



AHLAK
BİLGİ
ÜRETİM

11.

Cilt
(Volume)

2.

Sayı (
Issue)

2024

Yıl
(Volume)

Artuklu Akademi Dergisi



e-ISSN: 2687-427X

Cilt: 11 • Sayı: 2 • Yıl: 2024

e-ISSN: 2687-427X

Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

Artuklu Akademi



Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Mardin Artuklu University Faculty of Islamic Sciences



Artuklu Akademi Dergisi

Artuklu Akademi Journal

e-ISSN: 2687-427X

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

Cilt / Volume: 11 Sayı / Issue: 2 (31 Aralık/December 2024)

Yayıncı

Mardin Artuklu Üniversitesi / MAÜ Press
<https://www.artuklu.edu.tr/mauyayinevi>
puplisher.maupress@artuklu.edu.tr
@mauyayinlari

Kapsam

Dinî Araştırmalar İslam Araştırmaları

Periyot

Yılda 2 Sayı (30 Haziran& 31 Aralık)

Yayın Dili

Türkçe, İngilizce, Arapça

Dergi Politikası

Artuklu Akademi Dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemini kullanır.

Açık Erişim - CC-BY-NC lisansı
Hakem kimlikleri gizli tutulur ve yayımlanmaz.

Yazarlar, çalışmalarının telif hakkına sahiptirler.

Dergi [ISNAD Atf Sistemini](#) benimser.

Yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Artuklu Akademi Dergisinin tüm giderleri Mardin Artuklu Üniversitesi tarafından karşılanır.

Hiçbir ad altında yazarlardan ücret talep edilmez.
Dergide makalesi yayınlanan yazarlara da herhangi bir ücret ödenmez.

İletişim

Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Kampüs Yerleşkesi, Artuklu
MARDİN / TÜRKİYE
artukluakademi@gmail.com
+90 432 214 11 20
@artukluakademi

Publisher

Mardin Artuklu University /MAU Press
<https://www.artuklu.edu.tr/mauyayinevi>
puplisher.maupress@artuklu.edu.tr
@mauyayinlari

Scope

Religious Studies Islamic Studies

Period

Biannually (30 June & 31 December)

Publish Language

Turkish, English, Arabic

Journal Policy

Artuklu Akademi Journal uses the model of double-anonymized peer review, which has the duty of at least two reviewers.

Open Access - CC-BY-NC
The identities of reviewers are hidden and not published.

Authors retain the copyright of their work.

The Journal adopts the [ISNAD Citation Style](#).

The legal responsibility of the articles belongs to the authors.

Mardin Artuklu University covers all expenses of Artuklu Akademi Journal.

No fee is charged from the authors under any name.
No fee is paid to the journal authors whose articles are published.

Contact

Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Kampüs Yerleşkesi, Artuklu
MARDİN / TÜRKİYE
artukluakademi@gmail.com
+90 432 214 11 20
@artukluakademi



AHLAK
BİLGİ
ÜRETİM

Artuklu Akademi Dergisi

Artuklu Akademi Journal

e-ISSN: 2687-427X

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

İmtiyaz Sahibi/ Owner

Prof. Dr. İbrahim ÖZCOŞAR

Mardin Artuklu Üniversitesi Rektörü / Rector of Mardin Artuklu University

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

Doç. Dr. Hacer ŞAHİNALP

[ID 0000-0002-9542-2606](#)

hacersahinalp@artuklu.edu.tr

Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, Mardin, TÜRKİYE

EDİTÖR KURULU/EDITORIAL BOARD

Kelam/ Islamic Theology

Prof. Dr. Hassan Alkhattaf

[ID 0000-0003-3800-8078](#)

halkhattaf@qu.edu.qa

University of Qatar, College of Sharia and Islamic Studies, Doha, QATAR

Dinler Tarihi/History of Religions

Prof. Dr. Richard Foltz

[ID 0000-0001-8754-776X](#)

richard.foltz@concordia.ca

Concordia University, Faculty of Arts and Science, Montreal, QC, CANADA

Arap Dili ve Belagatı/Arabic Language and Rhetoric

Doç. Dr. Halil Akçay

[ID 0000-0002-1671-5073](#)

halilakcay@artuklu.edu.tr

Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, TÜRKİYE

Tefsir /Qur'anic Exegesis

Doç. Dr. Muhammed Selman Çalışkan

[ID 0000-0001-6287-7738](#)

mscaliskan@istanbul.edu.tr

Istanbul University, Faculty of Theology, TÜRKİYE

Hadis/ Hadith

Doç. Dr. Fikret Özçelik

[ID 0000-0001-5015-6167](#)

fikretozcelik@artuklu.edu.tr

Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, TÜRKİYE

Tefsir/ Qur'anic Exegesis

Doç. Dr. Mařallah Turan

[ID 0000-0002-5555-6298](#)

masallahturan@artuklu.edu.tr

Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, TÜRKİYE

İslam Hukuku/ Islamic Law

Doç. Dr. Mehmet Aziz Yaşar

[ID 0000-0002-4677-1017](#)

mehmetazizyasar@artuklu.edu.tr

Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, TÜRKİYE

Din Sosyolojisi/ Sociology of Religion

Doç. Dr. Ali FİDAN

[ID 0000-0001-5842-0444](#)

alifidan@trabzon.edu.tr

Trabzon University, Faculty of Theology, TÜRKİYE

Din Psikolojisi/ Psychology of Religion

Doç. Dr. Ümit Horozcu

[ID 0000-0002-0916-0313](#)

umit.horozcu@istanbul.edu.tr

Istanbul University Faculty of Theology, TÜRKİYE

Dinler Tarihi/History of Religions

Doç. Dr. Bilal Toprak

[ID 0000-0001-8039-2128](#)

bilaltoprak@duzce.edu.tr

Düzce University, Faculty of Islamic Sciences, TÜRKİYE

Din Eğitimi/Religious Education

Dr. Öğr. Üyesi Safinaz Asri

[ID 0000-0001-9546-8578](#)

safinaz.asri@ikcu.edu.tr

İzmir Katip Çelebi University, Faculty of Islamic Sciences, TÜRKİYE

Kuran-ı Kerim Okuma ve Kıraat/Qur'anic Recitation and Variant Readings

Dr. Öğr. Üyesi Kemal Taşkın

[ID 0000-0003-0719-8956](#)

kemal.taskin@ahievran.edu.tr

Ahi Evran University, Faculty of Islamic Sciences, Kırşehir, TÜRKİYE

Din Felsefesi/Philosophy of Religion

Dr. Öğr. Üyesi Ferda Yıldırım

[ID 0000-0003-3832-8848](#)

ferdayildirim@artuklu.edu.tr

Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, TÜRKİYE

İslam Felsefesi/Islamic Philosophy

Doç. Dr. Fatih Özkan

[ID 0000-0002-3213-894X](#)

fatih.ozkan@hbu.edu.tr

Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Theology, TÜRKİYE

SEKRETERYA/SECRETARY

Arş. Gör. Atike ÇİÇEK ATSIZ

[ID 0000-0002-1349-333X](#)

atikecicek@artuklu.edu.tr

Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, TÜRKİYE

Arş. Gör. Doğan Bekir DÖKÜCÜ

[ID 0000-0002-0857-2818](#)

dogandokucu@artuklu.edu.tr

Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, TÜRKİYE

İSTATİSTİK EDİTÖRÜ / STATISTICS EDITOR

Arş.Gör. Doğan Bekir DÖKÜCÜ

[ID 0000-0002-0857-2818](#)

dogandokucu@artuklu.edu.tr

Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, TÜRKİYE

ETİK EDİTÖRÜ / ETHICS EDITOR

Arş.Gör. Doğan Bekir DÖKÜCÜ

[ID 0000-0002-0857-2818](#)

dogandokucu@artuklu.edu.tr

Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, TÜRKİYE

SOSYAL MEDYA EDİTÖRÜ / SOCIAL MEDIA EDITOR

Arş.Gör. Muhammed Veysel EMEN

[ID 0000-0003-0361-991X](#)

veyselmen@artuklu.edu.tr

Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, TÜRKİYE

YAZIM VE DİL EDİTÖRLERİ / PROOFREADERS

Arş.Gör. Elif ATLI

[ID 0000-0003-1372-1547](#)

elifatli@artuklu.edu.tr

Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, TÜRKİYE

Arş. Gör. Esra EVSEN AYDIN

[ID 0000-0003-1195-2931](#)

esraaydin@artuklu.edu.tr

Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, TÜRKİYE

Arş. Gör. Halid EKMEN

[ID 0000-0002-2234-1311](#)

halidekmen@artuklu.edu.tr

Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, TÜRKİYE

Arş. Gör. Ömer Faruk DOĞANGÜL

[ID 0000-0002-8439-4398](#)

ofdogangul@artuklu.edu.tr

Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, TÜRKİYE

YABANCI DİL EDİTÖRÜ / FOREIGN LANGUAGE EDITOR

Arş. Gör. Dr. Merve PALANCI

[ID 0000-0002-0257-1830](#)

mervepalanci@artuklu.edu.tr

Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, TÜRKİYE

MİZANPAJ / LAYOUT

Arş. Gör. Doğan Bekir DÖKÜCÜ

[ID 0000-0002-0857-2818](#)

dogandokucu@artuklu.edu.tr

Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, TÜRKİYE

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Salim al-Hassani

University of Manchester, Faculty of Humanities Manchester, ENGLAND

Prof. Dr. Ali Muhyiddin el-Karadağî

Qatar University, Doha, QATAR

Prof. Dr. Alparslan Açıkgenç

İsküdar University, Faculty of Theology, İstanbul, TÜRKİYE

Prof. Dr. Rahim Acar

Marmara University, Faculty of Theology,
İstanbul, TÜRKİYE

Prof. Dr. Ramazan Altuntaş

Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology
Konya, TÜRKİYE

Prof. Dr. Ömer Mahir Alper

İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, TÜRKİYE

Prof. Dr. Kemal Ataman

Marmara University, Faculty of Theology,
İstanbul, TÜRKİYE

Prof. Dr. Necdet Tosun

Marmara University, Faculty of Theology,
İstanbul, TÜRKİYE

Prof. Dr. Bilal Aybakan

Ibn Haldun University, Faculty of Islamic Sciences
İstanbul, TÜRKİYE

Prof. Dr. İrfan Aycan

Ankara University, Faculty of Theology,
Ankara, TÜRKİYE

Prof. Dr. Vejdi Bilgin

Uludağ University, Faculty of Theology,
Bursa, TÜRKİYE

Prof. Dr. Mehmet Ali Büyükkara

Marmara University, Faculty of Theology,
İstanbul, TÜRKİYE

Prof. Dr. İbrahim Çapak

İstanbul University, Faculty of Theology,
İstanbul, TÜRKİYE

Prof. Dr. Şehmus Demir

Gaziantep University, Faculty of Theology,
Gaziantep, TÜRKİYE.

Prof. Dr. Şinasi Gündüz

İstanbul University, Faculty of Theology,
İstanbul, TÜRKİYE

Prof. Dr. Ali Osman Kurt

Social Sciences University of Ankara, Faculty of Divinity
Ankara, TÜRKİYE

Prof. Dr. Metin Özdemir

Social Sciences University of Ankara, Faculty of Divinity
Ankara, TÜRKİYE

Prof. Dr. Mahfuz Söylemez

İstanbul University, Faculty of Theology,
İstanbul, TÜRKİYE

Prof. Dr. Eyüp Tanrıverdi

Dicle University, Faculty of Theology,
Diyarbakır, TÜRKİYE

Dizinlenme Bilgileri / Indexing



DOAJ Directory of Open Access Journals
Indexing Start: 2024 Volume/Issue: 11/1



EBSCO Humanities International Index
Indexing Start: 2019 Volume/Issue: 6/1



ULAKBİM TR DİZİN
Indexing Start: 2018 Volume/Issue: 5/1

İçindekiler / Contents

Araştırma Makaleleri / Research Articles

- 1) **İbadetlerde Kıyas ve İctihat Mümkün mü? el-Mebsût'un "Zekât" Bölümüne Dair Farklı Bir Okuma**
Is Qiyas and Ijtihad Possible in Worship? A Different Reading of the "Zakat" Chapter of al-Mabsût
Abdurrahman YILDIRIM.....211-232
- 2) **Pioneering Ideas on Fuzzy Logic in al-Miyânajî's Philosophy**
el-Miyânecî'nin Felsefesinde "Bulanık Mantık"a Dair Öncü Görüşler
Mehmet Emin KOÇ.....233-253
- 3) **Şark'ı Garb'a Tanıtmak: Mehmet Ali Aynî'nin "Celâleddin Devvânî'nin Fikriyatı Üzerine Bir İnceleme" Başlıklı Makalesi Üzerine Birkaç Not**
Introducing the East to the West: A Few Notes on Mehmet Ali Aynî's Article titled "A Study on Jalâl al-Dîn Dawwânî's Ideas"
Aynur SİNGİN254-271
- 4) **السبك والحبك في "صحيفة المدينة" دراسة نصية**
Medine Vesikası'nda Bağdaşıklık ve Tutarlılık Metindilbilimsel Perspektiften İnceleme
Ahmed Mahmoud Zakaria TAWFIK272-292
- 5) **Dilbilimsel Tefsirle İlgili Akademik Çalışmalara Bir Bakış**
An Analysis of Academic Studies on Linguistic Exegesis
Abdullah KARACA.....293-317
- 6) **Osmanlı Hukukunda Farklı Fıkhî Görüşlerin Tercih Edilmesi: Ölüm Cezası Örneği**
Preference for Different Jurisprudential Views in Ottoman Law: The Example of Death Penalty
Suat ERDOĞAN.....318-337
- 7) **Kur'ân-ı Kerîm'de Ebed ile Hülûd Kavramları ve Bunların Meallerdeki Yansımaları**
The Concepts of Abad and Khulûd in the Holy Quran and Their Reflections in Translations
Hüseyin ZAMUR.....338-353
- 8) **Takva Kavramının Psiko-Sosyal Boyutları: Dinî Antropolojinin Benlik ve Sosyalleşme Dinamikleri Üzerine Bir Değerlendirme**
Psychosocial Dimensions of Taqwa (God-consciousness): An Evaluation on Self and Socialization Dynamics of Religious Anthropology
Hamdullah ARVAS354-374
- 9) **Vezinlerin Yapıları ile Hizâbî- Cûybârî Vezinler Bağlamında Hâfız-ı Şîrâzî ve Fuzûlî'nin Gazellerinin Aruz Ölçüsü Üzerine Bir Karşılaştırma**
A Comparison on the Structures of Aruz Meter and the Prosody of Hâfız-ı Şîrâzî and Fuzûlî's Ghazals in the Context of Hizâbî- Jûybârî Meters
Nurettin ERTEKİN375-390
- 10) **İmam Âsım'ın Eleştiriye Maruz Kalan Kıraatleri**
Imam Âsım's Criticized Qiraats
Süleyman KILIÇ.....391-410
- 11) **İslâm Hukuku Bağlamında Eşler Arasındaki Uyuşmazlıkların Çözümünde Arabuluculuğun Rolü**
The Role of Mediation in the Resolution of Disputes between Spouses in the Context of Islamic Law
Yahya BİLGİNER411-438

- 12) **Metodolojik Bir Yaklaşım Olarak Kur'ân'da تخليّة (Taḥliye) ve تحليّة (Taḥliye)**
تخليّة (Taḥliye) and تحليّة (Taḥliye) In The Quran As A Methodological Approach
Hasan BULUT432-451
- 13) **Bakara Sûresi 219. Âyeti Bağlamında Kıraat Farklılıklarının Tefsire ve Fıkhî İstinbatlara Etkisi**
The Effect of Qiraat Differences on Tafsir and Fiqhical Inference in the Context of Surah al-Baqara Verse 219
Abdulhekim AĞIRBAŞ.....452-475
- 14) **الأنساق الثقافية في الشعر الجاهلي "عمرو بن كلثوم أنموذجاً"**
Câhiliye Dönemi Şiirlerinde Kültürel Unsurlar "Amr b. Külsûm Örneği"
Mustafa KADAD476-497

İbadetlerde Kıyas ve İctihat Mümkün mü? el-Mebsût'un "Zekât" Bölümüne Dair Farklı Bir Okuma

Abdurrahman Yıldırım | [0000-0002-0651-2889](tel:0000-0002-0651-2889) | abdurrahmanyildirim@gmail.com

Araştırma Görevlisi | İstanbul Üniversitesi | İlahiyat Fakültesi | İslam Hukuku Anabilim Dalı

İstanbul | Türkiye

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

Atf: Yıldırım, Abdurrahman. "İbadetlerde Kıyas ve İctihat Mümkün mü? el-Mebsût'un "Zekât" Bölümüne Dair Farklı Bir Okuma", *Artuklu Akademi* 11/2 (Aralık 2024), 211-232.

<https://10.34247/artukluakademi.1521133>

Öz: Bu çalışmada ibadetlerle ilgili meseleler üzerinde yeniden bir akıl yürütme ve akli çıkarımlar yapılabilme ihtimal ve imkânı tartışılmaktadır. Konu, namazdan sonra Kur'an'da en çok vurgulanan ibadet olan zekât üzerinden incelenmiş, kaynak olarak ise Hanefi Mezhebinin temel metinlerinden Serahsî'nin el-Mebsût adlı eserinde geçen örnekler ele alınmıştır. Böyle bir yöntem izlenmesinin amacı, meseleyi soyut ve teorik tartışmalardan olabildiğince uzaklaştırıp somut ve pratik örnekler üzerinden ortaya koyma gayretidir. Çalışmada yöntem olarak sosyal bilimler araştırma yöntemlerinden Nitel Araştırma Yöntemi'nin "doküman incelemesi" kullanılmıştır. Elde edilen bilgi ve yorumlar arasındaki ilişkinin tanımlanması ve değerlendirilmesi içerik analizine dayalı olarak gerçekleştirilmiştir. Teori, genel yargılara ulaşmayı hedefleyen "tümevarım" yöntemi üzerinden temellendirilmiştir. Bu bağlamda çalışmada öncelikle zekât ibadeti ta'lil ve taabbüd açısından ele alınarak onun hangi meselelerinin ta'lil ve taabbüde dahil olduğu tespit edilmeye çalışılmış, sonrasında el-Mebsût eseri üzerinden Serahsî'nin temel ibadetlerden olan zekâtı nasıl konumlandığı ortaya konulmuş, sonuçta bir çok yerde kıyas ve istinbat başvurulduğu gözlemlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, İbadet, Zekât, Kıyas, İctihat, İstinbat.

Makale Bilgileri

| | |
|---------------------|---|
| Değerlendirme | İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme |
| Geliş Tarihi | 24.07.2024 |
| Kabul Tarihi | 21.10.2024 |
| Yayın Tarihi | 31.12.2024 |
| Etik Beyan | Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. |
| Benzerlik Taraması | Yapıldı- intihal.net |
| Etik Bildirim | artukluakademi@gmail.com |
| Çıkar Çatışması | Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. |
| Lisans | Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır |
| Dizinleme Bilgileri | Dergi TrDizin, DOAJ, EBSCO, ERIH PLUS, Ulrich's ve ATLA'da taranmaktadır. |

Is Qiyas and Ijtihad Possible in Worship? A Different Reading of the “Zakat” Chapter of al-Mabsūt

Abdurrahman Yıldırım | [0000-0002-0651-2889](tel:0000-0002-0651-2889) | abdurrahmanyildirimm@gmail.com

Research Assistant | Istanbul University | Faculty of Theology | Department of Islamic Law

İstanbul | Türkiye

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

Citation: Yıldırım, Abdurrahman. “Is Qiyas and Ijtihad Possible in Worship? A Different Reading of the “Zakat” Chapter of al-Mabsūt.”, *Artuklu Akademi* 11/2 (Dec 2024), 211-232. <https://10.34247/artukluakademi.1521133>

Abstract: This study discusses the possibility and probability of re-reasoning and making rational inferences on issues related to worship. The subject is discussed through the worship of zakat, which is the most frequently mentioned in the Qur’an other than prayer, and al-Mabsūt by al-Sarāḥsī, one of the basic texts of the Hanafi school constitutes the primary source of the research. The aim of following such a method is to move the issue away from abstract and theoretical discussions as much as possible and to present it through concrete and practical examples. As a method in the study, the document analysis of the qualitative research method, one of the research methods of social sciences, was employed throughout the paper. The definition and evaluation of the relationship between the collected data/interpretations was realized through content analysis. The theory is based on the inductive method aiming to reach general judgments. In this context, the study first tried to determine which issues of zakat are included in ta’lil and taabbud by analyzing it in terms of ta’lil and taabbud, and then it was revealed how Serāḥsī positioned zakat, which is one of the basic worships, through his work al-Mabsut, and as a result, it was observed that qiyas and istinbāt were used in many samples.

Keywords: Islamic Law, Worship, Zakat, Qiyas, Ijtihad, İstinbāt.

Article Information

| | |
|----------------------|---|
| Reviewers | Two external reviewers / Double-blind |
| Date of Submission | 24.07.2024 |
| Date of Acceptance | 21.10.2024 |
| Date of Publication | 31.12.2024 |
| Ethical Statement | Ethical principles were followed during the preparation of this study. |
| Plagiarism Checks | Done- intihal.net |
| Complaints | artukluakademi@gmail.com |
| Conflict of Interest | No conflict of interest declared |
| License | The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license |
| Indexing Information | The journal is indexed in TrDizin, DOAJ, EBSCO, ERIH PLUS, Ulrich’s and ATLA. |

Giriş

Fıkıhta tartışılıp bir hükme varılan meseleler olduğu gibi tartışmaya açılması söz konusu olmayan hükümler de bulunmaktadır. Bu hükümler içinde bazılarının mükellefler için konuluş (vaz') gerekçesinin tespiti mümkünken bazılarının ise mümkün değildir. Fakihler bu gerekçeyi illet olarak isimlendirmektedir. İletti tespit edilebilen hükümlerin bazılarında illet, naslarda verili iken bazılarında ise fakihlerin çaba ve gayretiyle belirlenmektedir. İletti ister naslarda verili olsun ister fakihler tarafından tespit edilmiş olsun fıkıh literatüründe bu tür hükümlere ta'lîlî hükümler, illetin tespit edilmesi ameliyesine ta'lîl adı verilir. İlettin tespit edilemediği ve kulluğun daha fazla ön plana çıktığı hükümler ise taabbüdî hükümler olarak nitelendirilmektedir. Taabbüdî hükümler, illetin tespitinin mümkün olmaması ve Allah'a karşı kulluğun yerine getirilmesi bakımından kıyas ve içtihadı konu olmayan hükümler olarak anlaşılmaktadır. Örnek olarak had cezalarındaki sayılar, orucun Ramazan ayında tutulması vb. gibi durumlar gösterilmektedir. Bazı usul eserlerinde ibadetlerin genel itibariyle taabbüdî hükümler kategorisinde olduğu vurgulanmaktadır. Buna mukabil ta'lîlî hükümler ise kıyas ve içtihadı açık olan ve akli çıkarımlar yapılma imkanı olan hükümler olarak ortaya çıkmaktadır.¹

İbadetlerin genel bir kabulde üzerinde tartışmaya kapalı hükümler (taabbüdî) olarak değerlendirilmesi ve zekâtın nihaî olarak İslâm'ın temel malî ibadetlerinden biri olması göz önüne alındığında ilk olarak zekâtla alakalı meselelerin tartışılmayacak hükümlerden olduğu akla gelse de bu ön kabulde bazı uyumsuzluklar gözlemlenmektedir. İbadetlerle ilgili bazı konularda fakihlerin içtihadı başvurdukları ve sonuçta bu içtihadlardan kaynaklı farklı görüşlerin ortaya çıktığı klasik kaynaklarda açıkça belirtilmektedir. Ayrıca zekâtın vergi yönünün bulunması bu ibadeti kamu hukuku ile de doğrudan bağlantılı hale getirmektedir. Dolayısıyla zekât ibadetinin tamamen taabbüdî olarak ele alınması pek isabetli görünmemektedir. Klasik kaynaklarda verilen örnekler ve akıl yürütmelere bakıldığında da böyle olmadığı göze çarpmaktadır. Bu çalışmada fakihlerin zihninde zekâtın ta'lîl ve taabbüd açısından nasıl konumlandığı irdelenmektedir. Bu durumu somut örneklerle ortaya koyabilmek için Hanefilerin temel metinlerinden olan Serahsî'nin (ö. 483/1090) *el-Mebsût*'unda geçen örnekler bu çalışmada doğrudan tartışmaya açılmaktadır. Öncesinde ta'lîl ve taabbüde dair temel yaklaşımlar konuya zemin olması açısından incelenmekte, sonrasında zekât ibadetinin meseleleri bu açıdan ele alınarak somut örnekler üzerinden teori temellendirilmektedir. Türkçe literatürde ibadetlerin ta'lîl ve taabbüd açısından genel durumuna dair bazı çalışmalar bulunmaktadır. Ancak doğrudan bir konu üzerinden somut örneklerle meseleyi inceleyen bir çalışmaya rastlanılmaması, çalışmayı değerli hale getirmektedir.

1. Taabbüd ve Ta'lîl

Taabbüd kelimesi, kulluk yapmak, boyun eğmek, alçak gönüllü olmak, tapmak, itaat etmek anlamlarına gelen Arapça "ع-ب-د" kökünden gelen bir kelimedir.² Sözlükte, "kulluğa çağırarak, bir kimseyi köle edinmek, kendini bütün varlığıyla ibadete vermek, mükellef kılmak" gibi manalara gelir.³ Fıkıh ıstılahında ise şer'î bir hükmün neden ve niçin gibi illetlere bağlı olmadan sabit olmasıdır. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse illet ve maslahatı idrak olunamayan hüküm

¹ H. Yunus Apaydın, *Fıkıh Kaynakları (Nass ve İctihat)* (Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2018), 121-131.

² Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisâmü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, t.y.), III, 270-273; Ebû Abdullah Zeynüddin Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkadir er-Râzî, *Muhtârü's-Sihah* (Dımaşk: Matbaatü'l-Amireti's-Sarkıyye, 1315), 198; Heyet, *el-Mu'cemü'l-Vasit* (y.y.: Müessesetü's-Sadık, 1972), 579.

³ Ebu'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed ez-Zebidî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (Kahire: el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1306), VIII, 341; Ebu'l-Kâsım İsmail b. Abbad b. Abbas Talekani Sahib İbn Abbad, *el-Muhit fi'l-luga* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, t.y.), I, 77; Ebu't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed Firuzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhit* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2005), 297.

anlamına gelir.⁴ Çoğulu taabbüdiyyat olarak kullanılır. Örnek olarak namazların rekat sayıları ve farz olan orucun vaktinin Ramazan ayı olarak belirlenmiş olması verilebilir. Bu tür durumlarda ilgili hükümlerin herhangi bir illeti/sebebi bulunmazken böyle bir arayış da gerekmemektedir.

Kullanım açısından taabbüd kelimesi öznesi itibariyle farklılık gösterir. Bu kelime insana izafe edildiğinde birinin kendisine kul-köle olmasını istemek anlamına gelirken Allah'a izafe edildiğinde ise O'nun kullarını ibadet vb. yükümlülüklerle sorumlu tutması anlamına gelir.⁵ Kelimenin sonuna, nispet anlamına gelen "ي" eklendiğinde ise söz konusu sıfatı olduğu hükmün/durumun/olayın taabbüd (الأحكام التعبدية-الأمر التعبدية) diye tabir edilen, yani üzerinde tartışma yapılması mümkün olmayan alana dahil olduğu anlaşılmış olur.⁶ Fıkıh eserlerinde kullanımı, büyük ölçüde bu şekilde olmakla beraber nadiren diğer kullanıma da rastlanmaktadır.

Ta'lîl kelimesi, hasta olmak, ikinci defa su içmek/içirmek anlamlarına gelen Arapça "ع-ل-ل" kökünden gelen bir kelimedir. Sözlükte ise birini bir şeyle oyalamak, meşgul etmek, bir eylem veya hükmü illete/sebebe bağlayarak açıklamak anlamına gelmektedir.⁷ İstilahî açıdan ise bir hükmün illetini, gerekçesini araştırma ve tespit etme yöntemi anlamına gelir.⁸ Elmalılı Hamdi Yazır'ın (ö. 1942) ifadesiyle ta'lîl, bir nassın hükmüne illet ispat etmek, nassın hükmünün taalluk ettiği manayı takrir etmektir.⁹

Ta'lîlin yapılabilmesi için illetin tespit edilmesi gerekmektedir. Mezhepler arasında illetin tanımı, taksimi ve taşınması gereken vasıflar noktasında birçok ihtilaf bulunmaktadır. Bu ihtilaflar, hükümlerin farklılaşması olarak ortaya çıkmakta, bu da mezhepler arasındaki meşhur uygulama farklılıklarına sebebiyet vermektedir. Hanefilere göre illet, hükmün gerçekleştirmek istediği maslahatı genellikle içeren münasip (uygun), zahir (açık) ve munzabıt (objektif) vasfı ifade eder.¹⁰ Bu vasıf ise bazen naslarda verili olmakla birlikte bazı durumlarda ise fakihler tarafından yapılan derin inceleme ve araştırmalar sonrasında tespit edilmiştir. Naslarda verili olan illete illet-i mansusa adı verilirken fakihlerin yaptığı derin incelemeler sonucunda tespit edilen illete ise illet-i müstenbata adı verilmektedir. İlet-i müstenbatanın tespiti için ilgili vasfın müessir olması Hanefiler açısından şarttır. Vasfın müessir olması, illet olarak kabul edilebilmesi için bir vasfın her şeyden önce o hükmün verilmesine elverişli olması anlamına gelir. Bu da daha önce Şârî tarafından bu vasfın bir şekilde dikkate alınarak hakkında hüküm düzenlemiş olmasıyla bilinebilir.¹¹

İlet-i mansusaya İsrâ Suresi 78. ayetinde geçen "Namazını güneşin batıya doğru kaymasıyla birlikte karanlık basıncaya kadar kıl..." (أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ) örnek olarak verilebilir. Burada "düluku's-ş-şems" (güneşin meyiletmesi) ifadesinin başına gelmiş olan "lâm" harf-i ceri ta'lîl anlamında olup hükmün illetini bildirmektedir. İlet-i müstenbataya ise ribanın haramlığının illeti olarak Hanefiler tarafından belirlenmiş olan "cins ve ölçü birliği" örnek verilebilir. Hanefî fakihler, riba ile ilgili hadisleri ve uygulamaları dikkatli bir şekilde inceledikten sonra müessir bir vasıf olan

⁴ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh İstilahları Kamusu* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1997), V, 269.

⁵ Abdullah Kahraman, *İslam Hukukunda Değişim ve İbadetler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 30.

⁶ Kahraman, *İslam Hukukunda Değişim ve İbadetler*, 30.

⁷ Râzî, *Muhtârü's-Sihah*, 238; Heyet, *el-Mu'cemü'l-Vasit*, 623.

⁸ Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunusi İbn Aşur, *Makasidü's-Şeriatü'l-İslâmiyye* (Katar: Vizaratü'l-Evkaf ve Ş-Şüünü'l-İslâmiyye, 2004), II, 30; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 544.

⁹ Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh İstilahları Kamusu*, 135.

¹⁰ Ebu'l-Berekât Hâfızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Menâru'l-Envâr* (İstanbul: Beka Yayınları, 2016), 236.; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 246. Usûlcüler illet yerine "menâtu'l-hukm", "el-vasfu'l-câmi", "el-vasfu'l-münâsib", "bâis", "delil", "sebeb" gibi başka isimler de kullanırlar ve illette şu şartları ararlar: İletinin tereddütsüz hükmedilebilecek ölçüde açık olması, kişiden kişiye, durumdan duruma farklılık göstermeyen munzabıt bir vasıf olması, hüküm için münasip olması ve kâsır yani asla belli bir olaya mahsus bir vasıf olmaması.

¹¹ Nesefî, *Menâru'l-Envâr*, 240.

"cins ve ölçü birliği" vasfını ribanın illeti olarak tayin etmişlerdir.¹² Şâfiî ve Mâlikî fakihler ise aynı şekilde riba ile ilgili hadisleri ve uygulamaları dikkatli bir şekilde inceledikten sonra altın ve gümüşte illeti semeniyet (para olarak kullanılması özelliği) olarak belirlerken altın ve gümüş dışındaki mallarda Şâfiîler gıda maddesi olmasını yeterli görmüş, Mâlikîler ise depolanabilen gıda maddesi olmasını şart koşmuşlardır.¹³

2. Taabbüdî ve Ta'lîlî Hüküm

2.1. Tanımı

Taabbüdî hüküm, vaz edilmiş gerekçeleri akılla kavranamayan, kavranılmasına gerek olmayan, sırf Allah ve Resulü yapılmasını veya yapılmamasını istediği için yerine getirilen hükümlerdir.¹⁴ Fukahâ ve usûlcülerin kullanımında taabbüdî kavramı, muallel olmayan hükümlerin, Ta'lîlî ve ma'kulü'l-mana kavramlarının mukabili olarak kullanılmıştır.¹⁵ Bunlar için yalnızca çok genel hikmetler söylenebilir, buna karşılık çok özel ve gerçek anlamda bir sebep/illet denilebilecek bir izah yapmak mümkün değildir; yani aklın sebep ile hüküm arasındaki ilişkiyi kavraması mümkün değildir.¹⁶ İlgili hüküm hakkında bazı hikmetlerin bulunması ve onun akılla idrak edilmesi onun taabbüdî sahanın dışına çıktığı anlamına gelmemektedir.

Taabbüdî hüküm, bazı usûlcülerin kullanımında taabbüd-i sahîh ve taabbüd-i batıl olarak ikiye taksim edilmiştir. Taabbüd-i sahîh, kullar hakkında gizli olmakla beraber yani kulların mahiyetini ve hikmetini kavrayamamalarına rağmen bir maslahatı tazammun eden hükümler olarak tanımlanırken taabbüd-i batıl ise gerek zahiren ve gerek batınen hiçbir maslahatı tazammun etmeden sabit olan hükümler olarak ifade edilmiştir.¹⁷

Şer'î hükümlerin tümünün aslında bir yönüyle taabbüdî alana dahil olduğunu iddia etmek de yanlış bir çıkarım olmayacaktır. Sırf Şâri'in talebi olduğu için yerine getirilmesi açısından bakıldığında ister emir olsun ister nehiy ister ibadetlerden bir hüküm olsun ister muamelat alanından bir hüküm olsun tüm hükümler taabbüdî olarak kabul edilebilir.¹⁸ Ancak burada taabbüdî kavramıyla kastedilen elbette bu değildir. Daha özel anlamda kavramlaşmış haliyle aklın idrak alanının dışında olan hükümler taabbüd kelimesiyle ifade edilmekte, mesele bu kavramsallaşma üzerinden tartışılmaktadır.

Taabbüdiyyat kavramı fıkıhçıların ve usûlcülerin terminolojisinde iki anlamda kullanılmaktadır. Bunlardan ilki bu kavramın ibadet ve zühde ait amelleri ifade etmesidir. Mesela namazların rekât adetleri, Kâbe etrafında şavt ve Safa-Merve tepeleri arasındaki şavtların adetleri gibi durumlar buna örnek verilebilir.¹⁹ Fakihlerin diğer kullanımı ise bu kavram, meşru kılınmasında mükellefin kulluk ve teslimiyetini denemek dışında bir hikmetin anlaşılacağı hükümleri belirtmek şeklindedir.²⁰ Mesela kefaretlerde belirlenen on fakirin doyurulması ya da üç gün oruç tutulması gibi hükümler, seksen sopa, yüz sopa gibi belli bir sayı ile belirlenmiş had cezaları bu türden hükümlere örnek olarak gösterilebilir.²¹

¹² H. Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 99-104.

¹³ İsmail Özsoy, "Faiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/115-117.

¹⁴ Kahraman, *İslam Hukukunda Değişim ve İbadetler*, 12.

¹⁵ İbn Aşur, *Makasidü's-Şeriatil-İslâmiyye*, II, 55.

¹⁶ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 531.

¹⁷ Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh İstihlaları Kamusu*, V, 269.

¹⁸ Muhammed Mustafa Şelebî, *Ta'lîlî'l-ahkâm : arz ve tahlil li-tarikati't-ta'lîl ve tetavvüratiha fi usuri'l-ictihad ve't-taklid* (Kahire: Matbaatü'l-Ezher, 1947), 299; Kahraman, *İslam Hukukunda Değişim ve İbadetler*, 32.

¹⁹ Mehmet Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2011), 109.

²⁰ Kahraman, *İslam Hukukunda Değişim ve İbadetler*, 31.

²¹ Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, 109.

Hükümlerin vazediliş gerekçesini tespit için yapılan işleme ta'lil denir.²² Ta'lîlî hüküm ise dini/hukuki gerekçeleri akılla kavranabilen hükümler olarak belirlenmiştir.²³ Burada sözü geçen dini/hukuki gerekçe fukahâ ve usûlcülerin kullanımındaki illet kavramına denk gelmektedir. İletin ıstlahi manası için birçok tarif yapılmış olup bunları, "hükümü gösteren veya gerekli kılan yahut hükümün kendisine bağlandığı durum, vasıf, mana, gerekçe" şeklinde özetlemek mümkündür.²⁴

2.2. Mahiyeti

Taabbüdü hükümler, akılla idrak edilebilecek bir illete sahip değildir. İlet ise kıyasın dört temel rüknünden biridir. Dolayısıyla bu türden hükümler kıyasa konu olmazlar.²⁵ Bu tür hükümlerde illetin bulunmaması, akılla idrak edilebilecek hiçbir makul yönün olmadığı anlamına gelmemektedir. Mükellef olan kimseler genel anlamda o hükümlerle amaçlanan hikmet ve maksatları kavrayabilir. Örneğin, ibadetler fukahânın çoğunluğuna göre taabbüdü hükümlerden kabul edilir. Ancak bu ibadetlerle mükellef olan kimseler, genel anlamda o ibadetlerle gözetilen hikmet ve maksatları kendi zihin dünyalarında anlamlandırıp bunları anlamlandırabilir. Namaz örneği ele alınırsa bu ibadetle Allah'a tazimde bulunmak, ona karşı huşu ve saygı göstermek vb. hikmetlerinin gözetildiği rahatlıkla idrak edilebilir. Ancak bu idrak, genel olarak anlaşılan bu hikmet ve maksatları, üzerine başka hükümleri de kıyas edebileceğimiz bir asıl²⁶ haline kesinlikle getirmez.²⁷

Fıkıh usulü eserlerinde kıyasın şartları arasında zikredilen, aslın hükmünün genel kıyas²⁸ mantığından ayrılıp konulmuş olmaması şartı, taabbüdü hükümlerin kıyasa kapalı olduğunu da ifade etmektedir. Çünkü ta'lîlî olmayan hükümler bu şekilde konulmuş hükümlerdendir. Genel kıyas mantığından ayrılarak konulmuş olan hükümlerde aslın hükmünün illeti akıl yoluyla idrak edilemez. Namaz vakitleri ya da rekât sayıları böyledir. Aslın hükmünün genel kuraldan istisna edilerek konulmuş olması durumunda da genel kural dışına çıkıldığından yine kıyasın cari olması söz konusu değildir. Unutarak yiyip içenin orucunun bozulmaması, bu son kısma örnek olarak gösterilebilir.²⁹

Fukahâ ve usûlcüler, bu gibi illeti idrak edilemeyen ve dolayısıyla kıyasa kapalı olan hükümlerin genel olarak ibadetler, hadler, kefaretlar, miras hükümleri gibi her yönüyle tayin edilmiş hükümlerden oluştuğunu kabul etmişlerdir.³⁰ Zahirî düşünceye sahip olan bazı bilginler dışında kıyas ve ta'lîlî kabul etmeyen fakih nerdeyse yoktur. Ta'lîlî kabul edenleri ise ilke olarak ibadetleri taabbüdü hükümlerden kabul ederken muamelat sahasına dahil olan hükümleri ise ta'lîlî hükümler olarak kabul etmişlerdir. Bununla beraber taabbüdü hükümlerde makul anlamlı bir yön

²² H. Yunus Apaydın, "Nasları Anlamada Yetki ve Yöntem Sorunu", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 2/1 (2002), 19.

²³ Kahraman, *İslam Hukukunda Değişim ve İbadetler*, 30.

²⁴ İbrahim Kafi Dönmez, "İlet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), XXII/117.

²⁵ Şelebî, *Ta'lîlî'l-ahkâm*, 299.

²⁶ Kendisine kıyas yapılan ayet, hadis ya da icma. Bkz.: Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 90.

²⁷ Kahraman, *İslam Hukukunda Değişim ve İbadetler*, 39.

²⁸ Burada kıyas kavramıyla kastedilen genel kural anlamındaki Hanefî fakihlerin kullanımındadır. Bkz.: Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 310.

²⁹ Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 92. Yiyip içme orucun rüknü olan imsake aykırı olduğundan esasında karna giden her şeyin kıyasa göre orucu bozması gerekirken Hz. Peygamber'in (sav) "Unutarak yiyip içen orucuna devam etsin! Onu Allah yedirip içirmiştir." sözü sebebiyle unutarak yiyip içme bu kıyastan istisna edilmiştir. Bu hadisin içerdiği hüküm kıyasa aykırı olarak sabit olduğundan hataen yiyip içme durumu, unutarak yiyip içme durumuna kıyas edilerek hatanın da orucu bozmayacağı söylenemez. Ebû Muhammed İzzeddin Abdülaziz b. Abdüsselam b. Ebu'l-Kâsım Süleymî İbn Abdüsselam, *Kavâidü'l-Ahkâm fî Masâlihü'l-Enâm* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1991), I, 241-242; Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, 109; Kahraman, *İslam Hukukunda Değişim ve İbadetler*, 146.

bulunabildiği gibi tamamen ta'lîlî (makul anlamlı) sayılan muamelât hükümlerinde taabbüdî bir yön olabileceği yaygın biçimde kabul edilmektedir.³¹

Taabbüdî hükümler genel itibariyle dinin aslına dahil alanı oluşturması vasfıyla dikkat çekmektedir. Özellikle helal ve haramları ifade eden hükümler göz önüne alındığında bu türden hükümlerin doğrudan nassa dayandıkları görülmektedir. Dolayısıyla bu türden hükümler, mükellefin imanı ile de doğrudan alakalı olduğundan bunların inkârı kişiyi küfre götürür. Bu türden hükümlerin en bariz örneklerini namaz, oruç, zekât ve hac oluşturmaktadır. Bunun dışında imana dair ve ahlaka dair hükümlerin de taabbüdî sahaya dahil olup inkarının küfrü gerektirmesi konusunda herhangi bir şüphe yoktur.³² Yine miras payları³³ ile hadler ve kefaretlere³⁴ de doğrudan kesin ve sabit nassa dayanmaları sebebiyle onlar da dinin aslî alanına dahil edilmektedir. Özetle bu türden hükümler dini oluşturan temel direkler ya da bir başka ifadeyle dini din yapan hükümlerdir.³⁵

Taabbüdî hükümlerin ta'lîl edilmesi de bazı fukahâ ve usûlcüler tarafından ele alınmıştır. İllet, hikmet, maslahat vb. kavramları eksenindeki bazı anlam yakınlıkları, taabbüdî hükümlerin bazı açılardan ta'lîlini akla getirmiştir. İllet kelimesinin ıstilahî olarak dar anlamında kullanılması durumunda taabbüdî hükmün ta'lîlinden bahsetmek mümkün değildir. Ancak kelimenin daha geniş ve serbest kullanımı düşünüldüğünde taabbüdî hükümlerin de altında bazı makul manalar olduğu anlaşılmaktadır. Bu tarz bir kullanım, hikmet ve maslahat kavramlarını da içeren bir kullanım olmaktadır.³⁶ O halde taabbüdî hükümlerin hikmetle ta'lîli gündeme gelmektedir. Bu tür hükümler ıstilahî ve dar anlamıyla illetle ta'lîl edilemezken mükelleflerin bu tür fillere teşvik edilmesi amacıyla hikmet ve maslahatla ta'lîl edilmiştir.³⁷

Arapça kökü itibariyle aynı harflerden türemiş olan (ع-ب-د) taabbüd ve ibadet arasında anlam ve kapsam itibariyle benzerlik bulunmaktadır. Günümüz bilginlerinden bazıları bu benzerliğin umum-husus mutlak seviyesinde olduğunu iddia etmektedir.³⁸ Bu durumda ibadet konusundaki her hüküm taabbüdî olurken taabbüdî olan her hüküm ibadet olarak nitelendirilemeyecektir. Taabbüd ve ibadet kavramları genel anlamlarıyla ele alındığında böyledir. Ancak ibadetler ilke olarak taabbüdî kabul edilmekle birlikte ta'lîle açık olan taraflarının varlığı da bilinmektedir.³⁹ Dolayısıyla bu durumda aralarındaki ilişkiyi umum-husus min vecih olarak ifade etmek daha isabetli olacaktır. Yani taabbüdî olan hükümlerin ibadet yönü bulunabileceği gibi ibadetlerin de taabbüdî yönü bulunabilmektedir.

³¹ H. Yunus Apaydın, "Ta'lîl", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), XXXIX/515.

³² Namaz ve zekât: Meryem 19/31, 54, Enbiya 21/73, Müminun 23/2,4, Bakara 2/83, 110, 183, 196-203, 115, 142-149; Hac: Bakara 2/158, 197, Ali İmran 3/96-97, Hac 27/22-29; Oruç 2/183-185.

İman esaslarına dair bazı naslar: 2/62-285; Ali İmran 3/84; Nisa 4/136.

Ahlaka dair bazı naslar: Hud 11/112; Ali İmran 3/104; Maide 5/2; Lokman 31/17; Bakara 2/195, 215, 245, 254, 267, Nur 24/30-31, 33, 60; Ahzab 33/59; Müminun 23/8; Mearic 70/32; En'am 7/29; Nahl 16/90-91.

³³ Miras payları; Nisa 4/7, 11-13, 176.

³⁴ Yemin kefareti: Tahrim 66/2, Maide 5/89. İhram kefareti: Bakara 2/196, Maide 5/95. Zihar kefareti: Mücadele 58/3-4. Hataen adam öldürme kefareti: Nisa 4/192. Bazı had ve cezalar: Nur 24/2-4; Nisa 4/15-16; İsrâ 17/33; Bakara 2/178; Maide 5/33, 38.

³⁵ Kahraman, *İslam Hukukunda Değişim ve İbadetler*, 147. Bu noktada Cibril hadisinin mahiyeti de düşünülebilir. Meşhur hadiste iman, İslam ve ihsan kavramları işlenmekte, nihayetinde ise Hz. Peygamber (sav), gelenin meleklere en büyüğü olan Cebrail olduğunu ve sorduğu soruları size dininizi öğretmek üzere sorduğunu beyan etmektedir.

³⁶ Bazen bu kavramların yanısıra "sır" kelimesinin de kullanıldığı görülmektedir. Bkz.: Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Şifâü'l-Ğalil fi Beyâni's-Şebeh ve'l-Muhıl ve Mesâlikü't-Ta'lîl*. (Bağdat: Riâsetu Divani'l-Evkaf, 1971), 204.

³⁷ Kahraman, *İslam Hukukunda Değişim ve İbadetler*, 93. Bu konuda ortaya çıkmış hikmetü't-teşri' literatürü de bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Ertuğrul Boynukalın, "Makâsîdü's-Şeria", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), XXVII/423-427.

³⁸ Kahraman, *İslam Hukukunda Değişim ve İbadetler*, 44.

³⁹ Apaydın, "Ta'lîl", XXXIX/513.

2.3. Klasik Yaklaşımlar

Fakihler ve özellikle de usûlcüler arasında nasların genel durumu farklı bir tartışmaya zemin hazırlamıştır. Nasların genel olarak ta'lîle elverişli ve dolayısıyla da kıyasa uygun olup olmaması, bu konuda farklı yaklaşımları ortaya çıkarmıştır. Naslarda taabbüdün asıl ilke olduğunu kabul edenlere nispetle ta'lîlin ilke olarak asıl olduğunu kabul edenler çoğunluğu oluşturmaktadır. Ta'lîli kabul eden usûlcü ve fukahâ içinde ise bu işlemin hangi şartlarda yapılacağı ile ilgili farklı yaklaşımlar mevcuttur.

Naslarda ta'lîl işlemini genel olarak kabul eden usûlcü ve fakihler ta'lîl edilebilmesi ya da edilememesi açısından ibadet ve muamelât konuları arasında bir ayırımı gitmiş ve ibadetle ilgili konuların ilke açısından ta'lîle kapalı, muamelât ile ilgili konuların ise açık olduğunu, aksi örneklerle istisnâî şekilde rastlandığını belirtmiştir. Meselâ Gazzâlî (ö. 505/1111) ibadetlerde asıl olanın taabbüd, muamelât konularında asıl olanın ta'lîl olduğunu söylemiştir.⁴⁰ İlkesel olarak nasların ta'lîlini kabul eden usûlcüler genellikle ibadet hükümlerinin ta'lîle kapalı, muamelât hükümlerinin ise açık olduğunu söyleseler de ibadet hükümlerinin belli oranda makul anlam taşıyabileceğini, muamelât hükümlerinin de bir tür taabbüd anlamı taşıdığını belirtmişlerdir.⁴¹

2.3.1. Taabbüdün Asıl Olduğunu Kabul Edenler

Naslarda ilkesel olarak taabbüdü kabul edenler, müteşeddit ve ılımlı şeklinde iki gruba ayrılmaktadır. Genel olarak fıkıh tarihinde çok kabul görmeyen bu görüşü aşırı şekilde benimseyip savunanlar Hâricîler,⁴² İmamiyye, Zâhiriler⁴³ ve bazı Mu'tezile bilginleridir.⁴⁴ Müteşeddit diye isimlendirilmesinin sebebi ise ibadet ve muamelât ayrımı yapmamalarından ve hükümlerin hiçbir şekilde ta'lîl işlemine dahil olmayacağını savunmalarından ileri gelmektedir.⁴⁵ Taabbüdü kabul edenlerin ılımlı şeklini temsil edenler konusunda ise bir ihtilaf vardır. Bazı müellifler bunu genel olarak Şâfiîlere⁴⁶ nispet ederken bazıları ise doğrudan İmam Şâfiî'ye (ö. 204/820) nispet etmiştir.⁴⁷ İlimli olarak isimlendirilmesinin sebebi ise ta'lîl kapısını tamamen kapatmamalarıdır. Bu görüşü savunanlara göre naslarda asıl olan taabbüd olmakla beraber illeti nas ya da icmâ ile sabit olan hükümler için ta'lîl kapısı açıktır.

Müteşeddit kabul edilebilecek ta'lîlin tamamen kabul edilmemesi görüşü dışarıda bırakılırsa İmam Şâfiî'ye nispet edilen, hükümlerde taabbüdün asıl olduğu görüşü de dikkatle ele alınmalıdır. Şâfiî'ye nispet edilen "hükümlerde asıl olan taabbüddür"⁴⁸ sözyle "ta'lîli mümkün olan her

⁴⁰ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 298.

⁴¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 285-290.; Apaydın, *Fikhın Kaynakları (Nass ve İçtihat)*, 83.

⁴² İslâm hukukunda Hâricîler, hiçbir şekilde kıyası kabul etmeyen topluluk olarak bilinirler. Hatta kıyas sonucu ümmetin bu şekilde kargaşa ve fitne içine düştüğü kanaatini taşımaktadırlar. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Ethem Ruhi Fiğlalı, "Hâricîler", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), XVI/175.

⁴³ Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saïd ez-Zâhirî İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm* (Kahire: Matbaatü'l-Asime, 1970), II, 602. Zâhiriler de nasları ele alırken ibadet ve muamelât gibi herhangi bir ayırımı gitmeden ve ta'lîle de başvurmadan taabbüdü asıl olarak kabul ederler. Ayrıca bkz.: Oğuzhan Tan, "İbn Hazm Örneğinde Kıyassız Bir Fikhın İmkânı", *Diyanet İlmî Dergi* 50/4 (2014), 9-32.

⁴⁴ Ebu İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Gırnati eş-Şâtübî, *el-İ'tisâm* (Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzi, 2008), III, 40.

⁴⁵ Kahraman, *İslâm Hukukunda Değişim ve İbadetler*, 69.

⁴⁶ Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Dâru'l-Marife: Beyrut, ts.), II, 146.

⁴⁷ Şihâbüddin Mahmud b. Ahmed ez-Zencânî, *Tahricü'l-Furû ale'l-Usul* (Beyrut, 1979), 39. Zencânî'nin bu görüşü İmam Şâfiî'ye nispetinde bazı çelişkiler bulunmaktadır. Hem Şâfi mezhebindeki yaygın kanaatin böyle olmaması hem Lâmişî gibi farklı usûlcülerin İmam Şâfiî'ye bu görüşü isnad etmeleri hem de mezhepteki uygulamanın bu şekilde olmaması nispetin problemli olduğunu kanaatini akla getirmektedir. Bkz.: Ebu's-Sena Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî, *Kitâb fî Usûli'l-Fikh*. (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1995), 179. Abdülaziz el-Buhârî ise İmam Şâfiî'ye başka bir görüşü nispet etmektedir. Buhârî, Şâfiî'nin ta'lîl konusunda "diğer vasıflar arasından ayırt edilebilen ve hükmün illeti olduğuna dair bir delil bulunan tek bir vasıfla olacağı" kanaatini taşıdığını belirtmektedir. Alaüddin Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrar Şerhu Usuli'l-Pezdevi* (Dâru'l-Kitabi'l-İslâmî, ts.), III, 351.

⁴⁸ Seyfüddin Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1402), IV, 5.

hükümde kıyas caizdir"⁴⁹ sözü arasında ya bir tashih yapmak ya da bir uzlaştırmaya gitmek (tevil) gerekecektir. Şâfiî mezhebinin literatürü dikkate alındığında usul kitaplarında her ne kadar istihsan ve kıyasa karşı bazı ifadeler rastlansa da uygulamaların yer aldığı furu kitaplarında ta'lîlin rahatlıkla yapıldığı görülmektedir. O halde burada Şâfiîler başka bir şey kastetmiş olmalıdır. Şâfiîlerin ta'lîle yaklaşımı şu şekildedir denilebilir: "Ta'lîl edilebileceğine dair delil bulununcaya kadar hükümlerde asıl olan taabbüddür, ta'lîle delil bulunduğu andan itibaren ise taabbüdîlik ortadan kalkar."⁵⁰ Ayrıca Hanefîlerin bile karşı çıktığı had ve kefaretlerde kıyasın cari olduğu görüşünü Şâfiîlerin benimsemiş olması da onların ta'lîle yaklaşımını ortaya koymak açısından aydınlatıcı bir bilgi olacaktır.⁵¹

İmam Şâfiî'nin Müslüman kimsenin karşılaşacağı tüm olaylarla ilgili mutlaka Allah'ın kitabında doğru yolu gösteren bir delil bulunduğu şeklindeki düşüncesi, nasları konumlandırma konusundaki görüşü hakkında da bilgi vermektedir. Şâfiî'nin bu yaklaşımı onu, naslarda taabbüd anlayışının daha baskın olduğu sonucuna götürmüştür. O, hükümler için genel manada bazı hikmetlerden bahsedilebilir olsa da kulların sorumluluklarını bildiren emir ve yasaklar Allah'ın ilmi ve iradesiyle var olduğu için tek tek hükümlerin gerisinde yatan hikmetlerin kullarca kavranamayacağını savunmaktadır. Genel olarak fukahânın ve özellikle de Hanefîlerin ta'lîle dayalı fıkıh düşüncesine karşı asıl olanın taabbüd olduğunu belirten Şâfiî, naslarda bildirilen hükümlerin olduğu gibi kabul edilip benimsenmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁵²

2.3.2. Ta'lîlin Asıl Olduğunu Kabul Edenler

İslâm hukuk düşüncesinde fukahâ ve usûlcülerin çoğunluğu, nasların ilke olarak ta'lîle açık hükümler barındırdığını kabul etmektedir. Kıyasa karşı çıkmayan ve kıyası kendi fikhî disiplini içinde uygulamaya koymuş olan fakih ve usûlcüler çoğunluğu oluşturduğundan nasların ilkesel olarak ta'lîle açık olduğunu kabul etmiş olmaları da gayet tabii bir durumdur. Meşhur dört mezhebin hepsinin genel olarak bu görüşün mutedil savunucusu olarak ifade edilmesi isabetli olacaktır.⁵³ Bu görüşün de Necmeddin et-Tûfî (ö. 716/1316) gibi bazı aşırı savunucuları olmuş, ancak sonrasında taraftar bulamamıştır.⁵⁴

Fukahâ ve usûlcülerin çoğunluğu ta'lîlin naslarda asıl olduğunu her ne kadar kabul etmiş olsalar da bu ta'lîl işleminin nasıl ve hangi şartlarda gerçekleşeceği konusunda bazı fikir ayrılıklarına düşmüşlerdir. Fakihlerin buradaki yaklaşımlarını üç grup halinde ele almak mümkündür:⁵⁵

⁴⁹ Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, IV, 24.

⁵⁰ Kahraman, *İslam Hukukunda Değişim ve İbadetler*, 74.

⁵¹ Buna örnek olarak Şâfiîlerin, livata fiilini zinaya kıyas ederek livata suçunu işleyen kimselere zina haddini gerekli görmeleri örnek olarak verilebilir. Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, IV, 62. Daha ayrıntılı bilgi için bkz.: Mehmet Dirik, "Kıyasın İslâm Ceza Hukukunda Kullanım İmkânı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 27 (2016), 111-145.

⁵² Nail Okuyucu, *İmam Şâfiî* (Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2020), 72.

⁵³ Serahsî, *el-Usûl*, 148.

⁵⁴ Tûfî, maslahatı "ibadet veya âdet olsun Şâri'in amaçlarına götüren sebep" şeklinde tarif eder ve onu Şâri'in kendi hakkı için kastettiği (ibadetler), yaratılmışların faydası ve durumlarını düzene koymak için kastettiği (âdetler) şeyler olmak üzere iki kısma ayırır. İbadetlerde ve had cezaları gibi mukadderattaki maslahat ancak Şâri' cihetinden bilinebileceğinden bunlarda lafızlarda nakledilen hükümlere aynen uymak gerekir; öte yandan muamelât vb.nde insanlar akıl ve tecrübeleriyle kendi haklarına dair maslahatı bilebileceklerinden diğer delillerle maslahat arasında tearuz bulunması ve aralarını cemetmenin mümkün olmaması durumunda maslahata riayet tercih edilir. Zira şeriâtın temel maksadı mükelleflerin maslahatlarını korumaktır, hükümler ise buna vesiledir. Bkz.: Ferhat Koca, "Tûfî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), XLI/328.

⁵⁵ Bu noktada Serahsî'deki şu bölüm özet mahiyettedir: "Hükümlerde ta'lîl ya da taabbüdün asıl olduğu hususunda başlıca dört yaklaşım bulunmaktadır. Birincisi, ta'lîlin esas olduğunu gösteren bir delil bulunmadıkça asıl olan ta'lîle başvurmamaktır (yani asıl olan taabbüddür). İkinci görüş, bazılarının elverişli olmadığına dair bir engel bulunmadıkça hükmün kendisine izafesi mümkün olan her vasıfla ta'lîlin esas olduğu yönündedir. Üçüncü görüş, bir delile dayanarak diğerinden ayırt edilebilecek tek bir vasıfla ta'lîlin esas olduğudur. Bu görüş İmam Şâfiî'ye nispet edilmiştir. Ancak Şâfiîler arasında kabule şayan olmuş olan görüş ta'lîlin değil taabbüdün esas olduğu şeklindedir. Dördüncü görüş ise şöyledir: Hükümlerde asıl olan ta'lîldir, illet olan vasfı diğerinden ayıracak

1. Aslolan nasların mümkün ve geçerli olan tüm vasıflarla ta'lil edilebilmesidir. Doğrudan bir mezhebe ya da gruba nispet edilebilecek derecede kabul görmeyen bu yaklaşım, bazı usûlcülerin bireysel görüşü olarak kalmıştır.⁵⁶

2. Ta'lilin yapılacağı vasfı diğer vasıflardan ayıran bir delil bulunması halinde asıl olan nasların herhangi bir vasıfla ta'lil edilebilmesidir. Debûsî'nin (ö. 430/1039) ilgili bölümde zikrettikleri dikkate alınrsa İmam Şâfiî'nin de görüşü bu yöndedir.⁵⁷ Bu yaklaşıma göre nas üzerinde kıyas yapılmasını gerektiren deliller bulunduğu ilgili nassın muallel olduğu anlaşılmış olur. Bu durumda nassın içinde ta'lil için elverişli birçok vasf (illet) bulunabilir. Ta'lilin yapılabilmesi için de bu illetlerin hangisinin ta'lil işleminde kullanılacağına dair bir delilin bulunması gerekir.⁵⁸

3. Ta'lilin yapılacağı vasfı diğer vasıflardan ayıran bir delille birlikte söz konusu nassın ta'lile elverişli olduğunu gösteren ayrı bir delilin bulunması şartıyla naslarda aslolan ta'lildir. Bu yaklaşımın bir öncekinden farklı olduğuna dikkat edilmelidir. Bir önceki yaklaşıma göre yalnızca ta'lilin yapılacağı vasfı diğerlerinden ayıran bir delil yeterliyken burada ilgili şartın yanı sıra ilgili nassın ta'lilî olduğunu gösteren bir delil bulunması da istenmektedir. Hanefîlere nispet edilen görüş budur.⁵⁹ Bu yaklaşıma göre hükümlerde asıl olanın ta'lil olduğunun kabul edilmesi, her nassın muallel sayılmasını gerektirmeyeceğinden illeti bulunacak nassın muallel olduğunun ayrıca ispatlanması gerekmektedir.⁶⁰ Bir nassın muallel olduğu ise açıkça nasla belirlenmesinden, nassın fehvasından, nassın hükmüyle istidlâl edilmesi yoluyla ve nassın muallel olduğu konusunda kıyası benimseyenlerin icmâ etmesi ile ortaya çıkar.⁶¹ Hanefî mezhebinin ta'lil konusunda diğer mezheplere nazaran daha sıkı, katı ve daraltıcı bir yaklaşıma sahip olduğu bu açıklamalardan anlaşılmaktadır. Bu sıklık ve katılık, özellikle Hanefîlerin kıyas konusunda ve illeti tayin etme konularında daha katı kurallara başvurmasını da ortaya çıkarmıştır.⁶²

Naslarda aslolan özelliğin tespiti noktasında Gazzâlî'yi farklı değerlendirmek gerekmektedir. Çünkü Gazzâlî, hükümlerde asıl olanın ne olduğu sorusuna cevap verirken nasları ibadet-muamelât şeklinde bir taksime tabi tutmuş, sonrasında ibadet konularında asıl olanın taabbüd, muamelât konularında ise asıl olanın ta'lil olduğunu ifade etmişlerdir. Gazzâlî'ye göre şeriatın teamülü, manası ve sırrı bizlerce malum olmayan donuk hükümler koymak değil, hükümlere uygun manalar bağlamaktır. Şeriatın tasarruflarını tahakküm ve gerekçesi bilinemez şeyler olarak yorumlamak ancak hükümündeki hikmetin bilinmemesi halinde zorunlu olarak başvurulacak bir durumdur. İbadetler dışında kalan nikah bahisleri, muamelât, suç ve cezalardan bahseden cinayât ve tazmin konularını içeren bahisler kulların maslahatını amaçladıklarından bu meselelerde tahakküm (taabbüd) nadirdir. İbadetler ve miktarın tayin edildiği hükümlerde ise maslahat nadir olup tahakküm daha baskındır.⁶³

bir delile ihtiyaç bulunmaktadır. Ancak ta'lil ve ayırma işlemini yapmadan önce illeti tespit edilmek istenen bütünüyle muallel olduğunu gösteren bir delil gereklidir." Serahsî, *el-Uşûl*, 144.

⁵⁶ Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvimü'l-Edille fi Usûli'l-Fıkh* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006), 317.; Bu görüş, genel olarak kıyası tamamen inkar etmeyen Kâşânî ve Nehravânî gibi Zahîri mezhebine yakın kabul edilen isimlere nispet edilmektedir. Bkz.: Apaydın, "Ta'lil", XXXIX/512.

⁵⁷ Debûsî, *Takvimü'l-Edille*, 316.

⁵⁸ Debûsî, *Takvimü'l-Edille*, 318.

⁵⁹ Debûsî, *Takvimü'l-Edille*, 317; Serahsî, *el-Uşûl*, 149.

⁶⁰ Debûsî, *Takvimü'l-Edille*, 319.

⁶¹ Serahsî, *el-Uşûl*, 149.

⁶² Apaydın, "Ta'lil", XXXIX/514.

⁶³ Gazzâlî, *Şifhü'l-Çalil*, 203.

3. Ta'lîl Açısından İbadetler

3.1. Genel Durum

Hanefî hukukçular, teorik olarak taabbüdi hükümlerin temel konularında, hatta ayrıntı hükümlerinde kıyas yapılmasının mümkün olmadığını kabul ederler. Onlara göre, ibadetler konusunda kıyas yapılmasını onaylamak, yeni bir ibadet ortaya çıkarma riskini doğurabilir. Bu durum ise onlara göre kesinlikle mümkün bir durum değildir. Teorik olarak bu görüşü benimsemekle birlikte, Hanefî literatürü incelendiğinde ibadetlerin aslı hükümleri haricindeki fer'î meselelerinde içtihadı başvurdukları açıkça görülmektedir. Fakihler, bu tür uygulamaları ibadetlerin yerine getirilmesi sırasında düzeni sağlamak, mükelleflere kolaylık sunmak, zorlukları gidermek ve şüphelerden kurtarmak amacıyla yaptıklarını belirtirler. Ayrıca mezhebin sonraki müçtehitleri, öncekilerin yaptığı bu tür içtihatların çoğunun istihsan çerçevesinde değerlendirdikleri zaruret, umumu'l-belva, kolaylaştırma, maslahat, kaçınılmazlık ve zararı ortadan kaldırma gibi ilkelerle açıklamaktadırlar.⁶⁴

Fıkıh usulü kitaplarının kıyasla alakalı bölümlerinde kullanılan örnekler incelendiğinde de ibadet konularından örneklerin verildiği görülmektedir. Bu örneklerin ibadetlerin kıyasa konu olmadığı genel kabulünün zikredilmesinden sonra kıyas meseleleri anlatılırken ve kıyasın nasıl gerçekleştiği ifade edilirken verilmesi de dikkat çekicidir. Özellikle oruç ve zekâtla ilgili bu türden örnekler fazlaca göze çarpmaktadır. Bazı yerlerde ise yine ibadet konularında Hanefîler, yanlış kıyas yapıldığı itirazları ile karşılaşmakta, buna karşılık Hanefîler bazen kıyasın yönünü ifade etmekte bazen de aslında ilgili hükmün kıyas değil de naslardan doğrudan ya da dolaylı olarak anlaşıldığını açıklamaktadır.

3.2. Zekâtla Alakalı Kıyas ve İçtihat Örnekleri

Serahsî'nin *el-Mebsût* adlı eseri Hanefî mezhebinin en temel kitaplarının biridir. Bu kitapta yalnızca hükümler değil, hükümlerin delilleri de ayrıntılı bir şekilde tartışılmaktadır. Doğrudan İmam Muhammed'in (ö. 189/805) Zâhiru'r-rivâye ismi verilen eserlerine dayanması ve oradaki hükümleri açıklaması göz önüne alındığında mezhep açısından önemi daha iyi anlaşılabilir olacaktır. İlgili eserde en temel ibadetlerden biri olan zekât, taharet ve namazın ardından ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Makalede verilen örnekler, bu bölümdeki kıyas ve istinbata ya da tahrice dayalı olarak varılan hükümlere odaklanmaktadır. İlgili bölüm, başından sonuna kadar taranmış, bu şartlara uyan örnekler sıralanmış ve bu hükümler incelemeye tabi tutulmuştur.

Zekâtın farz ve dinin en temel ibadetlerinden biri olması sebebiyle akla ilk gelen durum, farz olması konusunda ulemanın icmânının yanı sıra Kur'an ve sünnetten doğrudan deliller bulunmasıdır. Ancak zekâtın farz olması konusunda Kur'an, sünnet ve icmâ delillerinin yanı sıra kıyas delilinin bulunduğu da kaynaklarda zikredilmektedir. Zekâtın farz olma noktasında namaza kıyas edildiği ve bunun önemli ihtilaflara kapı araladığı, bununla beraber bu ihtilafa dair bazı örneklerin bulunması oldukça dikkat çekicidir.⁶⁵

Akl hastasıyla ilgili zekât hükümlerinde tahrir şeklinde yapılan kıyasa rastlanmaktadır. Ebû Yusuf'a (ö. 182/798) göre yılın çoğunda akli yerinde olmayan kimse zekâtı muaf kabul edilmektedir. Meşhur Hanefî fakih, bu hükmü Ramazan ayının çoğunu akli yerinde olmadan geçiren kimseye benzeterek ilgili hükme vardığını belirtmiştir. Bu durumda olan kimsenin oruç

⁶⁴ Mehmet Özkan, *Hanefî Mezhebine Göre Uygulama Açısından İbadet Konularındaki İçtihatlar* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2006), 272.

⁶⁵ İbrahim Kafi Dönmez, *İslam Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslam Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrıntıları* (İstanbul: Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Doktora Tezi, 1981), 112-113.

tutması ya da kaçırdığı oruçları kaza etmesi gerekli görülmemiştir. Diğer bir ifadeyle Ramazan ayının çoğunu aklı melekelerinden yoksun geçiren kimse, oruçtan muaf tutulmuştur. Buna dayanarak Ebû Yusuf da aynı durumdaki kişinin zekâtından da muaf olması hükmüne varmıştır.⁶⁶

Henüz buluğa ermemiş olan bir çocuğun malından zekât verilir verilmemesi konusunda da kaynaklarda kıyasın kullanıldığına dair ifadeler rastlanmaktadır. Ebû Ubeyd'in (ö. 224/838) *Kitabu'l-Emvâl*'inde geçen ifadelerle göre Süfyan-ı Sevri (ö. 161/778) ve onun görüşünü benimseyenler dışında Irak fukahâsının çoğunluğu bu meselede kıyasa başvurarak çocuğun malından zekât verilmeyeceği görüşünü savunmaktadır. Buradaki kıyas ise namaz üzerinden gerçekleşmiştir. Çocukların malından zekât verilmesinin vacip olmadığı, onların namazla da henüz mükellef olmamalarına kıyas edilmiştir.⁶⁷

Darulharpte olan Müslüman, zekâtın kendisine farz olduğunu bilse dahi zekâtını vermese, İslam ülkesine döndüğünde kendisinden geçmiş yılların zekâtı alınmaz. Çünkü o esnada İslam devletinin koruması altında değildir. Ancak İmam Züfer'e (ö. 158/775) göre burada kişi kendisine zekâtın farz olduğunu bilmiyorsa bile kıyasen bu kişinin geçmiş yılların zekâtını vermesi gerekir. Çünkü ona göre bu kişi Müslüman olmakla İslam'ın tüm hükümlerini kabul etmiştir. Zekâtın farz olduğunu bilmeyişi günahı savma açısından bir mazeret olabilir ancak zekâtın sebebi bulunduktan sonra o farzı düşürmek için bir mazeret değildir.⁶⁸

222 Elinde hizmet için bulundurduğu kölelerle ticaret yapmaya niyet eden bir kişi, bu köleleri satmadıkça onlar ticaret malı hükmünde kabul edilmemektedir. Çünkü burada niyet henüz fiile bitişmemiştir. Bu mesele yolcunun durumuna kıyas edilmiştir. Yolcu niyet etmekle mukim hale gelir. Halbuki evinde, beldesinde oturan kişi yani mukim, yolculuğa çıkmadıkça sadece niyetle yolcu sayılmaz.⁶⁹

İmam Serahsî, ilgili eserinde zekât olarak verilmesi gereken malın kendisinin yerine kıymetinin ödenmesi konusunda bir benzetmeye başvurmuştur. Buradaki durumu cizyeye benzeten müellif, cizyenin kıymet ile ödenebilmesi durumunu zekât için de geçerli görmüştür. Fakat vacip olan udhiyye kurbanı ve hedy (hac) kurbanında böyle bir benzetme uygun değildir. Çünkü bunlarda "kan akıtmak" esastır. Nitekim kesildikten sonra fakirlere dağıtılmasa da kurban geçerli olur. Zekâtta ise hem malın bizatihi kendisinin verilmesi hem de kıymetinin ödenmesi ibadet vasfını sağlamış olur. Muhtaç olan fakirin ihtiyacının giderilmesi her iki durumda da yerine getirilmiş olur. Zekâtın maksadı ise fakirin ihtiyacını karşılamaktır.⁷⁰

3.2.1. Nisap

Klasik Hanefî mezhebinin temel metinlerinde nisapla ilgili olarak keskin ifadeler bulunmaktadır. Hanefî fakihler zekât nisaplarının tespit ve tayininde asla akla ve kıyasa yer olmadığı görüşündedir. Bu şekilde olan görüşlerini kesin cümlelerle belirttikten sonra nisapların rey ve içtihatla belirlenmesinin caiz olmadığı, dolayısıyla bu tür hükümlerin taabbüdî olduğunu özellikle vurgularlar. Örnek olarak mütün-ü erbaa olarak bilinen Hanefîlerin temel metinlerinden Mevsilî'nin (ö. 683/1284) *el-Muhtar* şerhi olan *el-İhtiyar*'daki ifade verilebilir. Burada müellif, nisapla alakalı açıklamalara doğrudan "ولا يجوز نصب النُّصْبِ بالرأي" (Nisap miktarlarının içtihatla belirlenmesi caiz değildir) ifadesiyle başlamaktadır. Bu ifade nisapların akıl ve içtihat ile

⁶⁶ Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b Ahmed b Sehl es-Serahsî, *el-Mebsut* (Kahire: Matbaati's-Saade, 1331), II, 164.

⁶⁷ Kâsım b. Sellam b. Abdullah el-Herevî el-Bağdâdî Ebu Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 552.

⁶⁸ Serahsî, *el-Mebsut*, II, 181.

⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsut*, II, 198.

⁷⁰ Serahsî, *el-Mebsut*, II, 156.

belirlenmesinin caiz olmadığı anlamında metinlerde sıkça geçen bir ifadedir.⁷¹ Bununla beraber nisapla alakalı hükümlerin ayrıntılarında Hanefî fakihlerin kıyas ya da kıyasa benzer bazı yöntemlere başvurduğu ve bazı yeni hükümlere vardığı görülmektedir.

Zekâtın malla ilgili en önemli şartı olan nisap konusundaki nasların taabbüdî değil, aksine ta'lîlî olduğunu savunan Hanefî fakihler de bulunmaktadır. Bu görüşte olan kimselere göre nisaplar ve oranları konuluş amacı akılla kavranabilen, muallel hükümlerdendir. Daha açık ifade etmek gerekirse nisap miktarlarının kıyas ve içtihadı konu olmasının önünde hiçbir engel bulunmamaktadır. Nitekim İslâm bilginlerinin çoğunluğu, Hz. Peygamber'in (sav) zekât tahsil ettiği mallarda illetin nemâ olduğunu kabul etmiş ve bu özelliğe sahip diğer malların da zekâta tâbi olduğunu söylemiştir.⁷²

Bir kimsenin sahip olduğu malların nisap miktarlarına ulaşmadan önce zekâtının ödenmesi durumunda ödemediği sonra kazanılan malların durumu ayrı bir mesele olarak gündeme gelmektedir. Hanefîler böyle bir durumda kazanılan malların zekâtının ödenmesi gerektiğini, önceki ödemenin sonra kazanılan malların zekâtı sayılmayacağı görüşünü benimsemişlerdir. Onlara göre nisap tamamlanmadan önce zekâtın ödenmesi caiz değildir. Bunun illeti, zekâtın sebebi olarak nisabın Şâri' tarafından vazedilmiş olmasıdır. Dolayısıyla nisaba ulaşmadan önce zekâtı ödemek, sebep gerçekleşmeden yapılan ödeme gibi olur, böyle bir uygulama geçerli değildir. Burada nisap tamamlanmadan önce zekâtı ödemek, vakit girmeden önce namaz kılmaya kıyas edilmiştir.⁷³

Nisaplarda değerlerin dikkate alınması da bir tür kıyas örneğidir. Serahsî'nin ifadelerine göre, o günün şartlarında bir koyunun değeri beş dirhem, iki yaşına basan bir dişi devenin değeri de kırk dirheme tekabül etmekteydi. Dolayısıyla belirlenen nisaplar arasında bir uyum ve adaletin bulunduğu, zekâtın buna düzenlendiği görülmektedir. Serahsî bu noktada, beş deve zekâtın farz olmasını iki yüz dirhem gümüşte farz olması gibi değerlendirmektedir.⁷⁴

Zekât malının hepsinin yavru olması durumunda nisap konusunda Ebû Yusuf açıkça kıyas yapmaktadır. Sırf yavrudan oluşan bir deve sürüsünde nisabı 25 olarak tayin eden Ebû Yusuf, burada parçayı bütüne kıyas etmektedir.⁷⁵

Dirhemlerdeki küsuratlarla alakalı Muaz hadisinde geçen ifadede Hz. Peygamber (sav), Hz. Muaz'a küsuratlardan herhangi bir şey almamasını emretmiştir. Bu ifadeyi yorumlarken Ebû Hanife (ö. 150/767), küsuratı saime hayvanlar konusundaki iki nisap arasında kalan miktara (buna vaks/evkâs adı verilmektedir) kıyas ederek açıklamıştır. Saime hayvanlarda olduğu gibi paralarda da küsurat zekâta tabi tutulmamıştır.⁷⁶

Zirai ürünlerin zekâtında İmameyn'e göre nisap şartı aranır ve bu nisap beş vesk olarak tayin edilmiştir. Ancak bazı ürünlerin vesk ile ölçülmediği, bu maddelerde nisabın ne olacağı sorusu akla gelmektedir. Bu noktada İmam Muhammed, hakkında delil olmayan meselelerin aralarındaki ortak anlamdan dolayı hakkında delil bulunan meselelere kıyas edileceğini

⁷¹ Ebu'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-Ta'lîli'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1937), I, 178. Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), II, 41.; Zeylaî, *Tebyînü'l-Hakâik*, II, 41.

⁷² Zeylaî, *Tebyînü'l-Hakâik*, II, 23.; İbrahim Paçacı, *Günümüz Ekonomik Şartlarına Göre Zekâta Tabi Mallar* (Ankara: Ayrıntı Basın Yayın, 2015), 76.

⁷³ Serahsî, *el-Mebsut*, III, 32.

⁷⁴ Serahsî, *el-Mebsut*, II, 150. Konuyla alakalı Temel Kacı'ın kaleme aldığı makalede daha fazla örnek bulunabilir. Bkz.: Temel Kacı, "Zekâta Tabi Malların Nisaplarının Hz. Peygamber (s.a.s.) Döneminde Değer Bakımından Eşitliği Meselesi", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (Ocak 2015), 59-83.

⁷⁵ Serahsî, *el-Mebsut*, II, 158.

⁷⁶ Serahsî, *el-Mebsut*, II, 190.

belirtmiştir. Dolayısıyla vesk ile ölçülmeyen pamuk, safran, şeker ve bal gibi ürünlerin miktarlarının belirlendiği ölçü birimi ne ise o birimin en yüksekini beş katı dikkate alınarak nisap belirlenir.⁷⁷

Hanefiler; nisap, zekât miktarı ve verilecek zekâtın türü konusunda keçiyi koyuna, mandayı da sığıra kıyas etmişlerdir.⁷⁸ Çünkü bu sayılan hayvanlar için naslarda geçen özel hükümler bulunmamaktadır. Cins ve kullanım açısından birbirine olan yakınlıklarını dikkate alan fakihler, burada kıyasa başvurarak naslarda hükmü geçmeyen keçi ve mandayı da zekâta dahil etmişlerdir.

3.2.2. Havelânu'l-Havl

Hanefilere göre zekât verilecek olan malın taşınması gereken şartlardan biri havelânu'l-havldir. Bu kavram, zekât malının nisaba ulaştıktan sonra üzerinden bir kamerî yılın geçmiş olmasını ifade etmektedir. Zekât malında böyle bir şartın koşulması, nemâ şartıyla doğrudan alakalıdır. Havl, zekât malının nemalanmasının (artması, gelişmesi ve büyümesinin) farklı mevsimlerdeki durumlar göz önünde bulundurularak daha doğru tespit edilmesi ve gözle görülür hale getirilmesi amacıyla zekâtın şartı olarak belirlenmiştir. Bunun için de şeriat, bu vakti bir kamerî yıl olarak tayin etmiştir.⁷⁹

Hanefilere göre havlin başına ve sonuna itibar edilir. Havl arasındaki düşüşlerin mal tamamen yok olmadığı sürece herhangi bir etkisi bulunmamaktadır. Hanefî fakihler, bunu mudarebe üzerinden açıklamaktadır. Mesela 1000₺ ile kurulan bir mudarebede malın bir kısmı helak olsa ortaklık ilk sermaye üzerinden devam eder. Sonra kâr edilse önce sermayenin tümü denklenir. Ama sermayenin tamamı helak olursa kârda ortaklık sona erer. Burada olduğu gibi nisap miktarı mal sınırlanmadığı sürece Hanefilerde havlin altına inen mal, havlin süresini etkilememektedir.⁸⁰

Havl dolmadan zekâtın verilmesi konusunda da açıklamalar kıyasla yapılmaktadır. Hanefiler dışındaki bazı fakihler bu meseleyi bedeni ibadetler üzerinden yaptıkları bir kıyasla açıklamaya çalışmaktadır. Onlara göre bir kimseye namaz farz olmadan namazın kılınmaması meselesinde olduğu gibi havl dolmadan zekât da verilmez. Hanefî fakihler ise havl dolmadan zekât verilmesini caiz görüp meseleyi bir başka kıyasla izah ederler. Onlar konuyla alakalı naklî delilleri saydıktan sonra bu durumu bey'e (alışverişe) kıyas ederek vadeli borcun vadesinden önce ödenmesinin caiz olması meselesiyle açıklığa kavuşturmuşlardır.⁸¹

3.2.3. Nemâ

Nemâ şartı, hadislerde yer almayan bir şarttır. Kur'an ve sünnette yer almaması; bunun içtihat yoluyla üretilmiş olmasından ileri gelmektedir. Nitekim Hanefilerin ilk dönem metinlerinde de böyle bir şarta yer verilmemesi, bunu destekleyici niteliktedir. Zekât malının taşıdığı nemâ vasfına ilk olarak değinen fakih, hicrî dördüncü asırda yaşamış olan Cessâs'tır (ö. 370/981). Ancak Cessâs'ın da nemâyı zekât malının taşınması gereken bir şart olmaktan ziyade zekât mallarının ortak bir vasfı olarak değerlendirdiği görülmektedir. Hatta zinet eşyalarının zekâta tabi olması gerektiğini nemâ ile açıklamaktadır.⁸² Diğer yandan Cessâs'ın bu yaklaşımına, onu takip eden dönemde yazılmış olan muhtasar metinlerin birçoğunda değinilmemektedir. Bu yaklaşımı

⁷⁷ Serahsî, *el-Mebsut*, III, 15-16.

⁷⁸ Serahsî, *el-Mebsut*, II, 163.

⁷⁹ Serahsî, *el-Mebsut*, II, 149.

⁸⁰ Serahsî, *el-Mebsut*, II, 172.

⁸¹ Serahsî, *el-Mebsut*, II, 177.

⁸² Ebû Bekr Ahmed b Ali Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî fi'l-fikhi'l-Hanefî* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010), II, 276.

benimseyenler ise Alâeddîn es-Semerkindî (ö. 539/1144), Kâsânî (ö. 587/1191) ve Merğînânî (ö. 593/1197) gibi hacimli fıkıh kitaplarının müellifleri olmuştur. Bu müelliflerin eserlerinde nemâ vasfına değinilmekle birlikte söz konusu eserlerde nemâ; nisap, havelânu'l-havl gibi zekât malının taşınması gereken şartlar arasında açık bir şekilde zikredilmemektedir. *Hidâye'* den sonra telif edilen ve mütün-i erbaa olarak nitelenen muhtasar metinlerde de nemâ, zekât malının şartları arasında sayılmamaktadır. Bunun tek istisnasını Ebu'l-Berekât Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Kenzü'd-Dekâik* kitabı oluşturmaktadır. Nesefî; nisap, havelânu'l-havl gibi şartlar arasında nemâyı da zikrederek⁸³ sadece önemli bir adım atmakla kalmamış, aynı zamanda kendisinden sonraki Hanefî alimleri de bu konuda önemli şekilde etkilemiştir.⁸⁴

İnci, yakut, mercan ve diğer takıların zekâtı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Ebû Hanife'ye göre, zinet kategorisine giren tüm takılardan zekât verilmelidir. İmam Şâfiî, İmam Mâlik (ö. 179/795) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ise bu takılardan zekât verilmemesi gerektiğini kabul ederler. Bu görüşlerini, Hz. Aişe ve Amr b. Dinar'dan nakledilen, takıların zekâttan muaf olduğuna dair sahabe sözleriyle delillendirmişlerdir. Ancak bunu benimseyenlerin tutundukları delillerin en güçlüsü, takılarda nemâ vasfının bulunmamasıdır. Bu nedenle, zekât verilmemesi gerektiği kanaatine varmaktadırlar.⁸⁵ İmam Serahsî de altın ve gümüş dışındaki inci, mercan ve diğer mücevherlerden, ticaret niyeti hariç olmak kaydıyla zekât verilmeyeceğini belirtmektedir. O, altın ve gümüşten olan takıların zekâta tabi olma gerekçesi olarak hadislerin yanı sıra bu maddelerdeki nemâ özelliğini dikkate almıştır.⁸⁶

3.2.4. Zekât Malları

Hanefî Mezhebi fakihlerinin kabulüne göre zekâta tabi hayvanların yavrularında zekât gerekmez. Ebû Hanife ve İmam Muhammed'e göre; kuzu, buzağı ve dana gibi yavru hayvanlar zekâta tabi değildir. Ancak Züfer yavruları yetişkinlere kıyas ederek yavrulardan birinin -nisaba ulaşmaları halinde- zekât verilmesi gerektiğini savunmaktadır.⁸⁷

Madenlerin zekâtı konusu da büyük ölçüde kıyas ve içtihadı örnek olabilecek bir konudur. Serahsî yapmış olduğu üçlü taksimle belli bir mezhep görüşü ortaya koymuş, bunu kendi döneminin maden birikimi ve tekniği üzerinden geliştirmiştir. Buna göre madenleri üçe taksim etmiş, altın, gümüş gibi eriyip kalıp haline getirilebilen madenler; eritilemeyen kireç vs. gibi madenler ve petrol gibi sıvı olan madenler. Bu noktada yalnızca ilk kısım için zekât gerekirken diğer iki kısım için zekât söz konusu değildir. Hanefiler ikinci kısma zekât terettüp etmediğini açıklarken Hz. Peygamber'in (sav) "Taştan zekât gerekmez"⁸⁸ hadisini delil getirirken sıvı madenleri ise suya kıyas ederek zekâtın gerekmediğini söylemişlerdir.⁸⁹

Balla ilgili nisabın belirlenmesi noktasında Hanefî mezhebinin kurucu fakihleri, birbirinden farklı görüşleri benimsemiştir. İmam-ı Âzam'a göre baldan zekât verilebilmesi için herhangi bir nisaba ulaşma şartı yoktur, tarım ürünlerinde olduğu gibi azından da çoğundan da zekâtın

⁸³ Ebu'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Kenzü'd-Dekâik* (Beyrut: Dâru'l-Beşairi'l-İslâmiyye - Dâru's-Sirac, 2011), 203.

⁸⁴ Ömer Yılmaz, "Hanefilerde Zekâta Tabi Maldaki Nemâ Şartı", *Namık Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Metinleri 2* (2016), 92.

⁸⁵ Özkan, *Hanefî Mezhebine Göre Uygulama Açısından İbadet Konularındaki İçtihatlar*, 119.

⁸⁶ Serahsî, *el-Mebsut*, II, 191.

⁸⁷ Serahsî, *el-Mebsut*, II, 157.

⁸⁸ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), IV, 146.

⁸⁹ Serahsî, *el-Mebsut*, II, 211-212. Madenler ve yer altı zenginlikleri konusunda klasik fıkıh eserlerinin yazıldığı döneme kıyasla çok büyük gelişmeler yaşanmıştır. Günümüzde hem madenlerin yer altından çıkarılması hem de madenlerin değeri ve kullanım alanları göz önüne alındığında ve tüm bunlar geçmiş dönemdeki imkanlarla karşılaştırıldığında klasik fıkıh literatüründe yer alan bu tür taksim ve tasniflerin yenilenmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Yapılacak bu tür bir yenilemeden sonra madenlerin zekâtıyla ilgili hükümlerin daha sağlıklı ele alınması mümkün olacaktır.

verilmesi gerekir. Ebû Hanife, balı tarımsal ürünler gibi değerlendirerek bu görüşünü kıyasa dayandırmıştır. Ebû Yusuf'a göre ise bal, ölçüle ölçülen diğer maddelerin en düşük değerinde olanına kıyas edilip ona göre zekâta tabi kılınır. İmam Muhammed de aynı meselede kıyasa başvurarak balın nisabı için "beş farak" ölçüsünü getirmiştir.⁹⁰

Alacakların zekâtı konusuna yaklaşımlarda da özellikle Ebû Hanife ile İmameyn arasındaki ihtilafın içtihat farklılığından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Naslarda alacaklarla alakalı herhangi bir taksim bulunmazken Ebû Hanife alacakları üç kategoriye ayırarak ele almış ve zekât ahkâmını o şekilde tespit etmiştir. Alacakları taksime tutup her biri için farklı hükümler vermesi, Ebû Hanife'nin içtihadı ile Hanefî fıkıh literatürüne dahil olmuştur. Ancak İmameyn, Ebû Hanife'nin bu içtihadını benimsememiş, alacaklar arasında herhangi bir ayırım yapmadan hükümlerin tüm alacaklarda aynı olduğunu belirtmiştir. Serahsî ve Kâsânî gibi Hanefî fakihler, Ebû Hanife'nin yaklaşımını fetvaya esas kabul etmişlerdir.⁹¹

Hanefî hukukçular, saime şartı taşıyan ve zekât malı olan hayvanların henüz zekâtları ödenmeden satılmasına cevaz vermiştir. Böyle bir satışın gerçekleşmesi durumunda İmam Şâfiî, tüm hayvanlar içinde zekâta tekabül eden kısımda satışın geçersiz (batıl) olduğu hükmüne varmıştır. Çünkü zekât, fakirin hakkıdır, dolayısıyla fakire ödenmeden satışa konu edilmesi fakirin hakkını engellemiş olur. Serahsî, bu hükmü meşhur Hakîm b. Hizâm hadisiyle⁹² açıklamıştır. Bu hadisten Hz. Peygamber'in (sav), üzerinde Allah hakkı olan kurbanlığın satışına cevaz verdiği anlaşılmaktadır. Serahsî de buradan hareketle şu ilkeyi benimsemiştir: "*Bir mala, Allah hakkının taallûk etmesi, onu satmanın caiz oluşuna mâni olmaz.*" Dolayısıyla böyle bir satış batıl değil, geçerlidir (nâfizdir). Burada zekât, kurbanı kıyas edilmiştir.⁹³

226

3.2.5. Zekât Verilen Kimseler (Masârifü'z-zekât)

Zekât memurları, devletin zekât toplamak üzere atadığı görevlilerdir. Devlet başkanı, bunlara topladıkları zekâttan kendilerine ve yardımcılara geçimlerine yetecek kadar verir. Eğer topladıkları mallar, bu memurlar haklarını almadan önce helak olursa onların da hakkı düşmüş olur. Bu meseleyi Hanefîler mudarebeye benzetmişlerdir. Mudarebede mudaribin, sermayede tasarrufta bulunduktan sonra mudarebe sermayesi helak olursa artık mudaribin kâr isteme hakkı kalmaz. Zekât memurunun elinde zekât mallarının helak olması durumunda da bu kıyasa binaen kendi hakları düşmüş olur.⁹⁴

Hanefîlerde hiçbir fakihe göre kafire zekât verilmez. Ancak Züfer, kıyasa göre zimmilere zekât verilebileceğini söylemiştir. Ona göre zekâttan maksat, ibadet yoluyla yoksulların ihtiyacının giderilmesidir. Zimmilerin yoksullarına verilen zekâtle bu maksat gerçekleşmiş olur. Diğer üç imam ise bunu caiz görmemiştir.⁹⁵

⁹⁰ Serahsî, *el-Mebcut*, III, 15.; Özkan, *Hanefî Mezhebine Göre Uygulama Açısından İbadet Konularındaki İctihatlar*, 145.

⁹¹ Serahsî, *el-Mebcut*, II, 195. Bir kısım fukahaya göre İmameyn, alacakları mutlak alacaklar (düyün-ı mutlak) ve eksik alacaklar (düyün-ı nâkisa) olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Mülkiyeti merkeze alarak yapılan bu taksime göre erş, kitabet ve diyet karşılığı olan alacaklar eksik alacak olarak kabul edilmekte, bunlar dışındaki alacakların tümü mutlak alacak kısmında değerlendirilerek aynı kuvvette kabul edilmektedir. İmameyn'in bu görüşü esas alındığında alacaklar konusunda onlar da Ebû Hanife gibi içtihadı başvurmuştur. Ayrıntı için bkz.: Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b Mes'ud b Ahmed el-Hanefî el-Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), II, 10.

⁹² Hz. Peygamber (sav), kendisine bir kurbanlık alması için Hakîm'e bir dinar vermiş, O da bir dinara kurbanlık almış ve onu iki dinara sattıktan sonra tekrar bir dinara bir koyun almış, Hz. Peygamber'e (sav) bir koyun ve bir dinar getirmişti. Hz. Peygamber (sav), "Allah senin alışverişini bereketlendirdi" diyerek onun yaptığı bu alışverişi onaylamıştı. (Ebû Dâvud, "Büyü", 28; Tirmizî, "Büyü", 34)

⁹³ Serahsî, *el-Mebcut*, II, 173.

⁹⁴ Serahsî, *el-Mebcut*, III, 9.

⁹⁵ Serahsî, *el-Mebcut*, II, 202.

İmam Şâfiî'ye göre zekât malı, müellefe-i kulûb hariç her sınıftan üç kişiye ulaştırılmadıkça geçerli olmaz. İmam Şâfiî, burada dinin emrini kulların emrine kıyas eder. Daha açık ifadeyle bir kimse malının üçte birini bu yedi sınıfa vasiyet etse, onlardan herhangi birinin bu vasiyetten mahrum edilmesi caiz değildir. Vasiyet gibi kulların fiillerinde hüküm böyle ise Şâri' sıfatına sahip Allah'ın kullarına emirleri olan ibadetlerde evleviyetle böyle olması gerekir. Hanefî fakihleri bu kıyası kabul etmeyerek ayette sayılan sınıflardan birine zekâtın ulaştırılmasını yeterli görürler ve bu durumu Allah'ın namazda Kabe'ye yönelmeyi emretmesine kıyas ederler. Kişi, Kabe'nin bir kısmına yöneldiğinde namazı nasıl geçerli oluyorsa, zekâtı da bu sınıflardan birine ya da birkaçına vermesi durumunda aynı şekilde geçerli olur.⁹⁶

Bir kimse durumunu bilmediği bir zengine zekâtını verse bakılır: Eğer araştırmış ve onun fakir olduğuna kanaat getirmişse yahut o kişi kendisinden isteyip de vermişse ya da o kimse fakirlerle beraber oturmakta ise ve sonradan onun zengin olduğu ortaya çıkmışsa Ebû Hanife ve İmam Muhammed'e (Tarafeyn) göre zekât geçerlidir, Ebû Yusuf'a göre geçerli değildir. Tarafeyn burada kible meselesine kıyasla meseleyi hükme bağlamıştır. Bir kimse araştırarak kible olduğu sonucuna vardığı yöne doğru namazını kılıp sonra o yönün kible olmadığını anlarsa namazı geçerli olur. Herhangi bir araştırma yapmadan kible olduğunu sandığı yöne doğru namaz kılan kimse, sonra o yönün yanlış olduğunu anlarsa namazını tekrar etmesi gerekir.⁹⁷

Sonuç

Fıkıh, usul ve fûrudan müteşekkildir. Aralarındaki ilişkiye dair farklı açıklama ve teoriler olsa da fûru hükümlerinin sonraki dönemde usulî açıklamalarla kaynağa bağlandığı, bu şekilde temellendirildiği genel kabul görmektedir. Usûlcüler fûru örnekleri üzerinden bazı genel kural ve kaideler belirlemişlerdir. Bunlardan biri de kıyasla alakalı olarak ibadet hükümlerinin taabbüdî olduğundan kıyasa konu olamayacağı kaidesidir. Teorideki kural böyle olmakla birlikte fûru ahkâmını delilleriyle beraber ele alan eserler incelendiğinde teorinin aksine örneklerin bulunduğu görülmektedir. Usul kitaplarında ve özellikle kıyasla ilgili bahislerden seçilen örnekler de incelendiğinde nadir denmeyecek miktarda ibadetlerden örneklerle rastlanmaktadır. Bu örneklerin de genellikle zekât ve oruç konularından olduğu, nadiren namaz, kurban ve hac konularına atıfların yapıldığı görülmektedir.

Hanefî fakihler içinde önde gelen isimlerden olan Serahsî, kaleme aldığı fûru eserinde zekâtla alakalı birçok mesele aktarmıştır. Bu meselelerin çoğunun temeli doğrudan ayet ve hadislerdir. Ancak müellif, zekâtla ilgili azımsanmayacak derecede kıyas ve içtihadı dayanan hükümlerden de bahsetmektedir. Hatta bu hükümlerden biri olan nemâ şartı, sonraki fakihler tarafından mezhep içerisinde zekâtın şartları arasında sayılan bir kural haline getirilmiştir. Bu içtihatların bazılarının doğrudan mezhebin kurucu isimleri sayılan Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed tarafından yapıldığı gözlemlenirken bazıları ise Serahsî'nin içtihadı olarak kayda geçmiştir. Ayet ve hadislerde zekât malı olarak geçmeyen malların zekâta tabi olup olmamasının tayini de fakihler tarafından nemâ şartı üzerinden yapılmıştır. Fakihler, öncelikle Hz. Peygamber (sav) döneminde zekât malı olarak sayılan ürünleri inceleyip tüm bunların nemâ vasfına sahip olduğunu tespit etmişler, sonraki aşamada ise kaynaklarda zikredilmeyen ama nemâ vasfı taşıyan mallardan da zekât verilmesi gerektiği hükmüne varmışlardır. Bu örnek ve açıklamalardan hareketle zekât mallarının kıyas ve içtihadı konu olmasının herhangi bir problem

⁹⁶ Serahsî, *el-Mebsut*, III, 10.

⁹⁷ Serahsî, *el-Mebsut*, III, 12-13.

teşkil etmediği sonucuna rahatlıkla ulaşılmaktadır. Bugün için hisse senetleri vb. yeni çıkan ürünlerin zekâtı konusunda günümüz bilginleri de bu yolla zekâtı şart koşturmaktadır.

Zekâtın sebebi olarak kabul edilen nisap miktarlarıyla alakalı örnekler de fakihlerin bu konudaki zihni arka planı hakkında bilgiler vermektedir. Serahsî'nin bu konuda verdiği örnekler, nisabı belli olmayan mallarda nisabın belirlenmesi noktasında açıkça kıyasa başvurulduğunu göstermektedir. Özellikle zekâtındaki nisapların değer bakımından birbiriyle eşit olduğunu kabul etmesi, bugün nisaplar açısından ortaya çıkan eşitsizliklerin tekrar tartışılabilmesi açısından son derece önem arz etmektedir. Günümüzde altın ve gümüşün değeri arasında meydana gelen büyük fark, zekâta tabi hayvanlar üzerinden zekât verenler ile parasal varlıklar üzerinden zekâtını ödeyenler arasında ortaya çıkan eşitsizlikler gibi durumlar göz önüne alındığında konuya ilişkin yeni düzenlemeler yapılmasının gerekliliği acil bir ihtiyaç olarak karşımıza çıkmaktadır.

Zekât verilecek sınıflar (masârifü'z-zekât) ile alakalı meselelerde de açıkça kıyas ve içtihat örneklerine rastlanmaktadır. Zekât memurları, müellefe-i kulûb ve fisebilillâh sınıfları hakkında yapılan açıklamalar, fakihlerin zekât masârifini taabbüdî olarak algılamadıklarını göstermektedir. Serahsî de geçmeyen ama sonraki dönem fakihlerinin kabul ettiği başka örnekler de bunu teyit etmektedir. Mesela ilim talebelerinin zekât almasının caiz görülmesi ve bunun fisebilillâh üzerinden meşrulaştırılması bir içtihat örneğidir. Günümüzde farklı dönemlerde meydana gelen acil durumlarda ve krizlerde zekât verilecek kimseler belirlenirken fakihlerin bu yaklaşımları unutulmamalıdır.

Zekâtla ilgili farklı örneklerin bu şekilde bir araya getirilmesinin maksadı, kıyas ve içtihadın bugün karşılaşılan güncel zekât problemlerinde kullanılabilme imkanını ortaya koymaktır. Zekât mallarıyla ilgili, nisap miktarlarıyla ilgili ya da masârifle ilgili bugün zihinleri meşgul eden birçok yeni soru ve sorun bulunmaktadır. Bu tür problemlerin çözümü için ulemanın yapmış olduğu bu kıyas ve içtihatlar dikkate alındığında günümüzün sorunlarına yeni çözümler üretebilme imkanı muhtemel görünmektedir. Özellikle hükümlerin açıklama kısımlarında fukahânın "bu bir ibadet konusu, burada kıyas olmaz, burada içtihat olmaz" şeklinde bir açıklamaya meyiletmeyerek konunun delillendirilmesine girişmiş olması ve bu aşamada kıyas ve içtihadı başvurmaktan kaçınmaması çok dikkat edilmesi gereken bir durumdur. Hatta zekâtın şartlarından biri olarak kabul edilen nemânın içtihadî bir şekilde şart olarak kabul edildiğini göz önünde tutmak gerekir. Buradan hareketle zekât konularında naslarda olan değişmez kurallara aykırı olmamak şartıyla günümüz sorunları için yeni çözümler getirilebileceği mümkün görünmektedir. Bu şekilde üretilen yeni çözümlerin zekâtın gerçekleştirmek istediği maksatlara (makâsıd'z-zekât) daha uygun olacağı unutulmamalıdır.

Is Qiyas and Ijtihad Possible in Worship? A Different Reading of the "Zakat" Chapter of al-Mabsût

Citation: Yıldırım, Abdurrahman. "Is Qiyas and Ijtihad Possible in Worship? A Different Reading of the "Zakat" Chapter of al-Mabsût.", *Artuklu Akademi* 11/12 (Dec 2024), 211-232. <https://10.34247/artukluakademi.1521133>.

Extended Abstract

Zakat is one of the most essential worships of Islam. Zakat, which is commanded to Muslims in many verses in the Holy Qur'an and in the hadiths of the Prophet Muhammad, and which includes the meaning of tax, has been collected by the officials called *âmil*, who were appointed by the Islamic state since the first centuries of Islam, and distributed to the needy people mentioned in the verse. With the formation of sciences, zakat, which was included as a separate section in the works of *fiqh* and *usul al-fiqh*, took its place in the literature by Hanafis as an act of worship that has the meaning of taxation but has a more dominant worship aspect. In these works, the acts of worship are included under a general heading called *taabbâdî* rulings, about which there is no possibility of comparison and *ijtihâd*. Although zakat has the meaning of a tax, it is accepted as one of the obligatory rulings due to its dominant worship aspect.

Muslim jurists exhibit different approaches to the approach to the texts (verses and hadiths). While some of them accept that the verses can never be interpreted and cannot be subject to *qiyas* and *ijtihad*, some of them accept that all the verses are open to *qiyas* and *ijtihad*. The most important representative of the first group is undoubtedly the *Zahirites*. Along with the Hanafis, the other three *madhhabs* accept that the scriptures are generally *ta'lîlî*, but they also accept that *ta'lîl* cannot be performed in rulings such as acts of worship, *hadd* and *qisas* punishments, and that such rulings are closed to *qiyas* and *ijtihâd*. However, when we examine the examples used in the *qiyas*-related sections of the *fiqh* literature, it is seen that examples from the subjects of worship are given. It is noteworthy that these examples are given while explaining the issues of *qiyas* and how *qiyas* is realized after mentioning the general acceptance that worships are not subject to *qiyas*. Examples of this kind, especially regarding fasting and *zakât*, are especially prominent.

This article examines the possibility of *qiyas* and *ijtihad* in acts of worship in the context of *zakat*. Is *qiyas* and *ijtihâd*, which Islamic jurists do not see as theoretically possible, impossible in *shar'i*-practical rulings that reflect the practice? In other words, can the practical experience of Islamic jurists guide us in solving some contemporary problems related to worship? Can we benefit from their knowledge and bring new solutions to current problems that will meet today's needs? Particularly, is it possible to produce new solutions to some of the problems related to the provisions of *zakat*, such as the amount of *nisab*, *nema* and other issues? In this study, which seeks answers to these questions, the qualitative research method, which emphasizes researching and understanding social phenomena within their environment with an approach based on theorizing from social sciences research methods, was followed as the main research method. As a data collection technique, document analysis, which includes the analysis of written materials containing information about the phenomena targeted to be researched, was used as a qualitative research data collection technique. The analysis of the collected data was based on content analysis, which is based on the identification and interpretation of the relationship structures between the data, and these data were analyzed inductively.

When the *zakat* chapter of *al-Mabsût* by Shams al-Imam al-Sarâhsî (d. 1090), one of the leading Hanafi jurists, which is the main text of the study along with the classical and contemporary literature, is examined, it is observed that the rulings are based on *qiyas* and *istinbat* in many places. Some of these examples include taking into account the value of goods in terms of their *nisab* amounts, including goods without *nisab* in *zakat* by comparing them to goods with *nisab*, examining the *zakat* goods mentioned in the hadiths by the Hanafis and determining that these goods have the condition of *nema* and including the goods with the condition of *nema* in *zakat*. The issues of the *nisab* ratios and the inclusion or exclusion of the offspring of animals, debts, mines, honey, and some other goods about which there is no serves and hadith, and the status of those who are entitled to receive *zakat*, such as the *âmil* (*zakat* officer) and the

“fisebilillah”, can be counted as other provisions that have been subject to jurisprudential rulings. Examples of qiyas and istinbāt similar to the ones listed here can be found in other basic texts that are not included here. Most of the qiyas and istinbāts were made by the founding jurists of the sect such as Abu Hanifa and Imam Muhammad, and some of them are attributed to al-Sarahsi.

As a result, it is seen that Hanafi jurists resorted to qiyas and istinbāt in the construction and justification of practical rulings. In fact, as in the case of the nema condition, the fact that Islamic jurists examined the goods of zakat and deduced a cause (nema) from them and ultimately concluded that the goods that have the nema condition of goods that are not mentioned in the narrations are included in zakat is quite remarkable in terms of showing their approach to the provisions of worship. It is unthinkable that this practical experience should not be utilized in solving today’s zakat problems. At this point, it seems possible to find new solutions by considering the qiyas and jurisprudence made by Islamic jurists after identifying the unchanging zakat provisions of Islam.

Kaynakça

- Âmidî, Seyfüddîn Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1402.
- Apaydın, H. Yunus. *Fıkhnın Kaynakları (Nass ve İctihat)*. Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2018.
- Apaydın, H. Yunus. *İslam Hukuk Usulü*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- Apaydın, H. Yunus. "Nasları Anlamada Yetki ve Yöntem Sorunu". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 2/1 (2002), 7-24.
- Apaydın, H. Yunus. "Ta'lil". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XXXIX/511-514. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Boynukalın, Ertuğrul. "Makâsıdü's-Şerîa". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XXVII/423-427. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Buhârî, Alaüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz. *Keşfü'l-Esrar Şerhu Usuli'l-Pezdevi*. Dâru'l-Kitabî'l-İslâmî, ts.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî fî'l-fikhi'l-Hanefi*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsa. *Takvimü'l-Edille fî Usûli'l-Fikh*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006.
- Dirik, Mehmet. "Kıyasın İslâm Ceza Hukukunda Kullanım İmkânı". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 27 (2016), 111-145.
- Dönmez, İbrahim Kafi. "İlet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XXII/117-120. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Dönmez, İbrahim Kafi. *İslam Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslam Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları*. İstanbul: Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Doktora Tezi, 1981.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellam b. Abdullah el-Herevî el-Bağdadî. *Kitâbu'l-Emvâl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkhn ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Erdoğan, Mehmet. *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2011.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Hâriciler". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XVI/175-178. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Firuzâbâdî, Ebu't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed. *el-Kâmusü'l-Muhit*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2005.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Hucetülislam Muhammed b. Muhammed. *Şifâü'l-Ğalil fî Beyâni's-Şebeh ve'l-Muhîl ve Mesâlikü't-Ta'lil*. Bağdat: Riâsetu Divanı'l-Evkaf, 1971.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Mustasfâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Heyet. *el-Mu'cemü'l-Vasit*. y.y.: Müessesetü's-Sadık, 1972.
- İbn Abbad, Ebu'l-Kâsım İsmail b. Abbad b. Abbas Talekani Sahib. *el-Muhit fî'l-Luğa*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- İbn Abdüsselam, Ebû Muhammed İzzeddin Abdülazîz b. Abdüsselam b. Ebu'l-Kâsım Sülemî. *Kavâidü'l-ahkâm fî masâlihi'l-enâm*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1991.
- İbn Aşur, Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunusî. *Makasidü's-Şerîati'l-İslâmiyye*. Katar: Vizaratü'l-Evkaf ve's-Şüûnü'l-İslâmiyye, 2004.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî. *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*. Kahire: Matbaatü'l-Asime, 1970.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadır, ts.

- Kacı, Temel. "Zekâta Tabi Malların Nisaplarının Hz. Peygamber (s.a.s.) Döneminde Değer Bakımından Eşitliği Meselesi". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (Ocak 2015), 59-83.
- Kahraman, Abdullah. *İslam Hukukunda Değişim ve İbadetler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2017.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alâeddîn Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefî. *Bedâ'ü's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Koca, Ferhat. "Tûfî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XLI/327-330. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Lâmişî, Ebu's-Sena Mahmûd b. Zeyd. *Kitâb fî Usûli'l-Fıkh*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1995.
- Mevsîlî, Ebu'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-Ta'lîli'l-Muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1937.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Kenzü'd-Dekâik*. Beyrut: Dâru'l-Beşairi'l-İslâmiyye - Dâru's-Sirac, 2011.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Menâru'l-Envâr*. İstanbul: Beka Yayınları, 2016.
- Okuyucu, Nail. *İmam Şâfiî*. Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2020.
- Özkan, Mehmet. *Hanefî Mezhebine Göre Uygulama Açısından İbadet Konularındaki İçtihatlar*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2006.
- Özsoy, İsmail. "Faiz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/110-126. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Paçacı, İbrahim. *Günümüz Ekonomik Şartlarına Göre Zekâta Tabi Mallar*. Ankara: Ayrıntı Basın Yayın, 2015.
- Râzî, Ebu Abdullah Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkadir. *Muhtârü's-Sihah*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2003.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebsut*. Kahire: Matbaatü's-Saade, 1331.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. Dâru'l-Marife: Beyrut, ts.
- Şâtîbî, Ebu İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Gırnati. *el-İ'tisâm*. Demmâm: Dâru İbnî'l-Cevzi, 2008.
- Şelebî, Muhammed Mustafa. *Ta'lîlü'l-ahkâm: arz ve tahlil li-tarikati't-ta'lîl ve tetavvüratiha fî usuri'l-ictihad ve't-taklid*. Kahire: Matbaatü'l-Ezher, 1947.
- Tan, Oğuzhan. "İbn Hazm Örneğinde Kıyassız Bir Fıkhın İmkânı". *Diyanet İlmi Dergi* 50/4 (2014), 9-32.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkh İstılahları Kamusu*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1997.
- Yılmaz, Ömer. "Hanefilerde Zekâta Tabi Maldaki Nemâ Şartı". *Namık Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Metinleri* 2 (2016), 88-94.
- Zebîdî, Ebu'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. Kahire: el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1306.
- Zencânî, Şihâbüddin Mahmud b. Ahmed. *Tahricü'l-Furû ale'l-Usul*. Beyrut, 1979.
- Zeylaî, Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen. *Tebyînü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.

Pioneering Ideas on Fuzzy Logic in al-Miyānaji's Philosophy

Mehmet Emin Koç | 0000-0002-1025-5643 | kocmehmetemin@gmail.com

PhD Student | Azerbaijan National Academy of Sciences Institute of Philosophy and Sociology | Azerbaijan

<https://ror.org/006m4q736>

Citation: Koç, Mehmet Emin. "Pioneering Ideas on Fuzzy Logic in al-Miyānaji's Philosophy", *Artuklu Akademi* 11/2 (Dec 2024), 233-253. <https://10.34247/artukluakademi.1543871> .

Abstract: It is possible to say that human thinking and logic began with his existence. Although Aristotle, who shaped the world of thought of humanity for two thousand years, is regarded as the father of logic, logic and correct thinking existed before and after him. In this process, Islamic philosophers such as al-Fārābī and Ibn Sina made important contributions. Al-Ghazālī, on the other hand, made Aristotle's logic digested by Islamic schools of thought. Over time, there were philosophers who challenged classical logic and introduced different methods of logic that would surpass it. Among these philosophers, one of the pinnacle figures who had a serious influence on the following periods is 'Ayn al-Qudāt al-Hamadānī al-Miyānaji. al-Miyānaji influenced the following periods both with his views on the philosophy of existence and with his unique logical propositions and principles of thinking that have survived to this day. It can be said that al-Miānaji is the first precursor of the quantum system, the theory of relativity and fuzzy logic. Addressing his views in the context of understanding the background of the era of Informatics and Artificial Intelligence will make a different contribution to our world of philosophy, logic and thought.

Keywords: Al-Miānaji, Zadeh, Aristotle, Logic, Fuzzy Logic, Relativity.

Article Information

| | |
|----------------------|--|
| Reviewers | Two external reviewers / Double-blind |
| Date of Submission | 05.09.2024 |
| Date of Acceptance | 19.11.2024 |
| Date of Publication | 31.12.2024 |
| Ethical Statement | Ethical principles were followed during the preparation of this study. |
| Plagiarism Checks | Done- intihal.net |
| Complaints | artukluakademi@gmail.com |
| Conflict of Interest | No conflict of interest declared |
| License | The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license. |
| Indexing Information | The journal is indexed in TrDizin, DOAJ, EBSCO, ERIH PLUS, Ulrich's and ATLA. |

el-Miyâneci'nin Felsefesinde "Bulanık Mantık"a Dair Öncü Görüşler

Mehmet Emin Koç | 0000-0002-1025-5643 | kocmehmetemin@gmail.com

Doktora Öğrencisi | Azerbaycan Milli İlimler Akademisi | Felsefe ve

Sosyoloji Enstitüsü | Azerbaycan

<https://ror.org/006m4q736>

Atf: Koç, Mehmet Emin. "el-Miyâneci'nin Felsefesinde "Bulanık Mantık"a Dair Öncü Görüşler", *Artuklu Akademi* 11/2 (Aralık 2024), 233-253. <https://10.34247/artukluakademi.1543871>

Öz: İnsanın düşünme faaliyetinin ve mantığın, onun varoluşu ile başladığını söylemek mümkündür. İki bin yıl boyunca insanlığın düşünce dünyasını şekillendiren Aristoteles, mantığın babası olarak kabul edilse de; mantık ve doğru düşünme ondan önce de vardı, ondan sonra da var olmuştur. Bu süreçte Fârâbî ve İbn Sina gibi İslam filozoflarının önemli katkıları olmuştur. Gazzâlî ise Aristoteles'in mantığını İslam düşünce ekollerine hazmettirmiştir. Zaman içinde klasik mantığa meydan okuyan ve onu açacak farklı mantık yöntemleri ortaya koyan filozoflar olmuştur. Bunlar arasında sonraki dönemler üzerinde ciddi etkisi olan zirve isimlerden biri Aynülkudât el-Hemedâni el-Miyâneci'dir. el-Miyâneci, kendisinden sonraki dönemlere, hem varlık felsefesine dair görüşleriyle, hem de bugünlere kadar uzanan kendine has mantık önermeleri ve düşünme esaslarıyla etkili olmuştur. Denebilir ki el-Miyâneci kuantik sistemin, görelilik kuramının ve bulanık mantığın ilk habercisidir. Bilişim ve Yapay Zeka çağının arka planını anlamamız bağlamında onun söz konusu görüşlerini ele almak felsefe, mantık ve düşünce dünyamıza farklı bir katkı sağlayacaktır.

Makale Bilgileri

| | |
|---------------------|---|
| Değerlendirme | İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme |
| Geliş Tarihi | 05.09.2024 |
| Kabul Tarihi | 19.11.2024 |
| Yayın Tarihi | 31.12.2024 |
| Etik Beyan | Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. |
| Benzerlik Taraması | Yapıldı- intihal.net |
| Etik Bildirim | artukluakademi@gmail.com |
| Çıkar Çatışması | Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. |
| Lisans | Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır |
| Dizinleme Bilgileri | Dergi TrDizin, DOAJ, EBSCO, ERIH PLUS, Ulrich's ve ATLA'da taranmaktadır. |

Introduction

It is possible to trace the beginning of logic back to the first human thinking activity. It can be said that logic existed with the first thinking human being. One way or another, if a thinking organisation, a logical order potentially exists, one can also speak of the existence of thinking.

The existence of reasoning devices in ancient religious texts, as well as natural health and medical treatment studies in the times before Aristotle (384-322 BC), who is considered the architect of logic, confirms the existence of logic.¹

Although the fact that both distinction and unification were found in the Indian Rig-Vedas in the X. - V. centuries B.C. was considered "illogical" or "the impossibility of the coexistence of two opposite logics" 50-60 years ago²; today, when fuzzy logic is dominant, it is not possible to characterise the same picture as "illogical"; perhaps it stands as the most popular position of logic.

Similarly, in the classical Chinese world, linguistic logic (grammar) and metaphysical logic are found in the XXII-VIIIth century BC.³ It is seen that the Egyptians and Babylonians had an astonishing art of calculation and mathematics before the Greeks, long before Aristotle; likewise, there is an advanced level of mathematics in Sumerian writing finds.⁴ In this context, an "irrationality" to the extent of claiming that there is no logic where there is mathematics cannot be considered scientific and reasonable. However, when we say this, of course, we are not talking about the existence of a work or text on the science of logic in these ancient times.

When we consider this process with its own basic sources, we see that the problems of logic in the history of philosophy and science have manifested themselves in many naturalist philosophers from Thales (620-546 B.C.) to Democritus (460-370 B.C.) before Aristotle on the axis of "the fallacy of the perceptions of the senses and the phenomenon of knowing".⁵ However, Aristotle grounded, systematised and revealed the logic that had existed in the natural flow of the world of thought since the past until his time. Aristotelian logic has functioned in the world of thought and science for two thousand years.

As thinking activity increased, logic and mathematics developed, and as logic and mathematics developed, serious thinking, science and technological developments took place. In this process, not only science and technology evolved, but also "classical logic" known as Aristotelian logic. The field, scope and even the "what" of logic, as systematised by Aristotle, have undergone serious changes as a result of important developments in the last century and the first half of this century, and brand new views and systems have emerged.⁶

Although the validity and functioning of Aristotle's logic for two thousand years is mentioned, there were philosophers and thinkers who used logic other than classical Aristotle's logic, albeit in a narrow field and at partial times. al-Fārābī (d: 339/950) and Ibn Sina (d: 428/1037) made important contributions to classical logic and brought new expansions and dimensions to it. This process was characterised by serious philosophical and logical debates. According to Taylan, until al-Ghazzālī (d.505/1111), there was not much positive attitude towards classical logic in the Islamic world. In fact, the pioneering Muslim theologians of the first period rejected classical logic,

¹ Hamdi Ragıp Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1974), 15-18.

² Hilmi Ziya Ülken, *Mantık Tarihi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1942), 14.

³ Ülken, *Mantık Tarihi*, 20.

⁴ Von Freytag Löringhoff, *Mantık: Saf Mantık Sistemi*, trans. Takiyettin Mengüşoğlu (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1973), 10.

⁵ Löringhoff, *Mantık: Saf Mantık Sistemi*, 12.

⁶ Doğan Özlem, *Mantık: Klasik/Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi* (İstanbul: İnkılâp, 2004), 363.

especially Aristotle's understanding of Category, as harmful in the context of Islamic beliefs in general, and "quarreled with Aristotelian logic".⁷

In the history of Islamic thought and logic, al-Ghazzālī is an important intersection that should be emphasised, studied and not missed in the context of legitimising logic. In this context, Ayn al-Qudāt al-Hamadānī al-Miyānājī (d. 525/1131), one of the pioneering thinkers of Azerbaijan, who lived in the same neighbourhood and in a period so close to al-Ghazzālī that we can say he was related to him, who gave hints of a new and different system of logic, and who was one of the pioneers of the school of love, light and symbols, is also one of the important cornerstones. al-Miyānājī is one of the thinkers with an original system of logic and ontological thought.

Even in many doctoral dissertations that I have closely followed, which examine the philosophical background of fuzzy logic, it is not mentioned whether the early Islamic philosophers put forward a different view in this context,⁸ and it is not even necessary to investigate whether there is any approach to quantic system or fuzzy logic. Even this framework gives special importance to al-Miyānājī's views on the quantum system and fuzzy logic and the particles of knowledge.

Classical logic, which shaped the world of humanity's thought and science for a long time such as the 20th century, has been replaced by logistic/symbolic logic since the middle of the XIXth century. It is possible to say that the most remarkable, widespread and current one among these new logics and thinking systems that surpass classical Aristotelian logic is "fuzzy logic". Following the new logic studies and probability theories, the "fuzzy logic" system has taken over science and technology as a whole since the 1970s.

Fuzzy logic, introduced by Prof. Dr. Lotfi Alesker Zadeh (1921-2017), born in Baku, Azerbaijan, in 1965, is a logic system created by transcending classical logic. Fuzzy logic developed by Zadeh introduces a paradigm in which truth values are expressed in degrees instead of "binary absolutes". Fuzzy logic is an important and current form of logic derived from fuzzy set theory to create the concept of "partial truth" in which the truth value can vary between true and false, in contrast to classical "dualistic logic" which requires a proposition to be either completely true or completely false. This new logic, which allows various degrees of truth in the same proposition, is particularly useful in structures and systems that are indexed to "uncertainty" and "ambiguity", such as control systems and artificial intelligence applications.⁹

In the thought system of Ayn al-Qudāt al-Hamadānī al-Miyānājī (d. 525/1131), one of the Islamic thinkers immediately after al-Ghazzālī, we come across serious propositions and new approaches that go beyond classical logic and caress fuzzy logic. Al-Miyānājī's propositions in question, his pioneering and new approaches that influenced the centuries after him are the focus of our article. In the context of discovering the roots and ancient foundations of fuzzy logic, this study may be a beginning.

⁷ Necip Taylan, *Mantık (Tarihçesi-Problemleri)* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1981), 67-69.

⁸ Yücel Yüksel, *Puslu Mantık ve Felsefi Arka Planı* (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Ph.D. Dissertation, 2006), 5-7; Şevki Işık, *Kuantum Mekaniği İlkelerinin Felsefi İçerimleri* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sistemik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı, Ph.D. Dissertation, 2011), 162-223; Metin Koçhan, *Bulanık Mantığın Yeni Fiziki Betimlemedeki Rolü ve Felsefeyle İlişkisi* (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Ph.D. Dissertation, 2022), 8-10.

⁹ Lütü A. Zadeh, "Fuzzy Sets", *Information and Control* 8 (1965), 338-353; George J. Klir - Bo Yuan, *Fuzzy Sets and Fuzzy Logic: Theory and Applications* (New Jersey, 1995), 12-15.

1. Place and Foundations of "Fuzzy Logic" in Logic Science

Logic can be defined as the processing mechanism and road map of the mind in thinking, thinking functions and expressing its thoughts in a correct, consistent, valid and result-producing way. While Grüberg-Onart defines logic as "the science that deals with the rules that determine the consistency of propositions and the validity of inferences",¹⁰ Emiroğlu-Altunya defines the science of logic as a discipline that reveals the rules and laws of logical, that is, correct and consistent thinking.¹¹

The word "logic" derives from the Arabic word "nutk", which means "to speak" and "to express something with sound and letters whose meanings are known".¹² The word "nutk" is the Greek equivalent of "logos", which means both "reason" and "speech". Therefore, logic (logos) entered Arabic in the sense of thinking or knowledge of speech, and through Arabic into Turkish.¹³

Although some sources in the history of philosophy say that Heraclitus (535-475 BC) was the first philosopher to use the word "logos", there is considerable evidence that the word logos was widely used before him.¹⁴ It can be said that a "natural logic" was in operation before Aristotle (384-322 BC). It would be absurd to say that the Miletian thinkers from Thales (624-546 B.C.) to Anaximander (611-549 B.C.) and Anaximenes (585-548 B.C.) in the pre-Socratic period, with reasoning devoid of experimental apparatus, made their approaches and inferences that the origin or first principle (arkhe) of everything is "water", "apeiron" or "air" with a logic devoid of "logic". As a matter of fact, Guthrie writes:

"The first reason likely to occur to a modern mind is that water is the only substance which can actually be observed, without any apparatus of experiment such as was not available to Thales, to change, according to its temperature, into solid, liquid and gaseous form. That therefore is the reason given for Thales's choice by some modern scholars, for example Burnet. But it was not the reason that occurred to Aristotle, and though he, like ourselves, was making a conjecture, it is possible that he came nearer to the mind of his Ionian predecessor."¹⁵

In addition, Heraclitus' cosmos, which evolved from "fire", can be considered as a reactionary reasoning and natural logic inference.¹⁶

Going back further, the Divine Book and mythologies inform us that the first humans shaped their lives through observation, reasoning, data interpretation and inferences based on natural logic. As a matter of fact, the Holy Qur'an tells us that Adam's son (Cain), who killed his brother (Abel), learnt from a "crow" the process of burying his brother's corpse in the ground, and applied the knowledge he obtained through observation and comparison.¹⁷ Rabbi Eliezer in Pirke De Rabbi Eliezer, one of the Jewish sources among the Torah commentaries, writes that Adam and his wife were mourning over the body of their son Abel, who was protected from predators by his dog, when a raven (from the crow family) came and they saw it burying another dead bird of its kind in

¹⁰ Teo Grünberg - Adnan Onart, *Mantık Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1976), "Mantık", 93.

¹¹ İbrahim Emiroğlu - Hülya Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü* (İstanbul: Litera Yayıncılık., 2018), "Mantık", 210.

¹² Muhammad b. Ya'kûb al-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, ed. Enes Muhammed eş-Şâmî - Zekeriyya Cabir Ahmed (Kahire: Daru'l-Hadis, 2008), "ntk", 1622.

¹³ Emiroğlu - Altunya, "Mantık", 210-214.

¹⁴ William K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1962), 1/419-424.

¹⁵ Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, 1/61.

¹⁶ Heraclitus, *Fragmanlar*, trans. Cengiz Çakmak (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2005), 89-90.

¹⁷ Diyanet İşleri Meali (Yeni), *Kur'an-ı Kerim Meali*, trans. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Erişim 13 Ağustos 2024), al-Mâ'ida 5/31.

the sand, and they buried their son in the ground after that observation and reasoning.¹⁸ These data show that observation, comparison, data interpretation and inference are natural logic processes that have existed since the first human beings. In short, human beings did not start to think logically with Aristotle's logic.

1.1. Aristotle's Stamp on The Science of Logic

When his works are examined, it will be realised that neither logic nor dialectics have a place in Aristotle's system of sciences. However, as Bochenski points out, although logic may have been seen by Aristotle as a "tool" to be learnt before these sciences, this perspective does not mean that Aristotle did not see logic as a "theoretical discipline". As a matter of fact, Aristotle's intense endeavour in logic and the place he allocated to logic in his system are indicative of this.¹⁹

The fact is that Aristotle (384-322 B.C.) compiled and wrote his book on the principles of the ancient and natural order of logic that had existed up to his time in a way so radical that it influenced the centuries that followed him. The system of logic he constructed was valid for about two thousand years, including the centuries of medieval Islamic enlightenment.

For two thousand years, "Aristotle the logician" played an active role in the world of human thought and science, as much as "Aristotle the metaphysician" and perhaps even more than him, with his knowledge of the syllogistic logic that fills rational thought and the necessary.²⁰ While Aristotle was satisfied with "analytics"²¹ by eliminating his predecessor "dialectic", which expressed "possibilities"; in reality, he was locking the systematic of thought and logic into black-white duality.

However, Aristotle's theories of logic are not only a system of thought, but also important in terms of mathematical modelling and algorithmic thinking.

In Aristotle's logic, "probability" and "possibility" naturally exist. He even mentions "the law of probability" in his system of logic.²² In Aristotle's system of logic, we see "coincidence and chance", which we can call a form of quantification of "possibility". As a matter of fact, while Aristotle accepts the existence of three states in the relationship between cause and effect in his system of logic, he mentions the third state as "chance and coincidence". However, according to him, coincidence is not a real state but an "accident".²³ Despite all this, Aristotle does not regard "probability" as knowledge in his system of logic; he states that "because of the diversity of the middle term, probabilistic things are neither knowledge nor of syllogistic value as proofs".²⁴ Ibn Sina, Aristotle's able student and commentator, even follows his teacher and prefers to repeat that "the few and equally probable are not used in the sciences".²⁵ For this reason, it is hardly possible to see the concept of probability/coincidence in Aristotle as an ancient reference for fuzzy logic.

We can say that fuzzy logic is not based on Aristotle's principles of absolute truth and falsity; instead, it recognises a spectrum of degrees of truth. Zadeh's theory of fuzzy logic has improved

¹⁸ The Great Rabbi Eliezer, *Pirke De Rabbi Eliezer*, trans. Gerald Friedlander (London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd, 1916), 156.

¹⁹ Joseph M. Bochenski, *Ancient Formal Logic* (Amsterdam: North Holland Publishing Company, 1951), 25.

²⁰ Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, 11.

²¹ Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, 72-73.

²² Aristotle, *The Poetics of Aristotle*, trans: Butcher S. H., (London: Macmillan and Co. and Newyork, 1895), 31, 33, 99.

²³ Aristotle, *al-Tabi'a*, v. I, trans: Ishaq b. Hunayn, Commentary: Ibn al-Samh, Ibn Adiy, Metta b. Yunus, Abū al-Faraj Ibn al-Tayyib, Critical ed. Abdurrahman Bedawi, (Egypt 1984), 111, 118, 121-122, 125-126.

²⁴ Aristotle, *Kitab-u Analutika al-Üla ev Kitabü'l-Kıyas*, In the: *al-Nassü'l-Kâmil li-Mantıkı Aristu*, 3rd Volume, Prepared. Ferid Jebr, (Beirut: Dar al-Fikri al-Lebanese, 1999), 226; Aristotle, *al-Tabi'a*, 124-125.

²⁵ Ibn Sinā, Abū 'Ali Hısayn b. 'Ali, *al-Shifa al-Mantık 4 - Kıyas*, v. 2, Prepared. Said Zaid, (Cairo, 1964), 176.

logical reasoning processes, especially in cases of uncertainty and multivalence.²⁶ In this context, building a bridge between Aristotle's systems of logic and modern fuzzy logic can perhaps help us understand the dynamic and evolutionary nature of logic.

According to Smith, Aristotle's work on logic includes the mathematical foundations of logic, and these foundations have contributed to the development of modern theories of logic.²⁷ Smith argues that there is a striking similarity between Aristotle and modern theorists of logic. According to him, Aristotle not only presented a system of deductive inference; he also made this system itself the object of theoretical study.²⁸

It is possible to see the protective approach of some scientists and logicians of the Western world towards Aristotle as an effort to give Aristotle his due, in spite of the fact that the fuzzy logic and modern thinking mechanisms that have marked the information age have far surpassed Aristotle's logic. As a matter of fact, the state of probability and possibility seen in Aristotle's logic is not accepted as knowledge even in his own system.

1.2. Contributions of Islamic Philosophers to The Science of Logic

The influence of Aristotle's theories of logic on Islamic thought is widespread and profound. Islamic philosophers such as Ibn Sina and al-Fārābī took Aristotle's theories of logic, developed and integrated them into their own philosophical systems.²⁹ In particular, al-Ghazālī introduced logic as a legitimate tool in Islamic thought and made it digestible, and in this process, Aristotle's influence became much more pronounced. al-Ghazālī's works on logic provided serious guidance on how logic should be used in Islamic sciences.³⁰

The transmission of Aristotelian logic to the Islamic world, like the transmission of philosophy, took place through new conquests and translation activities. Muslims became acquainted with Aristotle's philosophy, especially the developed form of classical logic, in and around Syria, which was conquered in the middle of the VIIth century, and they began translation activities in the VIIIth century.³¹ According to Timuçin, Ibn Sina adopted Aristotle's entire understanding of logic, while al-Ghazzali took Aristotle as an example.³²

Ibn Sīnā (d. 428/1037), who not only devoted chapters to the science of logic in many of his basic philosophical works such as *Uyūn al-Hikma* and *al-Shifā*, but also wrote two works on logic (*Mantiq al-Mashrikiyyīn*, *Qasīdat al-Muzdawīja fi al-Mantiq*), increased the number of chapters to nine by including *al-Īsāgūjī* to the corpus of logic, which had existed as eight chapters until him. He also added new things to logic and subjected it to a different arrangement; logicians such as al-Zernūjī (d. 600/1203), al-Khūnajī (d. 646/1248), al-Abharī (d. 663/1265), and al-Urmawī (d. 682/1283) took Ibn Sina as the basis for their works.³³

²⁶ Zadeh, "Fuzzy Sets", 338.

²⁷ Robin Smith, "Aristotle's Logic", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta - Uri Nodelman (Metaphysics Research Lab: Stanford University, Winter 2022), 45.

²⁸ Robin Smith, "Grote on Aristotle's Logic", *Brill's Companions to Classical Reception*, Critical ed. Kyriakos N. Demetriou, Volume 1 (Leiden: Brill, 2014), 369.

²⁹ Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 2004), 134-143.

³⁰ Abu Hamid Muhammad al-Ghazzālī, *The Incoherence of the Philosophers*, trans. Michael E. Marmura (Provo: Brigham Young University Press, 2000), XVII-XVIII, 8-11; Abu Hamid Muhammad al-Ghazzālī, *Mi'yāru'l-Īlm / İlmin Ölçütü*, trans. Hasan Hacak - Ali Durusoy (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2023), 28-44.

³¹ Nihat Keklik, *İslam Mantık Tarihi ve Al-Fārābī Mantığı (İslam Mantığının Kaynakları, Süryanilerde Mantık ve İslam Mantıkçıları)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1969), 1-2/68-69.

³² Afşar Timuçin, *Aristoteles Felsefesi* (İstanbul: Kavram Yayınları, 1976), 158.

³³ Keklik, *İslam Mantık Tarihi ve Al-Fārābī Mantığı (İslam Mantığının Kaynakları, Süryanilerde Mantık ve İslam Mantıkçıları)*, 1-2/58-59; al-Fārābī, *Mantiğa Başlangıç Risaleleri*, 39.

Although Ibn Sina seems to differ from al-Fārābī by stating that logic is not concerned with words in terms of signifying meanings, and thus accepting logic not only as a prescriptive tool but also as an independent science whose subject is the second intelligibles, he also developed al-Fārābī's ideas.³⁴

Considering al-Fārābī's (d. 339/950) works on logic and his influence on the following centuries, al-Fārābī, who is known as "Muallim al-Sânî" in philosophy in the Islamic world, can also be seen as "Muallim-Sânî" in logic. Al-Fārābī characterises classical logic as an "art". According to him, the name of the art of logic is derived from the word "nutk/speech".³⁵

As a matter of fact, the concept of logic in Western languages comes from the Greek word "logos", which means "reason, thinking, law, order, order, principle, word, etc."³⁶ When we look at the meanings of the Greek root, it expresses both word, reason, thinking, principle and order.

In his *Kitab al-Mantik* and *Kitab al-Burhan*, al-Fārābī, while discussing the concepts of "uncertainty" and "certainty", examines the nature of logical inferences and the ways of reaching knowledge, and provides indirect indications of how uncertainty and ambiguity can be handled in logical analyses.

As a matter of fact, in his *Kitab al-Burhan*, while discussing the methods of reaching certain knowledge, it is possible to associate some of his evaluations on how uncertain or incomplete information should be handled with the concept of "uncertainty", which forms the basis of modern fuzzy logic theories. In addition, while discussing the definition and classification of concepts in the context of how logical inferences should be made in his chapters on the certainty of concepts and propositions in his *Kitab al-Logic*, it is possible to associate the indirect signs he exhibits on the axis of the fuzziness and uncertainty of concepts with the fuzzy boundaries of concepts and sets in modern fuzzy logic.³⁷

If we read al-Fārābī's logic through definition and description, it is possible to find approaches that open the door to fuzzy logic. As a matter of fact, he says that while it is not possible for a single species to have many definitions, it can have many descriptions; conversely, while each species has only one definition, it can also have many characteristics.³⁸ Although al-Fārābī's works on logic and philosophy are not directly related to the theories of fuzzy logic in the modern sense, it is possible to say that the chapters he opened on the axis of the concepts of uncertainty and certainty bear some similarities with the foundations of the fuzzy logic system.

Ibn Sina (d. 428/1037), known as Avicenna in the Western world, is one of the Islamic philosophers whose works in the field of logic have serious similarities with the concepts and principles of modern fuzzy logic. It is even possible to interpret his contributions to logic, especially his detailed treatment of propositions, as pre-shaping some aspects of the system that emerges today as fuzzy logic. Indeed, Ibn Sina's allowing partial membership in quantitative propositions in his logic can be said to be directly related to membership functions and fuzzy set theory in fuzzy logic.³⁹

³⁴ Tony Street, *İslam Mantık Tarihi*, trans. Harun Kuşlu (İstanbul: Klasik, 2014), 41.

³⁵ al-Fārābī, *Mantiğa Başlangıç Risaleleri*, 42.

³⁶ Özlem, *Mantik: Klasik/Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi*, 27.

³⁷ Abu Nasr Muhammed al-Fārābī, *el-Mantik 'İnde'l-Fārābî*, ed. Refik al-'Acem (Beirut: Daru'l-Meşrik, 1985), 1/85-112; Abu Nasr Muhammed al-Fārābî, *Kitabu'l-Burhan*, ed. Majid Fakhry (Beirut: Daru'l-Meşrik, 1987), 45-78.

³⁸ al-Fārābî, *Mantiğa Başlangıç Risaleleri*, 50.

³⁹ Abū 'Alī Ḥusayn b. 'Alī Ibn Sīnā, *Kitab al-Najāt fi'l-Hikmah al-Mantikiyya wa't-Tabiiyya wa'l-İlahiyya*, ed. Majid Fakhry (Beirut: Dâr al-'Afâq al-Jadida, 1985), 43-63; Zadeh, "Fuzzy Sets", 339-350.

In addition, Ibn Sina not only clarifies that positive "conditional" propositions can be universal or in a certain form, but also deals with the degrees of "certainty" and "uncertainty" of these propositions by classifying certain propositions. According to Ibn Sina, the degree of certainty of certain propositions may vary according to whether they are valid under certain conditions or not; in this context, it is stated that "conditional" propositions may be valid for certain situations or may be accepted as true under certain conditions.⁴⁰

Ibn Sina's treatment of quantitative propositions in terms of the extent to which a predicate applies to a subject resembles the ratings seen in membership functions in fuzzy logic, where an element can belong to a set to a certain degree, either "completely" or "not at all".⁴¹

Likewise, Ibn Sina, who distinguishes between "absolute" and "conditional" truths in terms of qualitative propositions, accepts that certain propositions are true under certain conditions or contexts, opening the door to the more variable and dynamic truth structure present in fuzzy logic, where the "truth value" depends on the "context" or "degree of certainty".⁴²

Aristotelian logic has been so effectively embedded and rooted in the procedure of basic Islamic sciences such as theology and fiqh that Islamic thinkers and scholars, especially the schools of theology and fiqh, have been engaged in thinking and judgement according to Aristotelian logic. Al-Ghazzālī had a significant influence on this. It can be said that with his views in his works such as *Miyaru'l-Ilm*, *Mekasidu'l-Falasifa* and *Tehafut al-Falasifa*, he legitimised and almost traditionalised the classical understanding of logic in the wide circle of science in the Islamic geography.

Although al-Ghazzālī, in *al-Munkiz*, also mentioned some of the evils of the logicians and spoke of a permissive type of logic that would lead those who are not familiar with the investigation of religious sciences to "kufr / apostasy"⁴³; he generally regards Aristotelian logic as a science of means that has no positive or negative aspect regarding religion. According to al-Ghazzālī, logic is "miyar", that is, the measure; it is the measure of reason. Logic (the science of measurement) is to the intellect what "arûz vezin / arûz prosody" is to poetry and "nahiv / syntax" is to "i'rab / desinential inflection". Logic is the scales of reason.⁴⁴

Al-Ghazzālī seems to have internalised taking logic, which is the measure and scale of the intellect, from Aristotle and operating the intellect with his system of classical Greek logic; he speaks of him in a flattering manner. As a matter of fact, he states as follows: Aristotle was the one who organised the science of logic, and made the philosophical sciences easily usable. In this way, the hard-to-understand parts of these sciences became easier to understand.⁴⁵

1.3. The First Seeds of Fuzzy Logic and its Current State

Even though the concept of "fuzzy logic" in the modern sense does not exist in al-Ghazzālī's world of logic and thought, as in the Muslim philosophers before him, it is possible to associate some of his views with the concepts of uncertainty and fuzziness in the system of "fuzzy logic".

⁴⁰ Nicholas Rescher, "Avicenna on the Logic of 'Conditional' Propositions", *Notre Dame Journal of Formal Logic - University of Pittsburgh*, IV/1, (1963), 51-52, 57.

⁴¹ Lenn E. Goodman, *Avicenna* (London: Routledge, 1992), 197-199.

⁴² Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* (Leiden: Brill, 2014), 204-206; Didier Dubois - Henri Prade, *Fuzzy Sets and Systems: Theory and Applications*, ed. William F. Ames (London: Academic Press Inc, 1980), 45-49.

⁴³ Abu Hamid Muhammad al-Ghazzālī, *el-Munkizu Mine'd-Dalâl*, trans. Hilmi Güngör (Ankara: Maarif Basimevi, 1960), 34.

⁴⁴ al-Ghazzālī, *el-Munkizu Mine'd-Dalâl*, 30.

⁴⁵ al-Ghazzālī, *el-Munkizu Mine'd-Dalâl*, 29.

According to him, the knowledge and worlds below the "realm beyond the intellect" are blurred, uncertain, and a kind of imagination.

al-Ghazzali, who discusses the narrow functioning of the senses and the limitation of rational knowledge in his *al-Munkiz*, is of the opinion that the human intellect cannot always attain certain knowledge. Therefore, the world of the senses and the intellect, which al-Ghazzali outlines, is an uncertain, blurred, and imprecise realm.⁴⁶

al-Ghazzali imagines the human knowledge-intellect process as realms within realms, like a matryoshka. In the realm of the senses (*mahsūsāt*), man works with the data of the senses, which are limited, uncertain and doubtful. He passes from the realm of the senses to the stage of appeal. Here he perceives things that are not in the realm of senses. After the stage of appeal, he travels to the realm of reason.

Here, he learns basic propositions, necessary and contrary knowledge, and finds the possibility of comparison. This field of reason is also a kind of "imagination" realm. However, there is beyond, there is the realm and knowledge beyond the intellect, which cannot be perceived with the intellect. The process and stage up to the realm beyond the mind is a doubtful, limited and uncertain process, a delusion, in short, the stage of sleep. Until the human being reaches the reality of the realm beyond the intellect, this is the realm of certain knowledge. This is the realm of truth, heart, enlightenment, clairvoyance and "waking up from sleep", which in Islamic literature is called "revelation" for prophets and "inspiration" for distinguished people other than prophets. According to al-Ghazzali, every moment and every being are variable realms that carry form within form, possibility within possibility, doubt within doubt, and reason within reason until they reach the truth or prophethood, which is beyond reason.⁴⁷

242

In al-Ghazzali's system of logic and knowledge, "1" is not only one and "0" is not only zero in the realm of senses/sensations, appeal, and intellect; there are different ones in 1 for everyone and different zeros in 0 for everyone. In the field of prophethood, which is beyond reason, "1" is one and only one. This point of view, which opens the door to modern fuzzy logic, is one of al-Ghazzali's basic perspectives.

In the XVIIth chapter of his *Tehafut*, al-Ghazzali underlines that physical existence/matter is also recreated every moment "with the manifestation of divine power"⁴⁸ (Qur'an 55:29), but the intellect cannot realise this "every moment existence" due to habit. Giving the example of fire and cotton, al-Ghazzali states that he believes that it is permissible both to burn and not to burn in the meeting of fire and cotton, and explains the modes and details of this occurrence. According to al-Ghazzali, it is possible for the same being to be 1 and 0 at the same time. In fact, according to him, what is impossible for the intellect and sub-realms below the "supra-rational realm" may not be impossible for the supra-rational realm. al-Ghazzali's approach of "multiplicity" in "unity" opens the door to the possibility of many possibilities between 1 and 0. This should be an important pioneering reference for fuzzy logic.⁴⁹

Similarly, al-Ghazzali's views on "nūr/nour" and "ishraq" can be seen as an approach that contains the first important references to "relativity" and "fuzzy logic".⁵⁰

⁴⁶ al-Ghazzālī, *el-Munkizü Mine'd-Dalâl*, 15-21, 84-90.

⁴⁷ al-Ghazzālī, *el-Munkizü Mine'd-Dalâl*, 67-72.

⁴⁸ Diyanet İşleri Meali (Yeni), *Kur'an-ı Kerim Meali*, al-Rahmân 55/29.

⁴⁹ al-Ghazzālī, *The Incoherence of the Philosophers*, 166-177.

⁵⁰ Abu Hamid Muhammad al-Ghazzālī, *Miškâtü'l-Envâr*, trans. Süleyman Ateş (İstanbul: Bedir, 1994), 15-17.

Ayn al-Qudāt al-Hamadānī al-Miyānājī (d. 525/1131), who can be said to be right next to al-Ghazzali, is the forerunner of al-Suhrawardī Maqtul (d. 587/1191), the pioneer of Isrākism, in whose system of contemplation the approach of fuzzy logic and relativity is most original, first and most obvious. He is also one of the important Islamic thinkers who is considered to be the spiritual master of Ibn al-'Arabī (d. 638/1240), the pioneer of Wahdat al-Wujud. The main axis of our study is al-Miyānājī's pioneering ideas in the context of fuzzy logic.

The systematisation of fuzzy logic, the pioneering ideas and some basic references of which we find in al-Miyānājī, one of Azerbaijan's early greats, by another Azerbaijani scientist makes the subject even more interesting and attractive.

In the modern period, fuzzy logic, which was introduced by Azerbaijani scientist Lotfi A. Zadeh in 1965, aims to better model human thought processes, especially in the presence of uncertainty and ambiguity. Unlike Aristotelian logic, Zadeh's fuzzy logic approach accepts the fact that a proposition may be partially true or partially false and uses fuzzy set theory to express this situation mathematically.⁵¹ According to Zadeh's fuzzy logic system, the degree to which an element is a member of a set can take a value between 0 and 1.

While summarising the principles of Zadeh's fuzzy logic system, scientists point out that in fuzzy logic, thinking based on approximate values is used instead of thinking based on exact reasons, everything is represented by a certain degree in the interval [0,1], every logical system can be expressed as fuzzy, and fuzzy logic is very suitable for systems whose mathematical model is difficult to obtain.⁵²

The mathematical foundations of fuzzy logic include fuzzy set theory as well as fuzzy relations, fuzzy rules and fuzzy inference systems.⁵³

The most important feature of the fuzzy logic system, which makes it very different from others, is that it processes "information based on perception" instead of "information based on measurement". This is the biggest dilemma of probability theory, because probability lacks the use of "perception-based knowledge". In the fuzzy logic system, there is no need to be bound by numbers to make inferences and calculations; it is possible to make verbal inferences and perform calculations with words. Knowledge based on perception is more general, while knowledge based on measurement is narrower. In this context, it can be said that since perception-based knowledge also includes measurement-based knowledge, the fuzzy logic system can be considered to have internalised the function of probability theory. Both theories explaining uncertainty are similar to each other.⁵⁴

It can be said that the fuzzy logic system is a lively logic system that has penetrated and transformed many areas of logic, mathematics and geometry and has the ability to renew itself according to the conditions. As a matter of fact, we see fuzzy logic in the fields of fuzzy sets, fuzzy relations, fuzzy graphs, fuzzy numbers and operations, fuzzy functions, fuzzy derivative, fuzzy integral, fuzzy geometry etc.⁵⁵

Since the last quarter century, the place of fuzzy logic in science and technology has become quite common and indispensable. It has found application especially in fields such as engineering, artificial intelligence, control systems, economics and medicine. It is possible to say that fuzzy logic

⁵¹ Zadeh, "Fuzzy Sets", 340-348.

⁵² Nazife Baykal - Timur Beyan, *Bulanık Mantık İlke ve Temelleri* (Ankara: Bıçakçılar Kitabevi, 2004), 41.

⁵³ Klir - Yuan, *Fuzzy Sets and Fuzzy Logic: Theory and Applications*, 12-18, 45-50.

⁵⁴ Baykal - Beyan, *Bulanık Mantık İlke ve Temelleri*, 313-314.

⁵⁵ Baykal - Beyan, *Bulanık Mantık İlke ve Temelleri*, 53-305.

applications and artificial intelligence technologies have also accelerated the Transhumanism movement. In this respect, we can say that fuzzy logic will be a serious determinant in the philosophy, science, technique and world of the future.

2. Fuzzy Logic System in al-Miyānājī's Philosophy

The martyred South Azerbaijani saint Ayn al-Qudāt al-Hamadānī al-Miyānājī, whose pioneering ideas and fundamental views on fuzzy logic are mostly found in his works "Zubdat al-Hakaik" and "Shaqwā al-Garīb", is one of the important figures in the history of Islamic thought.

When al-Hamadānī's works are analysed, it is seen that his scale of knowledge, thinking and reason is very different and unique from other philosophers and people of wisdom. In al-Miyānājī's philosophy, the Absolute Knower and Absolute Knowledge is God, unchanging, omniscient and creator. He is both absolute knowledge, absolute scholar, and absolute teacher. Anything other than Allah is open to all kinds of possibilities.⁵⁶

In al-Miyānājī, the fields of reason and knowledge are intertwined and related to each other in various contexts. Each field has its own levels and categories. In these intertwined fields, it is possible for something that can be true (1) from one perspective to be false (0) from another perspective at the same time. Between these two, there is an intermediate field that can be considered both existent and non-existent. It is possible to see these fields, which al-Miyānājī calls "tawr", as "sets" in the fuzzy logic system.⁵⁷

al-Miyānājī characterises these "attitudes" as "the realm of reason / tawru al-'aql", "the realm beyond reason / tawru vera al-'aql", and the realm of "present/wahm", which means "nothing" as a point between these two realms.⁵⁸ According to him, these fields are not independent, disconnected, and separate fields, but rather multiple and transitive "tawrs" that are interrelated and intersect with each other. In other words, between 0 and 1, there are multiple numbers and meanings that are both 0 and/or 1 or neither 0 and/or 1.

In this context, in al-Miyānājī's logic system, it is possible to see concepts such as "absolute many", "absolute few", "relative many" and "relative few" in the context of quantity and quality. While there is no difference between them in terms of "knowledge/science" in the field of "essence", which al-Miyānājī describes as "absolute knowledge", they differ in the field of intellect. According to al-Miyānājī, "In God's knowledge, absolute many is like absolute few without any difference".⁵⁹

It is possible to see the philosophical implications (ontological and epistemological) of quantum mechanics, relativity/relativity theory, and fuzzy logic in al-Miyānājī's main works, especially Shaqwā al-Garīb. In al-Miyānājī's philosophy of knowledge, there is only one "absolute knowledge", and that is the "knowledge of God". Any knowledge other than His knowledge is not absolute and open to possibilities.

We can say that al-Miyānājī adopted a multi-possibilistic and paradoxical mindset, arguing that knowledge in the "created/existent world" is not absolute and that some situations can be

⁵⁶ Ayn al-Qudāt al-Hamadānī al-Miyānājī, *Temhîdât - Aşk ve Hakikat Üzerine Konuşmalar*, trans. Halil Baltacı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 14-16, 57-67.

⁵⁷ Ayn al-Qudāt al-Hamadānī al-Miyānājī, *Zübdetü'l-Hakâik*, ed. Ahmet Kamil Cihan, trans. Ahmet Kamil Cihan vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 70-72.

⁵⁸ al-Miyānājī, *Zübdetü'l-Hakâik*, 70-72, 89, 91, 95.

⁵⁹ al-Miyānājī, *Zübdetü'l-Hakâik*, 90, 94.

both true and false. Therefore, it can be seen that in his philosophical, logical and theological approaches, he put forward ideas that foreshadow the quantic system and fuzzy logic.

As a matter of fact, al-Miyānājī himself discusses how the same thing can be both true and false in the ontological context and tries to offer a perspective through persuasive methods:

"There is a sequential order in the emergence of beings from it. Some of the entities are prior, such as the compounds, and some of them are posterior, such as the compounds. This is true if we look with the eye of reason. If we look with the eyes of knowledge, this is wrong. The intellect can never realise the truth of this. When the intellect hears something like this, it becomes aroused and protests and says: How can the same thing be both true and false?"⁶⁰

In al-Miyānājī's works, one can also find basic views that go beyond the dichotomic structure of classical logic and accept the existence of a third state. While the principle of "the impossibility of the third option" is one of the essential foundations of classical logic, the view of "the possibility of the third option" is considered one of the characteristics of fuzzy logic.⁶¹

In al-Miyānājī's thought, something can exist (existent) and not exist (ma'dum) at the same time in the entire sphere of existence other than God, the "Absolute Being"; this is within the realm of possibility. According to him, "something exists in one way and disappears in another. This is a valid judgement for all existent things, except for the one whose existence is self-subsistent".⁶²

While discussing the relation of God's attributes with existence, al-Miyānājī explains the possibility and probability of the third option in the "field of being/created" in the context of the possibility of the simultaneous combination of two attributes "Muhyī" (reviver-resurrects) / "Mumīt" (lifetaker-soultaker) that are the same or different or opposite to each other in the same essence, with the following interesting example: 245

"The number 10 has a meaning understood in itself. This meaning is an indivisible meaning and it is signalled by the word 'ten'. If we consider the ratio of 10 to 5, this is expressed by the word 'times' (that is, we do not talk about it, but about 2 times of 5). If the ratio of 10 to 20 is considered, this is expressed with the word 'half'. If we consider the ratio of 10 to 30, this is expressed with the word 'one third'. When the number 10 is considered in relation to other numbers, it is possible to express it with different words. These adjectives (multiples, halves, thirds, etc.) arising from the fact that the number 10 is characterised according to different ratios are one and the same in one aspect and many in another aspect. When the direction of these adjectives following 10 is taken into consideration, there is no increase and multiplication in the adjectives. When the aspect that follows the parts of the numbers is taken into account, there is an increase in the attributes in terms of proportions, since the numbers attributed to 10 increase".⁶³

Al-Miyānājī's approach that "The attraction of each soul to its own body is probably similar to the attraction of iron to a magnet, gold to mercury, and each body to its special place"⁶⁴ can be considered as the attraction and interaction of entities from the perspective of the quantum system. This view of his resembles the concepts of attraction and interaction in quantum mechanics.

⁶⁰ al-Miyānājī, *Zübdetü'l-Hakâik*, 154.

⁶¹ Baykal - Beyan, *Bulanık Mantık İlke ve Temelleri*, 39.

⁶² al-Miyānājī, *Zübdetü'l-Hakâik*, 108.

⁶³ al-Miyānājī, *Zübdetü'l-Hakâik*, 110, 114.

⁶⁴ al-Miyānājī, *Zübdetü'l-Hakâik*, 192.

al-Miyānājī sees "tawr al-‘aql" as a field of empirical experience based on sensory perceptions and rational interpretation, and "tawru vera al-‘aql" as a completely different and separate field of knowledge from sensory perceptions and rational interpretations. The transitive "wahm" attitude in between is formed by the intersection and correlation of two seemingly independent fields. In this respect, the last part of "tawr al-‘aql" is the beginning of the "attitude beyond reason". Therefore, even if each concept in his system of existence is the same in terms of terms and words, it may contain "multiple" and "distinct" meanings in these basic fields and transitional fields.

al-Miyānājī adds three new fields to these three intersecting fields/clusters of intellect and knowledge. According to him, there is the "attitude of wilayat" armed with "qurb/love" as an intermediate transitional attitude after the "supra-rational attitude".

After these, i.e., the attitudes of supra-rationality and wilayat, there is the realm of "prophethood" related to the essence of Wahjullah / God, which is "Absolute Beauty", "Absolute Knowledge" and "Absolute Love".⁶⁵ The equivalent, value and meaning of the same thing in each world are very different. According to him, the same being, concept, and knowledge acquire different meanings and forms according to these fields. al-Miyānājī draws attention to the diversity of knowledge as well as the ways of acquiring knowledge.

Thus, for example, what is "1" in the field of Zāt can be "0" in the attitude of intellect, "0.1" in the attitude of estimation, "0.5" in the attitude of supra-rationality, "0.7" in the attitude of Qurb (proximity to Allah), and "0.9" in the attitude of prophethood.

al-Miyānājī also mentions the relativity of intellect and knowledge. According to him, what the attitude of intellect perceives or says exists in relation to the attitude of the beyond intellect and the world is not real; perhaps it should be called "estimation". However, according to al-Miyānājī, this does not mean that everything perceived by estimation is not true. For the realities that each attitude perceives are different. As a matter of fact, what is perceived by the irrational attitude is a secret for the rational attitude.⁶⁶ al-Miyānājī explains this relativity with the following metaphor:

"The eye perceives sensible things, and its judgement about them is divided into true and false. For example, while its judgement that 'this piece is this much' is true, its judgement that 'the size of the sun is the size of a shield, and the size of the stars is the size of a dinar' is a false judgement. False judgements are based on the inability of the eye to perceive the distance as it perceives the near. Likewise, you should know with certainty that the judgement of the intellect, 'Allah exists, is one, is eternal, and is the Creator,' is a correct judgement. Its judgement that 'Every existence, including the affairs of the Hereafter, must be realised' is absolutely wrong. After this, you should know that Allah, whose sovereignty is sublime, is infinitely distant from the mind's eye, just as the sun is distant from the eye. It is impossible for the intellect to perceive Him because of His infinite distance and the completeness of His realisation. The relation of the mind's eye to perceive Him is like the relation of bats to perceive the light of the sun. The relation of the 'arif - weli / saint' to perceive it is like the relation of man to perceive the roundness of the sun. The existence of the bat in terms of the sun and the existence of the human being in terms of the truth cannot be imagined".⁶⁷

al-Miyānājī emphasises the limits of reason and the importance of spiritual and metaphysical experiences beyond it. This approach coincides with the capacity of fuzzy logic to process uncertainty and imprecise knowledge. According to him, the irrational attitude is a level of

⁶⁵ al-Miyānājī, *Zübdetü'l-Hakâik*, 74, 83, 86, 94.

⁶⁶ al-Miyānājī, *Zübdetü'l-Hakâik*, 208.

⁶⁷ al-Miyānājī, *Zübdetü'l-Hakâik*, 204.

understanding beyond knowledge; this level is associated with a transcendental experience. It is possible to say that his approach parallels the ability of fuzzy logic to process "uncertain" and "imprecise knowledge".

According to al-Miānājī, 'a' is not always 'a'; according to him, beings, objects, and concepts other than God do not have absolute reality, but are multi-formed realities.⁶⁸ Such that, according to al-Miānājī, each part or even letter of reality does not have the same meaning for one person as it has for another; the same concept has different meanings for each person. al-Miānājī says, 'What is said to Zayd is not said to Amr. What Khalid sees, Bakr cannot see'.⁶⁹ In other words, while 'a' is 'a' for Zayd, the same 'a' is not the same 'a' for Amr at the same time. Al-Miyānājī states that 'the light that exists in any breath, even in a certain breath, is different from the light that exists before and after it' and considers this as a necessary rule.⁷⁰

In al-Miānājī, the truths have at least seven invisible (subtle, internal, and veiled) aspects in addition to having a visible (zāhir) face that varies according to the 'attitude of intellect' and 'perception'.⁷¹ al-Miānājī states that 'intellectual matters are divided into matters that have two aspects and matters that have three aspects in any respect'.⁷² According to al-Miyānājī, the view that objects and concepts are intertwined and multifaceted can be regarded as the basis of his philosophy of existence. al-Miyānājī considers it intellectually possible for a thing to be both itself and something else; 'for example, a thing can be existent in one aspect and non-existent in another'.⁷³ It is possible to interpret his approach in parallel with the principle of fuzzy logic that 'a' is not always 'a' because probabilistic and different truths are hidden in the truths between 0 and 1.

Al-Miyānājī⁷⁴, who holds the view that the diversity of perception, knowledge, and souls cannot be limited, exemplifies the idea that the same thing can appear in the form of different truths with the 'drop metaphor':

"A drop in the sea can see itself as the sea. If you say that the drop is different from the sea, that is true. If you say that the drop is from the sea, that is also true. If you say that it sees itself in the sea, this is also true. However, it is not possible to express our intention completely... Saying the majmal in detail causes some issues that turn geometrical talismans upside down".⁷⁵

The plurality and relativity based on perception and perception in concepts such as truth and falsity in al-Miyānājī's philosophical logic points to the characteristic of 'the existence of intermediate values' and 'perception-based information processing' that we observe in fuzzy logic.

Because the most important feature of the fuzzy logic system, which makes it very different from others, is that it processes 'perception-based knowledge' instead of 'measurement-based knowledge'.⁷⁶

By emphasising the limited cognitive capacity of the intellect, al-Miyānājī lays the foundations of the concept of "uncertainty", one of the main principles of fuzzy logic. According to

⁶⁸ al-Miyānājī, *Zübdetü'l-Hakâik*, 62.

⁶⁹ al-Miyānājī, *Temhîdât - Aşk ve Hakikat Üzerine konuşmalar*, 15.

⁷⁰ al-Miyānājī, *Zübdetü'l-Hakâik*, 150.

⁷¹ al-Miyānājī, *Temhîdât - Aşk ve Hakikat Üzerine konuşmalar*, 12; *Zübdetü'l-Hakâik*, 162, 166, 188.

⁷² al-Miyānājī, *Zübdetü'l-Hakâik*, 166.

⁷³ al-Miyānājī, *Zübdetü'l-Hakâik*, 30.

⁷⁴ al-Miyānājī, *Zübdetü'l-Hakâik*, 188.

⁷⁵ al-Miyānājī, *Temhîdât - Aşk ve Hakikat Üzerine konuşmalar*, 230.

⁷⁶ Baykal - Beyan, *Bulanık Mantık İlke ve Temelleri*, 313-314.

him, the intellect cannot always reach complete and certain knowledge; this is contrary to its creation; sometimes it has to make decisions in uncertainty. According to him, in fact, the intellect was created for the cognition of the a priori, which does not need premises. It is as if its cognition of the difficult aspects of theoretical matters through inference and thinking with premises is outside its essential nature.⁷⁷ In this field that transcends the intellect, an extra-rational attitude / "tawru vera al-'aql" and nature / "fitrat" are necessary.

Al-Miyānaji considers the intellect's inability to access knowledge outside its original nature as a natural arrangement, not a deficiency, and clarifies the issue with the difference in knowledge and perception between the sense of touch and the sense of sight:

"This is just like the fact that the sense of touch was originally created to perceive tactile objects in the sense that they are tactile. When a blind person uses the sense of touch to infer the existence of something perceived with the sense of sight, this is outside the nature of the sense of touch".⁷⁸

In al-Miyānaji's system, we see not only the relativity of reason and knowledge, but also the relativity of pleasure, enjoyment, and emotion. According to him, in different people or in different states of the same different person, the pleasure of realising the Truth with a supra-rational attitude and the pleasure of realising the Truth with an intellectual attitude are very different. While a person experiences the pleasure of perceiving the splendour of God with the attitude of the intellect, he cannot experience the pleasure of perceiving the splendour with the attitude of the intellect; its pleasure is a pleasure in terms of being known, like the pleasure of mathematics, medicine, and other objects.⁷⁹

Al-Miyānaji's words, "Know that existents are divided into three parts: substance, accident, and body. The body is subordinate to these two and is not a medium for anything other than these two. Each of these has a truth for the other" ⁸⁰ can be seen as a discussion of the concepts of existence and essence that form the basis of the quantum system, as well as the possibility of immaterial entities in the physical world.

It is possible to say the following: Fuzzy logic and quantum mechanics, which have manifested themselves in the last half century, have not yet completed themselves, have not yet been systematised with their basic propositions, frameworks and results, and therefore are not stable, static and closed to development. On the contrary, it can be characterised as a process-structure that feeds on uncertainty, updates itself by utilising all the relative/relativistic possibilities of time, and improves its existence with each new possibility. Contemporary philosophical researchers and science-thinkers have begun to discuss whether the affirmative relationship between classical mechanics and classical logic can be established between quantum mechanics and fuzzy logic; they have taken the approach that new phenomena require new logics.⁸¹ In this context, we can say that al-Miānaji's views on fuzzy logic should not be considered separately from his quantum approaches. In fact, it is clear that it would be useful to consider al-Miānaji's works and views from the perspective of relativity and quantics as well as fuzzy logic.

As a matter of fact, new logics and mechanics have emerged in proportion to modern science's departure from the classical mechanical understanding, and even started to dominate

⁷⁷ al-Miyānaji, *Zübdetü'l-Hakâik*, 88.

⁷⁸ al-Miyānaji, *Zübdetü'l-Hakâik*, 88.

⁷⁹ al-Miyānaji, *Zübdetü'l-Hakâik*, 92.

⁸⁰ al-Miyānaji, *Temhîdât - Aşk ve Hakikat Üzerine konuşmalar*, 230, see also: 178-179.

⁸¹ Işıklı, *Kuantum Mekaniği İlkelerinin Felsefi İçerimleri*, 71.

technology as in fuzzy logic. Such that quantum mechanics, general systems theory, Gödel theorems, fuzzy logic, etc. are some of them. This process is a process with a deep history and deep-rooted background. In this, it is possible to say that pioneers such as al-Miyānaji and contemporary people of thought, science and wisdom such as A. Zadeh have made significant contributions to this process.

Conclusion

In conclusion, it can be said that logic and thinking methods in the world of existence are as old as the beginning of thinking due to the existence of human beings. Although Aristotle is regarded as the father of logic, logic existed before him and will exist after him. In fact, today, logic and thinking systems are progressing at a much faster pace than before, showing continuous development.

In the history of Islamic thought, many philosophers, especially al-Fārābī (d. 339/950) and Ibn Sina (d. 428/1037), made important contributions to classical logic and brought new dimensions to it; so much so that these Muslim philosophers made serious contributions to the preservation of the validity and functionality of Aristotelian logic for two thousand years.

Although the validity and functionality of Aristotelian logic for two thousand years is mentioned, there were also philosophers and thinkers who used logic other than classical Aristotelian logic, albeit in a narrow field and at partial times.

The fact that many Muslim philosophers in the Islamic world until al-Ghazzali contested with many principles of Aristotelian logic not only contributed to the development of classical logic, but also enabled the establishment of the basic principles of thinking and logic systems other than classical logic.

Although al-Ghazzali made vital contributions to the absorption of Aristotelian logic by Islamic schools of thought, in the period coinciding with his time, representatives of the school of love such as Ayn al-Qudat al-Hamadani al-Miyānaji laid the foundations of logic systems different from classical logic.

It is possible to see many of the basic principles of the fuzzy logic system, which humanity has become acquainted with through Zadeh's works, in al-Miyānaji's philosophy and world of thought. In this context, al-Miyānaji can be regarded as the precursor of the quantic approach and fuzzy logic.

al-Miyānaji, one of the pioneering names of Azerbaijan's world of science and thought, clearly and clearly reveals that "absolute knowledge" is only with Allah. He considers the other than God, i.e. the whole created world, as a "field of possibilities". In addition, al-Miyānaji's ontological and epistemological views on the "possibility of the third option", his discussion of the possibility that everything can be both true and false at the same time, his mention of systems resembling the concepts of attraction and interaction in quantum mechanics, and his views that draw attention to the ontological and epistemological relativity of reason, time, space, knowledge, and existence, it is possible to see him as the precursor of the quantum era and fuzzy logic.

Considering Azerbaijani-born Zadeh's fundamental studies on fuzzy logic in modern times, a wide-scale consideration and re-evaluation of al-Miyānaji's views in the context of the quantic system, relativity theory and fuzzy logic will open up many different scientific and philosophical horizons for humanity.

el-Miyâneci'nin Felsefesinde "Bulanık Mantık"a Dair Öncü Görüşler

Citation: Koç, Mehmet Emin. "el-Miyâneci'nin Felsefesinde "Bulanık Mantık"a Dair Öncü Görüşler", *Artuklu Akademi* 11/2 (Aralık 2024), 233-253. <https://10.34247/artukluakademi.1543871>

Genişletilmiş Özet

İnsanın düşünme faaliyetinin ve mantığın, onun varoluşu ile başladığını söylemek mümkündür. İki bin yıl boyunca insanlığın düşünce dünyasını şekillendiren Aristoteles, mantığın babası olarak kabul edilse de; mantık ve doğru düşünme ondan önce de vardı, ondan sonra da var olmuştur. Bu süreçte Fârâbî ve İbn Sina gibi İslam filozoflarının önemli katkıları olmuştur. Gazzâlî ise Aristoteles'in mantığını İslam düşünce ekollerine hazmetmiştir. Bu süreçte Aristoteles'in klasik mantığıyla cedelleşen, klasik mantığı aşan farklı mantık önermeleri ve düşünme yöntemleri ortaya koyan düşünürler olmuştur. Bunlar içinde kadim, özgün ve kendisinden sonraki dönemlere ciddi etkileri bulunan zirve isimlerden biri, Azerbaycan'ın görkemli bilgini şehit veli Aynülküdat el-Hemedânî el-Miyâneci'dir. el-Miyâneci, kendisinden sonraki dönemlere ve düşünürlere, hem varlık felsefesine dair görüşleriyle, hem de bugünlere kadar uzanan kendine has mantık önermeleri ve düşünme esaslarıyla etkili olmuştur. Bu bağlamda el-Miyâneci'nin kuantik sistem, izafiyet/görelilik kuramı ve bulanık mantığa dair görüşleri son derece dikkat çekici, özgün ve orijinaldir. Konunun ilginç ve tevafuk olan tarafı ise, klasik mantığa karşı ve onu aşan önermeleri ve matematiği içeren "bulanık mantık"ın, modern dönemde bir başka Azerbaycan asıllı bilim insanı tarafından sistemleştirilmesidir. 1965 yılında Azerbaycan asıllı bilim insanı Lütfi A. Zadeh tarafından ortaya atılan bulanık mantık, özellikle belirsizlik ve bulanıklığın bulunduğu durumlarda insan düşünce süreçlerini daha iyi modellemeyi hedeflemektedir. Malumdur ki, Aristoteles mantığında bir şey aynı anda hem doğru hem yanlış olamaz. Bu temel yaklaşımın aksine; geçmişte el-Miyâneci ve modern dönemde Zadeh'in bulanık mantık perspektifi, bir önermenin kısmen doğru veya kısmen yanlış olabileceği gerçeğini kabul etmektedir. Zadeh, bu durumu matematiksel olarak ifade edebilmek için bulanık küme teorisini kullanmaktadır. Zadeh'in bulanık mantık sistemine göre, bir elemanın, bir kümenin üyesi olma derecesi 0 ile 1 arasında da bir değer alabilir. el-Hemedânî'nin eserleri incelendiğinde, onun bilgi, düşünme ve akıl skalasının diğer Müslüman filozof ve hikmet insanlarından çok farklı ve kendine özgü olduğu görülmektedir. el-Miyâneci'nin felsefesinde Mutlak bilen ve Mutlak bilgi Allah'tır, değişmezdir, her şeyi bilen ve yaratandır. O hem Mutlak ilim, hem mutlak âlimdir, hem de mutlak muallimdir. Allah'tan gayrisi ise, her türlü olasılığa açıktır. Ontolojik ve epistemolojik olarak tek Mutlak varlık Allah'tır; O'nun dışındaki varlık, bilgi ve âlemler Mutlak Varlık ile olan ilintileri nispetince olasılıklı ve opsiyoneldir. el-Miyâneci bu "çoklu" yaklaşımını "tavr skalası" ile açıklamış ve sistemleştirmiştir. el-Miyâneci, söz konusu "tavr"ları, "akıl alanı/tavru'l-akl", "akıl ötesi alan / tavrı verai'l-akl" ve bu iki alanın arasında bir nokta kadar "hiç" anlam ifade eden "şimdiki/vehm" alan olarak nitelemektedir. Bu tavr sınıflandırmasını, kendi içinde "zat" alanında olduğu gibi daha detaylandırdığını görmekteyiz. Ona göre; söz konusu alanlar birbirlerinden bağımsız, kopuk ve ayrı alanlar değildir. Bilakis birbirleriyle ilintili ve kesişen çoklu ve geçişken "tavr"lardır. Yani 0 ve 1 arasında, hem 0 ve/veya hem 1 olan yahut ne 0 ve/veya ne de 1 olan birbirleriyle ilintili, kesişen aynı anda tekli/çoklu sayı ve anlamlar söz konusudur. el-Miyâneci'nin mantık sisteminde Mutlak ifadesi de çoklu kavram olarak karşımıza çıkmakta; onun düşüncesinde nicelik ve nitelik bağlamında "mutlak çok", "mutlak az", "izafi çok" ve "izafi az" gibi kavramları görmek mümkün olmaktadır. Nitekim el-Miyâneci'nin "Mutlak Bilgi" olarak nitelediği "zat" alanında "bilgi/ilim" bakımından bunlar arasında hiçbir fark yok iken; akıl alanında bunlar farklılık arz etmektedir. el-Miyâneci'ye göre; "Allah'ın ilminde mutlak çok, hiçbir fark olmaksızın mutlak az gibidir." Bu yaklaşım ve kavramlar kuantik sistem ve bulanık mantığın öncü temel taşları sayılabilir. el-Miyâneci'nin düşüncesinde en çok dikkat çeken görüşlerden biri de; ontolojik bağlamda aynı şeyin nasıl hem doğru, hem de yanlış olabileceğini bizzat tartışması ve bu bağlamda ikna yöntemleriyle özgün bir perspektif sunmaya çalışmasıdır. Varlıkların meydana gelmesindeki düzen, akıl gözüyle görülürken doğru, marifet gözüyle bakılırken yanlış idrak edilebilmektedir. Dolayısıyla el-Miyâneci'ye göre bu tip çelişik durumlarda akıl galeyana gelerek karşı çıkabilmekte; akıl "aynı şey nasıl hem doğru hem de hatalı olur" diye fevran etmektedir. Akıl burada yaya kalmakta; Mutlak ilim ile aydınlanmış marifet ise kendi "tavr"ı nispetinde gerçeği idrak edebilmektedir. el-Miyâneci, klasik Aristoteles mantığının dikotomik yapısını kökünden sarsmakta; söz konusu dikotomik yapının ötesine geçen ve üçüncü bir durumun varlığını kabul eden temel görüşler ortaya koymaktadır. el-Miyâneci bu yaklaşımını, Allah'ın sıfatlarının varlıkla ilişkisine dair konuyu ele alırken somutlaştırmaktadır. Ona göre, Allah'ın sıfatlarının zâtının aynı veya gayrı yahut birbirine zıt iki sıfatın (Muhyî-dirilten / Mumit-öldüren) aynı zatta aynı anda cem olmasının yanısıra "varlık/yaratılmış alanında" üçüncü şıkkın imkanı ve olasılığı söz konudur. "Üçüncü şıkkın imkansızlığı" esaslı klasik mantığın olmazsa olmaz temellerindedir; el-Miyâneci bu temele karşı "üçüncü şıkkın imkanı"ı ortaya koyarak, bulanık mantığın karakteristiklerinden birini inşa ettiği söylenebilir. el-Miyâneci'nin sisteminde tavr içinde tavr, imkan içinde imkan sözkonusudur. Öyle ki, onun sisteminde sadece akıl ve bilgi izafi değil; onun da ötesinde haz, zevk ve duygular da izafi olabilmektedir. Ona göre farklı kişilerde veya aynı farklı kişinin farklı hallerinde akıl ötesi tavr ile Hakk'ı idrak etmenin hazzı ile, akıl tavrı ile Hakk'ı idrak etmenin zevki çok farklıdır. Bu perspektiften bakıldığında denilebilir ki el-Miyâneci, kuantik sistemin, görelilik

kuramının ve bulanık mantığın ilk habercilerindendir. Özgün ve orijinal yaklaşımları, yeni ufuklar açacak “bulanık mantık” şifreleri sunmaktadır.

References

- Aristotle, *The Poetics of Aristotle*, trans: Butcher S. H., London: Macmillan and Co. and Newyork, 1895.
- Aristotle, *al-Tabi'a*, v. I, trans: Ishaq b. Hunayn, Commentary: Ibn al-Samh, Ibn Adiy, Metta b. Yünus, Abü al-Faraj Ibn al-Tayyib, Critical ed. Abdurrahman Bedawi, Egypt, 1984.
- Aristotle, *Kitab-u Analutika al-Üla ev Kitabü'l-Kiyas*, In the: *al-Nassü'l-Kâmil li-Mantık Aristu*, 3rd Volume, Prepared. Ferid Jebr, Beirut: Dar al-Fikri al-Lebanese, 1999.
- Atademir, Hamdi Ragıp. *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1974.
- Baykal, Nazife - Beyan, Timur. *Bulanık Mantık İlke ve Temelleri*. Ankara: Bıçakçılar Kitabevi, 2004.
- Bochenski, Joseph M. *Ancient Formal Logic*. Amsterdam: North Holland Publishing Company, 1951.
- Diyamet İşleri Meali (Yeni). *Kur'an-ı Kerim Meali*. trans. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Erişim 13 Ağustos 2024. <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=5&ayet=31>
- Dubois, Didier - Prade, Henri. *Fuzzy Sets and Systems: Theory and Applications*. ed. William F. Ames. London: Academic Press Inc, 1980.
- Eliezer, The Great Rabbi. *Pirke De Rabbi Eliezer*. trans. Gerald Friedlander. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd, 1916.
- Emiroğlu, İbrahim - Altunya, Hülya. *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*. İstanbul: Litera Yayıncılık., 2018.
- Fakhry, Majid. *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press, Third Edition., 2004.
- 252 Fārābī, Abu Nasr Muhammed al-. *el- Mantık 'İnde'l-Fārābī*. ed. Refik al-'Acem. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1985.
- Fārābī, Abu Nasr Muhammed al-. *İhsâ'ül-Ulûm-İlimlerin Sayımı*. trans. Ahmet Ateş. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı (MEB) Yayınları, 1990.
- Fārābī, Abu Nasr Muhammed al-. *Kitabu'l-Burhan*. ed. Majid Fakhry. Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1987.
- Fārābī, Abu Nasr Muhammed al-. *Mantiğa Başlangıç Risaleleri*. trans. Hüseyin Sarioğlu. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017.
- Firûzâbâdî, Muhammad b. Ya'kûb al-. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. ed. Enes Muhammed eş-Şâmî - Zekeriyya Cabir Ahmed. Kahire: Daru'l-Hadis, 2008.
- Ghazzâlî, Abu Hamid Muhammad al-. *el-Munkızu Mine'd-Dalâl*. trans. Hilmi Güngör. Ankara: Maarif Basımevi, 1960.
- Ghazzâlî, Abu Hamid Muhammad al-. *Mişkâtü'l-Envâr*. trans. Süleyman Ateş. İstanbul: Bedir, 1994.
- Ghazzâlî, Abu Hamid Muhammad al-. *Mi'yâru'l-İlm / İlmin Ölçütü*. trans. Hasan Hacak - Ali Durusoy. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2023.
- Ghazzâlî, Abu Hamid Muhammad al-. *The Incoherence of the Philosophers*. trans. Michael E. Marmura. Provo: Brigham Young University Press, Second Edition., 2000.
- Goodman, Lenn E. *Avicenna*. London: Routledge, 1992.
- Grünberg, Teo - Onart, Adnan. *Mantık Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1976.
- Gutas, Dimitri. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. Leiden: Brill, 2014.
- Guthrie, William K. C. *A History of Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.
- Heraclitus. *Fragmanlar*. trans. Cengiz Çakmak. İstanbul: Kabalcı Yayımevi, 2005.
- Ibn Sînâ, Abü 'Alî Hısayn b. 'Alî. *Kitab al-najât fi'l-hikmah al-mantikiyya wa't-tabiiyya wa'l-ilahiyya*. ed. Majid Fakhry. Beirut: Dâr al-'Afâq al-Jadida, 1985.
- Ibn Sînâ, Abü 'Alî Hısayn b. 'Alî. *al-Shifa al-Mantik 4 - Qiyas*, v. 2, Prepared. Said Zaid, Cairo, 1964.

- Işıklı, Şevki. *Kuantum Mekaniği İlkelerinin Felsefi İçerimleri*. Yayınlanmamış: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sistematiik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı, Ph.D. Dissertation, 2011.
- Keklik, Nihat. *İslam Mantık Tarihi ve Al-Fārābī Mantığı (İslam Mantığının Kaynakları, Süryanilerde Mantık ve İslam Mantıkçıları)*. 1-2 Cilt. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1969.
- Klir, George J. - Yuan, Bo. *Fuzzy Sets and Fuzzy Logic: Theory and Applications*. New Jersey, Prentice Hall., 1995.
- Koçhan, Metin. *Bulanık Mantığın Yeni Fiziği Betimlemedeki Rolü ve Felsefeyle İlişkisi*. Yayınlanmamış: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Ph.D. Dissertation, 2022.
- Löringhoff, Von Freytag. *Mantık: Saf Mantık Sistemi*. trans. Takiyettin Mengüşoğlu. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1973.
- Miyānājī, Ayn al-Qudāt al-Hamadānī al-. *Temhîdât - Aşk ve Hakikat Üzerine konuşmalar*. çev. Halil Baltacı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Miyānājī, Ayn al-Qudāt al-Hamadānī al-. *Zübdetü'l-Hakâik*. ed. Ahmet Kamil Cihan. çev. Ahmet Kamil Cihan vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2016.
- Özlem, Doğan. *Mantık: Klasik/Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi*. İstanbul: İnkılâp, 2004.
- Rescher, Nicholas. "Avicenna on the Logic of 'Conditional' Propositions". *Notre Dame Journal of Formal Logic - University of Pittsburgh* Volume IV/Number 1 (1963), 48-58.
- Smith, Robin. "Aristotle's Logic". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta - Uri Nodelman. Metaphysics Research Lab: Stanford University, Winter 2022.
- Smith, Robin. "Grote on Aristotle's Logic". *Brill's Companions to Classical Reception*. Critical ed. Kyriakos N. Demetriou. 366-387. Volume 1. Leiden: Brill, 2014.
- Street, Tony. *İslam Mantık Tarihi*. çev. Harun Kuşlu. İstanbul: Klasik, 2014.
- Taylan, Necip. *Mantık (Tarihçesi-Problemleri)*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1981.
- Timuçin, Afşar. *Aristoteles Felsefesi*. İstanbul: Kavram Yayınları, 1976.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Mantık Tarihi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1942.
- Yüksel, Yücel. *Puslu Mantık ve Felsefi Arka Planı*. Basılmamış Doktora Tezi: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2006.
- Zadeh, Lütü A. "Fuzzy Sets". *Information and Control* 8 (1965), 338-353.

MAÜ
PRESS

Artuklu

Şark'ı Garb'a Tanıtmak: Mehmet Ali Aynî'nin "Celâleddin Devvânî'nin Fikriyatı Üzerine Bir İnceleme" Başlıklı Makalesi Üzerine Birkaç Not

Aynur Singin | [0000-0003-1592-9958](https://orcid.org/0000-0003-1592-9958) | temuralayaynur@yahoo.com.tr

Dr. | Milli Eğitim Bakanlığı | Türkiye

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

Atıf: Singin, Aynur. "Şark'ı Garb'a Tanıtmak: Mehmet Ali Aynî'nin "Celâleddin Devvânî'nin Fikriyatı Üzerine Bir İnceleme" Başlıklı Makalesi Üzerine Birkaç Not", *Artuklu Akademi* 11/2 (Aralık 2024), 254-271. <https://10.34247/artukluakademi.1550725>

Öz: Bu makale, Mehmet Ali Aynî'nin "Note sur l'idéalisme de Djelaleddin Davani" (1931) başlıklı makalesinin tarihsel arka planını ve müellifinin benimsediği temel yaklaşımı retrospektif yöntemle incelemektedir. Bu çerçevede ilk olarak Aynî'nin Devvânî öncesi çalışmalarının tarihsel arka planına referansta bulunarak, mezkûr makalenin müellifin "Türk Azizleri" adlı projesinin bir parçası olduğu gösterildi. İkinci olarak Aynî'nin makalesini Fransızca kaleme almaya sevk eden âmiller mercek altına alınarak Batı ilim çevreleriyle kurduğu iletişim araçlarına ve entelektüel ağlara yer verildi. Son olarak Aynî'nin biyografi yazıcılığı projesi kapsamında yeniden inşa ettiği melez özneler hakkında bir takım tespitlerde bulunularak Devvânî hakkındaki çalışmaları hakkında ihtiyatla yaklaşılması gereken noktalar detaylandırıldı. Böylelikle çalışmamız neticesinde Aynî'nin Doğu'nun (Şark) Türk-İslâm mütefekkirlerini Batı'ya (Garp) tanıtmak amacıyla makalesini Fransızca kaleme aldığı, vahdet-i vücûd düşüncesini savunmak ve Kemalist tarih yazımına muhalefet etmek amacıyla biyografik yöntemi araçsallaştırdığı tespit edildi. Son olarak çalışmamızın ek kısmında müellifin mezkûr makalesinin Türkçe çevirisine yer vererek ilgili literatüre katkı sunmak amaçlandı.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Çağdaş İslam Düşüncesi, Felsefe, Mehmet Ali Ayni, Biyografi, Celâleddin ed-Devvânî.

Makale Bilgileri

| | |
|---------------------|---|
| Değerlendirme | İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme |
| Geliş Tarihi | 16.09.2024 |
| Kabul Tarihi | 24.10.2024 |
| Yayın Tarihi | 31.12.2024 |
| Etik Beyan | Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. |
| Benzerlik Taraması | Yapıldı- intihal.net |
| Etik Bildirim | artukluakademi@gmail.com |
| Çıkar Çatışması | Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. |
| Lisans | Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır |
| Dizinleme Bilgileri | Dergi TrDizin, DOAJ, EBSCO, ERIH PLUS, Ulrich's ve ATLA'da taranmaktadır. |

Introducing the East to the West: A Few Notes on Mehmet Ali Ayni's Article titled "A Study on Jalâl al-Dîn Dawwânî's Ideas"

Aynur Singin | [0000-0003-1592-9958](tel:0000-0003-1592-9958) | temuralayaynur@yahoo.com.tr

Dr. | Milli Eğitim Bakanlığı | Türkiye

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

Citation: Singin, Aynur. "Introducing the East to the West: A Few Notes on Mehmet Ali Ayni's Article titled "A Study on Jalâl al-Dîn Dawwânî's Ideas"", *Artuklu Akademi* 11/2 (Dec 2024), 254-271. <https://10.34247/artukluakademi.1550725>

Abstract: This article examines the historical background of Mehmet Ali Ayni's article "Note sur l'idéalisme de Djelaleddin Davani" (1931) and the basic approach adopted by its author is a retrospective method. In this framework, firstly, by referring to the historical background of Ayni's pre-Dawwânî works, it was shown that the aforementioned article was part of the author's project titled "Turkish Saints". Secondly, the factors that prompted al-Ayni to write his article in French were analyzed, and the means of communication and intellectual networks he established with Western scholarly circles were analyzed. Finally, some observations were made about the hybrid subjects Ayni reconstructed within the scope of his biographical project and the points that should be approached with caution about his work on Jalâl al-Dîn Dawwânî were elaborated. Thus, as a result of our study, it was determined that Ayni wrote his article in French in order to introduce the Turkish-Islamic thinkers of the East (Orient) to the West (Garp), and that he instrumentalized the biographical method in order to defend the idea of wahdat al-wujud and to oppose Kemalist historiography. Finally, in the appendix of our study, we aimed to contribute to the related literature by including the Turkish translation of the aforementioned article of the author.

Keywords: Sufism, Contemporary Islamic Thought, Philosophy, Mehmet Ali Ayni, Biography, Jalâl al-Dîn Dawwânî.

Article Information

| | |
|----------------------|--|
| Reviewers | Two external reviewers / Double-blind |
| Date of Submission | 16.09.2024 |
| Date of Acceptance | 24.10.2024 |
| Date of Publication | 31.12.2024 |
| Ethical Statement | Ethical principles were followed during the preparation of this study. |
| Plagiarism Checks | Done- intihal.net |
| Complaints | artukluakademi@gmail.com |
| Conflict of Interest | No conflict of interest declared |
| License | The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license. |
| Indexing Information | The journal is indexed in TrDizin, DOAJ, EBSCO, ERIH PLUS, Ulrich's and ATLA. |

Giriş

Bu çalışma, Çağdaş Türk-İslâm düşüncesinde felsefe, tasavvuf, tarih ve edebiyat gibi temel alanlarda son derece önemli katkılarda bulunmasına rağmen ilmî şahsiyeti ve eserleri göz ardı edilen Mehmet Ali Aynî'nin Celâleddin ed-Devvânî (ö. 908/1502) hakkında kaleme aldığı "Note sur l'idéalisme de Djelaleddin Davani" (1931)¹ başlıklı makalenin tarihsel arka planını ve müellifinin temel yaklaşımını incelemektedir.² Devvânî, akaid, fıkıh, tefsir, felsefe, mantık, siyaset, ahlâk, tasavvuf ve edebiyat gibi dinî ve aklî ilimlerin çeşitli dallarında büyük-küçük pek çok eser veren bir Eş'arî kelâmcısı ve *Ahlâk-ı Celâlî* adıyla meşhur olan Farsça eseriyle de bir ahlâk filozofu olarak kabul edilir.³ Aynî'nin 1930'lu yıllarda Devvânî hakkında, üstelik Fransızca bir metin kaleme almasının temel sebebi kendi ifadesiyle "Batı'nın henüz adını bilmediği bir filozofun düşüncesinin ilginç bir yönünü ortaya koymak ve bugüne kadar ihmal edilmiş bir felsefe tarihinin alanına bazı araştırmacıların dikkatini ve merakını çekebilmek"⁴ bir başka ifadeyle Şark'ı Garb'a tanıtmaktır.

Aynî hakkında şimdiye kadar yapılan çalışmalara baktığımızda dört yüksek lisans⁵, bir doktora tezi yapıldığı görülmektedir.⁶ Bu çalışmalarda Aynî'nin, hayatı, eserleri, felsefe ve tasavvuf görüşü, eğitim, ahlâk ve siyaset felsefesi üzerine odaklanılmış ve müellifin eserleri hakkında genellikle açıklamalı bibliyografya türünde kronolojik bir listesi verilmiştir. Müellifin Devvânî ile ilgili 1930 yılından Belçika'da Louvain Üniversitesi tarafından yayınlanan bir eseri⁷ ile 1931 yılında "Note sur l'idéalisme de Djelaleddin Davani" başlıklı makalesine atıfta bulunulmuş ve fakat her iki çalışmayla ilgili herhangi bir değerlendirme yapılmamıştır. Öte yandan Aynî hakkında kaleme alınan makalelere baktığımızda müellifin Fârâbî, Gazzâlî ve Hacı Bayrâm-ı Velî hakkındaki biyografileri üzerine değerlendirilmeler yapılmış olmasına rağmen Devvânî ile ilgili makalesine ve eserine dair herhangi bir inceleme gerçekleştirilmediği tespit edilmiştir.⁸

¹ Mehmet Ali Aynî, "Note sur l'idéalisme de Djelaleddin Davani" *Revue Néo-Scholastique de Philosophie* 33/30, (1931), 236-240. https://www.persee.fr/doc/phlou_0776-555x_1931_33_30_2615.

² Aynî'nin yaşamı hakkında geniş bilgi için bkz. Ali Kemal Aksüt, *Kalemi Sayesinde Yaşamak: Profesör Mehmed Ali Aynî* (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2021); *Canlı Tarihler: Mehmet Ali Aynî: Hatıraları 2*, (1945), 1-90; Ali Çankaya Mücellidoğlu, *Yeni Müllkiye Tarihi ve Müllkiyeliler 3* (Ankara: Mars Matbaası, 1969), 294-300; Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi 2* (Konya: Selçuk Yayınları, 1966), 486-490; İsmail Arar, "Aynî, Mehmet Ali", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/ 273-275; Abamüslim Akdemir, *Mehmed Ali Aynî'nin Düşünce Dünyası* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1997); İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi 2* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 613-615.

³ Celâleddin ed-Devvânî'nin hayatı ve eserleri hakkında bkz. Harun Anay, *Celâleddîn Devvânî, Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994), 26-213; Mehmet Fatih Arslan, "Celâleddîn ed-Devvânî" *İslam Düşünce Atlası*, <https://islamdusunceatlası.org/celaleddin-ed-devvani-/504>.

⁴ Aynî, "Note sur l'idéalisme de Djelaleddin Davani", 236.

⁵ Harun Özkan, *Mehmed Ali Aynî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995); H. Zahit Karaçam, *Mehmet Ali Aynî'nin Eğitim Felsefesi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998); Hale Yaman, *Bir Türk Düşünürü Olarak Mehmet Ali Aynî'de Ahlâk Meselesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Neziha Toksöz, *Mehmet Ali Aynî'nin (1869-1945) Siyaset Felsefesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

⁶ Abamüslim Akdemir, *Mehmet Ali Aynî ve Felsefesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992).

⁷ Her ne kadar literatürde Aynî'nin Celâleddin ed-Devvânî (Belçika, Louvain Üniversitesi, 1930) adlı bir eserine işaret ediliyorsa da mezkûr kitap ile ilgili daha fazla bilgiye işaret eden bir kaynağa rastlanılmamıştır. Belçika'daki Louvain ve Ghent Üniversitelerinin kütüphaneleriyle mail üzerinden bir yazışma gerçekleşmişse de, kitabın mevcut olmadığı bildirilmiştir. Ayrıca Worldcat, Fransa Ulusal Kütüphanesi ve arşivlerine de bakılmasına rağmen olumlu bir netice alınmamıştır. Bu konuda mezkûr kütüphaneler ile iletişim konusunda desteğini esirgemeyen arkadaşım Ayşe Rumeysa Araz'a müteşekkirim.

⁸ Aynî'nin biyografik metinleri hakkında makale düzeyinde yapılan çalışmalar ise şöyledir: Necati Demir, "M. Ali Aynî'nin Muallim-i Sanî Farabi İsimli Eseri" *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1999), 439-459; Sevim Arslan, "Mehmet Ali Aynî'nin "Hacı Bayram Veli" Kitabının Kadim İrfan Geleneği Çizgisinde Değerlendirilmesi" *Hacı Bayram-ı Velî: IV. Uluslararası Hacı Bayram-ı Sempozyumu* (2019), 217-228; Yusuf Turan Günaydın, "Cumhuriyet Döneminde Hacı Bayram-ı Velî Üzerine Yapılan Çalışmalar ve M. Ali Aynî'nin Eseri" *Hacı Bayram-ı Velî* (2018), 553-569; Zeynep Büşra Özdemir, "Mehmet Ali Aynî'nin Hüccetü'l-İslâm İmam Gazzâlî Adlı Eserindeki Kelâm Tarihi Anlatımı ve Düşünce Dünyasında Gazzâlî'nin Yeri" *Abdülhamid Dönemi Osmanlı Coğrafyasında İslâmî İlimler* (2019), 123-136.

Hilmi Ziya Ülken, "Mehmet Ali Aynî'nin Felsefesi" başlıklı yazısında, Aynî'nin eserlerini iki grupta değerlendirir: 1-İslâm Felsefesine dair tetkikler. 2-Batı felsefesini tanıtmak için yazmış olduğu çoğunluğu didaktik olan eserler, makaleler ve tenkitleri. Ülken, müellifin Fârâbî ile başlayan, daha sonra Gazzâlî, İbn Arabî, Hacı Bayrâm-ı Velî, Bursalı İsmail Hakkı, Celâleddin ed-Devvânî, Abdülkâdir Geylânî ve Aziz Mahmud Hüdâyî gibi daha çok Eş'ârî kelamı ve vahdet-i vücûd geleneği ile irtibatlı mutasavvıflarla devam eden çalışmalarını İslâm Felsefesi çatısı altında değerlendirir. Fakat Ülken'in dikkat çekici bir tespiti vardır. Aynî'nin makale ve kitaplarında İslâmcılık, Garpcılık ve Avrupalılık temâyüllerinin birbiriyle tenâkuza düşmeden bir araya gelmesini enteresan bulur ve bunu müellifin vahdet-i vücûd geleneğine bağlı olmasıyla izah eder.⁹ Aynî'nin bu yönü başlı başına araştırılmaya ve tetkike değer olmakla birlikte, onun Avrupa felsefe ve düşüncesine ilgi duyması, Batı'daki ilmî çalışmaları yakından takip etmesi, oryantalistlerle mektuplaşması ve eserlerini Fransızca olarak yazması, çalışmalarını Türkçe kaleme aldıysa başka dillerine tercüme ederek neşretme arzusu takdire şâyân bir çabadır.

Şüphesiz müellifin Devvânî üzerine yapmış olduğu çalışmalar da onun Batıya yönelik bakış açısı ve mezkûr tavrıyla ilgilidir. Bu nedenle müellifin Devvânî hakkındaki makalesini doğru bir çerçeveye oturtabilmek için onun felsefe ve tasavvuf güzergâhında ortaya koyduğu çalışmaların tarihsel arka planına, müellifin Batı entelektüel çevrelerle kurduğu irtibatlara değinmek ve yazarın "Türk Azizleri" istikametinde ortaya koyduğu çalışmalarının mahiyetini vuzûha kavuşturmak gereklidir. İşte bu amaçla çalışmamızda ilk olarak, Aynî'nin 1900'lerin başlarında zihninde şekillenmeye başlayan uzun soluklu biyografi yazma projesine yer vererek, Devvânî üzerine yapmış olduğu tetkiklerin bu sürecin bir halkası ve neticesi olarak tebellür ettiğini göstermeye çalışacağız. İkinci olarak müellifin çalışmalarını Batı'da sürdürmesinde önemli bir etkisi olduğunu düşündüğümüz milletlerarası felsefe kongrelerine iştirâki ve bu seyahatin onun çalışmalarına yön veren etkilerine yer vereceğiz. Üçüncü bölümde ise Aynî'nin Batı akademik çevrelerle yavaş yavaş teşekkül eden entelektüel ağlarına değinerek, Devvânî hakkındaki çalışmalarını besleyen kaynaklara işaret edeceğiz. Son olarak, Aynî'nin "Türk Azizleri" kapsamında odaklandığı filozof ve sûfileri nasıl resmettiği, onları tarihsel gerçeklikleri bağlamında mı ele aldığı yoksa benimsemiş olduğu vahdet-i vücûd düşüncesi istikâmetinde yorumlayarak yeni melez özneler mi ürettiği sorusuna odaklanacağız.

1. Türk Azizleri Projesinin Bir Parçası Olarak Celâleddin ed-Devvânî

Aynî'nin Devvânî'nin fikriyatı üzerine yazmış olduğu makale, aslında müellifin XX. asrın ilk çeyreğinde tasavvufa ve İslâm düşüncesinin büyük isimlerine yönelik yavaş yavaş filizlenmeye başlayan ilgisinin bir devamı veyahut neticesi olduğu söylenebilir. *Hüccetü'l-İslâm İmam Gazâlî* 10 adlı eserin yayın tarihinin 1908 olduğunu hesaba katacak olursak, müellifin Devvânî makalesinin fikri arka planının yaklaşık yirmi küsur yıl öncesine uzandığı söylenebilir. Bu süreçte Aynî, *Muallim-i Sâni Fârâbî* (1914)¹¹, *Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim?* (1339/1341)¹², *Hacı Bayrâm-ı Velî* (1343)¹³,

⁹ Aksüt, *Kalemi Sayesinde Yaşamak: Profesör Mehmed Ali Aynî*, 445-448.

¹⁰ Mehmet Ali Aynî, *Hüccetü'l-İslâm İmâm Gazâlî* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1908). Eserin Arapçaya tercümesi Âdil Züaytir tarafından gerçekleştirilmiştir. Bkz. *el-Gazâlî* (Kahire: Dâru İhyâ'î'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1959). Ayrıca eserin Türkçe sadeleştirilmesi için bkz. *İslâm Düşüncesinin Zirvesi Gazâlî*, haz. Erol Kılınc (İstanbul: İnsan Yayınları, 2023).

¹¹ Mehmet Ali Aynî, *Muallim-i Sâni Fârâbî* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1332). Sadeleştirilmesi için bkz. Necati Demir, "M. Ali Aynî'nin Muallim-i Sani Fârâbî İsimli Eseri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1999), 439-459. Bu eser, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e kadar filozof hakkında yazılmış ilk eser olmasıyla da önem arz etmektedir. Aynî, eserini yazarken Carra de Vaux'un İbn Sînâ hakkındaki kitabını esas almakla birlikte filozofun başka kaynaklarına da müracaat etmek suretiyle çalışmasını kaleme almıştır. Bkz. Nazan Göknil, "Prof. Dr. Mehmet Ali Aynî ve Eserlerinden Birkaçının Tahlili", *İş: Felsefe, Ahlâk ve İçtimaiyat Mecmuası* 32 (İstanbul, 1942), 266.

¹² Mehmet Ali Aynî, *Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim?* (İstanbul: Şehzadebaşı, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1341/1339).

Abdülkâdir Geylânî (Paris, 1938)¹⁴, *Türk Azizleri I: İsmail Hakkı* (1944)¹⁵, *Aziz Mahmud Hüdâyî: Hayatı Şiirleri ve Meclisleri* (1936) ve *Türk Ahlâkçıları* (1939) başlıklı monografilerini¹⁶ kaleme almıştır. Dolayısıyla müellifin Devvânî makalesi ve biyografisi İslâm düşüncesinin büyük mütefekkirlerini yeni nesle ve Batı'ya tanıtma gayesiyle yürüttüğü "Türk Azizleri" adlı uzun soluklu biyografi yazıcılığının¹⁷, hem bir neticesi hem de bu zincirin bir halkasını teşkil etmektedir.

Burada dikkat çekici olan husus, Aynî'nin Arapça ve Farsçanın yanı sıra Fransızcaya hâkim olması nedeniyle biyografilerinde bu dilin imkânlarını çok iyi bir şekilde kullanmasıdır. Onun biyografilerini yazarken özellikle Fransızca'yı üç farklı şekilde kullandığını görmekteyiz. Müellif ya çalışmasının ana kaynakları arasında Fransızca literatürden büyük oranda istifade eder, tıpkı *Hüccetü'l-İslâm İmam Gazâlî* adlı eserini, Fransız şarkiyatçısı Bernard Carra de Vaux'un *Gazali: Les Grand Philosophes* çalışmasından esinlenerek yazması gibi¹⁸ veya Abdülkâdir Geylânî ve Devvânî üzerine yaptığı biyografik çalışmalarında görüldüğü üzere eserini Fransızca olarak kaleme alır yahut eserini her ne kadar Türkçe yazmış olsa da imkân bulur bulmaz Fransızcaya tercüme eder. Örneğin, *Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim?* başlıklı risâlesi kısa bir süre sonra eski Osmanlı büyükelçilerinden Ahmed Reşid Bey tarafından *La Quintessence de la Philosophie de Ibn-ı Arabî* adıyla Fransızcaya tercüme edilmiştir.¹⁹

Burada bir parantez açarak, müellifin fikrî yolculuğuna yön veren "hardiesse" kelimesine atıfta bulunulabilir. Aynî henüz yirmi yaşlarındadır ve Mekteb-i Mülkiye-i Şâhâne'den yeni mezun olmuştur. Bir an evvel hayata karışmak ister, bunun üzerine Maârif Nezâreti'ne müracaat ederek, Nâzır Münif Paşa'dan Maârif Müdürlüğü'ne tayinini talep eder. Münif Paşa, bu genç mezunu önce imtihan etmek ister ve o sırada masasının üzerinde bulunan *Gülistân*'ı açar, okutur ve tercüme ettirir. Daha sonra Thiers'in *Histoire de la Révolution Française* eserinden bir bölümü tercüme etmesi için önüne koyar.²⁰ O sırada Tarih muallimi *Mîzan* muharriri Murad Bey de oradadır ve Aynî'nin okuduğu sayfalarda bilemediği birkaç kelime karşısındaki sıkıntısına şahit olur. Zira Aynî'nin bilemediği kelimelerden biri de "hardiesse" dir. Münif Paşa kelimenin manasını söyleyince Murad Bey, nâzıra hitaben şu cümleyi kurar: "Il n'oublia jamais le mot hardiesse." [Cesaret kelimesini asla unutmayacak.]²¹ Aynî'nin Dârülfünûn'da hocalık yaptığı yıllarda, masasının üzerinde bulduğu VI. Milletlerarası Felsefe Kongresi'nden gelen davet mektubuna, daha önce herhangi bir tecrübesi olmamasına ve Batı'daki menfi Türk imajına rağmen hiçbir endişe ve tereddüt duymadan, tüm maddi imkânsızlıklara karşısında ümitsizliğe düşmeyerek, büyük bir cesaretle kabul etmesi, "hardiesse" kavramının onun yaşam öyküsündeki belirleyici etkisine işaret etmektedir.

¹³ Mehmet Ali Aynî, *Hacı Bayram-ı Veli* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1343). Ayrıca eserin sadeleştirilmiş neşri için bkz. *Hacı Bayram Velî*, haz. H. Rahmi Yananlı (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2015).

¹⁴ Mehmed Ali Aîni, *Les Grandes Figures de L'Orient Un Grand Saint de L'Islam, Abd-Al-Kadir Guilânî* (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1938). Eser ilk olarak 1993 yılında Arapçaya tercüme edilirken (*Abdülkadir el-Geylani: Şeyhun Kebir min Sulehai'l-İslâm*, çev. Muhammed Hacı, Muhammed Ahdar, Dârülbeyzâ: Dârü's-Sekâfe, 1993/1413); 2016 yılında ise *İslâmın Büyük Velisi Abdülkadir Geylânî* adı altında Türkçeye tercüme edilmiştir. (çev. Tahir Yücel; katkı F.J. Simore-Munir, İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2016).

¹⁵ Mehmet Ali Aynî, *Türk Azizleri I: İsmail Hakkı* (İstanbul: Marifet Basımevi 1944).

¹⁶ Mehmet Ali Aynî, *Aziz Mahmud Hüdâyî: Hayatı Şiirleri ve Meclisleri*, haz. Aynur Singin, İsmail Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2024); a.mlf., *Türk Ahlâkçıları 1* (İstanbul: Marifet Basımevi, 1939). Bu eser daha sonra İsmail Kara tarafından tekrar yayıma hazırlanmıştır. Bkz. *Türk Ahlâkçıları*, haz. İsmail Kara (İstanbul: Kitabevi, 1993).

¹⁷ Mehmet Ali Aynî'nin Türk Azizleri istikametinde ortaya koyduğu çalışmaları, Aralık-2024'te yayınlanması planlanan editöryal bir projede "Süfî'den Aziz'e: Mehmet Ali Aynî'nin Süfî Biyografileri Üzerine Bir İnceleme" başlıklı bir makalede müstakil olarak değerlendirmekteyiz.

¹⁸ Carra de Vaux, *Gazali: Les Grand Philosophes* (Paris: Félix Alcan, 1902).

¹⁹ *La Quintessence de la Philosophie d'Ibn Arabi* (Paris, 1935).

²⁰ Adolphe Thiers, *Histoire de La Révolution Française* (Paris: Chez Lecointe, 1834).

²¹ Aksüt, *Kalemi Sayesinde Yaşamak: Profesör Mehmed Ali Aynî*, 35-36.

2. Milletlerarası Felsefe Kongresi'ne Katılan İlk Türk Murahhas: Mehmet Ali Aynî

Aynî, 1926 yılında tertip edilen VI. Milletlerarası Felsefe Kongresi'ne davet mektubu aldığı anda hissiyatını şu sözlerle ifade eder: "Amerika'ya gitmek 'kamere seyahat' gibi bir şeydi; hatıra bile gelemezdi. Fakat bir gün bu hayal hakikat oluvermişti."²² Böylelikle 1904'te başlayan uluslararası felsefe kongrelerinin Amerika, Harvard'a toplanan VI. kongresine ilk defa iştirak eden Türk murahhası (delege) Aynî olmuştur.²³ Bu kongrenin Oxford'da toplanan VII. Kongresine de Aynî, Devvânî hakkında bir bildiri ile iştirâk ederken, Prag'da toplanan VIII. Kongre'ye İstanbul Üniversitesi'nden Hans Reichenbach ve Halil Nimet Öztürk; Paris'te organize edilen IX. Kongre'ye ise Mustafa Şekip Tunç ve Hilmi Ziya Ülken katılmışlardır.²⁴ Fakat 1926'daki Felsefe Kongresi'nin tertip heyetinin bildiri konusuyla ilgili dikkat çekici bir talebi olmuştur. Aynî davet mektubuna cevaben İbn Arabî veya İsmail Hakkı üzerine bir bildiri sunabileceğini ifade etmişse de kongre heyeti Türk olduğu için İsmail Hakkı'yı tercih etmesini söylemiştir.²⁵ Çünkü XX. yüzyıl ulusçuluk hareketlerinin dünyayı kasıp kavurduğu yıllardır ve Batı, kozmopolit Osmanlı bakiyesi Türkiye aleyhine bu kozu farklı şekillerde kullanmaktadır. Zira kongrede İsmail Hakkı üzerine bildiri sunmasına rağmen bu sefer Aynî'ye yanında oturan Sorbonne Felsefe profesörlerinden Mösyö Roben müellifin kulağına eğilerek, "Sizden böyle adamlar çıkmış mı?" diyerek Türkleri küçümseyen bir tavır sergilemiştir. Aynî ise bu sözün kendisinde uyandırdığı aksülâmelin neticesinde metnini genişletmek şartıyla yeniden ve Fransızca olarak yazmış ve bunu da 1933 yılında Paris'te bastırmıştır.²⁶

Tüm bunlara rağmen Amerika seyahatinin Aynî'nin fikriyatı açısından etki ve tesiri birkaç yönden olmuştur. O zamana kadar Avrupa, modern fabrikalara çalışmak için gelen işçiler aracılığıyla Türk'ü tanıırken, uluslararası düzeyde bilimsel platformlarda da görmeye başlaması Batıdaki menfi Türk imajının bertaraf edilmesine önemli bir katkı sunmuştur, demek ki bu minval üzere yapılacak çalışmalara daha çok ağırlık verilmelidir.²⁷ Bu seyahatin onun dünyasında açtığı ikinci pencere, kongredeki Batılı bilim adamlarının maddi ve teknik sahadaki terakkinin mutlaka moral (ahlâk) alanındaki terakki ile dengelenmesi gerektiğine yaptıkları ikaz ve uyarıdır.²⁸ Bu iki noktadaki farkındalık, Aynî'nin hem bundan sonraki çalışmalarının güzergâhını belirlemiş hem de irtibat içerisinde olduğu entelektüel ağları Batıya doğru genişletmesine imkân sağlamıştır.

3. Şarklı Bir Türk Aydın'ın Batı'daki Entelektüel Ağları

İlmî seyahat ve kongreler, bu süreçte edinilen yeni dostluklar, daha sonra onlarla devam eden mektup ve yazışmalar, Fransızca kaleme alınan bildiri, makale ve kitaplar, Aynî'nin Batıyla kurduğu entelektüel ağların araçlarını gösterir. Bu network içerisinde yer alan isimlerin başında Louis Massignon, Reynold A. Nicholson, Bernard Carra de Vaux, H. S. Nyberg ve Carl Vett hemen ilk akla gelenler arasında yer almaktadır. Bu isimler, Aynî'nin doğudaki otoritesini kabul etmiş

²² Aksüt, *Kalemi Sayesinde Yaşamak: Profesör Mehmed Ali Aynî*, 388.

²³ Mehmet Ali Aynî, "Altıncı Beynelmîlel Felsefe Kongresi", *Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 2/7 (İstanbul, 1928), 89-106.

²⁴ Ken'an Balkan-Ahmet Halil, "Prof. Dr. Mehmet Ali Aynî'nin Hayatı (1868-1943)", *İş: Felsefe, Ahlâk ve İctimaiyat Mecmuası* 32 (İstanbul, 1942), 260; Aksüt, *Kalemi Sayesinde Yaşamak: Profesör Mehmed Ali Aynî*, 461. Gerek Aynî'nin bu başarısı gerekse ondan sonra uluslararası düzeyde günümüze değin süregelen felsefe kongrelerine iştirak eden Türk aydınlarının kimler olduğu ve bildiri başlıkları, yurt içinde ve dışındaki yansımaları müstakil bir makalenin heyecan verici konusunu oluşturabilir.

²⁵ Aksüt, *Kalemi Sayesinde Yaşamak: Profesör Mehmed Ali Aynî*, 389.

²⁶ Aynî, *Türk Azizleri I: İsmail Hakkı*, 12.

²⁷ Kongrenin felsefe tarihine ait komisyonunda yer alan Sorbonne'un felsefe profesörlerinden Mösyö Roben, Aynî'nin İsmail Hakkı üzerine hazırladığı etüdünü dinlerken onun kulağına eğilerek "Sizden böyle adamlar çıkmış mı?" diyecektir. Bu sözün tesiriyle Aynî, beş sayfalık konuşma metnini daha da genişletmek suretiyle, Fransızca olarak 1933 yılında Paris'te yayınlamıştır. Bu eserin neşir süreci, içeriği ve önemi hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Aynur Singin, *Bugünü Geçmişe Yansıtma: Türk Tarih Tezi'nde Yeni Bir İslâm Yorumu Arayışı* (İstanbul: İLEM Yayınları, 2023), 253-257.

²⁸ Aksüt, *Kalemi Sayesinde Yaşamak: Profesör Mehmed Ali Aynî*, 391.

görünmektedirler. Örneğin, Massignon, 1934 yılında Gulam Hüseyinî adında Hintli bir âlimin, kendisine İbn Arabî hakkında danışması üzerine onu İstanbul'a, Aynî'ye yönlendirmesi bunun bir göstergesidir.²⁹

Benzer şekilde müellifin *Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim?* başlıklı risâlesi eski Osmanlı büyükelçilerinden Ahmed Reşid Bey tarafından *La Quintessence de la Philosophie de Ibn-ı Arabî* adıyla Fransızcaya tercüme edilmesiyle hem Fransa'da, İtalya'da Almanya'da geniş bir ilgiye mazhar olması hem de hakkında bir hayli tenkitler yazılmasıdır. Bu tercüme, her ikisi de Şark felsefesi otoritelerinden sayılan Massignon ile Nicholson tarafından tavsiye edilerek, müellif ilmi otoriteler tarafından rüştünü ispat etmiştir.³⁰ Öte yandan H. S. Nyberg gibi eseri sert bir şekilde eleştirenler, Aynî'yi meseleye sathî ve apolojik yaklaşmakla tenkit edenler de olmuştur. Buna mukabil, Aynî, yazdıklarından tereddüt duymak yerine kendisine yöneltilen bu tenkitleri garazkarâne bularak, İbn Arabî üzerine yaptığı çalışmayı genişleterek yazacağı yeni kitapta teferruatlı bir şekilde cevap vereceğini bildirmiştir.³¹

Aynî'nin entelektüel ağı içerisinde yer alan bir diğer isim Danimarkalı Carl Vett (ö.1956)'tir. Yaşamını açıklanamayan psişik olayları ve büyük dinlerin gizemci geleneklerini incelemeye adanmış, ezotizme tutkun, bu uğurda Türkiye ve Hindistan gibi birçok ülkeye seyahatler yapmış olan Vett, 1922'de Uluslararası Psişik Araştırma Kurultayları Örgütü'nü kurmuş, 1952'ye kadar genel sekreterliğini yürütmüştür.³² Müslüman Doğu'ya düşkünlüğüyle tanınan Vett, İstanbul'daki sûfi çevreleri keşfedip, doğu ve batıdaki "psişik araştırmalar" arasında bir köprü kurmak amacıyla Paris'teki örgütün İstanbul temsilciği için Aynî'nin de içinde olduğu bazı aydınlara teklif götürür.³³ Bununla birlikte Vett'in bu teklifine Yüksek Mühendis Mektebi muallimlerinden Mustafa Salim hariç hiç kimse sıcak bakmamıştır.³⁴ Ayrıca 1923 yılında Varşova'da, metapsişik hâdiseleri termometre, terâzi ve muhbir gibi fizik âletleriyle ölçmek isteyen yabancı bilim adamlarının bir araya geldiği kongrenin genel sekreterliğini yapan Vett, bu müzakerelerin zabıtnâmelerini İstanbul'a geldiğinde Aynî'ye vermiş, o da *Tercüme* ve *Vakit* gazetelerinde bunları neşretmiştir.³⁵

Öte yandan Vett'in 1925 yılında İstanbul'daki Kelâmî Dergâhı'nda geçirdiği iki hafta boyunca aldığı notları 1931'de Strasburg'da *Seltsame Erlebnisse in Einem Derwischkloster* (Bir Derviş Manastırında Tuhaf Deneyimler) adı altında yayınlamışsa da ölümünden üç yıl önce kitabın İngilizce çevirisi olan *Dervish Diary*'nin kontrollerini yaparak yayınlanmasına olanak sağlamıştır.³⁶ Türkçeye çevrilmesi bir yarım yüzyıl sonra gerçekleşmiş olan bu kitap³⁷ şu üç nedenden dolayı düşünce tarihimiz açısından önem arz etmektedir: (i) Türk tasavvufu öğretileri ve uygulamaları. (ii) Osmanlı tarikatlarının son günleri hakkında içerdiği bilgiler bakımından. (iii) Muhammed Es'ad Erbilî gibi Türk tasavvufunda önemli bir şeyh üstüne gerçeğe bağlı bir tanıklık oluşturması

²⁹ Aynî'nin Abdülkâdir Geylânî çalışması hakkında da mühim bilgiler içeren bu mektubun detayları için bkz. Aksüt, *Kalemi Sayesinde Yaşamak: Profesör Mehmed Ali Aynî*, 301-303.

³⁰ Aksüt, *Kalemi Sayesinde Yaşamak: Profesör Mehmed Ali Aynî*, 297.

³¹ H. S. Nyberg'in yönettiği eleştiriler ve Aynî'nin vermiş olduğu izahat hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Aksüt, *Kalemi Sayesinde Yaşamak: Profesör Mehmed Ali Aynî*, 299-301.

³² Thierry Zarcone, "Danimarkalı Carl Vett 20. Yüzyılın Başında İstanbul'da", *İstanbul Araştırmaları Yıllığı* 3 (2014), 163-173.

³³ Thierry Zarcone, C. Vett'in reenkarnasyona olan inancı ve Müslümanların Hristiyanları İslâmlaştırma misyonu nedeniyle hiçbir zaman gerçek manada Müslüman olmadığını, onun esas amacının "gerileyen Hristiyan kültürünü yeniden canlandırmak" ve Doğu ile Batı sülûk-inisiyasyon örgütleri arasında bağ kurmak olduğunu söyler. Bkz. a.mlf., "Danimarkalı Carl Vett 20. Yüzyılın Başında İstanbul'da", 163.

³⁴ Mustafa Salim'in *parapsikofizik, metafizik* bilimlere ayrıca Varşova Kurultayına değindiği yazısı için bkz. "Şuara-i Yemani Yıldızı Hakkında", *Mahfil* 4/45 (İstanbul: Tahirülmevlevi, 1342 [1924]), 157-158.

³⁵ Aksüt, *Kalemi Sayesinde Yaşamak: Profesör Mehmed Ali Aynî*, 309-310.

³⁶ Carl Vett, *Dervish Diary*, translated by Elbridge W. Hathaway (Los Angeles: Knud K. Mogensen, 1953).

³⁷ Carl Vett, *Kelâmî Dergâhından Hatıralar*, çev. Ethem Cebecioğlu (Ankara: Muradiye Kültür Vakfı Yayınları, 1993).

nedeniyle. Ayrıca bu kitap, Batı ezoterizminin bir temsilcisiyle Müslüman sûflerin bir araya gelip, etkileşimde bulunmasını anlatan ilk eserlerden biri olduğu da göz ardı edilmemelidir.³⁸

Aynî'nin Avrupa'da irtibat ve iletişim kurduğu bir diğer isim, İnâyet Han'ın mensuplarından Markiz Farniola Tavfani adlı bir kadındır.³⁹ Osmanlı İmparatorluğunun sâbık Berlin Büyükelçisi Mahmut Muhtar Paşa'nın delâletiyle gerçekleşen bu tanışma, Aynî'nin düşünce dünyasında özellikle yurt dışındaki mistik ve tasavvufi hareketlere nasıl yön verilmesi gerektiği konusunda yeni bir ilgi alanı açmıştır. İnâyet Han tarafından kendisine "Zibü'n-nisâ" adı verilen bu kadın, İstanbul'a döndükten sonra Aynî'ye İnâyet Han'ın ahlâkî ve tasavvufî talimatını izah eden bir kitap göndermiştir. Bu kitabı yakından inceleyerek, birtakım tetkikler yaparak üzerine notlar alan Aynî, "Avrupa'daki tasavvufî fikir cereyanlarına daha sağlam bir istikamet vermek..." üzerinde düşünmeye ve bu konuyla yakından ilgilenmeye başlamış, "Zibü'n-nisâ"nın bu görevi yerine getirip-getiremeyeceği hususunda görüşlerini almak üzere kendisine uzun ve tafsilatlı bir mektup göndermiştir.⁴⁰

Aynî'nin iletişim ağlarından biri de mektuplardır. Mektupla görüştüğü Batılı ilim adamlarından biri de Fransız şarkiyatçısı Émile Dermenghem'dir. Hz. Muhammed'in (sav) hayatını yazan Avrupalı muharrirlerin en iyi niyetlilerinden biri olarak kabul edilen Dermenghem⁴¹, uzun müddet Kuzey Afrika'da bulunmuş, bir süre de Cezayir Kütüphanesi'nin müdürlüğünü yapmıştır.⁴² Dermenghem'in *La Vie de Mahomet* (Paris 1929) adıyla yazmış olduğu kitap, Reşat Nuri tarafından 1930 yılında *Muhammed'in Hayatı* ismiyle Maarif Vekâleti tarafından basılmıştır.⁴³ Aynî ile yazışmasında Dermenghem, bir taraftan ilimle uğraşırken öte yandan çektiği maddi sıkıntılardan şikâyet etmektedir. Bunun üzerine Aynî, kendisini teselli mahiyetinde bir mektup yazar.⁴⁴ Aynî'ye yapmış olduğu çalışmalar dolayısıyla tebrik ve taltif içerikli mektuplar da gelmektedir. Örneğin müellifin *Hüccetü'l-İslâm İmâm Gazâlî* adlı eserini kendisinden ilhamla yazmış olduğu Carra de Vaux, bu eserden duyduğu memnuniyeti mektubunda şu sözleriyle ifade etmiştir:

"Vali Beyefendi,

Kitabınızı ve onunla birlikte olan mektubu aldım. Bundan pek ziyade mütehassis oldum. Eserimin bir Şark âlimi tarafından bu sûretle takdir ve tefsir olunmasını görmek şerefi kadar hiçbir şey beni müteessir edemezdi. Ümit ederim ki diğer eserlerinizi tarafıma tebliğ ve oralarda ilim ve felsefece

³⁸ Zarccone, "Danimarkalı Carl Vett 20. Yüzyılın Başında İstanbul'da", 163.

³⁹ 1882'de Hindistan'da doğmuş olan İnâyet Han, Hint kültüründe "guru" olarak tanınmakta, bazı kaynaklarda ise "Sufi İnâyet Han" veya "Hazret İnâyet Han" olarak da anılmaktadır. 1910-1926 yılları arasında Batı'da yaşamına devam eden İnâyet Han, "Evrensel Sufizm Öğretisi"ni insanlığa yayma eğiliminde bulunmuştur. Ayrıca *İç Yaşam, Mistik Yürek, Müziğin Sesin ve Sözü'nün Gizemliliği, Ruh Nereden Geldi Nereye Gidiyor* gibi bazı eserleri bugün çoğunlukla Okyanus yayıncılık tarafından Türkçeye çevrilmiş durumdadır. Bkz. Şule Gece - Cangül Müntüklü, "Bir Sufi'nin Müziğinde Gizemcilik: "Hazreti İnâyet Han", *Kalemname* 8/16 (2023), 425-426.

⁴⁰ Aksüt, *Kalemi Sayesinde Yaşamak: Profesör Mehmed Ali Aynî*, 392-393.

⁴¹ Dermenghem, her ne kadar Batılı ilim adamları arasında insaf sahibi şarkiyatçılardan biri sayılsa da İslâmiyet ve Hristiyanlığı ele aldığı bölümlerde iki din arasında gördüğü benzerliklerden hareketle İslâm'ın Hristiyanlıktan alınmış olduğunu iddia etmiştir. Hz. Peygamber'in, çevresinde bulunan Hristiyanlarla görüştüğünü, onların fikir ve bilgilerinden faydalandığını ileri süren yazar, İslâmiyet'teki Allah kavramı ve akidesinin muhtemelen Suriye yahut Mekke Hristiyanlarından alındığını söylemekte, her fırsatta Hristiyanlığın İslâm'dan üstün olduğunu ve çeşitli yönlerden onu etkilediğini ispatlamaya çalışmaktadır. Bkz. Mustafa Öz, "Dermenghem, Émile" (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/180.

⁴² Öz, "Dermenghem, Émile", 180.

⁴³ Émile Dermenghem, *Muhammed'in Hayatı*, çev. Reşat Nuri (Ankara: Maarif Vekâleti, 1930). Aksüt, eserin basım yeri ve tarihi hakkında İstanbul, 1935 kaydını düşmektedir. (Aksüt, *Kalemi Sayesinde Yaşamak: Profesör Mehmed Ali Aynî*, 28-29) Ayrıca eser, Âdil Zuaytir tarafından *Hayâtü Muhammed* adıyla Arapçaya (Kahire 1945, 1949) çevrilmiştir.

⁴⁴ "Sizin gibi büyük fikir amelesini o kadar nâhak yere muzdarib kılan bu tahammül olunmaz buhrânın mucip olduğu sıkıntıları büyük bir teessürle haber aldım. Heyet-i içtimaiyenin o fikir hâdimlerini daha iyi bir sûrette himaye etmesi ve daha ziyâde terfi eylemesi lâzımdı. Lâkin dedikleri gibi: Her türlü kederden masun kalmak için mümkün olduğu nispette kadere rıza gösterelim." Aksüt, *Kalemi Sayesinde Yaşamak: Profesör Mehmed Ali Aynî*, 28-29.

dikkate şayan olan eserler hakkındaki muktatafâtınızı da ihbâr eylersiniz. Mütemâyiz hissiyâtımı lütfen kabul buyurunuz.”⁴⁵

Anlaşılan o ki, Aynî'nin Batı ilim çevreleri ile kurmuş olduğu entelektüel network, ona sadece Doğu'da değil aynı zamanda Batı'da hatırı sayılır bir ilim adamı payesini kazandırmış, bir sonraki çalışmalarına ise istikamet vermiştir. Denilebilir ki Devvânî, müellifin Doğu ve Batı arasında kendine açmış olduğu fikri mecranın bir meyvesi olarak ortaya çıkmış, sadece akademik bir merakın ötesinde, ülkesini Avrupa'ya tanıtmaya ve ispatlama amacına matuf olarak milli bir vazife sâikiyle kaleme alınmıştır. Tüm bunlar müellifin hanesine olumlu özellikler olarak işaretlenebilir de bu, onun biyografilerinde resmettiği öznelerin tahlil edilip sorgulanmayacağı anlamına da gelmemelidir. Burada yöneltmemiz gereken en temel soru Aynî'nin Devvânî başta olmak üzere diğer İslâm mütefekkirlerini tarihsel bağlamları içerisinde mi yoksa vahdet-i vücûd geleneğinin potasında eriterek yeni formlar içerisinde mi inşâ ettiği'dir.

4. Felsefeden Tasavvufa: Biyografik Yöntem ve Melez Portreler

Aynî, tarih, felsefe, tasavvuf ve ahlâk alanındaki makale ve eserleri ile her ne kadar çok yönlü bir aktör olsa da benimsemiş olduğu fikrî yaklaşım esas itibarıyla Eş'arî kelamına, tasavvuf ve vahdet-i vücûd geleneğine yakındır. Bununla birlikte bir yönüyle muhafazakâr milliyetçi ama diğer taraftan Batı düşüncesini ciddiye alan, bire bir taklit yerine onu süzgeçten geçiren ve ondan yer yer beslenen bir tarafı da vardır. Onun zihin dünyasını şekillendiren bu unsurlar, doğal olarak eserlerine özellikle de biyografik metinlerine yansımıştır. Bir başka ifadeyle, Aynî, biyografik öznelerini muhatabına resmederken bu filtrelerden geçirerek süzer, fazla gördüğü unsurları öğütür, gerekli gördüğü yapıları ekleyerek melez portreler inşâ eder. Örneğin *Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim?* adlı risâlesinde Batı bilim adamlarına yakınlaştırılmış bir İbn Arabî portresiyle karşılaşırız; İsmail Hakkı biyografisinde bir sûfiden ziyade çok yönlü bir Türk mütefekkirini ile karşılaşırız. Yine *Hacı Bayrâm-ı Velî* adlı eserde okuyucu, kendisini modern bir ahlâk filozofu ile konuşuyormuş gibi hissedebilir. Bu yansıtma ameliyesi, müellifin mercek altına aldığı biyografik özneleri gerçek kişiliklerinden soyutlayarak farklı bir çerçeveye konumlandırmak sûretiyle yeni melez kişilikler ürettiği anlamına da gelmez. Özellikle müellifin Aziz Mahmud Hüdâyî hakkında yazmış olduğu eser, zamanın ruhuna bigâne kalınarak ve sadece öznenin tarihsel yaşam öyküsüne odaklanılarak yazılmıştır. Öte yandan müellifin gerek *Tasavvuf Tarihi* adlı eserinde⁴⁶ takip ettiği yöntem gerekse “İbn Sinâ'da Tasavvuf” başlıklı makalesi⁴⁷, onun felsefeyi tasavvufla bütünleştirdiğini, her iki geleneğin aynı kaynaktan beslendiği ve nihâyetinde de aynı mecraya doğru aktığı yönünde bir fikre sahip olduğu izlenimini vermektedir. Şayet bu varsayımın bir haklılık payı varsa, o halde Aynî'nin biyografik yöntem ve öznelerine ihtiyatla yaklaşmamız da gerekebilir.

Aynî, “İbn Sinâ'da Tasavvuf” başlıklı makalesinde filozofun felsefe sistemini ifade etmek için nefis-i nâtikanın faal akıl ile ittisali anlamına gelecek şekilde “aklî tasavvuf” kavramını kullanır. Öte yandan makale, içerik, dil ve üslup bakımından tasavvufî bir renge sahiptir. Müellifin, İbn Sinâ'nın ittisal nazariyesini, Hallâc-ı Mansûr'un *ene'l-hakk* ve Bâyezîd-i Bistâmî'nin bu meyandaki sözleri ile kıyaslaması iki farklı geleneği aynı havuza akıttığı intibahı vermekte ve kavramsal bir

⁴⁵ Aksüt, *Kalemi Sayesinde Yaşamak: Profesör Mehmed Ali Aynî*, 415.

⁴⁶ Mehmet Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi* (İstanbul: Vatan Matbaası, 1341).

⁴⁷ Mehmet Ali Aynî, “İbn Sinâ'da Tasavvuf”, *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbn Sina Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler* (İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları, VII, Seri-No. 1, 1937), 1-20. Müellifin felsefe ve tasavvufu köken itibarıyla nebevî bilgiye bağladığı satırlar için bkz. a.mlf., *Hacı Bayrâm-ı Velî*, 29-30.

zihin kargaşasına yol açmaktadır. Müellifin Fârâbî ile İbn Sînâ'nın tasavvufa katkılarını kıyasladığı satırlar ise oldukça dikkat çekicidir. Ayni'ye göre İbn Sînâ, tasavvufu Fârâbî gibi enfûsî bir hâl görmeyip nazariye olarak değerlendirmiş, yani metafiziğinin bir tamamlayıcı unsuru haline getirmiş ve böylelikle İbn Sînâ'nın metafiziği, tasavvuf ile kemâle ermiştir.⁴⁸

Bir başka örnek, Ayni'nin Darülfünûn'da Tasavvuf müderrisi iken ders notlarını bir kitap içerisinde toplayarak yayınlamış olduğu *Tasavvuf Tarihi* (1925) başlıklı çalışmasıdır.⁴⁹ Müellifin bu çalışmasında tasavvuf tarihi bakımından en özgün olan tarafı, eserin birinci bölümünü geniş oranda Hindistan, Mısır, Yunan ve Musevilik'te tasavvuf, İskenderiye hikmeti (Yeni Eflatunculuk) ve İsevilik'te tasavvuf başlıklarına yer vererek tasavvufu evrensel anlamda mistisizmin bir parçası olarak ele almasından kaynaklanmaktadır.⁵⁰ Bu yaklaşım her ne kadar dönemin bilim anlayışıyla irtibatlı bir özellik olsa da esas dikkat çekici olan husus, Ayni'nin İslâm öncesi düşünce tarihini, husûsen de antik Yunan filozoflarını adeta İslâmleştirerek ve mistik karakterde yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. Bu yönüyle eser, dönemin Kemalist tarih yazımına muhalif bir yerde konumlanmaktadır. Zira Kemalist ideolojinin resmi tarih görüşü, seküler ve laik karakterli bir perspektife sahiptir. Halbuki Ayni, sadece İslâm tarihini değil genel olarak Dünya tarihini felsefi nazariyeler bakımından, mevcut fikir ve yaklaşımları İslâmî ve mistik bir süzgeçten geçirerek sağaltmaktadır. Çünkü müellife göre bilginin/hakikatin kaynağı nihai kertebe nebevi hikmettir, Peygamberler hakikat pınarının muslukları, feyiz kaynaklarıdır.⁵¹ Tam da bu noktada Peyami Safa'nın Ayni'nin 75. Yılına özel düzenlenen jübilede sarf ettiği şu sözler, yapmış olduğu tespitler ve yönelttiği sorular yeniden hatırlanmaya değer mahiyettedir:

"Yetmiş beş yaşına kadar Şark'ın ve Garb'ın tasavvuf, rûhîyat, felsefe eserleri ve tarih vesikaları üstünde hiçbir yorgunluk ve bezginlik duymadan ancak dünyanın sayılı ilim adamlarına has bir hakikat aşkı ile didinmeye ve düşünmeye devam eden Mehmed Ali Ayni, bütün tefekkür hayatında İslâm düşüncesinin Aristo-Fârâbî-İbn Sînâ cephesine karşı çıkan ve Përipatetizme-Meşşâiye sistemini yıkmaya çalışan İslâm-Türk tasavvufuna sâdik kalmıştır. Fârâbî'nin Türklüğünü ilk iddia ve ispat eden âlimimiz kendisi olduğu halde peripatetizme karşı cephe alan Gazzâlî tarafına katılması, Fatih devrinden Tanzimat'a kadar resmî bir itibar da kazanarak devam eden tasavvuf ananesinin Türk düşüncesine hâkim olmasındandır. Mehmed Ali Ayni'nin *Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim?* adlı eserini Mustafa Kemal'e ithaf etmesinde de târihî bir mânâ aranabilir: Yavuz Selim devrinde Muhyiddin-i Arabî'yi tenkit etmenin fetvâ ile yasak edildiği mâlûmdur. Bu, Türk tefekkür tarihinde bizi Garp tekâmülünden beş asır geri bırakan felâketli rücûmumuzun ikinci safhasını teşkil eder. Birinci safha, Fatih devrinde bizzat hükümdarın medresede Hocasâde'ye yeni bir *Tehâfüt* yazdırarak onu akılcı ve tabiatçı felsefeye karşı mücadeleye memur etmesiyle başlar. Fatih'in İstanbul'u alması dünya tarihinde yeni bir çağın açılmasına rastladığı ve belki de âmil olduğu halde Türk düşüncesinin İbn Sînâ ananesinden resmen ayrılması dünya tefekkür tarihinde asırlarca geri kalmamıza sebep olmuştur. Mehmed Ali Ayni üstadımız, acaba Şeyh-i Ekber'i müdafaa eden eserini Mustafa Kemal'e

⁴⁸ Ayni, "İbn Sina'da Tasavvuf", 12. İslâm felsefesini meşşâilikten işrâkîliğe doğru evrilen bir süreç içerisinde yorumlayan aynı dönemdeki bir diğer düşünür Hilmi Ziya Ülken'dir. Ülken'in Fârâbî ve İbn Sînâ gibi meşşâî filozofların felsefi sistemlerini mistik bir zâviyeden değerlendiren yaklaşımı için bkz. Singin, *Bugünü Geçmişe Yanıtmak: Türk Tarih Tezi'nde Yeni Bir İslâm Yorumu Arayışı*, 190-195.

⁴⁹ Mehmet Ali Ayni, *Tasavvuf Tarihi*, haz. Hüseyin Rahmi Yananlı (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları 2017), 13.

⁵⁰ Hacı Bayram Başer, "Darülfünun İlahiyat'ta Tasavvuf Eğitimi ve Mehmet Ali Ayni", *Darülfünun İlahiyat Sempozyumu 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri* (2010), 283-286.

⁵¹ Ayni'nin Cumhuriyet ideolojisine ve Kemalist tarih yazımına yönelik muhalif tavrı hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Singin, *Bugünü Geçmişe Yanıtmak: Türk Tarih Tezi'nde Yeni Bir İslâm Yorumu Arayışı*, 235-264.

ithaf ederek Fatih'in ve Yavuz'un himâye ettikleri Arap mutasavvıfını Atatürk'ün de benimsemesini istiyordu?"⁵²

Sonuç

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Ayni, erken Cumhuriyet döneminde özellikle de tek parti iktidarının otoriter ve baskıcı atmosferinde devreye soktuğu sert laiklik uygulamalarının gölgesinde İslâm düşüncesinin önemli isimlerini, husûsen sûfî ve mutasavvıfların biyografilerini "Türk Azizleri" çatısı altında yeniden ele alarak tasavvuf ve tarikatlar hakkındaki sessizleştirme siyasetini biyografik yöntem aracılığıyla aşmaya çalışmıştır. Bu kapsamda 1900'lü yılların başlarından ömrünün sonuna değin, çok sayıda filozof, mutasavvıf, ahlâkçı ve siyasetçi üzerine muhtelif monografiler kaleme almıştır. İşte müellifin Devvânî hakkındaki "Note sur l'idéalisme de Djelâleddin Davani" (Celâleddin Devvânî'nin Fikriyatı Üzerine Bir İnceleme") başlıklı makalesi, müellifin Türk-İslâm mütefekkirlerini hem genç kuşaklara hem de Batı'ya tanıtmak için kaleme almış olduğu uzun soluklu biyografi projesinin hem neticesi hem de bu zincirin önemli bir halkasını teşkil etmektedir. Bu nedenle makalenin tarihsel arka planı ve müellifinin temel yaklaşımı açığa kavuşturulmadan Ayni'nin Devvânî hakkındaki çalışmalarını yorumlamak en azından eksik tespitlerde bulunmamıza neden olabilir. Müellifin gerek tasavvuf ve vahdet-i vücûd geleneğine bağlılığı gerekse dönemin Kemalist tarih yazımına muhalif tarafı, onun çalışmalarını belli bir dikkat ve süzgeçten geçirmemizi zorunlu kılmaktadır. Bunun için makalenin odak noktasını oluşturan mezkûr makalenin müellifin çalışmaları içerisindeki yerinin daha doğru bir şekilde tespit edilebilmesi için onun Devvânî hakkında daha önce kaleme almış olduğu Fransızca biyografinin bir an evvel gün yüzüne çıkarılarak, Türkçeye kazandırılması büyük bir ehemmiyet taşımaktadır. Bu yönüyle çalışmamızın Çağdaş Türk düşüncesinde sûfî biyografi yazıcılığıyla ilgilenenlere özellikle de Ayni'nin zihin dünyasını merak eden araştırmacılara küçük bir katkı sunmasını temenni ederiz.

Ek: Celâleddin Devvânî'nin Fikriyatı Üzerine Bir İnceleme⁵³

XV. yüzyılda (1421-1504) yaşayan Celâleddin Devvânî Türkiye'de, özellikle de İstanbul Medreselerinde, felsefeyle ilgilenenler arasında büyük bir otoriteye sahipti. İran'da Buşehr ile Şiraz arasında önemli bir nokta olan Kâzerûn yakınlarındaki Davan köyünde dünyaya geldi, hayatının büyük bir bölümünü eğitime adadı. Bununla birlikte Hândmîr'in *Ḥabîbü's-siyer* adlı eserinde anlattığına göre Azerbaycan, Irak ve İran genel valisi Mirza Yakup Beyinderi onu Tebriz'e çağırarak başkadı olarak atadı. Bir süre üst düzey idari görevlerde bulundu, ancak istifa etmesi ve her şeye tercih ettiği müderrislik hayatına dönmesi çok uzun sürmedi.

Devvânî, çeşitli felsefî ve edebî eserler bıraktı. Bunlar arasında, ahlâk üzerine incelemesi olan *Levâmi 'u'l-işrâk fî mekârimi'l-ahlâk*⁵⁴; bir metafizik eseri olan *ez-Zevrâ' ve'l-Ḥavrâ'*⁵⁵ yanı sıra *Risâle-i Şayha ve Şadâ*⁵⁶; amacı Tanrının varlığını kanıtlamak olan, yüzyıllar boyunca İstanbul'daki medreselerde ders okutmak için kullanılan ve çok sayıda şarih tarafından şerh edilen bir başka

⁵² Peyami Safa, "Prof. Mehmed Ali Ayni'nin Hayatı ve Eserleri", *Kalemi Sayesinde Yaşamak: Profesör Mehmed Ali Ayni*, 468-469.

⁵³ Mehmet Ali Ayni, "Note sur l'idéalisme de Djelâleddin Davani" *Revue Néo-Scolastique de Philosophie* 33/30, (1931), 236-240. https://www.persee.fr/doc/phlou_0776-555x_1931_33_30_2615. Bu makale, Fransızcadan Türkçeye Gazi Üniversitesi Fransız Dili ve Edebiyatı mezunu, aynı zamanda Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Fransız Dili ve Edebiyatı'nda 2019-2023 yılları arasında yüksek lisansını tamamlayan Ayşe Rumeysa Araz tarafından aktarılmıştır.

⁵⁴ İstanbul Ayasofya (*Sainte-Sophie*) Kütüphanesi'ndeki 2034 numaralı el yazması, Farsça yazılmıştır.

⁵⁵ Arapça yazılmıştır. Birçok el yazması, bunlar arasında: Carullah Kütüphanesi'nde bulunan, 1701 numaralı Hüseyin Lârî'ye ait el yazması; Ragıp Paşa Kütüphanesi'nde bulunan, 677 numaralı İbrahim Kurdi'ye ait el yazması; Ragıp Paşa Kütüphanesi'nde bulunan, 1472 numaralı Mahmud Kurdi'ye ait el yazması.

⁵⁶ Farsça yazılmıştır. Süleymaniye'deki Yeni Cami Kütüphanesi'nde bulunan 1181 numaralı el yazması.

metafizik eseri olan *Risâle fî işbâti'l-vâcib*⁵⁷; madde üzerine incelemesi olan *Heyûlâ*⁵⁸; özgür irade üzerine incelemesi olan *Ef'âli ibad*⁵⁹; öte yandan Ömer Hayyam'ın eserleriyle rekabet edemese de eski ustalar ve cazibeli şiirler hakkında yapılan değerlendirmeler de bu eserler arasında yer alır.

Devvânî, Aristoteles felsefesini ve aynı zamanda İskenderiye felsefesini biliyordu. Dolayısıyla Devvânî'nin "mistik filozoflar" soyuna bağlanması gerektiği anlaşılır.

Ez-Zevrâ' ve'l-Havrâ' adlı eserinde sebepler ve sonuçlar, öz ve varlık, zaman ve görüngülerin (tecelli ve tezahürlerin) ardışıklığı gibi pek çok genel metafizik konularını ele almıştır. Bu çalışmanın ana fikrini ortaya çıkarmaya çalışmak istiyoruz.

Bir sonuç, yani yaratılmış bir şey, sadece hayali bir varlığa sahiptir. Elbette, bu sonucu sebebiyle olan ilişkileri bağlamında değerlendirirsek, bir şekilde var olduğunu söyleyebiliriz. Ancak, sonucunu kendi içinde ve sebebinden (müsebbibinden) bağımsız olarak ele alırsak, ona gerçek bir varlık atfetmek saçma olur.

"Tüm fiziksel varlıklar mutlaka ve kaçınılmaz bir şekilde sonsuz bir kökenden gelmek zorunda olduğu için, bir sonucun yok olması aslında sadece onun farklı bir biçime dönüşmesi, yeni bir görünüm altında ortaya çıkması, ilişkilerinin ve varoluş biçimlerinin bir görüngüden diğerine aktarılması anlamına gelir".

Bize göre, görüngülerin (fenomenlerin) varlığı onların mevcudiyetiyle, yok oluşları ise ortadan kaybolmalarıyla belirlenir. Bu durumun nasıl gerçekleştiğini açıklayalım.

"Ben" kelimesi ile ifade ettiğimiz şey, geçmişle gelecek arasında sınırlı ve geçicidir, tıpkı zamanın içindeki an ve toplam hareketin içindeki mevcut hareket gibi. 265

Sonuç olarak, "ferdiyetimiz" de tıpkı zaman ve hareket gibi diğer olaylar ve olgular gibi, varsayımın kendisine atfettiği süre içerisinde birbirini takip eden aşamalardan geçer.

Bu koşullar altında "şimdiki zaman" dediğimiz şey, ferdiyetimizin şu anki aşamasıyla, "ben" kelimesini uyguladığımız aşamayla ilgilidir. Diğer taraftan, "gelecek" dediğimiz şey ise kişiliğimizin daha sonraki ve beklenen bir aşamasıyla ilgilidir.

Aksine, eğer Tanrı'yı düşünürsek, her şey O'nun ilminde mevcuttur. O'nunla ilgili olarak ne geçmiş ne de gelecek vardır.

Zihin, algularımızda karşımıza çıkan fertlerin ve eşyanın bu çoklu çeşitliliğini nasıl birliğe dönüştürür?

Fert olan (müfret) hakikat (réalité individuelle), hem fiziksel görme ile hem de hayal gücüyle algılanır; bu hakikatler, belirli koşullar altında fiziksel görme duyusunun kapsamına girer (belirli bir durumda bir nesnenin fiziksel olarak mevcut olması, gözün önünde belli bir yakınlıkta bulunması, göz ile bu nesne arasında herhangi bir engelin bulunmaması vb.) ve öte yandan, hayal gücünde (muhayyilede) de aynen gözle görüldüğü biçimde temsil edilir, ancak (muhayyilede) yukarıda belirtilen fiziksel koşullar aranmamaktadır.

Her iki durumda da, algılanmış ya da hayal edilmiş olsun, nesnelere çeşitlidir ve birden fazladır. Örneğin, Peter, Paul ve John gibi belirli bir insan hem gözle hem de hayal gücüyle algılanır.

Sonrasında, aynı hakikat, zihinde, görme duyusunda ve hayal gücüne dayalı biçimlerin çeşitliliğini ortadan kaldıran genel bir fikir olarak belirir; fiziksel olarak gözle görülebilen ve hayal gücü yeteneğiyle algılanabilen fertlerin çeşitliliği, bu genel fikirde birleşir. Ancak, bu genel fikir

⁵⁷ Matbu.

⁵⁸ Yeni Cami Kütüphanesi'nde bulunan 1181 numaralı el yazması.

⁵⁹ İstanbul'daki Selimiye Kütüphanesi'nde bulunan 647 numaralı el yazması.

bile, aynı türden daha az ya da daha çok çeşitli varlıkları kapsayıp kapsamadığına göre değişkenlik gösterir.

Benzer şekilde, zihinde beliren insan, at gibi belirli kavramlar, hayvan türü gibi daha geniş bir hakikatte birleşir. Ancak, bu tür hakikatlerin her biri, içerdiği türlere göre birbirinden farklıdır. En üstün türe kadar bu böyledir.

Sonuç olarak, her üst türün genel kavramında, ona bağlı olan tüm türler ve cinsler bir araya gelir. Bununla birlikte, her bir 'üst tür' belirli bir açıdan aynı düzeydeki diğer 'üst türlerden' ayrılır.

Eğer tüm kavramlardan, tüm hakikatleri kapsayan bir kavramı, örneğin 'şey' veya 'imkân' gibi bir kavramı çıkarabilirsek, bu kavramın içinde en genel türlerin ve cinslerin bir araya geleceğini söyleyebiliriz.

Bu düşüncelerin ardından Devvânî kâinatın başlangıcı ve sonu (mebde ve meâd) hakkındaki değerlendirmelere geçiyor.

Suretler, hakikatler değildir, ancak algılama biçimlerinin çeşitliliğine göre değişen kılıflar, zarflardır. Hakikat, özünde benzersiz olmasına rağmen bazen birden fazla biçimde (duyular önünde), bazen de tek bir biçimde (zihin önünde) kendini gösterir. Böylece uyanık durumda neşe ve üzüntü biçimsel hakikatlerinde görünürken, rüyalarda bunun tersi meydana gelir; neşe gözyaşı şeklinde, üzüntü ise neşe görünümünde kendini gösterir. Bu, rüyaların yorumunun sağladığı diğer hakikatlerle anlaşılacaktır. Kısacası, hakikat, özü itibarıyla kendisini dış ve iç duyulara sunduğu tüm biçimlere karşıdır; görünüşüyle değil, özülle farklılık gösterir, zira kendisi birçok farklı biçimde ortaya çıkma yetisine sahiptir. Bir hakikatte ortaya çıkan suretlerin hepsi, ona göre eşdeğerdir; bu bakımdan hiçbiri öncelikli değildir. Örneğin bilgi, uyanıkken dış duyulardan kaçan bir hakikattir, çünkü o zaman kendisini ancak rastlantısal biçimlerde gösterir, zihin onu evrensel olarak kavrar ve somut olarak hayal eder; ama rüya halinde önemli bir biçimde ortaya çıkar. Uyanık durumdayken içsel duyulara tesadüfi bir biçimde sunulan şey, bilimin hakikatidir; aynı şekilde, rüya halinde aynı duyulara maddesel bir biçimde sunulan şey de tam olarak aynı hakikattir. Bu hakikat, her konuda o konunun gereklerine göre kendini gösterir. Ancak, görünüşlerin etkisi altında olan ve şeylerin mahiyetini kavramaktan aciz olanlar, dış duyularının algısına göre yargılamaya alışkın olanlar, dolayısıyla şeylerin hakikatini sadece zahiri biçimleri ile kavrayabilirler.

Bu biçimler değiştiğinde, hakikatin sürekliliğini gözden kaçırmaları; onun dönüşümlerini göz ardı ederler. Fakat iyi bilgi sahibi olan ve yüksek bir ruh haline sahip olan insan, özel koşullardan etkilenmez; her yerde, biçimi ne olursa olsun, hakikati tanır. Hakikat, suretten farklı bir şeydir; özü, saflığı ve sadeliği itibarıyla, kendini gösterdiği tüm biçimlerden arınmıştır. O miktarı hiçbir şekilde artmayan eşsiz bir şeydir ancak farklı yerlerde farklı şekillerde kendini gösterir. Bu koşullar altında bu biçimlerle kendini gösteren şeyin aynı hakikatten başka bir şey olmadığı konusunda şüphe yoktur. Oysa hakikat, zihinle birlikte, saf soyutlama ve mutlak birlik halinden somutlaşma ve çokluk durumuna düşer. Zihin duyuların alanına girdiğinde, yani dışsal özel biçimleri duyular aracılığı ile kavradığında, hakikat de bu alana girer ve çoğulluğun nihai derecesine ulaşır. Zihin soyutlamaya yükseldiğinde, hakikat de soyut ve tekil hale gelir ve yükselme-alçalma hareketlerinde, insan zihniyle paralel olarak ilerler. Hakikat, nesnel değil öznel bir varoluşa sahiptir ve uyum sağladığı farklı yaklaşımlarda zihne eşlik eder.

O halde bilimin işlevi, birleri çoğaltmak ve çokları birleştirmektir. Eğer zihni ve alçalma ve yükselen hareketlerinde kendisine sunulan biçimleri soyutlarsak, yalnızca her şeyden âri saf bir öz buluruz.

Bu açıklamalardan şu sonuç çıkıyor ki; ruh-akıl (esprit) tüm suretlerin özü (cevheri) ve tüm hakikatlerin kaynağıdır, çünkü hakikatlerin ilkeleri zihinde kök salar ve sonuçları burada filizlenir.

Yukarıda okuduğunuz kısa inceleme, Batı'nın henüz adını bilmediği bir filozofun düşüncesinin ilginç bir yönünü ortaya koyuyor. Bu satırların amacı, bugüne kadar oldukça ihmal edilmiş bir felsefe tarihinin alanına bazı araştırmacıların dikkatini ve merakını çekebilmektir.

İstanbul,

Mehmet Ali Ayni

Introducing the East to the West: A Few Notes on Mehmet Ali Ayni's Article titled "A Study on Jalāl al-Dīn Dawwānī's Ideas"

Citation: Singin, Aynur. "Introducing the East to the West: A Few Notes on Mehmet Ali Ayni's Article titled "A Study on Jalāl al-Dīn Dawwānī's Ideas"", *Artuklu Akademi* 11/2 (Dec 2024), 254-271. <https://10.34247/artukluakademi.1550725>

Extended Abstract

This article examines the historical background of Mehmet Ali Ayni's article titled "Note sur l'idéalisme de Djelaleddin Davani" (1931) and the basic approach adopted by its author through a retrospective method. In this context, first of all, by referring to the historical background of Ayni's pre-Dawwānī studies, it is shown that although the aforementioned article was prepared to be presented at the 7th International Philosophy Congress held in Oxford in 1930, it was actually a part of the author's project called "Turkish Saints", which began to sprout in the early 1900s and gained momentum in the 1930s. Fārābī, Muhyiddin İbn Arabī, Hacı Bayrām-ı Velī, İsmail Hakki, Abdulkādir Geylanī, Jalāl al-Dīn Dawwānī and Aziz Mahmud Hüdāyī can be mentioned among the works written by the author during the process. Secondly, the factors that led Ayni to write her article in French are examined, and the means of communication and intellectual networks she established with Western scientific circles are included. At this point, it has been determined that the author used French in three different ways in her works, and that she was in interactive communication with scientific circles in the West through book translations, letters, and foreign travels. Among the names that come to mind in this network are Louis Massignon, Reynold A. Nicholson, Bernard Carra de Vaux, H. S. Nyberg and Carl Vett. These names also seem to have accepted the authority of M. Ali Ayni in the east. Apparently, the intellectual network that M. Ali Ayni established with Western scientific circles earned her the title of a respected scholar not only in the East but also in the West, and gave direction to her subsequent works. It can be said that Jalāl al-Dīn Dawwānī emerged as a fruit of the intellectual channel that the author opened for himself between the East and the West, and that it was written with the motive of a national duty, beyond just an academic curiosity, with the aim of introducing and proving his country to Europe. Although all of these can be marked as positive characteristics for the author, this does not mean that the subjects she portrays in her biographies will not be analyzed and questioned. The most fundamental question we need to ask here is whether M. Ali Ayni constructed other Islamic thinkers, especially Jalāl al-Dīn Dawwānī, within their historical context or by melting them in the crucible of the unity of being tradition and constructing them in new forms. In addition to the author's commitment to the tradition of Sufism and the unity of being, her nationalist and modernist orientation naturally influenced the construction of the subjects at the focal point of her biographical texts. Although the declaration of the Republic created an atmosphere of victory after great losses and defeats, the new political regime's imposing modernization program from above, its discourses of rejection of heritage, and its harsh and radical decisions in the field of religion and Islam, especially regarding Sufism and religious orders, with the beginning of the single-party-single-leader period, paved the way for another climate of despotism. Therefore, M. Ali Ayni's biographical texts should be examined by taking into account the political atmosphere of the period. Although M. Ali Ayni's studies on prominent philosophers and Sufi figures of Islamic thought confirm our determination, the content of the author's report on Jalāl al-Dīn Dawwānī can be left out of the scope of this provision since it mostly includes ontological issues. The clarification of the issue regarding Jalāl al-Dīn Dawwānī is possible by revealing the author's biography published by the University of Louvain in Belgium in 1930 and introducing it to the literature. Thus, as a result of our study, the following findings and observations were reached: (i) The article written by M. Ali Ayni on Jalāl al-Dīn Dawwānī is actually a product of the Turkish Saints project that is more than twenty years old. (ii) Ayni wrote these works to introduce important figures of Islamic thought to both the new generation and the West. (iii) These works written by Ayni using the biographical method expanded his intellectual networks in the West. (iv) In addition to the author's strong adherence to the unity of existence tradition, her nationalist and modernist tendencies

have influenced the content and direction of her works. Finally, in the appendix of our study, the Turkish translation of the author's aforementioned article titled "Note sur l'idéalisme de Djelaleddin Davani" (1931) is included and presented for the benefit of researchers in the field.

Kaynakça

- Ainî, Mehmed Ali. *Les Grandes Figures de L'Orient Un Grand Saint de L'Islam, Abd Al-Kâdir Gîlânî*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1938.
- Akdemir, Abamüslim. *Mehmed Ali Aynî'nin Düşünce Dünyası*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1997.
- Akdemir, Abamüslim. *Mehmet Ali Aynî ve Felsefesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992.
- Aksüt, Ali Kemali Aksüt. *Kalemi Sayesinde Yaşamak: Profesör Mehmed Ali Aynî*. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2021.
- Ali Aynî, Mehmed. "Note sur l'idéalisme de Djelâleddin Davani". *Revue Néo-Scholastique de Philosophie*. 33^e année, Deuxième série, n°30, (1931), 236-240. https://www.persee.fr/doc/phlou_0776-555x_1931_33_30_2615.
- Anay, Harun. *Celâleddîn Devvânî, Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.
- Arar, İsmail. "Aynî, Mehmet Ali". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/ 273-275. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Arslan, Mehmet Fatih. "Celâleddîn ed-Devvânî". *İslam Düşünce Atlası*. <https://islamdusunecatlası.org/celaleddin-ed-devvani-/504>.
- Arslan, Sevim. "Mehmet Ali Aynî'nin "Hacı Bayram Velî" Kitabının Kadim İrfan Geleneği Çizgisinde Değerlendirilmesi". *Hacı Bayram-ı Velî: IV. Uluslararası Hacı Bayram-ı Sempozyumu* (2019), 217-228.
- Aynî, Mehmet Ali. "Altıncı Beynelmîlel Felsefe Kongresi". *Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 2/7 (İstanbul, 1928), 89-106.
- Aynî, Mehmet Ali. "İbn Sina'da Tasavvuf". *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbn Sina Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler*. İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1937.
- Aynî, Mehmet Ali. *Aziz Mahmud Hüdâyî: Hayatı Şiirleri ve Meclisleri*. haz. Aynur Singin, İsmail Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2024.
- Aynî, Mehmet Ali. *Hacı Bayram Velî*. haz. H. Rahmi Yananlı. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2015.
- Aynî, Mehmet Ali. *Hacı Bayram-ı Velî*. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1343.
- Aynî, Mehmet Ali. *Hüccetü'l-İslâm İmâm Gazâlî*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1908.
- Aynî, Mehmet Ali. *İslâm Düşüncesinin Zirvesi Gazâlî*. haz. Erol Kılınç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2023.
- Aynî, Mehmet Ali. *İslâmın Büyük Velisi Abdülkadir Geylânî*. çev. Tahir Yücel. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016.
- Aynî, Mehmet Ali. *La Quintessence de la Philosophie d'Ibn Arabi*. çev. Ahmed Reşid. Paris, 1935.
- Aynî, Mehmet Ali. *Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim?* İstanbul: Şehzadebaşı, Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1341/1339.
- Aynî, Mehmet Ali. *Tasavvuf Tarihi*. haz. Hüseyin Rahmi Yananlı. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları 2017.
- Aynî, Mehmet Ali. *Türk Ahlakçıları* 1. İstanbul: Marifet Basımevi, 1939.
- Aynî, Mehmet Ali. *Türk Ahlakçıları*. haz. İsmail Kara. İstanbul: Kitabevi, 1993.
- Aynî, Mehmet Ali. *Türk Azizleri I: İsmail Hakkı*. İstanbul: Marifet Basımevi 1944.
- Balkan, Ken'an-Ahmet Halil. "Prof. Dr. Mehmet Ali Aynî'nin Hayatı (1868-1943)". *İş: Felsefe, Ahlâk ve İktimaiyat Mecmuası* 32 (İstanbul, 1942), 254-280.
- Başer, Hacı Bayram. "Darülfünun İlahiyat'ta Tasavvuf Eğitimi ve Mehmet Ali Aynî". *Darülfünun İlahiyat Sempozyumu 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri*. (2010), 283-286.
- Canlı Tarihler: *Mehmet Ali Aynî: Hatıraları* 2. İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1945.

- Demir Necati. "M. Ali Aynî'nin Muallim-i Sani Farabi İsimli Eseri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3, (1999), 439-459.
- Demir, Necati. "M. Ali Aynî'nin Muallim-i Sani Farabi İsimli Eseri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3, (1999), 439-459.
- Gece, Şule - Cangül Münüklü. "Bir Sufi'nin Müziğinde Gizemcilik: "Hazreti İnalet Han". *Kalemname* 8/16 (2023), 425-426.
- Günaydın, Yusuf Turan. "Cumhuriyet Döneminde Hacı Bayram-ı Veli Üzerine Yapılan Çalışmalar ve M. Ali Aynî'nin Eseri". *Hacı Bayram-ı Veli* (2018), 553-569.
- Kara, İsmail. *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi* 2. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- Karaçam, H. Zahit. *Mehmet Ali Aynî'nin Eğitim Felsefesi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Mustafa Salim. "Şuara-i Yemani Yıldızı Hakkında". *Mahfil* 4/45 (İstanbul: Tahirülmevlevi, 1342 [1924]), 157-158.
- Mücellidoğlu, Ali Çankaya. *Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler* 3 (Ankara: Mars Matbaası, 1969).
- Öz, Mustafa. "DERMENGHEM, Émile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/180. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Özdemir, Zeynep Büşra. "Mehmet Ali Aynî'nin Hüccetü'l-İslâm İmam Gazzâlî Adlı Eserindeki Kelâm Tarihi Anlatımı ve Düşünce Dünyasında Gazzâlî'nin Yeri". *Abdülhamid Dönemi Osmanlı Coğrafyasında İslâmî İlimler* (2019), 123-136.
- Özkan, Harun. *Mehmed Ali Aynî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Singin, Aynur. *Bugünü Geçmişe Yansıtma: Türk Tarih Tezi'nde Yeni Bir İslâm Yorumu Arayışı*. İstanbul: İLEM Yayınları, 2023.
- Thiers, Adolphe. *Histoire de La Révolution Française*. Paris: Chez Lecointe, 1834.
- Toksöz, Nezih. *Mehmet Ali Aynî'nin (1869-1945) Siyaset Felsefesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* 2. Konya: Selçuk Yayınları, 1966.
- Vaux, Carra de. *Gazali: Les Grand Philosophes*. Paris: Félix Alcan, 1902.
- Vett, Carl. *Dervish Diary*. translated by Elbridge W. Hathaway. Los Angeles: Knud K. Mogensen, 1953.
- Vett, Carl. *Kelâmî Dergâhından Hatıralar*. çev. Ethem Cebecioğlu. Ankara: Muradiye Kültür Vakfı Yayınları, 1993.
- Yaman, Hale. *Bir Türk Düşünürü Olarak Mehmet Ali Aynî'de Ahlâk Meselesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Zarcone, Thierry. "Danimarkalı Carl Vett 20. Yüzyılın Başında İstanbul'da". *İstanbul Araştırmaları Yıllığı* 3 (2014), 163-173.

MAU
PRESS

Artuklu Akademi

السبك والحبك في "صحيفة المدينة" دراسة نصّية

Ahmed Mahmoud Zakaria Tawfik | 0000-0001-5900-2949 | dr.ah.zak@gmail.com

أستاذ مساعد | جامعة حران | كلية الإلهيات | قسم اللغة العربية وآدابها | شانلي اورفه | تركيا

<https://ror.org/057qfs197>العطف: توفيق، أحمد محمود زكريا. "السبك والحبك في "صحيفة المدينة" دراسة نصّية"، *أرتكلو أكاديمي* 2/11 (ديسمبر 2024)، 292-272.<https://10.34247/artukluakademi.1523445>

الملخص: في هذه الدراسة النصّية تم تحليل وثيقة المدينة المنورة من منظور السبك والحبك لتحديد مدى تماسك النص وترابطه اللغوي والمعنوي. تهدف الدراسة إلى فهم كيفية تحقيق الوثيقة لتمامها اللغوي والمعنوي كوثيقة تاريخية أساسية، مع التركيز على كيفية استخدام العناصر اللغوية المختلفة لتحقيق الترابط النصّي. تكمن إشكالية البحث في كيفية استخدام العناصر اللغوية مثل الإحالة والاستبدال والحذف والربط والتكرار والتضام لتحقيق التماسك، وفرضية البحث أن وثيقة المدينة تعتمد على تقنيات لغوية متنوعة لتحقيق التماسك اللغوي والمعنوي. تبرز أهمية البحث في تقديم نموذج لتحليل النصوص التاريخية والدينية من منظور اللسانيات النصّية. منهج الدراسة يعتمد على تحليل العناصر اللغوية المختلفة مثل الإحالة والاستبدال والحذف والربط والتكرار والتضام، بالإضافة إلى دراسة العلاقات المعنوية مثل العلاقات السببية والتفسيرية والتفصيل بعد الإجمال. تحتوي الدراسة على تحليل مفصل لعنصري السبك والحبك. النتائج الأساسية تشير إلى أن وثيقة المدينة ليست فقط نصًا تاريخيًا مهمًا، بل هي أيضًا نموذج ممتاز لتحقيق التماسك اللغوي والمعنوي في النصوص.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية وآدابها، علم اللغة، علم اللغة النصّي، السبك، الحبك، صحيفة المدينة.

معلومات المقالة

التقييم

اثان من المحكمين الخارجيين / مراجعة مزدوجة بنظام التحكيم الأعمى

تاريخ الاستلام

27.07.2024

تاريخ القبول

19.11.2024

تاريخ النشر

31.12.2024

الإقرار الأخلاقي

تم الالتزام بالمبادئ الأخلاقية أثناء إعداد هذا العمل.

فحص التشابه

تم الفحص بواسطة - intihal.net

الإخطار الأخلاقي

artukluakademi@gmail.com

تضارب المصالح

لم يُذكر أي تضارب مصالح.

ترخيص

يملك الكاتبون حقوق الطبع والنشر لأعمالهم المنشورة في المجلة ويتم نشر أعمالهم بموجب ترخيص CC BY-NC 4.0.

معلومات الفهرسة

تُفهرس المجلة في Ulrich's و ERIH PLUS و ATLA و EBSCO و DOAJ و TrDizin و

Medine Vesikası'nda Bağdaşıklık ve Tutarlılık Metindilbilimsel Perspektiften İnceleme

Ahmed Mahmoud Zakaria Tawfik | [0000-0001-5900-2949](tel:0000-0001-5900-2949) | dr.ah.zak@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi | Harran Üniversitesi | İlahiyat Fakültesi | Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı |

Şanlıurfa | Türkiye

<https://ror.org/057qfs197>

Atıf: Tawfik, Ahmed Mahmoud Zakaria. "Medine Vesikası'nda Bağdaşıklık ve Tutarlılık Metindilbilimsel Perspektiften İnceleme", *Artuklu Akademi* 11/2 (Aralık, 2024), 272-292. <https://10.34247/artukluakademi.1523445>

Öz: Bu metin çalışmasında, Medine Sözleşmesi'nin bağlayıcılık ve tutarlılık perspektifinden analizi yapılmıştır. Amaç, belgenin dilsel ve anlamsal tutarlılığını nasıl sağladığını anlamak ve metin içindeki farklı dil unsurlarının nasıl kullanıldığını incelemektir. Araştırmanın sorunsalı, dilsel unsurların (yönlendirme, yer değiştirme, silme, bağlama, tekrar ve dayanışma gibi) tutarlılığı nasıl sağladığıdır. Araştırma hipotezi, Medine Sözleşmesi'nin dilsel ve anlamsal tutarlılığı sağlamak için çeşitli dil tekniklerine dayandığıdır. Araştırmanın önemi, metinlerin dilbilimsel bir bakış açısıyla nasıl analiz edilebileceğine dair bir model sunmaktır. Çalışmanın yöntemi, yönlendirme, yer değiştirme, silme, bağlama, tekrar ve dayanışma gibi farklı dil unsurlarının yanı sıra, neden-sonuç, açıklayıcı ve özetin detaylı hale getirilmesi gibi anlamsal ilişkileri de incelemeyi kapsamaktadır. Çalışma, bağlayıcılık ve tutarlılık unsurlarını ayrıntılı olarak analiz etmektedir. Temel sonuçlar, Medine Sözleşmesi'nin sadece önemli bir tarihi metin değil, aynı zamanda metinlerde dilsel ve anlamsal tutarlılığı sağlamak için mükemmel bir model olduğunu göstermektedir.

Keywords: Arap Dili ve Belâgatı, Metindilbilim, Metinbilimsel Bağdaşıklık, Sözdizimsel Bağdaşıklık, Tutarlılık, Medine Vesikası.

Makale Bilgileri

| | |
|---------------------|---|
| Değerlendirme | İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme |
| Geliş Tarihi | 27.07.2024 |
| Kabul Tarihi | 19.11.2024 |
| Yayın Tarihi | 31.12.2024 |
| Etik Beyan | Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. |
| Benzerlik Taraması | Yapıldı- intihal.net |
| Etik Bildirim | artukluakademi@gmail.com |
| Çıkar Çatışması | Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. |
| Lisans | Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır |
| Dizinleme Bilgileri | Dergi TrDizin, DOAJ, EBSCO, ERIH PLUS, Ulrich's ve ATLA'da taranmaktadır. |

Cohesion and Coherence in the Medina Charter A Study from a Text Linguistic Perspective

Ahmed Mahmoud Zakaria Tawfik | [0000-0001-5900-2949](tel:0000-0001-5900-2949) | dr.ah.zak@gmail.com

Asst. Prof. | Harran University | Faculty of Theology | Department of Arabic Language and Literature |

Şanlıurfa | Türkiye

<https://ror.org/057qfs197>

Citation: Tawfik, Ahmed Mahmoud Zakaria. "Cohesion and Coherence in the Medina Charter A Study from a Text Linguistic Perspective", *Artuklu Akademi* 11/2 (Dec 2024), 272-292. <https://10.34247/artukluakademi.1523445>

Abstract: In this study, the Medina Charter has been analyzed from the perspective of cohesion and coherence to determine the extent of the text's linguistic and semantic cohesion. The study aims to understand how the document achieves its linguistic and semantic cohesion as a fundamental historical document, with a focus on how different linguistic elements are used to achieve textual cohesion. The research problem lies in how linguistic elements such as reference, substitution, ellipsis, conjunction, repetition, and collocation are used to achieve cohesion. The research hypothesis is that the Medina Charter relies on various linguistic techniques to achieve both linguistic and semantic cohesion. The importance of the research lies in providing a model for analyzing historical and religious texts from the perspective of text linguistics. The study's methodology involves analyzing different linguistic elements such as reference, substitution, ellipsis, conjunction, repetition, and collocation, as well as examining semantic relationships such as causal, explanatory, and the detailed elaboration following a summary. The study includes a detailed analysis of cohesion and coherence. The main findings indicate that the Medina Charter is not only a significant historical text but also an excellent model for achieving linguistic and semantic cohesion in texts.

Keywords: Arabic Language and Literature, Textual Linguistics, Cohesion, Coherence, Medina Charter, Discourse Analysis

Article Information

| | |
|-----------------------------|--|
| <i>Reviewers</i> | Two external reviewers / Double-blind |
| <i>Date of Submission</i> | 27.07.2024 |
| <i>Date of Acceptance</i> | 19.11.2024 |
| <i>Date of Publication</i> | 31.12.2024 |
| <i>Ethical Statement</i> | Ethical principles were followed during the preparation of this study. |
| <i>Plagiarism Checks</i> | Done- intihal.net |
| <i>Complaints</i> | artukluakademi@gmail.com |
| <i>Conflict of Interest</i> | No conflict of interest declared |
| <i>License</i> | The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license. |
| <i>Indexing Information</i> | The journal is indexed in TrDizin, DOAJ, EBSCO, ERIH PLUS, Ulrich's and ATLA. |

المدخل

علم لغة النص، المعروف بالإنجليزية باسم Text linguistics، هو فرع من اللغويات يركز على دراسة النصوص كوحدات لغوية متكاملة. يهتم هذا العلم بالتحليل اللغوي للنصوص، سواء كانت كتابية أو شفوية، بهدف فهم كيفية بناء النصوص، وتنظيمها، وكيفية تحقيق الاتصال الفعال بين المتحدث أو الكاتب والمستمع أو القارئ.

مفهوم علم لغة النص يتضمن دراسة الوحدات النصية من حيث هيكلها الداخلي، والعلاقات اللغوية بين مكوناتها، مثل الجمل، والفقرات، والأقسام. يشمل البحث في هذا المجال أيضًا استخدام الأنماط اللغوية، والتكرارات، والتواصل النصي، والسياق الذي يؤثر على معاني النصوص. وتكمن أهمية هذه الدراسات في قدرتها على فتح نوافذ الفهم العميق لكيفية عمل اللغة في السياقات النصية المختلفة.

وثمة مجموعة من الشروط أو الخصائص التي يجب تحقيقها لجعل النص متماسكًا، ولكي يكون بناءً لسانيًا محكمًا. هذه المعايير تشمل العديد من الجوانب اللغوية والتواصلية التي تسهم في بناء النص بطريقة تجعله قادرًا على تحقيق الأهداف المعلوماتية والتواصلية التي صُمم من أجلها. وهي مفاهيم أساسية في علم اللغة النصي، ومن أهمها:

1. السبك أو الربط النحوي Cohesion يشير إلى العلاقات اللغوية الداخلية بين أجزاء النص، مثل الارتباطات المعرفية، والمراجعات الذاتية، والارتباطات الظاهرية كالضمائر والروابط الجمالية¹.

2. الحبك أو التماسك الدلالي Coherence يشمل السبك ويتجاوزه، حيث يركز على توجيه النص نحو تحقيق وحدة المعنى والترابط المعنوي بين الأفكار والمعلومات في النص².

وتشكل هذه المعايير وغيرها أساسًا لتحليل النصوص من منظور لغوي نصي، كما أنها تساعد في فهم كيفية بناء النصوص وتأثيرها على المتلقين أو القراء.

ولما كانت "وثيقة المدينة" أول ميثاق دستوري لتنظيم العلاقات بين المهاجرين والأنصار واليهود الذين عاشوا هناك، وباعتبارها وثيقة تاريخية ومرجعًا أساسيًا يعكس الجهود الرامية لتأسيس نظام مدني متكامل يعبر عن مبادئ التعايش والعدل، كان من الأهمية بمكان دراستها نصيًا بهدف فهم كيفية بناء الجمل والفقرات داخل الوثيقة، والوقوف على وسائل ترابطها ومدى تكاملها لنقل المعاني والمضامين التي تحملها بشكل فعال.

ويطرح الباحث عددًا من الأسئلة يسعى للإجابة عنها وهي:

كيف استخدمت وثيقة المدينة المنورة تقنيات السبك والحبك لتحقيق التماسك اللغوي؟

ما هي أهمية استخدام الترابط المعنوي في توجيه فهم القارئ لرسالة الوثيقة؟

كيف تمكنت الوثيقة من تنظيم التسلسل الهرمي للأفكار بشكل يسهل فهم العلاقات الداخلية والرسالة الكبرى للنص؟ ومن أجل تحقيق هذا الهدف سوف نتكئ على المنهج الوصفي التحليلي في تحليل السبك والعلاقات الداخلية بين أجزاء النص، والحبك التسلسل المعنوي والترابط الدلالي بين الأفكار والمفاهيم داخله.

وتقوم خطة البحث على مقدمة تحدد موضوع البحث وأهدافه وأهميته وفرضياته والمنهج العلمي المستخدم، يعقبها متن النص محل الدراسة، ثم يلي ذلك تحليل شامل في مطلبين اثنين: الأول: السبك في صحيفة المدينة. الثاني: الحبك في صحيفة المدينة. ثم خاتمة بأهم النتائج المستخلصة.

1. نص الوثيقة³

اعتمد الباحث في دراسته نص "صحيفة المدينة" الوارد في سيرة ابن هشام، وفي الحاشية رابط إلكتروني للنص على موقع الشاملة، لتقليل الحاجة إلى الإحالات المرجعية المتكررة، حيث تقوم الدراسة على الاستشهاد المستمر بنصوص الوثيقة.

2. السبك Cohesion

على الرغم من اختلاف العلماء في ترجمة المصطلح إلى السبك أو الاتساق أو الالتحام أو الانسجام أو التنضيد أو التضام، إلا أنها جميعًا تُعبّر عن التماسك اللغوي والترابط النحوي في النص، فهو من أهم المعايير التي نعتمد عليها في الحكم على جودة

¹ محمد ياسين عليوي شكري - كريم حسين ناصح خالدي، علم اللغة النصي: أبحاث تطبيقية (عمان، الأردن: مركز الكتاب الأكاديمي، 2021)، ١٠.

² شكري - خالدي، علم اللغة النصي، ١١.

³ عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا (وآخرون) (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٩٥٥)، ١/١: ٥٠٤. <https://shamela.ws/book/23833/524#p1>

النص وتمييزه كـ"نص" من عدمه⁴. ويعرفه تمام حسان [ت. ٢٠١١] بأنه "إحكام علاقات الأجزاء، ووسيلة ذلك إحسان استعمال المناسبة المعجمية من جهة، وقرينة الربط النحوي من جهة أخرى، واستصحاب الرتب النحوية إلا حين تدعو دواعي الاختيار الأسلوبي، ورعاية الاختصاص والافتقار في تركيب الجمل"⁵. كما يشير السبك إلى ترتيب تسلسلي للأحداث أو الإجراءات، حيث يتسبب الحدث الأول في حدوث الحدث التالي، مما يخلق سلسلة من العلاقات السببية؛ فهو "يترتب على إجراءات تبدو فيها العناصر السطحية على صورة وقائع بحيث يؤدي السابق منها إلى اللاحق..."⁶.

وفي التراث العربي نجد تعريفات للسبك تكاد تقترب من جوهر المفهوم المعاصر لدى النصبيين، منها ما ذكره ابن قيم الجوزية [ت. ١٣٥٠] من أن السبك "أن تتعلق كلمات البيت أو الرسالة، أو الخطبة بعضها ببعض من أوله إلى آخره، ولهذا قيل خير الكلام المسبوك المحبوك الذي يأخذ بعضه برقاب بعض"⁷.

وهكذا فإن السبك يركز على العلاقات اللغوية واللفظية بين العبارات والجمل داخل النص. ويشمل استخدام الإحالة، والتكرار، والاسم الموصول ونحو ذلك كأدوات لربط الأفكار والمعاني بشكل منطقي وسلس، كما يهدف إلى خلق تسلسل لغوي مترابط يجعل النص مفهوماً للقارئ، مما يساعد على استيعاب النص بسهولة ودون تشويش. وينقسم السبك إلى نوعين:

2.1. السبك النحوي

ونقصد به العلاقات النحوية بين الكلمات والعبارات داخل النص، حيث يتمثل في استخدام الضمائر، والروابط الجمالية، والتركيبات النحوية الأخرى لربط العبارات بعضها ببعض، فهو كما قيل تعبير عن "التماسك الصياغي من خلال الأدوات النحوية المحفوظة في الذاكرة اللغوية"⁸. وبالتالي فإنه يضمن تسلسلاً نحويًا صحيحًا ومنطقيًا، كما أنه يساهم في سلاسة الجمل وتموجها اللغوي. ويتجلى السبك النحوي فيما يلي:

2.1.1. الإحالة

ويطلق عليها بعضهم "الألفاظ الكنائية"⁹. وتستخدم الإحالة لتوجيه القارئ إلى مرجع معين سواء كان داخل النص نفسه أو خارجه، فهي عملية استرجاع للمعنى بين عنصر وآخر، وبالتالي فإنها تؤدي دورًا مهمًا في الترابط والتماسك النصي كما أنها تحقق استمراريته الدلالية¹⁰. والعناصر المستخدمة في الإحالة تشمل أسماء الإشارة، والضمائر، وأدوات المقارنة، وغيرها، وتستخدم للإشارة إلى شخص أو شيء مُحدد سبق ذكره أو سيتم ذكره وتنقسم الإحالة إلى نوعين رئيسيين حسب موقع المرجع:

1. إحالة نصية داخل النص: وهي الإحالة التي تشير إلى عناصر أو مرجعيات داخل النص ذاته.
 2. إحالة مقامية خارج النص: وهي الإحالة التي تشير إلى عناصر أو مرجعيات خارج النص ذاته¹¹.
- كما يمكن تقسيم الإحالة بناءً على توقيتها إلى:
- إحالة قبلية: تشير إلى شيء سبق ذكره في النص.
 - إحالة بعدية: تُحيل إلى شيء سيأتي ذكره لاحقًا في النص¹².

تقوم الإحالة بمختلف أنواعها على مبدأ الاقتصاد اللغوي سعياً لتحقيق الدمج اللغوي من خلال اختصار للعناصر اللغوية بصورة تغني عن تكرارها¹³. وهو ما يعزز من وضوح الرسالة التي يرغب الكاتب في إيصالها.

⁴ معتصم حمد، "وسائل التماسك النصي في كتابات متعلمي اللغة العربية الناطقين بلغات أخرى. المستوى المتقدم"، مجلة إلهيات كوجالي ١/٥ (٢٠٢١) ٣٠٧.

⁵ تمام حسان، "موقف النقد العربي التراثي من دلالات ما وراء الصياغة اللغوية"، قراءة جديدة لتراتنا النقدي، تحقيق النادي الثقافي الأدبي (جدة: النادي الثقافي الأدبي، ١٩٩١)، ٧٨٩/٢.

⁶ روبرت دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، ترجمة تمام حسان (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٩٨)، ١٠٣.

⁷ شمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، ٣٢٤.

⁸ محمد عبد المطلب، "علم لغة النص السبك والحبك والإحالة"، مجلة جامعة مصر للدراسات الإنسانية 3، عدد 3 (يوليو ٢٠٢٣): ٢٠٣، <https://doi.org/10.21608/mjoms.2023.297721>.

⁹ دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، ٣٢٠.

¹⁰ رويدة حسين شحبل وابتهال محمد البار، "مفهوم الإحالة وعناصرها"، حولية كلية اللغة العربية بجرزا ٢٨، عدد ١ (مارس ٢٠٢٤): ٩٢٠، <https://doi.org/10.21608/bfag.2024.263080.1426>.

¹¹ محمد جواد النوري، لسانيات النص وتحليل الخطاب (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٢١)، ٤٥٤.

¹² النوري، لسانيات النص وتحليل الخطاب، ٤٥٥.

¹³ محمود بوستة، "تماسك الخطاب القرآني عن طريق أسماء الإشارة من خلال تفسير أضواء البيان للشنقيطي"، معارف ١٥، عدد ٢ (ديسمبر ٢٠٢٠): ٢٢٠، <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/142114>.

وفي الجدول التالي نستعرض مواضع الإحالة ونوعها ومرجعها

| الفقرة | موضع الإحالة | نوع الإحالة | مرجع الإحالة |
|---|-------------------------|---------------------------------|---|
| وَمَنْ تَبِعَهُمْ، فَلَحِقَ بِهِمْ، وَجَاهَدَ مَعَهُمْ | "هم، بهم، معهم" | إحالة نصبية قبلية بالضمير | تعود على المؤمنين، والمسلمين من قريش، وأهل يثرب |
| يَتَعَاقَلُونَ بَيْنَهُمْ، وَهُمْ يَفْدُونَ عَانِيَهُمْ | في "هم، بينهم، عانيهم" | | تعود على المهاجرين من قريش. |
| وَكُلُّ طَائِفَةٍ تَفْدِي عَانِيَهَا | في "عانيها" | | يعود على كل طائفة |
| ذِمَّةُ اللَّهِ وَاحِدَةٌ، يُجِيرُ عَلَيْنَهُمْ أَذْنَاهُمْ، وَإِنَّ الْمُؤْمِنِينَ بَعْضُهُمْ مَوَالِي بَعْضٍ دُونَ النَّاسِ | "أذناهم"، و"بعضهم" | | يعود على المؤمنين |
| مَنْ تَبِعَنَا مِنْ يَهُودٍ | "نا" | | يعود على المسلمين |
| لَهُ النَّصْرَ، وَالْأَسْوَةَ | "ه" | | يعود على "مَنْ تَبِعَنَا مِنْ يَهُودٍ" |
| غَازِيَةٌ غَزَتْ مَعَنَا يُعْقَبُ بَعْضُهَا بَعْضًا. | "نا، بعض، بعضها" | | تعود على المؤمنين |
| فَإِنَّهُ لَا يُوتَعُ إِلَّا نَفْسَهُ، وَأَهْلَ بَيْتِهِ | "هم، ه، نفسه، أهل بيته" | | تعود على اليهود |
| الْمُؤْمِنِينَ الْمُتَّقِينَ عَلَى أَحْسَنِ هَدْيٍ، وَأَقْوَمِهِ | "ه" | | يعود على "الهدى" |
| الْمُؤْمِنِينَ يُبَيِّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ بِمَا نَالَ دِمَاءَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ | "هم، بعضهم، دماءهم" | | تعود على "المؤمنين" |
| وَلَا يَحُولُ دُونَهُ عَلَى مُؤْمِنٍ | "ه" | | يعود على "مال" |
| وَإِنَّهُ لَمْ يَأْتِمْ امْرُؤٌ بِحَلِيفِهِ | "ه" | | يعود على "امرؤ" |
| مَوَالِي ثَعْلَبَةَ كَأَنْفُسِهِمْ | "هم" | | يعود على "بني ثعلبة" |
| لَا تُجَارُ حَرَمَةٌ إِلَّا بِأَذْنِ أَهْلِهَا | "ها" | | يعود على "حرمة" |
| مَا كَانَ بَيْنَهُمْ مِنْ حَدِيثٍ، أَوْ اشْتِجَارٍ يُخَافُ فِسَادَهُ، فَإِنَّ مَرَدَّهُ إِلَى اللَّهِ | الضمير "ه" | | يعود على "حدث، أو اشتجار" |
| إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَأْتَمَّ | اسم الموصول "من" | إحالة نصبية قبلية الموصول | يعود على اليهود |
| هَذَا كِتَابٌ مِنْ مُحَمَّدٍ | اسم الإشارة "هذا" | إحالة نصبية بعدية الإشارة | يعود على الكتاب أي الوثيقة |

| | | | |
|---|---------------|--------------------|---|
| يعود على الكتاب أي الوثيقة | | اسم الإشارة "هذا" | إنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم وآثم |
| تعود إلى شخصية تاريخية معروفة في الإسلام، النبي محمد صلى الله عليه وسلم | مقامية خارجية | محمد النَّبِيِّ | هذا كتابٌ من مُحَمَّدِ النَّبِيِّ |
| تعود إلى مجموعة من الناس المعروفة تاريخيًا، وهم المسلمون الأوائل من مكة قريش وسكان المدينة يثرب | | المؤمنين والمسلمين | المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب |
| تعود إلى مجموعة من الناس معروفين تاريخيًا، وهم المسلمون الذين هاجروا من مكة إلى المدينة. | | المهاجرون | المهاجرون من قريش |
| تعود إلى فئة دينية محددة معروفة في المدينة المنورة. | | اليهود | وَإِنَّ الْيَهُودَ يُنْفِقُونَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ مَا دَامُوا مُحَارِبِينَ |
| تعود إلى قبيلة معروفة في شبه الجزيرة العربية كانت تعيش في مكة. | | قريش | الْمُهَاجِرُونَ مِنْ قُرَيْشٍ عَلَى رِبْعَتِهِمْ |
| تعود إلى جماعات يهودية محددة كانت تعيش في المدينة المنورة. | | يهود... | يهود بني النَّجَار، بني الحارث، بني ساعدة، بني جُشَم، بني الأوس، بني ثعلبة، بني الشُّطَيْبَةَ |
| تعود إلى معتقدات دينية أساسية في الإسلام | | الله، اليوم الآخر | الله واليوم الآخر |
| تعود إلى المدينة المنورة، والتي كانت تُعرف باسم يثرب قبل قدوم النبي محمد صلى الله عليه وسلم | | يثرب | بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُسْلِمِينَ مِنْ قُرَيْشٍ وَيَثْرِبَ |
| تعود إلى جميع الأفراد والمجموعات المذكورين في الوثيقة والذين كانوا يعيشون في المدينة المنورة. | | أهل هذه الصحيفة | وَإِنَّ بَيْنَهُمُ النَّصْرَ عَلَى مَنْ حَارَبَ أَهْلَ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ |

278

تحليل الإحالة القبلية والبعدية في النص يوضح كيفية استخدام الضمائر والأسماء الموصولة وأسماء الإشارة لتحقيق الترابط والانسجام في النص، مما يساهم في السبك النصي وتوضيح العلاقات بين الأجزاء المختلفة من الوثيقة. أما في حال تتبع الإحالة المقامية أعني الإحالة إلى خارج النص في صحيفة المدينة، نلاحظ الإشارات إلى أسماء أشخاص وقبائل وأماكن وأحداث تتجاوز محتوى النص وتستند إلى المعرفة الثقافية أو التاريخية. وهذا يكشف كيف أن الوثيقة تعتمد بشكل كبير على السياق التاريخي والديني والثقافي لفهم مضامينها ومقاصدها بشكل كامل.

2.1.2. الاستبدال

هو عملية لغوية يتم فيها استبدال عنصر لغوي بعنصر آخر يحمل المدلول نفسه؛ بحيث يكون العنصر المتقدم بديلاً للعنصر المتأخر¹⁴. فقد تكون هناك كلمة تحمل معنى جملة كاملة سبقتها، وقد يكون فعل يعبر عن معنى فعل آخر، وقد تجد

¹⁴ علي حفظ الله محمد ناصر، "الاستبدال في لغة القرآن الكريم مقارنة نصية"، دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية ١٤ (٢٠٢١)، ٧٠.

اسما يشير إلى قول يسبقه وهكذا¹⁵. وهو ما يسهم في تجنب التكرار وتحقيق التنوع في التعبير. ويتميز الاستبدال بطبيعته المعجمية والنحوية، وينقسم إلى ثلاثة أقسام رئيسية:

1. الاستبدال الاسمي: يتضمن استبدال اسم بأخر يعبر عن نفس المعنى.
2. الاستبدال الفعلي: يتضمن استبدال فعل بأخر يؤدي نفس الوظيفة أو يعبر عن نفس المعنى.
3. الاستبدال القولي: يتضمن استبدال جملة أو قول بأخر يعبر عن نفس الفكرة¹⁶.

يساعد الاستبدال في الحفاظ على تدفق النص وسلاسته، ويمنع الرتابة الناتجة عن تكرار نفس الكلمات أو العبارات، مما يجعل النص أكثر جاذبية ووضوحًا.

وفي الجدول التالي نستعرض مواضع الاستبدال أنواعه المختلفة في وثيقة صحيفة المدينة¹⁷.

| الفقرة | نوع الاستبدال | موضع الاستبدال |
|---|---------------|---|
| هذا كتابٌ من محمّد النَّبِيِّ «رسول الله» بين المؤمنين | اسمي | تم استبدال "كتاب" بـ"وثيقة" ضمنية تشير إلى نفس الشيء |
| وَإِنَّهُ مَنْ تَبِعَنَا مِنْ يَهُودٍ | | تم استبدال "اليهود" بـ"تابعينا" ضمنيا |
| وبنو النَّجَارِ على رُبْعَتِهِمْ، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكلُّ طائفةٍ تُقْدِي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين | استبدال فعلي | يتكرر الفعل "يتعاقلون" و"تُقْدِي" بشكل يخلق نوعا من الاستبدال الضمني حيث يستبدل كل فعل بفعل مشابه له في السياق. |
| المهاجرون من قريشٍ على رُبْعَتِهِمْ، يتعاقلون بينهم، وهم يَقْدُونَ عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين... | استبدال عباري | الفقرات التي تصف القبائل المختلفة نحو المهاجرون، بنو الخزرج، بنو عوف، بنو الحارث... تتبع نمطًا معينًا حيث يتم استبدال أسماء القبائل، ولكن العبارات تظل ثابتة تقريبا، مما يخلق نوعًا من الاستبدال العباري. |

279

وهكذا نلاحظ أن النص يعتمد على تكرار نمطي للأسماء والأفعال والعبارات بشكل متناسق، مما يخلق نوعا من الاستبدال التلقائي الذي يعزّز التماسك النصي. الاستبدال الاسمي يتمثل في استبدال الأسماء بجمل أو عبارات مختلفة تحمل المعنى نفسه، الاستبدال الفعلي يتم من خلال استخدام الأفعال نفسها لوصف أفعال مشابهة لأشخاص مختلفين، والاستبدال العباري يتم عبر تكرار العبارات نفسها مع تغيير أسماء الأشخاص أو الفئات المشار إليها.

2.1.3. الحذف

هو عملية لغوية يتم فيها حذف جزء من النص يمكن استنتاجه من السياق دون أن يؤثر ذلك على فهم الجملة أو النص بشكل كامل، حيث يُعرّفه النصيون بأنه "استبعاد العبارات السطحية التي يمكن لمحتواها أن يقوم في الذهن، أو أن يُوسَّع، أو أن يُعدَّلَ بواسطة العبارات الناقصة"¹⁸. وفي الوقت الذي يسعى الحذف فيه إلى تحقيق الإيجاز والتكثيف من خلال إزالة العناصر غير الضرورية لزيادة وضوح الفكر، فإنه يهدف إلى إثارة فضول القارئ أو المستمع لملء الفراغات بنفسه. وهو ما يتطلب أن يكون القارئ أو المستمع قادرًا على فهم النص وفك الشفرات المفقودة.

ينقسم الحذف إلى أنواع ثلاثة رئيسية: الحذف الاسمي، الحذف الفعلي، والحذف الجملي.

1. الحذف الاسمي: يتم فيه حذف اسم مع الاحتفاظ بالمعنى واضحًا من السياق.
2. الحذف الفعلي: يتم فيه حذف الفعل، مع بقاء دلالاته مفهومة من خلال السياق أو القرائن.

¹⁵ حاتم كاطع العطواني، "الاستبدال الشكلي في تصميم الشعار"، الأكاديمي، عدد ٩٤ (ديسمبر ٢٠١٩): ١٧٣، <https://doi.org/10.35560/jcofarts94/171-186>.

¹⁶ جاسم علي جاسم، أبحاث في علم اللغة النصي وتحليل الخطاب (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٤)، ١٨.

¹⁷ ابن هشام، السيرة النبوية، ١ / ٥٠١: ٥٠٤.

¹⁸ دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، ٣٠١.

3. **الحذف الجملي:** يتم فيه حذف جملة كاملة، لكن المعنى يبقى واضحًا من السياق¹⁹. وفي الجدول التالي نستعرض مواضع الحذف بأنواعه المختلفة في وثيقة صحيفة المدينة²⁰.

| الفقرة | نوع الحذف | موضع الاستبدال |
|--|-----------|--|
| وَلَوْ كَانَ وَوَلَدَ أَحَدِهِمْ | حذف اسمي | أي: وَلَوْ كَانَ الْبَاغِي وَوَلَدَ أَحَدِهِمْ |
| وَبُنُو عَوْفٍ عَلَى رِبْعَتِهِمْ يَتَعَاقَلُونَ | | يمكن أن يكون المحذوف هو الخبر، ليصبح "بُنُو عَوْفٍ عَلَى رِبْعَتِهِمْ يَتَعَاقَلُونَ" "موجودون". |
| وَأَنَّ الْمُؤْمِنِينَ الْمُتَّقِينَ عَلَى مَنْ بَعَى مِنْهُمْ | حذف فعلي | الفعل المحذوف المحتمل هنا يمكن أن يكون "يتعاونون" أو "يتحدون" أو "يقفون" أو "يجتمعون" أو غيره من الأفعال التي تشير إلى تضامن المؤمنين واتحادهم ضد من يبغى أو يظلم. |
| وَأَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ أَكْبَرُ هَذَا | | الفعل المحذوف يمكن أن يكون "يشهد"، بمعنى "وإن الله يشهد على أكبر هذا" |
| وإنه لا تجار قريش ولا من نصرها. | | الفعل المحذوف يمكن أن يكون "يجار"، على تقدير "ولا يجار من نصرها". |
| ولا يُؤْخَذُ مِنْهُ صَرْفٌ، وَلَا يَأْخُذُ مِنْهُ عَدْلٌ | | ولا يُؤْخَذُ مِنْهُ صَرْفٌ، وَلَا يَأْخُذُ مِنْهُ عَدْلٌ |
| وَأَنَّهُ مَنْ تَبِعَنَا مِنْ يَهُودٍ فَإِنَّ لَهُ النَّصْرَ وَالْأُسُوءَةَ، غَيْرَ مَظْلُومِينَ وَلَا مُتَنَاصِرِينَ عَلَيْهِمْ | حذف جملي | الحذف يتمثل الحذف الجملي هنا في عدم تكرار الشرط "من تبعنا من يهود" بعد الجملة الأولى. يمكن إعادة صياغتها بشكل كامل ليكون "من تبعنا من يهود، فإن له النصر، ومن تبعنا من يهود له الأسوة غير مظلومين، ومن تبعنا من يهود لا يكون عليه متناصر |

280

نلاحظ أن الحذف في وثيقة صحيفة المدينة يظهر بوضوح من خلال حذف الأفعال والأسماء والجمل التي يمكن فهمها ضمناً من السياق النصي. هذا النوع من الحذف يساعد على تحقيق التماسك النصي وتجنب التكرار غير الضروري. يعتمد النص على فهم القارئ للعناصر المحذوفة بناءً على السياق والمعنى العام للجملة.

2.1.4. الربط

الربط هو الطريقة التي تترابط بها أجزاء النص اللاحقة والسابقة بشكل منظم ومتناسك، مما يضمن تدفق الأفكار والمعلومات بسلاسة داخل النص²¹. ويعتبر العطف أحد أهم وسائل الربط والاتساق في النصوص، ويكون باستخدام أدوات مثل "و" و"أو" كما يشمل كلمات وعبارات مثل: "لكن"، "لأنه"، "بالإضافة إلى ذلك"، و"على الرغم من". وهذه الحروف والأدوات "لا يمكن أن تتبادل الأدوار الوظيفية؛ لأن كل واحد منها يؤدي وظيفة مختلفة عن الأخرى"²². تلعب أدوات الربط دورًا مهمًا في تحقيق وحدة النص وانسجامه؛ بدون هذه الأدوات، قد يظهر النص كمجموعة من الأجزاء المنفصلة، لكن باستخدامها، يصبح النص أكثر تماسكًا وترابطًا. وعادة ما تقيد المعاني التالية:

1. **مطلق الجمع:** يشير إلى ربط الأفكار أو العبارات التي تضيف معلومات جديدة، بدون تداخل أو تضارب.
2. **التخيير:** يشير إلى ربط الأفكار أو العبارات التي تعرض خيارات بديلة.
3. **الاستدراك:** يشير إلى ربط الأفكار أو العبارات التي تقدم معلومات متناقضة أو تعارضية.
4. **التفريع:** يشير إلى ربط الأفكار أو العبارات التي تشرح أسباب أو نتائج لأحداث معينة.

¹⁹ علي جاسم، أبحاث في علم اللغة النصي وتحليل الخطاب، ١٩.

²⁰ ابن هشام، السيرة النبوية، ١/ ٥٠١: ٥٠٤.

²¹ انظر: أيمن نصيب، "الأدوات النصية وتصنيفاتها في اللغة العربية"، ألف ١/٦ (نوفمبر ٢٠١٩): ١٩٧.١٨٠،

<https://www.asjp.cerist.dz/en/article/103585>.

²² محمود محمد عبد الكريم الحريبات، "خصائص التراكيب ظواهر الربط وأثرها في بنية النص دراسة نحوية دلالية من منظور علم اللغة النصي"، مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات ٢، عدد ٣٦ (يونيو ٢٠١٥): ٢١٩. <https://doi.org/10.12816/0016159>.

وفي الجدول التالي نستعرض مواضع الربط بأنواعه المختلفة في وثيقة صحيفة المدينة²³.

| المعنى | الأداة | الفقرة |
|--|--------|--|
| لربط بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب ومن تبعهم. هذا الربط يوضح انضمام جميع هذه الفئات ضمن نفس المجموعة. | الواو | هذا كتابٌ من محمّد النَّبِيِّ «رسول الله» بين المؤمنين، والمسلمين من قريش، «وأهل يثرب»، وَمَنْ تبعهم، فلحق بهم، وجاهد معهم |
| لربط بين الأفعال "أقرّ" و"امن"، مما يوضح أن قبول الصحيفة والإيمان بالله مرتبطان بشكل وثيق. | الواو | وإنّه لا يحلُّ لمؤمنٍ أقرَّ بما في هذه الصّحيفة، وامن بالله واليوم الآخر |
| الربط هنا يتمثل في استخدام "أو" للتخيير بين نصر المحدث أو إيوائه | أو | وإنّ مَنْ نصره، أو اواه، فإنّ عليه لعنة الله |
| الربط هنا يتمثل في استخدام "فإنّ" للاستدراك بعد الشرط "مهما اختلفتم فيه من شيء". مما يشير إلى أن الحل النهائي لأي خلاف هو الرجوع إلى الله ورسوله. | فإن | وإنّه مهما اختلفتم فيه من شيء، فإنّ مردّه إلى الله |
| الربط استخدام "إلا" للاستدراك بعد ذكر حقوق اليهود والمسلمين، مما يشير إلى أنه بالرغم من تساوي الحقوق، فإن الشخص الذي يظلم نفسه أو يرتكب إثماً يتحمل المسؤولية وحده. | إلا | وَلِلْمُسْلِمِينَ دِينُهُمْ، مَوَالِيَهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ، إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَاتَّمَّ |
| الربط هنا يتمثل في استخدام "فإنّه" لتفريع النتيجة على الشرط "من اعتبط مؤمناً قتلاً عن بيّنة"، مما يعني أن من قتل مؤمناً عن عمد يجب أن يُقتَصَ منه، إلا إذا رضي ولي المقتول بالدية. | | وإنّه من اعتبط مؤمناً قتلاً عن بيّنة؛ فإنّه قَوْدٌ به |
| الربط هنا يتم استخدام "ما داموا" لتفريع سبب الإنفاق على حالة الحرب، مما يعني أن اليهود يجب أن ينفقوا مع المؤمنين طالما كانوا في حالة حرب. | | وإنّ اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين |

281

وهكذا نلاحظ أن الربط هو أساسي في بناء النصوص، يضمن تدفق الأفكار بشكل منظم ومتناسك، ويساهم في تحقيق الاتساق اللغوي والمعنوي بين أجزاء النص المختلفة. يمكن تحقيق الربط لإفادة مطلق الجمع، التخيير، الاستدراك، والتفريع، مما يعزز من وضوح النص وفهمه. هذه الأنواع من الربط تساعد على تحقيق التماسك النصي وتعزيز وضوح النص ومعناه، فهم المتلقي للرسالة والمبادئ المقررة في الوثيقة.

2.2. السبك المعجمي

يشير السبك المعجمي إلى العلاقات المعجمية بين الكلمات داخل النص، فهو "علاقة جامعة بين عنصرين أو أكثر داخل المتتابعات النصية"²⁴. كما أنه "أثر للتماسك النصي الناتج عن اختيار المفردات"²⁵. ويتمثل السبك المعجمي في التكرار، والمجموعات الدلالية أو المصاحبات اللفظية، لربط المعاني وتكاملها في النص. ويهدف إلى تعزيز الاتساق المعنوي والدلالي داخل النص، بحيث يعزز إدراك المفاهيم والمعاني المطروحة. باختصار، السبك النحوي يركز على العلاقات البينية النحوية بين الكلمات والجمل، بينما السبك المعجمي يركز على العلاقات الدلالية والمعنوية بين الكلمات والمفاهيم.

2.2.1. التكرار

التكرار هو صورة من صور السبك المعجمي في النص، ويشير إلى استخدام الكلمات أو العبارات نفسها أو الكلمات ذات الصلة بشكل متكرر. ويمكن أن يكون عن طريق تكرار العنصر المعجمي نفسه، أو التكرار بالترادف أو شبه الترادف، أو التكرار من

²³ ابن هشام، السيرة النبوية، ١/ ٥٠١: ٥٠٤.

²⁴ فهد الغانمي، النص القضائي القيم والمعايير النصية (عمان: دار غيداء للنشر والتوزيع، ٢٠١٩)، ١٧٣.

²⁵ محمد العبد، المفارقة القرآنية دراسة في بنية الدلالة (القاهرة: الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، ٢٠١٣)، ٤٥.

خلال الأسماء الشاملة، والكلمات العامة²⁶. يُستخدم التكرار لتعزيز الترابط النصي حيث يساعد على ربط الجمل والأفكار بعضها ببعض، مما يُضفي على النص سلاسة وترابطًا. بالإضافة إلى أدواره في تأكيد أهمية فكرة أو معنى معين، وجعله راسخًا في ذهن القارئ أو السامع، وتوضيح المفاهيم المعقدة وجعلها أسهل فهمًا، كما يُضفي التكرار على النص جمالًا وإيقاعًا خاصًا، ويجعله أكثر تأثيرًا وجمالًا²⁷.

وفي الجدول التالي نستعرض مواضع التكرار بأنواعه المختلفة في وثيقة صحيفة المدينة²⁸:

| المعنى | التكرار | الفقرة |
|---|--------------------|--|
| يعزز فكرة التعاون والتكافل بين المؤمنين أو بين أبناء القبيلة | يتعاقلون | يتعاقلون بينهم |
| يعزز وحدة المجتمع المؤمن وأهمية التضامن بين أفرادها. | مؤمن | لا يُسالَم مؤمنٌ دون مؤمنٍ |
| يُستعمل التكرار بالترادف هنا لتعزيز مفهوم المصادقية المطلقة فيما ورد في هذه الصحيفة | أصدق، أبر | وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ أَصْدَقِ مَا فِي هَذِهِ الصَّحِيفَةِ وَأَبْرَرِهِ |
| حيث تشير كلتاها إلى السعي لتحقيق الظلم أو الأذى، مما يعزز فكرة الوقوف ضد الظلم والعدوان. | بغى، ابتغى | وَإِنَّ الْمُؤْمِنِينَ الْمُتَّقِينَ أَيْدِيهِمْ عَلَىٰ كُلِّ مَنْ بَغَىٰ مِنْهُمْ، أَوْ ابْتَغَىٰ |
| كلتا الكلمتين تعبران عن الشخص الذي يرتكب المظالم والآثام، فإن التكرار هنا يشير إلى عدم التسامح مع أي شكل من أشكال السلوك المنحرف. | ظالم، آثم | وَإِنَّهُ لَا يَحُولُ هَذَا الْكِتَابَ دُونَ ظَالِمٍ وَأَثِمٍ |
| التكرار لتأكيد استثناء أولئك الذين يرتكبون الشرور | ظلم، أثم | إِلَّا مَنْ ظَلَمَ أَوْ أَثِمَ |
| استخدام التكرار هنا يعزز ويؤكد أن الله يظل بجانب من يتصفون بالصلاح بشتى صورته. | بر، اتقى | وَإِنَّ اللَّهَ جَارٌ لِمَنْ بَرَّ وَاتَّقَىٰ |
| اسم شامل يشمل عدة مجموعات | طائفة | وَكُلُّ طَائِفَةٍ تَفْئِدُ عَانِيهَا بِالْمَعْرُوفِ وَالْقِسْطِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ |
| اسم شامل يشمل جميع اليهود المشاركين في الوثيقة | اليهود | لِلْيَهُودِ دِينُهُمْ، وَلِلْمُسْلِمِينَ دِينُهُمْ |
| اسم شامل يشمل جميع الأفراد الذين يؤمنون برسالة محمد صلى الله عليه وسلم. | المؤمنين، المسلمين | هَذَا كِتَابٌ مِنْ مُحَمَّدٍ النَّبِيِّ «رسول الله» بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ، وَالْمُسْلِمِينَ |

282

وهكذا، تسهم أنواع التكرار المختلفة في وثيقة صحيفة المدينة في تعزيز الترابط النصي وتوضيح المفاهيم والمبادئ، بمعنى أنه في الوقت الذي يحقق فيه تماسك نصيا، فإنه يسهم أيضا في إيصال الرسالة بشكل أكثر فعالية ووضوحًا.

2.2.2. التضام

هو "تَطَلُّبُ إحدى الكلمتين للأخرى في الاستعمال على صورة تجعل إحداها تستدعي الأخرى بشكل دائم أو متكرر"²⁹. وقيل هو: "إيراد كلمتين أو أكثر لخلق معنى أعم من معنى أيهما كضم حرف النداء أو حرف الجر إلى الاسم أو ضم الصلة للموصول أو ضم فعلي الشرط إلى أداة الشرط"³⁰. يمكن اعتبار التضام نوعًا من المصاحبات اللفظية ويقصد بها "توارد زوج من الكلمات بالفعل أو بالقوة؛ نظرًا إلى ارتباطهما بحكم علاقة من العلاقات"³¹. ولا ريب أن استخدام تراكيب وكلمات متضامة باستمرار يسهم في خلق أسلوب موحد ومتجانس في النص، مما يعزز من جاذبيته ووضوحه، كما أن توفير تركيبات لغوية مألوفة

²⁶ محمد خطابي، لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1991)، 24.

²⁷ رنا هشام منصور، "التكرار وأثره في التماسك النصي دراسة في شعر بشار بن برد"، لارك 3، عدد 46 (يونيو 2022): 106، <https://doi.org/10.31185/lark.Vol3.Iss46.2385>.

²⁸ ابن هشام، السيرة النبوية، 1/ 501: 504.

²⁹ تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977)، 94.

³⁰ فاضل مصطفى الساطي، أقسام الكلام العربي من حيث الشكل والوظيفة (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1977)، 196.

³¹ خطابي، لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب، 179.

تسهل على القارئ استيعاب المعاني المعقدة، بالإضافة تعظيم قدرته على تذكر النص من خلال إنشاء روابط بصرية ومعنوية بين الكلمات المتصاحبة.

وينشأ التضام نتيجة تفاعل مجموعة من العوامل اللغوية (الاستخدام المتكرر، التوافق الدلالي، التراكيب النحوية) والنفسية (التذكر والربط الذهني، التوقع والتنبؤ) والاجتماعية (عمليات التعليم والتعلم، والتفاعل الاجتماعي) وغير ذلك. وفي الجدول التالي نستعرض مواضع التضام بأنواعه المختلفة في وثيقة صحيفة المدينة³².

| العلاقة والدلالة | التضام | الفقرة |
|---|----------------------|---|
| تضاد بين "مؤمن" و"كافر" يسلط الضوء على خصوصية العلاقات بين المؤمنين دون الكفار | مؤمن، كافر | وَلَا يَقْتُلُ مُؤْمِنٌ مُؤْمِنًا فِي كَافِرٍ، وَلَا يَنْصُرُ كَافِرًا عَلَى مُؤْمِنٍ |
| في حين أن "اختلفتم" تعكس الوضع الحالي الذي قد يكون فيه تباين في الآراء أو المواقف، فإن "مردّه" يشير إلى الحل أو المرجعية التي تجمع كل الآراء تحت حكم واحد وهو حكم الله | اختلفتم، مردّه | وَإِنَّهُمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ، فَإِنَّ مَرَدَّهُ إِلَى اللَّهِ |
| تمثلان أفعالاً متضادة حيث "خرج" يعبر عن الحركة والخروج من المدينة، بينما "قعد" يشير إلى الاستقرار والبقاء داخل المدينة. يُستخدم التضاد هنا لتوضيح أن الأمان مضمون لكل من يختار الخروج أو البقاء، مما يعزز مفهوم الأمان الشامل والعدالة في التعامل مع الأفراد سواءً اختاروا المغادرة أو البقاء. كما يعكس التنوع في الخيارات التي يمكن أن يتخذها الأفراد داخل النص، ويشدد على المساواة في الأمان الذي يُعطى للجميع، مهما كانت اختياراتهم أو تصرفاتهم. | خرج، قعد | وَإِنَّهُ مَنْ خَرَجَ آمِنٌ، وَمَنْ قَعَدَ آمِنٌ بِالْمَدِينَةِ |
| يبرز النص التباين بين اليهود والمسلمين، مما يشير إلى اختلافات عقائدية وأساسية تؤثر على الحقوق والواجبات بين الأطراف المختلفة. | يهود، مسلمين | لِلْيَهُودِ دِينُهُمْ، وَلِلْمُسْلِمِينَ دِينُهُمْ، |
| كلمة "المهاجرون" تشير إلى مجموعة من الأشخاص، لكن "قريش" ككل تشير إلى الجزء الأكبر الذي ينتمي إليه هؤلاء المهاجرون. | المهاجرون قريش | الْمُهَاجِرُونَ مِنْ قُرَيْشٍ عَلَى رِبْعَتِهِمْ |
| الاشتغال المشترك "قتل" و"بيّنة" و"قود" حيث تشترك جميعها في السياق القانوني والعدلي. | قتل، بيّنة، قود | وَإِنَّهُ مَنْ اعْتَبَطَ مُؤْمِنًا قَتَلًا عَنْ بَيِّنَةٍ؛ فَإِنَّهُ قَوْدٌ بِهِ |
| التوراد هنا يجسد المعنى الكامل للإيمان في الإسلام؛ أي إيمان بالله بدون الإيمان باليوم الآخر يكون ناقصاً، والعكس صحيح. | الله، اليوم الآخر | وَأَمَّنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ |

وثيقة صحيفة المدينة تزخر بالعلاقات المعجمية المختلفة، مما يعزز من تماسك النص وقوته. العلاقات المعجمية، سواء كانت تضاد أو تنافر أو علاقة الكل بالجزء أو علاقة الجزء بالجزء أو الاشتغال المشترك، كلها تسهم في إثراء النص وإيصال الرسالة بوضوح ودقة.

3. الحبكة (Coherence)

في نظرية النصية التي طورها بوجراند، يُعتبر الحبكة المعيار الثاني الذي يساعد في إثبات نصية النص³³. يُعنى الحبكة بالعلاقات الدلالية والمعنوية بين المفاهيم والأفكار داخل النص، وليس فقط بالروابط الشكلية مثل الروابط اللغوية أو الأساليب البنائية. يعني ذلك أن النص يكون متماسكاً إذا كانت هناك علاقات واضحة ومتراصة بين المعاني والمفاهيم التي يعبر عنها النص، مما يسهم في فهم الرسالة التي يحاول المتكلم توصيلها.

³² ابن هشام، السيرة النبوية، ١/ ٥٠١: ٥٠٤.

³³ دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، ١٠٣: ١٠٥.

نص الوثيقة يُظهر مستوى عاليًا من التماسك المعنوي من خلال تنظيم الأفكار والأحداث بطريقة متسقة، حيث يتم ترتيبها بشكل يسهل على القارئ فهم العلاقات بين المعاني والأفكار. وفيما يلي تحليل لمظاهر الحبكة في النص:

3.1. وحدة النص:

النص يبدأ بصيغة تعاقدية واضحة، وكأنه عقد قانوني يتعهد فيه كل طرف بالالتزام بما جاء فيه، حيث يتم توضيح الحقوق والواجبات بشكل رسمي ملزم، فيقول: "بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، هَذَا كِتَابٌ مِنْ مُحَمَّدٍ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُسْلِمِينَ"³⁴، وهذا يُحدد الإطار العام للنص ويؤكد على هدفه.

3.2. الهدف المشترك والغاية

النص يُظهر بشكل واضح الهدف من الوثيقة، وهو تنظيم العلاقات بين المؤمنين والمسلمين من جهة، وبينهم وبين اليهود من جهة أخرى، وفقًا لمبادئ العدالة والتعاون.

3.3. تسلسل الأفكار

الأفكار في نص وثيقة المدينة مرتبة بشكل منطقي ومترابط. حيث وردت أفكار النص لتعبر عن رؤية شاملة لبناء مجتمع متماسك وعادل، يقوم على أسس دينية واجتماعية واضحة ويضمن حقوق الجميع بالتساوي.

3.4. عدم التناقض

هو أحد المبادئ الأساسية التي تضمن انسجام النص وترابطه في "صحيفة المدينة"، يتم تحقيق هذا المبدأ من خلال التأكيد على القيم الأساسية والالتزامات المشتركة بين الفقرات المختلفة، مما يضمن عدم تناقض أجزاء النص مع بعضها البعض. على العكس من ذلك هناك تكرار مقصود لبعض الأحكام لتأكيد أهميتها وتطبيقها على جميع الأطراف المعنية. فالنص يكرر نفس الأحكام والالتزامات على مختلف القبائل والطوائف.

ومنه قوله: "وَكُلُّ طَائِفَةٍ تَفْدِي عَائِيهَا بِالْمَعْرُوفِ وَالْقِسْطِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ"³⁵. كذلك نحو قوله: "وَإِنَّهُ مَنْ تَبِعَنَا مِنْ يَهُودٍ فَإِنَّ لَهُ النَّصْرَ وَالْأُسُودَةَ"³⁶. وقوله: "وَإِنَّ لِيَهُودِ بَنِي نَعْلَبَةَ مِثْلَ مَا لِيَهُودِ بَنِي عَوْفٍ"³⁷ حيث يوضح الحقوق الممنوحة لليهود ضمن الاتفاقية، أما قوله "إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَأُتِمَّ"³⁸. يستثني من يخالف العهود والاتفاقيات. فهي نصوص مكملة لبعضها البعض ولا تحتوي على تناقض. الأولى تضع الأساس لمبدأ الدفاع المشترك، والثانية تضيف شرطًا يضمن تنظيم هذا الدفاع بشكل عادل ومنظم.

3.5. العلاقات المنطقية

3.5.1. علاقة البناء الحجاجي

وتتجلى في النص بوضوح من خلال تقديم القضايا الرئيسية بشكل مباشر وقوي، ومن ثم تعزيزها بحجج مؤيدة تسلط الضوء على التفاصيل والشمولية، وأخيرًا، تقديم الحجج المعارضة التي تضيف استثناءات وشروطًا للقاعدة العامة. هذا الهيكل يعزز من قوة النص ويجعله متماسكًا ومنطقيًا، مما يساهم في إقناع القارئ بفكرة الوحدة والعدالة في المجتمع. ومثاله: قضية جواز عقد المعاهدات والاتفاقيات مع اليهود في نحو قوله "وَإِنَّهُ مَنْ تَبِعَنَا مِنْ يَهُودٍ فَإِنَّ لَهُ النَّصْرَ وَالْأُسُودَةَ، غَيْرَ مَظْلُومِينَ وَلَا مُتَنَاصِرِينَ عَلَيْهِمْ"³⁹. حيث تأتي الفقرات التي تحمل الحجج المؤيدة في نحو قوله "وَإِنَّ يَهُودَ بَنِي عَوْفٍ أُمَّةٌ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ"⁴⁰. إذ تدعم هذه الفقرة فكرة أن اليهود الذين يتبعون المؤمنين هم جزء من الأمة، مما يعزز فكرة الوحدة والتعايش السلمي. ونحو قوله "لِلْيَهُودِ دِينُهُمْ وَلِلْمُسْلِمِينَ دِينُهُمْ، مَوَالِيَهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ، إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَأُتِمَّ"⁴¹. إذ تعزز هذه الفقرة فكرة التعايش الديني بين اليهود والمسلمين مع احترام حقوق كل طرف، مما يعزز مبدأ التعددية والتسامح. لكن يتبعها الفقرة التي تحمل الحجج المعارضة: "وَإِنَّهُ لَا يُخْرِجُ مَظْلُومًا بِمُؤْمِنٍ إِلَى مُؤْمِنٍ آخَرَ فِي الْقِتَالِ إِلَى مَنْ أَجَارَهُ مِنْ مَوَالِي الْمُسْلِمِينَ". إذ تشير هذه الفقرة

³⁴ ابن هشام، السيرة النبوية، ١ / ٥٠١.

³⁵ ابن هشام، السيرة النبوية، ١ / ٥٠٢.

³⁶ ابن هشام، السيرة النبوية، ١ / ٥٠٣.

³⁷ ابن هشام، السيرة النبوية، ١ / ٥٠٣.

³⁸ ابن هشام، السيرة النبوية، ١ / ٥٠٣.

³⁹ ابن هشام، السيرة النبوية، ١ / ٥٠٣.

⁴⁰ ابن هشام، السيرة النبوية، ١ / ٥٠٣.

⁴¹ ابن هشام، السيرة النبوية، ١ / ٥٠٣.

إلى أن هناك حدودًا لهذا التحالف، حيث لا يمكن للمظلوم أن يخرج من هذا التحالف دون إذن من موالي المسلمين، مما يعكس الالتزام بالمبادئ والاتفاقيات المحددة.

3.5.2. علاقة السبب والنتيجة

هي نوع من العلاقات المنطقية التي تربط بين حدثين أو أكثر، حيث يكون أحدهما سببًا لحدوث الآخر. في هذه العلاقة، يؤثر حدث معين (السبب) على حدث آخر (النتيجة)، بحيث يمكن تحديد رابط واضح بين الفعل والنتيجة المترتبة عليه. وتُستخدم لإقناع القارئ أو المستمع بوجهة نظر معينة من خلال توضيح كيف يؤدي سبب معين إلى نتيجة محددة، فضلًا عن دورها في الحك النصي. ومثاله في مسألة التعاون مع اليهود يقول "وَإِنَّ يَهُودَ بَنِي عَوْفٍ أُمَّةٌ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ، لِلْيَهُودِ دِينُهُمْ، وَلِلْمُسْلِمِينَ دِينُهُمْ"⁴². فاليهود يعيشون مع المؤمنين في نفس المجتمع ويشاركونهم الظروف نفسها، ولهذا السبب كانت النتيجة التعاون المالي والعسكري في حالة الحرب في نحو قوله "يُنْفِقُونَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ مَا دَامُوا مُحَارِبِينَ"⁴³. النص يوضح أن النتائج تأتي كنتيجة مباشرة للأسباب المحددة، مما يعزز الشعور بالعدالة والمساواة في المجتمع. الظلم يؤدي إلى مواجهة موحدة ضده، والتعاون يأتي نتيجة للعيش المشترك.

3.5.3. علاقة تفسيرية

هي نوع من العلاقات المنطقية التي تستخدم لتوضيح أو شرح الأسباب وراء وقوع حدث أو ظاهرة معينة. في هذه العلاقة، يتم تقديم تفسير أو تحليل يوضح كيف ولماذا حدث شيء ما بناءً على المعلومات المتاحة أو الأدلة. نحو قوله: "وَإِنَّ ذِمَّةَ اللَّهِ وَاحِدَةٌ، يُجِيرُ عَلَيْهِنَّ أَدْنَاهُمْ"⁴⁴. النص يفسر كيف يعمل مفهوم "ذمة الله" كعهد يجب الالتزام به من جميع المسلمين، مما يعكس مبدأ الالتزام الجماعي في المجتمع الإسلامي. ونحو قوله "وَإِنَّ سَلْمَ الْمُؤْمِنِينَ وَاحِدَةٌ"⁴⁵. هنا يتم توضيح مفهوم "سلام المؤمنين" كونه مفهومًا موحدًا يشمل جميع المؤمنين. فالجملة الثانية "لَا يُسَالَمُ مُؤْمِنٌ دُونَ مُؤْمِنٍ فِي قِتَالٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ"⁴⁶. تفسر أن السلام لا يمكن أن يبرم مع فرد واحد دون أن يشمل جميع المؤمنين، مما يعزز من أهمية الوحدة والتضامن بين المسلمين في القضايا العسكرية وفي السلام. في كلا النصين، العلاقة التفسيرية توضح كيف يعزز كل مبدأ من مبادئ المجتمع الإسلامي (سواء كان الأمان أو السلام) مبدأ الالتزام الجماعي والمساواة بين المؤمنين. النصوص توضح كيفية تطبيق هذه المبادئ في الواقع، مما يعزز من فهم كيفية عمل المبادئ الدينية بشكل متكامل.

3.5.4. علاقة التفصيل بعد الإجمال

هي نوع من العلاقات المنطقية التي تُستخدم في النصوص لشرح وتوضيح مبدأ أو فكرة عامة عن طريق تقديم تفاصيل محددة أو أمثلة بعد بيان المبدأ بشكل عام. الهدف من هذه العلاقة هو إعطاء القارئ فهماً أوضح وأعمق لما تم ذكره بشكل عام من خلال تقديم تفاصيل إضافية. نحو قوله: "وَإِنَّ الْمُؤْمِنِينَ الْمُتَّقِينَ عَلَى مَنْ بَغَى مِنْهُمْ، أَوْ ابْتَغَى دَسِيعَةَ ظُلْمٍ، أَوْ إِثْمٍ، أَوْ عُدْوَانٍ، أَوْ فَسَادٍ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ، وَإِنَّ أَيْدِيَهُمْ عَلَيْهِ جَمِيعًا، وَلَوْ كَانَ وَوَلَدَ أَحَدِهِمْ"⁴⁷. يبدأ النص بتقديم مبدأ عام: "أيديهم على كل من بغى منهم". هذا المبدأ العام يوضح أن المؤمنين المتقين يلتزمون بالدفاع ضد أي شكل من أشكال البغي، دون تحديد أو توضيح فوري لأنواع البغي. بعد تقديم المبدأ العام، يقوم النص بتفصيل هذا المبدأ من خلال ذكر أنواع محددة من البغي: "ظلم، إثم، عدوان، فساد بين المؤمنين". هنا، يُعطى القارئ أمثلة توضيحية حول ما يعنيه "البغي" وكيف يُفهم في السياق الديني والاجتماعي. حيك المعاني وترابطها في النص يعتمد على استخدام علاقات حجاجية أو منطقية؛ سببية وتفسيرية وعلاقات التفصيل بعد الإجمال. هذه العلاقات تسهم في خلق نص مترابط ومتكامل يسهل فهمه واستيعابه، حيث توضح الأسباب والتفسيرات والتفاصيل بعد العرض الإجمالي.

⁴² ابن هشام، السيرة النبوية، ١/ ٥٠٣.

⁴³ ابن هشام، السيرة النبوية، ١/ ٥٠٣.

⁴⁴ ابن هشام، السيرة النبوية، ١/ ٥٠٢.

⁴⁵ ابن هشام، السيرة النبوية، ١/ ٥٠٣.

⁴⁶ ابن هشام، السيرة النبوية، ١/ ٥٠٣.

⁴⁷ ابن هشام، السيرة النبوية، ١/ ٥٠٣.

إجمالاً يمكننا القول إن الحبكة أو التماسك المعنوي في النص يظهر من خلال الهدف المشترك الواضح، والتنظيم المتسق للأفكار، والروابط المنطقية بين الجمل والفقرات، والإشارات السياقية التي توضح سياق الأحكام والبنود، والاتساق الداخلي في المبادئ والقيم المشتركة. كل هذه العناصر تعمل معاً لإنشاء نص مترابط ومتكامل يسهل فهمه واستيعابه.

الخاتمة

بعد تحليل وثيقة المدينة المنورة من منظور السبك والحبكة، توصلنا إلى النتائج التالية: تميزت الوثيقة باستخدام دقيق وفعال للإحالة القبلية والبعديّة، مما ساهم في تحقيق الترابط اللغوي والتسلسل المنطقي بين الجمل والفقرات. كما ظهرت عدة أمثلة على الاستبدال والحذف ساهمت في تجنب التكرار غير الضروري وتعزيز التركيز على الأفكار الرئيسية. استخدمت الوثيقة أنواعاً عدة من الروابط لإفادة مطلق الجمع والتخيير والاستدراك والتفريع. كذلك تميزت الوثيقة بتكرار العناصر المعجمية والتضام اللغوي، مما عزز من تماسك النص ووضوحه. تميزت الوثيقة بتنظيم شامل للأفكار والأحداث، بشكل يُسهّل فهم العلاقات بينها ويوضح الرسالة. كما تحقق الترابط المعنوي من خلال استخدام العلاقات المنطقية والحجاجية. وثيقة المدينة المنورة ليست فقط نصّاً تاريخياً هاماً بل هي أيضاً مثال ممتاز على كيفية تحقيق التماسك اللغوي والمعنوي في النصوص، حيث تظهر الوثيقة كيف يمكن استخدام التقنيات اللغوية لتحقيق نص متسق ومترابط يمكن فهمه واستيعابه بسهولة.

Medine Vesikası'nda Bağdaşıklık ve Tutarlılık Metindilbilimsel Perspektiften İnceleme

Atıf: Tawfik, Ahmed Mahmoud Zakaria. "Medine Vesikası'nda Bağdaşıklık ve Tutarlılık Metindilbilimsel Perspektiften İnceleme", *Artuklu Akademi* 11/2 (Aralık, 2024), 272-292. <https://10.34247/artukluakademi.1523445>

Genişletilmiş Özet

Metin Dilbilimi, ya da Text Linguistics, dilbilimin bir dalıdır ve metinleri bütünlüklü dil birimleri olarak analiz etmeye odaklanır. Bu bilim, metinlerin nasıl oluşturulduğunu ve düzenlendiğini anlamayı amaçlar, böylece konuşan ya da yazan kişi ile alıcı arasında etkili bir iletişim sağlanır. Metin Dilbilimi'nin çalışması, metnin yapısını, bileşenleri arasındaki ilişkileri, dil kalıplarını, tekrarları ve metinler arası iletişimi analiz etmeyi ve ayrıca metinlerin anlamı üzerindeki bağlamsal etkileri içerir. Bu bilim, metinlerin çeşitli yönlerini ele alır; bunlar arasında bağlama, anlamsal tutarlılık ve farklı metinler arasındaki dil etkileşimleri bulunur ve dil unsurlarının etkili metinler oluşturmak için nasıl etkileştiğini anlamak için çeşitli analiz tekniklerine dayanır. Metin kalitesinin kriterleri arasında bağlama (Cohesion) ve tutarlılık (Coherence) yer alır ve bunlara ek olarak metnin etkinliğini etkileyen diğer şartlar da bulunmaktadır. Bağlama, metnin içindeki parçalar arasındaki dilsel ilişkileri, örneğin zamirler ve cümle bağlantıları gibi, ve metni düzenlemek ve daha tutarlı hale getirmek için kullanılan bağlama araçlarını içerir. Tutarlılık, anlam birliğini ve fikirler arasındaki mantıksal bağlantıyı sağlamaya ilgilidir ve mesajın açık ve kapsamlı bir şekilde anlaşılmasını sağlamak için fikirlerin nasıl düzenlendiğini ve koordine edildiğini ifade eder. Niyet, metnin amacıyla ilgili olup, bu amacın ne kadar gerçekleştirildiğine odaklanır ve metnin ulaşmaya çalıştığı hedefler ve bunları etkin bir şekilde nasıl başardığı üzerine yoğunlaşır. Kabul edilebilirlik, alıcının metne verdiği tepkiyi ve kültürel değerlerle uyumunu ele alır ve metnin alıcıların kültürel ve sosyal beklentileriyle ne kadar uyumlu olduğunu vurgular. Bilgi sağlama, metnin yeni ve çekici bilgiler sunma derecesini ifade eder ve metnin okuyuculara yeni veya faydalı bilgiler sunma etkisini içerir. Durumsallık, dilin bağlama uyumunu ifade eder ve metinde kullanılan dilin sunulduğu koşullarla ve bağlamla nasıl uyum sağladığını kapsar. Metinlerarasılık, farklı metinler arasındaki ilişkileri ve bu ilişkilerin anlam inşası üzerindeki etkisini ifade eder ve metnin diğer metinlerle nasıl ilişkili olduğunu ve bu bağlantıların metnin anlaşılmasını nasıl etkilediğini inceler. "Medine Sözleşmesi" çalışması, şehirdeki muhacirler, ensar ve Yahudiler arasındaki ilişkileri düzenleyen ilk anayasa belgesidir ve kapsamlı bir medeni sistem kurma çabalarını yansıtır. Araştırmanın amacı, belgenin atıf, bağlama ve tutarlılık kavramlarını nasıl kullandığını analiz etmektir. Bu, atıf öncesi ve sonrası, anlamsal bağlantı, yerine koyma ve atlama tekniklerinin kullanımı ve bağlamanın metnin açıklığı üzerindeki etkisi hakkında sorular sormayı içerir. Analiz, belgedeki bağlama ve tutarlılığın değerlendirilmesi için tanımlayıcı ve analitik bir yöntemeye dayanır. "Medine Sözleşmesi" çalışmasında, diğer anayasa metinlerinin sözleşmenin anlaşılmasına etkisini incelemek yararlı olacaktır. Medine Sözleşmesi, aynı dönemden veya daha sonraki dönemlerden diğer anayasa belgeleriyle karşılaştırılabilir ve bu, bağlama ve tutarlılık kavramlarının gelişimini analiz etmeye yardımcı olabilir ve zaman içinde hukuki ve anayasal sistemlerin nasıl geliştiği konusunda derinlemesine görüşler sağlayabilir. Bağlama analizi, dilsel ve sözdizimsel tutarlılığı ve metni ele alır ve sözdizimsel bağlama (Syntactic Cohesion) içerir. Bu, atıf, yerine koyma ve atlama gibi öğeleri içerir ve metinlerin sürekliliğini ve tutarlılığını artırır. Atıf, zamirler ve bağlama isimlerinin iç ve dış referanslara işaret etmesini ifade eder, bu da tekrarı önlemeye ve metni daha net hale getirmeye yardımcı olur. Yerine koyma, benzer anlamlara sahip kelimelerin veya ifadelerin değiştirilmesini ifade eder ve metnin akışını iyileştirmeye yardımcı olur. Atlama, bağlamdan çıkarılabilecek metin parçalarının kaldırılmasını ifade eder ve metni daha net ve anlaşılır hale getirir. Bağlama, "ve" ve "ama" gibi bağlama araçlarını kullanarak fikirleri düzenli bir şekilde bağlar ve metnin tutarlılığını artırır. Sözcük bağlama, tekrar ve destekleme gibi öğeleri içerir; tekrar, ana mesajın anlaşılmasını artırır ve metni daha etkili hale getirir. Destekleme, metinde sık kullanılan kelimelerin bağını ele alır ve bu da bir bütün olarak hatırlanması kolay bir üslup oluşturur. Tutarlılık, fikirler arasındaki anlamsal ve mantıksal bağlantılarla ilgilenir ve metnin genel mesajını anlamaya yardımcı olur, ayrıca metin içindeki dil kalıpları, tekrarlar ve bağlama araçları aracılığıyla açıklığın artırılmasını sağlar ve metin ile alıcılar arasında etkili iletişimi destekler. Medine Sözleşmesi çalışması, hukuki metinler ve anlaşmalar arasındaki tutarlılığı nasıl sağladığını anlamayı mümkün kılar. Metinleri bağlama, tutarlılık ve sözlük bağlamı kriterlerine göre analiz etmek, metinlerin nasıl oluşturulduğunu ve alıcılar üzerindeki etkilerini anlamaya yardımcı olur, bu da tarihi metinlerin, örneğin "Medine Sözleşmesi", daha derinlemesine ve etkili bir şekilde analiz edilmesine yardımcı olabilir

ve bu analiz karmaşık metinlerin anlaşılmasını iyileştirmeye ve etkili mesajların nasıl oluşturulduğu hakkında değerli bilgiler sağlamaya katkıda bulunur. Medine Sözleşmesi, sözcüksel öğelerin tekrarı ve dilsel dayanışma ile karakterize edilir, bu da metnin tutarlılığını ve açıklığını artırır. Belge, kapsamlı bir şekilde düzenlenmiş olup, düşünceler ve olaylar arasındaki ilişkileri anlamayı kolaylaştıran ve mesajı netleştiren bir biçimde sıralanmıştır. Anlamsal bağlam, neden-sonuç ilişkileri, açıklayıcı ilişkiler ve özetin ardından detaylandırma ilişkileri kullanılarak sağlanır; bu da tutarlı ve mantıklı bir metin yapısı oluşturur. Belge sadece tarihi bir metin değil, aynı zamanda metinlerde dilsel ve anlamsal tutarlılık için bir modeldir. Bu analiz, tarihi belgeleri anlamaya katkıda bulunur ve benzer metinlerin analizine bir model sunar.

Cohesion and Coherence in the Medina Charter A Study from a Text Linguistic Perspective

Citation: Tawfik, Ahmed Mahmoud Zakaria. "Cohesion and Coherence in the Medina Charter A Study from a Text Linguistic Perspective", *Artuklu Akademi* 11/2 (Dec 2024), 272-292. <https://10.34247/artukluakademi.1523445>

Extended Abstract

Text Linguistics is a branch of linguistics that focuses on analyzing texts as integrated linguistic units, aiming to understand how texts are constructed and organized to achieve effective communication between the speaker or writer and the recipient. The study of Text Linguistics includes analyzing the structure of texts, the relationships between their components, the use of linguistic patterns, repetitions, and textual communication, as well as the contextual effects on the meaning of texts. This field addresses various aspects of texts such as cohesion, coherence, and interactions between different texts, relying on multiple analytical techniques to understand how linguistic elements interact to create effective texts. Text quality criteria include cohesion and coherence, as well as several other conditions affecting text effectiveness. These criteria include: cohesion, which refers to the internal linguistic relationships between parts of the text such as pronouns and sentence connectors and includes the use of linking tools that help organize the text and make it more consistent; coherence, which concerns achieving meaning unity and the logical connection between ideas and refers to how ideas are organized and coordinated so that the message is understood clearly and comprehensively; intentionality, which relates to the purpose of the text and how well it achieves this purpose, focusing on the goals the text aims to achieve and how effectively it does so; acceptability, which deals with the recipient's response to the text and its alignment with cultural values, highlighting how well the text matches the cultural and social expectations of the recipients; informativity, which expresses the extent to which the text provides new and engaging information and pertains to the impact of the text in delivering new or useful information to readers; situationality, which concerns adapting language to the context, including how the language used in the text fits with the conditions and context in which the text is presented; and intertextuality, which refers to the relationships between different texts and their impact on meaning construction, examining how the text relates to other texts and how these connections influence the understanding of the text. The study of the "Constitution of Medina" is considered the first constitutional charter to settle relations between the emigrants, the Ansar, and the Jews in the city, reflecting efforts to establish a comprehensive civil system. The research aims to analyze how the document uses concepts of reference, cohesion, and coherence by posing questions about the use of prior and subsequent references, semantic connectivity, techniques of substitution and omission, and the impact of linking on text clarity. The analysis relies on a descriptive-analytical approach to assess cohesion and coherence within the document. In the context of studying the "Constitution of Medina," it would be useful to consider how other constitutional texts influence our understanding of the document, where the Constitution of Medina can be compared with other constitutional documents from the same period or later periods to analyze the development of concepts of cohesion and coherence, which can provide deeper insights into how legal and constitutional systems have evolved over time. Cohesion analysis addresses linguistic and syntactic coherence and includes syntactic cohesion, which involves reference, substitution, and omission that enhances continuity and textual consistency. Reference refers to the use of pronouns and relative nouns to indicate internal or external references to avoid repetition and make the text clearer. Substitution involves replacing words or phrases with others of similar meanings to improve text flow. Omission refers to the removal of parts of the text that can be inferred from the context to simplify and clarify the text. Linking uses tools like "and" and "but" to organize ideas systematically, improving text coherence. Lexical cohesion includes repetition and support, where repetition enhances the understanding of the main message and makes the text more impactful, while support addresses the connection of frequently used words in the text, contributing to creating a unified and easily memorable style. Coherence deals with semantic and logical connections

between ideas, enhancing the overall understanding of the text's message and achieving unity among different parts. It shows textual cohesion through the use of linguistic patterns, repetitions, and linking tools, which enhances message clarity and effective communication between the text and recipients. Studying the Constitution of Medina can provide insights into how coherence is achieved between legal texts and agreements. Analyzing texts based on cohesion, coherence, and lexical cohesion criteria helps in understanding how texts are constructed and how they impact recipients, which aids in the deeper and more effective analysis of historical texts such as the "Constitution of Medina" and contributes to improving the understanding of complex texts and providing valuable insights into how effective messages are constructed and how they interact with their audience. "The Medina Charter is characterized by the repetition of lexical elements and linguistic collocation, which enhances the cohesion and clarity of the text. The document is comprehensively organized, with ideas and events arranged in a manner that facilitates understanding the relationships between them and clarifies the message. Semantic coherence is achieved through the use of causal, explanatory, and elaborative relationships following a summary, building a cohesive and logical textual structure. The document is not only a historical text but also a model for linguistic and semantic cohesion in texts. This analysis contributes to the understanding of historical documents and provides a model for analyzing similar texts."

المصادر والمراجع

- ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر. *الفوائد المشوق الى علوم القرآن وعلم البيان*. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- ابن هشام، عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري. *السيرة النبوية*. تحقيق: مصطفى السقا (وآخرون). ٢ مجلد. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ٢. ١٩٥٥ .
<https://shamela.ws/book/23833/524#p1>
- الحريبات، محمود محمد عبد الكريم. "خصائص التراكيب ظواهر الربط وأثرها في بنية النص دراسة نحوية دلالية من منظور علم اللغة النصي". *مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات* ٣٦/٢ (يونيو ٢٠١٥)، ٢٤٨-٢١٥ .
<https://doi.org/10.12816/0016159>
- الساقى، فاضل مصطفى. *أقسام الكلام العربي من حيث الشكل والوظيفة*. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٧٧.
- العبد، محمد. *المفارقة القرآنية دراسة في بنية الدلالة*. القاهرة: الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، ٢٠١٣.
- العطواني، حاتم كاطع. "الاستبدال الشكلي في تصميم الشعراء". *الأكاديمي* ٩٤ (ديسمبر ٢٠١٩)، ١٨٦-١٧١ .
<https://doi.org/10.35560/jcofarts94/171-186>
- الغانمي، فهد. *النص القضائي القيم والمعايير النصية*. عمان: دار غيداء للنشر والتوزيع، ٢٠١٩.
- النوري، محمد جواد. *لسانيات النص وتحليل الخطاب*. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٢١.
- بوستة، محمود. "تماسك الخطاب القرآني عن طريق أسماء الإشارة من خلال تفسير أضواء البيان للشنقيطي". *معارف* ٢/١٥ (ديسمبر ٢٠٢٠)، ٢١٩-٢٣٩.
<https://www.asjp.cerist.dz/en/article/142114239.219>
- حسان، تمام. *اللغة العربية معناها ومبناها*. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٧.
- حسان، تمام. "موقف النقد العربي التراثي من دلالات ما وراء الصياغة اللغوية". *قراءة جديدة لتراثنا النقدي*. تحقيق النادي الثقافي الأدبي. جدة: النادي الثقافي الأدبي، ١٩٩١.
- حسين شحبل، رويدة - البار، ابتهاج محمد. "مفهوم الإحالة وعناصرها". *حولية كلية اللغة العربية بجرزا* ١/٢٨ (مارس ٢٠٢٤)، ٩١٢-٩١٤ .
<https://doi.org/10.21608/bfag.2024.263080.142694.912>
- حمد، معتصم. "وسائل التماسك النصي في كتابات متعلّمي اللغة العربية الناطقين بلغات أخرى. المستوى المتقدم". *مجلة إلهيات كوجالي* ١/٥ (٢٠٢١)، ٣٠١-٣٣٦.
- خطابي، محمد. *لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب*. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩١.
- دي بوجراند، روبرت. *النص والخطاب والإجراء*. ترجمة تمام حسان. القاهرة: عالم الكتب، ١٩٩٨.
- شكري، محمد ياسين عليوي - خالدي، كريم حسين ناصح. *علم اللغة النصي: أبحاث تطبيقية*. عمان، الأردن: مركز الكتاب الأكاديمي، الطبعة الأولى، ٢٠٢١.
- عبد المطلب، محمد. "علم لغة النص السبك والحيك والإحالة". *مجلة جامعة مصر للدراسات الإنسانية* 3/3 (يوليو ٢٠٢٣)، ١٣٣-١٥٥ .
<https://doi.org/10.21608/mjoms.2023.297721155-133>
- علي جاسم، جاسم. *أبحاث في علم اللغة النصي وتحليل الخطاب*. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٤.
- منصور، رنا هشام. "التكرار وأثره في التماسك النصي دراسة في شعر بشار بن برد". *لارك* ٤٦/٣ (يونيو ٢٠٢٢)، ١١٢-١٠٤ .
<https://doi.org/10.31185/lark.Vol3.Iss46.2385>
- نصيب، أيمن. "الأدوات النصية وتصنيفاتها في اللغة العربية Aleph". *١/٦* (نوفمبر ٢٠١٩)، ١٩٧-١٨٠ .
<https://www.asjp.cerist.dz/en/article/103585>

Kaynakça

- Büstah, Mahmüd. "Temâsuku'-hiṭâbi'l-Ḳur'ânî 'an tariḳi esmâi'l-iṣâreti min ḥilâli tefsiri Eḍvâ'i'l-Beyân li'ş-Şankiṭi." *Ma'ârif* 15, No. 2 (Aralık 2020): 219-239. <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/142114>.
- Dî Būğrând, Rüberr. *en-Nas ve'l-ḥiṭâb ve'l-ic'râ*, trc: Tamâm Ḥassân. Kahire: 'Âlemu'l-kitâb, 1998.
- el-Ġānmî, Fahd. *en-Nassu'l-Ḳakâyim ve el-Ma'âyir en-Nassîyye*. Amman: Dâru Ġidâ', 2019.
- el-Harbât, Mahmüd Muhammed 'AbdulKerim. "Ḥaşâ' işu't-terâkib zevâhiru'r-rab ve itâruhâ fi binyeti'n-naş: dirâsa nahviyye delâliyye min manzûr 'ilm i'l-luġa ani'n-naş." *Mecelletu Câmi'at'il-Kuds el-Muftaḥa li-l-'Abḥâṭ wa ed-Dirâsât* 2, No. 36 (Haziran 2015): 215-248. <https://doi.org/10.12816/0016159>.
- el-'Abd, Muhammed. *el-Mufâraka'l-Kur'âniyye: Dirâsa fi binyeti'd-dilâle*. Kahire: el-Akâdîmiyya el-hadîse li-l-kitâbi'l-câmi'i, 2013.
- el-'Atvânî, Ḥâtim Kâṭi'. "el-Istibdâlu'ş-şekli fi taşmimi'ş-şi'âr." *el-'Akâdîmi*, No. 94 (Aralık 2019): 171-186. <https://doi.org/10.35560/jcofarts94/171-186>.
- es-Sâḥî, Fâḍil Muştafâ. *Aksâmu'l-kelem el-'Arabî min huṭiṭ ve vazîfa*. Kahire: Mektebetu'l-hâncî, 1977.
- Ḥassân, Temmâm. *el-Luġatu'l-'Arabîyye: Me'nâhâ ve mebnâhâ*. Kahire: el-Hey'a el-Mişriyye el-'Âmmâ li-l-Kitâb, 1977.
- — —. "Mavkiḳ an-nukte'l-'Arabî et-turâsî min dilâlât mâ verâe's-siyegi'l-luġaviyye." *Fî kirâ'a Cedide li-turâsinâ'n-nakdi*, Cidde: en-Nâdî's-sekâfi'l-edebî, 1991.
- Ḥaṭâbî, Muhammed. *Lisanîyyâtu'n-nas: medḥal ilâ insicâmi'l-ḥiṭâb*. Beyrut: el-Merkezu's-sekâfi el-'Arabî, 1991.
- Ḥuseyn Şaḥbil, Ruwayda, ve İbtihâl Muhammed el-Bâr. "Maḥmûm el-İḥâla ve 'Anâşiruhâ." *Ḥavîliyâtu kulîyyat el-luġa el-'Arabîyye bi-Ḥurġâ* 28, No. 1 (Mart 2024): 912-940. <https://doi.org/10.21608/bfag.2024.263080.1426>.
- İbn Hişâm, 'Abdulmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî. *es-Sîretu'n-Nebeviyye*. Kahire: Matba'atu Mustafâ el-Bâbî el-Ḥalebî ve evladuhû, Mısır, 1955.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsuddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *el-Fevâid el-muşih ilâ 'ulûmi'l-Kur'ân ve 'ilm el-beyân*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, d.t.
- Mansûr, Rânâ Hişâm. "et-Tikrâr ve eseruhu fi et-temâsuki'n-nassî: Dirâsa fi şî'r Beşşâr b. Bürd." *Lark* 3, No. 46 (Haziran 2022): 104-112. <https://doi.org/10.31185/lark.Vol3.Iss46.2385>.
- Naşîb, Âyman. "el-edevâtu'n-naşsiyye ve taşnifâtiḥâ fi'l-luġati'l-'Arabîyye." *Elif* 6, No. 1 (Kasım 2019): 180-197. <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/103585>.
- 'Abdumuttalib, Muhammed. "İlmu luġati'n-nas: es-sebk ve'l-ḥabk ve'l-iḥâla." *Mecelletu Câmi'at Misr* 3, No. 3 (Temmuz 2023): 133-155. <https://doi.org/10.21608/mjoms.2023.297721>

Dilbilimsel Tefsirle İlgili Akademik Çalışmalara Bir Bakış

Abdullah Karaca | [0000-0001-6755-257X](tel:0000-0001-6755-257X) | akaraca@selcuk.edu.tr

Araştırma Görevlisi Dr. | Selçuk Üniversitesi | İlahiyat Fakültesi | Tefsir Anabilim Dalı | Konya | Türkiye

<https://ror.org/045hgzm75>

Atıf: Karaca, Abdullah. "Dilbilimsel Tefsirle İlgili Akademik Çalışmalara Bir Bakış", *Artuklu Akademi* 11/2 (Aralık 2024), 293-317. <https://10.34247/artukluakademi.1523436>

Öz: Dilbilimsel tefsir ekolü/yöntemi tefsir literatürünün en önemli alanlarından biridir. Dilbilimsel tefsir etrafında klasik dönemde gelişen zengin bir literatür bulunmaktadır. Çağdaş dönemde de dilbilimsel tefsir çalışmaları canlılık kazanmış, pek çok akademik araştırmayla zengin bir literatür oluşmuştur. Dilbilimsel tefsir hakkındaki akademik araştırmalara dair yazılı bir çalışma yapılmamıştır. Bu makalede dilbilimsel tefsir hakkındaki akademik araştırmalar bütüncül bir okumaya tabi tutulmuştur. Çalışmada öncelikle ekolün ve yöntemin tarihi gelişimiyle ilgili bir özet sunulmuştur. Akabinde dilbilimsel tefsir kapsamındaki akademik çalışmalar gözden geçirilmiştir. Dilbilimsel tefsir literatürüne yönelik araştırmalar ve çalışma alanları yirmi başlık/tür içerisinde değerlendirilmiştir. Başlığın sonunda dilbilimsel tefsir araştırmalarında henüz yeterince çalışılmamış bakir alanlara işaret edilmiştir. Son olarak tefsirlerdeki dilbilimsel uygulamaların analizinde izlenen yöntemler hakkında bilgi verilmiştir. Neticede dilbilimsel tefsir alanında git gide gelişmekte olan ciddi bir birikim görülmektedir. Bununla birlikte araştırmalarda halen eksiklerin bulunduğu da bir gerçektir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Dilbilim, Filoloji, Dilbilimsel Tefsir, Müfessir, 'Ulumu'l-Kur'an.

Makale Bilgileri

| | |
|---------------------|---|
| Etik Beyan | Bu çalışma Prof. Dr. İsmail Çalışkan danışmanlığında 2024 tarihinde tamamladığımız "Tefsirde Dilbilimsel Tahlil ve Tenkidin Özgün Bir Örneği: el-Baḥru'l-muḥîṭ" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. |
| Değerlendirme | İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme |
| Geliş Tarihi | 27.07.2024 |
| Kabul Tarihi | 09.10.2024 |
| Yayın Tarihi | 31.12.2024 |
| Etik Beyan | Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. |
| Benzerlik Taraması | Yapıldı- intihal.net |
| Etik Bildirim | artukluakademi@gmail.com |
| Çıkar Çatışması | Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. |
| Lisans | Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır |
| Dizinleme Bilgileri | Dergi TrDizin, DOAJ, EBSCO, ERIH PLUS, Ulrich's ve ATLA'da taranmaktadır. |

An Analysis of Academic Studies on Linguistic Exegesis

Abdullah Karaca | [0000-0001-6755-257X](tel:0000-0001-6755-257X) | akaraca@selcuk.edu.tr

Research Assistant Dr. | Selçuk University | Faculty of Theology | Department of Tafsir | Konya | Türkiye

<https://ror.org/045hgzm75>

Citation: Karaca, Abdullah. "An Analysis of Academic Studies on Linguistic Exegesis", *Artuklu Akademi* 11/2 (Dec 2024), 293-317. <https://10.34247/artukluakademi.1523436>.

Abstract: The school/method of linguistic tafsir is one of the most important fields of tafsir literature. There is a rich literature that developed around linguistic exegesis in the classical period. In the contemporary period, linguistic exegesis studies have gained vitality, and a rich literature has been formed with many academic works. There is no study on scholarly literature on linguistic exegesis. In this article, related literature on linguistic exegesis is subjected to a holistic reading. Firstly, a summary of the historical development of the school and method is presented. Subsequently, academic studies on linguistic exegesis are reviewed. Works and fields of study on linguistic tafsir literature are evaluated under twenty titles/types. At the end of the title, virgin areas that have not yet been sufficiently studied in linguistic exegesis works are pointed out. Finally, information regarding the methods followed in the analysis of linguistic applications in tafsirs is presented. As a result, it is concluded that there exists a serious accumulation in the field of linguistic exegesis that is gradually developing. Although there is a remarkable scholarly attention to the field of linguistic exegesis, it is a fact that there are still deficiencies in works.

Keywords: Tafsir, Linguistics, Philology, Linguistic Tafsir, Mufassir, 'Ulüm al-Qur'an.

Article Information

| | |
|-----------------------------|--|
| <i>Ethical Statement</i> | This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "An Original Example of Linguistic Analysis and Criticism in Tafsir: al-Baḥru al-muḥiṭ", supervised by Prof. Dr. İsmail Çalışkan (Ph.D. Dissertation, Ankara University, Ankara/Turkey, 2024). |
| <i>Reviewers</i> | Two external reviewers / Double-blind |
| <i>Date of Submission</i> | 27.07.2024 |
| <i>Date of Acceptance</i> | 09.10.2024 |
| <i>Date of Publication</i> | 31.12.2024 |
| <i>Ethical Statement</i> | Ethical principles were followed during the preparation of this study. |
| <i>Plagiarism Checks</i> | Done- intihal.net |
| <i>Complaints</i> | artukluakademi@gmail.com |
| <i>Conflict of Interest</i> | No conflict of interest declared |
| <i>License</i> | The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license. |
| <i>Indexing Information</i> | The journal is indexed in TrDizin, DOAJ, EBSCO, ERIH PLUS, Ulrich's and ATLA. |

Giriş

Tefsir ilmi, Kur'an'ı anlamak ve yorumlamak amacıyla doğmuş, zamanla gelişmiştir. Tefsir tarihi boyunca müfessirler tarafından farklı metodolojiler benimsenmiştir. Söz konusu yöntemler doğrultusunda çeşitli tefsir ekolleri ortaya çıkmıştır. Başlangıçta ağırlıklı olarak rivayetler içeren tefsir müdevvenatı zamanla lugavî, kelâmî, fikhî, ahbârî (kıssalar), tasavvufî ve felsefî yaklaşımlardan herhangi birinin baskın olduğu eserlere veya “genel tefsirler” hüviyetine bürünmüştür. 19. asırdan itibaren de bilimsel tefsir popüler hale gelmiş; ictimâî, konulu ve edebî tefsir akımları ortaya çıkmıştır.

Dilbilimsel bakışı merkeze alan telifler “dilbilimsel tefsir ekolü” çatısı altında yer almaktadır. Dilbilimsel tefsir “*Kur'an yorumunda ağırlıklı olarak dizimbilim, biçimbilim, anlambilim gibi, dilbilimin çeşitli alt dallarından çağdaş dilbilimin verilerini de göz önünde bulundurarak yararlanılan yöneliş*”tir.¹ Bir diğer tanımlamayla dilbilimsel tefsir “*Dile dayalı olarak Kur'an'ı anlama ve dil kurallarıyla onun manalarını belirleme faaliyetidir.*”² Ekol, “dilbilimsel tefsir” “filolojik tefsir”, “lugavî tefsir” ve “dil merkezli tefsir” gibi çeşitli kavramlarla isimlendirilmektedir.³

Tefsir ilminin mahiyeti ve tarihi açısından dilbilimsel tefsir oldukça önemli bir konumdadır. Çünkü rivayet ağırlıklı ve dilbilimsel tefsirler dışındaki yöntemler; kelâm, fıkıh, tasavvuf ve felsefe gibi ilimlerin merkeze alındığı yahut bilimsel, ictimâî vb. konuların öne çıkarıldığı çalışmalardır. Rivayetler ve dilsel veriler ise tefsir ilminin başlıca kaynaklarıdır. Zira bu ilim, dilbilimsel ve tarihsel çözümleme yöntemini kullanmaktadır.⁴ Kısaca, tefsir faaliyetlerinde iki ana damar bulunmaktadır. Bu iki damardan biri nakillere diğeri ise dil merkezli açıklamalara dayanmaktadır.⁵ Ayrıca, batını ve bazı işârî tefsirleri istisna edersek, dilbilimsel izahlardan müstağni kalan tefsir hemen hemen yoktur.⁶

Dilbilimsel yöntemin tefsir açısından önemi; tefsir tanımlarında, müfessirin donanımında, te'vil olgusunda ve işârî tefsir şartlarında kendini göstermektedir. Dilsel açıklamaların tefsir ilmi açısından önemi, kimi tefsir tanımlarına yansımıştır. Örneğin Molla Lutfi (ö. 900/1495) tefsir ilmini şu şekilde tanımlamaktadır: “*Tefsir ilmi, Arap dili kuralları gereğince Kur'an'ın nazminin manasını araştıran ilimdir.*”⁷ Müfessirin bilmesi gereken ilimler konusunda da Kâfiyecî'nin (ö. 879/1474) saydığı on beş ilimden⁸ sekizi (*lugat, iştikâk, sarf, nahiv, me'ânî, beyân, bedî'* ve *kıraat*) doğrudan, ikisi de (*usûl-i fıkıh* ve *kelâm*) dolaylı olarak dilbilimle alâkalıdır.⁹ *Te'vilin* kısmen Arap dili kurallarına dayanan bir yöntem oluşu,¹⁰ dilbilimin Kur'an yorumlarındaki önemini göstermektedir. İşârî

¹ Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 81.

² İsmail Aydın, *Kur'an'ın Filolojik Yorumu: Tarihsel Gelişim ve Sorunlar* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 38. Dilbilimsel tefsir tanımları için bk. Havva Özata, *Dilbilimsel Tefsirde Farklılaşma Süreci (Cârullah ez-Zemahşerî'nin el-Keşşâf İsimli Tefsiri Örneği)* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 33-39.

³ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 82-89; Mustafa Karagöz, “Dil Merkezli Tefsir Çalışmaları”, *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, ed. Mehmet Akif Koç - İsmail Albayrak (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 1/323; Havva Özata, “Dilbilimsel Tefsirin İsimlendirilmesi Problemi”, *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 2/2 (2019), 93-130.

⁴ Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008), 19, 60-61, 64, 125, 135.

⁵ Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Muqaddimetü İbn Haldûn*, thk. 'Abdullah Muhammed ed-Dervîş (Dimaşk: Dâru Ya'reb, 2004), 2/175-176; Karagöz, “Dil Merkezli Tefsir Çalışmaları”, 1/324.

⁶ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 28.

⁷ Tokatlı Hasanoglu Lutfullah Molla Lutfi, *Dil Bilimlerinin Sınıflandırılması: el-Metâlib el-ilâhiyye fi mevzû'ât el-ulûm el-lugaviyye*, thk. Şükran Fazlıoğlu (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2012), 53; Bu tanımları kullanan diğer âlimler ve tanımın “beşer takatı ölçüsünde” kaydını içeren bir varyantıyla aktarımı için bk. Enes Büyük, *Tefsir İlminin Mahiyeti Sorunu* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 43. Dile vurgu yapan başka tefsir tanımlarına örnek için bk. Aydın, *Kur'an'ın Filolojik Yorumu*, 35.

⁸ Muhyiddin Muhammed b. Suleymân el-Kâfiyecî, *et-Teysîr fi kavâ'idî 'ilmi't-tefsîr*, thk. Muştafâ Muhammed Huseyn ez-Zehabî (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1998), 27-29.

⁹ Dücan Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlama'nın Anlamı: Hermenötik Bir Deneyim (I)* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 5.

¹⁰ Bk. el-Kâfiyecî, *et-Teysîr fi kavâ'idî 'ilmi't-tefsîr*, 30. *Te'vil* büyük ölçüde dilsel bir metot olmakla birlikte, akıl da *te'vil* eyleminde etkindir. Bk. Şemseddin Muhammed b. Hamza el-Fenari, *'Aynü'l-a'yân: Tefsîru'l-Fâtîha* (Dersâadet: Rifat Bey Matbaası, 1325), 5.

tefsirin meşruiyet şartları arasındaki “Kur’an nazımının zâhirine aykırı olmama” kuralı¹¹ da dilbilimin ehemmiyetinin göstergelerindedir. Şu hâlde, ayetlere ilişkin dilbilimsel açıklamalar hem tefsir ilminin ana malzemelerinden bir kısmını oluşturmakta hem de Kur’an’a yönelik yorumlar için bir kontrol mekanizması işlevi görmektedir. Dilbilimsel metodun tefsir ilmindeki baskın ve merkezi konumu bazı araştırmacıları “Esas itibariyle tefsir ilmi başlı başına filolojik bir çabadır.”¹² değerlendirmesine götürmüştür.

Bu makalede dilbilimsel tefsirle ilgili akademik çalışmalar hakkında bir inceleme yapılacaktır. Bunun iki gerekçesi bulunmaktadır. Birincisi -yukarıda belirtmeye çalıştığımız üzere- dilbilimsel tefsir ekolünün/yönteminin tefsir literatürünün en önemli unsurlarından biri olmasıdır. İkinci gerekçe ise bu alanda ciddi bir boşluğun bulunmasıdır. Dilbilimsel tefsirle ilgili çalışmalar hakkında özel ve bütüncül bir akademik yazı tespit edebildiğimiz kadarıyla henüz bulunmamaktadır. Karagöz, ekolle ilgili kapsamlı bir konferans vermiştir. Bu konferansta, kendi çalışmasının sürecinden, dilbilimsel tefsir ekolüyle ilgili bazı çalışmalardan ve muhtemel çalışma alanlarından bahsetmiştir.¹³ Karagöz doktora çalışmasında da ekolle ilgili çalışılabilecek bazı konu ve alanlara işaret etmiştir.¹⁴

Dilbilimsel tefsirle ilgili çalışmalar hakkında daha başka mütalaalar mevcutsa da söz konusu yayınlar bütüncül bir bakış açısı taşımamaktadır. Örneğin 2016 yılında İlim Yayma Vakfı Kur’an ve Tefsir Akademisi tarafından düzenlenen sempozyumda ve yayınlanan eserde dilbilimsel tefsirle ilgili özel ve bütüncül bir araştırma yer almamıştır. Eserin ilk cildinde dilbilimsel tefsire özel bir başlık yer almamış, farklı konular hakkındaki bazı araştırmaların içerisinde dilbilimsel tefsire kısaca yer verilmiştir. Söz gelimi Adıgüzel, dilbilimsel çalışmalara “Lafız, dil ve üslupla ilgili eserler” başlığında kısaca değinmiştir.¹⁵ Oltulu Türkiye’de semantik yöntemi kullanan çalışmalarda semantik bilimin etkin kullanılıp kullanılmadığını tartışmıştır.¹⁶ Sempozyumun Arapça yayınlanan ikinci cildinde dilbilimsel dilbilimsel tefsirle ilgili dört çalışma vardır. Fakat bunlar da Kur’an kavramları, semantik ve i’câz konularıyla veya bir bölgeyle sınırlı kalmıştır.¹⁷

Tefsir lisansüstü çalışma alanlarından önemli bir kısmı dilbilimsel tefsirle ilgilidir. Buna rağmen tefsir akademisindeki çalışma türlerine dair listelerde dilbilimsel tefsirle ilgili başlıklarda eksiklikler bulunmaktadır. Örneğin Celil Kiraz, tefsir ve kıraat alanındaki akademik çalışmalara dair kırk başlıktan oluşan bir liste hazırlamıştır. Bu başlıklar içerisinde sadece “Kur’an ilimleri” ve “tefsir ekolü” eksenli birkaç başlık dilbilimsel tefsiri kapsayan genel bir içeriğe işaret etmektedir.¹⁸

¹¹ Muhammed Huseyn ez-Zehabi, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kahire: Dâru'l-İlmiyye, 2005), 2/330.

¹² İsmail Aydın, “Filolojik Tefsirin İmkânı Üzerine”, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* XV/46 (2011), 77.

¹³ Mustafa Karagöz, “Dilbilimsel Tefsir”, *Tefsir Akademisi, Youtube* (2 Eylül 2023).

¹⁴ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 9-10, 26-28, 326.

¹⁵ Abdulcabbar Adıgüzel, “Lisansüstü Tefsir Tezlerinin Tematik Tasnifi ve Değerlendirilmesi”, *Kur’an Araştırmalarında Akademik Tezler -Batı ve İslam Dünyası Mukayesesi Uluslararası Sempozyum 24-26 Kasım 2017 İstanbul -I-*, ed. Bilal Gökür vd. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur’an ve Tefsir Akademisi, 2018), 275-276.

¹⁶ Murat Oltulu, “Türkiye’de Semantik Yöntem ile Yapılan Akademik Araştırmalara Şüpheli Bir Yaklaşım”, *Kur’an Araştırmalarında Akademik Tezler -Batı ve İslam Dünyası Mukayesesi Uluslararası Sempozyum 24-26 Kasım 2017 İstanbul -I-*, ed. Bilal Gökür vd. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur’an ve Tefsir Akademisi, 2018), 247-265.

¹⁷ Muştafâ Fuveydîl, “Menâhîcu dirâseti'l-muştalâhi'l-Kur'ânî fi'l-uṭrûḥâtî'l-câmi'iyye - Muvâzene beyne cuhûdî'l-bâhiş Toshihiko Izutsu ve menhecî'd-dirâseti'l-muştalâhiyye bi'l-câmi'âtî'l-Mağribiyye”, 63-90; İzzeddin Süleymânî, “el-Müsteve'l-ḡavî fi'd-dirâsâtî'l-Kur'âniyye: Dirâse vaşfiyye tahlîliyye li Uṭrûḥâtî'l-mâcistîr bi vaḥdeti'd-dirâsâtî'l-'ulyâ - el-Kur'ânî'l-Kerîm ve mustevâyatu'd-dersî'l-ḡavî bi'l-Memleketi'l-Mağribiyye”, 151-168; Menkûr 'Abdulcelîl, “el-Menhecî'd-dilâli fi buḥûsî'd-dirâsâtî'l-Kur'âniyye”, 169-195; Mâzin Muvaffak Şiddîk Muştafâ el-Ḥayrû - 'Adnân 'Abdusselâm el-Es'ad, “el-İ'câzî'l-belâğî ve eşeruh fi'stidâmeti'l-buḥûsî'l-Kur'âniyye”, *el-Uṭrûḥâtî'l-'ilmîyye fi'd-dirâsâtî'l-İslâmiyye Dirâse muḳârene beyne'l-'âlemi'l-İslâmî ve'l-ḡarb -II- el-'Âlemu'l-İslâmî ve'l-ḡarb -II-*, ed. Bilal Gökür vd. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2018), 219-240.

¹⁸ Celil Kiraz, *Tefsir İliminde Araştırma Yöntemleri -Tefsir Lisansüstü Öğrencileri İçin Yöntem ve Literatür Bilgisi-* (Bursa: Emin Yayınları, 2023), 44-62.

Dilbilimsel yöntem hakkındaki akademik çalışma türleriyle ilgili aşağıda sayacağımız başlıkların çoğu bu listede yer almamıştır.

Dilbilimsel tefsirle ilgili çalışmalar hakkındaki incelemelerde bir düzensizliğin bulunduğu da söylenebilir. Örneğin Ömer Kara, lisansüstü tezlerdeki konu tiplerini incelerken şu iki başlığa yer vermektedir: “Semantik çalışmalar; konulu-kavramsal çalışmalar” ve “Retorik ve dilsel paradigmatik çalışmalar”.¹⁹ Semantik, dilsel çalışmalardan bir kısmını oluşturmaktadır. Dolayısıyla burada dilbilimsel tefsirle alakalı alanlar farklı başlıklara yerleştirilmiştir.

Araştırmamızda dilbilimsel tefsir araştırmaları bütüncül bir okumaya tabi tutulacaktır. Çalışmada öncelikle ekolün ve yöntemin tarihi gelişimiyle ilgili bir özet sunulacaktır. Akabinde dilbilimsel tefsir kapsamındaki akademik çalışmalar gözden geçirilecektir. Çalışmalar tespit edilirken Türkçe ve Arapça katalog tarama motorlarından ve dilbilimsel tefsirler ilgili çalışmaların bibliyografyasından istifade edilecektir. Farklı dillerdeki çalışmalar göz önünde bulundurulduğu takdirde, ekolle ilgili binlerce çalışma karşımıza çıkacaktır. Bu sebeple her çalışmayı tek tek anma yerine örneklerle yetinilecek, benzer çalışmalardan oluşan bir tasnif sunulacaktır. Bu tasnif aynı zamanda dilbilimsel tefsir bünyesindeki çalışma alanlarını gözler önüne sermiş olacaktır. Başlığın sonunda dilbilimsel tefsir araştırmalarında henüz yeterince çalışılmamış bakir alanlara işaret edilecektir. Üçüncü başlıkta tefsirlerdeki dilbilimsel uygulamaların analizinde izlenen yöntemler hakkında bilgi verilecektir.

1. Dilbilimsel Tefsirin Tarihçesi

Dilbilimsel tefsirin teknik düzeyden öte iptidai örnekleri bir kelimenin eş anlamlısını zikretme şeklinde Hz. Peygamber döneminde görülmüştür.²⁰ Sahabe ve tâbiînin açıklamaları bu tefsirin bir sonraki merhalesini oluşturur.²¹ Catlâvî'ye göre Kur'an'ı ilk açıklayan kişi Hz. Peygamber iken, onu dilbilimsel olarak izah eden ilk kişi İbn Abbas'tır (ö. 68/687-88).²² Esasen bu konu tefsir ilminin başlangıcına dair tasavvurlarla da alakalıdır. Tefsir ilmini İbn Abbas'la başlatan okumalar için bu izah makuldür. Fakat tefsir ilmini Hz. Peygamber'le başlatan yaklaşımlara göre Catlâvî'nin düşüncesi tutarlı değildir. Tefsiri Hz. Peygamber'le başlatan bakış açısına göre dilbilimsel tefsirin İbn Abbas'la birlikte önemli bir ivme kaydettiği inkâr edilemez bir vakiysa da ilk nüvelerinin Hz. Peygamber'den geldiği söylenebilir.²³

Kur'an'ın Hz. Ebubekir devrinde bir araya getirilmesi ve Hz. Osman zamanında mushafın Kureyş lehçesi esas alınarak çoğaltılması Kur'an'a yönelik ilk filolojik faaliyetler olarak nitelenebilir.²⁴ Dilbilimsel açıklamalar sahabe döneminde ve özellikle İbn Abbas eliyle yeni boyutlarla zenginleşerek aşama kat etmiştir. İbn Abbas'ın garîb kelimelerin şerhi, şiirle istişhâd, lehçelere başvurma, yabancı dillerden yararlanma, deyimler kullanma, kavramlara bütüncül yaklaşma, hazf ve takdim-tehir üsluplarını kullanma şeklindeki açıklamaları dilbilimsel tefsir

¹⁹ Ömer Kara, “Tefsir Akademiyasının Problemleri ve Bazı Çözüm Önerileri”, *Kur'an Araştırmalarında Akademik Tezler -Batı ve İslam Dünyası Mukayesesi Uluslararası Sempozyum 24-26 Kasım 2017 İstanbul -I-*, ed. Bilal Gökkr vd. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2018), 377-378, 381.

²⁰ Bazı kaynaklarda aktarılan bir rivayete göre Abdullah b. Zibârâ Enbiyâ 21/98. ayeti ileri sürerek Hz. İsa'nın, Üzeyir'in (as.) ve meleklere de mi cehennemde yanacağını Hz. Peygamber'e sorar. O, cevabında “ﻻ” edatının akılsız varlıklar için kullanıldığını hatırlatır ve İbn Zibârâ'nın Arapçayı iyi bilmediğini söyler (Muhammed b. Muhammed Ebussu'ûd el-İmâdi, *Tefsiru Ebissu'ûd -İrşâdu'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kur'âni'l-Kerîm* [Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, ts.], 6/86, 8/51). Hz. Peygamber'in dilbilimsel bir izah yaptığını gösteren bu rivayetin aslı yoktur (Ahmed b. 'Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *el-Kâfi's-şâf fi tahrici ehâdisi'l-Keşşâf*, thk. Muhibbuddîn Efendi [Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1418/1997], 189).

²¹ Aydın, *Kur'an'ın Filolojik Yorumu*, 78.

²² el-Hâdî el-Catlâvî, *Qadâyâ'l-luğa fi kütübi't-tefsîr* (Tunus: Dâru Muhammed Ali el-Hâmî, 1998), 45-46.

²³ Aydın, *Kur'an'ın Filolojik Yorumu*, 76-77.

²⁴ Ali Bulut, “Kur'an Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı (Garibu'l-Kur'an, Meâni'l-Kur'an, İ'râbu'l-Kur'an) ve Bu Dallarda Eser Veren Müellifler (Hicri İlk Üç Asır)”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12-13 (2001), 391.

hareketine önemli ölçüde yön vermiştir.²⁵ İbn Abbâs'ın tefsirlerinde iştikak ve nahiv esaslarıyla paralel olarak yapılan izahlara da rastlanmaktadır.²⁶

Tebeu't-tâbiîn dönemiyle birlikte dilbilimsel tefsir eserleri telif edilmeye başlamıştır. İbn Abbas'a ve Zeyd b. Alî'ye (ö. 122/740) nispet edilen *Ġarîbu'l-Kur'ân* eserlerini nispetlerindeki tartışmalar nedeniyle istisna edersek, Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) *el-Vüücûh ve'n-nezâ'ir* adlı eseri günümüze ulaşan ilk dilbilimsel tefsir olarak kabul edilebilir.²⁷ Tedvin döneminin başlarında telif edilen *Ġarîbu'l-Kur'ân* tarzı eserlerde daha çok kelime anlamı gibi dilbilimsel yönlerden birine yönelik çalışma yapılırken, ilerleyen süreçte özellikle *me'âni'l-Kur'ân* ve *i'râbu'l-Kur'ân* eserlerinde nahiv, sarf, iştikâk ve lugat gibi konulara da yer verilerek çok yönlü açıklamaların yapılmaya başlandığı görülür.²⁸

Hicri ikinci yüzyılın sonlarından üçüncü yüzyılın sonlarına kadarki zaman dilimi dilbilimsel tefsir çalışmalarının en canlı olduğu dönem olarak nitelenebilir. Bu zaman diliminde *el-vüücûh ve'n-nezâ'ir*, *me'âni'l-Kur'ân*, *mecâzu'l-Kur'ân*, *Ġarîbu'l-Kur'ân* ve *i'râbu'l-Kur'ân* başlıklı pek çok eser telif edilmiştir. Hicri dördüncü asrın ikinci yarısından sekizinci asrın ortalarına kadarki süreçte de dilbilimsel tefsir gelişmiş ve adeta zirve dönemini yaşamıştır. Fakat dördüncü asır itibariyle salt dil ağırlıklı tefsir yazma geleneği azalmış, dilbilimsel tefsirler genel bir içerik kazanmaya başlamış ve dilsel birikim çoğunlukla genel içerikli tefsirlerde kullanılmıştır.²⁹

298

Hicri dördüncü asrın ikinci yarısından itibaren sekizinci asrın ortalarına kadarki süreci aktif kılan en önemli gelişme belagatin dil odaklı tefsirlerde sistematik şekilde kullanılmaya başlamasıdır.³⁰ Zemahşerî (ö. 538/1144) kendinden önceki lügat ve nahiv birikimini *el-Keşşâf*'a veciz bir şekilde yansıtmış, bununla birlikte Abdülkâhir el-Cürcânî'nin (ö. 471/1078-79) nazım nazariyesi çerçevesinde geliştirdiği *me'ânî* yöntemini ilk kez, başından sonuna kadar Kur'an'a uygulamıştır.³¹ *İ'câzu'l-Kur'ân* tartışmalarının ve nazım teorisinin tefsire yansmasıyla birlikte, dilbilimsel tefsirin esas amacı, Kur'an'ı doğru anlamının yanında ondaki anlam inceliklerini de açıklamak, lafzı ve anlam açısından Kur'an'ın içerdiği güzellikleri ve eşsizliği meydana çıkarmak ve böylece onun *i'câzını* ortaya koymak olmuştur. Zemahşerî bu yeni yöntemle önceki dilbilimsel tefsirlerden ayrılmış ve dilbilimsel tefsirde yeni bir sürecin başlamasına vesile olmuştur.³²

İlk dört asırdaki müstakil dilbilimsel tefsir eserlerinden çağdaş döneme kadarki süreçte dilbilimsel incelemeler çeşitli eserlerde devam etmiştir. Dilbilimsel açıklamalar tefsirlerde ve tefsirle ilgili eserlerde farklı şekillerde konumlanmıştır.

Dilbilimsel tefsirin şubeleri şeklinde ortaya çıkan ilimler ve buna bağlı olarak oluşan eser türleri³³ ayetleri kendi anlayışları merkezinde ele alan müstakil çalışmalar olarak devam etmiştir. Örneğin *i'râbu'l-Kur'ân* eserleri ayetleri cümle yapısı açısından inceleyen kaynaklardır. Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. V./XI. asrın ilk çeyreği) *el-Mufredât*'ı da Kur'an kelimelerini inceleyen kapsamlı bir

²⁵ Aydın, "Filolojik Tefsirin İmkânı Üzerine", 79.

²⁶ İsmail Aydın, "İbn Abbas: Filolojik Tefsirin Öncüsü", *EKEV Akademi Dergisi* XV/48 (2011), 124.

²⁷ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 31-32, 148.

²⁸ Aydın, *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu*, 60.

²⁹ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 27, 149, 325-326; Karagöz, "Dil Merkezli Tefsir Çalışmaları", 330-331; Aydın, "Filolojik Tefsirin İmkânı Üzerine", 80.

³⁰ Karagöz, "Dil Merkezli Tefsir Çalışmaları", 325.

³¹ M. Taha Boyalık, "Tefsir Şerh-Haşiye Geleneğinde Kurucu Bir Eser: Kutbüddin er-Râzî'nin Şerhu müşkilâtî'l-Keşşâf'ı", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* V/2 (2019), 141.

³² Havva Özata, "İ'câzu'l-Kur'ân Çalışmalarının Dilbilimsel Tefsir'e Etkisi -Keşşâf Örneği-", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VIII/1 (2021), 213-222.

³³ Tefsire dil merkezli yaklaşım sonucu şu ilimler ve eser türleri ortaya çıkmıştır: *Ġarîbu'l-Kur'ân*, *me'âni'l-Kur'ân*, *i'râbu'l-Kur'ân*, *mecâzu'l-Kur'ân*, *el-Vüücûh ve'n-nezâ'ir*, *i'câzu'l-Kur'ân*, *müşkilu'l-Kur'ân*, *emsâlu'l-Kur'ân* ve -yakın zamanda- *Kur'an semantiği* (Karagöz, "Dil Merkezli Tefsir Çalışmaları", 1/343-355). Bu başlıkları "dilbilimle alakalı Kur'an ilimleri" şeklinde adlandırabiliriz.

eser olarak bu alanın örneklerindedir. Yine Semîn el-Halebî (ö. 756/1355) *'Umdetu'l-huffâz fi tefsîri eşrefi'l-elfâz* adlı eserinde Kur'an kelimelerini incelerken, *ed-Durru'l-maşûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn* adlı eserinde Kur'an ifadelerini sarf, nahiv, me'ânî, beyân ve bedî' ilimleri açısından ele almıştır.

Dilbilimsel yönün baskın olduğu tefsirler de yazılmıştır. Süyûtî (ö. 911/1505) *el-İtkân* adlı eserindeki *Tabakâtu'l-müfessirîn* başlığı altında tefsir tarihini özetlerken, nahvî yönün ağır bastığı tefsirlere şu örnekleri vermektedir: Zeccâc'ın (ö. 311/923) *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuh*,³⁴ Vâhidî'nin (ö. 468/1076) *et-Tefsîru'l-basîf* ve Ebû Hayyân'ın (ö. 745/1344) *el-Bahrü'l-muhtâf* ile *en-Nehrü'l-mâdd* adlı eserleri.³⁵ Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı da dilbilimsel ağırlıklı tefsirlerdendir.³⁶

Bazı genel ve kapsamlı tefsirler de dilbilimsel açıklamaları önemli ölçüde kullanmıştır. Zemahşerî'den çokça istifade eden Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) ve Nesefî'nin (ö. 710/1310) tefsirlerini; ayrıca Râzî (ö. 606/1210), Kurtubî (ö. 671/1273), Ebüssuûd (ö. 982/1574) ve Âlûsî (ö. 1270/1854) gibi müfessirleri bu gurupta anabiliriz.³⁷ Zehebî'nin (ö. 1977) Âlûsî hakkındaki şu ifadeleri, bazı genel tefsirlerin dilsel açıklamalar yönünden kapsamlı oluşuna örnektir: "*Âlûsî cümle yapıları üzerinde de durur. Bu noktada bazen öyle geniş açıklamalar yapar ki adeta 'müfessir' konumunun dışına çıkar*".³⁸

Kimi *'ulûmu'l-Kur'ân* ve tefsir usûlü eserleri de dilbilimsel konulara genişçe yer vermiştir. Söz gelimi, Tûfî'nin (ö. 716/1316) *el-İksîr fi 'ilmi't-tefsîr*'i ağırlıklı olarak lugavî meselelere odaklanmıştır. Zerkeşî (ö. 794/1392) tarafından telif edilen *el-Burhân*'ın en geniş bölümlerini de üslûp özellikleriyle harf ve edatlara dair bahisler oluşturmaktadır. Dilbilimsel tefsir hakkında geniş bilgi içeren diğer bir alan ise bazı tefsir mukaddimeleridir.³⁹ Örneğin Râgıb el-İsfahânî'nin *Mukaddime*'si lafız çeşitleri, lafız-anlam ilişkisi gibi pek çok dilsel meseleye değinmiştir.⁴⁰

Dil ve edebiyat kitapları, mu'cemler, şiir şerhleri ve kıraatlerin gerekelendirildiği *'ilel/hucec/tevcîh* kitapları dilbilimsel tefsir açıklamaları içeren kaynaklardır.⁴¹ Dilbilimsel tefsirle alakalı veri içeren bu tarz eserler telif edilegelmiştir. Örneğin Mekki b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) *el-Keşf 'an vücihi'l-kırâ'âti's-seb' ve 'ilelihâ ve hucecîhâ* adlı eserinde kıraatleri analiz ederken dilbilimsel konulara sık sık değinmiştir. Ezherî'nin (ö. 370/980) *Tehzîbu'l-luğâ'sı* ve İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) *Lisânu'l-'Arab*'ı ayetlerin istişhâd amacıyla kullanıldığı ve müfessirlerin açıklamalarının sıklıkla incelendiği kaynaklardan biridir. Söz konusu eserleri 'dilbilimsel tefsirle alakalı ikincil kaynaklar' olarak değerlendirebiliriz.

³⁴ İlk üç-dört asırdan sonraki eserleri saydığımız yukarıdaki tasnifte Zeccâc'ın eserinin de yer alması dikkatleri çekecektir. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuh*'ün ilk dört asırdaki müstakil dilbilimsel tefsirler arasında yer aldığı düşüncesinden hareketle, Süyûtî'nin tasnifinin burada kullanılmasına itiraz edilebilir. Fakat Zeccâc'ın *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuh*'ü kelâmî, fikhî konulara yer vermesi ve tefsir rivayetlerini içermesi sebebiyle geçiş dönemi ürünü olarak değerlendirilmelidir. Bk. Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 190-199; Ali Bulut, "Filolojik Tefsirle Rivâyet Tefsirinin Buluşma Noktası: Zeccâc'ın Meâni'l-Kur'an'ı", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, ed. Bilal Gökkr vd. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2009), 314-329.

³⁵ Celâleddin es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Dimaşk: Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2008), 788.

³⁶ Örneğin İbn Haldûn dil odaklı tefsirlere örnek olarak *el-Keşşâf*'ı anmaktadır (İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/176). Yine, Hâdî Ma'rifet, "Edebî Tefsirler" (تفسير أدبي) başlığı altında *el-Keşşâf*'a yer vermektedir (Muhammed Hâdî Ma'rifet, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn fi şebihî'l-kaşîb* [Meşhed: el-Câmi'atu'r-Rađaviyye li'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye, 1383], 2/901-918). Oğuzhan Şemseddin Yağmur *el-Keşşâf*'ın dilbilimsel tefsir yerine "kelâmî tefsir" olarak nitelenmesinin daha uygun olduğu kanaatindedir (Oğuzhan Şemseddin Yağmur, *Zemahşerî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi* [Ankara: Araştırma Yayınları, 2021], 438-439, 510). "Kelâmî tefsir" şeklinde bir başlığın mevcudiyeti bir yana, Yağmur'un bu iddiası tartışmaya oldukça açıktır.

³⁷ Bk. Karagöz, "Dil Merkezli Tefsir Çalışmaları", 1/333; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/253, 258, 261, 298, 305, 2/401-402.

³⁸ ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/305.

³⁹ Ali Bulut, "Kur'an'ın İcâzı ve Dilbilimsel Tefsiri Bağlamında Endülüs Geleneğine Mensup Bazı Tefsir Mukaddimelerinin Mukayeseli Bir Tahlili", *Bakü Devolet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası* 19 (2013), 8.

⁴⁰ Ebü'l-Kâsım er-Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddimetü'l-Câmi'it-tefâsîr ma'a tefsîri'l-Fâtîha ve me'tâli'i'l-Bakara*, thk. Aḥmed Ḥasan Ferhât (Kuveyt: Dâru'd-Da've, 1405/1984).

⁴¹ Aydın, *Kur'an'ın Filolojik Yorumu*, 153-161; Müsâ'id b. Süleymân b. Nâşir et-Ṭayyâr, *et-Tefsîru'l-luğavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzi, 1422), 431.

Hicri 8. asrın ortalarından 14. asra kadarki süreçte geçmişteki birikim kullanılmaya devam etmiştir. Çağdaş dönemde dil merkezli tefsir çalışmaları hem teorik hem pratik açıdan hareketlilik kazanmıştır. 19. yüzyılın sonları itibariyle bir taraftan klasik dönem tefsirleri gramer bahisleriyle boğulma gibi gerekçelerle eleştiriye tabi tutulurken diğer taraftan Kur'an hakkındaki dilsel araştırmalar canlanmıştır. Edebi tefsir ekolü, kelimâtü'l-Kur'an literatürü ve Kur'an tercümeleleri gibi alanlar öne çıkmıştır. Ayrıca semantik, göstergebilim, söz edimleri kuramı ve yapısal dilbilim gibi Batı menşeli yaklaşımlar tefsirde kullanılmaya başlamıştır.⁴²

2. Dilbilimsel Tefsir Hakkındaki Akademik Çalışmaların Tasnifi

Yukarıda görüldüğü üzere, hicri ilk dört asırda müstakil eserlerle literatüre giren dilbilimsel tefsir faaliyetleri ilerleyen süreçte, dilbilimin bazı branşlarını merkeze alan müstakil çalışmalar, dilbilimsel yönün baskın olduğu tefsirler, dilsel açıklamaları önemli ölçüde kullanan genel tefsirler, bazı 'ulûmu'l-Kur'ân ile tefsir usulü eserleri, ikincil kaynaklar ve bazı tefsir mukaddimleri içerisinde devam etmiştir. Çağdaş dönemde edebi tefsir ekolü, kelimâtü'l-Kur'an eserleri ve Kur'an tercümeleleri araştırmaları öne çıkmış; semantik, göstergebilim, söz edimleri kuramı ve yapısal dilbilim gibi Batı menşeli yaklaşımlar tefsirde kullanılmaya başlamıştır. Söz konusu zengin literatür, dilbilimsel tefsir hakkında farklı türde çalışmaların yapılmasına zemin oluşturmuştur. Dilbilimsel tefsir metoduna ve literatürüne yönelik araştırmalar ve çalışma alanları yirmi başlık/tür içerisinde değerlendirilebilir:

300

2.1. Dilbilimsel Tefsir Ekolünü ve Tarihini Genel Olarak İnceleyenler

Bazı çalışmalar dilbilimsel tefsir ekolünü, tarihini ve yöntemini genel olarak incelemektedir. Panoramik nitelikli bu tarz çalışmalar alana dair diğer çalışmalar ve monografik araştırmalar için öncü konumdadır. Ekolü genel olarak inceleyen araştırmalara aşağıdaki eserleri örnek gösterebiliriz:

- Müsâ'id b. Süleymân b. Nâşır et-Ṭayyâr, *et-Tefsîru'l-luğavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1422).
- İsmail Aydın, *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu: Tarihsel Gelişim ve Sorunlar* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014).
- Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015).
- Mustafa Karagöz, "Dil Merkezli Tefsir Çalışmaları", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, ed. Mehmet Akif Koç - İsmail Albayrak (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 1/323-356.

2.2. Dilbilimsel Tefsiri Teorik Olarak İnceleyenler

Bazı araştırmacılar dilin/dilbilimin Kur'an'ın anlaşılması noktasındaki rolü ve tefsirde dilbilimsel problemler gibi teorik konularla ilgilenmektedir. Bu tarz çalışmalarda dilbilimsel tefsir ekolünün tarihî gelişimine temas edilmemektedir. Aşağıdaki iki çalışma bu başlığa örnek teşkil etmektedir:

- Yusuf Çelik, *Kur'an-ı Kerim Tefsirinde Dilin Yeri ve Önemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000).
- Mehmet Murat Karakaya, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Dil Problemi* (İstanbul: Marifet Yayınları, 2003).

⁴² Karagöz, "Dil Merkezli Tefsir Çalışmaları", 331-343.

2.3. Dilbilimsel Tefsiri Dönemsel İnceleyen Çalışmalar

Dilbilimsel tefsir çeşitli aşamalar geçirmiştir. Çalışmamızın ilk bölümünde dilbilimsel tefsirin doğuş ile gelişme süreçlerinden ve çağdaş dönemdeki yeniliklerden bahsetmiştik. Dilbilimsel tefsirin gelişimi hakkında çeşitli tasnifler yapılmıştır. Örneğin Özata, bu tarihi şu şekilde dört aşamaya taksim etmektedir: “Klasik dönem” (Teşekkül dönemi ve yorumlama dönemi), “farklılaşma dönemi”, “modern dönem öncesi” ve “modern dönem”. Klasik dönemin ilk merhalesini oluşturan “teşekkül dönemi” ilk üç asra tekabül etmektedir. Bu dönem Hz. Peygamber’e, sahâbeye ve tâbiûna ait dilbilimsel açıklamaların da yer aldığı başlangıç sürecine ve dilbilimsel tefsirin tedvinini kapsayan hicrî ilk üç yüzyıla karşılık gelmektedir.⁴³ Dolayısıyla dilbilimsel tefsir tarihi çeşitli aşamalardan oluşmaktadır. Yöntemin belli bir dönemini ele alan incelemelere aşağıdaki çalışmalar örnek gösterilebilir.

- Selmân Şabbâr Bânî, *el-İtticâhu'l-luğavî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm hattâ nihâyeti'l-Ķarni's-sâdisi'l-hicrî* (Kufe: Câmî'atu'l-Kûfe, Külliyyetu'l-Âdâb, Risâletu Duktûrah, 2006).
- Ahmet Gül, “Sahabe Tefsirinde Luğavi Yönelim”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/15 (Aralık 2016), 175-786.
- Abdulmuttalip Arpa, “el-Bu'du'l-Lugavî fi Menheciyyeti't-Tefsîr İnde't-Tâbiîn”, *Çekmece İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi* IV/8-9 (2016), 303-314.

2.4. Dilbilimsel Tefsirle İlgili İlimler ve Eser Türleri Hakkındaki Çalışmalar

Tefsire dil merkezli yaklaşım sonucu şu ilimler ve eser türleri ortaya çıkmıştır: *Ķarîbu'l-Kur'ân*, *me'âni'l-Kur'ân*, *i'râbu'l-Kur'ân*, *mecâzu'l-Kur'ân*, *el-Vucûh ve'n-nezâ'ir*, *i'câzu'l-Kur'ân*, *müşkilu'l-Kur'ân*, *emsâlu'l-Kur'ân* ve -yakın zamanda- *Kur'an semantiği*.⁴⁴ Bu başlıkları “dilbilimle alakalı Kur'an ilimleri” şeklinde adlandırabiliriz. Aşağıdaki örneklerde olduğu gibi bazı araştırmacılar dilbilimsel tefsirle ilgili yukarıdaki ilimlerden, kavramlardan ve eser türlerinden herhangi birinin gelişimini veya yöntemini özel olarak incelemektedir:

- Abdulhamîd es-Seyyid Tılıb, *Ķarîbu'l-Kur'ân ricâluh ve menâhicuhum min İbn 'Abbâs ilâ Ebî Ķayyân* (Kuveyt: Vizâratu'l-EvĶâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1986).
- İbrâhim 'Abdullah Rufejde, *en-Nahv ve kutubu't-tefsîr* (Bingazi: ed-Dâru'l-Cemâhiriyye, 1990).
- Emrullah Ülgen, *Kur'an'ın Yorumlanmasında İ'râbın Rolü -İ'râbu'l-Kur'ân-* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2015).

2.5. Çağdaş Dilbilim Yöntemleriyle Alakalı Çalışmalar

Çağdaş dönemde ortaya çıkan yeni yöntemleri tefsir açısından inceleyip tartışan veya Kur'an'ın anlaşılmasına katkı sunması gayesiyle kullanan çalışmalar bulunmaktadır. Bunlar da dilbilimsel tefsir araştırmalarının farklı bir çehresini oluşturmaktadır. Söz konusu çalışmalardan bazıları şunlardır:

- Ali Galip Gezgin, “Kur'ân'ı Anlamak İçin Hermenötik mi? Semantik mi?”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 [Cumhuriyetimizin 77. Yılına Armağan Özel Sayısı] (2000), 123-147.
- Ali Galip Gezgin, *Tefsîrde Semantik Metod ve Kur'ân'da "Kaom" Kelimesinin Semantik Analizi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018).

⁴³ Havva Özata, “Hz. Peygamber'den Modern Zamana Dilbilimsel Tefsir Faaliyetleri: Bir Dönemlendirme Modeli”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (30 Ekim 2020), 453-467.

⁴⁴ Karagöz, “Dil Merkezli Tefsir Çalışmaları”, 1/343-355.

- Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selâhattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 2013).
- Necmettin Gökçür, "İzutsu Sonrası Kur'an Araştırmalarında Kullanılan Yapısal Semantiği Kavramlaştırma (Conceptualisation) Problemi", *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XVIII/1 [Toshihiko İzutsu (1914-1993) Özel Sayısı] (2005), 76-81.
- Hasan Yılmaz, "Tefsir Yönelişleri Bağlamında Dilbilimsel ve Semantik Yöneliş Üzerine Bazı Mülâhazalar Bildiriler Kitabı", *Din'in Anlaşılmasında Dil'in Rolü*, ed. Zeynep Akbudak (İstanbul: Hiper Yayın, 2019), 100-111.

Yukarıdaki başlıkta çağdaş dönemde İslam dünyasında edebi tefsir ekolü gibi yeni yönelişlerin ortaya çıktığına işaret etmiştik. Dilbilimsel tefsirdeki çağdaş ekoller de bu başlıkta anılabilir. Burada Murat Türker'in edebi tefsirin mahiyeti, katkıları ve sorunlarıyla ilgili çalışmasını örnek verebiliriz.⁴⁵

2.6. Bir Tefsiri Dilbilimsel Yöntem Açısından İnceleyenler

Hicri ilk üç-dört asırda dilbilimsel tefsirle ilgili özel eserler telif edilmiştir. Dilbilimsel tefsir hicri üçüncü asırdan sonra yaygınlaşmaya başlayan kapsamlı tefsirlerin de içeriğini oluşturan en önemli alanlardan biri olmuştur. Dolayısıyla hem hicri ilk üç-dört asırdaki müstakil dilbilimsel tefsirler hem de ilk üç-dört asır sonrasında telif edilen kapsamlı tefsirler dilbilimsel tefsirin mahiyeti, fonksiyonu ve problemleri gibi açılardan incelenebilir. Bazı tefsirleri dilbilimsel açıdan inceleyen çalışmalar bulunsa da bunlar genelde Arap Dili ve Belagatı dalı bünyesinde gerçekleştirilmiştir.⁴⁶ Tefsir alanında tespit edebildiğimiz çalışmalardan bazıları şöyledir:

- Emin Cengiz, *İbn Ebî Zemenîn ve "Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîz" Adlı Eserinin Filolojik Açısından İncelenmesi* (Yozgat: Bozok Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017).
- Cüneyt Maral, *Kur'ân Tefsirinde Dilbilimsel Yöntem -Taberî Örneği-* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019).
- İsmail Erken, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân'ın Filolojik Açısından İncelenmesi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).
- Ahmet Mahmut Gözün, *İbnu'l-Cevzî ve Zâdî'l-Mesîr Adlı Tefsirindeki Filolojik Yaklaşımları* (Bayburt: Bayburt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023).

2.7. Bir Eseri/Tefsiri Dilbilimsel Yöntemin Özel Bir Başlığı Altında Analiz Edenler

Az önceki başlıkta bir tefsiri dilbilimsel yöntem açısından genel olarak inceleyen çalışma türüne değindik. Buradaki çalışmalar ise belli bir tefsiri dil merkezli yaklaşım sonucu ortaya çıkan ilimler ve eser türlerinden (*Ğarîbu'l-Kur'ân*, *me'ânî'l-Kur'ân*, *i'râbu'l-Kur'ân*, *mecâzu'l-Kur'ân*, *el-Vucûh ve'n-nezâ'ir*, *i'câzu'l-Kur'ân*, *müşkilu'l-Kur'ân*, *emsâlu'l-Kur'ân*) biri açısından incelemektedir. Bunlar belli bir eseri/tefsiri dilbilimsel yöntemin hususi bir alanı merkezinde ele almaktadır. Aşağıdaki çalışmalar bu başlığın örneğini teşkil etmektedir:

- Mehmet Kaya, *İ'râb Değerlendirmelerinin Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü: Zemahşerî Örneği* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014).

⁴⁵ Murat Türker, *Edebî Tefsir ve Sorunları - Emîn el-Hülî Örneği-* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023).

⁴⁶ Arap Dili ve Belagatı alanında yapılan bu tarz çalışmalara bazı örnekler şöyledir:

- Kıyasettin Arslan, *el-Ferrâ'nun "Meânî'l-Kur'ân" Adlı Eserinin Dilbilim Açısından İncelenmesi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014).
- Ahmet Tekin, *Vâhid'nin el-Basît Adlı Tefsirinin Dil ve Gramer Açısından İncelenmesi* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).
- Mustafa Kartal, *Taberî Tefsirinde Dil ve Gramer* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019).

- Mehmet Demir, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Garîbu'l-Kur'ân'ın Yeri -Kurtubî Tefsiri Örneği-* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021).

2.8. Dilbilimsel Tefsirdeki Gelişmeleri Temsil Eden Bir Eser Hakkındaki Çalışmalar

Dilbilimsel tefsirdeki gelişmeler bazı eserler üzerinden incelenebilmektedir. Bilindiği gibi kimi eserler dilbilimsel tefsir tarihinde dönüşümün kavşağını veya ilk örneklerini sergilemektedir. Bu durum bazı araştırmacıları belli bir eser üzerinden dilbilimsel tefsir metodundaki gelişmeleri incelemeye sevk etmiştir.

Örneğin Özata *el-Keşşâf* ile birlikte dilbilimsel tefsir tarihinde gerçekleşen dönüşümü incelemiştir. Çalışmada belâgat ve i'câz konularının tefsir literatürüne belirgin şekilde girişini temsil eden *el-Keşşâf* analiz edilmekte, dilbilimsel tefsirdeki gelişme bir eser çerçevesinde ortaya konmaktadır.⁴⁷

Hasan Yıldızlı *Râgıb İsfahânî'nin Mufredât Adlı Eseri ve Dilbilimsel Tefsir Açısından Değeri* adlı doktora teziyle *el-Mufredât*'ta Kur'an kelimelerinin açıklanış tarzını ve *mufredâtu'l-Kur'ân* şeklinde isimlendirilen bir Kur'an ilminin ilk defa literatüre girişini ele almaktadır. Yıldızlı'nın tespitine göre Râgıb, *el-Mufredât*'ta daha önceki *garîbu'l-Kur'ân* ve *el-vucûh ve'n-nezâ'ir* türü eserlerin birikimini harmanlamış ve aşmıştır. Eser Kur'an'ın her kelimesini açıklayan *mufredâtu'l-Kur'ân* adlı bir türün ilk örneği olmuştur.⁴⁸

2.9. Mukayese Çalışmaları

Dilbilimsel tefsir bünyesinde yapılan araştırmalardan bir diğeri mukayese çalışmalarıdır. İki veya daha fazla müellif arasında genel olarak dilbilim veya belli bir dilsel konu etrafında kıyaslama yapılabilir. Ayrıca bazı eser türleri arasında karşılaştırma yapılabilir. Aşağıdaki çalışmalar mukayeseli çalışmalara örnek teşkil etmektedir:

- Durmuş Ali Kayapınar, "Me'ânî'l- Kur'ân ile İ'râbü'l-Kur'ân'ların Karşılaştırılması", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1991), 95-112.
- Dâvûd 'Abdullatîf Dâvûd Sukker, *et-Tefsîru'l-luğavî li'l-Ḳur'âni'l-Kerîm 'inde'z-Zeccâc ve'r-Râgıb el-İsfahânî ve İbni Sîde* (İrbid: Câmî'atu'l-Yermûk, Külliyyetu's-Şerî'a, Risâletu Duktûrah, 2012).
- Hacı Önen, *Dilbilimsel Tefsir: Ferrâ-Ahfeş Mukayesesi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020).
- Yahya Yıldırım, *el-Keşşâf ve el-Bahrü'l-Muhît Tefsirlerinin Beyân İlmi Açısından Mukayesesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022).

2.10. Tefsir Mukaddimleri Çerçevesinde Dilbilimsel Konuları İnceleyenler

Tefsir mukaddimleri Kur'an tarihi, 'ulûmu'l-Kur'ân, Kur'an'ın faziletleri, tefsir tarihi ve usulü gibi birçok konuyu içermektedir. Bazı mukaddimler dilbilimsel bahisler de barındırmaktadır. Dilbilimsel tefsir hakkında geniş bilgi içeren bir diğer alan bazı tefsir mukaddimleridir. Tefsir mukaddimlerindeki dilbilimsel bahisler hakkında da akademik şu tür çalışmalar yapılmaktadır:

⁴⁷ Havva Özata, *Dilbilimsel Tefsirde Farklılaşma Süreci (Cârullah ez-Zemahşerî'nin el-Keşşâf İsimli Tefsiri Örneği)* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019).

⁴⁸ Hasan Yıldızlı, *Râgıb İsfahânî'nin Mufredât Adlı Eseri ve Dilbilimsel Tefsir Açısından Değeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

- Muhammed İsa Yüksek, “Râgıb el-İsfahânî'nin Mukaddimesi Bağlamında Kur'ân'ın Beyan Keyfiyeti Açısından Çokanlamlılık Vâkıası”, Usul İslam Araştırmaları 29/29 (Temmuz 2018), 123-150.
- Muhammed İsa Yüksek, “Dil-Kur'ân-Anlam Üzerine Tefsire Metodolojik Bir Katkı - Ebüssenâ el-İsfahânî'nin Mukaddimesi-”, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Darulfunun İlahiyat XXX/1 (2019), 1-24.
- Nefise İnal, *Dil-Tefsir İlişkisi Çerçevesinde Mukaddimetü Tefsîri İbni'n-Nakîb Adlı Eserde Mecâz* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).
- Abdulkarim Auwal, *Râgıb el-İsfahânî'de Lafız-Mana İlişkisi Bağlamında Te'vil Sorunsalı: Mukaddimetü't-Tefsîr Özelinde* (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

2.11. Bibliyografik Çalışmalar

Bibliyografya/bibliyografi şu anlamlara gelir: Kitapları konu edinen ilim dalı, kitap bilgisi (i). Belirli bir konu üzerindeki yayınların tamamı, kitâbiyat (ii). Bir ilmî araştırmada faydalanılan eserlerin listesi, kaynakça (iii).⁴⁹ İkinci anlama göre “bibliyografik çalışmalar” bir konu hakkındaki yayınların tamamını ortaya koymaya ve analiz etmeye çalışan araştırmaları temsil etmektedir. Birinci başlıkta işaret edildiği üzere dilbilimsel tefsir farklı eser türleri içerisinde geniş bir literatüre ulaşmış bulunmaktadır. Dilbilimsel tefsirle ilgili her türlü eseri ortaya koymak çok kolay olmasa gerektir. Bununla birlikte ekolün bazı türleri veya alanları hakkında bibliyografik çalışmalar yapılmıştır. Aşağıdaki iki çalışma konumuz hakkındaki bibliyografik çalışmalara örnektir:

- Durmuş Ali Kayapınar, “Me'âni'l-Kur'ân Literatürü”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1994), 119-152.
- Ali Bulut, *Filolojik Tefsir Doğuşu ve Öncüleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2022).

2.12. İstîshâdla İlgili Çalışmalar

“Bir kelimenin veya bir ifadenin lafız, anlam ve kullanım doğruluğunu kanıtlamak amacıyla doğruluğu kesin olan nazım ve nesirden örnek vermek” eylemini ifade eden istîshâdın kaynakları Kur'ân, hadisler ve Arapların gerek nesir gerek nazım sözleridir. Kur'ân'ın Arap dili için hüccet olduğunda tartışma yoktur.⁵⁰ İstîshâd dilbilimsel kuralların tespitinde ve Kur'ân ifadelerinin anlaşılmasında kendisine başvurulmuş önemli bir yöntemdir. Dolayısıyla istîshâdla ilgili çalışmalar dilbilimsel tefsir bünyesinde değerlendirilebilir. Bu başlığa örnek olarak aşağıdaki iki çalışmayı zikredebiliriz:

- 'Abdurrahman b. Mu'âda eş-Şehrî, eş-Şâhidu's- Şi'rî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm (Riyad: Mektebetu Dâri'l-Minhâc, 1431).
- Harun Ögmüş, *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri -II. / VIII. Asır Çerçevesinde-* (İstanbul: İSAM, 2010).

2.13. Kıraat-Dil İlişkisi Hakkındaki Çalışmalar

Kıraat ilmi tefsirle sıkı bir ilişkiye sahiptir. Aslında tefsir gibi Kur'ân ilimlerinden biri olan kıraat, tefsir eserlerinin mutlaka değindiği bir bahis olagelmıştır. Tefsir ilminin kapsamı ve

⁴⁹ İlhan, Ayverdi, “Bibliyografya/bibliyografi”, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2011), 1/367.

⁵⁰ Ebu'l-Faql Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebi Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûti, *el-İktirâh fi Uşûli'n-Nahv, thk.* 'Abdulhakîm 'Atıyye (Dimaşk: Dâru'l-Beyrûti, 1427/2006), 39-42; İsmail Durmuş, “İstîshâd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/396.

tanımına dair ihtilaflarda, tefsir-kıraat ilişkisi tartışılan konulardan biridir. Öyle ki bazı tefsir tanımları kıraatlere yer vermiştir.⁵¹ Kıraat dilbilimle de ilişkisi olan bir ilimdir. Kıraat farklılıkları Kur'an'ın anlaşılması ve 'rabı noktasında başvurulan kaynaklardan biri olduğu gibi kıraatlerin tevcihi de dilbilimle ilişkili bir konudur. Kıraat-dil ilişkisine odaklanan çalışmalar dilbilimsel tefsir araştırmalarına dâhil edilebilir. Aşağıdaki iki eser kıraat-dil-tefsir ilişkisini inceleyen çalışmalara örnektir:

- Aydın Kudat, *Kıraatları Hüccetlendirmede Dilbilim Olgusu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).
- Ali Temel, *Dilbilimsel Tefsirlerde Kıraatlere Yaklaşım* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017).

2.14. Dilsel Meseleleri ve Olguları İnceleyenler

Bazı dilsel meseleler ve olgular Kur'an ve tefsir açısından özel olarak incelenmektedir. Örneğin Güven; *Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu* başlıklı eserinde Kur'an'da geçen çokanlamlı kelimelerin tespiti ve anlamlarının tayini sürecinde takip edilmesi gereken metodu ele almıştır.⁵² Burada Ersöz'ün keleme aldığı *Kur'an Kelimelerinin Anlam Serüveni (Cahiliye - Nüzul - İlmî Disiplin Dönemleri)* başlıklı eseri de anabiliriz. Eserde cahiliye dönemi, nüzul devri ve ilmî terimlerin oluşumu sürecinde Kur'an kelimelerindeki anlam dönüşümleri incelenmektedir.⁵³ Bu tarz araştırmalara diğer bir örnek Kutbettin Ekinci'nin *Kur'an'da Hazf* başlıklı çalışmasıdır. Hazfın Arap dilinin önemli özelliklerinden biri olduğuna ve derli toplu bir şekilde araştırılmasına ihtiyaç bulunduğu dikkat çeken Ekinci, Kur'an'da hazfın çokça yer alması nedeniyle 'dil-hazf ilişkisi' ve 'tefsir-hazf ilişkisi' konularını incelemeyi hedeflemiştir. Hazfı; Kur'an'ın sözlü metin yapısı, Arap toplumunun dil-kültür durumu ve dil-bağlam ilişkisi açısından ele almıştır. Hazfın gerekçeleri, Kur'an'da hazfedilen öğeler ve hazf-anlam ilişkisi konularına değinmiştir.⁵⁴ Aşağıdaki çalışmalar bu başlığın diğer bazı örneklerini oluşturmaktadır:

- Süleyman Koçak, *Kur'an'da Deyimler ve Kur'an Deyimleri Sözlüğü* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, 2013),
- Süleyman Koçak, *Kur'an'da Tazmin Üslubu* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2014),
- Erdoğan Baş, *Kur'an'ın Üslubu ve Tekrarlar* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003).

2.15. Dilsel Meseleleri ve Olguları Bir Tefsir Özelinde İnceleyenler

Dilsel meseleler ve olgular yukarıdaki örneklerde genel olarak incelenebildiği gibi belli bir tefsir özelinde de ele alınmaktadır. Örneğin Kaygısız dilsel bir olgu olan mecazı bir te'vil problemi olarak ve Kur'an'ı anlamada etkileri açısından Râzî örneğinde incelenmiştir.⁵⁵ Bir diğer örnek olarak Muhammed Murteda Huseyni'nin *Mukâtil b. Süleyman'ın et-Tefsîrül-Kebîr İsimli Tefsirinde Takdîm ve Te'hîr* başlıklı tezini anabiliriz. Huseyni takdim-te'hîr hakkında Arap dili ve tefsir açısından genel bilgiler verdikten sonra Mukâtil'in takdim-te'hîr içerikli açıklamalarını analiz etmektedir.⁵⁶ Bilgin'in *Kur'an'da Deyimler ve Zemahşeri'nin Keşşafı* başlıklı eseri de (Ankara: Ankara Okulu, 2008) örnekler arasında zikredilebilir.

⁵¹ Büyük, *Tefsir İlminin Mahiyeti Sorunu*, 46, 48, 59.

⁵² Şahin Güven, *Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2005).

⁵³ Muhammed Ersöz, *Kur'an Kelimelerinin Anlam Serüveni -Cahiliye - Nüzul - İlmî Disiplin Dönemleri-* (Konya: Kitaparası Yayınları, 2019).

⁵⁴ Kutbettin Ekinci, *Kur'an'da Hazf* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014).

⁵⁵ Halil İbrahim Kaygısız, *Fahreddin er-Râzî'ye Göre Kur'an'da Mecaz Meselesi* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

⁵⁶ Muhammed Murteda Huseyni, *Mukâtil b. Süleyman'ın et-Tefsîrül-Kebîr İsimli Tefsirinde Takdîm ve Te'hîr* başlıklı tezini anabiliriz (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

2.16. Kur'an'ın Tercümesiyle (Meallerle) İlgili Çalışmalar

Kur'an'ın başka dillere tefsiri ve tercümesi günümüzde özel bir alan haline gelmiştir. Bu çalışmaların çoğu dile dayalı olduğu için Kur'an tercümesi ve meallerle ilgili çalışmalar da dilbilimsel tefsir araştırmaları içerisinde anılmalıdır.⁵⁷ Meallerle ilgili bazı çalışmalar şöyledir:

- Faruk Gürbüz, *Tercüme Problemleri ve Mealler* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004).
- Fatih Tiyek, *Kur'an'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015).
- Avnullah Enes Ateş, *Meallerin İstiare Sanatı Açısından Değerlendirilmesi -Meallere Eleştirel Bir Bakış-* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2016).

Mealler tefsir akademisinde ilgi çeken konulardan biridir. Meallerle ilgili bireysel çalışmalar yanında bilimsel toplantılar da düzenlenmektedir. Mealler hakkında düzenlenen bilimsel toplantılara iki örnek şöyledir:

- Heyet (ed.), *Kur'ân Mealleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler-* (Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007).
- Murat Serdar vd. (ed.), *Kur'ân Meâlleri -Sorunlar Çözüm Önerileri- Uluslararası Tartışmalı İlmî Toplantı* (Konya: Kitap Dünyası, 2023).⁵⁸

Kur'an tercümelerinin dilbilimle ilişkisi tefsir alanı dışında da ilgi gören konulardan biridir. Türkçe açısından konuşursak, Kur'an tercümelemleri Türklerin İslam'ı kabul etmelerinden sonra dillerinde gerçekleşen dönüşümleri belirtmeleri, Türkçeye giren yeni kavram ve terimleri göstermeleri ve Türk dilinde unutulmuş kelimeleri içermeleri açısından Türk Dili ve Edebiyatı alanında da ilgi görmüştür. Bu alanda Türkçe Kur'an tercümelemleri hakkında çeşitli akademik çalışmalar yapılmıştır.⁵⁹

2.17. Kur'an Sözlüğü Çalışmaları

Yukarıda işaret ettiğimiz üzere Ragıb el-İsfehânî'nin *el-Müfredât*'ı ile tüm Kur'an kelimelerinin incelendiği eserler telif edilmeye başlamıştır. Klasik dönemde Semîn el-Halebî'nin *'Umdetü'l-Huffâz*'ı gibi örneklerle Kur'an sözlüğü yazımı günümüze kadar devam etmiştir. Günümüzde Kur'an sözlüğü çalışmalarında gözle görülür bir artış bulunmaktadır. Kur'an sözlüğü çalışmaları dilbilimsel tefsir araştırmalarının önemli bir alanıdır. Söz konusu çalışmaların bazı örnekleri şu şekildedir:

- Hasan el-Mustafavî, *et-Tahkîk fî kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009/1430),
- Mehmet Okuyan, *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'an Sözlüğü* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015),
- İsmail Aydın, *Sedid Kur'an Sözlüğü* (Yayın Aşamasında).

Halen yürütülmekte olan Kur'an sözlüğü projeleri bulunmaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı'nun "Kur'an Kelimeleri Ansiklopedisi Projesi", Kur'an Çalışmaları Vakfı'nın "Kök ve

⁵⁷ Karagöz, "Dil Merkezli Tefsir Çalışmaları", 338-339.

⁵⁸ Türkiye'de Kur'an çevirisi/meâl üzerine yazılmış makalelerin tasnifi ve değerlendirilmesi hakkında bir araştırma için bk. Hatice Merve Çalışkan Başer - Bedia Sütşurup, "Türkiye'de Kur'an Çevirisi/Meâl Üzerine Yapılmış Çalışmaların Tasnifi ve Değerlendirilmesi", *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 16 (Haziran 2023), 1-22.

⁵⁹ Bk. İsmail Taş, "Türk Dili ve Edebiyatı Lisansüstü Çalışmalarında Türkçe Kur'an Tercümelemleri (Tefsirleri) Üzerine Yapılan Çalışmalar ve Türk Diline Katkıları", *Kur'an Araştırmalarında Akademik Tezler -Batı ve İslam Dünyası Mukayesesi Uluslararası Sempozyum 24-26 Kasım 2017 İstanbul -I-*, ed. Bilal Gökkır vd. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2018), 621-640.

Türevleriyle Kur'ân Kelimeleri Çalışması",⁶⁰ Sakarya Üniversitesi'nin "Kelimat Kur'an'da Yakın Anlamli Kelimeler ve Kavramlar"⁶¹ projeleri örnek olarak anılabilir.

2.18. Arapça Dışındaki Dilleri İnceleyen Çalışmalar

Diller arasında kelime alışverişi, benzerlik ve etkileşim daima var olagelmıştır. Aralarında ilişki ve etkileşim bulunan farklı diller, birbirlerinin daha iyi anlaşılmasına katkı sunma potansiyeline sahiptir. Kur'an'ın anlaşılması noktasında Arapça dışındaki dillerin katkısını inceleyen ve diller arasında karşılaştırmalı yöntem kullanan çalışmalar dilbilimsel tefsirin farklı bir çehresini oluşturmaktadır. Örneğin Christoph Luxenberg, Sami dillerin Kur'an'ın anlaşılmasına önemli katkılar sunacağını ileri sürmektedir. O, bu konuyla ilgili çalışmasında bazı Kur'an kelimelerinin anlamını Süryanice ve Aramice üzerinden tayin etmeyi amaçlamaktadır.⁶²

Söz konusu çalışmaların bir başka örneği, Akdemir'in araştırmalarıdır. O, Kur'an kelimelerinin sahih anlamını tam olarak tespit edebilmek için "Karşılaştırmalı Sami Dilleri Araştırmaları" yöntemini önermektedir. Bu önerisini çeşitli çalışmalarında ortaya koymuş ve örneklendirmiştir. Ayrıca bu yöntemi uygulayan bazı tezlerin danışmanlığını yürütmüştür.⁶³

2.19. Dilbilimsel Tefsirle Alakalı İkincil Kaynaklar Hakkındaki Çalışmalar

Yukarıda dilbilimsel tefsir tarihine göz atarken dil ve edebiyat kitapları, mu'cemler, şiir serhleri ve kıraatlerin tevcihiyle ilgili eserlerin dilbilimsel tefsir açıklamaları içeren kaynaklar olduğuna temas etmiştik. Söz konusu eserleri 'dilbilimsel tefsirle alakalı ikincil kaynaklar' olarak değerlendirilebileceğimizi belirtmiştik. Dilbilimsel tefsirle alakalı malumat içeren sözlük ve edebiyat gibi ikincil kaynaklar da bilimsel araştırmalara konu olmuştur:

- Ahmed Muhsin Halef, *et-Tefsîru'l-luğavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm 'inde İbn Cinnî* (Bağdat: el-Câmi'atu'l-Müstansiriyye, Külliyyetu't-Terbiye, Risâletu Mâcistîr, 2014).
- Mustafa Karagöz, *Sözlükbilim ve Tefsir -Tehzîbü'l-Lüga* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019)
- Ayşe Uzun, *Hicrî İlk Dört Asırda Tefsir-Sözlük İlişkisi* (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019).

2.20. Uygulamalı Çalışmalar

Akademik çalışmalar içerisinde bazı sureleri dilbilimsel açıdan inceleyen veya bir kelime yahut kavramı tahlil edenler bulunmaktadır. Söz konusu çalışmaları da dilbilimsel tefsir hakkında uygulamalı çalışmalar olarak tasnifimize dâhil edebiliriz. Bu tarz çalışmalarda -özellikle süre bazındakilerde- araştırmacılar kendi çıkarımlarından ziyade önceki müfessirlerin tespitlerini paylaşmaktadırlar. Dolayısıyla her ne kadar ortada araştırmacı tarafından tatbik edilen bir uygulama bulunmasa da önceki müfessirlerin izahları bir araya getirilmektedir. Surelerin dilbilimsel açıdan incelendiği çalışmalara şu iki tezi örnek gösterebiliriz:

- Muhammed Kayantaş, *Yunus Sûresinin İ'râb-Nahiv, Sarf ve Belâğat Yönünden İncelenmesi* (Bingöl: Bingöl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).
- Mehmet Ruhi Kılıç, *Âl-i İmrân Sûresinde Edebî Sanatlar* (Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁶⁰ "Kök ve Türevleriyle Kur'ân Kelimeleri Çalışması", *Kuran Çalışmaları Vakfı* (Erişim 02 Ekim 2024).

⁶¹ *Kelimat*, "Hakkımızda" (Erişim 02 Ekim 2024).

⁶² Bk. Christoph Luxenberg, *The Syro-Aramaic Reading of the Koran: A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran* (Berlin: Verlag Hans Schiler, 2007), 68-325.

⁶³ Bk. Salih Akdemir, *Kur'an'a Dilbilimsel Yaklaşımlar* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 19-20, 191-388.

Bir kelimeyi veya kavramı semantik açıdan tahlil eden çokça çalışma yapılmıştır. Dilbilimsel yöntem kullanan bu tarz çalışmalar aynı zamanda konulu tefsir örnekleri arasında da zikredilmektedir. Söz konusu çalışmaların iki örneği aşağıdaki tezlerdir:

- Mahmut Sami Çöllüoğlu, *Kur'an-ı Kerim'de Kdy Kökünün Semantik İncelemesi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019)
- Hatice Merve Çalışkan Başer, *Kur'an-ı Kerim'de C-h-l Kökünün Semantik Analizi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

Aslında "Kur'an Sözlüğü Çalışmaları" başlığındaki araştırmalar da uygulamalı çalışmalar arasında değerlendirilebilir. Özel bir çalışma türü oldukları ve çoğunlukla kolektif olarak yürütüldükleri için onları ayrı bir başlıkta inceledik.

Dilbilimsel tefsirle ilgili araştırmaları yirmi başlıkta topladık. Tasnifte görüldüğü üzere, dilbilimsel tefsir araştırmaları geniş bir alana sahiptir. Ekol hakkında genel, özel, monografik, karşılaştırmalı, bibliyografik, tarihsel ve teorik çalışmalar yapılmıştır. Tefsir mukaddimleri, kıraat-dil ilişkisi, Kur'an tercümeleleri, Arapça dışındaki diller ve sözlükler gibi ikincil kaynaklar da dilbilimsel tefsir literatürüne dâhil olmuştur. Ayrıca literatürde uygulamalı araştırmalar da yer almıştır.

Dilbilimsel tefsir alanında git gide gelişmekte olan ciddi bir birikim görülmektedir. Bununla birlikte alanda halen eksiklerin bulunduğu da bir gerçektir. Nitekim Ömer Kara, Türkiye'de Kur'an'ı dilbilim ve retorik açısından ele alan çalışmalar hakkında şöyle der:

"Ancak ülkemizde her iki alanla ilgili çeşitli çalışmalar yapılmış olmasına ve içerisinde değerli çalışmalar bulunmasına karşın, bu alanla ilgili yapılan çalışmaların hem kemiyet hem de keyfiyet açısından yeterli olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Arapça bir metin olarak Kur'an'ın morfolojik, sentaktik ve retorik yönleriyle ilgili gerek metin düzeyinde gerekse tefsirleri düzeyinde daha ileri çalışmalar yaptırılmalıdır. Çünkü Kur'an, Arapça bir metindir ve onun anlaşılmasının temel basamağı onun dilsel ve retorik düzeyde anlaşılmasına bağlıdır. Ancak ortada ciddi bir sorunumuz bulunmaktadır: Bu konuda araştırma yapabilmek için iyi derecede Arapça bilgisine; hatta bu da yetmemekte, Arap dil ve belâğat literatürü ve birikimi ile modern dilbilim alanına vakıf olan öğrencilere ihtiyaç vardır. Ama öğrencilerimizin bu alanda çok geri olduğunu; hocalarımızın da bu konuya ilgisiz kaldıklarını hatırlatmak istiyorum."⁶⁴

Bazı akademisyenler dilbilimsel tefsirin bakir çalışma alanları hakkında öneride bulunmuşlardır. Örneğin Tayyar bu yöntemle alakalı doktora tezinin sonunda şu beş konuyu çalışmayı önermiştir:

- Şiirle istişhâd ve bunun tefsirle alakası.
- Kur'an'ın nâzil olduğu dönemdeki Arap dili üslupları ve bunların tefsire etkisi.
- Kelime kiplerinin (sîgaların) anlamı ve bunun tefsire etkisi.
- Te'vîl ile mecâz kavramları ve bunların tefsire etkisi.
- Usûlcülerin değindiği dilsel meseleler ve bunların tefsire etkisi.⁶⁵

Karagöz hem doktora tezinde hem de yukarıda işaret ettiğimiz konferansında dilbilimsel tefsir alanında çalışılması gereken bazı alanlara işaret etmektedir. Tezinde dikkat çektiği bazı başlıklar şunlardır:

⁶⁴ Kara, "Tefsir Akademiyasının Problemleri ve Bazı Çözüm Önerileri", 381.

⁶⁵ Tayyâr, *et-Tefsîru'l-luğavî*, 673.

- Dilbilimsel tefsirin örnekleri olarak ortaya çıkan eserlerle ilgili müstakil çalışmaların yapılması.
- 'Bir müellifin eserinin müstakil ya da karşılaştırmalı olarak incelenmesi' veya 'belli bir türde yazılmış eserler de müstakil ya da diğer türlerle mukayeseli olarak' çalışılması.
- 'Dilbilimsel açıdan kıraat kitapları ve kıraat farklılıkları' konusunun müstakil olarak incelenmesi,
- Gerek terimleri gerekse içeriği açısından daha sonra sistemleşen belagat ilminin ilk üç aşırıdaki dilbilimsel ve diğer tefsirlerdeki nüvelerinin tespiti ve incelenmesi.
- *Me'âni'l-Kur'ân* ve *i'râbu'l-Kur'ân* türü tüm eserler arasında karşılaştırmalı bir inceleme.
- Çağdaş dilbilim yöntemlerine İslam geleneğinde nelerin tekabül ettiğinin, aralarındaki benzer ve farklı noktaların tespiti.⁶⁶

Karagöz verdiği konferansta da şu konular hakkında çalışma yapılabileceğini söylemektedir:

- Belli bir dönemle sınırlandırılarak dilbilimsel tefsir genel olarak çalışılabilir (Hicri beşinci aşırda dilbilimsel tefsir faaliyetleri, Osmanlı döneminde dilbilimsel tefsir faaliyetleri vb.).
- Belli bir şahıs ya da eser çerçevesinde dilbilimsel tefsir çalışılabilir (Bir tefsirin dilbilimsel açıdan incelenmesi, iki ya da daha fazla tefsirin dilbilimsel açıdan mukayeseli olarak incelenmesi, herhangi bir tefsirin dilbilimin belli bir yönü açısından incelenmesi, müfessirlerin dilbilim bağlamındaki tercihleri, eleştirileri, herhangi bir müfessire yöneltilen dilbilim temelli eleştiriler, bir tefsir özelinde kıraat tercihleri–dilbilim ilişkisi, herhangi bir dilbilimsel tefsirin veya müellifinin sonraki çalışmalara etkileri vb.)
- Dilsel olgularla alakalı Kur'an ilimleri bağlamında çalışmalar (Ortaya çıkışı, teşekkülü, olgunlaşması, problemleri, eserler arasında mukayese, tahkik vb.).
- Kur'an tercümesi ve mealler bağlamında çalışılabilir. Mealler genel olarak dilbilim açısından yahut çok anlamlı lafızlar, deyimsele ifadeler, anlam değışimi, anlatım bozukluğu, mecâzi ifadeler, belâğî unsurlar ve kıraatler bağlamında incelenebilir.
- Klasik sözlükler ve tefsir ilişkisi çalışılabilir.⁶⁷

Tayyâr ve Karagöz'ün bahsettiğı başlıklar dilbilimsel tefsir hakkında araştırma yapmak isteyenler için önemli tavsiyeler barındırmaktadır. Bunlardan bazıları hakkında kimi çalışmalar yapılmıştır. Örneğın şiirle istişhâd konusunda Mu'âda'nın ve Öğmüş'ün çalışmalarına işaret etmiştik. Tefsir-sözlük ilişkisi hakkında Ayşe Uzun'un tezini anmiştik. Söz konusu başlıkların bazıları etrafında araştırma yapılmış olsa da yukarıdaki alanlar araştırmacıların ilgisini beklemektedir.

Burada kanaatimizce henüz bâkir olan bir alana daha işaret etmek istiyoruz. 'Ulûmü'l-Kur'ân eserleri özelinde dilbilimsel tefsirin çalışıldığına rastlamadık. "'Ulûmü'l-Kur'ân çeşitli açılardan Kur'an'la ilgili olan ve her biri ayrı ilim dalı kabul edilebilecek önemli küllî bahisleri bir araya getiren bir ilim"⁶⁸ şeklinde tanımlanabilir. 'Ulûmü'l-Kur'ân eserleri dilbilimsel tefsirin farklı konularını, tartışmalarını, problemlerini ve gelişmelerini içerisinde barındırma potansiyeline sahiptir. Özellikle *el-Burhân* ve *el-İtkân* gibi ansiklopedik Kur'an ilimleri eserleri dilbilimsel tefsirin gelişimi, meseleleri, tartışmalı konuları gibi pek çok başlığı bünyesinde barındırabilir. Dolayısıyla bu eserlerin de dilbilimsel tefsir açısından müstakil veya mukayeseli çalışmalara konu olması gerektiğı kanaatindeyiz.

⁶⁶ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 9-10, 26-28, 34-36, 174, 326.

⁶⁷ Karagöz, "Dilbilimsel Tefsir", 00:45:57-00:55:57.

⁶⁸ Abdulhamit Birşik, "'Ulûmü'l-Kur'ân", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/132.

3. Tefsirlerdeki Dilbilimsel Uygulamaların Analizinde İzlenen Yöntemler

Tefsirlerde yer alan dilbilimsel bahisleri tasvir etmenin pratik bir yolu, dilbilim branşlarını kullanmaktır. Her bir dilbilim dalı ilgi alanındaki dilsel birimi kendi açısından inceler. Klasik Arapça ilimleri açısından bakarsak, harflerin okunuşu meḥâricu'l-ḥurûfun, kelimenin türevi iştikâkın, kipi sarfın, anlamı vaz' ve lügatin konusudur. Cümlelerin düzeni ve i'rabı nahvin, ikincil anlamları ve sanatları belagatin ilgi alanındadır. Bir ifadenin anlam boyutları ve çağrışımları delaletin konusudur. Çağdaş dilbilim açısından konuşursak, "sesbilim/fonoloji", "morfoloji/biçimbilim", "sözcükbilim", "sentaks/sözdizimi" ve "anlambilim/semantik" gibi branşlar ilgi alanlarına giren birimlerle ve meselelerle ilgilenirler.

Dilbilimin alt dalları göz önünde bulundurulurken klasik Arapça ilimlerinin (*'İlmu'l-'arabiyye/ilmu'l-edeb*)⁶⁹ veya çağdaş dilbilimin tasnifinin kullanımı şeklinde iki farklı yöntem izlenebilir. Çağdaş dönem çerçevesinde konuya yaklaşıldığı takdirde, "sesbilim/fonoloji", "morfoloji/biçimbilim", "sözcükbilim", "sentaks/sözdizimi" ve "anlambilim/semantik" gibi başlıklar üzerinden konu işlenebilir.

Klasik Arap dili ile modern dilbilim farklı yönlerde sahiptir. Hatta denebilir ki iki gelenek birbirinden farklı iki düşünce sistemi mesabesinde. Konuları, gayeleri/hedefleri, dile yönelik teorileri, kapsam ve metodolojileri itibarıyla klasik Arap dili ile modern dilbilim birbirinden farklıdır.⁷⁰ Dolayısıyla tefsirlerdeki dilbilimsel uygulamaları yansıtmak için klasik Arapça ilimleri veya çağdaş dilbilim dalları kullanılabilir. Örneğin Kaya; Zemahşerî'nin dilbilimsel uygulamalarını klasik Arapça ilimlerini gözeterek şöyle tasnif etmiştir: Belagat, sarf, nahiv ve iştikâk açıklamaları, kelimelerin anlamlarına, şiir ve Arap sözüne yer verme.⁷¹ Özata ise Zemahşerî'nin dilbilimsel uygulamalarını şu dört başlıkta işleyerek daha çok çağdaş dilbilim sistemini takip etmiştir: "Morfoloji-sarf", "sözlükbilim", "sözdizimi-sentaks-nahiv" ve "anlambilim-semantik".⁷²

Bu iki gelenek ayrı ayrı kullanılabilir gibi harmanlanarak da kullanılabilir. Örneğin Karagöz dilbilimsel tefsirin Kur'an'ı anlamaya katkısını "sarf ve iştikak", "nahiv" ve "anlambilim" başlıklarıyla resmetmiştir.⁷³ "Anlambilim" modern dilbilim branşlarından biridir. Karagöz anlambilimi gelenekteki lügat ilmiyle paralel bir içerikle ele alsa da o, tasnifinde karma bir yöntem kullanmıştır. Maral, Taberî tefsirini dilbilimsel açıdan incelerken "dirâsetu'mufredât", "sarf-iştikak", "ilmu'l-lehecât", "nahiv" ve "ilmu'd-delâle" başlıklarını kullanmaktadır.⁷⁴ "Lehçebilim" çağdaş dilbilimin başlıklarındandır. Dolayısıyla Maral da klasik Arapça ilimleri ve çağdaş dilbilim dallarını harmanlayarak bir şablon oluşturmuştur.

Sonuç olarak tefsirlerdeki dilbilimsel uygulamaları dilbilim dallarıyla yansıtmada üç seçenek bulunmaktadır: Klasik Arapça ilimleri, çağdaş dilbilim dalları veya her iki gelenekten istifade etmek. Dilbilimsel bahisleri yansıtmada her üç metodun artıları olabilir. Çağdaş dilbilim dallarını kullanmak klasik Arapça gramerinin kendine özel detaylarından ve tartışmalarından ziyade üst başlıklara ve tabiri caizse olgulara odaklanma imkânı sunabilir. Her iki

⁶⁹ 'İlmu'l-'Arabiyye' veya diğer ismiyle 'ilmu'l-edeb, gerek sözlü gerek yazılı formda olsun, Arap dilinde noksanlıktan korunmayı sağlayan ilimdir" (علم العربية -المسمى بعلم الأدب- علم يختص به عن الخلال في كلام العرب لفظاً أو كتابةً). Bk. es-Seyyid eş-Şerif 'Ali b. Muhammed b. 'Ali el-Cürçânî, *el-Mişbâh fi şerhi'l-miftâh*, thk. Yüksel Çelik (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 8.

⁷⁰ Bk. Esmâ Sağ Şencal, *Çağdaş Arap Dilcilerinin Dilbilim Karşısındaki Tutumları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 22-77.

⁷¹ Kaya, *İ'rab Değerlendirmelerinin Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü*, 180-199.

⁷² Özata, *Dilbilimsel Tefsirde Farklılaşma Süreci*, 181-198.

⁷³ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 246-322.

⁷⁴ Maral, *Kur'an Tefsirinde Dilbilimsel Yöntem*, 91-207.

geleneği harmanlamak ise konuya daha geniş perspektiften yaklaşma imkânı sağlayabilir. Geleneksel Arapça ilimlerini kullanmak dönemin algısını ve kavramlarını doğrudan aktarma avantajını taşımaktadır. Ayrıca *'ilmu'l-'Arabiyyenin* sistemini kullanmak belâğatin tefsir ilmindeki merkezi konumunu yansıtmada noktasında daha isabetli olacaktır. Nitekim belagat ilmi farklı dilbilim alanlarıyla ilgilidir ve çağdaş dilbilim dallarından belagati tam olarak karşılayan disiplin(ler) bulunmamaktadır.

Sonuç

Dilbilimsel tefsir ekolü/yöntemi tefsir literatürün en önemli unsurlarından biridir. Ekolle ilgili akademik çalışmalar hakkında özel ve bütüncül araştırmalar yeterince yapılmamıştır. Araştırmamızda dilbilimsel tefsir araştırmaları bütüncül bir okumaya tabi tutulmuştur.

Hicri ilk dört asırda müstakil eserlerle literatüre giren dilbilimsel tefsir faaliyetleri ilerleyen süreçte, dilbilimin bazı branşlarını merkeze alan müstakil çalışmalar, dilsel açıklamaların baskın olduğu tefsirler, dilsel açıklamaları önemli ölçüde kullanan genel tefsirler, bazı *'ulûmu'l-Kur'ân* ile tefsir usulü eserleri, ikincil kaynaklar ve bazı tefsir mukaddimleri içerisinde devam etmiştir. Çağdaş dönemde edebi tefsir ekolü, kelimâtü'l-Kur'ân eserleri ve Kur'an tercümelemleri araştırmaları öne çıkmış, semantik, göstergebilim, söz edimleri kuramı ve yapısal dilbilim gibi Batı menşeli yaklaşımlar tefsirde kullanılmaya başlamıştır. Bu zengin literatür, ekol hakkında farklı türde çalışmaların yapılmasına zemin oluşturmuştur. Dilsel meselelerle alakalı farklı açılardan pek çok çalışma ortaya konmuştur. Bu çalışmada dilbilimsel tefsirle ilgili araştırmaları yirmi başlıkta topladık. Ekol hakkında genel, özel, monografik, karşılaştırmalı, bibliyografik, tarihsel ve teorik çalışmalar yapılmıştır. Tefsir mukaddimleri, kıraat-dil ilişkisi, Kur'an tercümelemleri, Kur'an sözlüğü çalışmaları, Arapça dışındaki diller ve sözlükler gibi ikincil kaynaklar da dilbilimsel tefsir literatürüne dâhil olmuştur. Ayrıca literatürde uygulamalı araştırmalar da yer almıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla yirmi başlık/tür içerisinde seyreden dilbilimsel tefsir araştırmaları halen ilgi beklemektedir.

Tefsirlerdeki dilbilimsel uygulamaları analiz etmenin pratik bir yolu dilbilim dallarını kullanmaktır. Tefsirlerde yer alan dilsel uygulamaları dilbilim dallarıyla yansıtmada noktasında üç seçenek vardır: Klasik Arapça ilimleri, çağdaş dilbilim dalları veya her ikisinden istifade etmek. Her üç yöntemin de kendine özel yönleri ve artıları bulunmaktadır.

Araştırmamızda dilbilimsel tefsir literatürünün serencamını, ekol hakkındaki akademik çalışma türlerini ve bazı örneklerini tespit ettik. Ayrıca dilsel uygulamaların nasıl analiz edildiğine dair bir inceleme yaptık. Makalemiz ekol hakkındaki araştırmalara dair bir giriş niteliğinde değerlendirilebilir. Konu hakkında daha başka araştırmaların yapılması tefsir akademisine katkı sağlayacaktır. Dilbilimsel tefsirle ilgili binlerce akademik çalışma bulunmaktadır. İlgili literatürün envanteri için özel ve geniş bir araştırma yapılabilir. Söz konusu akademik çalışmaların; niteliği, istatistiği, hangi türlerin öne çıktığı gibi hususlar incelenebilir. Ayrıca sunmuş olduğumuz tasnif geliştirebilir veya farklı bir tasnifle yeniden düzenlenebilir.

An Analysis of Academic Studies on Linguistic Exegesis

Citation: Karaca, Abdullah. "An Analysis of Academic Studies on Linguistic Exegesis", *Artuklu Akademi* 11/2 (Dec 2024), 293-317. <https://10.34247/artukluakademi.1523436>.

Extended Abstract

The school/method of linguistic tafsir is one of the most important fields of tafsir literature. There is a rich literature that developed around linguistic exegesis in the classical period. In the contemporary period, linguistic exegesis studies have gained vitality. Many academic studies have been conducted on linguistic exegesis, which constitutes a rich literature. In our research, linguistic exegesis studies have been subjected to a holistic reading. First, a summary of the historical development of the school and the method is presented. Then, academic studies on linguistic exegesis are reviewed. At the end of the chapter, the virgin areas of linguistic exegesis that have not yet been sufficiently studied are pointed out. The third section provides information on the methods followed in analyzing linguistic practices in tafsirs. The linguistic exegesis activities, which entered the literature with independent works in the first four centuries of Hijri, continued in the following period in the form of independent studies that centered on some branches of linguistics, tafsirs with a predominant linguistic aspect, general tafsirs that use linguistic explanations to a significant extent, some 'ulūm al-Qur'an and tafsir methodology works, secondary sources and some tafsir mukaddims. In the contemporary period, the literary school of tafsir, works on kelimāt al-Qur'an and Qur'anic translations came to the fore, and Western approaches such as semantics, semiotics, speech act theory and structural linguistics began to be used in tafsir. This rich literature around linguistic exegesis has paved the way for different types of studies on linguistic exegesis. We can categorize linguistic exegesis research under the following nineteen headings: Studies on linguistic tafsir in general (i), theoretical studies on linguistic tafsir (ii), studies on various periods of the history of linguistic tafsir (iii), studies on the sciences and types of works related to linguistic tafsir (iv), studies related to contemporary linguistic methods (v), studies analyzing a tafsir in terms of linguistic method (vi), studies analyzing a work/tafsir in terms of a special title of linguistic method (vii), studies on a work representing developments in linguistic tafsir (viii), comparative studies (ix), studies on linguistic issues within the framework of tafsir muqaddimats (x), bibliographic studies (xi), studies on istishād (xii), studies on the relationship between qiraat and language (xiii), studies on linguistic issues and phenomena (xiv), studies on linguistic issues and phenomena specific to a tafsir (xv), studies on the translation of the Qur'an (meals) (xvi), studies using languages other than arabic (xvii), studies on secondary sources related to linguistic tafsir (xviii) applied studies (xix). In short, general, special, monographic, comparative, bibliographic, historical and theoretical studies have been conducted on linguistic exegesis. Secondary sources such as tafsir mukaddimats, the relationship between qiraat and language, Qur'an translations, languages other than Arabic, and dictionaries have also been included in the linguistic exegesis literature. In addition, applied research has also been included in the literature. A practical way to analyze linguistic practices in exegesis is to use linguistic branches. There are three options for reflecting the linguistic practices in the commentaries through linguistic branches: Classical Arabic studies, contemporary linguistics, or both. All three methods have their own special aspects and advantages. Using contemporary linguistics can offer the opportunity to focus on the headings and phenomena, so to speak, rather than the specific details and discussions of classical Arabic grammar. Blending both traditions can provide the opportunity to approach the subject from a broader perspective. Using traditional Arabic sciences has the advantage of directly conveying the perception and concepts of the period. Following the original structure of classical Arabic linguistics ('Ilm al-'Arabiyya) is an appropriate choice to reflect the linguistic structure of the period. In addition, using the system of 'ilm al-'Arabiyya would be more accurate in reflecting the central position of rhetoric in the science of tafsir. Indeed, the science of eloquence is related to different fields of linguistics and there is no discipline(s) in contemporary linguistics that fully meets eloquence. It does not seem possible to say that the studies on linguistic exegesis are sufficient both in terms of quantity and quality. Further studies should be conducted on the morphological, syntactic, and rhetorical aspects of the Qur'an as an Arabic text, both at the level of the text and at the level of its exegesis. Because the Qur'an is an Arabic text and the basic step of understanding it depends on understanding it at the linguistic and rhetorical level. However, we have a serious problem: In order to conduct research on this subject, we need students who have a good knowledge of Arabic, and even if this is not enough, students who are familiar with the literature and knowledge of Arabic language and rhetoric, as well as modern linguistics.

Kaynakça

- Adıgüzel, Abdulcabbar. "Lisansüstü Tefsir Tezlerinin Tematik Tasnifi ve Değerlendirilmesi". *Kur'an Araştırmalarında Akademik Tezler -Batı ve İslam Dünyası Mukayesesi Uluslararası Sempozyum 24-26 Kasım 2017 İstanbul -I-*. ed. Bilal Gökkr vd. 267-288. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2018.
- Akdemir, Salih. *Kur'an'a Dilbilimsel Yaklaşımlar*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.
- Arpa, Abdulmuttalip. "el-Bu'du'l-Lugavî fi Menheciyyeti't-Tefsîr İnde't-Tâbiîn", *Çekmece İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi IV/8-9* (2016), 303-314.
- Arslan, Kıyasettin. el-Ferrâ'nın "Meanî'l-Kur'ân" Adlı Eserinin Dilbilim Açısından İncelenmesi. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Ateş, Avnullah Enes. *Meallerin İstiare Sanatı Açısından Değerlendirilmesi (Meallere Eleştirel Bir Bakış)*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2016.
- Auwal Abdulkarim. Râğıb el-İsfahânî'de Lafız-Mana İlişkisi Bağlamında Te'vil Sorunsalı: Mukaddimetü't-Tefsîr Özelinde. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Aydın, İsmail "İbn Abbas: Filolojik Tefsirin Öncüsü", *EKEV Akademi Dergisi XV/48* (2011), 117-132.
- Aydın, İsmail. "Filolojik Tefsirin İmkânı Üzerine", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler XV/46* (2011), 117-132.
- Aydın, İsmail. *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu: Tarihsel Gelişim ve Sorunlar*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2011.
- Bânî, Selmân Şabbâr. *el-İtticâhu'l-luğavî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm hattâ nihâyeti'l-Ķarnî's-sâdisi'l-hicrî*. Kufe: Câmî'atu'l-Kûfe, Külliyyetu'l-Âdâb, Risâletu Duktûrah, 2006.
- Baş, Erdoğan. *Kur'an'ın Üslubu ve Tekrarlar*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.
- Başer, Hatice Merve Çalışkan - Sütşurup, Bedia. "Türkiye'de Kur'an Çevirisi/Meâl Üzerine Yapılmış Çalışmaların Tasnifi ve Değerlendirilmesi". *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi 16* (Haziran 2023), 1-22. <https://doi.org/10.47502/mizan.1233666>.
- Başer, Hatice Merve Çalışkan. *Kur'an-ı Kerim'de C-h-l Kökünün Semantik Analizi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Bilgin, Abdülcelil. *Kur'an'da Deyimler ve Zemaşeri'nin Keşşafı*. Ankara: Ankara Okulu, 2008.
- Birişik, Abdulhamit. "'Ulümü'l-Kur'ân", *TDV İslam Ansiklopedisi*. 42/132-135. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Boyalık, M. Taha. "Tefsir Şerh-Haşiye Geleneğinde Kurucu Bir Eser: Kutbüddin er-Râzî'nin Şerhu müşkilâti'l-Keşşaf'ı", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi V/2* (2019), 91-118.
- Bulut, Ali. "Filolojik Tefsirle Rivâyet Tefsirinin Buluşma Noktası: Zeccâc'ın Meânî'l-Kur'an'ı", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*. ed. Bilal Gökkr vd.. 314-329. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2009.
- Bulut, Ali. "Kur'ân Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı (Garîbu'l-Kur'ân, Meânî'l-Kur'ân, İ'râbu'l-Kur'ân) ve Bu Dallarda Eser Veren Müellifler (Hicrî İlk Üç Asır)". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 12-13* (2001), 391-408.
- Bulut, Ali. "Kur'ân'ın İcâzı ve Dilbilimsel Tefsiri Bağlamında Endülüs Geleneğine Mensup Bazı Tefsir Mukaddimelerinin Mukayeseli Bir Tahlili". *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası 19* (2013), 7-23.
- Bulut, Ali. *Filolojik Tefsir Doğuşu ve Öncüleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2022.
- Büyük, Enes. *Tefsir İlminin Mahiyeti Sorunu*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Caţlâvî, el-Hâdî. *Ķađâyâ'l-luğa fi kutubi't-tefsîr*. Tunus: Dâru Muhammed Alî el-Hâmî, 1998.

- Cengiz, Emin. *İbn Ebî Zemenîn ve "Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîz" Adlı Eserinin Filolojik Açıdan İncelenmesi*. Yozgat: Bozok Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Cündioğlu, Düccane. *Kur'an'ı Anlama'nın Anlamı: Hermenötik Bir Deneyim (I)* İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerîf 'Alî b. Muḥammed b. 'Alî, *el-Miṣbâh fi şerhi'l-miftâh*, thk. Yüksel Çelik. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Çalışkan, İsmail. "Hicri 4.-5. / M. 10.-11. Yüzyılda Tefsir". *İslâm'da Medeniyet Bilimleri Tarihi*. ed. Recep Şentürk vd. 1/89-116. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Çelik, Yusuf. *Kur'an-ı Kerim Tefsirinde Dilin Yeri ve Önemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Çöllüoğlu, Mahmut Sami. *Kur'an-ı Kerim'de Kdy Kökünün Semantik İncelemesi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019.
- Demir, Mehmet. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Garîbu'l-Kur'ân'ın Yeri (Kurtubî Tefsiri Örneği)*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021.
- Durmuş, İsmail. "İstiḥâd". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 23/396-397. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Ebussu'ûd, Muḥammed b. Muḥammed el-'İmâdî. *Tefsîru Ebissu'ûd - İrşâdu'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, ts.
- Ekinci, Kutbettin. *Kur'an'da Hazf*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Erken, İsmail. *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân'ın Filolojik Açıdan İncelenmesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Ersöz, Muhammed. *Kur'an Kelimelerinin Anlam Serüveni -Cahiliye - Nüzul (İlmi Disiplin Dönemleri)*. Konya: Kitaparası Yayınları, 2019.
- Fenari, Şemseddin Muhammed b. Hamza, 'Aynu'l-a'yân: *Tefsîru'l-Fâtîha*. Dersâdet: Rifat Bey Matbaası, 1325.
- Fuveydil, Muṣṭafâ. "Menâhîcu dirâseti'l-muṣṭalahi'l-Ḳur'âni fi'l-uṭrûḥâti'l-câmi'iyye - Muvâzene beyne cuḥûdi'l-bâhiş Toshihiko Izutsu ve menheci'd-dirâseti'l-muṣṭalahiyye bi'l-câmi'âti'l-Mağribiyye". *el-Uṭrûḥâti'l-'ilmiyye fi'd-dirâsâti'l-İslâmiyye Dirâse muḳârene beyne'l-'âlemi'l-İslâmî ve'l-ğarb -II- el-'Âlemu'l-İslâmî ve'l-ğarb -II-*. ed. Bilal Gökçür vd.. 63-90. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2018.
- Gezgin, Ali Galip. "Kur'ân'ı Anlamak İçin Hermenötik mi? Semantik mi?", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 [Cumhuriyetimizin 77. Yılına Armağan Özel Sayısı] (2000), 123-147.
- Gezgin, Ali Galip. *Tefsîrde Semantik Metod ve Kur'ân'da "Kaom" Kelimesinin Semantik Analizi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.
- Gökçür, Necmettin. "İzutsu Sonrası Kur'an Araştırmalarında Kullanılan Yapısal Semantiği Kavramlaştırma (Conceptualisation) Problemi". *İslâmî Araştırmalar (Dergi) XVIII/1* [Toshihiko Izutsu (1914-1993) Özel Sayısı] (2005), 76-81.
- Gözün, Ahmet Mahmut. *İbnu'l-Cevzî ve Zâdü'l-Mesîr Adlı Tefsirindeki Filolojik Yaklaşımları*. Bayburt: Bayburt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Gül, Ahmet. "Sahabe Tefsirinde Luğavi Yönelim". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/15 (Aralık 2016), 175-186.
- Gürbüz, Faruk. *Tercüme Problemleri ve Mealler*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Güven, Şahin. *Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2005.
- Hâdî Ma'rifet, Muḥammed. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fi şevbihi'l-kaşîb*. Meşhed: el-Câmi'atu'r-Raḍaviyye li'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye, 1383.
- Halef, Ahmed Muḥsin. *et-Tefsîru'l-luğavî li'l-Ḳur'âni'l-Kerîm 'inde İbn Cinnî*. Bağdat: el-Câmi'atu'l-Müstansiriyye, Külliyyetu't-Terbiye, Risâletu Mâcistîr, 2014.

- Hayrû, Mâzin Muvaffak Şiddîk Muştâfâ - Es'ad, 'Adnân 'Abdusselâm. "el-İ'câzü'l-belâgî ve eşeruh fi'stidâmeti'l-buhûsî'l-Kur'âniyye". *el-Utrûhâtü'l-ilmîyye fi'd-dirâsâti'l-İslâmiyye Dirâse muşkârene beyne'l-âlemi'l-İslâmî ve'l-garb -II- el-Âlemu'l-İslâmî ve'l-garb -II-*, ed. Bilal Gökür vd.. 219-240. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2018.
- Heyet (ed.). *Kur'ân Mealleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler-*. 2 Cilt. Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Huseyni, Muhammed Murteda. *Mukâtil b. Süleyman'ın et-Tefsîrû'l-Kebîr İsimli Tefsirinde Takdîm ve Te'hîr*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- İbn Hacer, Ahmed b. 'Ali b. Muhammed el-Askalânî, *el-Kâfi's-şâf fi tahrîci ehadîsi'l-Keşşâf*. thk. Muhibbuddîn Efendi. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-'Arabî, 1418/1997.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Muqaddimetu İbn Haldûn*. thk. 'Abdullah Muhammed ed-Dervîş. Dımaşk: Dâru Ya'reb, 2004.
- İşfahâni, Ebû'l-Kâsım er-Râgıb el-. *Muqaddimetü Câmi'i't-tefâsîr ma'a tefsîri'l-Fâtiha ve metâli'i'l-Bakara*. thk. Ahmed Hasan Ferhât. Kuveyt: Dâru'd-Da've, 1405/1984.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selâhattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2013.
- Kâfiyecî, Muhyiddîn Muhammed b. Süleymân. *et-Tefsîr fi kavâ'idî 'ilmi't-tefîr*. thk. Muştâfâ Muhammed Hüseyin ez-Zehabî. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1998.
- Kara, Ömer. "Tefsir Akademiyasının Problemleri ve Bazı Çözüm Önerileri". *Kur'an Araştırmalarında Akademik Tezler -Batı ve İslam Dünyası Mukayesesi Uluslararası Sempozyum 24-26 Kasım 2017 İstanbul -I-*. ed. Bilal Gökür vd. 357-384. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2018.
- Karagöz, Mustafa. "Dil Merkezli Tefsir Çalışmaları". *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*. ed. Mehmet Akif Koç - İsmail Albayrak. 1/323-356. Ankara: Otto Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Karagöz, Mustafa. "Dilbilimsel Tefsir". Tefsir Akademisi. Youtube. 2 Eylül 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=D2D2UpJliIM>.
- Karagöz, Mustafa. *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Karagöz, Mustafa. *Sözlükbilim ve Tefsir (Tehzîbü'l-Lüga)*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Karakaya, Mehmet Murat. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Dil Problemi*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2003.
- Kartal, Mustafa. *Taberî Tefsirinde Dil ve Gramer*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019.
- Kaya, Mehmet. *İ'râb Değerlendirmelerinin Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü: Zemaşerî Örneği*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Kayantaş, Muhammed. *Yunus Sûresinin İ'râb-Nahiv, Sarf ve Belâğat Yönünden İncelenmesi*. Bingöl: Bingöl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Kayapınar, Durmuş Ali. "Me'âni'l- Kur'ân ile İ'râbü'l-Kur'ân'ların Karşılaştırılması". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1991), 95-112.
- Kayapınar, Durmuş Ali. "Me'âni'l-Kur'ân Literatürü". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1994), 119-152.
- Kaygısız, Halil İbrahim. *Fahreddin er-Râzî'ye Göre Kur'an'da Mecaz Meselesi*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Kelimat. "Hakkımızda". Erişim 02 Ekim 2024. <https://kelimat.sakarya.edu.tr/Hakkında>.
- Kılıç, Mehmet Ruhi. *Âl-i İmrân Sûresinde Edebî Sanatlar*. Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kiraz, Celil. *Tefsir İlminde Araştırma Yöntemleri -Tefsir Lisansüstü Öğrencileri İçin Yöntem ve Literatür Bilgisi-*. Bursa: Emin Yayınları, 2023.
- Koçak, Süleyman. *Kur'an'da Deyimler ve Kur'an Deyimleri Sözlüğü*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, 2013.

- Koçak, Süleyman. *Kur'an'da Tazmin Üslubu*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2014.
- "Kök ve Türevleriyle Kur'an Kelimeleri Çalışması", *Kuran Çalışmaları Vakfı*. Erişim 02 Ekim 2024. <https://www.kuranvakfi.org.tr/faaliyetler/kok-ve-turevleriyle-kur-8217-226n-kelimeleri-calismasi>.
- Kudat, Aydın. *Kıraatları Hücetlendirmede Dilbilim Olgusu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Luxenberg, Christoph. *The Syro-Aramaic Reading of the Koran: A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran*. Berlin: Verlag Hans Schiler, 2007.
- Maral, Cüneyt. *Kur'an Tefsirinde Dilbilimsel Yöntem (Taberî Örneği)*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019.
- Menkûr 'Abdulcelîl, "el-Menhecü'd-dilâlî fi buhûsî'd-dirâsâtî'l-Kur'âniyye", *el-Utrûhâtü'l-'ilmiyye fi'd-dirâsâtî'l-İslâmiyye Dirâse muşkârene beyne'l-'âlemi'l-İslâmî ve'l-ğarb -II- el-'Âlemu'l-İslâmî ve'l-ğarb -II-*. ed. Bilal Gökkır vd.. 169-195. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2018.
- Molla Lutfi, Tokatlı Hasanoğlu Lütfullah. *Dil Bilimlerinin Sınıflandırılması: el-Metâlib el-ilâhiyye fi mevzuat el-ulûm el-lugaviyye*. thk. Şükran Fazlıoğlu. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2012.
- Oltulu, Murat. "Türkiye'de Semantik Yöntem ile Yapılan Akademik Araştırmalara Şüpheli Bir Yaklaşım". *Kur'an Araştırmalarında Akademik Tezler -Batı ve İslam Dünyası Mukayesesi Uluslararası Sempozyum 24-26 Kasım 2017 İstanbul -I-*. ed. Bilal Gökkır vd. 247-265. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2018.
- Öğmüş, Harun. *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri (II. / VIII. Asır Çerçevesinde)*. İstanbul: İSAM, 2010.
- Önen, Hacı. *Dilbilimsel Tefsir: Ferrâ-Ahfeş Mukayesesi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020.
- Özata, Havva. "Dilbilimsel Tefsirin İsimlendirilmesi Problemi". *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 2/2 (2019), 93-130. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3595051>.
- Özata, Havva. "Hz. Peygamber'den Modern Zamana Dilbilimsel Tefsir Faaliyetleri: Bir Dönemlendirme Modeli". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Ekim 2020), 443-471. <https://doi.org/10.31121/tader.748834>.
- Özata, Havva. "İcâzü'l-Kur'an Çalışmalarının Dilbilimsel Tefsir'e Etkisi -Keşşâf Örneği-". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Mart 2021), 203-226. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.854241>.
- Özata, Havva. *Dilbilimsel Tefsirde Farklılaşma Süreci (Cârullah ez-Zemahşerî'nin el-Keşşâf İsimli Tefsiri Örneği)*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Paçacı, Mehmet. *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?* İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.
- Rufeyde, İbrâhim 'Abdullah. *en-Nahv ve kutubu't-tefsîr*. Bingazi: ed-Dâru'l-Cemâhiriyye, 1990.
- Serdar, Murat vd. (ed.). *Kur'an Meâlleri -Sorunlar Çözüm Önerileri- Uluslararası Tartışmalı İlmî Toplantı*. 3 Cilt. Konya: Kitap Dünyası, 2023.
- Sukker, Dâvûd 'Abdullatîf Dâvûd. *et-Tefsîru'l-lugavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm 'inde'z-Zeccâc ve'r-Râğîb el-Işfahânî ve İbni Sîde*. İrbid: Câmî'atu'l-Yermûk, Külliyyetu's-Şerî'a, Risâletu Duktûrah, 2012.
- Süleymânî, İzzeddin. "el-Müstevâ'l-lugavî fi'd-dirâsâtî'l-Kur'âniyye: Dirâse vaşfiyye taḥlîliyye li Utrûhâtî'l-mâcistîr bi vaḥdetî'd-dirâsâtî'l-'ulyâ - el-Ḳur'âni'l-Kerîm ve mustevâyatu'd-dersi'l-lugavî bi'l-Memleketî'l-Mağribiyye". *el-Utrûhâtü'l-'ilmiyye fi'd-dirâsâtî'l-İslâmiyye Dirâse muşkârene beyne'l-'âlemi'l-İslâmî ve'l-ğarb -II- el-'Âlemu'l-İslâmî ve'l-ğarb -II-*. ed. Bilal Gökkır vd.. 151-168. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2018.
- Süyûtî Celâleddîn. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Şuayb el-Arnaût. Dimaşk: Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2008.
- Süyûtî, Ebu'l-Faḍl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İktirâh fi Uşûli'n-Nahv*. thk. 'Abdulhakîm 'Atîyye. Dimaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 1427/2006.
- Şehrî, 'Abdurrahman b. Mu'âḍa. *eş-Şâhidu's- Şi'rî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Riyad: Mektebetu Dâri'l-Minhâc, 1431.

- Şencal, Esmâ Sağ. *Çağdaş Arap Dilcilerinin Dilbilim Karşısındaki Tutumları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Taş, İsmail. "Türk Dili ve Edebiyatı Lisansüstü Çalışmalarında Türkçe Kur'an Tercümeleleri (Tefsirleri) Üzerine Yapılan Çalışmalar ve Türk Diline Katkıları". *Kur'an Araştırmalarında Akademik Tezler -Batı ve İslam Dünyası Mukayesesi Uluslararası Sempozyum 24-26 Kasım 2017 İstanbul -I-*. ed. Bilal Gökçür vd. 621-640. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2018.
- Ṭayyâr, Müsâ'id b. Süleymân b. Nâşır. *et-Tefsîru'l-luğavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzi, 1422.
- Tekin, Ahmet. *Vâhidî'nin el-Basît Adlı Tefsirinin Dil ve Gramer Açısından İncelenmesi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Temel, Ali. *Dilbilimsel Tefsirlerde Kıraatlere Yaklaşım*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Tılıb, Abdulhamîd es-Seyyid. *Ġarîbu'l-Kur'ân ricâlüh ve menâhicuhum min İbn 'Abbâs ilâ Ebî Ḥayyân*. Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1986.
- Tiyek, Fatih. *Kur'an'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Türker, Murat. *Edebî Tefsir ve Sorunları (Emîn el-Hûlî Örneği)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Uzun, Ayşe. *Hicrî İlk Dört Asırda Tefsir-Sözlük İlişkisi*. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Ülgen, Emrullah. *(Kur'an'ın Yorumlanmasında İ'rabın Rolü -İ'râbu'l-Kur'ân)*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2015.
- Yağmur, Oğuzhan Şemseddin, *Zemahşeri'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2021.
- Yaldızlı, Hasan. *Râğıb İsfahânî'nin Mufredât Adlı Eseri ve Dilbilimsel Tefsir Açısından Değeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Yıldırım, Yahya. *el-Keşşaf ve el-Bahrü'l-Muhît Tefsirlerinin Beyân İlmi Açısından Mukayesesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Yılmaz, Hasan. "Tefsir Yönelişleri Bağlamında Dilbilimsel ve Semantik Yöneliş Üzerine Bazı Mülâhazalar Bildiriler Kitabı", *Din'in Anlaşılmasında Dil'in Rolü*, ed. Zeynep Akbudak. 100-111. İstanbul: Hiper Yayın, 2019.
- Yüksek, Muhammed İsa. "Dil-Kur'ân-Anlam Üzerine Tefsire Metodolojik Bir Katkı -Ebüsenâ el-İsfahânî'nin Mukaddimesi-". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Darulfunun İlahiyat XXX/1* (2019), 1-24.
- Yüksek, Muhammed İsa. "Râğıb el-İsfahânî'nin Mukaddimesi Bağlamında Kur'ân'ın Beyan Keyfiyeti Açısından Çokanlamlılık Vâkıası". *Usul İslam Araştırmaları* 29/29 (Temmuz 2018), 123-150.
- Zehebî, Muhammed Ḥuseyn. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Kahire: Dâru'l-Ḥadîs, 2005.

Osmanlı Hukukunda Farklı Fıkhî Görüşlerin Tercih Edilmesi: Ölüm Cezası Örneği

Suat Erdoğan | [0000-0002-0051-1244](tel:0000-0002-0051-1244) | suaterdogan@duzce.edu.tr

Doçent Dr. | Düzce Üniversitesi | İlahiyat Fakültesi | Fıkıh Anabilim Dalı

Düzce | Türkiye

<https://ror.org/04175wc52>

Atıf: Erdoğan, Suat. "Osmanlı Hukukunda Farklı Fıkhî Görüşlerin Tercih Edilmesi: Ölüm Cezası Örneği", *Artuklu Akademi* 11/2 (Aralık 2024), 318-337. <https://10.34247/artukluakademi.1539662>

Öz: Bu çalışmada Hanefî fıkıh ekolü başta olmak üzere diğer fıkıh ekollerinin görüşlerinin Osmanlı ceza hukukuna yansımaları araştırılmaktadır. Hanefî mezhebinde kısasın affedilmesi durumunda herhangi bir cezadan söz edilmemesine karşılık, Şâfiî ve Mâlikîlerde, kamu otoritesine faile ta'zîr cezası verme yetkisi tanınmaktadır. Osmanlı hukukunda da benzer bir şekilde faile ta'zîr cezası verildiği arşiv kayıtlarından anlaşılmaktadır. Çalışmada Osmanlı ceza hukukunda ayrı bir anlam kazanan "sa'y bi'l-fesad" suçlamasıyla çok sayıda farklı suç için "siyaseten katl" cezası verilmesi klasik Hanefî doktrini açısından incelenmektedir. Bu kapsamda öncelikle zındıklık ve Hz. Peygamber'e hakaret suçları hakkındaki uygulamalar kanunnâmeler, fetvâ mecmuaları ve arşiv kayıtları üzerinden araştırılmakta ve söz konusu suçlar için uygulanan cezalar, Hanefî fıkıh ekolü başta olmak üzere diğer fıkıh ekollerinin görüşleri ile karşılaştırılmaktadır. Dönemin sosyal ve siyasi şartlarının etkisiyle, Hanefî mezhebi içerisindeki zayıf görüşlerin tercihi ve sözü edilmese de diğer mezheplerden yapılan iktibaslarla, Osmanlı ceza hukukunda klasik Hanefî doktrinine göre cezaların ağırlaştırıldığı anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Hukuku, Fıkıh Mezhepleri, Suç, Ceza, Fesat, Ölüm Cezası.

Makale Bilgileri

| | |
|---------------------|---|
| Değerlendirme | İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme |
| Geliş Tarihi | 27.08.2024 |
| Kabul Tarihi | 26.10.2024 |
| Yayın Tarihi | 31.12.2024 |
| Etik Beyan | Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. |
| Benzerlik Taraması | Yapıldı- intihal.net |
| Etik Bildirim | artukluakademi@gmail.com |
| Çıkar Çatışması | Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. |
| Lisans | Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır |
| Dizinleme Bilgileri | Dergi TrDizin, DOAJ, EBSCO, ERIH PLUS, Ulrich's ve ATLA'da taranmaktadır. |

Preference for Different Jurisprudential Views in Ottoman Law: The Example of Death Penalty

Suat Erdoğan | [0000-0002-0051-1244](https://orcid.org/0000-0002-0051-1244) | suaterdogan@duzce.edu.tr

Assoc. Prof. Dr. | Düzce University | Faculty of Theology | Department of Fıqh

Düzce | Türkiye

<https://ror.org/04175wc52>

Citation: Erdoğan, Suat. "Preference for Different Jurisprudential Views in Ottoman Law: The Example of Death Penalty", *Artuklu Akademi* 11/2 (Dec 2024), 318-337. <https://10.34247/artukluakademi.1539662>

Abstract: In this study, the reflections of the views of other fiqh schools, especially the Hanafi school of fiqh, on Ottoman criminal law are investigated. While in the Hanafi sect, there is no mention of any punishment in case the retaliation penalty is forgiven, in Shafi'i and Maliki sect, the public authority is given the authority to impose a tazir penalty on the perpetrator. It is understood from the archive records that in Ottoman law, the perpetrator was punished with tazir in a similar manner. The accusation of "say bil-fesad", which gained a different meaning in Ottoman criminal law, and the punishment of "participation in politics" for many different crimes are examined in terms of the classical Hanafi doctrine. Heresy and Hz. Practices regarding the crimes of insulting the Prophet are investigated through the laws, fatwa magazines and archive records, and the penalties imposed for these crimes are compared with the views of other schools of fiqh, especially the Hanafi school of fiqh. It is understood that the penalties were aggravated according to the classical Hanafi doctrine of Ottoman criminal law, due to the preference of weak views within the Hanafi sect and, although not mentioned, quotations from other sects, albeit under the influence of the social and political conditions of the period.

Keywords: Ottoman Law, Schools of Fiqh, Crime, Punishment, Fesad, Death Penalty.

Article Information

| | |
|-----------------------------|---|
| <i>Reviewers</i> | Two external reviewers / Double-blind |
| <i>Date of Submission</i> | 27.08.2024 |
| <i>Date of Acceptance</i> | 26.10.2024 |
| <i>Date of Publication</i> | 31.12.2024 |
| <i>Ethical Statement</i> | Ethical principles were followed during the preparation of this study. |
| <i>Plagiarism Checks</i> | Done- intihal.net |
| <i>Complaints</i> | artukluakademi@gmail.com |
| <i>Conflict of Interest</i> | No conflict of interest declared |
| <i>License</i> | The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license |
| <i>Indexing Information</i> | The journal is indexed in TrDizin, DOAJ, EBSCO, ERIH PLUS, Ulrich's and ATLA. |

Giriş

Osmanlı Devleti'nde ilk teşekkül ettiği yıllardan itibaren genel olarak İslâm hukukunun kuralları geçerli olmuştur. Hanefî mezhebinin klasikleri arasında yer alan ve “*Mutûn-ı Erba'a*”¹ olarak bilinen eserler uzun süre hâkimlerin en önemli başvuru kaynağı olmuştur. Ayrıca Molla Hüsrev (öl. 885/1480)'in “*Gurer ve şerhi Dürer*” ile İbrahim Halebî (öl. 956/1549)'nin “*Mülteka'l-ebhur*” isimli eserleri bu alanda yarı resmi kanun hüviyetinde olmuştur. Bununla birlikte, zaman içerisinde Hanefî mezhebinin görüşlerini uygulamanın zorlaştığı durumlarda ya da maslahat gereği bir kısım şartlara bağlı olarak diğer mezheplerin görüşlerinin uygulamaya esas alındığı da bilinmektedir.² Örnek olarak Sultan Mehmet Reşad döneminde ülkeye dışarıdan gelen Müslüman tüccarlarla evlenen kadınların eşlerinden haber alınmaması sonucu, nafakanın temininde ortaya çıkan sıkıntılı durum nedeniyle, Mâlikî mezhebinin görüşünü esas alan bir düzenleme ile sorunun çözümü yoluna gidilmiştir. Bilindiği gibi Hanefî mezhebine göre kocası kaybolan kadının boşanma davası açabilmesi neredeyse imkansızdı.³ Ayrıca farklı mezhep mensuplarının yaşadığı bölgelere kendi mezheplerinden müftüler de atadığı bilinmektedir.⁴

Osmanlı'da Hanefî mezhebinin görüşüne göre hareket etmenin maslahat açısından uygun olmadığı durumlarda diğer mezheplerin görüşlerinin esas alındığına dair çok sayıda örneklere rastlanmakla birlikte, belli zamanlarda diğer fıkıh ekollerinin görüşlerinin alınmasının büyük tartışmalara sebebiyet verdiği de bilinmektedir. Hatta Hanefî mezhebine mensup bir kişi hakkında Şâfiî mezhebinin görüşüne göre hüküm verilmesinin yasaklandığı da olmuştur.⁵ Ebüssuûd Efendi (öl. 982/1574)'nin konuyla ilgili fetvası bu konudaki yasağın varlığını ortaya koymaktadır. Söz konusu fetva şu şekildedir:

“Mesele: Zeyd-i gaibin zevcesinin nafakaya aczi zahir olup teşeffü' edip Şâfi kadısı tefrik edip zevc-i ahara varsa ba'dehu Zeyd gelse zevcesin geri alabilir mi? el-Cevab: “Teşeffü' hususu diyar-ı Rum'da cari olmaya” deyu men'-i sultanî vaki olmuştur.”⁶

Ahmet Cevdet Paşa (1823-1895)'nin Mecelle'nin hazırlanmasında havâle bahsinde İmam Züfer (öl. 158/775) 'in müftâ bih olmayan görüşünü tercih etmesi görevden uzaklaştırılmasına sebep olmuştur.⁷ Üstelik burada Hanefî mezhebinin dışına çıkma diye bir durum da söz konusu değildir. Konuyla ilgili bir diğer örnek Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nin hazırlanmasında Hanefî mezhebinin dışındaki mezhep görüşlerinin esas alınması etrafındaki tartışmalardır.⁸ Nitekim kanun tekniği açısından Mecelle 'den ileri olmasına ve o gün için medeni hukuk alanındaki birçok konuya önemli çözümler getirmesine rağmen, bu kararnâmenin ömrü son derece kısa olmuştur.

¹ Mütûn-u-erba'a şu eserlerden oluşmaktadır:1- el-Mevsîlî (ö. 683/1284) el-Muhtâr 2- İbnu's-Sââtî (ö. 694/1294) Mecma'u'l-Bahreyn. 3- Ebu'l-Berakât en-Nesefî (ö.710/1310) Kenzu'd-dekâik. 4- Burhânü's-şerî'a el-Mahbûbî (ö. 730/1330) el-Vikâye.

² Ahmet Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1995), 1/148-149; M. Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul: Beta, 2017), 65-68; Sulhi Dönmezer - Sahir Erman, *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku* (İstanbul: Der Yayınları, 2016), 1/159.

³Şemsü'l-eimme Muhammed Ahmed b. Ebû Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beirut: Dâru'l-Mârife, ts.), 11/35-36; Burhâneddin Ebü'l-Hasan Merginânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî. thk. Ahmed Câd* (Kahire: Dâru'l-Hadis, ts.), 2/626; Abdullah b. Mahmûd el-Mevsîlî, *el-Ihtiyâr li-tatîlî'l-Muhtâr* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 3/38. Yunus Vehbi Yavuz, “Osmanlı Sultanı Muhammed Reşad Döneminde Kocası Kaybolan Kadının Evlenmesine İmkân Veren Fikhî Hüküm Değişikliği ile İlgili Bir Vesika”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 1 (2003), 79-94.

⁴ Süleyman Kaya, “Osmanlı Tatbikatında Tek Mezhebe Bağlılık”, ed. Halit Çalış vd., *Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri Sempozyumu*, (2017), 105.

⁵ bk. Ahmet İnanır, “Mezhepler Arasında İntikal Bağlamında Osmanlı'da Teşeffü' ve Yasaklanmasına Dair Bazı Tespitler”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2019), 9-49.

⁶ Abdullah Demir - Ramazan Günay, *Şeyhülislam Ebüssuûd Efendi'nin Fetvaları Fetavay-ı Ebüssuûd* (İstanbul: SD Yayınevi, 2020), 257.

⁷ Ebül'ula Mardin, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa* (TDV Yayınları, 1996), 78-79; Mehmet Akif Aydın, “Mecell-i Ahkâm-ı Adliyye” (TDV Yayınları, 2003), 28/28/232-233.

⁸ bk. Abdurrahman Yazıcı, “Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi (1917) ve Sadreddin Efendi'nin Eleştirileri,” *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* 19/62 (2015), 567-584.

Osmanlı'da genel olarak ceza hukuku alanında Hanefî mezhebinin görüşleri esas alınmakla birlikte, bunun dışına çıktığı da bir vakiadır. Bu konuda ceza hukukunun diğerlerine göre daha önde olduğunu söylemek yanlış olmaz. Kuşkusuz bunun en önemli sebeplerinden birisi, İslâm ceza hukukunda ta'zîr cezalarında siyasi otoriteye geniş takdir yetkisi tanınmasıdır. Bu durum Osmanlı'da İslâm hukuku kaynaklarındaki ceza hukuku esaslarına ek olarak, örfî hukuk normlarının ortaya çıkmasına yol açmıştır. Nitekim farklı dönemlerde padişah iradesi ile hazırlanan kanunnâme ve fermanlar bunun en tipik örneğini teşkil etmektedir. Ceza hukukundaki şer'î-örfî hukuk şeklindeki ikili hukuk sistemi, Osmanlı hukukunun şer'îliği açısından tartışmalara sebep olsa da⁹ Osmanlı ceza hukuku denildiğinde bundan şer'î ve örfî hukukunun bütünü anlamak gerekir. Nitekim hâkimler uygulamada her iki hukuk sistemine göre karar vermişlerdir.¹⁰

Çeşitli akademik çalışmalar içerisinde kısmen değinilse de tespit edebildiğimiz kadarıyla, bu makalenin konusunu doğrudan ele alan tek çalışma Muharrem Midilli'nin makalesidir. Midilli, makalesinde Osmanlı hukukunda had ve kısas cezaları dışında kamu otoritesi tarafından "sa'y bi'l-fesad" kapsamında ağır cezalar ihdâs edilmesini Hanefî doktrini açısından ele almaktadır.¹¹

Bu çalışmada ise kısas cezaları ile birlikte had suçlarından hırâbe ve Osmanlı hukukundaki uygulamasıyla "sa'y bi'l-fesad" anlayışı karşılaştırılmaktadır. Ayrıca zındıklık, sebbü'n-nebî cezaları dâhil, söz konusu suçlar hakkında uygulanan ölüm cezaları Hanefî hukuk ekolü görüşlerine uygunluğu açısından değerlendirilmektedir. Klasik fıkıh külliyyatının dışında arşiv kayıtları, konuyla ilgili fetvalar ve çeşitli dönemlerde sultan iradesiyle yürürlüğe giren kânunnâmeler çalışmanın kaynaklarını oluşturmaktadır. Osmanlı hukukunda diğer mezheplerin görüşlerine ne derece yer verildiğini ortaya koyması açısından önemli olduğuna inandığımız çalışmanın alana katkı vereceği beklenmektedir.

1. Kasten Adam Öldürme Suçu ve Cezası (Kıyas)

Tüm kutsal dinler gibi İslâm dininde de kasten adam öldürme, en ağır suçlardan birisi olarak kabul edilmekte ve yaşam hakkına yönelik ihlâlin karşılığında kısas cezası öngörülmektedir. Ölüm cezası geri dönüşü olmayan niteliği sebebiyle eleştirilse de aslında bunun hayat hakkını korumaya yönelik olduğunu belirtmek gerekir. Nitekim hayat hakkının sadece suçlu açısından değil, mağdur açısından da dokunulmaz olduğunu belirtmek gerekir. İslâm hukukunda kasten adam öldürme suçunun cezası günümüz hukukundaki idam cezasından farklılık gösterir. İdamda ceza ya da af konusunda tüm yetki kamu otoritesinde iken, kısasta son söz mağdur yakınlarının olup, kısas talebi veya bedelli ya da bedelsiz olarak katili affetme onların takdirine bırakılmıştır.¹²

Kasıtlı adam öldürme suçunda af ve sulhun geçerli olması, failin hiç ceza almaması gibi bir sonuç ortaya çıkaracağından dolayı bir kısım fakihler, suçun kamu hukukunu da ilgilendiren bir yönü olduğu gerekçesiyle, failin bir şekilde cezalandırılması gerektiği kanaatindedirler. Örneğin Mâlikilere göre maktulün vârisleri kısastan vazgeçip, katili affetseler bile siyasî otoritenin kamu adına, katile yüz sopa ve bir yıl süreli hapis cezasına hükmetme yetkisi vardır.¹³ Şâfiîlere göre de

⁹ Coşkun Üçok, "Osmanlı Kanunnâmelerinde İslâm Ceza Hukukuna Aykırı Hükümler III", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 4 (1947), 48-73; Ali Bardakoğlu, "Osmanlı Hukukunun Şer'îliği Üzerine", *Osmanlı: Teşkilât* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 412-417; Ahmet Yaman, "Osmanlı Pozitif Hukukunun Şer'îliği Tartışmalarına Eleştirel Bir Katkı", *İslâmiyât* 8/1 (2005), 113-125.

¹⁰ Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 65-68; Dönmezer - Erman, *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku*, 1/159; Mehmet Akif Aydın, "Ceza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/7/478.

¹¹ Muharrem Midilli, "Hanefî Geleneğinden Klasik Osmanlı Kanunlarına Had-Kıyas Dışı Ağır Ceza Formülü", *Darulfunun İlahiyat İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1 (2019), 25-48.

¹² Şamil Dağcı, "Kıyas" (İstanbul: TDV Yayınları, 2022), 25/489; Adnan Koşum, "İslam Hukukunda Ölüm Cezası", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1998), 121.

¹³ Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (b.y.: Dâru'l-Mârifet, ts.), 2/404; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdris el-Karâfi, *ez-Zahîra*, thk. Muhammed Huccî (Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 12/421; Ömer Nasûhî Bilmen,

maktul yakınlarının faili affetmesi durumunda siyasi otoritenin suçla mücadele adına faile ta'zir cezası vermesi gerekir.¹⁴ Hanefi mezhebi kaynakları ise kasten adam öldürme suçunda verilecek hükmü kısas, af veya bedel karşılığında sulh olarak açıklamakta, maktul yakınlarının katili affetmeleri durumunda Mâlikî ve Şâfiîlerde olduğu gibi ta'zir türünden bir cezadan söz etmemektedir.¹⁵

Osmanlı'da Fatih Sultan Mehmed, II. Bayezid ve Kanûnî dönemleri kanunnamelerinde, taammüden adam öldürme ve yaralama suçlarında kısas uygulanmadığı takdirde verilmesi gereken para cezaları düzenlenmektedir.¹⁶ Şer'î hukukun uygulanmadığı durumlarda, maktül yakınlarına ödenen sulh bedelinden ayrı olarak yetkililer tarafından ta'zir cezası kapsamında "cürm-ü cinâyet" adı altında para cezası tahsil edilmektedir. Kısas cezalarının uygulanması durumunda para cezası alınmayacağı kanunnamelerde yer almasına rağmen, idarecilerin (ehl-i örf) kendilerine gelir getiren para cezalarına fazlaca yöneldiği ve zaman zaman para karşılığında suçluları salıvermek gibi kanunsuz yollara başvurulduğu anlaşılmaktadır. Para cezasının dışında Osmanlı donanması için normal koşullarda kürekçi bulmanın zorlaştığı dönemlerde ise diğer suçlarda olduğu gibi uygulanmayan kısas cezalarında sıklıkla kürek cezasına hükmedilmiştir.¹⁷

Osmanlı arşiv kayıtlarında da maktul yakınlarının kısas haklarından vazgeçip, affı tercih etmeleri sonucunda katile hapis, kürek ve sürgün gibi farklı cezaların verildiğine dair çok sayıda örnek bulunmaktadır. Aşağıda özetlerini vereceğimiz kayıtlardaki ifadeler, kısas cezasının

322 affedilmesi durumunda yapılacak uygulama ve cezaları göstermektedir:

İzmir'de Hacı Çiro Bazerganı fırınında Halil'i katleden Yorgi ile Dimitri'nin kisasına, maktülün varisleri affettiği takdirde üç yıl kürek cezası verileceğine dair kayıt.¹⁸

Drama sancağı Sarışaban kazasının Sencetos köyünden Ahmed'i öldüren Darıoba köylü Hüseyin'in, maktülün varislerinin kısıstan vazgeçip diyet maddesinde anlaşmaları üzerine, failin Selanik'te teşhir ve on beş yıl kürek cezasına mahkûm edilmesi.¹⁹

"Asâkir-i hâssa bölük emirlerinden Antalyalı Mehmed'i katleden Ali veled-i Himmet'in maktülün varislerince affedilmesi sonucu katilin ömür boyu Fîzan'a sürgün edilmesi."²⁰

"Kocasını öldüren kadının kısas cezası affedildiğinden hapsedilmesi."²¹

"İpek Kasabalı Halid'in katili Bayram'ın kısıstan affı ve kürek cezasına çarptırılması."²²

"Bazı hırsızlık hadiselerinin faili olarak takip edilirken Niş'in Kurşunlu kazası zaptiyelerinden Abdülkerim b. Hasan'ı vurarak öldüren, Ali b. İbrahim'in maktülün varisleri tarafından affedilmesi sonucu Vidin'de on beş yıl küreğe mahkûm edilmesi."²³

Özet kayıtlarını verdiğimiz yukarıda davalarda olduğu gibi, miladi 1857-1862 tarihleri arası kayıtları içeren 7 Numaralı Kısas ve Nefy Defteri'nde²⁴ yer alan aşağıdaki ifadeler, hak sahiplerinin

Hukûk-ı İslâmiyye ve İstîlâhât-ı Fikhiyye Kâmusu (İstanbul: ts.), 3/61; Ali Bardakoğlu, "Hapis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul:1997), 26/59.

¹⁴ Ebû Zekeriyya Muhyiddin b Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû şerhu'l-Mühezzeb, thk. Muhammed Necib el-Mûtiî* (Kahire: Dâru'l-İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1995), 20/245.

¹⁵ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/216; el-Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/32-33.

¹⁶ Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukukî Tahlilleri* (İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1990), 1/349, 2/41, 4/299-300; Aydın, "Ceza", 7/479.

¹⁷ Aydın, "Ceza", 7/479-480; Said Nuri Akgündüz, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku Uygulanması* (İstanbul: Rağbet, 2017), 123.

¹⁸ Osmanlı Arşivi (BOA), *Âmedî Kalemi [A. AMD.]*, No. 6, Gömlek No. 86.

¹⁹ Osmanlı Arşivi (BOA), *Mabeyn-İrâde [MB.İ...]*, No. 16, Gömlek No. 14.

²⁰ Osmanlı Arşivi (BOA), *Meclis-i Vâlâ Riyaseti [MVL]*, No. 36, Gömlek No. 19.

²¹ Osmanlı Arşivi (BOA), *Âmedî Kalemi [A. AMD.]*, No. 40, Gömlek No. 12.

²² Osmanlı Arşivi (BOA), *Meclis-i Vâlâ Riyaseti [A.MKT.MVL.]*, No. 48, Gömlek No. 62.

²³ Osmanlı Arşivi (BOA), *Meclis-i Vâlâ Riyaseti [MVL.]*, No. 1077, Gömlek No. 40.

katili karşılıksız affetmeleri sonucunda, Osmanlı yargısının kamu adına davaya müdahil olduğunu göstermektedir:

“İşbu emr-i ‘ali mahalline lede’l-vürud ifa-yı ahkâm-ı sırasında mütevefa-yı merkûmun babası Mehmed bi’l-amele ve bi’l-vekale katil-i merkumu kisasdan meccanen ‘afv idüb maktûl-u merkûmun ümm-i ve diyetine müte’allike ‘amme da’vâsına katil-i merkûmun kabulünü havi zimmetine ibrâ itmiş ve katil-i merkûm lieclî’l-mücâzât canib-i zabtiyeye gönderilmiş olduğunu natık bir kıt’a i’lâm ve mazbata vürüd itmiş ve merkûm Mehmed zevcesi müvekkile-i mezbûre Selime dahi ibrâ-i mezkûru izafe itmiş ise de varisan ebeveyn-i mezbûran fî-mâ-ba’d husus-u mezkûre katil-i mezbûr ‘Ali’den nesne da’vâsına kadir almayacakları canib-i fetvahaneden i’lâm-ı mezkûr zahrına yazılmış olduğundan mazbata-i merkûmede tarih-i mahbusiyeti olduğu gösterilen yetmiş üç senesi cemâziye’l-âhiresinin yedinci gününden i’tibaren katil-i merkûm ‘Ali’nin sekiz sene müddetle tersane-i ‘amirede vaz’-u kürek olunub hitam müddetinde sebilinin tahliyesiyle memleketine def’i zımında canib-i zabtiyeye buyruldu-i sami tastîri lazım geleceği ...”²⁵

Yukarıda örnek kabilinden verilen kısas davalarında görüldüğü üzere, katilin affedilmesi durumunda Osmanlı yargısının faile sürgün, hapis, kürek cezası gibi ta’zîr türünden bir ceza takdir ettiği anlaşılmaktadır. Bu durum, daha önce de belirtildiği gibi Hanefîlerden ziyade Şâfiî ve Mâlikîlerin görüşüne daha yakındır. Kanaatimize göre Osmanlı hukuk düşüncesi, af durumunda suçun cezasız kalmasının toplumda bırakacağı olumsuz algıyı bertaraf etmek için kamu adına ta’zîr cezasının gereğini uygun görmektedir. Ancak bu durum sözü edilmese de aslında Mâlikî ve Şâfiî mezhebinin konuyla ilgili görüşünü Osmanlı hukukuna taşıma anlamına gelmektedir.

2. Bozgunculuk Suçu ve Cezası

Toplum barışını tehdit eden terör eylemleri fesad (bozgunculuk) ifadesinin de geçtiği Mâide sûresi 33. âyetinde geniş kapsamlı bir şekilde düzenlenmiştir. Suçun kapsam alanı âyette daha geniş olmasına rağmen, İslâm hukuk literatüründe bozgunculuk suçu yol kesme, eşkıyalık/ka’üt-tarik şeklinde sınırlandırılmaktadır.²⁶ Hatta, Ebu Hanife (öl. 150/707) ve İmam Muhammed (öl. 189/805) suçun oluşmasını şehrin dışında gerçekleşme şartına bağlamaktadır. Bu anlayışa göre şehir merkezinde gerçekleşmesi durumunda, mağdurun yardım çağrısında bulunabileceğinden, söz konusu suç eşkıyalık yerine gasp olarak kabul edilmekte ve fail için had yerine ta’zîr cezası söz konusu olmaktadır.²⁷

“Bozgunculuk yapma/fesad çıkarma” kavramının sınırlarının belirlenmesi ve söz konusu suç kapsamında hangi eylemin cezasının ne olduğunun açık bir şekilde tayin edilmesi son derece önemlidir. Zira tarih boyunca başta peygamberler olmak üzere toplumu ıslah etmek için çalışan kişiler bozgunculukla suçlanmış, tehdit edilmiş, birçoğu da bu yolda katledilmiştir. Terör suçu ve cezasını düzenleyen âyette geçen farklı cezaların²⁸ hangi suçlara karşılık geleceği konusunda İslâm fıkıh ekolleri arasında fikir ayrılığı bulunmaktadır. Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîler âyette geçen farklı

²⁴ Başbakanlık Osmanlı Arşivleri “Divân-ı Hümayûn” kataloğunda kayıtlı H.1256–1327 / M. 1840–1903 yılları arasındaki kısas ve sürgün cezalarının yer aldığı on defter. Bkz. Ali Turan, *7 Numaralı Kısas Defteri (H.1273–1278 / M. 1857–1862)* (Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 9.

²⁵ Turan, *7 Numaralı Kısas Defteri (H.1273–1278 / M. 1857–1862)*, 91.

²⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/195; Mergînânî, *el-Hidâye*, 6/206; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed er-Remlî, *Nihâyetü’l-muhtâc ilâ şerhi’l-minhâc* (Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, 2003), 8/3.

²⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/201; Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/559; Muhammed Emîn İbn Âbidin, *Reddül-Muhtar ala’d-dürri’l-muhtâr, şerhi-tenvîri’l-ebâr, thk. Ali Muhammed Muavvîd-Âdil Ahmed Abdulmevcûd* (Beyrut: Darü’l-kütübî’l-ilmiyye, 1994), 6/183; Ali Bardakoğlu, “Eşkiya” (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/464.

²⁸ Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, *Kur’an’ı Kerim Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 5/33. “Allah’a ve Resulüne savaş açanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası; ancak öldürülmeleri yahut asılmaları veya ellerinin ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi yahut o yerden sürülmeleridir...”

cezaların işlenen suçun cinsine göre değişeceği kanaatindedirler. Buna göre; âyetin bütünü üzerinden bir değerlendirme yapıldığında “bozgunculuk/fesad” suçu kapsamında kasten öldüren kişi için ölüm cezası, mal varlığına yönelik yağmalama için el ayak kesme cezası, öldürme ve mal varlığına yönelik bir hak ihlâli olmamakla birlikte, toplumu korkuya sevk eden tedhiş eylemleri için ise sürgün cezası verilmesi gerekir. Mâlikîler, bu konuda siyasi otoriteye geniş yetki tanıyan farklı bir görüş ortaya koymaktadırlar. Onlara göre devlet başkanı, öldürme veya mal varlığına yönelik herhangi bir hak ihlâlinde bulunmasa da faile ölüm, asma, el ayak kesme veya sürgün cezalarından herhangi birisini takdir edebilir.²⁹ Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîler, ayrıntıda farklı görüş açıklasalar da genel olarak cezaların suçun ağırlığına göre değişeceği konusunda hemfikirdirler. Bu yaklaşımı benimseyenler, cezaların belirlenmesinde suçun ağırlığının esas olduğu gerekçesiyle, Mâlikîlerin siyasi otoriteye cezalar arasında takdir yetkisi tanıyan görüşlerini eleştirmektedirler.³⁰

İslâm hukukunda Kur’an ve sünnette açıklanmayan suçlar hakkında devlet başkanının ta’zîr cezası olarak ölüm cezasına kadar varan ceza takdir yetkisi bulunduğu genel kabuldür. Bununla birlikte, Hanefîlerin klasik kaynaklarında ta’zîr başlığı altında daha çok sopa cezasının sınırı hakkındaki tartışmalara yer verilmekte ve bu bağlamda kınama, hapis, sürgün gibi cezalardan bahsedilmektedir. Ta’zîr kapsamında bir kısım suçları işlemeyi alışkanlık haline getirenlerin, ıslah olana kadar hapsedileceğine dair ifadeler yer verilmekte ancak ölüm cezasından bahsedilmemektedir.³¹ İslam hukuk düşüncesine göre siyasi otoritenin ancak ta’zîr suçlarında cezanın ağırlaştırılması veya farklı yaptırım takdir etme yetkisi olup, had cezalarında bu tür bir yetkisi bulunmamaktadır. Bu sebeple siyaseten katl cezası ancak had cezalarının dışında söz konusu olabilir.³² Dolayısıyla, Osmanlı hukukunda “sa’y bi’l-fesad” suçlamasıyla verilen ölüm cezalarının had kapsamında olduğunu söylemek zordur. Ayrıca Hanefî fıkıh geleneğine göre ta’zîr suçları hakkında siyasi otoritenin ölüm cezasına hükmetmesi istisnai bir durumdur.

Osmanlı hukukunda “sa’y bi’l-fesad kapsamında çok farklı suçlar hakkında siyaseten katl cezası verildiği bilinmektedir. Genellikle suçun îtiyat haline getirilmesi ve suçlunun ıslah olacağına dair bir emâre bulunmaması durumunda söz konusu ceza uygulanmakla birlikte, ilk defa işlenen suçlar için de sa’y bi’l-fesad” gerekçesiyle ölüm cezası verilmiştir.³³ Fesad fiilen gerçekleşme veya konu hakkında adı geçen kişiler şerir veya müttehem olmasa da padişahın fesadı önlemek için “siyâset-i âdile” gereği olarak cezalandırma yetkisi bulunduğu kabul edilmekte ve Osmanlı’da önemli bir tartışma konusu olan kardeş katli de bu bağlamda değerlendirilmektedir.³⁴ Mesela eşkıyalık, ırza tecavüz, kalpazanlık, hırsızlık ve ekmeğin gramajı ile oynamak gibi suçların

²⁹ Sahnûn et-Tenûhî b Saîd, *el-Müdevvenetü’l-kübrâ* (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-İlmiyye, 1994), 6/552; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 2/455; Abdullah Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Riyad: Dâru’l-Âlemi’l-Kütüb, ts.), 12/475; Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî ve edilletühû* (Dimaşk: Dâru’l-Fıkr, 1985), 6/135.

³⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rifat Fevzi Abdulmuttalib (Dâru’l-Vefâ, 2001), 7/385; es-Serahsî, *el-Mebsût*, 9/195; Alâüddin Ebû Bekr b. Mes’ûd b. Ahmed Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i’ fi tertibi’s-şerâ’i’*, thk. eş-Şeyh Adil Ali Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1424), 9/367-368; Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Siyâsetü’s-şer’iyye fi islâhu’r-râ’i ve’r-raiyye* (Beyrut: Dâru’l-Âfâkî’l-Cedîde, 1983), 68; Muhammed Ebu Zehre, *el-Cerîme ve’l-ukûbe fi’l-fikhi’l-İslâmî: el-Ukûbe* (Kahire: Dâru’l-fikri’l-Arabî, ts.), 136.

³¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 24/35-37; Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i’*, 9/271-272; Merginânî, *el-Hidâye*, 4/534-546.

³² Üçok, “Osmanlı Kanunnâmelerinde İslâm Ceza Hukukuna Aykırı Hükümler III”, 66.

³³ Heyd Uriel, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, ed. V. L. Menage (Oxford: Oxford University, ts.), 73-75; Aydın, “Ceza”, 7/480; Midilli, “Hanefî Geleneğinden Klasik Osmanlı Kanunlarına Had-Kisas Dışı Ağır Ceza Formülü”, 32-34; Mehmet Koç, *Osmanlı Hukukunda Ta’zîr Suç ve Cezaları* (Konya: Aybil Yayınları, 2017), 125-127; İsmail Katgı, “Osmanlı Devleti’nde Siyaseten Katl (Hukuki Mahiyeti, Sebepleri, Usulü, İnfazı ve Sonuçları)”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/24 (2013), 190-192.

³⁴ Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, 1/103-104.

cezasının siyâseten katil olduğu fetva mecmuaları, kanunnâme ve fermanlardaki kayıtlardan anlaşılmaktadır.³⁵

Mesela Serebrinic Maden Yasaknâmesi sekizinci maddesine göre kalpazanlık suçunun cezası şu şekilde açıklanmaktadır:

“Ve mezkûr kulum her kimde gümüş sezer ise, araya, bulunduğundan sonra baturmayub alub darbhâneye göndere ve dahi teftiş ede. Her kanda kalbazan bulunursa, ol yerün kadısı ve subaşı katına iledüb anlar dahi teftiş edüb göreler. Şer' ile kalbazanlığı sabit olursa hükmedeler; mezkûr kulum boğazından asub rızkını beğlik ede, kimesne mani' olmaya. Şöyle bileler, alamete i'timâd kılalar, dahl ve ta'aruz etmeyeler.”³⁶

Yine 1. Ahmet Kânunnâmesi 41. maddesi aşağıda sözü edilen suçlar hakkında idam cezası öngörmektedir:

“Ve dahî esir ve kul ve câriye ayardan veya oğlan ayardub gideni ve dükkân açanı ve eve gireni ve birkaç hırsuzluğu zahir olanı, salb edeler.”³⁷

Osmanlı'da “sâ'y bi'l-fesad” kapsamında çok sayıda farklı suç için söz konusu olan siyaseten katil cezası siyâset-i şer'iyye kavramı ile yakından ilgilidir. Bu kavram, cezaların ağırlaştırılması anlamında kullanıldığı gibi, ölüme kadar varan ta'zîr cezası anlamında da kullanılmakta ve ta'zîr cezası olarak ölüm cezası verildiğinde çoğu zaman “siyâseten” ifadesi kullanılmaktadır. Bazı yazarlar siyâset-i şer'iyyeyi fesadı tam olarak yok etmek için hükmü belli olan bir suçun cezasının ağırlaştırılması anlamında da kullanmışlardır. Osmanlı'da anarşi çıkaranlara “sâ'y bi'l-fesad” kapsamında ta'zîren ölüm cezası verildiği ifade edilmektedir.³⁸

Osmanlı'da “sâ'y bi'l-fesad” kapsamında verilen siyâseten katil cezasını İslâm hukukundaki hırâbe suçu içerisinde değerlendirmek zordur. Zira Hanefîlerin bu suçun kapsamını eşkıyalık gibi dar bir alanla sınırladığı malumdur. Mâlikîler söz konusu suç hakkında siyasi otoriteye geniş yetkiler tanımakla birlikte onlara göre de hırâbe suçu can ve mal varlığına yönelik hak ihlalleri ile sınırlıdır. Dolayısıyla Osmanlı'daki “sâ'y bi'l-fesad” uygulamasının Mâlikî fıkıh ekolünün sınırlarını da aştığını söylemek yanlış olmaz. Bu durumda yukarıda belirtildiği gibi “sâ'y bi'l-fesad” suçlamasıyla söz konusu olan siyâseten katil cezasını ta'zîr cezaları içerisinde değerlendirmek daha doğru olacaktır.

Klasik Hanefî kaynaklarında ta'zîr cezası olarak ölüm cezasından söz edilmediği gibi İslam kamu hukukunun en önemli klasiklerinden olan Mâverdî (ö. 450/1058)'nin “el-Ahkâmü's-sultâniyye” isimli eserinde de ta'zîr bahsinde ölüm cezasına yer verilmemektedir.³⁹ Buna karşılık İbn Teymiyye (öl. 728/1328) “Siyâsetü's-şer'iyye fî islâhı'r-râî ve'r-raiyye” isimli eserinde, alışılmışın dışında, konuyu ta'zîr başlığı yerine “hakkında belirlenmiş had bulunmayan suçlar” başlığı altında ele almakta ve casusluk, zındıklık, sihirbazlık, Hz. Peygamber'e hakaret, şerrine mani olunamayan bozgunculuk ve tekerrür eden sarhoşluk gibi suçlar için ölüm cezası verilebileceğini, ayrıca bazı suçlar hakkında devlet başkanının ölüm cezası verme yetkisi olduğunu

³⁵ Ahmet Mumcu, *Osmanlı Devleti'nde Siyaseten Katil* (Ankara: Ajans Türk Matbaası, ts.), 135-137; Adnan Koşum, “Osmanlı Örfi Hukukunun İslam Hukukundaki Temelleri”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2004), 155; Menekşe, *İslâm Hukukunda Hırsızlık Suçu ve Cezası*, 108-109; Mehmet Koç, “Osmanlı Ceza Hukukunda Hile (Aldatma-Dolandırıcılık) Suçları ve Cezaları”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2019), 123-124.

³⁶ Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, 1/482.

³⁷ Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, 9/500.

³⁸ Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, 1/315; Koşum, “Osmanlı Örfi Hukukunun İslam Hukukundaki Temelleri”, 155.

³⁹ Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *Ahkâmü's-sultaniyye*, thk. Ahmed Mubârek el-Bağdâdî (Kuveyt: Mektebet-i Dâr-ı İbn Kuteybe, 1409), 110-114.

ifade etmektedir.⁴⁰ Aynı şekilde öğrencisi İbn Kayyım el-Cevziyye (öl. 751/1350) “et-Turuku’l-hukmiyye fi’s-siyaseti’ş-şer’iyye” isimli eserinde, ashâbın bir kısım uygulamalarından hareketle, devlet başkanının Kur’an ve sünnette açıklanmayan suçlar hakkında “siyâset-i şer’iyye” gereği ölüm cezası verebileceğini belirtmektedir.⁴¹

Osmanlı’daki “sâ’y bi’l-fesad” suçlaması ile söz konusu olan ölüm cezası uygulamalarının Hanefî ve Mâlikî fıkıh ekollerinden daha çok İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyım el-Cevziyye’nin temsil ettiği Hanbelî düşüncesine yakın olduğunu söylemek yanlış olmaz. Ancak İbnü’l-Hümâm ve İbn Âbidîn gibi son dönem bazı Hanefî fakihlerin zındıklık ve sebbü’n-nebî suçlarının cezasının fesad kapsamında ölüm olduğu görüşünde olduklarını belirtmek gerekir.⁴² Bu bağlamda Aydın’ın da belirttiği gibi Osmanlı’da özellikle siyasî ve sosyal buhranların yaşandığı dönemlerde, asayiş ve sosyal barışı temin maksadıyla “sa’y bi’l-fesad” kavramından azami derecede istifade edilerek cezaların İslâm hukukunda olduğu şekliyle daha da ağırlaştırıldığını söylemek mümkündür.⁴³

2.1. Zındıklık Suçu ve Cezası

Arapça bir kelime olmayan zındıklığın ne olduğu konusunda kaynaklarda çok farklı tanımlarla karşılaşmaktayız.⁴⁴ Tarif ve uygulamalardan anlaşıldığı üzere zındıklığı “sa’y bi’l-fesad” suçunun kapsam alanı içerisinde, onun bir alt başlığı olarak değerlendirmek mümkündür. “Sa’y bi’l-fesad” genel olarak ve mutlak manada, toplumda fesad çıkarmak/bozgunculuk yapmak; zındıklık ise İslâm’ın değerleri ile alay etmek, küçümsemek gibi “sapıklık” olarak nitelendirilen düşüncelerle toplumda fesad çıkarmak anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır.⁴⁵ Zındıklık suçunun tanımı tam yapılmadığından ve mahiyeti belirlenmediğinden, tarihi süreç içerisinde birçok kişi çeşitli düşünce ve fiilleri sebebiyle zındıklık suçlamasına maruz kalmıştır. Evrensel bir hukuk ilkesi olan kanunilik ilkesine de aykırı olan bu türden suç isnadıyla, birçok kişi çeşitli düşünce ve fiilleri sebebiyle ölüm cezasına mahkûm edilmiştir. Osmanlı Devleti’nde de çok sayıda zındıklık davasının varlığı tarihi kayıtlardan anlaşılmaktadır.

Mesela önemli bir Osmanlı müderrisi olan Molla Lutfi (öl. 900/1495), namaz konusundaki bir ifadesinden dolayı zındıklık ve ilhâd suçlamasıyla II. Bayezid Dönemi’nde idam edilmiştir.⁴⁶ Kanûnî Sultan Süleyman Dönemi’nde ilk şeyh idamı Melâmiyye-i Bayramiyye tarikatından İsmail Ma’sukî meşhur ismiyle Oğlan Şeyh’in on iki müridi ile birlikte İstanbul’da gerçekleşmiştir. Oğlan Şeyh’in zina ve livatayı caiz, oruç, zekât ve hac gibi ibadetleri gereksiz görmesi, ahiret azabını inkâr gibi şeriata aykırı görüşlerinden dolayı fitneye sebebiyet verdiği için zındıklık ve ilhâd gerekçesiyle idam edildiği ifade edilmektedir. Yine bir başka Şeyh Bosnalı Hamza Bâlî ve Şeyh Muhyiddin Karamânî de aynı gerekçelerle idam edilmiştir.⁴⁷

⁴⁰ İbn Teymiyye, *Siyâsetü’ş-şer’iyye*, 98-99.

⁴¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyım, *et-Turuku’l-hukmiyye fis’-siyaseti’ş-şer’iyye*, thk. Nâyif b. Ahmed el-Hamed (Mekke: Daru’l-Âlemi’l-fevâid, 1428), 29-38.

⁴² Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid İbnü’l-Hümâm, *Şerhu Feth’il-kadîr* (Beirut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 2003), 6/58; İbn Âbidin, *Reddü’l-Muhtar*, 6/344-347.

⁴³ Aydın, “Ceza”, 7/480.

⁴⁴ bk. Ömer Menekşe, *Osmanlı Toplumunda Zındıklık: Patburunzâde Örneğinde Bir İnceleme* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2019), 57-65.

⁴⁵ Menekşe, *Osmanlı Toplumunda Zındıklık*, 60.

⁴⁶ Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklık ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998), 325; Orhan Şaik Gökyay - Şükrü Özen, “Molla Lutfi” (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/255; Şükrü Özen, “İslâm Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lütfî’nin İdamının Fikhîliği”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 6 (2001), 46-48.

⁴⁷ Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklık ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, 68-69; Reşat Öngören, “Şeriat’ın Kestiği Parmak: Kânûnî Sultan Süleyman Devrinde idam Edilen Tarikat Şeyhleri”, *İLAM Araştırma Dergisi* I/1 (1996), 123-133.

Tüm fıkıh ekollerine göre mürtedin cezası ölüm olmakla birlikte, cezanın infazından önce mürtedin istitâbe/tövbeye davet edilmesi gerekir. Tövbeye davetin hükmü ve süresi hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Hanefiler faile tövbe için fırsat verilmesinin müstehab, diğer fıkıh ekolleri ise vacib olduğu kanaatindedirler.⁴⁸ Birçok fakih tarafından gizli irtidâd olarak kabul edilen zındıklık ve ilhâd suçunda failin tövbeye daveti konusunda fakihler farklı görüşler sergilemektedirler. İlk dönem fakihlerinin çoğunluğu zındıklığı gizli münafıklık olarak tanımlamakta ve imanlı görünmekle birlikte, küfrünü gizleyerek Müslümanlar arasında sapık fikirleri ile fitne ve fesada sebebiyet verenlerin tövbe hakkı tanınmaksızın öldürülmesi gerektiği kanaatindedirler. İmam Mâlik (öl. 179/795) ve Ahmed b. Hanbel'in kanaati de bu şekildedir.⁴⁹ Şâfiî mezhebi içerisinde farklı değerlendirmeler olsa da Nevevî (öl. 676/1277) tekerrür etmemesi şartıyla, zındığın tövbesinin kabul edileceğini, İmam Şâfiî (öl. 204/819)'nin kanaatinin de bu doğrultuda olduğunu ifade etmektedir.⁵⁰ Zındığın tövbesinin kabulü konusunda Ebû Hanife ve Ebû Yusuf (öl. 182/798)'tan iki farklı görüş nakledilmektedir. Ancak kaynaklar zındığın tövbesinin kabul edilip öldürülmeyeceğine dair olan görüşün daha muteber olduğunu dile getirmektedirler. İbnü'l-Hümâm (öl. 861/1457) bu iki görüşü naklettikten sonra Ebû Yusuf'un suçun tekrarı durumunda zındığın tövbesinin kabul edilmeyeceğini aksi durumda tövbesinin geçerli olacağını belirtmektedir.⁵¹

Görüldüğü gibi zındıklığın cezası konusunda Osmanlı hukukunun Hanefî mezhebi içerisinde kaldığı kabul edilse bile, mezhep içerisindeki görüşlerden daha ağır olanı tercih edilerek, zındıklık suçunda tövbe hakkı tanınmadığı görülmektedir. Nitekim Molla Lütfi kendisine isnat edilen mülhîd ve zındık suçlamasını defalarca reddetmesine ve idam sehпасına giderken kelime-i şehâdet getirmesine rağmen, ölüm cezasından kurtulamamıştır.⁵² Özen'e göre şayet Hanefî kaynaklardaki muteber görüş esas alınmış olsaydı Molla Lütfi'nin tövbesinin kabul edilmesi gerekirdi. Ancak mahkeme heyeti padişahın zındıklık konusunda Hanefî mezhebi içerisinde güçlü-zayıf her türlü görüş ile amel edilmesi konusundaki fermanı dolayısıyla mezhep içerisinde zayıf olan görüşe göre hareket etmiştir.⁵³ Bazı müellifler Molla Lütfi'nin idamında Mâlikî mezhebine göre hüküm verildiğini savunmaktadırlar.⁵⁴ Özen, bu konuda Hanefî mezhebinin dışına çıkılarak Mâlikî mezhebinin görüşüne göre hüküm verildiğini söylemenin doğru olmadığı kanaatindedir. Ona göre İslâm'ın ilk yıllarında suç olarak bile kabul edilmeyen zındıklık tarihi süreç içerisinde, içtihadı dayalı olarak tövbe hakkı verilmeden ölüm cezası anlamına gelen ağır bir suça dönüşmüştür. Bu hükmü aynen benimseyen Osmanlı hukuk sistemi de asıl kaynaklarla irtibat kurmadan yerleşik hukuk normları etrafında, özellikle ceza hukuku alanında ferman ve şeyhülislam fetvalarıyla yeni kanunî yollar üretmiştir.⁵⁵ Menekşe de zındıklıkla ilgili meselelerde Hanefî mezhebinin dışına çıkmadığı ancak bunun bir nevi "telfik" olduğu kanaatindedir.⁵⁶

⁴⁸ Ebû İshak İbrahim b. Ali Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fikhî'l-İmâm eş-Şâfiî* (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1995), 3/257; es-Serahsî, *el-Mebsût*, 10/98; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-samâ'î*, 9/530; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/459; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 12/264-266; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmîyye*, 4/9.

⁴⁹ Menekşe, *Osmanlı Toplumunda Zındıklık*, 73-74.

⁵⁰ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc fi şerhi Sahîh-i Müslim* (Kahire: Matbaay-ı Misriyye, 1989), 1/207.

⁵¹ İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Feth'il-kadîr*, 6/66; Menekşe, *Osmanlı Toplumunda Zındıklık*, 74-76.

⁵² İsmail E. Erünsal, "Molla Lütfi: Hakkındaki İthamlar ve Şikâyet Mektupları", *Türklük Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), 27; Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklık ve Mülhîdler (15.-17. Yüzyıllar)*, 325; Özen, "İslâm Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lütfi'nin İdamının Fikhîliği", 46.

⁵³ Özen, "İslâm Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lütfi'nin İdamının Fikhîliği", 61-62.

⁵⁴ Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklık ve Mülhîdler (15.-17. Yüzyıllar)*, 325.

⁵⁵ Özen, "İslâm Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lütfi'nin İdamının Fikhîliği", 52-62.

⁵⁶ Menekşe, *Osmanlı Toplumunda Zındıklık*, 93.

2.2. Sebbü'n-Nebî Suçu ve Cezası

Kaynaklarda sebbü'n-nebî /şetmü'n-nebî olarak ifade edilen hakaret suçu Hz. Peygamber hakkında sövme, alay, iftira ve kendisi veya ailesi hakkında çirkin yakıştırmalarda bulunmak şeklinde açıklanmaktadır.⁵⁷

Hz. Peygamber'e hakaret suçu klasik eserlerde zimmet akdinin sonuçları üzerinden ele alınmaktadır. Hanefiler, zimmînin Hz. Peygamber'e hakaret suçunu küfürde ziyâde olarak değerlendirmekte ve bunun zimmet akdini bozmayacağı kanaatini benimsemektedirler.⁵⁸ Ancak söz konusu davranış suç olarak kabul edilmekte ve ölüm cezasının dışında ta'zîr türünden bir ceza ile tecziye edileceği ifade edilmektedir.⁵⁹ Hanefî mezhebinde genel kanaat bu olmakla birlikte İbn'ül-Hümâm (öl. 861/1457) ve İbn Âbidîn (öl. 1252/1836) gibi son dönem bazı Hanefî âlimleri suçun aleniyet kazanması, tekerrür etmesi ya da zimmet akdine aykırı bir şekilde işlenmesi durumunda, siyasi otoritenin söz konusu suç hakkında ölüm cezası verebileceğini savunmaktadırlar.⁶⁰ İbn Âbidîn, Hz. Peygamber'e hakarete bulunan zimmînin sonradan Müslüman olsa da aynı konuda suç işleme potansiyeline sahip diğer insanlar için de cezanın caydırıcılığı adına siyaseten ölüm cezası verileceğini ifade etmektedir.⁶¹ İbn Âbidîn diğer mezheplerde müstakil eserler bulunmasına rağmen, Hanefî mezhebinin konuyla ilgili eksikliğini gidermek amacıyla, Hz. Peygamber'e hakaret suçu konusunda hassasiyet gösterilmesi için, yöneticilere uyarı mahiyetinde bir risale de kaleme almıştır.⁶²

328

Şafîî, Mâlikî ve Hanbelîlere göre açıktan veya gizli, Hz. Peygamber'e hakaret sulh ve zimmet akdinin bozulması anlamına gelmektedir.⁶³ Hz. Peygamber'e hakaretin cezası konusunda en katı görüşleri ile tanınan İbn Teymiyye (öl. 728/1327) ve Kâdî İyâz (öl. 544/1149) sebbü'n-nebî suçunun cezasının Müslüman ya da gayri müslim olsun tövbe hakkı da tanınmaksızın ölüm olduğuna muhalefet eden kimsenin bulunmadığı iddiasında olup, bu konuda icmâ olduğunu savunmaktadır.⁶⁴ İbn Teymiyye de konuyla ilgili fukahânın kanaatlerini etraflı bir şekilde ele aldığı eserinde aynı görüşü paylaşmaktadır.⁶⁵ Yukarıda belirtildiği gibi Hanefiler, zimmînin Hz. Peygamber'e hakareti konusunda diğer mezheplerden farklı bir kanaat ortaya koymaktadırlar.

Osmanlı dönemi fetvalarında Müslüman tarafından işlenen sebbü'n-nebî suçunun küfür olduğu ve bu kişinin zındıklık suçu kapsamında ölüm cezası ile tecziye edileceği yer almaktadır.

⁵⁷ Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Kâdî İyâz, *eş-Şifâ bi-ta'rîf-i hukûka'l-Mustafa*, thk. Abdüsselam Muhammed Emin (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2002), 2/130-133; Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *es-Sârimü'l-meslûl alâ şâtimi'r-Rasûl*, thk. Muhammed b. Abdullah b. Ömer el-Halvânî, Muhammed Kebîr Ahmed Şüderî (b.y., 1417), 16; Bekir Topaloğlu, "Peygambere Saygısızlığın Dini Hükmü", *Diyanet Dergisi* 25/4 (1989), 72; Selim Özarslan, "Hz. Peygamber'e Yönelik Saygısızlıklar", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2007), 66; Adem Yıldırım, "Gayr-i Müslim Ülkelerde Birlikte Yaşama Kültürünü Olumsuz Etkileyen Bir Unsur Olarak Kur'an-ı Kerim'e Hakaret Suçu ve Cezası" (İslam Medeniyetinde Birlikte Yaşama Tecrübesi Sempozyumu, Ankara: Grafiker, 2024), 145-146.

⁵⁸ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'i*, 9/447; Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/600; İbrahim b. Muhammed el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, thk. Abdullah Beyler (İstanbul: Şifa Yayınevi, 2013), 306.

⁵⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Muhammed es-Sâdik Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-turâsî'l-Arabî, 1996), 4/275.

⁶⁰ İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Feth'il-kadîr*, 6/58; Abdurrahman b. Muhammed Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur fî şerh-i Mülteka'l-ebhur* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1998), 2/482; Hasan Basri Yıldız, "Hz. Peygambere Hakaret Suçu ve Cezası", *Usul İslâm Araştırmaları* 30 (2018), 146; İbn Âbidîn, *Reddül-Muhtar*, 6/344-347.

⁶¹ İbn Âbidîn, *Reddül-Muhtar*, 6/346.

⁶² Muhammed Emin İbn Âbidîn, *Tenbîhu'l-vülâti ve'l-hükkâm alâ ahkâmü şâtimi hayri'enâm ev ehâdî ashâbîhi'l-kirâm*, thk. Senâullah (Merdan/Pakistan: Merkezül-buhûsî'l-İslâmiyye, 2017).

⁶³ Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb Mâverîdî, *Hâvi'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Muavvad-Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1994), 14/383-384; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Kâfî*, thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Türki (b.y.: Dâru'l-hicr, 1997), 5/323; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ahkâm-u ehli'z-zimme*, thk. Ebû Bera Yusuf b. Ahmed el-Bekrî, Ebû Ahmed Şakir b. Teofik el-Arûrî (Suudi Arabistan, 1418), 3/13571359.

⁶⁴ İbn Teymiyye, *es-Sârimü'l-meslûl*, 13-19; Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 2/130-136; İcmâ iddiası için ayrıca bk.Ebü'l-Hasen Ali b. el-Fâsî el-Kattân, *el-İknâ' fî mesâilil-İcmâ*, thk. Faruk Hammâde (Dâru'l-kalem, 2011), 3/1063.

⁶⁵ İbn Teymiyye, *es-Sârimü'l-meslûl*, 16.

Osmanlı şeyhülislamı Minkârizâde Yahya Efendi (öl. 1088/1678) konuyla ilgili bir fetvasında şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Zeyd-i müslim hâşâ sümme hâşâ sebb-i nebî aleyhisselam edip sebbettiğini tav’an ikrâr eylese ne lazım olur? Cevab: Hadden katlolunur.”⁶⁶

Şeyhülislâm Feyzullah Efendi (öl. 1175/1761) de zimmînin söz konusu suçu işlemesi durumunda karşılaşacağı cezayla ilgili fetvasında şöyle demektedir:

“Zeyd-i zimmînin Rasûl-i Ekrem hazretlerine alenen sebbettiği sâbit olsa Zeyd’e ne lazım olur?” suâline “el-Cevab: Bilâ tehir mel’un katlonur.”

“Zeyd-i zimmi alenen hâşâ sümme hâşâ Resûl-u Ekrem sallallahu aleyhi ve sellem hazretlerine ta’bîr ve tasrîh-i şenî müstehcen lafz ile sebb ve şetm itdiği şer’an sabit olsa Zeyd’e şer’an ne lazım olur?” suâline de;

el-Cevab: Gerçi eimme-i Hanefi, ta’zîr ve habs-i medîd ile iktifa iylemişler lakin bazı müteahhirîn katline ifta iylediklerinden maada eimme-i Şâfiyye ve Mâlikiyye umumen katline zahib olub Ebussuûd aleyhi rahmetü’l-vedûd hazretleri katline ifta edüb Sultan Süleyman Han aleyhi’r rahmetü ve’l gufran hazretlerine maruz olan mevaddandır, hâlâ padişah-i İslâm’a arz olunub katl olunmak gerekdir.”⁶⁷

Osmanlı’da Hz. Peygamber’e hakaret sonucunda ölüm cezalarının verildiğine dair çok sayıda arşiv kaydı bulunmaktadır. Bunlardan birkaçının kısa özetleri şu şekildedir:

Üsküp sancağı Kumanova kazasından Abdullah isimli bir kişinin Hz. Peygamber’e küfrettiği gerekçesiyle, “şer’an katli icab-ı şer’isinin icrasına dair Üsküb valisi ile Kumanova müftü ve meclis azalarına yazılan hüküm”⁶⁸

Hz. Peygamber’e küfrettiği için Çorum Kalesi’ne hapsedilen Haydar isimli sipahinin siyaset olunmasına dair kayıt.⁶⁹

Hz. Peygamber’e küfreden şahsın idam edilmesi.⁷⁰

Bağdad’taki alayın üçüncü taburunun sekizinci bölüğünden Musullu Hamari ismindeki neferin Peygambere küfür eylediği sabit olduğundan tövbesi dahi makbul olmadığından bila tehir katli.⁷¹

Kayseri’ye bağlı İncesu kasabası ahalisinden Berber Mustafa oğlu Mehmed isimli şakiye, peygamberimize küfretmesinden dolayı kısas cezası verilmesi.⁷²

“Uluborlu kazası Senir köyünden Deli Bayram’ın Hz. Peygamber’e sövdüğü ve köy-köy gezerek halka zulmettiğinden, yakalanarak teftiş olunması ve üzerine sabit olan haklar alınıp sahiplerine verildikten sonra Hz. Peygamber’e sövme konusunda ayrıca araştırılması; sövdüğü sabit olursa hakkında şer’an lâzım gelenin yapılması” istenmektedir.⁷³

Diyar Bekir’de peygambere küfreden bir keşişin siyâset edilmesi.⁷⁴

⁶⁶ Minkârizâde Yahya Efendi, Fetâvâ-yı Yahya Efendi, Nuruosmaniye Ktp, nr. 2055, vr. 82’den akt. Menekşe, *Osmanlı Toplumunda Zındıklık*, 91-98.

⁶⁷ Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Fezziyye* (İstanbul, 1926), 158; Menekşe, *Osmanlı Toplumunda Zındıklık*, 98-99.

⁶⁸ Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Adliye [C.ADL.]*, No. 7, Gömlek No. 464.

⁶⁹ Osmanlı Arşivi (BOA), *Mühimme Defterleri [A. DVNSMHH.d.]*, No. 7, Gömlek No. 2263.

⁷⁰ Osmanlı Arşivi (BOA), *Bâb-ı Âsafî Divan-ı Hümayûn Kalemî [A.DVN.]*, No. 69, Gömlek No. 52.

⁷¹ Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Askeriye [C..AS.]*, No. 366, Gömlek No. 15158.

⁷² Osmanlı Arşivi (BOA), *Mühimme Defterleri [DVNSMHH.d.]*, No. 12, Gömlek No. 365.

⁷³ Osmanlı Arşivi (BOA), *Mühimme Defterleri [A. DVNSMHH.d.]*, No. 82, Gömlek No. 254.

⁷⁴ Osmanlı Arşivi (BOA), *Mühimme Defterleri [A. DVNSMHH.d.]*, No.12, Gömlek No. 253. Söz konusu dava için gönderilen fermanla cezanın iinfazı bağlamında şu ifadeler yer almaktadır. “... Emrüm üzre muktezâ- yı şer’-I kavim üzre mezbûru siyaset idüb emrüm yerine vardığı bildüresiz...” bk. Menekşe, *Osmanlı Toplumunda Zındıklık*, 106-107.

İspir kazasından Biki adlı zimmînin peygambere küfrettiği ve halkın kendisinin şerrinden olmadığı bildirildiğinden siyaset olunması.⁷⁵

Son iki örnekte Hz. Peygamber'e hakaret suçunun gayri müslim iki vatandaş tarafından işlendiği görülmektedir. Ancak sonuç itibarıyla verilen ceza değişmemektedir. İkinci zimmî vakasında vesikada asıl suç olarak peygambere küfretme suçuna ilave olarak kaydedilen "sebb ü ve şet itmegi âdet idinüp vilâyet halkı telbîs ü tezvîr ü telbîsinden havf itmekle çâre bulunmayub"⁷⁶ şeklinde ifadeleri, verilen hükmün yerinde olduğuna dayanak arama gayreti şeklinde değerlendirmek gerekir. Nitekim bu tür ek isnatlar sebebiyle çok sayıda suçun "sa'y bi'l-fesad" kapsamına dâhil edildiği bilinmektedir.

Yukarıda özetleri verilen davalarda Hz. Peygamber'e hakaret suçları hakkında failin Müslüman ya da zimmî olmasına bakılmaksızın ölüm cezasına hükmedildiği anlaşılmaktadır. Oysa Ebû Hanîfe'ye göre Hz. Peygamber'e hakaret eden kişi Müslüman ise mürted hükmündedir. İrtidâd suçu işlediği için tövbeye davet edilir, tövbe etmesi durumunda ölüm cezası uygulanmaz.⁷⁷ Gayri müslim vatandaşın Hz. Peygamber'e hakareti ise yukarıda da belirtildiği gibi zimmet akdine zarar vermemekte, suç kapsamında olmakla birlikte cezası ölüm değildir.

Osmanlı devletinde fetvalar ve kadı beratlarında Hanefî mezhebi görüşlerini esas almak prensip olarak belirlenmiş olmakla birlikte kamu yararı, zamanın siyasi ve sosyal şartları gerekçe gösterilerek Hanefî mezhebi muteber içtihadı terk edilerek, diğer mezheplerden de yararlanmanın yolu açılmıştır. Nitekim zındıklık ve Hz. Peygamber'e hakaret suçlarında Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhebi görüşleri esas alınarak, söz konusu suçu işleyenlerin tövbeleri kabul edilmeyerek haklarında ölüm cezaları verildiği anlaşılmaktadır.

Sonuç

Osmanlı hukukunda genel olarak Hanefî fıkıh ekolü esas alınmıştır. Özellikle medeni hukuk alanında zamanın ihtiyaçları doğrultusunda istisnai de olsa diğer fıkıh ekollerinin görüşlerine müracaat edildiği de olmuştur. Ancak özellikle aile ve borçlar hukuku alanında diğer mezheplerin görüşlerinin tercih edilmesinin itiraz ve tartışmalara yol açtığı da bilinmektedir. Ceza hukukunda ise diğer mezhep görüşlerinin tercih edilmesi ya da Hanefî mezhebi içerisinde olmakla birlikte zayıf olan görüşlerin tercihi ile cezaların ağırlaştırılmasına sıklıkla rastlanmaktadır. Kuşkusuz bunda İslâm hukukunda ta'zîr cezalarının belirlenmesinde siyasi otoriteye geniş yetkiler tanınmasının etkisi büyüktür. Nitekim özellikle medeni hukuk alanında mezhep dışına çıkılması büyük tepkilere sebebiyet verirken, ceza hukukunda, mezhep içerisindeki zayıf görüşlerin tercihi ile cezalandırmada sertleşmeye gidilmesinin, tepki yerine, fukahâ tarafından olumlu karşılandığı görülmektedir. Uygulamalara meşruiyet kazandıran fetva ve konuyla ilgili kaleme alınan eserler de bunu teyit etmektedir.

Osmanlı ceza hukukunda cezaların ağırlaştırılması adına bazı konularda maslahat gereği zayıf görüşlerin tercihi ile mezhep içerisinde kalındığı doğru olmakla birlikte, Osmanlı ceza hukukunda bütünüyle mezhep içerisinde hareket edildiğini söylemek mümkün değildir. Nitekim kısas cezaları ve çok sayıda farklı suçlar hakkında "sa'y bi'l-fesad" kapsamında ölüm cezasına hükmedilmesi ayrıca Hz. Peygamber'e hakaret suçunda zimmet akdinin sonlandırılması ve zimmîler için ölüm cezasına hükmedilmesi söylenese de fiilen mezhep dışına çıktığını göstermektedir.

⁷⁵ Osmanlı Arşivi (BOA), *Meclis-i Vâlâ Riyaseti Defterleri* [A. DVNSMHM.d.], No. 233, Gömlek No. 8135.

⁷⁶ bk. Menekşe, *Osmanlı Toplumunda Zındıklık*, 106.

⁷⁷ Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 2/133; Özarslan, "Hz. Peygamber'e Yönelik Saygısızlıklar", 78.

Osmanlı hukukunda mezhep içerisindeki zayıf görüşlerin ya da diğer mezheplerin görüşlerinin tercih edilmesi yoluyla cezalandırmada sertleşmeye gidilmesinde kuşkusuz dönemin siyasi ve sosyal şartlarının etkisinin olduğu muhakkaktır. Özellikle toplumsal kargaşa ve siyasî çalkantıların olduğu dönemlerde suçla mücadele ve cezalarda caydırıcılığı sağlama adına daha katı bir yol izlendiğini söylemek mümkündür.

Preference for Different Jurisprudential Views in Ottoman Law: The Example of Death Penalty

Citation: Erdoğan, Suat. "Preference for Different Jurisprudential Views in Ottoman Law: The Example of Death Penalty", *Artuklu Akademi* 11/12 (Dec 2024), 318-337. <https://10.34247/artukluakademi.1539662>.

Extended Abstract

In this study, the reflections of the views of other fiqh schools, especially the Hanafi school of fiqh, on Ottoman criminal law are investigated. In the case of intentional murder, Hanafis explains the verdict to be given as retaliation, amnesty, or peace in exchange for compensation, and they do not mention any other punishment if the relatives of the victim forgive the murderer. According to Maliki and Shafi'i, even if the heirs of the victim give up retaliation and forgive the murderer, the political authority has the authority to impose a punishment such as tazir on the perpetrator on behalf of the public. There are many examples in the Ottoman archive records showing that in many retaliation cases, the relatives of the victim gave up their retaliation rights and preferred amnesty, and as a result, the murderer was given different punishments such as imprisonment, hard labor and exile. This situation is closer to the views of Shafi'i and Malikis than to the Hanafis. In Islamic law, terrorist acts that threaten social peace are called the crime of hiraba within the scope of hadd. Hanafi, Shafi'i and Hanbalis are of the opinion that the punishments in the verse regulating the punishment of the crime of hiraba will vary depending on the crime. According to them, the death penalty within the scope of the crime of hiraba is only valid for those who kill. Malikis put forward a different view on this issue, giving broad authority to the political authority. According to them, the head of state has the authority to impose the death penalty on the perpetrator, even if he does not kill. According to Islamic legal thought, the political authority has the authority to aggravate the punishment or impose a different sanction only in tazir crimes but does not have such authority in hadd penalties. For this reason, politically, the punishment for murder can only be imposed outside of the hadd penalties. Therefore, it is difficult to say that the death sentences given on the charge of "sa'y bi'l-fesad" in Ottoman law were within the scope of ta'zir. According to the Hanafi fiqh tradition, it is an exceptional case for the political authority to impose the death penalty for tazir crimes. It is known that in Ottoman law, the penalty of political murder was given for many different crimes within the scope of "sa'y bi'l-fesad". For example, it is understood from the records in fatwa magazines, laws and edicts that the punishment for crimes such as banditry, rape, counterfeiting, tampering with the weight of bread is politically murder. It would not be wrong to say that the death penalty practices in question with the accusation of "sa'y bi'l-fesad" in the Ottoman Empire were closer to Hanbali thought than to Hanafi and Maliki schools of fiqh. However, it should be noted that some recent Hanafi jurists such as Ibn al-Humam and Ibn Abidin are of the opinion that the punishment for the crimes of atheism and sebb al-nabi is death within the scope of corruption. In this context, as stated by Aydın, it is possible to say that in the Ottoman Empire, especially in the periods when political and social crises were experienced, the concept of "sa'y bi'l-fesad" was used to the maximum extent to ensure public order and social peace, and the penalties were aggravated beyond what is in Islamic law. It is understood from historical records that many people in the Ottoman Empire were accused of blasphemy due to their various thoughts and actions, within the scope of the crime of blasphemy, which is defined as causing mischief in society through thoughts that are considered "perversion" such as mocking and belittling the values of Islam. Imam Malik and Ahmed b. Hanbal explain the punishment for the crime of atheism as death without the right to repent. Imam Shafii is of the opinion that there is a right to repent in the crime of atheism, as in the crime of apostasy. Although two different views are conveyed from Abu Hanifa and Abu Yusuf on this issue, it is stated that the view that the repentance of the atheist will be accepted is more valid. It is seen that the right to repent for the crime of atheism was not recognized in the Ottoman Empire, as the more severe views within the sect were preferred. The crime of insulting the Prophet is discussed in classical works through the consequences of the embezzlement contract. Hanafis believe that zimmi is They consider the crime of insulting the Prophet as more than blasphemy and believe that this will not break the zimmah contract. However, the behavior

in question is considered a crime and it is stated that it will be punished with a punishment such as tazir other than the death penalty. It is understood from historical records that in the Ottoman Empire, the death penalty was imposed regardless of whether the perpetrator was Muslim or non-Muslim. In the Ottoman Empire, although it was determined as a principle to take the views of the Hanafi sect as a basis in fatwas and kadi certificates, the public interest and the political and social conditions of the time were cited as justification, thus, valid jurisprudence was abandoned, and the way was opened to benefit from other sects. As a result, a stricter path was followed to combat crime and ensure deterrence in penalties, especially in periods of social turmoil and political turmoil.

Kaynakça

- Akgündüz, Ahmet. Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri. 9 Cilt. İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1990.
- Akgündüz, Ahmet. Türk Hukuk Tarihi. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1995.
- Akgündüz, Said Nuri. Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukuku Uygulaması. İstanbul: Rağbet, 2017.
- Altuntaş, Halil - Şahin, Muzaffer. Kur'an'ı Kerim Meâli. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Aydın, M. Akif. Türk Hukuk Tarihi. İstanbul: Beta, 2017.
- Aydın, Mehmet Akif. "Ceza". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 7/478-482. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Aydın, Mehmet Akif. "Mecell-i Ahkâm-ı Adliyye". 28/231-235. TDV Yayınları, 2003.
- Bardakoğlu, Ali. "Eşkiya". 11/463-466. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Bardakoğlu, Ali. "Hapis". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 26/54-64. İstanbul, 1997.
- Bardakoğlu, Ali. "Osmanlı Hukukunun Şer'iliği Üzerine". Osmanlı: Teşkilât. 6/412-417. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.
- Bilmen, Ömer Nasûhî. Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu. 8 Cilt. İstanbul, Bilmen Yayınevi., ts.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-. Ahkâmü'l-Kur'an, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsî'l-Arabî, 1996.
- 334 Dağcı, Şamil. "Kıyas". 25/488-494. İstanbul: TDV Yayınları, 2022.
- Demir, Abdullah - Günay, Ramazan. Şeyhülislam Ebüssuûd Efendi'nin Fetvaları Fetavay-ı Ebüssuûd. İstanbul: SD Yayınevi, 2020.
- Dönmezer, Sulhi - Erman, Sahir. Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku. 2 Cilt. İstanbul: Der Yayınları, 2016.
- Ebû'l-ula Mardin. Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa. TDV Yayınları, 1996.
- Erünsal, İsmail E. "Molla Lütî: Hakkındaki İthamlar ve Şikâyet Mektupları". Türklük Araştırmaları Dergisi 19 (2008), 179-196.
- Feyzullah Efendi. Fetâvâ-yı Feyziyye. İstanbul, 1926.
- Gökyay, Orhan Şaik - Özen, Şükrü. "Molla Lutfi". 30/255-258. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Halebî, İbrahim b. Muhammed el-. Mülteka'l-ebhur, thk. Abdullah Beyler. İstanbul: Şifa Yayınevi, 2013.
- İbn Âbidin, Muhammed Emîn. Reddü'l-Muhtar ala'd-dürri'l-muhtâr, şerh-i tenvîri'l-ebâr, thk. Ali Muhammed Muavvîd-Âdil Ahmed Abdulmevcûd. Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1994.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. Tenbîhu'l-vülâti ve'l-hükkâm alâ ahkâmı şâtîmi hayrî'l-enâm ev ehadi ashâbihi'l-kirâm, thk. Senâullah. Merdan/Pakistan: Merkezü'l-buhûsî'l-İslâmiyye, 2017.
- İbn Kayyim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr. et-Turuku'l-hukmiyye fis'-siyaseti's-şer'iyye. thk. Nâyif b. Ahmed el-Hamed. Mekke: Darü'l-Âlemi'l-fevâid, 1428.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. Ahkâm-u ehli'z-zimme, thk. Ebû Bera Yusuf b. Ahmed el-Bekrî, Ebû Ahmed Şakir b. Tevfik el-Arûrî. Suudî Arabistan, 1418.
- İbn Kudâme, Abdullah Ahmed b. Muhammed. el-Muğnî. 15 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âlemi'l-Kütüb, ts.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed. el-Kâfî, thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Türkî. 15 Cilt. b.y.: Dâru'l-hicr, 1997.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid. b.y.: Dâru'l-Mârife, ts.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. es-Sârimü'l-meslûl alâ şâtîmi'r-Rasûl, thk. Muhammed b. Abdullah b. Ömer el-Halvânî, Muhammed Kebîr Ahmed Şüderî. b.y., 1417.

- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Siyâsetü's-şeriyye fî ıslâhı'r-râ'î ve'r-raiyye*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1983.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *Şerhu Feth'il-kadîr*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003.
- İnanır, Ahmet. "Mezhepler Arasında İntikal Bağlamında Osmanlı'da Teşeffü' ve Yasaklanmasına Dair Bazı Tespitler". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2019), 9-49.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *eş-Şifâ bi-ta'rîf-i hukûk'l-Mustafa*, thk. Abdüsselam Muhammed Emin. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2002.
- Karafi, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs el-. *ez-Zahîra*. thk. Muhammed Huccî. 14 Cilt. Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebü Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'î'u's-sanâ'î' fî tertîbi's-şerâ'î'*. thk. eş-Şeyh Adil Ali Ahmed Abdulmevcûd. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1424.
- Katgı, İsmail. "Osmanlı Devleti'nde Siyaseten Katl (Hukuki Mahiyeti, Sebepleri, Usulü, İnfazı ve Sonuçları)". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/24 (2013), 181-211.
- Kattân, Ebü'l-Hasen Ali b. el-Fâsî el-. *el-İknâ' fî mesâil'l-İcmâ*, thk. Faruk Hammâde. Dâru'l-kalem, 2011.
- Kaya, Süleyman. "Osmanlı Tatbikatında Tek Mezhebe Bağlılık". ed. Halit Çalış vd. *Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri Sempozyumu*, 105-120.
- Koç, Mehmet. "Osmanlı Ceza Hukukunda Hile (Aldatma-Dolandırıcılık) Suçları ve Cezaları". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2019), 119-139.
- Koç, Mehmet. *Osmanlı Hukukunda Ta'zir Suç ve Cezaları*. Konya: Aybil Yayınları, 2017.
- Koşum, Adnan. "İslam Hukukunda Ölüm Cezası". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1998), 113-147.
- Koşum, Adnan. "Osmanlı Örfi Hukukunun İslam Hukukundaki Temelleri". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2004), 145-160.
- Mâverî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *Hâvî'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Muavvad-Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1994.
- Mâverî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-. *Ahkâmu's-sultaniyye*, thk. Ahmed Mubârek el-Bağdâdî. Kuveyt: Mektebet-i Dâr-ı İbn Kuteybe, 1409.
- Menekşe, Ömer. *İslâm Hukukunda Hırsızlık Suçu ve Cezası*. Ankara: İlahiyât, 2021.
- Menekşe, Ömer. *Osmanlı Toplumunda Zındıklık: Patburunzâde Örneğinde Bir İnceleme*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2019.
- Mergînânî, Burhâneddîn Ebü'l-Hasan. *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Ahmed Câd. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd el-. *el-İhtiyâr li-ta'lîl'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, ts.
- Midilli, Muharrem. "Hanefî Geleneğinden Klasik Osmanlı Kanunlarına Had-Kıyas Dışı Ağır Ceza Formülü". *Darulfunun İlahiyat İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1 (2019), 25-48.
- Mumcu, Ahmet. *Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl*. Ankara: Ajans Türk Matbaası, 1963.
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Muhyiddîn b Şeref en-. *el-Mecmû şerhu'l-Mühezzeb*, thk. Muhammed Necib el-Mûtî. 28 Cilt. Kahire: Dâru'l-İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1995.
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-. *el- Minhâc fî Şerhi Sahîh-i Müslim*. 28 Cilt. Kahire: Matbaay-ı Mısriyye, 1989.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Toplumunda Zındıklık ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.

- Öngören, Reşat. "Şeriat'ın Kestiği Parmak: Kânûnî Sultan Süleyman Devrinde İdam Edilen Tarikat Şeyhleri". İLAM Araştırma Dergisi I/1 (1996), 123-140.
- Özarslan, Selim. "Hz. Peygamber'e Yönelik Saygısızlıklar". Kelam Araştırmaları Dergisi 5/2 (2007), 63-84.
- Özen, Şükrü. "İslâm Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lütfî'nin İdamının Fıkhiîliği". İslâm Araştırmaları Dergisi 6 (2001), 17-62.
- Remlî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed er-. Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-minhâc. 18 Cilt. Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2. Basım, 2003.
- Serahsî, Şemsü'l-eimme Muhammed Ahmed b. Ebû Sehl es-. el-Mebsût. 31 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mârife, ts.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-. el-Ümm. thk. Rifat Fevzi Abdulmuttalib. 11 Cilt. Dâru'l-Vefâ, 2001.
- Şeyhîzâde, Abdurrahman b. Muhammed. Mecma'u'l-enhur fî şerh-i Mülteka'l-ebhur. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1998.
- Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali. el-Mühezzeb fî fıkhi'l-İmâm eş-Şafiî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1995.
- Tenûhî, Sahnûn et-, b Saîd. el-Müdevvenetü'l-kübrâ. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1994.
- Topaloğlu, Bekir. "Peygambere Saygısızlığın Dini Hükmü". Diyanet Dergisi 25/4 (1989), 67-80.
- Turan, Ali. 7 Numaralı Kıyas Defteri (H.1273-1278 / M. 1857-1862). Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- 336 Uriel, Heyd. Studies in Old Ottoman Criminal Law. ed. V. L. Menage. Oxford: Oxford University, 1973. Basım, ts.
- Üçok, Coşkun. "Osmanlı Kanunnâmelerinde İslâm Ceza Hukukuna Aykırı Hükümler III". Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 4 (1947), 48-73.
- Yaman, Ahmet. "Osmanlı Pozitif Hukukunun Şer'iliği Tartışmalarına Eleştirel Bir Katkı". İslâmiyât 8/1 (2005), 113-125.
- Yavuz, Yunus Vehbi. "Osmanlı Sultanı Muhammed Reşad Döneminde Kocası Kaybolan Kadının Evlenmesine İmkan Veren Fikhî Hüküm Değişikliği ile İlgili Bir Vesika". İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi 1 (2003), 79-94.
- Yazıcı, Abdurrahman. "Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi (1917) ve Sadreddin Efendi'nin Eleştirileri,". EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler 19/62 (2015), 567-584.
- Yıldırım, Adem. "Gayr-i Müslim Ülkelerde Birlikte Yaşama Kültürünü Olumsuz Etkileyen Bir Unsur Olarak Kur'an-ı Kerim'e Hakaret Suçu ve Cezası". Ankara: Grafiker, 2024.
- Yıldız, Hasan Basri. "Hz. Peygambere Hakaret Suçu ve Cezası". Usul İslâm Araştırmaları 30 (2018), 130-160.
- Zehre, Muhammed Ebu. el-Cerîme ve'l-ukûbe fî'l-fıkhi'l-İslâmî: el-Ukûbe. Kahire: Dâru'l-fikrî'l-Arabî, ts.
- Zuhaylî, Vehbe. el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühü. 8 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1985.
- Arşiv Kaynakları:
- BOA, Osmanlı Arşivi. Meclis-i Vâlâ Riyaseti [MVL]. No. 36, Gömlek No. 19.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Âmedî Kalemi [A. AMD.]. No. 40, Gömlek No. 12.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Meclis-i Vâlâ Riyaseti [A.MKT.MVL.]. No. 48, Gömlek No. 62.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Meclis-i Vâlâ Riyaseti [MVL.]. No. 1077, Gömlek No. 40.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Âmedî Kalemi [A. AMD.]. No. 6, Gömlek No. 86.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Mabeyn-İrâde [MB.İ...]. No. 16, Gömlek No. 14.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Cevdet Adliye [C.ADL.]. No. 7, Gömlek No. 464.

- BOA, Osmanlı Arşivi. Mühimme Defterleri [A. DVNSMHHM.d.]. No. 7, Gömlek No. 2263.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Mühimme Defterleri [A. DVNSMHHM.d.]. No. 12, Gömlek No. 365.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Mühimme Defterleri [A. DVNSMHHM.d.]. No. 82, Gömlek No. 254.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Meclis-i Vâlâ Riyaseti Defterleri [A. DVNSMHHM.d.]. No. 233, Gömlek No. 8135.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Mühimme Defterleri [DVNSMHHM.d...]. No. 12, Gömlek No. 365.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Cevdet Askeriye [C..AS.]. No. 366, Gömlek No. 15158.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Bâb-ı Âsafî Divan-ı Hümayûn Kalemî [A.DVN.]. No. 69, Gömlek No. 52.
- <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

Kur'ân-ı Kerîm'de Ebed ile Hülûd Kavramları ve Bunların Meallerdeki Yansımaları

Hüseyin Zamur | [0000-0002-6598-2143](tel:0000-0002-6598-2143) | huseyin.zamur@dicle.edu.tr

Dr. Öğretim Üyesi | Dicle Üniversitesi | İlahiyat Fakültesi | Tefsir Anabilim Dalı | Diyarbakır | Türkiye

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

Atıf: Zamur, Hüseyin. "Kur'ân-ı Kerîm'de Ebed ile Hülûd Kavramları ve Bunların Meallerdeki Yansımaları", *Artuklu Akademi* 11/2 (Aralık 2024), 338-353. <https://10.34247/artukluakademi.1471832>

Öz: Kur'ân-ı Kerîm'de ebediyet/sonsuzluk kavramı genellikle cennet ve cehennem ebediliği çerçevesinde zikredilmiştir. Ebediliğin ifadesi için de genellikle (أَبَدًا) "ebeden" ve (خَالِدِينَ) "hâlidîne" kelimeleri tercih edilmiştir. (أَبَدًا) kelimesi sözlüklerde "uzun müddet/ebediyet/dehr" gibi manalar verilmiştir. Aynı şekilde (كَلَدًا) "halede" fiili de sözlükte daha çok "sebât, bekâ, bir yere yapışıp kalma" gibi anlamlara gelmiştir. Sahip oldukları anlam genişliği nedeniyle bu kelimelerin Kur'ân-ı Kerîm'de farklı manalarda kullanılmaları icap ederken bunların genellikle tüm meallerde ebediyet ifade edecek şekilde Türkçeye çevrildiği dikkatleri çekmektedir. Bu çalışmada mezkûr iki kelimenin şiir, sözlük ve Kur'ân-ı Kerîm'deki kullanımına değinilmiş ve konu "ebed" ile "hulûd" kelimelerinin ebediyet ifade etmeyen bazı kullanımına hasredilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân-ı Kerîm, Tefsir, Âyet, Meal, Ebediyet, Hulûd.

Makale Bilgileri

| | |
|---------------------|---|
| Değerlendirme | İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme |
| Geliş Tarihi | 21.04.2024 |
| Kabul Tarihi | 09.07.2024 |
| Yayın Tarihi | 31.12.2024 |
| Etik Beyan | Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. |
| Benzerlik Taraması | Yapıldı- intihal.net |
| Etik Bildirim | artukluakademi@gmail.com |
| Çıkar Çatışması | Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. |
| Lisans | Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır |
| Dizinleme Bilgileri | Dergi TrDizin, DOAJ, EBSCO, ERIH PLUS, Ulrich's ve ATLA'da taranmaktadır. |

The Concepts of Eternity and Infinity in the Holy Quran and Their Reflections in Translations

Hüseyin Zamur | 0000-0002-6598-2143 | huseyin.zamur@dicle.edu.tr

Asst. Prof. Dr. | Dicle University | Faculty of Theology | Department of Tafsir | Diyarbakır | Türkiye

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

Citation: Zamur, Hüseyin. "The Concepts of Eternity and Infinity in the Holy Quran and Their Reflections in Translations", *Artuklu Akademi* 11/2 (Dec 2024), 338-353. <https://10.34247/artukluakademi.1471832>

Abstract: In the Holy Quran, the concept of eternity is generally mentioned within the framework of the eternity of heaven and hell. For the expression of eternity, the words (أَبَدًا) "eternal" and (خَالِدِينَ) "khalidîne" are generally preferred. (أَبَدًا) is connotative of long time/eternity/ad-dahr lexicographically. Likewise, the verb "khalede" (خَلَدَ) has a wider range of meanings in lexicons, such as perseverance, eternity, or standing somewhere. While these verbums are not equivalent of each other in Holy Quran's language register due to various meanings both refer to, it is noteworthy that the two wordages are generally translated into Turkish to express eternity as if they were equivalent. In this study, their semantics in the two poems, lexicons and the Holy Quran are revisited. To this end, this paper focuses on someother referents of the words "abad" and "khalud" that do not refer to eternity.

Keywords: Holy Qur'an, Commentary, Verse, Translation, Eternity, Infinity.

Article Information

| | |
|----------------------|--|
| Reviewers | Two external reviewers / Double-blind |
| Date of Submission | 21.04.2024 |
| Date of Acceptance | 09.07.2024 |
| Date of Publication | 31.12.2024 |
| Ethical Statement | Ethical principles were followed during the preparation of this study. |
| Plagiarism Checks | Done- intihal.net |
| Complaints | artukluakademi@gmail.com |
| Conflict of Interest | No conflict of interest declared |
| License | The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license. |
| Indexing Information | The journal is indexed in TrDizin, DOAJ, EBSCO, ERIH PLUS, Ulrich's and ATLA. |

Giriş

Cennet ile cehennemin yaratılmış olup olmadıkları ve ebedî olup olmadıkları İslâm âlimleri arasında tartışma konusu olmuştur. Cennet ve özellikle cehennemin vaad ve vaîd konusundaki yaklaşımları nedeniyle ebedî olduğunu savunan kelâm âlimleri olduğu gibi bu görüşlerin aksini savunanlar da vardır. Nitekim cennet ve cehennem ödül ve ceza olmasına rağmen bunu Allâh'ın iradesi bağlamında ele alan İslâm âlimleri de olmuştur. Böylece her itikâdî mezhep, ilgili âyetleri yorumlarken savunmuş olduğu düşünceye uygun bir şekilde bunları tefsir etmeye çalışmıştır.

Müfessirlerin sahip oldukları düşünce ve inancın da anlamlandırma ve yorumlamadaki etkisi yadsınmadan (أبدًا) “ebeden” ve (خلد) “halede” kelimelerinin ilk dönemdeki sözlük, şiir ve tefsir kaynaklarındaki kullanımları bu konuda yol gösterici olacaktır. Bu nedenle söz konusu kelimelerin kaynaklardaki ifade biçimlerinin iyice anlaşılması gerekmektedir Çünkü Kur’ân-ı Kerîm’de geçen ve ebediyet izâfe edilen kavramların izah edilmesi mezkûr kelimelerin çevrisinde yapılacak hataların önüne geçilecektir. Bu nedenle çalışmamızda Kur’ân-ı Kerîm’de ebediyet bildiren bu kavramlar ele alınmıştır. Kur’ân-ı Kerîm’de (أبدًا) “ebeden” ve (خَالِدِينَ) “hâlidîne” kelimeleri birçok âyette zikredilmiştir. Bunlar bazen birlikte bazen de bir birinden ayrı kullanılmıştır. Çalışmamızda Kur’ân’da çeşitli bağlamlarda geçen bu kelimelerin farklı anlamlarda kullanılmış olması üzerine durulmuştur.

Yaptığımız araştırmada azap veya nimetin ebediliği meselesiyle ilgili birçok çalışmanın yapıldığı görülmüştür.¹ Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla söz konusu kelimelerin tahlil edilip meallerdeki yansımaları hakkında daha önce böyle bir çalışmanın bulunmaması bizi bu konuyu çalışmaya teşvik etmiştir. Bu kelimelerin geçtiği tüm âyetleri yine bütün meallerdeki çevirilerini vermenin konuyu uzatacağını düşündüğümüzden söz konusu kelimelerin geçtiği âyetlerin ilgili kısmını aktarmayı vermeyi ve meallerin linkini vermekle yetindik.

1. Ebed Kelimesi

Kur’ân-ı Kerîm’de değişik bağlamlarda geçen (أبدًا) “ebeden” kelimesi “bölünmeyen, devam eden zaman, uzun süre ve dehr” gibi anlanmalarda kullanılmıştır.² Muhammed b. Ahmed el-Ezherî’nin (öl. 370/980) İbnu’l-A’râbî’den (öl. 231/846) naklettiğine göre Araplar, (لَا أَفْعَلُ ذَلِكَ أَبَدًا الْأَبْدِينَ) “Muhammed Zâhid el-Kevserî’nin Hulûd/Cennet ve Cehennemin Ebediliği Konusuna Yaklaşımı”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2015), 87-108; Hasan Hüseyin Tunçbilek, “İslâm Düşüncesinde Cehennemin ve Cehennem Azabının Ebediyeti ve Fenası Problemi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2006), 15-33; Mustafa Hocaoglu, “TDV İslam Ansiklopedisi ‘Azap’ Maddesi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları* 15/1 (2015), 335-341; Ali Kaya, *Kur’an’da Azap Çeşitleri, Nedenleri ve İlgili Kavramlar* (Hikmetevi Yayınları, 2021); İbrahim Toprak, *Cennet ve Cehennemin Ebediliği* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010); Bekir Topaloğlu, “Huld”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998); Hüseyin Zamur, “Fahreddin Er-Râzî’nin Mefâtihu’l-Gayb Adlı Tefsirinde Azap Âyetlerine Yaklaşımı”, *Fahreddin er-Râzî ve Tefsir İlimindeki Yeri*, ed. Erdoğan Pazarbaşı -Zeki Keskin (İstanbul: Kitap Dünyası, 2023), 375-397.

¹ Ebediyet konusuyla doğrudan veya dolaylı olarak alakalı bazı çalışmalar şunlardır: Yusuf Şevki Yavuz, “Azap”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991); Paşa Odabaşı, *Kur’an’daki Azap Ayetlerinin Vaaz Ve İrsatta Kullanılmasının Din Eğitimi Açısından Tahlili* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Eğitimi Bilim Dalı, Yüksek Lisans, 2006); Suat Kelkitli, *Kur’an’da Azap Kavramı* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, Yüksek Lisans, 2010); Osman Oral, “Muhammed Zâhid el-Kevserî’nin Hulûd/Cennet ve Cehennemin Ebediliği Konusuna Yaklaşımı”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2015), 87-108; Hasan Hüseyin Tunçbilek, “İslâm Düşüncesinde Cehennemin ve Cehennem Azabının Ebediyeti ve Fenası Problemi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2006), 15-33; Mustafa Hocaoglu, “TDV İslam Ansiklopedisi ‘Azap’ Maddesi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları* 15/1 (2015), 335-341; Ali Kaya, *Kur’an’da Azap Çeşitleri, Nedenleri ve İlgili Kavramlar* (Hikmetevi Yayınları, 2021); İbrahim Toprak, *Cennet ve Cehennemin Ebediliği* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010); Bekir Topaloğlu, “Huld”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998); Hüseyin Zamur, “Fahreddin Er-Râzî’nin Mefâtihu’l-Gayb Adlı Tefsirinde Azap Âyetlerine Yaklaşımı”, *Fahreddin er-Râzî ve Tefsir İlimindeki Yeri*, ed. Erdoğan Pazarbaşı -Zeki Keskin (İstanbul: Kitap Dünyası, 2023), 375-397.

² Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî Ezherî, *Tehzibu’l-luğa* (Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-‘Arabî, 2001), 14/146; Ebû’l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî İbn Fâris, *Mu’cemu mekâyisi’l-luğa* (Kahire: Dâru’l-Fikr, 1979), 1/34; Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh* (Beyrût: Dâru’l-İlmi Li’l-Melâyîn, 1990), 3/1; Râgub el-İsfahânî, *Müfredâtu ğaribu’l-Kurân* (Beyrût: Dâru’l-Kalem, 1992), 1/59; Ebû’l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm (Abdiddâim) Semîn el-Halebî, *‘Umdetu’l-huffâz* (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 1996), 1/46.

³ Ezherî, *Tehzibu’l-luğa*, 14/146; Ebû’l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab* (Beyrût: Dâru Sadr, 1994), 3/69.

kullanmışlardır.⁴ Nitekim yukarıdaki cümlede kelimenin “الآباد” şeklinde çoğul haliyle birlikte zikredilmesi de bunu göstermektedir. İbn Sîde'ye (öl. 458/1066) göre bu kelimenin çoğul formunda ifade edilmesi söz konusu olgunun yüceltilmesi veya yerilmesi amacıyla. Ancak (طَلَّ (الْأَبْدُ عَلَى أَيْدٍ “Lübed'in ömrü uzadı.” şeklindeki bir atasözünde de bu kelimenin mutlak zaman anlamına geldiği görülmektedir.⁵ İbn Manzûr (öl. 711/1311) ve Zebidî (öl. 1205/1791) gibi dilbilimciler ise bu atasözünün ebedî olan şeyleri ifade ettiğini belirtmişlerdir.⁶ “ebede” kelimesinin tefe'ül kalıbı olan (تَأَبَّدَ) “teebbede” fiili uzun müddet bozulmadan kalan bir şey için kullanılmaktadır.⁷ Bu kelimenin ikinci babdan olan (يَأْبُدُ) “ye'bidu” kullanımı ise bir yerde kalıp bir daha oradan ayrılmamak anlamına gelmektedir.⁸ “ebede” fiilinin dördüncü babdan kullanımı da yabancılaşma anlamındadır.⁹ Ezherî'nin Ebu'l-Hasan el-Lihyânî'den (öl. 220/835) naklettiğine göre Araplar, (أَبَدْتُ بِالْمَكَانِ) ifadesini bir yerde kalıp bir daha oradan ayrılmamak için sarf etmişlerdir.¹⁰ “teebbede” fiili ise bir şeyin yabancılaşmış olduğunu ifade etmektedir. Bu nedenle vahşi hayvanlara (أَبْدَةُ-أَوَابِدُ) denilmiştir.¹¹ Araplar hem yazın hem kışın aynı yerde kalan hayvanlar için (أَوَابِدُ) “evâbid” kelimesini kullanmışlardır.¹² Bir görüşe göre yabancı hayvanların bu isimle anılmış olmaları onların ebedî bir şekilde yaşamalarından dolayıdır.¹³ Ünlü Muhadram şair Lebid b. Rabî'a (öl. 40-41/660-661) (عَفَّتِ الدِّيَارَ مَحَلُّهَا فَمَقَامُهَا ... بِمَنْى تَأَبَّدَ غَوْلُهَا فَرَجَامُهَا) “Minada bulunanlar da Mina da yok olup gitti, Gavl ve Ricâm dağları da yabancılaştı.” şiirinde terk edilen ve harabe olmuş bir mekân için (تَأَبَّدَ) “teebbede” fiilini sarf etmişlerdir.¹⁴ Sözlükte “dehr” anlamında kullanılan “ebeden” kelimesinin çoğulu (أَبَادٌ) “âbâd” ve (أَبُودٌ) “übûd” şeklindedir.¹⁵ Nitekim aktarılan bir rivayette bir sahabinin, “Ey Allâh'ın resulü, yaptığımız bu hac sadece bir yıl içi mi yoksa “Ebedü'l-ebed'e kadar —mı geçerli?” şeklindeki sorusuna Hz. Peygamber, “ebed'e kadar” yani dehrin/ömrün sonuna kadar geçerli cevabını vermiştir. Söz konusu rivayette Hz. Peygamber'in bu kelimeyi (بَلْ لَأَبْدُ أَبْدٍ) tekrarlayarak söylediği görülmektedir.¹⁶ İbn Manzûr, aktarılan rivayete istinaden burada zikredilen “ebeden” kelimesinin “dehr” anlamında olduğunu söylemiştir.¹⁷ Söz konusu kelimenin dünyadaki olayları ifade etmesinin bu kelimenin sonsuzluk anlamında kullanılmasına engel teşkil ettiğini söylemek mümkündür. Bunun farkına varan Ubeyd b. Umeyr el-Leysî (öl.73/693) dünya için “emed” ahiret için de “ebed” kelimesinin kullanılmasını gerektirdiğini ifade etmiştir.¹⁸

İbn Fâris (öl. 395/1004), “ebed” kelimesinin yapısı itibarı ile uzun zamana delalet ettiğini söylemekte; söz konusu kelimenin “dehr” anlamında olduğunu ve çoğulunun da “âbâd” olduğunu belirtmektedir.¹⁹ Buna karşın Cevherî (öl. 400/1009), “ebed” kelimesinin daimiliği ifade ettiğini ve bu fiilin tef'îl kalıbının da (تَخْلِيْدٌ) anlamında olduğunu söylemiştir. Ayrıca bu fiilin ikinci babdan kullanımının ise bir yerde kalmak anlamında olduğunu belirtmiştir.²⁰ Fîrûzâbâdî (öl.

⁴ Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, 14/146.

⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 3/68.

⁶ Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdîrrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebidî, *Tâcî'l-'Arûs* (Kuveyt: Dârü'l-Hidâye, ts.), 7/371; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 3/68.

⁷ İsfahânî, *Müfredâtü şarîbu'l-Kurân*, 1/59; el-Halebî, *'Umdetu'l-huffâz*, 1/46.

⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 3/68.

⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 3/68.

¹⁰ Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, 14/146.

¹¹ Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, 14/146; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, 1/34; Cevherî, *es-Sihâh*, 1/3; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 3/68.

¹² İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 3/69.

¹³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 3/68.

¹⁴ Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, 14/146.

¹⁵ Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, 14/146; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, 1/34; Cevherî, *es-Sihâh*, 3/1.

¹⁶ Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen* (Dârü İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabî, ts.), 2/1022.

¹⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 3/68.

¹⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 3/69.

¹⁹ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, 1/34.

²⁰ Cevherî, *es-Sihâh*, 3/1.

817/1415) “ebed” kelimesinin “dehr” anlamında olduğunu, çoğulunun da (أَبَادٌ) “âbâd” ve (أَبُودٌ) “übûd” şeklinde geldiğini kaydettikten sonra bu kelimenin ezeli ve kadim olanı da ifade ettiğini söylemiştir.²¹ Zebîdî, Fîrûzâbâdî'nin “el-Kâmûsü'l-muhît” adlı eseri üzerine yazdığı şerhte “ebed” kelimesinin mutlak anlamda “dehr” manasında olduğunu söyledikten sonra bu kelimenin uzun bir süreyi yani daimiliği ifade ettiği yönündeki görüşü (قِيلَ) “kîle” şeklinde yani zayıf bir görüş olarak aktarmıştır. Zebîdî ayrıca burada “ebeden” kelimesinin daimiliği ve ezeliği ifade ettiği yönünde bir görüşü de zikretmiştir.²² Râgıb İsfahânî (öl. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) tarafından bu kelimenin ikil veya çoğul kullanımının olmaması gerektiği yönünde bir görüş sarf edilmiştir. Buna göre kelimenin cins isim gibi kapsadığı anlamın bir kısmı için kullanılması durumunda ikil veya çoğul olması söz konusudur. Yani “ebed” kelimesi “bölünmeyen zaman/daimilik” anlamına gelmesine rağmen ikil veya çoğul olarak zamanın bir bölümünü de ifade edebilir.²³

“Ebed” kelimesi, şiirlerde ve hadislerde oldukça sık kullanılmakta ve birçok ifade biçimiyle geçmektedir. Kelimenin bazen daimilik/süreklilik anlamında kullanıldığı anlaşılmakta iken bazen de mutlak anlamda “zaman2 veya 2uzun zaman” manasına geldiği görülmektedir. Bu durum bize söz konusu kelimenin kullanıldığı terkibe göre farklı anlamlar kazandığını göstermektedir. Nitekim yukarıda zikredilen Arap atasözü (طَالَ الْأَبْدُ عَلَى أُنْبُدٍ) “Lübed'in ömrü uzadı.” örneğinde olduğu gibi bu kelimenin mutlak anlamda zaman veya uzun zaman anlamını ifade ettiği görülmektedir.²⁴ Nitekim bu kelime Zürrümme'nin (öl. 117/735) şu şiirinde (لَا أَحْسِبُ الدَّهْرَ يُبْلِي جِدَّةً،)
342 (أَبْدًا) “Ben zamanın yeni olan bir şeyi yıpratacağını sanmıyorum.” “daimilik” anlamında değil “uzun zaman” anlamında kullanılmıştır.²⁵ Cahiliye döneminin en önemli Arap şairlerinden Nâbiğa ez-Zübyânî'den (öl. 604 [?]) aktarılan şu şiirde ise (يَا دَارَ مَيَّةَ بِالْعُلَيَاءِ فَالْسَّنْدُ. أَقَوْتُ وَطَالَ عَلَيْهَا سَالِفُ الْأَبْدِ)
“Ey Meyye'nin Ulyâ ve Sened'deki evi, bu evde yaşayan herkes göçtü ama o geçmiş zaman bu ev üzerinde uzadı/bu ev uzun zaman öyle kaldı.” “ebed” kelimesi mutlak manada “zaman” anlamında kullanılmıştır.²⁶ “Ömür billah ola/asla ağlak, mızımız, zayıf olan şeytana benzeyen bir kadınla evlenme” şeklindeki başka bir şiirde bu kelime “daimilik” anlamında kullanılmış olsa da bir ömür kastedilmiştir.²⁷ Ka'neb b. Ümmi Sahib'den (öl. 96/714'ten sonra) aktarılan şiir de, (وَلَنْ يُرَاجِعَ قَلْبِي وَدَّهْمَ أَبْدَاءٍ، ... زَكِنْتُ مِنْهُمْ عَلَى مِثْلِ الَّذِي زَكِنُوا)
“Kalbim hiçbir zaman onları sevmeyecek, onların benim hakkımda bildiklerinin aynısını ben de onlar hakkında bilmekteyim.” Bu kelimenin ömür boyu veya ebediyet anlamında kullanılmış olması muhtemeldir.²⁸ Başka bir şiirde de (يَا رَبِّ لَا تَسْلِبْنِي حُبَّهَا أَبَدًا وَيَرْحَمْ اللَّهُ عِنْدًا قَالَ آمِينَ)
“Ey Rabbim! Onun sevgisini asla veya ömür boyunca benden alma, buna amin diyene de Allâh merhamet etsin.” şeklinde bir kullanıma rastlanmaktadır. Buradaki “ebed” kelimesinin “asla/ömür boyunca” anlamında sarf edilmiş olması mümkündür.²⁹ Son olarak Muhadram şairlerden Beşâme b. Hüzn en-Nehşelî'den (öl.45/665) aktarılan şu şiir bu kelimenin devamlılığa işaret ettiğini söylenebilir: (وَلَيْسَ يُهْلِكُ مِنْهَا سَيِّدٌ أَبَدًا. إِلَّا إِفْتَلَيْنَا غَلَامًا سَيِّدًا فِينَا)
“Bizden bir hükümdar ölmeden mutlaka onun yerine geçecek bir çocuk yetiştiririz.”³⁰ Aktarılan şiirlerde (أَبْدًا) “ebeden” kelimesinin değişik şekillerde ve farklı

²¹ Ebü't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît* (Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 2005), 264.

²² Zebîdî, *Tâci'ü'l-'Arûs*, 7/371-372.

²³ İsfahânî, *Müfredâtü 'ğarîbu'l-Kurân*, 1/59; el-Halebi, 'Umdetu'l-luffâz, 1/46.

²⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 3/68.

²⁵ Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, 1/283.

²⁶ Ebü'l-Ferec Ali b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî İsfahânî, *Kitâbu'l-eğânî* (Beyrût: Dâru Sadr, 2005), 6/308.

²⁷ Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, 5/244.

²⁸ Cevherî, *es-Sihâh*, 6/409.

²⁹ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğâ*, 1/135.

³⁰ Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Ezdi es-Sümâlî Müberrred, *el-Kâmil fi'l-luğeti ve'l-edebi* (Kâhire: Dârü'l-Fikrî'l-'Arabî, 1997), 1/95.

anamlara geldiği görülmektedir. Bu da bize dönemin edebî metinlerinde söz konusu kelimenin ebediyet dışında farklı anlamlarda kullanılmış olduğunu açık bir şekilde göstermektedir.

Yukarıda aktarılan bilgilerden anlaşıldığı üzere (أَبَدًا) “ebeden” kelimesi şiir ve sözlüklerde uzun müddet/ebediyet/dehr gibi anlamlarda kullanılmıştır. Ancak bu kelime zamansal devamlılığa hasredilmiş ve geçtiği âyetlerin neredeyse tümü bu minvalde ele alınmıştır. Dolayısıyla “ebed” kelimesi taşıdığı anlam genişlemesine rağmen meallerde anlam daralmasına uğramıştır. Söz konusu kelimenin geçtiği âyetlere bakıldığında ilgili husus açık bir şekilde görülecektir. Kelimenin Kur'an-ı Kerim'deki kullanım istatistiği şöyledir: Yirmi sekiz âyette geçen (أَبَدًا) “ebeden” kelimesi bunlardan on altı yerde farklı bağlamlarda³¹ zikredilmişken dokuz yerde cennet³² ile ilgili üç yerde de cehennem³³ ile alakalı âyetlerde geçmiştir. Cennet ve cehennem ile alakalı âyetlerde daima (حَالِدِينَ) “hâlidîne” kelimesiyle birlikte kullanılmışken bir yerde (مَّاكِينٍ) “mâkisîne” sözcüğüyle zikredilmiştir.³⁴ Söz konusu kelimeye bakıldığında onun on altı yerde cennet ve cehennem dışındaki unsurlar için kullanıldığı görülmektedir.³⁵ Kelimenin bu kullanımlarının bazılarında ebedilik söz konusu değildir veya kelimenin ebedilik dışında bir anlama yorumlanması siyaka daha uygundur. Nitekim Bakara 2/94-95. âyetinde geçen (وَلَنْ يَمَمْتُوهُ) (أَبَدًا) (ömür boyu ölümü temenni etmeyeceklerdir.) “ebeden” kelimesinin “daimilik/süreklilik” anlamında anlamak mümkün değildir. Zira bu âyette söz konusu kişilerin ebediyen ölümü dileyebilecekleri ifade edilmişken Zuhuruf sûresi 43/77. âyetinde (وَنَادُوا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ) “Ey Mâlik! Rabbin artık bizi öldürsün.” mücrimlerin cehennemde ölümü dileyebilecekleri ifade edilmiştir. Yine (أَبَدًا) “ebeden” kelimesi Tevbe sûresi 9/83 (... فَقُلْ لَنْ تَخْرُجُوا مَعِيَ أَبَدًا...) “Artık siz benimle birlikte asla çıkmayacaksınız” ve 84. (... وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا...) “Onlardan ölen birinin asla namazını kılma” âyetlerinde sonsuzluk anlamında anlaşılmış ve genellikle “asla” şeklinde tercüme edilmiştir.³⁶ Zira bu âyetlerde geçen “ebeden” kelimesi “ebediyet” değil Hz. Peygamber'in ömrüyle sınırlandırılmıştır. Böylece Hz. Peygamber'den ömrü boyunca münafikların kendisiyle beraber savaşa çıkamayacakları ve yine Hz. Peygamber'den ömür boyunca onların cenaze namazlarını kılmasını istenmiştir. Buna benzer bir âyet olan Nûr sûresi 24/4. (... وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا...) “artık onların şahitliğini ömür boyu kabul etmeyin.” âyetinde de aynı şey söz konusudur. Zeccâc (öl. 311/923) bu âyeti tefsir ederken âyette geçen “ebeden” kelimesinin kâfirlere yorumlandığında kâfirlerin tüm ömrünü, mümine yorumlandığında ise tövbe etmesine kadar ki süreyi kapsadığını ifade etmiştir. Zira hemen sonraki âyette tövbe edenler hariç tutulmuştur.³⁷ Nûr sûresi 24/4. âyetinde iftiracı kişinin şahitliğinin kabul edilmemesi emredilmiştir. Ancak âyette “ebeden” kelimesinin zikredilmesi o kişinin tövbe edene veya ölene kadar şahitliğinin kabul edilmemesi anlamına gelmektedir. Öldükten sonra şehadetin kabul edilip edilmemesi meselesi ise âyetin siyakına uygun değildir. Aynı şekilde Nûr sûresi 24/21. âyetinde de “ebeden” sözcüğüyle (... وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا) “Allah'ın size bağıışı ve merhameti olmasaydı sizden hiç biriniz ömür boyu temizlenemezdi” maksadın bu dünya olduğu apaçıktır. Zira müminlerin ahirette temize çıkacakları bilinmektedir. Bu nedenle âyette sonsuz bir şekilde değil dünya hayatında veya ömür boyunca temize çıkamayacakları belirtilmek istendiğini söylemek daha doğru olacaktır. Mamafih

³¹ Bakara 2/ 95, Tevbe 9/84, Tevbe 9/83, Mâide 5/24, Tevbe 9/108, Kehf 18/20, Kehf 18/35, Kehf 18/57, Nûr 24/4, Nûr 24/17, Nûr 24/21, Ahzâb 33/53, Fetih 48/12, Haşir 59/11, Mümtahine 60/4, Cuma 62/7.

³² Nisâ 4/122, Nisâ 4/57, Mâide 5/119, Tevbe 9/22, Tevbe 9/100, Kehf 18/3, Teğâbun 64/9, Talâk 65/11, Beyyine 98/8.

³³ Nisâ 4/169, Ahzâb 33/65, Cin 72/23.

³⁴ Kehf 18/3.

³⁵ Bakara 2/ 95; Tevbe 9/83, 84,108; Mâide 5/24; Kehf 18/20,35,57; Nûr 24/ 4,17,21; Ahzâb 33/53; Fetih 48/12; Haşir 59/11; Mümtahine 60/4; Cuma 62/7.

³⁶ <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=9&ayet=83.28.06.2024>

³⁷ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân* (Beyrât: Alemü'l-Kütüb, 1988), 4/31-32.

bu kelime de çoğu sözlükte “asla” ve “ebed” anlamında çevrilmiştir.³⁸ Nûr sûresi 24/17. (*يَعْظُمُ اللَّهُ أَنْ*) (*تَعُوذُوا لِمِثْلِهِ أَبَدًا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ*) “Eğer inanmış insanlarsanız, Allah, bir daha buna benzer tutumu tekrarlamaktan sizi sakındırıp uyarır.” âyetinde ve Ahzâb sûresi 33/53. (... وَلَا أَنْ تَنْكَحُوا أَرْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا...) “kendisinden sonra hanımlarını nikâhlamanız ebediyen söz konusu olamaz.” âyetinde de aynı şekilde dünya hayatının kastedildiğini söylemek âyetlerin siyakına uygun düşmektedir. Zira söz konusu âyette dünya hayatı ile ilgili hükümler indirilmiş ve müminlerin Hz. Peygamberin eşlerini nikâhlayacakları vurgulanmıştır.³⁹ Yine Fetih 48/12. âyetinde (*بَلْ ظَنَنْتُمْ أَنْ لَنْ يَنْقَلِبَ الرَّسُولُ وَالْمُؤْمِنُونَ إِلَى*) (*أَهْلِيهِمْ أَبَدًا*) “Aslında siz Peygamberin ve müminlerin ailelerine bir daha dönmeyeceklerini sanmıştınız...” kastedilenlerin bu dünya veya bir ömür ile sınırlı olduğu açıktır. Cuma 62/7. âyetinde de (*وَلَا يَتَمَنَّوْنَ أَبَدًا بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيهِمْ...*) geçen “ebeden” kelimesi “sonsuzluk” anlamında değil belli bir müddeti ifade etmek için kullanılmıştır. Zira yukarıda da anlatıldığı üzere Zuhur sûresi 43/77. âyetinde mücrimlerin öbür dünyada ölümü dileyebilecekleri açık bir şekilde ifade edilmiştir. Yine Mümtehine sûresi 60/4. âyetinde (*وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدَهُ*) “Siz bir tek Allah’a inanıncaya kadar, sizinle bizim aramızda sürekli bir düşmanlık ve nefret belirmiştir” “ebed” sözcüğü açık bir şekilde “daimilik” anlamında değil mutlak olarak “zaman” anlamında kullanılmıştır. Bu âyet bu açıdan oldukça önemlidir. Zira bu da bize söz konusu kelimenin geçtiği terkibe göre farklı anlamlarda kullanıldığının açık bir şahididir. İlgili âyetlerin⁴⁰ meallerine bakıldığında bunlara genellikle ebediyet anlamı verildiği görülecektir. Yine Hâkka sûresi 69/27. âyetinde (*يَا لَيْتَهَا كَانَتْ*) (*الْقَاضِيَةَ*) “Keşke onunla (ölümümle) her iş olup bitseydi!” kitabı sol eline verilenlerin ölümü dileyebilecekleri ifade edilmiştir. Öyleyse söz konusu âyette “ebeden” kelimesi dünya ile sınırlıdır. Diğer yerlerde bunlara benzer durumlar söz konusudur. Yukarıda aktardığımız âyetlerde “ebeden” kelimesinin dünya hayatı içindeki olaylarla ilgili kullanıldığından dolayı bu kelimenin sözlük anlamına uygun olarak “bölünemeyen, devam eden zaman ve dehr” gibi belli bir zaman anlamına gelmiş olması daha muhtemeldir.

2. Hâlidîne Kelimesi

Azap veya mükâfat âyetlerinde çokça geçen (*خَالِدِينَ*) “hâlidîne” kelimesi, (*خَلَدَ*) “halede” fiilinin çoğul ismi failidir. İkinci babdan gelen bu kelimenin mastarı (*خُلُود*) “hülûd” ve (*خُلْد*) “hüld” şeklindedir.⁴¹ İbn Fâris, (*خُلْد*) “hüld” kelimesinin “sebat ve mülâzemet” anlamına geldiğini ve (*جَنَّةٌ*) ifadesinin de bu anlama geldiğini ifade etmiştir. İbn Fâris, (*مُخَلَّدٌ*) “mühalled” kelimesinin ise uzun ömür anlamında olduğunu ve bu nedenle uzun yaşayan kimseler için bu kelimenin kullanıldığını ifade etmiştir.⁴²

Cevherî bu fiilin mastarı olan (*خُلْدٌ*) “hüld” kelimesine (*دَوَامُ الْبَقَاءِ*) “kalmanın devamlığı” anlamını vermiştir. Üzerine ateş yakılan üç taşta da (*خَوْلِيدٌ*) “hevâlid” denilmiştir. Cevherî ayrıca bu

³⁸ <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=24&ayet=21.28.06.2024>.

³⁹ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbüri Sa’lebi, *el-Keşfu ve’l-beyân* (Cidde: Dârü’t-Tefsîr, 2015), 12/500.

⁴⁰ İlgili âyetler hakkında ayrıntılı bilgi şöyledir: Bakara 2/94-95. âyetinde “ebed” kelimesi genellikle hiçbir zaman ve asla şeklinde çevrilmişken bazen ebediyen şeklinde çevrilmiştir. <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=2&ayet=95> 24.03.2024. Tevbe 9/83-84. âyetinde “ebed” sözcüğü genellikle asla şeklinde çevrilmişken bazen hiçbir zaman bazen de ebediyen şeklinde çevrilmiştir. <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=9&ayet=83> 24.03.2024. Nûr 24/4. âyeti genellikle “ebed” sözcüğü genellikle yine ebed kalplarıyla çevrilmişken bazen hiçbir zaman ve asla şeklinde de çevrildiği görülmektedir. <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=24&ayet=4> 24.03.2024. Nûr24/17. âyette ise “ebed” kelimesi genellikle ebed ve asla sözcükleriyle çevrilmiştir. <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=24&ayet=17> 24.03.2024. Nûr 24/21. âyette ise “ebed” kelimesi genellikle ebed ve asla sözcükleriyle çevrilmiştir. <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=24&ayet=21> 24.03.2024. Ahzâb 33/53.âyetinde “ebed” kelimesi genellikle asla ve ebed sözcükleriyle çevrilmiştir. <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=33&ayet=53> 24.03.2024. Fetih 48/12. âyetinde de “ebed” kelimesi genellikle asla ve ebed sözcükleriyle ifade edilmiştir. <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=48&ayet=12> 24.03.2024. Mümtehine 60/4. âyetinde “ebed” sözcüğü genellikle ebed şeklinde çevrilmişken diğer âyetlerden farklı olarak burada sürekli anlamı da kullanılmıştır. <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=60&ayet=4> 24.03.2024.

⁴¹ Cevherî, *es-Sihâh*, 3/31.

⁴² İbn Fâris, *Mu’cemu mekâyisi’l-luğâ*, 2/207.

fiilin if'âl kalıbının bir şeye yaslanmak anlamında kullanıldığını ifade etmiştir.⁴³ Ezherî, Leys'ten nakille ilgili âyetlerde geçen (خَلَدَ) "halede" fiilini kişinin çıkmayacağı bir evde bâkî kalması anlamında olduğunu söylemiştir.⁴⁴ Ancak bu izahın kelimenin sözlük anlamından çok Kur'ân-ı Kerîm'de cennetin ebediliğinin vurgulanması için yapıldığı aşikârdır. Ezherî daha sonra bu fiilin if'âl kalıbının dayanmak ve razı olmak anlamına geldiğini belirtmiştir. Yine uzun ömürlü, saç sakalı beyazlamayan ve dişi dökülmeyenler için de (مُخَلَّدٌ) "muhalled" kelimesinin kullanıldığını ifade etmiştir.⁴⁵

Râgıp el-İsfahânî, bu fiilin sözlük anlamını şöyle tahlil etmiştir: (خَلَدَ) "halede" fiilinin mastarı olan (خُلُوْدٌ) "hülûd" kelimesi "bir şeyin bozulmaktan uzak olması yani var olduğu gibi kalması" anlamındadır. Araplar çok geç değişen ve geç bozulan şeylere de (خَالِدٌ) "hâlid" demişlerdir. (خَلَدَ) "hald" sözcüğü de insanın olduğu gibi sağlam kalan bir azası için kullanılır. İnsanın zamanla değişmesi ise buna tezat teşkil etmez. Bu tür şeyler için "hâlid" ifadesinin sarf edilmesi ebedî oldukları için değil bunların uzun müddet kalmaları nedeniyledir. (مُخَلَّدٌ) "muhalled" kelimesi asıl itibarı ile uzun müddet kalan şeyleri ifade eder. Bundan dolayı uzun ömürlü insanlara veya hayvanlara (مُخَلَّدٌ) "muhalled" denilir. Bu kelime daha sonra mecazî olarak ebedî kalan şeyler için de kullanılmıştır. Bu kelimenin cennetin müddeti için sarf edilmesi oradaki şeylerin bozulmamasına ve eski haletleri üzerine kalmaları anlamındadır.⁴⁶

(خَلَدَ) "halede" fiili değişik formlarda birçok şiirde de geçmektedir. Nitekim muhadram şair Amr b. Ahmer el-Bâhilî (öl. 75/694) şöyle demiştir: (خَلَدَ الْحَبِيبُ وَبَادَ حَاضِرُهُ إِلَّا مَنَازِلَ كُلِّهَا قَفْرٌ) "Sevgili kaldı ancak onunla birlikte olanlar öldü. Tümü çöle dönüşen mekânlar hariç."⁴⁷ Bâhilî bir şiirinde (هَلْ يَهْلِكُنِي بِسَطِّ مَا فِي يَدِي ... أَوْ يُخَلِّدُنِي مَنَعٌ مَا أَدَّخِرُ) "Elimdekine dağıtmak beni helak eder mi veya kendime bıraktığımı vermemek beni ebedileştirir/beni bâkî kılar mı? bu kelimeyi ebediyete yakın bir anlam ile betimlemiştir."⁴⁸ Bir başka şiirde ise bu kelime bilezik veya küpe takan kadınlar anlamında kullanılmıştır. (وَمُخَلَّدَاتٌ بِاللُّجَيْنِ كَأَنَّما ... أَعْجَازُهُنَّ أَقْلُورُ الْكُتْبَانِ) Lüceyn'de kalçaları kum tepeleri gibi olan bilezikli kadınlar var.⁴⁹

Semîn el-Halebî (öl. 756/1355), (خَلَدَ) "halede" sözcüğünü hem tefsirinde hem de "el-Vecîz fi ahkâmî'l-Kitâbil-'azîz " adlı eserlerinde incelediğini ve kelimenin Arapçada "bir şeyin bozulmaktan uzak olması ve eski hali üzerine kalması" anlamında kullanıldığını, Arapların bu kelimeyle bozulması uzun süren şeyleri ifade etmek istediklerini belirtmiştir. Semîn bu görüşünü iki şiirle desteklemiştir. Bunların birincisi ünlü şair İmruülkays'a (öl. 540 dolayları) ait ünlü kasideden şu beyittir. (هَلْ يَعْصِمُنِي إِلَّا سَعِيدٌ مُخَلَّدٌ ... قَلِيلٌ الْهُمُومِ مَا يَبِيْتُ بِأَوْجَالِ) "Ancak çocuk olup geç yaşlanan ve kalbinde hüznün ile korku bulunmayanlar yaşayıp nimetlenir. " İkincisi ise kime ait olduğunu tespit edemediğimiz şu şiirdir: (فَلَوْ كَانَ مَجْدًا يَخْلُدُ الدَّهْرَ وَاجِدًا ... خَلَدْتُ، وَلَكِنْ لَيْسَ حَيٌّ بِخَالِدٍ) "Şayet birinin şerefi onu uzun bir müddet hayatta kalmasına sebep olsaydı benim şerefim beni yaşatırdı. Ama hayat sahibi hiç kimse uzun süre yaşayamaz."⁵⁰ Semîn bu kelimenin tek başına ebediyet anlamına gelmediğini bu nedenle söz konusu kelimenin Kur'ân-ı Kerîm'de (أَبَدًا) "ebeden" kelimesiyle birlikte kullanıldığını ifade etmiştir.⁵¹ Sa'lebî (öl. 427/1035) de Bakara sûresi 2/162. Âyetini (خَالِدِينَ) tefsir ederken burada geçen "hâlidîne" kelimesini "mukimine"

⁴³ Cevherî, *es-Sihâh*, 3/31.

⁴⁴ Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, 7/124.

⁴⁵ Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, 7/124.

⁴⁶ İsfahânî, *Müfredâtü şarîbu'l-Kurân*, 291-292.

⁴⁷ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, 2/207.

⁴⁸ Hüseyn b. Ahmed Ebû Abdullah İbn Hâleveyh, *Kitâbu i'râbi selâsîne sure mine'l-Kur'ân-i'l-Kerîm* (Mektebetu Dârü'l-Kütübi'l-Misriyye, 1941), 183.

⁴⁹ Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, 7/125.

⁵⁰ el-Halebî, *Umdetu'l-huffâz*, 1/519.

⁵¹ el-Halebî, *Umdetu'l-huffâz*, 1/519.

şeklinde tefsir etmiştir.⁵² Mâtürîdî de bazen hulûd kelimesini kalmak anlamında hem dünya hem de ahiret için kullanmıştır.⁵³

Görüldüğü üzere Kur'ân-ı Kerîm'de geçen (خَلَدَ) "halede" fiili sözlüklerde daha çok sebât, bekâ, bir yere yapışma gibi anlamlara gelmektedir. Öyleyse bu kelimelerin geçtiği tüm yerlerde sadece ebedilik anlamında değil cümlenin siyakına uygun bir şekilde yorumlanması daha doğru olacaktır. Bu kelimenin Kur'ân-ı Kerîm'de dokuz yerde "ebeden" kelimesi ile birlikte otuz iki yerde tek başına ve iki yerde de (مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ) kalıbıyla⁵⁴ birlikte kullanıldığı görülmektedir. Hâlidîne lafzı yirmi sekiz yerde cennet, on beş yerde cehennem ve iki yerde de dünya ile ilgili âyetlerde geçmektedir. (خَلَدَ) "halede" fiilinden türeyen tüm kelimelerin istatistiksel durumu ise şöyledir: (خَلَدَ) "halede" maddesi Kur'ân-ı Kerîm'de kırk beş defa (خَلَدَيْنِ)⁵⁵ iki defa (أَخْلَدَ) "ahlede"⁵⁶, iki defa (مُخَلَّدًا) "muhalled",⁵⁷ iki defa (يَخْلُدُ) "yehludu",⁵⁸ altı defa (خُلِدَ) "huld"⁵⁹ formunda zikredilmektedir. Söz konusu âyetlerde (عَذَابَ الْخُلْدِ), (شَجَرَةَ الْخُلْدِ), (الْخُلْدِ) ve (جَنَّةُ الْخُلْدِ) şeklindeki kalıplar ile geçmekte ve âyetlerdeki kalıplar daha çok devamlılık ifade etmektedir.

A'râf sûresi 7/176. âyetinde geçen (أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ) ifadesi bazı âlimler tarafından zamansal devamlılık anlamında değil "dünyevi hırslara kapılarak yere bitişmek/meyletmek/saplanmak" şeklinde anlaşılmıştır.⁶⁰ Ancak bu lafız da "ebeden" kelimesine benzer bir anlam erozyonuna uğramış ve hemen hemen geçtiği tüm âyetlerde buna sonsuzluk anlamı verilmiştir. Örneğin Humeze sûresi 104/3. âyetinde geçen (أَخْلَدَةً) fiili çoğunlukla tüm meallerde ebedî yaşama şeklinde anlaşılmıştır.⁶¹ Hâlbuki Mâtürîdî'nin bir yorumuyla ifadesiyle bu âyette söz konusu kişinin sahip olduğu malın kendi ömründe fazlalık sağlayacağını bizzat düşündüğü belirtilmiş veya kişinin öyle düşündüğü varsayılmıştır.⁶² Ancak her iki tevilde de kişinin ebedî kalacağı bilgisine yer verilmemiştir. Zira herkes bir gün öleceğini bilmekte ve hiç kimse malının kendisini ebedî kılacağını düşünmemektedir. Ayrıca âyetin daha çok kişinin kazandığı mala sarılarak bu malın kendisine istikrar getireceği ve toplumsal statü kazandıracağını zannetmesinden bahsetmesi de muhtemeldir. Nitekim bu âyetin if'âl kalıbındaki aynı kullanımı A'râf sûresi 7/176. âyetinde genellikle yeryüzüne saplanmak anlamıyla çevrilmiştir. Mamafih ilgili âyetteki sözcüğün beş farklı mealde ölümsüzlük anlamına gelecek şekilde tercüme edildiği görülmektedir.⁶³

Şû'ara sûresi 26/129. âyetinde geçen (تَخْلُدُونَ) "tahludûn" sözcüğü de çoğu kere ölümsüzlük ve ebediyet şeklinde anlaşılmıştır.⁶⁴ Zira âyette dünyada temelli yani uzun müddet kalınamayacağından bahsetmekte ve âyetin devamında kendilerine gelecek azaptan bahsedilmektedir. Bundan dolayı onların bu gayretlerinin boş olduğu ifade edilmiştir. Yoksa onların hiçbirisi zaten ebedî kalacağını düşündüğü için sağlam evler inşa etmemiştir. Hem âyette sağlam sarayların/kalelerin inşası bizzat eleştirilmemiş onların bu müstahkem binalara sahip olmaları nedeniyle insanlara zulmetmeleri yerilmiştir. Hâlbuki sözlüklerde de ifade edildiği üzere

⁵² Sa'lebî, *el-Keşfu ve'l-beyân*, 4/261.

⁵³ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-Sünne* (Beyrût: Dâri'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 4/258.

⁵⁴ Hüd 11/107,108.

⁵⁵ Bakara 2/162; Âli İmrân 3/15,88,136,198; Nisâ 4/13,57,122,169; Mâide 5/85,119; En'âm 6/128; A'râf 7/20; Tevbe 9/22,68,72,89,100; Hüd 11/107,108; İbrâhim 14/23; Nahl 16/29; Kehf 18/108; Tahâ 20/76,101; Enbiya 21/8; Furkân 24/16,76; 'Ankebût 29/58; Lokmân 31/9; Ahzâb 33/65; Zümer 39/72,73; Gâfir 40/76; Ahkâf 46/14; Fetih 48/5; Hadid 57/12; Mucâdile 58/22; Haşr 59/17; Teğâbun 66/9,10; Talak 65/11; Cin 72/23; Beyyine 98/6,8.

⁵⁶ A'râf 7/176, Humeze 104/3.

⁵⁷ Vakıa 56/17, İnsân 76/19.

⁵⁸ Furkân 25/69, Şu'ara 26/129.

⁵⁹ Yûnus 10/52, Taha 20/120, Enbiyâ 21/34, Furkân 25/15, Secde 32/14, Fussilet 41/28.

⁶⁰ "Dileseydik elbette onu bu âyetler sayesinde yükseltirdik. Fakat o, dünyaya saplandı ve hevesinin peşine düştü."

⁶¹ (O), malının kendisini ebedî kılacağını zanneder."

<https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=104&ayet=3> 03/02/2024.

⁶² Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-Sünne*, 10/615.

⁶³ <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=7&ayet=176> 26.03.2024.

⁶⁴ "Temelli kalacağımızı umarak sağlam yapılar mı ediniyorsunuz?"

<https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=18&ayet=108> 17.03.2024.

bu kelime bir şeyin bir yerde bozulmadan kalabilmesi ve bedeninin sağlam kalması anlamında anlaşılması da mümkündür. Veya bu fiilin ecel-i muvakkatle sınırlanması da mümkündür. İnsanoğlu böyle müstahkem evler inşa ederek ecel-i muvakkate kadar ölmeyeceğini veya sağlam kalacağını mı düşünmekte? Hâlbuki her an başına bir azap gelebilir veya ölüm kendisini bulabilir, denilmiş olması daha doğrudur.

(مُخَلَّدٌ) “muhalled” kelimesi ise Vakıa sûresi 56/17 ve İnsân sûresi 76/19. âyetlerinde (يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وَوَدَانَ مَخْلُودُونَ) “O insanların etrafında öyle ölümsüz genç nedimler.” cümlesinde geçmektedir. Bu kelime genellikle ölümsüzlük şeklinde anlaşılmış ve böyle çevrilmiştir. Hâlbuki söz konusu âyetlerin akışları bu kelimelere ölümsüzlükten çok bakımlı ve süslenmiş anlamının verilmesi daha uygundur. Özellikle İnsan sûresindeki âyetin akışı buna daha uygundur. Nitekim Zeccâc da bu kelimenin hem sürekli genç kalanlar hem de süslenmiş olanlar anlamında kullanıldığını ifade etmiştir.⁶⁵ Nisâ 5/93. Âyetindeki (وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا) “Kim bir mümini kasden öldürürse cezası, içinde ebediyen kalacağı cehennemdir.” “hâliden” sözcüğü de ebedî olarak anlaşılmış ve böyle çevrilmiştir. Hâlbuki buradaki kelimenin uzun müddet şeklinde çevrilmesi Ehl-i sünnet açısından âyetin tevil edilmesine de gerek bırakmayacaktır. Niketim Ebû İshâk es-Sa’lebî, Nisâ sûresi 5/93. âyetini tefsir ederken burada “halede” kelimesinin ebed ifade etmediğini söylerken⁶⁶ Se’âlibî (öl. 875/1471) ise söz konusu kelimeyi burada uzun müddet anlamında ele almıştır.⁶⁷

“Ebeden” ile “hâlidîne” kelimelerinin cennet ve cehennem ile ilgili âyetlerdeki bağlamlarına⁶⁸ bakıldığında bu kelimelerin söz konusu âyetlerde kullanıldıkları terkipler hasebiyle sürekliliğe ve ebediyete delalet ettikleri rahatlıkla anlaşılacaktır. Ayrıca bu kelimelerin geçmediği cennet ve cehennem ile ilgili âyetlere bakıldığında da bunların cennet ve cehennemin ebediliğine doğrudan veya dolaylı bir şekilde delalet ettikleri görülecektir.⁶⁹ Bu nedenle ilk dönemden itibaren İslâm âlimleri de genellikle bu görüşü savunmuştur. Onların cennet ve cehennemin ebediliği konusundaki görüşlerini belirtmek konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Cennet ve cehennemin ebediliği, özellikle de cehennemin ebediliği meselesi, ilk dönemden itibaren tartışılmış ve azabın ebedî mi yoksa muvakkat mi olacağı konusunda İslâm âlimleri arasında fikir ayrılıkları meydana gelmiştir. Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğunluğu nimet ve azabın ebedî olduğunu savunmuşlardır.⁷⁰ Eş’arî (öl. 324/935-36), bu konuda Cehm b. Safvân (öl. 128/745-46) hariç tüm İslâm âlimlerinin ittifak ettiğinden bahsetmektedir.⁷¹ İbn Hazm (öl. 456/1064) da buna benzer bir görüş aktarmış hatta inkârı küfür sayılan icma’lar arasında cennet ve cehennemin ebediliğini de saymıştır.⁷² İbn Kayyim (öl. 751/1350) ise bu konuda İslâm âlimlerinden yedi farklı görüşün geldiğini söylemiş ve hepsini ayrıntısıyla aktarmıştır.⁷³ Ancak İbn Kayyim, Eş’arî’nin aksine cehennemin bir gün yok olacağını savunanlar arasında Hz. Ömer (öl. 23/643), Hz. Ali (öl. 61/680),

⁶⁵ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’an*, 5/261.

⁶⁶ Sa’lebî, *el-Keşfu ve’l-beyân*, 10/527.

⁶⁷ Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf Seâlibî, *el-Cevâhirü’l-hisân fi tefsiri’l-Kur’an* (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-‘Arabî, 1997), 2/279.

⁶⁸ Bakara 2/39,81, 162,217; Âli İmrân 3/15,88,136,198; Nisâ 4/13,57,122,169; Mâide 5/85,119; Er’âm 6/128; A’raf 7/20; Tevbe 9/22,68,72,89,100; Yûnus 10/52, Hûd 11/107,108; İbrâhim 14/23; Nahl 16/29; Keht 18/3,108; Tahâ 20/76,101,120; Enbiya 21/8,34; Furkân 25/15,16,76; ‘Ankebût 29/58; Lokmân 31/9; Secde 32/14; Ahzâb 33/65; Zümer 39/72,73; Gâfir 40/76; Fussilet 41/28; Ahkâf 46/14; Fetih 48/5; Hadid 57/12; Mucâdile 58/22; Haşr 59/17; Teğâbun 64/9,10; Talak 65/11; Cin 72/23; Beyyine 98/6,8.

⁶⁹ Bunlardan bazıları şunlardır: Bakara, 2/86; Âli İmrân 3/86; Nisâ, 4/56; Mâide, 5/37,72; A’raf, 7/40; İbrahim, 14/48; Nahl 16/85; İsrâ, 17/97; Tahâ, 20/74; Enbiyâ, 21/39; Fâtır 35/36; Fussilet, 41/16; Zuhruf, 43/74,77; Duhan, 44/41; Tur, 52/46; Münafikun, 63/6. Nebe’; 78/30 A’la, 87/13.

⁷⁰ Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Farku beyne’l-fırak* (Dâru’l-Âfâki’l-cedide, 1977), 338-339.

⁷¹ Ebû’l-Hasen Ali b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyin* (bsy: el-Mektebetu’l-Asriyye, 2005), 2/355.

⁷² Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî İbn Hazm, *Merâtibü’l-icmâ’ fi’l-ibâdât ve’l-mu’âmelât ve’l-i’tikâdât* (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 173. Cennetin ve cehennemin ebediliği olup olmadığı ile ilgili ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûz ez-Zürâi ed-Dimaşkî el-Hanbelî İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hâdî’l-erwâh ilâ bilâdi’l-efrâh* (Mekke: Dâru Âlemi’l-Fevâid, 2008), 2/723-792; Yavuz, “Azap”; Abdurrahman Akbaş, *Kur’an’a Göre Ebedilik* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2007); Toprak, *Cennet ve Cehennemin Ebediliği*; Oral, “Muhammed Zâhid el-Kevserî’nin Hülûd/Cennet ve Cehennemin Ebediliği Konusuna Yaklaşımı”; Tunçbilek, “İslâm Düşüncesinde Cehennemin ve Cehennem Azabının Ebediyeti ve Fenası Problemi”.

⁷³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hâdî’l-erwâh ilâ bilâdi’l-efrâh*, 2/723-745.

Abdullah b. Abbas (öl. 68/687), Abdullah b. Mes'ûd (öl. 32/652), Abdullah b. Amr (öl. 65/684), Ebû Hüreyre (öl. 58/678), Câbir b. Abdullah (öl. 78/697) ve Ebû Saîd el-Hudrî (öl. 74/693-94) ile Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (öl. 672/1273) ve İbn Teymiyye (öl. 728/1328) gibi birçok sahabe ve âlim saymıştır.⁷⁴ Gazzâlî (öl. 505/1111) ise konuyu teslimiyetçi bir bakış açısıyla ele alarak "Allâh'ın fillerinden caiz olanların hiçbiri onun hakkında vücûb ile sıfatlanamaz." başlığı altında konuyu şöyle özetlemiştir: Allâh, kulunu mükellef kılmayabileceği gibi kulunu yapamayacağı bir işle de mükellef kılabilir. Allâh'ın (cc.) kullarının amellerine karşılık mükâfat veya ceza vermesi de vacip değildir. Nitekim Allâh (cc.) dilerse tüm müminleri cezalandırabilir ve tüm kâfirleri affedebilir. Bu Allâh-u Teâlâ'nın sıfatlarına aykırı değildir. Çünkü Allâh kendi mülkünde istediği gibi tasarrufta bulunabilir. Ancak O'nun mükâfat verme konusunda yalan söylemesi mümkün olmadığından sevap işleyen kulunu mükâfatlandıracaktır. Kullarını ebedî bir şekilde yakmak da Allâh (cc.) hakkında gerekli değildir.⁷⁵

348

Binaenaleyh ilk dönem tefsirlerine bakıldığında bu müfessirlerin de cennet ve cehennem ile ilgili âyetleri tefsir ederken "ebeden" ve "hulûd" kelimelerine ebediyet izafe ettikleri görülmektedir. Örneğin: Hicrî 2. yüzyılın ortalarında yazılmış olan Mukâtil b. Süleymân'ın (öl. 150/767) tefsirinde "hâlidîne" fiiline süreklilik anlamını verdiği görülmektedir.⁷⁶ Ancak onun söz konusu kelimeye sözlük anlamından daha ziyade âyetlerde geçen terkiplere binaen bu anlamı verdiği anlaşılmaktadır. Aynı şekilde Taberî'nin (öl. 310/923) de "hâlidîne" sözcüğüne "süreklilik" anlamı verdiği açık bir şekilde görülmektedir.⁷⁷ Nitekim Taberî, Hûd sûresi 11/108. âyetini⁷⁸ tefsir ederken de bu âyette geçen "gökler ve yer durdukça" ifadesinin Araplar arasında sonsuzluğu ifade ettiğini ve bu nedenle cehennemdekilerin ebedî cehennemde kalacağını savunmuştur.⁷⁹ Zira âyetin devamında da "Bu (nimetler) bitmez, tükenmez bir lütuftur." denilmektedir. Taberî, Tevbe 9/23. âyetini tefsir ederken diğer yerlerden farklı olarak burada geçen "hâlidîne" kelimesini orda kalacaklar, "ebeden" kelimesini ise sonu ve sınırı olmayan şekilde tefsir etmiştir.⁸⁰ Benzer şekilde Mâtürîdî de "gökler ve yer durdukça" ifadesinin ebediyet anlamında olduğunu vurgulamıştır.⁸¹ Bu görüş Ebû İshâk es-Sa'lebî, tarafından da aktarılmıştır.⁸² Mâtürîdî ayrıca "ebeden" ve "hâlidîne" kelimelerinin aynı anlamda olduğunu ve bunların birlikte kullanımlarının tekid amacıyla olduğunu ifade etmiştir.⁸³ Mâtürîdî aynı şekilde (يَحُلِدُ) "yehludu" fiilini de "ebedî" anlamda kullanmıştır.⁸⁴ Başka yerlerde de bu kelimeyi "ebediyet" anlamında sarf etmiştir.⁸⁵ Sa'lebî de Nisâ 5/93. âyeti tefsir ederken "halede" kelimesinin süreklilik ifade etmediğini belirtmesine rağmen⁸⁶ başka pek çok yerde bu kelimeyi "daimilik" anlamında tefsir etmiştir.⁸⁷

Sonuç

"Ebeden" ile "hâlidîne" kelimeleri Kur'ân-ı Kerîm'de geçtikleri âyetler çerçevesinde ele alındıklarında bu kelimelerin farklı anlamlarda kullanılmış olmaları ihtimali göz ardı

⁷⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hâdî'l-ervâh ilâ bilâdî'l-efrâh*, 2/723-792; Yavuz, "Azap", 4/305-309.

⁷⁵ Gazzâlî konuyu izah ettikten sonra azabın gerekliliğini savunanları eleştirmiştir. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 89-101.

⁷⁶ İbn Süleyman Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil* (Beyrût: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-'Arabî, 2003), 1/119,589, 2/629,298,3/34, 4/465,532,649.

⁷⁷ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi'ü'l-beyân 'an tevîli âyi'l-Kur'ân*, (Muessesetu'r-Risâle, 2000), 7/227; 8/70, 488; 9/411; 10/512; 11/244; 14/339; 348,415; 16/566; 19/246; 20/57,132; 23/258.

⁷⁸ "Rabbînin dilediği hariç, gökler ve yer durdukça onlar da orada ebedî kalacaklardır"

⁷⁹ Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 15/481.

⁸⁰ Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 14/175.

⁸¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtu ehli's-Sünne*, 2/480; 10/395.

⁸² Sa'lebî, *el-Keşfu ve'l-beyân*, 14/453.

⁸³ Mâtürîdî, *Te'vilâtu ehli's-Sünne*, 3/655.

⁸⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtu ehli's-Sünne*, 4/258.

⁸⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtu ehli's-Sünne*, 6/186,398.

⁸⁶ Sa'lebî, *el-Keşfu ve'l-beyân*, 10/527.

⁸⁷ Sa'lebî, *el-Keşfu ve'l-beyân*, 26/171,261; 11/340; 12/319,404; 14/458; 23/186; 28/325.

edilmemelidir. Ancak bunların cennet ve cehennem ile ilgili âyetlerde sonsuzluk ifade etmeleri ve âyetlerin bu şekilde anlaşılması çoğunlukla daha doğru gözükmektedir. Zira cennet ve cehennem ile ilgili âyetlerdeki söz konusu kelimelerin ifade ettikleri anlamların anlaşılması için konuyla doğrudan veya dolaylı olarak alakalı âyetlerin incelenmesi bize bunu göstermektedir. Nitekim “ebeden” ile “hâlidîn” kelimelerinin geçtiği ve geçmediği âyetler toplu şekilde incelendiğinde bunlar bizi kaçınılmaz bir şekilde kesintisiz bir ahiret hayatının varlığına işaret eden bir anlamda kullanıldıkları sonucuna götürmektedir. Söz konusu kelimelerin cennet ve cehennem dışında kalan âyetlerdeki kullanımlarında ise bu kelimelerin sahip oldukları anlam zenginliği ve âyetlerin siyak-sibakı göz önünde bulundurularak açıklanması daha doğrudur.

Aynı şekilde bahsedilen tüm âyetlerde müşkül bir durum söz konusu olduğunda veya söz konusu kelimelerin farklı anlamda kullanılması daha uygun olduğunda bu kelimelerin anlamlarının konuyu direk ilgilendiren âyetlerin anlamları üzerinden belirlenmesi daha isabetli olacaktır. Çalışmamızda söz konusu kelimelerin tüm âyetlerde ve dahi bütün müfessirlerce anlaşılma biçimine ve buradaki anlam daralmasına değinilmemiştir. Zira konunun tefsirlerdeki kullanımı ve bu konuyla ilgili tüm âyet, hadis ve şiirlerin incelenmesi çalışmamızın çerçevesini aşmaktadır. Bu nedenle konunun söz konusu kelimelerin semantiği göz önünde bulundurularak bir tez olarak çalışılması gerektiği kanaatindeyiz.

The Concepts of Eternity and Infinity in the Holy Quran and Their Reflections in Translations

Citation: Zamur, Hüseyin. "The Concepts of Eternity and Infinity in the Holy Quran and Their Reflections in Translations", *Artuklu Akademi* 11/2 (Dec 2024), 338-353. <https://10.34247/artukluakademi.1471832>

Extended Abstract

In the Holy Quran, the concept of eternity is generally mentioned within the framework of the eternity of heaven and hell. For the expression of eternity, the words (أَبَد) "abad" and (خَالِدِينَ) "khalidīna" are preferred. It is known that the word "abad" (أَبَد) available within different contexts in the Holy Quran is used in poetry and lexicons as referents of undivided, ongoing time/long period/eternality/ad-dahr. The fact that the word is mentioned in its plural form also shows this. The word "abad" has many expressions in poems and hadiths. The usage statistics of this word in the Holy Quran are as follows: The word "abad" (أَبَد), which is available in twenty-eight parts, is mentioned in sixteen places in different contexts, while it is mentioned in verses about heaven in nine places and in verses related to hell in three places. In the verses about heaven and hell, (خَالِدِينَ) is always used together with the word "khalidīna". It is also mentioned somewhere with the word "makisin" (مَكْسِين). When we look at the word in question, it is clear that it is used in sixteen places for things other than heaven and hell.

Likewise, the word "khalidīna" (خَالِدِينَ), which is frequently used in the verses of punishment or reward, is the plural noun of the verb (خَلَدَ). The infinitive of this word coming from the second chapter is (خُلُود) and (خُلْد). Ibn Faris (d. 395/1004) stated that the word (خُلْد) means perseverance and endurance, and the expression (جَنَّةُ الْخُلْدِ) also means this. Ibn Faris stated that the word (مُخَلَّدٌ) means long life and therefore this word is used for people who live long. This word is used with the word "ebed" in nine places in the Holy Quran, alone in thirty-two places, and with the phrase (مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ) in two places. The word Khalidīne appears in twenty-eight places in the verses about heaven, in fifteen places in the verses about hell, and in two places in the verses about the world. The statistical status of all words derived from the verb (خَلَدَ) is as follows: The verb (خَلَدَ) is available forty-five times in total within the Holy Quran; (خَالِدِينَ), twice (أَخْلَدَ), twice (مُخَلَّدٌ), twice (يَخْلُدُ) and six times it is mentioned in the format (خُلْد). In the verses in question, (جَنَّةُ الْخُلْدِ) and (عَذَابُ الْخُلْدِ), (شَجَرَةُ الْخُلْدِ), (الْخُلْدِ) and the patterns in the verses express more continuity.

When we look at the context of the words (أَبَد) and (خَالِدِينَ) in the verses about heaven and hell, it is easy to state that these words signify continuity and eternity due to the combinations in which they are used in the verses in question. Moreover, it is possible to say the same thing when looking at the verses about heaven and hell that do not contain these words. Because it will be seen that the verses in question directly or indirectly indicate the eternity of heaven and hell. For this reason, Islamic scholars have generally defended this view since the early period. It is possible to say that the fact that the word in question expresses events in the world prevents the use of this word in the sense of eternity. Realizing this, Ubeyd b. Umeyr el-Leysi (d.73/693) stated that the word emed should be used for this world and "ebed" should be used for the afterlife.

When we look at the usage of the word (أَبَد) and the words (خَالِدِينَ), it will be seen that eternity is not in question in some of them or it would be more appropriate to interpret the words with a meaning other than eternity. While this word is sometimes used in the sense of permanence/continuity, it is sometimes seen to mean time or a long time in an absolute sense. This shows us that the word in question has different meanings depending on the composition in which it is used. As a matter of fact, it is seen that in the Arabic proverb (طَالَ الْأَبَدُ عَلَى لَيْدٍ) it is said "Lübed's life has been extended" and this word expresses the meaning of time or a long time in the absolute sense. However, in the translations, these words are generally reserved for temporal continuity, and almost all of the verses in which this word is mentioned are discussed in this context. For this reason, it is seen that the words "ebed" and "khulud" have narrowed their meaning despite the expansion of their meaning. As a matter of fact, when the words (أَبَد) and (خَالِدِينَ) are considered within the framework of the verses in the Holy Quran, the possibility that these words are

used in different meanings should not be ignored. However, it often seems more correct that these words express eternity in the verses about heaven and hell and that the verses are understood this way.

Kaynakça

- Akbaş, Abdurrahman. *Kur'an'a Göre Ebedilik*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed et-Temîmî el-. *el-Farku beyne'l-fırak*. Dâru'l-Âfâkî'l-cedîde, 2. Basım, 1977.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-. *es-Sihâh*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İlmi Li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1990.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-. *Makalâtü'l-İslâmiyyîn*. 2 Cilt. bsy: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî. *Tehzîbu'l-luğa*. 15 Cilt. Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 2001.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhîr Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-. *el-Kâmûsü'l-muhît*. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 8. Basım, 2005.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Halebî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm (Abdiddâim) Semîn el-. *'Umdetu'l-huffâz*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- Hocaoğlu, Mustafa. "TDV İslam Ansiklopedisi 'AZAP' Maddesi Üzerine Bir Değerlendirme". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları* 15/1 (2015), 335-341.
- 352 İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî. *Mu'cemu mekâyisi'l-luğâ*. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Hâleveyh, Huseyin b. Ahmed Ebû Abdullah. *Kitâbu i'râbi selâsîne sure mine'l-Kur'ân-i'l-Kerîm*. 1 Cilt. Mektebetü Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1941.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî. *Merâtibu'l-icmâ' fi'l-'ibâdât ve'l-mu'âmelât ve'l-i'tikâdât*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâi ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *Hâdî'l-eroâh ilâ bilâdî'l-efrâh*. 2 Cilt. Mekke: Dâru Âlemî'l-Fevâid, 2008.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *es-Sünen*. Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabî, ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sadr, 3. Basım, 1994.
- İsfahânî, Ebû'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî. *Kitâbu'l-eğânî*. 25 Cilt. Beyrût: Dâru Sadr, 2005.
- İsfahânî, Râgîb el-. *Müfredâtu ğarîbu'l-Kurân*. Beyrût: Dâru'l-Kalem, 1. Basım, 1992.
- Kaya, Alî. *Kur'an'da Azap Çeşitleri, Nedenleri ve İlgili Kavramlar*. Hikmetevi Yayınları, 2021.
- Kelkitli, Suat. *Kur'an'da Azap Kavramı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, Yüksek Lisans, 2010.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî el-. *Te'vîlâtü ehli's-Sünne*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2005.
- Mukatîl, İbn Süleyman. *Tefsîru Mukâtil*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 2003.
- Müberred, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Ezdî es-Sümâlî. *el-Kâmil fi'l-luğeti ve'l-edebi*. 4 Cilt. Kâhîre: Dâru'l-Fikrî'l-'Arabî, 3. Basım, 1997.
- Odabaşı, Paşa. *Kur'an'daki Azap Ayetlerinin Vaaz Ve İrsatta Kullanılmasının Din Eğitimi Açısından Tahlili*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Eğitimi Bilim Dalı, Yüksek Lisans, 2006.

- Oral, Osman. "Muhammed Zâhid el-Keşerî'nin Hulûd/Cennet ve Cehennem Ebedîliği Konusuna Yaklaşımı". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2015), 87-108.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbü'rî. *el-Keşfu ve'l-beyân*. 33 Cilt. Cidde: Dâru't-Tefsîr, 2015.
- Seâlibî, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf. *el-Cevâhirü'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1997.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-. *Câmi'ü'l-beyân 'an tevîli âyi'l-Kur'ân*,. 24 Cilt. Muessesetu'r-Risâle, 2000.
- Topaloğlu, Bekir. "Huld". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/324. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Toprak, İbrahim. *Cennet ve Cehennem Ebedîliği*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Tunçbilek, Hasan Hüseyin. "İslâm Düşüncesinde Cehennem ve Cehennem Azabının Ebediyeti ve Fenası Problemi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2006), 15-33.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Azap". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/302-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Zamur, Hüseyin. "Fahreddin Er-Râzî'nin Mefâtihu'l-Gayb Adlı Tefsirinde Azap Âyetlerine Yaklaşımı". *Fahreddîn er-Râzî ve Tefsir İlmindeki Yeri*. ed. Erdoğan-Zeki Pazarbaşı-Keskin. İstanbul: Kitap Dünyası, 2023.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-. *Tâcü'l-'Arûs*. Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî ez-. *Me'âni'l-Kur'ân*. 5 Cilt. Beyrût: Alemü'l-Kütüb, 1. Basım, 1988.

Takva Kavramının Psiko-Sosyal Boyutları: Dinî Antropolojinin Benlik ve Sosyalleşme Dinamikleri Üzerine Bir Değerlendirme

Hamdullah Arvas | [0000-0003-3710-5618](tel:0000-0003-3710-5618) | harvas13@gmail.com

Doçent Dr. | Şırnak Üniversitesi | İlahiyat Fakültesi | Kelam Anabilim Dalı | Şırnak | Türkiye

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

Atıf: Arvas, Hamdullah. "Takva Kavramının Psiko-Sosyal Boyutları: Dinî Antropolojinin Benlik ve Sosyalleşme Dinamikleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Artuklu Akademi* 11/2 (Aralık 2024), 354-374.

<https://10.34247/artukluakademi.1526881>

Öz: Bu çalışmada insanın benlik, kimlik ve kendilik tasavvurunun kurucu bir ilkesi olarak takva kavramı incelenmiştir. Takva, Müslüman düşüncesinin önemli dini-akidevi kavramlarından biri olduğu için muhtelif dinî meseleler bağlamında çokça işlenmiş, hakkında önemli bir literatür oluşmuştur. Çalışmamızda mevcut literatüre ek olarak takva mefhumunun psiko-sosyal hikmetlerinin açığa çıkarılması temel amaç olarak benimsenmiştir. Literatür taraması yöntemi ile gerçekleştirilen araştırmada sonuç olarak takvanın bireysel açıdan, insanın teolojik dil ve birikim vasıtası ile kendi benliğini inşa etmesine dayanak oluşturduğu tespit edilmiştir. Bu bağlamda dingin bir benliğin mihveri olan takva erdeminin toplumsal açıdan da insanın, diğer insanlarla ilişkilerini medeni ta'arrufa göre sevk ve idare etmesini, türsel eşitlik düşüncesi ile farklı dil ve renklere sahip insanlara karşı hoşgörülü olmasını, hamiyetini takva ile taçlandırmasını, inanç meselelerinde başka insanların hür kanaatlerine yönelik hükümleri ahirete bırakmasını; kimsenin dinine, inancına, rengine veya milliyetine hakaret etmemesini gerektirdiği sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Psikoloji, Sosyoloji, Benlik, Kimlik, Takva.

Makale Bilgileri

| | |
|---------------------|---|
| Değerlendirme | İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme |
| Geliş Tarihi | 02.08.2024 |
| Kabul Tarihi | 16.10.2024 |
| Yayın Tarihi | 31.12.2024 |
| Etik Beyan | Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. |
| Benzerlik Taraması | Yapıldı- intihal.net |
| Etik Bildirim | artukluakademi@gmail.com |
| Çıkar Çatışması | Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. |
| Lisans | Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır |
| Dizinleme Bilgileri | Dergi TrDizin, DOAJ, EBSCO, ERIH PLUS, Ulrich's ve ATLA'da taranmaktadır. |

Psychosocial Dimensions of Taqwa (God-consciousness): An Evaluation on Self and Socialization Dynamics of Religious Anthropology

Hamdullah Arvas | [0000-0003-3710-5618](tel:0000-0003-3710-5618) | harvas13@gmail.com

Assoc. Prof. Dr | Şırnak University | Faculty of Theology | Department of Kalam | Şırnak | Türkiye

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

Citation: Arvas, Hamdullah. "Psychosocial Dimensions of Taqwa (God-consciousness): An Evaluation on Self and Socialization Dynamics of Religious Anthropology.", *Artuklu Akademi* 11/2 (Dec 2024), 354-374. <https://10.34247/artukluakademi.1526881>

Abstract: In this study, the concept of taqwa (God-consciousness) has been examined. Definitely, since the concept of taqwa is one of the most significant religio-doctrinal concepts of Muslim thought, it has been more discussed in various religious issues, and a significant literature has been formed consequently. In these studies, the relationship between the concept of taqwa, worship and piety was mostly handled. In our study, the revealing of the psycho-social interpretation of the concept of taqwa is adopted as the main purpose. In this context, it has been understood that the social dimension in the taqwa, which is the key and pivot of a serene self, refers to the fact that every believer should manage his social relations according to civilized (ta'arruf) norms, being tolerant with the idea of equality of mankind, crowning his patriotism with taqwa, leaving the judgments regarding other people's beliefs to the Hereafter, and not insulting anyone's personal belief, ethnicity, and nationality.

Keywords: Kalam, Psychology, Sociology, Self, Identity, Taqwa (God-consciousness).

Article Information

| | |
|----------------------|--|
| Reviewers | Two external reviewers / Double-blind |
| Date of Submission | 02.08.2024 |
| Date of Acceptance | 16.10.2024 |
| Date of Publication | 31.12.2024 |
| Ethical Statement | Ethical principles were followed during the preparation of this study. |
| Plagiarism Checks | Done- intihal.net |
| Complaints | artukluakademi@gmail.com |
| Conflict of Interest | No conflict of interest declared |
| License | The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license. |
| Indexing Information | The journal is indexed in TrDizin, DOAJ, EBSCO, ERIH PLUS, Ulrich's and ATLA. |

Giriş

Modernizm sonrası Müslüman düşüncesinin bazı alanlarında, özellikle psikoloji, sosyoloji ve din eğitimi ile ilgili çalışmalarda klasik dinî literatüre yeterince inememe krizi yaşanmaktadır. Söz konusu bu krize yönelik değerlendirmelerde genellikle din ve bilim arasındaki metodolojik farklılıklar gerekçe gösterilmektedir. Halbuki sosyal bilimler zeminini metaforik bir dille kavrayan dinî metinlerdeki literal boyut aralandığında, dinsel muhteva sağduyulu bir şekilde yorumlandığında araştırmacıların klasik dönemin birikimiyle irtibat kurmalarını sağlayacak zengin bir miras bulunmaktadır. Elbette bunun için akademik sağduyuya uygun bir tutumun benimsenmesi gerekmektedir. Zira sosyal bilimlerde yaşanan geleneğe yabancılaşma krizinde, yöntemi salt fenomenolojiye indirgeme gibi metodolojik bariyerlerin yanısıra ideolojik ve politik tutumlar da etkili olmaktadır. Bu duruma dikkat çekmek için tasarlanan çalışmamızda özellikle dinî-teolojik düşüncede Allah'tan korkma anlamıyla işlenmiş takva mefhumunun psiko-sosyal boyutlarının açığa çıkarılması, hiç olmazsa bu yolla klasik İslam düşüncesinden din eğitimi, din psikolojisi ve din sosyolojisi ilmine bakan bir pencerenin açılması amaçlanmıştır. Esasında Müslüman düşüncesinin en önemli dinî-akidevî kavramlarından biri olan takva mefhumuyla ilgili birçok çalışma yapılmış, önemli bir literatür oluşmuştur.¹ Bu çalışmamızda mevcut literatüre katkı olarak takva kavramı bağlamında dinî antropolojideki benlik ve sosyalleşme dinamiklerinin keşfedilmesi, böylece Müslüman düşüncede salt fenomenolojik metotlarla gerçekleştirilen beşerî bilimlerin klasik İslam düşüncesinde karşılık bulduğu muhtevanın açığa çıkarılması hedeflenmiştir. Bununla birlikte çalışmada; benlik ve sosyalleşme dinamiklerinin psikoloji ve sosyoloji ilmindeki genel yansımaları amaca dahil edilmeyecektir. Zira sınırlı bir çalışma ile bu hedefi gerçekleştirmek imkân dâhilinde değildir. Bu nedenle çalışmanın kapsamı, klasik dinî düşünce ile sosyal bilimlerin modern meseleleri arasında hermenötik-yorumlayıcı yöntemle bağ kurmaya imkân verecek bilgilerin sunulması ile sınırlandırılmıştır.

Çalışmadaki mihver iddia şudur: “Klasik İslam düşüncesinde; din eğitimi, psikoloji ve sosyoloji ilimleri için gelenek ile modern arasında, geçişi kurmaya imkân verecek zengin bir kültürel miras bulunmaktadır.” Söz konusu bu iddia son derece doğal bir sebebe dayanmaktadır. İnsanların toplum halinde yaşama ihtiyaçları, ekonomik ve politik çatışmalar, kültür ve uygarlık ilişkisi, kutsal ve mekân algısı gibi meseleler her dönemde geçerli insanî durumlar olduğu için tarihsel süreçte hiçbir din ve düşünce bu alandaki tartışmalardan bigâne kalmamıştır. Dolayısıyla söz konusu insanî durumlara ve problemlere bir açıklama ve çözüm teklifi ile gönderilmiş İslam dini de beşerî konularda modern ve ötesi dönemlerin ihtiyaçlarına cevap verebilecek derinlikte bir müktesebat içermektedir. Nitekim İslam dininin ortaya çıkması ve geniş kitleler arasında kabul görmüş olmasının tarihsel hakikati, İslam'ın insanlığa alternatif bir yaşam biçimi ve dünya görüşü teklif ettiğine işaret etmektedir. Bununla birlikte her dönemin kendine has koşullarından dolayı bu müktesebatın, din dilinin çok katmanlı kavramları arasında ayıklanması, yorumlanması ve yeniden sentezlenmesi gerekmektedir. Bu bağlamda İslam terminolojisi konusunda önemli çalışmalar yapan Toshihiko İzutsu, İslam düşüncesindeki temel krizin kavramsal çöküş olduğunu anlamamıza imkân verecek önemli tespitlerde bulunmuştur. Onun özellikle takvayı İslam'ın

1 Muhtelif çalışmalar için bk. Orhan İyibilgin, “Müslüman Şahsiyetinin Korunmasında Takvâ Kavramı” *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/25 (Ocak 2024), 172-193; Mehmet Çalışkan, “Hucurât Suresi Bağlamında Takva”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/11 (Haziran 2017), 91-119; Sami Şekeroğlu, “Mâtürî’de Zühd ve Takva Anlayışı” *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (Aralık 2009), 53-64; Yasin Yiğit - Tuba Acar, “Takva Ölçeği: Geçerlik Güvenirlik Çalışması”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (Aralık 2023), 17-34; Adil Bor, “Kur’an’da ‘Takvâ’nın Bireysel Ve Toplumsal Boyutu”. *Diyanet İlmî Dergi* 56/3 (Eylül 2020), 755-780; Uğur Gözel, (2022). İlk Dönem Süfîlerinde Takvâ Anlayışı (Kelâbâzî ve Kuşeyrî Örneği). *Sosyal ve Beşerî Bilimler Dergisi*, 6(1), 336-357.

varlık, değer ve bilgi sistemine bağlama yöntemi konumuz açısından dikkate değer bir metot sunmaktadır.

İzutsu'ya göre evrene, tabiata, insana ve topluma yönelik boyutların birbiri ile titiz bir şekilde ilişkilendirildiği İslam ahlak düşüncesi, Allah kavramı odak olmak üzere iki kurucu ilke üzerine bina edilmiştir. İzutsu'ya göre bunlar Allah'a duyulan mutlak güven (iman) ve onun buyruklarına karşı gelmekten sakınma veya korkmadır (takva). Bu iki kavram adeta dinî inancın tabiatını belirler. Bir yanda Allah'ın sonsuz iyiliği, ikramı, merhameti, sıcak sevgisi ve yönlendirmesi (tarğīb); öte yanda gazabı, öç alma ruhu, sakındırması ve itaatsizlik edenleri cezalandırma vaadi (tarhīb). Bu diyalektik bütünsellikten hareketle denilebilir ki İslam'ın eylem teorisi, dolayısıyla insanın Allah'a karşı tutumu bütünüyle ilâhî ahlâkın bir yansımasıdır.² Burada ahlak her ne kadar erdem ve niyet gibi içsel boyutlara sahip olsa da yargısal yönleri bakımından eylemseldir ve bu nedenle psikoloji ve sosyoloji alanına bir kapı aralar. Çalışmamızda da ilâhî ahlâkın bir yansıması olan en önemli tasavvurlardan takva kavramının psiko-sosyal boyutları analiz edilmektedir. Bu bağlamda ilk olarak takva kavramının anlam evreni hakkında bilgi verilecektir. Ardından İslam'da takva öğretisinin model bir benlik ve toplum inşasındaki değeri tespit edilmeye çalışılacaktır. Böylece beşerî bilimlere konu olan fenomenolojik belirtiler ile söz konusu belirtileri harekete geçiren dinî ve kültürel motivasyonlar arasındaki ilişki açığa çıkarılacaktır.

1. Takvanın Anlamı ve Dinî-Ahlâk Sistemindeki Yeri

357

İslam eylem teorisinin odağı olan dinî-teolojik farkındalık iman ve takva üzerine kuruludur. Günlük hayatta Allah'ın farkında olmayı ve bu bilinçle yaşamayı salık veren *takva* kelimesi, etimolojik açıdan bir şeyin, zarar göreceği başka bir şeyden herhangi bir vasıta ile korunması anlamına gelir.³ Bu etimolojik anlama bağlı olarak takva kelimesi dilde çekinmek, korkmak, korumak, korunmak ve bu maksatla itaat etmek gibi manalara yorumlanmıştır. Dinî terminolojide ise takva, Allah'a karşı derin bir saygı ve bilinçle Allah'ın emir ve yasaklarına karşı gelmekten sakınmayı ifade eder. Etimolojik ve dilsel boyutları kapsamına alan takva kavramı, din dilinin bir terimi olarak özellikle Allah rızasını kazanmayı gözeten bir niyetle sevgi, saygı, hürmet, korku ve itaati içeren duygu ve tutumların rehberliğinde derin anlamlar kazanır. Örneğin takva, *birr* kavramı ile ilişkide, Allah'tan korkma anlamına dönüşür.⁴ Elbette buradaki korku fiziksel bir şiddet ya da bir nesne karşısındaki korku gibi olmayıp daha çok iki kişi arasında kurulmuş değerli bir ilişkinin bozulması, karşı tarafın duyduğu güvenin kaybedilmesi, aradaki sevginin ve muhabbetin yitirilmesi karşısında hissedilen terk edilme korkusunu ifade eder. Dolayısıyla Allah'ı kaybetmeme üzerine kurulmuş bu bilincin diri tutulması olarak takva, kişinin ahlâkî ve manevî açıdan üstün bir konuma ulaşmasını; dürüstlük, merhamet ve adalet gibi erdemleri benliğine katmasını telkin eder.

Literatürde, özellikle Kur'an'da, takva bilincini teoriden pratiğe doğru tutarlı bir sistem üzerinden geliştiren terminolojik bir inşa bulunmaktadır. Örneğin Hak, Evvel, Kâdir, Ahir ve Kayyûm gibi bazı kavramlar metafiziksel içeriğe sahiptir. Bu kavramlar genel olarak Allah'ın yaratıcı kudretine ve her şey üzerindeki mutlak belirleyiciliğine delalet ederken maişet, dalâlet, hidayet, tevfiğ, hızlân, kazâ, hatm gibi bazı kavramlar da insan davranışları söz konusu olduğunda ilahi rehberlik ve kuşatıcılık manasında yorumlanabilmektedir. Bununla birlikte Gafûr,

2 Toshiko İzutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz, (İstanbul: Pınar Yayınları, 1991), 38.

3 Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi'l- Kur'an*, thk. Safvan Adnan ed-Dâvûdî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412), 881; Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975), 223.

4 Toshiko İzutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz, (İstanbul: Pınar Yayınları, 1991), 38-39, vd.

Rahîm, hubb, vûd gibi isim ve kavramlar Allah'ın rahmetini ve sevgisini dışa vurur. Bütün bu kavramlar insan-ı kâmil idealinin gerçekleşmesinde gerekli olan erdemlerin inşası için benliği bağlama göre havf, haşye veya rahbe şeklinde açıklanan takva motivasyonu üzerinden kavramaktadır.⁵ Bu nedenle takvanın mahiyeti ve değeri konusunda bilgi verilirken imanla olan ilişkisine referans verilmiştir. Sıklıkla tevhit, kötülüğü terk etme, ibadet, ihlas ve huşu anlamlarına göndermeler yapılmıştır.⁶ Hatta Kur'ân'da geçen *kelime-i takva* ibaresi doğrudan *kelime-i tevhid* şeklinde tevîl edilmiştir.⁷ Bazıları da kelime-i takvaya besmele, ihlas gibi anlamlar vermiştir.⁸ Bu eksene bağlı olarak takva basitçe insanı yasaklı işlerden alıkoyan ve örnek işlere çağıran nefsânî kuvve,⁹ terk ve eylemde cezaya müstahak olunan durumlarda nefsi koruyan, itaatte ihlası, masiyette terk ve engellemeyi ifade eden bir nitelik olarak anlaşılmıştır.¹⁰ Bu anlama sadık bir yorumda bulunan Hz. Ali'ye (öl. 39/661) göre takva insanın kötülükte ısrarı terk etmesi, ibadetleri tehlikeye atmaması, bu vesile ile kendini dünya ve ahiretin azap ve ateşinden korumasıdır.¹¹ Ünlü kelimacı İbrahim Seyyar en-Nazzâm da (öl. 231/845) büyük günahtan uzak durmayı ictinab kavramı ile ifade ederken kendini bilinç düzeyinde korumayı *takva* kavramı ile belirtmiştir.¹² Bu bilincin saklı olduğu mahal de akıl veya kalp olarak görülmüştür. Örneğin Hz. Muhammed'in eliyle göğsünü işaret ederek ve takvayı kastederek "işte buradadır" dediği rivayet edilmiştir.¹³ Bütün bu anlam öbeklerini bir araya getiren tanım için şu hülasa alınabilir. "Takva, sözlükte sakınmak demek olup terim olarak bir kimsenin maddi ve manevî risklere karşı sıyanet ve vikayeye ait tedbirlerle kendini korumaya almasıdır." Dolayısıyla taat bakımından takva, ihlâs ifade ederken masiyet itibarı ile de terk ve sakınma manasına gelir. Ayrıca şeriat edeplerini muhafaza da takva kapsamına alınmıştır. Bütün bu yorumları bize sunan Hüseyin Kazım Kadri'ye (1870-1934) göre takva terimi kamu menfaatlerinin korunmasına matuf kanunî mevzuatı ve toplumsal kurumları da kapsamaktadır.¹⁴ Bu tanımdan hareketle takva kavramının kişinin nefsinin korunması, ibadetlerinde ihlaslı olması, kötülüklerden sakınmasıyla birlikte idari sistemlerin kanun ve kurumlarla bu ahlâkî çerçeveyi tesis etmesi gibi anlamlara delalet ettiği söylenebilir. Bu kavramsal derinlik, takvanın dinî-ahlâkî tazammunlarını benlik için *ta'lim ilkesi* ve toplum için *ta'arruf ilkesi* olmak üzere iki ekseninde gerekçelendirmemize imkân vermektedir.

2. Takvanın Ta'lim Boyutu: İnsanın Kendini Bilmesi Yoluyla Benliğin İnşası

Dinî ahlâk sisteminde ta'limin temel gayesi kişinin kendini, evrendeki ve toplumdaki yerini bilmesidir (ta'arruf). Bu nedenle takva eylemde adalet, bilgide hikmet veya furkân denilen iyi ve kötünün bilgisine erişmenin anahtarı olarak görülmüştür.¹⁵ Buradan hareketle denilebilir ki kendini bilen kişilerin kendi hakikatlerini korumalarında; benlik, kimlik ve kendilik tasavvuru geliştirmelerinde takva önemli bir ilkedir. Benlik kişinin kendini algılaması ve bunu biricikliği içinde anlamlandırması olarak tanımlandığında takva adeta Müslüman bireyin yetiştirilme sürecinin hikmetini, tutarlılığını ve iç disiplini imler. Bu yönüyle takva, kişinin kendisini ahlâkî

5 Rahbar, *God of Justice: A Study in The Ethical Doctrine of The Qur'an*, 20-24.

6 Cemaleddin Abdurrahman b. Ali el-Cevzi, *Nüzheti'l-a'yun an-nevâzir fi 'ilmi'l-vücûhi ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Abdulkerim Kazım, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1984), 220.

7 Cemaleddin Abdurrahman b. Ebû Bekr ve Ahmed Cemaleddin Muhammed es-Süyuti, *Tefsiri'l-Celaleyn* (Kahire: Darü'l-Hadis, y.y.), 683.

8 Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Tevilatü Ehlî's-Sünnet*, thk. Mecdi Baslum. (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005) 9/311; Nasirüddin Ebû Said Abdullah b. Muhammed Beydâvî, *Envârü'l-tenzil ve esrârü'l-te'vil*, thk. Muhammed A. (Beyrut: Darü'l-İhyâ-i't-Türâs, 1418), 5/131.

9 Sa'düddin Mesud b. Ömer Taftazânî, *Şerhi'l-mekasid*. thk. Abdurrahman Umeyr, (Kum: yy, 1371), 1/162.

10 Ali b. Muhammed b. Ali Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbü't-ta'rifât* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 29.

11 Ebû'l-Bekâ, Eyub b. Mûsâ el-Hüseynî. *el-Külliyât mu'cam fi mustalahati ve'l-furûgu'l-luğavviyya*, thk. Adnan Derviş - Muhammed Masrî. (Kum: Müessesetü'r-Risale, 1433), 112.

12 Abdulkâhîr b. Tâhîr Bağdadî, *el-Fark beyne'l-firâk*, (Beyrut: Darü'l-Âfak, 1977), 144.

13 Müslim, "Birr", 3; Tirmizî, "Birr", 18.

14 Hüseyin Kazım Kadri, *İnsan Hakları Beyannamesinin İslam Hukuku Açısından İzahı*, ed. Osman Ergin (İstanbul: Sinan Matbaası, 1949), 44.

15 el-Enfâl, 08/26-29 ... وَأَذْكُرُوا إِذْ أَنْتُمْ قَبِيلٌ مُسْتَضْعَفُونَ فِي الْأَرْضِ تَخَافُونَ أَنْ يَتَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ فَآوَاكُمْ وَأَيَّدَكُمْ بِبَصَرِهِ وَرَزَقَكُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ لَئَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (26) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ ... وَتَخُونُوا أُمَّةِيكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (27) وَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَأَنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ (28) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَنَافَسْنَا لِنَجْعَلَ لَكُمْ فُرْقَانًا وَنُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُغْفِرَنَّ لَكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ (29)

bozulmaya karşı koruması ve şahsiyetini çözülüp dağılmaktan kurtarmasına aracılık eder.¹⁶ Bununla birlikte zihni ve ameli duyarlılığa ulaşma, yıkıcı etkiye karşı kendini koruma, vicdanlı olma anlamlarına delalet eden *takva* kavramı zühd ve ibadetin oldukça önemsendiği geleneksel dinî anlayışta daha çok *korku* anlamının ön plana çıkarıldığı bir anlam morfolojisi ile bilinmiştir.¹⁷ Gerçekte *takva* kavramı can, mal, akıl, nesil ve dinin korunmasında gerekli olan bilincin kazanması anlamında mekasıd-ı şerî'anın en önemli ilkelerinden biridir. Nitekim inananların ahlâkî yeterlilikleri de bu unsurlarla sınanmakta ve takdir de *takva* erdemine itibar oranında hak edilmektedir.¹⁸ Başka bir ifade ile bir kimsenin beş esas karşısında aldığı tutumun o kimsenin benlik yetkinliği ile doğru orantılı olduğu söylenebilir. Zira sadece ahlâkî praksisleri en yetkin formu ile içselleştirmiş bir benlik kendisinin veya başkasının can, mal, akıl, nesil ve dinî inanç emniyetine değer verecektir. Buradan hareketle *takva* sadece benliğin değil aynı zamanda toplumsal sistemlerin de bir eylem ilkesi olarak merkezileştiği söylenebilir. *Takvanın* sınanıldığı mefhum ise can ve mal sevgisidir.¹⁹ Belki burada servet meselesine bir parantez açmak gerekebilir. Falurrahman'a göre gerçekte Kur'ân servet toplamaya karşı değildir. Fakat servetin kötüye kullanılması insanın yüksek değerlere yönelmesini engellediği için Kur'ân servetle olumsuz bir ilişkiyi bu dünyanın adi bir parçası ve hayali durumuna getirmektedir.²⁰ Zira Mekkeliler, serveti kendi şahıslarına has kılmışlardı. Bu yüzden Kur'ân'da servete ahlâkîlik kazandırmak için faiz yasaklanmış ve zekât şart koşulmuştur.²¹ Bu durum *takvanın* toplumsal yasalardaki ahlâkî çerçeveye delâlet eden boyutlarından biridir. Fakat kavramlar çoğu zaman insanların meseleleri nasıl anladığına bağlı olsa da sağduyu vicdanlara yol gösterebilmektedir.

Dingin bir benliğin anahtarı, *takvayı* özümsemiş bir vicdandır. İnsanın vicdan erdemine nasıl ulaştığı konusunda *genleri* veya *ruhu* temel alan yaklaşımlar arasında empatinin yeri ve önemi hususunda genel bir uzlaşma olduğu söylenebilir.²² Çünkü insan tecrübe ettiği acı ve haz üzerinden ötekinin sevinç ve üzüntüsüyle bağ kurabilmektedir. Yani insan empati ile kendi dışındaki varlıkların bekleme ve hatırlama deneyimleri hakkında fikir sahibi olabilmekte, olup bitenin sonuçlarını nefsiyle mukayese ederek, etraftaki her varlığı şuursuz bir figüran gören solipistik (solips/yalnız+ ipse/ben kendim) tasavvurlardan uzaklaşabilmektedir.²³ Bu bağlamda empati önemlidir zira duygudaşlık olmaksızın insanın ahlâkî temayül geliştirmesi mümkün değildir. Dolayısıyla bu manada fitrî bir duyguyu ahlâkî teamüllerin merkezine yerleştirmekte bir beis yoktur. Hatta medeniyetlerin gelişme kabiliyetlerinin, toplumlardaki empati duygusunun şiddetiyle doğru orantılı olduğu söylenebilir. Buna bağlı olarak empati duygusu, insanın bencillik kalıbını kırması ve öteki ile ortak bir dünyada yaşaması yolunda belli şeylerden vazgeçmesi olarak tanımlandığında *takvanın* idrak noktası olarak kristalleşir. Yani benlik *takva* ile inşa edilirken empati duygusunun kritik rol aldığı, vicdanın bu rol üzerinden işlevsel hale geldiği ifade edilebilir. Yine de bütün duygu durumları içinde en önemli itiraz Allah fikri olmaksızın benliğin, vicdanın, *takvanın* ve empatinin var olup olmayacağı sorusudur. Tabiatı Allah'tan bağımsız bir varlık alanı görüp dinî tasavvuru da salt kutsal metinlerin tarihselliğine indirgeyen materyalist indirgemeciliği savunan bir yaklaşımda bilimcilik gürültüsü hâkimdir ve çoğu zaman evrimsel bir

16 Fazlurrahman, *İslamî Yenilenme*, çev. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999), 114.

17 Nadim Macit, *Eylem-Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu*, (Samsun: Etüt Yayınları, 2000), 18; Ömer Dumlu, *Kur'ân-ı Kerimde Salah Meselesi*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1997), 60; Fazlurrahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*, çev. Mehmet Paçacı (Ankara: Ankara Okulu Yayınları), 62.

18 'Al-i İmrân, 02/186.

19 'Al-i İmrân, 02/186.

20 Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 79.

21 Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 83.

22 Yuval Noah Harari, *21. Yüzyıl için 21 Ders* (İstanbul: Kolektif Kitap, 2021), 21-68.

23 Ernst Von Aster, *Bilgi teorisi ve Mantık*, çev. Macit Cökberk (İstanbul: Fol Kitap, 1945), 31.

hatla toplumsal normlar duygulara, duygular da dürtülere dayandırılmaktadır. Bunun karşısında ilâhî yaratma doktrinine inananlar sadece ilâhî sözleri değil tabiat varlıklarını da Allah'a bağladıkları için tevkiî bir yöntemi benimsemektedirler.²⁴ Bu bağlamda dinî-teolojik yaklaşıma göre insanın doğumuyla birlikte kendisinde verili olan bütün yeteneklerin tasarlayıcısı ve yaratıcısı Allah'tır. Dolayısıyla çift kutuplu bir düşünce sistemi içinde hareket eden insan, suç işlemeyi (fücür) veya korunmayı (takva) telkin eden nefis karşısında kendisini iyiliğe yönlendirecek dinî-ahlâkî bir sisteme ihtiyaç duymaktadır. Takva da burada anlam bulur. İlahi söz olarak *Allah'tan sakınmak*, yaratıcı olarak Allah'ın sürekli hatırlanmasını, insanın Allah'ın karakteri (sıbgatullah) üzerinden kendi benliğini ve karakterini inşa etmesini telkin eder. Zaten teolojik mübahasenin nedeni kutsal üzerinden bir tür edebî münakaşa yapmak olmayıp Allah'ın isim ve sıfatları üzerinden model oluşturabilen bir antropolojik bilincin inşa edilmesi değil midir? Bu da her durumda Allah'tan gerçekten sakınmayı gerektirmez mi? Ayetlerde bu sorulara verilmiş en net cevap, bir emir sadedindedir: "Ey iman edenler Allah'tan hakkıyla sakınınız"²⁵ Bu bağlamda ifade edilen sakınmanın mantığını İbn Arabî, Allah'ın takva ehlini korumaya alması olarak yorumlar.²⁶ Bu koruma en öz ifadesi ile şu ayetle ifade edilmiştir. "Allah'tan hakkıyla sakınana Allah yeter."²⁷

Benlik için aktif bir ikaz noktası olan Allah inancının ahlâkî çerçevesi de takva ile belirlenir. Haliyle şu soruların sorulması beklenebilir: İnsan, hakkıyla Allah'tan sakınabilir mi? İkincisi Allah'tan sakınmayı talep etmenin gerekçesi nedir? Üçüncüsü "insan hakkı" ile "Allah hakkı" arasındaki denge nasıl kurulacaktır? Her üç soruyu bir arada değerlendirmek gerekirse; itaat edip isyan etmemek, şükredip nankörlük etmemek, zikredip unutmamak Allah'ın insan üzerindeki hakkı olarak belirtilmiştir. Buna göre ayette geçen *hakka tukatihî* ifadesi tevhit inancı üzere Allah'a gerektiği gibi ibadet etmek şeklinde tevil edilebilir.²⁸ Tam bir ifadesi belki şudur: "*İsyan etmeksizin itaat, inkâr etmeksizin şükür, unutmaksızın zikir etmektir.*"²⁹ Zemahşerî'ye (öl. 538/1144) göre de burada kast edilen anlam insanların ölünceye kadar emirlere uyması, yasaklardan kaçınmasıdır.³⁰ Dinî ahlâk sistemine göre olması gereken de budur zira Allah bunu yaratıcı olması ve âlemi idame etmesi gibi sıfatların dolayı zaten hak etmektedir.³¹ Yani insanları yaratması, ona idrak vasıtaları vermesi gibi nedenlerden dolayı Allah hak sahibi olur.³² Tıpkı hiçbir şeyi abes olarak var etmemesi,³³ nimet vermesi, gökten yağmur yağdırması, yerde meyveler ihvan etmesi gibi tanrısal eylemlerin Allah'ı hak ilah yapması gibi.³⁴ Sonuç olarak ölünceye dek Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmamak,³⁵ açık ve gizli olarak söz ve amellerle yapılması emrolunan şeyler anlamında onu tek bir ilah bilerek ibadet etmek Allah'ın insan üzerindeki hakkı olarak değerlendirilmiştir.³⁶ Peki, Allah'ın hakkı gerçekten Allah'ın hakkı manasına mı gelir? Buna ahlâkî amaç ve hikmet üzerinden cevap vermek mümkündür. Her şeyden önce takva bilinci, bir kimsenin Allah'ın hakkını korumak üzerinden kendisinin hakkını, bu vesile ile toplumun ve tabiat varlıklarının haklarını korumasını telkin eden bir bilinç halidir. Kaldı ki yaratıcının insanın ibadetlerine ve imanına ihtiyacı

24 Hamdullah Arvas, "Kelâm'da 'Ta'lim-i Esmâ': Dil Teorileri Bağlamında İlahî Mânaların İsimlendirilmesi Meselesi". *Kader* 18/2 (Aralık 2020), 500-538. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.805186>.

25 'Âl-i İmrân, 03/104. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ.

26 İbni-Arabi, *Fusu'l-Hikem*, thk. Ebû'l-'Ala Afifî, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-Arabiyye, ts.), 111.

27 et-Talâk, 03/104.

28 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/443.

29 Nasîruddîn Ebû Said Abdullah b. Muhammed Beydâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed A. (Beyrut: Darü'l-Ihyâ-i't-Tûrâs, 1418), 2/31

30 Ebû'l-Kasım Carullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *Keşşâf an hakâikü'l-gavâmidü't-tenzîl* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1407), 1/394.

31 ez-Zümer, 39/62, 63.

32 en-Nahl, 16/78.

33 el-Mü'minun, 23/115-116.

34 el-Bakara, 02/21-22.

35 en-Nisâ 04/36.

36 el-İhlâs, 112/1-4, ez-Zâriyât 51/56.

olabileceğini düşünmek abestir. Bu yüzden takvanın hakkı için isyanın reddi ve nisyanın nefyi, ahde vefa, sınırlara riayet, kanunların gücüne sarılmak şeklinde genel bir çerçeve sunulurken gözetilen değer insanın maslahatıdır.³⁷

Takva kelimesinin imanla ilişkisi oldukça belirgindir. Nitekim Allah'tan sakınınız manasındaki "ittakullah" ifadesi Ebû Mansûr Mâtürîdî'de (öl. 333/944) iman etmekle emrolunmak anlamında tevil edilmiştir. Buna ek olarak gerektiği gibi ibadet etmek anlamı da verilmiştir.³⁸ Öte yandan Mâtürîdî *hakka tukatîhi* ifadesinden hareketle istita' meselesini gündeme getirmiştir.³⁹ Mâtürîdî bu ayetteki istita' olgusunun Teğâbun Suresinin 16. ayeti ile neshedilmediğini belirttiikten sonra insanların güçlerini aşan şeyleri yapmakla mükellef tutulmadığını ifade etmiştir. Bu nedenle *gerektiği gibi anlamı* esasında güçlerinin ölçüsü ile teklifin ifası anlamında tahsis edilmiştir.⁴⁰ Beydâvî ise, *hakka tukatîhi* ifadesinin tevilinde, gücü nisbetinde anlamı ile birlikte insanın gerektiği gibi Allah'tan sakınması anlamlarını bir arada kullanmıştır.⁴¹ Esasında ayetin devamında yer alan "sadece Müslüman olarak ölü" ⁴² ifadesi bu anlamı teyit etmektedir.⁴³ Tartışmaya giren farklı perspektifler de bulunmaktadır. Örneğin İbn Abbas'tan yaptığı bir rivayetten hareketle bu ayetin Teğâbun Suresinin 16. ayeti ile nesh edildiğini belirten Fahreddîn Râzî'ye (öl. 606/1210) göre Allah'tan gerektiği gibi sakınmak insan kudretini aşmaktadır.⁴⁴ Burada Fahreddîn Râzî unutmama ve yanılma iletinin günah olmadığını bu nedenle teklife mâni olmadığını iki nedenden dolayı iddia etmiştir. Râzî'ye göre birincisi istita'at anlamındadır. Çünkü şükredip küfretmemek mümkün olsa da sürekli hatırlayıp hiç unutmamak insan gücünü aşmaktadır.⁴⁵ Râzî'nin belirttiği ikinci mesele ise hakka'l-yakîn anlamıdır.⁴⁶ Yani bir kimsenin ölünceye kadar Müslüman kalarak bilfiil bunu ispat etmesi insanın kâbil-i kudretinde kalamayabilir.⁴⁷ Fahreddîn Râzî'ye göre her iki husus da insanın kudret sınırlarını aşabilir. Ancak çoğu âlime göre Mu'az bin Cebel'in Hz. Peygamberle olan bir diyalogunda bu ayetin anlamı tahsis edilmiştir. Bu tahsiste Hz. Muhammed *hakka tukatîhi* ifadesini gerektiği gibi sakınma şeklinde yorumlamıştır. Buna göre Allah'ın insan üzerindeki hakkı İnsanın Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmadan ona ibadet etmesidir. Bunun karşısında insanın Allah üzerindeki hakkı Allah'ın onu cennete koymasıdır.⁴⁸ Bu nedenle burada nesh batıl görülmuş, Allah'ın insan kudretini aşan şeylerle onu yükümlü kılmadığı iddia edilmiştir.⁴⁹ Dolayısıyla *hakka tukatîhi* ifadesi "Allah'a yaraşır şekilde ondan sakınmak" anlamında tevil edilebilir. Bununla birlikte buradaki maksadın teolojik ilkeler üzerinden antropolojik bir model inşa etmek olduğuna karar verdiğimizde meselenin muhatabının bizzat insan olması da gerekçesini kazanır. Zira insandan beklenen, benliğini Allah'ın isim ve sıfatlarının eylem durumlarına açmak, kendini eşref-i mahlûkat idealine göre ikmal etmektir. Yani kendini Allah üzerinden kritik etmeye ve tanımlamaya başlayan insan duygudaşlık ve takva ile vicdanına yön verdiği ölçüde insanîyetini de ikmal etmektedir. Bu da bizi insan tasavvurlarına yönelik o kadim düâlîteye götürmektedir. İnsan ya materyalist bir veçhe ile kendini konumlandırıp sapiens türler içinde değersizleştirecek ya da ruhani boyut üzerinden ahlâkî tekâmülünün muvazenesini kuracaktır. Her durumda öncelikle

37 Abdülkerim b. Havazin b. Abdülmelik Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât, Tefsirü'l-Kuşeyrî*. thk. Hz. İbrâhîm El-Besyuni. (Kahire: Heyet el-Mısri el-Amme, ts.), 1/266.

38 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/444.

39 et-Tegâbun, 64/16.

40 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/443.

41 et-Tegâbun, 64/16.

42 'Al-i İmrân, 03/104.

43 Nasîruddîn Ebû Said Abdullah b. Muhammed Beydâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed A. (Beyrut: Darü'l-İhyâ-i't-Tûrâs, 1418), 2/31

44 Fahreddîn Râzî, *Mefâtihü'l-gayb* (Beyrut: Dârü'l-İhyâ-i't-Tûrâs, 1420), 8/310

45 Fahreddîn Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 8/311.

46 el-Vakî'a, 56/95.

47 el-Bakara, 02/132.

48 *Buhârî, "Tevhîd", 1; Müslim, "İman", 48.*

49 el-Hac, 22/78.

beklenen insanın kendini bilmesidir ki dinî ve felsefî düşünce tarihinde insanın kendini ya da nefsinin bilmesi varlık, bilgi ve değer inşasının ilk adımı olarak belirtilmiştir.⁵⁰

Açıktır ki benlik ilkesi olarak takva, insanın kendini maddi ve manevî tehlikelerden koruması anlamına gelir. Bu bağlamda benliği inşa etme ve koruma konusunda takvanın rolünün anlaşılması önemlidir. Her şeyden önce takva Allah'ın rızasına ulaşmak için ona karşı saygı, sorumluluk, onu kaybetme veya öfkesini üstüne çekme korkusuna dayanan dâimî bilinç halidir. Aynı zamanda takvanın bu boyutu maddi ve manevî risklere karşı kalbi tetikte tutmanın, bilinçteki dâimî hatırlatmanın dinamik odağıdır. Bu bilinçle insan öncelikle takvanın ilk anlamı olan kendisini günahlardan, dünyevî ve uhrevî felaketlerden korumayı başarmakta daha sonra ikinci anlamı olan ahlâkî ve manevî üstünlükle ilâhî korumayı ve cenneti yakalamaktadır. Benliğin takvaya ulaşmasının yolu ise ayetlerde zikredilmiştir. Örneğin Kur'ân'da takvanın yolu doğrudan Kitap yani Kur'ân olarak zikredilir.⁵¹ Yine Kur'ân'da ahiret azığının en hayırlısı şeklinde tarif edilen takvaya⁵² ulaştıracak iyilikler şu şekilde sıralanır:

*"İyilik yüzlerinizi doğu ve batı tarafına çevirmeniz değildir. Asıl iyilik, Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitaplara ve peygamberlere iman eden, malını, sevgisine rağmen akrabaya, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışa, isteyene ve köleleri azat etmeye veren, namazı kılan, zekâtı veren, ahitleştikleri zaman sözlerini yerine getiren, zorda, hastalıkta ve savaşın kızıştığı zamanlarda sabredenlerin tutumudur. İşte bunlar, doğru olanlardır ve işte bunlar, takva sahipleridir."*⁵³

362

Sonuç olarak insanın takva sahibi olmasının tek yolu Allah'ın koyduğu sınırları kendi güçlerine ve doğasına ilke yapmasıdır. Zira insan ne Allah gibi hür, yüce ve her şeyi bilendir ne de taş gibi aşağıda, cahil ve biçaredir. İnsan bu iki kutup arasında kendi ahlâkî enerjisini artırarak tekâmülünü gerçekleştirebilecek bir varlıktır.⁵⁴ Bu ölçüye mutlak riayet olarak takva erdemi, benliğin doğrudan ilâhî ahlâkî model alması, onunla çatışmayacak şekilde uygunluk makamına talip olması⁵⁵ ve buna göre eylemde bulunmasına dayanır. Bu zihniyet hali değerlidir. Zira iman, ibadet, ahlâk ve muamelattaki sürekli teyakkuz haline dayanan takva bilinci; insanı fiziksel gerçekliğe itibar etmeye, maddî ve manevî tehlikeler karşısında bedeni ve ruhu korumaya, tabiat ve toplumda medeni ve insancıl eylemlerde bulunmaya sevk eder. Dolayısıyla insanın benlik mukavemetinin zırhı olan takvayı koruması önemlidir. Takvanın sürekliliği için kalbin daima iradeye telkinde bulunması ve Allah'a imanı hatırlatan sembol ve ritüellerle güçlendirilmesi ek tedbirler arasında zikredilebilir. Bu da takvanın tedeyyün sahası ile ilgili boyutlarını anlamamızı gerektirir.

3. Takvanın Ta'arruf (Sosyalleşme) Boyutu: Tedeyyün Yoluyla Benliğin İkmali

Dinî düşüncede benliğin teorik inşa süreci ilâhî ahlâkın model alınması ve bunların ta'limi ile gerçekleşmekte, pratik inşa süreci de bu değerlerin uygulandığı ta'aruf alanıyla da test edilmektedir. Yani takva ilkesi adeta dinin bir şehirdeki (medine) sosyalleşme (tedeyyün, ta'arruf) pratiklerinin olması gereken yöntemlerini imler. Esasında dinin sosyalleştirme, meşrulaştırma ve anlamlandırma gibi fonksiyonları ile insanı hayal kırıklığına (frustration) karşı koruyan bütüncül bir sistem olması din ve takva arasındaki ilişkiyi nerdeyse özdeşlik düzeyine çıkarır.⁵⁶ Latince'de dikkatli olma manasına gelen religion kelimesinin de takvanın bu anlamı ile ortaklaşması dikkat

50 F. E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004), 290.

51 el-Bakara, 2/2.

52 el-Bakara, 2/177.

53 el-Bakara, 2/197.

54 Fazlurrahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*, çev. Mehmet Paçacı, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997), 18.

55 Uğur Gözel, "İlk Dönem Süfîlerinde Takvâ Anlayışı (Kelâbâzî ve Kuşeyrî Örneği)". *Sosyal Ve Beşeri Bilimler Dergisi*, (2022), 6(1), 336-357.

56 Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi*, (İstanbul: Sentez Yayınları, 2012), 35.

çekicidir.⁵⁷ Bununla birlikte dinî ahlâkın temel ilkesi olan *takva* erdeminin birçok İslamî ideal gibi yaşamın psiko-sosyal süreçlerinde yeterince işlevsel kılınmadığı, tabiri caizse yeterince dışsallaştırılmadığı söylenebilir.⁵⁸ Hâlbuki ta'arruf, benliğin tedeyyün (sosyalleşme) imkânı olarak belli praksislerin toplumsal alandaki yansımalarına dayanır ve bu yönüyle hem model benliğin tahakkuk alanı hem de model toplumun ve daha geniş haliyle ümmet teklifinin önemli bir parametresidir. Elbette her pratik eylem, bilgiye konu olması bakımından teorik olduğu için meselenin ta'arruf boyutu da ta'limin dışında değildir. Bir bakıma ta'arruf ve ta'lim ilişkisinde takva arayışı hem bireyin hem de ümmetin kendi hakikatini tesis etmesinin ve korumasının etik kodlarını imler. Öte yandan ta'arruf; tedeyyünün ya da sosyalleşmenin dinamiği olduğu için takva ötekine karşı duyarlılığı sağlayan vicdanî dinamik tutar. Bu bağlamda merak edilen husus model toplum (ümmeten vasatan) ve model insan (eşref-i mahlukât) irtibatının nasıl sağlandığıdır. Vicdan ve ta'arruf ilişkisinin irtibatını açıklamak için bir örnek olarak hamiiyeti anlatan ayetlerin bağlamına bakılabilir. Buna delâlet eden ayetlerden biri şudur: “İnkâr edenler, kalplerine öfkeli taassubu, o cahiliye taassubunu yerleştirmişlerdi. Allah ise huzur ve mutluluğunu resulünün, inananların üstüne indirmişti. Onları, takva kelimesine bağlı tutmuştu. Zaten onlar buna layık ve ehil idiler. Allah her şeyi çok iyi bilmektedir.”⁵⁹

Söz konusu ayette ta'arruf mefhumunun dinamikleri takvaya dayanır. Kur'ân'a göre inkârcıların kalplerinde cahiliye taassubu vardır ve onlar bu yüzden adil olamadıkları için iyilik örfüne itibar etmezler. Müminlerin kalbinde ise sekine vardır ve sekine en yalın haliyle takva ehlinin hak edebildiği bir erdem olarak muttaki olanı iyilik örfüne bağlar. İşte bu iradi ve müspet karar halinin ödülü sekine olarak işaret edilmiştir. Yani müminler takvaya tutundukları için gönüllerinin ve ailelerinin huzurda olması onların hakkı olmuştur. Bu yüzden sadece takva erdemi ile istihkak edilebilen “sekine” kalbin ve nefsin kendisi ile teskin olduğu bir hal olarak semadan indirilen bir lütuf ya da kalpte inşa edilen bir nur şeklinde tarif edilmiştir.⁶⁰ Buna göre benliğe huzur veren sekine, cahiliye taassubunun zıddıdır. Sekinenin özünde iyilik/hüsün varken cahiliye hamiiyetinin özünde kötülük/kubuh olması aradaki temel farktır. Öte yandan cahiliye hamiiyeti öyle gözü kara bir kötülük ki Hz. Peygamberi Mescid-i Haram'a girmekten, İblis'i Hz. Âdem'e secde etmekten alıkoyan şeytanî bir düşünüş barındırır.⁶¹ Düşüşe karşı takva liyakatin de ilkesidir. Nitekim Kur'ân'da takva ehli dışında kimsenin kutsal mabedin bakıcısı olamayacağı belirtilmiştir.⁶² Takva ilke olarak mekân bilincine de zemin yapılmaktadır. İlgili ayet şudur: “Takva üzerine kurulan mı bir yamacın kenarına kurulan mı? Hangi mescit daha iyidir?”⁶³ Kur'ân'a göre temel motivasyonu zulüm olduğu için yamacın kenarına yapılmış o mescit huzursuzluk kaynağı olmaktan öteye gitmez.⁶⁴

Takva ve zulüm karşıtlığı önemli sosyolojik bağlamları bir araya getirmeye imkân vermektedir. Bunlardan biri hamiiyet-i cahiliye diye kavramsallaştırılan ve adaletsiz de olsa sırf kendinden diye bir kişiyi savunma üzerine kurulmuş sistemin eleştirisidir.⁶⁵ Bu sistem çoğunlukla Arap kabileci eksenin güvenlik motivasyonlarına dayansa da meşru görülmemiştir. İslam bu sistemi takvaya dayalı çoğulcu bir yapıya kavuşturmaya çalışmıştır. İslam'ın kuruluş

57 Peter L. Berger. *Kutsal Şemsiye* çev. Ali Coşkun (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2000), 66.

58 Hişam Cuayyit, *Aوروبا ve İslam*, çev. Kemal Kahraman (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), 164.

59 el-Fetih, 48/26.

60 Mâtürîdî, *Tevîlât*, 9/311.

61 Sûyutî, *Tefsîru Celaleyn*, 683.

62 el-Enfâl, 8/34.

63 et-Tevbe, 09/109.

64 et-Tevbe, 09/110.

65 Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 28/85.

dönemlerinde dinde ve toplumda parçalanmayı doğuran şu'ubiyyete panzehir olarak sebat ve vakarın kalbe indirilmesi manasında sekine erdemi adres gösterilmiştir.⁶⁶ Bu bağlamda *kelimetu't-takva'yı* Kur'ân'ın bütünlüğü içinde ele alan Fahreddîn Râzî takvayı sekine için gerekli görmüş, "cahiliyye hamiiyeti"nin zihniyeti içinde sekinenin istihkakını mümkün bulmamıştır. Ona göre kan bağına dayanan üstünlük talebi hakiki ve ahlâkî bir tavır değildir. Râzî bu yüzden cahiliye hamiiyetinin yerine "medeni ta'arrufu" adres göstermiştir.⁶⁷ Söz konusu medeni ta'arrufun inşasında takvanın rolüne örnek ayetlerden biri şudur: "Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Ve birbirinizle tanışmanız için sizi kavimlere ve kabilelere ayırdık. Muhakkak ki Allah yanında en değerli olanınız, O'ndan en çok sakınanızdır (takvalı olanınızdır). Şüphesiz Allah bilendir, her şeyden haberdardır."⁶⁸ Fakat bu bilinç her zaman muhafaza edilememiştir. Örneğin Müslümanların iç çatışmalarla süregiden durumlarının değişmemesi Emevileri tekrar tutunma sebebi yapmıştır. Ayrıca Arap ulus eksenine karşı Pers ekseni de farklı bir hamiiyet teklifini mevalilik mağduriyeti üzerinden öne sürebilmiştir.⁶⁹ Bu durum dinî ilkelerin sosyo-politik etkilere karşı oldukça savunmasız olduğunu gösteren önemli bir kanıttır. Aynı durum takva olmaksızın nasları doğru yorumlamanın da mümkün olmayacağına işaret etmektedir.

Açıktır ki takva ta'arrufa ahlâkî öz vermekte, ta'arruf da toplumda ülfeti ve muhabbeti tesis etmektedir. Buna göre takvadan yoksun bir toplum güç ve mülkiyet dengesinin bozulduğu, haksızlıkların yapıldığı bir durum ortaya çıkaracaktır. Takva ölçüsünün her türden birliği ve beraberliği ta'arruf faaliyeti ile korumasına vasıta kılındığı ayetler bulunmaktadır.⁷⁰ Söz konusu ayetlere göre ta'arruf takvaya dayanıyorsa meşrudur ve ancak bu şekilde ortak maslahatların ilkesi olabilir. Buradan hareketle takva, bireyin hakikatının esas alınması anlamında hikmeti veya bilinci koruduğu gibi toplumsal seviyede ortak iyinin korunmasına vesile olur. Her bakımdan takva sosyal adaletin ve sekine halindeki benliğin vazgeçilmez ahlâkî ilkesidir. Bu bağlamda Hüseyin Kazım Kadri takva ve ortak iyi idealinin kesiştiği noktayı şöyle ifade etmiştir: "İnsanlar hukuk itibarıyla eşit olarak doğarlar ve yaşarlar, sosyal imtiyazlar ise ancak kamunun genel menfaatine dayanıyorsa kullanılabilir." Dolayısıyla siyasi iradenin varlık gayesi hem bireyin hem de toplumun ortak iyiye mutabık olan hürriyet, mülk edinme, güvenlik ve zulme karşı koyma haklarını korumaktır. Burada da en önemli kurucu ilkenin göz ardı edilmemesi beklenir. "Allah'a iman ile zulüm bir arada bulunmaz."⁷¹ Öte yandan iman ve zulüm kavramlarının takva ile ilişkisi imanın bilinç hali olması ile ilgilidir. Yani iman takva ile denetleniyorsa kendisinden zulüm eylemi çıkmaz. Başka bir deyişle bir insan Allah'tan korkmuyorsa veya utanmıyorsa herhangi bir cürmü işlemekten imtina etmez, dolayısıyla iman çoğu zaman tek başına korumayabilir. Başka bir deyişle imanı da korumak gerekmektedir ve bu bağlamda imanı zulümden koruyan erdem takvadır. Ayrıca takva olmadan iman epistemolojik-felsefi bir düzlemin ötesine geçmez. Hatta takva olmaksızın insanların evrenin düzeninden anlamlı bir sonuç çıkarmaları da mümkün görülmez. Bu bilgiye gerekçe oluşturan ayet şudur: "Şu bir gerçek ki, geceyle gündüzün birbiri ardınca değişip durmasında, Allah'ın göklerde ve yerde vücut verdiği şeylerde, sakınan bir topluluk için sayısız ayetler vardır."⁷² Açıktır ki epistemolojik muhtevanın imana delil kılınması için sağduyulu bir takva bilincinin varlığı zaruridir. Aksi halde imana zulüm karışma ihtimali ortadan kalkmaz.

66 Beydâvî, *Enoârü't-tenzil ve esrârü't-te'vîl*, 5/131.

67 Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 28/85 [13: **إِنَّ أَوْلَىٰكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاتُ**]

68 el-Hucurât, 49/13.

69 Abdulaziz Dûrî, *İlk Dönem İslam Tarihi*, çev. Hayrettin Yücesoy, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016), 71, 131.

70 'Al-i İmrân, 03/102-103.

71 Kadri, *İnsan Hakları Beyannamesinin İslam Hukuku Açısından İzahı*, 46-47.

72 Yûnus, 10/6.

Zulüm, takvanın yitirilişi ile benlikte oluşan denge kaybının inkâr ve haksızlık yönünde yoğunlaşması, bu yolla şeylerin, hükümlerin olması gerektiği yerde değerlendirilmemesidir. Öyle ki insanlar hüküm vermede hesap vermeyi ihmal edecek bir duyarsızlığa kapıldıkları için dinde takva bilinci, kurtuluşun bir şartı olarak betimlenmektedir.⁷³ İlgili ayetlerde işaret edilen risk açıktır. Süreç içinde sakınma duygusu ile birlikte bilincin kaybolması durumu, varlık ilişkisinin kurulamaması ile neticelenen ahlâkî çıkmazları meydana getirir. Bu bağlamda ta'arrufun en büyük ahlâkî çıkmazı güç yoluyla bir kimsenin benliğinin adalet ve eşitlikten yoksun bırakılmasıdır. Bu riske dikkat çekmek için Kur'ân'da takva; eşitlik ve adalet erdemi olarak zikredilmiştir. Batıl üstünlükleri reddeden, toplumsal eşitliği tesis eden bir ta'arruf ilkesi olarak takvaya şu ayetle de işaret edilmektedir: *"Ey müminler! Bir topluluk diğer bir topluluğu alaya almasın. Belki de onlar, kendilerinden daha iyidirler. Kadınlar da kadınları alaya almasınlar. Belki onlar kendilerinden daha iyidirler. Kendi kendinizi ayıplamayın, birbirinizi kötü lakaplarla çağırmayın. İmandan sonra fâsiklik ne kötü bir isimdir! Kim de teobe etmezse işte onlar zalimlerdir."*⁷⁴ İman ve kardeşlik ilişkisine dayanan mevcut dinî-antropolojik perspektife göre İslam'ın kurduğu kardeşlik kanunu bütün müminleri kuşatmaktadır.⁷⁵ *"Müminler ancak kardeşirler. Öyleyse kardeşlerinizin arasını düzeltin ve Allah'tan korkun ki esirgenesiniz"*⁷⁶ ayeti buna delâlet etmektedir. Elbette buna bağlı olarak toplumsal seviyede beklenecek değer de musalahadır: *"Eğer müminlerden iki gurup birbirleriyle vuruşurlarsa aralarını düzeltin."*⁷⁷

Takvanın sakınma anlamına gelmesi insanların ve Allah'ın hakkına dikkat edilmesini gerektirir. Bu bağlamda nerdeyse hakku'l-insan ile hakku'llah aynı bilinç düzleminde kesişir. Ancak modernizm ile birlikte İslam'da insan hakları yeterince gelişmemiştir şeklinde iddialar ortaya atılmıştır. Bunun bir nedeni İslam'da insan haklarının Allah'a karşı sorumluluklar üzerinden konumlandırılmış olmasıdır. Bununla birlikte İslam hukuk düşüncesinin bir yanlış anlamaya kurban gittiğini belirtmek abartılı olmaz. Çünkü Allah'ın hakkı denilen bütün şeyler esasında insanları tabiat ve toplumun haklarına karşı duyarlı kılmak için sunulan takva ilkeleridir. Yani insanın bir hakkı var ise bu hak Allah'ın lütfu ile elde edilir. Bu anlamda insanın öncelikle Allah'ın hakkına riayet etmesi gerekir. Böylece ilahî inayete bağlı olarak tahakkuk edecek yaşama hakkı,⁷⁸ hürriyet hakkı,⁷⁹ inanç hürriyeti,⁸⁰ evlilik hakkı,⁸¹ eşitlik ve adalet hakkı⁸² gibi tazammunlar meşru bir zemin bulabilir. Dolayısıyla son derece açıktır ki dinle talep edilen Allah'ın değil insanların haklarının tanzim edilmesidir. Ancak takvanın toplumsal hayatta yeterince dışsallaşamaması bu anlamda İslam hukuk metafiziğinin yeterince gerekçelendirilememesi problemini doğurmuştur.⁸³ Buna ek olarak modern dönemlerde alternatif hayat biçimlerinin etkisi ile Allah fikrinden bağımsız bir ahlak inşa etme çabası tanım teorilerini teolojik düzlemden uzaklaştırmış ve antroposen benlik kurgusunu krize sürüklemiştir.

İnsan hakları konusu insan haysiyeti ile yakından alakalı olduğu için hukukta eşitlik, adalet gibi kavramlar İslam'ın en esaslı ilkelerinden olmuştur. Temel felsefe ise şudur: *"İnsan onuruna ters düşen hiçbir yasa İslamî ve insanî değildir."* Toplumsal sistemlerde bu değerlerin tesisi ancak

73 Meryem, 19/66-72.

74 el-Hucurât, 49/11.

75 Kadri, *İnsan Hakları Beyannamesinin İslam Hukuku Açısından İzahı*, 47.

76 el-Hucurât, 49/10.

77 el-Hucurât, 49/09.

78 el-Mâide, 5/32; el-İsra, 17/ 33; en-Nisâ, 4/93; el-Bakara, 2/ 178.

79 en-Nisa, 4/92; el-Mâide,6/89; et-Tevbe,9/ 60; el-Beled, 90/10-13.

80 'Al-i İmrân, 3/19; el-Bakara, 2/256; Yûnus, 10/ 108; el-Kehf, 18/29.

81 en-Nisâ, 4/4, 7; el-Bakara, 2/282.

82 el-Mâide, 5/8; en-Nisâ, 4/ 58, 135.

83 Hişam Cuayyit, *Avrupa ve İslam*, 164.

takva ya da empati erdemi ile mümkün olabilir. Zira “gereği gibi sakınma” kendi hakikati oranında başkasının hakikatine saygı duymayı gerektirir ki bu da ancak takva ile mümkün olabilir. Burada insanlar arasındaki empati duygusunu geliştirmek için “hakkullah” en büyük ilke olarak vicdanı denetlemektedir. Bu gereklidir zira sadece takvayı ölçü edinmiş bir benlik, toplumsal hayatı derin bir empatiyle kavrayabilecektir.

Ta’arruf ve takva ilişkisinden hareketle İslam’da insan haklarının iki temel esas üzerine inşa edildiği söylenebilir. Bunlar eşitlik ve özgürlüktür. İslam eşitliği de iki ana esas üzerine bina etmiştir. Bunlardan birincisi antropolojik anlamdaki ortak temellere vurgu yapmak sureti ile insanlar arasındaki eşitliğin tesis edilmesidir. Böylece teolojik perspektife bağlı eşitlik insanın özgürlüğünün temeli olur. Zira beşerin aslının bir olması itibarıyla her insan için eşitlik hakkı doğuştan gelir ve bu hak herkese aynı eylem gücünü verir.⁸⁴ Bu bağlamda takva dinî antropolojinin bütün insanları Hz. Âdem’in şahsiyetinde eşitleyen bir erdem ilkesi olarak kristalleşir.⁸⁵ Söz konusu erdem ilkesine dayanak oluşturan teolojik referans; dili, rengi ve statüsü farklı olan bütün insanları eşitlediği, muhataplara adeta kendine yeten bir benlik doyumunu kazandırdığı, böylece kişiler dil, renk veya statü bakımından herhangi bir ayrımcılığa uğradıklarında mukavemet gösterebildikleri manevi bir zırha kavuşmuş olurlar. Bu perspektife göre her birey insanlık ailesinin bir üyesidir. Dolayısıyla herhangi biri için hakka aykırı bir imtiyaz uygun görülmez. Bu konuda önemli eserler yazmış Muhammed Ammara’ya (1931-2020) göre Allah bu değeri istisnasız bütün insanlara vermiştir. Allah’ın önünde, kanunların önünde ve aynı şekilde kamusal hukukta hiçbiri arasında bir fark yoktur. Yani zengin, fakir, hâkim, mahkûm herkes eşittir.⁸⁶ İslam’da eşitliğin bina edildiği ikinci esas ise insanın seçilmişliğidir. Batı kozmolojisinin insanı, bir yeryüzü yaratığı gören *prometeyen* tasavvuruna karşılık;⁸⁷ Kur’ân’a göre Allah, insana insan olması hasebiyle başlı başına bir değer vermiş,⁸⁸ onu mükerrem bir varlık olarak yeryüzünün halifesi kılmıştır. Allah insana yüce bir emanet vermiş; fiziksel,⁸⁹ zihinsel,⁹⁰ ruhsal,⁹¹ birçok avantajlar sağlamıştır.⁹² Yeri göğü onun hizmetine vermiştir.⁹³ Bu yüzden diğer varlıklar arasındaki konumu oldukça yücedir. İbn Arabî’nin ifadesi ile insanın evrendeki konumu hükümdarın mührünü ifade eden yüzüğün kaşığı gibidir.⁹⁴ Bu benlik doyumunu ile insan halife vasfını almakta, Allah’ın temsilcisi, onun isim ve sıfatlarının merkezi olarak topluma ve tabiata yönelmektedir.”⁹⁵

İslam’da insan haklarının üzerine inşa edildiği ikinci ilke de özgürlük erdemidir. Özgürlük insanın sorumluluğunun üzerine bina edildiği en önemli esastır. Zira tekvinî ve teklîfi hitaba göre Allah; insanı, uygarlığın ve yerin imar edilmesinde mükellef kılmıştır ve bu sorumluluk da hürriyetsiz olmaz. Bu nedenle hürriyet insanın ahlâkî değerlerinin olmazsa olmaz koşuludur. Kaldı ki durumlar hakkında bir değerlemede bulunmak için insanın özgür olması gerekir. Bu durum tıpkı dinin sıhhati için bedenın sıhhatinin şart koşulması gibidir. Çünkü bedenın sıhhati; teklifin, tedyinin, imanın söz konusu olması için gereklidir. Bir bakıma din işlerinin salâhı, dünya

84 el-Hucurât, 49/13.

85 Bk. el-Hucurât, 49/13.

86 Muhammed Ammara, Abdussabur Merzuk, ve d., *Hakâiku’l-İslam fî mevâcîhi şubbehâtî’l-müşekkikiyn*, thk. Muhammed Hamdi Z. (Kahireç: Yy, 2002), 633.

87 Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, çev. Yusuf Yazar (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 171.

88 Hüseyin Hatemi, *Çağdaşlaşma Sorunu ve Toplum*, (İstanbul: Seçkin Yayıncılık, 1987), 104.

89 er-Rûm, 30/ 54.

90 er-Rahman, 55/4; et-Tin, 95/4.

91 es-Secde, 32/9.

92 el-Bakara, 2/30; el-En’âm, 06/165.

93 el-Bakara 02/29

94 İbn Arabî, *Fususul-Hikem*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 28.

95 Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, çev. Ahmet Özel (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 20.

ve beden işlerinin salahı üzerine bina edilmiştir.⁹⁶ Nitekim Muhammed Ammara'ya göre dinin nizamı, dünyanın nizamı olmaksızın meydana gelmez. Dinin nizamı marifet ve ibadetle hâsıl olur. Bedenin sıhhati olmaksızın ikisi de tahsil edilmez. Yani "mekâdiru'l-hâcât", dinin nizamı için şarttır. Mesela fakihler, aç olanın ve korkanın namazının caiz olmayacağını söylerler. Çünkü aç olan veya korkan biri namazı hakkıyla eda edemez.⁹⁷ Dolayısıyla temel ihtiyaçlar gibi hürriyetler de insanın ahlâkî değerlerinin olmazsa olmaz şartıdır. Bu bağlamda hürriyetin tam bir tanımını ve sınırlarını Hüseyin Kadri şu şekilde ifade eder: "Hürriyet, başkasına zarar vermeyecek her şeyi yapabilmekten ibarettir. Burada ve şimdi manasında her şahsın hâiz olduğu tabî hakları kullanması, toplumun diğer kesimlerinin aynı haklardan faydalanmalarını temin eden ölçü ile sınırlanmıştır. Bu ölçü veya sınır ise ancak kanun ile tayin edilebilir."⁹⁸ Bu açıklamadan hareketle hürriyet ilkesi olarak takvanın insanı anarşizmden koruduğu söylenebilir.

Eşitlik ve hürriyeti ilham eden medeni bir ta'arruf için insanların takva sahibi olması zorunludur. Bu bağlamda takva başkasının hürriyetine saygı duymanın bir ilkesidir. Nitekim Muhammed Ammara'ya göre insanın hakikati hürriyettir ve aynı şekilde hürriyet insan hayatının hakikatidir. Hürriyet en önemli insanî ihtiyaçtır ve insanın insaniliğini gerçekleştirmesi için gereklidir. Hürriyetin olmaması adeta insanın ölmesi gibidir. Çünkü hürriyet olmaksızın insanın dünyadaki hayatı diğer canlılar gibi yeme ve içmekten ibaret kalır.⁹⁹ Dolayısıyla hürriyet hayati bir erdemdir. Hürriyet bir erdem olduğu için de yoksunluğu rezilet hissi verir ve hürriyetsiz bir hayat şahsiyetsizlik olarak addedilir. Bu nedenledir ki İslam'da insan özgürleştirilmeye çalışılırken hakiki bir şahsiyetin önündeki en büyük engel kölelik görülmüştür.¹⁰⁰ Ayrıca kasten bir mümini öldüren kimseye karşılık İslam'da köle azat etmenin (tahriru'r-rakik) emredilmesi aslında özgürlüğe verilen önemi kanıtlamaktadır.¹⁰¹ Bir bakıma köle özgürleştirme iman ve hayatla eşitlenmektedir.¹⁰² Öte yandan kölelik esasında küfrün bir eseri olarak değerlendirilmelidir. Ammara'ya göre küfür dinî-ahlâkî sistemde hükmen ölüm gibidir. İman ise hükmen ölü olanı diriltmek gibidir. Bu yüzden İslam hidayet verdiği anda kişiyi özgürleştirmiştir. Bununla birlikte Allah (cc) iman ve küfrün hakikatini insan iradesine bağlı kılmıştır.¹⁰³ Yani İslam hürriyetle görünür ve kişinin imanı ancak hürriyetle anlam bulur. İslam, özgürleştirdiği zaman da insan için hayat manasına gelen kesin ihtiyaçları ona iade etmiştir. Anlaşılacağı üzere Kur'an'ın insanıyeti kurmadaki yöntemi açıktır. Ammara'ya göre bu, insanın eşya ile ilişkisini düzenlemek ve kendisini esir alan şeylerden onun benliğini özgürleştirmektir.¹⁰⁴

Ta'arufun bütün insanlığa yönelik antropolojik ilkesi Hz. Âdem'in nesli üzerinden eşitlik olarak betimlenirken inanç ilkesi hürriyet üzerinden tesis edilmiştir. Bu nedenle İslam'da inanç hürriyeti koruma altına alınmış, bir insanın dinini terk etmesine zorlanması caiz görülmemiştir. Nitekim İslam'ın ilk döneminde, birisine İslam teklif edildiğinde o kimse bu teklifi kabul etmezse kendi haline bırakılırdı. Ayrıca batıl bir şekilde dine zorlanan kişinin tercihi de zorlama nedeniyle geçersiz sayılırdı. Öte yandan kerhen yapılan işlerin ahirette bir karşılığının olmadığı da belirtilmiştir.¹⁰⁵ Elbette insanlar İslam içinde ve dışında inanç hallerine göre farklı isimlerle kategorize edilebilirler. Örneğin Ebû Hanife (öl. 150/767) inanç kategorilerini özlü bir şekilde ele

96 Ammara, *el-İslam ve'l-hukuku'l-insan*, 18.

97 Ammara, *el-İslam ve'l-hukuku'l-insan*, 19.

98 Kadri, *İnsan Hakları Beyannamesinin İslam Hukuku Açısından İzahı*.47

99 Ammara, *el-İslam ve'l-hukuku'l-insan*, 23.

100 Hayrettin Karaman, *Ana Hatlarıyla İslam Hukuku*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 23.

101 el-Bakara, 02/177; en-Nisâ, 04/92; el-Mâide, 05/89.

102 Ammara, *El-İslam ve'l-Hukuku'l-İnsan*, 23.

103 Ammara vd., *Hakâiku'l-İslam fi mevâciheti şubbehâti'l-müşekkikiyn*, 634.

104 Ammara, *el-İslam ve'l-hukuku'l-insan*, 24.

105 Bk. el-Cevzi, *Nüzhetu'l-a'yun en-nevâzir fi 'ilmi'l-vücûhi ve'n-nezâir*, KRH md.

alırken insanları üç kısma ayırmıştır. İmanında samimi olan mümin, küfründe direnen inkârcı, nifakından vazgeçmeyen münafık. Ebû Hanife'ye göre Allah mümine ameli, kâfire imanı, münafığa da ihlası farz kılmıştır.¹⁰⁶ Fakat buna rağmen zorlama yasaklanmıştır. Özellikle insanın *dini seçme özgürlüğü* İslam inancının en önemli ilkesi olarak yerini almıştır. Allah Kur'ân'da bu ilkeye şu ilâhî hitabıyla beyan etmiştir: "Dinde zorlama yoktur. Artık doğrulukla eğrilik birbirinden ayrılmıştır. O halde kim tâğutu reddedip Allah'a inanursa, kopmayan sağlam kulpa yapışmıştır. Allah işitir ve bilir."¹⁰⁷ Kur'ân'a göre Allah dileseydi herkes zaten inanırdı. Allah dilemedikçe insanların inanması mümkün olmadığına göre¹⁰⁸ insanları cebr ile bir inanca zorlamanın manası yoktur. İnanç hürriyetine delâlet eden ayetlerden biri şudur: "De ki: Hakk, Rabbinizdendir. Öyle ise dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin."¹⁰⁹

Açıktır ki imanda takva ötekinin inancına saygı duymayı gerektirir. Nitekim hiçbir insanın ötekinin tercihleri üzerinde otorite ya da vekil olmaması da kayıt altına alınmıştır. Fakat bu tercih, bir tür kayıtsızlık anlamına gelmez. Bununla birlikte İslam başkalarıyla inanç hakkında *tartışma yöntemini* belirlemiştir.¹¹⁰ "(Resûlüm!) Sen, Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et! Rabbin, kendi yolundan sapanları en iyi bilendir ve O, hidayete erenleri de çok iyi bilir."¹¹¹ Ayetten de anlaşılacağı üzere hakiki bir inanç zorlama ve taklit yerine ikna ve yakîne dayanır.¹¹² Bu sebeple irtidâtın cezası bile ahirete bırakılmıştır. Her ne kadar irtidat ile ilgili hükümler bazı hadislerle dayandırılrsa da bahsedilen olayların teolojik bir irtidatı gerektirdiği hususu tartışmalıdır. Nitekim Abdülaziz ed-Dûrî'ye (1919-2010) göre Ridde savaşları esasında kabile savaşlarının bir devamıdır.¹¹³ Yani irtidat politikası dini değil devlet düzeninin yeniden sağlanmasına dönük bir motivasyona dayanır. Bu nedenle zekât vermeyen isyancıları politik açıdan irtidatla suçlamak doğru olsa da bunu teolojik bir inkârla irtibatlandırmak doğru olmayabilir. Çünkü kalplerde olanı sadece Allah bilir.¹¹⁴ Böyle bir durumda insanların işlediği suçların cezasını kamu vicdanını temsil eden kurumsal adalete havale etmek; dinî-ahlâkî alandaki görüş ayrılıklarını, isimlendirmeleri ve hükümleri de ahirete ertelemek sağduyuya daha uygundur.

Ve son olarak toplumsal alan söz konusu olduğunda bireyin takva bilincinin koruma görevini âlimler üstlenir. Zira Kur'ân'da "peygamberlerin varisleri olan âlimlerin dinin hükümlerini koruma yolunda mücadele azmi içinde olmaları beklenir."¹¹⁵ Nitekim Kur'ân'da Allah'tan gereği gibi sakınanların âlimler olduğu zikredilir.¹¹⁶ Dolayısıyla ayetler üzerinde tedebbür ve tezekkür edip duran âlimlerin (ulu'l el-bab),¹¹⁷ ondaki hikmeti gereği gibi takdir edemeyen ve yaratıcı hakkında sefeh duruma düşüp zulmedenler gibi davranmamaları beklenir.¹¹⁸

Sonuç

Bu çalışmada İslam dininin önemli bir mefhumu olan takva kavramının antropolojik izdüşümleri değerlendirilmiş; *bireysel ve toplumsal* tazammunlar irdelenmiştir. Ayetlerin iç ve dış bağlamlar yoluyla yorumlanması neticesinde elde edilen verilerden hareketle İslam ahlâk

106 Ebû Hanife, "Vasiye", *Âlim ve Mutaallim*, 75 (3).

107 el-Bakara, 02/256.

108 Yûnus 10/99-100.

109 el-Kehf, 18/29.

110 Ammara, *Hakâiku'l-İslam fî mevâciheti şubbehâti'l-müşekkikiyn*, 63.

111 en-Nahl, 16/125.

112 Muhammed Ammara, *Hakâiku'l-İslam fî mevâciheti şubbehâti'l-müşekkikiyn*, 63.

113 Abdülaziz ed-Dûrî, *İlk Dönem İslam Tarihi*, çev. Hayrettin Yücesoy, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016), 18.

114 Ammara, *Hakâiku'l-İslam fî mevâciheti şubbehâti'l-müşekkikiyn*, 632.

115 Kadri, *İnsan Hakları Beyanamesinin İslam Hukuku Açısından İzahı*, 44.

116 Zemahşeri, *Keşşâf*, 3/609.

117 Sa'd 38/29.

118 Zemahşeri, *Keşşâf*, 4/90.

metafiziğinin geniş ve anlamlı bir muhtevaya sahip olduğu kanaatine varılmıştır. Ayrıca beşerî bilimlerde nübüvvet tarihi, nübüvvet sosyolojisi, nübüvvet psikolojisi temaları ile yapılacak akademik incelemelerde gelenek ve modern irtibatının kurulabileceği tespit edilmiştir. Bu çıktıları ek olarak çalışmanın muhtevasından hareketle yapılan analizlerde ayrıca şu sonuçlar elde edilmiştir:

1. Kelime anlamı korunma, sakınma manasına gelen takva kavramının dinî-ahlâk sisteminde Allah'tan korkma şeklindeki yerleşik anlam Allah'a duyulan derin saygı, bilinç, sorumluluk, inanç ve ilkelere bağlılık; can, mal, nesil, din ve akıl emniyetini muhafaza etme anlamında tevil edilebilir.
2. Takva kavramının dinin amaçları (mekâsıd) ile ilişkisi düşünüldüğünde insanın iman etmesi ve salih amellerde bulunması onun benliği ve toplumsal kimliği konusunda eğitici, iyileştirici bir rol oynamaktadır. Bu bağlamda takva sahibi olmak dinî-ahlâk sisteminin teorik ve pratik yönlerinin ta'liminde temel amaçtır. İnsandan beklenen imanını takva ile özümsemesi ve kalpte sükûnet oluşturan bir benlik bilinci ile model toplumun bir parçası olmasıdır. Bu bilinç onun eşref-i mahlûkât olarak yaratılmış olmasının hikmetidir. Dolayısıyla pratik ve teorik vahiy cihetiyle bakıldığında insanın dinî muhtevadaki teolojik dil ve birikim vasıtası ile kendi benliğini inşa etmesi takvanın psiko-sosyal çerçevesini çizmektedir. Bu bağlamda dingin bir benliğin mihverinin takva olduğu söylenebilir.
3. Müslüman benliğin dinginliği toplumsal normlarla sınırlanmaktadır. Bu da insanın evrene, topluma ve tabiata yönelik eylemlerinin iyi olmasını gerektirir. Bu bağlamda takva erdemi; model insanın, diğer insanlarla ilişkilerini medeni ta'arruf ilkesi ile sevk ve idare etmesini; türsel eşitlik düşüncesi ile toplumsal hoşgörüyü benimsemesini, hamiiyetini cehaletle değil ta'arruf ve sekine ile taçlandırmasını, kanunlara aykırı eylemlerde ihkak-ı hak ararken kurumsal adalet müesseselerine müracaat etmesini; iman ve inkâr konusunda başka insanların inancına yönelik hükümleri ahirete bırakmasını, başkasının dinine, inancına, rengine veya milliyetine hakaret etmemesini gerektirmektedir.

Psychosocial Dimensions of Taqwa (God-consciousness): An Evaluation on Self and Socialization Dynamics of Religious Anthropology

Citation: Arvas, Hamdullah. "Psychosocial Dimensions of Taqwa (God-consciousness): An Evaluation on Self and Socialization Dynamics of Religious Anthropology.", *Artuklu Akademi* 11/2 (Dec 2024), 354-374. <https://10.34247/artukluakademi.1526881>

Extended Abstract

In Türkiye, ideological, methodological and political differences between religion and science are cited as reasons for the problem of not being able to delve into tradition in social science branches such as Psychology, Sociology and Religious Education. However, it can be said that when the literal dimension resulting from religion's metaphorical understanding of the basis of social sciences is overcome and the religious content is interpreted correctly, important information will be found that will shed light on the problems of modern times, and the connection between the tradition and the modern established in the academy will be established. In our study, which was designed to be an example for this purpose, the main aim was to reveal the psycho-social dimensions of the concept of taqwa, which is mostly known as fear of God in religious-theological thought. Definitely, one of the most significant religious-moral concepts of Muslim thought is the concept of piety or God-consciousness (taqwa). The concept of God-consciousness is of central importance in synthesizing the subjects of faith, worship, morality and conduct as a holistic way of life for believers who believe in the Islamic theology. Therefore, it is important to reveal the theological, psychological and sociological dimensions of God-consciousness. In our study designed for this purpose, the concept of God-consciousness as a founding principle of man's self, identity and self-conception was examined. Definitely, since the concept of God-consciousness is one of the most important religious-doctrinal concepts of Muslim thought, it has been discussed a lot in the context of terminology and various religious issues, and a significant literature accumulation has been formed about it. As a result, it has been concluded that the correctly interpreted theological axioms of Islam have the potential to make significant contributions to humanity in finding solutions to problems in protecting the self, identity and individuality of man. The data obtained as a result of the interpretation of Qur'anic concepts through internal and external contexts have been interpreted as Islamic moral metaphysics having a broad and meaningful content. The following results were obtained in the research conducted on the dynamics of self and socialization in religious anthropology. I) The established meaning of the concept of taqwa, which literally means protection, avoidance, in the religious-moral system as fear of God, respect for religious beliefs and principles; It is possible to interpret it in the sense of preserving the security of life, property, progeny, religion and mind. II) Considering the relationship between the concept of taqwa and the place of religion, it can be said that a person's faith and doing good deeds play an educational and healing role in his self and social identity. In this context, having taqwa is the main purpose in training the theoretical and practical aspects of the religious-moral system. What is expected from a person is to internalize his faith with piety and to be a part of the model society with a self-consciousness that creates peace in the heart. This consciousness is the reason why he was created as the noblest of creation. Therefore, when viewed from the perspective of practical and theoretical revelation, man's construction of his own self through theological language and knowledge in religious content indicates the psycho-social framework of taqwa. It can be said that this framework is based on human choice and freedom. III) The serenity of the Muslim self is tested by social norms. This requires that human actions towards the universe, society and nature be good. In this context, the concept of taqwa means that the model person manages his relations with other people with the principle of civilized discretion; It requires him to embrace social tolerance with the idea of species equality, to crown his patronage with tranquility rather than ignorance, to apply to institutional justice institutions while seeking justice in illegal actions, and to leave other people's judgments regarding faith and denial to the afterlife. Because the consciousness of piety, as a principle that establishes equality among people, requires moving away from disgust when it comes to other beliefs. Therefore, a model person who says he is a Muslim is expected not to put pressure on someone else's religion, belief, color or nationality. In this context, piety, which is the pivot of a serene

self, means that a socially model person manages his relations with other people according to civilized disposition, adopts social tolerance with the idea of species equality, and crowns his sovereignty with piety; leaving the judgments regarding the free opinions of other people in matters of faith to the afterlife; It requires not to insult anyone's religion, belief, color or nationality.

Kaynakça

- Ammara, Muhammed. vd., *Hakâiku'l-İslam fi mevâciheti şubbehâti'l-müşekkikiyn*, thk. Muhammed Hamdi Zakzûk, Kahire: Vezâretü'l-Evkât, 2002.
- Ammara, Muhammed. *el-İslam ve'l-hukuku'l-insan*. Kuveyt: Alemu'l-Marife, 1985.
- Bağdadî, Abdulkâhir b. Tâhir. *el-Fark beyne'l-fırâk*. Beyrut: Darü'l-Afak, 1977.
- Berger, Peter L. *Kutsal Şemsiye*, çev. Ali Coşkun. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2000.
- Beydâvî, Nasîruddîn Ebû Said Abdullah b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed A. Beyrut: Darü'l-İhyâ-i't-Tûrâs, 1418.
- Bor, Adil. "Kur'ân'da 'Takvâ'nın Bireysel Ve Toplumsal Boyutu". *Diyanet İlmi Dergi* 56/3 (Eylül 2020), 755-780
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali Seyyid Şerif. *Kitâbü't-ta'rifât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Çalışkan, Mehmet. "Hucurât Suresi Bağlamında Takva". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/11 (Haziran 2017), 91-119
- Dumlu, Ömer. *Kur'ân-ı Kerimde Salah Meselesi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1997.
- Dürî Abdulaziz, *İlk Dönem İslam Tarihi*, çev. Hayrettin Yücesoy. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016.
- Ebu Hanife, "el-Fıkhu'l Ebsat", *Alim ve Mutaallim* içinde, thk. Muhammed Zahid el-Kevserî, Kahire: Matbaatü'l-Envâr, 1368.
- 372 Ebü'l-Bekâ, Eyub b. Mûsâ el-Huseynî. *el-Külliyât mu'cam fi mustalahati ve'l-furûgu'l-luğavviyye*, thk. Adnan Derviş - Muhammed Masrî. Kum: Müessesetü'r-Risâle, 1433.
- Fazlurrahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*, çev. Mehmet Paçacı, Ankara. Ankara Okulu Yayınları.
- Fazlurrahman, *İslamî Yenilenme*, çev. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.
- Gözel, Uğur. (2022). İlk Dönem Sûfilerinde Takvâ Anlayışı (Kelâbâzî ve Kuşeyrî Örneği). *Sosyal Ve Beşeri Bilimler Dergisi*, 6(1), 336-357
- İbn Arabî, *Fususul-Hikem*, çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- İbn Cevzî, Cemalettîn Abdurrahman b. Ali. *Nüzhetü'l-a'yun en-nevâzir fi 'ilmi'l-vücûhi ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Abdülkerim Kazım. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- İyibilgin, Orhan. "Müslüman Şahsiyetinin Korunmasında Takvâ Kavramı" *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/25 (Ocak 2024), 172-193
- İzutsu, Toshiku. *Kur'ân'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 1991.
- Kadri, Hüseyin Kazım. *İnsan Hakları Beyannamesinin İslam Hukuku Açısından İzahı*, ed. Osman Ergin, İstanbul: Sinan Matbaası, 1949.
- Karaman, Hayrettin. *Ana Hatlarıyla İslam Hukuku*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.
- Kurt, Abdurrahman, *Din Sosyolojisi*. İstanbul: Sentez Yayınları, 2012.
- Kurtubî, Muhammed bin Ahmet Şemseddin. *el-İlam bima fi ciynu nassara minel fesâd vel evhâm izhâr-ı mehâsini'l-İslâm*, thk. Ahmet Hicazî. Kahire: Daru't- Turas, ts.
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Havazin b. Abdülmelik. *Letâifü'l-İşârât*. thk. İbrâhîm el-Basyunî. Kahire: Heyet el-Mısırî el-Amme, ts.
- Macit, Nadim. *Eylem-Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu*. Samsun: Etüt Yayınları, 2000.
- Mâtüridî, Ebû Mansûr Muhammed. *Tevîlatu Ehli's-Sünne*, thk. Mecdi Baslum. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mustafa Çağrı, "Adâlet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 1/341-343. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslam İdealler ve Gerçekler*, çev. Ahmet Özel. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

Râzî, Fahreddîn. *Mefâtihi'l-gayb*. Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Tûrâs, 1420.

Şekeroğlu, Sami. "Mâtürî' de Zühd Ve Takva Anlayışı" *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (Aralık 2009), 53-64

Taftazânî, Sa' düddin Mesud b. Ömer. *Şerhü'l-mekasid*. thk. Abdurrahman Umeyr, Kum: yy, 1371.

Yiğit, Yasin - Acar, Tuba. "Takva Ölçeği: Geçerlik Güvenirlik Çalışması". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (Aralık 2023), 17-34

Zemahşerî, Ebû'l-Kasım Carullah Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki'l-gavâmidi't-tenzîl*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.

Vezinlerin Yapıları ile Hizâbî-Cüybârî Vezinler Bağlamında Hâfız-ı Şîrâzî ve Fuzûlî'nin Gazellerinin Aruz Ölçüsü Üzerine Bir Karşılaştırma

Nurettin Ertekin | [0000-0003-2744-0447](tel:0000-0003-2744-0447) | nurettin.ertekin@hotmail.com

Dr., Yazı İşleri Müdürü | Hakkari Üniversitesi | Hakkari | Türkiye

<https://ror.org/00nddb461>

Atf: Ertekin, Nurettin. "Vezinlerin Yapıları ile Hizâbî- Cüybârî Vezinler Bağlamında Hâfız-ı Şîrâzî ve Fuzûlî'nin Gazellerinin Aruz Ölçüsü Üzerine Bir Karşılaştırma", *Artuklu Akademi* 11/2 (Aralık 2024), 375-390. <https://10.34247/artukluakademi.1545227>

Öz: Klasik şiirin temel öğelerinin başında gelen aruz vezni, birbirini etkileyen edebiyatların şairlerinin karşılaştırılmasında, karşılaştırmada esas alınması gereken konuların başında gelmektedir. Bu çalışmada klasik Fars edebiyatının önde gelen şairlerinden Hâfız-ı Şîrâzî ile klasik Türk edebiyatının önemli şairlerinden Fuzûlî'nin Türkçe Divanında bulunan gazellerinin aruz vezinleri incelenmiştir. Çalışmanın temel sorusu Fuzûlî'nin gazellerinde vezin açısından bir gazel şairi olan Hâfız-ı Şîrâzî'den etkilenip etkilenmediğinin belirlenmesidir. Nitel çalışma yöntemini benimseyen bu çalışma her iki şairin divanlarında bulunan gazeller ile kendini sınırlandırmıştır. Bu çalışmada aruz vezinlerinin farklı iki kategorisinden faydalanılmış olması, bu kategoriler ile her iki şairin gazellerinin şimdiye kadar karşılaştırılmamış olması, çalışmanın önemini ortaya koymaktadır. Bu çalışmanın bir bölümünde esas alınan ve klasik Türk edebiyatında herhangi bir şairin şiirlerinin aruz vezninin Hizâbî (خیزابی) ve Cüybârî (جویباری) olarak adlandırılan sınıflandırma kapsamında incelenmemiş olması bu çalışmayı ayrıca önemli kılmaktadır. Sonuçta görüldü ki; aruz vezninin kullanımı bakımından Fuzûlî, Hâfız-ı Şîrâzî'den etkilenmemiştir.

Anahtar Kelimeler: Klasik Türk-İslam Edebiyatı, Klasik Fars Edebiyatı, Karşılaştırmalı Edebiyat, Hâfız-ı Şîrâzî, Fuzûlî, Aruz Vezni.

Makale Bilgileri

| | |
|---------------------|---|
| Değerlendirme | İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme |
| Geliş Tarihi | 07.09.2024 |
| Kabul Tarihi | 23.10.2024 |
| Yayın Tarihi | 31.12.2024 |
| Etik Beyan | Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. |
| Benzerlik Taraması | Yapıldı- intihal.net |
| Etik Bildirim | artukluakademi@gmail.com |
| Çıkar Çatışması | Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. |
| Lisans | Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır |
| Dizinleme Bilgileri | Dergi TrDizin, DOAJ, EBSCO, ERIH PLUS, Ulrich's ve ATLA'da taranmaktadır. |

A Comparison on the Structures of Aruz Meter and the Prosody of Hâfız-ı Şîrâzî and Fuzûlî's Ghazals in the Context of Hizâbî- Jûybârî Meters

Nurettin Ertekin | [0000-0003-2744-0447](https://orcid.org/0000-0003-2744-0447) | nurettin.ertekin@hotmail.com

Dr., Editorial Office Manager | University of Hakkari | Hakkari | Türkiye

<https://ror.org/00nddb461>

Citation: Ertekin, Nurettin. "A Comparison on the Structures of Aruz Meter and the Prosody of Hâfız-ı Şîrâzî and Fuzûlî's Ghazals in the Context of Hizâbî- Jûybârî Meters", *Artuklu Akademi* 11/2 (Dec 2024), 375-390. <https://10.34247/artukluakademi.1545227>

Abstract: The prosody, which is one of the basic elements of classical poetry, is one of the issues that should be taken as a basis for the comparison of poets of literatures that influence each other. In this study, the prosody of Hâfız-ı Şîrâzî and Fuzûlî's ghazals are analysed. The fact that two different categories of aruz patterns have been utilised in the study, and that the ghazals of both poets have not been compared with these categories so far, reveals the importance of the study. The fact that the poems of any poet in classical Turkish literature have not been analysed within the scope of the classification called Hizâbî (خیزابی) and Jûybârî (جویباری), which is taken as a basis in a part of the study, makes this study also important.

Keywords: Classical Turkish-Islamic Literature, Classical Persian Literature, Comparative Literature, Hâfız-ı Şîrâzî, Fuzûlî, Aruz Metre.

Article Information

| | |
|-----------------------------|---|
| <i>Reviewers</i> | Two external reviewers / Double-blind |
| <i>Date of Submission</i> | 07.09.2024 |
| <i>Date of Acceptance</i> | 23.10.2024 |
| <i>Date of Publication</i> | 31.12.2024 |
| <i>Ethical Statement</i> | Ethical principles were followed during the preparation of this study. |
| <i>Plagiarism Checks</i> | Done- intihal.net |
| <i>Complaints</i> | artukluakademi@gmail.com |
| <i>Conflict of Interest</i> | No conflict of interest declared |
| <i>License</i> | The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license |
| <i>Indexing Information</i> | The journal is indexed in TrDizin, DOAJ, EBSCO, ERIH PLUS, Ulrich's and ATLA. |

Giriş

Klasik şiirde vezin, şiirin asli unsurlarından birisidir. Klasik şiirde uzun ve kısa hecelerin belli bir düzen ve sistem içinde, ahenk oluşturarak sıralanması esasına dayanan Aruz vezni kullanılmıştır. Temelini Arap edebiyatının attığı aruz, Fars edebiyatında Fars dilinin yapısına göre bazı değişikliklere uğrayarak daha da gelişti. Fars edebiyatında gelişen aruz sistemi, Türk edebiyatına Türkçenin dil yapısına uygun bazı değişiklikler ile geçti. Türklerin Fars edebiyatının aruz sistemini benimsemesinde Türkçede bulunmayan uzun sesli harflerin, bu özelliği ile Fars diline daha yakın olmasının etkili olduğu söylenmektedir.¹

Vezin, aynı zamanda şiir musikisi ile doğrudan ilişkilidir. Şiir ile musiki arasındaki ilişkiyi inceleyenler, şiir ile musikinin farklı annelerin kucağında büyüyen ikizler olduğunu ifade etmişlerdir. Birisinin konuştuğu dilde sesler asıl unsur iken, diğerinin konuştuğu dilde kelimeler asıl unsurdur.² Klasik edebiyat şiirinin özelliklerini belirtirken; “divan şiiri, anlam ile musikinin birleştiği noktada başlar”³ diyenler musiki ile şiirin ayrılmaz bir bütün olduğunu ifade etmek istemişlerdir.

Klasik şiirin musikisini oluşturan öğeler çeşitli tasniflere tabi tutulsa da vezin, her zaman birinci sırada yer almıştır. Özellikle Fars edebiyatında adlandırmada küçük değişiklikler bulunsa da şiir musikisi, dört başlık altında incelenmektedir.⁴ Bunlar; Musiki-yi Bîrûnî (dış musiki), Musiki-yi Kenarî (yan musiki), Musiki-yi Derûnî (iç musiki) ve Musiki-yi Manevidir. Musiki-yi Bîrûnîden kasıt şiirin veznidir. Klasik Türk edebiyatı üzerine çalışmaları bulunan Saraç ise, şiir musikisini oluşturan ahenk unsurlarını altı başlık altında toplamış ve ilk sıraya ölçüyü (aruz) koymuştur.⁵ Yapılan tasniflere baktığımızda vezin, şiir musikisinde her zaman birinci sırada yer almaktadır. Bu da klasik şiirde veznin önemini ortaya koymaktadır.

Vezin, hem şiirin asli unsuru olması ve hem de şiir musikisini oluşturan başat faktör olması nedeni ile farklı şairlerin birbirlerine olan etkilerini incelemede, üzerinde durulması gereken konulardan birisi olmuştur. Şairlerin gazellerinin karşılaştırmasında, şairlerin üsluplarının tespitinde ve birbirlerine olan etkilerini belirlemede kullandıkları aruz vezninin tespiti büyük öneme haizdir.

Bu çalışma, Fars edebiyatının önde gelen şairlerinden Hâfız-ı Şîrâzî'nin gazelleri ile klasik Türk edebiyatının önemli şairlerinden Fuzûlî'nin Türkçe Divanında bulunan gazellerin aruz veznini karşılaştırmaktadır. Dolayısı ile bu çalışmanın sorusu; aruz veznini kullanmada Hâfız-ı Şîrâzî'nin Fuzûlî'nin üzerinde etkisinin olup olmadığı sorusunu ortaya çıkarmaktır. Bu çalışmayı yaparken aruz vezninin iki farklı sınıflandırılmasından faydalanılmıştır. Birinci sınıflandırmada aruz vezinleri yapılarına göre (uzun, tek çeşit, farklı çeşit, mütenavib ve kısa vezinler) incelenmiştir. İkinci sınıflandırma, Dr. Kedkeni tarafından edebiyat literatürüne kazandırılan aruz vezinlerinin Hîzâbî (خيزابى) ve Cûybârî (جويبارى) olarak adlandırıldığı sınıflandırmaya göre yapılmıştır. Bu çalışmanın önemi; Hâfız-ı Şîrâzî ile Fuzûlî'nin gazellerinde kullandıkları aruz vezinlerinin şimdiye kadar yukarıda belirtilen sınıflandırmalara göre incelemeye tabi tutulmamalarıdır. Ayrıca yaptığımız araştırmada klasik Türk edebiyatının bir şairinin gazelleri ilk kez bu çalışma ile Kedkeni'nin tasnifine göre incelemeye tabi tutulmuştur. Bu çalışmada kullanılan

¹ Yakup Şafak “Farsça Aruz Öğretiminde Usûl ve Örnekler”, *Doğu Araştırmaları* 3 (Aralık 2023),1-20.

² Huseyin 'Âli Mellâh, *Peyvendi Mûsikî ü Şi'r* (Tahran: Neşri Fedâ, 1367), Evvel.

³ M.A. Saraç, “Klasik Edebiyat Bilgisine Göre Divan Şiirindeki Ahenk Öğeleri”. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 109 (Eylül 2012), 105-136.

⁴ Muhammed Rida Şefî'i Kedkeni, *Mûsikî-yi Şi'r* (Tahran: Âgâh, 1389), 389-393; Mansûr Ristgâr Fesâyi, *Enva'i Şi'ri Fârsî* (Tahran: İntişârât-i Nuvid, 1380), 72-74.

⁵ Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisine Göre Divan Şiirindeki Ahenk Öğeleri*, 109.

Kedkeni'nin aruz sınıflandırmasının bundan sonra yapılacak çalışmalara öncülük edeceği kanaatindeyiz.

Bu çalışmada Hâfız-ı Şîrâzî'nin gazelleri için Huseyin Ali Yusifi⁶ tarafından hazırlanan *Divân-i Hâfiz* neşri esas alınmıştır.⁷ Fuzûlî'nin gazelleri için Abdülhakim Kılınc tarafından hazırlanan ve Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı tarafından yayımlanan *Fuzûlî Dîvânı*⁸ adlı çalışma esas alınmıştır.⁹ Dolayısı ile bu çalışmada Hâfız-ı Şîrâzî'nin 495, Fuzûlî'nin 294 gazeli incelenmiştir. Fuzûlî Dîvânı'nda yer alan Fuzûlî'ye ait olduğu şüpheli olarak belirtilen gazeller incelemeye tabi tutulmamıştır. Her iki şairin aruz vezinleri üzerine yapılan çalışmalar ile bu çalışmada görülmesi muhtemel farklar, üzerinde çalışılan nüsha farklılığı ve gazel sayısı dikkate alınarak değerlendirilmelidir. Çalışmada geçen beyitlerin Türkçe tercümeleri tarafımızca yapılmıştır.

1. Hâfız-ı Şîrâzî ve Fuzûlî'nin Gazellerinde Kullanılan Aruz Bahirleri

Araştırmamızın bu bölümünde Hâfız-ı Şîrâzî ve Fuzûlî'nin gazellerinde kullanılan aruz bahirleri incelenmiştir. Bu bölümde genel olarak hangi aruz bahirlerini kullandıkları, bu aruz bahirleri ile kaç gazel yazdıkları ve yüzdellik oranları incelenmiştir.

1.1. Hâfız-ı Şîrâzî'nin Gazellerinde Aruz Bahirleri

Hâfız-ı Şîrâzî'nin divanında bulunan 495 gazelde tespit ettiğimiz aruz bahirleri aşağıda tabloda belirtilmiştir. Tabloda her bahir ile kaç gazel yazıldığı ve bunlara ait yüzdellik oranları da tespit edilmiştir. Bahirler en çok kullanılanıdan en az kullanılanına doğru sıralanmıştır.

Tablo 1: Hâfız-ı Şîrâzî'nin Gazellerinde Kullanılan Aruz Bahirleri

| Sıra | Aruz Bahirleri | Gazel Sayısı | Yüzdellik |
|--------|--------------------|--------------|-----------|
| 1 | Remel / رمل | 181 | 36,57 |
| 2 | Muctes / مجتث | 122 | 24,65 |
| 3 | Mudâri' / مضارع | 92 | 18,58 |
| 4 | Hezec / هزج | 76 | 15,35 |
| 5 | Hafif / خفيف | 8 | 1,62 |
| 6 | Recez / رجز | 7 | 1,41 |
| 7 | Mütekârib / متقارب | 4 | 0,81 |
| 8 | Munserih / منسرح | 3 | 0,61 |
| 9 | Serî' / سريع | 1 | 0,20 |
| 10 | Muktedib / مقتضب | 1 | 0,20 |
| Toplam | | 495 | 100,00 |

Hâfız-ı Şîrâzî'nin gazellerine baktığımız zaman, gazelerde on aruz bahrinin kullanıldığını görüyoruz. Bunlar; remel, müctes, mudâri', hezec, hafif, recez mütekârib, munserih, serî' ve muktedib bahirleridir. Ancak Hâfız-ı Şîrâzî gazellerinde en çok dört bahirden (471 gazelde) istifade etmiştir ki bunlar sırasıyla; remel, müctes, mudâri' ve hezectir.

⁶ Huseyin Ali Yusifi, *Divân-i Hâfiz* (Tahran: İntişârât-i Ruzgâr, 138).

⁷ Bu çalışma İran'da esas alınan Kâzvinî ve Hânleri nüshaları ile diğer muteber nüsha ve şerhler üzerine yapıldığı için esas alınmıştır.

⁸ Abdülhakim Kılınc, *Fuzûlî Dîvânı* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021).

⁹ Bu çalışmanın esas alınma sebebi; 15 yazma nüsha ile daha önce yayımlanan Abdülbaki Gölpinarlı, Ali Nihat Tarlan ve Cem Dilçin tarafından yapılan çalışmalar göz önünde bulundurularak yapıldığı için esas alınmıştır.

1.2. Fuzûlî'nin Gazellerinde Aruz Bahirleri

Fuzûlî'nin divanında bulunan 294 gazele ait aruz bahirleri aşağıdaki tabloda gösterilmiştir. Her aruz bahri ile kaç gazel yazıldığı yüzdelik oranları ile gösterilmiştir.

Tablo 2: Fuzûlî'nin Gazellerinde Kullanılan Aruz Bahirleri

| Sıra | Aruz Bahirleri | Gazel Sayısı | Yüzdelik |
|--------|--------------------|--------------|----------|
| 1 | Remel / رمل | 184 | 62,59 |
| 2 | Hezec / هزج | 71 | 24,15 |
| 3 | Mudâri' / مضارع | 23 | 7,82 |
| 4 | Muctes / مجتث | 10 | 3,40 |
| 5 | Munserih / منسرح | 2 | 0,68 |
| 6 | Hafif / خفيف | 1 | 0,34 |
| 7 | Mütekârib / متقارب | 1 | 0,34 |
| 8 | Serî' / سريع | 1 | 0,34 |
| 9 | Kâmil / كامل | 1 | 0,34 |
| Toplam | | 294 | 100,00 |

Fuzûlî, gazellerinde toplam dokuz aruz bahri kullanmıştır. Bunlar; remel, hezec, mudâri', müctes, hafif, munserih, mütekârib, serî' ve kâmil bahirleridir. Gazelerde en çok dört bahir (288 gazelde) kullanmıştır. Bunlar sırasıyla; remel, hezec, mudâri' ve müctestir.

1.3. Karşılaştırma

Her iki şairin aruz bahirlerine baktığımızda Hâfız-ı Şîrâzî'nin Fuzûlî'den bir bahir fazla kullandığı görülmektedir. Hâfız-ı Şîrâzî on bahir, Fuzûlî dokuz bahir kullanmıştır. Her iki şair tarafından kullanılan ortak bahirler sekizdir. Bunlar; remel, müctes, mudâri', hezec, hafif, mütekârib, munserih ve serî'dir. Hâfız-ı Şîrâzî'nin gazellerinde yer verdiği recez ve muktedib bahrini Fuzûlî kullanmamıştır. Fuzûlî'nin gazellerinde kullandığı kâmil bahrini Hâfız-ı Şîrâzî kullanmamıştır.

Her iki şairin gazellerinde en çok kullandıkları dört ortak bahir remel, müctes, mudâri' ve hezectir. Ancak Hâfız-ı Şîrâzî remelden sonra en çok müctes bahrini kullanmış, Fuzûlî ise remelden sonra en çok Hezec bahrini kullanmıştır. Mudâri' bahri her iki şairde de üçüncü sırada yer almaktadır.

Her iki şairin kullandığı dört ortak bahir bulunsa da bunların kullanma oranları birbirinden farklıdır. Hâfız-ı Şîrâzî'nin en çok kullandığı dört ortak aruz bahrinin kullanım oranları birbirlerine yakındır. Remel; %36,57, müctes; %24,65, mudâri'; %18,59 ve hezec; %15,35 oranında kullanılmıştır. Fuzûlî'nin gazellerinde en çok kullanılan dört aruz bahrinin oranları arasında keskin bir düşüş göze çarpmaktadır. Remel; %62,59, Hezec; %24,15, mudâri'; %7,82 ve müctes; %3,40. Dolayısıyla Fuzûlî'nin gazellerinde remel bahri ön plana çıkmaktadır.

2. Hâfız-ı Şîrâzî ve Fuzûlî'nin Gazellerinde Kullanılan Vezinler

Bilindiği gibi aruz bahirleri temelde iki ana gruba ayrılmaktadır. Bunlar; Müttetikü'l-erkan ve Muhtelifu'l-erkandır. Müttetikü'l-erkan bahirler tek çeşit tef'ilelerden oluşan hezec, remel, recez, vâfir, kâmil, mutekârib ve mutedârik bahirleridir. Muhtelifu'l-erkan bahirler ise farklı tef'ilelerden oluşan tevil, medîd, besît, garîb, muşâkil, mudâri', muktedib, müctes, serî' ve hafif bahirleridirler.¹⁰ Bu bölümde Hâfız-ı Şîrâzî ve Fuzûlî'nin gazellerinde kullandıkları uzun, aynı

¹⁰ Ebu'l-Hasan Necefî, *Tebekebendi-yi Wezinhâ-yi Şî'rî Fârsî* (Tahran: Nilufer, 1394), 38-269.

tef'ilelerin tekrarlandığı, aynı tef'ilelerin tekrarlanmadığı, iki farklı tef'ilenin sırayla (münâvebe) tekrarlandığı ve kısa tef'ilelerden oluşan vezinler açısından karşılaştırma yapılacaktır.

2.1. Uzun ve Tek Çeşit (Müttefikü'l-erkan) Tef'ilelerden Oluşan Vezinler

Tablo 3: Hâfız-ı Şîrâzî ve Fuzûlî'nin Gazellerinin Uzun ve Tek Çeşit (Müttefikü'l-erkan) Tef'ilelerden Oluşan Vezinleri.

| Sıra | Bahir | Vezin | Hâfiz | % | Fuzûlî | % |
|--------|--|---|-------|-------|--------|-------|
| 1 | Remel-i müsemmen-i mahbûn-ı eslem | Fâ'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fi'lün | 39 | 7,88 | 0 | 0,00 |
| 2 | Remel-i müsemmen-i mahbûn-ı mahzûf | Fâ'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilün | 37 | 7,47 | 51 | 17,35 |
| 3 | Remel-i müsemmen-i mahbûn-ı maksûr | Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilât | 35 | 7,07 | 0 | 0,00 |
| 4 | Remel-i müsemmen-i mahbûn-ı eslem-i müsebbag | Fâ'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fi'lân | 28 | 5,66 | 0 | 0,00 |
| 5 | Remel-i müsemmen-i maksûr | Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilât | 18 | 3,64 | 0 | 0,00 |
| 6 | Remel-i müsemmen-i mahzûf | Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün | 13 | 2,63 | 130 | 44,22 |
| 7 | Hezec-i müsemmen-i ahreb-i mekfûf-i maksûr | Mef'ûlü Mefâ'ilü Mefâ'ilü Mefâ'il | 10 | 2,02 | 0 | 0,00 |
| 8 | Hezec-i müsemmen-i ahreb-i mekfûf-i mahzûf | Mef'ûlü Mefâ'ilü Mefâ'ilü Fe'ülün | 7 | 1,41 | 7 | 2,381 |
| 9 | Hezec-i müsemmen-i müsebbag | Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilân | 4 | 0,81 | 0 | 0,00 |
| 10 | Hezec-i müsemmen-i mekfûf-i mahzûf | Mefâ'ilü Mefâ'ilü Mefâ'ilü Fe'ülün | 2 | 0,40 | 0 | 0,00 |
| 11 | Hezec-i müsemmen-i ahreb-i müsebbag | Mef'ûlü Mefâ'ilün Mef'ûlü Mefâ'ilân | 1 | 0,20 | 0 | 0,00 |
| 12 | Recez-i müsemmen-i matvî-y-i mahbûn-ı mezal | Müfte'ilun Mefâ'ilün Müfte'ilun Mefâ'ilan | 1 | 0,20 | 0 | 0,00 |
| Toplam | | | 195 | 39,39 | 188 | 63,95 |

380

Hâfız-ı Şîrâzî, uzun ve müttefikü'l-erkan bahirlerden 12 vezin kullanmış, buna karşılık Fuzûlî sadece üç vezinden istifade etmiştir. Hâfız-ı Şîrâzî toplam 195 gazelinde ve %39,39 oranında bu bahirlerden istifade etmiş, Fuzûlî ise 188 gazelinde ve %63,95 oranında istifade etmiştir. Bu oranlar ile Fuzûlî'nin gazellerinin yarısından fazlasının bu vezinlerden oluştuğunu söylemek mümkündür.

Hâfız-ı Şîrâzî bu bahirlerden en çok ve sırasıyla Remel-i müsemmen-i mahbûn-ı eşlem - Fâ'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fi'lün %7,88 oranla, Remel-i müsemmen-i mahbûn-ı mahzûf - Fâ'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilün %7,47 oranla, Remel-i müsemmen-i mahbûn-ı maksûr - Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilât %7,07 oranla vezinlerini kullanmıştır. Kullanılan vezinlerin oranları birbirine yakındır. Fuzûlî'nin ise en çok ve sırasıyla 130 gazel ve %44,22 ile Remel-i müsemmen-i mahzûf - Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün ve 51 gazel ve %17,35 oranla Remel-i müsemmen-i mahbûn-ı mahzûf - Fâ'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilün vezinlerini kullandığı görülmektedir. Dolayısıyla Fuzûlî'nin gazellerinin yarısından fazlası bu vezinlerden oluşmaktadır.

Vezinlerin kullanım tercihleri de her iki şairde farklılık göstermektedir. Fuzûlî'nin birinci tercihi olan Remel-i müsemmen-i mahzûf - Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün Hâfız-ı Şîrâzî'de altıncı sırada, Fuzûlî'nin ikinci tercihi olan Remel-i müsemmen-i mahbûn-ı mahzûf - Fâ'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilün Hâfız-ı Şîrâzî'de de ikinci sırada ve Fuzûlî'nin üçüncü tercihi olan Hezec-i müsemmen-i ahreb-i mekfûf-i mahzûf - Mef'ûlü Mefâ'ilü Mefâ'ilü Fe'ülün Hâfız-ı Şîrâzî'de sekizinci sırada yer almaktadır.

2.2. Uzun ve Farklı Tef'ilelerden (Muhtelifu'l-erkan) Oluşan Vezinler

Tablo 4: Hâfız-ı Şîrâzî ve Fuzûlî'nin Gazellerinin Uzun ve Farklı Tef'ilelerden (Muhtelifu'l-erkan) Oluşan Vezinleri.

| Sıra | Bahir | Vezin | Hâfiz | % | Fuzûlî | % |
|------|---|-----------------------------------|-------|------|--------|------|
| 1 | Mudâri-i müsemmen-i ahreb-i mekfûf-i mahzûf | Mef'ûlü Fâ'ilâtü Mefâ'ilü Fâ'ilün | 39 | 7,88 | 18 | 6,12 |
| 2 | Mudâri-i müsemmen-i ahreb-i mekfûf-i maksûr | Mef'ûlü Fâ'ilâtü Mefâ'ilü Fâ'ilât | 34 | 6,87 | 0 | |

| | | | | | | |
|---|--|--|-----|-------|----|------|
| 3 | Müctess-i müsemmen-i mahbûn-ı eslem-i müsebbâğ | Mefâ'ilün Fe'ilâtün Mefâ'ilün Fi'lân | 34 | 6,87 | 0 | |
| 4 | Müctess-i müsemmen-i mahbûn-ı maksûr | Mefâ'ilün Fe'ilâtün Mefâ'ilün Fe'ilât | 32 | 6,46 | 0 | |
| 5 | Müctess-i müsemmen-i mahbûn-ı eslem | Mefâ'ilün Fe'ilâtün Mefâ'ilün Fi'lün | 27 | 5,45 | 0 | |
| 6 | Müctess-i müsemmen-i mahbûn-ı mahzûf | Mefâ'ilün Fe'ilâtün Mefâ'ilün Fe'ilün | 25 | 5,05 | 10 | 3,40 |
| 7 | Münserih-i müsemmen-i matvî-yi menhûr | Müfte'ilün Fâ'ilâtü Müfte'ilün Fa' | 2 | 0,40 | 1 | 0,34 |
| 8 | Münserih-i müsemmen-i matvî-yi mevkûf-i mekşûf | Müfte'ilün Fâ'ilâtü Müfte'ilün Fâ'ilün | 1 | 0,20 | 0 | |
| | Toplam | | 194 | 39,19 | 29 | 9,86 |

Hâfız-ı Şîrâzî'nin uzun ve muhtelifu'l-erkan vezinlerden sekiz vezin kullandığı görülmektedir. Bu vezinler ile 194 gazel yazmış ve gazellerinin %39,19 u bu vezinlerden oluşmaktadır. Fuzûlî, gazellerinde bu vezinlerden sadece üç vezne yer vermiştir. Bu üç vezinle toplamda %9,86 oranla 29 gazel yazılmıştır.

Hâfız-ı Şîrâzî'nin uzun ve muhtelifu'l-erkan vezinlerden en çok kullandığı üç vezin şöyle sıralanmaktadır. Mudâri'-i müsemmen-i ahreb-i mekfûf-i mahzûf - Mef'ülü Fâ'ilâtü Mefâ'ilü Fâ'ilün birinci sırada, Müctess-i müsemmen-i mahbûn-ı eslem-i müsebbâğ - Mefâ'ilün Fe'ilâtün Mefâ'ilün Fi'lân ve Mudâri'-i müsemmen-i ahreb-i mekfûf-i maksûr - Mef'ülü Fâ'ilâtü Mefâ'ilü Fâ'ilât ikinci sırada ve Müctess-i müsemmen-i mahbûn-ı maksûr - Mefâ'ilün Fe'ilâtün Mefâ'ilün Fe'ilât üçüncü sırada yer almaktadır.

Fuzûlî ise uzun ve muhtelifu'l-erkan vezinlerden sırasıyla; Mudâri'-i müsemmen-i ahreb-i mekfûf-i mahzûf - Mef'ülü Fâ'ilâtü Mefâ'ilü Fâ'ilün, Müctess-i müsemmen-i mahbûn-ı mahzûf - Mefâ'ilün Fe'ilâtün Mefâ'ilün Fe'ilün ve Münserih-i müsemmen-i matvî-yi menhûr - Müfte'ilün Fâ'ilâtü Müfte'ilün Fa' vezinlerini kullanmıştır. Mudâri'-i müsemmen-i ahreb-i mekfûf-i mahzûf - Mef'ülü Fâ'ilâtü Mefâ'ilü Fâ'ilün vezni her iki şairde birinci sırada yer almakta ve kullanım oranları da birbirine yakındır. Hâfız-ı Şîrâzî bu vezni %7,88, Fuzûlî ise %6,12 oranında kullanmıştır. Fuzûlî'nin ikinci sırada verdiği Müctess-i müsemmen-i mahbûn-ı mahzûf - Mefâ'ilün Fe'ilâtün Mefâ'ilün Fe'ilün vezni Hâfız-ı Şîrâzî'de altıncı sırada yer almaktadır.

Hâfız-ı Şîrâzî, kullandığı bu vezinlerden ilk altı sırada yer alanların oranları birbirine yakındır. Birinci sırada yer alan vezin %7,88, altıncı sırada yer alan vezin %5,05 oranında bir kullanıma sahiptirler. İlk altıda yer alan vezinler ile son iki sırada yer alan vezinler arasında keskin bir düşüş görülmektedir. Son iki sırada yer alan vezinler %0,40 ve %0,20 kullanım oranına sahiptirler. Fuzûlî ise bu vezinleri birbirlerine yakın oranlarda kullanmamıştır. En çok kullanılan veznin oranı; %6,12, ikinci sırada %3,40 ve son sırada bulunan veznin oranı %0,34 olarak gerçekleşmiştir.

2.3. Uzun ve Tek Çeşit Tef'ilenin (Müttefikü'l-erkan) Tekrarlandığı Vezinler

Tablo 5: Hâfız-ı Şîrâzî ve Fuzûlî'nin Gazellerinin Uzun ve Tek Çeşit Tef'ilenin (Müttefikü'l-erkan) Tekrarlandığı Vezinleri.

| Sıra | Bahir | Vezin | Hâfız | % | Fuzûlî | % |
|------|-------------------------------|---|-------|------|--------|-------|
| 1 | Hezec-i müsemmen-i sâlim | Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün | 19 | 3,84 | 63 | 21,43 |
| | Recez-i müsemmen-i sâlim | Müstef'ilün Müstef'ilün Müstef'ilün Müstef'ilün | 2 | 0,40 | 0 | 0,00 |
| 2 | Müttekârib-i müsemmen-i sâlim | Fe'ülün Fe'ülün Fe'ülün Fe'ülün | 1 | 0,20 | 1 | 0,34 |
| 3 | Kâmil-i müsemmen-i sâlim | Mütefâ'ilün Mütefâ'ilün Mütefâ'ilün Mütefâ'ilün | 0 | 0,00 | 1 | 0,34 |
| | Toplam | | 22 | 4,44 | 65 | 22,11 |

Uzun, müttefikü'l-erkan ve tef'ilelerin tekrarlandığı vezinler müttefikü'l-erkan bahirlerin salim vezinlerinden oluşmaktadır. Her iki şair de bu vezinlerden üçer adet kullanmışlardır. Hâfız-ı Şîrâzî, Fuzûlî'nin bir gazelinde kullandığı Kâmil-i müsemmen-i sâlim - Mütefâ'ilün

Mütefâ'ilün Mütefâ'ilün Mütefâ'ilün veznini kullanmamıştır. Fuzûlî ise Hâfız-ı Şîrâzî'nin iki gazelinde yer verdiği Recez-i müsemmen-i sâlim - Müstef'ilün Müstef'ilün Müstef'ilün Müstef'ilün veznini kullanmamıştır.

Fuzûlî'nin 63 gazelde ve %21,43 oranında en çok kullandığı Hezec-i müsemmen-i sâlim - Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün vezni Hâfız-ı Şîrâzî de 19 gazel ve %3,84 kullanım oranıyla birinci sırada yer almaktadır. Ancak, Fuzûlî'nin Hâfız-ı Şîrâzî'den daha fazla bu vezne önem verdiği görülmektedir. Genel olarak baktığımızda Fuzûlî'nin Hâfız-ı Şîrâzî'den daha fazla müttetikü'l-erkan bahirlerin salim vezinlerinden istifade ettiği görülmektedir.

2.4. Uzun, Tek Çeşit (Müttetikü'l-erkan) ve Almaşık (Mütenavib) Tef'ilelerden Oluşan Vezinler

Tablo 6: Hâfız-ı Şîrâzî ve Fuzûlî'nin Gazellerinin Uzun, Tek Çeşit (Müttetikü'l-erkan) ve Almaşık (Mütenavib) Tef'ilelerden Oluşan Vezinleri.

| Sıra | Bahir | Vezin | Hâfız | % | Fuzûlî | % |
|------|-------------------------------------|---|-------|------|--------|------|
| 1 | Hezec-i müsemmen-i ahreb | Mef'ûlü Mefâ'ilün Mef'ûlü Mefâ'ilün | 4 | 0,81 | 1 | 0,34 |
| 2 | Recez-i müsemmen-i matvî-y-i mahbûn | Müfte'ilun Mefâ'ilün Müfte'ilun Mefâ'ilün | 4 | 0,81 | 0 | 0,00 |
| 3 | Remel-i müsemmen-i meşkûl | Fe'ilâtü Fa'ilâtün Fe'ilâtü Fa'ilâtün | 3 | 0,61 | 1 | 0,34 |
| 4 | Müttekârib-i müsemmen-i eslem | Fe'lün Fe'ülün Fe'lün Fe'ülün | 3 | 0,61 | 0 | 0,00 |
| 5 | Remel-i müsemmen-i mahbûn | Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilâtün | 0 | 0,00 | 2 | 0,68 |
| | Toplam | | 14 | 2,83 | 4 | 1,36 |

382

Uzun, müttetikü'l-erkan ve mütenavib vezinler; uzun, müttetikü'l-erkan bahirlerde salim olmayan vezinlerden aynı tef'ilenin ardışık veya ikişer tef'ilenin almaşık, münavebe ile sıralandığı vezinlerdir. Hâfız-ı Şîrâzî bu vezinlerden dört vezin, Fuzûlî ise üç vezin kullanmıştır. Fuzûlî'nin kullandığı Remel-i müsemmen-i mahbûn - Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilâtün veznini Hâfız-ı Şîrâzî kullanmamıştır. Hâfız-ı Şîrâzî'nin kullandığı Recez-i müsemmen-i matvî-y-i mahbûn - Müfte'ilun Mefâ'ilün Müfte'ilun Mefâ'ilün ve Müttekârib-i müsemmen-i eşlem - Fe'lün Fe'ülün Fe'lün Fe'ülün vezinlerini Fuzûlî kullanmamıştır.

Her iki şairde bu vezinlere fazla rağbet göstermemiştir. Hâfız-ı Şîrâzî toplam 14 gazelinde bu vezinleri kullanmış, kullanım oranı %2,83 tür. Fuzûlî ise sadece 4 gazelini bu vezinlerle yazmış, kullanım oranı %1,36'dır.

2.5. Uzun, Farklı (Muhtelifu'l-erkan) ve Almaşık (Mütenavib) Tef'ilelerden Oluşan Vezinler

Tablo 7: Hâfız-ı Şîrâzî ve Fuzûlî'nin Gazellerinin Uzun, Farklı (Muhtelifu'l-erkan) ve Almaşık (Mütenavib) Tef'ilelerden Oluşan Vezinleri

| Sıra | Bahir | Vezin | Hâfız | % | Fuzûlî | % |
|------|---------------------------------------|---|-------|------|--------|------|
| 1 | Mudâri'-i müsemmen-i ahreb | Mef'ûlü Fâ'ilâtün Mef'ûlü Fâ'ilâtün | 19 | 3,84 | 5 | 1,70 |
| 2 | Müctess-i müsemmen-i mahbûn | Mefâ'ilün Fe'ilâtün Mefâ'ilün Fe'ilâtün | 4 | 0,81 | 0 | 0,00 |
| 3 | Müktedib-i müsemmen-i matvî-yi mektûl | Fâ'ilâtü Mef'ûlün Fâ'ilâtü Mef'ûlün | 1 | 0,20 | 0 | 0,00 |
| 4 | Münserih-i müsemmen-i matvî-yi mekşûf | Müfte'ilün Fâ'ilün Müfte'ilün Fâ'ilün | 0 | 0,00 | 1 | 0,34 |
| | | | 24 | 4,85 | 6 | 2,04 |

Uzun, muhtelifu'l-erkan ve mütenavib tef'ilelerden oluşan vezinlerden Hâfız-ı Şîrâzî üç vezin, Fuzûlî ise iki vezin kullanmıştır. Her iki şairin çok da rağbet etmediği bu vezinler ile Hâfız-ı Şîrâzî 24 gazelde, Fuzûlî ise altı gazelde kullanmıştır. Kullanım oranı Hâfız-ı Şîrâzî'nin gazellerinde %4,85, Fuzûlî'nin gazellerinde ise %2,04 olarak tespit edilmiştir.

Bu vezinlerden Mudâri'-i müsemmen-i ahreb - Mef'ûlü Fâ'ilâtün Mef'ûlü Fâ'ilâtün her iki şair tarafından en çok kullanılan vezindir. Hâfız-ı Şîrâzî bu vezinle 19 gazel yazmış, Fuzûlî ise 5 gazel yazmıştır. Hâfız-ı Şîrâzî'nin gazelleri içinde bu veznin oranı %3,84, Fuzûlî'nin gazelleri içinde bu veznin oranı %1,70 olarak tespit edilmiştir.

2.6. Kısa ve Tek Çeşit (Müttefikü'l-erkan) Tef'ilelerden Oluşan Vezinler

Tablo 8: Hâfız-ı Şîrâzî ve Fuzûlî'nin Gazellerinin Kısa ve Tek Çeşit (Müttefikü'l-erkan) Tef'ilelerden Oluşan Vezinleri

| Sıra | Bahir | Vezin | Hâfız | % | Fuzûlî | % |
|------|--|-----------------------------|-------|------|--------|------|
| 1 | Hezec-i müseddes-i mahzûf | Mefâ'ilün Mefâ'ilün Fe'ülün | 16 | 3,23 | 0 | 0,00 |
| 2 | Hezec-i müseddes-i maksûr | Mef'ûlün Mefâ'ilün Mefâ'il | 8 | 1,62 | 0 | 0,00 |
| 3 | Remel-i müseddes-i maksûr | Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilât | 5 | 1,01 | 0 | 0,00 |
| 4 | Hezec-i müseddes-i ahreb-i makbûd-i mahzûf | Mef'ûlü Mefâ'ilün Fe'ülün | 4 | 0,81 | 0 | 0,00 |
| 5 | Remel-i müseddes-i mahzûf | Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün | 3 | 0,61 | 0 | 0,00 |
| 6 | Hezec-i müseddes-i ahreb-i makbûd-i maksûr | Mef'ûlü Mefâ'ilün Mefâ'il | 1 | 0,20 | 0 | 0,00 |
| | | | 37 | 7,47 | 0 | 0,00 |

Hâfız-ı Şîrâzî'nin Kısa ve müttefikü'l-erkan tef'ilelerden oluşan vezinleri kullanmış, Fuzûlî ise bu vezinleri hiç kullanmamıştır. Hâfız-ı Şîrâzî bu vezinlerin altı farklı versiyonundan istifade ederek toplamda 37 gazelini bu vezinlerle yazmıştır. Bu vezinler ile yazılan gazellerinin oranı %7,47'dir.

Bu vezinlerden Hezec-i müseddes-i mahzûf - Mefâ'ilün Mefâ'ilün Fe'ülün %3,23 ile ilk sırada, Hezec-i müseddes-i maksûr - Mef'ûlün Mefâ'ilün Mefâ'il %1,62 ile ikinci sırada ve Remel-i müseddes-i maksûr - Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilât ise %1.01 ile üçüncü sırada yer almaktadır.

2.7. Kısa ve Farklı Tef'ilelerden (Muhtelifü'l-erkan) Oluşan Vezinler

Tablo 9: Hâfız-ı Şîrâzî ve Fuzûlî'nin Gazellerinin Kısa ve Farklı Tef'ilelerden (Muhtelifü'l-erkan) Tef'ilelerden Oluşan Vezinleri.

| Sıra | Bahir | Vezin | Hâfız | % | Fuzûlî | % |
|------|--|-------------------------------|-------|------|--------|------|
| 1 | Hafif-i müseddes-i mahbûn-ı maksûr | Fe'ilâtün Mefâ'ilün Fe'ilât | 6 | 1,21 | 0 | 0,00 |
| 2 | Hafif-i müseddes-i mahbûn-ı eslem | Fe'ilâtün Mefâ'ilün Fi'lün | 1 | 0,20 | 0 | 0,00 |
| 3 | Hafif-i müseddes-i mahbûn-ı eslem-i müsebbâğ | Fâ'ilâtün Mefâ'ilün Fi'lan | 1 | 0,20 | 0 | 0,00 |
| 4 | Hafif-i müseddes-i mahbûn-ı mahzûf | Fâ'ilâtün Mefâ'ilün Fa'lün | 0 | 0,00 | 1 | 0,34 |
| 5 | Serî-i müseddes-i matvî-yi mekşûf | Müfte'ilün Müfte'ilün Fâ'ilün | 0 | 0,00 | 1 | 0,34 |
| 6 | Serî-i müseddes-i matvî-yi mevkûf | Müfte'ilün Müfte'ilün Fâ'ılan | 1 | 0,20 | 0 | 0,00 |
| | TOPLAM | | 9 | 1,82 | 2 | 0,68 |

Kısa ve muhtelifü'l-erkan tef'ilelerden oluşan vezinler her iki şair tarafından en az kullanılan vezin grubunu oluşturmaktadır. Bu grupta Hâfız-ı Şîrâzî %1,82 oran ve 9 gazel ile dört farklı vezin kullanmıştır. Fuzûlî ise bu grubun iki farklı vezni ile sadece iki gazel yazmış, kullanım oranı ise %0,68 olarak gerçekleşmiştir.

Hâfız-ı Şîrâzî bu grubun vezinlerinden en çok Hafif-i müseddes-i mahbûn-ı maksûr - Fe'ilâtün Mefâ'ilün Fe'ilât veznini kullanmıştır. Bu vezinle yazdığı 6 gazelin oranı %1,21 dir. Fuzûlî ise bu vezni hiç kullanmamıştır. Her iki şairin bu grubun vezinleri ile ilgili tercihleri tamamen birbirinden farklıdır. Fuzûlî'nin kullandığı iki vezin olan Hafif-i müseddes-i mahbûn-ı mahzûf - Fâ'ilâtün Mefâ'ilün Fa'lün ve Serî-i müseddes-i matvî-yi mekşûf - Müfte'ilün Müfte'ilün Fâ'ilün

vezinlerini Hâfız-ı Şîrâzî tarafından kullanılmamıştır. Dolayısı ile Hâfız-ı Şîrâzî'nin kullandığı dört vezin çeşidini Fuzûlî kullanmamıştır.

2.8. Karşılaştırma

Hâfız-ı Şîrâzî ve Fuzûlî'nin gazellerinin aruz vezinleri yapı bakımından uzun, kısa, müttefikü'l-erkan, muhtelifu'l-erkan ve mütenavib gibi yedi farklı kategoride değerlendirilmiştir. Bu değerlendirme sonucunda Hâfız-ı Şîrâzî'nin gazellerinde 43 farklı aruz veznini kullandığı, Fuzûlî'nin ise 16 farklı vezin kullandığı tespit edilmiştir.

Hâfız-ı Şîrâzî'nin en çok kullandığı beş vezin aşağıda belirtilmiştir.

- a. Remel-i müsemmen-i mahbûn-ı eşlem ve Mudâri'-i müsemmen-i ahreb-i mekfûf-i mahzûf. Bu vezinlerden her biri ile 39 gazel yazmıştır. Toplam oranları %15,76 dir.
 - b. Remel-i müsemmen-i mahbûn-ı mahzûf. 37 gazel bu vezinle yazılmış, oranı 7,47 dir.
 - c. Remel-i müsemmen-i mahbûn-ı maksûr. 35 gazel bu vezinle yazılmış, oran %7,07 dir.
 - d. Müctess-i müsemmen-i mahbûn-ı eslem-i müsebbâğ ve Mudâri'-i müsemmen-i ahreb-i mekfûf-i maksûr. Bu vezinlerden her biri ile 34 gazel yazmıştır. Toplam oranları %13,74 tür.
 - e. Müctess-i müsemmen-i mahbûn-ı maksûr. 32 gazel bu vezinle yazılmış, oran %6,46 dir.
- Fuzûlî'nin en çok kullandığı 5 vezin şu şekilde sıralanmaktadır.
- a. Remel-i müsemmen-i mahzûf. Bu vezinle 130 gazel yazılmış ve kullanım oranı %44,22 dir.
 - b. Hezec-i müsemmen-i sâlim. Bu vezinle 63 gazel yazılmış ve kullanım oranı %21,43 tür.
 - c. Remel-i müsemmen-i mahbûn-ı mahzûf. Bu vezinle 51 gazel yazılmış ve kullanım oranı %17,35 tür.
 - d. Mudâri'-i müsemmen-i ahreb-i mekfûf-i mahzûf. Bu vezinle 18 gazel yazılmış ve kullanım oranı %6,12 dir.
 - e. Müctess-i müsemmen-i mahbûn-ı mahzûf. Bu vezinle 10 gazel yazılmış ve kullanım oranı %3,40 tür.

Hâfız-ı Şîrâzî en çok kullandığı beş vezinle 216 gazel yazmış ve bu gazeller divandaki gazellerin %50,05'ini oluşturmaktadır. Fuzûlî'nin en çok kullandığı beş aruz vezni ile yazdığı gazel sayısı 272 ve kullanım oranı %92,52 dir.

Hâfız-ı Şîrâzî, uzun ve müttefikü'l-erkan ile uzun ve muhtelifu'l-erkan vezinlerinden birbirine çok yakın oranlarda; %39,39 ve %39,19 istifade etmiştir. Fuzûlî'de ise bu iki vezinler arasında hem gazel sayısında ve hem oranlar arasında büyük fark bulunmaktadır. Uzun ve müttefikü'l-erkan vezinlerin oranı %63,95, uzun ve muhtelifu'l-erkan vezinlerin oranı %9,86 dir.

Fuzûlî'nin Kısa ve müttefikü'l-erkan tef'ilelerden oluşan vezinleri hiç kullanmaması, Hâfız-ı Şîrâzî'nin bu gruptan altı farklı vezin kullanması iki şair arasında bariz bir fark olarak göze çarpmaktadır.

Hâfız-ı Şîrâzî'nin gazellerinde en çok kullandığı vezinlere baktığımız zaman Fars edebiyatında en çok kullanılan vezinlere sadık kaldığını görüyoruz. Fars edebiyatında gazelerde en çok 20 aruz vezninin kullanıldığı tespit edilmiştir.¹¹ Bu vezinlerin hepsi Hâfız-ı Şîrâzî tarafından kullanıldığı görülmektedir. Başka bir araştırmada Fars şiirinde en çok 33 aruz vezninin kullanıldığı tespiti yapılmıştır.¹² Tespit edilen bu 33 aruz vezni Hâfız-ı Şîrâzî tarafından kullanılmıştır. Başka bir çalışmada ise Fars şiirinde 300 aruz vezninin kullanıldığını, bunların içinde en güzel ahenkli ve revaçta olanların Hâfız-ı Şîrâzî ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin (1207-

¹¹ Sîrus Şemîsâ, *Seyr-i Gazel Der Şi'rî Fârsî (Ez Ağaz Tâ İmroz)* (Tahran: Fırdevs, 1380), 229-230.

¹² Mes'ûd Ferzâd, "Mecmû'e-yi Evzân-i Şi'rî Fârsî", *Hired û Kûşeş* 650-651 (Defter 4 - 1349), 584-651.

1273) kullandığı aruz vezinleri olduğu ifade edilmiştir.¹³ Dolayısı ile Hâfız-ı Şîrâzî'nin gazellerinde kullandığı vezinler ile Fars edebiyatında en çok kullanılan vezinler arasında yer almaktadırlar. Kaynaklarda Hâfız-ı Şîrâzî'nin musikişinas ve gazelhan olduğu aktarılmaktadır.¹⁴ Hâfız-ı Şîrâzî'nin gazellerinde çok fazla aruz vezni kullanması bu özelliklerinden kaynaklandığı söylenebilir.

Fuzûlî'nin en çok kullandığı vezinlere baktığımız zaman Klasik Türk edebiyatında en çok kullanılan vezinler ile uyduğu görülmektedir. Klasik Türk edebiyatında en çok kullanılan vezinler arasında 1. Sırada yer alan Remel-i müsemmen-i mahzûf - Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün vezni Fuzûlî'nin gazellerinde de 1. sırada yer almaktadır. 2. sırada bulunan Remel-i müsemmen-i mahbûn-ı mahzûf - Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilün veznini Fuzûlî 3. sırada kullanmıştır. 3. sırada bulunan Hezec-i müsemmen-i sâlim - Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün veznini Fuzûlî'nin 2. sırasında bulunmaktadır. Mudâri'-i müsemmen-i ahreb-i mekfûf-i mahzûf - Mef'ülü Fâ'ilâtü Mefâ'ilü Fâ'ilün hem Türk edebiyatında hem de Fuzûlî'de 4. sırada yer almaktadır. Fuzûlî'nin 5. sırada en çok kullandığı vezin Müctess-i müsemmen-i mahbûn-ı mahzûf - Mefâ'ilün Fe'ilâtün Mefâ'ilün Fe'ilün Türk edebiyatında 6. sırada yer almaktadır.¹⁵

3. Hâfız-ı Şîrâzî ve Fuzûlî'nin Gazellerinde Hîzâbî (خيزابی) ve Cûybârî (جويبارى) Vezinler

Aruz vezinlerinin Hîzâbî ve Cûybârî olarak sınıflandırılması ilk defa İranlı akademisyen ve şair Dr. Muhammed Rıza Şefî'î Kedkenî tarafından yapılmıştır.¹⁶ Kedkenî bu sınıflandırmasını aruz vezinlerinin yumuşak, akıcı ve tef'ilelerin tekrarı üzerine kurmuştur. Hîzâb sözlükte dalga, deniz dalgası anlamına gelmektedir.¹⁷ Kedkenî'nin yaptığı tanıma göre hîzâbî vezinler; sert ve hareketlidirler. Vezinlerdeki tef'ileler öyle bir şekildedirler ki duyanların zihninde takti'lerin tekrarlanacağı hissini canlandırmaktadır. Hîzâbî vezinler, aruz bahirlerinin salim vezinleri veya salim ve zihafli vezinlerinden oluşurlar. Öyle ki musikinin ritmi ve tekrarı onlarda hissedilir. Belli bir zaman ve aralıkta göz ve kulağın sahilde deniz dalgasının sürekli aynı şekilde tekrarını beklediği gibi, şiiri duyan veznin takti'lerinin tekrarlanacağını hissetmektedir.¹⁸

Cûybârî vezinleri hîzâbî vezinlerin zıttı olarak algılayabiliriz. Cûybâr, sözlükte küçük ırmakların beslediği büyük ırmak anlamındadır.¹⁹ Cûybârî vezinlerin tef'ileleri özel bir düzenle oluşturulur. Bununla beraber bu vezinler bütün berrak, saydam, güzel olma, beğenilme ve rağbet edilme özelliklerine rağmen tekrar hissini okuyucuya ve dinleyiciye vermemektedir. Vezindeki tef'ileler aynen tekrar olunmamaktadır.²⁰

Kedkenî'nin yaptığı tarife göre yukarıda örneklerini her iki şairde incelediğimiz Tablo 5'teki Uzun, müttefikü'l-erkan vezinler, Tablo 6'daki Uzun, müttefikü'l-erkan ve mütenavib vezinler ile tablo 7'de bulunan Uzun, muhtelifü'l-erkan ve mütenavib vezinler Hîzâbî vezinlerdir. Ancak verdiği örneklerden şunu anlıyoruz. Hîzâbî vezinlerde her tef'ilenin sonunda veya iki tef'ilenin sonunda durak vardır. Mısralar dört veya iki eşit parçaya bölünebilmektedir. Tef'ileler kelimelerin sonunda bitmektedir. Mısraların içinde iç kafiye veya kafiyeler bulunmaktadır. Musammat olma

¹³ Sirus Şemîsâ, *Âşinâ-yi bâ 'Urûd ü Kâfiye* (Tahran: Mitrâ, 1383), 39-42.

¹⁴ Muhammed Ridâ Hâlikî Buruzger, *Şâğ-i Nebât-i Hâfız* (Tahran: Zivâr, 1389), 10.

¹⁵ Mustafa İsen. "Aruzun Anadolu'daki Gelişme Çizgisi". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı- Belleten* 121-122 (1991), 119-125.

¹⁶ Kedkenî'nin hayatı ve eserleri için bk., İsmail Söylemez, Şefî Kedkenî ve Hayırlı Yolculuklar Şiiri -Şair, Araştırmacı, Eleştirmen ve Akademisyen-. *Hafıza* 181-190 (2021), 181-190.

¹⁷ Muhammed Me'în, *Ferheng-i Me'în* (Tahran: Âdinâ, 1381), 1/749.

¹⁸ Kedkenî, *Mûsiki-yi Şî'r*, 393-395.

¹⁹ Ali Ekber Dihhudâ, *Lugatnâme-i Dihhudâ* (Tahran: Danişgâh-i Tahran, 1377), 5/7919.

²⁰ Kedkenî, *Mûsiki-yi Şî'r*, 395-396.

özelliği olan şiirlerin vezinleridir. Dolayısı ile bahirlerin salim vezinleri veya mütenavib vezinler ile yazılan bütün şiirler hîzâbî vezinler ile yazılmış anlamını taşımamaktadır. Şunu diyebiliriz; hîzâbî vezin, bahirlerin salim vezinleri veya mütenavib vezinlerinden oluşmaktadırlar. Örnek verecek olursak:

مرده بدم زنده شدم گریه بدم خنده شدم
دولت عشق آمد ومن دولت پاینده شدم²¹

Murde budem, zinde şodem, gırye budem, xinde şodem
Dovlet-i 'işq âmed û men dovlet-i pâyende şodem²²

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Dîvân-ı Şems'te bulunan yukarıdaki gazeli hîzâbî vezinlere güzel bir örnektir. Gazel, recez-i müsemmen-i matvi - Müfte'ilün Müfte'ilün Müfte'ilün Müfte'ilün vezni ile yazılmıştır. Gazelin ilk mısra'ına baktığımız zaman kelimelerin tef'ilelerde bittiği, durak olduğu, iç kafiyenin kullanıldığı ve gazelin musammat bir gazel olma özelliğini taşıdığı rahatlıkla anlaşılmaktadır. Başka bir örnek verecek olursak:

Yarê me pur, nişan û sur, sîma ji dur, dêm kewkeb e
Ew lebşeker, nazikbeşer, cebhetseher, kakulşeb e^{23,24}

Recez-i müsemmen-i sâlim - Müstef'ilün Müstef'ilün Müstef'ilün Müstef'ilün vezni ile yazılan Melây-i Cizîrî'nin (1570-1640) yukarıda verilen beyti ile başlayan gazeli de hîzâbî vezinlere güzel bir örnek teşkil etmektedir.

386

Dolayısı ile tekrarlanmayan tef'ilelerden oluşan, musammat olma özelliği taşımayan bütün vezinler cûybârî vezinler kategorisinde değerlendirilmelidir.

Hâfız-ı Şîrâzî'nin gazellerine baktığımız zaman 60 gazelin %12,12 oranla salim ve mütenavib vezinler ile yazıldığını ancak bu vezinler ile yazılan gazellerden sadece 24 gazelin duraklı olduğunu ve bu durakların da ikinci tef'ilelerin sonunda bulunduğunu görmekteyiz.

می سوزم از فراق روی از جفا بگردان
هجران بلای ما شد یا رب بلا بگردان²⁵

Mî sûzem ez firâket, rûy ez cefâ begerdan
Hicrân belây-ı ma şod, ya Râb belâ begerdan²⁶

Dolayısı ile yukarıda örneklerini verdiğimiz Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ile Melây-i Cizîrî'nin gazellerinde görülen her tef'ilenin sonunda bir durağın olduğu bir kullanım Hâfız-ı Şîrâzî'de görülmemektedir.

Fuzûlî ise 75 gazelini ve toplamda %25,51 oranında yani gazellerinin ¼'ünü salim ve mütenavib vezinler ile yazmıştır. Bu gazellerden sadece sekiz tanesi duraklı olarak yazılmıştır. Fuzûlî'nin bu gazellerinde ikinci tef'ilelerin sonunda durak bulunmaktadır.

Kimsede ruhsâruna, tâkat-ı nezzâre yoh
'Âşıkı öldürdi şevk, bir nazara çâre yoh²⁷

²¹ Bedüzzaman Fîrûzanfer, *Külliyat-ı Divân-ı Şems-i Tebrîzî* (Tahran: Sedâ-yi Mû'asir, 1388), 1/616.

²² Ölmüş idim, hayat buldum, ağlar idim, güler oldum
Aşk devleti geldi ve ben payidar devlet oldum.

²³ Melâ-yi Cizîrî, *Divân*, Âmâdekâr: Tehsîn İbrâhîm Doskî (İstanbul: Nûbihar 2019), 217.

²⁴ Sevgîmizin çok nişan ve cazibesi var, inci simalıdır, ay yüzlüdür
Tatlı dudaklıdır, nazik tenlidir, şafak alınlıdır, siyah kaküllüdür.

²⁵ Yusîfî, *Divân-ı Hâfız*, 579.

²⁶ Yanıyorum ayrılığından, cefadan döndür yüzünü
Ayrılık belamız oldu, Allah'ım beladan uzak tut.

²⁷ Kılınç, *Fuzûlî Divânı*, 420.

3.1. Karşılaştırma

Her iki şairin divanlarında bulunan gazelleri incelediğimizde Hâfız-ı Şîrâzî'nin de Fuzûlî'nin de hîzâbî vezinleri az kullandıkları, cûybârî vezinlere daha çok rağbet ettikleri tespit edilmiştir. Fuzûlî'nin divanında sadece sekiz duraklı gazel bulunmakta, Hâfız-ı Şîrâzî'nin divanında ise 24 duraklı gazel bulunmaktadır. Dolayısı ile Hâfız-ı Şîrâzî'nin divanında duraklı gazellerin oranı %4,85, Fuzûlî'nin divanında duraklı gazellerin oranı %2,72 olarak gerçekleşmiştir.

Sonuç

Bu çalışmada 1390 yılında vefat eden Fars edebiyatının önde gelen şairi Hâfız-ı Şîrâzî'nin Divan'ı ve Hâfız'dan 166 yıl sonra 1556 yılında vefat eden klasik Türk edebiyatının önemli simalarından olan Fuzûlî'nin Türkçe Divanında bulunan gazellerinin aruz vezni karşılaştırılmıştır. Bu karşılaştırmada aruz vezninin iki farklı sınıflandırması esas alınmıştır. Birinci sınıflandırmada aruz vezninin temel yapısına göre her iki şairin gazelleri incelenmiştir. İkincisinde, aruz vezninin ritmik yapıları baz alınarak, ilk defa Kedkeni tarafından yapılan sınıflandırmaya göre her iki şairin gazelleri incelenmeye tabi tutulmuştur.

Aruz vezninin bahirleri baz alındığında Hâfız-ı Şîrâzî'nin 10 aruz bahrini, Fuzûlî'nin dokuz aruz bahrini kullandığı tespit edilmiştir. Remel bahri her iki şairde en çok kullanılan aruz bahri olsa da, bu bahir Fuzûlî'de daha çok ön plana çıkmaktadır. Fuzûlî, gazellerinin %62,59'u bu bahirle yazmıştır. Hâfız-ı Şîrâzî ise gazellerinin %36,57'sini bu bahirle yazmıştır. Bununla beraber, Fuzûlî, remel bahrinin dört veznini kullanmış ve bu dört vezinden en çok iki vezni sırayla %44,22 ve 17,35 oranla Remel-i müsemmen-i mahzûf- Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün ve Remel-i müsemmen-i mahbûn-ı mahzûf - Fâ'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilün vezinlerini kullanmıştır. Hâfız-ı Şîrâzî ise remel bahrinin dokuz veznini kullanmış ve bu vezinlerden ilk altı sırada yer alanlar arasında birbirine yakın bir kullanım söz konusudur.

Fuzûlî, gazellerinin %86,05'ini iki vezin grubunda toplamıştır. Bunlar; uzun ve Müttefikü'l-erkan vezinler (Tablo:3) ile uzun ve Müttefikü'l-erkan vezinlerin tekrarlanan tef'ilelerden oluşan vezinlerdir (Tablo:5). Hâfız-ı Şîrâzî ise bu iki grup ile gazellerinin %43,84'nü oluşturmuştur. Dolayısı ile Fuzûlî için gazellerini iki vezin grubunda toplamış demek mümkündür. İki şair arasında göze çarpan başka bir fark ise Fuzûlî'nin hiçbir gazelini kısa ve Müttefikü'l-erkan vezinler ile yazmamasıdır (Tablo: 8). Hâfız-ı Şîrâzî, bu guruptan altı farklı vezin kullanmış ve kullanım oranı %7,47 olarak tespit edilmiştir.

Hâfız-ı Şîrâzî, gazellerinde 43 farklı vezin kullanmıştır. Fuzûlî'nin gazellerinde ise kullanılan vezin sayısı 16 olarak tespit edilmiştir. Bu sonuçlara göre Hâfız-ı Şîrâzî'nin gazellerinin Fuzûlî'nin gazellerinden aruz vezni açısından daha renkli olduğu anlaşılmaktadır. Her iki şairin kullandığı bahirler, kullandığı vezinler, kullanım oranları ve vezinlerin çeşitleri göz önünde bulundurulduğunda Fuzûlî'nin Hâfız-ı Şîrâzî'den etkilenmediği sonucuna varılabilir. Fuzûlî'nin Türk edebiyatında en çok kullanılan vezinleri kullanması, Hâfız-ı Şîrâzî'nin de Fars edebiyatında en çok kullanılan vezinlere bağlı kalması da bizi bu sonuca götürmektedir.

Her iki şair de Kedkeni'nin yaptığı aruz tasnifine göre cûybârî vezinlerini daha çok kullanmışlardır. Hîzâbî vezinleri oluşturan salim ve almaşık vezinler her iki şair tarafından kullanılmış olmasına rağmen bu vezinler ile oluşturulan gazel sayısı Fuzûlî'de fazla olsa da Hâfız-ı Şîrâzî daha fazla duraklı gazel yazmıştır. Hîzâbî vezinlerin kullanımı konusunda Hâfız-ı Şîrâzî'nin Fuzûlî üzerinde bir etkisi göze çarpmamaktadır.

A Comparison on the Structures of Aruz Meter and the Prosody of Hâfız-ı Şîrâzî and Fuzûlî's Ghazals in the Context of Hîzâbî- Jûybârî Meters

Citation: Ertekin, Nurettin. "A Comparison on the Structures of Aruz Meter and the Prosody of Hâfız-ı Şîrâzî and Fuzûlî's Ghazals in the Context of Hîzâbî- Jûybârî Meters", *Artuklu Akademi* 11/12 (Dec 2024), 375-390. <https://10.34247/artukluakademi.1545227>.

Extended Abstract

This study compares the prosody of the ghazals of Hâfız-ı Şîrâzî, one of the leading poets of Persian literature, and the ghazals in the Turkish Divan of Fuzûlî, one of the important poets of classical Turkish literature. Therefore, the question of this study is to find out whether Hâfız-ı Şîrâzî had an influence on Fuzûlî in the use of aruz meter. In this study, two different classifications of aruz meter were used. In the first classification, the prosody of aruz is analysed according to its structure (long, one kind, different kinds, mutenavib and short prosody). The second classification was made according to the classification of the aruz vezins called Hîzâbî (خیزابی) and Jûybârî (جویباری), which was introduced to the literary literature by Dr Kedkeni. The importance of this study is that the desiderata used by Hâfız-ı Şîrâzî and Fuzûlî in their ghazals have not been analysed according to the classifications mentioned above until now. In addition, this study is the first time that the ghazals of a poet of classical Turkish literature have been analysed according to Kedkeni's classification. We believe that Kedkeni's classification of aruz used in this study will pioneer future studies. When we look at the aruz bahirs of both poets, it is seen that Hâfız-ı Şîrâzî uses one bahir more than Fuzûlî. Hâfız-ı Şîrâzî used ten bahirs and Fuzûlî used nine bahirs. The common bahirs used by both poets are eight. These are remel, mujtes, mudâri', hezec, light, mutekârib, munserih and serî. Fuzûlî did not use the bahrs of remez and muktedib, which Hâfız al-Shîrâzî included in his ghazals. Hâfız-ı Şîrâzî did not use the bahr of kâmil, which Fuzûlî used in his ghazals. The four most common spices used by both poets in their ghazals are remel, majestes, mudâri' and hezect. However, after remel, Hâfız al-Shîrâzî mostly used majestes, while Fuzûlî mostly used Hezaj after remel. Mudâri' ranks third in both poets. Although there are four common bahrs used by both poets, their usage rates are different from each other. The usage rates of the four most common aruz bahrs used by Hâfız al-Shîrâzî are close to each other. Remel is used at a rate of 36.57%, mujtas at 24.65%, mudâri' at 18.59% and hezaj at 15.35%. In Fuzûlî's ghazals, there is a sharp decline in the rates of the four most commonly used aruz bahrs. Remel; 62,59%, Hezec; 24,15%, mudâri'; 7,82% and mujtes; 3,40%. The prosodies of Hâfız-ı Şîrâzî and Fuzûlî's ghazals were evaluated in seven different categories such as long, short, allied al-erkan, various al-erkan and mutenavib. As a result of this evaluation, it was determined that Hâfız-ı Şîrâzî used 43 different prosodies in his ghazals, while Fuzûlî used 16 different prosodies. When we look at the verses that Hâfız al-Shîrâzî uses most in his ghazals, we see that he sticks to the most commonly used verses in Persian literature. In Persian literature, it has been determined that 20 prosodies are mostly used in ghazals. It is seen that all of these verses are used by Hâfız-ı Şîrâzî. When we look at the verses that Fuzûlî used the most, it is seen that they are in harmony with the most used verses in Classical Turkish literature. When we analysed the ghazals in the divans of both poets, it was found that both Hâfız-ı Şîrâzî and Fuzûlî used hîzâbî meter less and preferred jûybârî meter more. In Fuzûlî's divan there are only eight stanzaed ghazals, whereas in Hâfız al-Shîrâzî's divan there are 24 stanzaed ghazals. Therefore, the ratio of ghazals with stops in Hâfız-ı Şîrâzî's divan is 4.85%, while the ratio of ghazals with stops in Fuzûlî's divan is 2.72%. Fuzûlî categorised 86.05% of his ghazals into two meter groups. These are the long and al-Muttaqîq al-erkan meter (Table:3) and the meter consisting of repeated tef'il of long and al-Muttaqîq al-erkan meter (Table:5). Hâfız-ı Şîrâzî composed 43.84% of his ghazals with these two groups. Therefore, it is possible to say that Fuzûlî gathered his ghazals in two meter groups. Another striking difference between the two poets is that Fuzûlî did not write any of his ghazals in short and Muttafikü'l-erkan meter (Table: 8). Hâfız al-Shîrâzî used six different metres from this group and the rate of usage was found to be 7.47%. Hâfız-ı Şîrâzî used 43 different verses in his ghazals. In Fuzûlî's ghazals, on the other hand, the number of verses used was determined as 16. According to these results, it is understood that Hâfız-ı Şîrâzî's ghazals are

more colourful than Fuzûlî's ghazals in terms of prosody. Considering the bahirs used by both poets, the verses, ratios and types of verses, it can be concluded that Fuzûlî was not influenced by Hâfız-i Şîrâzî. Fuzûlî's use of the most common verses in Turkish literature and Hâfız al-Shîrâzî's adherence to the most common verses in Persian literature lead us to this conclusion. According to Kedkeni's classification of aruz, both poets used jûybârî prosody more. Even though both poets used the salim and alternating rhythms that constitute the Hîzâbî rhythms and even though the number of ghazals composed with these rhythms is higher in Fuzûlî, Hâfız-i Shîrâzî wrote more durational ghazals. Hâfız-i Şîrâzî has no influence on Fuzûlî in the use of Hîzâbî verses.

Kaynakça

- Buruzger, Muhemmed Rıdâ Hâlikî. *Şâğ-i Nebât-i Hâfiz*. Tahran: Zivâr, 1389.
- Dihhudâ, Ali Ekber. *Lugatnâme-i Dihhudâ*. Tahran: Danişgâh-i Tahran, 1377.
- Ferzâd, Mes'ûd. "Mecmû'e-yi Evzân-i Şi'ri Fârsî". *Hired û Kûşeş* 650-651 (Defter 4- 1349), 584-651.
- Fesâyî, Mansûr Ristgâr, *Enva'i Şi'ri Fârsî*. Tahran: İntişârât-i Nuvid, 1380.
- Fürûzanfer, Bedüzzeman. *Külliyat-i Divân-i Şems-i Tebrîzî*. Tahran: Sedâ-yi Mû'asir, 1388.
- İsen, Mustafa. "Aruzun Anadolu'daki Gelişme Çizgisi". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı- Belleten* 121-122 (1991), 119-125.
- Kedkenî, Muhemmed Rida Şefî'i. *Mûsîki-yi Şi'r*. Tahran: Âgâh, 1389.
- Kılınç, Abdülhakim. *Fuzûlî Divânı*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021.
- Me'în, Muhemmed. *Ferheng-i Me'în*. Tahran: Âdînâ, 1381.
- Melâ-yi Cizîrî, *Divân*, Âmâdekâr: Tehsîn İbrâhîm Doskî. İstanbul: Nûbihar 2019.
- Mellâh, Huseyin 'Âli. *Peyvand-i Mûsikî û Şi'r*. Tahran: Neşri Fedâ, 1367.
- Necefî, Ebu'l-Hasan. *Tebekebendi-yi Vezinhâ-yi Şi'ri Fârsî*. Tahran: Nilufer, 1394.
- Saraç, M.A. "Klâsik Edebiyat Bilgisine Göre Divan Şiirindeki Ahenk Ögeleri". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 109 (Eylül 2012), 105-136.
- 390 Söylemez, İsmail. Şefii Kedkeni ve Hayırlı Yolculuklar Şiiri -Şair, Araştırmacı, Eleştirmen ve Akademisyen-. *Hafıza* 181-190 (2021), 181-190.
- Şafak, Yakup. "Farsça Aruz Öğretiminde Usûl ve Örnekler". *Doğu Araştırmaları* 3 (Aralık 2023), 1-20.
- Şemîsâ, Sîrus. *Âşinâ-yi bâ 'Urûd û Kâfiye*. Tahran: Mitrâ, 1383.
- Şemîsâ, Sîrus. *Seyr-i Gazel Der Şi'ri Fârsî (Ez Ağaz Tâ İmroz)*. Tahran: Fırdevs, 1380.
- Yusifî, Huseyin Ali. *Divân-i Hâfiz*. Tahran: İntişârât-i Ruzgâr, 138.

İmam Âsım'ın Eleştiriye Maruz Kalan Kıraatleri

Süleyman Kılıç | [0000-0002-8106-617X](tel:0000-0002-8106-617X) | hfkklcsuleyman@gmail.com

Öğretim Görevlisi Dr. | Selçuk Üniversitesi | İlahiyat Fakültesi | Kur'an-ı Kerim ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı | Konya | Türkiye

<https://ror.org/045hgzm75>

Atıf: Kılıç, Süleyman. "İmam Âsım'ın Eleştiriye Maruz Kalan Kıraatleri", *Artuklu Akademi* 11/2 (Aralık 2024), 391-410. <https://10.34247/artukluakademi.1536955>

Öz: Bu makalede İmam Âsım (ö. 127/745) ve râvileri Hafs b. Süleyman (ö. 180/796) ile Ebû Bekir Şu'be b. Ayyâş'ın (ö. 193/809) eleştirilen kıraatleri konu edilmiştir. Araştırmanın amacı ve sınırı, Âsım ve iki râvisinden gelen rivayetlerin eleştirilenlerini ortaya koymaktır. Âsım'ın bazı kıraat uygulamaları Arap dili ve Mushaf imlasına uygun olmaması gerekçesiyle eleştirilmiştir. Çalışmada Âsım'ın eleştirilen kıraatleri hangileridir? sorusunun cevabını ortaya koymak amaçlanmaktadır. Çalışma, nitel araştırma yöntemlerinden "kaynak tarama" metoduyla yapılacak bir durum çalışmasıdır. Ulaşabildiğimiz kadarıyla Âsım'ın tenkide tâbi tutulmuş on üç kıraati bulunmaktadır. Bu eleştirilerin de Basra ve Bağdat prensibinde yetişen dil âlimleri ve onların öğrencileri tarafından yapıldığı ve bu okuyuşların kıraat âlimleri tarafından normal karşılandığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Kıraat, Âsım, Hafs, Şu'be, Şaz.

Makale Bilgileri

| | |
|---------------------|---|
| Değerlendirme | İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme |
| Geliş Tarihi | 21.08.2024 |
| Kabul Tarihi | 09.10.2024 |
| Yayın Tarihi | 31.12.2024 |
| Etik Beyan | Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. |
| Benzerlik Taraması | Yapıldı- intihal.net |
| Etik Bildirim | artukluakademi@gmail.com |
| Çıkar Çatışması | Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. |
| Lisans | Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır |
| Dizinleme Bilgileri | Dergi TrDizin, DOAJ, EBSCO, ERIH PLUS, Ulrich's ve ATLA'da taranmaktadır. |

Imam Âsim's Controversial Qiraats

Süleyman Kılıç | [0000-0002-8106-617X](tel:0000-0002-8106-617X) | hfkklcsuleyman@gmail.com

Lecturer Dr. | Selçuk University | Faculty of Theology | Department of Qur'an Reading and Qur'an Science
Konya | Türkiye

<https://ror.org/045hgzm75>

Citation: Kılıç, Süleyman. "Imam Âsim's Controversial Qiraats", *Artuklu Akademi* 11/2 (Dec 2024), 391-410. <https://10.34247/artukluakademi.1536955>

Abstract: This article deals with the criticized qiraat of Imam 'Asim (d. 127/745) and his narrators Hafs b. Sulayman (d. 180/796) and Abū Bakr Shu'be b. Ayyāsh (d. 193/809). The aim and limit of the research is to reveal the criticisms against Âsīm and the narrations from his two narrators. Which are the criticized qiraats of Âsīm? Our goal is to reveal the answer to this question. The study is a case study in which the "literature review" method, one of the qualitative research methods, is applied. As far as we can reach, there are thirteen qiraats by Âsīm that were subjected to criticism. It has been established that these criticisms originated from linguists trained in Basra and Baghdad, along with their students, and that these variants were deemed valid by the recitation scholars.

Keywords: Qur'an, Qiraat, Asim, Hafs, Shu'be, Shaz.

Article Information

| | |
|-----------------------------|--|
| <i>Reviewers</i> | Two external reviewers / Double-blind |
| <i>Date of Submission</i> | 21.08.2024 |
| <i>Date of Acceptance</i> | 09.10.2024 |
| <i>Date of Publication</i> | 31.12.2024 |
| <i>Ethical Statement</i> | Ethical principles were followed during the preparation of this study. |
| <i>Plagiarism Checks</i> | Done- intihal.net |
| <i>Complaints</i> | artukluakademi@gmail.com |
| <i>Conflict of Interest</i> | No conflict of interest declared |
| <i>License</i> | The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license. |
| <i>Indexing Information</i> | The journal is indexed in TrDizin, DOAJ, EBSCO, ERIH PLUS, Ulrich's and ATLA. |

Giriş

Hız. Peygamber'e (s.a.v.) inen Kur'an âyetleri bir yandan hafızalara kaydedilirken diğer yandan da o günün şartlarına göre yazı malzemesi olarak kullanılan eşyalar üzerine yazdırılıyordu.¹ Bidayetten nihayete 23 yıllık tenzil sürecinin hitâma ermesiyle son ramazan ayında iki defa "arza-i ahire" yapıp Kur'an-ı Kerim'in, Hız. Peygamber (s.a.v.) dönemine ait kıraati ve yazımı tamamlanmıştı.² Rasûlüllah (s.a.v.) kendisine indirilen Kur'an âyetlerini bir yandan ezberliyor diğer yandan da yazdırıyordu. Ayrıca sahâbileri, Kur'an'ı öğrenmeye teşvik edip onlara öğretiyordu. Arap olmayan toplumların Müslüman olmasıyla birlikte sayısı hızla artan Müslüman nüfusun arasında çocuklar, yaşlılar, farklı lehçe ve dili olan insanlar oldukça fazlaydı. Bu kimselerin Kur'an'ı tek harf/kıraat üzerine tilavet etmelerinin zor olacağı gibi nedenlerle Allah Teâlâ tarafından Cebrail vasıtasıyla Kur'an'ın birden fazla kıraat üzerine (ahrufu's-seb'a) okunmasına müsaade edildi.³ Ruhsata dayalı bu okuyuşlar sahâbe tarafından özümsemi. Netice olarak Hız. Peygamber döneminde Kur'an'ın tamamı birbirinden farklı çeşitli malzemeler üzerine yazılarak kayıt altına alındı ve yedi harf üzere ezberlenerek hafızalarda korundu.

Hız. Ömer (ö. 23/644) hafız sahâbilerin şehit olması sonucunda 'Kur'an'ın zayı olacağından korkuyorum'⁴ diyerek endişesini dile getirmiş ve Hız. Ebû Bekir'i (ö. 13/634) Kur'an'ı toplamaya teşvik etmiştir. Dolayısıyla Hız. Ebû Bekir çeşitli yazı malzemeleri üzerine kayıtlı bulunan Kur'an âyetlerini Zeyd b. Sâbit'in (ö. 45/665 [?]) başkanlığında şahitler huzurunda bir Mushaf haline getirmiştir.⁵ Âyet ve sûre tertipleri, Hız. Peygamber'in (s.a.v.) yazdırıp ezberlettiği kayıtlara uygun olarak birebir korunmuştur. Bu Mushaf, daha sonra Hız. Ömer'e geçmiş, onun vefatından sonra da kızı ve Peygamberimizin (s.a.v.) zevcesi olan Hız. Hafsa'ya (ö. 45/665) verilmiştir. Hız. Hafsa'nın vefatına kadar yanında kalan bu Mushaf, Hız. Osman (ö. 35/656) zamanında çoğaltılmıştır.⁶

İslâm coğrafyasının genişlemesiyle birlikte farklı milletlerden insanlar İslam'a girmiştir. Farklı dillere sahip olan bu kimselerin Müslüman olması, Arap dili ve Kur'an kıraatine yeni bir çalışma kazandırmıştır. Bu dönemde özellikle Kur'an öğretiminde yedi harften kaynaklı birtakım problemler ortaya çıkmıştır. Son tahlilde ruhsata dayalı okuyuşlar Müslümanlar arasında bir takım okuyuş ihtilaflarına neden olmuş, Azerbaycan ve Ermenistan seferlerinden sonra halife Osman (r.a.) duruma el koyup istinsah faaliyetine başlamıştır.⁷ Yaklaşık beş sene süren bu süreç sonunda -farklı rivayetlerin olmasıyla birlikte- biri hilafet makamına diğer nüshalar ise Mekke, Medine, Basra, Kûfe, Şam, Yemen ve Bahreyn'e gönderilmiştir.⁸ Her Mushaf'la birlikte bir de kâri/Kur'an öğretmeni gönderilmiştir. Abdullah b. Sâib (ö. 70/689-90) Mekke'ye, Âmir b. Abdülkays (ö. 55/675) Basra'ya, Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 73/692) Kûfe'ye, Mugîre b. Ebû Şihâb (ö.

¹ Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhif*, thk. Muhibbiddîn Abdussiccân Vâiz (Beyrut: Dâru'l-Beşeri'l-İslâmiyye, 2002), 1/148-149.

² Kıraatin terim manalarından biri şöyledir: "Allah Teala'nın kitabını nakledenlerin dinledikleri gibi, hazıf-isbat, harekeli okuma-sükünlü okuma, vakıf-fasil (vasıl) ve bununla beraber telaffuz şekli, ibdâl ve diğer vecihlerden olan ittifak ve ihtilaflarını bilmektir." Ahmed b. Muhammed el-Bennâ, *İthâfîl-fuzalâi'l-beşer bi'l-kırâ'ati'l-erba'ate 'aşer*, thk. Şaban Muhammed İsmail (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1987), 1/67.

³ Yedi harfle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Abdurrahman Çetin, *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 44-106.

⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi u's-sahih*, nşr. Râid Sabri ibn Übeyy Alfe (Riyad: Dâru'l-Hadara li'n-Neşri ve't-Tevzi', 2010), "Fedâilu'l-Kur'an", 3 (No. 4986).

⁵ Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 1/153-166.

⁶ Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'ati'l-âşr*, thk. Cemalettin Muhammed Şerif (Tanta: Dâru's-Sahâbe, 2014), 1/116; Nebil Muhammed İbrahim Âlu İsmail, *Kıraat İlmî (Doğuşu Gelişmesi ve İslami İlimlere Etkisi)*, çev. Yavuz Frat (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2021), 117-119.

⁷ Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 1/196-215; Ebû Amr Osmân b. Saïd b. Osmân ed-Dânî, *el-Mukni' fi marifeti mersûmi mesâhifi ehli'l-emsâr*, thk. Nura binti Hasan b. Fahd el-Hamid (Riyad: Dâru't-Tedmuriyye, 2010), 141-169.

⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/117.

91/710) Şâm'a gönderilmiş, Zeyd b. Sâbit ise Medine'de kalarak kıraat öğretimiyle görevlendirilmiştir.⁹

Kur'an'da hareke ve noktalamanın bulunmamasından dolayı tilavette lahn yapılabiliyordu. Bu sebepten dolayı da Kur'an-ı Kerim'i okumayı kolaylaştıracak işaretlere gerek duyulmuştu. Dolayısıyla Basra valisi Ziyad b. Ebîh (ö. 53/673), tâbiîn'in büyüklerinden sayılan Ebü'l-Esved ed-Düelî'yi (ö. 69/688) görevlendirip Kur'an-ı Kerim'in harekelenmesini (nakt) sağlamıştır.¹⁰ Daha sonra Ebü'l-Esved ed-Düelî'nin talebeleri Nasr b. Âsım (ö. 89/708) ve Yahya b. Ya'mer (ö. 129/746) benzer harflere noktalama (i'câm) işaretlerini ekleyerek Kur'an'ın lahn yapılmadan okunmasına katkı sunmuşlardır. Sonrasında ise nakt ve i'câm için konulan noktaların karıştırılma problemini önlemek amacıyla Halil b. Ahmed (ö. 175/791) tarafından harflerin minyatüre edilmiş şekilleri eklenerek bu işe en son hali verilmiştir.

Kıraat ihtilaflarının giderek arttığı, vecihleri ve tarikleri birbirinden ayırt edebilecek gücü olmayan kimselerin, bu konuda söz söylediği bir zamanda, kıraat imamlarının yaptığı hizmetler takdirlerin fevkindedir.¹¹ İhtilafların çoğaldığı zabtın azaldığı bir dönemden bahseden İbnü'l-Cezeri (ö. 833/1429) şöyle demektedir: "Bu esnada ümmetin cesur yürekli âlimleri ve imamları, güçlerinin yetebildiği kadar çalıştılar. Doğru ile yanlışın arasını ayırdılar. Harfleri ve kıraatleri toplayıp, vecihleri ve rivayetleri nispet ettiler. Meşhur ile şaz kıraatleri, sahih ile fezz (tek başına kalan, alışılmamış) kıraatlerin arasını, vazettikleri/koydukları/belirledikleri usullere göre ayırdılar."¹²

394

Hz. Osman döneminde ihtilafa sebep olan ruhsata dayalı okuyuşlar, istinsah faaliyetinin yapılmasının ardından bu alanda ihtisas sahibi âlimlerin yetişmesini sağlamıştır. Kur'an-ı Kerim'in harekelenmesi ve noktalanması bu devirde son halini alırken, farklı okuma vecihlerini ahzeden öğrenciler, isimlerine nispet edilecek olan kıraat birikimlerini ortaya koymuş ve artık bu alanda imam sayılan şahsiyetler olarak anılmışlardır. Bu olumlu gelişmelere zıt olarak sahih kıraatle sahih olmayan okumalar birbirine karıştırılmıştır. Bu durum kimi zaman bilerek yapılan bir lahn, kimi zaman da bilinçsizce yapılan bir problem olarak ortaya çıkmıştır. İşte bu tehlikeyi gören kıraat âlimleri bütün gayretlerini ortaya koyarak, birtakım kurallar geliştirmiş ve sahih olan kıraatlerle sahih olmayan kıraatleri birbirinden ayırt etmişlerdir. Artık kıraat vecihleriyle ilgili ihtilafın boyutu yön değiştirip sahih-sahi olmayan bir taksimatla birlikte, sahihlikle ilgili kriterlerin bir kısmını ihtiva etmeyen kıraatlerin şaz kavramıyla isimlendirilmesi yoluna gidilmiştir.

Bir kıraatin sahih kabul edilme şartları şunlardır: Senedinin sahih olması, Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği Mushaftan birine muvafık olması ve Arap dili vecihlerinden birine uygun olma maddeleridir.¹³ İki temel şart kimilerince tespit için yeterli olmakla beraber genel olarak kıraatlerin kabul edilmesi için üç şart ileri sürülmüştür. Bu üç maddeden birini sağlayamayan okuyuş şaz veya zayıf kıraat olarak değerlendirilmiştir.¹⁴ İster yedi kıraat ister on kıraat imamından olsun,

⁹ Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kurân*, thk. Fevâz Ahmed Zemerlî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1995), 1/330; Ahmed Aliyyü'l-İmam, *Tarih ve Dilbilimi Kaynakları Işığında Kur'an'ın 10 Kıraati*, çev. Süleyman Gündüz (İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2010), 60.

¹⁰ Ebü Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dâni, *el-Muhkem fî nakti'l-mesâhif*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 12-13; Abdurrahman Çetin, *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012), 92-93.

¹¹ Necâti Tetik, *Başlangıçtan IX. Hicri Asra Kadar Kıraat İliminin Talimi* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1990), 59.

¹² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/124.

¹³ Ebü'Zür'a Abdurrahman b. Muhammed İbn Zencele, *Hucetü'l-kiraât*, thk. Saîd Afganî (Beyrut: Müessesetü'r-Rasale, 1997), 11-12; Hammûş b. Muhammed el-Kaysî Mekki b. Ebî Tâlib, *el-İbâne an meâni'l-kirâât*, thk. Abdülfettâh İsmâil Şelebi (Kahire: Dâru Nehda, 1960), 51-52; Ebü'l-Kasım (Ebü Muhammed) Şihâbüddin Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm Ebü Şâme el-Makdisî, *İbrâzü'l-meâni min hurzi'l-emânî fi'l-kirââti's-seb'a*, thk. İbrahim Atve Avaz (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1981), 5; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/124.

¹⁴ Ebü Şâme el-Makdisî, *İbrâzü'l-meâni*, 5.

Arap dili vecihlerinden birine veya Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği resmî Mushaftan birinin imlasına uygun olmaması durumunda bu kıraatin senedi sahih olsa dâhi eleştiriyeye tâbi tutularak şaz kıraat olarak değerlendirilmiştir.¹⁵ Bu eleştiriyeyi yapan kimi zaman on kıraat imamından biri kimi zaman da Arap dili ve nahiv âlimi ya da Kur'ân-ı Kerim'i dilsel yönden tefsir eden âlimlerdir.

İmam Âsım'ın (ö. 127/745) kıraatine dair çalışmalar tedvin sürecinden günümüze devam etmektedir. Bu çalışmalar bazen müstakil olarak bazen de diğer imamlarla mukayese edilerek ele alınmıştır. Fakat Âsım'ın eleştiriyeye maruz kalan kıraatleri tespit edebildiğimiz kadarı ile müstakil bir makale olarak çalışılmamıştır. Âsım'ın eleştiriyeye konu olan kıraat vecihlerinin bir kısmı Hasan Hüseyin Havuz'un "*Usûlî ve Ferşî İhtilaflar Açısından Âsım Kıraatı (Şu'be ve Hafıs Rivayeti)*" başlıklı doktora tezinde ele alındığı görülmüştür. Havuz sahih kıraatlerin eleştirilmesine dair 12 örnek sunmuştur.¹⁶ Bu örneklerin bir kısmı Âsım'ın eleştiriyeye maruz kalan kıraat örneklerini içermekte olup eksik yönleri bulunmaktadır. Yani Âsım'ın eleştiriyeye maruz kalan kıraatlerinin belli bir kısmını vermektedir. Anlaşılan Havuz eleştiriyeye maruz kalan sahih kıraatlerden belirli örnekler sunmayı yeterli görmüştür. Dolayısıyla bizim çalışmamızdan farklılık arz etmektedir. Çünkü biz sadece Âsım'ın eleştiriyeye maruz kalan kıraat örneklerini ele alacağız. Bu sebeple Havuz'un eksik bıraktığı kıraat örnekleriyle¹⁷ birlikte Âsım'ın eleştirilen diğer kıraatlerini etraflıca inceleyeceğiz. Ayrıca İdris Yiğit'in "*Temel Meseleleriyle Kıraat ve Tecvid İlminde Lahn Olgusu*" başlıklı doktora tezi bizim çalışmamızla ortak yönleri bulunmaktadır.¹⁸ Yiğit'in tezi yöntem, mahiyet ve kapsam açısından daha farklı bir çalışma olup lahn kavramıyla ilgilidir. Bizim çalışmamız ise daha sınırlı olup sadece Âsım'ın eleştiriyeye maruz kalan kıraat vecihlerini kapsamaktadır.

Bu makalede bir kıraatin sahih olması için öne sürülen kriterlerden Arap dili vecihlerinden birine uygun olma maddesinin, Âsım'ın¹⁹ kıraatinde ihlal edildiği iddiası ele alınacaktır. İmam Âsım'ın kıraatinde ihlal edildiği gerekçesiyle sunulan bu tarz okumalar "*lahn, galat, acem lisanı, mu'ib, münker, zayıf, şaz, caiz değil*" gibi kavramlarla eleştirilmiştir.²⁰ İmam Âsım'ın ve râvileri Hafıs²¹ (ö. 180/796) ile Şu'be (ö. 193/809)²² rivayeti bağlamında eleştiriyeye konu olan kıraat uygulamalarını

¹⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/124.

¹⁶ Hasan Hüseyin Havuz, *Usûlî ve Ferşî İhtilaflar Açısından Âsım Kıraatı (Şu'be ve Hafıs Rivayeti)* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 138-140.

¹⁷ Havuz, ele aldığı maddelerin ikisinde hatalı aktarım bulunmaktadır. Bunlar; Ahzâb 68 ve 11. maddede ele aldığı /hü zamirlerinin sâkin okunmaları. Havuz, *Usûlî ve Ferşî İhtilaflar Açısından Âsım Kıraatı (Şu'be ve Hafıs Rivayeti)*, 138-140; Ferrâ dil yönünden bazı kıraat vecihlerini eleştirmiştir. Ahzâb 68'de bulunan "لغناً كثيراً" lafzını, Âsım dışındaki kıraat imamları "لغناً كثيراً" şeklinde okumuşlardır. İbn Mücâhid, İbn Âmir'in her iki şekliyle de okuduğunu aktarmıştır. Ebûbekir Ahmed b. Musa b. el-Abbâs et-Temimî el-Bağdadî İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-kurâ'ât*, thk. Şevki Dayk (Kahire: Dâru'l-Meârif bi Mısır, 1972), 523-524; Ferrâ, Âsım kıraatini değil (يعني كثيراً), "لغناً كثيراً" şeklinde okunan diğer kıraat imamlarının vechini eleştirmiştir. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf Necâti vd. (Mısır: Dâru'l-Misriyye, 1972), 2/351 İkincisi; hü zamirlerinin sâkin okunmalarıdır. Ferrâ bu gibi yerlerde zamirin sâkin kılınmasının Arap dilinde olduğunu vurgulamıştır. وقد جزم (تجزم الهاء وترفع) (تجزم الهاء وترفع) İlgili yerler için bk. Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/388, 3/284.

¹⁸ İdris Yiğit, *Temel Meseleleriyle Kıraat ve Tecvid İlminde Lahn Olgusu* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 57-141.

¹⁹ Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bakınız: İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, 70-71, 94-97; Ahmed b. Hüseyin el-İsbehânî en-Nisâbüri İbn Mihrân, *el-Gâye fi'l-kurâ'ât*'l-üşr, thk. Muhammed Gayâs el-Cenbâz (Riyad: Dâru's-Sevaf Yayıncılık ve Dağıtım, 1411), 79-96; Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru alâmi'n-nübelâ*; thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 5/256-261; Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Marifetü'l-kurrâ'i'l-kibâr ale't-tabakâti ve'l-asâr*, thk. Tayyar Altıkulaç (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 1995), 1/204-210; Mehmet Ali Sarı, "Âsım b. Behdele", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/475-476.

²⁰ Muhammed Abdülhalik İdime, *Dirâsâtün liuslûbi'l-Kur'âni'l-Kerim* (Kahire: Dâru'l-Hadis el-Kâhire, 2004), 1/40-41.

²¹ Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bakınız: İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, 95-96; Zehebî, *Marifetü'l-kurrâ*, 1/287-290; Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fi esmâi ricâlî'l-kurâ'ât üli'r-rivâye*, thk. Ebû İbrahim Amr b. Abdullah (Kahire: Dâru'l-Lu'luât, 2017), 1/788-790; Tayyar Altıkulaç, "Hafıs b. Süleyman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/118-119.

²² Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bakınız: İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, 94-98; Zehebî, *Marifetü'l-kurrâ*, 1/280-287; Tayyar Altıkulaç, "Ebû Bekr b. Ayyâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/109-110.

konu edinen çalışmamız, bu eleştirilerin hangi gerekçeyle yapıldığı ve bu söylemlere verilen cevabı ele almaktadır.

1. İmam Âsım'ın Eleştiriye Maruz Kalan Kıraatleri

İmam Âsım, Ebû Abdurrahman es-Sülemî'den (ö. 73/692) Alî b. Ebî Tâlib'in (ö. 40/661) kanalıyla aldığı kıraatini üvey evladı olan Hafs'a²³ aktarmıştır. Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53) kıraatini Zirr b. Hubeyş b. Hubâşe'den (ö. 82/701) alan Âsım bu kıraat birikimini de diğer öğrencisi Ebû Bekir Şu'be b. Ayyâs'a öğretmiştir.²⁴ Hafs'ın ve Şu'be'nin aktardığı bazı okuyuşlar eleştiriye maruz kalmıştır. Âsım'ın eleştiriye maruz kalan kıraatleri yedi alt başlıkta ele alınmıştır.

1.1. Bakara Sûresi 2/282. Âyet

...ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا... تَكْتُبُوهَا...²⁵ “Böyle yapmanız Allah katında daha adaletli, şahitlik için daha destekleyici ve şüpheye düşmemeniz için daha uygundur. Borç ilişkisinin, aranızda alıp vererek bitirdiğiniz peşin ticaret olması müstesnadır; onu yazmamanızda sizin için bir sakınca yoktur.”²⁵

Bakara 282'de yer alan “إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً” lafzı, Âsım kıraatine göre “تِجَارَةً حَاضِرَةً” şeklinde fethalı okunurken diğer kırat imamları bu iki kelimeyi dammeli olarak “تِجَارَةً حَاضِرَةً” formunda okumaktadırlar.²⁶ Taberî (ö. 310/923) bu iki kelimedeki çoğunluk okuyuşunun merfu, bazı Kûfe'li kurrânın ise fethalı okuduğunu aktarmakta ve ammenin okuyuşuna muhalif olması hasebiyle fethalı kıraati şaz olarak değerlendirmektedir.²⁷ Ayrıca dil açısından da bu okuyuş vechinin merfu olması gerektiğine dair örnekler sunmaktadır.²⁸ Fakat bu iki kelimenin fethalı okunması nahiv yönünden bir kusur oluşturmamaktadır. Bu iki kelimenin irabı şöyle olmaktadır. “تِجَارَةً” lafzı, “تَكُونَ” nakıs fiilinin haberi olmakta “حَاضِرَةً” kelimesi ise sıfattır. Kâne fiilinin ismi ise gizlidir. Dolayısıyla cümlenin takdiri “إِلَّا أَنْ تَكُونَ هِيَ أَيُّ التِّجَارَةِ” veya “إِلَّا أَنْ تَكُونَ التِّجَارَةَ حَاضِرَةً” şeklindedir.²⁹

Taberî, burada ve sonraki iki alt başlık hâlinde verilen “Mü'min 37 ve Meâric 16” âyetlerdeki eleştirisini, meşhur olan (mesâhifü'l-emsâr: Mekke, Medine, Basra, Kûfe ve Şam) şehirlerdeki kurrânın icma ettikleri kıraatine muhalif olmasından dolayı yapmaktadır. Taberî kendi yaşadığı dönemde önde gelen Mekke, Medine, Basra, Kûfe ve Şam'da meşhur olan kıraatlerden birine muhalif olan veya tek başına okunan kıraatleri şaz kapsamında değerlendirmiştir. Dolayısıyla Taberî'nin şaz algısı bu bölgelerde şöhret bulmamış olan kıraatleri kapsamaktadır. Bu minvalde Âsım'ın tek başına kaldığı kıraatleri onun algısına göre şazdır. Fakat bu şaz olma durumu sahih kıraat için gerekli olan sahih sened, Mushaf'a uygunluk ve Arap dili vecihlerinden birini ihtiva etme kriterlerinden birini ihlal değildir. Bu üç şarta uyan kıraatler genel olarak kabul edilirken, Taberî'ye göre ayrıca bu üç şarta şöhret bulma kaydını getirdiği görülmektedir. Taberî'nin bu tutumu İbn Mücâhid öncesi dönemin kıraat algısını yansıtmaktadır. Kıraat-i aşere imamlarının tek

²³ Hafs'ın tarikleri Ubeydullah b. Sabbâh ve Amr b. Sabbâh'dır. Hafs'ın tariklerinin toplam sayısı 52'dir. Recep Koyuncu - Süleyman Kılıç, “İbnü'l-Cezerî Öncesi Kıraat Ekollerine Genel Bakış”, *Kilitbahir* 23 (18 Eylül 2023), 205.

²⁴ Ebû Bekir Şu'be'nin tarikleri Yahya b. Adem ve Yahya b. Muhammed el-Uleymî'dir. Şu'be'nin tariklerinin toplam sayısı 76'dır. Böylece Âsım'ın râvilerinin tariklerinin sayısı 128 kişi olmaktadır. Koyuncu - Kılıç, “İbnü'l-Cezerî Öncesi Kıraat Ekollerine Genel Bakış”, 205.

²⁵ Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 1/446.

²⁶ İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Sab'a*, 194; İbn Mihrân, *el-Gâye*, 207.

²⁷ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi u'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Riyad: Dâru Hicr, 2001), 5/106-107.

²⁸ Taberî, *Câmi u'l-beyân*, 5/107.

²⁹ Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân Esîrüddin el-Endelüsî Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, thk. Sıtkı Muhammed Cemil (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2010), 2/739.

Hâlbuki bu kelime Arap dilinde جُنُودٌ-جُنُودٌ kelimelerinde olduğu gibi عُدُوَّةٌ-عُدُوَّةٌ şeklinde okunmakta³⁹ ve her iki kıraatinde Hicaz lügatinde bulunduğu vurgulanmaktadır.⁴⁰ Hatta dammeli okuyuşun kıyı kesimde yaşayan halkın lügati olduğu bildirilmekte ve ayn harfinin fethasıyla okunabildiği ve hepsinin aynı anlama geldiği ifade edilmiştir.⁴¹ Ebû Amr'ın dışında Ahfeş (ö. 215/830) "Araplardan kesra dışında başka bir okuyuş işitilmemiştir" diyerek dammeli kıraati eleştirirken Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) ise her iki lehçenin de Arap dilinde var olduğunu hatta dammeli okuyuşun daha çok kullanıldığını aktarmaktadır.⁴² Semîn el-Halebî'nin (ö. 756/1355) Ahfeş'e nispet ederek aktardığı ifade Ahfeş'in "Me'âni'l-Kurân" adlı eserinde yer almamaktadır. Hatta ilgili âyetin tefsirinde her iki kıraatle okunabileceğini aktarmış ayrıca عُدُوَّةٌ kelimesinde yer alan vâv harfinin "العُدِيَّةُ" şeklinde yâ ile okunduğuna dair bilgi de sunmaktadır.⁴³ Bu durumda şu ihtimallerden biri ortaya çıkmaktadır. Ebû Amr'a ya damme ile okunan kıraat ulaşmamıştır ya da Ebû Amr'ın eleştirdiği kıraat damme ile okunan kıraat değil ayn harfinin fetha ile okunmasıdır.⁴⁴ Bu iki ihtimal dâhilinde şunları ifade edebiliriz: Ebû Amr gibi büyük bir âlim bu kelimenin dammeli okunuşunu duymamış olması muhaldir. Çünkü o kıraat ilminde imam olduğu gibi Basra dil ekolünün de kurucusudur. Böyle bir meziyete sahip bir âlimin bu kelimedeki ayn harfinin her iki türlü okunuşunu duymamış olması zayıf bir ihtimaldir. Dolayısıyla Ebû Amr'ın eleştirdiği, dammeli okuma değil, bu kelimedeki ayn harfinin fethalı عُدُوَّةٌ okunmasıdır. Bu kelimedeki Ebû Amr'ın eleştirisinin yanlış aktarıldığı ifadesi daha makul gözükmemektedir. Başka bir ihtimal olarak şöyle de denebilir; Ebû Amr'ın eleştirdiği kıraat ayn harfinin damme ile okunuşu değil, Ahfeş'in şaz okuyuş olarak aktardığı vâv harfinin yerine yâ ile okunan عُدِيَّةٌ kelimesidir. Netice olarak burada yer alan kesralı ve dammeli okuyuşun sahih olduğu görülmektedir.

398

1.5. Tevbe Sûresi 9/30. Âyet

وَقَالَتِ الْيَهُودُ عِزَّىٰرُ بْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمْ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ "Yahudiler "Üzeyir Allah'ın oğludur" dediler, Hristiyanlar da "Mesîh (Îsâ) Allah'ın oğludur" dediler. Bunlar, daha önceki inkârcıların söylediklerine benzer biçimde ağızlarından çıkan sözlerdir. Allah onları kahretsin! (Gerçeklerden) nasıl da yüz çeviriyorlar!"⁴⁵

Tevbe 30'da yer alan "يُضَاهُونَ" kelimesini Âsım hemze ile diğer kıraat imamları hemzesiz olarak "يُضَاهُونَ" şeklinde okumuşlardır.⁴⁶ Hemzeli okuyuşun eleştiriye maruz kaldığı aktarılmıştır. *el-Lübâb fî ulûmi'l-Kitâb* adlı tefsirin müellifi Ebû Hafs Sirâcüddîn, Ukberî'den (ö. 616/1219) naklederek hemzeli okuyuşun zayıf olduğunu aktarmaktadır.⁴⁷ Ukberî "*et-Tibyân*" adlı eserinde "hâ'nın kesrası ve sonra gelen hemzenin dammesiyle okunmuş ve bu zayıftır" diyerek dil yönünden Âsım'ın ismini zikretmeksizin bir eleştiri getirmiştir.⁴⁸ Fakat bu ve benzeri kelimelerde bulunan hemzelerin tahkik edilmesi Sakîf (Adnânîler'e mensup bir Arap) kabilesinin lehçesine

³⁹ İbn Ebû Meryem, *el-Mûdah*, 2/579.

⁴⁰ Bennâ, *İthâf*, 2/80.

⁴¹ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. Abdiddâim Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn fî ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed Harrât (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1994), 5/509.

⁴² Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 5/510; Kastallânî, *Letâ'ifü'l-İşârât*, 5/2274.

⁴³ Ebû'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşî el-Belhî el-Ahfeş, *Me'âni'l-Kurân*, thk. Hudâ Mahmut Kurrâ'ah (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1990), 2/1/350.

⁴⁴ Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 5/510.

⁴⁵ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/757.

⁴⁶ İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, 314; İbn Galbûn, *et-Tezkira*, 286; İbn Mihrân, *el-Gâye*, 268; Kastallânî, *Letâ'ifü'l-İşârât*, 5/2315.

⁴⁷ Havuz, *Âsım Kıraati*, 139.

⁴⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-Ukberî, *et-Tibyân fî irâbi'l-Kurân*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebî, 1972), 2/540-541.

göredir.⁴⁹ Dolayısıyla bu kıraatin sened ve Mushaf imlası kriteriyle birlikte dil şartını da ihtiva etmiş olduğu anlaşılmaktadır.

1.6. Yûnus Sûresi 10/35. Âyet

قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ
 تَحْكُمُونَ “Tanrı diye taptıklarınız içinde hakka götüren biri var mı?” diye sor. De ki: “Hakka götüren yalnız Allah’tır.” Öyleyse hakka götüren mi izlenmeye daha lâyıktır, yoksa rehberlik edilmedikçe bir başına yolunu bulmaktan bile âciz olan mı? Size ne oluyor, nasıl yargıda bulunuyorsunuz böyle?”⁵⁰

Âsım’ın ravisi Hafs, Yûnus 35’te bulunan “لَا يَهْدِي” lafzını yâ’nın fethası, hâ’nın kesrası ve dâl’in şeddesi ile okumaktadır. Âsım’ın diğer ravisi Şu’be ise burada yâ ve hâ’nın kesrası, dâl’in şeddesi ve kesrasıyla “لَا يَهْدِي” şeklinde okumaktadır.⁵¹ Zeccâc, peşi sıra gelen iki kesra sebebiyle kesralı okumanın kötü olduğunu (ردية) belirtmiştir.⁵²

1.7. Yûsuf Sûresi 12/110. Âyet

حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْسَرَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّيَ مَنْ نَشَاءُ وَلَا يُرَدُّ بَأْسُنَا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ
 “Nihayet peygamberler ümitlerini yitirip de kendilerinin yalancı sayıldıklarını anladıkları sırada onlara yardımımız gelir ve dilediğimiz kimse kurtuluşa erdirilir. Fakat, suça gömülmüş olanlardan azabımız geri çevrilmez.”⁵³

Bu âyette yer alan “كُذِّبُوا” kelimesindeki zâl harfi tahfif ve teşdîd ile okunmaktadır. Tahfif ile olan okuyuşu Âsım, Hamza, Kisâî, Ebû Ca’fer ve Halef yapmaktadır. Nâfi, İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir ve Ya’kûb ise zâl harfini şeddeli olarak “كُذِّبُوا” şeklinde okumaktadırlar.⁵⁴

Kûfe kıraat imamlarının çoğunlukta olduğu tahfif ile olan okuyuş Hz. Âişe (ö. 58/678) tarafından eleştirilmiştir. Eleştirel yaklaşımı içeren rivayet Buhârî’de (ö. 256/870) şöyle geçmektedir: Urve b. Zübeyr (ö. 94/713), Hz. Âişe radiyallahu anhâ’ya “وَلَا يُرَدُّ بَأْسُنَا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ” âyetini sorarak şöyle demiştir: “Nebilere yalan mı söylendi, yoksa onlar yalanlandılar mı?” diye sordum. O da “Yalanlandılar,” (كُذِّبُوا) diye cevap verdi. Ben de şöyle dedim: “Nebiler toplumlarının kendilerini yalanladıklarını zaten kesin olarak biliyorlardı. Onların bu bilgisi zan değildi.” Hz. Âişe de “Evet, Yemin ederim ki onlar bunu biliyordu,” dedi. Bu defa ben: “O halde onlar, kendilerine yalan söylendiğini zannediyorlardı,” dedim. Bunun üzerine Hz. Âişe şöyle söyledi: “(O ne biçim söz) Böyle okumaktan Allah’a sığınırım. Nebiler Rablerinin kendilerine yalan söylediğini asla düşünmezler.” Bende; “Öyleyse bu âyet hangi anlama gelir?” diye sordum. O da şöyle cevap verdi: “Sıkıntılar uzayıp da yardım gecikince peygamberler kavimlerinden kendilerini yalancılıkla itham edenlerin iman edeceklerinden ümitlerini kesmişler, inanmış olanların da kendilerini yalanlayacaklarını sanmışlardır. İşte o zaman Allah’ın yardımı gelmiştir”⁵⁵

Hz. Âişe burada tahfifli okuyuş olan kıraati değil yanlış anlaşılmaya müsait olan İbn Abbâs’ın (ö. 68/687-88) yaptığı âyetin tevilini inkâr ettiği aktarılmaktadır.⁵⁶ İbn Abbâs ise burada zamirin “المرسل اليهم” kelimesine ait olup mananın “kendilerine elçi gönderilen halk, peygamberlerin peygamberlik ve iddia da buldukları şeyler hakkında ve iman etmeyen kişilere karşı vadedilen ceza

⁴⁹ Kastallânî, *Letâ’ifü’l-işârât*, 5/2315.

⁵⁰ Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 3/100.

⁵¹ İbn Mücâhid, *Kitâbu’s-Seb’a*, 326; İbn Mihrân, *el-Gâye*, 276.

⁵² Ebû İshâk İbrâhîm Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i-râbuhû*, thk. Abdulcelil Abdur Şelebî (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1988), 3/19; Havuz, *Âsım Kıraatı*, 140.

⁵³ Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 3/263.

⁵⁴ İbn Mücâhid, *Kitâbu’s-Seb’a*, 351-352; İbn Mihrân, *el-Gâye*, 289; İbn Galbûn, *et-Tezkira*, 312; İbn Ebû Meryem, *el-Mûdah*, 2/691; Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzü’l-meânî*, 538-539; Bennâ, *İthâf*, 2/156; Kastallânî, *Letâ’ifü’l-işârât*, 6/2540-2547; Bedir Ahmed el-Ali - Muhammed Fellâh Mendikâr (ed.), *Mushafu Devleti Kuveyt li’l-kirâati’l-aşera* (Kuveyt: Kuveyt Devleti, 2022), 248.

⁵⁵ Buhârî, *Câmiu’l-sahîh*, “Kitâbu’t-Tefsîr”, 6 (No. 4695).

⁵⁶ Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzü’l-meânî*, 538; Kastallânî, *Letâ’ifü’l-işârât*, 6/2541.

hususunda yalanlandıklarını zannettiler” şeklinde tevil etmiştir.⁵⁷ Aslında Hz. Âişe'nin inkâr ettiği anlam “Peygamberler de beşerdir, dolayısıyla zayıf düşebilir ve su-i zan'da bulunmuştur” manasında yapılan tevillerdir ki, bu tarz bir yorum peygamberler hakkında galiz bir ifadedir.⁵⁸ Peygamberler hakkında böyle bir ifade kullanılamaz. Dolayısıyla Hz. Âişe tahfif ile okunması durumunda peygamberlere yaraşmayan böyle mananın onlar hakkında tevil edilmesini inkâr ederek teşdid ile okunması gerektiğini vurgulamıştır. Peygamberler de insan oldukları için birtakım olaylar karşısında bazı duygulara kapılabilirler. Nitekim Bakara sûresinin 214. âyetinde⁵⁹ de müminlerin çektikleri sıkıntı ve geçirdikleri sarsıntılar karşısında peygamberlerin buradakine benzer davranışlar sergiledikleri ifade buyurulmuştur.⁶⁰ Ancak peygamberlerin, Allah'ın vaadinden dönmesini, söz verdiği yardımı yapmayarak onları yalancı çıkarmasını düşünmeleri mümkün değildir.⁶¹ Bu, onların peygamberlik vasıflarına aykırıdır.⁶² Nitekim onlar, en şiddetli sıkıntılar karşısında bile insan gücünün dayanabileceği en son merhaleye kadar dayanmışlardır. Sıkıntı ve ıstıraplar dayanılmaz bir hale geldiği, Allah'tan başka hiçbir ümit kalmadığı anda Allah'ın yardım ve zaferi yetişmiş; peygamberler ve onlara inanan müminler kurtuluşa ermiş, suçlular ise cezalandırılmışlardır.⁶³ İbn Teymiyye de (ö. 728/1328) tahfif ile olan kıraatin inkâr edilemeyeceğini ve İbn Abbâs'ın tahfif ile okuduğuna dair bir rivayeti aktarmaktadır.⁶⁴ Ayrıca Allah'ın peygamberlere bildirdikleri şeyler hakkında şüphe duymayıp kesin olarak inandıklarını, fakat bazen vâdeliden/söz verilenin başka bir şey olduğu halde, Peygamber tarafından içtihat edilerek bu şeyin/işin zan edilen bir vaat ihtimali dâhilinde olabileceği şeklinde bir açıklama yapmaktadır.⁶⁵ Sonuç olarak her iki kıraatte sahihtir.

1.8. Enbiyâ Sûresi 21/88 Âyet

فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْعَمِّ وَكَذَلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ “Bunun üzerine duasını kabul ettik ve onu sıkıntıdan kurtardık. İşte biz iman etmiş olanları böyle kurtarıyoruz.”⁶⁶

Bu âyeti kerimede yer alan “نُنْجِي” kelimesi iki şekilde okunmaktadır. Kıraat imamlarının çoğunluğu Mushaf imlasında olduğu gibi “نُنْجِي” iki nûn harfi ve cîm harfini şeddesiz olarak kesra ile kıraat etmektedir. İmam Âsım'ın Ebû Bekir Şu'be rivayetinde ve İbn Âmir kıraatinde ise tek nûn harfi ve cîm harfinin şeddesiyle “نُجِّي” şekliyle okunmaktadır.⁶⁷

İmam Âsım'ın Ebû Bekir Şu'be rivayetinde olan “نُجِّي” kıraati, dil âlimlerinden Zeccâc (ö. 311/923) ve öğrencisi Ebû Ali el-Fârîsî (ö. 377/987) tarafından “لحن-غلط” (hata) kavramlarıyla eleştiriye maruz kalmıştır. Taberî de bu kelimeyi daha önce ifade edildiği gibi genelin okuyuşuna muhalif olmasından dolayı eleştirmektedir.⁶⁸

⁵⁷ Bennâ, *İthâf*, 2/156.

⁵⁸ Kastallânî, *Letâ'ifü'l-işârât*, 6/2543.

⁵⁹ “Yoksa sizden öncekilerin çektikleriyle karşılaşmadan cennete girebileceğinizi mi sandınız? Onlar öylesine yoksulluk ve sıkıntı çekmişler, öyle sarsılmışlardı ki peygamber ve yanındakiler, “Allah'ın yardımı ne zaman gelecek?” demeye başladılar. Bilesiniz ki Allah'ın yardımı yakındır.”

⁶⁰ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/263-264.

⁶¹ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/263-264.

⁶² Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/263-264.

⁶³ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/263-264.

⁶⁴ Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım (son), Muhammed b. Abdurrahman (Medine: Mecma Melik Fahd, 2004), 15/175.

⁶⁵ İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, 15/180.

⁶⁶ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/697.

⁶⁷ İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, 430; İbn Mihrân, *el-Gâye*, 328; İbn Galbûn, *et-Tezkira*, 328; İbn Ebû Meryem, *el-Mûdah*, 2/866; Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzû'l-meânî*, 601; Bennâ, *İthâf*, 2/266-267; Kastallânî, *Letâ'ifü'l-işârât*, 7/2931; Ali - Mendikâr, *Mushafu Devleti Kuveyt*, 329.

⁶⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16/387.

Zeccâc mushafta bu kelimenin tek nûn harfiyle yazıldığını ve ikinci nûn harfinin cîm harfinin altına gizlendiğini aktardıktan sonra “kim Âsım’dan tek bir nûn harfi ile okunduğunu rivayet ederse bilin ki bu bir lahındır ve böyle bir vecih onun için yoktur” diyerek “نُجِّي” kıraatini, failin zikredilmemiş olması gerekçesiyle eleştirmektedir.⁶⁹ Ebû Ali el-Fârisî, Âsım’ın Ebû Bekir Şu’be rivayetinde “نُجِّي” şeklinde failin zikredilmeden okunduğunu aktardıktan sonra Hafs rivayetinde olduğu gibi “نُجِّي” şeklinde okunan kıraati de aktarmaktadır.⁷⁰ Fârisî, her iki kıraat vechini bildirdikten sonra Şu’be rivayetini eleştirerek burada ki nûn harfinin cîm harfine idğam edilemeyeceğini ifade edip eleştirisine şöyle bir gerekçe sunmaktadır: “Çünkü müdğam olan harf (ن) sakin, idğamın kendisinde gerçekleştiği müdğamun fih (ج) harfi harekelidir. Bu durumda nûn harfi cîm harfine idğam edilemez. Ancak sakin olduğu için ihfa yapılır ve hayşum bölgesinden çıkarılır. Dolayısıyla yazıda bulunmasa da lafızda sabittir ve bu kelimedede idğam yapılır diyen hata (غلط) etmiştir”⁷¹

Kıraat, tefsir ve nahiv âlimi Semîn el-Halebî, “نُجِّي” kıraatinde fiilin “أَجَى-يُجِّي” kalıbından türemiş olduğunu en güzel vechin; “نُجِّي” şeklinde olması gerektiğini fakat bu şekilde okumanın farklı âyetlerde⁷² olduğu gibi dile ağır geleceğini, dolayısıyla bir nûn harfinin hafz edilip “نُجِّي” şekliyle okunmasının dilsel yönden bir problem teşkil etmediğini aktarmaktadır.⁷³ Halebî, Ebû Bekir Şu’be rivayetini de birkaç şekilde dilsel yönden tahlil ederek: “نُجِّي fiili mazi meçhul bir fiildir ve lâmel fiilinde bulunan harf (ي) Bakara 278. âyette (مَا تَقِي مِنَ الرِّبَا) olduğu gibi sakin kılınmıştır. Bu durumda âyetin devamında bulunan “الْمُؤْمِنِينَ” kelimesi bu fiilin mefulü değil mukadder bir fiilin nasp ettiği olmuş olur” dedikten sonra, bu kıraatin mütevâtir olduğunu ve cüretkâr davranan Ebû Ali el-Fârisî ve ondan önce olan Zeccâc’ın lahn ifadelerine iltifat edilmeyeceğini vurgulamaktadır.⁷⁴ Bu âyette yer alan ilgili kıraatin dil âlimleri tarafından eleştiriyeye tabi tutulmasına karşılık olarak, yine dilci kimliğiyle öne çıkmış bir âlimin ifadesiyle sunmamız, kıraat kimliğiyle nüfuz etmiş âlimlerin ifadesine gerek kalmayarak, her iki kıraatin de sahih olduğuna delil olacak niteliktedir. Dolayısıyla imam Âsım’dan rivayet edilen her iki kıraat de sahihtir.

1.9. Hac Sûresi 22/15. Âyet

“Her kim Allah’ın ona (peygamberine) dünyada da âhirette de asla yardım etmeyeceğini düşünüyorsa, bir çaresini bulup göğe uzansın da (ona yapılan yardımı) kessin, sonra baksın, bulduğu çare öfkelendiği şeyi ortadan kaldıracak mı?”⁷⁵

Bu âyeti kerimede yer alan “تَمَّ لَيْقَطُغ” kelimesindeki lâm harfi iki farklı kıraatle okunmaktadır. Âsım, Kâlûn, İbn Kesîr, Hamza, Kisâi, Ebû Ca’fer, Ravh ve Halef Mushaf imlasında olduğu gibi “تَمَّ” şeklinde lâm harfini cezimli okumaktadır. İmam Nâfi’nin ikinci râvisi Vers, Ebû Amr, İbn Âmir ve Ya’kûb’un diğer ravisi Ruveys bu kelimedeki lâm harfini “تَمَّ لَيْقَطُغ” şeklinde kesralı okumaktadırlar.⁷⁶ Bu kelimeyle benzer bir okuyuşta Hac sûresinin 29. âyetinde “تَمَّ لَيْقَطُغُوا” şeklinde

⁶⁹ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbuhû*, 3/403.

⁷⁰ Ebû Ali Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî, *el-Hücce li’l-kurrâi’s-sebu*, thk. Bedreddin Kahveci - Beşir Cüveycâti (Dimaşk: Dâru’l-Me’ mûn li’t-Türâs, 1984), 5/259.

⁷¹ Fârisî, *el-Hücce*, 5/529.

⁷² Örneğin; En’am 152. “تَنكُرُونَ” ve Bakara 85’de “تَنظَاهِرُونَ” muzari fiillerinin başında var olması gereken ikinci tâ harflerinin dile ağır gelmesinden dolayı hafz edilmesi. Yine Furkan sûresi 25. Âyette yer alan “وَنُزِّلَ الْمَلَكُوتُ” mazi fiilinin İbn Kesîr kıraatinde “وَنُزِّلَ” şeklinde iki nûn harfiyle okunması gibi.

⁷³ Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü’l-masûn*, 8/191.

⁷⁴ Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü’l-masûn*, 8/192-193.

⁷⁵ Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 3/719.

⁷⁶ İbn Mücâhid, *Kitâbu’s-Sebu’a*, 434; İbn Mihrân, *el-Gâye*, 331; İbn Galbûn, *et-Tezkira*, 370; İbn Ebû Meryem, *el-Mûdah*, 2/874; Bennâ, *İthâf*, 2/272; Kastallânî, *Letâ’ifu’l-işârât*, 7/2966; Ali - Mendikâr, *Mushafu Deoleti Kuveyt*, 333.

geçmektedir. Âsım öncesinde تَمْ - ف - و harfleri bulunan bütün emir lâmlarını Kur'an'ın neresinde olursa olsun "فَلْيَنْظُرْ - فَلْيَقْضُوا - فَلْيَنْظُرْ" örneklerinde olduğu gibi cezimli okumaktadır.⁷⁷

Bu âyeti kerimedeki İmam Âsım ve onunla aynı okumayı yapan diğer kıraat imamlarının okuyuşu dil âlimi Müberred (ö. 286/900) tarafından eleştirilmiştir. Müberred "فَلْيَنْظُرْ" kelimesinde cezm edici olan lâm harfinin cezimli okunmasını güzel görürken "لَيَقْطَعُ" kelimesindeki lâm harfinin cezimli olarak okunmasını lahn olarak değerlendirmiştir.⁷⁸ Müberred bu okuyuşun lahn olma gerekçesini âyetin başında bulunan "تَمْ" kelimesinin, emir lâmı bulunan kelimeyle birleştirilemeyeceğini ve dolayısıyla ayrı ayrı okunmasına bağlamaktadır.

Ebû Ali el-Fârisî bu kelimeye yer alan lâm harfinin emir lâmı ve aslolanın kesralı olarak okunması gerektiğini ifade etmektedir.⁷⁹ Fârisî, emir lâmı vâv ve fâ harfiyle birlikte kullanıldığı durumlarda vâv ve fâ harfleri kelimedeki asıl bir harf sayıldıkları için emir lâmı cezimli okunabileceğini ifade ettikten sonra تَمْ kelimesinin fâ ve vâvdan farklı olduğunu dolayısıyla emir lâmından önce kullanıldığında ayrı bir kelime olarak değerlendirildiğini ve kıraat imamlarından Ebû Amr'ın burada emir lâmını sakın/cezimli okumadığını aktarmaktadır.⁸⁰ Müberred'din lahn diye adlandırdığı okuma şeklini Fârisî, تَمْ den sonra gelen emir lâmın sakın kılınmasını şiirden delil getirerek تَمْ deki م harfinin و ve ف harflerine benzetilerek böyle okunabileceğini aktarmaktadır.⁸¹ Yine kıraat imamlarından Kisâî, Ebû Ca'fer ve Nâfî'nin ilk râvisi Kâlûn تَمْ kelimesinden sonra gelen هي - هُو - هِيَ zamirinin hâ harfini iskân ederek okumaktadır. Dolayısıyla تَمْ kelimesinden sonra gelen bir harfin sakın kılınmasının başka örnekleri de vardır. Sonuç olarak iki kıraat şekli de sahihtir.

1.10. Neml Sûresi 27/36. Âyet

"فَلَمَّا جَاءَ سُلَيْمَانَ قَالَ أَتُمِدُّونَنِ بِمَالٍ فَمَا آتَيْنِيَ اللَّهُ خَيْرٌ مِمَّا آتَيْتُمُ بَلْ أَنْتُمْ بِهَدْيِكُمْ تَفْرَحُونَ" (Elçiler) Süleyman'a geldiğinde o şöyle dedi: "Siz bana mal yardımı mı yapıyorsunuz? Allah'ın bana verdiği size verdiği daha değerlidir. Hayır, hayır! Bu hediyenizle ancak sizin gibiler sevinir."⁸²

Kur'an-ı Kerim'de bazı kelimelerin sonunda bulunan yâ harfi ister zevâid ister izâfet yâ'sı olsun kıraat imamlarınca vakf ve vasl hallerinde farklı vecihlerle okunmaktadır. Kimi imamlar yâ harfini isbât ederken kimi imamlar da hazf ederek okumaktadır. Bu durum kıraat imamları tarafından oldukça uygulanmaktadır. Ferrâ, Hafs ve diğer kıraat imamlarınca farklı vecihleri bulunan Neml 36'daki "فَمَا آتَيْنِيَ اللَّهُ" lafzındaki zevaid yâ harfinin isbât edilmesini hoş karşılamamıştır. Ferrâ, burada "Bunu sevmedim/hoşlanmadım" diyerek bu vechi eleştirmiştir.⁸³ Bu yâ harfi vakf ve vasl durumuna göre kıraat imamlarınca farklı okunmuştur.

Vasl hâlinde yâ'nın fethalı isbâtı ve vakf'ta sâkin kılınması: Ruveys

Vasl hâlinde yâ'nın fethalı isbâtı ve vakf'ta hazf veya isbâtı: Kâlun, Ebû Amr, Hafs

Vasl hâlinde yâ'nın fethalı isbâtı ve vakf'ta hazfı: Verş ve Ebû Ca'fer

Vasl hâlinde yâ'nın hazfı ve vakf'ta sakın kılınması: Ravh

Vasl ve vakf'ta hazfı: İbn Kesîr, İbn Âmir, Şu'be, Hamza, Kisâî, Halef.⁸⁴

⁷⁷ İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, 435; Fârisî, *el-Hücce*, 5/269.

⁷⁸ Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezid b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred, *el-Muktedab*, thk. Muhammed Abdülhâlik Uzayme (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1964), 2/134.

⁷⁹ Fârisî, *el-Hücce*, 5/269.

⁸⁰ Fârisî, *el-Hücce*, 5/269-270.

⁸¹ Fârisî, *el-Hücce*, 5/270.

⁸² Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/194.

⁸³ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/293-294.

⁸⁴ Ali - Mendikâr, *Mushafu Deoleti Kuveyt*, 380.

1.11. Mücâdele Sûresi 58/1. Âyet

“قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ” Kocası hakkında seninle tartışan ve Allah'a yakınan kadının sözünü Allah işitmiştir. Allah sizin karşılıklı konuşmanızı işitiyordu. Çünkü Allah her şeyi işitmekte ve görmektedir.”⁸⁵

Bu âyeti kerimenin başında bulunan “قَدْ سَمِعَ” kelimesinde قَدْ harfindeki dâl harfi س harfine idğam ve izhar olmak üzere iki şekilde okunmaktadır. Ebû Amr, Hamza, Kisâî, Halef ve İbn Âmir'in râvilerinden Hişâm idğam ile, Nâfi, İbn Kesir, Âsım, Ebû Ca'fer, Ya'kûb ve İbn Âmir'in diğer râvisi İbn Zekvân izhar ile⁸⁶ okunmaktadır.⁸⁷

İmam Kisâî, kim dâl harfini izhar ile okursa yaptığı bu okuyuş Arap olmayanın (أَعْجَمِي) okuyuşudur⁸⁸ diyerek, dâl harfinin sîn harfine idğam edilerek okunması gerektiğini ifade etmiştir Kisâî'nin burada dâl harfinin izhar ile okunması gerektiği görüşünü aktaran kıraat-i aşere imamı ve Hamza'nın iki râvisinden biri olan Halef b. Hişâm el-Bezzâr'dır.⁸⁹ قَدْ kelimesindeki dâl harfi sîn harfine idğam ve izhar edilerek okunduğu başka örneklerde Kur'an-ı Kerim'de bulunmaktadır. Örneğin Mâide 102'de “قَدْ سَأَلَهَا”, Saffât 171'de “وَلَقَدْ سَبَّحْتُ”, Nisâ 22 ve 153'te “مَا قَدْ سَأَلُوا - مَا قَدْ سَأَلَفَ” âyetlerinde de hem izhar hem idğam ile okunmaktadır.

Fakat Kisâî'ye nispet edilen acem okuyuşu sadece Mücadele sûresiyle alakalıdır. Hâlbuki bu sözün sıhhat değeri olsaydı İmam Kisâî Kur'an'ın diğer âyetlerinde bulunan benzer kelimelerdeki okuyuşları da eleştirmesi gerekirdi. Endülüslü dil âlimi ve müfessir Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) burada imam Kisâî'ye nispet edilen görüşün dikkate alınmaması gerektiğini aktarmaktadır.⁹⁰ Âsım ve diğer kıraat imamları tarafından Kur'an'ın farklı yerlerinde benzer kelimelerde bulunan dâl harfinin sîn harfine izhar ederek okunabiliyor olması bu kıraatin acem olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla bu gibi yerlerde idğamlı okuyuşla birlikte izharlı okuma da sahihtir.

1.12. Kiyâmet Sûresi 75/27. Âyet

“وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ” “Yok mu bir şifacı?” dendiğinde”⁹¹

Kiyâmet sûresi 27. âyette yer alan مَنْ kelimesi üzerinde sekte uygulaması sadece Âsım'ın Hafs rivayetinde yer almaktadır. Âsım'ın diğer râvisi Ebû Bekir Şu'be b. Ayyâş ve diğer kıraat-i aşere imamları مَنْ kelimesindeki nûn harfini sonrasında gelen رَاق kelimesindeki râ harfine idğam ederek okumaktadırlar.⁹² Hafs ayrıca Kehf sûresi 1 ve 2. âyetler arasında “وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا * فَيَمَّا لِيُنْذِرَ”, Yasin Sûresi 52. âyette “هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ * مِنْ مَرْقَدِنَا” ve Mutaffifin sûresi 14. âyette “كَأَلَّا بَلَّ رَانَ” sekte ile okunmaktadır.⁹³ Bu yerlerde sekte ile okuyan sadece Hafs'tır.

Âsım'ın Hafs rivayetinde bulunan sekte uygulaması kusurlu sayılıp eleştiriyeye maruz kalmıştır.⁹⁴ Arap dili âlimi İbn Cinnî (ö. 392/1002) nûn harfinin beyan edilmesini irapta kusurlu

⁸⁵ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/258.

⁸⁶ Bennâ, *İthâf*, 2/525; Kastallâni, *Letâ'ifü'l-işârât*, 9/3954.

⁸⁷ İdğamla alakalı ayrıntılı bilgi için bakınız: İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, 113-123; İbn Ebû Meryem, *el-Mûdah*, 1/193-207; Kastallâni, *Letâ'ifü'l-işârât*, 2/752-755.

⁸⁸ Kastallâni, *Letâ'ifü'l-işârât*, 9/3954; İdime, *Dirâsât*, 1/40.

⁸⁹ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 10/120; Kastallâni, *Letâ'ifü'l-işârât*, 2/753.

⁹⁰ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 10/120.

⁹¹ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/510.

⁹² İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, 661; İbn Galbûn, *et-Tezkira*, 522; İbn Ebû Meryem, *el-Mûdah*, 3/1318-1319.

⁹³ Kastallâni, *Letâ'ifü'l-işârât*, 6/2743-2744.

⁹⁴ İdime, *Dirâsât*, 1/40.

(فَمُعِيبٌ), lafızda tiksindirici (مُعِيبٌ) olarak değerlendirmiş ve sekte yapılmamasını dilsel yönden eleştirmiştir.⁹⁵

Sektenin neden yapıldığıyla alakalı farklı gerekçelendirmeler yapılsa da⁹⁶ burada asıl olanın İmam Âsım'ın Ebû Abdurrahman es-Sülemî'den aldığı kıraati Hafs'a bu şekilde öğretmiş olması ve bugüne kadar sekte yapılarak ulaşmasıdır.

1.13. Bir Kelimede Bulunan İki Hemzenin Tahkiki

İmam Âsım, Kur'ân-ı Kerim'de bulunan iki hemzeli kelimeleri ister bir kelimedede ister farklı kelimelerde bulunsun tahkik ile okumaktadır.⁹⁷ Sadece iki hemzenin bir kelimedede bulunduğu ve teshil ile okunduğu yer Fussilet sûresi 44. âyette geçen "ءَأَعْجَمِي" kelimesidir. Bu kelimedede bulunan iki hemzeyi Âsım'ın râvilerinden Şu'be tahkik, Hafs ise ikinci hemzeyi teshil ile okumaktadır.⁹⁸

İbn Cinnî farklı kelimedede bulunan iki hemzenin tahkik ile okunmasını zayıf olarak kabul etmiş ve lahn olmadığını da vurgulamıştır.⁹⁹ Fakat bir kelimedede bulunan iki hemzenin tahkik ile okunmasını lahn olarak değerlendirmiştir. Yani iki hemze aynı kelimedede bulunur ve tahkik ile okunması ona göre dilde yapılan bir lahdır.¹⁰⁰

İki hemzenin bir kelimedede veya farklı kelimedede art arda geldiği yerler kıraat imamlarınca tahkik, teshil ve ibdâl vecihleriyle okunmaktadır. Bu okuyuş biçimleri sahih kıraat birikimi içerisinde bulunmakta ve usulle alakalı kıraat eserlerinin tamamında yer almaktadır. Dolayısıyla kıraat imamları tarafından farklı vecihlerle okunan iki hemzeye ait kıraatlerin tamamı sahihtir. Kıraatte temel esas; 'Kıraat tâbi olunan bir sünnettir. Nasıl bulduysanız öyle okuyun'¹⁰¹ ifadesidir. Dolayısıyla Basralı veya Kûfeli olsun dil âlimlerinin kıraatleri eleştirmesi kabul edilemez. Çünkü Arap dili bu iki bölge âlimlerinin belirlediği esaslardan ibaret değildir.

Sonuç

Hiz. Peygamber döneminde nüzulü ve kitâbeti tamamlanan Kur'an âyetleri, Hiz. Ebû Bekir döneminde kitap/Mushaf haline getirilmiştir. Yedi harf ruhsatı ve genişleyen Müslüman nüfusun getirmiş olduğu birtakım problemlerden ötürü Hiz. Osman, daha önce cemedilen Mushaf'ı, istinsah ederek farklı bölgelere bir kâri ile birlikte göndermiştir. Böylece her bölge, kendilerine gönderilen Mushaf üzerine Kur'an eğitim ve öğretimine devam etmiştir. Hareke ve noktalama işaretlerinden yoksun olan Mushaflar, Emevîler devrinde Arap olmayanlara kolaylık olsun diye harekelenmiş ve birbirine benzer harflerin ayırt edilebilmesi için noktalanmıştır. Sonraki dönemlerde İslâmiyet'in hızlıca yayılması dolayısıyla Arapça dışında farklı dilleri konuşan insanların Müslüman olması, bir dezavantaj olarak hem Kur'an kıraatine hem de Arap dilinin sahihliğine hâle getirmeye başlamış ve lahn denilen problem ortaya çıkmıştır. Bu sebeple Kur'an

⁹⁵ Ebû'l-Feth Osmân el-Mevsilî İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Mısır: Heyetü'l-Mısriyyeti'l-Âmmeti li'l-Kitâb, 1956), 1/94; İdîme, *Dirâsât*, 1/40.

⁹⁶ Sektenin yapıma hikmeti farklı açıklamalarla dile getirilmiştir. Fakat önemli olanın sened olduğunu vurgulamakla birlikte, sektenin yapılmasıyla alakalı bir gerekçeye yer verelim: "İdğam olunca da âyetin manası ile hiç ilgisi olmayan عَجْمِي kelimesi ortaya çıkar ki 'çorbacı' anlamına gelmektedir. Normalde âyetin anlamı 'Tedavi edebilecek kimdir?' denir.' şeklindeyken 'Çorbacı, denir' gibi bir anlam çıkmaktadır. İşte sekte yapmak suretiyle idğama ve yanlış anlaşılmaya engel olunmaktadır." Hafs rivayetinde bulunan sektelerle alakalı detaylı bilgi için bakınız: Murat Akkuş, "The Reason For The Implementation Of The Saktah According To Haf's Report Of Asım Recitation", *Uluslararası Medeniyet Çalışmaları Dergisi* 2/2 (01 Kasım 2017), 107-108.

⁹⁷ İki hemzenin bir kelimedede ve iki farklı kelimelerde bulunduğu örnek âyetlerle alakalı ayrıntılı bilgi için bakınız: Süleyman Kılıç, *Mâide Sûresi Bağlamında Nâfi, Ebû Amr ve Âsım Kıraatleri* (Aksaray: Aksaray Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 54-61.

⁹⁸ İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, 577; İbn Mihrân, *el-Gâye*, 386; İbn Galbûn, *et-Tezkira*, 454.

⁹⁹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/143.

¹⁰⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/143.

¹⁰¹ İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, 50; Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzü'l-me'ânî*, 5; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/140.

kıraatinin hatadan korunması için kıraat imamları/âlimleri büyük bir gayret göstererek sahih kıraat vecihlerini tespit etmeye ve korumaya çalışmışlardır. Diğer yönden de birtakım âlimler Arap dilini lahndan korumak için çaba göstermişlerdir. Kur'ân-ı Kerîm'in Arapça olmasından ötürü kıraat âlimleri bir okuyuşun sahih olması için ayrıca Arap diline uygunluk şartını ileri sürerken, dil âlimleri Arap dilini korumak için Kur'an tilavetinde bulunan bazı okuyuşları kendi belirledikleri esaslara göre eleştirmişlerdir. Bazı kıraat vecihlerinin Arapçaya uygun olmadığını iddia ederek lahn, ğalat, münker, zayıf, şaz, hoş değil, caiz değil gibi kavramlarla eleştiriyeye tâbi tutmuşlardır.

Âsım'ın eleştiriyeye maruz kalan kıraatleri şunlardır; Bakara 282'de yer alan "بَجَارَةً حَاضِرَةً" lafızlarının fethalı okunması, Enfâl 42'de "بِالْغُدُوَّةِ" lafzındaki ayn harfinin damme ile okunması, Tevbe 30'daki "يُضَاهُونَ" kelimesinin hemze ile okunması, Şu'be rivayetinde Yunus 35'te bulunan "لَا يَهْدِي" lafzının yâ'nın kesrasıyla okunması, Yûsuf 110'daki "كُذِّبُوا" kelimesindeki zâl harfinin tahfif ile okunması, Şu'be rivayeti ve İbn Âmir kıraatinde Enbiyâ 88'deki "نَحْيِ" lafzının tek nûn harfi ve cîm harfinin şeddesiyle okunması, Hac 15'te bulunan "ثُمَّ لِيُقْطَعْ" lafzındaki lâm harfini cezimli okunması, Neml 36'daki "فَمَا أَتَيْنِي اللَّهُ" kelimesindeki zevaid yâ harfinin isbât edilerek okunması, Mü'min 37'de bulunan "فَاطَّلَعْ" lafzının sadece Hafs tarafından fethalı okunması, Mücadele 1'de bulunan "فَقَدْ سَمِعَ" kelimesinde فَد harfindeki dâl harfinin س harfine idğam etmeksizin izhar ile okunması, Meâric 16'da bulunan "نَزَّاعَةً" kelimesinin fethalı okunması, Kıyâmet 27'de bulunan "مَنْ رَاقِ" sekte uygulaması ve bir kelimedede bulunan iki hemzelerin tahkik ile okunması.

Âsım kıraatinin bazı vecihlerini eleştiren veya eleştirdiği iddia edilen âlimler; Hz. Âişe, Ebû Amr, Kisaî, Ferrâ, Zeccâc, Taberî, Müberred, Ebû Ali el-Fârisî, İbn Cinnî ve Ukberî'dir.

Büyük bir coğrafyada yaşayan Arap kavmi birçok lehçeye sahiptir. Bu kavimler aynı dili konuşuyor olsa da telaffuzlarında aksan farklılıkları bulunmaktadır. Aralarında dilsel yönden fark bulunan farklı bölgelerde temayüz eden dil âlimleri, kendi bölgesinde konuşulan aksana uygun olmadığından dolayı kıraat imamlarının bazı okuyuşlarını eleştirmektedirler. İmam Âsım'ın eleştiriyeye maruz kalan kıraat uygulamaları Basra ve Bağdat prensibinde yetişen dil âlimleri ve onların öğrencileri tarafından yapılmıştır. İmam Âsım Kûfe'de yetişmiş ve Kûfe kıraat imamlarından biridir. Dolayısıyla Kur'an tilavetinde farklılık ihtiva eden okuyuşları sened ve Mushaf imlasına uygunluk şartı yanında, Kûfe bölgesinde yaşayan Arapların diline uygun bir vecih ihtiva etmesi gerekmektedir. Bu sebeple Basra'da yaşayan Müslümanların kıraati diğer iki şartla birlikte Basra bölgesinde yaşayan insanların diline uygun bir vecih olması yeterlidir. Bu durum Hz. Osman tarafından Mushaf gönderilen diğer bölgeler için de geçerlidir. Dolayısıyla farklı bölgelerde yaşayan Arapların okuyuşları; senedinin sahih ve Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği nüshalardan birine uygun olma kriterlerini ihtiva etmelidir. Bundan sonra kendi bölgeleri veya başka bir coğrafyada yaşayan Arapların diline de uygun olması o kıraatin sahih olması için yeterlidir. Bu sebeple kullanımı az olsun çok olsun bir bölge veya kabile halkı böyle bir okuyuşla bu kriteri yerine getirmiş olmaktadır. Bununla birlikte sahih kıraatlerin tasnifinde öne sürülen Arap diline uygunluk şartının bir kıraatin tespiti için değil, tespiti yapılmış iki sahih kıraat arasında tercih için olduğu görüşü de bulunmaktadır. Çünkü bir kıraatte temel kriter seneddendir. Bu ifadeyi destekler nitelikte olan âlimlerin ortak ifadesi, 'Kıraat tâbi olunan bir sünnettir. Nasıl bulduysanız öyle okuyun.' ilkesidir. Sonuç olarak İmam Âsım'ın bahse konu olan bu kıraatleri dilticiler cephesinden eleştirilse de kıraat âlimleri tarafından normal karşılanmıştır.

Taberî tarafından eleştiriye maruz kalan sahih kıraatler, başlıca bir konu olup daha kapsamlı bir çalışmada değerlendirilmesi önerilmektedir. Ayrıca bazı kıraat uygulamaları eleştiriye tâbi tutulan diğer imamların kıraatlerinin incelenmesi alanla ilgisi olan araştırmacılara önerilmektedir.

İmam Âsim's Controversial Qiraats

Citation: Kılıç, Süleyman. "İmam Âsim's Controversial Qiraats", *Artuklu Akademi* 11/2 (Dec 2024), 391-410. <https://10.34247/artukluakademi.1536955>

Extended Abstract

This article deals with the criticized qiraat of İmam 'Asim and his narrators Hafis b. Sulayman (d. 180/796) and Abū Bakr Shu'be b. Ayyāsh (d. 193/809). The aim and the limit of the research is to reveal the criticisms of 'Asim and the narrations from his two narrators. The conditions for a qiraat to be accepted as authentic are as follows: its script must be authentic, it must be in conformity with one of the Mushafs that Hz. 'Uthman had it copied, and in addition, for this qiraat to be accepted, it must be in conformity with one of the varieties of the Arabic language. Although the two basic conditions are sufficient for some, in general, three conditions have been put forward for the acceptance of the qiraat. A recitation that fails to fulfill one of these three conditions is considered a shaz or weak qiraat. Whether it is from the seven or ten imams of Qiraat, if it does not conform to one of the Arabic language wajih or the orthography of one of the Mushafs that Hz. Uthman had had it copied, even if the script of this Qiraat is authentic, it is subjected to criticism and considered as a shaz Qiraat. Some of the practices of the Qiraat imams were criticized by using different terms, even if the script was authentic, on the grounds that they were not in accordance with the Arabic language or Mushaf orthography. For this reason, in order to protect the Qur'anic Qiraat from error, the Qiraat imams/scholars have made great efforts to identify and preserve the authentic Qiraat wajibs. On the other hand, some scholars have also endeavored to protect the Arabic language from lahn. Due to the fact that the Qur'ān is in Arabic, Qira'āyah scholars also stipulated the condition of conformity to the Arabic language for a recitation to be authentic, while linguistic scholars criticized some recitations in the recitation of the Qur'ān according to the principles they determined in order to protect the Arabic language. They claimed that some recitations were not suitable for the Arabic language and criticized them with concepts such as lahn, ğalat, munkar, weak, shaz, unpleasant, and impermissible. Which are the criticized qiraats of Âsim? Our goal is to reveal the answer to this question. The study is a case study in which the "literature review" method, one of the qualitative research methods, is applied. As far as we were able to reach, there are thirteen of al-'Asim's qiraat that were subjected to criticism. Asim's criticized qiraat; Reading the words "بِجَارَةٍ حَاضِرَةٍ" in 2/al-Baqarah :282 with fatha, reading the letter ayn in "بِالْعُدْوَةِ" in 8/al-Anfal:42 with damma, reading the word "بِضَاهُونَ" in 9/at-Tawba: 30 with hemza, the reading of "لَا يَهْدِي" in 10/Yunus:35 in the narration of Shu'be with the kesra of yâ, the reading of the letter zal in the word "كُذِّبُوا" in 12/Yusuf : 110 with tahfif, the reading of the word "نُجِّي" in 21/al-Anbiya:88 with a single noun and the hesitation of the letter jim in the narration of Shu'be and the recitation of Ibn 'Amir, The punctuated reading of the letter lam in the phrase "ثُمَّ لِنَقْطَعُ" in 22/al-Hajj:15, the punctuated reading of the letter zevaid yâ in the word "فَمَمَّا أَتَيْنِي اللَّهُ" in 27/al-Naml:36, and the fatal reading of the phrase "فَأَطَّلِعُ" in 40/al-Mu'min: 37 only by Hafis, the reading of the letter dâl in the letter "فَدَّ سَمِعَ" in the word "فَدَّ سَمِعَ" in 58/al-Mujadila: 1, the reading of the word "نَزَّاعَةً" in 70/al-Ma'arj: 16 with fatha, the reading of the word "مَنْ رَاقٍ" in 75/al-Qiyāma: 27 with sekta and the reading of the two hemzes in a word with tahqiq. The Arab tribe living in a large geographical area has many dialects. Arabs living in different regions may pronounce the same words dialectally differently. Some of the language rules are based on the pronunciation of the pure Arabs. İmam 'Asim's Qiraat practices, which were subjected to criticism, were made by linguistic scholars and their students who grew up in Basra and Baghdad. The scholars who criticized or claimed to have criticized some aspects of the Qiraat of Âsim are Hz. Â'isha, Abū 'Amr, al-Qisa'i, al-Farā, al-Zajjāj, al-Tabarī, al-Mubarred, Abū 'Ali al-Fārisī, Ibn Jinnī, and Ukberī. The authentic qiraat criticized by al-Tabari is a major topic and it is suggested to be evaluated in a more comprehensive study.

Kaynakça

- Ahfeş, Ebû'l-Hasen Saïd b. Mes'ade el-Mücâşî el-Belhî el-. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Hudâ Mahmut Kurrâ'ah. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1990.
- Akkuş, Murat. "The Reason For The Implementation Of The Saktah According To Hafs' Report Of Asım Recitation". *Uluslararası Medeniyet Çalışmaları Dergisi* 2/2 (01 Kasım 2017), 103-110.
- Ali, Bedir Ahmed el- - Muhammed Fellâh Mendikâr (ed.). *Mushafu Devleti Kuveyt li'l-kırâati'l-aşera*. Kuveyt: Kuveyt Devleti, 2022.
- Aliyyü'l-İmam, Ahmed. *Tarih ve Dilbilimi Kaynakları Işığında Kur'an'ın 10 Kıraati*. çev. Süleyman Gündüz. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2010.
- Altıkulaç, Tayyar. "Ebû Bekr b. Ayyâş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/109-110. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Altıkulaç, Tayyar. "Hafs b. Süleyman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/118-119. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Âlu İsmail, Nebîl Muhammed İbrahim. *Kıraat İlmi (Doğuşu Gelişmesi ve İslami İlimlere Etkisi)*. çev. Yavuz Fırat. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2021.
- Bennâ, Ahmed b. Muhammed el-. *İthâfü fuzalâi'l-beşer bi'l-kırâ'âti'l-erba'ate 'aşer*. thk. Şaban Muhammed İsmail. 2 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1987.
- 408 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi u's-sahîh*. nşr. Râid Sabri ibn Übeyy Alfe. Riyad: Dâru'l-Hadara li'n-Neşri ve't-Tevzi', 3. Basım, 2010.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerîm Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. baskı., 2012.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2013.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saïd b. Osmân ed-. *el-Muhkem fi nakti'l-mesâhif*. thk. Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saïd b. Osmân ed-. *el-Mukni' fi marifeti mersûmi mesâhifi ehli'l-emsâr*. thk. Nura binti Hasan b. Fahd el-Hamid. Riyad: Dâru't-Tedmuriyye, 2010.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân Esîrüddin el-Endelüsî. *el-Bahrü'l-muhîtt*. thk. Sıtkı Muhammed Cemil. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2010.
- Ebû Şâme el-Makdisî, Ebû'l-Kasım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm. *İbrâzü'l-me'ânî min hurzi'l-emânî fi'l-kırâ'âti's-seb'â*. thk. İbrahim Atve Avaz. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981.
- Fârisî, Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-. *el-Hücce li'l-kurrâi's-seb'â*. thk. Bedreddin Kahvecî - Beşîr Cüveycâti. Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1984.
- Ferrâ, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf Necâti vd. 3 Cilt. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, 1972.
- Havuz, Hasan Hüseyin. *Usûlî ve Ferşî İhtilaflar Açısından Âsım Kıraati (Şu'be ve Hafs Rivayeti)*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân el-Mevsilî. *el-Hasâis*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 3 Cilt. Mısır: Heyetü'l-Mısriyyeti'l-Âmmeti li'l-Kitâb, 1956.
- İbn Ebû Meryem, Nasr b. Alî b. Muhammed Ebû Abdillâh eş-Şîrâzî el-Fesevî. *el-Mûdah fi vüçûhi'l-kırâât ve ilelihâ*. thk. Ömer Hamdân el-Kübeysî. 3 Cilt. Mekke: el-Cemâ'atü'l-Hayriyye li-tahfîzî'l-Kur'ânî'l-Kerim, 1993.

- İbn Galbûn, Ebu'l-Hasen Tahir b. Abdülmü'min. *et-Tezkira fi'l-kırââtî's-semân*. nşr. Said Salih Züa'yme. İskenderiyye: Dâru İbn Haldun, 2001.
- İbn Mihrân, Ahmed b. Hüseyin el-İsbehâni en-Nisâbüri. *el-Gâye fi'l-kırââtî'l-aşr*. thk. Muhammed Gıyâs el-Cenbâz. Riyad: Dâru's-Şevaf Yayıncılık ve Dağıtım, 2. Basım, 1411.
- İbn Mücâhid, Ahmed b. Musa b. el-Abbas et-Temîmî Ebûbekir el-Bağdadî. *Kitâbü's-Sebâ fi'l-kırâât*. thk. Şevki Dayk. Kahire: Dâru'l-Meârif bi Mısır, 1972.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Mecmûu fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım (son), Muhammed b. Abdurrahman. 35 Cilt. Medine: Mecma Melik Fahd, 2004.
- İbn Zencele, Ebü'Zür'a Abdurram b. Muhammed. *Hucetü'l-kıraât*. thk. Said Afganî. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 5. Basım, 1997.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kırââtî'l-aşr*. thk. Cemalettin Muhammed Şerif. 3 Cilt. Tanta: Dâru's-Sahâbe, 2014.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Gâyetü'n-nihâye fi esmâi ricâli'l-kırâât üli'r-rivâye ve'd-dirâye*. thk. Ebü İbrahim Amr b. Abdullah. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Lu'luât, 2017.
- İdîme, Muhammed Abdülhalik. *Dirâsâtün liuslûbi'l-Kur'âni'l-Kerim*. 11 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis el-Kâhire, 2004.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 7. Basım, 2020.
- Kastallâni, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr el-. *Letâ'ifü'l-işârât li-fünûni'l-kırâât*. 10 Cilt. Medine: Merkezü Dirâsâti'l-Kurâniyye, 2013.
- Kılıç, Süleyman. *Mâide Suresi Bağlamında Nâfi, Ebü Amr ve Âsım Kıraatleri*. Aksaray: Aksaray Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Koyuncu, Recep - Kılıç, Süleyman. "İbnü'l-Cezerî Öncesi Kıraat Ekollerine Genel Bakış". *Kilitbahir* 23 (18 Eylül 2023), 191-218.
- Kütükoğlu, Ahmet. "Taberî (ö. 310/923) İle İbn Atıyye'nin (ö. 541/1147) Kıraat Tercihlerine Yaklaşımları". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 24/1 (30 Haziran 2024), 1-16.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-İbâne an me'âni'l-kırâât*. thk. Abdülfettâh İsmâil Şelebî. Kahire: Dâru Nehda, 1960.
- Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-. *el-Muktedab*. thk. Muhammed Abdülhâlik Uzayme. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1964.
- Sarı, Mehmet Ali. "Âsım b. Behdele". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/475-476. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. Abdiddâim. *ed-Dürrü'l-masûn fi ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed Harrât. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1994.
- Sicistânî, Ebü Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as. *Kitâbü'l-Mesâhif*. thk. Muhibiddîn Abdussiccân Vâiz. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşerî'l-İslâmiyye, 2. Basım, 2002.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-. *Câmü'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Riyad: Dâru Hicr, 2001.
- Tetik, Necati. *Başlangıçtan IX. Hicri Asra Kadar Kıraat İlminin Talimi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1990.

- Ukberî, Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-. *et-Tibyân fî irâbi'l-Kurân*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 2 Cilt. Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebî, 1972.
- Yiğit, İdris. *Temel Meseleleriyle Kıraat ve Tecvid İlminde Lahn Olgusu*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm. *Me'âni'l-Kur'ân ve irâbuhû*. thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-. *Marifetü'l-kurrâ'i'l-kibâr ale't-tabakât ve'l-asâr*. thk. Tayyar Altıkulaç. 4 Cilt. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 1995.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-. *Siyeru alâmi'n-nübelâ'*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf. Beyrut: Müessesetü'r-Rasâle, 1996.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kurân*. thk. Fevâz Ahmed Zemerlî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1995.

MAÜ
PRESS

Artuklu

İslâm Hukuku Bağlamında Eşler Arasındaki Uyuşmazlıkların Çözümünde Arabuluculuğun Rolü

Yahya Bilginer | [000-0002-3463-1156](tel:000-0002-3463-1156) | yahyabilginer@hotmail.com

Dr. | Milli Eğitim Bakanlığı | Kahramanmaraş | Türkiye

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

Atıf: Bilginer, Yahya. "İslâm Hukuku Bağlamında Eşler Arasındaki Uyuşmazlıkların Çözümünde Arabuluculuğun Rolü", *Artuklu Akademi* 11/2 (Aralık 2024), 411-431. <https://10.34247/artukluakademi.1523941>

Öz: Aile insanlık tarihi boyunca her zaman önemli ve evrensel bir değere sahip olmuştur. Bu öneminden dolayı hukuk sistemleri, ailenin oluşumu, devamlılığı ve eşler arasındaki uyuşmazlıkların çözümüne yönelik birtakım düzenlemeler yapmaya yönelmiştir. Değişen aile yapısı, kadınların ekonomik bağımsızlığı ve geniş aile birimlerinden çekirdek ailelere geçiş ile ilişkilendirilebilecek çatışmalarda bir artış olmuştur. Bu çerçevede hem teoride hem de uygulamada sulh anlaşmaları uyuşmazlıkları ortadan kaldırmanın bir yolu olarak görülmektedir. Eşler arasındaki uyuşmazlıkların çözülmesinde arabuluculuk yönteminin önemli olması ve her geçen gün bu yönetime ihtiyaç duyulması nedeniyle çalışmada, eşler arasındaki arabuluculuğa elverişli meselelerin analizi yapılarak günümüz şartlarına da uygun bir modelin ortaya konulmasına gayret edilmiştir. Eşler arasındaki arabuluculuğun bu rolü nedeniyle İslam hukukunun ilkeleri göz ardı edilmeden toplumun sosyo-kültürel yapısına da uygun olarak, mer'î hukuktaki boşanma sonrası mal paylaşımını, yoksulluk nafakasını, çocuğun velâyetini, maddi ve manevi tazminatını da içine alacak şekilde yaygınlaştırılması ve yasal alt yapısının bunu kolaylaştıracak şekilde düzenlenmesi gerektiği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Aile, Eş, Arabuluculuk, Sulh, Uyuşmazlık.

Makale Bilgileri

| | |
|---------------------|---|
| Değerlendirme | İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme |
| Geliş Tarihi | 29.07.2024 |
| Kabul Tarihi | 26.10.2024 |
| Yayın Tarihi | 31.12.2024 |
| Etik Beyan | Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. |
| Benzerlik Taraması | Yapıldı- intihal.net |
| Etik Bildirim | artukluakademi@gmail.com |
| Çıkar Çatışması | Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. |
| Lisans | Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır |
| Dizinleme Bilgileri | Dergi TrDizin, DOAJ, EBSCO, ERIH PLUS, Ulrich's ve ATLA'da taranmaktadır. |

The Role of Mediation in the Resolution of Disputes between Spouses in the Context of Islamic Law

Yahya Bilginer | [000-0002-3463-1156](tel:000-0002-3463-1156) | yahyabilginer@hotmail.com

Dr. | Ministry of National Education | Kahramanmaraş | Türkiye

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

Citation: Bilginer, Yahya. "The Role of Mediation in the Resolution of Disputes between Spouses in the Context of Islamic Law", *Artuklu Akademi* 11/2 (Dec 2024), 411-431. <https://10.34247/artukluakademi.1523941>

Abstract: Family has always had an important and universal value throughout history. Due to this importance, legal systems have tended to make some arrangements for the formation and continuity of the family and the resolution of disputes between spouses. There has been an increase in conflicts that can be associated with the changing family structure, women's economic independence and the transition from extended family units to nuclear families. In this framework, both in theory and in practice, settlement agreements are seen as a way to eliminate disputes. Due to the importance of the mediation method in resolving disputes between spouses and the need for this method day by day, this study has endeavoured to present a model suitable for today's conditions by analysing the issues that are suitable for mediation between spouses. Due to this role of mediation between spouses, it has been concluded that it should be extended to include the division of property after divorce, poverty alimony, child custody, material and moral compensation in accordance with the socio-cultural structure of the society without ignoring the principles of Islamic law and the legal infrastructure should be arranged in a way to facilitate this.

Keywords: Islamic Law, Family, Spouse, Mediation, Settlement, Dispute.

Article Information

| | |
|-----------------------------|--|
| <i>Reviewers</i> | Two external reviewers / Double-blind |
| <i>Date of Submission</i> | 29.07.2024 |
| <i>Date of Acceptance</i> | 26.10.2024 |
| <i>Date of Publication</i> | 31.12.2024 |
| <i>Ethical Statement</i> | Ethical principles were followed during the preparation of this study. |
| <i>Plagiarism Checks</i> | Done- intihal.net |
| <i>Complaints</i> | artukluakademi@gmail.com |
| <i>Conflict of Interest</i> | No conflict of interest declared |
| <i>License</i> | The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license. |
| <i>Indexing Information</i> | The journal is indexed in TrDizin, DOAJ, EBSCO, ERIH PLUS, Ulrich's and ATLA. |

Giriş

İnsanlar, haklarını koruma konusunda her zaman zorluklarla karşılaşmış ve bu hakların devamlılığını sağlamak için çeşitli yöntemler kullanmıştır. Bu yöntemlerden biri de arabuluculuktur. Bireylerin yetenekleri ve özellikleri göz önüne alındığında, farklı istekler ve çıkarlar nedeniyle çatışmalar ve anlaşmazlıklar ortaya çıkabilir. Bu uyuşmazlıkların çözülmesi, sosyal varlıklar olarak var olan bireyler için sosyal gelişimin ayrılmaz bir parçasıdır. Arabuluculuk, bireylerin haklarını ilgilendiren uyuşmazlıkların sonlandırılmasına hizmet eden çözüm yollarından birisidir. Mahkemelerin uyuşmazlıkların çözümünde nihai yetkiye sahip olduğu kabul edilmekle birlikte, yasal işlemlere başvurmadan önce toplumda barış ve uzlaşmanın tesis edilmesi büyük önem taşımaktadır. Bu süreç, toplumu tek bir vücut olarak birleştirmeyi ve uyuşmazlıkların karşılıklı rıza ve memnuniyet yoluyla çözülmesini sağlayarak sağlıklı bir toplumsal yapıyı teşvik etmeyi amaçlamaktadır.

Arabuluculuk, bireyler veya topluluklar arasındaki anlaşmazlıkları mahkemeye başvurmadan önce ya da mahkemeye gidebilmek için dava şartı olarak kullanılan bir yöntemdir. Alternatif çözüm yolları, tarafsız ve objektif üçüncü kişinin yardımıyla uyuşmazlığın çözümü için tarafları bir araya getirmeyi ve uzlaşmaları için elverişli bir ortam yaratmayı amaçlar.¹ Kur'ân,² evlilik sorunları yaşayan çiftleri uzlaştırmak için arabuluculuğun kullanılmasını teşvik eder. Uzlaşma sürecini kolaylaştırmaya yardımcı olmak için her aileden temsilciler atanmasını tavsiye eder. Arabuluculuğun önemi, onu namaz, oruç ve sadaka gibi ibadetlere benzeten Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından "Size oruç, namaz, hac ve sadakanın derecesinden daha faziletlisini söyleyeyim mi?" "Evet yâ Resûlellah" denilince Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Kişilerin arasını bulup barıştırmak" sözleriyle arabuluculuğun önemi vurgulanmıştır.³ Arabuluculuk, çatışmaları çözmek ve kalıcı çözümler bulmak için değerli bir araç olarak görülmektedir.

İslâm, ana hedeflerinden biri olarak anlaşmazlıkların ve uyuşmazlıkların çözümünü teşvik eder. Anlaşmazlık yaşayan çiftleri uzlaştırmak için arabuluculuğu teşvik etmek ve uygulamak, hem mer'î hukuk hem de İslâm hukuku alanındaki tüm bireylerin sorumluluğudur. İslâm hukukunda arabuluculuk yöntemi, sulh kavramına dayanır ve tarafların menfaatleri doğrultusunda onların anlaşmaları sürecine rehberlik etme esasına dayanarak, tarafların menfaatlerine odaklanan onarmayı önceleyen,⁴ kolaylaştırıcı bir süreci ifade etmektedir.⁵

Çalışma konusuyla ilgili olarak Hasan Ellek, eşler arasındaki uyuşmazlıkların giderilmesine yönelik arabuluculuğu inceleyen iki makale kaleme almıştır. 'İslam Hukukunda Mala İlişkin Sulh Sözleşmesi' başlıklı ilk makale, ticari ilişkiler bağlamında sulh sözleşmesinin tanımlanmasına odaklanırken; Yusuf Şen, 'İslam Hukukunda Arabuluculuk' başlıklı makalesinde İslâm hukukundaki arabuluculuk yöntemini ve arabuluculuğun dayanaklarını, sulh ve tahkimden farklı yönlerini incelemiştir. Ahmet Temel 'İslam Aile Hukukundaki Arabulucu-Hakemlik Uygulamasının Türkiye'de Aile Arabuluculuğuna Muhtemel Katkıları' başlıklı makalesinde, aile arabuluculuğu yöntemi, Türkiye'de aile arabuluculuğunun uygulanması, İslâm aile hukukunda gelişmiş arabulucu-hakemlik kurumunu ele almıştır. Hasan Ellek 'Kur'an ve Hadis Işığında: İnsanlar Arasındaki İhtilafların Sulh Yoluyla Çözümü' başlıklı diğer makalesinde, Kur'an ve Sünnet'e dayalı sulh sözleşmelerinin ilkeleri tartışılmaktadır. Sulh anlaşmalarının yaygın

¹ Ahmet Akman, "İslâm-Osmanlı ve Modern Türk Hukuku'nda Sulh Sözleşmesi ve Alternatif Uyuşmazlık Çözüm Yollarına Mukayeseli Bir Bakış", *Hitit İlahiyat Dergisi*, 20/2 (Aralık 2021), 1049.

² *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 8. Baskı, 2003), en-Nisâ, 4/35.

³ Süleymân b. Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (Beyrut: Dâru't-Te'sil, 2015), "Edeb", 50.

⁴ Fahrettin Atar, *İslam Yargılama Hukukunun Esasları* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2. Baskı, 2017), 219-220.

⁵ Yusuf Şen, "İslam Hukukunda Arabuluculuk", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (Şubat 2012), 113.

uygulanabilirliğine dikkat çekilmiştir. Sabiha Altindeğer'in 17. yüzyılda Trabzon'da Hukuki Arabuluculuk ve Uzlaştırma (Es-Sulhu Seyyidi'l-Ahkam/Sulh En Güzel Hükümdür)' başlıklı makalesi, 17. yüzyılda Trabzon'da adli makamlar bünyesinde gerçekleşen sulh anlaşmalarından örnekler sunmaktadır. Yapılan bu çalışmalar doğrudan eşler arasındaki uyuşmazlıkların barışçıl yollarla çözülmesi konusunu tam olarak ele alınmamıştır. Oysa bu çalışmada, günümüzde yaygın olarak görülen, eşler arasındaki arabuluculuğa elverişli uyuşmazlıkların çözümüne uygun meseleler, nitel veri analizi ve tümevarım (istikrâ) yöntemiyle incelenerek literatüre katkı sağlamak amaçlanmıştır. Zira eşler arasındaki arabuluculuğa uygun geniş bir uygulama alanı bulunmaktadır.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Arabuluculuk

İslâm hukukunun klasik kaynaklarında "sulh" kavramıyla ifade edilen arabuluculuk kavramı için çeşitli tanımlar vardır ve bunların hepsi tarafları bir araya getirerek ve olası sorunları öngörerek uyuşmazlıkların çözümünü vurgulayarak; fesadın zıddı olan bir durumun düzeltilmesi veya anlaşmazlığı ortadan kaldırmak için hasımların yaptığı bir sözleşme,⁶ ihtilafların çözüme kavuşturulması,⁷ aklın gerektirdiği şekilde istikamet düzeltilerek ihtilafın ve düşmanlığın ortadan kaldırılmasını içermektedir.⁸ Bu bağlamda arabuluculuk, anlaşmazlıkları önlemek ve barışı korumak amacıyla taraflar arasındaki anlaşmayı,⁹ bir bedel karşılığında mevcut iddiadan vazgeçmeyi¹⁰ ifade eder. Bu arabuluculuk kavramı, uyuşmazlıkların karşılıklı rıza veya üçüncü bir tarafın katılımı yoluyla çözülebildiği özel hukuk, medeni usul hukuku, borçlar ve aile hukuku da dâhil olmak üzere İslâm hukukunun çeşitli alanları için geçerlidir.¹¹ Mahkemeye başvurmadan arabuluculuğa başvurulabileceği gibi mahkeme sonrası hâkimin kararı her iki tarafı da tatmin etmezse, taraflar arabuluculuğa yönlendirilebilir.¹²

Arabuluculuk, taraflar arasındaki uyuşmazlıkları müzakere ve konuşma yoluyla çözmeyi amaçlayan bir alternatif uyuşmazlık çözümü ve uyuşmazlık durumlarının giderilmesi şeklindedir.¹³ Tarafsız bir üçüncü kişinin taraflara bir anlaşmaya varmaları konusunda yardımcı ve destek olmasını içerir.¹⁴ Çağdaş dönemde uygulandığı haliyle arabuluculuk uygulaması nispeten yenidir ve modern hukukta arabuluculuk için çeşitli tanımlar bulunmaktadır. Bu tanımların bazı örnekleri, arabuluculuğun gönüllü olduğunu ve tarafların kendi rızalarıyla katılmayı seçtiklerini vurgulamaktadır. Üçüncü taraf arabulucu, tarafları bir kararı veya sonucu kabul etmeye zorlama yetkisine sahip değildir, bunun yerine her iki taraf için de kabul edilebilir bir çözümü kolaylaştırır.¹⁵ Hukuk Uyuşmazlıklarında Arabuluculuk Kanunu'nun (HUAK) 2. maddesine göre arabuluculuk, belirli bir eğitimden geçmiş, tarafsız ve bağımsız bir üçüncü kişi tarafından yürütülen ihtiyari bir uyuşmazlık çözüm yöntemidir. Arabulucu, sistematik teknikler kullanarak

⁶ Nureddin b. Ebu'l-Hasan Ali b. Sultan Herevî, *Fethu babi'l-inaye şerhu'n-nukaye* (Beyrut: Darü'l-Erkam, ts.), 3/185.

⁷ İbrahim b. Muhammed Beycürî, *Haşiyetu Beycürî ala şerhi İbn'l-Kasım* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 1/720.

⁸ Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Haşiyetü reddi'l-muhtar* (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1992), 5/628.

⁹ Orhan Çeker, *İslâm Hukukunda Akidler* (Konya: Tekin Kitapevi, 2014), 173.

¹⁰ Ahmed b. Guneym b. Salim el-Maliki Nazravî, *el-Fevakihu'd-devâni* (Beyrut: Darü'l-Marife, ts.), 2/312.

¹¹ Ali Bardakoğlu, "Sulh", *İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşamın Ansiklopedisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 4/1819.

¹² Fahrettin Atar, *İslâm Adliye Teşkilâtı* (Ankara: DİB Yayınları, 1991), 193.

¹³ Cevziyye İbn Kayyim, *l'lâmü'l muvakkî'in'an-Rabbi'l-Âlemîn* (Beyrut: y.y., 1998), 1/112.

¹⁴ Süha Tanrıver, "Alternatif Uyuşmazlık Çözüm Yolları: Arabuluculuk Kurumuna Hukuki ve Sosyolojik Bir Bakış," *Prof. Dr. Fikret Eren'e Armağan* (Ankara: Yetkin Yayınları, 2006), 827.

¹⁵ Melis Taşpolat Tuğsavul, *Arabuluculuk Kanun Tasarısı Çerçevesinde Türk Hukukunda Arabuluculuk* (Ankara: Yetkin Yayınları, 2012), 27.

ilgili taraflar arasındaki görüşmeleri ve müzakereleri kolaylaştırır. Temel amaç, taraflar arasında etkili bir iletişim kurarak birbirlerini anlamalarını ve kendi çözümlerini üretmelerini sağlamaktır.¹⁶

1.2. Tahkîm

Aralarında bir uyuşmazlık bulunan kişilerin, anlaşarak bir ya da birden fazla hakem tayin etmeleri ve ihtilafın bu şahıs(lar) tarafından çözülmesidir.¹⁷ Tahkîm özellikle konusu ve resmi yargıya başvurmadan anlaşmazlığı çözümlene yöntemi olması açısından sulh ile benzerlik arz etmektedir. Tahkîm, yargılama ve karar verme yetkisini başka bir kişiye devretme ve herhangi bir meselenin çözümüne yönelik karar vermesini talep ederek ilgili konunun sonuca bağlanmasını ifade ettiği¹⁸ gibi aralarında anlaşmazlık bulunan tarafların anlaşmazlığı çözmek için bir veya daha fazla hakem atamayı kabul ettiği bir uyuşmazlık çözüm yöntemidir.¹⁹ Arabuluculuğa benzer ancak farklı yönleri vardır. Bir kişiden, o kişiye ait olan bir konuda hüküm vermesini talep etmeyi ve bunu yapma yetkisini ona vermeyi içerir.²⁰ Tahkîm, tarafların gönüllü olarak kendileri adına karar vermesi için yargıç olmayan bir kişiyi seçmesidir.²¹ Bir sulh anlaşmasında taraflar sorunu kendi kararları ile çözerken, tahkîmde üçüncü tarafların kararı devreye girer. Uzlaşma anlaşmaları tarafların kendi istekleriyle haklarından vazgeçmelerini içerirken, tahkîm üçüncü tarafların müdahalesine dayandığı için tarafların rızasını gerektirmez.²²

Tahkîm, uyuşmazlıkları resmi yargı süreçleri olmaksızın çözmeyi amaçlaması açısından sulha benzer.²³ Bununla birlikte, tahkîm ve arabuluculuk arasındaki temel fark, yargısal bir prosedürün varlığıdır. Arabuluculukta tarafların üçüncü bir kişi yardımıyla bir anlaşmaya varırken, tahkîmde önceden belirlenmiş bir hakem ihtilafı taraflar adına karar verir.²⁴ Bu, hakemin taraflar için bir vekil olarak hareket ettiği ve kararının bağlayıcı olduğu anlamına gelir. Arabuluculuk ve tahkim kavramları, kolay, esnek ve taraf merkezli olması bakımından birçok uyuşmazlıkların çözümlenmesi konusunda tercih edilebilir alternatif uyuşmazlık çözüm yöntemlerindedir.²⁵

Sulh, öncelikle arabuluculuk için kullanılır ve tahkimden bazı farklılıkları vardır. Sulhte taraflar uyuşmazlıkları üçüncü bir tarafın katılımıyla veya katılımı olmadan çözebilirken, arabuluculukta taraflar anlaşamadığında tahkime başvurabilirler.²⁶ Uzlaştırma gelecekteki olası uyuşmazlıkları kapsamazken, tahkim hem mevcut hem de gelecekteki uyuşmazlıklar için kullanılabilir. Mer'î hukukta hakemler ilgili tarafları ayırma yetkisine sahip değildir. Arabulucular sadece onları bir anlaşmaya varmaya teşvik edebilir. Bununla birlikte, bir arabulucu koşullara bağlı olarak hakem olarak da hareket edebilir. İslâm hukukunda arabuluculuk "ıslah-sulh" olarak adlandırılır ve uyuşmazlıkların tarafların istekleri doğrultusunda üçüncü tarafların yardımıyla çözümlenmesini içerir. Geleneksel yargı usullerinin kamusal niteliğinin aksine, arabuluculukta gizlilik çok önemlidir. Çağdaş hukukla olan bu benzerlik, arabuluculukta gizliliğin önemini vurgulamaktadır.²⁷

¹⁶ HUAİK, Hukuk Uyuşmazlıklarında Arabuluculuk Kanunu, Resmî Gazete 28321 (22 Haziran 2012) Kanun no: 6325 md.2.

¹⁷ Alâüddîn Muhammed el-Haskefi, *ed-Dürrü'l-Muhtâr*, thk. Abdülmün'im Halil (Beirut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1423), 1/474.

¹⁸ Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beirut: Dâru's-Sâdir, 1414), "hakeme", 12/140.

¹⁹ Haskefi, *ed-Dürrü'l-Muhtâr*, 1/474.

²⁰ Zeynüddîn İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Mısır: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1331), 7/26.

²¹ Ebü'l-Hasen Burhânüddîn el-Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedi* (Beirut: Dâru'l-Erkâm, ts.), 2/91.

²² Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (Beirut: Dâru'l-Âlemi'l-Kütüb, 2003), 4/31.

²³ Mustafa Yıldırım, *İslam ve Medeni Yargılama Hukukunda Tahkim* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, ts.), 21.

²⁴ Şahin Ahmetoğlu, *Mezhepler Tarihininin 100'ü* (Ankara: Otto Yayınları, ts.), 42.

²⁵ Mustafa Aktürk, "İslam Hukukundaki Alternatif Uyuşmazlık Çözüm Yollarının Türk Aile Hukukuna Mukayesesi", *Kırıkkale Hukuk Mecmuası* 2/1 (2022), 97.

²⁶ Ahmet Akgündüz, "Hakem", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/172.

²⁷ Şen, "İslam Hukukunda Arabuluculuk", 111, 120.

1.3. Sulh

Arapça bir kelime olan “Sulh”, fesattan sonra iyileşme, barış yapma, uzlaşmaya varma, faydalı ve hayırlı olma gibi anlamlara gelmektedir.²⁸ Bu anlamlar Kur’ân’da da yer alır ve sulh barış yapmak, uzlaşmak ve anlaşmaya varmakla ilişkilendirilir.²⁹ Aynı kökten türeyen fiil, bozulduktan sonra işleri düzeltmek, elverişli hale getirmek, iki kişiyi barıştırmak ve aralarını düzeltmek için kullanılır.³⁰ Bir ayette inananlar iki tarafın arasını düzeltmeye ve düşmanlığı ortadan kaldırmaya teşvik edilir. Başka bir ayette ise barış, insanları uzlaştırma ve anlaşmazlıkları çözme bağlamında kullanılmıştır.³¹ Kur’ân ayrıca hayır, iyilik ya da insanların arasının düzeltilmesini isteyenlerden bahseder ve onlara büyük bir ödül vaat eder.³² Genel olarak, İslâm’da “sulh” kavramı barış yapmayı, uzlaşmaya varmayı, insanları uzlaştırmayı ve çatışmayı ortadan kaldırmayı kapsar. Arabuluculuk yoluyla uzlaşma, taraflar arasında karşılıklı rıza gerektiren bir sözleşmedir ve hukuki anlamda af için bir gereklilik değildir.³³

Hanefî hukukçulara göre sulh, ihtilafları çözen, davaları sona erdiren ve anlaşmazlıkları gideren hukuki bir terimdir.³⁴ Mâlikî hukukçular sulhu, bir hak ihlaline son vermek ve anlaşmazlıkları çözmek için bir bedel karşılığında bu haklardan feragat etmek olarak tanımlamışlardır.³⁵ Şafiî hukukçular, sulhun hasımlar arasındaki düşmanlık ve husumeti sona erdiren bir sözleşme olduğunu belirtirler. Sulhun düşmanlığı ortadan kaldırmayı amaçlayan bir sözleşme olduğunu vurgularlar.³⁶ Bu tanımlar, İslâm hukukunda sulha ilişkin farklı bakış açıları hakkında fikir vermekte, anlaşmazlıkların çözülmesinin ve düşmanlıkların sona erdirilmesinin önemini vurgulamaktadır.

1.4. Mahkeme

“Kamu hizmeti niteliğindeki yargılama yetkisinin kullanılması için kurulmuş resmî makam ve kurumu ifade eden”³⁷ mahkemeler, anlaşmazlıkların çözümü için son çare olmalıdır, çünkü yüksek iş yükleri genellikle gecikmelere neden olmakta ve bireyler arasındaki ilişkileri zorlamaktadır. Arabuluculuk, anlaşmazlıkları ve mağduriyetleri en aza indirdiği için hem modern hukukta hem de İslâm hukukunda mahkemeye gitmeye alternatif olarak tavsiye edilmektedir. Arabuluculuk ve mahkeme süreçlerinin her ikisi de davaları çözüme kavuşturmayı amaçlasa da arabuluculuk bir hâkimi dâhil etmeden doğrudan taraflar arasında çözülmesi bakımından farklılık gösterir. Mahkemeye gitmenin birincil amacı hakları korumak, davaları hızlı bir şekilde çözmek ve herkesin haklarının elde edilmesini sağlamaktır. Ancak, mahkeme prosedürleri genellikle zaman alıcı ve ilgili taraflar için mali açıdan külfetlidir. Arabuluculuk, uyuşmazlıkların çözümü için daha verimli ve uygun maliyetli bir yol sunar.³⁸

²⁸ Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-luğa ve sihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyin, 1984), “Saleha”, 1/383; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “Saleha”, 2/517.

²⁹ en-Nisâ 2/128.

³⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “Saleha”, 2/517; Ebü't-Tâhir Meccüddin Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed Firûzâbâdi, *el-Kâmûsü'l-muhit* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), “Saleha”, 713.

³¹ el-Hucurât 49/10.

³² en-Nisâ 2/114.

³³ Hasan Ellek, *İslam Hukukunda Mali Konularla İlgili Sulh Anlaşması* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 14.

³⁴ Kemâlüddin İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr al'l-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedi*, nşr. Muhammed Ali Beydâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 8/433; Ebü'l-Fazl el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 3/5.

³⁵ Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Ali el-Harâşî, *Şerhu Muhtasari'l-Halil* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 6/2.

³⁶ Ebü Zekerîyya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavvid (Beyrut: Dâru Alemi'l-Kütüb, 2003), 3/427; Şemsüddin el-Hatib eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfâz'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Mâ'rife, 1997), 2/230.

³⁷ Fahrettin Atar, “Mahkeme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/338.

³⁸ Şen, “İslam Hukukunda Arabuluculuk”, 110-112.

2. Arabuluculuğun Şer'î Dayanakları

2.1. Kur'ân

Allah, insanların bu dünyada birbirleriyle barış ve uyum içinde yaşamalarını ister. Anlaşmazlıkların uzlaşma yoluyla çözülmesini teşvik eder ve bunun faydalarını vurgular. Kur'ân, bir kadının kocası tarafından kötü muamele görmekten veya terk edilmekten korkması halinde, uzlaşmaya varmalarında bir günah olmadığını belirtir.³⁹ Eşler arasındaki anlaşmazlıklarda da uzlaşma iyi bir davranış olarak görülür.⁴⁰ Allah, barışçıl çözümleri ve insanlar arasında barış ve güvenliğin tesis edilmesini teşvik etmektedir.⁴¹ Diğer bir ayette mü'minlerin kardeş olarak kabul edildiğini ve dargınlık durumunda iki kardeşin arasını düzeltmeye teşvik edildiğini belirtir.⁴² Müslümanlara anlaşmazlıkları uzlaştırma sorumluluğu verilmiştir. Allah'a karşı saygısızlıktan kaçınmaları, Allah'a ve Resulüne itaat ederek aralarını düzeltmeleri tavsiye edilir.⁴³ Helalleri haram, haramları helal kılmadığı sürece Müslümanların kendi aralarında sulh yapmaları caizdir. Hz. Peygamber (s.a.s.), Allah'a göre helal ve haram olan şeylerin sınırlarının değiştirilmediği sürece sulhun meşru olduğunu vurgulamıştır.⁴⁴ Söz konusu hadise göre, bir sulh anlaşmasının geçerli olabilmesi için hür bir insanı köleleştirmemek, nikâh akdi olmaksızın zina yapmamak, öldürmek, yaralamak, yalan yere şahitlik etmek, başkasının malına tecavüz etmek ve sebepsiz yere hırsızlık yapmak gibi gayrimeşru eylemlerde bulunmamak gibi bazı şartların yerine getirilmesi gerekir. Hz. Peygamber (s.a.s.), insanların arasını düzeltmenin oruç, namaz ve sadakadan bile daha önemli olan erdemli bir davranış olduğunu belirtmiştir.⁴⁵ Bu ayet ve hadisler, Müslümanlar için sulh bir yaşam kurmanın önemine işaret etmekte, sulh yoluyla düşmanlık ve çatışmaları ortadan kaldırma ihtiyacını vurgulamaktadır. Müslümanları düşmanlık, çatışma, çekişme ve anlaşmazlıktan uzak bir hayat yaşamaya teşvik ederek sulh ve birliği teşvik etmektedir.

Arabuluculuk İslâm toplumunda meşru görülmektedir. Zira Kur'ân'ın ilkeleriyle uyumludur. Kur'ân, aile içindeki anlaşmazlık ve çatışmaların arabuluculuk yoluyla çözülmesinin önemini vurgulamaktadır. Kur'ân'da⁴⁶ karı koca arasında anlaşmazlık olması halinde, her iki aileden temsilcilerin arabuluculuk yaparak sulhun sağlanmasına yönelik uygulama önerilmektedir. Kur'ân'da "ıslah" teriminin arabuluculuk anlamında kullanıldığı görülmektedir.⁴⁷ Buna ek olarak, Kur'ân ayrılık yerine "ıslah" terimini kullanarak evliliklerin çözülmesini önlemek için arabuluculuğun teşvik edildiğini belirtmektedir.⁴⁸ Aile kurumuna öncelik vermek ve etkili arabuluculuk için gerekli önlemleri almak çok önemlidir. Bunu göz ardı etmek, çözülemeyen sorunlara yol açabilir ve toplumsal dokuyu bozabilir. Kur'ân, taraflar arasındaki sorunları çözmek ve ailelerin bir arada kalmasını sağlamak için ikna ve arabuluculuk yöntemini önermektedir.⁴⁹ "Allah'ın rızasını kazanmak için bunları yapana pek büyük bir mükâfat vereceğiz"⁵⁰ ayetinde bu işi yapanlar övülmüş ve bunun hayırlı bir iş olduğu ifade edilmiştir. Bunun için de evlilikleri düzeltmek ve ayrılmanın eşliğine gelenleri barıştırmak için aile içinden veya dışından

³⁹ en-Nisâ 2/128.

⁴⁰ Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) er-Râzi, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 11/67; Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye, 1984), 5/216.

⁴¹ en-Nisâ 2/114.

⁴² el-Hucurât 49/10.

⁴³ el-Enfâl 8/1.

⁴⁴ Ebû İsa et-Tirmizî, *es-Sünen* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), "Ahkâm", 17; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen* (Beyrut: Dâru't-Te'sîl, 2014), "Ahkâm", 23.

⁴⁵ Tirmizî, "Edeb", 58.

⁴⁶ Âl-i İmran, 3/103; en-Nisâ 4/35; Hucurât, 49/9, 10.

⁴⁷ Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubi, *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru İhyai'd Turasi'l Arabi, 1995), 5/175-179.

⁴⁸ Muhammed Ali Sabûni, *Ahkamu'l-Kur'ân* (Dimeşk: Mektebetu'l Gazali, 1988), 1/469.

⁴⁹ Şen, "İslam Hukukunda Arabuluculuk", 13.

⁵⁰ en-Nisâ 4/114.

arabulucular atanmasını önermektedir. Arabulucular her iki tarafa da tavsiyelerde bulunmak, yanlış anlamaları açıklığa kavuşturmak ve anlaşmazlık konularını açıklamak gibi bir rol oynarlar. Arabuluculuk yöntemiyle ulaşılmak istenen, düşmanlık ve tartışmaların yerine sevgi ve anlayış ortamı yaratmaktır. Bu nedenle, çatışmaları çözmek ve insanları bir araya getirmek Allah katında en iyi eylemler olarak kabul edilir.⁵¹

Nisâ suresinin 128. ayeti açıkça arabuluculuktan bahsetmemektedir. Ancak anlaşmazlık yaşayan çiftler arasında uzlaşma ve barış sağlamanın önemini vurgulamaktadır. Ayet, aldatma veya terk etme gibi sorunlardan kaçınmak için çatışmaların çözülmesini teşvik etmektedir.⁵² Buna ek olarak, ayetteki ifadenin başında "ال" ekinin kullanılması daha geniş bir anlama işaret etmekte ve her türlü anlaşmazlığın "musalaha" olarak bilinen arabuluculuk yoluyla çözülebileceğini göstermektedir. Ayet, devam eden çatışmalara tercih edilebilir bir alternatif olarak taraflar arasında barış ve anlaşma sağlamanın önemini vurgulamaktadır.⁵³

Hucurât suresinin 9. ayetinde, anlaşmazlıkların adalet yoluyla çözülmesi ve Kur'ân'ın rehber olarak kullanılması gerektiği belirtilmektedir. Arabulucular, anlaşmaları ahlak ve adalete dayandırmakla yükümlüdürler.⁵⁴ Bu ayet, anlaşmazlıkların barışçıl yollarla çözülmesinin önemini vurgulamaktadır. Kur'ân, bireyler ve toplumlar arasındaki anlaşmazlıkların barışçıl yollarla çözülmesini teşvik eder ve sulhu her türlü anlaşmazlığın çözümünde meşru bir yol olduğunu belirtir. Ayette " ... Aralarını bulup düzeltin" şeklindeki ifadenin emir kipiyle gelmesi mutluluk ifade ederken kimi fakihlerin mutlak emir vucûb ifade eder görüşüyle paralellik arz etmektedir.⁵⁵

418

Enfâl suresi 1. Ayette " ... aranızı düzeltin.." ifadesi, toplumlar ve bireyler arasında Allah adına ettikleri yeminlerin iyiliği, takvayı ve insanlar arasındaki barışı engellemesine izin vermemelerini hatırlatır. Genel olarak, ayetler adaletin, barışın ve Kur'ân'ın anlaşmazlıkların çözümünde yol gösterici bir ilke olarak kullanılmasının önemini vurgulayarak çekişmenin, kavga ve çatışmanın hiçbir şekilde hayrın olamayacağı bunun devam edilmesi durumunda kin ve nefretin gelişeceği ayrı bir hakikattir.⁵⁶ "Allah adına yaptığınız yeminler, iyiliğe, takva bilincine ve insanlar arasında sulhun getirilmesine engel teşkil etmesin..."⁵⁷ Söz konusu ayet, yeminlerin iyiliğe, takvaya ve barışa engel olmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Bunlara engel olan herhangi bir yeminin yerine getirilmemesi ve kefaretinin ödenmesi gerektiğini belirtir.⁵⁸ Toplumun refahı ve güvenliği kişisel davranışlardan daha önceliklidir. Zira toplumun barış ve güven içinde olması kişisel tutumlardan öncelikli sayılmıştır. "Yeryüzünde düzeni bozan ama düzeltmeye yanaşmayan aşırıların istediklerini yapmayın."⁵⁹ Yukarıdaki ayet ile aynı manayı beyan eden Kur'ân'ın benzer ayetleri⁶⁰ birey ve toplumların birbirine yönelik sıkıntı ve aralarındaki ihtilafların çözülmesini istemeyenlere uyulmaması gerektiğini şiddetle emretmiştir.

2.2. Sünnet

Arabuluculuk İslâm hukukunda önemli bir yere sahiptir. Sünnette, özellikle ailevi anlaşmazlıklarda arabuluculuğun vurgulandığı çeşitli rivayetler ve örnekler bulunmaktadır.

⁵¹ Abdurrahman Candan, "Aile İçi Problemlerin Giderilmesinde Hz. Peygamber'in Önerdiği Arabuluculuk Yöntemi", *Uluslararası Mevlid-i Nebi Sempozyumu Peygamberimiz ve Aile* (Ankara: DİA, 2021), 798-799.

⁵² Muhammed b. Ali b. Muhammed Şevkânî, *Fethü'l-kadir*, thk.: Seyyid b. İbrahim, (Kahire: Darü'l-Hadis, 1993), 1/779.

⁵³ Candan, "Aile İçi Problemlerin Giderilmesinde Hz. Peygamber'in Önerdiği Arabuluculuk Yöntemi", 799.

⁵⁴ Muhammed b. Cerir et-Taberi, *Tefsiru't-Taberi* (Mısır: Daru't-Tevfik, 2004), 25/130.

⁵⁵ Abdulkarim b. Muhammed Lahim, *el-Matla' an kenaizi zadi'l-müstanki'*, (Riyad: Darü Künişşilya, 2011) 4/ 249.

⁵⁶ Hasan Ellek, "Kur'ân ve Hadis Işığında İnsanlar Arası Anlaşmazlıkların Sulh Yoluyla Çözümü", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (Şubat 2013), 12-13.

⁵⁷ el-Bakara 2/224.

⁵⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih* (Beyrut: Dâru't-Te'sil, 2013), "Farzu'l-humus", 5.

⁵⁹ eş-Şuarâ 26/151-152.

⁶⁰ en-Neml 27/48.

Örneğin, Allah Resulü (s.a.s.) iki kişinin arasını düzeltmenin oruç, namaz ve sadakadan daha faziletli olduğunu belirtmiştir.⁶¹ Bireyler arasındaki anlaşmazlıkları çözmek ve arabuluculuk yapmak, namaz ve oruç gibi bireysel ibadetlerden daha önemli görülmektedir. Çünkü arabuluculuk toplumsal fayda sağlar, birliği teşvik eder ve dini ilkeleri zedeleyebilecek zararları ortadan kaldırır. Bu nedenle, Peygamberimiz arabuluculuğun önemine işaret ederek, arabuluculuğun, anlaşmazlıkları çözmede çok önemli bir rol oynadığını belirtmiştir.⁶²

Hz. Peygamber (s.a.s.), iyi şeyler söyleyerek ve güzel sözler taşıyarak insanları barıştırmaya çalışan birinin yalancı sayılmayacağını belirtmiştir.⁶³ Ancak, caiz olan ile olmayan arasında bir sınır belirlemek önemlidir. İnsanları barıştırmak için gayri meşru yollara başvurulmaması konusunda uyarmakta ve yalnızca doğru olduğuna inanılan şeyleri aktararak her iki tarafın da güvenini kazanmanın gerekliliğini vurgulamaktadır.⁶⁴ Yararlı olmayan eylem ve sözlerden kaçınmak da önemlidir. Hak ihlaline yol açmayan güzel sözler ve selamlar yalan sayılmazken, gerçeğe aykırı ve hak ihlaline yol açan sözler yalan sayılmaktadır. İnsanlar arasında arabuluculuk yaparken, iyi olanı iletmek ve caiz olanın sınırları dâhilinde çözüm bulunması önemlidir.⁶⁵ Bu nedenle arabulucu etik ilkelere uygun hareket etmelidir.⁶⁶

Hz. Peygamber (s.a.s.)'in sadece Müslümanlar arasında değil, aynı zamanda toplumdaki farklı dini gruplar arasındaki çatışmaları çözmüş, bir Müslüman ile bir Yahudi arasında arabuluculuk yapmıştır.⁶⁷ Bu durum Hz. Peygamber'in toplumsal barış ve uyumu teşvik etme konusundaki kararlılığını göstermektedir. Peygamber kızı Fatıma'nın evine gitti ve damadı Ali'nin orada olmadığını fark etti. Fatıma aralarında bir anlaşmazlık olduğunu ve Ali'nin evi terk ettiğini söyledi. Peygamber (s.a.s.), Hz. Ali'nin bulunmasını istemiş ve mescitte uyurken bulunduğu Peygamber üzerindeki tozu silmiş ve ona "toprağın babası" diyerek teselli etmiştir.⁶⁸ Bu olaylar Peygamber'in arabuluculuk yapma ve anlaşmazlıkları uzlaştırma, insanlar arasında barış ve birliği teşvik etme yeteneğini vurgulamaktadır.

Hz. Peygamber (s.a.s.), bir kadını kocasına karşı kıskırtmaya karşı uyarmış ve bunu yapanların ümmetin bir parçası olmadığını belirtmiştir.⁶⁹ Ayrıca Peygamberimiz, günlük sadakanın bir biçimi olarak arabuluculuğun önemini vurgulamıştır. İki kişinin arasını düzeltmek, birinin eşyalarını taşımasına yardımcı olmak, güzel sözler söylemek ve yoldaki engelleri kaldırmak gibi eylemlerin hepsi hayırseverlik eylemleri olarak kabul edilmiştir.⁷⁰ Dolayısıyla, arabuluculuk, Allah katında ödüllendirilen erdemli eylemlerde bulunmak için bir fırsat olarak görülmelidir.

3. Eşler Arasındaki Uyuşmazlıkların Çözümüne Elverişli Konular

Aile içinde bir sorun yaşandığında eşleri barıştırmak ve ailenin parçalanmasını önlemek için çaba gösterilmelidir. Kur'an'daki ayetler bu arabuluculuk sürecinin nasıl işlemesi gerektiği konusunda bize yol göstermektedir. Nisâ Suresi'nin 35. ayetinde aile içi anlaşmazlıkların tarafların isteği doğrultusunda hakemler tarafından çözülerek birliğin korunması gerektiği

⁶¹ Ebû Dâvûd, "Edeb", 50; Tirmizî, "Sıfatü'l-kıyâme", 56.

⁶² Şihâbüddin Ebu'l-Abbas Makdisî, *Şerhu Süneni Ebi Davud* (Mısır: Darü'l-Felah, 2016), 18/681.

⁶³ Tirmizî, "Birr ve silâ", 26.

⁶⁴ İbn Mâce, "Ahkâm", 23; Ebû Dâvûd, "Kadâ", 12.

⁶⁵ İbn Hacer Askalânî, *Fethu'l-bari*, thk. Abdulkadir Şeybe, (Mısır: 2001), 5/353; Ahmed Muhammed Zerkâ, *Şerhu'l-kavaidi'l-fikhiyye* (Dimeşk: Darü'l-kalem, 2012), 337.

⁶⁶ Muhammed Fuad Abdulkâfi, *el-Lü'lüü ve'l-mercan fîna ittefeka aleyhi's-şeyhan* (b.y.: Daru İsa el- Babi el-Halebi, ts.), 3/198; Candan, "Aile İçi Problemlerin Giderilmesinde Hz. Peygamber'in Önerdiği Arabuluculuk Yöntemi", 803.

⁶⁷ Buhârî, "İstikrâz", 9; Ebû Dâvûd, "Vesâyâ", 17.

⁶⁸ Buhârî, "Salât", 58.

⁶⁹ Ebû Dâvûd, "Talâk", 1.

⁷⁰ Müslim, "Zekât", 56.

vurgulanmaktadır. Ayette geçen “hakem” teriminin sözlük anlamından da anlaşılacağı üzere hâkim anlamına geldiği savunulmuştur.⁷¹ Hukuki uyumsuzluk konusu şey herhangi bir mal olabileceği gibi menfaat ya da hak arabuluculuğun konusunu oluşturabilir.⁷²

Ayette “eğer barışmak isterlerse, Allah aralarını bulacaktır” ifadesi, yetkili kişinin tarafları bir arada tutma ve rızaları olmadan ayırmama sorumluluğunu vurgulamaktadır.⁷³ Bu da ayette bahsedilen hakemin bir arabulucu olarak yorumlanmasını desteklemektedir. Odak noktası, bir hâkim gibi yeni kararlar vermekten ziyade uzlaşmayı sağlamaktır.⁷⁴ Bu yaklaşım, uzlaşmayı teşvik eden diğer ayetlerle birlikte düşünüldüğünde, aileyi korumayı ve aile sorunlarını uzlaşma yoluyla çözerek dolaylı olarak toplumu iyileştirmeyi amaçlamaktadır.

3.1. Nafaka

Sözlükte “harcamak, tüketmek” anlamına gelen “infak” mastarından türetilen nafaka kelimesi, ihtiyaçları karşılamak için harcanan maddi değerler veya para anlamına gelmektedir.⁷⁵ İslâm hukukunda nafaka, kişilerin normal bir hayat sürdürebilmeleri için ihtiyaç duydukları barınma, yiyecek ve giyecek gibi harcamaları içeren bir kavram olarak kullanılmaktadır.⁷⁶ İslâm hukukunda nafaka temin yükümlülüğü erkeğe aittir ve erkek eşinin ve çocuklarının zorunlu ihtiyaçlarını karşılamakla yükümlüdür.⁷⁷ Ayet ve hadislere göre, erkeklerin kadınların bakımını sağlama sorumluluğu olduğu açıktır. Kur’ân, çocuklarına normal yiyecek ve giyecek sağlamanın babaların görevi olduğunu belirtir.⁷⁸ “Allah’ın kimini kimine üstün kılmasından ötürü ve erkeklerin, mallarından sarfetmelerinden dolayı erkekler kadınlar üzerine hakimdirler. İyi kadınlar, gönülden boyun eğenler ve Allah’ın korunmasını emrettiğini, kocasının bulunmadığı zaman da koruyanlardır...”⁷⁹ ayetinde, erkeklerin kadınlar üzerindeki koruyuculuğu ve aile reisliği, fiziksel yapılarına ve mallarından harcama yapmalarına bağlanmaktadır.⁸⁰ Hz. Peygamber (s.a.s.)’in hadisleri de nafakanın erkeklerin görevi olduğunu, Allah’tan korkmaları ve yiyecek ve giyecek konusunda kadınların haklarını yerine getirmeleri gerektiğini vurgulamaktadır.⁸¹ Genel olarak, bu metinler erkeklerin kadınların ihtiyaçlarını karşılamadaki rolünü vurgulamakta ve kadınların bakımına yönelik sorumluluklarını ortaya koymaktadır.⁸²

Nafaka, evlilik bağlamında kadınlara ait bir haktır.⁸³ Nafaka öncelikle bireyin çıkarlarına hizmet ettiğinden ve daha geniş bir kamu yararı bulunmadığından, bireylerin nafaka haklarının bir kısmından feragat etmeleri mümkündür.⁸⁴ Bu da nafakayı bireyin haklarının baskın olduğu bir hak haline getirmektedir. Kadının kocası tarafından sağlanan nafakanın yetersiz olduğunu düşündüğü ve kocanın da yeterli olduğuna inandığı durumlarda, karşılıklı rıza yoluyla belirli bir miktar üzerinde anlaşabilirler. Uygun nafaka miktarını belirlerken mevcut ekonomik koşullar hakkında bilgi sahibi olan ve kadınların ihtiyaçlarını anlayan kişilerden görüş ve öneri almak da

⁷¹ Ebu’l Velid Süleyman Bâci, *el-Muntekâ şerhu’l Muvatta*, (Kahire: y.y., 1322), 4/114.

⁷² Ebu Bekr el-Kâsânî, *Bedâi’i’s-sana’i*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 6/42.

⁷³ Ebu Abdillâh Muhammed b. İdris Şâfiî, *el-Ümm*, (Beyrut: y.y., ts.), 5/194.

⁷⁴ Ahmet Temel, “İslâm Aile Hukukundaki Arabulucu-Hakemlik Uygulamasının Türkiye’de Aile Arabuluculuğuna Muhtemel Katkıları”, *Darülfunun İlahiyat* 30/2 (2019), 322.

⁷⁵ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 229; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1991), 1/304-305.

⁷⁶ Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1994), 5/275.

⁷⁷ Celal Bayar, “Nafaka”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/282; Nuri Kahveci, *İslâm Aile Hukuku* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2019), 150.

⁷⁸ el-Bakara 2/233.

⁷⁹ en-Nisâ 4/34.

⁸⁰ Ebû Bekr el-Cessâs, *Şerhu Muhtasarî’t-Tahâvî*, thk. İsmetullah İnâyetullah Muhammed (Medine: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 2010), 5/280.

⁸¹ Buhârî, “Nafakât”, 1-4.

⁸² Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 56.

⁸³ Yahya Bilginer, *Mer’î Hukukla Mukayeseli Olarak İslâm Hukukunda Nafaka* (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2023), 69.

⁸⁴ Mevsli, *el-İhtiyâr*, 4/6.

mümkündür. Eşler arasındaki uyuşmazlıkların çözümünde çevrenin sosyal yapısının dikkate alınması önemlidir.⁸⁵ Sulh sözleşmesi yapılarak kadının nafaka alma hakkı korunmakta ve mağduriyeti önlenmektedir. Bu aynı zamanda kocayı da hukuki ve ahlaki sorumluluklardan kurtarır. Ayet,⁸⁶ bir kadının kocası tarafından kötü muamele görmekten veya terk edilmekten korkması halinde, uzlaşmalarında bir günah olmadığını ve uzlaşmanın daha iyi olduğunu belirtmektedir. Ayet ayrıca iyi davranışın ve Allah'a itaatın önemini vurgulamakta, eşler arasında uyumlu bir ilişkiyi teşvik eden bir çözüme ulaşmanın önemini vurgulamaktadır.

İslâm hukuku, nafaka anlaşmazlıkları için tahkîmin kullanılabileceğini kabul etmektedir.⁸⁷ Bu, nafaka konusunda sorun yaşayan çiftlerin bir hakeme başvurabileceği ve boşanmaya geçmeden önce uzlaşma talep edebileceği arabuluculuğun da kullanılabileceği anlamına gelir. Bu süreçte taraflar, bilgi toplayacak ve her iki tarafı da objektif bir şekilde değerlendirdikten sonra uzlaşma için bir çözüm öneren tarafı olmayan üçüncü kişiyle görüşecektir. Taraflar bu öneriyi dikkate almakta ve uygulamakta ya da uygulamamakta serbesttir. Arabulucunun rolü, tarafları nafaka talebini iyileştirmek için bir uzlaşma bulmaya yönlendirmek veya gerekirse kadının istihdamı konusunda karşılıklı bir anlaşmaya varmaktır.⁸⁸ Arabulucunun ilgili taraflar adına hareket etmesi nedeniyle arabuluculuğun tahkîmden farklı olduğunu belirtmek önemlidir.

3.2. Mehir

İslâm hukukunda “mehir” terimi, bir erkeğin evlilik sırasında bir kadına verdiği veya vermeyi vaat ettiği mal ya da maddi değer olup nikâh akdinin kadın lehine doğurduğu sonuçlardan biridir.⁸⁹ Bu değer yalnızca kadına aittir ve erkeğin kadına verdiği değeri temsil eder.⁹⁰ Boşanma veya ölüm durumunda kadın için bir tür güvence işlevi görür. Evlilik sözleşmesiyle, erkek tarafından kadına verilmesi kararlaştırılan herhangi bir mal veya mücevher kocanın zimmetinde mehir borcu sabit hale gelir.⁹¹ Nişanlılık döneminde erkek, mehir karşılığında kadına mücevher veya hediyeler verebilir. Ancak, genellikle bu eşyaların hediye mi yoksa mehrin bir parçası mı olduğunu belirten bir sözleşme bulunmaz. Mehrin belirlenmediği bir evlilikte eşlerin mehir konusunda anlaşamaması halinde alternatif olarak, taraflar mehrin miktarı ve onun yerine verilecek bir mülk üzerinde müzakere edebilir ve anlaşabilirler. Eğer bir erkek ve kadın mehir ödenmeden karı koca olarak yaşıyorsa, kadın mehir ödenmediği gerekçesiyle boşanma davası açamaz.⁹² Kaldı ki Hanefî mezhebinde hediyeler hibe olarak kabul edilir, bu nedenle kadın zaten harcanmış, tüketilmiş veya önemli ölçüde değiştirilmişse bunları iade etmekle yükümlülüğü bulunmaz.⁹³

Evlilik sözleşmesinde kararlaştırılan miktar olan mehrle ilgili anlaşmazlıklar, ne zaman ve nasıl ödenmesi gerektiğine ilişkin ihtilaflar ortaya çıkabilir. Anlaşmazlıklara yol açabilecek iki durum vardır. İlk olarak, mehir evlilik akdinden önce veya evlilik akdi sırasında ödenebilir; eşlerden biri mehrin önceden belirlendiğini iddia ederken, diğeri akit sırasında kararlaştırıldığını savunur. Kesin miktarın belirtilmediği bu gibi durumlarda, ortak bir ölçüt olan mehri misil

⁸⁵ Ebü'l-Velid Muhammed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, thk. Muhammed Subhi Hasan Hallâk (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 3/104.

⁸⁶ en-Nisâ 4/128.

⁸⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/244; Vehbe Zuhaylî, *İslâm Fıkıh Ansiklopedisi*, çev. Ahmet Efe vd. (Konya: Risale Yayınları, 1994), 9/403.

⁸⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/190.

⁸⁹ Ebü Abdillâh eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın (Katar: Dâru'l-Evkâf, 2021), 10/227; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 3/304; Muhammed Ebü Zehrâ, *el-Ahvâlî'ş-şahsiyye* (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-'Arabiyye, 1957), 169.

⁹⁰ Ebu Abdillâh Muhammed b. İdris Şâfiî, *el-Ümm*, (Beyrut: y.y., ts.), 5/10; İbn Hazm, *el-Muhalla*, 9/59.

⁹¹ Şeybânî, *el-Asl*, 10/227; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 3/304; Ebü Zehrâ, *el-Ahvâlî'ş-şahsiyye*, 169.

⁹² Ebü'l-Hasen Burhânüddin el-Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyetü'l-mübeddi* (Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.), 1/204.

⁹³ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/34.

verilebilir.⁹⁴ İkinci olarak, her iki eş de mehri evlilik sözleşmesinden önce, ancak ödemenin sözleşme imzalandıktan sonra yapılacağı anlayışıyla ödemeyi kabul edebilir.⁹⁵ Eşler arasındaki mehirle ilgili anlaşmazlığın meydana geldiği yerlerden diğer bir durum da kararlaştırılan mehrin bir kısmının nikâhtan önce ya da nikâh akdiyle birlikte verilip verilmediği hususudur.⁹⁶ Mehirin gerçekten ödenip ödenmediği konusunda uzun zaman geçmesi nedeniyle hatırlayamama veya kasıtlı olarak yanlış iddialardan kaynaklanan anlaşmazlıklar da ortaya çıkabilir. Bu tür anlaşmazlıklar taraflardan birine zarar verebilir ve kişisel arzularından kaynaklanabilir.⁹⁷ Eşler arasında çözülemeyen anlaşmazlıklardan kaçınmak ve aile içi çatışmaları önlemek için, tarafların gönüllü olarak fiyat veya mal varlığına ilişkin bir uzlaşma üzerinde anlaşmaları mümkündür. Bunun yerine, erkeğin kadının sağlayabileceği altın ve para cinsinden bir bedel önermesi gibi, kendi rızalarıyla bir anlaşmaya varabilirler. Arabuluculuk yoluyla evliliğin devam ettirilmesi ve ortaya çıkan uyuşmazlıkların ele alınmasını içeren bir anlaşmaya varılmasıyla, durumun daha da kötüleşmesi önlenmiş olacaktır. Bu yaklaşım, genellikle boşanma ile ilişkilendirilen gerginlik ve anlaşmazlıkların hafifletilmesine yardımcı olacağını düşünmekteyiz.

3.3. Boşanma Sonrası Mal Paylaşımında Arabuluculuk

Evlilik, karşılıklı rıza ve evlilik sözleşmesi ile ömür boyu süren bir bağlılıktır. Evliliğin amacı tarafların mutlu bir yaşam sürmeleri olsa da öngörülemeyen ve istenmeyen durumlar ortaya çıkabilir ve bu da evliliği sona erdirme kararına yol açabilir. İslâm hukuku, başlangıçtaki amacını gerçekleştirilemeyen ve taraflar için üzüntü ve sıkıntıya neden olan evliliklerin sona erdirilmesine izin verir ve bunu gerçekleştirmenin bir yolu da boşanmadır. Hukukçuların tavsiyesine göre, eşler ideal olarak ayrılıklarını veya boşanmalarını mahkemeye başvurmadan özel olarak çözmelidir. Ancak, taraflar bir anlaşmaya varamazlarsa, mahkeme sistemi aracılığıyla yasal müdahale talep edebilirler.⁹⁸

İslâm hukukuna göre, aile evinin ve günlük ihtiyaçlarının karşılanması sorumluluğu kocaya aittir. Buna giyim, yiyecek, içecek, kadın ve çocukların sağlık masrafları ve çocukların eğitim masrafları da dâhildir.⁹⁹ Öte yandan, kadının haneye maddi katkıda bulunma ya da ev için eşya temin etme yükümlülüğü yoktur.¹⁰⁰ Bununla birlikte, evlilik hazırlıkları sırasında kadının çeyiz olarak bazı eşyalar getirmesi yaygındır ve aile evi için kendi parasıyla da eşya satın alabilir. Ayrıca, eşler veya arkadaşlar tarafından hediye olarak verilen eşyalar da olabilir. Genel olarak, aile evinin temel ihtiyaçlarını karşılamaktan koca sorumlu olsa da, her iki eşin de çeşitli şekillerde katkıda bulunması alışılmadık bir durum değildir. İslâm aile hukuku, gerekli olmadıkça ailelerin parçalanmasını ve çocuklara zarar verilmesini desteklemez. Bir evlilik devam ettiremiyorsa, tarafların daha fazla zarar görmesini önlemek için evliliğin sona erdirilmesine izin verir. Ancak bu, mal paylaşımı konusundaki anlaşmazlıklar nedeniyle zorlaştırılmamalıdır. Ya iyilikle tutulması ya da salıverilmesi gerekir.¹⁰¹

İslâm hukukunda konut ve ev eşyalarını temin etmek kocanın sorumluluğu, kadının ise hakkıdır. Ancak bu durum günümüzde karmaşık bir hal almıştır. Bazı bölgelerde kadın yeni bir

⁹⁴ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 4/296.

⁹⁵ Burhâneddin Ebu'l-Meâli Abdülaziz el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 3/104.

⁹⁶ Abdülvehhâb Hallâf, *Ahkâmü'l-ahvâlî's-şahsiyye* (Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1990), 96.

⁹⁷ Alaaddin Hançer "Eşler Arası Uyuşmazlıkların Giderilmesinde Sulhun Rolü", *Diyanet İlmî Dergi* 60/1 (2024), 265.

⁹⁸ Nihat Dalgın, "Boşanma ile İlgili Dini Hükümlere Yeni Yaklaşım ve Yorumlar", *İHYA Uluslararası İslam Araştırma Dergisi* 6/2 (2020), 292.

⁹⁹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/320; Ebû Zehrâ, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, 226.

¹⁰⁰ Hallâf, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, 101; Ebû Mâlik Kemâl b. Seyyid Sâlim, *Sahîhu fik-hü's-sünne ve edilletühü* (Kâhire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, 2003), 3/177.

¹⁰¹ el-Bakara 2/231.

aile kurarken çeyiz olarak maddi değeri olan eşyalar getirirken, diğer bölgelerde kadının ailesi ev için gerekli tüm eşyaları sağlamaktadır.¹⁰²

Yaygın uygulamalara göre erkeğe uygun kıyafetler, mesleği için üretim araçları, silah gibi eşyalar kocanın malı sayılmaktadır.¹⁰³ Her iki tarafın da bir eşya üzerinde mülkiyet iddiasında bulunduğu ve delil sunduğu durumlarda kadının iddiası daha güçlü kabul edilir ve eşya ona verilir.¹⁰⁴ Genel ilke, kanıt sunan tarafın lehine karar vermektir. Kanıt sunulamazsa, mülkiyet iddiasında bulunan kişiye yemin teklif edilir ve yemin kabul edilmezse, eşyanın diğer tarafa ait olduğu kabul edilir.¹⁰⁵

Malın hem erkeğe hem de kadına ait olma ihtimali olduğunda ve taraflardan biri mülkiyete dair delil sunmadığında, hukukçular arasında ihtilaf vardır. İmam Ebû Hanîfe, evin mülkiyeti kocaya ait olduğu için bu tür eşyaların kocaya ait olması gerektiğini ileri sürer. İmam Ebû Yûsuf ise kadının babasının evinden kocasının evine götürdüğü çeyiz kapsamındaki eşyaların boşandıktan sonra da kadına verilmesi gerektiği kanaatinde. Bu görüşünü İslâm'ın yaygın olduğu yerlerde evlilik sırasında çeyiz verilmesi uygulamasına dayandırmaktadır.¹⁰⁶

Hanefî, Malikî ve Şâfiî mezheplerine göre boşanma sonrası ev eşyalarının kime verileceği, bu eşyaların kime ait olduğunun tespitiyle belirlenir. Kadına özgü olan eşyalar kadının, erkeğe özgü olanlar ise erkeğindir.¹⁰⁷ Ancak, eşyaların kime ait olduğu belirsizse ve eşlerden biri iddiasını kanıtlayamıyorsa, anlaşmazlık sulh yoluyla çözülebilir. Boşandıkları için her iki taraf da mülkiyet hakları olan eşler, tüm eşyaları eşit olarak paylaşmayı kabul edebilir veya eşyalar hak sahibine teslim edildikten sonra bir uzlaşma anlaşmasına varabilirler. Bu, adaleti sağlar ve taraflardan herhangi birinin haklarının ihlal edilmesini önler. Günümüz dünyasında iş dünyasına giren ve birikimlere katkıda bulunan kadınların parasal varlıklarını ve birikimlerini göz önünde bulundurmaları önemlidir. Çoğu zaman bu birikimler, evliliğin sona erme ihtimali göz önünde bulundurulmadan ortak bir hesapta toplanmaktadır. Boşanma durumunda, birikimlerin her bir tarafın katkısına göre dağıtılması adil olacaktır. Ancak bu bilginin mevcut olmaması halinde taraflar bir uzlaşma anlaşmasına varabilirler. Bu anlaşma eşit paylaşımı veya hak ve adalete dayalı bir bölüşümü içerebilir. Şunu da belirtmek gerekir ki, boşanmayı başlatma yetkisi kocalarda olmasına rağmen, eşler mal varlıklarından veya haklarından vazgeçerek muhâlaa yoluyla boşanma talebinde bulunabilirler. Buna eşyalarından veya bir hesaptaki nakit birikimlerinden vazgeçmek de dâhildir. Bu talep, koca üzerindeki mehr-i müeccel talebine benzemektedir. Bu nedenle kadınlar, karşılığında hiçbir şey almadan mal varlıklarından veya birikimlerinden vazgeçtikleri kocalarıyla bir uzlaşma anlaşmasına varma seçeneğine sahiptir.

Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi 1917 yılında "Aile Meclisi" olarak bilinen tahkîm kavramını getirmiştir. Kararnameye göre, karı koca arasında bir anlaşmazlık çıkması ve taraflardan birinin yargı müdahalesi istemesi halinde, ailelerinden bir hakem atanmaktadır. Aileler içinde uygun hakemler bulunamazsa, bu görev dışarıdan kişilere verilir. "Aile konseyi" daha sonra tarafların iddia ve savunmalarını inceleyerek onları uzlaştırmaya çalışır. Eğer uzlaşma mümkün olmazsa, hakemlerin kararı kesinleşir ve temyiz edilemez. Kararname, barışçıl bir çözüm bulmak amacıyla boşanmadan önce tahkîmin kullanılmasını vurgulamaktadır. Ancak, sulh başarısız

¹⁰² Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 4/4; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/559; Üzeyir Köse, "İslam Aile Hukuku Açısından Çeyiz", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (Aralık 2019), 105.

¹⁰³ Şeybânî, *el-Asl*, 10/354.

¹⁰⁴ Hallâf, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, 103.

¹⁰⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/213; Şeybânî, *el-Asl*, 10/354.

¹⁰⁶ Şeybânî, *el-Asl*, 10/354; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 5/355.

¹⁰⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/213-214; Ebû Saïd Abdüsselâm es-Sahnûn, *el-Müdevenetü'l-kübrâ* (Mısır: Dâru's-Seâdet, 1905), 2/266.

olursa, ayrılık gerçekleşir. Kararname, taraflardan birinin kusurlu olduğu davaların nasıl ele alınacağına dair yol göstermekte ve tarafların arası bulunamazsa ve kusur kadında ise mehrin tamamı ya da bir kısmı üzerinde muhâlea edilmektedir.¹⁰⁸

Arabuluculuk yoluyla anlaşma, bir sorunun karşılıklı anlaşma ve ortak karar yoluyla barışçıl bir şekilde çözülmesidir. Ancak, boşanma kesinleştikten sonra, haram bir şeyin helal hale getirilmesi olasılığı ve durumun Allah'ın yetkisi altında olması nedeniyle uzlaşma girişiminde bulunmak uygun görülmez.¹⁰⁹ Barışma ancak erkeğin bir anlaşmazlık nedeniyle boşanmak istemesi veya kadının başka nedenlerle muhâlea yoluyla ayrılmak istemesi durumunda söz konusu olabilir. Geçimsizliğin nedeni ortadan kalkarsa veya taraflar belirli koşullar üzerinde anlaşır, erkek uzlaşma yoluyla evliliği sürdürmeyi seçebilir. Benzer şekilde, bir kadının kocasıyla sorunları varsa ancak onu boşama yetkisi yoksa bir tazminat üzerinde anlaşarak ondan ayrılmayı seçebilir.¹¹⁰

İslâm aile hukukunda hul' olarak bilinen bu yöntem, kadının kocasının kendisine verdiği şeyi iade etmesini içerir. Boşanma ile ilgili sorunlarda uzlaşma, tarafların rızası, istekleri ve kendi kararları doğrultusunda uygulanır.

3.4. Hidâne (Çocuğun Bakımı ve Himayesi)

Kendi işlerini yönetemeyen bir çocuğa bakmak ve eğitmek için sorumlu kişinin hakkı ve görevi¹¹¹ olarak tanımlanan hidâne, özellikle boşanma durumlarında önemlidir. Evlilik süresince her iki ebeveyn de çocukla ilgili sorumlulukları paylaşır. Türk medeni hukukunda velayet, ebeveynlerin çocuklarını koruma ve temsil etme hak, yetki ve görevlerini ifade eder.¹¹² Genellikle çocuğun doğumundan itibaren ihtiyaçlarını karşılamaya en uygun kişi anne olduğu için birincil velayet hakkı anneye verilir.¹¹³ Annenin bulunmaması veya hidâne hakkına sahip olmaması durumunda, bu hak annenin kadın akrabalarından başlayarak erkek akrabalara, daha sonra da babanın akrabalarına geçer. Türk medeni hukukunda velayet sadece anne ve baba arasında değerlendirilir ve annenin bu rolü yerine getirememesi durumunda babanın önceliği vardır.¹¹⁴

Taraflar velayet hakları için doğrudan bir sulh anlaşmasına varamazlar, çünkü sulh ancak tarafların konu üzerinde serbestçe tasarruf etmeleri halinde mümkündür.¹¹⁵ Ancak Peygamber ve sahabe uygulamalarına bakıldığında, çocuğun kimde kalacağı konusunda uzlaşmaya varılmasına yardımcı olması için üçüncü bir tarafa danışılabileceği gösterilmektedir. Modern zamanlarda, arabulucu olarak hareket eden bu üçüncü tarafın, çocuğun yüksek yararının ne olduğunu doğru bir şekilde değerlendirmek için profesyonel eğitim ve uzmanlığa sahip olması gerekir. Taraflar için bağlayıcı kararlar veremeseler de, önerdikleri yöntemler hâkim tarafından dikkate alınmalıdır. Bu nedenle, hâkimlerin kendi kararlarını vermeden önce uzman arabulucunun değerlendirmesini dikkate almaları tavsiye edilir. Bu, velayet hakları konusunda adil ve bilinçli bir karar verilmesini sağlar.

¹⁰⁸ Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi, drl., Orhan Çeker (Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2017), md. 130, 16.

¹⁰⁹ Davut Yaylalı, *İslam Hukukunda Sulh* (İstanbul: Taştan Matbaası, 1993), 115-116.

¹¹⁰ Yaylalı, *İslam Hukukunda Sulh*, 112.

¹¹¹ Erdoğan, *Fıkıh Sözlüğü*, 272.

¹¹² Bilge Öztan, *Aile Hukuku* (Ankara: Turhan Kitabevi, 2015), 1074.

¹¹³ Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/341.

¹¹⁴ Sultan Aksakal, "Boşanmadan Sonra Çocuğun Velayeti", *Kahramanmaraş Sütçü İmamı Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1* (Haziran 2003), 170.

¹¹⁵ Yaylalı, *İslam Hukukunda Sulh*, 115.

Sonuç

Çalışmada eşler arasındaki uyuşmazlıkların çözümünde arabuluculuğun rolü, İslâm hukuku çerçevesinde, günlük hayatla ilişkilendirilerek ve denk geldikçe mer'î hukukla mukayese edilerek ele alınmaya çalışılmıştır. Çalışmada ulaşılan sonuçlar şu şekilde ifade edilebilir.

1. Her bir başlık altında tartışılan arabuluculuğun, eşler arasındaki anlaşmazlıkların çözümünde önemli bir alternatif çözüm yolu olduğu görülmüştür. Alternatif çözüm yollarının birincil amacı somut anlaşmazlığı, barışçıl bir yolla hakkaniyete uygun bir şekilde tarafların karşılıklı olarak faydalı bir çözüme ulaşmalarını sağlamaktır. Arabuluculuk, objektif ve tarafsız üçüncü kişilerin müdahalesi sayesinde, geleneksel çekişmeli yaklaşımlara bir alternatif sunarak daha işbirlikçi ve dostane bir çözüm sürecine olanak tanır.

2. Arabuluculuk yoluyla sulh, tarih boyunca önemli bir hukuki araç olmuş, insanların mahkeme yoluna başvurmaksızın anlaşmazlıklarına çözüm bulmalarını sağlamıştır. İslâm hukukunda arabuluculuk yoluyla sulh, anlaşmazlıkların çözümü için alternatif bir yöntem olarak ortaya çıkmıştır. Kur'an ve Sünnet, anlaşmazlıkların sulh yoluyla çözülmesi için kılavuz ilkeler sunmakta ve anlaşmazlıkların barışçıl bir şekilde çözülmesini sağlamaktadır. Arabuluculuğun rolü, eşler arasındaki anlaşmazlıkların çözümünde önemli bir yere sahiptir. Birçok anlaşmazlık, yargı sistemine başvurulmadan sulh yoluyla başarılı bir şekilde çözülebilmektedir. Genel olarak arabuluculuk, ihtilaf ve çatışmaların ortadan kaldırılmasında önemli bir rol oynamakta ve geleneksel yargısal yöntemlere etkili bir alternatif oluşturmaktadır.

3. İslâm hukukunun belirlediği şartlar ve sınırlar çerçevesinde eşler arasındaki anlaşmazlıkların çözümüne yönelik sulh anlaşmalarının işlerliğinde herhangi bir fikhî ve yasal engel bulunmamaktadır. Eşler arasındaki anlaşmazlıkların çoğu serbestçe çözülebilir ve sulh sözleşmesi için uygundur. Örneğin, arabuluculuk yoluyla nişanın bozulması durumunda hediyelerin iadesi ve mağdur tarafın uğradığı maddi ve manevi zararların tazmini de dâhil olmak üzere çeşitli konular çözüme kavuşturulabilir. Çalışmada arabuluculuk yoluyla yapılan sulh anlaşmalarının, tarafların rızasına dayandığından hakkaniyete daha uygun olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Buna ek olarak, evlilik süresince nafakaya ilişkin uyuşmazlıklar da sulh anlaşmaları yoluyla çözülebilir. Mer'î hukuktaki yoksulluk nafakasına süresiz olarak hükmedilmesinden kaynaklanan sorunlar, İslâm hukukunun örnek uygulamalarıyla hakkaniyetli bir çözüme ulaştırılabilir. Zira yoksulluk nafakasının süresiz olarak verilmesi genellikle erkekler için olumsuz mali ve duygusal sonuçlar doğurabileceği göz önünde bulundurulduğunda, süreçten her iki tarafın da memnun olacakları bir sonuç elde edebilecekleri kanaatine ulaşılmıştır.

4. İslâm hukukunda arabuluculuğun hukuki işlevleri yanında, aynı zamanda ahlaki özelliklere de sahiptir. İş hukuku, borçlar hukuku, aile hukuku, uluslararası hukuk ve hatta kul hakkına dayalı ceza hukuku gibi çok çeşitli alanlarda uygulanabilmektedir. Çalışmada arabuluculuk, temel kaynaklarda genellikle sulh ve tahkîm kavramları içinde değerlendirilmekle birlikte bunlardan farklı olduğu görülmüştür. Arabuluculuk kavramı fıkîh kaynaklarında dağınık bir şekilde yer alırken, sulh, tahkîm, af, ibra gibi ilgili kavramlar da bulunmaktadır. Arabuluculuk, tarafların arabulucularını seçmelerine izin vermesi, bağlayıcı olmayan bir sonuç sağlaması ve mahkeme sürecinin formalitelerinden kaçınması ile bu yöntemler arasında yer almaktadır. Bu özellikleriyle arabuluculuk, yargının yükünü hafifleterek toplumdaki bireyler arasında barış ve huzuru teşvik eder. Arabulucuların hukuki niteliklerinin yanı sıra iletişim becerilerinin gelişmiş olması, dini referansları bilmesi, gönüllü katılım, beceri ve tarafsızlığa sahip olması, tarafların çözüm bulamaması halinde uzlaşma önerileri sunabilmesi gerekmektedir. Aile hukukunda

uygulanacak arabuluculuk yöntemi, özelde yalnızca tarafları bağlayan bireysel bir uygulama gibi görünse de genel olarak ailenin toplumun özünü oluşturması sebebiyle büyük çapta toplumsal bir katkı sağlamaktadır. Dayanağını Kur'ân'dan alan ve ayrılıktan önce tekrar bir araya getirmeyi amaçlayan arabuluculuk barış ve huzur ortamına katkı sağlamakla beraber hem nesillerin aile ortamının kalitesini arttırmasıyla hem de bireylerin aile içinde yaşadıkları problemleri yargıya varmadan çözmeleri yönüyle sadece alternatif bir anlaşma yöntemi değil aynı zamanda onarıcı ve düzenleyici bir işlevi de bulunmaktadır.

5. Arabulucuğun anlaşmazlıkların çözümündeki etkin rolünden dolayı, adli arabuluculuk yanında müftülüklerde de yaygınlaştırılması, eşler arasındaki anlaşmazlıkların çözümünde, mahkemelere göre daha kısa sürede ve tarafların rızalarına uygun bir sonuç alma yöntemi olacağı düşünülmektedir. Diğer yandan eşler arasındaki anlaşmazlıkların, arabuluculuk yoluyla çözüme kavuşturulmasında, İslâm hukukunun temel ilkeleri yanında, toplumun sosyo-ekonomik ve kültürel yapısının da göz önünde bulundurulması, hakkaniyete daha uygun sonuçlar alınacağı kanaatine ulaşılmıştır. Zira Kur'ân, yasal mercilere başvurmadan önce aile içindeki anlaşmazlıkları çözmenin bir yolu olarak arabuluculuğun değerini vurgulamaktadır. Çalışmayla arabuluculuğun aile hukukuna dâhil edilmesinin ve aile büyükleri ile İslâm hukuku uzmanlarının sürece dâhil edilmesinin birçok sorunun çözümüne yardımcı olabileceği görülmüştür.

The Role of Mediation in the Resolution of Disputes between Spouses in the Context of Islamic Law

Citation: Bilginer, Yahya. "The Role of Mediation in the Resolution of Disputes between Spouses in the Context of Islamic Law", *Artuklu Akademi* 11/2 (Dec 2024), 411-431. <https://10.34247/artukluakademi.1523941>

Extended Abstract

Mediation is a significant method for resolving disputes and conflicts between individuals, as it promotes peace and trust in society. It is an important legal tool for resolving disputes and has been used throughout history to avoid going to court. Islam also advocates for peaceful settlements, with disputes being resolved based on the principles of the Qur'an and Sunnah. Mediation plays a vital role in resolving disputes between spouses and contributing to a peaceful and secure society. Many conflicts between people have been successfully resolved through mediation, without involving the judiciary. In modern times, the importance of resolving disputes through mediation is increasingly recognized, and efforts are being made to encourage parties to opt for mediation before resorting to legal proceedings. This summary does not include information about ombudsman, negotiation, and other related topics mentioned in the original text.

Research has demonstrated that a significant number of disputes can be resolved through mediation, particularly in the context of disputes between spouses. Mediation is an effective method for resolving disputes and should not be neglected. It has been found that within the specific conditions and limits set by Islamic law, mediation can be used to settle disputes between spouses without any legal obstacles. Many disputes between spouses have implications for their property rights, and mediation provides a platform for them to freely dispose of their property and reach settlement agreements. Through mediation, victims of disputes can seek compensation for both material and moral damages in a fair and equitable manner. Mediation holds great potential for resolving disputes and is a viable alternative for parties seeking resolution outside of the court system.

A study was conducted on the resolution of disputes regarding alimony between spouses through mediation during their marital union. The study concluded that mediation agreements can eliminate these disputes. It also suggested that further research is needed on the topic of poverty alimony awarded to women after separation, as it may be possible to resolve these issues through mediation. The study highlighted that in cases of indefinite poverty alimony, men may suffer both material and psychological harm. However, it emphasized that women are not the only ones affected, as economic dependence on men often continues after divorce. Resolving alimony disputes through mediation can lead to agreements and reasonable solutions for both parties. The study emphasized the importance of the family institution in building a strong society and stated that settling disputes within this institution through mediation aligns with Islamic law. Thus, further extensive research is recommended to functionalize mediation agreements within the family institution.

A study was conducted on the settlement of disputes related to maintenance within a marital union. The findings suggest that the disputes can be resolved through a settlement agreement, avoiding the need for legal action. The study also highlights the issue of poverty alimony awarded to women after separation, stating that such awards could cause material and emotional harm to the man. Additionally, it emphasizes that women may continue to be economically dependent on men even after divorce. The study argues that disputes over alimony can be resolved through conciliation, leading to a mutually acceptable solution. It emphasizes the significance of the family institution in society and suggests that peaceful settlement of disputes within this institution is in line with Islamic law. The study concludes that further research is necessary to explore the functionalization of peaceful settlement within the family institution.

This study analysed the importance of reconciliation in resolving disputes between spouses and examined the relationship between conflict and mediation from various perspectives. Qualitative data analysis was used in the study and thematic readings including both classical and contemporary sources on the subject

were conducted. The findings were analysed under sub-headings. The family has always maintained its importance as an important common value throughout human history. Legal systems have implemented regulations to encourage the establishment and continuation of families. Measures have been taken to resolve disputes within the framework of the responsibilities and rights of spouses. However, it is observed that disputes are increasing due to changing family structures, women's economic independence and transition to nuclear family. The article concludes that settlement agreements have been and continue to be effective in resolving disputes between spouses, including those arising from changing family structures.

Kaynakça

- Abdulgazi, Muhammed Fuad. *el-Lü'lüü ve'l-mercan fima ittefeka aleyhi's-şeyhan*. b.y.: Daru İsa el- Babi el-Halebi, ts.
- Ahmetoğlu, Şahin. *Mezhepler Tarihinin 100'ü*. Ankara: Otto Yayınları, ts.
- Aksakal, Sultan. "Boşanmadan Sonra Çocuğun Velayeti", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (Haziran 2003), 167-190.
- Akman, Ahmet. "İslâm-Osmanlı ve Modern Türk Hukuku'nda Sulh Sözleşmesi ve Alternatif Uyuşmazlık Çözüm Yollarına Mukayeseli Bir Bakış", *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/2 (Aralık 2021), 1029-1056
- Aktürk, Mustafa. "İslam Hukukundaki Alternatif Uyuşmazlık Çözüm Yollarının Türk Aile Hukukuna Mukayesesi", *Kırıkkale Hukuk Mecmuası* 2/1 (2022), 91-113.
- Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. Beyrut: Dâru'l-Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Atar, Fahrettin. *İslâm Adliye Teşkilâtı*. Ankara: DİB Yayınları, 1991.
- Atar, Fahrettin. "Mahkeme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/341-344. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Atar, Fahrettin. *İslam Yargılama Hukukunun Esasları*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2.Baskı, 2017.
- Bardakoğlu, Ali. "Sulh", *İslam'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 4/1819.
- Bayar, Celal. "Nafaka", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/282-285. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Beycûri, İbrahim b. Muhammed. *Haşiyetu Beycûri ala şerhi İbn'l-Kasım*. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999.
- Bilginer, Yahya. *Mer'î Hukukla Mukayeseli Olarak İslâm Hukukunda Nafaka*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2023.
- Buhârî, Burhâneddin Ebu'l-Meâlî Abdülaziz. *el-Muhîtü'l-burhânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi. *el-Câmi'u's-sahîh*. Beyrut: Dâru't-Te'sil, 2013.
- Candan, Abdurrahman. "Aile İçi Problemlerin Giderilmesinde Hz. Peygamber'in Önerdiği Arabuluculuk Yöntemi". *Uluslararası Mevlid-i Nebi Sempozyumu Peygamberimiz ve Aile*. Ankara: DİA, 2021.
- Cessâs, Ebû Bekr. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, thk. İsmetullah İnâyetullah Muhammed. Medine: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh tâcu'l-luga ve sihâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 1984.
- Cevziyye, İbn Kayyim. *İ'lâmü'l muvakkî'in'an-Rabbi'l-Âlemîn*. Beyrut: y.y., 1998.
- Cevziyye, İbn Kayyim. *Zadu'l Mead*. İstanbul: Sağlam Yayınları, 2008.
- Çeker, Orhan. *İslam Hukukunda Akidler*. Konya: Tekin Kitapevi, 2014.
- Dalgın, Nihat. "Boşanma ile İlgili Dini Hükümlere Yeni Yaklaşım ve Yorumlar". *İHYA Uluslararası İslam Araştırma Dergisi* 6/2 (2020), 289-305.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es- el-Ezdi Sicistânî. *es-Sünen*. Beyrut: Dâru't-Te'sil, 2015.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. *es-Sünen*. Beyrut: Dâru't-Te'sil, 2015.
- Ebû Zehrâ, Muhammed. *el-Ahvâlü's-şahsiyye*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-'Arabiyye, 1957.
- Ellek, Hasan. "Kur'an ve Hadis Işığında İnsanlar Arası Anlaşmazlıkların Sulh Yoluyla Çözümü". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (Şubat 2013), 91-112.
- Ellek, Hasan. *İslam Hukukunda Mali Konularla İlgili Sulh Anlaşması*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.

- el-Mevsîlî, Ebü'l-Fazl. *el-İhtiyâr li- ta'lîli'l-Muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir. *el-Kâmûsü'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Hallâf, Abdülvehhâb. *Ahkâmu'l-ahvâlî's-şahsiyye*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1990.
- Hançer, Alaaddin. "Eşler Arası Uyuşmazlıkların Giderilmesinde Sulhun Rolü", *Diyanet İlmî Dergi* 60/1 (2024), 245-282.
- Haraşî, Abdullâh b. Alî. *Şerhu Muhtasari'l-Halîl*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Haskefî, Alâüddîn Muhammed. *ed-Dürrü'l-Muhtâr*. thk. Abdülmün'im Halil. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423.
- Herevî, Nureddîn b. Ebu'l-Hasan Ali b. Sultan. *Fethu babi'l-inaye şerhu'n-nukaye*. Beyrut: Daru'l-Erkam, ts.
- HUAK, Hukuk Uyuşmazlıklarında Arabuluculuk Kanunu. Resmî Gazete 28321 (22 Haziran 2012) Kanun no: 6325 md.2. Erişim 3 Nisân 2024. <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.6325.pdf>
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn, *Reddü'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye, 1984.
- İbn Hacer Askalânî, *Fethu'l-bari*, thk. Abdulkadir Şeybe. Mısır: y.y., 2001.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru's-Sâdır, 1414.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1331.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn. *Fethu'l-kadîr al'l-Hidâye şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, nşr. Muhammed Ali Beydâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. thk. Muhammed Subhi Hasan Hallâk. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.
- Kahveci, Nuri. *İslâm Aile Hukuku*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2019.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. İstanbul: Nesil Yayınları, 1991.
- Kâsânî, Ebu Bekr. *Bedâi'î's-şana'î*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Kazvîni, Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Mâce es-Sünen*. Beyrut: Dâru't-Te'sîl, 2014.
- Köse, Üzeyir. "İslam Aile Hukuku Açısından Çeyiz". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (Aralık 2019), 98-111.
- Kur'ân-ı Kerim Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 8. Baskı, 2003.
- Kurtûbî, Ebu Abdullah Muhammed bin Ahmed. *el-Cami' li Ahkâmî'l Kur'ân*. Beyrut: Daru İhyai'd Turasi'l Arabi, 1995.
- Lahim, Abdulkarim b. Muhammed. *el-Matla' an kenaizi zadi'l-müstanki'*. Riyad: Darü Künizi İşbilya, 2011.
- Makdisî, Şihâbüddin Ebu'l-Abbas. *Şerhu Süneni Ebi Davud*. Mısır: Darü'l-Felah, 2016.
- Malikî, Ahmed b. Guneym b. Salim. *el-Fevakihu'd-devânî*. Beyrut: Darü'l-Marife, ts.
- Melis, Taşpolat. *Arabuluculuk Kanun Tasarısı Çerçevesinde Türk Hukukunda Arabuluculuk*. Ankara: Yetkin Yayınları, 2012.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.
- Nazravî, Ahmed b. Guneym b. Salim el-Malikî. *el-Fevakihu'd-devânî*. Beyrut: Darü'l-Marife, ts.
- Nevevî, Ebü Zekeriyya Yahya b. Şeref. *Ravdatu't-tâlibîn*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvid. Beyrut: Dâru Alemi'l-Kütüb, 2003.
- Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi. drl., Orhan Çeker. Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2017.
- Öztañ, Bilge. *Aile Hukuku*. Ankara: Turhan Kitabevi, 2015.

- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl). *Mefâtîhu'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Sabûnî, Muhammed Ali. *Ahkamu'l-Kur'ân*. Dimeşk: Mektebetu'l Gazali, 1988.
- Sahnûn. Ebû Saïd Abdüsselâm, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. Mısır: Dâru's-Seâdet, 1905.
- Seyyid Sâlim, Ebû Mâlik Kemâl. *Sahîhu fik- hü's-sünne ve edilletühü*. Kâhire: el-Mektebetü't-Tevfikkiye, 2003.
- Şâfî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. Beyrut: y.y., ts.
- Şen, Yusuf. "İslam Hukukunda Arabuluculuk". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (Şubat 2012), 105-135.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethü'l-kadir*. thk.: Seyyid b. İbrahim. Kahire: Darü'l-Hadis, 1993.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh. *el-Asl*. thk. Muhammed Boynukalm. Katar: Dâru'l-Evkâf, 2021.
- Şirbînî, Şemsüddîn el-Hatib. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Mâ'rife, 1997.
- Taberî, Muhammed b. Cerir. *Tefsiru't-Taberi*. Mısır: Daru't-Tevfik, 2004.
- Tanrıver, Süha. "Alternatif Uyuşmazlık Çözüm Yolları: Arabuluculuk Kurumuna Hukuki ve Sosyolojik Bir Bakış". *Prof. Dr. Fikret Eren'e Armağan*. 821-842. Ankara: Yetkin, 2006.
- Temel, Ahmet. "İslam Aile Hukukundaki Arabulucu-Hakemlik Uygulamasının Türkiye'de Aile Arabuluculuğuna Muhtemel Katkıları". *Darülfunun İlahiyat* 30/2 (2019), 311-336.
- Tirmizî, Ebû İsâ. *es-Sünen*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Yaylalı, Davut. *İslam Hukukunda Sulh*. İstanbul: Taştan Matbaası, 1993.
- Yıldırım, Mustafa. *İslam ve Medeni Yargılama Hukukunda Tahkîm*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, ts.
- Zerkâ, Ahmed Muhammed. *Şerhu'l-kavaidi'l-fikhiyye*. Dimeşk: Darü'l-kalem, 2012.
- Zeydan, Abdülkerim. *el-Medhal*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.

Metodolojik Bir Yaklaşım Olarak Kur'an'da تخلية (Taḥliye) ve تحلية (Taḥliye)

Hasan Bulut | [0009-0001-4293-1562](https://orcid.org/0009-0001-4293-1562) | hasanbulut1244@gmail.com

Dr. Öğretim Üyesi | Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi | İslami İlimler Fakültesi |

Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kırâat İlmi Anabilim Dalı | Gaziantep | Türkiye

<https://ror.org/04nvpy675>

Atıf: Bulut, Hasan. "Metodolojik Bir Yaklaşım Olarak Kur'an'da تخلية (Taḥliye) ve تحلية (Taḥliye)", *Artuklu Akademi* 11/2 (Aralık 2024), 432-451. <https://10.34247/artukluakademi.1519690>

Öz: Kur'an tüm insanlığa hitap eden belîğ bir kitaptır. O, herhangi bir iddianın ispatında insan aklının anlayamayacağı ifadeleri, metotları kullanmaz. Âyetleri üzerinde düşünen birisi, Kur'an'ın muhataplarına çeşitli metotlarla yaklaştığını görür. Bu bağlamda Kur'an; bazen muhataplarını korkutur, bazen verdiği cevaplarla münkirleri susturur, bazen de istifham cümleleri ile onları çaresiz bırakır. Kimi zaman yumuşak, kimi zaman sert, kimi zaman tehdit içerikli olsa da Kur'an, insanları hidayete kavuşturma amacı güder ve akılları harekete geçirerek muhataplarını ikna etmeye çalışır. Her bilim dalının kendine özgü konuları olduğu gibi sıkça kullandığı bazı araştırma metotları da vardır. Kur'an, akıl yürütme biçimlerinden olan bazı diyalektik metotlar kullanır. Bunlardan biri de taḥliye'den önce taḥliye metodudur. Bu metot, herhangi bir varlığın her türlü kusurdan arındırılması, ardından güzel meziyetlerle donatılması esasına dayanır. Bu çalışmada taḥliye, yasaklardan sakınarak her türlü terk etme eylemi; taḥliye ise emredilen fiilleri yaparak gerçekleşen iyilikler biçiminde ele alınacak, başta âyet ve hadisler olmak üzere klasik dönemde ve günümüzde yapılan çalışmalardan da yararlanarak Kur'an mesajının anlaşılmasındaki rolü değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Metodoloji, Belâgat, Taḥliye, Taḥliye.

Makale Bilgileri

| | |
|---------------------|---|
| Değerlendirme | İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme |
| Geliş Tarihi | 20.07.2024 |
| Kabul Tarihi | 05.10.2024 |
| Yayın Tarihi | 31.12.2024 |
| Etik Beyan | Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. |
| Benzerlik Taraması | Yapıldı- intihal.net |
| Etik Bildirim | artukluakademi@gmail.com |
| Çıkar Çatışması | Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. |
| Lisans | Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır |
| Dizinleme Bilgileri | Dergi TrDizin, DOAJ, EBSCO, ERIH PLUS, Ulrich's ve ATLA'da taranmaktadır. |

تخليّة (Taḥliya) And تحليّة (Taḥliya) in the Qur'an through a Methodological Approach

Hasan Bulut | 0009-0001-4293-1562 | hasanbulut1244@gmail.com

Asst. Prof. Dr. | Gaziantep Islamic Science and Technology University | Faculty of Islamic Science

Department of Qur'an Reading and Qur'an Science | Gaziantep | Türkiye

<https://ror.org/04nvpy675>

Citation: Bulut, Hasan. "تخليّة (Taḥliya) And تحليّة (Taḥliya) in the Qur'an through a Methodological Approach", *Artuklu Akademi* 11/2 (Dec 2024), 432-451. <https://10.34247/artukluakademi.1519690>

Abstract: The Qur'an is an eloquent book that appeals to all humanity. It does not apply to expressions or methods that the human mind cannot understand in proving any pertinent claim. Anyone who ponders on its verses will see that the Qur'an approaches its addressees with various methods. In this context, the Qur'an occasionally scares his interlocutors, while silencing the unbelievers with its answers, and sometimes it leaves them helpless with words of reproach. Even though its discourse is sometimes soft, or harsh, and sometimes threatening, the Qur'an aims to guide people and tries to persuade its addressee by activating rational abilities. Each branch of science has its own specific topics, as well as some frequently used research methods. The Qur'an uses some dialectical method, which is among forms of reasoning. One of these is the method of evacuation before purification. This method is based on the principle of purifying any being from all kinds of flaws and then equipping it with good virtues. In this study, taḥliya means any act of abandonment by avoiding prohibitions, taḥliye will be discussed as the good deeds realized by doing the commanded actions, and its role in understanding the message of the Qur'an will be evaluated through revisiting the scholarly literature of classical and modern times, with special focus on the verses and hadith texts.

Keywords: Tafsîr, Quran, Methodology, Eloquence, Taḥliye, Taḥliye.

Article Information

| | |
|----------------------|--|
| Reviewers | Two external reviewers / Double-blind |
| Date of Submission | 20.07.2024 |
| Date of Acceptance | 05.10.2024 |
| Date of Publication | 31.12.2024 |
| Ethical Statement | Ethical principles were followed during the preparation of this study. |
| Plagiarism Checks | Done- intihal.net |
| Complaints | artukluakademi@gmail.com |
| Conflict of Interest | No conflict of interest declared |
| License | The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license. |
| Indexing Information | The journal is indexed in TrDizin, DOAJ, EBSCO, ERIH PLUS, Ulrich's and ATLA. |

Giriş

Kur'ân-ı Kerim, kendine has bir üslupla Allah (cc) tarafından Hz. Peygamber'e indirilmiştir. Nazmı, kelimeler arasındaki uyumu, i'caz vecihleri, fesahat ve belâgatıyla eşsiz bir kelimedir. Kur'ân'da bu özellikleri haiz pek çok i'caz ve belâgat örnekleri vardır. Bunlardan biri de taḥliye'den önce taḥliye metodudur. Kur'ân'ın ilk muhatap kitlesine en uygun üslup ile yaklaşması bu kabildendir. Kur'ân'dan aldığı emirle çoğu zaman bu metodu uygulayan Hz. Peygamber, muhatap olduğu toplumun inancını kökten değiştirmeyi başarmıştır. Önemine binaen diğer pek çok peygamber de bunu irşad ve tebliğde etkili bir araç olarak kullanmıştır. Bu metoda sıklıkla başvuran peygamberlerin başında kuşkusuz Hz. İbrâhîm gelmektedir.¹ O (as), davet esnasında uyguladığı bu metotla müşriklerin tapmakta oldukları putların batıl olduklarını ispatlamış, ardından da tapılmaya ve kulluk edilmeye layık yegâne varlığın Yüce Allah olduğunu anlatmaya çalışmıştır.

İnsanın iman ve küfür gibi iki zıt kutbu bünyesinde barındırması yaratılışına aykırıdır. Hem mümin hem münkir olduğunu söyleyen bir insan, kendisiyle çelişir, bu durum onu tedirginliğe ve endişeye sevk eder. Çünkü aynı anda hem imanın hem de küfrün gereğini yapmak ve ikisine de sadık kalmak imkânsızdır. Bu sebeple mümin olduğunu ikrar eden bir kimsenin öncelikle küfrün her türlü emaresini kalbinden söküp atması gerekir ki ardından o kalbe iman yerleşebilsin. Aksi takdirde iman kalpte kendisi için uygun bir yer bulamadığı için tutum ve davranışlar üzerindeki etkisi sönük kalır. Örneğin, bir bardaktaki su ya temiz olur ya da pis olur. Aynı anda hem temiz hem de pis olamaz, hatta temiz suyla doldurabilmek için ilk iş olarak o kabı pis sudan temizlemek gerekir, İşte تَحْلِيَّة (taḥliye)'den önce تَخْلِيَّة (taḥliye) ilkesi ile kast edilen tam da bu işlemdir.

Taḥliye'den önce taḥliye metodu, inanç boyutunda kullanıldığı gibi amelî ve ahlakî alanlarda da çokça kullanılmış olup Kur'ân'da bunun örneklerine ziyadesiyle yer verilmiştir. Lokmân sûresinde şirkten uzak durulması emredildikten sonra ahlakî boyutuyla anne babaya iyi davranılmasının emredilmesi bu duruma örnek gösterilebilir.² Bu metot, Kur'ân'ın üslup zenginliğinin ve i'câzının bir mahsulüdür. Beşeri sistemlerde de bu metodun kullanımına rastlanabilir ancak Kur'ân'ın muktezayı hale uygun olarak bu gibi yöntemlere başvurusu onu beşeri sistemlerin kullanımlarından farklı kılmaktadır.

Bilimsel ve ilmi her araştırmanın teorik ve pratik yönleri olduğundan her biri akıl, his, deney, nakil gibi kendine has birer araca ihtiyaç duyar. Bu nedenle bilimlerdeki araştırmanın genel metotları akli, nakli, tarihi veya gözleme dayalıdır. Binaenaleyh bu çalışmada adı geçen araçların yanı sıra kıyas metoduna da sıklıkla başvurulacaktır.

Yapılan literatür taramasında konu ile ilgili tatmin edici herhangi bir çalışmaya rastlanmadığı, sadece Arap ve Türk toplumunda birkaç müellifin konuyu yüzeysel olarak ele aldığı tespit edilmiştir. Konuyu kısmen de olsa Said Nursi (ö. 1960) vuzuha kavuşturduğu için çalışmada onun görüşlerinden yararlanılacaktır. Bu itibarla taḥliye ve taḥliye kavramlarının tanımı, ilişkili olduğu ilim dalları ve mertebelerine yer verilecek daha sonra da Kur'ân'daki kullanım alanları üslup açısından değerlendirilecektir. Konu tefsir ilmiyle alakalı olsa da zühd ve takva ile olan ilişkisinden ötürü tasavvuf ilminden de yararlanılacaktır.

¹ Bkz. *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), Meryem 19/42-43; el-En'âm 6/76.

² Lokmân 31/13-14.

vazgeçecek daha sonra ihlas ve takva ile kuşanacaktır.¹⁷ Yani erdemli, güzel davranışlarla bezenen bilmenin ilk adımı kötü alışkanlık ve günahları terk etmektir.

2. Taḥlîye'den Önce Taḥlîye Metodunun İlişkili Olduğu Ulûmü'l-Kur'ân

Kur'ân-ı Kerîm, tüm dini ilimlerin temel kaynağıdır. Billhasa tefsir ilmi, Kur'ân âyetlerini lafız ve mana cihetiyle ele alan en önemli ilim dalıdır. Buna göre tefsir, Kur'ân ve tefsir tarihini konu edinmenin yanı sıra pek çok ulûmü'l-Kur'ân mevzularını da ele alır. Ancak burada konu, taḥlîye'den önce taḥlîye ile daha fazla ilişkisi bulunan üslûbü'l-Kur'ân, i'câzü'l-Kur'ân, nazmü'l-Kur'ân ve münâsebâtü'l-â-yât ve's-süver adlı ilim dalları çerçevesinde değerlendirilecektir. Öncelikle söz konusu kavramların kısaca tanımına yer verilecek daha sonra da taḥlîye'den önce taḥlîye metoduyla olan münasebetleri tahlil edilecektir.

İ'câzü'l-Kur'ân, Kur'ân'ın belâgat yönüyle insan gücünün üstünde olması ve benzerini getirme hususunda insanları aciz bırakmasıdır.¹⁸ Üslûbü'l-Kur'ân, lafızların seçiminde ve cümle yapısında Kur'ân'ın kendine has anlatımını ifade eder.¹⁹ Nazmü'l-Kur'ân, Kur'ân lafızlarının dil kaidelerine uygun olarak biçimlendirilmesi ve kastedilen manayı içermesi demektir.²⁰ Münâsebâtü'l-â-yât ve's-süver ise, âyetler ve sûreler arasında icmal-tafsîl, amm-has, aklîlik-hissîlik, sebep-müsebbeb, illet-mâlûl, benzerlik-zıtlık gibi açılardan mana ilişkisini inceleyen bir ilim dalıdır.²¹ Görüldüğü üzere taḥlîye'den önce taḥlîye metodu, tanımı verilen her bir ilim dalıyla bir yönüyle de olsa münasebettardır. Zira bu metot, Kur'ân'ın kendine özgü bir üslubu ve i'câzının bir ürünü olup, lafız-mana insicamını ortaya koymaktadır. Aklî çıkarımlara, dil kaidelerine uygun olarak her türlü edebî, sanatsal, belîğ ifadeleri ihtiva etmektedir. Tüm bu özelliklerinden dolayı sahih bir hadîs'te²² Kur'ân'ın, Hz. Peygamber'in en büyük mûcizesi olduğu bildirilir. Bu sebeple de Mekkeli müşrikler, tahaddiye rağmen Kur'ân'ın bir mislini getirememiş ve acizliklerini Müslümanlara savaş açarak bastırmaya çalışmışlardır.

Âyetler arasında pek çok münasebet çeşitleri vardır. Bu münasebetlerden biri de iki zıt durum veya özelliğin peş peşe getirilmesidir. Örneğin, Bakara sûresinin ilk beş âyetinde takva sahibi müminlerin altı vasfı sıralandıktan sonra hidayet üzere oldukları ve felaha kavuşacakları belirtilmektedir. Ardından kâfir ve münafıkların bazı özellikleri verilerek kendileri için büyük bir azabın olacağı haber verilmektedir.²³ Yine aynı sûrenin 23-24. âyetlerinde Kur'ân'ın bir benzerini getiremeyen müşriklerin cehenneme atılacakları bildirilirken 25. âyette müminler için cennetler olduğu müjdelanmektedir. Kur'ân, bu iki zıt duruma yer verirken aslında olumsuz özelliklere sahip müşriklerin insanî ve vicdanî duygularını yitirdiklerini ima etmekte, güzel vasıflarla bezenen müminlerin ise kâmil birer insan vasfını taşıyarak cennete hak kazandıklarını haber

¹⁷ Selahattin Yıldırım, *Hadislerde İstiâze* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2023), 8.

¹⁸ Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Huseynî el-Kefevî, *el-Külliyyât* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 149; Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Ebu'l-Hasan er-Rummânî, *en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'ân* (Kahire: y.y., 1388/1968), 69-101; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkîllânî, *i'câzü'l-Kur'ân* (Beyrut: y.y., 1414/1991), 13-21, 36-45; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî el-Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, thk. Muhammed Abduh (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1409/1988), 34-52; Mustafa Sâdik er-Râfî, *i'câzü'l-Kur'ân* (Kahire: y.y., 1381/1961), 242-267.

¹⁹ Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi ulumi'l-Kur'ân* (Kahire: y.y., 1362/1943), 2/303; Ayrıca bkz. Bâkîllânî, *i'câzü'l-Kur'ân*, 62-63; Râfî, *i'câzü'l-Kur'ân*, 188-208.

²⁰ Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 34; Ayrıca bkz. Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed et-Tehânevî, *Keşşâfü istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm* (İstanbul: y.y., 1984), 2/1429.

²¹ Bedreddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî vd. (Beyrut: y.y., 1410/1990), 1/131; Bkz. Tehânevî, *Keşşâfü istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, 1/302, 432.

²² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Mustafa Dayb el-Beğâ (Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993), "Kitâbu'l-bî'l-Kitâb ve's-Sünneh", 2; Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc en-Nisâbüri el-Müslim, *el-Câmiü's-sahîh (Sahîh-i Müslim)*, thk. Ahmed b. Rif'at vd. (İstanbul: Dâru't-Tabâatü'l-Âmira, 1334/1913), "Kitâbu'l-İmân", 70.

²³ Bkz. el-Bakara 2/1-10.

vermektedir. Böylece Kur'an'ın, öncelik sıralamasına göre iki zıt durumu mukayese ederek taḥliye'den önce taḥliye metoduna yer verdiği anlaşılabilir.

3. Pratik Değer Açısından Taḥliye ve Taḥliye'nin Mertebeleri

Taḥliye ve taḥliye'nin pek çok aşaması olabilir. Ancak burada çalışmanın sınırlılığı dikkate alınarak Said Nursi'nin genel anlamıyla tasnif ettiği taḥliye'nin ve daha sonra da taḥliye'nin mertebelerine yer verilecektir. Ona göre, arınmanın bir türü olarak تخلية (taḥliye)'nin üç aşaması vardır. Taḥliye'nin birinci aşaması; şirki terk etmektir.²⁴ Şirk, Allah'ın (cc) ulûhiyetinde, sıfat ve fiillerinde eşi ve ortağı olduğunu kabul etmek, ortağı bulunduğunu ispat etmeye çalışmaktır.²⁵ Allah'a eş koşmak, O'nunla birlikte veya O'ndan başkalarına da kulluk etmek anlamına gelen şirk, Kur'an'da farklı türevlerde ve söz konusu anlamlarda yetmiş beş ayette geçer.²⁶

Kur'an'da, şirkin büyük bir zulüm olduğu, ondan sakınılması gerektiği, şirk koşmanın mabûdiyyeti (tapınmayı) Allah'ın dışındakilere verme ile gerçekleştiği beyan edilmektedir.²⁷ Oysa O'nun dışındakiler hiçbir zaman tapınmaya layık olamazlar.²⁸ Ayrıca şirkin affedilmeyen büyük bir günah olduğu, müşriklerin asla cennete giremeyecekleri haber verilmektedir.²⁹ Dolayısıyla Allah'a (cc) eş koşmaktan uzak durmak, Kur'anî mesajın mühver noktasını teşkil eder. Çünkü şirk tevhidin zıddıdır. İmanın birinci ilkesi olan tevhid, Allah'ın (cc) bir tek olduğunu kabul etme düşüncesidir. Tevhid, Allah'tan başka ilah olmadığına, tapınmaya değer tek varlığın sadece O (cc) olduğuna inanmak demektir. Geriye kalan tüm tapınma nesnelere batıldır. Başka varlıklara kulluk etmek, dalalete sapmak anlamına geldiği için o, affedilmeyen en büyük günah olarak ifade edilir.³⁰ Hz. Peygamber'e "Allah katında en büyük günah nedir? şeklinde bir soru sorulduğunda Allah Resûlü (sas) "Seni yarattığı halde Allah'ın bir denginin olduğunu kabul etmendir"³¹ buyurarak şirkin en büyük günah olduğuna O da dikkat çekmiştir. Diğer bir sahih hadiste ise, "Her kim Allah'a bir şeyi ortak koşarak ölürse cehenneme girer"³² buyurarak müşriklerin ebedi olarak cehennem ikabına maruz kalacaklarını haber vermiştir. Âyet ve hadislerden anlaşıldığı üzere şirk koşmaktan sakınmak, taḥliye'nin ilk adımıdır. Çünkü şirk terk edilmeden kalbe iman girmez, bir kalpte aynı anda hem başka bir varlığa hem de Allah'a (cc) kulluk etmeye yer vermek tevhidî düşünceye aykırıdır. Dolayısıyla kul, Allah'a (cc) karşı gelmekten sakındığını ancak kalbinde şirke yer vermeyerek gösterir.

İkincisi, maâsiyi (isyanlar, günahlar) terk etmektir. Şirkten arındırılan kalp, günah işlemeye meylettığı, yasaklanmış fiilleri terk etmediği sürece kişinin inanç ve davranışları arasında bir bütünlük ve denge sağlanmaz. Bu durum da sağlıklı bir taḥliye'nin gerçekleşmesine manidir. Bu sebeple ikinci aşama olarak günah işlemekten uzak durmak elzem kabul edilir. Konuyla ilgili bir ayette şöyle buyurulmaktadır: "Ey iman edenler, Allah'a saygılı olun, O'na (yaklaşmaya) vesile

²⁴ Said Nursi, *İşârâtü'l-İ'câz* (İstanbul: Envar Neşriyat, 2017), 40. Nursi, adı geçen eserinde taḥliye'nin üç mertebesi olduğunu zikretmiş ancak bunlar hakkında detaylı bilgi vermeye gerek duymamıştır. Bu sebeple çalışmada konu ile ilgili ilave bilgi verme ihtiyacı duyulmuş, farklı kaynaklardan istifade yoluna gidilmiştir.

²⁵ İbrahim Mustafa, *el-Mu'cemu'l-vasîṭ* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1984), 1/480; Tehânevî, *Keşşâfî istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, 1/771.

²⁶ Abdülbâki, Muhammed Fu'ad, *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, thk. Muhsin Bidarfur (Kum: Matbaatü'l-Emir, 1412), 380-381.

²⁷ en-Nisâ 4/36; el-En'am 6/19; er-Ra'd 13/36; el-Lokmân 31/13.

²⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. Amr Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb (et-Tefsîrû'l-kebîr)* (Beirut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 1420/1999), 25/120.

²⁹ en-Nisâ 4/48; el-Mâide 5/72.

³⁰ Cihat Tunç, "Şirk (Ortaklar Edinmek) ve Günah Problemi", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2001), 29.

³¹ Buhârî, "Tefsîr", 5 (No. 4207); Müslim, "İmân", 37 (No. 141).

³² Müslim, "İmân", 40 (No. 150); Ebû Ya'la Ahmed b. Ali b. Müsenna et-Temîmî el-Mevsilî, *Müsned-i Ebî Ya'la*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1404/1984), "Müsned-i Abdullah b. Mes'ûd" 113 (No. 5198).

arayın..."³³ Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1210) bütün şer'î yükümlülüklerin iki türde toplandığını belirtmiştir. Ona göre birinci tür, yasaklanmış şeyleri terk etmektir ki, âyette geçen "Allah'a saygılı olun" emri buna işaret etmektedir. İkinci tür ise, emredilenleri yapmaktır ki "O'na (yaklaşmaya) vesile arayın" buyruğu da fiilî yükümlülüğü ima etmektedir.³⁴ Yasaklardan kaçınmak bizatihi emredilenleri ifa etmekten önce geldiği için Yüce Allah, yasaklara uymayı daha evvel zikretmiştir. Çünkü terk etmek, bir şeyi asıl yokluğu üzerine bırakmaktır. Fiil ise bir şeyi yapıp meydana getirmektir. Yokluğun, varlıktan evvel bulunduğu dikkate alındığında terk etmek, bir şeyi yapmaktan önce gelmesi gerekir. Meselâ birinin şehveti, kendisini çirkin bir fiili yapmaya davet etse, o kişi de Allah'ın (cc) rızasına nail olmak maksadıyla o işi yapmaz ise bundan dolayı Allah'a (cc) ulaşma vesilesi gerçekleşmiş olur. Burada yapmama işi fiiller türündendir. Bu nedenle bir şeyi terk etmek, o şeyin zıddını yapmak demektir. Terk ve fiil, eylemlerin dış görünüşünde dikkate alınan iki husustur. Bundan dolayı terk edilmesi vacip olan şey, haram kılınmış şeylerdir. Yapılması vacip olan şeyler de yerine getirilmesi farz olan fiillerdir. Ahlakî davranışlarda yapılması zorunlu olan fiiller, iyi huylardır. Terk edilmesi gerekenler de kötü huy ve alışkanlıklardır. Fikirlerde yapılması gerekli olan şey; tevhîde, nübüvvet ve ahirete taalluk eden deliller üzerine düşündürmektir. Terk edilmesi vacip olan şey ise şüphelerden uzak durmaktır. Tecelli makamında yapılması gerekli olan şey, Allah (cc) sevgisinde gark olmaktır. Yapılmaması gereken ise Allah'tan başkasına dönüp bakmamaktır. Bu sebeple riyazatçılar (nefis terbiyecileri) fiil ve terki; "taḥliye ve taḥliye", "nefy ve isbât", "fenâ ve bekâ" şeklinde adlandırmışlardır.³⁵ Dolayısıyla kelime-i tevhîd olan "lâ ilâhe illallah" başta olmak üzere tüm makamlarda nefyin isbâttan önce, taḥliye'nin taḥliye'den önce geldiği söylenebilir. Zira aklî ve naklî deliller, önce temizliğin sonra da süslemenin yapılmasını gerekli kılmaktadır.

Üçüncüsü, mâsivâullahı terk etmektir.³⁶ Varlık âlemi iki türden müteşekkildir. Birisi Cenâb-ı Hak'ın varlığı olarak bilinen "vücûd"dur. Diğeri ise Allah'ın (cc) zatından başka varlıklar olarak tabir edilen mevcudat âlemidir. Buna göre Hakk'ın dışında kalan varlıklar mâsivâ olarak isimlendirilir. Bu bağlamda Allah'ın (cc) her bir varlık üzerindeki hükmü ve tecellisi de mâsivâdır. Mutasavvıflar bu kavramı sıkça kullanır. Onlara göre Cenâb-ı Hak ile kulu arasında birtakım engeller vardır. Bir kimsenin O'nun (cc) rızasına kavuşabilmesi için bu engelleri ya da perdeleri ortadan kaldırması gerekir. Bu perdelerin ortadan kaldırılması, insanın gönlündeki ve zihnindeki Allah'tan başka her şeyi silip atmasıyla mümkündür. Bu sebeple insanın gönlü ilâhî tecellilerin yansıdığı parlak bir aynaya, mâsivâ da yansımayı engelleyen tozlara benzetilmiş, ilâhî tecellilerin yansımaları için aynanın tozlardan silinip temizlenmesi şart koşulmuştur.³⁷ Örnekte aynanın üzerindeki toza benzetilen mâsivâ'nın insanın gönlünden silinip temizlenmesi taḥliye, ardından gönlün ilâhî tecellilere mazhar olması da taḥliye olarak tasvir edilebilir.

Tasavvufta "terk-i dünyâ, terk-i ukbâ, terk-i hestî, terk-i terk" şeklinde özetlenen dört terk aslında mâsivâ'yı terktir. Hatta "İki nalını çıkar"³⁸ âyetinde geçen "iki nal" ifadesi, "dünya ve ahiret" anlamında tevil edilmiştir.³⁹ Çünkü cennet ve oradaki nimetler mâsivâ olup sūfînin muradı bunun ötesindedir. Nitekim Yunus Emre (ö. 270/1320) konuya dair bir şiirinde bu hakikati şöyle

³³ el-Mâide 5/35.

³⁴ Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Neseî, *Tefsîru'n-Neseî (Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl)*, thk. Yûsuf Ali Bedyûvî (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998), 3/462; Komisyon (el-Ezher İslam Araştırmaları Akademisi'nin Gözetiminde Bir Grup Bilim Adamı), *et-Tefsîrü'l-vasîl li'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: el-Hey'etü'l-Amme li Şüûni'l-Matabi'l-Emriyye, 1393/1973), 1/30.

³⁵ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 11/348-349.

³⁶ Nursî, *İşârâtü'l-İcâz*, 40.

³⁷ Süleyman Uludağ, "Mâsivâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/76.

³⁸ Tâhâ 20/12.

³⁹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr* (Kahire: y.y., 1964), 70.

dile getirmektedir: “Cennet cennet didükleri bir ev ile birkaç hûrî isteyene virgil anı bana seni gerek seni.”⁴⁰ Buradan hareketle Hak’a giden yoldaki en büyük engellerden birinin sâlikin kendi varlığı olduğu, mâsivâ olan bu engelin kaldırılması gerektiği ifade edilmiştir. Öyle ki mâsivâyâ fenâ ve zevâl gözüyle bakılmış, “iki cihanda Allah’tan başka bir şey yok” sözüne dayanılarak tevḥîd’in en yüce mertebesinin “varlıkta birden (Allah’tan) başkasını görmemek” şeklinde algılanmıştır.⁴¹ Bu bağlamda “İnsanlardan öylesi de vardır ki, kendisini Allah’ın hoşnutluğunu kazanmaya adanmıştır...”⁴² âyeti de seyr-i süluk ve fenafillah aşamalarına giden yolun, dünyevi olan her şeyden vazgeçmekten, terk-i mâsivâ’dan sonra başladığını ima etmektedir. Görüldüğü üzere taḥliye’nin ilk aşaması olan şirkin terki, iman için şart koşulurken; ikinci aşaması olan günahları terk etmek, amelî ve ahlakî faziletler için şart koşulmuştur. Üçüncü aşaması olan mâsivâ’yı terk etmenin ise genellikle tasavvuf erbabınca başvurulmuş bir taḥliye metodu olduğu ve kâmil bir mümin olmak için şart koşulduğu anlaşılmaktadır.

Nursi, önem sırasını göz önünde bulundurarak تحلية (taḥliye)’nin mertebelerini de üç aşamada ele almaktadır: Ona göre taḥliye, hasenât (iyilik, güzel amel) ile olur. Hasenât da ya kalp ile ya kalp ve bedenle ya da mal ile olur. Kalp ile yapılan amellerin güneşi, baş tacı imandır. Beden ile yapılan amellerin özü namazdır. Mal ile icra edilen amellerin esası da zekâttır.⁴³ Buna göre taḥliye’nin en önemli ve ilk aşaması, imandır. İman “kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve amel etmek”⁴⁴ demektir. İman gaybî konularla ilgilidir. Kur’an’da muttakiler için “Onlar ki gayba inanırlar”⁴⁵ nitelendirilmesi, imanın gaybî olduğunu gösterir. Nitekim hadis-i şerifte iman kavramı; “Allah’a, meleklerle, kitaplara, peygamberlere, ahirete, kaza ve kadere inanmak”⁴⁶ şeklinde tarif edilmiştir. Hz. Peygamber imanın kapsam alanını şöyle çizmiştir: “İman yetmiş küsur yahut altmış küsur şubedir. Bunların en üstünü ‘Allah’tan başka ilâh yoktur’ demektir. En aşağısı ise yoldan eziyet verecek şeyleri gidermektir. Hayâ da imanın bir şubesidir.”⁴⁷ İlk hadiste iman tanımının altı iman esasını ihtiva ettiği belirtilerek zihni boyutuna, sonraki hadiste iman edilecek olan esasların daha kapsamlı olduğuna ve imanla ilişkilendirilen amelî - ahlakî yönlerine dikkat çekilmiştir.⁴⁸ Kalbe iman yerleşmeden hiçbir amelin kişiye faydası olmaz. Bir bedende baş ne görevi görüyorsa ameller üzerinde de iman o görevi görür. Dolayısıyla imansız amel bir insanın cehennemden kurtuluşuna kifayet etmediği gibi amelsiz iman da o kişinin kurtuluşuna vesile olmayabilir.

Taḥliye’nin ikinci önemli mertebesi, namazdır. İmandan sonra dinin en önemli esası ve amelî olan namaz, Allah ile kul arasında güçlü bir bağ oluşturur. Bu bağ sayesinde kul, kendini kötü tutum ve davranışlardan arındırır, güzel hasletlerle tezyin eder. “...namazı kıl. Muhakkak ki namaz, hayâsızlıktan ve kötülükten alıkoyar. Allah’ı anmak elbette (ibadetlerin) en büyüğüdür...”⁴⁹ âyeti bu gerçeğe işaret etmektedir. Konuyla ilgili sahih bir hadiste: “Muhakkak ki sizden biri namaz kılar (aslında) Rabbiyle özel olarak konuşmaktadır...”⁵⁰ diye buyrulmaktadır. İbn Mes’ûd’dan nakledildiğine göre bir adam Hz. Peygamber’e “Amellerin, ibadetlerin en faziletli hangisidir?

⁴⁰ Mustafa Tatçı, *Yunus Emre Divanı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/383-384.

⁴¹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ’ ulûmü’l-dîn* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 245, 252; Uludağ, “Mâsivâ”, 28/76.

⁴² el-Bakara 2/207.

⁴³ Nursi, *İşârâtü’l-İcâz*, 40-41.

⁴⁴ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *el-Câmi’u li şu’âbi’l-iman* (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2011), 1/108.

⁴⁵ el-Bakara 2/3.

⁴⁶ Müslim, “İman”, 1 (No. 8); Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halabî, 1395/1975), “İman”, 4 (No. 2610).

⁴⁷ Müslim, “İmân”, 58; Tirmizî, “İman”, 38 (No. 2614).

⁴⁸ Tezcan Türben Özyürek, *Beyhakî’nin Şu’âbi’l-İman Adlı Eserindeki Hadisler Çerçevesinde İmanın Yapısı*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021, 11.

⁴⁹ el-Ankebût 29/45.

⁵⁰ Buhârî, “Salât”, 36 (No. 413).

diye sormuş, O (sas) da “Vaktinde kılınan namazdır” şeklinde cevap vermiştir.⁵¹ Bu önemine binaen cennetin anahtarı,⁵² dinin direği, müminin miracı olarak adlandırılan namaz, tüm benliğiyle insanın Allah’a (cc) yönelişinin bir sembolüdür. Bundan dolayı namaz, müminler için en büyük, en etkili korunma ve arınma vasıtası olarak gösterilmiştir.

Tahliye’nin üçüncü mertebesi ise, zekâttır. Müminler için diğer bir arınma vesilesi olan zekât, hem beden hem de mal ile yapılan bir ibadettir. Zekât verenlerin günahlardan arındıkları ve Allah (cc) nezdinde büyük bir konuma yükseltilecekleri Kur’ân’da şöyle bildirilmektedir: “Onların mallarından sadaka (zekât) al; bununla onları (günahlardan) temizlersin, onları arıtıp yüceltirsin...”⁵³ İman, namaz ve zekâtın kronolojik olarak önemini gösteren âyetler ise şöyledir: “Onlar gayba inanırlar, namazı dosdoğru kılarlar, kendilerine rızık olarak verdiğimizden de Allah yolunda harcarlar.”⁵⁴ “Hâlbuki onlara, ancak dini Allah'a has kılarak, hakka yönelen kimseler olarak O'na kulluk etmeleri, namazı kılmaları ve zekâtı vermeleri emredilmişti. İşte bu dosdoğru dindir”⁵⁵ Bu âyetlerde ifade edildiği üzere tüm güzel hasletlerin başında iman gelmektedir. İmansız hiçbir amelin Allah (cc) katında bir değeri yoktur. Bu yüzden imandan sonra namaz ve zekât ibadetinin icra edilmesi dinin bütünlüğü açısından önemlidir. Namaz ile zekât emri arasında başka bir amelin zikredilmemiş olması, zekâtın namaz akabinde anılması ve Hz. Peygamber’in namazla zekâtı peş peşe zikretmesi sebebiyle zekât vermek imanın bir şubesi, İslâm’ın bir şartı⁵⁶ olarak tanıtılır. Başka bir hadîs’te “Sadaka/zekât vermek, suyun ateşi söndürdüğü gibi hataları yok eder”⁵⁷ denilerek namaz ve zekâtın bir arınma vasıtası oldukları beyan edilmektedir. Buna göre İslâm’ın bu iki şartından her

440

birinin tahliye ve tahliye olmak üzere çift kutuplu olduğunu söyleyebiliriz. Hâsılı, tahliye mertebelerini sadece iman, namaz ve zekâtla sınırlı tutmak doğru değildir. Elbette Kur’ân’da bu konuya dair pek çok örnek bulunabilir. Meselâ oruç tutmak, hacca gitmek, Kur’ân okumak, temiz olmak vb. iyiliklerin tümü tahliye adı altında değerlendirilebilmektedir. Tüm bu âyet ve hadîslerden anlaşıldığına göre kul, her şeyden önce şirk ve günahlardan uzak durmayı ilke edinerek tahliye ameliyesini gerçekleştirmekte; iman ettikten sonra namaz kılmak, zekât vermek, oruç tutmak, Kur’ân okumak vb. diğer ibadet ve iyilikleri yaparak da tahliye ile amellerini süslemiş olmaktadır.

4. Kur’ân’da Tahliye’den Önce Tahliye Metodunun Kullanım Alanları

4.1. Besmeleden Önce İstiâze

İstiâze, kötülüklerden korunabilmek için sözlü olarak Yüce Allah’tan yardım istemek ve ona sığınmak demektir.⁵⁸ Genellikle istiâze, “Kovulmuş şeytanın şerrinden Allah’a sığınırım” anlamına gelir ve “أعوذ بالله من الشيطان الرجيم” şeklinde söylenir. İstiâze’nin tilavetten önce söylenmesi cumhura göre hem sünnet hem vaciptir.⁵⁹ Bunun Kur’ân’dan delili ise şu iki âyettir: “Kur’ân okuyacağın zaman kovulmuş şeytanın şerrinden Allah’a sığın (فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ)”⁶⁰ “Eğer şeytandan sana bir dürtme gelirse

⁵¹ Buhârî, “Tevhid”, 48 (No. 7534); Müslim, “İmân”, 85 (No. 138).

⁵² Tirmizî, “Tahâret”, 1 (No. 4).

⁵³ et-Tevbe 9/103.

⁵⁴ el-Bakara 2/3.

⁵⁵ el-Beyyine 98/5.

⁵⁶ Tirmizî, “İmân”, 38 (No. 2611).

⁵⁷ Tirmizî, “Cum’a”, 79 (No. 614).

⁵⁸ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Beyrut: Dârü’s-Sadr, 1414/1993), 1/335.

⁵⁹ Ahmed b. Ali Ebübekr er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, thk. Abdusselam Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1415/1994), 3/248.

⁶⁰ en-Nahl 16/98.

hemen Allah'a sığın (فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ)...⁶¹ Âyetlerde emir kipinin kullanılması istiâze'nin vücûbiyetine hüccet gösterilmektedir. İstiâzenin bilinen şeklinin yanı sıra Hz. Peygamber "أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم" şeklinde de okumuştur.⁶²

Besmele ise rahmân ve rahîm olan Allah'ın adıyla söze başlamak anlamına gelir.⁶³ Tevbe hariç her sûrenin başında okunan besmele, Neml sûresinde müstakil bir âyet olarak da şöyle geçmektedir: "Mektup Süleymân'dandır, rahmân ve rahîm olan Allah'ın adıyla (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) başlamaktadır."⁶⁴ Dolayısıyla istiâze ve besmelenin hükmü ve okunuş keyfiyeti meâlî verilen âyetler bağlamında delillendirilmiş, besmeleden önce istiâzenin okunması gerektiği bir hüküm olarak karara bağlanmıştır.⁶⁵

Günümüzde istiâzenin Kur'ân kıraatinden önce yapılması Müslümanlar arasında yaygın bir gelenek halini almış, kıraatten sonra istiâzede bulunmak gibi bir âdete ise rastlanılmamıştır.⁶⁶ Bu usul Kur'ân metodolojisinde taḥliye'den önce taḥliye ilkesiyle birebir uyumaktadır. Kişi istiâze ile zihnini ve kalbini her türlü kötü düşünceden temizleyerek taḥliye'de; besmele ile de amellerini süsleyerek taḥliye'de bulunmuş olmaktadır.

4.2. Tevhî'ten Önce Şirk'in Reddi (Nefy ve İsbât)

Yüce Allah'ı birlemek, O'ndan başka hiçbir varlığı ilah olarak tanımamak anlamına gelen tevhîd, tüm peygamberlerin insanları kendisine davet ettiği en büyük ve en öncelikli amacı olmuştur. Öneminden dolayı tüm semavî kitâb ve suhuflarda bu konuya fazlasıyla yer verilmiştir. Bu itibarla Kur'ân-ı Kerîm'de bir taraftan tevhîd konusu isbat edilmeye çalışılırken diğer taraftan her türlü şirkin reddi üzerinde durulur. Ancak tevhîd konusu işlenirken önce nefy daha sonra da isbât'a yer verilir: "Allah, kendisinden başka hiçbir ilah olmayandır -إِلَهَ إِلَّا هُوَ-⁶⁷ âyetinde nefy (olumsuzluk) ve isbât (olumluluk) vardır. (ilah yoktur -لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ) ifadesinde nefy, (ancak O vardır -إِلَّا هُوَ) ifadesinde ise isbât, tasdik söz konusudur. Buradaki nefy taḥliye, isbât ise taḥliye'dir. Cenâb-ı Hak, burada kendisini bir ortağın varlığından arındırdıktan sonra bize birliğini ispatlamış, kendisinden başka kulluk edilmeye layık gerçek bir ilah'ın olamayacağını ilan etmiştir. Çünkü yaratan O'dur, rızık veren de ancak O'dur.⁶⁸ Buna göre bir mümin öncelikle "lâ ilâhe" diyerek tüm sahte tanrıları zihninden söküp atar, ardından "illallah" diyerek Yüce Allah'ın birliğini zihnine ve kalbine nakşeder.⁶⁹

Başka bir âyette şöyle buyurulmaktadır: "Tâğût'tan, ona kulluk etmekten kaçınan ve içtenlikle Allah'a yönelenler için müjde vardır. O hâlde, kullarımı müjdele!"⁷⁰ Âyetin öncesinde Allah'a (cc) isyan edenlerin hüsrana uğrayacakları haber verilmiş ve onlar cehennem ateşi ile korkutulmuşlardır. Sonraki ayette ise tâğût'a kulluk etmekten kaçınan ve ihlasla Allah'a (cc) yönelenler için müjdeler olduğu bildirilmiştir. Burada tâğût'a tapmaktan kaçınmak taḥliye'ye; Allah'a (cc) yönelmek ise taḥliye'ye örnek gösterilmiştir. Yani tağût'a kulluk etmekten yüz çeviren insan kalbini ve zihnini taḥliye ile arındırmış olmakta, tapmaya uygun hale getirilen kalp ve zihin ise Allah'a iman

⁶¹ el-I-A'raf 7/200.

⁶² Süleyman b. el-Eş'as Ebû Dâvud, *Sünen*, thk. Yâsir Hasen vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2015), "Salât", 122.

⁶³ Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcî'l-lüga*, thk. Ahmed Abdulgafûr Atâr (Beyrut: Dârü'l-İlm ve'l-Melâyin, 1407/1987), 4/1635.

⁶⁴ en-Neml 27/30.

⁶⁵ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 1/66.

⁶⁶ Yıldırım, *Hadislerde İstiâze*, 29.

⁶⁷ el-Bakara 2/255.

⁶⁸ Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî, *Tefsîru's-Şa'râvî* (b.y.: Matabî' Ahbârî'l-Yevm, 1418/1997), 2/1087.

⁶⁹ Yıldırım, *Hadislerde İstiâze*, 9.

⁷⁰ ez-Zümer 39/17; Nefy ve isbât için ayrıca bkz. el-Bakara 2/256; Âl-i İmrân 3/ 64; Yûsuf 12/40; el-Enbiyâ 21/25; Muhammed 47/19.

sayesinde taḥliye ile süslenmiş olmaktadır.⁷¹ Görüldüğü üzere âyette iki zıt durum karşılaştırılarak bir yöntem belirlenmiş ve bununla Kur'ân, muhataplarını etkilemeye çalışmıştır.

Sahih bir hadis'te şöyle buyurulmuştur: "Dile kolay, mizanda ağır ve Rahmân'a sevimli gelen iki kelime: Sübhânallâhi'l-azîm ve Sübhânallâhi vebihamdihî'dir."⁷² Burada "Sübhânallâhi" kelimesi, Allah'ı (cc) her türlü noksanlıktan tenzih anlamı taşıdığından "taḥliye"; "Hamdihî" lafzı ise Allah'ın (cc) övgüye layık olan sıfatlarının varlığını göstermesi yönüyle "taḥliye" manasına hamledilmektedir. Bu itibarla aralarında yakın bir ilişkiden dolayı taḥliye ve taḥliye kavramları birbirlerinden ayrı tutulmazlar.⁷³ Dolayısıyla Kur'ân'da ve sünnette en fazla zikredilen "lâilâhe illallah" kelime-i tevḥîd'i, isbât'tan önce nefyin gelmesi gerektiğini gösteren en önemli kullanımlarından biri olarak ele alınmıştır. Böylece Kur'ân, kendine özgü olarak belirlediği nefy ve isbât ile alana farklı bir perspektif kazandırmıştır.

4.3. Menfiyâttan Arındırıldıktan Sonra Müsbet Vasıflarla Nitelendirilme

Kur'ân-ı Kerîm, Allah (cc) katından Hz. Muhammed'e (sas) nazil olan belîğ ve mu'ciz bir kelimedir. Onun her türlü şek ve şüpheden uzak oluşu, mucizevî olduğunun kanıtıdır. Kur'ân'ın her yönüyle hakikat olduğundan kuşku duyanlar, ya kalpleri ya da mizaçları tefessüh etmiştir. Zira yalnızca gözleri hasta olanlar güneşin ışığını inkâr edebilir. Ancak bu inkâr güneşin ziyasına zarar vermez. Bakara sûresinde şöyle buyurulmaktadır: "الم ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ - Elif-lâm-Mîm. Bu, kendisinde şüphe olmayan kitaptır. Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için yol göstericidir."⁷⁴ Burada Kur'ân'dan her türlü şüpheyi nefyetmek en mühim iş olarak zikredilmiş, ardından onun müminler için bir hidayet kaynağı olduğu beyan edilerek yüceliği ve mükemmelliği teyit edilmiştir.⁷⁵

Âyetin başındaki -الم- hurûf-u mukattaa harfleri yemin manasını ihtiva etmekle birlikte düşmanlarını muarazaya davet ederek Kur'ân'ın azametini ve inceliğini ispat etmektedir. Âyetteki (ذَٰلِكَ -bu-) işaret zamiri, zat ile sıfatı ortaya koyan bir delil olması yönüyle hem Kur'ân'ın şanına hem de büyüklüğü ispatlayan kemâlî sıfatlarına işaret eder. "ذَٰلِكَ" zamiri, normalde gözle görülen varlıklara işaret etmek için kullanılır ancak burada tâzim ve ehemmiyetini göstermek maksadıyla Kur'ân'ın, duygularla da anlaşılabilen bir biçimde olduğu ima edilmektedir. Böylece Kur'ân'ın akıl nazarında hile, za'fiyet ve diğer kusurlardan arındırılmış olduğuna dikkat çekilmektedir.

"ذَٰلِكَ"deki "lam" vasıtasıyla ifade edilen uzaklık, Kur'ân'ın mükemmelliğini gösteren yüce makamına işaret eder. "ذَٰلِكَ" lafzının başındaki lam-ı ta'rif hasrı ifade ettiği için Kur'ân'ın azametine ve diğer kitapların tüm güzel yönlerini kendisinde bulundurarak onların üstünde bir meziyete sahip olduğunu çağrıştırmaktadır. "ذَٰلِكَ" tâbiri, okuma ve yazması olmayan bir ümmînin mahsulü olmadığını, "ذَٰلِكَ" cümlesindeki zamir de Kur'ân'ın kemalini gösterir. "ذَٰلِكَ" nefy edatı, Kur'ân'ın her yerinde zikredilen delillerin, şek ve şüpheleri def ettiği, Allah kelamının o gibi lekelerden münezzeh olduğunu ilan eder. Zira Kur'ân'ın kusur olarak gösterilebilecek hiçbir yanı yoktur. Onun gibi hak ve doğru sözleri kusurlu göstermek ancak anlayış kıtlığından ileri gelir. Zarfiyeti

⁷¹ Nizâmeddîn el Hasen b. Muhammed en-Nisâbüri, *Gârâibü'l-Kur'ân ve rağâibu'l-furkân*, thk. Zekeriyâ Amîrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1416/1995), 5/620.

⁷² Müslim, "Zikr", 31 (No. 2694); Tirmizî, "Daavât", 45 (No. 3467); Şîrûye b. Şehrdâr b. Şîrûye Ebû Şucâ' ed-Deylemi el-Hemzânî, *el-Firdevs bime'sûri'l-hitâb*, thk. Saîd b. Besyûni Zaglûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1406/1986), 1/81; Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâleddîn es-Suyûtî, *el-Fethu'l-kebîr fî dammi'z-ziyâde ile'l-câmi's-sagîr*, thk. Yûsuf en-Nebhânî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1423/2003), 1/213 (no: 2325); Muhammed b. İsmâîl b. Salâh b. Muhammed el-Kehlânî es-San'ânî, *et-Tenvîr şerhu'l-câmiu's-sagîr*, thk. Muhammed İshâk Muhammed İbrâhîm (Riyad: Mektebetü Dâri's-Selâm, 1432/2011), 3/63. (no. 1403).

⁷³ San'ânî, *et-Tenvîr şerhu'l-câmiu's-sagîr*, 3/64.

⁷⁴ el-Bakara 2/1-2.

⁷⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/266; Ayrıca bk. Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an ḥakâ'iki gavâmizi't-tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1986), 1/32-35.

ifade eden “في” harf-i cer’i ise, Kur’an’ın metin kısmı ve dış görünüşüne isnad edilen şek ve şüphe varsa içerisindeki hakikatler ile def edilebileceğini ima eder.⁷⁶ Söz konusu âyet ile ilgili yapılan değerlendirmeler, Kur’an’ın harf, kelime, cümle ve mana cihetiyle belâgatı ve fesahatı tümüyle bünyesinde taşıdığını ortaya koymaktadır. Çünkü “الم ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ” âyetlerindeki kısa cümleleri arasında sıkı bir bağ vardır ki, o cümlelerin her birisi, öncesi veya sonrasına hem delildir, hem neticedir.

Görüldüğü üzere tahlil edilen âyetlerde taḥliye ve taḥliye metoduna başvurulmuştur. “الم ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ” âyetlerinde Kur’an’da hiçbir surette şek ve şüpheye mahal verilmediği huruf-u mukkattaa harfleri üzerine kasem edilerek muarızlara meydan okunmuştur. Âyetin devamında ise “هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ” ifadesiyle onun takvâ sahibi müminler için hidayet rehberi olduğuna vurgu yapılmıştır. Buna göre “الم ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ” - *Elif-lâm-Mîm. Bu, kendisinde şüphe olmayan kitaptır.*” âyetleriyle Kur’an’ın her türlü yalan, yanlış haberden münezze kılınması taḥliye’ye; ardından “هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ” ibaresiyle de müminler için hidayet kaynağı olduğuna dikkat çekilerek taḥliye’ye örnek gösterilmiştir.

4.4. Takvâ’nın Ardından Güzel Meziyetlerle Bezenme

Takvâ, kişinin Allah’a boyun eğerek O’nun vereceği cezalardan sakınması; müstahak olacağı cezalardan yine Allah’a sığınarak koruması⁷⁷ demektir. Buna göre kul, Allah’ın (cc) yasaklarından sakınarak O’nun rızasına nail olmayı amaçlar. Bu amaca ulaşan kimse ise Allah (cc) nezdinde yücelmiş olur. Kur’an’da “...Doğrusu Allah katında sizin en değerliniz, en takvâlı olanınızdır...”⁷⁸ buyurularak takvâ ehlinin üstünlüğüne dikkat çekilir. Konuyla ilgili bir hadiste ise şöyle bir uyarıda bulunmaktadır: “Nerede olursan ol, Allah’a (karşı gelmekten) sakın! Kötülüğün ardından hemen bir iyilik yap ki, onu yok etsin. İnsanlara da güzel ahlâkla davran.”⁷⁹ Hadiste dile getirilen bu ikazı dikkate alan müminler “müttaki” olarak adlandırılmakta ve Kur’an’ın kendileri için hidayet kaynağı olduğu bildirilmektedir: “...Allah’a karşı gelmekten sakınanlar için (لِّلْمُتَّقِينَ) yol göstericidir.”⁸⁰ Âyetin devamında şirki, günahları ve Allah’tan gayrısını terk eden takvâ sahibi müminlerin özellikleri önem sırasına göre dizilmektedir: “الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ - Onlar gayba inanırlar, namazı dosdoğru kılarlar, kendilerine rızık olarak verdiğimizden de Allah yolunda harcarlar.”⁸¹ Bu âyette iman, namaz ve zekât ile vasıflandırılan müttaki müminler pek çok yönden övülmektedir. Çünkü başvuru kaynağı ve hayat rehberi Kur’an olanlar; iman etmek, namaz kılmak ve zekât vermek zorundadır. Bunlar aynı zamanda doğru yolda olmanın şahididir. Önceki âyette geçen “مُتَّقِينَ” kelimesi taḥliye, “الَّذِينَ” ile başlayan sıra cümlesi ise taḥliye’dir. Temizlemek anlamına gelen taḥliye ile tezyin manasına gelen taḥliye birbiriyle ilişkili olup âyetteki gibi sürekli birbirini izlemektedir. O nedenle kalp, takvâ ile günahlardan arınır arınmaz imanla süslendirilmiştir.⁸²

“الَّذِينَ” kelimesi, belirsiz isimlerden olduğu için onu belirli hale getirip ayırt eden yalnız sılasıdır. Bütün değer, sılasına aittir, diğer sıfatlarının kayda değer bir kıymeti yoktur. Dolayısıyla burada sılası olan imana büyük bir değer biçilmekle insanların iman etmesi özendirilmektedir.

⁷⁶ Nursi, *İşârâtü'l-İcâz*, 36-37.

⁷⁷ Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerif el-Hanefî el-Cürçânî, *et-Ta'rifât*, thk. Muhammed Abdurrahmân (Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 1424/ 2003), 129; Takvâ kelimesi ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Ahmet Akbaş, *Kur'an'da İnsanın Mutluluğu* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 216-220.

⁷⁸ el-Hucurât 49/13.

⁷⁹ Tirmizî, “Birr”, 55 (No. 1987); Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *Müsnedü'd-Dârimî (Sünenü'd-Dârimî)*, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî (Riyad: Dâru'l-Muğni, 2000/1412), “Rikâk”, 20 (No. 2833).

⁸⁰ el-Bakara 2/2.

⁸¹ el-Bakara 2/3.

⁸² Komisyon, *et-Tefsîrül-vasît li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1/30; Nursi, *İşârâtü'l-İcâz*, 40.

Ayrıca fiil sığasıyla “يُؤْمِنُونَ” kelimesinin tercih edilmesi, iman fiilinin gösterilip niteliğin tasvir edilmesine, iç ve dış delillerin tezahürüyle imanın devam ile yenilenmesine işaretler. Çünkü delillerin ortaya çıkışı nispetinde iman ziyadeleşir, teceddüt eder. Bu durum takvâya erişmiş müminlerin samimiyetle gayba iman ettiklerini göstermektedir. Bu iman, Hz. Peygamber’in tebliğ ettiği sübütü ve delâleti kesin nasla sabit olan dinî hususları ayrıntılarıyla ve onun dışındakileri özetle tasdik etmekten ortaya çıkan bir nurdur. Bu nur sayesinde insan vicdanının içyüzü tamamıyla aydınlanır, bütün varlık âlemiyle bir ünsiyet, bir güven hâsıl olur ve insanın kalbinde öyle bir manevi kuvvet ortaya çıkar ki, insan o güçle her sıkıntıya, her olaya karşı direnç gösterebilir.

Namazda gerekli olan tâdil-i erkân, devamlılık, muhafaza gibi ikamenin manalarına riayet etmek için âyette “وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ” *namazı dosdoğru kılarlar*” cümlesi tercih edilmiştir. İyiliklerin özü olan namaz; oruç, hac, zekât ve diğer bazı ibadetleri bünyesinde barındırdığı gibi canlı ve cansız varlıklara ait ibadetlerin kısmen numunelerini de içermektedir. Namaz, Yüce Allah tarafından her gün, belirlenen zamanlarda manevi huzuruna yapılan bir çağrıdır. İslâm geleneğinde namaz dinin direği olarak kabul edildiği gibi zekât da İslâm’ın köprüsü olarak tanıtılmaktadır. “وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ” - *kendilerine rızık olarak verdiğimizden de Allah yolunda harcarlar*” âyeti zekât vermenin takvâ ehli müminlerin üçüncü bir özelliği olarak sunulmaktadır. Namaz dini koruyan bir esas olduğu gibi zekât da toplumda asayiş muhafaza eden diğer mühim bir esastır. Her ikisi arasında sıkı bir ilişki söz konusu olduğu için atıf edatıyla birbirine bağlanmıştır. Zekât müessesesi zengin ile fakir arasındaki dengeyi ve düzeni sağlar. Zengin, fakire zekât veya sadaka vererek onun saygısını kazanır. Fakir de zekât ile zenginin merhametini celb eder. Böylece zekât, zengin ile fakir arasında iletişimi sağlayan bir köprü vazifesi görmüş olur.⁸³

Kur’ân neredeyse hayatın her alanında müminlere doğru yolu gösterir. Müminler günah işlediklerinde ne yapmaları gerektiğini yine ondan öğrenirler. Örneğin bir âyette şöyle buyurulmaktadır: “De ki: “رَبِّ اغْفِرْ وَارْحَمْ” - *Rabbim! Bağışla, merhamet et. Çünkü sen merhamet edenlerin en hayırlısıdır!*”⁸⁴ Burada Allah’tan (cc) günahların bağışlanması ve merhamet istenmektedir. Merhamette ziyadelik vardır. Bu artış, günahın affının yanı sıra iyiliğe ulaştırma şeklinde gerçekleşir. Dolayısıyla burada mağfiretten (اغْفِرْ) sonra rahmete (وَارْحَمْ) yer verilmesi, taḥliye’den sonra taḥliye’ye karşılık gelmektedir.⁸⁵ Bağışlanmada günahların silinmesi söz konusu iken merhamette statünün yükseltilmesi söz konusudur. Bu durum bağışlanmanın, rahmet anlamına gelen ihsan (iyilik) dışından da olabileceğini göstermektedir. Çünkü hem af hem merhamet istemek, fiilin aslını ve devamını istemekten daha geneldir.⁸⁶

“Hepiniz O’na yönelerek O’na karşı gelmekten sakının, namazı kılın...”⁸⁷ âyetinde Allah’tan (cc) korkup O’na yöneldikten sonra namaz kılmak müminlere emredilmektedir. Bu durum dinin öncelikle taḥliye, ardından da taḥliye’ye yer verdiğini, İslâm’a girişin ise tenzih (arınmak) ile başladığını göstermektedir.⁸⁸ Başka bir âyette⁸⁹ Hz. Peygamber’in müminlere kitabı ve hikmeti öğretmek onları günahlardan arındırdığına ve ardından güzel amellerle donattığına işaret

⁸³ Komisyon, *et-Tefsîrû'l-vasîl li'l-Kur’âni'l-Kerîm*, 1/30-31; Nursî, *İşârâtü'l-l’câz*, 41-43.

⁸⁴ el-Müminûn 23/118.

⁸⁵ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Hüseynî el-Alûsî, *Rûhu'l-maânî fi tefsîri'l-Kur’âni'l-azîm ve seb’u'l-mesânî*, thk. Alî Abdülbârî Atiyye (Beyrut: Dâru’l-Küttübi’l-İlmîyye, 1415/1994), 5/72.

⁸⁶ Abdullah b. Saîd b. Muhammed el-Hadramî eş-Şehârî, *Müntehi’s-seûl ala vesâilil-vusûl ilâ şemâilil-r-rusûl* (Cidde: Dâru’l-Minhâc, 1426/2005), 4/386.

⁸⁷ er-Rûm 30/31.

⁸⁸ İbrâhîm b. Amr b. Hasen el-Bukâî, *Nazmü’l-d-dürar fi tenâsübi’l-âyeti ve’s-süvar* (Kahire: Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, ts.), 15/90.

⁸⁹ Cum’a 62/2.

etmektedir.⁹⁰ Konuyla ilgili bir hadis-i şerifte ise şöyle buyrulur: “Kim bana, iki çene ve iki bacak arası konusunda söz verir kefil olursa, ben de ona cennet için kefil olurum.”⁹¹ Burada iki bacak arasından kastedilen “ferc” dir ki zinayı terk etmek demektir. İki çene arasından kastedilen mana ise malayani konuşmalardan ve helal olmayan şeyleri konuşmaktan sakınmak anlamına gelir. Yani iffetine, ağzına ve diline sahip çıkan bir kimseye cennetin vacip olacağı bildirilmektedir. Burada iffetine, ağzına ve diline sahip çıkmak taḥliye’ye, cennetin vacip olması ise taḥliye’ye örnek gösterilmektedir.⁹²

Her bir ibadetin belli başlı bazı şartları ve rükünleri vardır, bunlar yerine getirilmediğinde söz konusu ibadet sahih olmaz. Meselâ, namazın makbul olabilmesi için öncelikle yapılması gereken şartlardan birisi temizliktir. Bundan dolayı Kur'ân'da yalnızca abdest aldıktan, temizlendikten sonra namazın kılınabileceği belirtilir.⁹³ Herhangi bir nesne kir ve pisliklerden temizlendikten sonra tezyin edilir. Bu sebeple âyette namazdan önce taharetin gereğine yer vermek suretiyle taḥliye, sonrasında ise taḥliye işlemine yer verilir. Temizlik namazın anahtarıdır ve namaz kelime-i şهادetten sonra İslam'ın en önemli şartıdır. Bu nedenle fıkıh âlimleri, eserlerini kaleme alırken “Temizlik Kitabı” konusu ile başlamışlardır. Çünkü temizlik konusu anlaşılardan ve gereği yapılmadan diğer ibadetler nakıs kalır.⁹⁴ İlgili bir hadiste konuya şöyle temas edilmektedir: “Sizden biriniz güzelce abdest alır sonra namazdan başka bir şey yapmadan mescide çıkarsa mescide girene kadar sol ayağı kendisinden bir kötülüğü siler, sağ ayağı da kendisine bir iyilik yazar...”⁹⁵ Bu hadis ihlâsla yapılan bir amelin faziletine işaret etmektedir. Burada sol ayağın sağ ayaktan önce zikredilerek günahın silinmesi taḥliye’dir. Zira bu şekilde bir arınma söz konusudur. Sağ ayak ile kendisine sevap yazılması ise taḥliye’ye örnek gösterilmektedir. Kötülüğün silinişinin bizzat ayağa nisbet edilişi ise mecaz anlamdadır.⁹⁶

Taḥliye’den önce taḥliye metodu, Mecelle’nin 30. maddesi olan “Def’-i mefâsid celbi menâfi’den evlâdır” ilkesiyle birebir örtüşmektedir. Fıkıhın konusuna giren bu ilkeye göre kötülüğü def etmek menfaat sağlamaktan önce gelir. Örneğin, bir kişinin yararı başkalarının can ve mal güvenliğiyle çatışarsa zararın giderilmesi faydanın elde edilmesine tercih edilir ve başkasına açık bir zararın dokunduğu durumlarda o kişinin tasarrufları sınırlandırılabilir.⁹⁷ Dolayısıyla iyilikleri çoğaltmanın yolu, öncelikle zararlı olanları ortadan kaldırmaktır. Yani yerinde ve zamanında “lâ” diyebilmektir. Çünkü zararlı, hasarlı, kötü olan şeyler üzerinde iyi, güzel, hayırlı olan şeyler inşa edilmez.

Taḥliye’den önce taḥliye metoduna başvurulduğuna dair Kur'ân'da pek çok örnek bulmak mümkündür ancak çalışmanın sınırlılığı dikkate alındığında son bir örnek ile yetinmek durumundayız. Kur'ân'da iman ve salih amellerin mükâfatı şöyle bildirilmektedir: “İman edip salih amel işleyenlerin kötülüklerini elbette örteceğiz. Onları işlediklerinin daha güzeliyle mükâfatlandıracağız.”⁹⁸ Allah (cc), bu âyette müminlere iyilik yapmadan önce kötülüklerini örtmekle başladığını haber

⁹⁰ Bukâî, *Nazmü'd-dürrar*, 20/51.

⁹¹ Buhârî, “Rikak”, 23 (No. 6088).

⁹² Şerefeddin Hüseyin b. Abdullah et-Tayyibî, *Fütûhu'l-gâyb fi'l-keşf an kana'ir-rayb*, thk. İyâd Muhammed el-Gâvc (b.y.: Caizetu Debî ed-Duveliyye li'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 1434/2013), 4/23.

⁹³ el-Mâide 5/6.

⁹⁴ Muhammed b. Sâlih el-Asîmîn, *eş-Şerhu's-sûti lizâdi'l-müstakni'* (b.y.: y.y., ts.), 1/25.

⁹⁵ Suyûtî, *el-Fethu'l-kebîr*, 1/90 (no: 876); Alâeddîn Ali b. Hüsameddîn Müttakî el-Hindî, *Kenzu'l-ummâl fi süneni'l-ekoâl ve'l-ef'âl*, thk. Bekrî Hayânî - Safvet el-Sekâ (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981), 9/287 (No. 26037).

⁹⁶ San'ânî, *et-Tenvîr şerhü'l-câmiu's-sağîr*, 2/5-6.

⁹⁷ Mesud Efendi, *Mir'ât-ı Mecelle* (İstanbul: y.y., 1302/1881), 19; Ahmet Şimşirgil- Ekrem Buğra Ekinci, *Ahmet Cevdet Paşa ve Mecelle* (İstanbul: KTB Yayınları, 2008), 112-113; Ferhat Koca, “Mefsedet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslam Ansiklopedisi, 2003), 28/357.

⁹⁸ el-Ankebût 29/7.

vererek lütfunun yüceliğini göstermektedir. Bu lütuf, yapılan iyiliklere karşılık mükâfatta bulunmak ve işlenen günahları affetmek kabilindedir.⁹⁹ Yüce Allah, kullarının mahiyetini bildiği gibi kendilerinden ne gibi kusurlar ortaya çıkacağını da bilir. İnsanların günah işlemeye meyyal olduklarını bildiği için öncelikle onları arındırmayı, sonrasında ise onlara bol mükâfat vermeyi va'd etmiştir.¹⁰⁰ Buradan hareketle İslam'ın genellikle insanı kötülük işlemekten men ederek taḥliye'de bulunduğu, erdemli hasletler ile davranışları süslemeyi teşvik ederek de taḥliye metodunu kullandığı kanısına ulaşılabilir.

Sonuç

Kur'ân'ın sıkça yer verdiği taḥliye'den önce taḥliye metodu, onun ifade üslubunun belâgat açısından son derece zengin olduğunun bir kanıtı durumundadır. Kur'ân'ın; mümin-münkir, cennet-cehennem gibi zıtlıklara aynı anda ve öncelik sıralamasına göre yer vermesi, lafız-mana örgüsü ve bütünlüğünü önemseydiğini ortaya koymaktadır. Zira Kur'ân, 23 yıl gibi kısa bir dönemde muhatap olduğu kitlenin inanç ve davranışlarını değiştirmeyi, zengin üslubu, yere ve zamana göre en uygun yöntemi esas alması sayesinde başarmıştır. Elbette belâgat ve fesâhat'ın revaçta olduğu öyle bir dönemde tüm belîğ ifadeleriyle Kur'ân'ın i'câz vecihleri görmezden gelinemezdi. Bu eşsiz ve kusursuz kitâbın muhteva ve mesajlarını gören Arap toplumu ise ona karşı hayranlığını gizleyememiş ve kendi arzularıyla Müslüman olmuşlardır.

446

Taḥliye'den önce taḥliye metodu, peygamberlerin irşad ve tebliğde kendisine ekseriyetle başvurdukları önemli bir davet ilkesidir. Binaenaleyh bu ilkeyi esas alan mürşidlerin daha kısa zamanda amaçlarına kavuşabilecekleri söylenebilir.

"Lâ ilâhe illallah- Allah'tan başka ilah yoktur" şeklinde özetlenen kelime-i tevhîd'de nefy ve isbât vardır. İsbât'tan önce nefy ilkesine göre öncelikle her türlü ilahın varlığını "lâ- yoktur" diyerek reddetmek, ardından gerçek ilah olarak yalnızca Allah'ın (cc) varlığına ve birliğine inanmak gerekir. Dolayısıyla Tevhîd eksenli bir teolojide Allah (cc) hakkında tüm olumsuz yakıştırmalara karşı "lâ" diyebilmek, tevhîd için vazgeçilmez bir şart olarak kabul görmüştür.

Şirk'in, günah'ın ve masivâ'nın terk edilmesinden sonra kalp, beden ve mal ile yapılan güzel ameller Allah'a (cc) ulaşmanın en büyük vesilesidir. Bu bağlamda şirk, kul ile Allah (cc) arasındaki bağı koparıırken iman o bağı güçlendirir ve kula yüce bir merteye kazandırır. Hakkıyla kılınan namaz insanı kötülüklerden alıkoyduğu gibi zekât insanın malını temizler. İslam'ın iki şartı olan namazın ve zekâtın, hem bir arınma vasıtası hem de fiili birer ibadet olduğu dikkate alındığında taḥliye ve taḥliye şeklinde onların çift kutuplu olduklarını göstermektedir. Bunların icra edilmesi durumunda hem farz olan yükümlülüğün yerine getirileceği hem de diğer günahların affına vesile olacakları söylenebilir.

Taḥliye'den önce taḥliye metodunun hem teorik hem pratik olmak üzere iki yönünün bulunduğu görülmektedir. Kur'ân ilimleri açısından genellikle teorik, tasavvuf cihetiyle de pratik tarafının ağır bastığı verilen örneklerden ve yapılan değerlendirmelerden anlaşılmaktadır.

Kur'ân'da asla şek ve şüphe bulunmadığı belirtildikten sonra Kur'ân'ın müminler için bir hidayet kaynağı olduğunun belirtilmesi, söz konusu metodun Kur'ânî mesajın odak noktasını teşkil ettiğini ima etmektedir. Bu durum aynı zamanda Kur'ân'ın eşsizliğinin ve Allah'ın (cc) hak kelamı olduğunun bir göstergesidir.

⁹⁹ Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed en-Nisâbüri el-Vâhidî, *Tefsîrû'l-Besît*, thk. Muhammed b. Suûd (b.y.: 'İmâdetü'l-Bahsü'l-İlmi, 1430/2010), 17/495.

¹⁰⁰ Şa'râvî, *Tefsîru's- Şa'râvî*, 18/11083.

Kötülüğü def etmenin fayda sağlamaktan önce geldiğine dair ilke ile taḥliye'den önce taḥliye metodu neredeyse aynı amaca matuftur. Buna göre her iki ilkenin yerinde uygulanışının fert ve toplum hayatının düzene sokulmasına önemli katkılar sağlayacağı açıktır. Bir kişiye aynı anda hem taş hem elma atıldığı düşünülduğünde öncelikle taşın savuşturulması akla, mantığa daha uygun olan bir tepkidir. Bu durum söz konusu ilkenin birçok alanda kullanılabileceğini de göstermektedir. Dolayısıyla bu ilkenin yaygınlaştırılarak kullanımının, günlük hayatta karşılaşılan sıkıntıları minimize edeceği ya da tümünden gidereceği söylenebilir.

Günümüzün en büyük manevi hastalıklarının başında inançsızlık veya iman za'fiyeti gelmektedir. Bu dinsizlik cereyanına kapılmış kimseleri kurtarmanın en etkili yolu, öncelikle zihnini bulandıran ve kalbini zehirleyen zararlı düşüncelerden onları arındırmaktır. Kalp ve zihnin iman için elverişli bir konuma getirilişi, isbât'tan önce nefy, taḥliye'den önce taḥliye metodunu tatbik etmekle gerçekleşir. Bu vesileyle internet ve sosyal medya aracılığıyla zihni kirlenen ve kalbi kararan insanlar, kendini kötü düşüncelerden arındırmakla kalmamalı, fikri anlamda itikadını sarsan zararlı sosyal mecra kanallarından da uzak durmalıdır. Aksi takdirde imanını her an için kaybetmekle karşı karşıya olduğunu unutmamalıdır.

تخليّة (Taḥliya) And تحليّة (Taḥliya) in the Qur'an through a Methodological Approach

Citation: Bulut, Hasan. "تخليّة (Taḥliya) And تحليّة (Taḥliya) in the Qur'an through a Methodological Approach", *Artuklu Akademi* 11/2 (Dec 2024), 432-451. <https://10.34247/artukluakademi.1519690>

Extended Abstract

The Qur'an is an eloquent book that addresses all humanity. It is not possible for it to use expressions and methods that the human mind cannot comprehend in proving any claim. A person who meditates on its verses will see that the Qur'an approaches its addressees through various methods. In this context, the Qur'an; Sometimes it frightens its interlocutors, sometimes it silences the obstinate deniers with sound answers, and sometimes it leaves them helpless with its words of reproach. Even though it is sometimes soft, sometimes harsh, and sometimes threatening, the Qur'an aims to guide people and tries to persuade its addressees by activating their rationality. While the Quran uses the methods it deems necessary, it does not lead people to despair by making its rules difficult, nor does it abandon them by promising them hope. In this respect, the Qur'an follows a path between fear and hope. First of all, it warns and scares them against wrong attitudes and behaviors, helps them to make the right decisions by making them think rationally, and then gives good news to those who do good deeds with good rewards. Thus, the Qur'an always tries to keep believers in moderation and balance. The Qur'an not only saves the afterlife of its addressees, but also makes their world prosperous. For this reason, pious believers who obey Allah's orders and prohibitions have experienced the happiness of being happy and contented. Each branch of science has its own specific topics, together with some frequently used research methods. It is very difficult to reach the truth without using these methods. In addition to the methods used by other branches of science, the Qur'an also uses some dialectical methods, which are forms of reasoning. In this context, the Qur'an - in order to ensure a correct understanding- one of the methods he frequently uses, in addition to some methods such as tabshir and inzar, targeeb and tarheeb, taltif' and ta'zib, tahfif and tashdeed, is the method of taḥliya and taḥliya. However, unlike other methods, in this method, first the purification and then the evacuation process is included. In a broad sense, the method of purification before evacuation means clearing any being from all kinds of defects and then equipping it with good virtues; In a narrower context, it is based on the principle of purifying the servant from all kinds of polytheism and sins in terms of belief, practice and morality, and then adorning him with faith and good deeds. This principle is to confess with the tongue and confirm with the heart the word "la ilaha illa allah", which is the essence and highest level of faith in the unseen, and not to accept any deity other than Allah as lord. The most obvious example of the use of the taḥliya method before taḥliya is this kalima-i tawhīd, which is summarized as "la ilaha illa allah- There is no god but Allah". Here, the expression "la ilaha" is nafy; The word "illa allah" is proof. The reason why the sentence "nafy" came before proof is because it is a more effective method in establishing the idea of tawheed firmly in hearts and minds. Considering that the common cause of all prophets is to spread the word of tawheed, it will be better understood how important the use of this method is and how effective it is when the results are examined. In this study, taḥliya means any act of abandonment by avoiding prohibitions; taḥliya will be discussed as good deeds realized by doing the commanded actions, and its role in understanding the message of the Qur'an will be evaluated in the light of verses and hadiths. For this purpose, taḥliya means abandoning polytheism, ma'āsi (sins) and masivāullah (other than Allah). Sample verses will be given showing that taḥliya is a good deed done with the heart, body and property. However, due to the abundance of examples on the subject, only the verses in which the taḥliye method is used before taḥliye will be focused on. In addition, taḥliya and taḥliya will be analysed by presenting some sections from the life stories of many prophets including Abraham, which is one of the most effective methods frequently used in the process of invitation to the religion.

Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fu'ad. *el-Mu'cemu'l-müfrehes li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Muhsin Bidarfur. Kum: Matbaatü'l-Emir, 3. Basım, 1412.
- Akbaş, Ahmet. *Kur'an'da İnsanın Mutluluğu*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Alûsî, Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Hüseynî. *Rûhu'l-maânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve seb'u'l-mesânî*. thk. Alî Abdalbârî Atiyye. Cilt 16. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Asîmîn, Muhammed b. Sâlih. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm (Sûretü Gâfir)*. Demmâm: y.y., 1437/2015.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis Istılahları Sözlüğü*. İstanbul: İfav Yayınları, 2016.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *İ'câzü'l-Kur'ân*. Beyrut: y.y., 1414/1991.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *el-Câmi'u li şu'âbi'l-iman*. Cilt 14. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 3. Basım, 2011.
- Birmâvî, Ebû Abdullah Muhammed Şemseddîn. *el-Lâm'i'is-sabîh bi şerhi'l-câmi'is-sahîh*. thk. Nureddîn Talib. Dimeşk: Dâru'n-Nevadir, 1433/2012.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Mustafa Dayb el-Beğâ. Cilt 7. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993.
- Cessâs, Ahmed b. Alî Ebûbekr er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Abdusselam Muhammed Ali Şahin. Cilt 3. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü'l-lüga*, thk. Ahmed Abdulgafûr Atâr. Cilt 6. Beyrut: Dâru'l-İlm ve'l-Melâyîn, 4. Basım, 1407/1987.
- Cürcânî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî. *et-Ta'rîfât*. thk. Muhammed Abdurrahmân. Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 1424/2003.
- Cürcânî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî. *Delâilü'l-İ'câz*. thk. Muhammed Abduh. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/1988.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. *Müsnedü'd-Dârimî (Sünenü'd-Dârimî)*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. Riyad: Dâru'l-Muğni, 1420/2000.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as. *Sünen*. thk. Yâsir Hasen vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1436/2015.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-lüga*. thk. Muhammed Avd Mura'ab. Cilt 8. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1421/2001.
- Ferâhidî, Ebû Abdurrahman Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdî Mahzûmî vd. Cilt 8. b.y.: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâ' ulûmu'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Ma' rife, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Mişkâtü'l-envâr*. Kahire: y.y., 1384/1964.
- Hemzânî, Şîrûye b. Şehrdâr b. Şîrûye Ebû Şucâ' ed-Deylemi. *el-Firdevs bime'sûri'l-hitâb*. thk. Saîd b. Besyûnî Zaglûl. Cilt 5. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Hindî, Alâeddîn Alî b. Hüsâmeddîn Müttakî. *Kenzu'l-ummâl fi süneni'l-ekoâl ve'l-ef'âl*. thk. Bekr Hayânî - Safvet el-Sekâ. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Cilt 15. Beyrut: Dâru's-Sadr, 3. Basım, 1414/1993.
- İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râğib. *el-Müfredât fi garîbu'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412/1991.
- Kefevî, Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî. *el-Külliyât*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993.
- Kirmânî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Saîd Şemsuddîn. *el-Keoâkibu'd-dürârî fi şerhi sahîhi'l-Buhârî*. Cilt 25. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1356/1937.

- Koca, Ferhat. "Mefsedet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/356-358. Ankara: TDV İslam Ansiklopedisi, 2003.
- Komisyon (el-Ezher İslam Araştırmaları Akademisi'nin Gözetiminde Bir Grup Bilim Adamı). *et-Tefsîrû'l-vasîât li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Cilt 10. Kahire: el-Hey'etü'l-Amme li Şüûni'l-Matabi'l-Emriyye, 1393/1973.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Mesud Efendi. *Mir'ât-ı Mecelle*. İstanbul: y.y., 1302/1881.
- Mevsilî, Ebû Ya'la Ahmed b. Alî b. Müsenna et-Temîmî. *Müsned-i Ebî Ya'la*. thk. Hüseyin Selîm Esed. Cilt 13. Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1404/1984.
- Mustafa, İbrahim. *el-Mu'cemü'l-vasîât*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1984.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc en-Nisâbüri. *el-Câmiü's-sahîh (Sahîh-i Müslim)*. thk. Ahmed b. Rıf'at vd. Cilt 8. İstanbul: Dâru't-Tabâati'l-Âmira, 1334/1913.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Tefsîru'n-Nesefî (Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl)*. thk. Yûsuf Alî Bedyûvî. Cilt 3. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998.
- Nisâbüri, Nizâmeddîn el Hasen b. Muhammed. *Gârâibü'l-Kur'ân ve rağâibu'l-furkân*. thk. Zekeriyâ Amîrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1995.
- Nursi, Said. *İşârâtu'l-İ'câz*. İstanbul: Envar Neşriyat, 10. Basım, 2017.
- Özyürek, Tezcan Türben. *Beyhakî'nin Şu'âbi'l-İman Adlı Eserindeki Hadisler Çerçevesinde İmanın Yapısı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- ⁴⁵⁰Râfiî, Mustafa Sâdık. *İ'câzü'l-Kur'ân*. Kahire: y.y., 1381/1961.
- Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Amr. *Mefâtihu'l-gâyb (et-Tefsîrû'l-kebîr)*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420/1999.
- Rummânî, Ebu'l-Hasan. *en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'ân*. Kahire: y.y., 1388/1968.
- San'ânî, Muhammed b. İsmâil b. Salâh b. Muhammed el-Kehlânî. *et-Tenvîr şerhü'l-câmi'us-sagîr*. thk. Muhammed İshâk Muhammed İbrâhîm. Cilt 11. Riyad: Mektebetü Dâri's-Selâm, 1432/2011.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâleddîn. *el-Fethu'l-kebîr fi dammi'z-ziyâde ile'l-câmi'is-sagîr*. thk. Yûsuf en-Nebhânî. Cilt 3. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1423/2003.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Tefsîru's-Şa'râvî*. Cilt 20. b.y.: Matabi' Ahbâri'l-Yevm, 1418/1997.
- Şimşirgil, Ahmet - Ekinci, Ekrem Buğra. *Ahmet Cevdet Paşa ve Mecelle*. İstanbul: KTB Yayınları, 2008.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tefsîru't-Taberî/ Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Cilt 26. b.y.: Dâru Hicr, 1422/2001.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Kitâbu keşşâfi istilahati'l-fünûn*. İstanbul: y.y., 1405/1984.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Şerhu me'âni'l-âşâr*. nşr. M. Zührî en-Neccâr. Beyrut: y.y., 1407/1987.
- Tatçı, Mustafa. *Yunus Emre Divanı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Tayyibî, Şerefeddîn Hüseyin b. Abdullah. *Fütûhu'l-gâyb fi'l-keşf 'an kana'ir-rayb*. thk. İyâd Muhammed el-Gâvc. Cilt 17. b.y.: Caizetu Debî ed-Duveliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1434/2013.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *Sünen-i Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Cilt 5. Kahire: Şirketü Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halabî, 2. Basım, 1395/1975.
- Tunç, Cihat. "Şirk (Ortaklar Edinmek) ve Günah Problemi". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2001), 29-35.
- Tuvacrî, Muhammed b. İbrâhîm b. Abdillâh. *Mevsû'atu fikhü'l-kulûb*. Cilt 4. b.y.: Beytu'l-Efkâri'd-Düveliyye, ts.
- Uludağ, Süleyman. "Mâsivâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/76. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

- Vâhidî, Ebu'l-Hasen Alî b. Ahmed en-Nîsâbûrî. *Tefsîrû'l-Besît*. thk. Muhammed b. Suûd. Cilt 25. b.y.: 'Îmâdetü'l-Bahsü'l-İlmî, 1430/2010.
- Yıldırım, Selahattin. *Hadislerde İstiâze*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2023.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed. *el-Keşşâf 'an ḥakâ'iki gavâmizi't- tenzîl*. Cilt 25. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, 1407/1986.
- Zerkeşî, Bedreddin. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî vd. Beyrut: y.y., 1410/1990.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazim. *Menâhilü'l-'irfân fî ulumi'l-Kur'ân*. Kahire: y.y., 1362/1943.

MAÜ
PRESS

Artuklu

Bakara Sûresi 219. Âyeti Bağlamında Kırâat Farklılıklarının Tefsire ve Fikhî İstinbatlara Etkisi

Abdulhekim Ağırbaş | 0000-0003-3420-6747 | ahakimag@hotmail.com

Doçent Dr. | Çankırı Karatekin Üniversitesi | İslami İlimler Fakültesi | Kur'an-ı Kerim ve Kırâat İlmi Anabilim Dalı | Çankırı | Türkiye

<https://ror.org/011y7xt38>

Atıf: Ağırbaş, Abdulhekim. "Bakara Sûresi 219. Âyeti Bağlamında Kırâat Farklılıklarının Tefsire ve Fikhî İstinbatlara Etkisi", *Artuklu Akademi* 11/2 (Aralık 2024), 452-475. <https://10.34247/artukluakademi.1528064>

Öz: Allah Teâlâ, Kur'an-ı Kerim'in ahrufü's-seb'aya göre indirildiğini Peygamber Efendimiz'e (s.a.s.) bildirmiştir. Hz. Peygamber de (s.a.s.) nâzil olan âyetleri ahrufü's-seb'a ruhsatı çerçevesinde tilâvet ederek sahâbeye okutmuştur. Kur'an'ın, bu ruhsat doğrultusunda Resûlullah (s.a.s.) ile sahâbe tarafından okunmasıyla da kırâat farklılıkları oluşmuştur. Kırâat farklılıkları sahâbeden tabiîne, tabiünden itibaren de kırâat imamları ve râvileri aracılığıyla sahih senedle günümüze kadar intikal etmiştir. Kırâat farklılıkları tefsir, fıkıh, kelim ve Arapça gibi ilimlere ilham kaynağı olmuştur. Bunun neticesinde mananın genişlemesine imkân tanınması yönüyle de farklı bakış açılarına imkân tanımıştır. Kırâat farklılıklarının görüldüğü âyetlerden biri de Bakara Sûresi'nin 219. âyetidir. Çalışmamızda kırâatlerin tefsir ve fıkıh etkisi bağlamında söz konusu âyet ele alınmıştır. Bu amaçla çalışmada ilgili âyetteki fersî kırâat farklılıkları belirtilmiş, ilk dönemden günümüze tefsir kaynaklarında müfessirlerin görüşlerine yer verilmiş ve fikhî boyutuna da ayrıca değinilmiştir. Konu kaynak tarama, betimleme, açıklama ve karşılaştırma yöntemleri ile makalede sistematik bir düzlemde ele alınmıştır. Çalışma sonucunda söz konusu âyetteki kırâat farklılığının manaya zenginlik kattığı müşahede edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kırâat, Kur'an, Tefsir, Fıkıh, İçki, Kumar.

Makale Bilgileri

Değerlendirme İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme

Geliş Tarihi 04.08.2024

Kabul Tarihi 26.09.2024

Yayın Tarihi 31.12.2024

Etik Beyan Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.

Benzerlik Taraması Yapıldı- intihal.net

Etik Bildirim artukluakademi@gmail.com

Çıkar Çatışması Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Lisans Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır

Dizinleme Bilgileri Dergi TrDizin, DOAJ, EBSCO, ERIH PLUS, Ulrich's ve ATLA'da taranmaktadır.

The Effect of Qiraat Variants on Tafsir and Fiqhical Inference in the Context of 2/al-Baqara: 219

Abdulhekim Ağırbaş | [0000-0003-3420-6747](tel:0000-0003-3420-6747) | ahakimag@hotmail.com

Assoc. Prof. Dr. | Çankırı Karatekin University | Faculty of Islamic Science |

Department of Qur'an Reading and Recitation Science

Çankırı | Türkiye

<https://ror.org/011y7xt38>

Citation: Ağırbaş, Abdulhekim. "The Effect of Qiraat Variants on Tafsir and Fiqhical Inference in the Context of 2/al-Baqara: 219", *Artuklu Akademi* 11/2 (Dec 2024), 452-475. <https://10.34247/artukluakademi.1528064>

Abstract: Allah revealed to Prophet Muhammad (pbuh) that the Qur'an was revealed according to the ahurf al-sab'aya (seven letters). The Prophet recited the revealed verses within the framework of the license of ahurf al-sab'a and had them read by the Companions. The recitation of the Qur'an by the Messenger of Allah and the Companions in accordance with this license led to differences in qiraat. The differences in Qiraat have been transmitted from the Companions to the Tabi'een, and from the Tabi'een to the present day through the Qiraat imams and their narrators with authentic scripts. The differences in Qiraat have also inspired sciences such as tafsir, fiqh, theology, Arabic theology, and as a result, it has enabled different perspectives in terms of enabling the expansion of the meaning. One of the verses in which there are differences in qiraat is verse 219 of Surat al-Baqarah. In our study, the verse in question is discussed in the context of the effect of the qiraat on tafsir and fiqh. For this purpose, the differences in related verse's al-farshî qiraat have been specified, the opinions of the commentators in the tafsir sources dating back to the early period to the present day have been included, and the jurisprudential dimension has also been touched upon. The subject is addressed in a systematic manner in the article through literature review, description, explanation and comparison methods. As a result of the study, it was observed that the difference of qiraat in the verse in question enlargens range of meaning.

453

Keywords: Qiraat, Qur'an, Tafsir, Fiqh, Alcohol, Gambling.

Article Information

| | |
|----------------------|---|
| Reviewers | Two external reviewers / Double-blind |
| Date of Submission | 04.08.2024 |
| Date of Acceptance | 26.09.2024 |
| Date of Publication | 31.12.2024 |
| Ethical Statement | Ethical principles were followed during the preparation of this study. |
| Plagiarism Checks | Done- intihal.net |
| Complaints | artukluakademi@gmail.com |
| Conflict of Interest | No conflict of interest declared |
| License | The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license |
| Indexing Information | The journal is indexed in TrDizin, DOAJ, EBSCO, ERIH PLUS, Ulrich's and ATLA. |

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm, insanlara hidayet ve rahmet rehberi olarak Allah Teâlâ tarafından, Hz. Muhammed'e (s.a.s.) vahyedilen mu'ciz bir kelimedir. Bu kelamın dili de Hz. Peygamber'in (s.a.s.) içinde yaşadığı toplumun dili olan Arapçadır.¹ Kur'ân-ı Kerîm aynı zamanda belâgat açısından zengin Arap dilinin lehçe ve şive özelliklerini içermektedir. Fakat İslâm dinini kabul edenlerin tamamının, Arapça olan Kur'ân-ı Kerîm'i okuma ve içeriğindeki mesajı anlamadaki seviyelerinin de aynı düzeyde olmadığı bir hakikattir. Zira Mekke döneminde aynı dilin lehçe ve şivesini² kullanan Müslümanların bu ilâhî mesajı okuma ve anlamada sıkıntı yaşadığı pek söylenemese de Medine döneminde farklı lehçe ve şivelere sahip olan kabilelerden İslâm dinini kabul eden insanların Kur'ân-ı Kerîm'i okuyup anlamada zorluklar çektiği müşahade edilmektedir. Çünkü iman edenlerin çoğunluğunu yaşlı, kadın, çocuk ile ümmî olan bir toplum oluşturmaktaydı.³ Sahâbenin yaşamış olduğu bu zorluğun üstesinden gelebilmesi için Hz. Peygamber (s.a.s.), yüce Allah'tan kolaylık dilemiştir. Bunun üzerine Allah Teâlâ'nın "Kur'an yedi harf üzere indirildi. Ondan kolayınıza geleni okuyunuz."⁴ şeklindeki vüs'at/genişlik ve ruhsat izni doğrultusunda Kur'an tilâvetinde bulunulmuştur.

Hz. Peygamber (s.a.s.) , yirmi üç yıllık bir sürede nâzil olan âyetleri bir taraftan sahabeye okumuş diğer taraftan vahiy kâtipleri aracılığıyla yazıya geçirmiştir.⁵ Yine bu dönemde bir taraftan Kur'an âyetlerinin tilâveti doğru bir şekilde öğrenilmeye ve öğretilmeye çalışılırken diğer taraftan da onun manasının anlaşılabilir şekilde yaşama geçirilmesi için gayret gösterilmiştir. Bu gayret ve çalışmalar; Rasûlullâh'ın vefatından sonra sahâbe aracılığıyla tabiîne, onlardan da tebe-i tabiîne nakledilerek zamanla kırâat, tefsir, fıkıh, kelim gibi ilim dalları halinde sistematik bir yapıya kavuşturulmuş ve günümüze kadar intikal etmiştir. Aynı şekilde Kur'an kelimelerinin farklı okunuşları ve bu farklılıkları nakledenlerine nispetle bildiren kırâat ilmi de⁶ Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ulaşan sahih isnâd halkasıyla özellikle okuyucu ve öğreticiliğiyle temâyüz etmiş kırâat imamları aracılığıyla bizlere ulaştırılmıştır.

Kırâat farklılıkları, usûl⁷ ve ferşî farklılıklar olmak üzere iki kategoride değerlendirilmektedir. Kırâat farklılıklarının büyük bir çoğunluğu usûle dair farklılıklar olup bu

¹ bk. Yûsuf 12/2; er-Ra'd 13/37; en-Nahl 16/103; Tâhâ 20/113; eş-Şuarâ 26/195; ez-Zümer 39/28; Fussilet 41/3; eş-Şûrâ 42/7; ez-Zuhrûf 43/3.

² Dil, lehçe ve şive hakkında bk. İsmail b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-lügâ ve sihâhi'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafur Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyin, 1979), 1/339, 6/2194; Abduh er-Râcihî, *el-Lehecâtü'l-Arabiyye fî'l-kirâati'l-Kur'âniyye* (İskenderiyye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, 1996), 20-34; Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf ve Kiraatlar* (İstanbul: Ensâr Neşriyat, 2010), 27-34; Kadir Örnek, *Usûl İhtilafları Bağlamında Kiraat Lehçe İlişkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2023), 11-18.

³ Ebû İsa Muhammed b. İsa Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh/es-Sünen*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998), "Kırâat", 11; Ebû Hâtim Muhammed el-Büstî İbn Hibbân, *Sahîhi İbn Hibbân* (Beyrut: Müessesetü'r Risale, 1988), 3/14.

⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed b. Zühreyr Nâsir (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), "Fedâilü'l-Kur'an", 5; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), "Salâtü'l-Müsâfirîn", 48; Tirmizî, *es-Sünen*, "Kırâat", 11; Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs İbn Mucâhid, *Kitâbü's-seb'a fî'l-kirâat*, thk. Şevki Dayf (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1980), 5, 6.

⁵ Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Fedâilü'l-Kur'an", 4; Nureddin Ali b. Bekr Heysemî, *Mecmaü'z-zevâid ve menbaü'l-fevâid* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbü'l-Arabî, ts.), 1/152; Bedreddin Muhammed b. Abdullah Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'an*, thk. Ebû'l-Fadl ed-Dimyâtî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 1/170.

⁶ Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriin ve mürsüdü't-tâlibîn*, thk. Abdulhayy el-Fermâvî (Kahire: Mektebetü Cumhuriyeti Mısır, 1977), 61; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li-fünunî'l-kirâat* (Medine: Melik Fehd Mushaf Matbaası, 2012), 1/355; Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdilgani el-Bennâ Dimyâtî, *İthâfu fudelâi'l-beşer fî'l-kirâati'l-arbeate aşer*, thk. Enes Mühre (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 7.

⁷ Sözlükte "dayanak, temel, esas, kök" gibi anlamlara gelen usûl, kırâat ilmi açısından ise birbirine benzeyen cüz'iyâtın tamamının toplandığı ya da sınıflandırıldığı genel kurallar bütünüdür. bk. Ali Muhammed Dabba', *el-İdâe fî beyâni usûli'l-kirâe* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1999), 10; Abdulkayyûm b. Abdulğafur Sindî, *Safahât fî ulûmi'l-kirâat* (Mekke: Mektebetü'l-İmdâdî'l-Âlemî, 2016), 21, 22; Yaşar Akaslan, "Kırâat İlmi Sistematüğinde Usûl Kavramları", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2017), 219; Abdulhekim Ağırbaş, *Kırâat Eğitim-Öğretim Geleneği ve Günümüzdeki Uygulamalar* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, 2022), 24.

da dil, lehçe, şive ve ağızla ilgili hususlardır. Kırâat ilminde usûl konuları içerisinde “med, sıla,⁸ feth, taklîl/beyne-beyne, imâle,⁹ iskân,¹⁰ revm,¹¹ işmâm,¹² ihtilâs,¹³ sekt,¹⁴ tahfif, teşdîd, idğâm, izhâr, ibdâl, nakil, iskât, hazf, terkîk, tağlîz, tefhîm,¹⁵ teshîl vb.” konular ile Kur’an tilavetindeki tecvîd uygulamaları yer alır.¹⁶ Usulle ilgili bu ihtilaflar daha çok telaffuzu ilgilendirip manayı etkilemediği¹⁷ için araştırmamızdaki âyette bu farklılıklara değinilmeyecektir. Ferş-i hurûfla ilgili farklılıklar da¹⁸ manayı bazen etkilemektedir. Bu farklılıklar; âyetlerin tefsiri ile çeşitli hükümlerin istinbatına,¹⁹ birbirine zıtlık ve çelişik olmayan manaların ortaya çıkmasına katkıda bulunmaktadır. Bu durum her dönemde Kur’an ilimleri ile meşgul olanların farklı bakış açılarıyla daha geniş anlamlar elde etmesine, ilâhî hazine ve sofradan daha fazla faydalanmasına imkân vermektedir. Kırâat-tefsir ilişkisi hususunda yapılan çalışmalarda konu hakkında malumata yer

- ⁸ Sıla sözlükte “eklemek, bitiştirmek, ulaştırmak, arttırmak” anlamında olup kırâatte ise vasl durumundaki cemî müzekker gâib ve muhatab mim’lerin, zamme hareke ile bir elif miktarı uzatılarak okunmasıdır. Ayrıca müfred gâib ه , ه , ه zamirinin harekesine uygun bir harekeyle uzatılarak okunmasına da sıla denir. bk. Cevherî, *es-Sihâh*, 5/1842; İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb’a*, 108; Hâmid b. Abdülfettâh Pâluvi, *Zübdetü’l-irfân* (İstanbul: Âsitâne Yayınları, ts), 7, 8, 10; Muhammed Emin Efendi, *Umdetü’l-hullân fi izâh-i zübdetü’l-irfân* (İstanbul: Asitâne Yayınları, ts), 15, 18, 20, 23; Ağırbaş, *Kırâat*, 205-209.
- ⁹ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb’a*, 141, 688-689; Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kırâati’l-aşr*, thk. Ali Muhammed Debbâ’ (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 2/29-30; Abdurrahman b. İsmâil b. İbrâhîm el-Makdisî Ebû Şâme, *İbrâzi’l-meânî min hirzi’l-emânî fi kırâati’l-seb’a*, thk. İbrahim Atve İvaz (Kahire: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1981), 177-178, 203-204; Dimyâtî, *İthâf*, 102; Dabba’, *el-İdâe fi beyâni usûli’l-kirâe*, 28; İbrahim b. Said Devserî, *Muhtasarü’l-ibârât li mu’cemi mustalahâti’l-kirâât* (Riyad: Dâru’l-Hadâre, 2008), 31-32, 48-49, 85; Ağırbaş, *Kırâat*, 303-326; Süleyman Yıldız, *Kur’an Kiraatında İmâle -Arap Lehçeleriyle İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme-* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2023), 43-85.
- ¹⁰ Lügatte “yerleşmek, dinmek, sabit kalmak, susmak, sessizleşmek” gibi manalara gelen iskân terim olarak; harfi fetha, zamme, kesra hareketen ve hareke benzerinden (revm, ihtilâs) uzaklaştırmaktır. bk. Cevherî, *es-Sihâh*, “skn”, 2136; İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb’a*, 157; Ebû Amr Osmân b. Saïd Dâni, *et-Teyisr fi’l-kırâati’l-seb’a*, thk. Hâtîm Sâlihü’l-d-Dâmin (Kahire: Mektebetü’s-Sahâbe, 2008), 199; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/120-121; Abdülfettâh Seyyid Acmi Mersafi, *Hidâyetü’l-karî ilâ tecvîdi kelâmi’l-bârî* (Medine: Mektebetü Taybe, ts.), 2/509; Nihat Temel, *Kırâat ve Tecvîd İstilahları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2018), 93; Abdulhekim Ağırbaş, *Kırâat İlminde İskân, İhtilâs, Revm ve İşmâm Olgusu*, ed. Mehmet Ünal (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023), 55-63.
- ¹¹ Revm sözlükte “istemek, talep etmek” manasında olup istilahta, vakf halindeki kesra ve zamme harekeyi hafif bir sesle belirtmeyi istemektir. bk. Cevherî, *es-Sihâh*, “rvm” 1938, 1939; Dâni, *et-Teyisr*, 199-200; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*; Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü’l-Cezerî, *et-Temhîd fi ilmi’t-tecvîd*, thk. Çânim Kaddûri Hamed (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001), 83; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/121; Ağırbaş, *Kırâat İlminde İskân, İhtilâs, Revm ve İşmâm Olgusu*, 79-85.
- ¹² Lügatte “bir şeyi koklamak, koklatmak” anlamında olan işmâm, kırâat terimi olarak sükûndan sonra dudakları zamme harekeye işaret etmek üzere ileriye doğru büzmek olarak tarif edilmektedir. bk. Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü’l-Ayn*, thk. Abdulhamid Henedâvî (Beyrut: Dâru Kutübî’l-İlmiyye, 2003), 2/357; Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber Sibeveyh, *Kitâb-u Sibeveyh*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü’l-Hancı, 1982), 4/168; Ebû Amr Osmân b. Saïd Dâni, *Câmiu’l-beyân fi’l-kırâati’l-seb’a’l-meşhûre* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 1/435; İbnü’l-Cezerî, *et-Temhîd*, 73; Muhammed b. Ebî Bekr Meraşî, *Cühdü’l-mukill (Şaçaklızâde)*, thk. Sâlim Kaddûri Hamed (Amman: Dâr’u Ammâr, 2008), 278; Ağırbaş, *Kırâat İlminde İskân, İhtilâs, Revm ve İşmâm Olgusu*, 87-114.
- ¹³ İhtilâs sözlükte “gizlice aşırarak, çabucak kapmak, hızlıca hareket etmek” gibi anlamlarda olup kırâat istilahında ise vasl halindeki her üç hareketin (zamme, fetha, kesra) üçte birlik kısmının giderilip üçte ikilik kısmının hızlıca telaffuz edilmesiyle icra edilen okuyuş olarak tarif edilmektedir. bk. Sibeveyh, *Kitâb-u Sibeveyh*, 4/202; İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb’a*, 154, 155; Ebû Amr Osmân b. Saïd ed-Dâni, *Urcûzetü’l-münebbihe*, thk. Muhammed b. Mückân el-Cezâiri (Riyad: Dâru’l-Muğni, 1999), 211; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/126; Yavuz Fırat, *Tecvîd ve Kiraat İlmi Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2018), 22; Ağırbaş, *Kırâat İlminde İskân, İhtilâs, Revm ve İşmâm Olgusu*, 65-77.
- ¹⁴ Sekt lügatte “susmak, konuşmamak, sesi kesmek” gibi anlamlarda olup istilahta ise “okuma esnasında nefes almaksızın vakf süresinden daha az bir süre sesi kesmek” tarif edilmektedir. Konu hakkında geniş bilgi için bk. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredâtü elfâzi’l-Kur’ân*, thk. Safvân Adnân Davûdî (Dimeşk: Daru’l-Kalem, 2009), 416; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/240; Mersafi, *Hidâyetü’l-karî ilâ tecvîdi kelâmi’l-bârî*, 407; İbrahim b. Said Devserî, *Muhtasarü’l-ibârât li mu’cemi mustalahâti’l-kirâât*, 71; İsmail Karaçam, *Kur’ân-ı Kerîm’in Faziletleri ve Okunma Kâideleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2007), 345; Recep Koyuncu, *Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtidâ* (Konya: Haciveysade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2022), 55-99. İdris Yiğit, *Vakf İbtidânın Tefsire Etkisi* (Karaman: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020), 31-56.
- ¹⁵ bk. Ağırbaş, *Kırâat*, 326-334.
- ¹⁶ Ebû Şâme, *İbrâzi’l-meânî*, 319; Şa’bân Muhammed İsmâil, *el-Medhâl ilâ ilmi’l-kirâât* (Mekke: Mektebetü Sâlim, 2003), 32; Ağırbaş, *Kırâat*, 24.
- ¹⁷ bk. Mehmet Dağ, *Geleneksel Kiraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 57-64; Mehmet Ünal, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü* (İstanbul: Haciveysade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019), 20.
- ¹⁸ Ferş sözlükte “yayma, açma, serme” vb. anlamlara gelmektedir. Kırâat terimi olarak okunmasında farklılık olan ancak bunlar üzerinde kıyas yapılamayan vücûhatlar ferş olarak tanımlanmaktadır. Bunlar sahih nakille aktarılan daha çok harf, kelime, cümle yapısındaki farklılıklar olup sürelerde dağınık bir şekilde yer alır. Sindî, *Safahât fi ulûmi’l-kirâât*, 22; Şa’bân Muhammed İsmâil, *el-Medhâl ilâ ilmi’l-kirâât*, 32.
- ¹⁹ bk. Hacı Önen, “Kiraatların Fikhî Hükümlere Etkisi”, *Dicle İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/12 (2013), 3, 10-20; Yusuf Ziya Kurtuluş, *Ahkâm Tefsirlerinde Kırâat Farklılıkları* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 42-45.

verildiği için²⁰ araştırmamızın hacmini arttırmaması amacıyla kırâat farklılığıyla ilgili söz konusu hususlara burada ayrıca değinilmeyecektir. Çalışmamızda kırâat farklılıkları, Bakara 2/219 âyeti özelinde ele alınacaktır.

Yapmış olduğumuz literatür taramasında Bakara 2/219 âyeti özelinde kırâat farklılıklarının anlam-ahkâm ilişkisi ile alakalı müstakil çalışmaya rastlamamış olmamız da bizi bu araştırmaya sevk etmektedir. Ayrıca araştırmamızda kırâat ilminin tefsir, fıkıh, Arapça gibi ilimlerle olan ilişkisini disiplinlerarası çalışma bağlamında yansıtmakla da kırâat alanına katkı sunmak hedeflenmektedir. Bu amaçla ilgili âyet özelinde kırâat farklılıklarının tefsire ve fikhî istinbâtına etkisi, kırâat tevcihinde bulunan muteber kırâat eserleri ile ahkâm tefsirleri çerçevesinde kaynak tarama, karşılaştırma yöntemleriyle ele alınacaktır. Ayrıca fikhî ve sosyal açıdan alanla ilgili yapılan çalışmalardan da istifade edilmek suretiyle içki, kumarın birey ve toplumun yaşamına olan etkisine bir nebze de olsa değinilecektir. Çalışmamızı muhtasar kılma adına kırâat ile ilgili terimler etraflıca izah edilmeyerek bu terimlerin açıklanması noktasında dipnotta ilgili çalışmalara yönlendirme yapılacaktır.

1. Bakara 219. Âyetteki Ferşî Kırâat Farklılıkları ve Arap Dili Açısından Tevcihi

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ, âyeti meâlen “Sana içki ve kumardan soruyorlar? De ki: Her ikisinde insanlar için büyük günah (çokça günah) ve bazı faydalar vardır. O ikisindeki günah faydasından daha büyüktür. Ve sana neyi infak edeceklerini de soruyorlar? De ki: Fazlalık olanı (infak edecekler.) Düşünüp tefekkür etmeniz için Allah âyetlerini sizlere böyle açıklıyor.”²¹

Bu âyette “إِثْمٌ كَبِيرٌ” ve “الْعَفْوَ” kelimelerinde olmak üzere iki ferşî kırâat farklılığı söz konusudur. Kırâat âlimleri eserlerinde bu farklılıkları zikretmiş ve bazıları da bunların gerekçelerini açıklamışlardır. Aşağıdaki başlıkta ilgili kelimeleri hangi kırâat imamının nasıl okuduğu ve bunun tevcihi kırâat eserleri eşliğinde ele alınacaktır.

1.1. إِثْمٌ كَبِيرٌ – إِثْمٌ كَثِيرٌ Kelimesindeki Kırâat Farklılığı ve Arap Dili Açısından Tevcihi

Muhammed b. Cerîr et-Taberî (öl. 310/922), İbn Mücâhid’in (öl. 324/936) seb’a sistematiğinin henüz ön plana çıkıp yaygın hale gelmediği dönemde bu âyetin tefsirinde, emsâr kurrâsı²² olarak zikrettiği kırâatçilerden Medinelilerin çoğunun, Kûfe ve Basralıların ise bir kısmının buradaki إِثْمٌ kelimesinden sonra كَبِيرٌ olarak içki ve kumarın günahların büyüğü manasında tilâvet ettiklerini belirtmektedir. O, diğer kırâatlerdeki إِثْمٌ كَثِيرٌ şeklindeki okuyuşu ise içki ve kumarın günahların birçoğunu oluşturduğu yaklaşımına dayandırmaktadır. İkinci kırâate göre burada إِثْمٌ kelimesi, إِثْمٌ (günahın çoğulu)²³ anlamında kullanılmaktadır. Bu durumda âyette

²⁰ Kırâatların Tefsire etkisi hakkında bk. Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki (Kahire: Dâru Hicr, 2001); Cârullâh Ebi’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gevâmidî’t-tenzil ve uyûni’l-ekâvîl fi vücihi’t-te’vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavvid (Riyad: Mektebetü’l-Ubeyd, 1998); Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Râzî, *Mefâtihü’l-ğayb* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1981); Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr Kurtubî, *el-Câmiü li ahkâmi’l-Kur’an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2006); Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân el-Endülüsî, *el-Bahrü’l-muhîd*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Murid (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1993); Abdurrahman Çetin, *Kırâatların Tefsire Etkisi* (İstanbul: Mert Kardeşler Matbaası, 2001); İsmail Karaçam, *Kırâat İlminin Kur’an Tefsirindeki Yeri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013); Ünal, *Kur’an’ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, 160-180.

²¹ el-Bakara 2/219.

²² Yunus Yalçın, *Ahkâm Âyetleri Bağlamında Fıkıh-Kırâat İlişkisi* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2023), 54-56.

²³ Cevherî, *es-Sihâh*, 5/1857.

içki içme ve kumar oynama eylemi, günahlarının çokluğu ile ifade edilmektedir. Taberî, her iki kırâatı doğru ve sahih bulmakla birlikte kendisi ب harfi ile olan كَيِّر'ünü tercih ettiğini/ihtiyârda bulunduğunu belirtmektedir. Bunun tevcihini ise âyetin devamındaki وَائْتُمُّهَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهَا kelimesini bütün kırâat imamlarının ب/bâ ile okumalarının, âyette ilk geçen اِثْمُ kelimesinin büyüklüğüne delalet etmesi vechiyle yapmaktadır. "Zira buradaki çokluk sayıdadır. Şayet bununla çokluk ifade edilmiş olsaydı bu durumda âyet وَائْتُمُّهَا أَكْثَرُ مِنْ نَفْعِهَا şeklinde kırâat edilebilirdi."²⁴ şeklinde izah etmektedir.

İbn Mücâhid *Kitâbü's-seb'a* adlı eserinde Hamza (öl. 156/772) ve Kisâî'nin (öl. 189/804) فِيهَا şeklinde, diğer seb'a kırâat imamlarından Nâfî' (öl. 169/785), İbn Kesîr (öl. 120/737), Ebû Amr (öl. 154/770), İbn Âmir (öl. 118/736) ve Âsım'ın (öl. 127/744) ise اِثْمُ كَيِّر olarak okuduğunu belirtir.²⁵ İbn Mücâhid'in seb'a tasnifinden sonra sahih kırâatlar arasında yer alan aşere kırâat imamlarından Ebû Ca'fer (öl. 130/747), Ya'kûb (öl. 205820) ve Halefü'l-Âşir (öl. 229/843) de اِثْمُ كَيِّر şeklinde tilâvet etmektedir.²⁶

İbn Mücâhid'in talebesi İbn Hâleveyh (öl. 370/980) burada كَيِّر olarak okuyanların hüccetlerinin âyetin devamında وَائْتُمُّهَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهَا şeklinde yer alması olduğunu ifade eder. كَيِّر şeklinde okuyanların ihticâcının ise buradaki lafızda içki, kumar olarak zikredilenlerin sayıca çokluğuna değinilmesi, Kur'an'da geçen "وَلَا آذُنِي مِنْ ذَلِكِ وَلَا أَكْثَرُ/bundan az veya çok olsunlar"²⁷ âyetinde de görüleceği üzere أَكْبَر değil de أَكْثَر şeklindeki ث ile kırâat edilmesi olarak bildirir. Yine İbn Hâleveyh ve İbn Zencele (öl. IV-V h.) ilgili âyetteki الْعَفْوُ kelimesini ref' ile okuyanların مَا ذَا'yı, مَا edatından ayırarak bunu الْمَالِ الَّذِي يُنْفِقُونَ/infak ettikleri nedir?" sorusuna verilen cevabın "الَّذِي يُنْفِقُونَ/infak edilen", "الْعَفْوُ" olduğu ve bunun da mübtedânın haberi olması durumuyla izah etmektedir. Nasb olarak "الْعَفْوُ" şeklinde kırâat edenlerin hücceti ise مَا ذَا'yı bir tek kelime olarak değerlendirmeleri halinde "مَا ذَا يُنْفِقُونَ/onların infak ettikleri nedir?" sorusuna mansûb konumundaki الْعَفْوُ mef'ûlu ile verilen cevaptır.²⁸ Şayet مَا ile ذَا'nın kelimedede birlikte yer alabilmesi mümkün olmasına karşılık مَنْ edatının ذَا ile kullanılmamasının sebebi sorulacaksa; bunun nedeni genellikle مَا'nın akıllı varlıklara getirilebilmesi, akılsız varlıklara getirilememesidir. Zira ذَا, şüphe ve geneli ifade eden kavramlar için kullanılır. Şayet özel olarak مَنْ edatı akıllı varlıklar için kullanılacaksa belirtilen bu gerekçe nedeniyle ذَا ile birlikte kullanılması da uygun olmayacaktır."²⁹ İbn Hâleveyh'in bu açıklamalarla ilgili âyetteki kırâat farklılıklarını hüccetlendirdiğini müşahede etmekteyiz.

İbn Zencele ve Mekki b. Ebî Tâlib (öl. 437/1045), Hamza ve Kisâî'nin اِثْمُ كَيِّر şeklinde ث ile kırâat ettiklerini belirtir. Âyette zikredilen içkiyle ilgili olarak; kargaşa, taşkınlık, sövme, düşmanlık, kalleşlik gibi kötü hasletlere sebebiyet vermesinin yanı sıra farz olan ibadetleri yerine

²⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/678, 679.

²⁵ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 182.

²⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/228; Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, 4/1569; Pâluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 34; Dimyâtî, *İthâf*, 203.

²⁷ el-Mücâdele 58/7.

²⁸ Ebû Zür'a Abdurrahman b. Muhammed İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâat*, thk. Saïd Afgânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 133, 134.

²⁹ Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed İbn Hâleveyh, *el-Hüccet fi'l-kırâati's-seb'a*, thk. Abdülâl Sâlim Mekrem (Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1979), 96.

getirme ve Allah'ı anarak O'nu hatırlamada dahi gevşeklik oluşturması yönleriyle çokça günahı barındırmasının mananın çokluğuna delaleti, onların kıraatlerinin hücceti olduğunu söyler. Ayrıca âyetin devamındaki insanlar için faydalarının çokluğu ifadesinin de günahların çokluğu tabiriyle uyumlu olması ve cem'in kesretle vasıflandırılması gerektiğini anımsatır. Günahın çoklukla vasıflandırılması, büyüklükle nitelendirilmesinden daha kapsamlıdır. Ayrıca günahın çokluğunun, günahın büyüklüğünden daha uygun mana ortaya çıkaracağını da söyler ve bunu "وَادْعُوا ثُبُورًا كَثِيرًا/defalarca yok olmak için yalvarın!"³⁰ ve "ادْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا/Allah'ı çokça zikredin (anın)"³¹ âyetleriyle örnekendirir.³² Devamında "وَإِنَّمْهُمَا أَكْبَرُ" şeklindeki ب ile olması ise buradaki ikinci إِنَّمْ/günah tekil olduğu için manaya daha muvafık olmaktadır. Ancak birinci كَثِيرٌ kelimesindeki günah, أَثَامٌ yani günahlar manasında olduğundan ث ile okunması daha uygun iken ikicisinde ise إِنَّمْ/günah tekil olması yönüyle ب ile okunması daha uygun düşmektedir. Aynı şekilde kurrâ da icmâ ile وَإِنَّمْهُمَا أَكْبَرُ kelimesini ب ile okumaktadır. Yine çokluk manasının, büyük olma (العُظْم) ve çok olma (الكثرة) anlamına kapsayıcılığı vardır. Ancak büyük olma (العُظْم), çok olma (الكثرة) manasını kapsamadığı için Arapçada "her çok olan büyüktür" denildiği halde "her büyük olan çoktur" ifadesi kullanılmaz. Bu nedenle Hamza ve Kisâî'nin إِنَّمْ كَثِيرٌ şeklindeki kırâati, çok olma (الكثرة) ile büyük olma (الكبر) anlamlarını kapsadığı için daha genel bir mana ifade etmektedir."³³

Diğer kırâat imamlarının ب ile إِنَّمْ كَثِيرٌ olarak okumaları ise buradaki büyüklükten (الكبر) kastın "العُظْم" olduğu yani "فِيهِمَا إِنَّمْ عَظِيمٌ/ikisinde büyük günah vardır" anlamına geldiği içindir. "Çünkü içki içmek büyük günahlar arasında yer alır. Nasıl ki Allah Teâlâ "إِنَّ الشَّرْكَ لَظُلْمٌ إِنَّ الشَّرْكَ لَظُلْمٌ /şüphesiz ki şirk (Allah'a ortak koşmak) çok büyük bir haksızlıktır."³⁴ âyetinde şirkin büyük olmasını "العُظْم" olarak zikrettiyse içkinin içilmesi de büyük günah olduğuna göre bu âyette de إِنَّمْ كَثِيرٌ olması uygun olmaktadır. Zira الكبر ve العُظْم birbirinin aynıdır. Çokluğun (كثير) zıddı, azlıktır (قليل). Büyüğün (كبير) zıddı da küçüktür (صغير). Aynı şekilde إِنَّمْ/günah "فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا" /büyük bir günah işleyerek iftira etmiş olur"³⁵ âyetinde görüleceği üzere büyüklük (الكبر), "العُظْم" manasında kullanılmıştır. Âyetin devamının وَإِنَّمْهُمَا أَكْبَرُ olarak zikredilmesi de bu durumu teyit etmektedir."³⁶

Müfessirlerden Zemâşerî (öl. 538/1144), ilgili bölümün إِنَّمْ كَثِيرٌ şeklinde ث ile de okunduğundan ve Übey b. Ka'b'ın (öl. 33/654) "وَإِنَّمْهُمَا أَقْرَبُ" şeklindeki kıraatinden bahsederek bu şekildeki kırâatin günahın çokluğu ile içki içen ve kumar oynayanların söz konusu iki şey sebebiyle birçok yönden günah işlemelerinin söz konusu olabileceğini ifade etmektedir.³⁷

³⁰ el-Furkân 25/14.

³¹ el-Ahzâb 33/41.

³² İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâat*, 133; İbn Ebî Muhammed el-Kaysî Ebû Tâlib el-Mekkî, *el-Keşf an vüçûhi'l-kırâati's-seb'a ve ilelihâ ve hiccâiha*, thk. Muhyiddin Ramazan (Beirut: Müssetü'r-Risâle, 1997), 291.

³³ Ebû Tâlib el-Mekkî, *el-Keşf*, 1/291.

³⁴ Lokmân 31/13.

³⁵ en-Nisâ 4/48.

³⁶ Ebû Tâlib el-Mekkî, *el-Keşf*, 1/291, 292.

³⁷ Zemâşerî, *el-Keşşâf*, 1/429.

Râzî (öl. 606/1210), كَثِيرٌ şeklinde Hamza ve Kisâî'nin okumalarını âyette zikredilen içki ve kumardaki günahların birçoğunun tâdad edildiğini ve tek tek belirtilmiş olmasıyla hüccetlendirdiklerini belirtmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in (s.a.s.) içkiyle ilgili olarak on grup insanı lanetlemiş (içki yapmak için meyveyi sıkan ve sıkıran, içkiyi içen, taşıyan, taşıtan, dağıtan, satan, parasını yiyen, satın alan ile aldırır)³⁸ olması da bunlardaki günahın çokluğunun işaretidir. Âyette her ikisinin fayda ve günahının çokluğu zikredildiğine göre âyetin takdiri " اِنَّكُمْ كَثِيرٌ وَمَنْفَعٌ / onda birçok zararlar ve birçok faydalar vardır"³⁹ şeklinde olmaktadır. Diğer kırâat imamlarının okuyuşundaki hüccet ise, bir günahın ne kadar büyük olduğu كَثِيرٌ kelimesi yerine كَبِيرٌ lafzını kullanma şeklinde olduğunu ifade etmektedir. Çünkü Kur'an'da " كَبَائِرَ الْاِثْمِ / büyük günahlar",⁴⁰ " كَبَائِرَ مَا نَنْهَوْنَ عَنْهُ" / yasaklanan günahların büyükleri",⁴¹ " اِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا" / zira o büyük bir günahtır"⁴² âyetlerinde görüldüğü üzere كَبِيرٌ ve türevleri şeklinde gelmektedir." Yine kırâat imamlarının âyetin devamını ittifakla وَ اِثْمُهُمَا اَكْبَرُ şeklinde okumaları da bu durumu teyit etmektedir.⁴³ Râzî'nin tefsirinde, kırâat farklılıklarını râvîleriye birlikte zikredip söz konusu farklılıkları da ilmi, aklî izahlarla ortaya koymaya çalıştığı ve bazen kendi tercihini de belirttiği müşahede edilebilmektedir.⁴⁴ Râzî'nin bu âyetteki kırâat farklılığıyla ilgili hüccetlendirmede Mekki b. Ebî Tâlib'ten istifade ederek bu açıklamalarda bulunduğunu söyleyebiliriz.⁴⁵

Bu âyetteki kırâat farklılığıyla ilgili olarak Abulganî ed-Dimyâtî (öl. 1117/1705) İthâf'ta seb'a 459 kırâatından Hamza ve Kisâî'nin yanı sıra şâz kırâat imamlarından A'meş'in (öl. 148/765) de onlara muvafakat ederek اِنَّكُمْ كَثِيرٌ şeklinde ث ile kırâat ettiklerini belirtir. Buna göre buradaki günahların çokluğundan kasıt, içki içenler ve kumar oynayanların çokluğudur. Diğer imamların كَبِيرٌ okuyuşunu ise bunların büyük günah oluşuna dayandırmaktadır.⁴⁶ Ebû Bekr el-Kastallânî (öl. 923/1517) ise Letâifü'l-İşârât'ta Hamza ve Kisâî'nin اِنَّكُمْ كَثِيرٌ şeklindeki ث ile kırâatini, içki ve kumardaki günahın çokluğu ile izah etmektedir. Çünkü bunların her biri cezanın kat kat olmasına sebebiyet vermekte, içki içilmesiyle kötü söz ve çirkin davranışlara yol açması yönüyle de günahın çokluğu ifade edilmiş olmaktadır. Aynı şekilde günah kavramı, faydanın karşılığı olarak kullanıldığı için bunun da çokluk bildirilmesi gerekir. Buna karşılık diğer kırâat imamlarının كَبِيرٌ şeklindeki ب ile okumaları ise lafza muvafık olması yönüyle uygundur. Çünkü büyük günah كَبَائِرُ kavramının zıddı da küçük günah الصَّغَائِرُ şeklinde zikredilmektedir.⁴⁷ Bu izahlarda görüleceği üzere âyetin bu kısmındaki kırâat farklılığının hüccetlendirilmesinde Kur'an-ı Kerim'deki diğer âyetlerden örnek sunma ve Arap dilinin gramer özelliklerinden yararlanılması söz konusudur.

³⁸ Tirmizî, *es-Sünen*, "Buyû", 58; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, "*es-Sünen*", thk. Şuayb el-Arnaûd (Beyrut: Daru Risâleti'l-Âlemiyye, 2008), "Eşribe", 6.

³⁹ el-Bakara 2/219.

⁴⁰ en-Necm 53/32.

⁴¹ en-Nisâ 4/31.

⁴² en-Nisâ 4 /2.

⁴³ Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, 6/50.

⁴⁴ Karaçam, *Kıraat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri*, 136, 137.

⁴⁵ bk. Ebû Tâlib el-Mekki, *el-Keşf*, 291, 292.

⁴⁶ Dimyâtî, *İthâf*, 203.

⁴⁷ Kastallânî, *Letâifü'l-İşârât*, 4/1569, 1570.

1.2. الْعَفْوُ-الْعَفْوُ Kelimesindeki Kırâat Farklılığı ve Arap Dili Açısından Tevcihi

الْعَفْوُ kelimesindeki kırâat farklılığıyla ilgili olarak Taberî; Hicaz, Haremeyn (Medine, Nâfi'; Mekke, İbn Kesîr) ile Kûfe kırâat imamlarının çoğunluğu الْعَفْوُ'yi nasb ile; bazı Basralı (Ebû Amr) kırâatçiler de الْعَفْوُ şeklinde ref' ile okuduklarını bildirmektedir. Nasb olarak okuyanlar مَاذَا kelimesini bir harf kılarak sonrasında يُنْفِقُونَ nasb edildiğinde mana şu şekilde olur: "Sana hangi şeyi infak edeceklerini sorarlar?" Sorunun cevabı ise ref' kırâatına göre مَا'yı, ذَا'ya sıla ederek الْعَفْوُ kelimesini zamme ile okuduklarında anlam: İnfak edilen nedir? Sorusuna cevap: İnfak edilen الْعَفْوُ şeklindeki kelime haber olduğu için merfudur.⁴⁸ Bu sorulara verilen cevap infak kelimesi olup ancak bundan vâcip olan (zekât) veya nafile (sadaka) mı kast edildiği hususunda âlimler ihtilaf etmişlerdir.⁴⁹ Konuyla ilgili görüşler müstakil başlık halinde belirtileceği için kırâat farklılığının tevcihi kısmında zikredilmeyecektir. Taberî her iki kırâatin de sahih olduğunu ifade ettikten sonra hoşuna giden kırâatin ise çoğunluğun nasb ile olan kırâati olduğunu, bunu da الْعَفْوُ tilâvetinin bilinen ve şöhet bulmasından dolayı tercih ettiğini belirtir.⁵⁰

İbn Mücâhid الْعَفْوُ ve الْعَفْوُ şeklinde و/vâv) harfinin fethalı ve zammeli okunuşunda kırâat farklılığı olduğu, seb'a imamlarından Ebû Amr'ın zammeli الْعَفْوُ şeklinde و/vâv harfini zammeli okuduğunu, Nâfi', İbn Kesîr, İbn Âmir, Âsım, Hamza, Kisâî'nin ise الْعَفْوُ şeklinde و'ın fethasıyla kırâat ettiklerini nakleder. Ayrıca İbn Âmir'in bazı tariklerinden nasb ile الْعَفْوُ olarak okuduğu rivâyetini de bildirir.⁵¹ Aşere kırâat imamlarından Ebû Ca'fer, Ya'kûb ve Halefü'l-Âşir ise الْعَفْوُ şeklinde و'ın fethasıyla kırâat etmektedir.⁵² ed-Dimyâti de *İthâf*'ta Ebû Amr'ın الْعَفْوُ şeklindeki okuyuşuna şâz kırâat imamlarından Yezidî'nin (öl. 202/817) muvafakat ettiğini diğer kırâatlerin ise الْعَفْوُ şeklinde mansûb olduğunu aktarmaktadır.⁵³

Râzî, Ebû Amr'ın الْعَفْوُ şeklindeki و harfinin zammeli kırâat edilmesini, مَاذَا ifadesindeki الذی الَّذِي olarak değerlendirerek "يُنْفِقُونَ"⁵⁴ lafzını da onun sılası olarak kabul etmeleri halinde, مَا الَّذِي يُنْفِقُونَ sorusuna cevap olarak: "هُوَ الْعَفْوُ/و, fazla olandır" manasının ortaya çıkacağını zikreder. الْعَفْوُ şeklinde fethalı okuyanlara göre ise âyetin takdiri "مَا يُنْفِقُونَ/neyi infak etsinler?" sorusunun cevabı hazfedilmiş bir emrin mef'ûlü olarak "عَفْوٌ/يُنْفِقُونَ الْعَفْوُ (fazlalığı) infak ederler" şeklinde bir anlam ortaya çıktığını belirterek bunu hüccetlendirmektedir.⁵⁵

Bu âyetteki kırâat farklılığıyla ilgili olarak Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Endülüsî'nin (öl. 745/1344) de belirttiği gibi her iki kırâatin de Yüce Allah'ın kelamı olduğunu, bu nedenle birinin diğerinden üstün olmadığını da belirtmek gerekir.⁵⁶ Zira bu kırâatler; sahih sened, ihtimalen de olsa resm-i Osmanî'ye muvafakat ve bir yönüyle dahi olsa Arapça dil gramerine uyma şartlarını

⁴⁸ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbiüh*, thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1988), 1/293.

⁴⁹ Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 1/214.

⁵⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/696.

⁵¹ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 182.

⁵² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/227; Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, 4/1570; Pâluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 34.

⁵³ Dimyâti, *İthâf*, 203.

⁵⁴ "İnfak edecekleri nedir?"

⁵⁵ Râzî, *Mefâtihi'l-ğayb*, 6/52.

⁵⁶ Ebû Hayyân el-Endülüsî, *el-Bahru'l-muhîd*, 2/167.

ihtiva etmesi⁵⁷ açısından birinin diğerine üstünlüğü olmayıp hepsi Allah kelmamıdır. Bununla birlikte bu kırâatler arasında bir tezat söz konusu olmayıp burada da görüldüğü üzere kırâat farklılıkları mananın genişlemesine katkı sağlamaktadır. Âyetin tefsiri aşğıdaki başlıklar altında müstakil şekilde ele alınacağı için tekrar olmaması açısından burada mana boyutuna yer verilmeyecektir.

Âyette belirtilen kırâat farklılıkları sahih senedle geldiği için bunların her biri Kur'an olarak okunmaktadır. Bu kırâatlerin hüccetlendirilmesi ise Arap dili grameriyle olan ilişkisini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Âyette görüleceği üzere الْعَفْوُ şeklindeki nasb ve الْعَفْوُ şeklinde de ref' ile okunan her iki kırâat vechi Arap dil gramerine uygundur. Bununla birlikte kırâatin en önemli şartı sahih nakille gelmiş olmasıdır.

2. Bakara 219. Âyette Geçen İçki ve Kumarla İlgili Günah-Fayda ile İnfak Meselesinin Kırâat-Tefsir Bağlamında Tahlili

Kur'an-ı Kerim'de sarhoş edici ve keyif verici özelliğiyle خَمْرٌ olarak zikredilen bu içecek, Endülüs Araplarınınca الْكُحُولُ olarak adlandırılmış ve onlar aracılığıyla Avrupa'ya ulaştırılmış orada "alcohol (alcohol/alkol)" adıyla benimsenmiş ve kullanılmıştır.⁵⁸ İslâm dinince yasaklanmış sarhoş edici alkollü olan bu sıvı Türkçe'de ise "içki"⁵⁹ olarak isimlendirilmiştir.

خَمْرٌ, sözlükte "örtmek, gizlemek, sarhoş eden içecek, akli örten şey" gibi anlamlara gelmektedir.⁶⁰ Kadının başını örtmesinden dolayı başı örten şeye الْخِمَارُ denilmektedir.⁶¹ İnsanların arkasına gizlendiği ağaç, tepe, çukur gibi şeyler için de الْخَمْرُ ifadesi kullanılmakta, şahitliğini gizleyen kimseye de الْخَامِرُ denilmektedir.⁶² Akli bulandırmasından, karıştırmamasından dolayı içki de الْخَمْرُ olarak nitelendirilmektedir.⁶³ Râgıb el-İsfahânî de aklın merkezini örtmesinden dolayı içkiye de خَمْرٌ denildiğini ifade etmektedir.⁶⁴ İçki müptelâsı olup devamlı içki içene الْخَمِيرُ (alkolik) denir.⁶⁵ Taberî, kadının başörtüsü takarak kendisini örtmesi gibi içkiyi içeninde bu içkiyle aklını örtmesi söz konusu⁶⁶ olduğundan hareketle kelimenin sözlük anlamıyla bir bağ kurulduğunu ifade etmektedir.

خَمْرٌ ile ilgili temel anlamın örtmek ve gizlemek olduğu ortaya konulduktan sonra âyette geçen خَمْرٌ'ın manasının da örtmek anlamında mastar bir kelime olduğunu müşahede etmekteyiz. Zira خَمْرٌ, çiğ üzümün şirasından keskinleşerek köpüğü atılmış şarap anlamında isimdir. Bu kelimenin manasından hareketle şarap için de akli bürüyüp örtmesinden dolayı خَمْرٌ ifadesi kullanılmaktadır.⁶⁷ Aynı şekilde kafayı demleme tabiri ile de bir nevi kafayı dumanlayıp akli

⁵⁷ Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-neşr fi'l-kırâati'l-aşr*, thk. Muhammed Temim ez-Zu'bi (Dimeşk: Dâru'l-Gavsânî, 2012), 32.

⁵⁸ Mustafa Tosun, "İçki", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İSAM Yayınları, 2000), 21/462.

⁵⁹ Mustafa Baktır, "İçki", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İSAM Yayınları, 2000), 21/459.

⁶⁰ Cevherî, *es-Sihâh*, "hmr", 2/649, 650; Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts), "hmr", 2/1259-1261.

⁶¹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "hmr", 298.

⁶² Zeccâc, *Meânî'l-Kur'ân ve i'râbüh*, 1/291.

⁶³ Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, 6/45.

⁶⁴ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "hmr", 299.

⁶⁵ Cevherî, *es-Sihâh*, "hmr", 2/649.

⁶⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/669.

⁶⁷ Cevherî, *es-Sihâh*, "hmr", 2/649.

örtmesi cihetiyle حَمَارُ kelimesi, sarhoşluk veren şeylerin tamamının حَمْرُ olarak adlandırılmasına gerekçe olmaktadır.⁶⁸

Âyette bahsedilen مَيْسِرُ ise; يُسِرُّ kelimesi kökünden gelip “kolay elde edilen kazanç” olarak kumar anlamına gelir.⁶⁹ Sözlükte “kolay olmak, kumar oynamak gibi anlamlara gelen مَيْسِرُ, Arapların الْأَزْلَامُ ile oynadıkları kumar türüdür.”⁷⁰ Bu kelime قَمَرْتُهُ anlamında kumar olup, وَعَدَ fiilinden الموعِدُ gibi يَيْسِرُ de يَيْسِرُ fiilinden الْمَيْسِرُ şeklinde masdar bir kelimedir. Biriyle kumar oynayarak onu yenen kimsenin قَمَرْتُهُ ifadesi yerine de يَيْسِرْتُهُ kelimesini kullanarak “onu kumarda kolaylıkla yendim.” sözünün kullanımı da buna örnektir. يَيْسِرْتُهُ kelimesinin kökü ile ilgili olarak farklı görüşler olup bunlar aşağıdaki şekildedir:⁷¹

a) Mukâtil b. Süleyman (öl. 150/767): Kolaylık anlamında kullanılan يُسِرُّ kelimesinden türetilmiş olup bir kişinin elindeki malı çaba sarf etmeden, yorulmadan kumar yoluyla kolayca elde edebilmesinden dolayı kumar için الْمَيْسِرُ ifadesi kullanılmıştır. Ya da bu kelime zenginlik manasında da kullanılan الْيَسَارُ’dan türetilmiştir ki bu durumda kişi, başkasının malını kumar yoluyla kazanmış ve böylece zengin olmuştur.

b) İbn Kuteybe (öl. 276/889) الْمَيْسِرُ kelimesi; taksim etme, bölüşme anlamında olup bir şeyi bölüştüler ifadesi için Arapların يَيْسِرُوا الشَّيْءَ dediklerini ve kesilen hayvana da الْمَيْسِرُ kullandıklarını belirtir.

Arapça قِمَارُ kelimesinden dilimize “kumar” olarak geçen bu kelime “Şans ve becerinin beraber ya da ayrı ayrı söz konusu olduğu bir durum veya yarışma, belirsiz bir olay üzerine bahse girme ve bununla kazanç elde etmek.” anlamında kullanılmaktadır. Araplar arasında kumarın en yaygın olarak bilineni de مَيْسِرُ’dir. Âyette geçen مَيْسِرُ kelimesi her ne kadar ilk etapta Cahiliye dönemindeki kumar türü olarak görülse de aslında içki yasağında görüleceği üzere adı zikredilen şey üzerinden bir davranışla birlikte aynı illete sahip benzer türlerin yasaklanması amaçlanmaktadır. Bu nedenle yukarıda görüleceği üzere İslâm âlimlerinin büyük bir kısmı âyette zikredilen مَيْسِرُ’i kumar olarak tanımladığı görülmektedir.⁷² Yine ilk dönem müfessirlerden Mücâhid b. Cebr (öl. 103/721) de مَيْسِرُ’i kumar olarak zikretmektedir.⁷³

2.1. İçki ve Kumarla İlgili Günah-Fayda Analizi

Yukarıda görüleceği üzere Bakara 2/219. âyette, kırâat farklılıkları bağlamında içki ve kumarda büyük günahlar/günahların çoğu olduğu zikredilmiş bunun yanı sıra da bazı faydalarının olduğundan da bahsedilmişti. İçki ve kumardaki günah-fayda konusunda müfessirler birbirine yakın değerlendirmelerde bulunmuşlardır.

2.1.1. Günah Boyutunun Analizi

Âyette geçen içki ve kumarda büyük günahlar/günahların çoğu vardır ifadesi ile ilgili müfessirler genellikle birbirine yakın değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Taberî’ye göre içkinin

⁶⁸ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 2/761, 762.

⁶⁹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “ysr”, 892; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, “ysr”, 6/4958-4959.

⁷⁰ Cevherî, *es-Sihâh*, “ysr”, 2/857.

⁷¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/426; Râzî, *Mefâtihü’l-ğayb*, 6/48; Ebü’l-Fadl Mahmûd Âlûsî, *Rûhu’l-meânî fi tefsîri’l-Kur’âni’l-azîm ve seb’i’l-mesâni* (Beyrut: Dâru l-hyâi’ t-Türâsi’l-Arabiyy, ts.), 2/113.

⁷² Ali Bardakoğlu, “Kumar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayın Matbaacılık, 2002), 364.

⁷³ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, thk. Ebû Muhammed Suyûtî (Beyrut: Dâru’l Kutubi’l-İlmiyye, 2005), 29.

günahı; onu içenin sarhoş olarak insanlara eziyet ve sıkıntı vermesidir. Kumarın günahı, kumar oynayan kişinin hakkı engellemesi ve zulmetmesidir.⁷⁴ Yine İbn Abbas'tan nakille "İçki içende dini yükümlülüklerini yerine getirmede noksanlık meydana gelmesi" nedeniyle büyük günahın oluştuğunu bildirmektedir. Süddî'den gelen "içki içen kişinin aklının devre dışı kalmasından dolayı Rabbini tanımadan uzaklaşmasının" en büyük günahı işlemesine vesile olacağı yaklaşımı da İbn-i Abbas'ın yukarıdaki sözünü desteklemektedir. Kumardaki günah ise onunla meşgul olma durumunda; âyette belirtildiği üzere⁷⁵ Allah'ı anma ve namazdan alıkoyma ile insanlar arasında düşmanlık ve kin oluşturması nedeniyledir.⁷⁶ Burada içki ve kumar ile ilgili belirtilen günah vb. hususlara genel olarak sonraki dönem tefsirlerde de benzer şekilde yer verilmektedir.

Ebûbekr İbnü'l-Arabî'ye (öl. 543/1148) göre âyetteki günah, içki içerek sarhoş olmanın sövme, yaralama ve öldürme gibi durumlara sebebiyet vermesi nedeniyledir.⁷⁷ Âyetteki "büyük günah" kavramıyla ilgili olarak Râzî; "İnsanoğluna bahşedilmiş olan en büyük nimetlerden biri olan akıl, diğer taraftan bu değerli aklın düşmanı değersiz ve pis şey olan içki ile devre dışı bırakılması işlemi en kötü bir şey olacaktır. Çünkü kelime anlamı itibarıyla deveye sahip olması, onu evirip çevirmesi yönüyle deve yularına da akıl denilmektedir. Aynı şekilde insanı bir nevi bağ ve dizgin şeklinde yönlendiren akıl sayesinde kişi kendini kötü şeylerle karşılaşması halinde bunlardan alıkoyabilmektedir. Akıl devre dışı kaldığında ise kişi bütün kötülüklere yönelebilmektedir."⁷⁸ Bu nedenle Resûlullâh (s.a.v.) "İçki bütün kötülüklerin anasıdır."⁷⁹ buyurarak insanları bu hususta uyarmaktadır. Zira içki insanın komuta merkezi olan akli devre dışı bırakarak yanlış işlere sevk ettirmekte ve böylece büyük günah işlemesine sebep olmaktadır.

Şevkânî (öl. 1250/1834) içkinin günah olmasının nedenini; onu kullanan kişide aklın devre dışı kalmasıyla düşmanlık, sövme, küfretme, kötü ve yalan söz, namazdan alıkoyma gibi durumların ortaya çıkmasıyla izah eder. Kumarla ilgili günahın ise boş yere malı kaybetme, fakirlik, düşmanlık vb. şeylerle açıklar.⁸⁰ Yine kumarın büyük günah olmasıyla ilgili olarak Râzî, kumar oynayan kişinin malı başkası tarafından haksız bir şekilde alındığı için insanlar arasında tartışma, sövme vb. durumlar neticesinde düşmanlıklar ortaya çıkmasına⁸¹ sebebiyet verdiğini belirtir.

Genel bir değerlendirmeye kırâat farklılığının etkisinin görüldüğü âyetteki günah boyutuyla ilgili şunları söylemek mümkündür. İçki içip sarhoş olan kişinin kontrol mekanizması olan aklını devre dışı bırakarak insanlara ve çevreye zarar vermesi söz konusudur. Kumar oyunuyla kazanan kişinin çalışmaksızın, emek çekmeksizin başkasının malını alarak zengin olması; kumarda kaybeden kişinin mal varlığında ise azalma, fakirlik vb. zararlardan bahsetmek mümkündür. İçki, kumarın neden olduğu bu olumsuz durum neticesinde insanlar birbirine düşman olmakta, hatta birbirini öldürebilmektedir. Diğer taraftan içki içen, kumar oynayan kişi, kendini yaratan Allah Teâlâ'ya karşı kulluk vazifesini de terk etmektedir. Buna göre **إِنَّكُمْ كَثِيرٌ** şeklindeki **ث** ile kırâat içki ve kumardaki günahın çokluğunu ifade etmektedir. Diğer taraftan **إِنَّكُمْ كَثِيرٌ** kıraatine göre ise içki

⁷⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/675.

⁷⁵ Mâide 5/91.

⁷⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/676; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Vanhoğlu, Bekir Topaloğlu (İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2005), 2/20.

⁷⁷ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/210.

⁷⁸ Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, 6/49, 50.

⁷⁹ Ebû Abdîrrahman Ahmet b. Şuayb Nesâî, *Kitâbü's-süneni'l-kübrâ* (Beyrut: Müssetü'r-Risâle, 2001), "Eşribe", 44.

⁸⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali Şevkânî, *Fethu'l-kadir: el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ilmi't-tefsîr* (Dimeşk: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, ts.), 1/253.

⁸¹ Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, 6/50.

içmek ve kumar oynamakla kişi büyük günah işlemiş olmaktadır. Zira içki içmek, kumar oynamak büyük günahlar arasında yer almaktadır.

2.1.2. Fayda Boyutu Analizi

Taberî, içkide insanlar için faydanın olmasını onun haram kılınmasından öncesi dönemle sınırlı olduğunu nakillerle bildirmekle birlikte içkiyi içenin lezzet elde etmesini faydası olarak zikretmektedir. Kumarın faydası da kökleri çok eskilere dayanan onlu fal oku sayısınınca bölüştürmek suretiyle kestikleri hayvanın etini almaları ve bu paylardan bir kısmını fakirlere dağıtarak iyilikte bulunmalarıdır.⁸² Mâtürîdî (öl. 333/944) içki ve kumar ile ilgili ifade edilen bu faydanın onların haramlığını bildiren âyetlerden önceki safhada olduğunu bildirmektedir.⁸³ Râzî de kumarın faydalarını zikrederken kumarda kazandıkları etleri fakirlere dağıtmaları ki bazen bu dönemde Araplar yüz deve üzerine oynadıkları kumar aracılığıyla bir emek ve yorulma olmaksızın elde etmiş oldukları bu mallarla ihtiyaç sahiplerine iyilikte bulunarak şan ve şöhret sahibi olabildiklerini zikretmektedir.⁸⁴ Taberî'ye göre zarar fayda değerlendirmesi yapılacağı zaman içki içenlerin sarhoş olduklarında birbirlerine küfretmeleri, birbirleriyle kavga etmeleri hatta birbirlerini öldürmeleri; kumar devesini kesip paylaşırma sebebiyle aralarında hayır yerine şer işlemeleri ve böylece günah işlemeleri de ortaya çıkabilmektedir.⁸⁵ Zemahşerî (ö. 538/1144) ise içkideki faydanın coşku içerisinde eğlence, gençlerle sefahat, yeme içme imkânı elde etmenin; kumarda ise kumar aracılığıyla başkasının malından kolayca edinilen malın dağıtılması suretiyle övünmenin olduğunu zikretmektedir.⁸⁶

İnsanlar için bazı faydaları ile ilgili olarak İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) ve Râzî, o dönemde Araplar diğer bölgelerden farklı içkiler getirerek yüksek fiyata sattıkları için ondan büyük kârlar elde etmekteydi. Bu işin ticaretini yapan Araplar, Şam'dan ucuza aldıkları içkileri Hicaz bölgesinde büyük kârlarla sattıklarını söylemişlerdir.⁸⁷ Nadir bulunan içkilerin alıcıları fiyat için pazarlık yapmadıklarından bu işin ticaretini yapan Araplar bunu fazilet ve üstünlük sebebi olarak da görebilmekteydi.⁸⁸ Ancak zahirde görülen bu faydalar aslında gerek sağlığa verdiği zarar açısından gerekse de geçici zevk vermesi cihetiyle içki nâzil olan Mâide 5/90-91 âyetiyle Yüce Allah tarafından haram kılınmıştır. Hz. Peygamber de (s.a.s.) içkinin devâ değil dert olduğunu bildirmiştir.⁸⁹

Kur'ân-ı Kerîm'de içkinin yasaklanmasıyla ilgili âyetlerde⁹⁰ görüleceği üzere İslâm dininde esaslar, sağlam temeller üzerine bina edilmesi ve hükümlerin teşrîinde de tadrîcîlik/aşamalar şeklinde gerçekleşmektedir. Yüce Allah'ın Mekke döneminde insanları İslâm dinine hazırlamak için genel kurallar koymak suretiyle toplumu ahlâki konularda hazır hale getirdiğini müşahede etmekteyiz. Medine döneminde ise bu yönüyle alt yapısı oluşturulan Müslüman topluma hükümlerin yine tadrîcîlikle alıştırma alıştırma uygulandığını söylemek mümkündür.⁹¹ Bu şekilde

⁸² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/676, 677.

⁸³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/20.

⁸⁴ Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, 6/50.

⁸⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/679.

⁸⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/429.

⁸⁷ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/211; Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, 6/50.

⁸⁸ Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, 6/50; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 2/114; Ahmed Mustafa Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî* (byy: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1946), 2/142, 143.

⁸⁹ Müslim, *Müslim*, "Eşribe", 12; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/211, 212.

⁹⁰ en-Nahl, 16/67; el-Bakara 2/219; en-Nisâ 4/43; el-Mâide 5/90, 91;

⁹¹ Necdet Ünal, "Kur'an'ın İçki Yasası Tedriciliği Üzerine Bir Araştırma", *Kelam Araştırmaları* 9/2 (2011), 156-165; Yahya Arslan, "Hacla İlgili Âyetlerin Tedricilik Açısından Değerlendirilmesi", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2024), 105-107.

hazırladığı topluma hükümlerle ilgili en son noktanın konulduğu yasaklardan biri de içki ve kumar konusudur.

2.2. Âyetteki İnfak Meselesinin Tahlili

Sözlükte “infakta tercih edilen şey”⁹² anlamında olan عَفْو ile ilgili olarak Mücâhid b. Cebrîn âyetteki manasından “kolaylık”,⁹³ Râgıb el-İsfahânî ise “verilmesi kolay olan şey” kastedildiğini belirtir.⁹⁴ Râzî, Arapçada عَفْو ziyadelik ve fazlalık olduğunu belirterek Kaffal’in de عَفْو’ın “kendisine yetecek miktardan fazla olan, sade ve kolay elde edilen şey” anlamında kullanıldığını tekrarlar. Âyetin bu kısmında kişinin kendisinin ve bakmakla yükümlü olduğu kimselerin ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra fazladan olan şeyleri infak etmesinin bildirildiğini ifade eder.⁹⁵

Zemâhşerî عَفْو kelimesinin meşakkatin zıddı olduğunu, yapılacak infakın kişiye meşakkat ve zorluk yükleme derecesinde olmaması gerektiğini ve bu ayette ref’ الْعَفْو ile nasb الْعَفْو şeklindeki kıraatlerinin olduğunu zikreder.⁹⁶ Bu konuda Hz. Peygamber’in (s.a.s.) gazaların birinde kendisine yumurtaya benzeyen altından bir ganimet getirip bunun kendisinden sadaka olarak alınmasını isteyen kişiden yüzünü çevirmesine rağmen o kişinin üç defa aynı şeyi tekrarlaması üzerine “Sizden biriniz malının tamamını getirerek onu sadaka olarak dağıtılmasını istiyor, sonrasında ihtiyaçları için insanlardan dileniyor. Şüphesiz ki sadaka fazla olan maldan verilir.”⁹⁷ hadisini nakletmektedir.⁹⁸

3. Bakara 219. Âyetteki Kırâat Farklılığının Fikhî İstinbata Yansıması

Râzî ilgili âyetle içkinin haram kılınmasını “Şüphesiz ki Şeytan içki ve kumarla, aranızda kin ve nefret sokmak, sizi Allah’ı anmak ve namazdan uzaklaştırmak ister.”⁹⁹ âyetinde açıklandığını ifade ederek şeytanın bu fiillerini de sarhoşluk ile irtibatlandırmıştır.¹⁰⁰ Ayrıca Zeccâc’ın (öl. 311/923) da belirttiği gibi “قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْأْتَمَّ وَالْبُهْيَ” / De ki: Rabbim ancak açık ve gizli kötülükleri, her çeşit günah ve azgınlığı haram kılmıştır.”¹⁰¹ âyetinde içkinin اِثْمٌ günah içeren haram kılınan bir vasfı da söz konusudur. وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا ayetinin اِثْمٌ / günah içermesi, o şeyin haram olduğuna hamledilir.¹⁰² Râzî’den önceki dönemlerin âlimlerinden olan Mâtürîdî, söz konusu görüşün dayandığı bu delili belirttikten sonra onun haram kılınmasının Mâide 5/90-91 âyetiyle gerçekleştiğini ifade eder.¹⁰³ İbnü’l-Arabî ise bu âyetle içkinin haramlığını savunanlar olsa da içkinin asıl haram kılınışı sahih olan ve genel görüşe göre Mâide Sûresi’ndeki söz konusu âyetin nâzil olması olarak zikreder.¹⁰⁴ Yukarıda âyetin tefsiriyle ilgili kısımda görüleceği üzere Mâide 5/90-91 âyetiyle içkinin yasaklanmasının tadrîcîlik prensibine daha uygun olduğu hususu da bunu teyit etmektedir.

⁹² Cevherî, es-Sihâh, “afv”, 6/2432; İbn Manzûr, Lisânü’l-Arab, “afâ”, 4/3020.

⁹³ Mücâhid b. Cebr, Tefsîru Mücâhid, 29.

⁹⁴ Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “afv”, 574.

⁹⁵ Râzî, Mefâtihü’l-ğayb, 6/51.

⁹⁶ Zemâhşerî, el-Keşşâf, 1/429.

⁹⁷ Süleyman b Eş’as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistanî Ebû Dâvûd, es-Sünen, thk. Şuayb el-Arnaûd (Beyrut: Dâru Risâleti’l-Âlemiyye, 2008), “Zekât”, 39.

⁹⁸ Zemâhşerî, el-Keşşâf, 1/430; Âlûsî, Rûhu’l-meânî, 2/115.

⁹⁹ el-Mâide 5/91.

¹⁰⁰ Râzî, Mefâtihü’l-ğayb, 6/42.

¹⁰¹ el-A’râf 7/33.

¹⁰² Zeccâc, Meânî’l-Kur’ân ve i’râbüh, 1/292.

¹⁰³ Mâtürîdî, Te’vilâtü’l-Kur’ân, 2/21, 22.

¹⁰⁴ İbnü’l-Arabî, Ahkâmü’l-Kur’ân, 1/210.

Fikhî konularda bu alanın otoriteleri arasında sahabe döneminden itibaren bazen ihtilaflar görülebilmektedir. Bunun temelinde ise “ilmî, beşerî, sosyal, siyasal” etkenlerle birlikte¹⁰⁵ fakihlerin şer’î delillerden “Kitap, sünnet, icmâ kıyas, istihsân, mesâlih-i mürsele, örf, seddi zerâyî’, şer’u men kablênâ, sahâbî kavli, istishâb”¹⁰⁶ gibi prensiplerde takip ettikleri metod farklılığı olduğunu söylemek mümkündür. Bu açıdan meseleye bakıldığında Fıkıh âlimleri, sarhoş eden şeylerin *خَمْر*/içkinin içerisinde değerlendirilmesi ve bunların haram oluşu hususunda ittifak etmişlerdir.¹⁰⁷ Bununla birlikte bunların haram oluşu âyetteki naslarla mı, kıyasla mı yoksa hadislerle mi olacağı konusunda ise birleşmemişlerdir. Bu konuda âyetlerin nassı ile içkinin haram kılındığı ve bunun illetinin de sarhoş edici olması yönüyle olduğu görüşü cumhurdur.¹⁰⁸ *خَمْر*’ın haram kılınmasını bildiren sahih hadisler de onun sarhoşluk vermesini ve uyuşturucu olmasını ortaya koymaktadır.¹⁰⁹ Bir diğer ihtilaf ise hangi şeylerin *خَمْر* kapsamı içerisinde yer aldığı meselesidir.¹¹⁰

İmam Ebû Hanîfe’nin (öl. 150/767) “Üzüm suyunun köpürtülmesiyle elde edilen şeyi *خَمْر* olarak tanımlarken”,¹¹¹ İmam Şâfiî’ (öl. 204/820) ise “Sarhoşluk veren her içkinin haram olduğu” hadisinde¹¹² belirtildiği gibi her sarhoşluk vereni *خَمْر* kapsamında değerlendirmiştir.¹¹³ Şâfiî’ delilini,¹¹⁴ “Abdullah b. Ömer’in (öl. 73/693) Hz. Ömer’in ilgili âyet nâzil olduğunda içki; üzüm, hurma, arpa, buğday ve darı olmak üzere beş şeyden yapıldığını bildirdiği” rivâyete dayandırmaktadır.¹¹⁵ İçki de aklı kapatıp örtmektedir. Bu durumda İbn Ömer’in içkinin haram kılındığı gün ifadesiyle bildirdiği rivâyette görüldüğü üzere, üzümden olduğu gibi diğer şeylerden imal edilen sarhoşluk veren şeylerin de *خَمْر* olarak isimlendirilmesi gerekir. Hz. Ömer bu maddelere ilâve olarak aklı devre dışı bırakan her türlü içkiyi eklemiş olması ki onun dil ve rivâyet alanında önemli bir şahsiyet olarak *خَمْر* kelimesinin aklı gideren ve bozan her şeyi bu isimle adlandırıldığını bilen birinin bu sözlerinden hareketle Şâfiî bu görüşü tercih etmiştir.¹¹⁶ İbnü’l-Arabî ise Ebû Hanîfe ve ehl-i Kûfe’nin *خَمْر*’ı özellikle üzüm suyunun sıkılmasıyla imal edilen içki için kullandığını, üzüm dışında kuru üzüm ve hurmanın suyunun sıkılması neticesinde elde edilen içkilerin “nebîz” olarak adlandırıldığını belirtmektedir. Mekke ve Medinelî âlimlere göre ise zevk veren, coşturan her içecek *خَمْر*/içkidir. Çünkü Enes b. Mâlik’in (öl. 93/711-12) konuyla ilgili “İçkinin haram kılındığı günde Medine’de üzümden olan içki çok azdı ve içkinin geneli yaş ile kuru hurmadan elde edilmekteydi.” değerlendirmesi önem arz etmektedir. Mezhep imamları, içkinin haram kılındığı zamanda sahâbenin tüketmiş oldukları asıl içkinin nebîz

¹⁰⁵ Mehmet Ali Aytetin, “İmâm-ı A’zam Ebû Hanîfe’nin Muâmelât Alanında Yalnız Kaldığı Bazı Görüşler ve Görüşlerin Analizi”, *Mütefekkir* 7/14 (2020), 532.

¹⁰⁶ Bu kavramlar hakkında geniş bilgi için bk. Şa’bân Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıkıh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, 2001), 45-222.

¹⁰⁷ Ebü’l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-muktesid* (Kahire: Dâru’l-Hadis, 1425), 3/23; Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Mugnî* (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.), 9/158.

¹⁰⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs Şâfiî’, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1983), 6/193; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 3/23; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 9/158.

¹⁰⁹ Buhârî, *el-Câmi u’s-sahîh*, “Eşribe”, 1; Müslim, *Müslim*, “Eşribe”, 73.

¹¹⁰ Ünal, “Kur’an’ın İçki Yasağı Tedriciliği Üzerine Bir Araştırma”, 168, 169.

¹¹¹ Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes’ud b. Ahmed Kâsânî Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’ fi tertîbi’s-şerâi’* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1406), 5/113.

¹¹² Buhârî, *el-Câmi u’s-sahîh*, “Eşribe”, 1; Müslim, *Müslim*, “Eşribe”, 73; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Eşribe”, 5.

¹¹³ Şâfiî’, *el-Ümm*, 6/193.

¹¹⁴ Şâfiî’, *el-Ümm*, 6/193.

¹¹⁵ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Eşribe”, 1.

¹¹⁶ Râzî, *Mefâtihü’l-ğayb*, 6/44.

olduğunu da bilmekteydi. Ayrıca onlar, içkinin haram kılındığı günde sahâbenin bu içkilerle dolu testilerini kırdıkları haberine de vakıflardı. Bu nedenle sadece üzüm suyunun sıkılmasıyla elde edilen içkiyi **خمر** olarak nitelendirmediler. Bu durum ise içkilerin tamamını **خمر** olarak gördükleri hususunda ittifak ettiklerinin delili olarak değerlendirilmektedir.¹¹⁷ Bunun için fakihlerce temel prensip, az veya çok içilmesine veya kişinin sarhoş olup olmama durumuna bakılmamış, sarhoş edici içkilerin -şarap, rakı, bira, likör vb.- tamamı haram olarak telakki edilmiştir.¹¹⁸

Kumarın haram kılınması hususunda İslâm âlimleri ittifak etmiştir.¹¹⁹ Bu konuda Merâgî (öl. 1952) tefsirinde kumar işiyle uğraşan kişilerin ahlâkî yönden tembelliğe yönelip düş peşinde koşarak kazanç elde etmeye tevessül ettiklerini belirtmektedir. Böylece medeniyet ve kalkınmanın temeli olan zirâat, sanat, ticaretten kazanç elde etme işi de terkedilmiş olmaktadır. Ancak yaşamlarını çalışmadan kumar yoluyla elde etmeye yönelen bu insanların hayatlarında zaman zaman mallarının tamamını kaybederek başkasına el açacak duruma geldikleri de müşahede edilebilmektedir.¹²⁰

İçki ve kumarın nehyi ile ilgili bu yasaklar şeytan işi pislik olarak bildirildiği için bunlardan sakınmak Müslümanlara farz kılınmıştır.¹²¹ Bu amaçla İslam dini sadece içki içilmesi ve kumar oynanmasını yasaklamakla kalmamış; tüketilmesi haram olan içki, meyte, domuz vb. şeylerin ticaretinin yapılmasını dahi câiz görmemiştir.¹²²

Kırâat farklılığının ilgili âyet boyutuyla fıkha etkisi, **العَفْوُ** ve **العَفْوُ** kelimesinin okunuşunda da görülmektedir. Zira bu âyetteki **العَفْوُ** şeklindeki zammeli okuyuşa göre bu kelime mübteda, **العَفْوُ** şeklindeki kırâatte ise kelime hazfedilmiş bir emrin mef'ûlü konumundadır. İbnü'l-Arabî ve Râzî, **عَفْوُ** kelimesinden fazlalıktan infak kast edildiğini ancak bundan da vâcip olan (zekât) veya nafil (sadaka) olan infakın mı kast edildiği hususunda âlimlerin ihtilaf ettiklerini belirtmişlerdir.¹²³ Mücâhid b. Cebr'e göre bununla farz olan sadaka yani zekât amaçlanmaktadır.¹²⁴ Yine âyetteki infaktan vücûbiyet olarak (zekât) kast edildiği görüşündeki Ebû Müslim'e göre de, **العَفْوُ** şeklinde kırâat edilmesi halinde bundaki amaç zekâttir. Zira bu husus, zekâtla ilgili âyet nâzil olmadan önceydi ve bu dönemde Müslümanlar kazançlarından bir yıllık ihtiyaçlarını aldıktan sonra geriye kalanlarını infak etmekle yükümlüydü. Bu durum zekât âyetiyle nesh edildi. Nafil olduğu görüşünde olanlara göre ise âyette şayet infak zekât manasında olsaydı bunun miktarı Allah Teâlâ tarafından belirtilirdi. Bu durumda infakın kişinin tercihine bırakılması, onun farz olan zekât olmamasının göstergesi olarak kabul edilir.¹²⁵ Şevkânî'nin de buradaki kırâat farklılığından hüküm çıkarma yönüyle fethal kırâatın müstehap oluşuna delalet ettiği, zammeli okuyuşun bir nevi vücûbiyet bildirdiğini ve bu durumun zekâtla ilgili âyet nâzil olmadan önce meydana geldiği¹²⁶ görüşünde olduğunu müşahede etmekteyiz. Yine İbn Abbas'tan gelen rivâyetle bu durumu teyit ederek zekâtın farz kılınmadan önceki dönem için bunun geçerli olduğunu belirten

¹¹⁷ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/209.

¹¹⁸ Baktır, "İçki", 21/459, 460.

¹¹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 21; Merâgî, *Tefsîru'l-Merâgî*, 2/140; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 10/150; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 5/127.

¹²⁰ Merâgî, *Tefsîru'l-Merâgî*, 2/142.

¹²¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8/663.

¹²² Şâfiî, *el-Ümm*, 3/11; Cemil Liv, "Ticari Ürünlerde Mütakavim Olma Şartının Fikhi Açından Değerlendirilmesi", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 8/2 (2022), 605.

¹²³ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/214.

¹²⁴ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 29.

¹²⁵ Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, 6/52.

¹²⁶ Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 1/254-256.

Mâtürîdî, buradaki emrin nafile konumunda olduğu yahut “ihtiyacınızdan fazla olanı harcayın” emrinin nesh edildiğini belirtir.¹²⁷

Sonuç

Araştırma sonucunda kırâat farklılıklarının nakil esaslı olduğu için bunları kabul etmeme gibi bir durumun olmadığı görülmüştür. Ancak bu kırâat farklılıkları arasında tercihte bulunma söz konusu olabilmektedir. Tefsir ve fıkıh âlimleri de bu farklılıklardan istifade ederek daha geniş manalar elde edebilmekte, fikhî istinbatlarda bulunabilmektedir. Bu yönüyle kırâat alanında yapılacak çalışmalarda kırâat ilminin disiplinlerarası hüviyetini yansıtacak, farklı bakış açısı kazandıracak araştırmaların yapılabileceğini belirtmemiz gerekir.

Sahih nakille gelen, resm-i Osmânî'ye ihtimalen de olsa muvafakat sağlamış ve bir yönüyle de olsa Arap dil gramerine uygun olan kırâatlerdeki ferşî farklılıkların tefsir, fıkıh vb. alanlarda anlama zenginlik katma, manayı genişletme gibi katkılar sağladığı müşahede edilmektedir. Bu ferşî kırâat farklılıkları birbiriyle tenakuz içerisinde olmayıp âyetlerin anlamını açıklama, genişletme şeklinde birbirini desteklediği söylenebilir. Ferşî kırâat farklılıklarından biri de Bakara 2/219. âyetinde görülmektedir.

Bakara 2/219. âyetindeki كَثِيرٌ ile كَبِيرٌ şeklindeki kırâatlerin her ikisinde bu kelimeler i'râb yönüyle sıfat konumundadır. كَثِيرٌ şeklindeki kırâat, içkinin ve kumarın birey ve topluma verdiği düşmanlık, kin, nefret vb. birçok zarardan bahsedilebilmesi ile farzları yerine getirmenin önünde engel teşkil etmesi yönüyle ön plana çıkmaktadır. كَبِيرٌ şeklindeki diğer kırâatte ise içki ve kumarın zararının büyüklüğü ifade edilmiş olur ki hüküm olarak içkinin içilmesi ve kumar oynanması büyük günah içerisinde değerlendirilmektedir. Bu durumda içki ve kumarın günahının büyüklüğü vurgulanmış olmaktadır. Her iki kırâat birlikte değerlendirildiğinde ise söz konusu lafızlarla içkinin ve kumarın zararı ile bunların günahının çokluğu şeklinde bir yaklaşım ortaya konmuştur.

Âyetteki diğer ferş-i farklılık; الْعَفْوُ kelimesini okuyanlara göre hazfedilmiş masdar durumundaki habere verilen cevap, الْعَفْوُ şeklindeki nasb kırâatinde ise mansûb konumundaki الْعَفْوُ mef'ûlu bih ile verilen cevaptır. İki kırâat bir arada değerlendirildiğinde “İnsanların az da olsa dahi ihtiyaçlarından fazlasını kararlılıkla ve devamlı bir şekilde infak etmesine teşvik etmek.” şeklinde bir değerlendirme yapılabilir. Bu yönüyle kırâat farklılıklarının birbiriyle çelişmeyen farklı anlamlar oluşmasına ve anlam zenginliğine katkı sağladığı göz önünde bulundurulduğu için müfessirlerin eserlerinde bunlardan da istifade ettiklerini söylemek mümkündür.

Âyetteki الْحَمْرُ ifâdesiyle yasaklanan şeyin üzümden yapılan sarhoşluk veren içki ile sınırlı mı olduğu, diğer bitkilerden elde edilen içkileri de kapsayıp kapsamadığı hususunda fakihler arasında görüş farklılığı söz konusu olsa da sarhoşluk veren şeylerin tamamının haram oluşu hakkında ittifak vardır. Yüce Allah tarafından insanoğluna bahşedilmiş en büyük nimet olan aklın içki ile devre dışı bırakılması ve diğer zararları nedeniyle ilgili âyetler, hadisler ve kıyas yönüyle alkollü içecekler ile uyuşturucu maddelerinin tamamı haram kılınmıştır. Bunların az veya çok olması haram olması açısından fark etmemektedir. Aynı şekilde bir tarafın kazanıp diğer tarafın

¹²⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 23, 24.

kaybetmesine sebebiyet veren her türlü kumarın haram kılınması konusunda da fakihler ittifak etmişlerdir.

Âyetteki hükümle ilgili bir diğer farklı değerlendirme ise burada yer alan الْعَفْوُ kelimesinden vücûbiyet manasında zekât mı yoksa nafîle olarak verilen sadaka mı kast edildiğidir. Kelimenin sözlük anlamından hareketle bunun nafîle olan sadaka olduğu görüşü ağırlık kazanmaktadır.

Çalışmamızın neticesinde içki ile ilgili bu âyetler, bir bütünlük içerisinde değerlendirildiğinde içkinin en önemli zararının aklı örterek kişiyi ne yaptığını bilmez hale getirdiği hakikatidir. Kumarın en büyük zararı ise insanların çalışmadan, belirli bir emek harcamadan haksız yolla başkasının mallarını elde etmesinin sosyal ve toplumsal problemlere yol açmış olmasıdır. İçki ve kumarla insanlar arasında kin, nefret ve düşmanlık oluşmakta ayrıca Allah'ı anmaktan ve ona karşı kulluk görevini yerine getirmekten alıkonulmaktadır. Bu durum, insanın dünya ve âhiret saadetine baş düşmanı olan şeytanın birer pisliği olduğu hatırlatılmakta ve bunların terk edilmesi istenmektedir. Âyetin devamında da toplumda yaşayan ihtiyaç sahibi bireylerin durumları düşünülerek onlara sadaka, zekât gibi infakta bulunmak suretiyle yardım eli uzatılması gerektiği bildirilmektedir.

The Effect of Qiraat Variants on Tafsir and Fiqhical Inference in the Context of 2/al-Baqara: 219

Citation: Ağırbaş, Abdulhekim. "The Effect of Qiraat Variants on Tafsir and Fiqhical Inference in the Context of 2/al-Baqara: 219", *Artuklu Akademi* 11/12 (Dec 2024), 452-475. <https://10.34247/artukluakademi.1528064>

Extended Abstract

Allah Ta'ala taught the Qur'an to Prophet Muhammad through the Gabriel by the methods of 'ard and sema'. The Prophet conveyed this divine revelation to his Companions in the same manner. The Companions had different abilities to understand and learn, and their languages and dialects were not the same due to their tribal backgrounds. For this reason, some difficulties have been occasionally encountered in reading and understanding the Qur'an. The Prophet prayed to Allah to make it easier for him. The Qur'an was then recited in accordance with Allah's permission of ease and mercy: "Know that the Qur'an was revealed in ahraf al-sab'a (seven letters) and recite what is easy for you." The differences in qiraat that started from this period have been transmitted from the Companions to the Tabi'een and from them to the present day through the imams and narrators of qiraat with authentic scripts.

The differences in qiraat are divided into two parts: usul/phonetic and fars-i huruf. While the phonetic qiraat variants, which are mostly due to language and dialect features, do not affect the meaning, the differences in the word structure can sometimes be effective in the formation of semantic changes. However, this situation created by the differences in the meaning of the Qur'an is considered more as the breadth and richness of meaning. This is because the differences in qiraat are by no means manifested as the emergence of contradictory meanings.

Qiraat differences affect sciences such as tafsir, fiqh, kalam and Arabic rhetoric. Thus, exegetes and jurists can benefit from the sahih and shāz qiraat to obtain broader meanings and make jurisprudential deductions. The 2/ al-Baqarah: 219 is one of the verses in which the effect of the difference of qiraat on exegesis and jurisprudence is seen. In addition to being related to the sciences of tafsir and jurisprudence, the wording of this verse is also important because it concerns the basic ethical situation of society from the past to the present, as it contains provisions on alcohol and gambling. For this purpose, the study specifies the differences in the related verse, includes the opinions of the commentators in the tafsir sources from the early period to the present day, and briefly touches upon the jurisprudential ruling dimension. The article systematically discusses the tawjih of the differences of the al-farshi qiraat in the verse under investigation and their impact on exegesis and jurisprudential deductions through the methods of source review, explanation, and comparison.

In the verse of 2/al-Baqarah: 219, we observe differences in the fershī qiraat of **كَثِيرٌ-كَبِيرٌ** and **الْعَفْوُ-الْعَفْوُ**. In both of the qiraat **كَثِيرٌ** and **كَبِيرٌ** these words are adjectives in terms of i'rāb. The qiraat **كَثِيرٌ** stands out because of the many harms that drinking and gambling cause to the individual and society, such as enmity, hatred, hatred, etc., as well as being an obstacle to fulfilling the obligatory duties. The other qiraat, **كَبِيرٌ** expresses the magnitude of the harm of drinking and gambling, as drinking and gambling are considered major sins. The other difference in the verse is that according to those who read **الْعَفْوُ**, it is the response to the news in the case of the hazfed masdar, whereas in the nasb qiraat of **الْعَفْوُ**, it is the response with **الْعَفْوُ** mef'ūlu bih in the mansub position. When the two qiraat are considered together, it can be interpreted as "encouraging people to spend more than they need, even if it is a little, with determination and continuity. Regarding the ruling in the verse, the question is whether the word **الْعَفْوُ** here means zakat in the sense of wujūb or alms given in charity. Based on the dictionary meaning of the word, the view that it is nafl alms gains weight.

Although there is a difference of opinion among the jurists as to whether what is forbidden by the expression **الْخَمْرُ** in the verse is intoxicating liquor made from grapes or whether it also includes liquor made from other plants, there is a consensus that all intoxicants are haram. All alcoholic beverages and narcotics have been forbidden by the relevant verses, hadiths and analogies due to the disabling of the intellect, which is the greatest blessing bestowed upon mankind by Allah Almighty, with alcohol and

other harms. Whether they are more or less does not make a difference in terms of being haram. Likewise, the jurists are unanimous in the prohibition of all forms of gambling, both objective and digital, etc., where one party wins and the other loses.

As a result of the study, it is observed that the difference of qiraat in the subject verses adds richness to the meaning. Considering the destruction caused by alcohol and gambling in the lives of individuals and society, the importance of the sin-benefit analysis in the verse and the effect of the gradualism approach in abandoning harmful habits is clearly seen. In the rest of the verse, it is stated that the needy individuals living in the society should be considered and a helping hand should be extended to them by giving alms such as charity and zakat.

Kaynakça

- Abduh er-Râcihî. *el-Lehecâtü'l-'Arabiyye fi'l-kırâati'l-Kur'âniyye*. İskenderiyye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, 1996.
- Ağırbaş, Abdulhekim. *Kırâat Eğitim-Öğretim Geleneği ve Günümüzdeki Uygulamalar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, 2022.
- Ağırbaş, Abdulhekim. *Kırâat İlminde İskân, İhtilâs, Revm ve İşmâm Olgusu*. ed. Mehmet Ünal. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2023.
- Akaslan, Yaşar. "Kırâat İlmi Sistematiğinde Usûl Kavramları". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2017), 217-251.
- Âlûsî, Ebü'l-Fadl Mahmûd. *Rûhu'l-meânî fi tefsiri'l-Kur'âni'l-azîm ve seb'i'l-mesânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyy, ts.
- Arslan, Yahya. "Hacla İlgili Âyetlerin Tedrîcilik Açısından Değerlendirilmesi". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2024), 103-128.
- Aytekin, Mehmet Ali. "İmâm-ı A'zam Ebû Hanife'nin Muâmelât Alanında Yalnız Kaldığı Bazı Görüşler ve Görüşlerin Analizi". *Mütefekkir* 7/14 (2020), 509-536.
- Baktır, Mustafa. "İçki". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İSAM Yayınları, 2000.
- Bardakoğlu, Ali. "Kumar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayın Matbaacılık, 2002.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed b. Züheyr Nâsır. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü'l-lüğâ ve sıhâhi'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulğafur Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 2. Basım, 1979.
- Çetin, Abdurrahman. *Kıraatların Tefsire Etkisi*. İstanbul: Mert Kardeşler Matbaası, 2001.
- Çetin, Abdurrahman. *Yedi Harf ve Kıraatlar*. İstanbul: Ensâr Neşriyat, 2. Basım, 2010.
- Dabba', Ali Muhammed. *el-İdâe fi beyâni usûli'l-kırâe*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1999.
- Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd. *Câmiu'l-beyân fi'l-kırâati's-seb'a'l-meşhûre*. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd. *et-Teysîr fi'l-kırâati's-seb'a*. thk. Hâtim Sâlihü'd-Dâmin. Kahire: Mektebetü's-Sahâbe, 2008.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-. *Urcûzetü'l-münebbihe*. thk. Muhammed b. Mückân el-Cezâirî. Riyad: Dâru'l-Muğni, 1999.
- Dimyâtî, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdilgani el-Bennâ. *İthâfu fudelâi'l-beşer fi'l-kırâati'l-arbeate aşer*. thk. Enes Mühre. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistanî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaûd. Beyrut: Dâru Risâleti'l-Âlemiyye, 2008.
- Ebû Hayyân el-Endülüsî, Muhammed b. Yûsuf. *el-Bahru'l-muhît*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Murid. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- Ebû Şâme, Abdurrahman b. İsmâil b. İbrâhîm el-Makdisî. *İbrâzü'l-meânî min hirzi'l-emânî fi kırâati's-seb'a*. thk. İbrahim Atve İvaz. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1981.
- Ebû Tâlib el-Mekki, İbn Ebî Muhammed el-Kaysî. *el-Keşf an vücûhi'l-kırâati's-seb'a ve ilelihâ ve hiccîha*. thk. Muhyiddîn Ramazan. 2 Cilt. Beyrut: Müssetü'r-Risâle, 1997.
- Fırat, Yavuz. *Tecvid ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2018.
- Halil b. Ahmed el-Ferâhidî. *Kitâbü'l-Ayn*. thk. Abdulhamid Henedâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Kutubi'l-İlmiyye, 2003.

- Heysemî, Nureddîn Ali b. Bekr. *Mecmaü'z-zevâid ve menbaü'l-fevâid*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbü'l-Arabî, ts.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed. *el-Hücce fi'l-kırâati's-seb'a*. thk. Abdulâl Sâlim Mekrem. Beyrut: Dâru's-Şurûk, 3. Basım, 1979.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed el-Büstî. *Sahîhi İbn Hibbân*. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r Risale, 1988.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. *el-Mugnî*. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. "es-Sünen". thk. Şuayb el-Arnaûd. Beyrut: Daru Risâleti'l-Âlemiyye, 2008.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs. *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâat*. thk. Şevki Dayf. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1980.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1425.
- İbn Zencele, Ebû Zür'a Abdurrahman b. Muhammed. *Hüccetü'l-kırâat*. thk. Saîd Afgânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 5. Basım, 1997.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*. thk. Ali Muhammed Debbâ'. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts. 473
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf. *et-Temhîd fi ilmi't-tecvîd*. thk. Ğânim Kaddûrî Hamed. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf. *Müncidü'l-mukrîm ve mürşüdü't-tâlibîn*. thk. Abdulhayy el-Fermâvî. Kahire: Mektebetü Cumhuriyeti Mısır, 1977.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf. *Tayyibetü'n-neşr fi'l-kırâati'l-aşr*. thk. Muhammed Temîm ez-Zu'bî. Dimeşk: Dâru'l-Ğavsânî, 2012.
- İbrahim b. Said Devserî. *Muhtasarü'l-ibârât li mu'cemi mustalahâti'l-kırâat*. Riyad: Dâru'l-Hadâre, 2008.
- Karaçam, İsmail. *Kırâat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 12. Basım, 2007.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed Kâsânî. *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406.
- Kastallânî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr. *Letâifü'l-işârât li-fünuni'l-kırâat*. 10 Cilt. Medine: Melik Fehd Mushaf Matbaası, 2012.
- Koyuncu, Recep. *Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtidâ*. Konya: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2022.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmiü li ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Kurtuluş, Yusuf Ziya. *Ahkâm Tefsirlerinde Kırâat Farklılıkları*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Liv, Cemil. "Ticari Ürünlerde Mütakavim Olma Şartının Fikhi Açından Değerlendirilmesi". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 8/2 (2022), 602-619.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Vanlıoğlu, Bekir Topaloğlu. 18 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2005.
- Merâğî, Ahmed Mustafa. *Tefsîru'l-Merâğî*. 30 Cilt. byy: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1946.

- Meraşî, Muhammed b. Ebî Bekr. *Cühdü'l-mukill (Saçaklızâde)*. thk. Sâlim Kaddûrî Hamed. Amman: Dâr'u Ammâr, 2. Basım, 2008.
- Mersafî, Abdulfettâh Seyyid Acmi. *Hidâyetü'l-karî ilâ tecvîdi kelâmî'l-bârî*. 2 Cilt. Medine: Mektebetü Taybe, 2. Basım, ts.
- Muhammed Emin Efendi. *Umdetü'l-hullân fi izâh-i zübdeti'l-irfân*. İstanbul: Asitâne Yayınları, ts.
- Mücâhid b. Cebr. *Tefsîru Mücâhid*. thk. Ebû Muhammed Suyûtî. Beyrut: Dâru'l Kutubî'l-İlmiyye, 2005.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmet b. Şuayb. *Kitâbü's-süneni'l-kübrâ*. 12 Cilt. Beyrut: Müssetü'r-Risâle, 2001.
- Önen, Hacı. "Kıraatların Fikhî Hükümlere Etkisi". *Dicle İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/12 (2013), 1-24.
- Örnek, Kadir. *Usûl İhtilafları Bağlamında Kıraat Lehçe İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Pâluvî, Hâmid b. Abdülfettâh. *Zübdetü'l-irfân*. İstanbul: Âsitâne Yayınları, ts.
- Râgıb el-İsfahânî. *el-Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Davûdî. Dimeşk: Daru'l-Kalem, 4. Basım, 2009.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihü'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Sîbeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber. *Kitâb-u Sîbeveyh*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l Hancî, 2. Basım, 1982.
- Sindî, Abdulkayyûm b. Abdulğafûr. *Safahât fi ulûmi'l-kırâât*. Mekke: Mektebetü'l-İmdâdî'l-Âlemî, 8. Baskı., 2016.
- Şa'bân Muhammed İsmâîl. *el-Medhâl ilâ ilmi'l-kırâât*. Mekke: Mektebetü Sâlim, 2. Basım, 2003.
- Şâfiî', Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1983.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali. *Fethu'l-kadîr: el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ilmi't-tefsîr*. 6 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 25 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Temel, Nihat. *Kırâat ve Tecvid İstilahları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2018.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *el-Câmiu's-sahîh/es-Sünen*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.
- Tosun, Mustafa. "İçki". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İSAM Yayınları, 2000.
- Ünal, Mehmet. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019.
- Ünal, Necdet. "Kur'an'ın İçki Yasağı Tedriciliği Üzerine Bir Araştırma". *Kelam Araştırmaları* 9/2 (2011), 149-182.
- Yalçın, Yunus. *Ahkâm Âyetleri Bağlamında Fıkıh-Kıraat İlişkisi*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2023.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 3. Basım, 1979.
- Yıldız, Süleyman. *Kur'an Kıraatında İmâle -Arap Lehçeleriyle İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme-*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2023.
- Yiğit, İdris. *Vakf İbtidânın Tefsire Etkisi*. Karaman: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî. *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1988.

- Zekiyüddin, Şa'bân. *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, 2001.
- Zemahşerî, Cârullâh Ebi'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki ğevâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavvid. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeyd, 1998.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ebü'l-Fadl ed-Dimyâtî. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.

MAU
PRESS

Artuklu Akademi

الأنساق الثقافية في الشعر الجاهلي "عمرو بن كلثوم أنموذجاً"

Mustafa Kadad | 0000-0001-6683-9149 | mustafakadad@artuklu.edu.tr

أستاذ مساعد | جامعة ماردين آرتوكلو | كلية العلوم الإسلامية | قسم الحديث | ماردين | تركيا

<https://ror.org/0396cd675>العطف: قداد، مصطفى. الأنساق الثقافية في الشعر الجاهلي "عمرو بن كلثوم أنموذجاً"، *أرتكلو أكاديمي* 2/11 (ديسمبر 2024) 476-497.<https://10.34247/artukluakademi.1519605>

الملخص: لقد نال الشعر الجاهلي مكانة رفيعة في الأدب العربي، حيث حاكى الشعراء اللاحقون لغته وصوره وتعبيراته، لما امتاز به من جمال اللغة وبلاغتها، وصوره الفنية الصادقة، وقدرته على تمثيل العواطف والطبيعة ببساطة وصدق. لكن لا يمكن الحكم على جميع شعراء الجاهلية بسمة واحدة بسبب تنوع أساليبهم وخصائصهم الفنية. لذا، وقع الاختيار في هذه الدراسة على عمرو بن كلثوم، لما له من أهمية ثقافية وسياسية واجتماعية في عصره. تناولت الدراسة مفهوم الأنساق الثقافية في شعره، مجارةً للاتجاهات الحديثة في النقد الثقافي، التي تسعى لتحليل النصوص الأدبية ضمن سياقها الثقافي بما يشمل المعتقدات والعادات والتقاليد الفنية. وقد أظهرت أهمية الأنساق الثقافية في إبراز القيم الجمالية للنصوص الأدبية وتحليلها، باعتبارها منظوراً جديداً في دراسة الأدب يتجاوز النقد التقليدي.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية وبلاغتها، الشعر العربي، النقد الأدبي، الأدب الجاهلي، الأنساق الثقافية، عمرو بن كلثوم.

معلومات المقالة

التقييم

اثان من المحكمين الخارجيين / مراجعة مزدوجة بنظام التحكيم الأعمى

20.07.2024

تاريخ الاستلام

20.11.2024

تاريخ القبول

31.12.2024

تاريخ النشر

تم الالتزام بالمبادئ الأخلاقية أثناء إعداد هذا العمل.

الإقرار الأخلاقي

تم الفحص بواسطة - intihal.net

فحص التشابه

artukluakademi@gmail.com

الإخطار الأخلاقي

لم يُذكر أي تضارب مصالح.

تضارب المصالح

يملك الكاتبون حقوق الطبع والنشر لأعمالهم المنشورة في المجلة ويتم نشر أعمالهم بموجب ترخيص CC BY-NC 4.0.

الترخيص

تُفهرس المجلة في Ulrich's وERIH PLUS و ATLA و EBSCO و DOAJ و TrDizin و Ulrich's

معلومات الفهرسة

Câhiliye Dönemi Şiirlerinde Kültürel Unsurlar "Amr b. Külsûm Örneği"

Mustafa Kadad | 0000-0001-6683-9149 | mustafakadad@artuklu.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi | Mardin Artuklu Üniversitesi | İslami İlimler Fakültesi | Hadis Anabilim Dalı | Mardin
| Türkiye

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

Atıf: Kadad, Mustafa. "Câhiliye Dönemi Şiirlerinde Kültürel Unsurlar "Amr b. Külsûm Örneği", *Artuklu Akademi* 11/2 (Aralık, 2024), 476-497. <https://10.34247/artukluakademi.1519605>

Öz: Cahiliye dönemi şiiri, Arap edebiyatında yüksek bir konuma ulaşmış ve sonraki dönemlerde şairler tarafından dili, imgeleri ve ifadeleri taklit edilmiştir. Bu şiirin, dilinin güzelliği, üstün belagati, duyguları ve doğayı samimi bir şekilde tasvir etmesi ve özellikle yapmacılıktan uzak oluşu, ona bu seçkin konumu kazandırmıştır. Ancak, tüm Cahiliye dönemi şairlerini aynı özelliklerle değerlendirmek mümkün değildir; çünkü onların sanatsal özellikleri ve üslupları farklılık göstermektedir. Bu nedenle, bu çalışmada, dönemin kültürel, siyasi ve sosyal açıdan önemli bir figürü olan Amr bin Kulthum'un şiiri incelenmiştir. Çalışma, Amr bin Kulthum'un şiirindeki kültürel örüntü kavramını, edebiyat eleştirisinin sınırlarını aşarak kültürel eleştiri yöntemleriyle değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu yöntem, metinleri, inançları, düşünsel yapıları, gelenekleri ve sanatsal normları içeren kültürel bağlamda analiz etmeyi hedefler. Arap düşünürler tarafından geliştirilen kültürel eleştirinin, edebi metinlerin estetik değerlerini analiz etme yeteneği çerçevesinde örüntüleri somutlaştırdığı görülmüştür. Bu bağlamda, kültürel örüntüler ve kültürel eleştiri, edebiyatın incelenmesinde yeni bir bakış açısı sunmaktadır.

477

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Edebi Eleştiri, Arap Şiiri, Cahiliye Edebiyatı, Kültürel Örüntü, 'Amr b. Külsûm.

Makale Bilgileri

| | |
|---------------------|---|
| Değerlendirme | İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme |
| Geliş Tarihi | 20.07.2024 |
| Kabul Tarihi | 20.11.2024 |
| Yayın Tarihi | 31.12.2024 |
| Etik Beyan | Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. |
| Benzerlik Taraması | Yapıldı- intihal.net |
| Etik Bildirim | artukluakademi@gmail.com |
| Çıkar Çatışması | Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. |
| Lisans | Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır |
| Dizinleme Bilgileri | Dergi TrDizin, DOAJ, EBSCO, ERIH PLUS, Ulrich's ve ATLA'da taranmaktadır. |

Cultural Patterns in Pre-Islamic Poetry " The Case of 'Amr b. Kulsûm"

Mustafa Kadad | [0000-0001-6683-9149](tel:0000-0001-6683-9149) | mustafakadad@artuklu.edu.tr

Asst. Prof. | Mardin Artuklu University | Faculty of Islamic Science | Department of Hadith |

Mardin | Türkiye

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

Citation: Kadad, Mustafa. "Cultural Patterns in Pre-Islamic Poetry " The Case of 'Amr b. Kulsûm", *Artuklu Akademi* 11/2 (Dec 2024), 476-497. <https://10.34247/artukluakademi.1519605>

Abstract: Pre-Islamic poetry achieved a distinguished and prestigious status in Arabic literature. The greatest evidence of this is the imitation by poets in subsequent eras of its language, imagery, and expressions. This esteemed status is attributed to the beauty and distinctiveness of its language, its high eloquence, the authentic artistic images that vividly depict the emotions and feelings of the poet, its representation of nature- and most importantly- its simplicity and lack of lexicaphanicism. However, we cannot judge all pre-Islamic poets with a single characteristic due to their differences in artistic features and qualities. Therefore, we needed to select one of them, and in this study, we have chosen to focus on the poetry of 'Amr b. Kulsûm due to his significance in the cultural, political, and social realms of his time. In this study, I have examined the concept of cultural patterns in the poetry of 'Amr b. Kulsûm, in line with modern research in cultural criticism, which attempts to move beyond the confines of literary criticism to cultural criticism. This shift advocates for a new and innovative perspective in analyzing literary texts, encompassing beliefs, intellectual structures, traditions, and artistic norms. Notably, some Arab thinkers' cultural criticism has crystallized latent patterns based on their ability to analyze the aesthetic values of literary texts. Herein lies the importance of cultural patterns and cultural criticism.

Keywords: Arabic Language and Eloquence, Literary Criticism, Arabic Poetry, Pre-Islamic Literature, Cultural Patterns, 'Amr B. Kulsûm.

Article Information

| | |
|-----------------------------|--|
| <i>Reviewers</i> | Two external reviewers / Double-blind |
| <i>Date of Submission</i> | 20.07.2024 |
| <i>Date of Acceptance</i> | 20.11.2024 |
| <i>Date of Publication</i> | 31.12.2024 |
| <i>Ethical Statement</i> | Ethical principles were followed during the preparation of this study. |
| <i>Plagiarism Checks</i> | Done- intihal.net |
| <i>Complaints</i> | artukluakademi@gmail.com |
| <i>Conflict of Interest</i> | No conflict of interest declared |
| <i>License</i> | The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license. |
| <i>Indexing Information</i> | The journal is indexed in TrDizin, DOAJ, EBSCO, ERIH PLUS, Ulrich's and ATLA. |

المدخل

تعد الدراسات النقدية أهم أدوات الكشف عن جماليات النصوص الأدبية، غير أن هذا النقد الأدبي وبسبب انبهاره بالجمال الموجود في الصور الفنية والتراكيب اللغوية، قد يصاب أحياناً بنوع من الغفلة أو الانشغال عن الأنساق الثقافية القابعة خلف المنظور من النص الأدبي؛ فكان لا بد من البحث في النقد الثقافي للأنساق الثقافية في التراث العربي القديم، وخاصة في الشعر العربي القديم الذي يعد خزانة الأدب العربي العريق والأصيل.

تأتي التعليقات الشعرية على قمة هرم الأهمية في قائمة النصوص الأدبية العربية، وقد تضمنت الكثير من الأنساق الثقافية التي يمكن أن ندرسها، ومنها أشعار عمرو بن كلثوم، لما تتمتع به من معان أدبية جزلة وقيم جمالية تستحق الدراسة. لذا جاء هذا البحث في مقدمة ومبحثين وخاتمة، تتضمن مقدماته أهداف البحث وخطته ومنهجيته والدراسات السابقة، أما المبحث الأول فجعلناه لمعالجة الإطار النظري لهذه الدراسة ويتضمن تعريفاً بالشاعر وشعره والأنساق الثقافية والنقد الثقافي والفرق بينهما، إضافة إلى بيان أنواع تلك الأنساق، أما المبحث الثاني فقد خصصناه لدراسة تطبيقية على قصائد عمرو بن كلثوم للكشف عن الأنساق الثقافية فيها، ثم نخلص إلى خاتمة تضمنت أهم النتائج والتوصيات.

- أهمية البحث:

تعد دراسة الأنساق الثقافية من أهم مناهج النقد العربي الحديث أو المعاصر، فالنقد الثقافي للأدب العربي واحد من أهم مناهج التحليل التي تساعد الدارسين في فهم التجليات في الأنساق الشعرية القديمة، وتأتي أهمية هذه الدراسة من حداثة موضوعها وقوة شعر عمرو بن كلثوم إذا تعد معلقته واحدة من أهم معلقات الشعر الجاهلي، التي تغني المكتبة العربية، وتساعد الباحثين في فهم الشعر العربي.

479

- أهداف البحث:

يهدف البحث إلى تسليط الضوء على الأنساق الثقافية في شعر عمرو بن كلثوم، وتحليل السياقات الثقافية لشخصية الشاعر وبيئته وانعكاسها على شعره. ويمكن تلخيص أهداف البحث في النقاط الآتية:

- تسليط الضوء على دور النسق الثقافية في تحليل ونقد النصوص الأدبية.
- تسليط الضوء على دور النسق الثقافية في تحليل قصائد عمرو بن كلثوم.

- إشكالية البحث:

يعتبر الشعر الجاهلي أساس الشعر العربي وأهم مراحلها، برزت فيه الألفاظ الجزلة والتراكيب القوية، مما جعل قراءة الشعر العربي قراءةً تحتاج إلى فهم أنساقها الثقافية في المنطلقات والمقولات للكشف عن الأنساق المتخفية في بني النصوص الشعرية، وهنا تكمن أهمية دراسة الشعر الجاهلي والنقد الثقافي للوقوف على الأنساق الثقافية فيها، ويمكن تلخيص مشكلة الدراسة بالسؤال الرئيسي الآتي:

هل تُمكن دراسة الأنساق الثقافية والنقد الثقافي الباحثين من تحليل المعاني في شعر عمرو بن كلثوم؟ وتتفرع عنه الأسئلة الفرعية الآتية:

- ما صور الأنساق الثقافية؟
- ما الأنساق الثقافية في شعر عمرو بن كلثوم؟ وما أهم سماتها وخصائصها التي ظهرت في شعره؟
- هل أثرت الأنساق الثقافية على الشاعر وباطنه لتترك أثرها على شعره؟

- منهج البحث:

اعتمد الباحث المنهج الوصفي التحليلي، حيث قام بوصف ظاهرة الأنساق الثقافية في شعر عمرو بن كلثوم، وتحليل تأثير النسق الثقافي على الشاعر وشعره من خلال بيان المعاني الكامنة وراء وجود هذه الأنساق وفق أسس المنهج النقدي الثقافي.

1. الإطار النظري للدراسة:

يتضمن الإطار النظري للدراسة تعريفاً بالشاعر عمرو بن كلثوم وبشعره ومعلقاته وكذلك تعريفاً بالنقد الثقافي والأنساق الثقافية والفرق بينهما، إضافة إلى بيان أنواع تلك الأنساق.

1.1. عمرو بن كلثوم، شعره ومعلقاته

هو أبو عبّاد عمرو بن كلثوم بن مالك ويمتد نسبه إلى معد بن عدنان،¹ وأخوه مرة هو الذي قتل المنذر بن نعمان، أم عمرو هي أسماء بنت مهلهل بن ربيعة أخو كليب الذي يضرب به المثل في العز، وكان شجاعاً مظفراً مقداماً وبه يضرب المثل في الفتك فيقال: أفتك من عمرو بن كلثوم لفتكه بعمرو بن هند.

عمرو بن كلثوم شاعر من العصر الجاهلي، ويعد من الطبقة الأولى ومن أشهر شعراء العرب، ولد في شمال جزيرة العرب في بلاد ربيعة، وتقول فيها وفي الشام والعراق ونجد. وكان من أعز الناس نفساً، وساد قومه (تغلب) وهو فتى، وعمّر طويلاً.² كان عمر بن كلثوم من أشدّ الناس حباً للشعر والأدب، وكان له مواهب شعرية لافتة، حيث يعد عمرو بن كلثوم من أشهر الشعراء في تاريخ الأدب العربي، وقد كان له طريقته الخاصة في تنسيق الأبيات والمقاطع الشعرية، ويعتبر تنسيق شعره مميزاً وفريداً في ذلك العصر، ولعل أسلوبه الجزل أهم ما اتسم به.

ومن الأشعار الشهيرة لعمرو بن كلثوم معلقاته التي يقول في مطلعها "ألا هي بصحنك فاصبحينا" والتي ضمّنها معاني الفخر والحماسة، وقد كانت هذه القصيدة من الأشعار التي تميزت بتنسيق مميز وجذاب يجعلها تأسر قلوب القراء والمستمعين، وبالإضافة إلى شعره الذي ترك بصمة في تاريخ الأدب العربي، كان عمرو بن كلثوم يتميز بشخصيته القوية والمؤثرة في المجتمع.

أما أخباره، فلم يصلنا منها إلا النزر القليل، ومنه أن الشاعر قضى حياته مدافعاً عن قومه، مشاركاً إياهم في الحروب والغزوات، متنقلاً معهم كراً وفرّاً حتى وافته المنية. وأهم أخباره ثلاثة: إنشاده لمعلقاته مدافعاً عن قومه عند عمرو بن هند، وقتله لعمرو بن هند، وأسرته.³

2.1. النقد الثقافي والنسق الثقافي

1.2.1. النقد الثقافي

ظهر مصطلح النقد الثقافي في النقد العربي على يد مفكرين وباحثين، منهم: عبد الله الغدامي الذي يعد من أبرز رواد النقد الثقافي في العالم العربي في كتابه (النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية)، فقد قام بنقل الاهتمام من النصوص الأدبية إلى السياقات الثقافية التي تنتجها النصوص الأدبية، مركزاً على كشف (الأنساق المضمرة) التي تحملها الثقافة العربية، وكذلك محمد عابد الجابري في نقده لبنية العقل العربي، وسعيد يقطين، وحسن حنفي، وغيرهم.

أما عن مصطلح النقد الثقافي فقد عرّفه البازعي⁴ بأنه:

"نشاط فكري يتخذ من الثقافة بشموليتها موضوعاً لبحثه وتفكيره، ويعبر عن مواقف إزاء تطوراتها وسماتها".⁵

ومن الباحثين أيضاً من رأى أن النقد الثقافي مختلط بالسياسية والاجتماع والأنتروبولوجيا والأيدولوجيا، حيث يرى الغدامي - وهو أهم من درس النسق الثقافية والنقد الثقافي: أن منهج النقد الثقافي تجاوز القراءة الأحادية للنتاج الشعري، فقد

¹ حسين بن أحمد بن حسين الزوزني، شرح المعلقات السبع (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2002)، 203/1.

² خير الدين بن محمود بن محمد الزركلي، الأعلام (بيروت: دار العلم للملايين، 2002)، 84/5. وينظر: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام للذهبي، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1993)، 5: 287 - 289 وفيه رواية في وفاة عمرو: سنة 125 وقال: الأصح أنه مات سنة 140 هـ وفي تهذيب التهذيب 8: 92 قال: وفاته سنة 136 وقال: أرخه غير واحد سنة 140.

³ الحسين بن أحمد الزوزني، شرح المعلقات السبع، (القاهرة: الدار العالمية) 206/1. ينظر: محمد بن سلام، طبقات فحول الشعراء، (جدة: دار المدني)، 151/1.

⁴ البازعي: سعد بن عبد الرحمن البازعي (1953م)، ناقد ومفكر ومترجم سعودي، حاصل على البكالوريوس في اللغة الإنجليزية وآدابها من جامعة الملك سعود بالرياض 1974، وحاصل على الماجستير في الأدب الإنجليزي من جامعة بيردو بولاية إنديانا عام 1978، والدكتوراة في الأدب الإنجليزي والأمريكي من جامعة بيردو Purdue عام 1983، وكانت أطروحته حول الاستشراق في الآداب الأوروبية.

⁵ ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2002)، 305.

أصبح فرعاً من فروع نقد النصوص الأدبية، وأحد علوم اللغة الألسنية، ينتقد المعاني النسقية المتخفية في الخطاب الثقافي بمختلف تجلياتها وأنماطها وصيغها.⁶

وإن كان هناك من يرى أن النقد الثقافي مختلط بالسيامي، والاجتماعي، والأنثروبولوجي، والأيدولوجي. فإن الغدائي تجاوز هذه المشاريع ودعا إلى ما أسماه نظرية النقد الثقافي فقصر النقد الثقافي على قراءة أحادية وسم فيها الثقافة العربية والنتاج الشعري العربي كله بالشعرنة.. وهو فصل تعسفي لأن الشعر العربي لم يفقد انتماءه إلى سياقاته الثقافية والمعرفية. ومن هنا يمكن تعريف النقد الثقافي على أنه: منهج تحليل ونقد أدبي يحلل التراكيب والمعاني في النصوص الأدبية ويدرس ترابطها مع الزمن والبيئة التي ظهر فيها النص، ومدى تأثير إبداع أو شخصية الشاعر أو الكاتب بها.⁷

والنقد الثقافي هو علم يهتم بدراسة الثقافة وتحليلها، ويسعى إلى فهم الآثار الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية المترتبة على الظواهر الثقافية المختلفة، ويمكن القول إن النقد الثقافي يهدف إلى توضيح العلاقة بين الثقافة والسلطة والمجتمع، وإلى دراسة الطرق التي يتم من خلالها بناء وتشكيل النسق الثقافية. ويعد النقد الثقافي أداة هامة لفهم النسق الثقافي، حيث يساعد في تحليل الظواهر الثقافية المختلفة وفهم العلاقات بينها وبين السلطة والمجتمع، ويمكن استخدام النقد الثقافي في تحليل الأفلام والمسلسلات والأدب والفنون وغيرها من الظواهر الثقافية، وتحديد الرسائل الثقافية التي ترسلها هذه الظواهر وتأثيرها على المجتمع. وبشكل عام، يعد النقد الثقافي والنسق الثقافي جزءاً أساسياً من الدراسات الثقافية، ويساعدان في استيعاب الثقافة والوقوف على أسسها وتأثيرها على المجتمع، ويمكن أن يساهم النقد الثقافي في تطوير الثقافة وتعزيزها، وفي تحقيق التغيير الاجتماعي والثقافي المطلوب في المجتمع.

ولقد تناولت دراسات عديدة مفهوم النقد الثقافي من خلال محاولاتها في الخروج من عباءة النقد الأدبي إلى النقد الثقافي، وهكذا فإن السياقات التي ترافقت مع النقد الثقافي والتي دعت إلى رؤيا جديدة ومبتكرة في تحليل النصوص الأدبية، بحيث تشمل المعتقدات والهياكل الفكرية والتقاليد والأعراف الفنية، مع ملاحظة أن العديد من النقد الثقافي لدى المفكرين العرب بلورت الأنساق الضامرة تبعاً لقدرتها على تحليل القيم الجمالية للنص الأدبي وهنا تكمن أهمية النسق الثقافية والنقد الثقافي.

ومن النصوص الأدبية التي تستحق أن ينظر لها من وجهة النسق الثقافية هي الأبيات الشعرية لعمرو بن كلثوم، على حسب ما تتمتع به من معان أدبية جزلة وقيم جمالية تستحق الدراسة، لاسيما وأن عمرو بن كلثوم واحدٌ من رجال الجاهلية المعروفين بالعز والشجاعة، حيث يضرب به المثل بالإقدام وفتكه في الحرب والقتل.⁸

2.2.1. النسق الثقافي

جاء في معجم العين النسق من كل شيء: ما كان على نظام واحد عام في الأشياء ونسقه نسفاً ونسفته تنسيقاً وتقول: انتسقت هذه الأشياء بعضها إلى بعض أي تنسقت.⁹ وقد ورد توضيح لمدلول الجذر اللغوي نسق في معجم المقاييس فيقول: "النون والسين والقاف أصل صحيح يدل على تتابع في الشيء، وكلام نسق جاء على نظام واحد قد عطف بعضه على بعض وأصله قولهم: نثر نسق إذا كانت الأسنان متناسقة متساوية.¹⁰

وقد انتسقت هذه الأشياء ببعضها أي تنسقت وروي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: بين الحج والعمرة وقال: شهر معنى ناسقوا تابعوا، يقال ناسق بين أمرين أي تابع بينهما، والنسق: ما جاء من الكلام على نظام واحد ابن الأعرابي النسق الرجل إذا تكلم سجعاً.¹¹

شاع استخدام هذا المصطلح كثيراً حتى أصبح من أهم المصطلحات في الدراسات الأدبية والنقدية وإذا أردنا العودة والرجوع إلى أصوله اللغوية فإن النسق من كل شيء ما كان على طريقه نظام واحد عام في الأشياء، والدلالة النسقية هي قيمة

⁶ زيتوني كريمة، "النسق الشعري والأنا عند عمرو بن كلثوم - قراءة عبد الله الغدائي أنموذجاً"، مجلة لغة كلام، ج: 5، عدد: 3، 59-68.

⁷ كريمة، النسق الشعري والأنا عند عمرو بن كلثوم، 68.

⁸ فوغالي باديس، الزمان والمكان في الشعر الجاهلي (الأردن: عالم الكتب الحديث للنشر، 2008)، 60.

⁹ أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي، كتاب العين، (دار ومكتبة الهلال)، 81/5.

¹⁰ أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي ابن فارس، مقاييس اللغة (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999)، 420/5/2.

¹¹ أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، 1414)، 353/10.

النحو والنص الضامرة في الخطاب اللغوي، فهي إذاً دالة مضمرة تحتاج إلى أدوات النقد الأدبي لتدققها وتكتشفها. أما النسق فهو دلالة ضامرة غير مقصودة من قبل الكاتب أو الشاعر، لكنها سمة منغرسة في شخصه وتنتقل منه إلى الخطاب الأدبية، محورها هو الثقافة بحد ذاتها، والأنساق الثقافية هي أنساق ظهرت منذ التاريخ، تتوضح من خلال اندفاع القراء والنقاد إلى تداول الخطاب الثقافي الذي يحوي هذه الأنساق.¹²

كما يعتبر النسق الثقافي من المفاهيم المحورية في النقد الثقافي، والذي يقوم على الحقلين المعرفيين؛ الأنثروبولوجيا والنقد الحديث، فالأنساق الثقافية هي القوانين والتشريعات التي وضعها الإنسان لضبط سلوكه وتصرفاته، وتسيير الأمور الحياتية، فهي بمفهومها تعبر عن التصور الذي وضعه الإنسان القديم لصورة الحياة المرغوبة، والأنساق الثقافية حالة قابلة للتطور مثل باقي عناصر الحياة.¹³

لذا نرى أن النسق الثقافي هو النظام الثقافي الذي يحكم المجتمع، ويتضمن القيم والمعتقدات والتصورات الثقافية التي تسود في المجتمع، ويتم تشكيله عن طريق العوامل المختلفة مثل الدين، والتاريخ، والسياسة، والاقتصاد.

وقد اقترح الباحث المختص بالنقد الثقافي "عبد الله الغدامي" ما يعرف بالأنساق الثقافية كمنهج يدرس التقارب والتباعد بين العناصر الفكرية للنص الأدبي، فالنقد الثقافي يتحرر من القيود التي يفرضها النقد الأدبي. ويبحث النقد الثقافي والأنساق الثقافية في المفهوم والوظيفة والتطبيق، وبهذا فهو يتوسع ليشمل المعاني المجازية وأنواع الدلالات والتورية الثقافية، وإضافة إلى كونه يحقق وظائف اللغة الستة الرئيسة؛ الشعرية، المعجمية، التنبيهية، المرجعية، التعبيرية، النفعية.¹⁴

حيث يعد عبد الله الغدامي من بين أهم النقاد العرب الذين سعوا جاهدين من أجل تعريف الساحة النقدية العربية بمختلف الاتجاهات والحقول النقدية المتعددة والمتنوعة. إذ أبرز هذا الناقد في أهم استراتيجيات وآلية قرائية معاصرة، تمثلت في النقد التفكيكي أو كما اصطلاح عليه الغدامي بالنقد التشريحي، إضافة إلى النقد الثقافي الذي شكل اتجاها نقدياً آخر ظهر بعد النقد البنيوي.¹⁵

كما يعتبر عبد الله الغدامي من بين النقاد العرب التراثيين لشغفه بالتراث الشعري العربي القديم وقراءته قراءة جديدة أخرى تختلف في عناصرها ومبادئها عن القراءة القديمة للموروث الشعري العربي خاصة الشعر المعلقاتي، وتحديدًا معلقة عمرو بن كلثوم على غرار المعلقات الأخرى، والتي وقف عليها عبد الله الغدامي في ضوء النقد الثقافي على أنها من بين الأنساق الثقافية العربية.¹⁶

وتتمحور أهداف النقد الثقافي ودراسة الأنساق الثقافية للشعر حول قضايا التراث والأعراف الثقافية، فيدرسها ويبحث فيها بوعي الناقد الموضوعي، ويخرج تأثير هذه الأعراف في الأبيات الشعرية والنتائج الأدبية مؤكداً على الاندماج بين خصائص البيئة السائدة ونفوس الشعراء التي لا بد أن يظهر تأثيرها في شعرهم؛ لذلك فإن فهم التكوين الثقافي لبيئة الشاعر وللشاعر نفسه تعتبر طرف الخيط لتبيان النسق الثقافية في الأدب، ولهذا السبب فإن القراءة الثقافية لأبيات الشعر تمثل القطب الحيوي في بناء المراجعات المعرفية والثقافية عن هذا الشعر.¹⁷

وإن كان سعي الغدامي هو البحث عن الأنساق الثقافية في الشعر العربي القديم فإن بسام قطوس يعتبر "الخطاب الأدبي" نفسه، بوصفه ظاهرة ثقافية وفكرية، وفعلاً منجزاً، فيخصص عبد الله الغدامي في كتابه النقد الثقافي جزءاً منه للجانب التطبيقي على نصوص شعرية. باعتبار أن "الشعر ديوان العرب". أي أنه صورة العربي التأسيسية والثقافية، ومن ثم فإن الشعراء سيصبحون أمراء الثقافة (أمراء الكلام كما قال الخليل بن أحمد).¹⁸

¹² أبو البقاء العكبري، التبيان في شرح الديوان (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، د.ت)، 123.

¹³ نادر كاظم، تمثيلات الآخر صورة السود في المتخيل العربي الوسيط (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2004)، 10.

¹⁴ محمد همام، "لا تسامح النسق: من أجل نقد ثقافي"، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث (blog)، 7 فبراير، 2015، 63.

¹⁵ همام، لا تسامح النسق، 63.

¹⁶ عبد الله إبراهيم، المطابقة والاختلاف، بحث في نقد المركزية الثقافية (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2004)، 135.

¹⁷ إبراهيم، المطابقة والاختلاف، 5.

¹⁸ حازم بن محمد بن حسن القرطاجي، كتاب منهاج البلغاء وسراج الأدباء، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986)، 46.

وستكون الذات العربية ذاتا شعرية، وستكون القيم الشعرية هي القيم الثقافية وقيم المظهر الرسمي الاجتماعي. وهذا ما حدث فعلا حيث صار الشعر هو المؤسسة الثقافية العربية، إذ أبرز الشعر الجاهلي على ألسنة مختلف الشعراء بين مختلف أفراد المجتمع الجاهلي القبلي الذي لطالما احتفل بالشاعر أي احتفال في بزوغه في قبيلة معينة، على غرار الفارس الشجاع البطل وهما ما يجسدان الفحولة أي فحولة الشاعر.

كفحولة الفارس الشاعر عمرو بن كلثوم والسبب في قول معلقته هو أنه قيل: إنه أنشدها على واقعتين.

الأولى: على إثر الخلاف الذي وقع بين قومه تغلب وبين بني أعمامهم بكر، وتقاضيههم إلى عمرو بن هند. وكان قد سبق الصلح بينهم بعد حرب البسوس، فأثر عمرو بن هند تغلب وهم بطرد سيد بكر النعمان بن هرم فأنشد عمرو قصيدته. أما الثانية: أن السبب في ذلك هو احتقار أم عمرو بن هند لأم عمرو بن كلثوم التغلبي. والواقعتان ذكرهما عمرو بن كلثوم في المعلقة.¹⁹

يعتبر الشعر الجاهلي أحد المصادر الرئيسة لمعرفة الظروف المعيشية للمجتمع العربي في ذلك الوقت، يعبر عن معاناته ووضع الداخلي والخارجي، وآماله، ومعتقداته، وثقافته. لم يكن شعرا يعبر عن مشاعر الفرد فحسب، فالشعراء هم الناطقون بلسان أمتهم، مرآة تعكس حياتهم، ورغباتهم، وآلامهم، وآمالهم، بل إن معاناة الشاعر مستمدة من معاناة مجتمعه.²⁰

هناك العديد من الحقائق التاريخية والدين والتراث والفن التي تم استخراجها من الشعر الجاهلي، وفي الواقع، لا تزال العديد من هذه الحقائق تعيش في ذكريات الناس ولا تزال نشطة في شكل تراث ثقافي، أو عادات، أو معتقدات، أو عادة غير واعية. ومن هذه العادات الأعياد التي يتم الاحتفال بها في موسم البذر أو في وقت الحصاد، والطريقة الوحيدة لشرح كيفية الاحتفاظ بهم حتى يومنا هذا هي عن طريق دراسة هذه النصوص. من الواضح تمامًا أن العرب الجاهليين كانوا دائمًا في خطر الموت من بيئتهم الطبيعية المعادية في الصحراء، مثل قلة المياه، والمناخ الجاف، وحياة البدو، فكان هذا هو الخط الفاصل، واللحظة الدرامية فيه هي التي ترسخ فيها نوع من القلق الوجودي.

فالأهمية الكبرى للشعر الجاهلي أنه يصور الحالة الاجتماعية والأخلاقية لمجتمع العرب قبل ظهور الإسلام. إن الشعر الجاهلي هو بمثابة نافذة يمكن للمرء من خلالها أن يرى حالة المجتمع في عصر ما قبل الإسلام، سواء كانت أخلاقية أو اجتماعية، سياسية أو ثقافية. من خلال شعر العصر الجاهلي هذا، نعلم أن العرب كانوا أكثر قلقًا وانقسموا إلى قبائل. فالعربي العادي من منطلق حب قبيلته لم يترك أي فرصة ليعبر عن الفخر بقبيلته وكان الغرض الوحيد للشاعر هو إظهار أن قبيلته كانت أكثر احترامًا من القبيلة المنافسة.

3.2.1. أنواع الأنساق الثقافية

إذا كان النسق في مفهومه النقدي هو ذلك النظام الذي يحكم مجموعة من العناصر، ويجعلها بنية واحدة وكلا متكاملًا، فالنسق عموماً هو انتظام بنيوي يتناغم وينسجم فيما بينه فيولد نسقاً أعم وأشمل وعلى سبيل المثال يوصف المجتمع بأنه نسق اجتماعي عام ينتج عنه مجموعة أنساق فرعية انتظمت معه، وشكلته فتولد عنه نسق سياسي وآخر اقتصادي وعلمي وثقافي تنسج علاقاتها فيما بينها في مسافات متفاعلة ومتداخلة.²¹ وفي عالم النقد تتعد الأنساق وتتداخل في جنبات العمل الفني، فهي تارة تظهر وتبرز، وتارة تختفي ويتكون النسق من نوعين وهما:

أ. النسق الظاهر:

النسق الظاهر في النقد الثقافي يشير إلى التراكيب الثقافية والاجتماعية الواضحة التي يمكن ملاحظتها في النصوص الأدبية أو الخطابات. يتعلق الأمر بدراسة كيف تعكس هذه النصوص القيم والمفاهيم الشائعة في المجتمع الذي أنتجها، وكيف تتفاعل مع الأيديولوجيات والثقافات المهيمنة. على سبيل المثال، يمكن للنسق الظاهر أن يشمل ما يلي: القيم الاجتماعية: مثل العدالة

¹⁹ محمد علي حسني، سلسلة ديوان العرب: المعلقات (معلقة عمرو بن كلثوم)، (أبو ظبي: دار الكتب الوطنية، 2012)، 15-14.

²⁰ كريمة، النسق الشعري والأنا عند عمرو بن كلثوم، لغة كلام 3/5 (31 ديسمبر، 2019)، 82.

²¹ محمد مفتاح، التشابه والاختلاف (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1996).

والمساواة. الأدوار الجندرية: تصوير الرجال والنساء في الأدب. الأيديولوجيات السياسية: كيفية تقديم الأفكار السياسية وتفاعل الشخصيات معها.

إن القارئ المتفحص للنصوص الأدبية يجد نفسه أنه أمام مادة خام وله كامل الحرية في تحليلها وتطويعها وفق المنتج الثقافي البارز والكامن داخلها، فإذا أردنا قراءة نص ما؛ علينا أولاً وأخيراً أن نستعيد القيم الثقافية التي امتصها النص الأدبي وبهذه الطريقة يمكن القول إن فاعلية الثقافة حيث تتحول على إثرها الخطابات إلى حوادث نسقية.²²

يظهر هذا النوع من النسق الثقافية في وعي الأديب بالبعد الثقافي والجمالي لنصه، فالقراءة الأدبية غالباً ما تغفل عما هو مضمّن من النسق وتستند إلى الظاهر، وهذا ما يؤكد أن المعنى يتحدد دائماً بتوظيف أداء النقد بطريقة مغايرة لاستخدامها السابق من حيث الاستبدال أو التوظيف، حيث يجب أن يمس النقد الأدبي الموضوع بشكل مباشرة، ونخلص إلى أن النسق الظاهر وإن لم يحفل به في اهتمامات النقد الثقافي إلا أنه يعد وسيلة تستعمل للكشف عن النسق المضمّن المتواري خلفه.

ب. النسق المضمّن:

النسق المضمّن في النقد الثقافي يشير إلى التراكيب والمفاهيم الثقافية والاجتماعية الخفية التي تكون غير مرئية أو غير واضحة مباشرة في النصوص الأدبية أو الخطابات. هذه التراكيب تكمن تحت السطح وتحتاج إلى تحليل دقيق للكشف عنها وفهمها. تشمل الأنساق المضمّنة: القيم الاجتماعية المستترة: التي قد يتم التعبير عنها بوضوح، ولكنها تؤثر على الشخصيات والأحداث في النص. الأيديولوجيات الخفية: التي تدعم أو تعارض المفاهيم الثقافية السائدة دون أن تكون واضحة بشكل مباشر. التحيزات والتحاملات: التي تظهر بشكل غير مباشر في النصوص، مثل الصور النمطية أو الأفكار المسبقة.

يعد النسق المضمّن مفهوماً مركزياً في مشروع النقد الثقافي والنسق المضمّن كما تشير المعاجم اللغوية ترتبط دلالاته

اللغوية بالإضمار والإخفاء فقد جاء في معجم مقاييس اللغة بأن ضمّر: الضاد والميم والراء أصلان صحيحان أحدهما يدل على دقة في الشيء، والآخر يدل على غيبة وتستر.²³

وبهذا فالنسق المضمّن يسير وفق خاصية التخفي، والاختباء ذلك أن الظاهر يعلو النص بينما المضمّن يتوارى ويتراجع ليقيم في باطن النص وبما أن مدار الاهتمام في النقد الثقافي هو النسق المضمّن فقد عني به عناية بالغة فالنسق الثقافي خطر، وتكمن خطورته في كونه كامناً حيث يمارس تأثيره دون رقيب، وهو يتوسل بالعمى الثقافي لضمان ديمومته وفاعليته.²⁴

ويملك هذا النسق قدرة هائلة على الاختفاء، ويستخدم لأجل اختفائه أقنعة كثيرة، ولعل من أهمها قناع الجمالية اللغوية، وعبر البلاغة وجمالياتها تمر الأنساق آمنة مطمئنة من تحت هذه المظلمة الوارفة، وتعتبر العقول والأزمنة فاعلة ومؤثرة.²⁵

يأتي النسق المضمّن من كون الخطاب الأدبي عادة يحمل نسقاً ظاهراً ونسقاً مضمّناً، ويتحدد نوع النسق من خلال وظيفته لا من خلال وجوده، فالوظيفة النسقية لا تتواجد إلا في حالة مقيدة ومحددة. وليتحدد نوع النسق بأنه مضمّن يجب أن تتوافر الشروط الأربعة الآتية:²⁶

1. وجود نسق ظاهرة ونسق ضامر معاً في النص الأدبي.
2. أن يكون النسق المضمّن مناقضاً للنسق الظاهر، ولو كان النسق المضمّن غير مناقض للنسق العلي فقد خرج النقد عن أصول النقد الثقافي.
3. أن يكون النص المراد نقده نصاً جمالياً، فالثقافة تتوسل بالجمال لتستمد أنساقها وترسخها.
4. أن يكون النص مقبولاً جماهيرياً، وذو شعبية واسعة بين جمهور القراء، وذلك لدراسة تأثير الأنساق على ذهن القراء وفكرهم الثقافي والاجتماعي.

²² يوسف عليّات، النسق الثقافي قراءة في أنساق الشعر العربي القديم (عمّان: عالم الكتاب الحديث، 2009)، 106.

²³ ابن فارس، مقاييس اللغة، 373/2.

²⁴ إبراهيم، المطابقة والاختلاف، 541.

²⁵ عبد الله الغدادي، القصيدة والنص المضاد (المغرب: المركز الثقافي العربي، 1994)، 79.

²⁶ المتنبّي، الديوان، 36.

4.2.1. سمات الأنساق الثقافية

يشكل النسق الثقافي مفاهيم مركزية تكتسب من خلالها القيم الدلالة والسمات الاصطلاحية الخاصة بها، ويمكن تلخيص هذه السمات في النقاط الآتية:²⁷

- 1- يتحدد النسق الثقافي من خلال وظيفته، ويشترط لوجود الوظيفة الشروط السابق ذكرها.
- 2- أن يكون النص المدروس حالة ثقافية ذات شعبية جماهيرية واسعة، تستقطب القراء والنقاد وتشكل حادثة ثقافية في الوسط الأدبي.
- 3- النسق الثقافي يتمتع بالسرده والحبكة المتينة، لذلك نجد أن معانيه خفية مضمرة.
- 4- غالباً ما يكون النسق الثقافي ناتجاً عن تأثير بيئة المؤلف في شخصيته وأعرافها المغروسة فيه، لا من صنع المؤلف عمداً.
- 5- الأنساق الثقافية ذات طابع تاريخي راسخ، يميزها اندفاع الجمهور وتعطشه لقراءتها وفهمها وتداولها.

2. الإطار التطبيقي للدراسة: الأنساق الثقافية في شعر عمرو بن كلثوم

1.1.2. نسق الأنا في شعر عمرو بن كلثوم

485 اقتصر الشعر العربي القديم على الفخر والحماسة والمدح والهجاء والرثاء وأغراض أخرى كالغزل ووصف الطبيعة، والحكم، والمواعظ. فالمدح في الشعر القديم كان من الأغراض الرئيسية لاتصاله بالحياة القبلية؛ يُدافع الشاعر فيه عن قبيلته ويمدح ساداتها وفرسانها ولا يجد الشاعر غضاضة في هذا المدح لأنه يعود إليه وهو فرد من أفراد قبيلته.

والمدح كما ذكر ابن منظور في اللسان: المدح نقيض الهجاء، وهو حُسن الثناء،²⁸ وفي اصطلاح أهل الأدب، المدح هو وصف الشاعر غيره بالجميل والفضائل وثناؤه عليه.²⁹ ومثال لذلك حينما يظهر الفخر في شعر عمرو بن كلثوم في صورة الفخر الغاضب الثائر للكرامة والعزة والشرف، حيث كان فخوراً بنفسه لدرجة أنه كان متعجباً.

وأشاد بقبيلته التي أبدت كرامة ونبلًا عظيمين، أمضى عمرو بن كلثوم سنوات عديدة من حياته في القتال في الحروب، على سبيل المثال أثناء حرب البسوس. وعارض الشاعر الحارث بن حلزة أمام ملك الحيرة عمرو بن هند. ومع ذلك، فإن الملك يعطي الأفضلية لمنافسه، الذي يعبر عن نفسه بطريقة أكثر إرضاءً. وعندما أراد الملك أن يحط من شأنه وحاول تحقير والدته قام عمرو بن كلثوم بقتل عمرو بن هند، وعند ذلك الوقت تبدأ حياة الضلال.³⁰

ونجد أن هيمنة نسق الأنا في شعر عمرو بن كلثوم تظهر في الفخر والسخرية والمدح والحماسة، ونلاحظ ذلك في الأبيات الآتية:

| | |
|---|---|
| لَنَا الدُّنْيَا وَمَنْ أَمْسَى عَلَيْهَا | وَنَبِطِشُ حَيْثَ نَبِطِشُ قَادِرِينَا |
| نُسَمَّى ظَالِمِينَ وَمَا ظَلَمْنَا | وَلَكِنَّا سَاءَ بَدَأَ ظَالِمِينَا |
| سَقَيْنَاهُمْ بِكَاسِ الْمَوْتِ صِرْف | وَلَاقُوا فِي الْوَقَائِعِ أَقْوَرِينَا |
| وَنَعُدُّو حَيِّنَ لَا يُعْدِي عَلَيْنَا | وَنَضْرِبُ بِالْمَوَاسِي مَنْ يَلِينَا |

²⁷ مسعودة بوزيد - حبيبية الأعرور، الأنساق الثقافية في شعر المتنبي (الجزائر: جامعة قاصدي مرباح ورقلة، رسالة ماجستير، 2020)، 15.

²⁸ لسان العرب، مادة: مدح.

²⁹ أحمد بدوي، أسس النقد الأدبي عند العرب، (القاهرة: مطبعة دار النهضة)، 177.

³⁰ علي الجندي، عيون الشعر العربي القديم (القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، 2000)، 96.

تَنَادَى الْمُصْعَبَانِ وَالْ بَكْرِ
وَنَادُوا يَا لِكِنْدَةَ أَجْمَعِينَا
فَإِنْ نَغْلِبَ فَعَلَّابُونَ قَدَمًا
وَإِنْ نُغْلَبَ فَعَلَّابُونَ قَدَمًا
مَلَأْنَا الْبِرَّ حَتَّى ضَاقَ عَنَّا
وَنَخُنُّ الْبَحْرُ نَمْلَأُهُ سَفِينَا

وجد من الأبيات السابقة أن الشاعر فخوراً بنسبه وبخلقه، فهو لا يظلم إلا من ظلمه، ولا يتعدى إلا على من تعداه وأذاه، وفي المعارك هو الغلاب دائماً وقبيلته منتصرة بين القبائل، من أصغر أطفالها وولدانها إلى أكبر جبابر القبائل، فهم البر والبحر ولهم الدنيا ومن أمسى عليها. وإن استخدام الشاعر لضمير (نا) في أبياته قد دل في كثير من المعاني على تعظيم الشاعر لنفسه، وفي معانٍ أخرى تعظيمه وفخره بقبيلته، وفي كلا الحالتين فإن الفخر المتعجرف يظهر كنسق جلي في أبيات عمرو بن كلثوم، بينما الرجولة المبنية على شهامة وحكمة هي النسق الضمني لهذه الأبيات.³¹

وفي دراسة عمرو بن كلثوم نجد الصدق العاطفي في عاطفة الفخر، حيث نجد إشباعاً لغريزة حب العظمة في النفس البشرية حيث يشيد بقومه ويعتز بهم وبأفعالهم فالقبائل تعرف أن قومه الحماة في الشدائد، الكرام في القحط، الأوائل المقدمون في كل شيء، وهم الأباة الصناديد، الذين لا يجرؤ أحد على المساس بكرامتهم، إذ يقول عمرو بن كلثوم مادحاً قبيلته:

وَقَدْ عَلِمَ الْقَبَائِلُ مِنْ مَعَدِّ
إِذَا قُبُوبُ بَابِطِحِهَا بُنِينَا
بِأَنَّا الْمُطْعِمُونَ إِذَا قَدَرْنَا
وَأَنَّا الْمُهْلِكُونَ إِذَا ابْتَلِينَا
وَأَنَّا الْمَانِعُونَ لِمَا أَرَدْنَا
وَأَنَّا النَّازِلُونَ بِحَيْثُ شِينَا
وَأَنَّا التَّارِكُونَ إِذَا سَخَطْنَا
وَأَنَّا الْآخِرُونَ إِذَا رَضِينَا
وَأَنَّا الْعَاصِمُونَ إِذَا أُطْعِمْنَا
وَأَنَّا الْعَاصِمُونَ إِذَا أُطْعِمْنَا

وفي هذه الأبيات يستمر الشاعر بمدح قبيلته والتفاخر بها معتزاً بنزعة الأنا، متفاخراً بقدرة قبيلته على المنع والعتاء والأخذ والترك والعصمة والعزم، فهم المتحكمون بحال القبائل وهم أسيادها يتصرفون بما يشاؤون ويعطون ما يشاؤون. ونجد من الأبيات السابقة نبرة الصراخ ومناداة القوم بارزة، وهي ما تعكس الاستغاثة بالقوم والاستناد عليهم في الحرب، وهي واحدة من أهم مظاهر العصبية القبلية.

2.1.2. نسق المدح في شعر عمرو بن كلثوم

يتضح من شعره أن عمرو بن كلثوم كان فارساً شجاعاً، وسيداً في قبيلته، وشاعراً متميزاً، فضلاً عن كونه أحد أشهر المحاربين في قبيلته.³² كما كان فخوراً بنفسه إلى درجة التكبر، ونجد من ذلك أن غالب نسق المدح في شعر عمرو بن كلثوم كانت لقبيلته، لقوته، للمحاربين، وغيرها من الأمور التي ترتبط بالمروءة والشجاعة في القتال، لاسيما مدحه لقبيلته خاصة في الحرب مع الأعداء.

ومن هنا يقدم عمرو بن كلثوم بفخر صورة مجيدة للشجاعة والجرأة، حيث يقول لعدوه الملك عمرو بن هند في معلقته المشهورة سنخبرك بصدق من نحن. نحن، عند شن الحرب، نأتي بأعلام بيضاء، ولكن بعد المعركة تعود هذه الأعلام باللون الأحمر بسبب دماء القتل الكبيرة، وتبين الأبيات الآتية ذلك:

نُطَاعِنُ مَا تَرَاحَى النَّاسُ عَنَّا
وَنَضْرِبُ بِالسُّيُوفِ إِذَا عُشِينَا

³¹ عبد الله الغدامي، النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005).

³² المفضل بن محمد الضبي، المفضليات، تحقيق: أحمد محمد شاكر، عبد السلام هارون (القاهرة: دار المعارف، 1964)، 78.

| | |
|--|--|
| بِسْمِ مَنْ قَنَا الْخَطِيءُ لُدِنِ | دَوَابِلٌ أَوْ بِيضٍ يَخْتَلِينَا |
| كَأَنَّ جَمَاجِمَ الْأَبْطَالِ فِيهَا | وُسُوقٌ بِالْأَمْعِزِ يَرْتَمِينَا |
| نَشُقُّ بِهَا رُؤُوسَ الْقَوْمِ شَقًّا | الرِقَابَ فَتَخْتَلِينَا |
| وَإِنَّ الضِّغْنَ بَعْدَ الضِّغْنِ يَبْدُو | عَلَيْكَ وَيَخْرُجُ الدَّاءُ الدَّفِينَا |
| وَرِثْنَا الْمَجْدَ قَدْ عَلِمْتَ مَعَدًّا | نُطَاعِينَ دُونَهُ حَتَّى يَبِينَا |
| وَنَحْنُ إِذَا عَمَادُ الْحَيِّ خَرَّتْ | عَنِ الْأَحْفَاضِ نَمْتَعُ مَنْ يَلِينَا |
| نَجْدُ رُؤُوسَهُمْ فِي غَيْرِ بَرٍّ | فَمَا يَدْرُونَ مَاذَا يَتَّقُونَا |
| كَأَنَّ سُيُوفَنَا فِيْنَا وَفِيهِمْ | مَخَارِيقُ بَأْيَيْدِي لِاعْبِينَا |
| نَصَبْنَا مِثْلَ رَهْوَةِ ذَاتِ حَدِّ | مُحَافِظَةً وَكُنَّا السَّابِقِينَ |
| بِشُّبَانٍ يَرَوْنَ الْقَتْلَ مَجْدًا | وَشَيْبٍ فِي الْحُرُوبِ مُجَرَّبِينَ |
| حُدَيَّا النَّاسِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا | مُقَارَعَةً بَنِيهِمْ عَنِ بَنِينَا |
| فَأَمَّا يَوْمَ حَشِيَّتِنَا عَلَيهِمْ | فَتُصْبِحُ حَيْلُنَا عَصَبًا تُبِينَا |
| وَأَمَّا يَوْمَ لَا نَخْشَى عَلَيهِمْ | فَنُؤْمِعُ غَارَةً مُتَلَبِّبِينَ |

تبين الأبيات السابقة فخر الشاعر بقبيلته أمام القبائل الأخرى، ورغم أنه في بعض هذه الأبيات يبدو متوعداً ساخطاً، إلا أن الفخر والتفاخر بإنجازه قبيلته وشبانها الأقوياء نسق ظاهري في شعر عمرو بن كلثوم ككل، بينما يمكن استنتاج أن التغني بالمروءة والشجاعة كانت سمة الشعراء المقاتلين في ذلك العصر، لاسيما الأمراء والملوك منهم، حيث يمكن اعتبار ذلك سمة راجعة من تأثر الشاعر ببيئته ومكانته الاجتماعية، ولهذا لا بد أن تظهر في شعره، لاسيما وأن كلماته لها تأثير على أبناء قبيلته، فلا بد من اختيار كل ما يحثهم ويشجعهم، وهو نسق ضامر ينم عن حكمة وقوة عقلية للشاعر.

لقد ساد شعر الكبراء على جميع الموضوعات الشعرية الأخرى في عصر ما قبل الإسلام، بناءً على غلبة النزعة الفردية والقبلية، المستوحاة من الحروب التي مرت بها القبائل، والمعارضة والنقاشات. ونتيجة لذلك، انتشر الفخر بنوعه الفردي والجماعي، وسبب ذلك لأن الشاعر هو لسان حال شعبه، وإظهار فضيلة القبيلة، وتوضيح مزاياها، وحامي شرفها.

3.1.2. نسق الهجاء في شعر عمرو بن كلثوم

في أيام ما قبل الإسلام، كان الشاعر نفسه يتمتع بمكانة عالية في قبيلته التي كانت تحتفل بظهور الشاعر، لأنه كان يدافع عنها بشعره ويعزز مكانتها بين القبائل من خلال ترديد أمجادها والاستخفاف بأعدائها من خلال هجاءهم. يذكر النقاد أن عمرو بن كلثوم شاعراً يعبر عن ذاته الجماعية بالتزام، ويتخذها محوراً لصوره الشعرية، بحيث تدور أبياته عن الفخر الخالص في زمنه، ويمكن تعليل أن فخر عمرو بن كلثوم فخراً خالصاً في أنه لا يتعمد هجاء غيره ليعدم فخره لنفسه، ولا يسيء إلى القبائل والأقوام الأخرى حتى يرفع من شأنه قبيلته وقومه، بل إن فخره كان فخراً نزيهاً منصفاً يتكلم بلسان الحق، ورغم توجه الشعراء الآخرين بالهجاء له، مثل قول الحارث بن حلزة بغية أن يجعل من عمرو بن كلثوم شاهداً على أمجاده وبمدح غير نزيه يقول:³³

³³ تغريد حسن عبد العاطي، "أثر شعر عمرو بن كلثوم في قصيدة الفخر في الشعر العربي القديم"، مجلة كلية الآداب - جامعة بنها 001/040 (2015)، 61.

فاتركوا الطيخ والتعاشي وإما تتعاشوا ففي التعاشي السداء

ويقصد بذلك أن يسكت عمرو بن كلثوم ويهينه أمام خصمه عمرو بن مالك، إلا أن عمرو بن كلثوم لم يردّ بإساءة أبداً، بل اكتفى بذكر أمجاد قبيلته وقومه رداً على ما ذكره الحارث بن حلزة من أيام إخفاق قبلية بن كلثوم وتعاشيها. ورغم ذلك فقد لا تكاد تخلو بعض أبيات شعر عمرو بن كلثوم من الهجاء والذم حينما تحتد المعارك والمبارزات الشعرية، فقد قال:

أَلَا مَنْ مُبْلِغُ عَمْرُو بْنِ هُنْدٍ فَمَا رُعِيَتْ ذَمَامُهُ مَنْ رَعِيَتْهَا
أَتَغْصِبُ مَالِكاً بِدُنُوبِ تَيْمٍ لَقَدْ جُنُتَ الْمَحَارِمَ وَاعْتَدَيْتَهَا
فَلَوْلَا نِعْمَةُ لِأبيكَ فِيهَا لَقَدْ فُضِّصَتْ قَنَاتُكَ أَوْ تَوَيْتَهَا
سَتَغْلَمُ حِينَ تَحْتَلِفُ الْعَوَالِي مَنِ الْحَامُوسِينَ تُعْزِرُكَ إِنْ هَوَيْتَهَا
وَمَنْ يَغْشَى الْحُرُوبَ بِمُلْهَبَاتٍ تُهْدِمُ كُلَّ بُنْيَانٍ بَنَيْتَهَا
أَلَا أَيْلُغُ بِنِي جُشَمَ بْنَ بَكْرِ وَتُعْلِبُ كُلَّمَا أَتَيْتَا جِلَالَا
بِأَنَّ الْمَاجِدَ الْقَزَمَ ابْنَ عَمْرُو عَدَاةَ نَطَاعٍ قَدْ صَدَقَ الْقِتَالَا
كِنَيْبَتُهُ مُلْمَأَةً رَدَاخٍ إِذَا يَزُمُونَهَا تُفْنِي النَّبَالَا

488

ويمكن القول إن أبيات الهجاء كالممدح، تنبع من عاطفة الشاعر الصادقة سواء أكانت حباً أو كرهاً، وفي مثال ذلك عندما تقل درجة الصدق في أبيات المديح الموجه ليزيد بن عمرو وذلك حينما أسر عمرو بن كلثوم ثم أطلقه بغير فدية:

جَزَى اللَّهُ الْأَجَلَ يَزِيدَ خَيْرًا وَلَقَّاهُ الْمَسْرَةَ وَالْجَمَالَ
بِمَا أَخَذَهُ ابْنُ كَلْبُومٍ بِنِ سَعْدٍ يَزِيدُ الْخَيْرِ نَارًا لَهُ نِزَالَا

ونلمح صدقه العاطفي في أبيات يهجو بها أم النعمان بن المنذر قائلاً:

وَلَا يَكُونُ عَلَى أَبْوَابِهَا حَرَسٌ وَلَا تُكْفَى فُجُوبُهَا بِدِيْبَاجٍ
تَمْشِي بَعْدَ لَيْلٍ مِنْ لُؤْمٍ وَمَنْقَصَةٍ مَشَى الْمَقْيَدِ فِي الْيَنْبُوتِ وَالْحَاجِ³⁴

إن هذه الأبيات وإن كانت في هجاء النعمان بن المنذر وتعبيره بأمه سُليمة، إلا أنها تثير فينا الإعجاب بالشاعر، الذي استطاع أن يرسم بقلمه النقائص التي يراها في أم النعمان بن المنذر، كما تثير فينا الإعجاب بمقدرة الشاعر على لمح هذه النقائص، ومقدرته على التركيز على هذه الملامح وتصويرها من خلال أحاسيسه ومشاعره. ويرقى الصدق إلى أعلى درجاته في هذا الغرض حينما يتوجه بالهجاء إلى النعمان بن المنذر:

لَحَى اللَّهُ أَدْنَانَا إِلَى اللُّؤْمِ زُلْفَةً وَأَعْجَزْنَا خَالًا وَالْأَمَمَ أَبَا
وَأَجْدَرْنَا أَنْ يَنْفَخَ الْكَيْزَ خَالَهُ يَصُوعُ الْفُرُوطَ وَالشُّنُوفَ يَنْبُرِبَا

4.1.2. نسق الفحولة في شعر عمرو بن كلثوم

مع تتبع مراحل الشعر العربي، والنظر في العصر الجاهلي، نجد أن شعراءهم بطريقة أو بأخرى كانوا منجذبين إلى قيم القبيلة، فقد كان شعرهم صوت القبيلة المنادي باسمها والمتفاخر بماثرها كما سبق ذكرها. ونجد هنا أن مفهوم الفحولة لدى

³⁴ ابن كلثوم، الديوان، 46.

الشعراء انطلق من اعتماد القبيلة عليه في الدفاع عنها والتفاخر بأمجادها، وهجاء خصومها، فالشاعر أيام الجاهلية كان مرشداً وخطيباً ومؤرخاً للأنساب متفاخراً بها، ومع تحول وظيفة الشاعر من صوت الجماعة (القبيلة) إلى صوت الأنا، نجد أن شخصية الشاعر الثقافية تطبعت بسمات الأنا، مما خلق الفحولة الشعرية لدى الشعراء، ويرى الغدائي أن جمال الفحولة الشعرية حسبما يرد في القصائد يجعل من الصعب فهم السمات الأساسية لهذه الشخصية، فهي شخصية اندفاعية لاعقلانية، وهي أخطر الشخصيات التي اخترعتها القبلية وابتكرها الشعر، وقد ارتبط مصطلح الفحولة الشعرية بطبقة الشعراء، وكذلك ارتبطت بسمات التعالي والتفرد فالشاعر أمير الكلام، كما ارتبط بقدرة الشاعر على توظيف اللغة بالشكل الذي يعكس نفاقاً فهم يصورون الحق بصورة الباطل، والباطل بصورة الحق. ويمكن القول إن عمرو بن كلثوم واحداً من أكثر الشعراء الفحول الذين صوروا الباطل بصورة الحق، من خلال قوله:³⁵

أَلَا لَا يَجْهَلُونَ أَحَدٌ عَلَيْنَا فَتَجْهَلُ فَوْقَ جَهْلِ الْجَاهِلِينَ

فانطلاقاً من أن عمر بن كلثوم هو صوت قبيلته، لاسيما وأنه يتكلم بصوت الـ "نحن" التي ترد الظلم بظلم لا بإحسان، فالقبيلة لا تسكت عن ظلم، بل ترده، وبهذا أصبح من لا يظلم الناس ظالماً. ومع تطور البيئة تتحول الفحولة القبلية إلى فحولة شخصية.³⁶

وباعتبار أن الأنساق الشعرية لظاهرة الفحولة الشعرية أنساقاً ضامرة، فإن شرحها وفهمها يتطلب تأويلاً كثيراً، للوصول إلى ما يقصده الشاعر من أبياته، ورغم اتفاق النسق الضامر والظاهر بالعرض الشعري لاسيما غرضي الفخر والهجاء، إلا أن اختلاف المؤشرات الثقافية للأغراض الشعرية تثير الزعجة الإبداعية في نصوص الشعر. ويتغنى عمرو بن كلثوم بمنطق الشجاعة وفحولة المجد والهيمنة المتوارثة في أبياته:

489

وَرِثْنَا مَجْدَ عُلَمَاءَ بَنِي سَيْفٍ أَبَاحَ لَنَا حُصُونِ الْمَجْدِ دِينَا
وَرِثْنَا مُهْلِكاً وَالْخَيْرَ مِنْهُ زُهَيْراً نَعَمَ دُخْرُ الذَّخِيرِنَا
وَعَتَاباً وَكُلْثُوماً جَمِيعاً بِهِمْ نِلْنَا نُورَاتِ الْأَكْرَمِينَا
وَذَا الْهَبْرَةَ الَّتِي حُدَّتْ عَنْهُ بِهِ نُحْمِي وَنَحْمِي الْمُحَجْرِينَا

إذاً، فالفحولة في شعر عمر بن كلثوم تعكس الوعي المتأصل بارتباط الشاعر بقبيلته أولاً، وبهيمنته ثانياً. ويجوز للشاعر بفخر أن يتجاوز نطاق الذات ليفخر بفضائل شعبه وقبيلته ويكمل أمجادهم. وهذا ما يعرف بالكبرياء الجماعي القبلي، وبهيمن عليه استخدام الضمير الجمع "نحن وهم" لأن الشاعر يغني عن أمجاد شعبه ويمدح فخرهم ويسجل تفاخرهم بكل فخر. وهذا هو السبب في أن هذا النوع من الشعر تسوده روح حماسية في الضرب والهزب، والانتقام، وتشديد الخناق على الأعداء، وغناء البطولات، وشن الغارات، وتمجيد الانتصارات، ومضاعفة الأعداد والمعدات، ومبارزة الأقران، ومساعدة الضحايا، والمحافظة. الشرف والجار. ومن هنا بدأ الشعراء يرسمون هذه المعاني بمشاعر قوية وحادة وعميقة تنبثق منها الحقائق التاريخية متكرين بخيال ممزوج بالمبالغة.³⁷

5.1.2. نسق الحكمة في وصية عمرو بن كلثوم

إن الحكمة التي يمتلكها الشاعر وقدرته على التعبير عنها على أكمل وجه وبلاغة تشير إلى تفوقه، حيث أنه كلما كان الرجل أكثر حكمة، زادت قدرته على اتخاذ قرارات حكيمة وإقناع الآخرين بأن تلك القرارات هي الصواب، وهذا جانب مهم من الوظيفة المجتمعية للشاعر، وقد برز ذلك جلياً في وصية عمرو بن كلثوم لأبنائه قبل وفاته، فقد قال:

³⁵ الغدائي، القصيدة والنص المضاد، 123.

³⁶ بوشمة معاشو، الأنساق الثقافية في الشعر الجاهلي - نسق القبيلة نموذجاً (الجزائر: جامعة جيلالي ليابس - سيدي بلعباس، - أطروحة دكتوراه، 2019)، 103.

³⁷ جعفر طالب، نسق الفحولة ونسق الأنوثة في نقد عبد الله الغدائي (الجزائر: جامعة محمد بوضياف، رسالة ماجستير، 2016)، 96.

"يا بَيْتِي، إني قد بَلَعْتُ مِنَ العُمُرِ ما لم يَبْلُغْ أَحَدٌ مِنْ آبَائِي وَأَجْدَادِي، ولا بُدَّ مِنْ أَمْرِ مُقْتَبِلٍ، وَأَنْ يَنْزِلَ بِي ما نَزَلَ بِالآبَاءِ والأَجْدَادِ والأُمَّهَاتِ والأَوْلَادِ، فَاحْفَظُوا عَنِّي ما أَوْصِيكُمْ بِهِ.

إني وَاللَّهِ ما عَيَّرْتُ رَجُلًا قَطُّ أَمْرًا إِلَّا عَيَّرَ بِي مِثْلَهُ إِنْ حَقَّ فَحَقًّا، وَإِنْ باطِلًا فَباطِلًا. وَمَنْ سَبَّ سُبًّا، فَكفُّوا عَنِ السَّتْمِ؛ فَإِنَّهُ أَسْلَمَ لأَعْرَاضِكُمْ، وَصَلُوا أَرْحَامَكُمْ تَعْمُرُ دَارَكُمْ، وَأَكْرِمُوا جَارَكُمْ يَحْسُنْ تَنَاقُوكُمْ، وَرَوِّجُوا بَنَاتِ العِمِّ بَيْنِي العَمِّ؛ فَإِنْ تَعَدَّيْتُمْ بِهِنَّ إِلَى الغُرَبَاءِ فلا تَأَلَوْا بِهِنَّ الأَكْفَاءَ، وَأَبْعِدُوا بُيُوتَ النِّسَاءِ مِنْ بُيُوتِ الرِّجَالِ؛ فَإِنَّهُ أَعْضُ لِلبَصْرِ وَأَعْفُ لِلذِّكْرِ، وَمَتَى كَانَتِ المُعَايِنَةُ وَاللِّقَاءُ فِي ذلكِ ذَاءً مِنَ الأَدْوَاءِ، ولا خَيْرَ فِيْمَنْ لا يَغَارُ لِغَيْرِهِ كَمَا يَغَارُ لِنَفْسِهِ، وَقُلْ لِمَنْ أَنْتَهَكَ حُرْمَةَ لِغَيْرِهِ إِلَّا أَنْتَهَكَتْ حُرْمَتَهُ. وَاثْنَعُوا القَرِيبَ مِنَ ظُلْمِ الغَرِيبِ؛ فَإِنَّكَ تُدِلُّ عَلَى قَرِيبِكَ، ولا يَحِلُّ بِكَ ذُلٌّ غَرِيبِكَ، وَإِذَا تَنَازَعْتُمْ فِي الدِّمَاءِ فلا يَكُنْ حَقُّكُمْ لِلِّقَاءِ؛ فَرُبَّ رَجُلٍ خَيْرٌ مِنَ أَلْفٍ ..."

نلاحظ من الوصية السابقة الحكمة في قول عمرو بن كلثوم، وتؤكد على ما ذكرناه سابقاً في نسق المدح والهجاء، فهو رجل حكيم يشجع قبيلته ويمدح متفاخراً بها بين القبائل، لا يذم غيره ولا يعتدي على غيره، موقناً أن هذه هي شيم الرجولة والفحولة، موصياً بحفظ اللسان والعرض والرحم. وتعكس لنا الوصية السابقة أن العصر الجاهلي والبيئة الجاهلية كنت تتسم بالمروءة والشهامة، وتحض على خير الأخلاق وأفضلها، وما هذا إلا انعكاس في نفس الشاعر، وترسخها فيه بعدما عاش عمراً طويلاً، يتبناها في شعره، ويتكى عليها في معانيه. فالحكمة باب من أبواب عمق المعاني ذلك لأنها دليل على رقي عقلية الشعراء وتفكيرهم وتأملهم في قضايا الناس والحياة، وهي ثمرة تجارب طويلة وفطنة ونظر ثاقب وبصيرة نافذة بالناس وأخلاقهم، والماضين ومصائرهم، وتأمل في سعي الإنسان وغايته ونهايته.

ولقد أتت الحكمة في ثنايا شعر عمرو بن كلثوم ولعل من جميلها تلك المقطوعة:

وَكُنْتُ امْرَأً لَوْ شِئْتُمْ أَنْ تَبْلُغَ المُئِيَّ بَلَّغْتِ بَأْدَى غَايَةِ تَسْتَدِيمِهَا
وَلَكِنْ فَطَامَ النَفْسَ أَنْقَلُ مَحْمَلًا مَنْ الصَّخْرَةَ الصَّمَاءِ حِينَ تَزُومُهَا

إذ سوء الخلق يلزم النفس ولا ينفصل عنها في أي حال من الأحوال، ومهما حاول صاحبه أن يفارقه فإنه يستحيل عليه ذلك، قال الزاغب الأصفهاني (ت 502هـ) بعد ذكره للأبيات السابقة، "وقيل: لا مدارة للخلق السيئ القبيح، كالشجرة المرة لو طليت بالعسل لم تثمر إلا مرة، أو كذنب الكلب لو أدخلته القالب سنين لعاد إلى اعوجاجه".³⁸

ومن بديع الحكمة ما عقب به عمرو بن كلثوم بعد وصفه للخمر في معلقته:

وَأَنَا سَوْفُ تُذْرِكُنَا المَنَائِيَا مُقَدَّرَةٌ لَنَا وَمُقَدَّرِينَا
وَأَنَّ غَدًا وَإِنَّ اليَوْمَ رَهْنٌ وَبَعْدَ غَدٍ بِمَا لا تَعْلَمِينَا

لقد أتى هذان البيتان بعد وصف الخمر وما تفعله بشاربها، ليشكلا إفاقة بعد نشوة، فالآجال موافية، والموت حاصل، وحوادث الأيام لا يستطيع أحد أن يتكهن بما ستأتي به.

والحكمة التي تأتي في تضاعيف شعر الشاعر نادرة غير مقصودة ومناسبة للموقف وجزء لا يتجزأ من النص، كصنيع عمرو بن كلثوم أفضل من تلك التي تكثر في القصيدة الواحدة؛ ذلك لأنها تحط من قيمة النص وتصبح كالعَضْو المنفصل عن الجسد.³⁹

الخاتمة

³⁸ أبو القاسم الحسين بن محمد الزاغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء (بيروت: شركة دار الأرقام بن أبي الأرقام، 1420).
³⁹ عبد الله بن سعد بن محمد الرويس، شعر عمرو بن كلثوم - دراسة بلاغية نقدية (السعودية: الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، رسالة ماجستير، 1427)، 67.

بعد دراسة وتحليل الشعر الذي قدمه عمرو بن كلثوم، يمكن القول إنه كان من الشعراء العرب المميزين في فترة ما قبل الإسلام كان لديه إلمام واسع بالأدب والثقافة العربية، وقدم قصائد تناولت الحب والغزو والمجد والشرف حيث تضمن نسقه الثقافي استخدام اللغة العربية الفصحى بشكل جيد والاعتماد على التراكيب الشعرية المختلفة.

ونلاحظ بشكل واضح قدرة الشاعر عمرو بن كلثوم على تضمين الألفاظ الأدبية في شعره للأنساق الثقافية التي كانت تسود المجتمع العربي في زمنه من الشجاعة وحب الفخر والانتماء للقبيلة، ويمكننا القول إن نسق الثقافة في شعر عمرو بن كلثوم كان متنوعاً وشاملاً، حيث استخدم جميع الأشكال الشعرية والأساليب اللغوية المتاحة له في ذلك الوقت. كما أنه كان يستخدم قصائد الشعر كوسيلة لنقل رسائله الشخصية والسياسية والاجتماعية. حيث يمكن القول إن نسق الثقافة في شعر عمرو بن كلثوم كان متميزاً ومتنوعاً، وقدم قصائد شعرية تميزت بالقوة والجمال والمعاني العميقة.

كما أننا يمكن أن نفهم من هذه الأنساق الثقافية المتعددة في قصائد عمرو بن كلثوم أن مقارعة الاستبداد والطغيان ليست بالسيوف فحسب، بل إن الشعر العربي بما يحمله من المعايير والمثل والأخلاق العربية الأصلية كان سلاحاً ضد استبداد الحكام والملوك في عصر ما قبل الإسلام.

ونخلص إلى أن شعر عمرو بن كلثوم قد حمل الأنساق الثقافية التي اتسم بها المجتمع العربي في تلك الحقبة من فحولة وحكمة وقوة وتبدو هذه الأنساق أيضاً من خلال ما يرافقها من نسق الأنا في الفخر والعجب ونسق الهجاء والدفاع عن القبيلة، لذا فالتوجه لدراسة الأنساق الثقافية يعطي بعداً جديداً للنصوص الأدبية تختلف عما يحمله ظاهر النص يستحق أن يُبحث عنه وأن يخصص بمزيد من الأبحاث والدراسات.

Câhiliye Dönemi Şiirlerinde Kültürel Unsurlar "Amr b. Külsûm Örneği"

Atf: Kadad, Mustafa. "Câhiliye Dönemi Şiirlerinde Kültürel Unsurlar "Amr b. Külsûm Örneği", *Artuklu Akademi* 11/2 (Aralık 2024), 476-497. <https://10.34247/artukluakademi.1519605>

Genişletilmiş Özet

Eleştirel ve kültürel çalışmalar, edebi metinlerin yapılandırılmasında toplum özellikleri ile yazı arasındaki ilişkiyi analiz etmeye odaklanmıştır. Bu çalışmalar, kültürlerde egemen olan gelenekler ve değerler sistemini analiz etmeyi amaçlamıştır. Arap şiirine, özellikle de cahiliye dönemine yönelik çeşitli eleştirel yaklaşımlar ve her zaman ve nesilde meydana gelen değişimlerden etkilenmeleriyle birlikte, bu yaklaşımların, nesiller boyunca araştırmacı ve eleştirmenlerin entelektüel olgunluğuna uygun olarak olgunlaştığını görüyoruz. Böylece, Arap şiirinin dizeleri arasındaki gizli anlamları inceleyen edebi ve bilgi modernitesinin bir yönü olarak "kültürel eleştiri" ortaya çıkmıştır.

Kültürel yapıların ortaya çıkarılması süreci, metinlerin yüzeysel anlamlarını okuyarak gizli anlamlarına ulaşmayı hedefler ve bu süreçte yanılma ihtimalimiz de vardır. Ancak bu, edebi metinlerin okunabilir ve yorumlanabilir olduğuna işaret eder. Farklı okuyucuların farklı anlamlara ulaşabilmesi, edebi metinlerin dini, entelektüel ve tarihi yönlerinin yanı sıra şiirsel dilin simgesel ve karmaşık doğası nedeniyle mümkündür. Modern araştırma yöntemi yenilik ve titizlik ile karakterize edilir ve derinlemesine okumalar çaba, düşünme ve uygulama gerektirir. Bu bağlamda iki tür yapı vardır: biri kolayca kavranamayan, diğeri ise bilinçli okumaya dayanan yapıdır.

Birçok çalışma, edebi eleştirmeden kültürel eleştiriye geçiş çabaları aracılığıyla kültürel eleştiri kavramını ele almıştır. Kültürel eleştiriyle birlikte gelen yeni ve yenilikçi bir bakış açısıyla edebi metinleri analiz etme çabası yapılmıştır. Arap düşünürler arasındaki bazı kültürel eleştiriler, edebi metinlerin estetik değerlerini analiz etme yeteneği ile şekillenen örtük yapıları belirlemiştir. Bu bağlamda, kültürel yapıların ve kültürel eleştirinin önemi ortaya çıkmaktadır.

Kültürel yapılar açısından incelenmeye değer edebi metinlerden biri de 'Amr b. Külsûm'un şiirleridir. Bu şiirler, önemli edebi anlamlar ve estetik değerler taşır. 'Amr b. Külsûm, cesaret ve onurla tanınan cahiliye dönemi şairlerinden biridir ve savaşta ve dövüşte cesaret örneği olarak kabul edilir. O, cahiliye döneminin en ünlü Arap şairlerinden biridir.

Kültürel eleştiri, Arap eleştirisinde birçok düşünür ve araştırmacı tarafından ortaya konmuş bir terimdir. Bâzî'ye göre, kültürel eleştiri, kültürün kapsamlılığını araştırma konusu olarak ele alan zihinsel bir faaliyettir ve şiirsel meseleleri özelliklerinin gelişimine göre ifade eder. Kültürel yapı, toplumu yöneten kültürel sistemdir ve toplumda egemen olan değerler, inançlar ve kültürel algıları içerir. Bu yapı, din, tarih, siyaset ve ekonomi gibi çeşitli faktörler tarafından şekillendirilir. Eleştiri dünyasında, kültürel yapılar sanat eserlerinde çeşitlenir ve iç içe geçer; bazen belirgin hale gelir, bazen ise gizlenir.

Kültürel yapı iki türden oluşur:

1. Açık yapı: Bu tür yapı, yazarın metninin kültürel ve estetik boyutunun farkında olduğu zaman ortaya çıkar. Edebi okuma genellikle örtük olanı göz ardı eder ve açığa dayalıdır.

2. Örtük yapı: Örtük yapı, kültürel eleştiri projesinde merkezi bir kavramdır ve dilsel anlamı, gizleme ve saklama ile ilişkilidir.

'Amr b. Külsûm'un şiirinde çeşitli kültürel yapılar vardır:

- Benlik yapısı: 'Amr b. Külsûm'un şiirinde, kabile gururu, alay, övgü ve coşku içinde benlik yapısı baskındır. "Muallaka" adlı şiirinde kabileciliği yüceltmesi, konuşmalarına genellikle "biz" ile başlaması ve "bizim" zamirini sıkça kullanması, benlik yapısını pekiştirir.

- Övgü yapısı: 'Amr b. Külsûm'un şiirinde övgü yapısı, kabilesine, güçlerine, savaşçılara ve savaşta onur ve cesarete bağlı diğer unsurlara övgüde bulunur.

- Yergi yapısı: 'Amr b. Külsûm'un şiirinde, kabilesini, kendisini ve ailesini savunmak amacıyla yergi yapısı belirgindir.

- Güç yapısı: Övgü ve benlik yapılarının yanı sıra güç, kültürel bir yapı olarak şiirde ortaya çıkar ve üstünlük nedenleriyle maddi nesnelere ve canlılar arasında gizli bir enerji doğurur.

- Bilgelik yapısı: Şairin sahip olduğu bilgelik ve bunu mükemmel bir şekilde ifade etme yeteneği, şairin toplumsal rolünün önemli bir parçasıdır ve bu 'Amr b. Külsûm'un vasiyetinde belirgindir.

Sonuç olarak, 'Amr b. Külsûm'un şiirleri, o dönemin Arap toplumunun karakterize ettiği benlik, bilgelik ve güç gibi kültürel yapıları taşır. Bu yapılar, şiirlerin yüzeyindeki benlik gururu, yergi ve savunma ile birlikte gelir. Kültürel yapıların incelenmesi, edebi metinlere yeni bir boyut kazandırır ve bu alanda daha fazla araştırma yapılmasını hak eder.

Cultural Patterns in Pre-Islamic Poetry " The Case of 'Amr b. Kulsûm"

Citation: Kadam, Mustafa. "Cultural Patterns in Pre-Islamic Poetry " The Case of 'Amr b. Kulsûm"", *Artuklu Akademi* 11/2 (Dec 2024), 476-497. <https://10.34247/artukluakademi.1519605>

Extended Abstract

Critical and cultural studies have focused on analyzing the relationship between societal traits and writing in structuring literary texts. These studies also aim to analyze the system of prevailing norms and values in cultures. With the various critical approaches to Arabic poetry, especially pre-Islamic poetry, and their influence by the changes that occurred in each era and generation, we find that these approaches have matured in line with the intellectual maturity of scholars and critics over generations. This led to the emergence of what is known as "cultural criticism," which is considered one of the aspects of literary and intellectual modernity in the study of literature and the analysis of hidden meanings in Arabic poetry.

The process of uncovering cultural patterns is akin to exploring metaphysics, identity, marginalization, and conflict. The goal is to read the explicit patterns to reach the implicit ones as much as possible. We might not be entirely accurate in this cultural reading, or we may not reach the same conclusions as others. This is due to the fact that literary texts are subject to interpretation and re-interpretation. Differences in reading the explicit patterns lead to differences in understanding the implicit ones. However, this represents the true openness of literary texts and the richness of their religious, intellectual, and historical connotations. Furthermore, the poetic language of the poet was symbolic and complex, imposed by his experience. This pattern dominated the poetic output. Additionally, modern research methodology is characterized by innovation and precision, requiring deep reading, diligence, reflection, and application that is linked to two patterns: one that may be difficult to grasp easily, and the other based on conscious reading.

Thus, many studies have addressed the concept of cultural criticism through their attempts to move from literary criticism to cultural criticism. Consequently, the cultural patterns associated with cultural criticism have called for a new and innovative perspective in analyzing literary texts, encompassing beliefs, intellectual structure, traditions, and artistic norms. Notably, some aspects of cultural criticism among Arab thinkers have crystallized the implicit patterns according to their ability to analyze the aesthetic values of the literary text. Herein lies the importance of cultural patterns and cultural criticism.

Among the literary texts worthy of examination from the perspective of cultural patterns are the poems of 'Amr b. Kulsûm. These poems are rich in significant literary meanings and aesthetic values that deserve study, especially considering that 'Amr b. Kulsûm is one of the pre-Islamic poets known for his honor and bravery. He is often cited as an example of courage and valor in war and battle and is considered one of the most famous pre-Islamic Arab poets.

Cultural criticism is a term that has emerged in Arab criticism through the efforts of many thinkers and researchers. Bazghi defines it as an intellectual activity that harnesses the comprehensiveness of culture as its subject of study, expressing poetic issues according to the development of their characteristics. The cultural pattern is the cultural system that governs society, including the values, beliefs, and cultural perceptions that prevail in society. It is shaped by various factors such as religion, history, politics, and economy. In the world of criticism, patterns are diverse and intersect within the artwork, sometimes appearing and at other times hiding.

Cultural patterns are of two types:

1. Explicit pattern: This type of cultural pattern emerges when the author is aware of the cultural and aesthetic dimension of his text. Literary reading often overlooks the implicit patterns and relies on the explicit.
2. Implicit pattern: The implicit pattern is a central concept in the project of cultural criticism, and its linguistic connotation is associated with concealment and hiding.

The cultural patterns in 'Amr b. Kulsûm's poetry are diverse:

- The ego pattern: This pattern dominates 'Amr b. Kulsûm's poetry, appearing in pride, mockery, praise, and enthusiasm. In his "Muallaqa," his celebration of tribal masculinity is evident, often starting his speeches with "we" and frequently using the pronoun "our," reinforcing the ego pattern in his poems.
- The praise pattern: In 'Amr b. Kulsûm's poetry, the praise pattern is directed towards his tribe, its strength, the warriors, and other aspects related to honor and courage in battle, especially praising his tribe in wars against enemies.
- The satire pattern: This pattern is evident in 'Amr b. Kulsûm's poetry as he defends his tribe, himself, and his family.
- The masculinity pattern: The concept of masculinity among poets stemmed from the tribe's reliance on the poet for defense, pride in its glories, and satirizing its opponents. The poet in the pre-Islamic era was a guide, an orator, and a historian of genealogies, boasting about them. As the poet's role shifted from the voice of the group (tribe) to the voice of the self, the poet's cultural persona adopted the traits of the ego, creating poetic masculinity among poets.
- The strength pattern: In light of the aforementioned pride, praise, and masculinity, strength becomes a cultural pattern in poetry, emerging as a latent energy in material objects and living beings due to reasons of power and superiority.

- The wisdom pattern: The poet's wisdom and his ability to express it eloquently indicate his superiority. The wiser a man is, the more capable he is of making wise decisions and convincing others that those decisions are correct. This is an important aspect of the poet's social function, clearly evident in 'Amr b. Kulsûm's counsel.

In conclusion, 'Amr b. Kulsûm's poetry embodies the cultural patterns of Arab society in that era, such as masculinity, wisdom, and strength. These patterns are also reflected in the ego pattern in pride and amazement, and the satire pattern in defending the tribe. Therefore, studying cultural patterns provides a new dimension to literary texts, different from their apparent meaning, and warrants further research and studies.

المصادر والمراجع

- إبراهيم، عبد الله. المطابقة والاختلاف، بحث في نقد المركزية الثقافية. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2004.
- ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي. مقاييس اللّغة. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1999.
- ابن كلثوم، عمرو. الديوان. تحقيق إميل بديع يعقوب. بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة 2، 1996.
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي. لسان العرب. بيروت: دار صادر، الطبعة 3، 1414.
- الجندي، علي. عيون الشّعر العربي القديم. القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، 2000.
- الجوزي، عبد الله علي صالح. "نسقا الفحولة والقوة في معلقة عمرو بن كلثوم". مجلة الآداب - جامعة ذمار 014 (2020)، 575-598.
- الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد. محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء. بيروت: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، 1420.
- الرويس، عبد الله بن سعد بن محمد. شعر عمرو بن كلثوم - دراسة بلاغية نقدية. السعودية: الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، رسالة ماجستير، 1427.
- الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد. الأعلام. بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة 15، 2002.
- الزوزني، حسين بن أحمد بن حسين. شرح المعلقات السبع. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2002.
- الضبي، المفضل بن محمد. المفضليات. تحقيق أحمد محمد شاكر، عبد السلام هارون. القاهرة: دار المعارف، الطبعة 6، 1964.
- العكبري، أبو البقاء. التبيان في شرح الديوان. بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، د.ت.
- الغذامي، عبد الله. القصيدة والنص المضاد. المغرب: المركز الثقافي العربي، 1994.
- الغذامي، عبد الله. النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005.
- المتنبي، أبو الطيب. الديوان. تحقيق كرم البستاني. بيروت: دار صادر، 1983.
- باديس، فوغالي. الزمان والمكان في الشعر الجاهلي. الأردن: عالم الكتب الحديث للنشر، 2008.
- بوزيد، مسعودة - الأعور، حبيبية. الأنساق الثقافية في شعر المتنبي. الجزائر: جامعة قاصدي مرباح ورقلة، رسالة ماجستير، 2020.
- زيتوني، كريمة. "النّسق الشعري والأنا عند عمرو بن كلثوم - قراءة عبد الله الغذامي أنموذجاً". لغة كلام 3/5 (31 ديسمبر، 2019)، <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/14810668-59>.
- طالب، جعفر. نسق الفحولة ونسق الأنوثة في نقد عبد الله الغذامي. الجزائر: جامعة محمد بوضياف، رسالة ماجستير، 2016.
- عبد العاطي، تغريد حسن. "أثر شعر عمرو بن كلثوم في قصيدة الفخر في الشعر العربي القديم". مجلة كلية الآداب - جامعة بنها 001/040 (2015)، 203-252.
- عليمات، يوسف. النسق الثقافي قراءة في أنساق الشعر العربي القديم. عمان: عالم الكتاب الحديث، 2009.
- كاظم، نادر. تمثيلات الآخر صورة السود في المتخيل العربي الوسيط. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2004.
- معاشو، بووشمة. الأنساق الثقافية في الشعر الجاهلي - نسق القبليّة نموذجاً. الجزائر: جامعة جيلالي ليايس - سيدي بلعباس، أطروحة دكتوراه، 2019.
- مفتاح، محمد. التشابه والاختلاف. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1996.
- همام، محمد. "لاتسامح النسق: من أجل نقد ثقافي". مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث (blog)، 7 فبراير، 2015.

Kaynakça

- ‘Abd el-‘atî, Teğrîd Hasen. "Eser şî‘r ‘Amr b. Külsûm fî kaşîde el-fahr fî eş-şî‘r el-‘Arabî el-‘kadîm". *Mecellet kulleye el-‘adâb - Câmi‘atu Benhâ* 040/001 (2015), 203–252.
- ‘Alîmât, Yûsuf. *en-Nesķ et-teķâfî kıra‘a fî ensâķ eş-şî‘r el-‘Arabî el-‘kadîm*. Amman: ‘Âlemu‘l-kütübü‘l-‘hadîs, 2009.
- Bâdîs, Fuğâlî. *ez-Zemân ve el-mekân fî eş-şî‘r el-câhilî*. Ürdün: ‘Âlemu‘l-kütüb el-‘hadîs li‘n-neşr, 2008.
- Bûzîd, Mescûde - el-E‘avr, Hâbîbiye. "*el-Ensâķ et-teķâfîya fî şî‘r el-Mutenebbî*". Cezayir: Câmi‘atu Kaşdî Merbâh Verķele, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- eđ-Đabbî, *el-Mufađđal b. Muħammed. el-Mufađđalîyât*, thk. Aħmed Muħammed Şâkir, ‘Abdusselâm Hârûn. Kahire: Dâru‘l-ma‘ârif, 6. Basım, 1964.
- el-Cevzî, ‘Abdullâh ‘Alî Şâlih. "Nesķa‘l-fuħûle ve el-ķuvve fî mu‘allaķa ‘Amr b. Külsûm". *Mecellet el-‘adâb - Câmi‘atu‘z-Zimâr*, 014 (2020), 575–598.
- el-Cundî, ‘Alî. *Uyûnu‘ ş-şî‘ri‘l-‘Arabîyyi‘l-‘kadîm*. Kahire: Dâr Kârîb liķ-tıba‘a ve en-neşr ve et-tevzî‘, 2000.
- el-Ġazâmî, ‘Abdullâh. *el-Kaşîde ve en-Naş el-Muđâd*. Fas: el-Merkezu‘s-sakâfî el-‘Arabî, 1994.
- 496 el-Ġazâmî, Abdullâh. *en-Naķd et-teķâfî, kıra‘a fî el-ensâķ et-teķâfîya el-‘Arabîya*. Dâru‘l-beydâ‘: el-Merkezu‘s-sakâfî el-‘Arabî, 2005.
- el-Mutenebbî, Ebu‘t-Tayyib. *Dîvân*. Thk: Kerem el-Bustânî. Beyrut: Dâr Şâdir, 1983.
- el-‘Ukberî, Ebu‘l-Beķâ‘. *et-Tibyân fî şerħ ed-dîvân*, Beyrut: Dâru‘l-ma‘rife liķ-tıba‘a ve en-neşr, t.s.
- er-Râġib el-İşfahânî, *Ebû el-Kâsım el-Huseyn b. Muħammed. Muħâđarât el-‘udebâ‘ ve muħâverât eş-şu‘arâ‘ ve el-bulġâ‘*. Beyrut: Şirket Dâru‘l-Erkam b. Ebi‘l-Erkam, 1420.
- er-Ruveys, ‘Abdullâh b. Sa‘d b. Muħammed. "*Şî‘ru ‘Amr b. Kulsûm - Dirâse belâġîya naķđîya*", Riyad: Câmi‘atu‘l-İmâm Muħammed b. Sa‘ûd el-İslâmîya, Yüksek Lisans Tezi, 1427.
- ez-Zevznî, Huseyn b. Aħmed b. Huseyn. *Şerħu‘l-mu‘allakât es-seba‘*. Beyrut: Dâru iħyâ‘i‘t-turâşî‘l-‘Arabî, 2002.
- ez-Ziriklî, Ĥayruddîn. *el-A‘lâm*, Beyrut: Dâru‘l-‘ilm li el-melâyîn, 15. Basım, 2002.
- Humâm, Muħammed. "*Alâ tesâmuħ en-nesķ: min ecli naķd teķâfî*". Mu‘menûn bilâ Ĥudûd li ed-dirâsât ve el-‘abĥâş (blog), 7 Febrâ‘ir, 2015.
- İbn Fâris, Aħmed b. Fâris b. Zekeriyâ el-Ķazvînî. *Meķâyîsu‘l-luġa*. Beyrut: Dâru‘l-Kutubi‘l-‘İlmiyye, 1999.
- İbn Kulsûm, ‘Amr. *Dîvân*. thk. Emîl Bedî‘ Ya‘ķûb. Beyrut: Dâru‘l-Kitâbi‘l-‘Arabî, İkinci Basım, 1996.
- İbn Manzûr, Ebu‘l-Fađl Cemâluddîn Muħammed. *Lisânu‘l-‘Arab*. Beyrut: Dâru Sadr, 3. Basım, 1414.
- İbrâhîm, ‘Abdullâh. *el-Muķâbaka ve el-iħtilâf*, Beyrut: el-Muessesetu el-‘Arabîyye li ed-dirâsât ve en-neşr, 2004.
- Kâzım, Nâdir. *Temsîlât el-âĥar şûra es-sûd fî el-mutaĥeyyel el-‘Arabî el-vesîķ*. Beyrut: el-Mu‘essesetu el-‘Arabîya li ed-dirâsât ve en-neşr, 2004.
- Ma‘aşû, Bûvîşme. "*el-Ensâķ et-teķâfîya fî eş-şî‘r el-câhilî - Nesķ el-ķabûle nâmûzecen*". Cezayir: Câmi‘atu Cîlâlî Liyâbes - Sîdî Bil‘abbâs-, Doktora Tezi, 2019.
- Miftâħ, Muħammed. *et-Teşâbeh ve el-iħtilâf*. Beyrut: el-Merkez es-Sakâfî el-‘Arabî, 1996.
- Ťâlib, Ca‘fer. "Nesķ el-fuħûle ve nesķ el-enuķe fî naķd ‘Abdullâh el-Gazâmî". Cezayir: Câmi‘atu Muħammed Buđıyâf, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Zeytûnî, Kerîme. "en-Nesķ eş-şî 'rî ve el-enâ 'ind 'Amr b. Kûlsûm - kıra'a 'Abdullâh el-Ġazâmî en-mûzecen". Luġa Kelâm 5/3 (31 December, 2019), 59-68. <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/148106>