصول في أحاديث الرسول*، تحقيق: عبد الرحمن عميرة (بيروت: دار الجيل، د.ت)، 39/4.

<sup>4</sup> أبو جعفر العقيلي، *الضعفاء الكبير*، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعه جي (بيروت: دار المكتبة العلمية، 1984)، 54/3.

<sup>5</sup> أبو الحسن الدارقطني، *العلل الواردة في الأحاديث النبوية*، تحقيق: محفوظ الرحمن السلفي (الرياض: دار طيبة، 1985)، 38/3.

<sup>6</sup> أحمد بن الحسين البيهقي، *شعب الإيمان*، تحقيق: مختار أحمد الندوي (الرياض: مكتبة الرشد، 2002)، "حسن الخلق"، 8 (رقم. 8191).

قوله: "عبد الواحد صاحب الحسن تركوه"،<sup>7</sup> أما ابن حبان فقد ذكره في المجروحين،<sup>8</sup> ثم ذكره في الثقات موثقاً له، وقبل روايته بشرط أن يكون من فوقه ومن تحته ثقة،<sup>9</sup> غير أن ابن حجر لم يقبل رأي ابن حبان هذا.<sup>10</sup>

الأمر الثاني: أن شيخ عبد الواحد وهو عبد الله بن راشد مجهول كما ذكر البزار في مسنده، وقد رواه البزار في مسنده بلفظ: "إن لله مائة وسبع عشرة شريعة"،<sup>11</sup> أما الهيثمي فقد أشار إلى ضعف عبد الله بن راشد، وقد ترجم البخاري لعبد الله ابن راشد بأنه مولى عثمان رضي الله عنه، وأنه سمع من أبي سعيد الخدري.<sup>12</sup> أما الدارقطني فقد ضعفه،<sup>13</sup> ومن الظاهر أنه لم يكن له اشتغال بالحديث رواية، لذلك حكم عليه بالجهالة.

وقد أشار الدارقطني في علله إلى أن ابن ذكوان خالف عبد الواحد فرواه عن عبد الله بن راشد عن أبي سعيد الخدري عن النبي عليه الصلاة والسلام، ثم بين أن كلا الراويين يعني عبد الواحد وابن ذكوان ضعيفان.<sup>14</sup>

وكنتيجة فإن الحديث على كل الاحتمالين -يعني كون حديث من طريق عبد الواحد أو بن ذكوان-، والسبب يعود إلى: كون عبد الله بن راشد فهو مجهول الحال، والجهالة طعن في عدالة

<sup>7</sup> شمس الدين الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق. علي البجاوي (بيروت: دار المعرفة، 1983)، 673/2.

<sup>8</sup> ابن حبان، المجروحين من المحدثين، تحقيق. محمود إبراهيم زايد (حلب: دار الوعي، 1396)، 154/2.

<sup>9</sup> ابن حبان، الثقات، (الهند، دائرة المعارف العثمانية، 1973)، 124/7.

<sup>10</sup> ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، تحقيق. عبد الفتاح أبو غدة (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2002)، 290/5.

<sup>11</sup> أبو بكر البزار، البحر الزخار، تحقيق. محفوظ الرحمن زين الله (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 2002)، 91/2 (رقم. 446).

<sup>12</sup> محمد بن إسماعيل البخاري، التاريخ الكبير، تحقيق. محمد بن صالح الدباسي (الرياض: الناشر المتميز، 2019)، 103/6.

<sup>13</sup> الدارقطني، العلل، 38/3.

<sup>14</sup> الدارقطني، العلل، 38/3.

الراوي، إلا أن الجهالة في الطبقات الأولى قد لا تكون مثل جهالة من بعدهم لسبب أن العدالة هي السمة الغالبة على الناس في ذلك الوقت،<sup>15</sup> وعليه فإنه يمكن القول بأن الحديث وإن كان ضعيفاً إلا أنه من نوع الضعيف القابل للتقوية إن كان له شواهد تشهد لصحة معناه.<sup>16</sup>

## 1.2. الرواية الثانية: المعروف خلق من خلق الله كريم

رواه ابن أبي الدنيا (ö. 281/894) في كتابه قضاء الحوائج، عن الحسين بن علي البزار، قال حدثنا حميد بن حميد، قال حدثنا جدي، عن جابر النخعي رفعه قال: «المعروف خلق من خلق الله كريم»<sup>17</sup> ولم يجد الباحث من خرج الحديث عدا هذه الرواية فيما وصلنا إليه من مصادر، ولم نجد من ترجم لرجال السند<sup>18</sup> ولم نعرف اسم الجدل المشار إليه، إضافة إلى أن السند مُرسل، فجابر من التابعين، وقد ذكره ابن حبان في الثقات،<sup>19</sup> وأشار ابن عساكر إلى أنه روى عن أبي

<sup>15</sup> نقل السخاوي هذا الرأي عن بعض الخفية، فتح المغيث، تحقيق. علي سيد حسين (مصر: مكتبة السنة، 2003)، 56/2.

<sup>16</sup> الحديث الضعيف ينقسم إلى قسمين: ضعيف يتقوى وآخر لا يتقوى، انظر في هذا: محمد عوامة، حكم العمل بالحديث الضعيف (جدة: دار المنهاج، 2017)، 34. والتقوية بالشواهد قد تكلم عنه عدد من الذين اشتغلوا بتأصيل قواعد المصطلح كإبن الصلاح وإبن حجر، وقد كان من عادة الترمذي الإشارة إلى ذلك بقوله بعد تخريج الأحاديث: "وفي الباب" انظر: علاء الدين الكرز، طرق تقوية الحديث الضعيف (بيروت: دار المقتبس، 2014)، 61، وانظر أيضاً:

Yusuf Acar, "Zayıf Hadisin Amel Karinesiyle Desteklenmesi ve Tirmizî'nin Süneni", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/37 (Şubat 2014).

<sup>17</sup> ابن أبي الدنيا، قضاء الحوائج، تحقيق. مجدي إبراهيم (القاهرة: مكتبة القرآن)، (رقم. 23).

<sup>18</sup> نريد أن نشير إلى أن طبعة لسان الميزان التي نشرت من قبل دائرة المعارف النظامية أشارت إلى ترجمة حميد بن حميد وأنه مجهول الحال، إلا أن طبعة لسان الميزان بتحقيق الشيخ أبو غدة أشارت إلى أن هذا ليس بمحميد بن حميد بل حميد بن حكيم، ولم نستطع التأكد من مصدر آخر.

<sup>19</sup> ابن حبان، الثقات، 103/4.

الدراء.<sup>20</sup> وهذه إشكالية في كتب أبي الدنيا والأحاديث التي يرويها ففيها الكثير من المجاهيل ومن لا تعرف أحوالهم.<sup>21</sup>

ويمكن القول بأن هذا الحديث ضعيف بناء على إرساله، ووجود رواية لم يتم العثور على حاملهم، إلا أن ابن الدنيا كان قد روى قبل هذا الحديث خبراً عن الحسن البصري وفيه: "ألا إن المعروف خلق من أخلاق الله وعليه جزاؤه".<sup>22</sup> ومثل هذا الخبر لا بد أن يكون مستندا على دليل نصي، لأنه مما لا يمكن أن يقال بالرأي، ولهذا يمكن لذلك القول بأن خبر الحسن يقوي الحديث.

### 1.3. الرواية الثالثة: "حسن الخلق خلق الله الأعظم"

هذا الحديث روي مسنداً أولاً عند الطبراني (öl. 370/971) في المعجم الأوسط عن إبراهيم بن عطاء، عن يزيد بن عياض، عن الزهري، عن سعيد بن المسيب، عن عمار بن ياسر قال: قال رسول الله: «حسن الخلق خلق الله الأعظم»، ثم بين أنه حديث فرد فقال: "لم يرو هذا الحديث عن الزهري إلا يزيد بن عياض، ولا عن يزيد إلا إبراهيم بن عطاء، تفرد به: عمرو بن الحصين". وقد أشار الهيثمي إلى أن عمرو بن الحصين متروك،<sup>23</sup> وكذلك روى الحديث بهذا اللفظ أبو نعيم الحلية،<sup>24</sup> وفي معرفة الصحابة.<sup>25</sup> وقد أشار العراقي في المغني عن حمل الأسفار إلى أن

<sup>20</sup> ابن عساکر، تاریخ دمشق، تحقیق. محب الدين العمري (دمشق: دار الفكر، 1995)، 4/72.

<sup>21</sup> أشار إلى هذه الإشكالية الذهبي في سير أعلام النبلاء، 397/13.

<sup>22</sup> ابن أبي الدنيا، قضاء الحوائج، (رقم. 22).

<sup>23</sup> أبو الحسن نور الدين الهيثمي، مجمع الزوائد، تحقیق. حسام الدين القدسي (مصر: دار القدسي، 1994)، 20/8.

<sup>24</sup> أبو نعيم الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأولياء (مصر: دار السعادة، 1974)، 175/2.

<sup>25</sup> أبو نعيم الأصبهاني، معرفة الصحابة، تحقیق. عادل بن يوسف العزايي (الرياض، دار الوطن، 1998)، 2073/4.

الحديث ضعيف.<sup>26</sup> ومن النظر في رجال الحديث نجد أنه فيه راويان ضعيفان وهما: يزيد بن عياض ، وقد قال عنه البخاري منكر الحديث،<sup>27</sup> والراوي الثاني وهو عمرو بن الحصين، وهو منكر الحديث وإيه.<sup>28</sup>

ثم إن أبا نعيم الأصبهاني (öl. 430/1038) في تاريخ أصبهان روى الحديث في ترجمة أحمد بن جعفر بن سلم من طريق محمد بن عبد الرحمن بن مخلد، قال حدثني أحمد بن جعفر بن سلم الفرساني، ثنا جعفر بن أحمد بن فارس، ثنا عمران بن عبد الله المجاشعي، ثنا إبراهيم بن سليمان العبدي، ثنا يزيد بن عياض ، عن الزهري، عن سعيد بن المسيب، عن عمار بن ياسر، أن الرسول قال: «السخاء خلق الله الأعظم».<sup>29</sup> والروايتان مدارهما واحد،<sup>30</sup> لأن الحديث من رواية يزيد بن عياض عن الزهري، ولعل الاختلاف في لفظ الرواية من يزيد بن عياض ، وهذا الرواي هو ضعيف كما سبق، ولم نجد ترجمة لإبراهيم بن سليمان العبدي الراوي عن يزيد، ولا عمران.<sup>31</sup> أما شيخ أبي نعيم محمد بن عبد الرحمن فهو من علماء الحديث الكبار الذين يرجع إليهم،<sup>32</sup> وكذلك جعفر بن أحمد الذي يعد من علماء أصبهان الكبار،<sup>33</sup> ولم نجد ترجمة لأحمد بن

<sup>26</sup> أبو الفضل زين الدين العراقي، المغني عن حمل الأسفار (بيروت: دار ابن حزم، 2005)، 931.

<sup>27</sup> البخاري، التاريخ الكبير، 385/10.

<sup>28</sup> انظر في ترجمة عمرو: ابن عدي، الكامل، 256/6، والمزي، تهذيب الكمال، 588/21.

<sup>29</sup> أبو نعيم الأصبهاني، تاريخ أصبهان، تحقيق. سيد كسراوي حسن (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990)، 178/1.

<sup>30</sup> المقصود من مدار الحديث الراوي الذي تلتقي عنده طرق الحديث، انظر في ذلك: محمد مجير الخطيب، معرفة مدار الإسناد وبيان مكانته في علل الأحاديث (دمشق: دار الميمان، 1434)، 34.

<sup>31</sup> قمنا بالبحث في كتب الرجال ولم نجد له ترجمة، وقد أشار الألباني إلى أنه لم يجد له ترجمة لرجال سند أبي نعيم في تاريخ أصبهان، انظر ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة (الرياض: دار المعارف، 1992)، 487/7.

<sup>32</sup> أبو نعيم الأصبهاني، تاريخ أصبهان، 265/2.

<sup>33</sup> أبو الشيخ الأصبهاني، طبقات المحدثين بأصبهان، تحقيق. عبد الغفور البلوشي (بيروت: دار الرسالة، 1992)، 346/3.

جعفر سوى ما ذكره الذهبي في سير الأعلام في ترجمة البزار صاحب المسند من أنه - يعني أحمد بن جعفر - كان من الرواة عنه،<sup>34</sup> ولم يشر أبو نعيم في ترجمة أحمد بن جعفر إلى شيء من حاله، وعلى كل الاحتمالات فالحديث ضعيف جداً، بل إن الألباني بين أن الحديث موضوع، والسبب في ذلك أمران:

الأول: وجود راو متهم بالكذب وهو يزيد بن عياض، حيث اتهم بالكذب.

الثاني: وجود راو متروك وهو عمرو بن الحصين.<sup>35</sup>

وبناء على هذا فإن الحديث لا يصح الاحتجاج به.

#### 1.4. الرواية الرابعة: "إِنَّ حُسْنَ الْخُلُقِ مِنْ أَخْلَاقِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ"

البحث يظهر أن الحديث روي أولاً عند الخطيب البغدادي (öl. 463/1071) في تاريخه في ترجمة محمد بن عيسى بن هارون أبي جعفر الجسار، وساق سنده قائلاً: قرأت في كتاب أبي الفتح عبد الواحد بن محمد بن مسرور البلخي، قال: حدثنا أبو القاسم عبد العزيز بن أحمد بن حامد بن محمود بن ثرثال التيملي، قال: حدثنا أبو جعفر محمد بن عيسى بن هارون الرشاش رشاش الجسر ببغداد، وكان ثقة، قال: حدثنا عبد الأعلى بن حماد النرسي أيام الموسم، قال: حدثنا الحمادان جميعاً: حماد بن سلمة وحماد بن زيد، عن ثابت، عن أنس، قلت: يا رسول الله، ما أفضل الأعمال؟ قال: " الصلاة لوقتها"، قلت: فخير ما أعطى الإنسان؟ قال: " حسن الخلق،

<sup>34</sup> الذهبي، سير أعلام النبلاء، 555/13.

<sup>35</sup> ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة 487/7.

ألا وإن حسن الخلق من أخلاق الله عز وجل.<sup>36</sup> ثم نقل عن الرشاش أنه قال لم يكن يروي غير هذا الحديث.

ورواه الذهبي (öl. 748/1348) من طريق الحسن بن مقداد عن أبي جعفر الجسار عن عبد الأعلى، وأشار إلى أن الحسن ربما يكون قد وضع الحديث، أو أن الجسار قد وضعه.<sup>37</sup> غير أن ابن حجر (öl. 852/1449) ما رضي فكرة الوضع، فدافع عن راويي الحديث الحسن والجسار ببيان أن وجود متابع للحسن يدفع فكرة الوضع عنه، بل إن ابن حجر بين أنه ما من أحد ضعف الحسن،<sup>38</sup> والمتابعة التي أشار إليها ابن حجر هي الرواية التي ساقها الخطيب البغدادي، ولكي يرد اتهام الذهبي بنسبة الوضع للجسار بين أن عدم اشتغاله برواية الحديث تجعل من فكرة وضعه إسناداً لحديث غير واردة. ثم دافع أيضاً عن فكرة أن الجسار لم يكن يروي سوى هذا فبين أن له أحاديث أخرى، لكنه عاد وبين إشكالية الراوي وهي على الشكل التالي: أن الحسن لم يكن من أهل الرواية، بل إنه سمع حديثاً بسند فحفظ السند ثم صار يلصق به ما سمعه من الأحاديث الأخرى.<sup>39</sup>

وباختصار فإن ابن حجر يرى أن وضع الحديث أمر لا يحسنه الكل، بل إن غير المتمرس بعلوم الحديث ربما لا يجزأ على وضعه، وهذا هو حال الجسار، غاية ما فيه أنه لم يكن من أهل الصنعة، إضافة إلى عدالته وتدبئه الذي من المحتمل أن يكونا قد شكلا مانعاً من التجزؤ على

<sup>36</sup> الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، تحقيق. بشار معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2002)، 701/3.

<sup>37</sup> الذهبي، ميزان الاعتدال، 524/1.

<sup>38</sup> ابن حجر، لسان الميزان، 124/3.

<sup>39</sup> ابن حجر، لسان الميزان، 38/9.



الكذب، والمتابعة التي ساقها ابن حجر تشير إلى عدم وضع الرواية، بل إن الباحث يرى أن هذه المتابعة تقوي حال الحديث.

### 1.5. الرواية الخامسة: تخلقوا بأخلاق الله

ولم نجد لهذه الرواية من سند في كتب الحديث ومصادره، ولعل أول من أشار إليها هو الغزالي في المقصد الأسنى،<sup>40</sup> ثم أشار إليها الرازي (öl. 606/1210) في تفسيره عدة مرات،<sup>41</sup> ثم ذكرها فريد الدين العطار (öl. 618/1221) في *تذكرة الأولياء*،<sup>42</sup> ثم وجدنا القسطلاني (öl. 923/1517) يشير إلى الرواية على أنها حديث في شرحه على البخاري،<sup>43</sup> وأشار إليها ابن حجر الهيتمي (öl. 974/1567) في *الفتاوى* على أنها حديث أيضا.<sup>44</sup> أما ابن تيمية فقد أشار إلى أن هذا اللفظ لا يعرف عن النبي عليه الصلاة والسلام.<sup>45</sup> أما الألباني فقد أشار إلى أن الحديث لا أصل له.<sup>46</sup> والملاحظ أن هذه الرواية هي الرواية التي تم الاستدلال بها والتأسيس عليها في كلام العلماء.

### 1.6. تقييم الروايات

- 
- <sup>40</sup> الغزالي، المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، تحقيق. بسام عبد الوهاب الجابي (قبرص: مكتبة الجابي، 1987)، 150
- <sup>41</sup> الرازي، مفاتيح الغيب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420)، 58/7، 408/9، 230/11، 78/16، 343/23.
- <sup>42</sup> فريد الدين العطار، *تذكرة الأولياء*، ترجمة. محمد الأصلي الوسطاني الشافعي، تحقيق. محمد أديب الجادر (سوريا: دار المكتبي، دت)، 473، 698.
- <sup>43</sup> أحمد بن محمد القسطلاني، *إرشاد الساري* (مصر: المطبعة الأميرية، 1323)، 341/5.
- <sup>44</sup> ابن حجر الهيتمي، *الفتاوى الحديثية* (بيروت: دار الفكر، د.ت)، 208.
- <sup>45</sup> تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، بيان تلبیس الجهمية، تحقيق. مجموعة من المحققين (المدينة: مجمع الملك فهد لطباعة المصاحف، 1436)، 518/6.
- <sup>46</sup> ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة (الرياض: دار المعارف، 1992)، 346/6.

من الملاحظ أن الأحاديث التي وردت في هذا الصدد كلها وردت بأسانيد ضعيفة، وسبب ضعفها متنوع بين ضعف الرواة، وعدم اشتغالهم بالحديث رواية، وبين كونهم متروكين. لكن قد يقول قائل بأن هذه الأحاديث تقوي بعضها البعض باعتبار أنها تشترك في نقطة واحدة وهي نسبة الأخلاق إلى الله، وكون هذه الأخلاق مما يطلب من المسلم أن يقوم بها حتى يكون متحققاً بما يحبه الله، وهنا يأتي دور التفريق بين أنواع الضعيف؛ فالضعيف قد يكون من النوع الذي يتقوى، وقد يكون ضعيفاً بحيث لا يتقوى،<sup>47</sup> ونرى هنا أن الرواية الأولى والثانية والرابعة تصلح للتقوية، فهي تقوى بوجود أحاديث تشير إلى وجود صفات لله يجب أن يتخلق العبد بها، وكذلك يمكن القول أن الخبر المنقول عن الحسن البصري قد يقوي رواية ابن أبي الدنيا، وبقيت رواية الطبراني وهي رواية ضعيفة جداً، أما الرواية الخامسة وهي رواية مهمة كونها كانت أصلاً في التأسيس الأخلاقي فيرى أنها ليست بحديث، إلا أنها قد تكون قد قُبلت باعتبارها مُستلهمة من الأحاديث المتعددة التي تشير إلى اتصاف الله بصفات يجب من عباده أن يتصف بها، حيث يرى أن بعض العلماء يدعمون فكرة أخلاق الله بورود أحاديث تبين محبة الله لاتصاف عبده ببعض الصفات التي هي من صفاته، وسنورد هذه الأحاديث والعلماء الذين استدلوها بما حسب ما توصلنا إليه:

**حديث: "إن الله حيي ستيّر يحب الحياء والتستر، فإذا اغتسل أحدكم فليستتر".<sup>48</sup>**

حيث أشار مظهر الدين الزيداني (ö. 1328/727) في المفاتيح شرح المصابيح أثناء شرح الحديث إلى أن ضرورة التخلق بهاتين الصفتين الواردتين هما من أخلاق الله، وأورد في هذا

<sup>47</sup> انظر في هذا: محمد عوامة، حكم العمل بالحديث الضعيف، 34. وأساس التفريق هنا عائد إلى حال الراوي فإن كان الطعن في عدالته أو فحش غلظه فلا يقبل حديثه التقوية.

<sup>48</sup> أحمد بن حنبل، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط (بيروت: دار الرسالة، 2001)، 484/19 (رقم: 17970).

الصدد رواية "تخلقوا بأخلاق الله" ثم علق قائلاً: "يعني: ليكن فيكم صفات الله مما يمكن أن يكون في المخلوق، يعني: كونوا رحماء على عباد الله، كما كان الله رحيمًا على عباده، وكذلك باقي الصفات من اللكرم واللفظ وغير ذلك".<sup>49</sup>

### حديث "إن الله خلق آدم على صورة الرحمن".<sup>50</sup>

ناقش ابن حجر الهيثمي حديث: "إن الله خلق آدم على صورة الرحمن" فبين أن توجيه الرواية قائم على فهم أن الله خلق آدم متجلياً عليه بشيء من صفاته، وأيد رأيه برواية تخلقوا بأخلاق الله، ومحدث عائشة: "كان خلقه القرآن"، وبين أن الكمال الإنساني مرتبط بالتأسي بأخلاق الله قدر الإمكان فيقول: "المطلوب من الكَامِل أن يظهر أخلاقه وأوصافه من كل نقص ليحصل له نوع تأس بأخلاق ربه أي صفاته".<sup>51</sup>

### حديث "أتعجبون من غيرة سعد"<sup>52</sup>

حيث أشار البورصوي (ö.l. 1137/1725) في روح البيان إلى حديث النبي: "أتعجبون من غيرة سعد وأنا أعير منه والله أعير مني، ومن أجل غيرة الله حرم الفواحش ما ظهر منها وما

<sup>49</sup> الحسين بن محمود المظهري، المفاتيح في شرح المصابيح، تحقيق. مجموعة من المحققين بإشراف نور الدين طالب (بيروت: دار النوادر، 2012)، 417/1.

<sup>50</sup> هذا الحديث روي بصيغة: "على صورته"، وقد روي في صحيح مسلم برقم 2612، لكن رواية على صورة الرحمن قد أعلنت بناء على أنه مروية بالمعنى، انظر: ابن فورك، مشكل الحديث وبيانه، تحقيق. موسى محمد علي (بيروت: عالم الكتب، 1985)، 46.

<sup>51</sup> ابن حجر الهيثمي، الفتاوى الحديثية، 208.

<sup>52</sup> مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق. فؤاد عبد الباقي (القاهرة: مطبعة عيسى باي الحلبي، د.ت)، "اللعان"، 1 (رقم. 1499).

بطن"، ليبين أن التخلق بخلق الغيرة من أخلاق الله والأنبياء والأولياء، وأشار في هذا الصدد إلى رواية "تخلقوا بأخلاق الله".<sup>53</sup>

حديث "إن الله يحب معالي الأمور".<sup>54</sup>

كذلك استشهد البورصوي بحديث: "إن الله يحب معالي الأمور ويكره سفاسفها"، مبينا أن محبة هذه الأمور من أخلاق الله التي يجب على المسلم أن يتخلق بها.<sup>55</sup>

حديث: "اتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم فإن الله يصلح بين المسلمين".<sup>56</sup>

حيث يعلق الأمير الصنعاني (ö. 1182/1768) ببيان أن هذا الحديث يشير إلى أنه يجب على المؤمنين أن يصلحوا ذات بينهم اقتداءً بأن الله يصلح بينهم، ثم يؤيد هذا التوجيه ببيان أن هذا يأتي ضمن معنى رواية: "تخلقوا بأخلاق الله".<sup>57</sup>

وهناك عدد من الأحاديث الأخرى التي يراها الباحث تشهد لاتصاف الله بصفات يجب من عباده أن يتصفوا بها، مثل: "إن الله طيب لا يقبل إلا طيباً"،<sup>58</sup> إن الله نظيف يحب النظافة"<sup>59</sup>، ومثل حديث: "إن الله رفيق يحب الرفق".<sup>60</sup> ويرأي الباحث فإن قبول الروايات التي تشير إلى

<sup>53</sup> إسماعيل حقي البورصوي، روح البيان (بيروت: دار الفكر، د.ت)، 182/2.

<sup>54</sup> سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق. حمدي بن عبد المجيد السلفي (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1994)، 131/3 (رقم. 2894)، وقد أشار الهيثمي إلى أن رجاله ثقافت ما عدا خالد بن إلياس الذي ضعفه ابن معين والبخاري، مجمع الزوائد، 18/8.

<sup>55</sup> البورصوي، روح البيان، 63/8.

<sup>56</sup> الحاكم النيسابوري، المستدرک، تحقيق. مصطفى عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990)، "الأهوال"، 1 (رقم. 8718).

<sup>57</sup> محمد بن إسماعيل الصنعاني، التنوير شرح الجامع الصغير، تحقيق. محمد سيد إبراهيم (الرياض، دار السلام، 2011)، 324/1.

<sup>58</sup> مسلم، الصحيح، "الزكاة" 19 (رقم 1015).

<sup>59</sup> الترمذي، الجامع، "الأدب" 41 (رقم 2799).

<sup>60</sup> البخاري، الصحيح، "الأدب" 35 (رقم 5678).

أخلاق الله يجب أن ينطلق من هذه الأحاديث، وخاصة إذا تذكرنا أن هذه الأحاديث صحيحة، فهي تشكل دعماً قوياً للأحاديث الخمسة التي انطلقنا منها في بداية البحث، لكن ما يجب الإشارة إليه أن قسماً من المشتغلين بالحديث وشرحه لم يتعاملوا مع فكرة أخلاق الله أثناء شرحهم لهذه الأحاديث، وهذا له علاقة بالمنهجية، فمثلاً أثناء الحديث عن حديث إن الله طيب تمت مناقشة المسائل المتعلقة بالتصدق بالمال غير الطيب، ولم تتم معالجة فكرة كون الله طيباً إلا في إطار أن الله منزّه عن النقائص.

وكنتيجة نرى أن هذه الروايات تقوي معنى روايات التخلق بأخلاق الله، لأن الروايات تحمل معنيين اثنين:

الأول: أن الله صفات معينة.

الثاني: أنه يجب من عباده أن يتصف بها.

لذلك نرى أن الأحاديث التي فحصناها - باستثناء رواية الطبراني - مقبولة بمجموعها، والسبب في ذلك: أمران:

الأول: أن في هذه الروايات ما يمكن أن يرتفع إلى درجة الحسن لغيره

الثاني: وجود روايات تقوي معنى فكرة أخلاق الله. ومن اللافت للنظر أن الصنعاني وابن حجر الهيتمي وهم من المشتغلين بالحديث وعلومه لم يتعاملوا مع الحديث من ناحية الصحة والنقد الحديثي، بل أشاروا إليه وكأن له سنداً مقبولاً، ولعل هذا الأمر يقرأ في سياق أن للحديث أدلة تقوي معناه.

ومن متابعة بعض المفسرين في مسألة أخلاق الله نرى أن البعض منهم تناول مسألة أخلاق الله في إطار تفسير بعض الآيات، حيث تم استدعاء هذه الآيات لتأصيل فكرة أخلاق الله. ففي حاشية الشهاب تم ذكر رواية "تخلقوا بأخلاق الله" في إطار تفسير قول الله تعالى: "وَلَا يَأْتَلِ أُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ۗ وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا ۗ أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ ۗ وَاللَّهُ عَفُورٌ رَحِيمٌ"، للتأكيد على أن فكرة العفو التي هي من صفات الله، والعفو يكون مع قدرة على الانتقام، لكن لله يعفو، والواجب على المسلم أن يعفو اقتداءً بأخلاق الله.<sup>61</sup>

### موقف ابن تيمية وتلميذه ابن القيم

يلاحظ المتابع لهذه المسألة أن ابن تيمية (ö.l. 728/1328) وابن القيم (ö.l. 751/1350) قد تناولوا في بعض آثارهما فكرة أخلاق الله غير مرتضين لها، بل إننا نراهما ينتقدان من قبل هذه الفكرة وبشكل خاص الإمام الغزالي وابن العربي،<sup>62</sup> والملاحظ أن معتمدهما في هذا الرد نقطتان:

<sup>61</sup> شهاب الدين الخفاجي، حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي (بيروت: دار صادر، دت)، 366/6.

<sup>62</sup> ابن تيمية، الصمدية، تحقيق محمد رشاد سالم (القاهرة، مكتبة ابن تيمية، 1406)، 337/2.

النقطة الأولى: عدم ثبوت الأحاديث، حيث بينوا أن الأحاديث التي وردت في هذا الصد غير صحيحة من ناحية القواعد الحديثية، حيث أشار ابن تيمية إلى أن رواية تخلقوا بأخلاق الله غير ثابتة وغير مذكورة في مدونات الحديث،<sup>63</sup> أما ابن القيم فقد أشار إلى أن الحديث باطل.<sup>64</sup>

النقطة الثانية: فكرة عدم إمكانية التشابه بين العبد والله، حيث ينكر ابن تيمية إمكانية التشابه بين أفعال الله وأفعال العبد وإن تشابهت ظاهراً، وهذا الأمر محال لأنه يضاد عقيدة التوحيد والتنزيه. ونرى هذا واضحاً في تعليق ابن تيمية رحمه الله على الأحاديث حيث قال: "وبالجملة ففعل الرب لا يُقاس بأفعال العباد."<sup>65</sup>

لكن في الحقيقة فإن التدقيق في قول ابن تيمية يظهر أنه لا يرد فكرة التخلق بصفات الله، بل إنه ينكر أمرين:

الأمر الأول: تعميم هذا الأمر ليشمل الاتصاف بصفات خاصة بالألوهية كالجبّار والمنتقم والمتكبر.

الأمر الثاني: ادعاء المشابهة بين أخلاق الله وبين أخلاق العبد.<sup>66</sup>

<sup>63</sup> ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، 518/6.

<sup>64</sup> أبو عبد الله شمس الدين ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي (بيروت: دار الكتاب العربي، 1996)، 227/3.

<sup>65</sup> ابن تيمية، الرد على الشاذلي، 144.

<sup>66</sup> ابن تيمية، الرد على الشاذلي، 146.

بل إن ابن تيمية أورد أحاديث تؤكد فكرة التخلق بأخلاق الله كحديث: " إن الله وتر يحب الوتر"،<sup>67</sup> وحديث: " إن الله طيب لا يقبل إلا طيباً"<sup>68</sup>، بتعبير آخر فإن جهود ابن تيمية منصبه على نفي التشابه والشبه بين أفعال الله وأفعال الإنسان للحفاظ على فكرة التوحيد، وليس على نفي تأسيس الأخلاق على أخلاق الله لأنه يقول هو في هذا الصدد: " فإن الشارع قد ذكر أنه يجب اتصاف العبد بمعاني أسماء الله تعالى كقول النبي صلى الله عليه وسلم إن الله جميل يحب الجمال"<sup>69</sup> وإنه " وتر يحب الوتر " و"إنه طيب لا يقبل إلا طيباً".<sup>70</sup>

أما ابن القيم فإنه يعدل عن تسمية التخلق بأخلاق الله إلى التعبد بالأخلاق الفاضلة الجميلة، والدافع لهذا الأمر هو الحفاظ على نقاء التوحيد في مقابل خالص العبودية، ويؤيد ذلك التعليل الذي أورد ابن القيم في رد فكرة التخلق بأخلاق الله حيث قال: " وليس هاهنا غير التعبد بالصفات الجميلة، والأخلاق الفاضلة التي يجبها الله، ويخلقها لمن يشاء من عباده، فالعبد مخلوق، وخلعته مخلوقة، وصفاته مخلوقة، والله سبحانه وتعالى بائن بذاته وصفاته عن خلقه، لا يمازجهم ولا يمازجونه، ولا يجل فيهم ولا يجلون فيه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً".<sup>71</sup>

### تقييم

مما سبق فإن الأحاديث أسهمت في نشوء نقاش علمي في فكرة الأخلاق ونسبتها إلى الله تعالى، وعلى رغم من وجود بعض الاعتراضات على فكرة التسمية إلا أنه يمكن القول بأن هنالك

<sup>67</sup> البخاري، صحيح البخاري، "الدعوات" 68 (رقم. 6047).

<sup>68</sup> سبق تخريج الحديث.

<sup>69</sup> مسلم، صحيح مسلم، الإيمان "الإيمان" 39 (رقم. 147).

<sup>70</sup> ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، 519/6.

<sup>71</sup> ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، 227/3.



شبه اتفاق بين العلماء على ضرورة أن تكون أخلاق المؤمن وفق صفات الله، والخلاف الحاصل هو في نقطتين:

التسمية، فهل نسمي هذا الاتجاه بأخلاق الله، أم تعبد الله بما يحبه من الصفات؟، ففي حين وجدنا أن البعض - كما سيرد بعد قليل - يتجه إلى قبول فكرة التسمية بأخلاق الله، نرى أن ابن تيمية وتلميذه ابن القيم لا يجذبان هذه التسمية.

حدود هذا التخلق، فهل يشمل كل صفات الله، أم له حدود معينة، حيث نرى أن ابن تيمية وابن القيم ينتقدان من توسع في إطلاق فكرة التخلق بأخلاق الله لتشمل كل صفات الله، وانتقدا في هذا الصدد الغزالي وغيره. لكن يجب أن نشير هنا إلى أن الغزالي وغيره لم يطلقوا فكرة التخلق بأخلاق الله بشكل واسع، بل حصروها بما يمكن للعبد أن يتخلق به، وكانت عباراتهم واضحة في ذلك كما سنورد بعد قليل.

## 2. المبحث الثاني: "أخلاق الله" والتأسيس الأخلاقي.

السؤال الذي طرح في بداية البحث مرتبط بفهم كيف أثرت هذه الروايات في بناء نسق فكري يؤسس للأخلاق انطلاقاً من أخلاق الله، واللافت للنظر أن الذين تعاملوا مع هذه الفكرة كانوا إما من أهل التصوف أو من أهل الكلام،<sup>72</sup> ونادراً ما رأينا عالم حديث اشتغل بهذه المسألة، ولعل هذا يعود إلى أن الروايات لم تكن مقبولة كفاية، وبالتالي لم ينشغل علماء الحديث بها، أو

<sup>72</sup> للاطلاع على مناهج المتصوفة في فهم الحديث ينظر:

Adil Yavuz, "Gazzâlî'nin Yönetim Anlayışında, Hadis ve Sünnet Kültürünün Etkisi".

*Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/34 (Kasım 2012).

Muhiddin Uysal, "الأعلام الصوفية في عهد السلاجقة وعلاقتهم بعلم الحديث". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/32 (Eylül 2011).

مرد ذلك إلى انشغال الشراح من أهل الحديث بالمسائل الفقهية، ذلك أن عددا من الأحاديث الصحيحة كان يشير إلى اتصاف الله بأخلاق معينة، ولكنهم انشغلوا بالجوانب الفقهية والكلامية في الحديث، ولم يتعرضوا للمسائل الأخلاقية فيه.

والملاحظة الثانية هي أن رواية "تخلقوا بأخلاق الله"، كانت حاضرة دائما في هذا التأسيس الأخلاقي، وهذا أمر ملفت للنظر، فمع كون الحديث غير صحيح من نظر وجهة المحدثين، إلا أنه قد تم قبول معناه من خارج مدرسة أهل الحديث، والتدليل به على صحة فكرة التخلق بأخلاق الله، وهذا يثير تساؤلات عن مناهج القبول والعمل بالحديث عند المدراس الأخرى.

وهنا لا من تحليل الزوايا التي نظر من خلالها العلماء إلى هذه المسألة، حيث يمكن القول بأن هذه الزوايا مجتمعة تساعدنا على وضع ملامح عامة لنسق أخلاقي قائم على فكرة أخلاق الله، لكن قبل ذلك ثمة سؤال إشكالي، وهو هل يجوز نسبة الأخلاق لله، لأن الخلق يقتضي حدوثا، والله منزه عن الحدوث، لذلك لا بد من فهم كيف نظر المفكرون إلى هذه المصطلح، وكيف أولوه، لأن ما يطرحونه من تأويل سيكون أساساً للبناء الأخلاقي.

## 2.1 النقطة الأولى: ما معنى أخلاق الله؟

المتابع لما كتبه الذين اشتغلوا بفكرة أخلاق الله يلاحظ اتفاما منهم على أن المقصود من أخلاق الله هي أسماءه الحسنى كما سيرد بعد قليل، بتعبير آخر فإن أسماء الله الحسنى عند هؤلاء عبارة عن صفات أخلاقية لله عز وجل، وهي في نفس الوقت تشكل للمسلم النسق الأخلاقي الذي يجب أن يتخلق به:

ويمكن القول بأن الحكيم الترمذي أول من استخدم مصطلح أخلاق الله، وأسس عليه أخلاقياً في كتابه *نوادير الأصول* بناء على ورود الروايات؛ حيث تناول هذه المسألة في باب سماه أخلاق الله المائة والسبعة عشر، وأورد فيها الحديث الذي أشرنا إليه سابقاً، ولكي نفهم معنى أخلاق الله عنده يجب أن ننظر إلى تعامله مع مفهوم الأخلاق ككل؛ حيث يقسم الأخلاق إلى قسمين، القسم الأول أخلاق الطبيعة، ومركزها النفس الشهوانية<sup>73</sup> ويعني بذلك التصرف على وفق الجانب الحيواني في الإنسان، أما القسم الثاني فهو أخلاق الله، وماهية هذه الأخلاق هي أسماءه الحسنى،<sup>74</sup> لذلك فإن مركزها القلب الذي هو مهبط التجليات، وهي النسق الأخلاقي الذي يجب على المسلم أن يتخلق بها، وبناء على ذلك فإن هذه الأخلاق هي التي أرسل النبي عليه الصلاة والسلام لإتمامها،<sup>75</sup> وعليه فإن الخلق الحسن الذي يجب على المسلم أن يتخلق به هو أسماء الله الحسنى.

ومن ثم جاء الغزالي الذي كان واضحاً في شرح معنى أخلاق الله بربطها بأسماء الله الحسنى، وبناء على ذلك وضع كتابه المشهور *المقصد الأسنى* في شرح معاني أسماء الله الحسنى حيث بين أن كمال العبد وسعادته في التخلق بأخلاق الله تعالى والتحلي بمعاني صفاته وأسمائه.<sup>76</sup>

جاء البورصوي ليفسر أخلاق الله في تفسيره بتفسيرين، ففي مرة أشار إلى أن أخلاق الله هي أخلاق القرآن، وجاء هذا عند شرحه لحديث: "إن عدد آي القرآن على عدد درج الجنة فمن

<sup>73</sup> الحكيم الترمذي، نوادر، 311/2.

<sup>74</sup> الحكيم الترمذي، نوادر، 351/1، 41/4.

<sup>75</sup> الحكيم الترمذي، نوادر، 43/4.

<sup>76</sup> الغزالي، المقصد الأسنى، 45.

استوفى جميع آي القرآن استولى على أقصى درج الجنة"،<sup>77</sup> فبين أن "استيفاء جميع آي القرآن في الحقيقة هو التخلق بأخلاق القرآن، فالقرآن من أخلاق الله وصفاته والمتخلق بأخلاقه يكون متخلقا بأخلاق الله".<sup>78</sup> لكنه في مواضع أخرى بين أن التخلق بأخلاق الله يكون عبر التخلق بالأسماء الحسنى كما سيأتي بعد قليل. وفي الحقيقة فإن التفسيرين ليسا بمختلفين، ذلك أن القرآن هو الذي عرفنا على الأسماء الحسنى التي عند البورصوي أخلاق الله .

أما طه عبد الرحمن فقد ناقش مسألة صحة نسبة الأخلاق إلى الله من زاوية كلامية؛ فقد بين أن الخلق إن استعمل بمعنى الصفة الثابتة التي تقوم بالذات فلا يمكن نسبتها إلى الله، لأن هذا يعني أن هذا الخلق ثبت لله إما فطرة وإما كسبا، وكلاهما غير ممكن لأن هذا يعني حدوثا، لكن إن فسرت نسبة الخلق إلى الله على معنى الصفة التي لا تنفك عن الذات صحت نسبة الخلق إلى الله لأنها أصبحت بمعنى صفات الله. ثم يعود طه ليتفق مع من سبقه من أن أخلاق الله هي أسماءه الحسنى، هذه الأسماء التي هي مجمع الكمالات الإلهية تشير إلى قيم الجلال والجمال.<sup>79</sup>

مما سبق يمكن القول بأن الذين قبل فكرة أخلاق الله تعاملوا مع هذه الفكرة من منطلق كون الأسماء الحسنى مرجعاً لفهم هذا المصطلح، هذه الأسماء التي هي صفات الله كما بين طه عبد الرحمن، وهي تشكل مرجعاً لفهم الكمالات الإلهية، وفي نفس الوقت تعد إطاراً مرجعياً للكمال البشري.

## 2.2. النقطة الثانية: كيف أسست فكرة أخلاق الله لنسق أخلاقي؟

<sup>77</sup> البيهقي، شعب الإيمان، "تعظيم القرآن"، 2 (رقم. 1998).

<sup>78</sup> البورصوي، روح البيان، 167/5.

<sup>79</sup> طه عبد الرحمن، دين الحياة، من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني (بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2017)، 68-73

مما سبق يتضح أن المشتغلين بالأخلاق الإسلامية تعاملوا مع حديث تخلقوا بأخلاق الله على أنه ثابت المعنى، وأولوه رابطتين بينه وبين أسماء الله الحسنى، مبينين أن هذه الأسماء هي الإطار الأخلاقي الذي يؤسس للأخلاق الفاضلة. وفي هذا الإطار لا بد من بيان أن الحكيم الترمذي بين أن الرسول عليه الصلاة والسلام أرسل لإتمام هذه الأخلاق وتبليغها،<sup>80</sup> وهذا يحيل إلى أهمية فكرة أخلاق الله في بناء النسق الأخلاقي، ونريد أن نشير إلى أثر فكرة أخلاق الله في التأسيس الأخلاقي في النقاط التالية:

### 2.2.1. أولاً: الاتصاف بالأخلاق خصيصة إنسانية وكمال عبودي

لقد فتحت فكرة التخلق بأخلاق الله الباب أمام فكرة الكمال الإنساني، فالتخلق بأخلاق الله لم تعد فقط مساراً للتفكير الأخلاقي بل كانت وسيلة للكمال الإنساني والعبودي، ولقد بدأت هذه الفكرة واضحة عند الغزالي ومن جاء بعده، فلقد بين الغزالي أن الكمال البشري وسعادة الإنسان لا يكونان إلا بالتخلق بأخلاق الله في حدود إمكان العبد وحدود كونه مخلوقاً.<sup>81</sup> وشرح هذا أن وجود الإنسان وجود بين مرتبتين: الوجود الحيواني وهو في أدنى الترتيب، والملائكي وهو في أعلى الترتيب، فإن تجرد الإنسان من الوجود الحيواني ترقى إلى الوجود الملائكي القريب من الله، وبناء عليه فإنه يكون قريباً من الله، وهذا يكون عبر التخلق بأخلاق الله.<sup>82</sup>

ويشارك الرازي الغزالي نفس الأمر، حيث يرى الرازي أن الكمال في الإنسان لا يكون إلا في التخلق بأخلاق الله،<sup>83</sup> ومن الملاحظ أن الرازي قد ساق حديث: "تخلقوا بأخلاق الله" في

<sup>80</sup> الحكيم الترمذي، نوادر، 312/2.

<sup>81</sup> الغزالي، المقصد الأسنى، 45.

<sup>82</sup> الغزالي، المقصد الأسنى، 48.

<sup>83</sup> الرازي، مفاتيح الغيب، 408/9.

عدة أماكن من تفسيره مستشهدا به على فكرة أن الكمال البشري يكون في التخلق بأخلاق الله، فعند حديثه عن قول الله تعالى: "فاعف عنهم"، أورد حديث "تخلقوا بأخلاق الله" ثم ربط بين الآية والحديث فبين أن العفو من صفات الله، والله قد طلب من الإنسان العفو حتى يبلغ كماله، أي أن الكمال الإنساني في أن يكون مثل الله فيعفو عن الآخرين.<sup>84</sup>

مقاربة البورصوي لهذه النقطة كان لها بعد آخر، فهو بين أن التخلق بهذه الأخلاق خصيصة بشرية لا يستطيعها حتى الملائكة المقربون، وقد أشار إلى ذلك في أثناء شرحه لقول الله تعالى: "ومن يقل منهم إني إله... حيث علق ببيان أنه ليس للملك الاتصاف بصفات الإله، وإلا جوزوا بالطرد كما حصل مع إبليس.<sup>85</sup> فالبورصوي يرى أن الإنسان يفضل الملائكة بهذا الأمر في حين أن الغزالي يرى أن الإنسان يقترب من الملائكة وبالتالي من الله عندما يتخلق بأخلاق الله.

أما طه عبد الرحمن فقد كانت الأسماء الحسنى في نظره مخزن القيم الأخلاقية، والقيم المعنوية شيء وُهب للإنسان لكي يرتفع به، فالقيم ليست موجودة في عالم الملك وجود الأشياء، بل لها وجود في عالم الملكوت، فإذا وجدت في شيء ما رفعته إلى عالم الملكوت، ويستدل على ذلك أيضا بالمعنى اللغوي للاسم، فهو مشتق من السمو، فكما كان التخلق بهذه الأسماء في الإنسان موجودا كان ساميا ومرتفعا.<sup>86</sup> ولذلك فإن طه عبد الرحمن يسمي التخلق بالأسماء الحسنى تخلقا كاملاً.<sup>87</sup>

<sup>84</sup> الرازي، مفاتيح الغيب، 408/9.

<sup>85</sup> البورصوي، روح البيان، 470/5.

<sup>86</sup> عبد الرحمن، دين الحياء، 70.

<sup>87</sup> عبد الرحمن، العمل الديني (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1997)، 171.

## 2.2.2. ثانياً: الأسماء الحسنى والقيم الأخلاقية

لم تكن الأسماء الحسنى عند الحكيم الترمذي مجرد أسماء وصفات لله أو حتى مجرد أخلاق يجب أن يسعى الإنسان إليها، بل كانت هي أصل القيم الأخلاقية، ولذلك نرى أن الحكيم الترمذي ينسب إلى الأسماء الحسنى من الأخلاق ما يكون متسقاً معها، وعلى ذلك فإن أخلاقاً مثل اللين والعفة هي من أخلاق الله، وبالتالي هي من الأخلاق التي يجب على المسلم أن يتخلق بها، لأنها تعود إلى أسماء أخرى كما يبين.<sup>88</sup> وهذه القيم العليا كانت حاضرة في تفسير الحكيم الترمذي لعدد من الأحاديث وبيان وجه تأويلها، ففي حديث مغفرة الله للرجل الذي سقى كلباً علل الحكيم الترمذي هذا الأمر ببيان أن مغفرة الله له مرتبطة بما في قلبه من خلق الرحمة.<sup>89</sup> أما طه عبد الرحمن فقد نظر إلى أن هذه الأسماء هي مخزن القيم، ولذلك فإن القيم الأخلاقية تؤخذ منها، وعليه فإن كل القيم الأخلاقية راجعة منشأً إلى هذه الأسماء. وبناء على ذلك فإن طه عبد الرحمن يفسر حديث تخلقوا بأخلاق الله على أنه التخلق بالقيم المأخوذة من الأسماء الحسنى.<sup>90</sup> والشيء اللافت عنده أن هذه القيم هي أصل الشريعة وعليها قد تنزلت، وهذه نقطة مهمة لأنه يفتح الباب أمام تخليق الأحكام الشرعية أي البحث عن الجانب القيمي في الأحكام، هذا الجانب القيمي في الأحكام مرتبط عنده بأمرين: الأول: ترحيم الأحكام الذي يعني عدم فصل الأحكام عن المصدر القيمي لها، والثاني هو تذييل الأحكام والذي يعني فهم الحكم ضمن الاسم الإلهي الذي ذيلت به الآية القرآنية التي بينت الحكم.<sup>91</sup>

<sup>88</sup> الحكيم الترمذي، نوادر، 351/1.

<sup>89</sup> الحكيم الترمذي، نوادر، 184/3.

<sup>90</sup> عبد الرحمن، دين الحياة، 71.

<sup>91</sup> عبد الرحمن، دين الحياة، 117.

الاتصاف بأخلاق الله عند الرازي له غاية أخلاقية مهمة، وهي تحصيل الشفقة على عباد الله، لذلك فإن القيمة الأخلاقية عنده تتمثل في أن يكون العبد ذا شفقة على عباده، فأثناء حديثه عن حكمة الزكاة بين أن الإنسان بإعطائه الزكاة يكون قد تشبه بالله الذي يفضل بالإحسان على عباده.<sup>92</sup>

### 2.2.3. ثالثاً: كيفية التخلق بالأسماء الحسنى

إن هذه المسألة من أهم المسائل التي تأتي في إطار هذا البحث، فما دامت أخلاق الله هي أسماؤه الحسنى، فكيف يمكن التخلق بها؟ وكيف يمكن التحقق من هذا؟ وهل الأخلاق الإلهية وهبية أم كسبية؟.

يلاحظ من متابعة ما كتبه المفكرون في خصوص التخلق بأخلاق الله أن هذا المفهوم كان يوضع في مقابل أخلاق الإنسان الحيوانية في إشارة إلى أنه ثمة مفهومان متقابلان وهما أخلاق الله وأخلاق الطبيعة الإنسانية، وهذا يعني أن إرادة الإنسان للتخلق بأخلاق الله تقتضي منه التجرد عن أخلاقه الحيوانية.<sup>93</sup> ونرى هذا بشكل واضح في تعامل الرازي مع مفهوم أخلاق الله، حيث انطلق من مفهوم الخلة مستشهداً بحديث أن إبراهيم خليل الله، فيبين أن الخلة مشتقة من التقارب بين الخليل و خليله في الصفات والأخلاق حيث قال: "فيشبه أن إبراهيم عليه السلام لما بلغ في هذا الباب مبلغاً لم يبلغه أحد ممن تقدم لا جرم خصه الله بهذا التشريف"، ثم أورد حديث تخلقوا

<sup>92</sup> الرازي، مفاتيح الغيب، 78/16.

<sup>93</sup> هذا عائد إلى أن أخلاق الطبيعة تضاد أخلاق الله، فيحدث بينهما صراع كما يصور الحكيم الترمذي، نوادر 50/3. وانظر أيضاً: "الحديث والأخلاق الصوفية: دراسة في دور الأحاديث في بناء الصور الأخلاقي عند الحكيم الترمذي"، Muhammed Siddik, *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, 9/1 (Haziran 2023), 239–294.



بأخلاق الله ليدلل على هذ الرأي.<sup>94</sup> وبناء على ذلك فإن الخلة تقتضي التجرد من الطباع النفسية والبشرية والتعلق بالله ليحصل له التخلق بأخلاقه.<sup>95</sup>

وفي هذا الإطار يُطرح سؤال كيف يمكن للإنسان أن يتخلق بالأخلاق الإلهية، أو كيف يمكن له أن يتخلى عن أخلاقه الطبيعية؟ ولكي نفهم أهمية المسألة يجب أن نشير إلى إشكالية في هذا الصدد؛ لقد بين الحكيم الترمذي وغيره أن هذه الأخلاق هي أخلاق الله، وبالتالي فهو صاحبها، وهو يتجلى بها على من يجب<sup>96</sup> واستشهد بحديث "الأخلاق في الخزائن فإذا أراد الله بعبد خيراً منحه خلقاً".<sup>97</sup> كذلك بين طه عبد الرحمن أن العبد يجب عليه أن يدرك أن تخلقه بهذه الأخلاق هو تجلٍ من الله، وذلك لأنه لا يمكنها بل لأنه مؤتمن عليها.<sup>98</sup> وفي هذا الإطار تبرز نظرتة الائتمانية بأهميتها، حيث نظر إلى أن العلاقة بين الإنسان والأسماء الحسنى قائمة على الائتمان وليس على سبيل الامتلاك والاحتياز، وعليه فإن الله قد ائتمن الإنسان على هذه الأخلاق عندما فطره عليها، وهو سائله يوم القيامة عن هذه الأمانة. وقضية الائتمان تعني أن الإنسان لا يملك يل يوهب، أي هناك مُؤمَّن ومُؤمَّن، ومؤمَّن عليه، أي أن الله يهب عباده هذه الأخلاق.

<sup>94</sup> الرازي، مفاتيح الغيب، 230/11.

<sup>95</sup> هذه النظرة التي أشار إليها الرازي لها أصل فلسفي كما بين هو، فالفلاسفة نظروا إلى الكمال البشري من زاوية أن تحققه مرتبط بالتخلق بأخلاق الله، وقد أشار الجرجاني إلى هذا الرأي، ثم بين اتساقه مع رواية "تخلقوا بأخلاق الله"، ففي كتابه التعريفات يقول: "الفلسفة: التشبه بالإله بحسب الطاقة البشرية، لتحصيل السعادة الأبدية، كما أمر الصادق صلى الله عليه وسلم في قوله: "تخلقوا بأخلاق الله"، أي تشبهوا به في الإحاطة بالمعلومات والتجرد عن الجسمانيات. وعليه فإن التخلق بأخلاق الله يقتضي من الإنسان أن يدع طباع نفسه.

<sup>96</sup> الحكيم الترمذي، نوادر، 350/1

<sup>97</sup> الطبراني، المعجم الأوسط، 275/8 (رقم. 8621)، وأشار الهيثمي في مجمع الزوائد إلى وجود راو ضعيف فيه، 20/8.

<sup>98</sup> عبد الرحمن، دين الحياء، 71.

وبناء على ما تقدم هل يكون التخلق بأخلاق الله تجلٍ من الله على من يشاء؟ أم ثمة طريق آخر؟ ما يلاحظ أن الذين اشتغلوا في تأصيل فكرة أخلاق الله كنسق أخلاقي تنازعهم أمران: فهم من طرف يؤكدون على إلهية مصدر هذه الأخلاق، لكن من طرف آخر يؤكدون على إمكانية اكتساب الإنسان لهذه الأخلاق، وفي هذا الإطار يحضر مفهوم المجاهدة مفهوماً مركزياً في التخلق بأخلاق الله.

بين الحكيم الترمذي أن مجاهدة العبد طريق للوصول إلى التخلق بأخلاق الله، لكن المجاهدة مشروطة بشرطين: الأول طلب العبد المعونة من الله، ويستشهد لهذا بحديث: من تصبر يصبره الله فبين أنه يجب على العبد أن يجاهد ويدعو، فلن يعلب شهوات نفسه العسيرة لا بد له من "يسرين" اليسر الأول: المجاهدة والثاني هو عون الله.<sup>99</sup> أما الشرط الثاني فهو الاستمرار، ويستدل لذلك بحديث: "من أدرك التكبيرة الأولى في صلاة الجماعة أربعين يوماً كتب له عتق من النار"<sup>100</sup> ويعلق عليه بقوله: "فهذا إذا صار المشي إلى جماعة أربعين يوماً خلقاً فكذلك سائر الأخلاق لأن الأخلاق احتمال أفعال المكروه والمشى إلى الجماعة احتمال مكروه لأنه لو شاء صلاحها في بيته فلما أمر بالمشي إلى الجماعة احتمال أفعال المكروه فقدر له رسول الله صلى الله عليه وسلم مقدار أربعين يوماً ليصير له خلقاً"<sup>101</sup> وهكذا نرى أن الحكيم الترمذي يعرض نظرة واقعية في اكتساب الخلق بالرغم من تأكيده على إلهية مصدر الأخلاق.

<sup>99</sup> الحكيم الترمذي، نوادر، 18/3.

<sup>100</sup> الحكيم الترمذي، نوادر، 42/4، ولم نر من خرجته، ولم يذكر الحكيم له سنداً.

<sup>101</sup> الحكيم الترمذي، نوادر، 42/4.

تناول الغزالي لكيفية تخلق العبد بهذه الأسماء كان له بعد آخر، فلقد تناول هذه المسألة في إطار حديث إحصاء العبد للأسماء الحسنى فما معنى الإحصاء في هذا الصدد، وما علاقته بالتخلق؟ بدأ الغزالي أولاً بانتقاد من فهم أن إحصاء هذه الأسماء يعني حفظها، حيث بين أن السماع أمر مشترك بين البشر والبهائم، ثم انتقد من فسر الإحصاء على أنه فهم معانيها لأن ذلك أيضاً يستوي فيه جميع من يعرف اللغة، ثم انتقد ثالثاً من اكتفى بمعرفة ثبوتها لله تعالى لأن هذا أيضاً يشترك فيه العامي وغيره. وما نراه أن غاية الغزالي إقامة نسق أخلاقي مرتبط بتخلق الإنسان بهذه الأسماء في تصرفاته ضمن إطار الإمكان؛ حيث بين أن المقربين على ثلاثة من ناحية التأسي بهذه الأسماء، والمرتبة الثالثة التي تهمنا أشار إليها على الشكل التالي: "السَّعْيُ فِي اكْتِسَابِ الْمُمكنِ مِنْ تِلْكَ الصِّفَاتِ وَالتَّخَلُّقِ بِهَا وَالتَّحَلِّيِ بِمَحَاسِنِهَا وَبِهِ يَصِيرُ الْعَبْدُ رِبَانِيَا أَيْ قَرِيبَا مِنَ الرَّبِّ تَعَالَى وَبِهِ يَصِيرُ رَفِيقًا لِلْمَلَأِ الْأَعْلَى مِنَ الْمَلَائِكَةِ فَإِنَّهُمْ عَلَى سِطَا الْقُرْبِ".<sup>102</sup> وعليه فإن التخلق بأسماء الله الحسنى عند الغزالي مرتبط بأمرين: الأمر الأول: سعي العبد إلى الاتصاف بما يقتضيه الاسم، وهذا يقتضي فهم الاسم ومعناه، ولذلك فإن الغزالي يبدأ في شرح الاسم وكيفية اتصاف الله به، ثم يثني بما يجب على العبد أن يتصف به بناء على الشرح الذي يقدمه أولاً، والثاني أن يكون اتصافه بالاسم بما يليق بكونه عبداً، لذلك نرى أن الغزالي عندما كان يبين معنى الاسم بالنسبة للعبد يحمله بعض الدلالات المختلفة، وهذا بقصد الحفاظ على الحدود الفاصلة بين الرب والعبد وسنشير إلى هذه المسألة بعد قليل.

<sup>102</sup> الغزالي، المقصد الأسنى، 46.

لكن الغزالي لا يغفل دور المجاهدة، وهذه المجاهدة مرتبطة بتصوره للإدراك البشري، فالإنسان عند الغزالي يدرك أولاً إدراكاً مادياً معتمداً على الحواس، إلى أن يشرق عليه نور العقل<sup>103</sup> فيدرك إدراكاً معنوياً، ميزة هذا الإدراك المعنوي أنه يدفع الإنسان لتجاوز خصائصه الطبيعية، وهنا يبدأ الإنسان بمجاهدة نفسه، غاية هذا المجاهدة هو تحقيق القرب بالتخلق بأخلاق الله.<sup>104</sup>

البورصوي كان قريباً من الحكيم الترمذي والغزالي؛ حيث بين أن مقامات الإحصاء لأسماء الله والتخلق بها ثلاثة، وهي في مقابل مراتب حديث جبريل الإسلام والإيمان والإحسان، وهي تتدرج من الأدنى إلى الأعلى، فالإحصاء في المرتبة الأولى قائم على معرفة العبد لآثار كل اسم في نفسه، ومقابلة هذا الأثر بما يليق به، كمقابلة اسم الله المنعم بالشكر. والإحصاء في الدرجة الثانية يقوم على معرفة هذه الأسماء معرفة روحانية ينتج عنها تخلق بها. أما الإحصاء في الدرجة الثالثة فقائم على الانخلاع عن النفس وصفات الحدوث والالتجاء إلى الله بالكلية. وبناء على هذا يمكن القول بأن التخلق بأخلاق الله عند البورصوي هو مقام من مقامات السير التي يسلكها الصوفي، وهو مرتبط أيضاً بالتخلي عن صفات النفس وأخلاقها، وقد أشار البورصوي إلى هذا عندما كان يتناول تفسير قول الله تعالى: "إني ذاهب إلى ربي"، حيث بين أن هذه رحلة معنى تبدأ من "السير من القلب وصفاته إلى القلب وصفاته، ومن القلب إلى الروح وصفاته ومن الروح إلى التخلق بأخلاق الله بقدم فناء أوصافه وهو السير إلى الله ومن أخلاق الله إلى ذات الله".<sup>105</sup>

<sup>103</sup> وصف الغزالي العقل في هذا السياق مهم، حيث أشار إليه بأنه عقل متصرف في ملكوت السموات والأرض، وهو لا يحتاج إلى الحواس لكي يفكر، وعلى هذا فالإدراك المتولد عن هذا العقل ليس مرتبطاً بالحواس، بل إن المدركات التي تتولد عنه مدركات منزهة عن الزمان والمكان، فهو هنا يتحدث عن عقل معنوي يدرك لا بالحواس.

<sup>104</sup> الغزالي، المقصد الأسنى، 48.

<sup>105</sup> البورصوي، روح البيان، 3/538.

طه عبد الرحمن في هذه المسألة يولي المعرفة أهمية كبرى، لكن هذه المعرفة معرفة خاصة وتقتضي نوعاً محددًا من العمل، فلكي يتصف الإنسان بالرحمة فلا بد له من معرفة الله الرحيم، ومن ثم القيام بواجبه تجاه الله الرحيم.<sup>106</sup> هذه المعرفة والعمل في الحقيقة مرتبطان بنظرته لمصطلحه الذي وضعه العقل المؤيد، فالعقل المؤيد عنده هو عقل قائم على العمل وعلى ملاحظة القيمة الأخلاقية في العمل.<sup>107</sup> يشير طه إلى المجاهدة بمصطلح الذكر - التزاما بنص الحديث أنا عند حسن ظن عبدي بي وأنا معه إذ ذكرني - ولهذه المرحلة شروط عنده تتلخص بالإتيان بالنوافل بشكل مستمر بقصد التحقق بالأخلاق المقومة له ضمن دائرة الإمكان، ومع تكاثر التجارب الأخلاقية التي يعيشها في مرحلة الذكر تنكشف له معاني الأسماء الحسنى فينتقل بها.<sup>108</sup>

إذاً هناك ثمة اتفاق بين المفكرين الإسلاميين على ضرورة أن يكون التخلق بأخلاق الله في إطار معرفي، وهذه المعرفة هي مهمة، لأن الإنسان لا يستطيع أن يترك صفاته الطبيعية إلا بمعرفة عرفانية بما هو عليه وبما يجب أن يكون عليه، وفي هذا الإطار تبرز المجاهدة كتجل مباشر لهذه المعرفة، هذه المجاهدة مشروطة بوعي الإنسان أنه سيوهب هذه الأخلاق هبةً ولن يكتسبها كما تكتسب الأشياء، بل إنه مؤتمن عليه وهذا ما أكد عليه طه عبد الرحمن.

#### 2.2.4. رابعا: حدود التخلق بأخلاق الله

بين الغزالي في بداية كتابه أن التخلق بأخلاق الله يكون "بقدر ما يتصوّر في حقه" وبهذا يظهر أنه قد كان حذرا في هذه القضية وليس كما ادعى ابن تيمية كما ذكره سابقاً ثم نرى أن

<sup>106</sup> عبد الرحمن، دين الحياء، 71.

<sup>107</sup> عبد الرحمن، العمل الديني وتحديد العقل، 148.

<sup>108</sup> عبد الرحمن، العمل الديني وتحديد العقل، 171.

الغزالي يعود ويبين أن المراد من التخلق بأخلاق الله ليس معناه التشابه بين الله وبين عباده، بل بين أن هذا على سبيل الاستعارة، لأن أسماء الله هي صفاته، ولا يمكن لصفاته بالمعنى التي هي عليه أن تصير صفات لغيره، وإنما المراد أن يكون العبد متصفاً بما على المعنى الذي يليق به وبكونه مخلوقاً، ثم يقرب الفكرة بضرب هذا المثل فيقول إن الطالب حصل له علم أستاذه، والمراد أن الطالب حصل علماً مثل علم أستاذه، وليس أن علم أستاذه أصبح عنده. فالمراد بالتخلق بأخلاق الله عند الغزالي "يثبت للعبد من هذه الصفات أمور تناسبها على الجملة وتشاركها في الاسم ولكن لا تماثلها مماثلة تامة"، ونرى أن الغزالي بذل جهداً لنفي التشابه بين الله وبين عباده في إطار فكرة التخلق بأخلاق الله، ورد في هذا الصدد على من يظن مثل هذا.<sup>109</sup>

وكتطبيق عملي يبين الغزالي عدم إمكانية أن يتخلق الإنسان في بعض الأسماء كما هو الحال في اسم الله الحسيب.<sup>110</sup> أو يبين أن اتصافه به يكون على سبيل المجاز كما في حال اسم الله الباعث حيث بين أنه لا مجال لاتصاف العبد به إلا على سبيل المجاز وبيان ذلك أن الجهل هو الموت الأكبر وأن العلم هو الذي يحيي الإنسان، فإذا علم إنساناً فكأنه أحياه على سبيل المجاز.<sup>111</sup> كذلك الحال عند البورصوي الذي بين بشكل صريح أن الاتصاف بأخلاق الله يجب أن يفهم في إطار كون العبد عبداً، وأنه لا يمكن أن تكون أخلاقه مشابحة لأخلاق الله.<sup>112</sup>

<sup>109</sup> الغزالي، المقصد الأسمى، 151.

<sup>110</sup> الغزالي، المقصد الأسمى، 141.

<sup>111</sup> الغزالي، المقصد الأسمى، 126.

<sup>112</sup> البورصوي، روح البيان، 72/10.

قارب طه عبد الرحمن من زاوية مختلفة، فالذي يمنع التشابه بين الإنسان والله في هذه القضية ليس فقط عدم إمكانية تخلق الإنسان ببعض الأسماء، بل في علاقة الائتمان التي وضعها طه، فهذه العلاقة التي وضعها طه مهمة لأنها تشكل مخرجاً من مأزقين:

الأول: مأزق المشابهة بين الله والإنسان، فلقد رأينا أن ابن تيمية ومن تابعه رد فكرة التخلق بأخلاق الله لأنها تؤدي وفق تصورهم إلى فتح الباب أمام التشبه بالله، لكن العلاقة الائتمانية تقتضي بأن يدرك الإنسان بأن هذه الأخلاق قد فطرت فيه، ولا يد للمشابهة بين من يملك ومن لا يملك.

الثاني: إشكالية التربب أي ظن الإنسان نفسه إلهاً، لأن العلاقة الائتمانية تقتضي بأن الإنسان لا يملك هذه القيم.<sup>113</sup>

### 2.2.5. النقطة الخامسة: الصحة الأخلاقية للعبادات.

ولقد كانت لهذه الفكرة أثر على فكر الغزالي، وخاصة في مجال العبادات، حيث كان يبين الأهداف الأخلاقية منها بالاعتماد على التخلق بأخلاق الله، وفي هذا الصدد ينتقد المقاربة التي تنظر إلى صحة العبادات من باب الصحة الفقهية، فلقد أورد الغزالي رواية: "تخلقوا بأخلاق الله" أثناء الحديث عن معنى الصحة عند علماء الآخرة، حيث أشار إلى الصحة الأخلاقية للعمل مرتبطة بالوصول إلى هدفه الأخلاقي. وفي نفس الوقت كان يشرح الأهداف الأخلاقية من

<sup>113</sup> عبد الرحمن، دين الحياة، 70.

العبادات في إطار كون هذه الأهداف موصلة إلى التخلق بأخلاق الله، ويرى هذا في باب الصيام حيث شرح غايته ببيان أن يوصل العبد إلى التخلق باسم الله الصمد.<sup>114</sup>

## 2.2.6. النقطة السادسة: أخلاق الله والمشارك الأَخْلَاقِي بين الناس.

لقد بين طه عبد الرحمن أن الأسماء الحسنى قيم معنوية يتجلى الله بها على الإنسان في فطرته فهي مستودعة في ذاكرة كل إنسان إن صح التعبير، وعلى ذلك فإن الأسماء الحسنى هي قيم مشتركة بين الناس، والناس يستمدون من هذه القيم ما ينظم مجتمعاتهم، فهم فطروا عليها كما فطروا على الطعام والشراب.<sup>115</sup>

## الخاتمة والنتائج

في الصفحات السابقة تم تناول مسألة الأحاديث التي فيها نسبة الأخلاق إلى الله رواية ودراية، وكيف يمكن لهذه المسألة أن تشكل نسقاً للأخلاق الإسلامية، وحسب ما توصلنا إليه فقد وردت خمس روايات مرفوعة بنسبة الأخلاق إلى الله، هذه الأحاديث الخمسة غير صحيحة بمعنى أنها لم تجمع شروط الحديث الصحيح، غير أن ثلاثة من هذه الأحاديث الخمسة لها شواهد من أحاديث أخرى تدعم معناها، هذه الشواهد تشير إلى وجود صفات لله يجب من عباده أن يتصف بها، وهذا ما يصب في فكرة أخلاق الله وضرورة التخلق بها، ويمكن لنا أن نستند على هذه الروايات لقبول أحاديث أخلاق الله بشكل عام، وعلى هذا يمكن القول بأن هذه الروايات الثلاثة ترتفع إلى درجة الحسن لغيره، باعتبار أن ضعفها ليس شديداً، أما رواية الطبراني فهي شديدة الضعف، وبالرغم من كون رواية تخلقوا بأخلاق الله رواية لا تصح وفق قواعد المحدثين، إلا

<sup>114</sup> الغزالي، إحياء علوم الدين (بيروت: دار المعرفة، دت)، 236/1.

<sup>115</sup> عبد الرحمن، دين الحياة، 74.



أن هذه الرواية كانت أساساً في تشكيل نسق أخلاقي قائم على التخلق بأخلاق الله، هذه الرواية لم ترو في كتب الأحاديث، بل رأيناها تذكر أول مرة عند الغزالي في المقصد الأسنى ثم نقلها الرازي وفريد الدين العطار، وكذلك نقلها بعض علماء الحديث مثل ابن حجر الهيتمي على أنها حديث بالرغم من عدم وجود سند لها، - على الأقل فيما تم التوصل إليه إليه من مصادر- وهذا يطرح تساؤلات عن سبب قبولها، وهذا قد يقرأ في إطار مناهج لقبول الأحاديث والعمل بما قد تكون مختلفة عن منهج أهل الحديث، وهذا برأينا يفسر مواقف العلماء الذين أسسوا نظرتهم الأخلاقية على هذه الرواية. هذا الخبر قد تم استلهاه من بقية الأحاديث التي تفيد هذا المعنى، ولذلك فإن السبب في حيازته القبول لدى المشتغلين بالأخلاق في الحقل الإسلامي كونه يشير إلى المعنى المشترك بين الروايات التي تشير إلى فكرة ضرورة اتصاف العبد بأخلاق الله

والجدول التالي يبين أحوال هذه الأحاديث والحكم عليها:

الرقم المسلسل	الحديث	المصدر	الحكم	السبب
1	إن لله تعالى مئة خلق وسبعة عشر خلقاً.	الطيالسي	حسن لغيره	الحديث ضعيف بسبب جهالة الراوي، إلا أن للحديث شواهد.

2	المعروف خلق من خلق الله كريم	ابن أبي الدنيا	حسن لغيره	وجود إرسال، ووجود رواية لم يتم العثور على تراجم لهم. لكن رواية الحسن البصري تقويها.
3	السخاء خلق الله الأعظم	الأصفهاني	ضعيف جدا	وجود راويين متروكين
4	إِنَّ حُسْنَ الْخُلُقِ مِنْ أَخْلَاقِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ	الخطيب البغدادي	حسن لغيره	هناك ضعف في الرواية ولكن متابعات الحديث تقويه
5	تخلقوا بأخلاق الله	الغزالي في المقصد الأسنى	لم نجد له سندا	

وفي حين نرى أن ابن تيمية وابن القيم كانا حذرين في التعامل مع مسألة أخلاق الله كونها قد تؤدي إلى التشابه، إلا أن عددا من المفكرين الإسلاميين بدءا من الحكيم الترمذي وانتهاء ببطه عبد الرحمن قبلوا هذه الأحاديث، وأولوها بما يتناسب مع فكرة التوحيد النقية.

أخلاق الله فسرت على أنها أسماؤه الحسنی، وهذا ما رأيناه جلياً عند الحكيم الترمذي والغزالي والرازي وطه عبد الرحمن، وقد فسر تخلق العبد بهذه الأخلاق بما يناسب عبوديته، وهذا مرجعه إلى إرادة العلماء الحفاظ على صورة التوحيد النقية، وقد تجلّى هذا في بياهم أن تخلق العبد بهذه الأسماء ليس كاتصاف الله بها، إضافة إلى بياهم أنه ليس للعبد أن يتخلق بكل الأسماء الحسنی، وهذا فيه رد على من انتقد فكرة التخلق بأخلاق الله باعتبار أنها تفتح الباب أمام فساد فكرة التوحيد. نقطة أخرى وهي أن المشتغلين بالتأصيل الأخلاقي المستند على الحديث كانوا من خارج أهل الحديث، وهذه نقطة مهمة، وهي تثير أسئلة متعلقة بسؤال عدم اشتغال أهل الحديث بالتأصيل الأخلاقي، ولعل هذا مرجعه إلى قلة اشتغالهم بالتأويل، واعتمادهم على الأخلاق النصية.

فكرة تأسيس الأخلاق على أخلاق الله قد تم تناولها من عدد من المفكرين بدءا من الحكيم الترمذي والغزالي ومرورا بالبورصوي وانتهاء ببطه عبد الرحمن، وقد تم تناول عدد من المسائل الأخلاقية داخل هذه المسألة، مثل قضية اكتساب الأخلاق، وحدودها، والمشارك الأخلاقي بين الناس، وهذا يؤكد على فكرة البحث القائمة على أن هذه المسألة قد فتحت الباب أمام نسق أخلاقي.

حرص المفكرين على إقامة حدود فاصلة بين العبد وبين الله في قضية التخلق بأخلاق الله كانت بارزة ومحددة في كثير من النقاط، وظهر هذا جليا في نقطتين حسبما رأينا: كيفية تخلق الإنسان بهذه الأخلاق، وحدود التخلق بها.

## مصادر

- ابن حبان. الثقات. الهند: دائرة المعارف العثمانية، 1973.
- ابن حبان. المجروحين من المحدثين. تحقيق. محمود إبراهيم زايد. حلب: دار الوعي، 1396.
- ابن أبي الدنيا، أبو بكر عبد الله بن محمد. مكارم الأخلاق. تحقيق: مجدي إبراهيم. القاهرة: مكتبة القرآن، د.ت.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر. مدارج السالكين. تحقيق. محمد المعتصم بالله البغدادي. بيروت: دار الكتاب العربي، 1996.
- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم. الصغدية. تحقيق. محمد رشاد سالم. القاهرة، مكتبة ابن تيمية، 1406.
- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم. الرد على الشاذلي. تحقيق. علي بن محمد عمران. بيروت، دار ابن حزم، د.ت.
- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم. بيان تلبیس الجهمية. تحقيق. مجموعة من المحققين. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصاحف، 1436.
- ابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمد. الفتاوى الحديثية. بيروت: دار الفكر، د.ت.
- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني. لسان الميزان، تحقيق. عبد الفتاح أبو غدة. بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2002.

- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني. *المطالب العلية*، تحقيق. سعد الشثري. السعودية: دار العاصمة، 1998.
- ابن عدي، أبو أحمد عبد الله بن عدي. *الكامل في ضعفاء الرجال*. تحقيق. عادل أحمد عبد الموجود وعلي أحمد معوض. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.
- ابن فورك، محمد بن الحسن. *مشكل الحديث*. تحقيق. موسى محمد علي. بيروت: عالم الكتب، 1985.
- الأصبهاني، أحمد بن عبد الله أبو نعيم. *تاريخ أصبهان*. تحقيق. سيد كسراوي حسن. بيروت: دار الكتب العلمية، 1990.
- الأصبهاني، أحمد بن عبد الله أبو نعيم. *حلية الأولياء وطبقات الأولياء*. مصر: دار السعادة، 1974.
- الأصبهاني، أحمد بن عبد الله أبو نعيم. *معرفة الصحابة*. تحقيق. عادل بن يوسف الغزالي. الرياض، دار الوطن، 1998.
- الأصفهاني، أبو الشيخ. *العظمة*. تحقيق. رضا الله المباركفوري. الرياض، دار العاصمة، 1408.
- الألباني، ناصر الدين. *سلسلة الأحاديث الضعيفة*. الرياض. دار المعارف، 1992.
- الأمير الصنعاني، محمد بن إسماعيل. *التنوير شرح الجامع الصغير*. تحقيق. محمد سيد إبراهيم. الرياض، دار السلام، 2011.

- البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري. التاريخ الكبير. تحقيق. محمد بن صالح الدباسي. الرياض: الناشر المتميز، (2019).
- البنار، أبو بكر أحمد بن عمرو. البحر الزخار. تحقيق. محفوظ الرحمن زين الله. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 2002.
- البورصوي، إسماعيل حقي. روح البيان. بيروت: دار الفكر، د.ت.
- الخطيب، محمد مجير. معرفة مدار الإسناد. دمشق: دار الميمان، 1434.
- الجرجاني. التعريفات. بيروت: دار الكتب العلمية، 1983.
- البيهقي، أحمد بن الحسين. شعب الإيمان، تحقيق. مختار أحمد الندوي. الرياض، مكتبة الرشد، 2002.
- الحكيم الترمذي، أبو عبد الله محمد بن علي. نوادر الأصول في أحاديث الرسول. تحقيق. عبد الرحمن عميرة. بيروت: دار الجيل، د.ت.
- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي. تاريخ بغداد، تحقيق. بشار معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2002.
- الخفاجي، شهاب الدين. حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي. بيروت: دار صادر، د.ت.
- الدراقطني، أبو الحسن. العلل الواردة في الأحاديث النبوية. تحقيق. محفوظ الرحمن السلفي. الرياض: دار طيبة، 1985.

الذهبي، شمس الدين. *ميزان الاعتدال في نقد الرجال*، تحقيق. علي البجاوي. بيروت: دار المعرفة، 1983.

الرازي، فخر الدين. *لوامع البينات شرح أسماء الله والصفات*. تحقيق. محمد بدر الدين النعساني الحلبي. مصر: المطبعة الشرقية، 1323.

الرازي، فخر الدين. *مفاتيح الغيب*. بيروت. دار إحياء التراث العربي، 1420.

السخاوي. *فتح المغيث*، تحقيق. علي سيد حسين. مصر: مكتبة السنة، 2003.

العراقي، أبو الفضل زين الدين. *المغني عن حمل الأسفار*. بيروت: دار ابن حزم، 2005.

العقيلي، أبو جعفر. *الضعفاء الكبير*. تحقيق. عبد المعطي أمين قلعه جي. بيروت: دار المكتبة العلمية، 1984.

عبد الرحمن، طه. *العمل الديني*. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1997.

عبد الرحمن، طه. *دين الحياء، من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني*. بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2017.

عبد الرحمن، طه. *روح الحداثة*. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2006.

عوامة، محمد. *حكم العمل بالحديث الضعيف*. جدة: دار المنهاج، 2017.

الغزالي، أبو حامد. *المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى*. تحقيق. بسام عبد الوهاب الجايي. قبرص: مكتبة الجايي، 1987.

الغزالي، أبو حامد. *إحياء علوم الدين*. بيروت: دار المعرفة، د.ت.

- القسطلاني، أحمد بن محمد. إرشاد الساري . مصر: المطبعة الأميرية، 1323.
- الكرز، علاء الدين. طرق تقوية الحديث الضعيف. بيروت: دار المقتبس، 2014.
- المظهري، الحسين بن محمود. المفاتيح في شرح المصاييح. تحقيق. مجموعة من المحققين بإشراف نور الدين طالب. بيروت: دار النوادر، 2012.
- المناوي، عبد الرؤوف. فيض القدير. مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1356.
- النيسابوري، نظام الدين الحسن بن محمد. غرائب القرآن و رغائب الفرقان. تحقيق: زكريا عميرات. بيروت: دار الكتب العلمية، 1416.
- الهيتمي، نور الدين. مجمع الزوائد، تحقيق: حسام الدين القدسي مصر: دار القدسي، 1994.

### Kaynakça

- Abdurrahmân, Tâha. *el-Ameli'ü'd-dînî*. Beyrût: el-Merkezü's-Sekâfi, 1. Bask, 1997.
- Abdurrahmân, Taha. *Dînü'l-hayâ*. Beyrût: el-Merkezü'l-Arabî, 1. Bask, 2017.
- Abdurrahmân, Taha. *Rûhu'l-hadâsa*. Beyrût: el-Merkezü'l-Arabî, 1. Bask, 2006.
- Acar, Yusuf. "Zayıf Hadisin Amel Karinesiyle Desteklenmesi ve Tirmizî'nin Süneni". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/37 (Şubat 2014), 41-70. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/neuifd/issue/19683/210245>
- Askalânî, İbn Hacer. *Lisânü'l-mizân*. thk. Abdülfattâh Ebû Gudda. Beyrût: Daru'l-Beşâir, 1. Bask, 2002.
- Askalânî, İbn Hacer. *el-Matâlibü'l-âliye*. thk. Sad eş-Şaserî. Sudi Arabistan: Daru'l-Âsima, 1. Bask, 1998.
- Avvâma, Muhammed. *Hükümü'l-amel bi'l-hadisi'z-zayıf*. Cidde: Daru'l-Minhâc, 1. Bask, 2017.



- Bazzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr. *el-Bahrü'z-zahhâr*. thk. Mahfûzu'r-Rahmân. El-Medine: Mektebetü'l-Ulûm, 1. Bask, 2002.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *Şuabü'l-imân*. thk. Muhtâr Ahmed Nedvî. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1. Bask, 2002.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *et-Târîhu'l-kebîr*. thk. Muhammed b. Sâlih ed-Debbâsî. Riyad: Matbaatu'n-Nâşir'l-Mutemeyyiz, 1. Bask, 2019.
- Bûrsavî, İsmail Hakki. *Ruhy'l-beyân*. Beyrût: Daru'l-Fikir. t.y.
- Curcânî. *et-Ta'rîfât*. Beyrût: Daru'l-Kutubî'l-İlmiyya, 1. Bask, 1983.
- Dârakutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer. *el-'ilau'l-vâirde fi'l-ahâdis*. thk. Mahfûz'r-Rahmân. Riyâd: Daru Tayba, 1. Bask, 1985.
- Ebü'ş-şeyh el-İsfahânî, Abdullâh b. Muhammed. *el-Azama*. thk. Rıdallah el-Muberakfûrî, Riyâd: Daru'l-Âsima, 1. Bask, 1408.
- Elbânî, Nâsiruddîn. *Silsiletü'l-ahâdis'd-daîfa*. Riyâd: Daru'l-Maârif, 1. Bask, 1992.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyaü ulûmi'd-dîn*. Beyrût: Daru'l-Marife. t.y.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Maksidü'l-asnâ*. thk. Bassâm el-Câbî, Kıbrıs: Mektebetu'l-Câbî, 1. Bask, 1987.
- Hakîm Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen. *Nevâdirü'l-usûl*. thk. Abdurrahmân Umayra. Beyrut: Daru'l-Cil. t.y.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *Târîhu Bağdât*, thk. Beşşâr Marûf. Beyrût: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1. Bask, 2002.
- Heytemî, İbn Hacer. *el-Fetâvâ'l-hadîsiyye*. Beyrût: Daru'l-Fikir. t.y.
- Haysamî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr. *Mecmau'z-zevâid*. thk. Hüsameddîn Kudsi. Mısır: Dâru'l-Kudsî, 1. Bask, 1994.
- Hifâcî, Şihâbüddîn. *Haşiyetu'ş-şihâb*, Beyrût, Daru Sâdır. t.y.
- İbn Adi, Ebû Ahmed Abdullâh. *el-Kâmil fi duafai'r-ricâl*. thk. Adil Abdulmevcût ve Ali Ahmed Muavvad. Beyrût: Daru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1. Bask, 1997.
- İbn Hibbân, *es-Sikât*. Hindistân: Dâiratu'l-Maarif el-Osmâniyye, 1. Bask, 1973.

- İbn Hibbân. *el-Mecruhûn*. thk: Mahmud Zâyid. Halep: Daru'l-va'i, 1. Bask, 1396.
- İbn Furak. *Müşkilü'l-hadîs*. thk: Musa Muhammed Ali. Beyrût: Alemu'l-Kutub, 1. Bask,1985.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b *Medâricü's-sâlikîn*. thk. Muhammed Mutasim Bağdâdî. Beyrût: Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Bask, 1996.
- İbn Teymiyye. Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Beyânü telbisi'l-Cahmiyye*. el-Medine: Mucemm'au'l-Melik Fahd, 1. Bask,1436.
- İbn Teymiyye. *es-Safadiyye*. thk. Muhammed Reşâd sâlim, Kahira: Mektebetu İbn Teymiyye, 1. Bask, 1406.
- İbn Teymiyye. *er-Redu 'ale's-Şâzilî*. thk: Ali Umrân. Beyrût: Daru İbn Hazm. t.y.
- İbnu Ebüi'd-Dünya, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *Mekârimu'l-ahlâk*. thk. Mecdî İbrâhim. Kahira: Mektebetu'l-Kur'ân. t.y
- İrâkî, Şamsuddîn. *el-Muğnî an hamli'l-asfâr*. Beyrût: Daru İbn Hazm, 1. Bask, 2005.
- İsfbahânî, Ebû Nu'aym. *Hilyatü'l-evliyâ*. Mısır: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Bask, 1974.
- İsfbahânî, Ebû Nu'aym. *Marifetü's-Sahâbe*. thk. Adil b. Yusuf el-Azzâzî. Riyâd, Daru'l-Vatan, 1. Bask,1998.
- İsfbahânî, Ebû Nu'aym. *Tarîhu İsfahân*, thk. Seyyid Kistrâvî Hasan, Beyrût: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.
- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed. *İrşâdü's-sârî*. Mısır: el-Matbaatu'l-Emîriyye, 1323.
- Mazharî, *el-Mefâtîh fi şerhi'l-Masâbih*. thk. Nuruddîn Tâlib. Beyrût: Daru'n-Nevâdir, 1. Bask, 2012.
- Münâvî, Abdürraûf. *Fayzü'l-kadîr*. Mısır: el-Mektebetu't-Ticâriyye, 1. Bask, 1356.
- Mücîr, Muhammed Hatib. *Marifetü medâri'l-isnâd*. Şam: Daru'l-Meymân. 1434.

- Nisâbü'rî. *Garâibü'l-Kur'ân ve reğâibü'l-furkân*. thk: Zekeriya Umayrât, Beyrût: Daru'l-kutubi'l-İlmiyya, 1. Bask,1416.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-ğayb*, Daru İh-yai't-Turâsi'l-Arabî, 1. Bask,1420.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. Râzî, *Levâmiu'l-beyyinât*. thk. Muhammed Bedruddîn Nasânî, Mısır: el-Matbaatu'ş-Şarkiyye, 1. Bask, 1323.
- Kiraz, alaadin. *Turuku takviyeti'l-hadîs'z-zayîf*. Beyrût: Daru'l-Muktebes, 1. Bask,2014.
- Sahâvî. *Fethü'l-muğîs*. thk: Ali Seyid. Mısır: Mektebetu's-Sünne, 1. Bask,2003.
- San'ânî, Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed. *et-Tenvîr*. thk: Muhammed Seyyid İbrahim. Riyad, Daru's-Selâm, 1. Bask, 2011.
- Sıddık, Muhammed. "الحديث والأخلاق الصوفية: دراسة في دور الأحاديث في بناء التصور الأخلاقي عند الحكيم الترمذي". *Tasavvur/Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, 9/1 (Haziran 2023), 239-294. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1230148>.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr. *ed-Du'âfâü'l-kebîr*. thk. Abdulmuti Kalcî, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Bask, 1984.
- Uysal, Muhiddin. "الأعلام الصوفية في عهد السلاجقة وعلاقتهم بعلم الحديث". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/32 (Eylül 2011), 59-76. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/neuifd/issue/19688/210271>
- Yavuz, Adil. "Gazzâlî'nin Yönetim Anlayışında, Hadis ve Sünnet Kültürünün Etkisi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/34 (Kasım 2012), 7-27. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/neuifd/issue/19686/210261>
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mizânü'l-itidâl*. thk. Ali el-Bicâvî, Beyrût: Daru'l-Marife, 1. Bask, 1983.



*tasavvur*

*tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal*

e-ISSN: 2619-9130

*tasavvur*, Aralık/December 2024, c. 10, s. 2: 1127-1170

أثر الباب الحديثي في نقد الحديث والاحتجاج به عند المحدثين

The Impact of Hadith Categorization on Hadith Criticism and  
Argumentation among Hadith Scholars

Muhaddislere Göre Hadis Babının Hadisleri Tenkit Etmeye ve Delil Olarak  
Kullanmaya Etkisi

**Abdul Jawad HAMAM**

Dr. Lübnan-Trablus Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dr. Lebanon-Tripoli, University Faculty of College of Islamic Sharia

abdoljwad@gmail.com

**ORCID:** 0009-0006-6614-9467

**DOI:** 10.47424/tasavvur.1539859

#### Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 28 Ağustos / August 2024

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 1 Aralık / December 2024

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2024

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atf / Citation:** Hamam, Abdul Jawad. "Eseru'l-Bâbi'l-Hadîsî fi Nakdi'l-Hadîs ve'l-İhticâc bihi inde'l-Muhaddisîn". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 10/2 (Aralık 2024): 1127-1170. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1539859>

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

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

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

**Copyright** © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,

İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of

Theology, Tekirdağ, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



## ملخص

ينطلق هذا البحث من فرضية علمية تأسيسية، فحواها أن النظرة الكلية والتصور العام في كل علم هي التي تلعب دوراً محورياً في بناء مفردات هذا العلم ونظم فروعهِ وشعبهِ في إطار منهجي متكامل، وإن امتلاك هذه النظرة الكلية والتصور العام هو المحدد لإبداع العلماء وتجديدهم وعمق تأصيلهم في تخصصهم، ومدى توجيههم لدفة هذا العلم نحو الاتجاه البنائي والإبداعي الصحيح.

وتناول البحث هذه الفرضية في إطار علوم الحديث عموماً، وفي جانب النقد الحديثي والاحتجاج بالمرويات خصوصاً، حيث تتجلى اعتماد النظرة الكلية عند علماء الحديث من خلال إعمالهم لأثر الباب الموضوعي للحديث في نقده وترجيح ثبوته أو رده، كما تجلّى ذلك في نهجهم في تصنيف كتب الحديث نهج الترتيب على الأبواب بحسب موضوع الحديث، ثم موازنة أي رواية أو حديث أو إسناد بما جاء في هذا الباب من أدلة ثابتة حديثية وغيرها، حتى تأصلت الأدلة والثوابت - تقريباً - في كل باب، وصار المحتكم إليها فيما يأتي من روايات أو اجتهادات.

وقد دار هذا البحث على محاور خمسة، الأول: حول مفهوم الباب الموضوعي والحديثي، ودراسة تاريخية للعمل به عند المحدثين تصنيفاً ومنهجية، والمحور الثاني: دراسة أثر التفرد في الأبواب الحديثية وضوابط قبوله أو رده، والمحور الثالث: دراسة علاقة الحديث الآحاد بالتفرد وصلته بالتبويب الموضوعي للأحاديث، والمحور الرابع: دراسة أثر الباب الموضوعي في الحكم على اختلافات الرواة والترجيح بينها، والمحور الخامس: دراسة أثر الباب الموضوعي في الحكم بنكارة المتن وعدم قبوله.

وقد انتهى البحث بخاتمة تضمنت خلاصة ما توصل إليه، ولا سيما لجهة صلة التبويب الموضوعي للحديث بنقد الحديث وإثبات صلة متينة وثيقة بينهما، وأنها تشكل جزءاً أساسياً من

نظر الناقد في حكمه على الحديث. وكذلك ترسخ التقسيم الموضوعي للحديث وأثر ذلك في حكمهم على الرواة ودرجات أحاديثهم. والتنبيه على أن عدم مراعاة موضوع الحديث في مراتب الرواة ومروياتهم أوقع المتأخرين في أخطاء منهجية، خالفوا فيها نقاد الحديث الجهابذة والفقهاء الراسخين. وضرورة لحظ التبويب الدقيق للمحدثين في تصنيفاتهم الحديثية، ولا سيما أصحاب الكتب الستة، إذ التبويب لديهم هو فقه الحديث وبيان معناه الصحيح، وبتر الحديث من بابه وعدم اعتباره قد يوقع في إشكالات وتخبطات علمية. وأخيراً فقد توضح من خلال البحث أن قمة النضج في التصنيف الحديثي وأبدعه ظهر في تبويب الصحاح للحديث، وإمامهم في هذا البخاري وما أبدعه في ترتيب صحيحه وتبويبه، وما أضفاه من استنباطات دقيقة وعميقة من خلال تراجم الأبواب.

**الكلمات المفتاحية:** الباب الموضوعي, الباب الحديثي, التصنيف الموضوعي, موضوع

الحديث, نقد الحديث

## Öz

Bu araştırma, bilimlerdeki bütüncül bakış açısı ve genel anlayış çerçevesinde, bilimin terminolojisinin şekillenmesinde ve metodolojik bir bütünlük içinde kısımlarının ve alt dallarının düzenlenmesinde belirleyici bir rol oynadığı yönündeki temel bilimsel bir varsayımdan hareket etmektedir. Bu bütüncül bakış açısına ve genel anlayışına sahip olmak, bilim insanlarının yaratıcılıkları, yenilikçi yaklaşımları ve uzmanlık alanlarındaki derinliklerini belirlemekle birlikte, bu bilimi doğru ve yapılandırıcı bir yöne sevk etme yetkinliklerini de belirleyen bir unsurdur. Araştırma, genelde bu varsayımı hadis ilimleri bağlamında ele alırken; özelde ise hadis tenkidi ve rivayetlerin delil değeri açısından incelemektedir. Hadis âlimlerinin bütüncül bir görüşü benimsedikleri, hadisleri eleştirme ve sıhhatlerini belirlemede ya da reddedilmelerini tercih etmede konuya dayalı bölümlerin (babların) etkilerini göz önünde bulundurdıkları,

hadis kitaplarını tasnif ederken hadisleri konularına göre düzenledikleri; ardından her bir rivayeti, hadisi veya isnadı bu konularda yer alan sabit delillere ve diğer kanıtlara göre değerlendirdikleri açıkça görülmektedir. Zamanla bu deliller ve ilkeler, her bir bölümde belirginleşmiş ve bahsedilen bu yöntem sonraki rivayetler ve içtihatlar için temel bir ölçüt hâline gelmiştir.

Araştırma beş ana unsur üzerine oturmaktadır. Birincisi, konuya dayalı bab kavramı, bu kavramın hadislerle ilişkisi ve bunun muhaddisler tarafından tasnif ve yöntem geliştirme süreçlerindeki tarihsel kullanımına dair bir incelemeden oluşmaktadır. İkincisi, hadis bablarındaki teferrüdün etkisi, bunun kabul veya reddine dair ölçütler üzerinedir. Üçüncüsü, âhâd hadis ile teferrüd arasındaki ilişki ve hadislerin konularına göre tasnifinin bu bağlamdaki önemini ortaya koymaktadır. Dördüncüsü, râvîler arasındaki farklılıkların değerlendirilmesinde ve tercihlerinde konuya dayalı babların rolünü açıklamaktadır. Beşincisi, metinlerin münker sayılması ve kabul edilmemesinde konuya dayalı babların etkisi üzerinedir. Araştırma, hadislerin konuya göre tasnifinin hadis tenkidi ile olan ilişkisinin ispatlandığı, bu ilişkinin eleştirilenlerin hadisler hakkındaki hükmünde temel bir unsur teşkil ettiğini vurgulayarak sona ermektedir. Ayrıca, hadislerin konuya göre sınıflandırılmasının, râvîler üzere yapılan değerlendirmelere ve hadislerin derecelerine olan etkisi de teyit edilmiştir.

Râvîler ve rivayetlerin incelenmesi aşamasında hadisin konusunun dikate alınmaması, müteahhir âlimlerin, güvenilir muhaddislere ve fakihlere ters düşen metodolojik hatalar yapmalarına yol açmıştır. Bu nedenle, özellikle Kü-tüb-i Sitte müelliflerinin hadis tasniflerinde gösterdikleri titizlik mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır. Bir hadisi kendi babından çıkarmak ve bu bağlamı göz ardı etmek, bilimsel açıdan sorunlu ve karışıklığa yol açan sonuçlar doğurabilir. Son olarak, araştırma, hadis tasnifinde olgunluk ve zirvenin, özellikle Sahihlerin tertibinde ortaya çıktığını ve bu alanda İmam Buhârî'nin (ö. 256/870) lider konumda olduğunu ortaya koymaktadır. Buhârî'nin, Sahih'inde kullandığı tertip ve bölümlenme yönteminin yanı sıra, bab başlıkları aracılığıyla yaptığı kesin ve derin çıkarımlar, bu bağlamda eşsiz bir model teşkil etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Babu'l-Mevzu, Babu'l-Hadis, Tematik Sınıflandırma, Mevzû'l-Hadis, Nakdü'l-Hadis

### **Abstract**



This research is founded on the fundamental hypothesis that a holistic perspective and general understanding play a decisive role in shaping the terminology of any discipline and organizing its components and subfields within a coherent methodological framework. Possessing such a holistic perspective and understanding is a key factor in determining the creativity, innovative approaches, and depth of expertise of scholars, as well as their ability to guide the discipline in accurate and constructive directions. The study explores this hypothesis in the context of Hadith sciences, specifically focusing on Hadith criticism and the evidentiary value of narrations. It demonstrates that Hadith scholars adopted a holistic view by considering the impact of thematic chapters (*bab*) in their criticism of Hadiths and their judgments regarding authenticity or rejection. This approach is evident in the classification of Hadith compilations, where Hadiths are arranged according to thematic chapters. Subsequently, each narration, Hadith, or chain of transmission (*isnād*) is evaluated in light of the established principles and evidence specific to these chapters, including other supporting proofs. Over time, these principles and evidences became well-defined within each chapter, serving as essential criteria for assessing subsequent narrations and scholarly interpretations.

The research is structured around five main axes:

1. The concept of thematic *babs* and their relationship with Hadith, including an analysis of their historical application by *muhaddithūn* in classification and methodological development.
2. The impact of singularity (*tafarrud*) within Hadith chapters and the criteria for its acceptance or rejection.
3. The relationship between solitary (*āhād*) Hadiths and singularity, and the significance of thematic categorization in this context.
4. The role of thematic *babs* in evaluating discrepancies among narrators (*rāwīs*) and determining preferences.
5. The influence of thematic *babs* on judging Hadiths as *munkar* or unacceptable.

The study concludes by affirming the strong and intrinsic connection between the thematic categorization of Hadiths and Hadith criticism, emphasizing that this relationship constitutes a fundamental element in the judgments of critics regarding Hadiths. Additionally, it confirms the impact of thematic classification on the evaluation of narrators and the grading of Hadiths.

The research highlights that neglecting the thematic context of Hadiths when examining narrators and their narrations has led later scholars (*muta'akhhirūn*) to methodological errors, diverging from the approaches of master Hadith critics and well-established jurists. Therefore, particular attention must be given to the meticulous classification employed by Hadith scholars, especially the authors of the *Kutub al-Sittah*, whose precision in categorization reflects a profound understanding of Hadiths and their correct interpretation. Finally, the study underscores that the pinnacle of maturity and excellence in Hadith classification is particularly evident in the arrangement of authentic compilations, with Imam al-Bukhārī (d. 256/870) standing as a leading figure. His methodological rigor in the organization of the *Sahīh* and the profound insights derived from his use of chapter headings (*bab* titles) exemplify an unparalleled model in this domain.

**Keywords:** Thematic categorization, Hadith categorization, Thematic classification, Hadith subject matter, Hadith criticism

## مدخل

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، أما بعد:

فإن النظرة الكلية في جميع العلوم هي الناظمة والمرتبة لمفردات المعلومات التي تنضوي تحتها، وإن المتميزين في كل فنّ هم من استطاعوا نظم الحقائق والمعارف التفصيلية في إطارات عامة، وانتقلوا في الاستفادة منها من حالات جزئية فرعية إلى حالة كُليّة تععيدية متكاملة، يمكن البناء عليها وتطبيقها في مجالات ومسائل جديدة.

وهذا إن انطبق على العلوم بجملتها؛ فإن انطباقه على العلوم الشرعية أوضح وأجلى، ففرق ما بين متفقيه حَفِظَ مسائل الفقه وأفتى بها بحسب حفظه وتلقيه، ومن أتقن استنباط الأحكام الفرعية من الأدلة التفصيلية ثم خرج بتأصيل فقهي عام، وتكوّن لديه النَّفَسُ الفقهي، وبنية الفقيه المجتهد؛ على درجات الاجتهاد التي نصَّ عليها العلماء.

وكذلك في علوم الحديث فالنظرة الكُلِّيَّة حاضرة تماماً وبوضوح في أذهان جهابذة المحدثين النَّقَّدة، ولا سيما من كان له اشتغال في الفقه والأصول مع علم الحديث، وكان لهذه النظرة الكلية أثر كبير في الصنعة الحديثية لديهم، وفي نقد الحديث وتعليقه.

وتتجلى هذه النظرة الكلية عند المحدثين في جوانب عدة، من أهمها تصنيف الأحاديث على الأبواب الموضوعية والأبواب الحديثية<sup>(1)</sup>، ثم موازنة أي رواية أو حديث أو إسناد بما جاء في هذا الباب من أدلة ثابتة حديثية وغيرها، حتى تأصلت الأدلة والثوابت - تقريباً - في كل باب، وصار المحتكم إليها فيما يأتي من روايات أو اجتهادات، حتى نُقِلَ عن إمام كبير من أئمة الصنعة الحديثية وهو علي بن المديني أنه قال: «الْبَابُ إِذَا لَمْ يَجْمَعْ طَرِيقَهُ لَمْ يَتَبَيَّنْ خَطْوُهُ»<sup>(2)</sup>.

(1) نفرق هنا بين الباب الحديثي والباب الموضوعي، فالأول: يقصد به "الأحاديث المفردة التي تكثر طرقها ووجوهها ورواياتها، حتى تغدو باباً عظيماً؛ فيعتني أصحاب الحديث بتتبع ذلك، وهذا راجع إلى جمع طرق الحديث" الخطيب، محمد مجير، معرفة مدار الإسناد، 259/1، وأما الباب الموضوعي فيقصد به الباب الفقهي أو الأحاديث التي تدور حول موضوع واحد، وفي هذا تكثر عباراتهم نحو: «ليس في الباب حديث صحيح»، أو «ليس في الباب حديث أصح من هذا»، أو «أصح حديث في الباب حديث فلان» وقد أوضحنا ذلك في كتابنا «التفرد في رواية الحديث» ص43.

(2) أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الروي وآداب السامع، التحقيق: د. محمود الطحان (الرياض: مكتبة المعارف، د.ت) 212/2.

ومع تلك الأهمية الفائقة فقد غابت النظرة الكلية ومراعاة الوارد في الباب عن بعض المشتغلين بالعلم لعدم اكتمال العدة الفقهية أو الصنعة الحديثية، وهذا من أهم أسباب ما نقرأه من شواذ الفتاوى والآراء عبر الزمن.

وبناء على ما سبق نرى من الأهمية بمكان توضيح أثر الباب الحديثي في نقد الحديث والاحتجاج به، مع التطرق لنماذج من عدم مراعاة الباب عند بعض العلماء.

### إشكالية البحث:

يمكن تلخيص إشكالية البحث بالتساؤلات الآتية: هل موضوع الحديث له أثر في الحكم عليه؟ وهل يلحظ المحدثون الباب الذي يندرج تحته الحديث في أثناء تقديمهم للحديث سنداً ومتمناً؟ وهل يختلف الحكم على الحديث بين باب وآخر؟ وما ضوابط ذلك؟

### حدود البحث:

ترتسم الحدود الموضوعية للبحث في إطار مصادر نقد الحديث ولا سيما المتقدم منها، وهو ما واكب عصر الرواية وتدوين الحديث من كتب العلل وكتب الجرح والتعديل المتقدمة، وكذلك ما أصَّله المحدثون من قواعد وضوابط دقيقة في كتب مصطلح الحديث، مع ما دار حول ذلك من نقاشات واختلافات في الحكم على الأحاديث في كتب التخريج والحكم على الحديث. والبحث لم يستقص تلك المصادر لبنائه على الاختصار وتناول أطراف الموضوع، وإنما تطرق لتأصيل الأفكار الرئيسية التي تدخل في صلب موضوعه، مع أمثلة تطبيقية من كتب نقاد الحديث المشهورة.

## الجهود السابقة:

بحسب اطلاع الباحث لم يقف على دراسة سابقة تحمل عنوان البحث أو نحوها، لكن ثمة جهود سابقة تناولت أطرافاً من الموضوع وقارنته، ولا سيما ما كتب من أبحاث ودراسات حول نقد المتن، حيث تناول عدد منها دراسة الباب الذي يندرج تحته المتن وما ورد في ذلك الباب وأثرها في التصحيح والتضعيف، أو أثره في نقد الرجال والجرح والتعديل، وأستعرض هنا عدداً من تلك الدراسات التي وقفت عليها على سبيل التمثيل لا الاستقصاء.

(1) منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوي، للدكتور صلاح الدين الإدليبي، وهو من الدراسات المبكرة الرصينة حول نقد المتن، وقد أستوعب البحث فيه، لكنه لم يفرد جانب أثر الباب في الحكم على الحديث، وإن تطرق إلى الضوابط والقرائن الأخرى المؤثرة من جهة المتن في الحكم على الحديث<sup>(3)</sup>.

(2) مقاييس نقد متون السنة، للدكتور مسفر عزم الله الدميني، وهو كتاب واسع في بابه، استقصى فيه أطراف موضوع نقد المتن، لكنه لم يتطرق فيه إلى بيان أثر الباب الحديثي في النقد<sup>(4)</sup>.

(3) نقد المتن الحديثي وأثره في الحكم على الرواة عند علماء الجرح والتعديل، للدكتور خالد بن منصور الدريس، وهو بحث موجز حول نقد المتن وأثره جرحاً وتعديلاً، ولم يتوسع فيه ولم يتطرق لموضوع أثر الباب في الحكم على الحديث<sup>(5)</sup>.

(3) الكتاب يقع في (420) صحيفة، طبع لأول مرة لدى دار الآفاق الجديدة في بيروت عام 1403هـ - 1983م.

(4) الكتاب يقع في (565) صحيفة، طبع في الرياض، عام 1404هـ - 1984م.

(5) يقع البحث في (44) صحيفة، وهو بحث منشور في إسلامية المعرفة، السنة التاسعة، العدد 39، شتاء 2005/1426م، ثم طبع

لدى دار المحدث للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، عام 1428هـ.

4) مفهوم نقد المتن بين النظر الفقهي والنظر الحديثي، للدكتور عماد الدين الرشيد، وهو بحث موجز ركز على تأصيل نقد المتن وارتباطه بنقد السند<sup>(6)</sup>.

### محاور البحث:

يتضمن البحث على المحاور الآتية:

- أولاً- مفهوم الباب الحديثي وتاريخه عند المحدثين تصنيفاً ومنهجية.
- ثانياً - أثر التفرد في الأبواب الحديثية وضوابط قبوله أو رده.
- ثالثاً - الحديث الأحاد وعلاقته بالتفرد وصلته بالتبويب الموضوعي.
- رابعاً - أثر الباب في الحكم على اختلافات الرواة والترجيح بينها.
- خامساً - أثر الباب في الحكم بنكارة المتن وعدم قبوله.
- الخاتمة: النتائج والتوصيات.

سائلاً المولى عز وجل السداد والتوفيق، وأن يبلغني المقصد فيما أردت، وأن يغفر الزلل والخطأ، إنه أكرم مسؤول.

أولاً- مفهوم الباب الحديثي وتاريخه عند المحدثين تصنيفاً ومنهجية

من المعروف تاريخياً أن التصنيف الحديثي لكتب السنة على الأبواب الموضوعية هو تصنيف متطور، تلا مراحل سابقة من أنواع التصنيف، بدأت بصورة مبسطة مفرقة غير منهجية، ثم ممنهجة مبنية بحسب المواضيع والأبواب.

(6) يقع البحث في (28) صحيفة، وهو بحث منشور في إسلامية المعرفة، السنة التاسعة، العدد 39، شتاء 2005/1426م.

فقد ابتدأت كتابة أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم في حياته - بعد إذنه بذلك - على صورة أحاديث مفردة أو خطبة معينة، وربما أحاديث عدة مفرقة بحسب ما ينشط الكاتب أو ما يأمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ كأمره الصحابة بكتابة خطبته لأبي شاه بعد أن طلبها أبو شاه<sup>(7)</sup>، وأمره عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما بالكتابة بعد أن نهاه قومه<sup>(8)</sup>، وكتبه وخطاباته للملوك والزعماء في عصره<sup>(9)</sup>.

ونقف مع ذلك على حالات جمع فيها الصحابة أحاديث ذات موضوع واحد أو مسائل متقاربة، كحال أحاديث علي رضي الله عنه في العقل وفكاك الأسير وأن لا يقتل مسلم بكافر<sup>(10)</sup>، حيث نلاحظ دوراتها حول مسائل متقاربة من الحدود والديات والجهاد، وكذلك صحيفة الصدقات التي نقلت عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه<sup>(11)</sup>، والصحيفة الصادقة التي نقلت عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما<sup>(12)</sup>.

وبقيت كتابة السنة على هذه الحال بعد وفاة النبي I في عصر أصحابه وشرطاً من عصر التابعين حتى نشطت عملية التدوين بأمر الخليفة عمر بن عبد العزيز، وكان التدوين إذ ذاك مرتبطاً

(7) محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح (الرياض: دار السلام، دمشق: دار الفيحاء، 1419هـ/1999م) "اللقطه"، 7 (رقم 2434). ومسلم بن الحجاج، الجامع الصحيح (دمشق: دار الفيحاء، الرياض: دار السلام، 1421هـ/2000م) "الحج"، (رقم 1355).

(8) أبو داود السجستاني، السنن، التحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد (صيدا/ بيروت: المكتبة العصرية) "كتاب العلم"، 3 (رقم 3646).

(9) ينظر: الحيدر آبادي، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة (بيروت: دار النفائس، 1407هـ) 100 وما بعد.

(10) البخاري، "العلم"، 39 (رقم 111)، ومسلم، "الحج"، 85 (رقم 1370).

(11) أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني، المسند، التحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرين، إشراف: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421هـ - 2001م) 232/1، (رقم 72).

(12) ينظر في تحريرها وبيان مضمونها: عجاج الخطيب، السنة قبل التدوين، (بيروت: دار الفكر: 1400هـ/1980م) 348.

بمحفوظات المدوّن، والأحاديث التي سمعها، من دون العناية بتصنيفها موضوعياً، أو ترتيبها على الأبواب والمسائل التي تنضوي تحتها<sup>(13)</sup>.

وظهرت بعد ذلك بدايات المصنفات الحديثية على شكل أحاديث مفرقة يجمعها مؤلفها للحفظ والصيانة من الضياع، ثم تطورت لترتب على مسانيد الصحابة أو ترتيب الشيوخ، ونلاحظ هنا أن من المصنفات الأوائل ما سمي بالجوامع، والجامع كما استقر عند المحدثين: "كتاب الحديث المرتب على الأبواب الذي يوجد فيه أحاديث في جميع موضوعات الدين وأبوابه، وعددها ثمانية أبواب رئيسية..."<sup>(14)</sup>، لكن تلك الجوامع قصد بها جمع أحاديث، ولم تكن مرتبة على أبواب الفقه أو الدين، كجامع معمر بن راشد (154هـ)، وجامع سفيان الثوري (161)

ومع تطور التصنيف بدأت تظهر أجزاء خاصة بمواضيع معينة، ثم كتب رتب على كتب الفقه وموضوعات أخرى مقارنة، ولعل من أقدم ما وصلنا ناضجاً من ذلك كتاب «الموطأ» للإمام مالك بن أنس (179هـ).

ومع وجود أجزاء حديثية أفردت لأبواب خاصة، ومسائل مفردة، فإن قمة النضج في التصنيف الموضوعي ظهر - بحسب ما يرى الباحث - في تصنيف الجوامع الصحاح، وتاجها صحيح الإمام البخاري، وتفسير هذا من حيث طبيعة التصنيف أن الأجزاء الحديثية المفردة في مواضيع خاصة دارت على فكرة الجمع لأحاديث الباب، واشتمال الجزء على كل أحاديث الباب التي يحفظها مؤلفها أو جملها، بغض الطرف عن درجتها الحديثية وإمكانية الاستدلال بها، حتى

(13) ينظر: نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، (دمشق-بيروت: دار الفكر، 1418هـ / 1997م) 59.

(14) ينظر: نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، 198. ومحمود الطحان، أصول التخريج ودراسة الأسانيد (بيروت: دار القرآن الكريم، د.ت) 97.



الأجزاء المؤلفة في مسائل تدخل في العقائد وتتصل بقطعيات الدين نرى فيها من الأحاديث ما هو ضعيف وهالك بل فيها ما هو منكر وموضوع أحياناً.

وهذا ليس عيباً بذاته طالما هي تصنيفات تخصصية هدفها توفير كل ما جاء في الباب من الأحاديث والآثار، ثم العهدة على المستدل والمحتج أن يميز ويمحص، ولا عذر فيه للجاهل أن ينقل بلا بصيرة ولا تمييز، فالجمع بهذه الصورة فيه خدمة جلية من جهة حفظ الأسانيد، فتحفظ الأسانيد وتميز المخارج.

ومع ذلك فقيمة العمل في التصنيف الموضوعي - كما أسلفنا - ظهرت مع ظهور «الجامع الصحيح» للإمام البخاري ومن تبعه في تلك المدرسة كصحيح مسلم وحتى السنن الأربعة والصحاح الآخر كصحيح ابن خزيمة وابن حبان.. ذلك أن تلك الكتب بدأت تميز درجات الأحاديث وتعرض حالها بحسب أبوابها، فيكون قبولها والاحتجاج بها تابع لحال الإسناد مع موضوع المتن وتصنيفه الموضوعي.

وتمييز المصنفين في السنة من هذه الطبقة كان قائماً على مجالات ثلاثة أساسية:

- العقائد وأصول الدين (الغيبيات).
- الأحكام الفقهية (الشعائر - الاجتماع الإنساني).
- بقية الأبواب وتشمل: الرقائق، والتفسير، والسير، والفضائل والمناقب، والأخلاق والآداب ... (الخلق - السلوك).

وهذا التصنيف من المحدثين والتمييز الموضوعي لا يحتاج ما يبرره، فهم يدركون خطورة أبواب العقائد وأصول الدين التي تشكل فكر المسلم في حياته ومنهج الذي ينعكس على كل الجوانب

الأخرى من عبادات ومعاملات وأخلاق وآداب .. وهي الموجهة والمرشدة لمواهبه وإمكاناته بحسب صحيح فهمه لها، وحسن انقياده لها، لذلك كان لها الحظ الأشد من الضوابط الحديثية، ودقة النقد، والتشدد في قبول ما يروى فيها وما يقبل منها.

والمرتبة الثانية هي الأحكام الفقهية التي تنظم جوانب العبادات وجوانب الاجتماع الإنساني، وهي تلي الصنف الأول أهمية، لما يترتب عليها من حقوق والتزامات أمام الله تعالى ومع العباد، تتنوع من حقوق معنوية إلى حقوق مادية ومالية، حتى تصل إلى العقوبات الشرعية من حدود وتعزيرات.

ثم تأتي بقية الأبواب المكملة لصورة الحياة الإنسانية ومقتضياتها الرشيدة، من ضوابط الأخلاق والآداب، ومن الحكم والمواعظ والآداب، ومن معرفة ما يتعلق بسير النبي I وصحابته الكرام ومن تبعهم بإحسان، وما يلتحق بذلك من فضائل الأماكن والأزمان والأشخاص ونحوها .. مما لا يمثل عقيدة لدى المسلم، ولا ينبني عليه حكم شرعي من حلال ولا حرام، وإنما ينظم التكوين الخلقي والأدبي للشخصية المسلمة، أو يندرج تحت ثقافته العامة ومعارفه الممتدة تاريخياً وجغرافياً.

ثانياً – أثر التفرد في الأبواب الحديثية وضوابط قبوله أو رده (15).

التفرد في الرواية مفهوم ناظم في علوم الحديث، ينظم جملة مستكثرة من أنواعه ومصطلحاته، يجمعها وقوع صورة من صور التفرد، وتختلف فيما بينها في نوع هذا التفرد وحالته ودرجة الراوي المتفرد، وما يحف ذلك التفرد من ملابسات وقرائن.

(15) نود الإشارة إلى أن رسالة الماجستير للباحث كانت بعنوان: «التفرد في رواية الحديث وأثره في القبول والرد».

ويمكن بهذا المفهوم الموسع أن نعرف التفرد بأنه: ما يأتي من طريق راوٍ واحدٍ من دون أن يَشْرَكَهُ غيرُهُ من الرواة، سواءً أكان بأصل الحديث أم بجزء منه، مع المخالفة أم دونها، بزيادة فيه أم بدون زيادة، في المتن أم السند، ثقة ضابطاً كان الراوي أم دون ذلك<sup>(16)</sup>.

وهو بهذا مغاير لمفهوم الحديث «الفرد» و«الغريب»، وتتفرع عنه أنواع مهمة كالشاذ والمنكر وزيادة الثقة والمزيد في متصل الأسانيد والعالي والنازل وغيرها.

إن مسألة التفرد في الحديث أمر في غاية الأهمية، ولا أبالغ في القول: إنها مدار النقد والإعلاء عند المحدثين، ذلك أننا نجد الإمام ابن الصلاح يقول متحدثاً عن العلة وطريقة كشفها: «ويستعان على إدراكها - أي العلة - بتفرد الراوي، وبمخالفة غيره له، مع قرائن تنضم إلى ذلك تنبّه العارف بهذا الشأن على إرسال في الموصول، أو وقف في المرفوع، أو دخول حديث في حديث، أو وهم واهم بغير ذلك»<sup>(17)</sup>.

فالذي يفهم من كلام ابن الصلاح أن العلة - ولا سيما الواقعة في حديث الثقات - تُدْرَك إما بتفرد الراوي، وإما بمخالفته لغيره من الرواة، مع قرائن وأمارات تَرَجِّحُ للناقد أن هذا التفرد والمخالفة ناتجان عن الخطأ والوهم<sup>(18)</sup>، وأن الراوي لم يكن ضابطاً لما رواه على هذا الوجه وإن كان ثقة مقبولاً بصفة عامة.

(16) عبد الجواد حمام، التفرد في رواية الحديث ومنهج المحدثين في قبوله أو رده دراسة تأصيلية تطبيقية، (دمشق، جامعة دمشق، كلية الشريعة، رسالة ماجستير، 1429هـ/2008م) ص 66.

(17) تقي الدين ابن الصلاح، علوم الحديث، التحقيق: د. نور الدين عتر (دمشق: دار الفكر، 1423هـ/2002م) ص 90.

(18) ينظر: حمزة بن عبدالله المليباري، نظرات جديدة في علوم الحديث (بيروت: دار ابن حزم، 1423هـ - 2003م) ص 44.

فمدار العلة إذأ هو التفرد والمخالفة، وأي علة أو وهم أو خطأ في الرواية يعود في حقيقته ليندرج تحت تفرد راويه أو مخالفته.

وإذا تأملنا قضية المخالفة مع التفرد، وأجلنا الفكرَ فيهما قليلاً رأينا أن المخالفة الواقعة من الراوي مندرجة أيضاً في التفرد داخلة فيه ومتفرعة عنه، إذ كل مخالف في الرواية - لغيره من الرواة الذين رووا الحديث ذاته - متفرد عنهم، فعاد الأمر إلى التفرد.

والناظر في كتب العلل يجد المحدثين كثيراً ما يُعلِّون بالتفرد، وربما اقتصروا على ذلك في ردِّ رواية ما أو الطعن فيها، مع أن التفرد على المرجح ليس بعلة في ذاته، ولكنه كاشف عن العلة ودالٌّ عليها<sup>(19)</sup>.

ومع انتماء مسألة التفرد وما يتعلق بها من مباحث وتفصيلات إلى مباحث الإسناد وعلم الرجال كما يتبادر، ومع أن الذي يُفهم من عمل المتأخرين انحصار بحثهم فيما يتعلق بالتفرد والحكم عليه في درجة الراوي جرحاً وتعديلاً، وفي وجود المخالفة المناقضة مما لا يتأتى معها الجمع والتوفيق، فإن قضية التفرد على الحقيقة لصيقة بالمتن التصاقاً عضوياً عند النقاد الجهابذة، ولا ينفك النظر في حالات التفرد عن تدبر المتن واعتبار الباب الذي يندرج تحته، والموضوع الذي يتضمنه، فهذا التصنيف مع حال الراوي يُؤلِّد عندهم مُجْتَمِعِينَ الحكمَ على الحديث وحجيتَه للاستدلال به.

ونجد أمثلة ذلك في صحيح الإمام البخاري في عدد من الرواة، أخرج لهم في أبواب دون أخرى، كقُليح بن سليمان، يقول ابن حجر في حاله: «صدوق تكلم بعض الأئمة في حفظه، ولم

(19) ينظر للتوسع: حمام، التفرد في رواية الحديث، 115.

يخرج البخاري من حديثه في الأحكام إلا ما توبع عليه، وأخرج له في المواعظ والآداب وما شاكلها طائفة من أفرادهِ»<sup>(20)</sup>.

ونقف على أمثلة ذلك أيضاً في عمل الأئمة قبل البخاري، كالإمام الشافعي الفقيه المحدث، فقد كان يروى عن شيخه إبراهيم بن أبي يحيى، وكان يقوي أمره، لكن لم يعتمده حجة في التشريع والأحكام، فقد نقل ابن حجر عن الساجي قوله: «لم يخرج الشافعي عنه حديثاً في فرض، إنما أخرج عنه في الفضائل»<sup>(21)</sup>، فالذي يُلحظ من هذا جلياً تقدير حال الراوي مع حال المروي، فيقبل تفرده في أبواب كالفوائد والترغيب والترهيب ونحوها، ولا ولا يقبل فيما هو حكم تشريعي فيما إذا تفرده به مع ما به من ضعف.

ومن دقة المحدثين ما يتصل بهذا الجانب تمييزهم الدقيق لحال الراوي، والاعتماد على الأثبات في الأبواب المندرجة تحت العقائد والأحكام (الغيبات - الشعائر - الاجتماع الإنساني)، وتسامحهم في الأبواب الأخرى بحسب ما سبقت الإشارة إلى تصنيفه، فمن هنا تراهم يميزون بين وصف الراوي بالقبول أو الصدق أو حتى الثقة، وبين وصفه بالحجة والعمدة.

(20) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري (الرياض: دار السلام، دمشق: دار الفحاء، 1418هـ/1997م) 1/142. وتنظر ترجمته في: جمال الدين أبو الحجاج يوسف المزي، تهذيب الكمال، التحقيق: د. بشار عواد معروف (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1400هـ/1980م) 317/23.

(21) ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، التحقيق: إبراهيم الزبيق وعادل مرشد (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421هـ / 2001م) 83/1، وإبراهيم بن محمد بن أبي يحيى الأسلمي مولاهم، أبو إسحاق المدني، قال البخاري: «جهمي، تركه ابن المبارك والناس»، وقال أحمد: «قدري، معتزلي، جهمي، كل بلاء فيه»، وقال يحيى القطان: «كذاب»، وقال ابن معين: «كان فيه ثلاث خصال: كان كذاباً، وكان قدرياً، وكان رافضياً»، وقال ابن حجر في «تقريب التهذيب» (ص132) [241]: «متروك»، أخرج له ابن ماجه وحده، وتوفي سنة (184هـ) وقيل: (191هـ). ينظر: العسقلاني، تهذيب التهذيب (1/83)، وشمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، التحقيق: محمد عوامة وأحمد محمد نمر الخطيب (المدينة المنورة: دار البسر، جدة: دار المنهاج، 1430هـ/2009م) 71/2 [197].

قال عبد الرحمن بن مهدي (198هـ): «حدثنا أبو خلدة، فقال له رجل: كان ثقة؟ قال: كان صدوقاً، كان مأموناً، كان خياراً، الثقة شعبة وسفيان»<sup>(22)</sup>.

ونقل ابن أبي حاتم عن أبيه أنه قال: «الحجة على المسلمين الذين ليس فيهم لبس: سفيان الثوري، وشعبة، وحماد بن زيد، وسفيان بن عيينة، وبالشام الأوزاعي»<sup>(23)</sup>.

ونقل أيضاً سؤاله عن راو فقال: «صالح الحديث، فقلت: تقوم به الحجة؟ فقال: لا، ولكن صالح»<sup>(24)</sup>.

وسأل أباه أيضاً فقال: «يحتج بحديث ربيعة بن الحارث؟ قال: حسن، فكثرت عليه مراراً، فلم يزدني على قوله: حسن، ثم قال: الحجة سفيان وشعبة»<sup>(25)</sup>.

فمنهج المحدثين الأصيل: التمييز في مراتب الرواة بين من يكون حجة يعتمد فيما يروي عموماً، فيقبل منه تفرد في جميع الأبواب، وبين رواة آخرين قد يقبل تفردهم في أبواب دون أخرى، وتقبل روايتهم في مواضع دون سواها، أو يقبل من حديثهم ما لم ينفردوا به مما توبعوا عليه، فمصطلح (حجة) هنا يعني: أنه يعتمد فيما يتفرد به مطلقاً، ولا يحتاج إلى ما يقويه أو من يتابعه.

(22) ابن أبي حاتم الرازي، الجرح والتعديل، التحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني (بيروت: دار الكتب العلمية عن طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بجيدر آباد الدكن / الهند، د.ت) 1/ 160 و 3/ 327.

(23) الرازي، الجرح والتعديل، 1/ 11.

(24) الرازي، الجرح والتعديل، 6/ 108، والراوي المسؤول عنه هو: عُمَرُ بن زُوَيْبَةَ التَّغْلبي.

(25) أبو محمد عبد الرحمن بن محمد ابن أبي حاتم الرازي، علل الحديث، التحقيق: فريق من الباحثين بإشراف وعناية د. سعد بن عبد الله الحميد و د. خالد بن عبد الرحمن الجريسي (القاهرة: مطابع الحميضي، 1427هـ/ 2006م) 1/ 298.

ثالثاً – الحديث الآحاد علاقته بالتفرد وصلته بالتبويب الموضوعي.

يشثبه على كثير من الدارسين التفريق بين مصطلحي (الآحاد) و(التفرد)، وقد خبرت ذلك شخصياً من عدد ليس بالقليل من طلبة العلم والباحثين في مستويات متقدمة في التحصيل العلمي والبحثي، وانبنى على عدم التفريق بينهما شيوع فكرة أن حديث (الآحاد) ظني، فردّه وارد جداً عند أي استشكال أو عدم فهم أو بدوّ تعارض في الظاهر بينه وبين أصل شرعي أو دليل قطعي ثابت، فأول ما يتبادر من الجواب: أن هذا حديث آحاد فهو ظني، فيرد.

وقد بيّنا في الفقرة السابقة بإيجاز مفهوم التفرد، وظهر أن بنيته حديثية من صلب صناعة المحدثين واشتغالهم، فالمصطلح وتفرعاته وليد تطبيقاتهم، ومن وضع نقاد المحدثين وحفاظهم، يميزون فيها أحوال الرواية، وما وقع فيه من تفرد كلي أو جزئي، وهل صاحب هذا التفرد مخالف أو لا، ويبحثون فيما يُبني على ذلك من قبول أو رد، وتضعيف أو تصحيح، فليس التفرد ضعفاً بذاته، ولا علة على حياله، فلا يحكم فيه بحكم كلي شامل.

أما مصطلح (الآحاد) فقضية مختلفة تماماً من حيث المفهوم والنشأة والغرض منه، وما بني عليه من أحكام وإطلاقات، فالآحاد ليس مصطلحاً حديثياً، ولكنه من استعمالات علماء الكلام وغيرهم ممن تناول قضايا المعتقد بالأساليب العقلية الممنهجة والمؤطرة وفق قواعد المنطق القديم والقضايا الفلسفية التي تناوّلها الفلاسفة من قبل الإسلام.

وإذا شئنا التحديد والتدقيق أكثر فإن مصطلح الآحاد نشأ أول ما نشأ على أيدي علماء المعتزلة الذين أسسوا قواعد الفكر الاعتزالي مع بدايات القرن الهجري الثاني تقريباً<sup>(26)</sup>، وسلكوا في تناول الأدلة الشرعية مسلك النقد العقلي البحت، ما أثار عليهم ردوداً شديدة من خصومهم أهمها مخالفتهم لكثير من الأحاديث والأخبار المروية والمصححة على أصول المحدثين.

فذهبوا إلى تقسيم الأخبار بحسب العقل إلى قطعي وظني، فالقطعي هو ما تحققت فيه شروط التواتر، وهو ما ألجأهم العقل والضرورة العقلية إلى القطع به، ولا يَحتمل الظنَّ ولا الشكَّ من حيث الثبوت، وهذا ينحصر في القرآن الكريم، وعدد محدود من الأحاديث النبوية المتواترة، وكل ما ليس بمتواتر فهو آحاد، أي ظني الثبوت، ومن ثمَّ فلا يضيرهم مخالفته أو رده وعدم العمل به لتصورهم أنهم يستندون إلى القطع من حجج العقل، والظن لا يقاوم القطع فيسقط الظني عند مخالفته القطعي<sup>(27)</sup>.

فالآحاد على هذا: كل ما ليس بمتواتر من الأخبار، ودلالته ظنية ليست بقطعية، فلا يكفر مخالفته<sup>(28)</sup>.

(26) أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري، *الأوائل* (طنطا: دار البشير، 1408هـ) 2/119. وينظر في تحقيق بدايات ظهور التقسيم إلى قطعي وظني وآحاد ومتواتر: حاتم العوني، اليقيني والظني من الأخبار، 25 وما بعد، حيث أورد نقولاً تثبت أولية القول بهذا إلى مؤسس الاعتزال واصل بن عطاء (ت131هـ)، وعمرو بن عبيد المؤسس الثاني (ت143هـ).

(27) ولا يفهم من هذا الإيجاز أن المعتزلة يسقطون الاحتجاج بالسنة جملة، فهذه دعوى لا دليل عليها، وأحاديث الآحاد مبثوثة في كتبهم والمنقول من كلامهم في سياق الإثبات والاحتجاج، وإنما هم ردوا ما خالف أصولهم وعقائدهم بزعم أنها ظنية وليست بقطعية.

(28) هذا منصوص علماء الأصول والكلام وغيرهم، ينظر على سبيل المثال: أبو عبد الله بدر الدين الزركشي، *البحر المحييط في أصول الفقه*، التحقيق: عبد القادر عبد الله العاني (الكويت: وزارة الأوقاف، 1413هـ/1992م) 6/93.

\* وأما علماء الحديث فلكون مصطلح (الآحاد) ليس مصطلحاً حديثياً في الأصل فلم يتعرض له المتقدمون منهم ولم يتداولوه أو يعنوا ببيان التمييز بين حجية المتواتر والآحاد، وأما متأخرو المحدثين ممن عنوا بالتصنيف والتأصيل والتقييد فأدخلوا تعريف المتواتر في كتب علوم



وتعريجننا على الآحاد وبيان مفهومه والفرق بينه وبين التفرد ليس استطراداً من القول، أو إسهاباً في المقال، وإنما لما لذلك من وثيق الصلة بقضية التبويب الموضوعي للحديث النبوي، والاجتهاد في الإثبات له والاستنباط منه، ويتجلى ذلك في ناحيتين رئيسيتين هما:

\* **الناحية الأولى:** أنَّ القولَ بالتفريق بين الآحاد والمتواتر كان في أبواب العقائد وأصول الدين، ولم يطرح في بقية الأبواب من حيث الأصل، وهذا فيه لحظ واضح لموضوع الخبر وما يحتويه، وانضوائه تحت أبواب العقائد أو غيرها، وخضوعه لهذا التمييز عند من قال به، وكأنَّ القسمة عند هؤلاء في التبويب الحديثي ثنائية:

■ العقائد (الغيبات): ويشترطون التواتر فيما يُلزمون به من الأدلة المخالفة.

■ بقية أبواب الدين: سواء أكانت في الأحكام الفقهية (الشعائر - الاجتماع الإنساني)، أم كانت في أبواب (الخلق والسلوك) كالرقائق، والفضائل والمناقب، والأخلاق، والآداب ...

وهذه الناحية مهمة لفهم نشأة المسألة من جذرها، ولتنزيل أقوال العلماء وأهل الفرق منازلها الصحيحة، وتحرير محل النزاع بينهم بدقة.

\* **الناحية الثانية:** وجود أصوات تعمم المنهج السابق في كل الأبواب، أي عدم الاحتجاج بالسنة والالتزام بما إلا ما تواتر منها، سواء أكانت في العقائد أم الأحكام أم غيرها، وهذه الأصوات

الحديث مع نصهم على أنها ليست من مباحث هذا الفن، ينظر: ابن حجر العسقلاني، نزهة النظر شرح نخبة الفكر، التحقيق: د. نور

وإن كانت شاذة قديماً وأشبعت رداً وتفنيداً<sup>(29)</sup>، فإننا اليوم نسمع أصواتاً معاصرة تنحو هذا المنحى، فتسقط كل ما يخالف آراءها (العقدية، والفقهية، والتشريعية، والأخلاقية، والتاريخية و...) بحجة أن ذلك خبر آحاد مظنون، وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً<sup>(30)</sup>!!.

وهذا ولا شكَّ خبط من القول ما بُني على حجة مستقيمة، ولا شيدَ على أساس متين، وليس المقام مقام عرض ذلك وبيانه، ولكن أشرنا إليه لما اقتضى سياق الكلام إلى ذلك.

رابعاً - أثر الباب في الحكم على اختلافات الرواة والترجيح بينها.

الاختلاف في الرواية بين حملة الأسانيد أمر كثير الوقوع كما هو معلوم، ذلك أن السنة نقل البشر، ومع تشعب الأسانيد وتطاول الزمان يصعب ضبط المروي ضبطاً جازماً قاطعاً، فيؤدّي كل راوٍ الرواية بقدر وسعه وجهده في حفظها وضبطها وفهمها، وقد يتباين مع غيره ممن يشركونه في الرواية لتباين ضبطهم أو فهمهم عند أداء المعنى.

ولا يفهم من هذا أن الاختلاف في الرواية داء عضال أصابها فأوهنها جملة، أو أفقدها مصداقيتها كما يتوهم متوهمون، ليست الحال هذه البتة، فإن كثيراً من الاختلافات غير مؤثرة، إما لكونها اختلافات في ألفاظ متقاربة تتوارد على المعاني ذاتها فلا تؤثر في أصل المروي ومضمونه، أو لكونها اختلافات فنية في طرق الحديث الواحد ووجوه المتابعات والتفرعات الواقعة فيه، مع سلامة

(29) لعل من أقدم ما وصلنا من ذلك ناضجاً محكماً كلام الإمام الشافعي في كتابه الرسالة في مواضع عدة، وكتابه «جامع العلم» الذي خصصه لبيان حجية خبر الواحد وإفحام من أنكروه، وينظر: ابن قتيبة الدينوري، تأويل مختلف الحديث، التحقيق: محمد زهري النجار (بيروت: دار الجيل، 1393هـ/1972م) 17 وما بعد.

(30) ينظر أمثلة لبعض تلك الشبهات والدعاوى في: غازي محمود الشمري، الاتجاه العلماني المعاصر في دراسة السنة النبوية (دمشق: دار النوادر، 1433هـ/2012م) 352 وما بعد.

أصل إسناده<sup>(31)</sup>، وما ارتقى عن هذه الرتبة ليؤثر في صلب الرواية سنداً أو متناً خضع للترجيح بين المختلفين بمعايير دقيقة منهجية، فيترجح الأسلم والأصوب، ويرد الأضعف والمرجوح، ويندر أن يبقى بعد ذلك اختلاف مستحکم تستوي أطرافه في القوة الإسنادية، وتستنفذه معه مرجحات السند والمتن، ليحكم عليه بأنه مضطرب<sup>(32)</sup>.

والذي يهمنا هنا ويتصل بمسألة التبويب الموضوعي والاستنباط من الحديث، أنّ عملية الترجيح بين الروايات المختلفة – في حال عدم إمكانية الجمع – تلحظ أول ما تلحظ المعنى الذي تفيدته الألفاظ المختلفة، وهنا يأتي دور فهم المعنى والمعقول من الرواية للترجيح بين الألفاظ (القدرة على الإحاطة والخبرة البشرية) وحتى مراعاة (السياق الزمني) الذي سيق فيه النص له دور في الترجيح واختيار اللفظ المعتمد.

ومن أمثلة ذلك:

حديث أنس رضي الله عنه: «كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَوَضَّأُ بِالْمُدِّ»<sup>(33)</sup>، جاء في لفظ له عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «يُجْزِي فِي الْوُضُوءِ رِطْلَانٍ مِنْ مَاءٍ»، وقد رجح المحدثون اللفظ الأول وردوا الثاني، فقال الترمذي عن اللفظ الثاني: «هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ، لَا

(31) ينظر: ماهر ياسين الفحل، أثر اختلاف الأسانيد والمتون في اختلاف الفقهاء، (ص: 12).

(32) يقول الحافظ العراقي في «طرح الثريب في شرح التقريب» (2/ 130): «الحديث المضطرب إنما تتساقط الروايات إذا تساوت وجوه الاضطراب؛ أما إذا ترجح بعض الوجوه فالحكم للرواية الراجحة، فلا يفدح فيها رواية من خالفها كما هو معروف في علوم الحديث»، وينظر: ابن الصلاح، علوم الحديث، 94.

(33) البخاري، "الوضوء"، باب: 49، (رقم 201). ومسلم، "الحيض"، 10، (رقم 325).

نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ حَدِيثِ شَرِيكِ عَلَى هَذَا اللَّفْظِ» ثم أشار إلى الرواية الأولى وقال: «وَهَذَا أَصْحَحُ مِنْ حَدِيثِ شَرِيكِ»<sup>(34)</sup>.

ومنزع رد اللفظ الثاني أن استعمال لفظ «الرطل» لا يتماشى والسياق الزمني لعهد النبي صلى الله عليه وسلم، فهذه من التقديرات التي استعملت فيما بعد، وراويه - وهو شريك - رواه بالمعنى بحسب زمنه، يقول الحافظ ابن رجب: «وهذا رواه بالمعنى الذي فهمه، فإن لفظ الحديث: «أنه كان يتوضأ بالمد» والمد عند أهل الكوفة رطلان»<sup>(35)</sup>.

ومن الأمثلة المشهورة التي تتعلق باختلاف الرواة في أداء لفظ الحديث واختصاره، وتمسك بعض الدارسين بلفظ له أو رواية معينة، تمسكاً تعسفياً من دون فهم السياق والباب الذي جاء في الحديث وجمع بقية الألفاظ والرواية له:

جاء في الحديث الصحيح عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أنه قال: «كَانَ الرَّجَالُ وَالنِّسَاءُ يَتَوَضَّؤُونَ فِي زَمَانِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَمِيعًا»<sup>(36)</sup>، وجاء في بعض الألفاظ: «مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ»<sup>(37)</sup>.

(34) أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، الجامع (دمشق: دار الفحاء، الرياض: دار السلام، 1420هـ/1999م) "أبواب السفر"، 39 (رقم 609).

(35) زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، شرح علل الترمذي، التحقيق: د. نور الدين عتر (الرياض: دار العطاء، 1421هـ/2001م) 2/279.

(36) البخاري، "الوضوء"، 44 (رقم 193).

(37) أبو داود، "الطهارة"، 40 (رقم 80).

ظاهر اللفظ بمجردة يحتمل معاني عدة، منها وقوع الاختلاط بين الرجال والنساء في أثناء الوضوء، حيث يتوضأ الرجال حذو النساء الأجنبية<sup>(38)</sup>، واغتفار النظر إلى ما يظهر من المرأة ضرورة في وضوءها من جسمها كوجهها وساعديها وشيء من شعرها وقدميها، وهذا الحديث بهذا الفهم والشرح من أكثر ما ألع به العصريون المنافحون عن تحرير المرأة وتشجيع اختلاطها، إلى من وصل منهم إلى القول بعدم وجوب الحجاب فريضة وإنما كان عادة من عادات العرب.

ولسنا بصدد التعرض لأطراف الموضوع ولا مناقشته، ولكن اهتمامنا هنا الآن هو كيفية بتر الحديث من سياقه وبابه الذي ورد فيه، وليّ معناه ليحمل على معنى مزعوم منقطع عن سياقه الزمني ومقتضى الفهم العقلي.

أخرج الأئمة المحدثون هذا الحديث في كتبهم في أبواب الطهارة، ويؤبوا عليه بما يوضح معناه المقصود، وينفي عنه خلاف سياقه المسوق له، فالبخاري بوب عليه في صحيحه: «بَابُ وُضُوءِ الرَّجُلِ مَعَ امْرَأَتِهِ وَفَضْلِ وُضُوءِ الْمَرْأَةِ»، فأشار إلى أن المقصود جواز وضوء الرجل مع المرأة المحرمة عنه من إناء واحد، وجواز الوضوء بفضل ماء المرأة، وأن هذا راجح على ما روي في المنع من ذلك والرد على من قال به حيث ذهب إلى ذلك بعض العلماء<sup>(39)</sup>.

وقد ترجم هذا المعنى خير ترجمة الإمام الحافظ أبو داود في سننه حيث بوب: «بَابُ الْوُضُوءِ بِفَضْلِ وُضُوءِ الْمَرْأَةِ»، ثم أخرج حديث عائشة رضي الله عنها: «كُنْتُ أَعْتَسِلُ أَنَا وَرَسُولُ اللَّهِ

(38) ينظر: العسقلاني، فتح الباري، 391/1-392.

(39) ذهب إلى القول بعدم جواز التطهر بفضل ظهور المرأة الإمام أحمد في المشهور عنه إذا خلعت به، أي توضأت أو اغتسلت منه وحدها، ونسب إلى بعض الصحابة والتابعين، ينظر: أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، المغني (القاهرة: مكتبة القاهرة، 1388هـ/1968م) 1/ 157. ونور الدين عتر، إعلام الأنام شرح بلوغ المرام (د.ن، 1419هـ/1998م) 59/1.

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ إِنْاءٍ وَاحِدٍ، وَخَنُ جُنْبَانٍ»<sup>(40)</sup>، وأخرج هذا الحديث عن ابن عمر، ثم عقب ذلك في الباب التالي: «بَابُ النَّهْيِ عَنِ ذَلِكَ» وأخرج فيه حديث «هَيَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ تَعْتَسِلَ الْمَرْأَةُ بِفَضْلِ الرَّجُلِ، أَوْ يَعْتَسِلَ الرَّجُلُ بِفَضْلِ الْمَرْأَةِ»، وحديث: «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَيَّ أَنْ يَتَوَضَّأَ الرَّجُلُ بِفَضْلِ طُهُورِ الْمَرْأَةِ»<sup>(41)</sup>.

فالمسألة التي عالجها البخاري وأبو داود وغيرها من المحدثين هي التعارض الواقع بين الحدين فأحدهما ينص على تحريم الطهارة بما يزيد من الماء الذي تطهرت به المرأة، والثاني يجيز ذلك، وترجيح أحدهما على الآخر، فالبخاري أخرج حديث ابن عمر واكتفى به نصاً، مع تصريحه في التبويب على الحكم، وأبو داود أخرج الأحاديث المبيحة والمانعة.

كل ذلك دلٌّ على أن لفظ حديث ابن عمر رضي الله عنهما الذي يوهم ظاهره وقوع الوضوء بحالة جمعية تنكشف فيه النساء أمام الرجال، أو حتى مجرد اجتماع والنساء على مكان واحد للوضوء، هذا الظاهر ممنوع وغير مراد؛ بل إن السياق الزمني يأباه تماماً، فلم تكن تعرف الميضات زمن النبي صلى الله عليه وسلم، ولا يجتمع الناس في أماكن خاصة للوضوء، بل كل يتوضأ في بيته أو فائه أو حيث يتيسر له.

(40) أبو داود، "الطهارة"، 40 (رقم 77)، وأصله في الصحيحين.

(41) أبو داود، "الطهارة" 40 (رقم 81-82)، وينظر في تحريجهما والكلام على درجتهما: العسقلاني، فتح الباري، 392/1، وعتر، إعلام الأنام، 57/1.

يقول ابن القطان الفاسي عن حديث ابن عمر رضي الله عنهما: «وهذا صحيح، ولكنه أيضاً مندفع الدلالة، بأن يُنزَّل تنزيلاً على أنهم كانوا يتوضؤون مع منكوحاتهم من أزواج وإماء، أو مع ذوات محارمهم من أمِّ وبنْت وأخت وعمَّة وخالة، ونحوهن»<sup>(42)</sup>.

فإذن يتبدى لنا من هذين المثالين كيف كان للباب الحديثي (وهو جمع طرق الحديث ورواياته) أثر مهم في ترجيح المقبول من الألفاظ، وردّ ما يخالف المعنى المفهوم من الباب جملة، أو ردّ تفسيره بمعنى يخالف مقصود الباب وحقيقته، ففي المثال الأول ردت لفظة روي بما الحديث لأنها لا تناسب السياق الزمني والباب الذي وردت فيه الرواية، وفي المثال الثاني لحظنا كيف أدى جمع طرق الحديث الواحد إلى تصحيح ما فهم من رواية لم يقصد الراوي ظاهرها.

خامساً – أثر الباب في الحكم بنكارة المتن وعدم قبوله.

مصطلح «المنكر» من أقدم المصطلحات الحديثية المستعملة عند المحدثين، وهناك مساران في تعريف هذا المصطلح واستعماله:

مسلك المتأخرين: الذين خصوا هذا المفهوم بتفرد الراوي الضعيف بالحديث، ثم خصوه بما وقع فيه مخالفة، فصار المنكر عندهم له محددان اثنان:

المحدد الأول: تفرد الراوي الضعيف.

(42) أبو الحسن ابن القطان الفاسي، إلهام النظر في أحكام النظر بحاسة البصر، التحقيق: إدريس الصمدي، راجعه وضبطه: فاروق حمادة (دمشق: دار القلم، 1433هـ/2012م) ص 207.

المحدد الثاني: وقوع المخالفة منه لما هو أقوى<sup>(43)</sup>.

**مسلك المتقدمين:** توسع أصحاب هذا المسلك في استعمال هذا المصطلح، فهو عندهم مفهوم واسع لكل ما هو خطأ ومردود من الروايات والأحاديث، وعلى الخصوص ما استشنعوا تفرد، واستهجنوا وروده، وخطئوا من جاء به، وبعبارة أخرى: هو تفرد كل من لم يحتملوا تفرد، فحكموا برده بناء على ذلك<sup>(44)</sup>.

والباحث المتتبع لاستعمال الحفاظ النقاد لمصطلح «المنكر» يراهم ينحون إلى مسلك التوسع في إطلاقه، ويلمس دوران المصطلح على ما (من) لم يقبلوا روايته إما لعلل السند، وإما لما في المتن من نكارة لتفرد به شيء لا يثبت شرعاً أو عقلاً أو مما حقه أن تتكاثر فيه الأخبار ولا يدور ثبوته على تفرد واحد ليس بركن ليعتمد في مثل هذا، وهذا يدخل فيه كثير مما أنكر لأجل المعنى ومضمون الحديث وعدم قبوله.

وهذا تابع للحس النقدي عند المحدثين ولفهم الواسع للشريعة الإسلامية ولمتون الروايات التي يتفحصونها ويتحملونها عن شيوخهم، فلم يكونوا زوامل أسفار ونقله أخبار لا يدرون ما

(43) هذا اختيار الحافظ ابن حجر العسقلاني لمفهوم المنكر واعتمده من جاء بعده، ينظر: ابن حجر، *نزهة النظر*، 68-70. وابن حجر العسقلاني، *النكت على ابن الصلاح (المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، 1404هـ، 1984م) 2/674-675*. محمد بن عبد الرحمن السخاوي، *فتح المغيب بشرح ألفية الحديث*، التحقيق: الشيخ علي حسين علي (القاهرة: مكتبة السنة، 1424هـ / 2003م) 1/249.

(44) في ضبط مفهوم المنكر والحكم عليه وفهم كلام المحدثين فيه بحث طويل وآراء كثيرة، وما أثبتناه هنا خلاصة ما يراه الباحث، وقد عرضه مبسوطاً مدعماً بالأدلة والاستقراءات في كتابه التفرد في رواية الحديث، ينظر: (ص: 418) وما بعد، وينظر أيضاً: عبد السلام أبو سمحة، *الحديث المنكر دراسة نظرية تطبيقية في كتاب علل الحديث لابن أبي حاتم*، 29 وما بعد.



يروون، ولا منغلقيين على نقد السند والرواية كما يشاع غلطاً أو مغالطة؛ بل كان للمتن الدور الأوسع في استنكار المرويات المردودة.

وحتى لا يكون كلامنا إنشاءً نورد بعض الأمثلة الموجزة:

المثال الأول: حديث بهز بن حكيم في التغميم بالمال

جاء في حديث من رواية بهز بن حكيم عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «فِي كُلِّ سَائِمَةٍ إِبِلٌ فِي أَرْبَعِينَ بِنْتُ لُبُونٍ، وَلَا يُفَرِّقُ إِبِلٌ عَنْ حِسَابِهَا مَنْ أَعْطَاهَا مُؤَجَّجًا فَلَهُ أَجْرُهَا، وَمَنْ مَنَعَهَا فَإِنَّا آخِذُوهَا وَشَطْرَ مَالِهِ، عَزْمَةٌ مِنْ عَزَمَاتِ رَبِّنَا عَزَّ وَجَلَّ، لَيْسَ لِإِلٍ مُحَمَّدٍ مِنْهَا شَيْءٌ» (45).

هذا الحديث اشتهر عن بهز بن حكيم، انفرد بروايته ولم يعرف إلا من طريقه، وليس للحديث متابعة أو شاهد، وبهز بن حكيم قد تكلم المحدثون في توثيقه، ما بين مضعف ومقوِّ لحاله، وقد

(45) أبو داود، "الزكاة"، 4 (رقم 1569). وأحمد بن شعيب النسائي، السنن الصغرى-المجتبى (دمشق: دار الفيحاء، الرياض: دار السلام، 1420هـ/1999م) "الزكاة"، 4 (رقم 2446). وأحمد بن حنبل، المسند، 33/220 (رقم 20016).  
أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمى النيسابوري، الصحيح، التحقيق: د. محمد مصطفى الأعظمي (المكتب الإسلامي، 1412هـ/1992م) 4/18 (رقم 2266). وأبو محمد عبد الله بن الجارود، المنتقى من السنن المسندة، التحقيق: عبد الله عمر البارودي (بيروت: مؤسسة الكتاب الثقافية، 1408هـ/1988م) 93 (رقم 341)، وأبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم، المستدرک علی الصحیحین، التحقيق: مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 1411هـ/1990م) 1/554 (رقم 1448)، وصححه، وصححه كذلك ابن عبد الهادي، تنقيح تحقيق أحاديث التعليق، التحقيق: أيمن صالح شعبان (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م) 3/141. وحسنه الأعظمي، ومحققو المسند.

استقر الأمر عند المتأخرين على تحسين حديثه، حتى جعلوا نسخة الإسناد هذه مثلاً للحديث الحسن (46).

وعلى هذا مشى بعض الأئمة والمتأخرون فحسنوا حديثه هذا أو صححوه، اعتباراً بما استقر عندهم من تقوية أمره، فجعلوا ما انفرد به حسناً أو صحيحاً (47).

ولكن أئمة النقد الحاذقين توقفوا عند هذا الحديث، واستنكروه، نظراً لما تضمنه متنه من فرض عقوبة مالية بحق مانع الزكاة، وهذا أصل شرعي خطير، لم يأت فيه نص قرآني أو حديثي آخر، وهو وإن كان وارداً في مجال أمر تعبدي وهو الزكاة (الشعائر)، لكنه قابل للتطبيق والامتداد بالقياس في أبواب أخرى كثيرة ولا سيما العقوبات والمعاملات (الاجتماع الإنساني).

وهذا الحديث عمدة من قال بجواز الغرامة المالية من الفقهاء (48)، فيمكن القول: إِنَّهُ داخل ضمن (القدرة على الإحاطة البشرية) من حيث إمكانية استنباط علة الحكم وهي الامتناع عن تسديد الحق المتوجب شرعاً - أو نحو ذلك - والقياس عليها.

والخشية الكبيرة عند الأئمة من إمكانية التوسع في هذا الباب والتسلط على أموال الناس بشيء لم يثبت من وجه شرعي يركن إليه ويصلح لتأسيس أصل عليه، لذلك نجد الأئمة يستنكرونه،

(46) قال ابن الصلاح في «علوم الحديث» (ص: 315): «ونحوه بجز بن حكيم، عن أبيه، عن جده، روي بهذا الإسناد نسخة كبيرة حسنة، وجده هو معاوية بن حيدة القشيري»، وينظر: محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، إرشاد طلاب الحقائق إلى معرفة سنن خير الخلائق، التحقيق: د. نور الدين عتر (القاهرة: دار السلام، 1434هـ/2013م) 177.

(47) ممن صححه الحاكم في «المستدرک»، وابن عبد الهادي في «تنقيح التحقيق» 3/ 141، وحسنه الألباني، والأعظمي، ومحققو المسند، والحويني في «غوث المكذوب» 2/ 10.

(48) نقل هذا القول عن: أبي يوسف صاحب أبي حنيفة، وابن تيمية، وابن القيم وبعض المالكية، ينظر: ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية (دمشق/ إربد: مكتبة دار البيان، د. ت) 226. والموسوعة الفقهية الكويتية (الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، د. ت) 37/ 355.

فيقول الإمام الذهبي: «هذا الحديث مما أنكر على بجز»، وقال الإمام ابن حجر: «وسئل عنه أحمد فقال: ما أدري ما وجهه، فسئل عن إسناده فقال: صالح الإسناد».

فالإمام أحمد يستشكل المتن، وإن كان ظاهر الإسناد صالحاً، لما تضمنه المتن من تفرد بأصل شرعي كما أشرنا لذلك، فعدّ هذا مما استنكر على بجز بن حكيم، حتى إن الحافظ ابن حبان أورده في كتابه «المجروحين» لأجل هذا الحديث فقط وقال فيه: «ولولا حديث: «إِنَّا آخِذُوهُ وَشَطْرَ إِبِلِهِ عَزْمَةٌ مِنْ عَزْمَاتِ رَبِّنَا» أدخلناه في «الثقات»، وهو ممن أستخير الله عز وجل فيه»<sup>(49)</sup>.

ونحنا الحافظ ابن حجر باتجاه آخر، فهو لم يسلم لظاهر الحديث، بل وجد لها محملاً لا يستنكر عليه، فقال: «والجواب عن ذلك ما أجاب به إبراهيم الحربي، فإنه قال في سياق هذا المتن: لفظة وهم فيها الراوي، وإنما هو: «فإننا آخذوها من شطر ماله» أي يجعل ماله شطرين، فيتخير عليه المصدق، ويأخذ الصدقة من خير الشطرين عقوبة لمنعه الزكاة، فأما ما لا يلزمه فلا»<sup>(50)</sup>.

وهذا الذي اختاره ابن حجر يبيّن لنا علّة الحديث، ووجهه الصحيح، ويردّ على من قوّى الحديث واحتج بالمتن اغتراراً بظاهر الإسناد، ومن الفقهاء من قال بنسخ الحديث خروجاً من التعارض بين قوة سنده، وبين عدم العمل به<sup>(51)</sup>.

(49) أبو حاتم محمد بن حبان، المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، التحقيق: محمود إبراهيم زايد (حلب: دار الوعي، د.ت) 4/222.

(50) ابن حجر العسقلاني، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، التحقيق: عبد الله هاشم اليماني (بيروت: طبع دار المعرفة، د.ت) 2/161.

(51) ينظر: المقدسي، المغني، 2/434. ومنصور بن يونس بن إدريس البهوتي، كشف القناع عن متن الإقناع، التحقيق: هلال مصيلحي مصطفى هلال (بيروت: دار الفكر، 1402هـ) 2/257.

على أن مجال البحث هنا ليس دراسة المسألة فقهياً، ولا تحرير القول الراجح فهذا يؤخذ من مظانه الفقهية المعتمدة<sup>(52)</sup>، وإنما قصدنا عرض مأخذ من استنكر الحديث من الأئمة ورده اعتباراً بموضوع المتن ومحتواه.

#### المثال الثاني: حديث البيلماني في شفعة الغائب

روى محمد بن عبد الرحمن البيلماني، عن أبيه، عن ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا شُفْعَةَ لِغَائِبٍ، وَلَا لِصَغِيرٍ»<sup>(53)</sup>، قال أبو زرعة الرازي عن هذا الحديث: «هذا حديث منكر، لا أعلم أحداً قال بهذا، الغائب له شفعة، والصبي حتى يكبر» يقول ابن أبي حاتم الراوي عنه: «فلم يقرأ علينا الحديث»<sup>(54)</sup>.

فأبو زرعة الرازي المحدث الناقد أنكر الحديث ورده وترك روايته أصلاً؛ معللاً ذلك بمخالفة متنه لما هو مقرر في أحكام الشفعة حتى حكى بعضهم الإجماع في ثبوتها للغائب<sup>(55)</sup>، ففي مثل هذا الحال لا يحتمل تفرد البيلماني بأمر لا يرويه غيره، تبنى عليه مصالح العباد ويندرج تحت

(52) ينظر للتوسع: عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي (بيروت: دار الكاتب العربي) 1/ 705. والموسوعة الفقهية الكويتية 37/ 353.

(53) أبو بكر أحمد بن عمرو البزار، البحر الزخار، التحقيق: د. محفوظ الرحمن زين الله (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1424هـ/2003م) 5405. وسليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الكبير، التحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي (الرياض: مكتبة العلوم والحكم، 1404هـ / 1983م) 14144. وأبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، السنن الكبرى، التحقيق: محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 1414هـ/1994م) 11587.

(54) الرازي، علل الحديث، 298/4، وينظر: سمحة، الحديث المنكر، 372، والمثال مستفاد منه.

(55) قال ابن عبد البر في «الاستدكار» (7/ 73): «أما شفعة الغائب فإن أهل العلم مجمعون على أنه إذا لم يعلم ببيع الحصه التي هو فيها شريك من الدور والأرضين ثم قدم فعلم فله الشفعة مع طول مدة غيبته، واختلفوا إذا علم في حال الغيبة...».

(الإحاطة البشرية) من حيث فهم علته ووضوح مأخذ المصلحة فيه، كما تترتب عليه استحقاقات مالية، ومثل هذا يحتاج إثباتاً قوياً من حيث الرواية، لا مثل هذا التفرد<sup>(56)</sup>.

### الخاتمة:

بعد هذه المرور الموجز بقضية (أثر الباب الحديثي في نقد الحديث والاحتجاج به عند المحدثين) لا بد من القول: إن موضوع البحث يحتاج توسعاً يستوفي جوانبه، ويستخرج أمثلة وشواهد من صلب عمل المحدثين والفقهاء، ويدرس باستقصاء الأثر النقدي والاستنباطي للباب في إثبات الحديث والاستنباط منه، لما لهذه المسألة من أهمية في تسليط الضوء على دقة عمل المحدثين في تعاملهم مع السنة النبوية.

ويمكن أن نوجز أهم النتائج المستخلصة من البحث في الآتي:

- 1) صلة التبويب الموضوعي للحديث بنقد الحديث وإثباته صلة متينة وثيقة، وهي جزء أساسي من نظر الناقد في حكمه على الحديث.
- 2) ترسخ التقسيم الموضوعي للحديث ما بين أبواب العقائد (الغيبيات) والأحكام (الشعائر - الاجتماع الإنساني) وأبواب الفضائل والأخلاق والآداب ونحوها، وأثر ذلك في حكمهم على الرواة ودرجات أحاديثهم.
- 3) عدم مراعاة موضوع الحديث في مراتب الرواة ومروياتهم أوقع المتأخرين المشتغلين في الحديث في أخطاء منهجية، خالفوا فيها نقاد الحديث الجهابذة والفقهاء الراسخين.

(56) اسم المؤلف، وعنوان الكتاب، والجزء إن وجد، ورقم الصفحة.

4) ضرورة لحظ التبويب الدقيق للمحدثين في تصنيفاتهم الحديثية، ولا سيما أصحاب الكتب الستة، إذ التبويب لديهم هو فقه الحديث وبيان معناه الصحيح، وبتر الحديث من بابه وعدم اعتباره قد يوقع في إشكالات وتخططات علمية.

5) قمة النضج في التصنيف الحديثي ظهر في تبويب الصحاح للحديث، وإمامهم في هذا البخاري وما أبدعه في ترتيب صحيحه وتبويبه، وما أضفاه من استنباطات دقيقة وعميقة من خلال تراجم الأبواب.

### المراجع

الرازي، ابن أبي حاتم. الجرح والتعديل. التحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني. بيروت: دار الكتب العلمية عن طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن/الهند، د.ت.

الرازي، ابن أبي حاتم. علل الحديث. التحقيق: فريق من الباحثين بإشراف وعناية د. سعد بن عبد الله الحميد و د. خالد بن عبد الرحمن الجريسي. مطابع الحميضي، 1427هـ /2006م.

ابن الجارود، المنتقى من السنن المسندة. التحقيق: عبد الله عمر البارودي. بيروت: مؤسسة الكتاب الثقافية، الطبعة: 1، 1408هـ /1988م.

ابن الصلاح، تقي الدين، علوم الحديث. التحقيق: د. نور الدين عتر. دمشق: دار الفكر، الطبعة: 3، 1423هـ /2002م.

ابن القطان الفاسي، أبو الحسن. إحكام النظر في أحكام النظر بحاسة البصر. التحقيق: إدريس الصمدي، راجعه وضبطه: فاروق حمادة. دمشق: دار القلم، الطبعة: 1، 1433هـ /2012م.

- ابن حبان، أبو حاتم محمد. *المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين*. التحقيق: محمود إبراهيم زايد. حلب: دار الوعي، د.ت.
- العسقلاني، ابن حجر. *التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير*. التحقيق: عبد الله هاشم اليماني. بيروت: دار المعرفة، د.ت.
- العسقلاني، ابن حجر. *النكت على كتاب ابن الصلاح*. التحقيق: د. ربيع بن هادي عمير. الرياض: دار الراجية، الطبعة: 4، 1417هـ.
- العسقلاني، ابن حجر. *تقريب التهذيب*. التحقيق: عادل مرشد. طبع مؤسسة الرسالة / بيروت، ط1. 1420هـ / 1999م.
- العسقلاني، ابن حجر. *تهذيب التهذيب*. التحقيق: إبراهيم الزبيق وعادل مرشد. بيروت: مؤسسة الرسالة. الطبعة: 1، 1421هـ / 2001م.
- العسقلاني، ابن حجر. *فتح الباري شرح صحيح البخاري*. الرياض: دار السلام، دمشق: دار الفيحاء، الطبعة: 1، 1418هـ/1997م.
- العسقلاني، ابن حجر. *نزهة النظر شرح نخبة الفكر*. التحقيق: د. نور الدين عتر. د.ن، الطبعة: 3، 1421هـ/2000م.
- ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق. *الصحيح*. التحقيق: د. محمد مصطفى الأعظمي. المكتب الإسلامي، الطبعة: 2، 1412هـ / 1992م.
- ابن رجب الحنبلي، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد. *شرح علل الترمذي*. التحقيق: د. نور الدين عتر. الرياض: دار العطاء، الطبعة: 4، 1421هـ/2001م.

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله. الاستدكار. التحقيق: سالم محمد عطا ومحمد علي معوض. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة: 1، 1421هـ/2000م.

ابن عبد الهادي، شمس الدين محمد بن أحمد. تنقيح تحقيق أحاديث التعليق. التحقيق: أيمن صالح شعبان. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م.

ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم. تأويل مختلف الحديث. التحقيق: محمد زهري النجار. بيروت: دار الجليل، 1393هـ/1972م.

ابن قدامة المقدسي، أبو محمد عبد الله بن أحمد. المغني. القاهرة: مكتبة القاهرة، 1388هـ/1968م.

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. الطرق الحكمية. القاهرة: مكتبة دار البيان، د. ت.

أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. السنن. التحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. صيدا/بيروت: المكتبة العصرية، د. ت.

أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله. الأوائيل. طنطا: دار البشير، الطبعة: 1، 1408هـ.

أحمد بن حنبل، أبو عبد الله الشيباني. المسند. التحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرين. إشراف: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة: 1، 1421هـ/2001م.

البخاري، محمد بن إسماعيل. الجامع الصحيح. الرياض: دار السلام، دمشق: دار الفيحاء، الطبعة: 2، 1419هـ/1999م.



- البزار، أبو بكر أحمد بن عمرو. *المسند (البحر الزخار)*. التحقيق: د. محفوظ الرحمن زين الله. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1424هـ - 2003م.
- البهوتي، منصور بن يوسف بن إدريس. *كشاف القناع عن متن الإقناع*. التحقيق: هلال مصيلحي مصطفى هلال. بيروت: دار الفكر، 1402هـ.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي. *السنن الكبرى*. التحقيق: محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة: 1، 1414هـ / 1994م.
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى. *الجامع*. دمشق: دار الفيحاء، الرياض: دار السلام، الطبعة: 1، 1420هـ / 1999م.
- العوني، حاتم بن عارف. *اليقيني والظني من الأخبار*. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة: 1، 1432هـ / 2011م.
- الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. *المستدرک علی الصحیحین*. التحقيق: مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة: 1، 1411هـ / 1990م.
- الحويني، أبو إسحاق. *غوث المكذوب بتخريج منتقى ابن الجارود*. بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة: 1، 1408هـ / 1988م.
- الحيدر آبادي. *مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة*. بيروت: دار النفائس، الطبعة: 6، 1407هـ.
- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت. *الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع*. التحقيق: د. محمود الطحان. الرياض: مكتبة المعارف، د.ت.

الذهبي، عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان. الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة. التحقيق: محمد عوامة وأحمد محمد نمر الخطيب. المدينة المنورة: دار اليسر، جدة: دار المنهاج، الطبعة: 2، 1430هـ/2009م.

الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين. البحر المحيط في أصول الفقه. التحقيق: عبد القادر عبد الله العاني. الكويت: وزارة الأوقاف بالكويت، الطبعة: 2، 1413هـ/1992م.

السخاوي، محمد بن عبد الرحمن. فتح المعيث بشرح ألفية الحديث. التحقيق: الشيخ علي حسين علي. القاهرة: مكتبة السنة، الطبعة: 1، 1424هـ / 2003م.

الشافعي، محمد بن إدريس. الرسالة. التحقيق: أحمد شاكر. مصر: مكتبة الحلبي، الطبعة: 1، 1358هـ/1940هـ.

الشافعي، محمد بن إدريس. جماع العلم. دار الآثار، الطبعة: 1، 1423هـ / 2002م.

الطبراني، سليمان بن أحمد. المعجم الكبير. التحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي. الرياض: مكتبة العلوم والحكم، الطبعة: 2، 1404هـ / 1983م.

حمام، عبد الجواد. التفرد في رواية الحديث ومنهج المحدثين في قبوله أو رده دراسة تأصيلية تطبيقية. دمشق: جامعة دمشق، كلية الشريعة، رسالة ماجستير، الطبعة: 1، 1429هـ/2008م.

أبو سمحة، عبد السلام. الحديث المنكر دراسة نظرية تطبيقية في كتاب علل الحديث لابن أبي حاتم. دمشق: دار النوادر، الطبعة: 1، 1433هـ/2012م.

عودة، عبد القادر. التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي. بيروت: دار الكاتب العربي، د.ت.

- الخطيب، محمد عجاج. *السنة قبل التدوين*. بيروت: دار الفكر، الطبعة: 3، 1400هـ/1980م.
- العراقي، أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين. *طرح التثريب في شرح التثريب*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1413هـ/1992م.
- الشمري، غازي محمود. *الاتجاه العلماني المعاصر في دراسة السنة النبوية*. دمشق: دار النوادر، الطبعة: 1، 1433هـ/2012م.
- الفحل، ماهر ياسين. *أثر اختلاف الأسانيد والمتون في اختلاف الفقهاء*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1430هـ/2009م.
- مجموعة من المؤلفين، الموسوعة الفقهية الكويتية. الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، بداية نشرها من عام: 1404هـ حتى عام 1427هـ.
- المزي، جمال الدين أبو الحجاج يوسف. *تهذيب الكمال*. التحقيق: د. بشار عواد معروف. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة: 1، 1400هـ/1980م.
- مسلم بن الحجاج. *الجامع الصحيح*. دمشق: دار الفيحاء، الرياض: دار السلام، الطبعة: 2، 1421هـ/2000م.
- المليباري، حمزة بن عبد الله. *نظرات جديدة في علوم الحديث*. بيروت: دار ابن حزم، الطبعة: 2، 1423هـ/2003م.
- النَّسَائِي، أحمد بن شعيب. *السنن الصغرى (المجتبى)*. دمشق: دار الفيحاء، الرياض: دار السلام، الطبعة: 1، 1420هـ/1999م.

عتز، نور الدين. إعلام الأنام شرح بلوغ المرام من أحاديث الأحكام. د.ن، الطبعة: 9، 1419 هـ /1998م.

عتز، نور الدين. منهج النقد في علوم الحديث. دمشق/بيروت: دار الفكر، الطبعة: 3، 1418 هـ/1997م.

النووي، محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف. إرشاد طلاب الحقائق إلى معرفة سنن خير الخلائق. التحقيق: د. نور الدين عتز. القاهرة: دار السلام، الطبعة: 1، 1434 هـ/2013م.

### Kaynakça

Ahmed b. Hanbel. Ebu Abdullah eş-Şeybani. el-Müsned. thk. Şuayb el-Urnudi ve Adil Mürşid vd. işraf: dr. Abdullah b. Abdul-Muhsin et-Türki. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1421/2001.

Askalani, İbn Hacer. en-Nüket ala Kitabi İbnu's-Salah. thk. Rabi' b. Hadi Umeyr. Riyad: Daru'r-Raye, 4, 1417.

Askalani, İbn Hacer. et-Telhisu'l-Habir fi Tahrici Ehadisi er-Rafii'l-Kebir. thk. Abdullah Haşim el-Yemani. Beyrut: Daru'l-Marifet. Tarihsiz.

Askalani, İbn Hacer. Fethu'l-Bari Şerhu Sahihu'l-Buhari. Riyad: Daru's-Selam. Dimaşk: Darul Fiyha, Dabatü: 1. 1418/1997.

Askalani, İbn Hacer. Nüzhetü'n-Nazar Şerhu Nuhbetü'l-Fikir. Thk. Nuruddin Itr. Dabatü 3, 1421/2000.

Askalani, İbn Hacer. Takrib et-Tehzib. thk. Adil Mürşid. Dab' Müessesetu'r-Risale, Beyrut, 1420/1999.

Askalani, İbn Hacer. Tehzib et-Tehzib. thk. İbrahim ez-Zibek ve Adil Mürşid. Beyrut: Müessesetu'r-Risale. Dabatü: 1, 1421/2001.

Avde, Abdulkadir. et-Teşrii' el-Cenai el-İslami Mukaranen bi'l Kanuni'Vazii'. Beyrut: Daru'l Kitab el-Arabi, ts.

- Beyhaki, Ebu Bekir Ahmet b. Hüseyin b. Ali. es-Sünenu'l Kübra. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, dabatü:1, 1414/1994.
- Buhari, Muhammed b. İsmail. el-Camiu's-Sahih. Riyad: Daru's-Selam, Dımaşk: Daru'l-Fiyha, dabatü:2, 1419/1999.
- Ebu Davud, Süleyman b. Eş'ab es-Sicistani. es-Sünen. thk. Muhammed Muhyiddin Abdu'l-Humeyd. Sayda/Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.
- Ebu Hellal el-Askari, el-Hasan b. Abdullah. el-Ecail. Tanta: Daru'l-Beşir. Dabatü: 1, 1408.
- Ebu Semaha, Abdusselam. el-Hadisü el-Münker Dirasati Nazariyye Tatbikiyye fi Kitabi İleli'l-Hadisi li İbni Ebi Hatim. Dımaşk: Daru'n-Nevadir, dabatü: 1, 1433/2012.
- el- U'ni, Hatim b. Arif. el-Yakini ve ez-Zanni mine'l Ahbar. Beyrut: eş-Şebetü'l Arabiyye li'l-ebhasi ve'n-Neşr, Dabatü: 1, 1432/2011.
- el-Bizar, ebu Bekir Ahmed b. Amr. El-Müsned. Thk: dr. Mahfuz er-Rahman Zeynullah. El-Medinetü'l-Münevver: Mektebetu'l-Ulum ve H,kem, 1424/2003.
- el-Buhuti, Mansur b. Yusuf b. İdris. Keşşaf el-Kınai an Metni'l-İkna'. thk. Hellal Musaylihi Mustafa Hellal. Beyrut: Daru'l-Fikir, 1402.
- el-Fehl, Mahir Yasin. Eser İhtilafu'l Esanidi ve'l Metuni fi İhtilafi'l Fukaha. Beyrut: Daru'l Kütübü'l İlmiyye, 1430/2009.
- el-Hakim, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah. el-Müstedrek ala es-Sahihayn. thk. Mustafa Abdulkadir A'ta. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l İlmiyye, Dabatü: 1, 1411/1990.
- Hatib, Muhamme I'cec. es-Sünnetü Kable et-Tedvin. Beyrut: Daru'l Fikir, dabatü: 3, 1400/1980.
- el-Hayda Abadi. Mecmuatü'l Vesaik es-Siyaseti li'l-Ahdin-Nebevi ve'l Hilafeti er-Raşıde. Beyrut: Daru'n-Nefais, dabatü 6, 1407.

- el-Huveyni, Ebu İshak. Ğusu'l Mekdud bi-Tahrirci Münteka ibnu'l Carud. Beyrut: Daru'l Kitabı'l Arabiyye, dabatü: 1, 1408/1988.
- el-İraki, Ebu Fadıl Zeynüddin Abdurrahim b. Hüseyin. Tarhu et-Teşribu fi Şerhi't-Takrib. Beyrut: Daru İhya et-Turasi'ş Arabi, 1413/1992.
- el-Mulibeari, Hamza b. Abdullah. Nazaratü Cedidetü fi Ulumu'l Hadis. Beyrut: Daru İbnu Hazm, dabatü: 2, 1423/2003.
- el-Muzi, Cemalüddin Ebu'l Haccac Yusuf. Tehzibu'l Kemal. thk. Beşşar İvad Maruf. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, dabatü: 1, 1400/1980.
- Hammam, Abdulcevad. Et-Tefrid fi Rivayeti'l-Hadis ve Menhacü'l-Muhaddisin fi Kabulihi ev Reddihi Diraseti te' siliyye Tatbikiyye. Dımaşık: Camiatu Dımaşık, Külliyyeti'ş-şeriati, Risaleti Majistir, dabatü:1, 1429/2008.
- Hatib el-Bağdadi, Ebu Bekir Ahmed b. Ali b. Sabit. el-Camiu'l-Ahlak er-Ravi ve Adab es-Sami'. thk. Muhammed et-Tahan. Riyad: Mektebetü Maarif, ts.
- Itr, Nureddin. İ'lam el-Enam Şerhu Buluğu'l-Meram min Ehadisi'l Ahkam. Dabatü: 1, 1420/1999.
- Itr, Nureddin. Menhecü'n-Nakdi fi Ulumu'l Hadis. Dımaşık/Beyrut: Daru'l Fikir, dabatü:3, 1418/1997.
- İbn Abdu'l-Hadi, Şemsüddin b. Ahmed. Tenkihu Tahkiku Ehadisu et-Ta'lik. thk. Eymen Salih Şa'ban. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l İlmıyye, 1988.
- İbn Abdul-ber, Ebu Ömer Yusuf b. Abdullah. el-İstizkar. thk. Salim Muhammed Ata' ve Muhammed Ali Mu'vedd. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmıyye, dabatü 1, 1421/2000.
- İbn el-Carud, el-Münteki min el-Süneni el-Müsned. thk. Abdullah Ömer el-Barud, Beyrut: Müessesetu'l-Kitabi's-Sekafiyye, dabatü: 1, 1408/1988.
- İbn Kayyım el-Cezviyye, Muhammed b. Ebi Bekir. et-Tarik el-Hukeyme. Kahire: mektebetu Daru'l-Beyan. ts.
- İbn Receb el-Hanbeli, Zeynuddin Abdurrahman b. Ahmed. Şerhu İlel et-Tirmizi. thk. Nuruddin Itr. Riyad: Daru'l-Utaa'. Dabatü 4, 1421/2001.

- İbn Salah, Takiyuddin, Ulum-u el-Hadis. thk. Nuruddin Itr. Dımaşk: Daru'l-Fikir, Dabatü: 3, 1423/2002.
- İbnu Kudame el-Mukdesi, Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed. El-Muğni. Kahire: Mektebetu Kahire, 1388/1968.
- İbnu'l Huzeyme, Ebu Bekir Muhammed b. İshak. Es-Sahih. thk. Muhammed Mustafa el-A'zami. el-Mektebu'l-İslami, dabatü 2, 1412/1992.
- İbnu'l Kuteybe ed-Deynuri, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim. Tevilu Muh-telif el-Hadis. thk. Muhammed Zühri en-Neccar. Beyrut: Daru'l-Cil, 1393/1972.
- İbnu'l-Kıtan el-Fasi, Ebu'l-Hasan. İhkamu'n-Nazaru fi Ahkami'n-Nazari bi-hassati'l-Basar. thk. İdris es-Samedî, Raciahu ve Dabdu: Faruk Hamade. Dımaşk: Daru'l Kalem, dabatü: 1433/2012.
- İbnu'l-Hibban, Ebu Hatim Muhammed. el-Mecru vehiyn minel-Muhdesin ve'd-Duafai ve'l-Metrukin. thk. Muhammed İbrahim Zaid. Halep: Daru'l-Vai, ts.
- Mecmuatü min Müellifin, el-Mevsuati'l Fıkhıyye'l-Kuveytiyye. Kuveyt: Viza-ratü'l-Evkale'l-Kuveytiyye, Bidayetü Neşruha min A'm: 1404 hatta A'm 1427.
- Müslim b. Haccac. el-Camiu's-Sahih. Dımaşk: Daru'l-Fiyha, Riyad: Daru's-Selam, dabatü: 2, 1421/2000.
- Nesai, Ahmed b. Şuayb. Es-Sünenü's-Suğra (el-Mücteba). Dımaşk: Daru'l-Fiyha, Riyad: Daru's-Selam, dabatü: 1, 1420/1999.
- Nevevi, Muhyiddin Ebu Zekerıyya Yahya b. Şeref. İrsad Tullab el-Hakaiku ila Marifeti Sünen Hayr el-Halaik. thk. Nureddin Itr. Kahire: Daru's-Selam, dabatü: 1, 1434/2013.
- Razi, ibn Ebi Hatim. El-Cerh ve't-Ta'dil. Thk. Abdurrahman b. Yahya el-Mualimi el-Yemani. Beyrut: Daru'l Kütüb el-İlmiyye an Tab' Meclisu Dairetuel-Maarif el-Osmaniyye bi-Hayri Abad ed-dukana/el-hind. ts.

- Razi, ibn Ebi Hatim. İleli'l-Hadis. thk. Ferik min el-Bahisin bi-İşraf ve İnayeti. Said b. Abdullah el-Humeyd ve Halid b. Abdurrahman el-Cerisi. Medabiu' el-Hamidi, 1427/2006.
- Sehavi, Muhammed b. Abdurrahman. Fethu'l Muğis bi Şerhi Elfeyti Hadis. thk: Şeyh Ali Hüseyin Ali. Kahire: Mektebetü's-Sünnet, dabatü: 1, 1424/2003.
- Şafi, Muhammed b. İdris. Camiu'l-İlim. Daru'l Asar. Dabatü :1, 1423/2002.
- Şafi, Muhammed b. İdris. er-Risale. thk. Ahmed Şakir. Mısır: Mektebetü Halebi, dabatü: 1, 1358/1940.
- Şemri, Ğazi Muhammed. el-İtticahu'l İlmani el-Masadir fi Dirasati's-Sünnetü'n-Nebeviyye. Dımaşk: Daru'n-Nevadir dabatü: 1, 1433/2012.
- Taberani, Süleyman b. Ahmed. el-Mu'cemu'l-Kebir. thk: Hamdi b. Abdulmecid es-Selefi. Riyad: Mektebetü'l Ulum ve'l Hikem. Dabatü: 2, 1404/1983.
- Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa. el-Cami'. Dımaşk: Dar'ul Fiyha, Riyad: Daru'l Selam, Dabatü:1, 1420/1999.
- Zehebi, Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman. el-Keşşaf fi Marifetü min lehu Rivayet fi'l Kütübü's-Sitte. thk. Muhammed Avvame, Ahmed Muhammed el-Hatib. Medine: Daru'l-Yesr, Cidde: Daru'l Minhac, dabatü:2, 1430/2009.
- Zerkeşi, Ebu Abdullah Bedreddin. el-Bahru'l Muhit fi Usuli'l-Fıkıh. thk. Abdulkadir Abdullah el-A'ni. Kuveyt: Vizaratü'l-Evkaf bi'l-Kuveyt, dabatü: 2, 1413/1992.



## Düzeltilme / Erratum

Dergimizde daha önce makalesi yayımlanmış yazarın (Hakan Kutlu\*) talepleri üzerine; *Tasavvur-Tekirdağ İlahiyat Dergisi*'nin 2019 yılı 5. Cilt 1. sayısında yayımlanan "Lâlezârî'nin el-Cevâhiru'l-kalemiyye Adlı Eserinin Kaside-i Nûniyye Şerh Geleneğindeki Yeri / The Importance of Lalazari's al-Cawahir al-Kalamiyya among the Commentaries of Kasida al-Nuniyya" adlı makalede yazarın bilgilerinde yanlışlık yapıldığı fark edilmiştir. Makalenin kapak sayfasında bulunan yazarın kurum bilgilerinin yer aldığı alandaki hatalı ifadelerin düzeltilmiş hali ve kapağın düzeltilmiş hali aşağıda sunulmuştur.

### Düzeltilme:

Hakan Kutlu

Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelâm Bilim Dalı

Ph.D. Student, Istanbul University Institute of Social Sciences The Department of the Basic Islamic Sciences, Kalam

İstanbul, Turkey

hkutlu@bandirma.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-6688-9143

---

\* Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelâm Bilim Dalı / Ph.D. Student, Istanbul University Institute of Social Sciences The Department of the Basic Islamic Sciences, Kalam İstanbul, Turkey hkutlu@bandirma.edu.tr ORCID ID: 0000-0002-7145-9092

# tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2019, c. 5, s.1: 417-442

## Lâlezârî'nin el-Cevâhiru'l-kalemiyye Adlı Eserinin Kaside-i Nûniyye Şerh Geleneğindeki Yeri

The Importance of Lalazari's al-Cawahir al-Kalamiyya among the Commentaries  
of Kasida al-Nuniyya

### Hakan KUTLU

Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelâm Bilim Dalı  
Ph.D. Student, Istanbul University Institute of Social Sciences The Department of the Basic Islamic Sciences, Kalam  
İstanbul / TURKEY  
hkutlu@bandirma.edu.tr

ORCID ID: [orcid.org/0000-0002-7145-9092](https://orcid.org/0000-0002-7145-9092)

### Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 07 Mayıs / May 2019

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 25 Haziran / June 2019

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran / June 2019

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atıf / Citation:** Kutlu, Hakan. "Lâlezârî'nin el-Cevâhiru'l-kalemiyye Adlı Eserinin Kaside-i Nûniyye Şerh Geleneğindeki Yeri". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/1 (Haziran 2019): 417-442.

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

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

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

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



## Tasavvur – Tekirdağ İlahiyat Dergisi Yayın İlkeleri

1. **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi**, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip özgün makale, derleme makale, yayım değerlendirmesi ve bilimsel toplantı çalışmaları yayımlayarak ilahiyat alanında ulusal ve uluslararası bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Dergimizde Türkçe, Arapça ve İngilizce dillerinde ilahiyat (dinî araştırmalar ve İslâm araştırmaları) ve sosyal bilimler alanlarında özgün makalelerle birlikte derleme makale, yayım değerlendirmesi ve bilimsel toplantı tanıtımları yayımlanmaktadır.
2. **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi**, yılda iki kez (30 Haziran – 31 Aralık) yayınlanan hakemli bir dergidir. Haziran sayısı için makale gönderim son tarihi 01 Nisan, Aralık sayısı için 01 Ekim olarak belirlenmiştir. Belirtilen tarihlerden sonra gönderilen çalışmalar, bir sonraki sayı için değerlendirmeye alınır. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda son gönderim tarihinden itibaren en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
3. **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisinin** yayım dili Türkçedir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir. Makaleler, Türkçe olarak öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram)'dan oluşmalı, ayrıca İngilizce başlık, İngilizce abstract (en az 150 kelime), keywords (en az 5 kavram)'tan oluşmalıdır. Makale İSNAD atıf sistemine göre hazırlanan kaynakça içermelidir.
4. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap ve sempozyum tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir. Çeviri eserlerin yayımlanması için eseri yayımlayan kurumdan izin belgesinin ibrazı mecburidir.

5. Dergiye gönderilen çalışmalar, başka yerde yayınlanmış ya da yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Bu durumdan kaynaklanacak sorunlarla ilişkili hukuki sorumluluk, yazara aittir.
6. Tebliğden üretilen makalelerin işleme alınabilmesi için yazarın "Çalışmam, yayınlanmamıştır veya yayınlanmayacaktır." şeklinde ıslak imzalı taahhütname doldurarak sisteme yüklemesi gereklidir. Duplication / Tekrar Yayın / Bilimsel Yanıltma / Çoklu Yayın, suçtur. TÜBİTAK Yayın Etik Kurulu'na göre duplikasyon, aynı araştırma sonuçlarını birden fazla dergiye yayım için göndermek veya yayınlamaktır. Bir makale önceden değerlendirilmiş ve yayınlanmışsa bunun dışındaki yayınlar duplikasyon sayılır.
7. Bir sayıda aynı yazara ait (teelif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayınlanabilir.
8. Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.
9. Yazardan makale başvuru ücreti alınmaz.
10. Yazardan yayın ücreti alınmaz.
11. Yayınlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.
12. Yayınlanan çalışma, daha önce sunulan bir tebliğ ise veya yazı tezden üretilmişse çalışmada bu durum mutlaka belirtilmelidir.
13. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.
14. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi** Yayın Kurulu'na aittir.
15. Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. maddesi uyarınca yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi** Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.
16. **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi**, atıf ve kaynakça yazımında İSNAD atıf sisteminin kullanılmasını şart koşmaktadır.

17. **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi'**nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Dergi Editörlüğü'ne devredilmiş sayılır.

18. **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi'**nde yayınlanan makaleler iThenticate intihal tespit programıyla taranmaktadır.

19. Yayınlanmasına karar verilen makaleler için yazarlar tarafından ORCID numarası alınması gerekmektedir. (<https://orcid.org>)

20. Arap dilinde yazılan makalelerin, Arapça kaynakça yanında ikinci bir latimize edilmiş kaynakçaya sahip olması zorunludur.

**Makale yazım kuralları için bakınız:**

<http://dergipark.gov.tr/tasavvur/writing-rules>

## Tasavvur – Tekirdağ Theology Journal Publication Principles

1. Tasavvur / Tekirdag Theology Journal aims to contribute to the accumulation of national and international knowledge in the fields of theology and social sciences by publishing the original articles, compilation articles, publication evaluation and scientific meeting studies with national and international scientific qualities. In our journal, the original articles together with compilation articles, publication evaluation and scientific meeting presentations in the fields of the theology (religious researches and Islamic researches) and social sciences in Turkish, Arabic and English languages.
2. Tasavvur / Tekirdag Theology Journal is a refereed journal which is published twice a year (30th of June – 31th of December). Deadline to send articles for the June issue is 01th of April, and for the December issue the deadline is 01th of October. Studies sent after these dates are assessed for the next issue. Whether the articles sent to the journal are going to be published or not is decided in three months at the latest beginning from the deadlines, and then the owner of the study is informed.
3. The publication language of Tasavvur / Tekirdag Theology Journal is Turkish. Likewise, scientific studies in Arabic and English are published, too. Studies in other languages are decided by the editorial board. Articles have to consist of an abstract in Turkish (at least 150 words), key words (at least five concepts), also of an English title, English abstract (at least 150 words), keywords (at least five concepts). The articles have to include a bibliography that is prepared in the ISNAD citation style.
4. Articles to be published in the journal must be authentic and academic studies that are prepared with the research methods appropriate to their fields. Moreover; translations, book and symposium introductions, critiques and assessments that have the quality of a contribution to the scientific field are accepted, as well. For the publication of translation studies, the receipt of permission from the institution which published the study previously has to be presented.

5. The studies sent to the journal, should not be previously published in other journals or sent to be published in other journals. The author takes the legal responsibility related to the problems that may rise from this.
6. For processing the articles produced from paper, it is necessary to fill in the system by filling in a wet signed undertaking by author as "My work hasn't been published or will not be published." Dublication / reissue / scientific misleading / multicast is a criminal offense. According to the TUBITAK Editorial Ethics Board, duplication is to send or publish the same research results for more than one magazine publication. If an article has already been evaluated and published, any other publication is deemed duplication.
7. At most two study of an author (copyright or translation) can be published in an issue.
8. No copyright fee is paid to the author for the published articles.
9. Article application fee is not charced from the author.
10. No publishing fee is charged from the author.
11. All scientific and legal responsibility of the published study is incumbent on the author(s).
12. If the published study has been produced from a previously presented declaration or from a written dissertation, this must certainly be stated in the study.
13. All publication rights of the articles accepted to be published belongs to Tekirdag Namık Kemal University Faculty of Theology.
14. Tasavvur / Tekirdag Theology Journal Editorial Board has the decision making authority about the cases that are not mentioned here.
15. In accordance with the 6th article of the Universities Publication Guideline, authors have all kind of scientific and legal responsibilities in terms of the language, style and content of their articles.
16. Tasavvur / Tekirdag Theology Journalsets the condition that for the writing of references and bibliography ISNAD citation style. be used.

17. The copyrights of the articles that are accepted to be published in Tasavvur / Tekirdag Theology Journal are considered to be transferred to the journal's editorial board.

18. The articles published in Tasavvur / Tekirdag Theology Journal are scanned via iThenticate plagiarism detection program.

19. For the articles that are decided to be published, ORCID numbers are needed to be taken by the authors. (<https://orcid.org>)

20. It is imperative that articles written in Arabic language have a second latinized bibliography next to the Arabic.

Article writing rules see: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur/writingrules>