

Karabük Üniversitesi İlahiyat Dergisi
Journal of Theology in Karabuk University

MUTALAA



KARABÜK ÜNİVERSİTESİ - KARABUK UNIVERSITY



mutalaa

ISSN: 2791-8025

Cilt: 4 Sayı: 1 (Aralık, 2024) Volume: 4 Issue: 1 (December, 2024)

Kuruluş Tarihi: 2021 Founded In: 2021

Kapsam: Dinî Araştırmalar, İslam Araştırmaları **Scope:** Religious Studies, Islamic Studies

Periyot: Yılda 2 Sayı (Haziran & Aralık) **Period:** Biannually (June & December)

Yayın Dili: Türkçe & İngilizce & Arapça **L. Publication:** Turkish & English & Arabic

Mutalaa ulusal ve hakemli bir dergidir.

The Journal of Mutalaa is an national peer reviewed journal.

Yayın Politikası | **Publishing Policy**

Makaleler, İngilizce başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram) ve [İSNAD Atıf Sistemi](#)'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir. Dergi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemini uygulamaktadır. Dergide yayınlanan makalelerin telif hakları Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı'na, hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Articles contain an English title, an abstract (at least 150 words), keywords (at least 5 concepts) and a bibliography prepared with [The ISNAD Citation Style](#). The journal uses double - blind review fulfilled by at least two reviewers. Copyrights of the articles published in the journal belongs to the Dean of the Faculty of Islamic Studies of Karabuk University; and the legal responsibility belongs to the authors.

İrtibat | **Contact**

Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 78050, Karabük
Karabük Univ. Fac. of Theology, 78050, Karabük/Turkey

mutalaa@karabuk.edu.tr

Tel: (90 370) 418 67 00 Fax: (90 370) 418 93 17

<http://mutalaa.karabuk.edu.tr/>

Sahibi | Owner
Prof. Dr. Abdulcebbar Kavak

Baş Editör | Editor in-Chief
Doç. Dr. Mustafa Yıldız

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager
Seyit Kılınçer

Alan Editörleri | Field Editors

Dr. Öğr. Üyesi Şevket Enes Samancıoğlu s.enessamancioglu@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf Karatay yusufkaratay@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey
Arş. Gör. Ayşenur Kumaş aysenurkumas@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey
Arş. Gör. Hacer Gergin hacergergin@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey
Arş. Gör. Oğuz Bozoğlu oguzbozoglu@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey
Arş. Gör. Rezzan Karatay rezzankaratay@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey
Arş. Gör. Uğur Incebilir ugurincebilir@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Abdulcebbar Kavak akavak@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey
Prof. Dr. Murat Şimşek muratsimsek@marmara.edu.tr
Marmara University, Institute of Islamic Economics and Finance, Istanbul/Turkey
Prof. Dr. Hamdi Kızılar hamdikiziler@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey
Prof. Dr. Eşref Altaş esref.altas@medeniyet.edu.tr
Istanbul Medeniyet University, Faculty of Arts and Humanities, Istanbul/Turkey
Prof. Dr. Hasan Kayıklık hkayiklik@cu.edu.tr
Cukurova University, Faculty of Theology, Adana/Turkey
Doç. Dr. Alaeddin Gültekin aladdingultekin@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey
Doç. Dr. Ayhan Işık ayhanisik@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey
Doç. Dr. Fikret Gedikli fikret.gedikli@atauni.edu.tr
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum/Turkey
Doç. Dr. Hakan Uğur hakanugur1@gmail.com
Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Konya/Turkey
Doç. Dr. Mahmut Kelpetin mahmut.kelpetin@marmara.edu.tr
Marmara University, Faculty of Theology, Istanbul/Turkey
Doç. Dr. Mahmut Samar mahmut.samar@asbu.edu.tr
Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Ankara/Turkey
Doç. Dr. Muhammed Akdoğan el-hadimi@hotmail.com
Izmir Katip Celebi University, Faculty of Islamic Sciences, İzmir/Turkey
Doç. Dr. Mustafa Selim Yılmaz msyilmaz@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey
Doç. Dr. Mustafa Yiğitoğlu mustafayigitoglu@ibu.edu.tr
Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Bolu/Turkey
Doç. Dr. Nevzat Sağlam nevzat.saglam@medeniyet.edu.tr
Istanbul Medeniyet University, Faculty of Theology, Istanbul/Turkey
Doç. Dr. Ömer Faruk Habergetiren ofhabergetiren@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey
Doç. Dr. Tuğrul Tezcan ttezcan@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey

Doç. Dr. Umut Kaya umutkaya58@hotmail.com
Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul/Turkey
Doç. Dr. Zeliha Öteleş zoteles@adiyaman.edu.tr
Adiyaman University, Faculty of Islamic Sciences, Adiyaman/Turkey
Doç. Dr. Zeynep Özcan zeynepozcan@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey
Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Şimşek ayse.simsek@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey
Dr. Öğr. Üyesi Esra Yıldız esra.yildiz@yaloa.edu.tr
Yalova University, Faculty of Islamic Sciences, Yalova/Turkey
Dr. Öğr. Üyesi Mahmut Sami Çöllüoğlu mscolluoglu@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Naim Naimi naimnaimi@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Göregen mustafagoregen@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Yıldız mustafayildiz@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey
Dr. Öğr. Üyesi Nurgül Karayazı nurgulkarayazi@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey
Dr. Öğr. Üyesi Yakup Koçyiğit yakupkocygigit@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey

Danışma Kurulu | Advisory Board

Prof. Dr. Burhan Baltacı baltaci@kastamonu.edu.tr
Kastamonu University, Faculty of Theology, Kastamonu/Turkey
Prof. Dr. Eşref Altaş esref.altas@medeniyet.edu.tr
Istanbul Medeniyet University, Faculty of Arts and Humanities, Istanbul/Turkey
Prof. Dr. Fahrettin Atar fahrettinatar@karabuk.edu.tr
Retired Professor of Islamic Law
Prof. Dr. Hamdi Kıziler hamdikiziler@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey
Prof. Dr. Saim Kayadibi saimkayadibi@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Management, Karabük/Turkey
Doç. Dr. Ercan Şen ercansen@aku.edu.tr
Afyon Kocatepe University, Faculty of Islamic Sciences, Afyon/Turkey
Doç. Dr. Hakan Uğur hakanugur1@gmail.com
Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Konya/Turkey
Doç. Dr. Mahmut Kelpetin mahmut.kelpetin@marmara.edu.tr
Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul/Turkey
Doç. Dr. Mustafa Celil Altuntaş mcaltuntas@istanbul.edu.tr
Istanbul University, Faculty of Theology, İstanbul/Turkey
Doç. Dr. Umut Kaya umutkaya58@hotmail.com
Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul/Turkey
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Tabakoğlu mehmettabakoglu@ibu.edu.tr
Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Bolu/Turkey

Açık Erişim Politikası | Open Access Policy

Mutalaa, içeriğine anında ücretsiz açık erişim imkânı sunmaktadır.
Mutalaa, offers immediate free open access to its content.

Dizgi ve Tasarım | Typesetting and Design

Ahmet Ziyaüddin Ceran

Dizinlenme Bilgileri | *Abstracting and Indexing Services*



İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı / ISAM
Articles on Theology Database

Indexing start: 31.08.2021 Volume/Issue: 4/1



İçindekiler / Contents*

*(Dergide yayımlanan yazılar, kabul tarihlerine göre sıralanmaktadır.)

ii-v	Jenerik
vi-vii	İçindekiler
Araştırma Makaleleri – Research Articles	
1-13	Ali Albayrak Hanefilerde İkâle <i>Iqala in Hanafi Jurisprudence</i>
14-28	Harun Abacı - Hatice Taşlıcalı İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî'nin (ö. 972/1564) "Risâle fi hel yecûzu vaslü'l-isti'âze bi'l-besmele em lâ" Adlı Eseri: Tahkik ve Değerlendirme <i>Ibn al-Najjar al-Futuhi's (d. 972/1564) work titled Risala fi hal yajuzu vasl al- istiadhah bi al-basmala am la: Editing and Criticism</i>
29-44	Azime Kelleci Dede Ömer Rüşenî'nin (892/1487) Kâdi Beydâvî Hâşiyesinde Kıraat ve Dilbilimsel Açıklamalar <i>In The Hashiya of Dede Ömer Ruseni on Baydawi Qiraat and Linguistic Explanations</i>
45-55	Adem Gürel Hilmi Ziya Ülken'in Düşüncesinde "Değer" in Kaynağı Ve Aşkınlığı <i>Source and Transcendence of 'Value' in Hilmi Ziya Ülken's Thought</i>
56-70	Mine Taşdemir Kuluç Aziz Mahmud Hüdâyi Divanı'nda Nefis Kavramı <i>The Concept of the Nafs in Aziz Mahmud Hudayi's Diwan</i>
71-86	Esranur Uçar - Osman Aydınlı Arap Edebiyatında Didaktik Şiir ve Cahiliye Dönemi ile İslam'ın İlk Yıllarındaki İzleri <i>Didactic Poetry in Arabic Literature and its Traces in the Jahiliyyah Period and the First Years of Islam</i>

Kitap Kritikleri – *Book Reviews*

- 87-90 | **Orhan Çeker (Kritik Eden: Nazlı Erdoğan)**
İslam Hukukunda Çocuk
- 91-93 | **Mehmet Sürmeli (Kritik Eden: Esmâ Nur Maden)**
Hazreti Peygamberin Tefsir Yöntemi

Hanefilerde İkâle

Ali Albayrak

Öz

Konu ve Amaç: Âlimler, ikâlenin (sözleşmenin karşılıklı rızayla feshi) mali işlemler kapsamında meşru olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Bu işlem, tarafların anlaşarak bir sözleşmeden geri dönmesi veya onu sona erdirmesi anlamına gelir. Ancak, fukahâ arasında ikâlenin kapsamı ve farklı sözleşme türlerine uygulanabilirliği konusunda görüş ayrılıkları mevcuttur. Özellikle Hanefî mezhebinde bu mesele, âlimler arasında farklı yorumlara yol açmıştır. Genel kabul gören anlayışa göre, ikâle, satıcı ve alıcı arasında önceden yapılmış olan bir akdin feshi olup, tarafların rızasıyla sözleşmeden geri dönmeleri durumunu ifade eder. Ne var ki, Hanefîler arasındaki tartışma, ikâlenin sadece satış akitleriyle sınırlı olup olmadığı ya da kiralama gibi diğer akitlere de uygulanıp uygulanmayacağı hususunda yoğunlaşmaktadır. Bu bağlamda, Hanefî mezhebi içinde iki ana görüş ortaya çıkmıştır. Birinci görüşe göre, ikâle yalnızca satış akdinin feshi olarak değerlendirilir. Bu görüş, ikâlenin sadece alışveriş akitleriyle sınırlı olduğunu ve diğer mali sözleşmelere uygulanamayacağını savunur. Bu yaklaşım, ikâlenin esas amacının, taraflardan birinin uygun bulmadığı şartlara dayalı bir mali işlemi iptal etmek olduğu anlayışına dayanır. Bu durumda mal, satıcıya geri dönerken, ödeme alıcıya iade edilir. İkinci görüş ise, ikâlenin yalnızca satış akitleriyle sınırlı olmadığını, her türlü sözleşmenin—satış veya kiralama gibi—feshedilebileceğini savunur. Bu görüşe göre, ikâlenin amacı, sözleşme öncesindeki duruma geri dönmek olduğundan, taraflar sözleşmenin feshi konusunda anlaşmışları sürece her türlü akit ikâle edilebilir. Bu çalışma, ikâlenin gerçek mahiyetine dair kapsamlı bir değerlendirme sunmayı amaçlamakta olup, Hanefî fıkhiyatında ikâlenin bazı pratik uygulamalarını ele alacaktır. Böylece, İslam hukukunda ikâle kavramının esnekliği ve çeşitli fıkhi meselelerde uygulanabilirliği daha iyi anlaşılacaktır. Bu araştırmanın, mali işlemlerle ilgili olarak fukahâ ve araştırmacılar arasında tartışmaya açık bazı ikâle meselelerinin aydınlatılmasına katkı sağlaması ümit edilmektedir. Bu çalışma, Hanefî mezhebi çerçevesinde ikâle ile ilgili çeşitli yaklaşımları ve uygulamaları incelemeyi amaçlamakta; bu sayede ikâlenin esnekliğine ve İslam hukukundaki pratik uygulanabilirliğine dair daha derin bir anlayış sunmayı hedeflemektedir. Makale, mevcut literatürü analiz eden bir "derleme" çalışmasıdır ve yeni bulgular veya iddialar ortaya koyma amacı taşımamaktadır. Bu bağlamda, mali işlemlerde ikâle ile ilgili tartışmalı konulara ışık tutmayı hedeflemektedir. İkâle konusundaki görüşlerin analizi, özellikle Hanefî mezhebi çerçevesinde kabul görmüş fıkhi kitaplarına dayanacaktır. İkâle ile ilgili fıkhi metinlerini ve konuyla ilgili meseleleri daha iyi anlamak amacıyla analitik bir yöntem kullanılacaktır. Bu yaklaşım, konuya dair kapsamlı bir anlayış sağlamak için hukuki kaynakları ve sundukları yorumları dikkatlice incelenecektir.

Yöntem: İkâle konusundaki görüşlerin analizi, özellikle Hanefî mezhebi çerçevesinde kabul görmüş fıkhi kitaplarına dayanacaktır. İkâle ile ilgili fıkhi metinlerini ve konuyla ilgili meseleleri daha iyi anlamak için analitik bir yöntem kullanılacaktır. Bu yaklaşım, konuyu kapsamlı bir şekilde anlamayı amaçlamaktadır.



Doktora Öğrencisi, 19 Mayıs Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku ABD, Samsun, albayraktr92@gmail.com
PhD Student, 19 Mayıs University, Department of Basic Islamic Sciences, Fiqh, Samsun, Türkiye



This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.



Albayrak, Ali. "Hanefilerde İkâle." *Mutalaa* 4/1 (Aralık 2024), 1-13



ORCID ID: orcid.org/0000-0002-9655-5080
ROR ID: ror.org/04wy7gp54
DOI: doi.org/10.5281/zenodo.14582497



Geliş tarihi: 18.09.2024
Kabul tarihi: 26.10.2024

Bulgular: Makale, Hanefi fıkhında ikâlenin tarafların rızasıyla sözleşmeleri sona erdirmeye için önemli bir meşru araç olduğunu ortaya koymuştur. İkâle, tek taraflı bir hukuki veya dini işlemde ziyade taraflar arasında bir anlaşma olarak farklılık göstermektedir. Araştırma, Hanefilerin ikâle için titiz şartlar belirlediğini, bunların başında taraflar arasında rıza bulunması ve aşırı zararın ya da hasarın olmaması gerektiğini belirtmektedir. Ancak, üçüncü şahıs haklarına ilişkin bazı durumlar istisna edilmektedir. Çalışma, Hanefi fıkhında ikâle hükümlerinin sözleşmelere, özellikle ticari sözleşmelere uygulanabilir olduğunu ve taraflara mali yükümlülükleri değiştirme veya sona erdirmeye konusunda esneklik sağladığını göstermiştir.

Sonuç: Çalışmamıza göre, ikâle, özellikle satışlarda, tarafların rızasıyla sözleşmenin feshi için kullanılan bir yöntem olarak değerlendirilmektedir. İkâle ile ilgili analiz edilen fıkıh meselelerinden, ikâlenin belirli şartlara sahip sözleşmelerde özel olarak kullanıldığı ve satış tamamlandıktan sonra tarafların anlaşması durumunda sözleşmenin feshedilmesine izin verildiği ortaya çıkmıştır. Konuyla ilgili kaynakların incelenmesi sonucunda, ikâlenin taraflara mali sözleşmeleri yeniden değerlendirme konusunda esneklik sağladığı görülmüştür. İkâlenin, tarafların yeni durumlar karşısında mali yükümlülüklerden kurtulmalarını mümkün kılması ve İslam hukukunun hükümleri doğrultusunda taraflar arasındaki menfaat dengesini sağlaması açısından önemli olduğu anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hanefi, İkâle, Akit, Satım, Semen.

Iqala in Hanafi Jurisprudence

Abstract

Subject and Purpose: Scholars have reached a consensus on the legitimacy of iqala (mutual rescission of a contract) within the realm of financial transactions, where it is viewed as a mutual withdrawal from or termination of a contract by both parties' agreement. However, differences of opinion arise among jurists regarding the scope of iqala and its applicability to various types of contracts. This issue has been particularly debated within the Hanafi school of thought, where scholars have expressed divergent views. The majority of scholars agree that iqala constitutes the rescission of a previously agreed contract between the seller and the buyer, whereby both parties willingly withdraw from the contract. Nonetheless, the Hanafi jurists disagree on whether iqala is confined solely to sales contracts or if it can also be applied to other forms of contracts, such as leasing. Within the Hanafi school, two main positions emerge on this issue. The first opinion holds that iqala is restricted to the rescission of sales contracts. This view argues that the scope of iqala is limited to sales agreements and cannot be extended to other financial contracts. Proponents of this view argue that the primary purpose of iqala is to annul a financial transaction that may have been based on conditions unsuitable for one of the contracting parties. Consequently, the goods are returned to the seller, and the payment is refunded to the buyer. The second opinion, however, asserts that iqala is not limited to sales contracts but rather applies to any type of contract, whether it be a sale or another agreement such as a lease. Those who hold this view maintain that the goal of iqala is to restore the situation to its pre-contractual state, and therefore, any contract can be rescinded if both parties agree to annul and terminate it. This research aims to provide a comprehensive understanding of the prevailing interpretation of iqala and will explore practical applications of iqala within Hanafi jurisprudence. It will contribute to clarifying the flexibility of the concept of iqala in Islamic law and its applicability to various legal issues. It is hoped that this study will help elucidate some of the contentious matters surrounding iqala that may be subject to debate among jurists and scholars in the field of financial transactions. This study aims to explore the various approaches and applications related to iqala within the Hanafi school, with the goal of providing a deeper understanding of its flexibility and practical applicability in Islamic law. The article is a "review" study that analyzes the existing literature without aiming to present new findings or claims. In this context, it seeks to shed light on the contentious issues concerning iqala in financial transactions. The analysis of iqala will rely on reputable jurisprudential texts, particularly those within the Hanafi school of thought. An analytical methodology will be employed to interpret the relevant legal texts and issues related to iqala. This approach aims to provide a comprehensive understanding of the concept and

its applications by closely examining the jurisprudential sources and the interpretations they offer.

Method: Iqala in Hanafi jurisprudence relied on reputable jurisprudential texts. An analytical methodology will be employed to interpret the legal texts and issues related to iqala to gain a deeper understanding of the subject.

Results: The study demonstrates that iqala in Hanafi jurisprudence represents an important legal mechanism for the mutual termination of contracts. Unlike faskh (unilateral rescission), iqala is characterized by being a mutual agreement between the parties rather than a legal or religious action taken unilaterally. The research concludes that the Hanafi scholars have established precise conditions for iqala, including the necessity of mutual consent between the parties and the absence of significant unfairness or harm, with exceptions for certain cases, such as sales involving third-party rights. The study also reveals that the provisions of iqala in Hanafi law are applicable to contracts, particularly commercial contracts, as it provides flexibility for the parties to adjust or terminate financial obligations through mutual agreement.

Conclusions: Our study indicates that iqala is considered a means for mutually agreeing to annul a contract, particularly in sales transactions. Analysis of the jurisprudential issues related to iqala reveals that it is specifically applied to contracts with particular conditions, allowing the parties to rescind the contract if they agree to do so after the sale has been completed. Examination of the relevant references shows that iqala provides flexibility for the parties to reconsider the financial contract. The significance of iqala lies in its ability to enable the parties to release themselves from financial obligations under new circumstances, thereby contributing to achieving a balance between the interests of the contracting parties in accordance with Islamic jurisprudential principles.

Keywords: Hanafi, İkale, Contract, Sale, Price.

الملخص

موضوع البحث وهدفه: اتفق العلماء على مشروعية الإقالة في نطاق المعاملات المالية، حيث تعتبر بمثابة عدول عن العقد أو إنهاء له بناءً على اتفاق الطرفين. ومع ذلك فقد اختلفت آراء الفقهاء في تحديد مجال الإقالة وتطبيقها على العقود المختلفة، وبرزت عدة نقاشات حول مفهوم الإقالة وحقيقتها، وخاصة في المذهب الحنفي الذي شهد تفاوتاً في الآراء بين علماءه في هذا الموضوع. فالتفق عليه بين العلماء أن الإقالة هي فسخ للعقد الذي تم التوافق عليه مسبقاً بين البائع والمشتري، حيث تراجع كلا الطرفين عن العقد برضاها. إلا أن الاختلاف يدور بين الحنفيين حول نطاق الإقالة هل هي خاصة فقط بعقود البيع، أم يمكن تطبيقها على أنواع أخرى من العقود مثل الإجارة وغيرها. حيث اختلف علماء المذهب في حقيقة الإقالة على قولين رئيسيين. القول الأول يعتبر أن الإقالة هي رفع لعقد البيع فقط، مما يعني أن نطاقها محصور في عقود البيع والشراء ولا ينطبق على العقود المالية الأخرى. وهذا التوجه يستند إلى أن الإقالة تُهدف بالأساس إلى إلغاء معاملة مالية قد تكون تمت بناءً على شروط لم تكن مناسبة لأحد الطرفين المتعاقدين، وبالتالي يتم إعادة البضائع إلى الطرف الأول وهو البائع والمبلغ المالي إلى الطرف الثاني وهو المشتري. أما القول الثاني فيرى أن الإقالة لا تقتصر على عقود البيع فحسب، بل هي رفع للعقد السابق أياً كان نوعه، سواء كان عقد بيع أو عقد آخر مثل الإجارة. ويستند أصحاب هذا الرأي إلى أن الغاية من الإقالة هي إعادة الوضع إلى ما كان عليه قبل العقد، وبالتالي فإن أي عقد يمكن أن يكون قابلاً للإقالة إذا اتفق الطرفان المتعاقدان على فسخه وإنهائه. ويهدف البحث إلى تقديم تصور متكامل حول المعنى الراجح لحقيقة الإقالة كما سيتم التطرق في البحث إلى بعض التطبيقات العملية للإقالة في الفقه الحنفي. حيث ستساهم في إيضاح مدى مرونة مفهوم الإقالة في الفقه الإسلامي ومدى إمكانية تطبيقه في بعض المسائل الفقهية. ونأمل من هذا العمل أن يساهم في إيضاح بعض المسائل المتعلقة بالإقالة التي قد تكون محل جدل بين الفقهاء والباحثين في مجال المعاملات المالية. تسعى هذه الدراسة إلى استكشاف مختلف المواقف والتطبيقات المتعلقة بالإقالة ضمن المذهب الحنفي، بهدف تقديم فهم أعمق لمرونتها وقابلية تطبيقها العملي في القانون الإسلامي. المقالة هي دراسة "مراجعة"

تحل الأديبات الحالية دون السعي لتقديم نتائج جديدة أو ادعاءات. في هذا السياق، تهدف إلى تسليط الضوء على القضايا المثيرة للجدل المتعلقة بالإقالة في المعاملات المالية.

منهجية البحث: تم الاعتماد على الكتب الفقهية المعتبرة في تحليل الآراء الواردة في موضوع الإقالة وخصوصاً في المذهب الحنفي. وسيستخدم المنهج التحليلي لفهم النصوص الفقهية المتعلقة بالإقالة والمسائل المتعلقة بموضوع الإقالة لفهم الموضوع بشكل أفضل.

الاستنتاج: أظهرت الدراسة أن الإقالة عند الحنفية تمثل وسيلة شرعية مهمة لإنهاء العقود برضا الطرفين، وهي تختلف عن الفسخ من حيث كونها اتفاقية بين الأطراف وليس إجراءً قانونياً أو شرعياً من طرف واحد. وخلص البحث إلى أن الحنفية وضعت شروطاً دقيقة للإقالة، من أهمها التراضي بين الطرفين وعدم وجود غبن فاحش أو ضرر، مع استثناء بعض الحالات مثل البيوع التي تتعلق بحق الغير. وأظهرت الدراسة أن أحكام الإقالة في الفقه الحنفي قابلة للتطبيق على العقود، وخاصة العقود التجارية، حيث تتيح للأطراف مرونة في تعديل أو إنهاء الالتزامات المالية باتفاق الطرفين المتعاقدين.

النتائج: استناداً إلى دراستنا المتعلقة بالإقالة في الفقه الحنفي فإن الإقالة تعتبر وسيلة لإلغاء العقد برضا الطرفين، خاصة في البيوع. وقد تبين من المسائل الفقهية المتعلقة بالإقالة والتي تم تحليلها أن الإقالة تُستخدم بشكل خاص في العقود التي تحتوي على شروط محددة، حيث يُسمح للطرفين بإلغاء العقد إذا ما اتفقا على ذلك بعد إتمام البيع. من خلال دراسة المراجع المتعلقة بالموضوع، وجد أن موضوع الإقالة تتيح مرونة للطرفين في إعادة النظر في العقد المالي. وتظهر أهمية الإقالة في تمكين الأطراف من تحرير أنفسهم من الالتزامات المالية في حال حصول ظروف جديدة، مما يساهم في تحقيق توازن بين مصالح المتعاقدين وفقاً لأحكام الفقه في الشريعة الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: الحنفية، الإقالة، العقد، البيع، الثمن.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً إلى يوم الدين وبعد:

تعد الإقالة من المواضيع المهمة في الفقه الإسلامي، نظراً لدورها في تنظيم المعاملات المالية اليومية بين الأفراد. فهي وسيلة شرعية لفسخ العقود بالتراضي بين الأطراف بعد إبرامها، مما يساهم في تيسير التعاملات التجارية وتكييفها وفقاً للظروف المستجدة. وقد اهتم فقهاء المذهب الحنفي بدراسة مفهوم الإقالة، وأحكامها، وشروطها، فضلاً عن المسائل المتعلقة بها في إطار المعاملات المالية. وتعرّف الإقالة في الفقه الإسلامي بأنها فسخ العقد بالتراضي بين الطرفين المتعاقدين بعد أن تم العقد وأصبح ملزماً. بمعنى آخر، هي فسخ العقد بناءً على رغبة الطرفين، ويشمل ذلك إعادة الوضع إلى ما كان عليه قبل إبرام العقد. وهذا المفهوم يتجسد بوضوح في المعاملات المالية، خاصة في البيع والشراء، حيث يمكن لأحد الطرفين، سواء كان البائع أو المشتري، طلب الإقالة إذا لم يتمكن من الالتزام بالعقد لأسباب معينة. لذلك، تكتسب الإقالة أهمية خاصة في الفقه الإسلامي باعتبارها وسيلة مرنة للتعامل مع الظروف المتغيرة في المعاملات المالية اليومية.

1.1 تعريف الإقالة لغة واصطلاحاً والمصطلحات المتعلقة بها

1. الإقالة لغة: الإقالة في اللغة العربية مصدر من كلمة أقال يقبل إقالة بمعنى الفسخ جاء في الصحاح "أقلته البيع إقالة وهو فسخه، وربما قالوا قلته البيع وهي لغة قليلة، واستقلته البيع فأقالي إياه"¹ فالإقالة مشتقة من القيل، ومعناه الفسخ والإزالة

¹ محمد بن مكرم بن علي ابن منظور، لسان العرب، الحواشي: لليازجي وجماعة من اللغويين (بيروت: دار صادر، 1993)، "قيل" 579/11.

والرفع والإسقاط، وتركتهما يتقايلان البيع أي يستقبل كل واحد منهما صاحبه، وقد تقايلا بعد ما تبايعا أي تباركا، فالإقالة رفع الشيء وإزالته² وأقال البيع أي فسخه، والمقابلة والمبادلة والمعاوضة سواء.

2. الإقالة اصطلاحاً:

لقد ذكر علماء المذاهب الفقهية الأربعة تعريفات مختلفة للإقالة، وهي على النحو الآتي:

فالإقالة حسب التعريف الأول هي ترك المبيع لبائعه بثمنه³. ويلاحظ هنا أن التعريف خص الإقالة في البيع مع دخولها في غيره كالسلم والإجارة وغيرها من عقود المبادلة⁴.

أما التعريف الثاني للإقالة فهو رفع البيع⁵. وفي هذا التعريف حصر الإقالة في البيع فهي وإن كانت تدخل في قسم المبادلات المالية فقد تم حصرها في البيع دون سواه من المعاملات المالية الأخرى وهو قول أبي يوسف⁶. وقد جاء في الجوهرة النيرة: أن الإقالة مخصوصة برفع عقد البيع فقط لأن العقود الأخرى مثل النكاح والعق والطلاق لا تنطبق عليه الإقالة⁷.

وأما التعريف الثالث للإقالة فهو رجوع كل من العوضين لصاحبه⁸. وحسب هذا التعريف قد يدخل الرجوع بحكم القضاء، وهو في هذه الحالة لا يدخل في الإقالة. وأما التعريف الرابع للإقالة ما ذكره زكريا الأنصاري حيث قال: هي ما يقتضي رفع العقد المالي بوجه مخصوص⁹. ولكن الأنصاري لم يوضح أي نوع من العقود المالية التي ترد عليه الإقالة هل يشمل كل العقود أم عقد محدد. وأما التعريف الخامس والأخير للإقالة فهو رفع العقد السابق بلفظ¹⁰ وحسب هذا التعريف مع أنها قد تدخل الإقالة في عقود المبادلات المالية غير البيع، فقد قال ابن عابدين¹¹ أن تخصيصها بالبيع لكون الكلام فيه، وإلا فهذا تعريف للإقالة مطلقاً، لأن حقيقتها في الإجارة لا تختلف عن حقيقتها في البيع وهو قول أبي حنيفة¹².

وبالنظر إلى التعريفات السابقة يظهر لنا أن الإقالة يراد بها عند الفقهاء بالمعنى الدقيق: رفع عقد المعاوضة المالي اللازم للطرف المستقبل بانفراق العاقدين وأن الحنفية في تعريفهم للإقالة، قد انفردوا بتعريفين من التعاريف السابقة أولها رفع البيع، والثاني رفع العقد. فالإقالة عند الأحناف إما رفع للبيع فلا يمكن أن تدخل في المعاملات المالية الأخرى كالإجارة وما شابهها، وبالتالي فهي رفع لعقد البيع الذي جرى بين البائع والمشتري سواء قبل التسليم أو بعده، وأما التعريف الآخر الذي عرف به الحنفية الإقالة فهو رفع العقد وهنا يمكن أن تدخل في الإقالة العقود المالية الأخرى فلا تحصر في عقد البيع فقط. ويمكن القول بأن القول الثاني الذي ذهب إليه الإمام أبو حنيفة هو الأرجح لكونه أكثر شمولاً فتخصيص الإقالة في البيع يجعل الاستفادة من الإقالة في المعاملات المالية الأخرى كالإجارة غير ممكن والإقالة في العقود الأخرى يحتاج إليها بالقدر الذي يحتاج إليه في البيع.

² أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، المصباح المنير، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1978)، "قيل" 63.

³ محمد بن قاسم الأنصاري، الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية (بيروت: المكتبة العلمية، 1931)، 279.

⁴ زين الدين بن إبراهيم بن محمد، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، الوافية (بيروت: دار الكتاب الإسلامي)، 110/6.

⁵ محمد بن علي بن محمد بن علي بن عبد الرحمن الحنفي الحسكي، الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002)، 422.

⁶ ابن نجيم، البحر الرائق، 111/6.

⁷ أبو بكر بن علي بن محمد الحدادي العبادي اليمني الحنفي، الجوهرة النيرة (القاهرة: المطبعة الخيرية، 1904)، 207/1.

⁸ علي بن عبد السلام بن علي، البهجة في شرح التحفة (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، 242/2.

⁹ زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، أسنى المطالب في شرح روض الطالب (بيروت: دار الكتاب الإسلامي، د.ت)، 74/2.

¹⁰ علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرادوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، 1955)، 481/4.

¹¹ ابن عابدين، حاشية رد المحتار على الدر المختار (القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1966)، 144/4.

¹² عبد الغني الغنيمي الدمشقي الميداني الحنفي، اللباب في شرح الكتاب (بيروت: المكتبة العلمية، 1972)، 31/2.

وهناك عدة مصطلحات لها صلة بالإقالة نذكرها على النحو الآتي:

1. الفسخ: وهو في اللغة الرفع والإزالة والنقض، يقال فسخت العود فسحاً من باب نفع أزلته عن موضعه بيدك، وفسخت الثوب ألقته وفسخت العقد رفعته، وفسخت البيع والأمر نقضتهما.¹³
2. الإسقاط: في اللغة يأتي بمعنى الإزالة والإلقاء يقال أسقطت الحامل الجنين أي ألقته، وأسقط الشيء أي أوقعه وأنزله.¹⁴ ومع أن الإقالة فيها إسقاط للحق وإزالة له إلا أنها أخص من مصطلح الإسقاط لأن الإسقاط يشمل جميع الحقوق سواء كانت ديوناً أو عقوداً أو غيرها بخلاف الإقالة.
3. الإبراء: في اللغة يأتي بمعنى السلامة والإسقاط، يقال برئ من أي سقط عنه طلبه، وأبرأته منه وبرأته من العيب أي جعلته بريئاً منه.¹⁵ والإبراء وإن كان أخص من الإسقاط فإنه يكون في العقود سواء كانت لازمة أو غير لازمة، فهو أعم من الإقالة.

1.2. مشروعية الإقالة

ثبتت مشروعية الإقالة بالكتاب والسنة والإجماع أما الدليل من الكتاب فقوله تعالى: (وافعلوا الخير)¹⁶، فالآية المذكورة تدل على مشروعية الإقالة لأن الأمر في الآية ورد بفعل الخير، ولا شك أن إقالة النادم من فعل الخير. وأما في السنة النبوية فقد وردت عدة أحاديث تحت على إقالة ومنها الحديث الذي رواه أبو شريح عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من أقال أخاه بيعاً أقال الله عشرته يوم القيامة".¹⁷ وكذلك الحديث الذي روي عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أقبلوا ذوي الهيئات عثراتهم إلا في الحدود".¹⁸

والمفهوم من الأحاديث السابقة أن التسامح والرحمة يجب أن تكون في كل شيء وحتى في البيوع، فقد يشتري شخص شيئاً ما ومن ثم يتراجع بعدها لسبب ما، إما لحاجته للمال، أو لعدم رغبته في اقتناء ما اشتراه، فيراجع البائع ويطلب منه الإقالة، والعكس صحيح فقد يضطر البائع للتراجع عن البيع ويطلب الإقالة من المشتري، وقد حثت الأحاديث العاقدين على قبول طلب الإقالة في حال طلبها من أحدهما وأن الله سبحانه وتعالى يتلطف ويرحم من يقبل الإقالة يوم القيامة. وأما الإجماع فقد أجمع العلماء على مشروعية الإقالة وأهميتها في مسألة البيوع.¹⁹ ووفقاً لما سبق من أدلة فإنها تشير في مجملها إلى جواز الإقالة ومشروعيتها، فالنظام الإسلامي قائم على مبدأ التعاون بين الناس وقد حث القرآن الكريم على ذلك في قوله تعالى: "وتعاونوا على البر والتقوى".²⁰ ولا شك أن إقالة النادم التي حثت عليها الأحاديث الواردة عن النبي صلى الله عليه وسلم مستحبة لما فيها من التخفيف والتيسير عن العباد، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك: "من نفس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا نفس الله عنه كربة من كرب يوم القيامة. ومن يسر على معسر يسر الله عليه في الدنيا والآخرة..."²¹ وبالنظر إلى حكم الإقالة عند الحنفية فإنهم يرون أن الأصل في الإقالة الإباحة بشرط أن تكون الإقالة بمثل الثمن الأول الذي تم الاتفاق عليه بدون زيادة أو نقصان،²² ويستحب أن تقبل إقالة من يطلب الإقالة لقوله صلى الله عليه وسلم في الحديث السابق وأما إذا كان العقد فاسداً أو مكروهاً ففي هذه الحالة يكون فسخ العقد واجباً وملزماً منعا للضرر أو الضرر الذي يحصل على أحد المتعاقدين،²³ فيقال البيع في حال كان فاسداً ولو بدون رضا المتعاقدين، بالرغم من أن الإقالة يشترط فيها رضا الطرفين.²⁴

¹³ الفيومي، "فسخ"، 472/2.

¹⁴ ابن منظور، "سقط"، 293/6.

¹⁵ الفيومي، "برأ"، 46/1.

¹⁶ الحج 77/22.

¹⁷ ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د. ت.)، "الإقالة"، (رقم 2199).

¹⁸ أحمد بن شعيب النسائي، السنن الكبرى، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001)، "الإقالة"، (رقم 7258).

¹⁹ أكمل الدين محمد بن محمد بن محمود البابرّي، العناية شرح الهداية (القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1970)، 489/6.

²⁰ المائدة 2/5.

²¹ مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1955)، "فضل الاجتماع على تلاوة القرآن"، (رقم 2699).

²² علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.)، 55/3.

²³ ابن عابدين، رد المحتار، 119/5.

²⁴ أبو بكر بن مسعود الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 525/5.

1.3. حقيقة الإقالة وأركانها

وإذا تم إنهاء العقد الأول باستخدام لفظ البيع كأن يقول بعني ما اشتريت مني قبل قليل فهو عقد بيع جديد صحيح عند الحنفية.²⁵ وقد اختلفت الحنفية في توصيف الإقالة على أقوال:

أن الإقالة هي فسخ وهو قول زفر.²⁶ وأما أبو حنيفة فيرى أن الإقالة هي فسخ في حق العاقدين، وهي عقد بيع جديد في حق ثالث، وأما الإمام محمد فيرى أنها في أصلها فسخ إلا إن تعذر الفسخ فتحمل على البيع ضرورة لا اختياراً، ومثاله لو باع شخص بيتاً بألف درهم، ومن ثم طلب فسخ، إلا في حال تعذر حملها على الأصل والحقيقة فتحمل على البيع ضرورة لا اختياراً، ومثاله لو باع شخص بيتاً بألف درهم، ومن ثم طلب أحد العاقدين إقالة العقد بأكثر من ألف درهم، فحينئذ لا يمكن أن تكون الإقالة فسخ، والسبب أن الإقالة تكون بنفس سعر المبيع، فتحمل هنا على أن تكون بيعاً ضرورة. وأما الإمام أبو يوسف فيرى أن الإقالة هي عقد في حق العاقدين وغيرها إلا في حالة تعذر أن تكون بيعاً فتصير فسخاً.²⁸

وما قاله الإمام أبو يوسف يمكن التمثيل له بأن شخصاً اشترى سيارة وقيل أن يستلمها تمت الإقالة، فحينئذ لا يمكن حملها على البيع عند أبي يوسف فيتم حملها على الفسخ، وبالنظر إلى الأقوال السابقة للإقالة هي فسخ بشرط أن تكون الإقالة بنفس الثمن الأول، فإن كانت الإقالة بشئ أقل أو أكثر فإن ذلك يعتبر بيعاً وينطبق على ذلك العقد الجديد ما ينطبق على البيوع.

وهنا هل الإقالة رفع للعقد من أصله أم هي رفع من حين الاتفاق على الإقالة؟ ذهب الإمام أبو يوسف إلى أن الإقالة هي بيع، وهذا واضح لا إشكال فيه لكن الإشكال يكمن في قول من اعتبر أن الإقالة هي فسخ ورفع للعقد، فهل الإقالة هي رفع لأصل العقد أم من وقت الاتفاق على الإقالة؟ ذهب بعض الحنفية في هذه المسألة إلى أن الإقالة هي رفع للعقد من أصله.²⁹

وبالنظر إلى ما سبق فإن الإقالة هي رفع للعقد من أصله، لأن الفسخ يكون من حين الإقالة ووقت حدوثها، وليس رفع للعقد من أصله كون أن الفسخ طارئ على العقد فلا يعتبر إلا من حدوثه.³⁰

1.4. شروط الإقالة عند الحنفية

للإقالة عدة شروط أولها رضا الأطراف المتقابلة فإن رضا طرفي العقد يعتبر شرطاً من شروط صحة الإقالة سواء كانت الإقالة بيعاً أم فسخاً، لأنها بالنتيجة رفعاً للعقد، وذلك لا يمكن إلا برضا الطرفين. وأما في حالة غضب وإكراه المتقابلين على الإقالة فإنها لا تصح وتكون باطلة. وثانيها أن يكون الإيجاب والقبول في نفس المجلس فإن طلب أحد الأطراف للإقالة ورفضها أو قبولها يجب أن يكون في المجلس الواحد، وذلك بأن لا يقوم أحد المتعاقدين بأي عمل غير الذي عقد له المجلس، فلو قام أحد العاقدين من المجلس لكان ذلك دليلاً على إعراضه وعدم قبوله للإقالة.³¹ فيشترط لصحة الإقالة المجلس كما يشترط ذلك في البيع.³²

وأما شروط صحة الإقالة عند من قال بأنها فسخ فهي: أن تكون الإقالة بنفس الثمن الأول فاشترط فيها أن تكون بنفس الثمن الأول، كونه لا يبيع من خلال عقد جديد، وإنما يفسخ عقداً تم الاتفاق فيه على تفاصيل معينة وإلى هذا القول ذهب زفر من الحنفية. وأما شروط صحة الإقالة عند من اعتبر الإقالة بيعاً فلها شرطين.

²⁵ ابن نجيم، البحر الرائق، 112/6.

²⁶ ابن نجيم، البحر الرائق، 111/6.

²⁷ محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، المبسوط (بيروت: دار المعرفة، 1993)، 166/25.

²⁸ المرغيناني، الهداية، 55/3.

²⁹ ابن الهمام محمد بن عبد الواحد السيواسي، شرح فتح القدير على الهداية، (القاهاة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1970)، 487/6.

³⁰ أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، المنثور في القواعد الفقهية (الكويت: شركة الكويت للصحافة، 1985)، 49/3.

³¹ ابن نجيم المصري، البحر الرائق، 293/5.

³² الكاساني، بدائع الصنائع، 306/5.

الأول: أن تكون الإقالة بأكثر أو أقل من الثمن الأول وصاحب هذا الرأي من الحنفية هو الإمام أبو يوسف فهو يرى بأن الإقالة يمكن أن تكون بأقل أو أكثر من الثمن الأول كونها عقد بيع فيجوز أن يكون هناك زيادة أو نقص عن الثمن الأول.³³ والثاني: أن يكون المقال فيه معلوماً ومقدورا على تسليمه أيضاً.

1.5. صيغة الإقالة ومحملها

أ. صيغة الإقالة بلفظها:

وأما صيغة الإقالة فهي بقول البائع للمشتري أقلتك، أو قول المشتري للبائع أقلني فقال البائع أقلتك.³⁴ وتصح الإقالة بغير لفظها، كأقلتك أو نحوه من الألفاظ التي تقيل عقد البيع كفاسختك أو تاركتك أو رددت عليك وما شابهها من الألفاظ التي تفيد فسخ العقد فلا خلاف في صحتها.³⁵

ولا تنحصر الإقالة في لفظ معين بل يمكن أن تنعقد الإقالة بأي لفظ يفيد الفسخ أو الرفع أو الترك وما شابهها من الألفاظ،³⁶ وفي حال استخدام لفظ الإقالة فهي على اختلاف القائلين فهي تفيد الفسخ لمن قال به وتفيد البيع لمن قال به.³⁷

وأما الإقالة بصيغة الماضي والمضارع، فلم يختلف العلماء في أن لفظ الإقالة ينعقد بالماضي كأن يقول أحد العاقدين أقلت ويقول الآخر قبلت.³⁸ وأما الإقالة بصيغة المضارع، فهي على قولين عند الحنفية، الأول: بأن الإقالة تنعقد بلفظ يدل على الحال أو بصيغة المضارع كأن يقول أقلتك الآن.³⁹ والثاني: أنه لا يصح الإيجاب والقبول بصيغة المضارع.⁴⁰

ومحل الإقالة، هو العقود اللازمة في حق طرفين مما يمكن فسخه بالخيار، وبناء على ذلك فإن الإقالة تصح في البيع، والإجارة، والشركة، والمضاربة، وأما مالا تصح الإقالة فيه فهي العقود غير اللازمة، كالجعالة، والوصية، والإعارة، وهناك عقود لازمة لكن لا يمكن فسخها بالخيار فهي أيضاً لا يمكن أن تقال، كالنكاح، والوقف.⁴¹

ب. الإقالة بغير لفظها:

وهناك عدة ألفاظ قد تستخدم في الإقالة غير اللفظ الصريح وهي كالتالي: أولاً الإقالة بلفظ الفسخ أو الترك ونحو ذلك من الألفاظ الصريحة التي تفيد الفسخ ولا خلاف بين العلماء في صحتها،⁴² وثانياً الإقالة بلفظ البيع وهنا ذهب بعض علماء الحنابلة إلى القول بأن الإقالة تصح بلفظ البيع،⁴³ وذهب البعض الآخر من الحنابلة والحنفية إلى أنها إذا جاءت بلفظ البيع تكون بيعاً لا فسخاً.⁴⁴ وثالثاً الإقالة بلفظ الصلح فالصلح عقد رضائي بمعنى أنه يتكون بمجرد أن يتبادل طرفاه التعبير عن إرادتين متقابلتين. ولفظ الصلح يراد به لغة إنهاء وإزالة الخصومة يقال أصلح الشيء أزال فساده، وصلح فلان في حياته إذا أقلع عن الفساد.⁴⁵ وإذا حصلت المبايعة بين اثنين ثم قال المشتري صالحتك على أن تعيد لي الثمن وأعيد لك البضاعة فهل تحصل الإقالة بهذا اللفظ أم لا؟ فمن قال إن الإقالة بيع فإن الإقالة لا تصح عندهم بلفظ الصلح ولا تنعقد به، وهذا قول القاضي من الحنابلة،⁴⁶ وعلل ذلك بأن الصلح من الألفاظ التي تفيد معنى الحل والإزالة، ولذلك لا ينعقد به البيع. وأما رابعاً الإقالة بالكتابة فلو كتب أحد الطرفين المتبايعين للآخر بعد لزوم عقد البيع يطلب منه أن يقيه بكتب إليه الطرف الآخر بالموافقة، فهل تحصل الإقالة هنا بالكتابة؟ اتفق العلماء على صحة الإقالة بالكتابة إذا كانت من شخص غير قادر على النطق، كما اتفقوا أيضاً على أن الكتابة لكي تكون معتبرة يشترط

³³ ابن الهمام، فتح القدير، 490/6.

³⁴ ابن عابدين، رد المحتار، 119/4.

³⁵ ابن الهمام، فتح القدير، 488/6.

³⁶ علي حيدر خواجه أمين أفندي، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام (بيروت: دار الجيل، 1991)، 166/1.

³⁷ ابن عابدين، رد المحتار، 120/5.

³⁸ الكاساني، بدائع الصنائع، 306/5.

³⁹ المرغيناني، العناية شرح الهداية، 250/6.

⁴⁰ ابن نجيم المصري، البحر الرائق، 279/5.

⁴¹ المرغيناني، العناية شرح الهداية، 492/6.

⁴² ابن الهمام، فتح القدير، 494/6.

⁴³ منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع (الرياض: مكتبة النصر الحديثة، 1968)، 314/3.

⁴⁴ ابن نجيم، البحر الرائق، 111/6.

⁴⁵ ابن منظور، "صلح"، 384/7.

⁴⁶ المرادوي، الإنصاف، 476/4.

لها أن يقرأ كل من المتقاييلين ما كتبه الآخر ويفهمه ويرضاه.⁴⁷ وأما إذا كانت الكتابة بالإقالة من شخص قادر على النطق، فهذا خلاف بين الفقهاء في صحة الإقالة بالكتابة على أقوال فالقول الأول: أن التعاقد والتقاييل بالكتابة من الشخص القادر على النطق جائز وهو قول الجمهور من الحنفية⁴⁸ والمالكية⁴⁹ والحنابلة⁵⁰ وبعض الشافعية للذين اشتروا وجود النية لأن الكتابة كناية.⁵¹ وأما القول الثاني: أن التعاقد والتقاييل بالكتابة غير جائز وهو قول البعض الآخر من الشافعية.⁵² وخامسا الإقالة بالإشارة والمراد بالإشارة هنا هي الإشارة المفهومة لكلا الطرفين المتعاقدين، فأما الإشارة غير المفهومة لكلا الطرفين أو أحدهما فإنها تكون غير معتبرة. واتفق الفقهاء على صحة الإقالة بالإشارة المفهومة إذا كانت صادرة من شخص لا يستطيع الكلام ولا يحسن الكتابة⁵³ لأنها هنا تعتبر وسيلة إلى الإفهام والإفصاح عما يريد في نفسه.

وأما إذا كانت الإشارة المفهومة من الشخص القادر على الكلام، أو الذي يستطيع الكتابة، فقد اختلف الفقهاء على قولين: القول الأول أنه لا يحصل التعاقد والتقاييل بالإشارة، وهو قول العلماء من الحنفية⁵⁴ والشافعية⁵⁵ والمتقدمين من علماء المذهب الحنبلي.⁵⁶ وأما القول الثاني: أن التعاقد والتقاييل يحصل بالإشارة، وهو قول علماء المالكية⁵⁷ والمتأخرين من علماء الحنابلة.⁵⁸

1.6. بعض المسائل المتعلقة بالإقالة عند الحنفية

سنتناول في هذا القسم أهم المسائل المتعلقة بالإقالة.

1. الزيادة المتصلة والمنفصلة على السلعة:

يرى الحنفية أن ولادة المبيعة بعد القبض ليس كولاتها قبل القبض، فلو كانت الولادة قبل القبض كانت الإقالة صحيحة، وأما الإقالة بعد القبض وحصول الزيادة فإن الإقالة تكون باطلة بحال كانت منفصلة. وأما إن كانت الزيادة متصلة فصحيحة عند أبي حنيفة، في حال وجود الرضا ممن له الحق في الزيادة، ويكون حينئذ فسخا، وأما محمد فيقول بأن ولادة المبيعة بعد القبض يجعل الفسخ متعذرا فحينئذ يكون بيعا جديدا، وأما أبو يوسف فإرهاها صحيحة لأن الإقالة عنده بيع.⁵⁹ وذهب بعض الحنفية إلى أن الإقالة لا تصح في حال كانت الزيادة متصلة غير متولدة، كأن اشترى أرضا ثم بنى فوقها بيتا، لأن الزيادة لسيت تابعة للمبيع بل هي مستقلة بذاتها. وكذلك أيضا النماء المنفصل المتولد كأن يبيع بقرة فتلد فالإقالة ليست صحيحة هنا أيضا.⁶⁰

2. في حال هلاك السلعة:

في حال هلاك السلعة أو بيع المبيع، وكان المبيع منقولاً أو لا فهي عند محمد فسخ، لأن بيع المبيع قبل أن يتم القبض باطل، وبما أنه لم يصح البيع يتم حمله على الفسخ. وهي حال هلاك السلعة فالمسؤول عنها من هلك في يده فلو هلك في يدي المشتري ليس للبائع أن يعيد ثمنها.⁶¹

3. لو أصاب المبيع شيئا:

لو أصاب المبيع شيئا بعد أن تسلمه المشتري ثم تمت الإقالة فرأى البائع أن السلعة فيها عيب فحينئذ تمتنع الإقالة عند الحنفية، وكذلك الأمر لو اشترى سلعة ثم وجد المشتري بتلك السلعة عيبا ثم حصل للسلعة عيب آخر عنده سقط حقه في رد السلعة.⁶²

47 منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، كشف القناع عن متن الإقناع (الرياض: دار النصر، 1968)، 249/5.

48 ينظر فتح القدير لابن الهمام: 461/5.

49 محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (دمشق: دار الفكر، د.ت)، 3/3.

50 المرادوي، الإنصاف، 264/4.

51 أبو زكريا محيي الدين بن شرف النووي، المجموع شرح المهذب (القاهرة: مطبعة التضامن الأخوي، 1928)، 154/9.

52 النووي، المجموع، 154/9.

53 ابن نجيم زين الدين بن إبراهيم، الأشباه والنظائر (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999)، 296.

54 ابن نجيم، الأشباه والنظائر، 296.

55 الزركشي بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الشافعي، المنتور في القواعد الفقهية (الكويت: شركة الكويت للصحافة، 1985)، 166/1.

56 عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، المغني (القاهرة: مكتبة القاهرة، 1968)، 22/7.

57 شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل الكبير (دمشق: دار الفكر، 1992)، 229/4.

58 البهوتي، كشف القناع، 249/5.

59 فخر الدين الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، 1895)، 72/4.

60 علي حيدر خواجه أمين أفندي، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، 166/1.

61 السرخسي، المبسوط، 31/13.

62 ابن الهمام، فتح القدير، 491/6.

4. رد المبيع معيباً:

لو اشترى شخص بناءً ثم عدل عليه بأن فتح نوافذ جديدة أو عدل تصميم المنزل لكان للبائع الخيار في رفض الإقالة أو قبولها وكذلك الأمر يكون للمشتري نفس الخيار في حال حدوث شيء للمبيع بعد العقد وقبل أن يتم القبض.⁶³ ويرى الحنفية أن تلف المبيع يمنع من صحة الإقالة وأما في حال تلف الثمن أو هلاكه فلا يمنع من الإقالة.⁶⁴

5. الإقالة بزيادة أو بنقص أو تغير جنس الثمن:

إن الإقالة بحصول زيادة على الثمن أو حصول نقص فيه أو بغير جنس الثمن لا تصح الإقالة،⁶⁵ وأما من رأى أن الإقالة هي بيع فقد أجاز أن تكون بأكثر من الثمن الأول.⁶⁶

6. رد الأصل دون ما اتصل به:

لو رد المشتري بستاناً دون رد الثمار هل تصح الإقالة؟ لا يصح ذلك كون رد الأصل بدون ما نتج عنه يكون ربا لأن المشتري يكون قد أخذ زيادة دون أن يعطي مقابلاً فلذلك يمتنع الرد.⁶⁷

7. الإقالة قبل أن يتم قبض المبيع:

قام الحنفية في هذه المسألة بالتفريق بين المبيع إذا كان منقولاً أم عقاراً فقد منعوا بيع المبيع قبل قبضه إذا كان منقولاً وسمحوا بذلك إن كان عقاراً، وأما من رأى أن الإقالة هي فسخ للعقد لم يمنع من الإقالة، وهذا ما ذهب إليه معظم الحنفية.⁶⁸ وهناك من الحنفية من رأى أن الإقالة هي بيع، وهو مذهب الإمام أبي يوسف فمنع في أحد قوليه أن تتم الإقالة في الأموال المنقولة قبل قبضها.⁶⁹

8. الصلح على رأس مال الإقالة⁷⁰

إذا تصالح المتعاقدان على رأس المال دون أي زيادة أو نقصان، فيعتبر ذلك عند بعض العلماء فسخاً للعقد ورفعاً له، ومثاله: اشترى بيتاً بمئة ألف درهم ثم اصطح المتعاقدان على أن يأخذ البائع بيته والمشتري ماله دون زيادة أو نقصان جاز ذلك.⁷¹

9. الإقالة في التجارة الإلكترونية

التجارة الإلكترونية هي إحدى أسرع التجارات نمواً في العصر الحالي، حيث أصبحت العديد من المعاملات التجارية تتم عبر الإنترنت. ومع تزايد هذه المعاملات، ظهرت بعض القضايا المتعلقة بحقوق المستهلك، أبرزها مسألة الإقالة أو فسخ العقد في حالة عدم تطابق السلعة المشتراة مع الوصف المعروض أو وجود عيوب غير ظاهرة عند الشراء.

10. الإقالة في بيع العقارات عن بعد

بيع العقارات عن بعد هو أحد أنواع المعاملات التجارية التي ظهرت مع التوسع في التجارة الإلكترونية واستخدام التكنولوجيا في المعاملات المالية. يُقصد ببيع العقار عن بعد أن يتم بيع العقار دون أن يتمكن المشتري من معاينته شخصياً، بل يتم عبر الإنترنت أو باستخدام وسائل أخرى عن بُعد مثل الصور، الفيديوهات، أو التوصيفات النصية. قد يحدث هذا عندما يقوم المشتري بشراء عقار لم يره بنفسه، بناءً على صور أو تفاصيل مقدمة من البائع أو الوكيل العقاري.

⁶³ السرخسي، المبسوط، 166/25.

⁶⁴ المرغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي، 55/3.

⁶⁵ ابن الكمال، فتح القدير، 490/6.

⁶⁶ أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري، المحلى بالآثار (بيروت: دار الفكر، د.ت.)، 487/7.

⁶⁷ السرخسي، المبسوط، 104/13.

⁶⁸ السرخسي، المبسوط، 167/25.

⁶⁹ الكاساني، بدائع الصنائع، 307/5.

⁷⁰ السرخسي، المبسوط، 46/21.

⁷¹ محمد صدقي بن أحمد بن محمد آل بورنو أبو الحارث الغزي، موسوعة القواعد الفقهية (بيروت: مؤسسة الرسالة، بيروت، 2003)، 246/6.

11. الإقالة في التأمين

هي عبارة عن فسخ العقد بين المؤمن والمستفيد من التأمين (أو المؤمن عليه) برضا الطرفين، وذلك في حالة وجود خطأ أو غش أو اتفاق على إنهاء العقد بعد توقيعه. تعتبر الإقالة في مجال التأمين أحد المفاهيم القانونية التي تهدف إلى حماية الأطراف من استمرارية التعاقد في حال كانت هناك أسباب مشروعة للفسخ.

12. الإقالة في عقود الخدمات

في بعض الأحيان، يتم التعاقد على خدمة معينة، مثل أعمال الصيانة أو الاستشارات، لكن الخدمة المقدمة لا تتناسب مع الاتفاق. قد يقرر العميل أو الموفر أن الإقالة هي الحل الأنسب.

13. الإقالة في المعاملات المصرفية الإسلامية

في المعاملات المصرفية الإسلامية، مثل تمويل المراجعة أو التمويل الشخصي، قد يكتشف العميل بعد فترة من التعاقد أن الشروط غير ملائمة له، أو أن هناك خللاً في الحسابات.

الخاتمة

تعتبر الإقالة من الأحكام الفقهية المهمة التي تساهم في تيسير المعاملات المالية وتخفيف الأعباء عن الأطراف المتعاقدة. وقد أظهرت الدراسة أن هناك اختلافاً في تفسير الإقالة في المذهب الحنفي، حيث ينظر إليها البعض على أنها فسخ للعقد الأصلي، في حين يرى آخرون أنها تعد عقداً جديداً، وذلك اعتماداً على الظروف المحيطة بالعقد وشروطه. ويشمل تطبيق الإقالة عقود البيع وأنواعاً أخرى من العقود مثل الإجارة والشراكة، مما يؤكد دورها في تسهيل العمليات التجارية. ويتطلب تنفيذ الإقالة توافر رضا وتوافق بين الطرفين، مما يعزز مبدأ التراضي الذي يعد أحد الأسس الجوهرية في الشريعة الإسلامية. وبذلك تُعد الإقالة وسيلة مشروعة لإزالة الضرر وتصحيح الأخطاء المالية، مما يبرز سعي الفقه الإسلامي إلى تحقيق العدل والمصلحة المتبادلة بين المتعاقدين، مع الحفاظ على مرونته في مواجهة تطورات الحياة المعاصرة. وتبين لنا في هذا البحث أن أحد أهم مقاصد الشريعة الإسلامية هو التيسير على العباد في معاملاتهم وخصوصاً المعاملات المالية وذلك من خلال إتاحة المجال أمام البائع والمشتري بالتراجع عن العقد من خلال الإقالة ويمكن إجمال نتائج البحث من خلال الآتي: أنه يمكن العدول عن العقد سواء أكان ذلك العدول من قبل البائع أو المشتري شريطة رضا الطرف الآخر. والأرجح في معنى الإقالة أنها إقالة للعقد سواء كان عقد بيع أم غيره. وفي حال كان المبيع معيباً فينظر في يد من تعرض للعيب ويكون هو المسؤول عن ذلك. وأن يتم رد المبيع وأخذ الثمن دون زيادة أو نقصان. والإقالة ممكنة قبل القبض وبعده.

المصادر والمراجع

- ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد. شرح فتح القدير على الهداية. المجلد 7. القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، الطبعة 1، 1970/1389.
- ابن عابدين، محمد أمين. حاشية رد المحتار على الدر المختار. المجلد 6. القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، الطبعة 6، 1966/1385.
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن محمد. المغني. القاهرة: مكتبة القاهرة، الطبعة 1، 1968/1387.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب. المجلد 15. الخواشي: لليازجي وجماعة من اللغويين، بيروت: دار صادر، الطبعة 3، 1993/1413.
- ابن نجيم زين الدين بن إبراهيم، الأشباه والنظائر، بيروت: دار الكتب العلمية، 1999/1419.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد. البحر الرائق شرح كنز الدقائق. المجلد 8. الوافية، بيروت: دار الكتاب الإسلامي، الطبعة 2، د.ت.
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري، المحلى بالآثار، بيروت: دار الفكر، د.ت.
- أمين أفندي، علي حيدر خواجه. درر الحكام في شرح مجلة الأحكام. المجلد 4. بيروت: دار الجيل، الطبعة 1، 1991/1411.
- الأنصاري، محمد بن قاسم. الهداية الكافية الشافعية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية. بيروت: المكتبة العلمية، الطبعة 1، 1931/1349.
- البايزي، أكمل الدين محمد بن محمد بن محمود. العناية شرح الهداية. المجلد 10. القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، الطبعة 1، 1970/1389.
- البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس. كشف القناع عن متن الإقناع. المجلد 6. الرياض: مكتبة النصر الحديثة، 1968/1387.
- الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير. المجلد 4. دمشق: دار الفكر، د. ت.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله. المنثور في القواعد الفقهية. المجلد 3. الكويت: شركة الكويت للصحافة، الطبعة 2، 1985/1405.
- الزيلعي، فخر الدين. تبين الحقائق شرح كنز الدقائق. المجلد 6. القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، الطبعة 1، 1895/1313.
- السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل. المسوط. المجلد 31. بيروت: دار المعرفة، الطبعة 1، 1993/1413.
- الطرابلسي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل الكبير. المجلد 6. دمشق: دار الفكر، الطبعة 3، 1992/1412.
- الغزي، محمد صدقي بن أحمد. موسوعة القواعد الفقهية. المجلد 12. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة 1، 2003/1423.
- القيومي، أحمد بن محمد بن علي المقرئ. المصباح المنير. المجلد 2. بيروت: دار الكتب العلمية، 1978/1398.
- المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف. المجلد 12. القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، الطبعة 1، 1955/1374.
- المرغيناني، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل. الهداية في شرح بداية المبتدي. المجلد 4. بيروت: دار احياء التراث العربي، د. ت.
- الميداني، عبد الغني الغنيمي الدمشقي. اللباب في شرح الكتاب. المجلد 4. بيروت: المكتبة العلمية، 1972/1391.
- النووي، محيي الدين بن شرف. المجموع شرح المهذب. المجلد 9. القاهرة: مطبعة التضامن الأخوي، الطبعة 1، 1928/1346.

Kaynakça

- Babertî, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. el-İnkale Şerhi Hidâye. 10 cilt. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Oğulları Kütüphanesi ve Matbaası, 1. baskı, 1389/1970.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. İdrîs. Keşfü'l-Kınâ' 'an Metni'l-İknâ'. 6 cilt. Riyad: Nasr el-Hadis Kütüphanesi, 1387/1968.
- Dasûkî, Muhammed b. Ahmed b. Arfe. el-Kebîr Şerhi Haşiyesi. 4 cilt. Dimashk: Dar al-Fikr, ts.
- Emin Efendi, Ali Haydar. Dürrü'l-Hukkâm Şerhi Mecelletü'l-Ahkâm. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1. baskı, 1411/1991.
- Ensârî, Muhammed b. Kâsım. el-Hidâyetü'l-Kâfiye eş-Şâfiye li-Beyânî Hakâiki'l-İmam İbn Arefe'l-Vâfiye. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1. baskı, 1349/1931.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Makrî. el-Misbâhü'l-Münîr. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1398/1978.
- Gazzî, Muhammed Sıdkî b. Ahmed. Mavsûatu'l-Kavâidü'l-Fıkhiyye. 12 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. baskı, 1423/2003.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin. Reddü'l-Muhtâr Haşiyesi. 6 cilt. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Oğulları Kütüphanesi ve Matbaası, 6. baskı, 1385/1966.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd el-Endelüsî el-Kurtubî ez-Zâhirî. el-Muhallâ bi'l-Âsâr. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. el-Muğnî. Kahire: Kahire Kütüphanesi, 1. baskı, 1387/1968.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim. Lisânü'l-Arab. 15 cilt. Haşiyeler: Liyâzîcî ve Dilciler Grubu, Beyrut: Dâr Sâdır, 3. baskı, 1413/1993.
- İbn Necîm, Zeyneddin b. İbrahim. el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzü'd-Dekâik. 8 cilt. Vâfiye, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2. baskı, ts.
- İbn Necîm, Zeyneddin b. İbrahim. el-Eşbâh ve'n-Nezâir. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999.
- İbnü'l-Hümâm, Muhammed b. Abdülvâhid. Fethu'l-Kadir Şerhi. 7 cilt. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Oğulları Kütüphanesi ve Matbaası, 1. baskı, 1389/1970.
- Merdâvî, Alâeddin Ebû'l-Hasan Ali. el-İnsâf fî Ma'rifeti'r-Râcih mine'l-Hilâf. 12 cilt. Kahire: es-Sünne el-Muhammediyye Matbaası, 1. baskı, 1374/1955.
- Mergînânî, Ali b. Ebû Bekir b. Abdülcelîl. el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedi. 4 cilt. Beyrut: Dârü İhyâ't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Meydânî, Abdü'l-Ganî el-Guneymî ed-Dımaşkî. el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb. 4 cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1391/1972.
- Nevevî, Muhyiddin b. Şeref. el-Mecmû' Şerhi'l-Mühezzeb. 9 cilt. Kahire: et-Tadamun el-Ukhuvî Matbaası, 1. baskı, 1346/1928.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. el-Mebsût, 31 cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1. baskı, 1413/1993.
- Trablusî, Şemsüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman. Mevâhibü'l-Celîl Şerhi Muhtasarı Halîl. 6 cilt. Şam: Dârü'l-Fikr, 3. baskı, 1412/1992.
- Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Abdullah. el-Mensûr fî'l-Kavâidü'l-Fıkhiyye. 3 cilt. Kuveyt: Kuveyt Basın Şirketi, 2. baskı, 1405/1985.
- Zeylâî, Fahreddin. Tebyînü'l-Hakâik Şerhi Kenzü'd-Dekâik. 6 cilt. Kahire: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1. baskı, 1313/1895.

İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî'nin (ö. 972/1564) *Risâle fi hel yecûzu vaslû'l-isti'âze bi'l-besmele em lâ* Adlı Eseri: Tahkîk ve Değerlendirme

Harun Abacı
Hatice Taşlıcalı

Öz

Konu ve Amaç: İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî hakkında kaynaklarda çok az bilgi yer almaktadır. Ayrıca onun birçok eseri henüz yazma halindedir. Onun unutulmaya yüz tutmuş ve tek bir nüshası tespit edilen eserlerinden biri de *Risâle fi hel yecûzu vaslû'l-isti'âze bi'l-besmele em lâ* adlı çalışmasıdır. Bu çalışma, sadece iki varaktan meydana gelmektedir. Ancak bu iki varak, meseleyi en özlü ve anlaşılır bir şekilde ortaya koymaktadır. Risâlenin konusu, kıraat kaynaklarında *vakf* ve *ibtidâ* başlığı altında ele alınmaktadır. Çalışmanın amacı, İbnü'n-Neccâr'ın bu özgün risâlesini akademik bir tahkik sürecinden geçirerek bilim dünyasına kazandırmak, bu eserin kıraat ilmi içerisindeki yerini değerlendirmek ve müellifin bu alandaki katkılarını ortaya koymaktır. Ayrıca, eserin unutulmaya yüz tutmuş kıraat literatürüne dair günümüz araştırmalarına ışık tutacak bir kaynak olma potansiyelini vurgulamaktır.

Yöntem: Bu çalışma, literatür taraması ve kaynak tahliline dayanmaktadır. Bu çalışmada, İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî'nin *Risâle fi hel yecûzu vaslû'l-isti'âze bi'l-besmele em lâ* adlı eserinin tahkiki ve değerlendirilmesi için klasik metin tahkiki yöntemleri kullanılmıştır. İlk olarak, risâlenin mevcut yazma nüshası incelenmiş, metnin transkripsiyonu yapılmış ve doğru okunmasını sağlamak için metin tenkidi uygulanmıştır. Eserde geçen kavramlar ve konular, kıraat literatüründe "vakf ve ibtidâ" bağlamında ele alınmış ve diğer klasik kaynaklarla karşılaştırılarak metin içerisindeki görüşlerin bağlamı tespit edilmiştir. Müellifin hayatı, ilmi birikimi ve kıraat literatüründeki yeri hakkında bilgi sağlamak amacıyla biyografik kaynaklar ve ilgili literatür taranmıştır. Ayrıca, risâlenin içerik analizi yapılmış, ele alınan konunun kıraat ilmi açısından önemi ortaya konulmuş ve eser günümüz okuyucusu için anlaşılır hale getirilmiştir. Son olarak, elde edilen bulgular değerlendirilmiş ve eserin kıraat ilmine olan katkıları tartışılmıştır.

Bulgular: *Vakf* ve *ibtidâ* konusu, genel kıraat kaynaklarında ele alındığı gibi, bu alanda yazılmış müstakil çalışmalara da konu olmuştur. Bu mesele, yalnızca isti'âze ile besmele arasındaki ilişkiyi değil, tüm âyetler arasındaki *vakf* ve *ibtidâ* vecihlerini rivayetlere dayalı olarak kapsamaktadır. Ancak, İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî'nin *Risâle fi hel yecûzu vaslû'l-*

Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir, Pamukkale/Denizli, harunabaci@pau.edu.tr

Yüksek Lisans Öğrencisi, Pamukkale Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kur'an-ı Kerim

Okuma ve Kıraat İlmi, Pamukkale/Denizli, htctaslicali@gmail.com



Assoc. Prof. Dr., Pamukkale University, Department of Basic Islamic Sciences, Tafsir, Pamukkale/Denizli, harunabaci@pau.edu.tr

Graduate Student, Pamukkale University, Department of Basic Islamic Sciences, Theology of Qur'anic Reading and Qiraat, Pamukkale/Denizli, htctaslicali@gmail.com



This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.



Abacı, Harun-Taşlıcalı, Hatice. "İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî'nin (ö. 972/1564) *Risâle fi hel yecûzu vaslû'l-isti'âze bi'l-besmele em lâ* Adlı Eseri: Tahkîk ve Değerlendirme". *Mutalaa* 4/1 (Aralık 2024), 14-28.

ORC ID: orcid.org/0000-0003-2259-5722

ROR ID: ror.org/01etz1309



ORC ID: orcid.org/0009-0009-4592-0066

ROR ID: ror.org/01etz1309

DOI: ... doi.org/10.5281/zenodo.14582536



Geliş tarihi: 14.10.2024

Kabul tarihi: 22.12.2024

isti'âze bi'l-besmele em lâ adlı eseri, tüm âyetler arasındaki *vakf* ve *ibtidâ* konusunu ele almamış; konuyu yalnızca *isti'âze* ile *besmele* arasındaki ilişki ve *besmeleden* âyete geçişle sınırlı tutmuştur. *Risâle*, bu dar kapsamına rağmen, ele aldığı meseleyi özlü ve anlaşılır bir şekilde açıklamasıyla dikkat çekmektedir. Ayrıca, bu *risâle*, İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî'ye ait tek nüshası bilinen bir eser olması nedeniyle özel bir öneme sahiptir.

Sonuç: Kıraat âlimlerin tümü, bu üçü arasında *vakf* ve *ibtidâyı* câiz görürken *vasl* konusunda ihtilaf etmiştir. Çünkü *isti'âze* ve *besmele* hem konu hem de amacı itibariye kendisine başlanılan âyette farklı olduğu için aslolan *vakf* ve *ibtidâ* yapılmasıdır. Ancak okuyuşun daha akıcı olmasını sağlamak amacıyla bunlar arasında *vasl*ın mümkün olduğu kıraat âlimlerinin çoğunluğu tarafından kabul gören bir husustur. Bununla birlikte bazı kıraat âlimleri, *isti'âze* ve *besmelede* *vasl* câiz görmemişlerdir. İşte söz konusu *risâle*, câiz görmeyenlere bir reddiye sadedince kaleme alınmış ve konuya açıklık getirmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Tefsir, Kıraat, Tecvid, İbnü'n-Neccâr, İsti'âze, Besmele, Vasl.*

Ibn al-Najjar al-Futuhî's (d. 972/1564) work titled *Risâla fi hal yajûzu vasl al-isti'âdhah bi al-basmala am lâ*: Editing and Criticism

Abstract

Subject and Purpose: Ibn al-Najjar al-Futuhî is a scholar about whom historical sources provide limited information. Many of his works remain in manuscript form, and one such work, *Risâlah fi hal yajûzu vasl al-isti'âdhah bi-al-basmala am lâ*, has a unique status due to its singular manuscript copy. Although it consists of only two folios, the work comprehensively addresses its subject in a concise and clear manner. The treatise explores whether it is permissible to connect *isti'âdhah* with *basmala* in Qur'anic recitation, a topic discussed under the rubric of *waqf wa ibtidâ'* (pausing and resuming) in Qur'anic sciences. The study aims to subject this treatise to rigorous academic editing, evaluate its place in Qur'anic recitation studies, and highlight the author's contributions to the field. Additionally, it emphasizes the potential of this work as a resource for contemporary research in the largely forgotten Qur'anic literature.

Method: This study employs a combination of literature review and textual analysis. Classical methods of textual editing are applied to evaluate Ibn al-Najjar's treatise. The extant manuscript copy is scrutinized, transcribed, and subjected to critical editing to ensure accurate reading. Key concepts and themes are analyzed in the context of *waqf wa ibtidâ'* in Qur'anic sciences, with references to other classical sources to elucidate the treatise's context and arguments. The study also incorporates biographical research to provide insights into the author's scholarly legacy and his contributions to Qur'anic sciences. The content of the treatise is analyzed to assess its significance within the discipline of Qur'anic recitation, making it accessible and understandable to modern readers. Finally, the findings are evaluated to discuss the work's impact on the study of Qur'anic recitation.

Results: The topic of *waqf wa ibtidâ'* has been widely covered in general Qur'anic sources and in independent studies. While it encompasses the rules governing pauses and resumptions in all verses, Ibn al-Najjar's treatise focuses narrowly on the relationship between *isti'âdhah* and *basmala* and the transition from *basmala* to a verse. Despite its limited scope, the treatise stands out for its concise and precise explanation of the issue. Furthermore, this treatise is significant as the sole known work of Ibn al-Najjar on this subject, marking its unique contribution to the field. The majority of Qur'anic scholars affirm that pausing and resuming between *isti'âdhah*, *basmala*, and the subsequent verse is permissible, with differing opinions on the permissibility of connecting these elements. Some scholars oppose the connection, arguing that *isti'âdhah* and *basmala* differ in purpose and context, thus warranting separation. However, the connection is generally accepted for smoother recitation. Ibn al-Najjar's treatise counters those who disallow the connection, clarifying the permissibility and rationality of this practice.

Conclusions: The treatise contributes significantly to the study of Qur'anic recitation by providing a focused discourse on a debated aspect of *waqf wa ibtidâ'*. Its concise nature and clear articulation enhance its value as a reference for scholars and students of Qur'anic sciences. Furthermore, by addressing the permissibility of connecting *isti'âdhah* with *basmala*, the work enriches the understanding of recitational practices and

highlights the diversity of scholarly opinions in the field. This study underscores the treatise's importance as a neglected yet valuable piece of Qur'anic literature.

Keywords: *Tafsir, Qiraat, Tajwid, Ibn al-Najjâr, Istiâdhah, Basmala, Wasl.*

Giriş

Bu çalışmada, kıraat ilminin temel konularından biri olan *vakf* (durak), *ibtidâ* (başlama) ve *vasl* (birleştirme) meselelerini ele alan *Risâle fi hel yecûzu vaslû'l-isti'âze bi'l-besmele em lâ* adlı eser tahkik edilerek değerlendirilmiştir. Söz konusu risâlede, istiâze, besmele ve ardından gelen âyet arasındaki *vakf*, *ibtidâ* ve *vasl* vecihleri ihtisar edilmiş bir şekilde ele alınmıştır. Klasik kıraat kaynaklarında ve özellikle *vakfile ibtidâ* konusuna dair kaleme alınmış müstakil eserlerde bu mesele geniş ve detaylı bir biçimde incelenmiştir. Ancak müellif, kendisine yöneltilen spesifik bir soruya, bu klasik kaynaklardan özetleme yaparak kısa ve öz bir yanıt niteliğinde bu risâleyi kaleme almıştır.

Bu çalışmanın temel amacı, hakkında oldukça sınırlı bilgi bulunan ve eserleri büyük oranda unutulmuş olan İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî'nin bu kıymetli risâlesini gün yüzüne çıkarmaktır. Bunun yanı sıra, önceki kıraat literatüründe dağınık ve karmaşık bir şekilde ele alınmış olan istiâze-besmele-âyet üçlemesi arasındaki *vakf*, *ibtidâ* ve *vasl* vecihlerini en özlü ve anlaşılır bir şekilde ortaya koyan bu risâlenin neşri ile, meselenin daha geniş bir okuyucu kitlesi tarafından kavranması hedeflenmiştir. Müellif, bu risâleyi, istiâze ile besmele ve besmele ile âyet arasında *vasl* yapılmasını câiz görmeyen görüşlere bir reddiye olarak kaleme almıştır. Bu nedenle risâle, *vasl* vecihlerine dair görüşleri ön plana çıkarırken, *vakf* ve *ibtidâ* vecihlerini de tamamen ihmal etmemiştir.

Risâlenin bilinen tek nüshası, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Esad Efendi Koleksiyonu'nda, 3639 numaralı mecmuanın 15a-16a varakları arasında yer alan iki varaklık bir yazmadır.

Bu çalışma çerçevesinde, müellifin hayatı, ilmî birikimi ve kıraat literatüründeki yeri hakkında bilgi verilmiş; yazmanın teknik özellikleri ayrıntılı bir şekilde tanıtılmıştır. Ayrıca risâlenin içeriği incelenmiş, tahkik edilmiş metin, kıraat ilmi açısından taşıdığı önemle birlikte bilim dünyasına kazandırılmıştır. Çalışma, hem risâlenin hem de müellifin kıraat literatürüne olan katkılarının ortaya konulmasını hedeflemektedir.

1. Araştırma ve Değerlendirme

1.1. Müellifin Hayatı

Tam adı, Ebû Bekr (Ebü'l-Bekâ) Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz el-Fütûhî olan İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî, 898/1492 yılında Kahire'de doğmuştur. İlk eğitimini, Hanbelî mezhebine mensup olan ve Kahire'de kâdıkkudâtlık görevini üstlenen babası ile şehrin diğer seçkin âlimlerinden almıştır. Eğitim hayatının ilerleyen dönemlerinde ilim tahsili için Şam'a gitmiş ve burada bir süre kalarak çeşitli ilimlerde kendini geliştirmiştir.

İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî, özellikle fıkıh, usûl ve Arap dili grameri gibi İslâmî ilimlerde yaşadığı dönemin Hanbelî mezhebine mensup en önde gelen âlimlerinden biri olarak tanınmıştır. Ayrıca babasının ardından Hanbelî kâdıkkudâtı olarak atanmış ve bu vesileyle yargı, ilim ve fetva işlerinde önemli bir rol üstlenmiştir.

18 Safer 972 (25 Eylül 1564) tarihinde vefat eden İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî'nin cenaze namazı Ezher Camii'nde kılınmış ve vasiyeti üzerine Kahire'deki Türbetü'l-Mücâvirîn'de, Şemseddin el-Alkamî'nin kabri civarına, Zeynüddin el-İrâkî'nin mezarına yakın bir yere

defnedilmiştir. İbnü'n-Neccâr, ilmî birikimi ve mezhebi alandaki katkılarıyla İslâm dünyasında derin izler bırakmış bir âlimdir.¹

1.2. Müellifin Eserleri

1- *Muntehe'l-irâdât fi cem'i'l-Mukni' ma'a't-Tenkih ve ziyâdât:*

Hanbelî fikhına dair Muvaffakuddin İbn Kudâme'nin (ö. 620/1223) *el-Mukni'* ile Ali b. Süleyman el-Merdâvî'nin (ö. 885/1480) *et-Tenkîhu'l-müşbi' fi tahrîri ahkâmî'l-Mukni'* adlı eserlerini bir araya getirip şerh etmiştir. Eser, Hanbelî fakihî Buhûtî'nin (ö. 1051/1641) şerhiyle birlikte Beyrut'ta basılmıştır.

2- *Me'ûnetü üli'n-Nühâ ale'l-Muntehâ:*

Hanbelî fikhına dair kaleme aldığı *Muntehe'l-irâdât fi cem'i'l-Mukni' ma'a't-Tenkih ve ziyâdât* adlı eseri üzerine yazdığı bir şerhtir. Bu eser, Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş, tarafından tahkik edilerek 1995 yılında Beyrut'ta basılmıştır.

3- *Muhtasaru't-Tahrîr fi Usûli'l-Fikh (el-Kevkebü'l-Münîr):*

Merdâvî'nin Hanbelî mezhebinin fikh usûlü kaynaklarından biri olan *Tahrîrü'l-menkûl fi tehziibi ilmi'l-usûl* adlı eserini ihtisar ettiği bir eserdir. Onun bu eseri Muhammed Mustafa Ramazan tarafından tahkik edilerek 2000 yılında Riyad'da basılmıştır.

4- *el-Muhteberü'l-mübteker şerhu'l-Muhtasar (Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr):*

Kendi eseri olan *el-Kevkebü'l-münîr* adlı eseri üzerine yazdığı bir şerhtir. Bu eser, Muhammed ez-Zühaylî ve Nezîh Hammâd tarafından tahkik edilerek 1400/1980 yılında dört cilt halinde Dimaşk'ta basılmıştır.

5- *el-Kavâ'idü'l-Hisân fi İ'râbi Ümmi'l-Kur'ân:*

Fâtiha sûresinin i'râbını ele aldığı bir eserdir. Bu eserin herhangi bir neşri tespit edilememiştir. 26 varaklık bir yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi bölümünde 3825 nolu müstakil bir mecmua halinde mevcuttur.

6- *el-İfhâm fi Şerhi Bâbi Vakfi Hamza ve Hişâm:*

Şâtıbî'nin (ö. 590/1194) Ebû Amr ed-Dânî'nin *et-Teyisîr fi'l-kurâ'âtî's-sebinin* manzum hâle dönüştürdüğü *Hırzû'l-emânî* eserinin "Bâbu vakfi Hamza ve Hişâm" bölümünü şerh ettiği bir eserdir. Bu eserin herhangi bir neşri tespit edilememiştir. 27 varaklık bir yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Yahya Tevfik bölümünde 6 nolu mecmuanın 12b-39b varakları arasında mevcuttur.

7- *Gâyetü'l-murâd fi ma'rifeti ihrâci'd-dâd:*

Arapçada telaffuzu en zor harflerden dâd'ın mahreci üzerine kaleme alınmış bir risâledir. Bu eserin herhangi bir neşri tespit edilememiştir. 4 varaklık bir yazma nüshası

¹ Muhammed b. Abdullah İbn Humeyd, *es-Sühûbü'l-vâbile* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 2/854-858; Muhammed Kemaleddin b. Muhammed el-Âmirî Kemâleddin el-Gazzî, *en-Na'tü'l-ekmel* (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1982), 141-142; Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941), 2/1853; Ferhat Koca, "İbnü'n-Neccâr el-Fütühî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Kasım 2024).

Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi bölümünde 3639 nolu mecmuanın 23a-26a varakları arasında mevcuttur.

8- *Risâle fî kırâ'eti kavlihî Te'âlâ "ve Ce'alnâhum E'immeten" hel yecûzu bi'l-yâ:*

Risâle ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً﴾ "Onları önderler yaptık."² âyetinde yer alan ﴿أئمة﴾ kelimesinin ikinci harfinin hemze yerine yâ harfi ile okunmasının câiz olup olmadığı meselesini ele alır. Bu eserin herhangi bir neşri tespit edilememiştir. 2 varaklık bir yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi bölümünde 3639 nolu mecmuanın 16b-17b varakları arasında mevcuttur. Risâlenin başında, mukaddimesinde veya ferağ kaydında eserin ismi zikredilmemektir. Eserin adı, muhtevaya bakılarak kütüphane kataloguna kaydedilmiştir. Bu risâle, tıpkı bu çalışmaya konu olan risâle gibi bir soruya cevap vermek üzere kaleme alınmıştır.

9- *Risâle fî hel yecûzu vaslû'l-isti'âze bi'l-besmele em lâ:*

Bu risâlenin herhangi bir neşri tespit edilememiştir. 2 varaklık bir yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi bölümünde 3639 nolu mecmuanın 15a-16a varakları arasında mevcuttur. Dolayısıyla bu risâle, önceki risâle ile aynı mecmua içinde peş peşe yer almaktadır. Risâlenin baş tarafında eserin adı açık bir şekilde belirtilmiştir. Makalenin tahkik ve inceleme konusu olan bu eser, aşağıda detaylı bir şekilde incelendiği için burada çok kısa bir bilgi ile yetinilmiştir.

İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî'nin eserleri, onun yalnızca bir fıkıh ve usûl âlimi olmadığını, aynı zamanda kıraat ilmi ve Arap dili sahasında da yetkin bir isim olduğunu göstermektedir. Kıraat ilmine dair risâleleri, müellifin bu alanda teori ile pratiği birleştirdiğini, meseleleri sistematik bir yaklaşımla ele aldığını ve kendi dönemindeki tartışmalara özgün katkılar sunduğunu ortaya koymaktadır. Özellikle kısa ve özlü risâleler kaleme alarak kıraat ilminin zor meselelerini anlaşılır hale getirmesi, onun ilmî yaklaşımındaki pratikliği ve anlaşılır üslûbunu yansıtmaktadır. Sonuç olarak, İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî'nin kıraat alanındaki eserleri, kıraat ilmi literatürüne zengin bir katkı sunmakta ve bu disiplinin inceliklerini anlamak isteyen araştırmacılar için önemli bir referans noktası oluşturmaktadır. Onun çalışmaları, kıraat ilminin hem tarihi hem de teorik boyutlarını daha iyi kavramaya imkân tanımaktadır.

1.3. Risâle Fî Hel Yecûzu Vaslû'l-İsti'âze Bi'l-Besmele Em Lâ Adlı Eserin Özellikleri

1.3.1. Eserin Müellife Nisbeti, Telif Sebebi, Konusu Ve Önemi

Eserin mukaddimesinde müellifin ismi açık bir şekilde zikredilmiştir. Mukaddimedede, "فأجاب شيخنا الإمام العالم العلامة المحقق في فنه شمس الدين محمد بن النجار" ifadesi, açıkça eserin müellifinin Şemseddin Muhammed b. Neccâr olduğunu belirtmektedir. Bu açık referans, risâlenin İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî'ye ait olduğunu kesin bir şekilde doğrulamaktadır. Dolayısıyla mukaddimedede yer alan bu bilgi, eserin müellife nispetinde güçlü bir delil teşkil etmektedir.

Eserin yazılış sebebi de yine mukaddimedede açıklanmıştır. Buna göre, müellife besmele ve isti'âze arasındaki *vakf*, *ibtidâ* ve *vasl* vecihleri ile özellikle vaslın cevâzı konusundaki

² el-Enbiyâ 21/73; el-Kasas 28/41.

tartışmalara ilişkin bir soru yöneltilmiştir. Bu risâle, müellifin söz konusu soruya cevap mahiyetinde kaleme aldığı bir metin olarak ortaya çıkmıştır.

Bu risâlenin mevcut nüshası, büyük bir ihtimalle İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî'nin öğrencilerinden biri tarafından istinsah edilmiştir. Eserin bulunduğu mecmuada, risâlenin içerik ve üslûbu, doğrudan müellifin ilmî mirasını yansıttığı gibi, istinsah sürecinin müellifin ilmî çevresindeki talebeler tarafından gerçekleştirildiğini düşündürmektedir. Müellifin kıraat ilmine olan derin vukufiyeti ve özgün yaklaşımı, risâlenin metninde açık bir şekilde hissedilmekte, bu da istinsah eden kişinin müellifin ilmî çevresiyle doğrudan irtibatlı olduğunu göstermektedir.

Mecmuadaki diğer eserlerle olan bağlantılar ve istinsah tarzı, risâlenin belli bir ilmî geleneğin ürünü olarak müellifin ilim halkasında dolaşıma girdiğini ortaya koymaktadır. Bu durum, sadece eserin metnini değil, aynı zamanda müellifin talebeleri arasındaki aktarım ve korunma sürecini de işaret etmektedir. Dolayısıyla bu risâle, yalnızca içeriğiyle değil, aynı zamanda istinsah süreci ve korunmuşluğu ile de İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî'nin ilmî mirasının bir yansıması olarak değerlendirilmelidir.

Risâlede *vakf*, *ibtidâ* ve *vasl* meseleleri, kıraat ilminin genel çerçevesinden ziyade, yalnızca istiâze ve besmele bağlamında ele alınmıştır. Bu yönüyle eser, kıraat ilmi literatüründe özel bir yer teşkil etmekte; konuya dair özlü, sistematik ve anlaşılır bir yaklaşım sunması nedeniyle ayrı bir öneme sahip bulunmaktadır. Eser, hem müellifin ilmî derinliğini hem de tartışmalı bir konudaki açıklık getirme çabasını yansıtarak kıraat literatürüne önemli bir katkı sağlamaktadır.

Vakf kelimesi sözlükte “durmak, bir kelimeyi sonraki kelimedenden ayırmak, kelimenin sonunu harekeden kesmek” anlamlarındadır.³ İstilah olarak *vakf* “okumaya tekrar başlamak amacıyla nefes alacak bir süre kadar sesi kesmektir.”⁴ *İbtidâ* ise sözlükte “başlamak” anlamındadır.⁵ İstilah olarak *ibtidâ* ise vakfın zıddı olup “ilk defa okumaya başlamak, vakftan sonra okumaya devam etmek için yeniden başlamak” demektir.⁶ Vakf anlamında bazen *kat* kavramı da kullanılır.⁷ *Vakf* ve *kat* kavramının karşıtı olan *vasl* sözlükte “bağlamak, birleştirmek” anlamındadır.⁸ İstilahta *vasl* “bir kelimeyi kendisinden sonra gelen kelimeye sesi ve nefesi kesmeden bağlayarak okumak” demektir.⁹

Vakf, *ibtidâya* ve *vasl* meselesi Hz. Peygamber'in sünnetiyle sabittir. Nitekim Hz. Peygamber'in Kur'ân okurken âyet sonlarında dura dura okuduğu nakledilmektedir. Ayrıca sahâbenin, tıpkı Kur'ân'ın tilâveti gibi vakf yapılması gereken yerleri de Hz. Peygamber'den öğrendiklerini ifade ettiklerine dair rivayetler bulunmaktadır.¹⁰ Kıraat

³ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), 9/359.

⁴ Ebü'l-Ĥayr Şemsüddin Muĥammed b. Muĥammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-ķırââti'l-aşr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/239; Muhammed b. A'lâ el-Fârûkî el-Hanefî Tehânevî, *Keşşâfu ıstılahâti'l-fünûn* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), 1/959.

⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/172.

⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-ķırââti'l-aşr*, 1/239; Tehânevî, *Keşşâfu ıstılahâti'l-fünûn*, 1/959.

⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-ķırââti'l-aşr*, 1/239.

⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 11/388.

⁹ Tehânevî, *Keşşâfu ıstılahâti'l-fünûn*, 1/959.

¹⁰ Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Ebü Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1405/1985), 6/302; Ebü İsâ Muhammed b. İsâ

imamları ve âlimler de *vakf*, *ibtidâ* ve *vasl* meselesini bilmenin önemine işaret etmiş, kaynaklarda bu meseleye geniş yer vermişlerdir.

Vakf genel olarak iki kısma ayrılır:

- a) *el-Vakfü'l-ıztırârî*: Nefesin yetmemesi gibi gerekli bir durumda yapılan vakftir.
- b) *el-Vakfü'l-ihdiyârî*: Âyetlerde lafız ve mânanın tamamlandığı yerlerde yapılan vakftir.¹¹

Bu iki tür *vakf*, çeşitli şekillerde gruplandırılmıştır. Kıraa âlimlerinin çoğunluğuna göre bunlar, “tam, kâfi, hasen, kabîh” diye dört kısma ayrılır. Bu dört kısım yanında “tam muhtâr, kâfi câiz, hasen kabîh metrûk, tam ve benzeri, nâkıs ve benzeri, hasen ve benzeri, tam ve etem, kâfi ve ekfâ, hasen ve ahsen, sâlih ve aslah, kabîh ve akbah, tamam, ceyyid, mefhum” gibi kısımlardan da söz edilmiştir.¹²

Vakf ve *ibtidâ* konusunda öne çıkan ve günümüze ulaşan temel kaynaklar şunlardır:

- 1- Ebû Amr b. Alâ (ö. 154/770), *el-Vakf ve'l-ibtidâ'*
- 2- Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940), *Kitâbü İzâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ'*
- 3- Dâni (ö. 444/1053), *el-Müktefâ fi'l-vakf ve'l-ibtidâ'*
- 4- Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî (ö. 560/1165), *İlelü'l-vukûf*
- 5- Ahmed b. Muhammed el-Üşmûnî (ö. 1117/1705), *Menârü'l-hüdâ fi beyâni'l-vakf ve'l-ibtidâ'*

Bu risâlede genel anlamda *vakf* ve *ibtidâ* konularına değinilmemiştir. Bunun yerine, yukarıda belirtildiği üzere mesele yalnızca istiâze, besmele ve âyet üçlemesi bağlamında ele alınmıştır. Kıraat âlimleri, bu üç unsur arasında vakf yapılmasının câiz olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Ancak tartışma, bu unsurlar arasında vasl yapmanın câiz olup olmadığı noktasında ortaya çıkmıştır.

Risâlede ifade edildiği üzere, bazı kıraat âlimleri istiâze ile besmele ve besmele ile âyet arasında vasl yapılmasını câiz görmemiştir. Bu bağlamda, risâlenin, vaslın câiz olmadığını savunan âlimlere yönelik bir reddiye niteliğinde kaleme alındığını söylemek mümkündür. Risâle, bu tartışmada vaslın câiz olduğunu savunan görüşleri destekleyen bir yaklaşımla meseleye açıklık getirmektedir.

İbnü'n-Neccâr'ın açıklamasına göre; istiâze ve besmele arasında *vasl* câizdir. Bunun câiz olmasına engel bir durum söz konusu değildir. Dahası istiâzeden besmeleye geçmek yerine doğrudan âyetten başlamak suretiyle istiâze-âyet arasında da *vasl* yapmak da câizdir. İbnü'n-Neccâr, bu görüşlerini desteklemek üzere klasik kıraat eserlerine atıfta bulunur. Sonuç itibarıyla müellife göre kârî, istiâze ve besmele arasında *vakf* ve *vasl*

Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahih* (Mısır: Şirketu Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bali, 1998), “Fezâilü'l-Kurân”, 23.

¹¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr*, 1/225; Ahmed b. Muhammed Üşmûnî, *Menârü'l-hüdâ fi beyâni'l-vakf ve'l-ibtidâ'* (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evladuhu, 1973), 8-19.

¹² Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım İbnü'l-Enbârî, *İzâhü'l-vakf ve'l-ibtidâ'* (Kahire: Darü'l-Hadis, 2007), 149; Ebû Amr Osman b. Saïd Dâni, *el-Müktefâ fi'l-vakf ve'l-ibtidâ'* (Bağdad: Vizaretü'l-evkaf ve's-şuûni'd-diniyye, 1983), 138-139; Ebû Abdullah Muhammed b. Tayfûr Secâvendî, *İlelü'l-vukûf* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1994), 1/116-132; Üşmûnî, *Menârü'l-hüdâ fi beyâni'l-vakf ve'l-ibtidâ'*, 10.

yapmak hususunda muhayyerdir. Bu konuda tercih, okuyucuya âittir. Dolayısıyla aralarında evleviyet açısından bir fark bulunmamaktadır.¹³

İbnü'n-Neccâr, ﴿أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ مَا نَنْسَخُ﴾ örneğinde olduğu gibi mîm harfi ile başlayan âyete istiâze veya besmele ile *vasl* yapma meselesini özel bir başlık açarak ele alır. Çünkü hem istâze hem de besmelenin son harfleri mîm ile bitmektedir. Dolayısıyla mîm harfiyle başlayan âyete *vasl* durumunda iki mîm harfi yan yana gelecektir. Ayrıca Fâtîha sûresinin ﴿الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿٣﴾ مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ şeklindeki 3. ve 4. âyetlerinde olduğu gibi mîm ile bitip sonraki âyetin mîm ile başladığı âyetler arasında da *vasl* yapılması durumunda iki mîm harfi yan yana gelecektir. İşte böyle bir durumda *vasl*ın nasıl yapılacağı meselesi kıraat âlimleri arasında farklılık arz etmektedir. Bu konuda şu şekilde iki farklı okuyuş bulunmaktadır:

1- *İdgâm-ı Misleyn*: Kıraat âlimlerinden Sûsî'ye (ö. 261/874) göre böyle durumlarda iki mîm birbirine idgâm edilerek okunur.

2- *İzhâr*: Sûsî dışındaki diğer kıraat âlimlerine göre böyle bir durumda iki mîm harfini birbirine idgâm etmeksizin okunur.¹⁴

İbnü'n-Neccâr, istiâze ile besmele arasında *vasl* yapılırken istiâze sonundaki mîm harfinden bâ harfine geçişte tüm kıraat âlimleri izhâr yaparken Şucâ el-Belhî'nin (ö. 190/805) rivâyetine göre Ebû Amr'ın ihfâ yaptığını aktarır. İbnü'n-Neccâr, böyle bir okuyuş ihtilafına yer vererek tüm kıraat âlimlerinin istiâze ile besmele arasında *vasl* câiz gördüğünü ortaya koymaya çalışır. Nitekim *vasl* câiz olmayan bir meselede istiâzenin son harfinin izhâr veya ihfâsı gibi bir ihtilaf söz konusu olmaz.

Netice itibariyle istiâze ve besmele konusunda dört vecih ortaya çıkmaktadır:

- İstiâzede vakf, besmele ile sonraki âyet arasında *vasl*
- İstiâzeden besmeleye *vasl*, besmele ile sonraki âyet arasında vakf ve ibtidâ
- İstiâze, besmele ve sonraki âyetin herbirinde vakf ve ibtidâ
- İstiâze, besmele ve sonraki âyet arasında *vasl*¹⁵

1.3.2. Eserin Üslûbu ve Kaynakları

Bu risâle, üslûp bakımından kıraat ilminin teorik ve pratik meselelerini tartışmaya yönelik sistematik bir yaklaşım sergilemektedir. Müellif, metni boyunca meseleleri net bir şekilde ortaya koymuş ve okuyucunun anlayışını kolaylaştırmak için hem klasik kaynaklara hem de otorite kabul edilen âlimlerin görüşlerine atıfta bulunmuştur. Eserde yer alan sorular ve cevaplar, ilmî bir tartışmanın çerçevesini oluşturacak şekilde kurgulanmış ve kıraat ilminin esaslarına dair derinlikli bir yaklaşım sergilenmiştir. Üslûpta dikkat çeken bir diğer husus ise, müellifin hem mukaddimede hem de konu boyunca kullanılan ifadelerde, edebî bir zarafetle birlikte teknik bir kesinlik gözetmesidir. Kıraat ilminin temel prensiplerine uygun olarak meseleyi dört vecihle ele alan müellif,

¹³ Ebû Bekr Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî, *Risâle fi hel yecûzu vaslû'l-isti'âze bi'l-besmele em lâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 03639-006), 15a-b.

¹⁴ İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî, *Risâle fi hel yecûzu vaslû'l-isti'âze bi'l-besmele em lâ* (Esad Efendi, 03639-006), 15b.

¹⁵ İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî, *Risâle fi hel yecûzu vaslû'l-isti'âze bi'l-besmele em lâ* (Esad Efendi, 03639-006), 16a.

farklı görüşleri karşılaştırmalı bir şekilde sunmuş ve bunları destekleyen rivayetlere yer vermiştir.

İbnü'n-Neccâr, kıraat konusunda tek bir meseleyi tüm vecihleriyle ihtisar bir şekilde ortaya koyar. O, istiâze-besmele-âyet üçlüsü arasındaki *vakf*, *ibtidâ* ve *vasl* meselesini klasik kıraat kitaplarına dayanarak ele alır.

İbnü'n-Neccâr, istiâze ile besmele arasında hem *vakf* ve *ibtidâ* hem de *vasl* vecihlerinin câiz oluşu konusunda hem müellif hem de eserin ismini açık bir şekilde zikrederek şu kaynaklara atıfta bulunur:

1- Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî (ö. 444/1053), *el-Müktefâ fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ*: Bu eser, *vakf* ve *ibtidâ* konusunda yazılmış en önemli kaynaklar arasında yer alır.

2- İbnü'l-Bâziş Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali el-Ensârî el-Gırnâtî (ö. 540/1145), *İknâ*: Mekkî b. Ebû Tâlib'in (ö. 437/1045) *et-Tebsıra fi'l-kırâ'âti's-seb'* ve Ebû Amr ed-Dânî'nin *et-Teysîr fi'l-kırâ'âti's-seb'* adlı kitaplarının temel alınarak kaleme alınmış bir çalışmadır. Bu eser, sadece *vakf* ve *ibtidâ* değil, tüm kıraat konularını içine almaktadır.

3- Sıbtü'l-hayyât Ebû Muhammed Abdullâh b. Ali el-Bağdâdî (ö. 541/1146), *el-Kifâye fi'l-kırâ'âti's-sit*: Adından da anlaşılacağı üzere Kur'ân'ın altı kıraate göre okuyuş vecihlerini ele alan bir eserdir. O, bu eserinde beş mütevâtir kıraat imamlarından İbn Kesîr (ö. 120/738), Nâfi (ö. 169/785), Âsım (ö. 127/745), Kisâ (ö. 189/805) ve Ebû Ebû Amr'ın (ö. 154/771) kıraatine yer verir. Ayrıca yedi mütevâtir kıraat imamlarından Hamza'nın (ö. 156/773) meşhur iki râvisinden biri olan Halef'in (ö. 229/844) kıraatine yer verir. Ancak o, mütevâtir kıraat imamlarından İbn Âmir (ö. 118/736) ve Hamza'nın kıraatlerine yer vermemiştir.

4- Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî (ö. 745/1344) *İkdü'l-leâlî fi'l-kırâ'âti's-seb'î'l-avâlî*: Ebû Amr ed-Dânî'nin *et-Teysîr fi'l-kırâ'âti's-seb'* adlı eseri başta olmak üzere birçok kaynaktan yararlanarak kıraat ilminin özet ve manzum bir şekilde kaleme alındığı bir çalışmadır.

1.3.3. Yazma Nüshanın Özellikleri

Bu risâlenin sadece bir nüshası tespit edilebilmiştir. Bu nüsha, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Koleksiyonu 03639-006 numarada, 190 x 112 (122x65 mm) ebatlı kâğıt üzerine Arap harfli-Nesih yazı türünde 19 satırlı 15'a-16'a varaklar arasında yer almaktadır. Müellifin ismi 15a. varakta zikredilmektedir. Bu risale, içinde bulunduğu mecmuanın 6. risalesidir. Başlıklar, mesele ve müellifin cevap verdiği kısımlar kırmızı mürekkeple belirtilmiştir. Eserin müstensihî ferâğ kaydında yer almamaktadır.

1.3.4. Tahkikli Metin Neşrinde İzlenen Yöntem

Tahkikli (tenkitli) neşri yapılan bu risâlenin sadece tek bir nüshası tespit edildiğinden başka bir nüsha ile mukâbele imkânı olmamıştır. Ancak eserde yapılan alıntılar, atıfta bulunan eserler ile mukâbele edilmiştir. Yapılan alıntılar, nakledilen eserlerle aynı olduğu görülmüştür. Dolayısıyla yapılan alıntılarda hiçbir hata olmadığında dipnotta sadece alıntının kaynağının verilmesiyle yetinilmiştir.

Tahkikli neşirde âyetlerin sûre ve âyet numaraları dipnotta belirtilmiştir. Âyetler, çiçekli parantez içinde harekeli bir şekilde yazılmıştır. Ayrıca âyet dışında gerekli olan

kelimelerde de harekeleme yapılmıştır. Noktalama işaretleri, günümüz Arapça yazım kulları dikkate alınarak ilâve edilmiştir.

Sonuç

İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî'nin *Risâle fi hel yecûzu vaslû'l-isti'âze bi'l-besmele em lâ* adlı eseri, kıraat ilmi literatüründe önemli bir boşluğu dolduran mütevazı bir çalışmadır. Müellif, risâlede yalnızca istiâze, besmele ve âyet üçlemesi arasındaki *vakf*, *ibtidâ* ve *vasl* meselelerine odaklanmıştır; bu konudaki tartışmaları özlü bir şekilde ele alarak okuyucuya sistematik bir perspektif sunmuştur. Eserin dikkat çekici yönlerinden biri, vasl vecihlerine yönelik câiz olup olmama tartışmasında, konuyu daha önceki klasik kaynaklara atıf yaparak geniş bir bağlamda değerlendirmiş olmasıdır.

Müellif, risâledeki meseleleri ele alırken hem kıraat ilmindeki teorik yaklaşımları hem de pratik uygulamaları dikkate almış, meseleye dair âlimlerin ihtilaflarını özenle aktarmıştır. Risâle, gerek bu tartışmalara bilimsel bir derinlik kazandırması, gerekse İbnü'n-Neccâr'ın kıraat ilmine olan katkılarını sergilemesi bakımından oldukça kıymetlidir.

Tahkikli neşir sürecinde, eserin mevcut tek nüshası üzerinden yapılan çalışma, hem risâlenin ilmî değerini ortaya koymak hem de müellifin kıraat literatürüne yaptığı katkıları daha iyi anlamak açısından önem arz etmektedir. Ayrıca, eserde yapılan alıntıların kaynaklarla uyumlu olduğu tespit edilerek, metnin güvenilirliği ve ilmî değeri teyit edilmiştir.

Sonuç itibarıyla, İbnü'n-Neccâr'ın bu eseri, kıraat ilmi literatüründe, özellikle *vakf*, *ibtidâ* ve *vasl* meseleleri bağlamında özgün bir yer işgal etmektedir. Risâle, sadece kıraat âlimleri için değil, aynı zamanda bu alanda araştırma yapmak isteyen ilim talebeleri için de önemli bir kaynak niteliğindedir. Müellifin ilme olan katkısı, kıraat ilminin derinliklerine nüfuz eden bu tarz çalışmalarla daha iyi anlaşılmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s): Harun Abacı – Hatice Taşlıcalı

Finansman / Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Yazar Katkıları / Author Contributions

Çalışmanın Tasarlanması / Designing the Study: Harun Abacı / Author (%50), Hatice Taşlıcalı / Author (%50)

Veri Toplanması / Data Collection: Harun Abacı / Author (%50), Hatice Taşlıcalı / Author (%50)

Veri Analizi / Data Analysis: Harun Abacı / Author (%50), Hatice Taşlıcalı / Author (%50)

Makalenin Yazımı / Writing the Article: Harun Abacı / Author (%50), Hatice Taşlıcalı / Author (%50)

Makale Gönderimi ve Revizyonu / Article Submission and Revision: Harun Abacı / Author (%50), Hatice Taşlıcalı / Author (%50)

Ekler:

1. Risâle fî hel yecûzu vaslû'l-isti'âze bi'l-besmele em lâ Adlı Eserin Tahkiki

رسالة في هل يجوز وصل الاستعاذة بالبسملة أم لا

لابن النجار أبي البقاء تقي الدين محمد بن أحمد الفُتُوحي المصري الحنبلي (ت. 1564/972)

الحمد لله رب العالمين وصلواته وسلامه على خير خلقه محمد وآله وصحبه وسلم.

ما تقول السادة العلماء أئمة القراء رضي الله عنهم أجمعين، هل يجوز وصل الاستعاذة بالبسملة أم لا. فإن بعض الناس أنكروا ذلك وجحدوا أفتونا مأجورين رضي الله عنكم أجمعين.

فأجاب شيخنا الإمام العالم العلامة المحقق في فنه شمس الدين محمد بن النجار بأن قال: الحمد لله الهادي للصواب، أقول وبالله التوفيق.

اعلم أنه يجوز وصل الاستعاذة بالبسملة، إذ لا مانع من ذلك وكذا يجوز الوقف عليها والابتداء بما بعدها بسملة كانت أو غيرها، وقد صرح بمهذين الوجهين جماعة من علماء القراء، منهم الشيخ الإمام الكبير الحافظ أبو عمرو عثمان بن سعيد بن عثمان الداني¹⁶ مؤلف كتاب التيسير وغيره من الكتب النفيسة تعمدته الله برحمته في كتابه المستقى بلاكتفاء، فإنه قال: «الوقف على التعوذ تام، علي آخر البسملة أتم.»¹⁷ ففيه إشارة إلى ترجيح الوصل. ومن صرح بمهذين الوجهين الشيخ الإمام الحافظ الخطيب أبو جعفر محمد بن علي المعروف بابن الباذش¹⁸ في كتابه المسمى بالإقناع، قال: «ولك أن تصل الاستعاذة بالبسملة في نفس واحد [15ظ] وهو أتم»، قال: «ولك أن تقف عليها ولا تصلها بالبسملة وهو أولى لمن مذهبه الترتيل.»¹⁹ ومن صرح أيضا بمهذين الوجهين الأستاذ العلامة أبو حيان²⁰ في قصيدته فقال: «وقف إن شئت من بعد أو صلا.»²¹

فخير القاري بين أن يقف على الاستعاذة وبين أن يصلها بالبسملة، وممن نصَّ على وصل الاستعاذة بالبسملة أيضا الإمام العلامة أبو الفتح عبد الواحد بن حسين بن شيطا البغدادي²² ولم يذكر سواه، وكذا أكثر العراقيين لم يذكروا سوى الوصل، فكيف يجوز لهذا القائل إنكار وصل الاستعاذة بالبسملة، وقد حكاها جماعة من المحققين من علماء هذا الشأن رضي الله عنهم، ورحمته كثير منهم، فما قاله مصادم للمنقول، مخالف للقبول، والله أعلم.

تفريع على وجه الوصل في مذهب السنوسي²³ في إدغام المثلثين: وهو ما إذا التقى ميمان كما في قوله تعالى:

﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ مَلِكٌ يَوْمَ الدِّينِ﴾ أدغم الميم فالميم فكذا في نحو:

¹⁶ أبو عمرو عثمان بن سعيد بن عثمان الداني (ت. 1053/444). انظر: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء (القاهرة: دار الحديث، 2006)، 220/13.

¹⁷ عثمان بن سعيد بن عثمان بن عمر أبو عمرو الداني، المكتفى في الوقف والابتداء (أردن: دار عمار، 2001)، 17.

¹⁸ هو محمد بن علي بن عمر بن محمد بن عمر بن خضر الأنصاري الغرناطي، المعروف بابن الباذش. أحد أئمة القراءات والتفسير في الأندلس. وُلد في غرناطة في القرن الخامس الهجري ونشأ فيها. برع في علم القراءات والتفسير وكان من أعلام هذا الفن في زمانه. عُرف بدقته في جمع الروايات وشرحها، وله إسهامات بارزة في شرح القراءات المتواترة. من أشهر مؤلفاته كتاب الإقناع في القراءات السبع، الذي يعتبر من المصادر الأساسية في علم القراءات. (ت. 1145/540). انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 281/20.

¹⁹ أحمد بن علي الأنصاري الغرناطي ابن الباذش، الإقناع في القراءات السبع (طنطا: دار الصحابة للتراث، 1403)، 51.

²⁰ أبو حيان محمد بن يوسف بن علي الأندلسي (ت. 1344/745). انظر: شمس الدين أبو الخير محمد بن محمد ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1982)، 285/2.

²¹ محمد بن يوسف بن علي أبو حيان الأندلسي، عقد الآلي في القراءات السبع العوالي (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2012)، 65.

²² أبو الفتح عبد الواحد بن حسين بن شيطا البغدادي (ت. 1058/450). انظر: عبد العزيز بن أحمد بن محمد بن علي التميمي أبو محمد الكتاني، ذيل تاريخ مولد العلماء ووفياتهم (الرياض: دار العاصمة، 1409)، 205.

²³ أبو شعيب صالح بن زياد بن عبد الله السنوسي (ت. 874/261). انظر: أحمد بن موسى بن العباس التميمي، أبو بكر بن مجاهد البغدادي ابن مجاهد، السبعة في القراءات (مصر: دار المعارف، 1400)، 100.

﴿أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ مَا نُنْسَخُ﴾ إدغام المثليين كما يجب حذف همد الوصل إذا أوصل بميم ﴿الرَّحِيمِ﴾ نحو:

﴿أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ الْقَارِعَةُ﴾ وما أشبه ذلك.

قلتُ وقد روى شجاع²⁴ عن أبي عمرو بن العلاء²⁵ أحد الاثنية [16و] السبعة رضي الله عنهم أنه كان يقرأ بإخفاء الميم من ﴿الرَّحِيمِ﴾ عند الباء من ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ ولا يتأتى ذلك إلا في حالة الوصل. وهذا نصّ على جواز وصل الاستعاذة بالبسملة، والله أعلم.

تنبيه: اعلم أنه يجوز لك في الاستعاذة مع البسملة والآية أربعة أوجه:

أحدها: قطع الاستعاذة عن البسملة ووصل البسملة بالآية.

الثاني: وصل الاستعاذة بالبسملة والابتداء بالآية.

الثالث: القطع على الاستعاذة ثم على البسملة والابتداء بالآية.

الرابع: وصل الاستعاذة بالبسملة ثم بالآية.

وهو ظاهر كلام الشيخ الإمام الكبير الثقة الأستاذ أبي عبد الله أحمد بن علي المعروف بسبب الخياط²⁶ في كتابه *الكفاية*²⁷ والله أعلم. وقد قرأت بوصل الجميع على شيخنا العلامة شرف الدين صدّقه²⁸ تغمّده الله تعالى برحمته، فلا ينكر وصل الاستعاذة بالبسملة إلا من ليس له قدم راسخ في هذا العلم ومن لا له اطلاع على كتب القراء.

فنعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا ونسأله سبحانه وتعالى أن يوفّقنا لفهم كتابه، إنه على كل شيء قدير وبالإجابة جدير، وهو حسبنا ونعم النصير، وصلى الله على سيدنا محمد البشير النذير وعلى آله وصحبه أُولي العزيمة والتشمير.

²⁴ شجاع بن أبي نصر أبي نعيم البلخي البغدادي (ت. 805/190). انظر: ابن مجاهد، *السبعة في القراءات*، 81؛ شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، *معرفت القراء الكبار على الطبقات والأعصار* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1417)، 96.

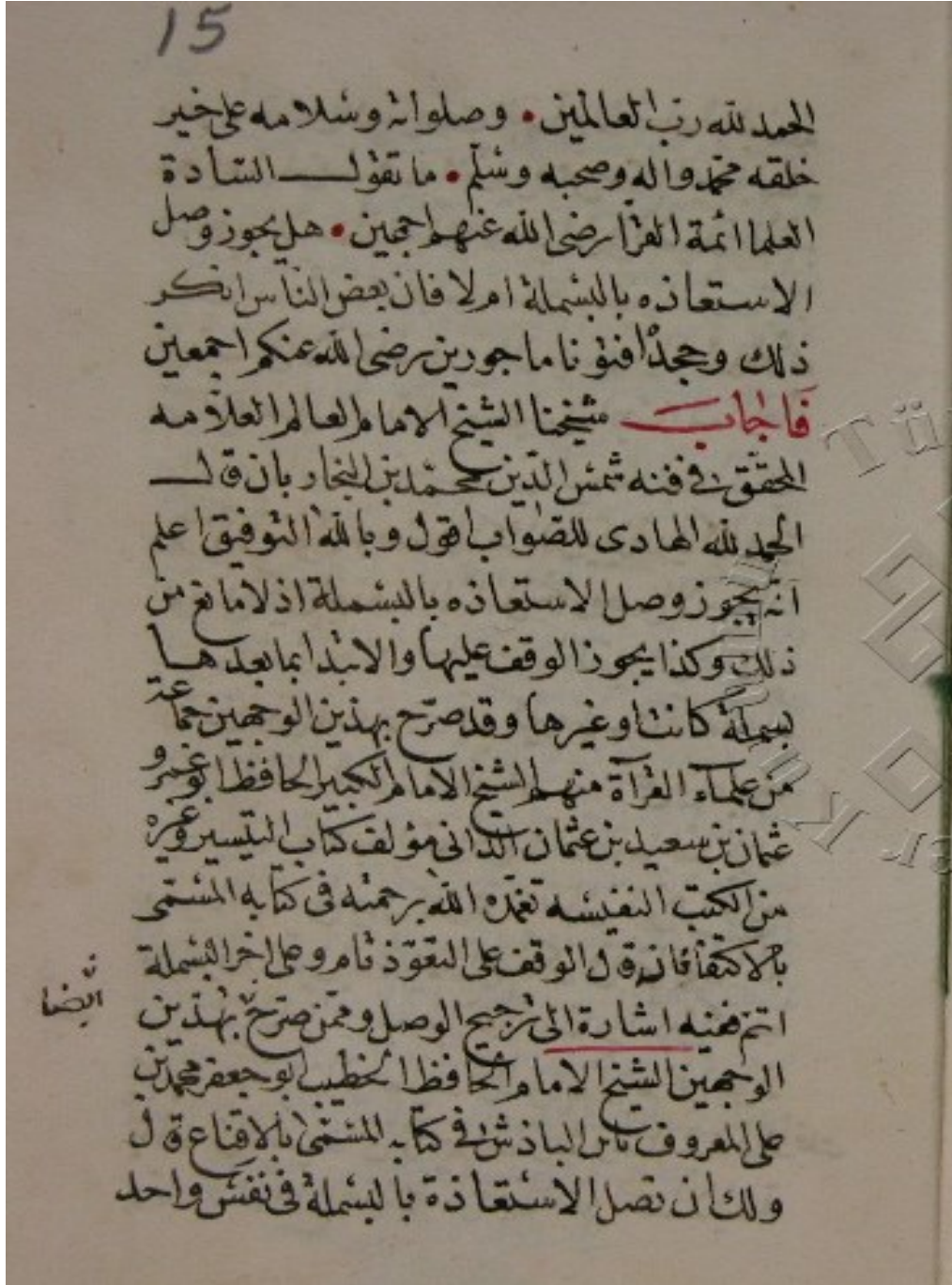
²⁵ أبو عمرو زتان بن العلاء بن عمار المازني البصري (ت. 771/154). انظر: أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي، *طبقات النحويين واللغويين* (القاهرة: دار المعارف، 1954)، 35.

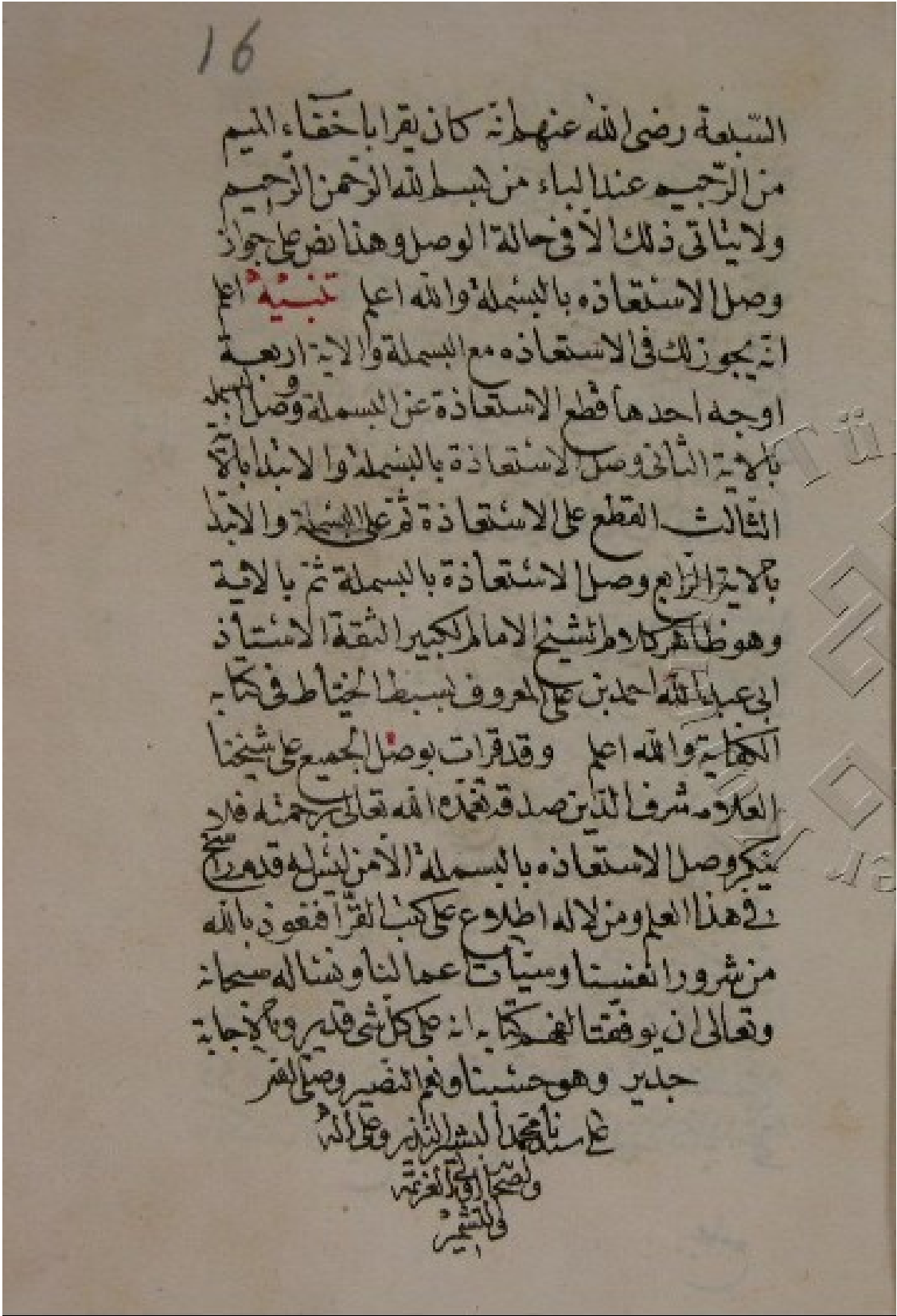
²⁶ سيّط الخياط: أبو محمد عبد الله بن علي أحمد البغدادي (ت. 1146/541). انظر: ابن الجزري، *غاية النهاية في طبقات القراء*، 434/1.

²⁷ أبو محمد عبد الله بن علي أحمد البغدادي سبب الخياط، *الكفاية في القراءات الست* (بيروت: مؤسسة الضحى، 1442)، 66.

²⁸ شرف الدّين عيسى بن أحمد العسكري الصّالحيّ (ت. 1546/953). انظر: صالح بن عبد العزيز بن علي الخنيلي آل عثيمين، *تسهيل السابلة لمريد معرفة الخنابلة* (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1422)، 1538/3.

2. Risâle fi hel yecûzu vaslû'l-isti'âze bi'l-besmele em lâ'nın Adlı Eserin İlk ve Son Varakları Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Koleksiyonu nşr. 3639-006, vr. 15^a.





Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned* nşr. Ebû Hâcîr Muhammed Saîd Besyûnî. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1405/1985.
- Dâni, Ebû Amr Osman b. Saîd. *el-Müktefâ fi'l-vakf ve'l-ibtidâ*. Bağdad: Vizaretü'l-evkaf ve's-şuûni'd-diniyye, 1983.
- İbn Humejd, Muhammed b. Abdullah. *es-Sühûbü'l-vâbile*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Ḥayr Şemsüddîn Muḥammed b. Muḥammed. *en-Neşr fi'l-kırâ'âtü'l-aşr*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım. *İzâhü'l-vakf ve'l-ibtidâ*. Kahire: Darü'l-Hadis, 2007.
- İbnü'n-Neccâr el-Fütühî, Ebû Bekr Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed. *Risâle fi hel yecûzu vaslû'l-isti'âze bi'l-besmele em lâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 03639-006.
- Kâtib Çelebî, Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.
- Kemâleddin el-Gazzî, Muhammed Kemaleddin b. Muhammed el-Âmirî. *en-Na'tü'l-ekmel*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1982.
- Koca, Ferhat. "İbnü'n-Neccâr el-Fütühî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Kasım 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnun-neccar-el-futuhi>
- Secâvendî, Ebû Abdullah Muhammed b. Tayfûr. *İlelü'l-vukûf*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1994.
- Tehânevî, Muhammed b. A'lâ el-Fârûkî el-Hanefî. *Keşşâfu ıstılahâti'l-fünûn*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmi u's-sahîh*. 6 Cilt. Mısır: Şirketu Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bali, 1998.
- Üşmûnî, Ahmed b. Muhammed. *Menârü'l-hüdâ fi beyâni'l-vakf ve'l-ibtidâ*. Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evladuhu, 1973.

المصادر والمراجع

- آل عثيمين، صالح بن عبد العزيز بن علي الحبلي. *تسهيل السابلة لمريد معرفة الحنابلة*. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1422.
- أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف بن علي. *عقد الآلي في القراءات السبع العوالي*. بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2012.
- أبو محمد الكتاني، عبد العزيز بن أحمد بن محمد بن علي التميمي. *ذيل تاريخ مولد العلماء ووفياتهم*. الرياض: دار العاصمة، 1409.
- ابن الباذ، أحمد بن علي الأنصاري الغرناطي. *الإقناع في القراءات السبع*. طنطا: دار الصحابة للنزاهة، 1403.
- ابن الجزري، شمس الدين أبو الخير محمد بن محمد. *غاية النهاية في طبقات القراء*. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1982.
- ابن مجاهد، أحمد بن موسى بن العباس التميمي، أبو بكر بن مجاهد البغدادي. *السبعة في القراءات*. مصر: دار المعارف، 1400.
- الداني، عثمان بن سعيد بن عثمان بن عمر أبو عمرو. *المكتفَى في الوقف والابتداء*. الأردن: دار عمار، 2001.
- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد. *معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1417.
- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان. *سير أعلام النبلاء*. القاهرة: دار الحديث، 2006.
- الزبيدي، أبو بكر محمد بن الحسن. *طبقات النحويين واللغويين*. القاهرة: دار المعارف، 1954.
- سبط الخياط، أبو محمد عبد الله بن علي أحمد البغدادي. *الكفاية في القراءات الست*. بيروت: مؤسسة الضحى، 1442.

Dede Ömer Rüşenî'nin (892/1487) Kâdî Beydâvî Hâşiyesinde Kıraat ve Dilbilimsel Açıklamalar

Azime Kelleci

Öz

Konu ve Amaç: Bu çalışmada, Dede Ömer Rüşenî'nin (v. 892/1487) Kâdî Beydâvî'nin *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vil* adlı tefsirine yazdığı hâşiyesinde yer alan kıraat ilmine ve dilbilimsel açıklamalara yönelik hususların ortaya konulması hedeflenmektedir. Dolayısıyla Rüşenî'nin kıraat ilmi ve dilbilimsel açıklamalar özelinde Beydâvî tefsirine ilaveten getirdiği açıklamaları ve bilgi aktarımlarının, onun alana ne derece hâkim olduğunu ve tefsir ilmine sunduğu katkılarının ne derece önem arz ettiğinin değerlendirilmesine olanak sağlamaktadır. Bu bağlamda çalışmamızın temel amacı, hâşiyedeki kıraat ve dilbilimsel açıklamaların tefsir ve Kur'ân ilimleri açısından önemini vurgulamak ve bu sayede Rüşenî'nin tefsir ilmine katkılarını istifadeye sunmaktır.

Yöntem: Bu makalede tefsir literatürü taranmak suretiyle Rüşenî'nin hâşiyesi incelenerek kaleme alınmıştır. İlgili çalışmada Rüşenî'nin Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Yeni Medrese'de 1755/24 numaraya kayıtlı nüsha esas alınmıştır. Çalışma boyunca kıraat ve dilbilimsel açıklamalar tespit edilerek tasnifi yapılmış, sonrasında verilerden hareketle analiz edilmiştir. Böylece kıraat ve dilbilimsel açıklamaların eksteni tespit edilmiş, Rüşenî'nin izahlarıyla Beydâvî'nin görüşleri karşılaştırılmak suretiyle Rüşenî'nin alana katkıları incelenmiştir.

Bulgular: Çalışma kapsamında elde edilen bulgular kıraat açısından değerlendirildiğinde Rüşenî'nin kıraata dair vecihlerin kaynağını göstermeye önem verdiği, kıraat farklılıklarına değinirken İbn Kesir, Ebû Amr, Hamza ve Kisâi gibi kıraat âlimlerinin rivayetlerini ön planda tuttuğu görülmüştür. Öte yandan tecvid kurallarını, harflerin mahreç ve sıfatlarıyla vakıf ve vasla dair hükümleri açıkladığı tespit edilmiştir. Yedi harf konusundaki görüşleri değerlendirerek ayetlerin farklı lehçelerde okunabileceğine dair izahatlar yaptığı görülmüştür. Diğer taraftan Kur'ân'ı Kerim'in okunuşunda sesin güzelliğinden yararlanılmasına yönelik izahları, kıraat ilminde teğannî ve sese önem verdiğini göstermektedir. Çalışmanın dilbilimsel açıdan katkıları bağlamında dilbilgisi kuralları, kelime kökleri, sözlük ve lehçe farklılıkları üzerinde durulduğu; kelimelerin iştikakı ile vezinlerin anlama etkisi; kelimelerin lügat ve terim manaları arasındaki ince farkların ortaya koyularak izahların zenginleştirildiği görülmüştür. Tefsir ilmine katkısı bağlamında kıraat vecihlerine dair bilgiler sunulduğu ve kıraat imamlarına başvurulması sebebiyle hâşiyenin kaynak olarak değerlendirilebileceği söylenebilir.

Sonuç: Beydâvî tefsirine hâşiyeye olarak kaleme alınan eserin, kıraat ve dilbilimsel izahlar yönüyle literatürde önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Bundan dolayı kıraat ilmi açısından ele alındığında Osmanlı tefsir geleneğinin güzel bir örneği olarak da değerlendirilebilir. Zira Rüşenî, kıraat vecihlerini ele aldığı yerlerde kıraat imamlarından hareket ederek Beydâvî tefsirinin açıklamasında derinliğe sahip yorumlar yapmıştır. Öte yandan Arap diline dayalı yaptığı izahlarla da hem ayetlerin hem de Beydâvî'nin anlaşılmasında katkı sunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Tefsir, Beydâvî Tefsiri, Hâşiyeye, Dede Ömer Rüşenî.



Arş. Gör., Karabük Üniversitesi, Karabük, Türkiye azimekelleci@karabuk.edu.tr.
Research Asst. Azime Kelleci, University of Karabuk, Karabuk, Türkiye,
azimekelleci@karabuk.edu.tr



This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.
Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.



Kelleci, Azime. "Dede Ömer Rüşenî'nin (892/1487) Kâdî Beydâvî Hâşiyesinde Kıraat ve Dilbilimsel Açıklamalar". *Mutalaa* 4/1 (Aralık 2024), 29-44



ORC ID: orcid.org/0000-0001-7184-3513
ROR ID: ror.org/04wy7gp54
DOI: doi.org/10.5281/zenodo.14582548



Geliş tarihi: 07.12.2024
Kabul tarihi: 22.12.2024

In The Hashiya of Dede Ömer Ruseni on Baydawi Qiraat and Linguistic Explanations

Abstract

Subject and Purpose: This study aims to examine the aspects related to the science of qira'at and linguistic explanations found in the hashiya authored by Dede Omer Ruseni on Qadi al-Baydawi's *Anwār al-Tanzil wa-Asrār al-Ta'wil* commentary. Specifically, the study seeks to evaluate the depth of Ruseni's mastery over the fields of qira'at and linguistic analysis, as well as the significance of his contributions to the discipline of tafsir. By analyzing the supplementary explanations and knowledge he added to al-Baydawi's exegesis, the research sheds light on the academic value of his work. Within this context, the primary objective of this study is to underscore the importance of the qira'at and linguistic clarifications in the gloss from the perspective of tafsir and Qur'anic sciences, thereby making Rūṣenī's contributions to the field of Qur'anic exegesis more accessible and appreciable.

Method: This article was written based on a review of the literature and an examination of Rūṣenī's hashiya. The study relies primarily on the manuscript preserved in the Süleymaniye Manuscript Library, cataloged under Yeni Medrese 1755/24. Throughout the research, the qira'at and linguistic explanations were identified, categorized, and subsequently analyzed based on the extracted data. This approach enabled the determination of the central themes within the qira'at and linguistic explanations. Additionally, Ruseni's interpretations were compared with Baydawi's views, facilitating an evaluation of Ruseni's contributions to the field.

Results: The findings of the study reveal several significant aspects of Ruseni's approach to qira'at and linguistic analysis. From the perspective of qira'at, it is evident that Ruseni placed great emphasis on identifying the sources of recitation variants, often prioritizing the narrations of prominent qira'at scholars such as Ibn Kathir, Abu Amr, Hamzah, and Kisai. Additionally, his detailed explanations of tajweed rules, including the articulation points and characteristics of letters, as well as the rulings on waqf and wasl, are noteworthy. His analysis of the saba ahurf also underscores his effort to elucidate the permissibility of reading certain verses in different dialects. Moreover, his focus on the aesthetic aspects of Qur'anic recitation, including the use of beautiful vocalization and taghanni, highlights the importance he placed on the auditory dimension of qira'at. From a linguistic perspective, the study found that Ruseni delved deeply into grammar rules, etymology, lexical variations, and dialectal differences. He explored the roots and derivations of words, the influence of morphological patterns on meaning, and the subtle distinctions between the lexical and terminological meanings of words, enriching his explanations with these nuanced insights. Regarding his contributions to the discipline of tafsir, it can be stated that Ruseni's detailed discussions on qira'at variants and his frequent references to qira'at authorities make his gloss a valuable resource. His systematic and scholarly approach ensures that the gloss can serve as a reliable source for understanding qira'at and its integration into the broader field of Qur'anic exegesis.

Conclusions: The work, composed as a hashiya on Baydawi's tafsir, holds a significant position in the literature due to its focus on qira'at and linguistic explanations. Therefore, from the perspective of qira'at studies, it can also be considered a remarkable example of the Ottoman tafsir tradition. This is because Ruseni, in addressing qira'at variants, provided profound interpretations of Baydawi's commentary by drawing upon the insights of qira'at scholars. Furthermore, through his linguistic analyses grounded in the Arabic language, Ruseni contributed significantly to the understanding of both the Qur'anic verses and Baydawi's explanations.

Keywords: Qira'at, Tafsir, Baydawi's Tafsir, Hashiya, Dede Omer Ruseni.

Giriş

Osmanlı ilim geleneği, kıraat ve tefsir alanında kaleme alınmış değerli eserler ile onların şerh ve hâşiyelerinin bulunduğu zengin bir ilmî hüviyete sahiptir. Tefsirler üzerine yazılan hâşiyelerden oluşan bu gelenek, Kur'ân-ı Kerim'in anlaşılmasına katkı sunmuştur. Özellikle Osmanlı'nın klasik eserlerinden, Kâdî Beydâvî'ye ait *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, hâşiyeye türünde telif edilen eserlerin başta gelen kaynaklarından biridir. Dede Ömer Rûşenî'nin kaleme aldığı Beydâvî hâşiyesi, bu geleneğin bir örneği olmakla birlikte çalışmamız açısından kıraat ve dilbilimsel yönüyle de öne çıkmış bir hâşiyedir. Nitekim Rûşenî'nin ilmi birikimi ile tefsir alanındaki uzmanlığı, her açıdan dikkat çekmektedir. Bu çalışmada ilgili hâşiyenin sadece kıraat ve dilbilimsel yönü ele alınarak Rûşenî'nin bu bağlamdaki alana katkısı incelenmiştir. Zira hâşiyede kıraat farklılıkları, tecvid kuralları, Arap dil gramerinde yapılan açıklamalar, Rûşenî'nin ilmî derinliğini göstermektedir. Böylece Rûşenî'nin Beydâvî tefsiri bağlamında yaptığı eklemeler, tefsir ilmine katkı sunmakla kalmamış aynı zamanda kıraat alanında da kendini göstermiştir.

1. Dede Ömer Rûşenî el-Aydinî (v. 892/1487) ve *Envâru't-tenzîl* Hâşiyesi

Asıl adı Ömer Dıyâüddin el-Aydinî el-Hanefî olan Rûşenî, Osmanlı ilmiye sınıfı içerisinde önemli bir hüviyete sahip âlim ve mutasavvıf bir şairdir. Yıldırım Bâyezid'in beylerinden, anne tarafından Umur Bey'in torunu olarak, -doğum tarihi hakkında ihtilaf bulunmakla birlikte- 820/1417 yılında Aydın'a bağlı Güzelhisar kasabasında doğmuştur.¹ Anadolu'daki ilk Halvetî Şeyhlerinden biri ve Monlâ-yı Rûmî olarak tanınan ağabeyi Alâeddin Ali'nin, Rûşenî'nin yetişmesinde ve tasavvufa intisabında büyük rolü bulunmaktadır. Kaynakların çoğunda Rûşenî'nin ilmî tahsilini Bursa'da yaptığı, bazı kaynaklarda ise Bursa'ya hiç gitmediği ve tahsilini İstanbul'da tamamladığı geçmektedir.²

Ağabeyinin tesiri ile tasavvufa yönelen Rûşenî, devrin büyük mutasavvıflarından Halvetiyye tarikatının pîr-i sâni kabul edilen Bakü'deki Seyyid Yahyâ-yı Şîrvânî'nin (v. 870/1466) yanına giderek ona intisap etmiştir. Burada seyr-i sülûkunu tamamladıktan sonra Şîrvânî'nin halifesi olarak Anadolu'ya gelmiş ve irşâd vazifesini ifa etmeye başlamış, müşşidinden uzak kalmamak için Karabağ, Berdea ve Gence coğrafyalarında faaliyetlerini yürütmüştür. Şeyhi'nin vefatından sonra onun yerine geçen Dede Ömer, Akkoyunlular'ın Karakoyunlular'la yaptığı savaşta galip gelmesinin ardından Tebrîz'i başşehir kabul etmeleriyle, 872 yılında dönemin sultanının hanımı Selçuk Hatun'un kendisi için yaptırdığı Tebrîz'deki dergâha yerleşmiştir. Dede Ömer Rûşenî, özellikle Akkoyunlular'ın en büyük hükümdarlarından âlim ve sanatkârların koruyucusu olan Sultan Yakub (v. 1478-1490) zamanlarında da oldukça saygın ve itibar sahibi bir şair olarak hayatını idame ettirmiştir. Hayatının son yirmi yılını kapsayan Tebrîz dönemi, tasavvufî şöhretinin yayıldığı, tasavvufî mesnevilerini kaleme aldığı, şair olarak ününün arttığı bir dönemdir. Rûşenî'nin tasavvufî bakımdan zikredilen önemli icraatlarından biri de Halvetiyye

¹ Mustafa Uzun, *Dede Ömer Rûşenî'nin Hayatı Eserleri ve Miskinliknamesi*, (İstanbul, Marmara Üniversitesi, Basılmamış Doktora Tezi, 1982), 10; Abdurrahman Güzel, *Dinî Tasavvufî Türk Edebiyatı*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2006), 420.

² Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müfessirleri*, (İstanbul: Meral Yayınev, 2016), 86; Mustafa Uzun, "Dede Ömer Rûşenî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/81.

tarikatinin esaslarından esmâ-i seb'â'yı on ikiye çıkarmış olmasıdır.³ Kaynaklar Dede Ömer Rüşenî'nin hicrî 892 ya da 891 yılında Tebrîz'de vefat ettiğini kaydetmektedir.⁴

Osmanlı döneminde ilmî faaliyetlerde daha çok hâşiyecilik geleneğinin hâkim olması, tefsir ilmine dair çalışmalarda da kendini göstermiştir. Yine bu dönemde huzur dersleri adı altında okunan Beydâvî tefsiri üzerine Rüşenî hâşiyesi gibi tam ve eksik olmak üzere birçok hâşiyeye yazıldığı bilinmektedir.⁵ Dede Ömer Rüşenî'nin hâşiyesinin de aralarında bulunduğu tam hâşiyelerin sayısı fazla olmamakla birlikte eksik hâşiyeye olarak nitelendirilen sûre hâşiyelerinin sayısı oldukça fazladır.

Dede Ömer Rüşenî'ye isnâd edilen Kâdî el-Beydâvî hâşiyesinin yazma eserler kütüphanelerinde kayıtlı beş ayrı nüshası bulunmaktadır. Bu nüshaların biri Kâdî Beydâvî'nin tefsirinin mukaddime bölümünden başlayıp Nâs sûresinin sonuna kadar devam eden tam hâşiyedir. Bu nüsha *Hâşiyeye 'ale'l-Kâdî Beydâvî* adıyla, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesinde Yeni Medrese 1755/24 bilgileri ile kayıtlıdır. Hâşiyenin baş kısmında sûrelerin sayfa numaralarını gösteren el ile yazılmış bir fihrist bulunmaktadır. Bir sonraki varakta yine o döneme ait el yazısı ile bu eserin Rüşenî'nin Kâdî Beydâvî tefsirine yazmış olduğu bir hâşiyeye olduğunu ifade eden küçük hacimli bir yazı bulunmaktadır. Bu iki sayfanın sonunda mukaddime bölümünden itibaren hâşiyeye metni başlamaktadır. Müellif, Nâs sûresinin hâşiyesi ile eserini tamamlamakla birlikte, hâşiyeyi yazma sebebine ve ne zaman kaleme aldığına dair herhangi bir bilgi aktarımında bulunmamıştır. Ancak özellikle ilk sayfalarda yer alan kenar yazılarının sonlarında "Rüşenî" mahlasının yazılı olması, bu nüshanın müellif nüshası olma ihtimalini güçlendirmektedir. Öte yandan hâşiyenin Dede Ömer Rüşenî'ye aidiyeti hakkında birçok kaynakta müellife ve esere atıf bulunmaktadır.⁶

2. Kıraat Açıklamaları

Kıraat ilmi, "Kur'ân-ı Kerîm'deki kelimelerin mütevâtîr okunuş biçimlerini ve ihtilâflarını rivâyette bulunarak nakledenlerine dayandırarak bildiren ilim"⁷ olarak tanımlanmaktadır. Kur'ân âyetlerinin okunduğu esnada kelimelerin telaffuzunda hataya düşülmesini engelleme amacına hizmet eden bu ilim, kelimelerin okuyuş keyfiyetini ve farklılıklarını incelerken aynı zamanda Kur'ân'ın tahrîf ve tağyirden muhafaza edilmesini sağlamaktadır.⁸ Kıraat ilmi, Kur'ân okunurken uygulanan tecvid kuralları, harflerin mahreç ve sıfatları, vakfedilmesi ve vasledilmesi gereken yerlerin bilgisi, kıraat âlimlerine nispet edilen kıraat vecihleri, kıraat esnasında sesin güzelleştirilmesi gibi çeşitli hususları ihtiva eden bir ilimdir. Tahlilini yapmaya gayret ettiğimiz Rüşenî hâşiyesinde de, kıraat ilmi ile alâkalı maddelerin birçoğuna temas edildiği tespit edilmiştir. Özellikle Beydâvî

³ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müfessirleri*, 86; Mustafa Uzun, *Dede Ömer Rüşenî'nin Hayatı Eserleri ve Miskinliknamesi*, 21, 22.

⁴ Abdu'l-Hayy b. Fahrüddîn b. Abdu'l-Ali el-Hasenî et-Tâlibî, *el-İ'lâm bi men fi târihi'l-Hind mine'l-a'lâm*, (Beyrût-Lübnân: Dâru İbn Hazm, 1999), 4/443.

⁵ Ziya Demir, *XIII-XVI. y.y. Arası Osmanlı Müfessirleri*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 94.

⁶ Bk. Mustafa b. Abdillâh (Hâcî Halife adıyla şöhet kazanmıştır), *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Thk. Muhammed Şerefüddîn Yalıtıkaya, (Bağdâd: Mektebetü'l-Müsenâ, 1941), 1/189; Kâdî el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mer'âşlî, (Beyrût: Dâru İhyâi't-türâs, 1998), 1/17; Ahmed b. Muhammed el-Ednevî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, Thk. Süleyman b. Sâlih el-Haziy, (el-Medînetü'l-Müevvere: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1997), 1/433; Ziya Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, 339-340.

⁷ Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf el-Cezerî (v. 833/1429), *Müncidü'l-Mukriîn ve mürşidü't-tâlibîn*, Nşr. Ali b. Ali el-'İmrân, (b.y.: ts), 49

⁸ Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kıraati*, (Konya: Nedve Yayınları, 1974), 235-236.

tefsirinde yer alan kıraat vecihlerinin ulemâdan kimin görüşü olduğunun belirtilmesi ve zikredilen vecihlerin yanında farklı vecihlerin de aktarılması kıraate dair açıklamaların önünde gelmektedir.

Rûşenî, kıraat ilminde sıkça kullanılan bazı terimlerin ifade ettiği anlamları açıklamaya önem göstermiştir. Bahusus tecvid ilminin temel konularından ses, harf, nefes gibi maddeleri detaylı biçimde anlatan müellifin ifadeleri şöyledir: “Bilesin ki ses, şiddetli bir çarpma ile ya da vuruş ile havada hâsıl olan bir özelliktir ve bu havanın kulak zarına vasıl olması ile işitilir. Harf ise ses üzerinde ortaya çıkıp seslerin birbirinden ayırt edilmesine olanak sağlayan şeydir. Mesela göğüs boşluğundan çıkan nefes, gırtlak, boğaz ve ağız kasları ile dudaklara çarparak bir ses diğerinden ayırt edilir ve bu sayede harfler oluşur. Nefes, harfin mahrecinden çıkar ve bu esnada nefesin akışına mani olunmazsa bu harfe “mühmel” (hafif sesli) denir. Tam aksine nefesin akışı engellenirse o zaman bu harfe “mechûr” (kuvvetli sesli) denir. Bu iki durum aslen nefesin akışına dayanır ve hareke ile daha belirgin hale gelir.” Rûşenî açıklamasına harflerin şiddetli ya da yumuşak olmasıyla ilgili hususlara değinerek devam etmiştir: “Şiddet ve onun zıddı olan rihvet sesin akışıyla irtibatlıdır. Harfin çıkış yeri tamamen kapatılırsa bu harf şedîd, eğer tam tersi olursa bu harf yumuşaktır. Her ikisi arasında bir hal söz konusu ise o zaman beyniyye olarak adlandırılır. Bu durum genellikle harf sakın haldeyken anlaşılır, iyice düşün!”⁹

Hâşiyede yer alan bu açıklamalar göz önünde bulundurulduğunda, kıraat ilminin temelini oluşturan konulara önem atfedilerek detaylarıyla okuyucuya sunulduğu müşahede edilmektedir. Bunların yanında müellif, tecvid kaidelerine yönelik açıklamalarında kullandığı bazı terimlerin anlamlarına yer vererek konunun daha iyi anlaşılmasına imkân sağlamıştır. Örneğin, Bakara sûresinin yedinci âyetinde geçen أَيْصَارَهُمْ lafzında imâle yapılmasının câiz olmasından bahsedildiği bölümde,¹⁰ buna kıraat imamlarından Ebû Amr ve Kisâî'nin cevâz verdiği ayrıca Dûrî rivâyetinde de yer aldığı bilgisini verdikten sonra, imâleyi “fetha harekeyi kesreye yaklaştırmak ya da elifi yâya yaklaştırmak” şeklinde tanımlamıştır.¹¹ Diğer taraftan “vakıf” ile alakalı bahsin geçtiği bölümde vakıf çeşitlerinden vakf-ı tâmin şartlarından birinin, durulan yerin ardından gelen kelimenin bir öncekiyle bir ilgisinin olmaması ve bir önceki ifadenin de ardından gelene ihtiyaç duymaması olduğunu belirttikten sonra vakıf çeşitlerinden vakf-ı hasen ve vakf-ı kâfinin mahiyetine değinmiştir.¹²

Envâru't-tenzîl'in, sûre başlarında yer alan hurûf-u mukatta'anın Kur'ân'ın mucizevî yönlerinden biri olmasından bahsedilen bir bölümünde, mahreç ve sıfatlarına göre ayrılan harflerin ne kadarının mukatta'a harfi olarak sûre başlarında zikredildiği uzunca anlatılmıştır. Burada, mahreçleri yakın olan harflerin birbirine idğâm edilmesinden bahsedilirken, “Mahreçleri yakın olanlara idğâm edilmeyip de onlara mahreçleri yakın olan harflerin yarısını, yani mîm, ze, sîn ve fâ harflerini zikretti.”¹³ ifadeleri geçmektedir. Bunun üzerine Rûşenî, burada zikredilen harflerin idğâm edilmesini, çeşitli âyetlerden misaller getirerek izah etmiştir. Tecvid ve kıraat ilmini ilgilendiren konu hakkında Rûşenî'nin ifadeleri şu şekildedir:

⁹ Rûşenî, Dede Ömer. *Hâşiyeye 'ale'l-Kâdi Beydâvi*. Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese. 1755/24, vr. 6a, vr. 7a.

¹⁰ Beydâvi, *Envâru't-tenzîl*, 1/43.

¹¹ Rûşenî, *Hâşiyeye 'ale'l-Kâdi Beydâvi*, vr. 14b.

¹² Rûşenî, *Hâşiyeye 'ale'l-Kâdi Beydâvi*, vr. 8a.

¹³ Beydâvi, *Envâru't-tenzîl*, 1/34.

“Mîm harfi, bâ, vâv ve fâ harflerine idğâm edilmez ancak ﴿يَعَذَّبُ مَنْ يَشَاءُ﴾ âyetinde olduğu gibi bu harfler mîm harfine idğâm edilir. Râ da aynı şekilde lâm harfine idğâm edilmez, ﴿بَلَّ رَانَ﴾ örneğinde olduğu gibi lâm râya idğâm edilir. Yine şîn harfi, cîm harfine idğâm edilmezken, ﴿اَخْرَجَ شَطَاً﴾ da olduğu gibi cîm şîne idğâm edilir. Fâ harfi bâ, mîm ve vâv harflerine idğâm edilmez fakat bu harfler fâ harfine idğâm edilir.”

Rûşenî bu izahında, Beydâvî'nin mahreçleri yakın olan harflerin birbirine idğâm edilmesi konusundaki tefsirinden hareketle, bu harflerin idğâm kâidelerine göre uygulamalarının örneklerini vermiştir. Ayrıca söz konusu harflerin idğâm edilmesi konusundaki istisnaları zikrederek konuyu daha açık hale getirmiştir. Öyle ki, bâ harfinin mîm harfine ve cîm harfinin şîn harfine idğâm edilmesi, Kur'ân-ı Kerîm'de az rastlanan kıraatler olmakla birlikte, kıraat imamlarından Ebû 'Amr (v. 154/771) kıraatinde bulunan bu idğâm çeşitlerine ¹⁴“يعذب من يشاء” ve ¹⁵“اخرج شطاه” ibarelerini örnek vermiştir.¹⁶ Yine Kur'ân-ı Kerîm'de sadece bir örneği olan ve Ebû 'Amr ve Kisâî kıraatinde bulunan bâ harfinin fâ harfine idğâm edilmesine, Hucûrat sûresi 11. âyetindeki “وَمَنْ لَّمْ يَثْبُتْ فَأُولَئِكَ” ibaresini örnek vermiştir.¹⁷

Hâşîye'de âyetlerde geçen lafızların telaffuzuna yönelik kıraat farklılıklarına vurgu yapıldığı gözlemlenmiştir. Örneğin Bakara sûresinin ﴿وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ “Allah yaptıklarınızdan gafil değildir.”¹⁸ âyetindeki fiil Beydâvî tefsirinde geçtiği üzere kıraat imamlarından İbn Kesîr, Nâfi', Ya'kûb ve Halef tarafından yâ ile okunduğu geri kalan kıraat âlimlerinin ise tâ ile okunduğu belirtilirken, Rûşenî, kıraat ilminin öncü kaynaklarından biri olan Şâtibiyye'de yer alan rivâyete göre bu fiili yâ ile okuyan kâri'in yalnızca İbn Kesîr olduğunu söylemiştir.¹⁹ Yine Bakara sûresinin 149. âyetinde geçen ﴿عَمَّا﴾ ibaresindeki muzârî fiilini, kıraat imamlarından İmâm Hamza ve İbn 'Âmir'in ve Arap dili âlimlerinden Sekkâkî'nin tâ harfi ile okuduğunu, geri kalanının da yâ harfi ile okuduğunu kaydetmiştir.²⁰ Bir başka âyette geçen الرِّبَا lafzındaki vâv harfi hakkında *Envâru't-tenzîl*'deki, “vâv harfi salât lafzında olduğu gibi tefhîm içindir.”²¹ açıklaması üzerine, İmâm Hamza ve Sekkâkî'nin bu kelimeyi imâle ile okuduğunu aktararak kelimenin kıraati konusundaki farklılığa işaret etmiştir.²² Kâdî Beydâvî'nin Bakara sûresinin yedinci âyetinde geçen أبصار kelimesindeki sâd harfinin okunuşunda fetha hareketinin vâva imâle edilerek okunmasının câiz olduğu²³ kaydını düşmesi üzerine Rûşenî'nin, bu kıraatin Kisâî'nin Dûrî rivâyetinde yer aldığını belirtmesi²⁴ kıraat

¹⁴ Bakara, 2/248.

¹⁵ Fetih, 48/29.

¹⁶ Mahreçleri birbirine yakın harflerin idğâmı ile ilgili bk. Şemsüddin Ebu'l-Hayr b. el-Cezerî, *en-Neşr fi Kirâati'l-'Aşr*, (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, ts), 1/287.

¹⁷ Ebu'l-Kâsım Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâ'îl b. İbrâhîm el-Makdisî- Ebû Şâme, *İbrâzü'l-me'ânî min hirzi'l-emânî*, (b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 196; Abdulfettâh b. Abdülğani Muhammed b. el-Kâdî, *el-Vâfi fi Şerhi's-Sâtibiyyeti fi'l-kirâati'l-'aşr*, (b.y.: Mektebetü's-Sevâdî, ts.), 135.

¹⁸ Bakara 2/74.

¹⁹ Rûşenî'nin hâşiyede geçen bu açıklaması şöyledir:

Rûşenî, *Hâşîye 'ale'l-Kâdî* قوله: وقرأ ابن كثير، في رواية الشاطبي أن القراءة بالياء لابن كثير فقط. قال: "وبالغيب عما يعملون هنا دنا" والبدال إشارة إلى ابن كثير. *Beydâvî*, vr. 46b.

²⁰ Rûşenî, *Hâşîye 'ale'l-Kâdî Beydâvî*, vr. 63a.

²¹ Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 1/172.

²² Rûşenî, *Hâşîye 'ale'l-Kâdî Beydâvî*, vr. 99a.

²³ Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 1/43.

²⁴ Rûşenî, *Hâşîye 'ale'l-Kâdî Beydâvî*, vr. 14b.

vecihlerinin hangi kıraat imamına ait olduğunu ortaya koyması açısından önem arz etmektedir.

Ayrıca Rûşenî kıraat ilmine dair bazı rivâyetlere ve bu rivayetlerde neyin kastedildiğine dair farklı yorumlara yer vermiştir. Bunların başında tefsir ve kıraat ilminde en çok tartışılan meselelerden biri olan Kur'ân'ın yedi harf üzere indirildiğini bildiren hadis-i şerif ile ilgili açıklamalar gelmektedir. Hâşiyede yedi harfin taşıdığı manalar hakkında şu ifadeler geçmektedir: "Yedi harf ile ilgili farklı görüşler öne sürülmüştür. Bir görüşe göre yedi harf, Arap kabileleri arasında en meşhur ve en fasih olan yedi lehçeyi ifade eder. Bu lehçeler Kur'ân'ın evrensel mesajının Arap toplumunun bütününe yönelik hitabını kolay kılmak için tercih edilmiştir. Bir diğer görüşe göre ise yedi harf, Kur'ân ihtiva ettiği ana konuların karşılığıdır; inanç esasları, emirler ve yasaklar, kıssalar, misaller, müjdelere ve uyarılardır."²⁵ Rûşenî hâşiyesinde Kur'ân-ı Kerim'in okunuşu esnasında sesin güzelleştirilmesi ve teğannî yapılması hakkındaki rivayete de yer vermiştir. O, Kur'ân okurken sesi güzelleştirmenin Resûlüllâh'ın (s.a.v.) sünneti olduğunu ifade ederek "Kur'ân'la teğannî yapmayan bizden değildir"²⁶ ve "Seslerinizi Kur'ân ile süsleyin"²⁷ rivâyetlerini zikrederek kıraatin güzel yapılmasının önemine vurgu yapmıştır.

Tespit edildiği kadarıyla Rûşenî'nin hâşiyesi, kıraat ilminin önemini ve Kur'an'ın doğru okunuşunu koruma çabalarını detaylı bir şekilde açıklamaktadır. Özellikle Rûşenî'nin hâşiyesinde, kıraat ilmiyle ilgili çeşitli konuları ele aldığı ve kıraat âlimlerinin farklı okuma şekillerine nasıl atıfta bulunduğunu gösterdiği görülmektedir. Metinde, kıraat vecihleri, sesin güzelleştirilmesi, tecvid kuralları gibi konuların yanı sıra kıraat terimlerinin açıklanması da yer almaktadır. Bu tür detaylı açıklamalar, Kur'an'ın metninin korunmasında ve doğru şekilde iletilmesinde kıraat ilminin önemini vurgulamaktadır.

3. Dilbilimsel Açıklamalar

Kur'ân'ın ihtiva ettiği manaları filolojinin sarf, nahiv, lügat gibi imkânlarıyla ifade etmeyi amaçlayan ilme me'âni'l-Kur'ân denir. Me'âni'l-Kur'ân aynı zamanda dilbilimsel açıklamaların konu edildiği tefsirlerin ortak adıdır. Kur'ân'ın daha iyi anlaşılabilmesi maksadıyla yapılan cümle tahlillerinde ve garîb lafızların manalarının tespit edilmesinde Araplar'ın konuşma üslupları ve lehçeleri bu eserlerin önemli referans kaynaklarıdır. Ayrıca âyetlerin açıklanmasında dildeki kuralların ve terimlerin yoğunluk göstermesi ve lugavî ihtilafların tefsire yansması da filolojik tefsirlerin önemli özelliklerindedir.²⁸

Rûşenî, Beydâvî hâşiyesinde dilbilimsel tahlillere önem vermiş, özellikle de gramer konusunda yoğun bilgi aktarımında bulunmuştur. Bunun yanında kelimelerin iştikâkı, lügat ve lehçe farklılıkları gibi hususlara değinmiştir. Hâşiyede dilbilimsel açıklamalarda Ebu'l-Âliye (v. 90/709), Kutrub (v. 210/825), Ferrâ', Zeccâc ve Müberred'in görüşlerine yer verirken bazen aralarındaki ihtilafları da zikretmiştir. Bu ihtilaflardan birisi, Arap dilinde bulunan bazı kelimelerin iştikâkı konusundadır. Örneğin, Beydâvî'nin tefsirinde *الاسم*/isim kelimesinin kökenine dair uzun bir açıklamanın bulunması üzerine Rûşenî de bu lafzın iştikâkına dair özet bir bilgi vermiştir. Türediği köken hakkında uzun bilgilere yer

²⁵ Rûşenî, *Hâşiyeye 'ale'l-Kâdi Beydâvî*, vr. 24b.

²⁶ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, (Dîmeşk: Dâru İbn Kesîr, 1993) 4/1918 (No. 7089).

²⁷ İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Şu'ayb el-Arnaût, Adil Mürşîd ve dğr. (Dâru Risâleti'l-Âlemiyye, 2009) 2/366 (No. 1342).

²⁸ İsmail Aydın, "Me'âni'l-Kur'ân", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (TDV Yayınları, Ankara, 2019), 207.

verdiği ve kendi görüşünü belirttiği bir diğer kelime, İsm-i Âzâm'dır. Rûşenî, Allah lafzının türemiş Arapça bir kelime olması, kesretü'l-isti'mâlden dolayı Allah'ın (c.c.) özel ismi haline geldiği, ilk baştan itibaren Allah (c.c.) için söylenen bir isim olduğu, bir sıfattan türediği ya da Arapçalaştırılmış bir kelime olduğu yönündeki görüşleri sıralamış ve nihâyetinde, Beydâvî'nin Allah lafzının Arapçalaştığı yönündeki tercihini eleştirerek kelimenin Arapça bir kelime olduğunu ifade etmiştir.²⁹

Yine Beydâvî'nin tefsirine ilave mahiyetinde الإنسان/insan kelimesinin ism-i tasğîr sîgasına değinmiştir. Buna göre, "nâs" lafzının tasğîri şâz bir okunuşa göre "nüveys", kıyasen yâ'nın şeddesiyle "üneyyis"tir. Diğer yandan, insanın tasğîri "üneysân" ya da "miftâh"ın "müfeytîh" veznindeki tasğîri gibi "üneysîn" olabileceği yönündeki ihtimalleri zikretmiştir.³⁰

Rûşenî, bazı kelimelerin Arap lehçelerine göre telaffuzlarından bahsetmiştir. Örneğin, ﴿فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ "Kim benim hidayet rehberime uyarırsa artık onlara ne korku vardır ne de üzüleceklerdir."³¹ âyetinde geçen هُدَايَ kelimesinin Hüzeyl lügatında هُدَى şeklinde okunduğunu belirtmiştir. Onlara göre sonu elif-i maksûra ile biten lafızların sonu mütekellim yâsına izâfe edildiğinde \ elif yerine örnekteki gibi yâ harfi ile okunur.³² Lügat farklılığı ile ilgili bir diğer örnek, ﴿أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ﴾ "tertemiz eşler"³³ ibaresindeki "ezvâc" lafzıyla ilgilidir. Kâdî Beydâvî, "erkeğe de dişiye de zevc denebileceğini, ayakkabının teki gibi aslında kendi cinsinden benzeri olana da zevc dendiğini beyân etmiştir.³⁴ Rûşenî Beydâvî'nin bu açıklaması üzerine, nadir durumlar dışında bu kelimenin zevcetün şeklinde telaffuz edilmediğini ve Ferrâ'dan nakledildiğine göre bunun Temîm lügatı olduğunu söylemiştir.³⁵

Rûşenî'nin dilbilimsel açıklamalarına bir diğer örnek, Bakara sûresinin yüz doksan sekizinci âyetinde geçen "Arafât (عرفات)" kelimesi hakkında yaptığı açıklamalardır. Hâşiyede geçtiği üzere Arafât lafzı, sonundaki tâ harfi müennesliğe has olmadığından munsarıftır. Ya da alemiyyet nedeniyle gayr-ı munsarıftır. Sondaki elif ve tâ'nın cem'iyyet için değil, aksine mübâlağa ifade etmek üzere bulunduğu ifade edilmiştir. Yine, Arafât, nakledilegelen ve başından itibaren ona has bir ad olarak söylenen alem-i mürtecel bir lafızdır. Bir başka görüşe göre bu kelime, tâlibin cemîsinin "talebe", fâsığın cemîsinin "feseka" olduğu gibi ârifin çoğulu sayılırsa, o zaman da vasıftan menkûl bir kelime olur. Bir görüşe göre Arafât, insanların orada günahlarını itiraf ettikleri için "i'tirâftan"

²⁹ Rûşenî, *Hâşiye 'ale'l-Kâdî Beydâvî*, vr. 2b.

³⁰ Rûşenî, *Hâşiye 'ale'l-Kâdî Beydâvî*, 15a. Bu husustaki benzer açıklamalar için bk. Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Vellâd et-Temîmî, *el-İntisâr li Sibeveyh 'ale'l-Müberred*, (Müessesetü'r-risâle, 1996), 226; İbn Hişâm el-Lahmî, *el-Medhal ilâ takvîmî'l-lisân*, (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2003), 335.

³¹ Bakara 2/38

³² Rûşenî, *Hâşiye 'ale'l-Kâdî Beydâvî*, vr. 37b. Bilginin geçtiği kaynaklar: Ahmed b. Ebî Bekr b. Ömer el-Cebelî, *el-Bustân fi i'râbi müşkilâti'l-Kur'ân*, (Merkezü'l-Melik Faysal li'l-buhûsi ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye), 2018, 3/429; Şerefüddîn Hüseyin b. Abdullah et-Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb fi'l-keşf 'an kanâ'ir-rayb*, (Câizetü dubbâr eddevliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2013), 2/451.

³³ Bakara 2/25.

³⁴ Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 1/61.

³⁵ Rûşenî, *Hâşiye 'ale'l-Kâdî Beydâvî*, vr. 25b. Bazı kaynaklarda Benî Temîm'in روتة هي dediği belirtilmiştir. Bk. Ahmed Hüseyin ez-Ziyât Paşa, *Mecelletü'r-risâle*, 837.

türemiştir. Bir başkasına göre de hoş koku anlamına gelen “arf”ten türemiştir ki, insanlar Arafât’ta günahlarını hasenât ile değiştirirler ve rûhânî halleri güzelleşir.³⁶

3.1. Kelimelerin Anlamlarına Yönelik Açıklamalar

Rûşenî, hâşiyesini telif ederken, bazen *Envâru’t-tenzîl*’de geçen kelimelerin anlamlarına değinmiştir. Bunların büyük bölümü kelimelerin lügat manaları üzerinde yoğunlaşırken, bir kısmı da ıstılah manalarını verme, tanım yapma ve bazı özel isim ya da mekân isimlerinin açıklığa kavuşturulduğu açıklamalardır. Rûşenî’nin, üslûp olarak kelimelerin anlamlarını zikretmesi oldukça yaygındır. Kelimelerin anlamlandırılması hususunda Rûşenî, genel olarak bir kaynağa atıfta bulunmazken, bazı yerlerde Cevherî’nin *es-Sihâh* adlı eserine ve filolojik tefsirlere atıfta bulunmuştur.

Eserde karşılaşılan ilk tanım, *Envâru’t-tenzîl*’in mukaddimesinde, tefsir ilminin en şerefli, en yüce ilim olmasından bahsedildiği cümledeki “tefsirin” terim anlamıdır. Rûşenî tefsir ilmini, “İmkân yettiğince Allah kelâmının manalarının kendisiyle bilindiği ilimdir.”³⁷ şeklinde tanımlamıştır. Yine mukaddimedede yer alan *es-sınâ’ât* kelimesi bağlamında, “Bir şeyi kullanma konusunda kâmil derecede yeteneğe sahip olma melekesidir. Denilir ki, eğer ilim, işin keyfiyeti ile bağlantılı değilse, örf-ü hâssa göre sına’attır, örf-ü âmda ise bu kelime, münâvele yoluyla hâsıl olan terzilik gibi meleke haline gelen şeyler için kullanılır.”³⁸ ifadeleri mezkûrdur.

Kelimelerin terim anlamlarına yer verme, Rûşenî’nin kendisine ait tefsir açıklamalarında geçen bazı ibareler için de söz konusudur. Örneğin, Bakara sûresinin 143. âyetinin tefsiri ile ilgili bölümde, Rûşenî kimlerin şahitliği kabul olur, şehadetin kabul olma şartları nelerdir gibi konularda kendi görüşünü bildirirken, “Şehâdette fasığın sözü makbul değildir.” kaydını düşmüş ve fâsığı, “Üç kuvvetten biri konusunda itidalden çıkan kimsedir.” şeklinde tanımlamıştır.³⁹

Rûşenî, yer yer kelimelerin sözlük anlamlarına da değinmiştir. Örneğin, *Envâru’t-tenzîl*’de Bakara sûresinin 282. âyetininin tefsirinde geçen ticaret kelimesini, “Bil ki ticaret, kazanç sağlamak maksadıyla alım satım yaparak tasarrufta bulunan tâcirin yaptığı iştir.”⁴⁰ şeklinde tanımlamıştır. Yine Bakara sûresinin ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدُوا فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثُ وَالنَّاسُ﴾ “Hâkimiyeti ele aldığı anda ise ülkede bozgunculuk çıkarıp ürünleri ve nesilleri yok etmeye çalışır. Allah bozgunculuğu sevmez.”⁴¹ meâlindeki bir başka âyetinde, “لِيُفْسِدُوا” fiilinin mastarı olan ifsâd kelimesini, “İfsâd, bir şeyin övüldüğü güzel bulunan hâlden çıkarılmasıdır.”⁴² Cümlesiyle tanımlamıştır. Beydâvî’nin tefsirinde istişhâdda bulunduğu bir şiirde geçen “عَرَبِيٌّ”⁴³ kelimesi için, “o büyük bir kap manasındadır.”⁴⁴ diyerek mana açıklaması yapmıştır.

³⁶ Rûşenî, *Hâşiye ‘ale’l-Kâdi Beydâvî*, vr. 75b.

³⁷ Rûşenî, *Hâşiye ‘ale’l-Kâdi Beydâvî*, vr. 1b.

³⁸ Rûşenî, *Hâşiye ‘ale’l-Kâdi Beydâvî*, vr. 1b.

³⁹ Rûşenî, *Hâşiye ‘ale’l-Kâdi Beydâvî*, vr. 62a.

⁴⁰ Rûşenî, *Hâşiye ‘ale’l-Kâdi Beydâvî*, vr. 101b.

⁴¹ Bakara, 2/205.

⁴² Rûşenî, *Hâşiye ‘ale’l-Kâdi Beydâvî*, vr. 77a.

⁴³ Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl*, 1/60.

⁴⁴ Rûşenî, *Hâşiye ‘ale’l-Kâdi Beydâvî*, vr. 24b. Diğer örnekler için bk. Rûşenî, *Hâşiye ‘ale’l-Kâdi Beydâvî*, vr. 4a, vr. 15b, vr. 19b, vr. 20b, vr. 30a, vr. 35a, vr. 60b, vr. 66a, vr. 93a.

Hâşiyede kelimelerin anlamlarını vermeye dair karşılaşılan bir başka yöntem ise, Beydâvî'de geçen bazı ibarelerin sözlüklerdeki aslı manalarına başvurulmasıdır. Bu bağlamda misal verilirse; namazı ikâme etme bahsinde “ikâme” ibâresi hakkında Beydâvî'nin verdiği manaların ardından hâşiyede şöyle deniliyor; “sopayı düzleme, pazarın iyi işlemesi gibi manalar örfen istiâre yoluyla verilen manalardır. Asıl lûgat manası ise, bir şeyi dik konuma getirmektir”.⁴⁵

Yine belâgat terimlerinden biri olan terşih kelimesinin “Müsteâr minhe uygun olan vasfı îrâd etmektir.”⁴⁶ cümlesiyle açıklanması, eserin muhtevasının çeşitliliğini göstermektedir. Muhtelif konular bağlamında terim anlamları verilen diğer terimler; din,⁴⁷ ses, harf,⁴⁸ sabır,⁴⁹ nesih,⁵⁰ dua,⁵¹ ihsân,⁵² fâriz ve bîkr,⁵³ sıfat,⁵⁴ istiâre⁵⁵ gibi sözcüklerdir.

Rûşenî'nin kelimelerin eş anlamlarına yer vermesi de onun hâşiyesinde tercih ettiği metotlardan biridir. Beydâvî'nin Bakara sûresinin başındaki hurûf-u mukatta'a ile ilgili tefsirinde yer alan *وإن كانت مفهومة، فيما أن يراد بها السور التي هي مستهلها على أنها ألقابها أو غير ذلك.* “مستهلها” kelimesini, “مبداها” kelimesini, “أي/yani ilk başı” şeklinde eş anlamlarıyla birlikte zikretmiştir.⁵⁶ Kelimelerin müradifleriyle açıklanmasına diğer örnekler: “شقيقتها”⁵⁷ kelimesi, “kardeşi”⁵⁸ /اختها, “مترحم”⁵⁹ kelimesi “تعودهم”⁶⁰ /alışmaları, “الكد”⁶¹ kelimesi “الشديد”⁶² /şiddetli, “بكم”⁶³ kelimesi “دلسيز”⁶⁴ /dilsiz, “سحفا”⁶⁵ kelimesi, “طويل و بعيد”⁶⁶ /uzun, uzak, “إسكات”⁶⁷ kelimesi “سusturmak”⁶⁸ kelimesi ile açıklanmıştır.

Ayrıca Rûşenî, Beydâvî tefsirinde geçen bazı özel isimlere dair kısa bilgilere yer vermiştir. Bu kısa bilgilerin bazıları kelâmî gruplar hakkındadır. Örneğin Kerrâmiyye için Rûşenî, “Kerrâmiyye, Muhammed b. Kerrâm'a⁶⁹ mensup olanlardır”⁷⁰ demiştir. Haşviyye'yi ise, “peygamberlerin büyük günah işlemelerini caiz gören bir grup” olarak tanıtırken, bu

⁴⁵ Rûşenî, *Hâşiyeye 'ale'l-Kâdi Beydâvî*, vr. 10b.

⁴⁶ Rûşenî, *Hâşiyeye 'ale'l-Kâdi Beydâvî*, vr. 18b.

⁴⁷ Rûşenî, *Hâşiyeye 'ale'l-Kâdi Beydâvî*, vr. 6a.

⁴⁸ Rûşenî, *Hâşiyeye 'ale'l-Kâdi Beydâvî*, vr. 7a.

⁴⁹ Rûşenî, *Hâşiyeye 'ale'l-Kâdi Beydâvî*, vr. 40a.

⁵⁰ Rûşenî, *Hâşiyeye 'ale'l-Kâdi Beydâvî*, vr. 39a.

⁵¹ Rûşenî, *Hâşiyeye 'ale'l-Kâdi Beydâvî*, vr. 71b.

⁵² Rûşenî, *Hâşiyeye 'ale'l-Kâdi Beydâvî*, vr. 73b.

⁵³ Rûşenî, *Hâşiyeye 'ale'l-Kâdi Beydâvî*, vr. 45b.

⁵⁴ Rûşenî, *Hâşiyeye 'ale'l-Kâdi Beydâvî*, vr. 9a.

⁵⁵ Rûşenî, *Hâşiyeye 'ale'l-Kâdi Beydâvî*, vr. 20a.

⁵⁶ Rûşenî, *Hâşiyeye 'ale'l-Kâdi Beydâvî*, vr. 7b.

⁵⁷ Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 1/39.

⁵⁸ Rûşenî, *Hâşiyeye 'ale'l-Kâdi Beydâvî*, vr. 10b.

⁵⁹ Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 1/39.

⁶⁰ Rûşenî, *Hâşiyeye 'ale'l-Kâdi Beydâvî*, vr. 13b.

⁶¹ Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 1/49.

⁶² Rûşenî, *Hâşiyeye 'ale'l-Kâdi Beydâvî*, vr. 18b.

⁶³ Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 1/50.

⁶⁴ Rûşenî, *Hâşiyeye 'ale'l-Kâdi Beydâvî*, vr. 19b.

⁶⁵ Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 1/60.

⁶⁶ Rûşenî, *Hâşiyeye 'ale'l-Kâdi Beydâvî*, vr. 24b.

⁶⁷ Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 1/69.

⁶⁸ Rûşenî, *Hâşiyeye 'ale'l-Kâdi Beydâvî*, vr. 34b. Diğer örnekleri için bk. Rûşenî, *Hâşiyeye 'ale'l-Kâdi Beydâvî*, vr. 41a, vr. 54b, vr. 61a, vr. 62a, vr. 79a.

⁶⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Kerrâm b. Arrâk b. Huzâbe b. el-Berr es-Siczi (v. 255/869).

⁷⁰ Rûşenî, *Hâşiyeye 'ale'l-Kâdi Beydâvî*, vr.15b.

ismnin, “şeriat yalnızca kitap ve sünnetten ibarettir başkasından istifade edilmez görüşünde olanlar” için de kullanıldığını ifade eden izahlarda bulunmuştur.⁷¹

Metinde geçen kişilerle ilgili belli başlı bilgiler veren Rûşenî, kendi açıklamalarına yer verdiği bir bölümde, Cebele b. Eyhem adındaki şahıstan bahsederken, onun Ğassânî meliklerinin sonuncusu olduğunu belirtmiştir.⁷² Bahsi geçen kişilerin tanıtılması bağlamında geçen diğer açıklamalara, *Envâru't-tenzîl*'de geçen bir rivâyetin başındaki “عن معمر” ibaresi üzerine hadisin râvîsi hakkında, “tefsir ve hadis ehlinin en faziletlielerindendir ve iki imamın yani Buhârî ve Müslim'in hocasıdır.”⁷³, “Câlût, Amâlika'dandır, yani 'İmlîk b. Âdem b. Sâm b. Nûh'un (a.s.) oğullarındandır.”⁷⁴ gibi cümleler örnek teşkil eder. Yine tefsirde bir yer adı olarak anılan “Erîh” in neresi olduğu hakkında bilgi ilavesi yapan Rûşenî, onun Beytü'l-makdis yakınlarında bir köy olduğunu belirtmiştir.⁷⁵

3.2. Sarf İlmine Dair Açıklamalar

3.2.1. Fiil

Sülâsî Fiiller: Arapça'da geçmiş zaman bildiren mâzî sîgalı fiiller en az üç harften oluşur. Bu nedenle üç harften oluşan bu fiillere sülâsî fiil denir.⁷⁶ Sülâsî fiiller mâzî ve muzârî çekimlerinde ilk, orta ve son harflerin aldığı hareketlere göre sınıflandırılmıştır. Bu bağlamda Rûşenî söz konusu sınıflandırmaya işaret ederek fiillerin vezinleri hakkında kısa bilgilere yer vermiştir. Örneğin, غمض- يغمض fiilinin okunuşu hakkında, “muzâride ayne'l-fiili kesre ile okunur.”⁷⁷ demiştir. Dolayısıyla bu fiilin mâzî sîgası عَمَضَ muzârî sîgası يَغْمِضُ şeklinde okunduğundan, sülâsî fiillerin vezinlerine göre yapılan sınıflandırmada ikinci bâbdan (فَعَلٌ- يَفْعُلُ) olduğu anlaşılmaktadır.

Ma'âfela (Taaccüb) Kalıbı: Rûşenî, ﴿فَمَا أَصْبَرْتُمْ عَلَى النَّارِ﴾ “... Onlar ateşe karşı ne kadar da dayanıklı imişler”⁷⁸ âyetinde geçen أَصْرَهُمْ fiilinin başındaki mâ edatının ifade ettiği manaya ilişkin, *Envâru't-tenzîl*'de; taaccüb, istifhâmiye ya da mevsûle olarak sıralanan görüşler⁷⁹ ile ilgili; taaccüb olması yönündeki görüşün Sibeveyh'ten nakledildiği, istifhâmiye olması yönündeki ikinci görüşün Ahfeş'e ait olduğu ve mevsûle olmasının Ferrâ'nın görüşü olduğu yönünde bilgilerin yer aldığı bir açıklamada bulunmuştur. Bu ifadelerinin devamında, söz konusu görüşlerin hepsinin ihtilâflı olduğunu ancak fiilin taaccüb ifade etmesi hususunda ittifâk ettiklerini söylemiştir.⁸⁰

İsm-i Tasğîr: (فُعَيْتٌ): Hâşiyede, bazı kelimelerin vezinlerinin belirtilmesi yönünde açıklamalar mevcuttur. Üzerinde durulan bu fiil vezinlerinden biri de ism-i tasğîr sîgasıdır. Kâdî Beydâvî'nin, tefsirinde misalen zikrettiği

⁷¹ Rûşenî, *Hâşiye 'ale'l-Kâdî Beydâvî*, vr. 38a.

⁷² Rûşenî, *Hâşiye 'ale'l-Kâdî Beydâvî*, vr. 18b.

⁷³ Rûşenî, *Hâşiye 'ale'l-Kâdî Beydâvî*, vr. 33b.

⁷⁴ Rûşenî, *Hâşiye 'ale'l-Kâdî Beydâvî*, vr. 92a.

⁷⁵ Rûşenî, *Hâşiye 'ale'l-Kâdî Beydâvî*, vr. 43a.

⁷⁶ Mustafa Meral Çörtü, *Arapça Dilbilgisi- Sarf*, (İstanbul: İFAV, 2001), 90.

⁷⁷ Rûşenî, *Hâşiye 'ale'l-Kâdî Beydâvî*, vr. 97b.

⁷⁸ Bakara 2/175.

⁷⁹ Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 1/120.

⁸⁰ Rûşenî, *Hâşiye 'ale'l-Kâdî Beydâvî*, vr. 68a.

تسمع بالمعدي خير من أن تراه

“Mu‘aydi’yi duyman görmenden daha iyidir”⁸¹

şiiirinde yer alan معدي’nin Ebu’l-‘Arab Ma’d b. Adnân’a mensûbiyeti hakkında kısaca bilgi verilerek kelimenin معدي kelimesinin ism-i tasğiri olduğunun ifade edilmesi bu konuya örnek teşkil eder.⁸² Bir başka yerde الناس kelimesinin ism-i tasğiri hakkında şâz görüşten bahsedilmiştir. Rûşenî burada, şâz görüşe göre ‘nâs’ın tasğirinin نُؤِس ya da kıyasen yâ’nın şeddesi ile أُئِيس الإنسان, أُئِيس gibi مُفَيْتِح gibi olduğunu ifade etmiştir.⁸³

Sülâsî Mezîd Bâbların Fiile Kattığı Manalar: Rûşenî’nin mezîd fiillerle ilgili açıklamalarının geneline bakıldığında, fiillerin ait oldukları bâb ve bâbın ifade ettiği manalardan oluşmaktadır. Örnekler üzerinden açıklamak gerekirse, hâşiyede tef’îl bâbının teksîr ifade ettiği,⁸⁴ istif’âl bâbının sîn harfinin talep bildirdiği,⁸⁵ ifti’âl bâbının ise fiile ihtimâl manası kattığı⁸⁶ ve mezîd bâblardan bağımsız olarak genel anlamda muzârî’fiilin istimrâr bildirdiği⁸⁷ ifade edilmiştir.

قسط ve قسطın Vezninde Gelmesi: Bakara sûresinin ﴿ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ﴾ “... böyle yapmanız Allah katında daha adaletli, şahitlik için daha destekleyicidir...”⁸⁸ âyetinde geçen أقسط lafzının vezni ile ilgili olarak hâşiyedeki açıklama şöyledir: أقسط lafzı, adil olma manasında kullanıldığında, مُفْسِطُ vezninde olur. Bunun örnekleri ﴿وَأَمَّا الْفَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا﴾ “Hak yoldan sapanlar ise cehennemden yakıtı olmuşlardır.”⁸⁹ ve ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُفْسِطِينَ﴾ “... Allah âdil olanları sever.”⁹⁰ âyetlerinde mevcuttur. Dolayısıyla قسطın ism-i tafdil vezninde gelmesi sahih değildir. Ancak adaletli kişi anlamında قسط ve قاسط (âdil kişi) şeklinde ifade edilmesi daha doğrudur. Aynı durum âyetteki أقوم lafzı için de geçerlidir. Sibeveyh ise bu lafızların kesretü’l-isti’mâlden dolayı ism-i tafdil kabul edilmesini câiz görmüştür.⁹¹

حَيْرَ Lafzının İsm-i Tafdil Manasında Kullanılması: Rûşenî, ﴿... وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ “... Ona güç yetirmekte zorlananlara bir yoksul doyumunu fidye vardır. Kim gönlünden gelerek bir hayır yaparsa, bu kendisi için daha hayırlıdır.”⁹² âyetinde yer alan حير ibaresinin i’râbına dair açıklamada bulunurken, aynı zamanda bu ibarenin ism-i tafdil manasında da kullanıldığını ifade etmiştir.⁹³

⁸¹ Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl*, 1/41.

⁸² Rûşenî, *Hâşiyeye ‘ale’l-Kâdi Beydâvî*, vr. 13a.

⁸³ Rûşenî, *Hâşiyeye ‘ale’l-Kâdi Beydâvî*, vr. 15a.

⁸⁴ Rûşenî, *Hâşiyeye ‘ale’l-Kâdi Beydâvî*, vr. 97b.

⁸⁵ Rûşenî, *Hâşiyeye ‘ale’l-Kâdi Beydâvî*, vr. 86a, vr. 100b.

⁸⁶ Rûşenî, *Hâşiyeye ‘ale’l-Kâdi Beydâvî*, vr. 32b.

⁸⁷ Rûşenî, *Hâşiyeye ‘ale’l-Kâdi Beydâvî*, vr. 18a.

⁸⁸ Bakara 2/282.

⁸⁹ Cîn 72/15.

⁹⁰ Hucurât 49/9.

⁹¹ Rûşenî, *Hâşiyeye ‘ale’l-Kâdi Beydâvî*, vr. 101b.

⁹² Bakara 2/184.

⁹³ Rûşenî, *Hâşiyeye ‘ale’l-Kâdi Beydâvî*, vr. 70b.

فعال ve فاعل Vezinlerinin Mübâlağa İfade Etmesi: Rûşenî bazı ibarelerin mübâlağa ifade etmesi bağlamında birtakım açıklamalarda bulunmuştur. Örneğin, ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ "... Şüphesiz Allah her şeye kâdirdir."⁹⁴ âyetinde geçen "kadîr" kelimesi için; racîm kelimesi gibi mübâlağa binalarından biridir demiştir.⁹⁵ ﴿وَاللَّكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ "... Kâfirler için elîm bir azap vardır."⁹⁶ âyetindeki "elîm" lafzının da bir önceki örnekte olduğu gibi fe'îl vezninde gelip mübâlağa ifade ettiğini bildirmiştir.⁹⁷

3.2.2. Masdar

Terim anlamı, zamanla bağlantılı olmayan ve soyut bir manaya delalet eden sözcük türü iken, sarf ilminde fiil ile iştikak ilişkisi bulunması nedeniyle, bir kelimenin diğer bir kelimedenden biçimsel olarak türemesi olarak tanımlanmıştır.⁹⁸ Hâşiyede masdariyet bildiren kelimelerin türüne dair bilgilere sık sık yer verilmiştir. Bu açıklamaların örnekleri şu şekildedir: وراء kelimesi قضاء-يقضي-قضي fiili gibi وى-يرى fiilinin masdarıdır,⁹⁹ العوف kelimesi فاقا'nın masdarıdır,¹⁰⁰ فرق kelimesi فرق fiilinden türemiş masdardır,¹⁰¹ تحلكة, حلك'ın masdarıdır.¹⁰² Bu örnekler bağlamında fiilden türeyen masdarlarla ilgili bu şekilde kısa açıklamaların tekrarlandığı görülür.

Rûşenî, fiilden türeyen masdarların yanında, bulunduğu bölümlerde "ismü'l-masdarı"¹⁰³ ibaresiyle açıkladığı bazı kelimelere yer vermiştir. Mesela الطلاق ve القرض lafzlarının ismi masdar olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁴ Bir başka açıklamasında, سُحْحَان lafzının masdar olduğunu, Sîbeveyh ve Zemahşerî'nin bu kelime hakkındaki tercihlerinin ise ismü'l-masdar olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁵

Lâzım ve Müteaddî Fiillerin Masdarları: Hâşiyede masdarlarla ilgili değinilen bir diğer husus, müteaddî ve lâzım fiillerden türeyen masdarların vezinleridir. Rûşenî, Bakara sûresinin 249. âyetinde geçen فَصَلَ fiilinin hem lâzım hem de müteaddî olarak kullanılan fiillerden sayılmasından bahsettiği bölümde, lâzım fiillerin masdarlarının مُعْوَلٌ, müteaddî fiillerin masdarlarının فَعْلٌ vezninde geldiğini belirterek, bu vezinde gelen masdarlara وَفَّ, وَفَّع, وَفَّعٌ lafızlarını misal getirmiştir.

Masdar-ı Merre-Masdar-ı Mîmî: Rûşenî, Beydâvî'nin âyetlerin bağlamıyla ilgili zikrettiği hadislerin bazı bölümlerini Arap dili açısından açıklamaya tâbî tutmuştur. Bunun bir örneği de "... ما من مسلم يشاك شوكه فما فوقها..." /Bir müslümanın bir yerine diken batsa yahut bunun daha üstünde birşeyle karşılaşırsa...¹⁰⁶ hadisinde geçen شوكه kelimesiyle ilgilidir. Rûşenî

⁹⁴ Bakara 2/20.

⁹⁵ Rûşenî, Hâşiyeye 'ale'l-Kâdî Beydâvî, vr. 26b.

⁹⁶ Bakara 2/105.

⁹⁷ Rûşenî, Hâşiyeye 'ale'l-Kâdî Beydâvî, vr. 53b.

⁹⁸ Mustafa Kırkız, "Arap Dilinde Mastar Ve Önemi," *Fırat Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2010), 210.

⁹⁹ Rûşenî, Hâşiyeye 'ale'l-Kâdî Beydâvî, vr. 49b.

¹⁰⁰ Rûşenî, Hâşiyeye 'ale'l-Kâdî Beydâvî, vr. 80b.

¹⁰¹ Rûşenî, Hâşiyeye 'ale'l-Kâdî Beydâvî, vr. 1a.

¹⁰² Rûşenî, Hâşiyeye 'ale'l-Kâdî Beydâvî, vr. 73b.

¹⁰³ İsm-i masdar, fiilin kurallarına göre gelmeyen ve masdarın lafzına benzeyen kelime türüdür. bk. Mustafa Kırkız, "Arap Dilinde Mastar Ve Önemi", 220.

¹⁰⁴ Rûşenî, Hâşiyeye 'ale'l-Kâdî Beydâvî, vr. 83b, vr. 90a.

¹⁰⁵ Rûşenî, Hâşiyeye 'ale'l-Kâdî Beydâvî, vr. 26b.

¹⁰⁶ Beydâvî, *Envârü't-tenzil*, 1/63.

hadiste geçen bu kelimenin masdar-ı binâ-i merre,¹⁰⁷ Bakara sûresi 37. âyette geçen مستقر kelimesinin de masdar-ı mîmî olduğunu söylemiştir.¹⁰⁸ Yine farklı âyetlerin bağlamında geçen محيض lafzının ism-i zaman ya da ism-i mekân masdar-ı mîmî¹⁰⁹ ve مدراس kelimesinin مضمار, مرصاد, ميعات vezninde ism-i mekân masdar-ı mîmî olduğunu ifade etmiş, buna misalen مضمار, مرصاد, ميعات kelimelerini zikretmiştir.¹¹⁰

Sonuç

Dede Ömer Rüşenî, Osmanlı Devleti'nin ilk dönemlerinde yaşamış tasavvufî ve edebî kimliği ile tanınan ilmî açıdan çok yönlü bir âlimdir. Nitekim Beydâvî tefsirine yazdığı hâşiyesinin muhteva derinliği ve çeşitliliği onun çok yönlülüğünü göstermektedir. Osmanlı döneminde had safhada olan tefsir hâşiyelerini temsil eden ve tam hâşiyeye niteliği taşıyan Rüşenî hâşiyesi özellikle dilbilimsel açıklamalar bakımından çok zengin bir eserdir. Hâşiyede kelimelerin, istikakı, taşıdığı muhtemel manaları, eş anlamları, zıt anlamları, sözlükteki ve örfteki manaları gibi birçok açıdan incelendiği ve kelimeler hakkında önemli derecede bir bilgi aktarımında bulunmaktadır. Özellikle nadirattan olup kıraati çok bilinmeyen kelime ya da fiillerin harflerinin noktalı ya da noktasız olması, hangi hareketler ile okunması gerektiği yönünde sık sık yönlendirmeler mevcuttur. Öte yandan hâşiyede çokça müracaat edilen konulardan biri de kıraat vecihleridir. Bu bağlamda, âyetlerde geçen lafızların okunuşu ile ilgili ihtilafların, kıraatin hangi imama ait olduğu gibi meselelerin önemli yer tuttuğu görülmektedir. Ayrıca Rüşenî'nin kıraat ihtilaflarına değinmenin yanında Kur'ân okuma esaslarına dayalı terimlerin açıklanmasına önem verdiği de gözlemlenmiştir. Yine âyetlerde yer alan fiillerin sarf açısından tahlil edilmesine gayret göstermiştir. Bu çabanın neticesinde okuyucu fiillerin tellafuz edildiği vezinlere göre hangi manalara geldiğini ve cümleye kattığı ince manaları daha iyi anlayabilmektedir. Sonuç olarak bu makalede tefsir hâşiyelerinin kendilerine kaynaklık eden tefsirlere azımsanmayacak derecede katkı sunduğu ve tefsirlere getirdiği ilave bilgiler ile anlaşılabilirlik seviyelerini artırdıkları tespit edilmiş olup bu ilmî mirasın önemi bir kez daha vurgulanmak istenmiştir.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

* Bu makale Prof. Dr. Süleyman Aydın danışmanlığı ile hazırlanan Dede Ömer Rüşenî'nin (v. 892/1487) Hâşiyeye 'ale'l-Kâdî Beydâvî Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili -Fâtiha ve Bakara Sûreleri- isimli doktora tezinden üretilmiştir.

Yazar(lar) / Author(s): Azime Kelleci

Finansman / Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

¹⁰⁷ Mastar-ı merre, kemmiyet açısından fiilin kaç defa tekrarlandığını ifade eden, bir başka deyişle adet masdardır. Abbas Hasan, *en-Nahvü'l-vâfi ma'a rabtihi bi esâlibi'r-râfi'a ve'l-hayâti'l-lugaviyyeti'l-müceddide*, (Mısır: Dâru'l-me'ârif, 2018), 3/225.

¹⁰⁸ Rüşenî, *Hâşiyeye 'ale'l-Kâdî Beydâvî*, vr. 30a, vr. 37a.

¹⁰⁹ Rüşenî, *Hâşiyeye 'ale'l-Kâdî Beydâvî*, vr. 81a.

¹¹⁰ Rüşenî, *Hâşiyeye 'ale'l-Kâdî Beydâvî*, vr. 51a.

Kaynakça

- Abbas Hasan. *en-Nahvü'l-vâfi ma'a rabtihi bi esâlibi'r-râfi'a ve'l-hayâti'l-luğaviyyeti'l-müceddide*. Mısır: Dâru'l-me'ârif, 2018.
- Abdu'l-Hayy b. Fahrüddîn b. Abdu'l-Ali el-Hasenî et-Tâlibî. *el-İ'lâm bi men fi târihi'l-Hind mine'l-a'lâ.*, Beyrût-Lübân: Dâru İbn Hazm, 1999.
- Abdulfettâh b. Abdülğanî Muhammed b. el-Kâdi. *el-Vâfi fi Şerhi's-Sâtıbiyyeti fi'l-kirâati'l-aşr.* b.y.: Mektebetü's-Sevâdî, ts.
- Arslan, Hulusi - Karagöz, Numan. "Dillerin Kökeni ve Teolojik Bağlamı". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 12/2 (Güz 2021) 431-451.
- Aydın, İsmail. "Me'âni'l-Kur'ân". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, Ek-2/206-207, 2019.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi el-. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. 7 Cilt, Dımeşk: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Bursalı Mehmet Tahir Efendi. *Osmanlı Müfessirleri*. İstanbul: Meral Yayınevi, 2016.
- Çörtü, Mustafa Meral. *Arapça Dilbigisi Nahiv*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları (İFAV), 25. Basım, 2022.
- Demir, Ziya. *XIII-XVI. y.y. Arası Osmanlı Müfessirleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2007.
- Ebû Şâme, Ebu'l-Kâsım Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâ'îl b. İbrâhîm el-Makdisî. *İbrâzü'l-me'ânî min hirzi'l-emânî*. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- el-Beydâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdillâh b. Ömer b. Muhammed Kâdi el-. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mer'âşlî. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâs, 1998.
- el-Cebelî, Ahmed b. Ebî Bekr b. Ömer. *el-Bustân fi irâbi müşkilâti'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Muhammed Abdurrahmân el-Cündî. 5 Cilt, b.y.: Merkezül-Melik Faysal li'l-buhûsi ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 1. Basım, 2018.
- el-Cezerî, Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf. *Müncidü'l-Mukriîn ve mürşidü't-tâlibîn*. Nşr. Ali b. Ali el-İmrân, b.y.: ts.
- el-Cezerî, Şemsüddin Ebu'l-Hayr. *en-Neşr fi Kirâati'l-'Aşr*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, ts.
- el-Ednevî, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtü'l-Müfessirîn*. Thk. Süleyman b. Sâlih el-Haziyy. el-Medînetü'l-Müevvere: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1997.
- et-Temîmî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Vellâd. *el-İntisâr li Sîbeveyh 'ale'l-Müberred*. Thk. Züheyr Abdulmuhsin Sultan. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1996.
- Güzel, Abdurrahman. *Dinî Tasavvufî Türk Edebiyatı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 3. Basım, 2006.
- Hâcî Halife, Mustafa b. Abdillâh. *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Thk. Muhammed Şerefüddîn Yaltkaya. Bağdâd: Mektebetü'l-Müsenâ, 1941.
- İbn Hişâm el-Lahmî, *el-Medhal ilâ takvîmi'l-lisân*, Beyrut-Lübân: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2003.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni. *Sünen-i İbn Mâce*. Thk. Şu'ayb el-Arnaût, Adil Mürşid ve dğr.. 5 Cilt, Dâru Risâleti'l-Âlemiyye, 1. Basım, 2009.
- Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kirâati*. Konya: Nedve Yayınları, 1974.
- Kırkız, Mustafa. "Arap Dilinde Mastar ve Önemi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2010) 209-226.

- Rûşenî, Dede Ömer. *Hâşîye 'ale'l-Kâdi Beydâvî*. Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese. 1755/24, 1a-570a.
- Tîbî, Şerefüddîn Hüseyin b. Abdullah et-. *Fütûhu'l-ğayb fi'l-keşf 'an kanâ'ir-rayb*. Thk. İyâd Muhammed el-Ğavci. 17 Cilt, b.y.: Câizetü Debiyyi'd-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1. Basım, 2013.
- Uzun, Mustafa. "Dede Ömer Rûşenî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 9/ 81-83, 1994.
- Uzun, Mustafa. *Dede Ömer Rûşenî'nin Hayatı Eserleri ve Miskinliknamesi*. İstanbul, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 1982.

Hilmi Ziya Ülken'in Düşüncesinde "Değer" in Kaynağı Ve Aşkınlığı

Adem Gürel

Öz

Konu ve Amaç: Hilmi Ziya Ülken, ilgi alanı zengin bir fikir adamı olarak farklı alanlarda birçok eser bırakmış bir düşünürdür. Geride bıraktığı eserlerinde değer konusu önemli bir yere sahiptir. Birçok alanda eser bırakmış olması ve düşünce gelişiminin farklı dönemlerinde, farklı etkilerin olması, onun düşüncelerini ortaya koymamızda bir takım güçlüklerle karşılaşmamıza sebep olmuştur. Ancak bu güçlükleri Ülken'in zengin düşünce mirasının bir etkisi olarak görebiliriz. Bu makale, Hilmi Ziya Ülken'in "değer" kavramına yaklaşımını ve değerlerin kaynağına ilişkin düşüncelerini ele almaktadır. Ülken, değerleri insanın ihtiyaçları, "süje-obje" ilişkisi ve "aşkın obje" bağlamında analiz eder. Değerlerin, insanın içsel yaratımları değil, insanın dışındaki aşkın varlıklarla etkileşimi sonucu keşfedildiğini öne sürer. Ülken, "ihtiyaç" kavramını merkeze alarak, değerlerin ortaya çıkışını açıklayan bir model sunar. Bu model bir "aşkın ihtiyaç-obje" tarifine dayanır. Değerlerin çift kutupluluğu (örneğin, güzel-çirkin, iyi-kötü) ve aşkın yapısı, insanın maddi ve manevi dünyasını kapsayan bir diyalektik içinde ele alınır. Ülken, değerlerin özünü üç temel unsurda toplar: Gerçek veri, aşkın obje ve süje. Ayrıca, insanlar arası ilişkilerde "başkası" kavramını aşkın bir obje olarak görür ve değerlerin toplumsal bağlamda eylem ve değerlendirme süreçlerini nasıl şekillendirdiğini açıklar. Bu çalışmada Ülken'in değerlerin kaynağı konusundaki düşünceleri ve bu düşüncelerinin temellendiği dayanaklar, değerlerin aşkınlığı fikri ile ilgili felsefi bakış açısı, detaylı şekilde incelenmekte, değerlerin insan yaşamındaki merkezi rolü vurgulanmaktadır.

Yöntem: Makale, Ülken'in eserleri ve felsefi yaklaşımları üzerinden bir metin analizi yöntemiyle hazırlanmıştır. Değerlerin aşkınlık fikri ve insan yaşamındaki yeri, Ülken'in sunduğu modeller ve kavramsal çerçeve temel alınarak değerlendirilmiştir.

Bulgular: Ülken, değerlerin insanın içsel yaratımları olmadığını, aksine insanın dışındaki aşkın varlıklarla etkileşim sonucu keşfedildiğini savunur. Değerlerin ortaya çıkışını açıklamak için bir "ihtiyaç" merkezli model önerir ve bu modelde "aşkın ihtiyaç-obje" kavramını temel alır. İncelenen eserlerden hareketle Ülken'in düşüncesinde değerlerin çift kutuplu (örneğin, güzel-çirkin, iyi-kötü) ve diyalektik bir yapıya sahip olduğu, insanın hem maddi hem manevi dünyasını kapsadığı sonucu çıkarılmıştır. Ayrıca, "başkası" kavramı, Ülken tarafından, değerlerin toplumsal bağlamda nasıl eylem ve değerlendirme süreçlerini şekillendirdiğine dair bir analizde aşkın bir obje olarak ele alınmıştır.

Sonuç: Hilmi Ziya Ülken'in değerler konusundaki felsefi yaklaşımı, insan yaşamında değerlerin merkezi rolünü vurgular. Değerlerin gerçek veri, aşkın obje ve süje üçgeninde şekillendiği, insan ihtiyaçlarıyla ilişkilendirilen bu sistemin hem bireysel hem toplumsal boyutları olduğu görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Değer, Aşkın, İçkin, İhtiyaç, Çift Kutupluluk, Başkası.



Yüksek Lisans Öğrencisi, Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Karabük, Türkiye
admflsf@gmail.com.tr.

Master's student, Adem Gürel, University of Karabük, Karabük, Türkiye, admflsf@gmail.com.tr.



*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.
Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.*



Gürel, Adem. "Hilmi Ziya Ülken'in Düşüncesinde 'Değer' in Kaynağı Ve Aşkınlığı". *Mutalaa* 4/1 (Aralık 2024), 45-55.



ORC ID: orcid.org/0009-0007-7185-1186

ROR ID: ror.org/04wy7gp54

DOI: doi.org/10.5281/zenodo.14582558



Geliş tarihi: 06.11.2024

Kabul tarihi: 23.12.2024

Source and Transcendence of 'Value' in Hilmi Ziya Ülken's Thought Abstract

Subject and Purpose: Hilmi Ziya Ülken is a multifaceted thinker known for his extensive range of interests and contributions across various fields. He produced numerous works that have significantly impacted diverse areas of thought. The concept of value holds a crucial position in his writings. His creation of works across multiple disciplines and the varying influences throughout different stages of his intellectual growth have led to challenges articulating his ideas. However, we can see these difficulties as an effect of Ülken's rich intellectual heritage. This article deals with Hilmi Ziya Ülken's approach to 'value' and his thoughts on the source of values. Ülken analyses values in the context of human needs, subject-object relationships, and transcendent objects. He argues that values are not internal creations of human beings but are discovered because of their interaction with transcendent beings outside of human beings. Ülken presents a model that explains the emergence of values by centering on the concept of 'need.' This model is based on a 'transcendental need-object' description. The bipolarity of values (e.g. beautiful-ugly, good-bad) and their transcendental nature are handled within a dialectic, encompassing human beings' material and spiritual world. Ülken summarizes the essence of values in three basic elements: Real data, transcendental object and subject. He also considers the concept of 'other' as a transcendental object in interpersonal relations and explains how values shape the processes of action and evaluation in the social context. In this study, Ülken's thoughts on the source of value and the grounds on which these thoughts are based, his philosophical perspective on the idea of the transcendence of value are examined in detail, and the central role of values in human life is emphasized.

Methodology: The article is based on a textual analysis of Ülken's works and his philosophical approaches. The concept of the transcendence of values and their role in human life is assessed based on the models and framework proposed by Ülken.

Findings: Ülken argues that values are not internal creations of human beings but rather are discovered because of interaction with transcendent beings outside the human being. He proposes a "need" centered model to explain the emergence of values based on the concept of "transcendent need-object." Based on his works examined, it has been determined that in Ülken's thought, values have a bipolar (e.g., beautiful-ugly, good-bad) and dialectical structure and that they cover both the material and spiritual world of human beings. Furthermore, Ülken treats the concept of "the other" as a transcendental object in an analysis of how values shape action and evaluation processes in the social context.

Conclusion: Hilmi Ziya Ülken's philosophical approach to values emphasizes the central role of values in human life. It has been seen that values are formed in the triangle of real data, transcendental object, and subject and that this system, which is associated with human needs, has both individual and social dimensions.

Keywords: Value, Transcendent, Immanent, Need, Bipolarity, Other.

Giriş

Ülken' in ilgi alanlarının geniş olması ve farklı dönemlerinde, farklı düşünce yapılarının etkisinde kalması, onun fikir yapısının belirlenmesini ve sistemli düşüncelerinin ortaya konulmasını da güçleştirmiştir.¹ Bu güçlüklerle beraber, birçok konuda özgün düşüncelerinin olduğu, ortaya koyduğu fikirleri ve fikirlerinin felsefe dünyasına etkisi bakımından önemli olduğu anlaşılmaktadır.² Özgün düşüncelerinden biri de değerler kaynağı konusunda ortaya koyduğu fikirleridir.

¹ Mehmet Vural, "Hilmi Ziya Ülken ve Türkiye'de Felsefe Çalışmalarına Katkıları", Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi 17 (Mayıs2011), 519-540.

² Bekir Kocadaş, "Türkiye'de Toplum Biliminin Öncülerinden: Hilmi Ziya Ülken", Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 1 (2008), 80-95

Değerler, insanın kendi dışında bulunan içkin ve aşkın varlıklarla kurduğu ilişkiler sonucunda ortaya çıkar. Bu nedenle, değerlerin "icat" edilmeden önce "keşfedilmiş" olduğunu ifade etmek gerekir. Her bir değer, varlıklar alanında henüz mevcut olmayan (absent) bir nesnenin keşfiyle ortaya çıkar ve ancak insanın duyuşsal deneyimleriyle ve mevcut olan (présent) içerikleriyle ifade edilmeye başladığında bir "icat" niteliği kazanır. Hiçbir değer yalnızca insanın, özellikle de bireyin ruhsal bir yaratımı ya da hayali (fiction) değildir. Her bir değer, belirli bir varlık düzeyinin aşkınlığından kaynaklanan bir üründür. Örneğin, madde olmadan teknik değer var olamaz; madde ve yaşam olmadan sanat değeri söz konusu olamaz. Bütün varlık seviyelerine ilişkin gerçek kavramlar olmaksızın fikir değeri düşünülemez. İnsan varlığı ve kişiler arası aşkın ilişkiler olmadan ahlaki değer var olamaz. Aynı şekilde, insanın sonlu varlığının ötesinde bir düşünce olmaksızın dini değer de ortaya çıkamaz.³ Bu yaklaşıma göre, ancak var olan bir şeyin değeri olabilir. Değer, varoluş alanına aittir; var olmayan bir şeyin değer taşıması mümkün değildir. Değerin varlıkla doğrudan bir bağ kurduğu ve öncelikli olarak varlığın tespitiyle ilişkili olduğu vurgulanır.⁴

Ülken değeri; süje, aşkın obje ve duyu verilerinin diyalektik etkileşiminin ürünü olarak belirler. Ona göre süje kendisinde bulunmayan ve eksikliğini hissettiği "aşkın obje"ye yönelerek duyu verileri aracılığıyla değeri tespit etmeye ve değeri oluşturmaya çalışır. Süje bir ihtiyaç haliyle aşkın objeye yönelir ve bu ihtiyaç hali, objenin aşkınlığını belirler. Süjenin ihtiyaç hissettiği, henüz bulunmayan ve şuura göre şuuru aşan "aşkın obje"dir, "ihtiyaç obje"sidir. Ülken'in düşüncesinin önemi, değeri ele alırken onun kaynağını "aşkın ihtiyaç-obje" ilişkisi çerçevesinde tanımlamasında yatar.

Değer ya da kıymet, ihtiyaç duyduğumuz, anlamlandırdığımız ve bizi tamamlayan bir unsurdur. En basit biçiminden en üst düzeyine kadar tüm değerler bu tanımın kapsamına girebilir.⁵ Suya ihtiyaç duyuyorum dediğimizde, ihtiyaç duyduğumuz için değerli olan bir şeyi ifade ederiz. Su bir değerdir dediğimizde ise, her susadığımızda aradığımız ve bu ihtiyacımızı karşılayarak bizi tamamlayan bir unsuru kastederiz.⁶

1. Değer'in kaynağı bağlamında "İhtiyaç- Değer" ilişkisi

Ülken, "ihtiyaç" kavramından yola çıkarak değer kavramını açıklamaya çalışır. Ona göre, bilincimiz açısından aşkın olan ve yoksunluğunu hissettiğimiz bu "ihtiyaç," aynı zamanda "değer" olarak tanımlanır. Başka bir ifadeyle, "değer," ihtiyaç objesidir. Bu bağlamda, ihtiyaç ile değer arasında kurulan ilişkiyi daha derinlemesine analiz etmek yararlı olacaktır. Ülken'e göre, insan, ihtiyaç duyduğu şey ile değer arasında bir ilişki kurar. Eğer ihtiyaç duyulan şey yalnızca bireyin sübjektif izlenimlerini yansıtıyorsa, bu ihtiyaç arzuya indirgenmiş olur. Ancak ihtiyaç, arzudan daha geniş ve derin bir kavramdır. Arzu, sınırlı bir ruhsal durumken, ihtiyaç hem psikolojik hem de biyolojik alanı kapsar ve bilincin ötesine taşan bir olgudur.

³ Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş* (Ankara: Ankara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968), 110.

⁴ Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer* (İstanbul: Ülken Yayınları, 2001), 195.

⁵ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 201.

⁶ Nazmi Avcı, "Hilmi Ziya Ülken'de Muhafazakârlığın Temeli: Bilgi Ve Değer" *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 9/36 (Haziran 2013), 101-115.

Bir ihtiyacın var olabilmesi için, ihtiyaç duyulan bir şeyin bulunması gereklidir. Peki, ihtiyaç duyulan şey nedir? Bu, mevcut durumda var olmayan bir şeydir. Başka bir deyişle, ihtiyaç, şu anda mevcut olmayan bir şeye yönelmiş bilinçli bir eylemdir.

İhtiyaç, şuurda eksik olan bir objeye yönelme eğilimidir ve bu süreç, bilgi alanını aşarak bilinmeyene doğru bir hareketi ifade eder. İhtiyaç, hazır olan ile hazır olmayan arasındaki dinamik ilişkiye dayanarak yaratıcı bir değer alanına ulaşır. İhtiyaçlar, değerler âleminin temelini oluşturur ve bu süreçte ruhsal dinamizm devreye girer. İhtiyaçlar, içkin verilerden aşkın bir alana doğru bir hareketi başlatır ve bu hareket, bulunandan bulunmayana doğru sürekli bir gelişim gösterir.⁷

Tüm ruhi olaylarda hazır bulunma hali vardır ama ihtiyaçta, ihtiyaç duyulan şey, hazır bulunmayan, henüz mevcut olmayandır. Bu, yokluk değil "bulunmayış" halidir. Bütün diğer olaylarda bilinç kendi objesini kavradığı halde burada ihtiyaç kendi objesini kavramaz.⁸ İhtiyaçta biz kendi kendimizi aşarız, şuurunu aşarız, şuurun ötesine atılırız. İhtiyaç şuurun kendi kendisini aşma çabasıdır. İhtiyaç kendisinden yoksun olduğumuz henüz olmayan şeydir.

Eğer ihtiyaç, bilinci aşan bir alanı kapsıyorsa, bu durum onun psiko-biyolojik alanın ötesine geçtiği anlamına gelir. Bu, bilince kıyasla bir aşkınlık ya da bilincin kendi sınırlarını aşması (dépassement) durumudur. İhtiyaç olayları, hedefleri açısından bakıldığında bilinci aşan (trans-conscient) bir nitelik taşır; ancak, hareket noktaları ve içerikleri bilince dayandığı için bu yönleriyle içkindir. Dolayısıyla, ihtiyaç olayları, mevcut olmayan şeyleri arzuladıkları ve hedefledikleri için aşkın; ancak bu hedefleri, mevcut olanlar üzerinden ifade ettikleri için içkindir.⁹

Ülken'e göre, varlığın yalnızca içkinlikten, yani bilinç içeriğinden ibaret olmadığını ortaya koyan en güçlü kanıt, insandaki ihtiyaç olgusudur. İdealistlerin temel hatası, ihtiyacın bu özelliğini fark etmeyerek onu arzu ile karıştırmaları ve tamamen öznel, içsel bir süreç olarak değerlendirmeleridir. Ülken, âlemin yalnızca bilgiyle değil, aynı zamanda eylemle de inşa edildiğini vurgular. İhtiyaç, henüz mevcut olmayan bir şeyin aranması ve istenmesidir. Bu durumda, ihtiyaç, kendi başına var olan bir objeye yönelen bilincin bir eylemidir. İhtiyacın hedef aldığı obje ise bir değerdir. Bu obje, şu anda elimizde olmayan, ancak gelecekte var olma ihtimali bulunan bir şeydir.¹⁰

Bilgi bağlamında, süje ve obje arasında bir etkileşim söz konusudur ve süje, objeyi içsel bir şekilde kavrar. Ancak Ülken 'in değer anlayışında süje ile obje birbirinden ayrıdır. Aşkınlık, süje ile objeyi birbirine bağlayan, hâlâ mevcut olmayan ve bizden yoksun olan objenin etrafında şekillenir. Bu durumda, obje dışsal bir öge olarak kalır.

İhtiyaç, bizim mevcut olmayan ve eksik olduğumuz bir şeye duyduğumuz ihtiyaçtır. Bu, bilince göre aşkın (transcendant) olan bir objeyi, aynı zamanda ihtiyaç duyulan bir süjeyi ve süje ile obje arasında var olan "bulunmama" durumunu ifade eden duyuşsal verileri ve hayalleri kapsayan bir şuur durumudur. Bu anlamda, her değer ve her ihtiyaç, üç temel unsuru içinde barındırır:

⁷ Hilmi Ziya Ülken, *Aşk Ahlakı* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010), 323

⁸ Hilmi Ziya Ülken, *Değerler, Kültür ve Sanat* (İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Rektörlük Konferansları Serisinden, 1965), 11.

⁹ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 210.

¹⁰ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 210.

1.1. Gerçek Veri: Değerin, bilgi alanıyla kesişen yönü şudur ki, duyu verileri, hayaller ve arzular, değer içerikli oluşturur. Bulunmayan objeyi zaman içerisinde gerçekleştiren verilerdir. Aşkın objenin bilinir hale gelmesini sağlayan ve muhtevasını oluşturan verilerdir.

1.2. Aşkın Obje: Kendi başına var olan obje alanı, yani ihtiyacın yöneldiği, "mevcut olmayan" ve bizden yoksun olan belirsiz bir şeydir. Bu tür bir değer, herhangi bir gerçek veri dışında bir kavram olarak tanımlanır. Eğer bu değer mutlaksa, tamamen dışsal ve bilincin dışında kabul edilir, bu durumda ona tüm yetkinlikler verilir. Ancak eğer bu değer göreceli ise, gücünü ve değerini başkalarından — yani insanlardan veya toplumdan — alır. Ülken, aşkın objeyi, tüm değerler sisteminin temelini oluşturan bir unsur olarak ele almakta ve özellikle din, sanat ve ahlak gibi alanlarda en yüce ve üstün konumda değerlendirmektedir.¹¹

1.3. Şuje : "Ben," nesneye yönelen öznel bir güç alanını temsil eder. Değere ulaşmayı hedefleyen, ona yönelen ve aşkınlığa doğru bir yönelim sergileyen özne, esasen değere yönelen insandır.¹²

Bu üç unsur bütün olarak değer temelinin meydana getirir. Üç unsur da değeri oluşturan ve değer ortaya çıkması için gerekli olan temellerdir.

Geçmişten günümüze, farklı toplumları incelediğimizde her dönemde ve kültürde farklı değerlerle karşılaşırız. Bu değerler arasında sanat, teknik, fikir, ahlak ve din gibi temel değerler öne çıkar. Bunun yanı sıra hukuk, iktisat ve dil gibi toplumsal normlar da bu değerler arasında yer almaktadır. Bu değerler, özleri bakımından incelendiğinde ise üç farklı perspektif ortaya çıkar:¹³

Birinci Değer grubu: Sanat, teknik ve fikirdir. Bunlar bilme ile elde edilir. Şeylere, duyu verilerine, kavramlara (bilinç verilerine) dayanır. Bunlar şuurla çevrelendiği için, şuurun içindeki değerler diyebiliriz ki, buna Türkçe 'de "içkin" Fransızca 'da "immanent" değerler diyoruz.

İkinci Değer grubu: Bu değerler, insanın diğer insanlarla olan ilişkisine, kendi kişiliği ile diğer kişilikler arasındaki bağa ve kişilikler arası etkileşimlere dayanır. Bu tür değerler, duyu verilerini aşan, bilincin ötesinde var olan ve "biliyorum" ifadesiyle ifade edilemeyen, daha çok "inaniyorum" ile tanımlayabildiğimiz değerlere örnektir. Bu grup değerler, inanç temeline dayalı olan değerlerdir. İlk grup değerlerden, özellikle "aşkın" (transcendent) özellikleri bakımından ayrılırlar. Ahlak ve din değerleri, bu kategorideki değerlere örnek gösterilebilir.

Üçüncü Değer grubu: Bu değerler, kişiler arasındaki etkileşimler, sözlerin, nesnelere ve eylemlerin birbirleriyle değiştirilmesiyle ilgili olan değerlere örnektir. Fikrin fikirle, sözün sözle, hareketin hareketle ve nesnelere birbirleriyle değiş tokuş edilmesinden oluşan bu değerler, "Normatif Değerler" olarak tanımlanır. Bu değerler, bağımsız ve tek başına var olan değerler değildir. Değişime dayalı olan ve bağımsız olmayan bu değerler, ya içkin değerlere ya da aşkın değerlere dayanan değişimsel değerlerdir. Fiil, fiil ile karşılaştırıldığında hukuku ortaya çıkarır. Nesne, başka bir nesne ile karşılaştırıldığında

¹¹ Eyyüp Sanay, *Hilmi Ziya Ülken* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992), 87.

¹² Ülken, *Bilgi ve Değer*, 213-214.

¹³ Ülken, *Değerler, Kültür ve Sanat*, 6.

değişim süreci başlar ve ölçü iktisat olur. Söz, sözle değiştirildiğinde ise ölçü dil halini alır. Böylece, dil, iktisat ve hukuk gibi temel değerler kendini gösterir.¹⁴

1. Değerin özü ve çift kutupluluğu

Hilmi Ziya Ülken geçerli bir toplum felsefesi yapabilmek için son durağı rölativizme gelmiştir. Bu dönemde incelediği her sorunu değer açısından ele almıştır. Ona göre değerde iki alan vardır. Rasyonel ve irrasyonel değer alanları. Değerleri, bilmeye dayanan değerler ile inanmaya dayanan değerler olarak ayırmaktadır.¹⁵

Ahlakın temellendirilmesi sorunu, ahlaki kural ve ilkelerin dayandığı kaynakların araştırılmasını ifade eder. Felsefe tarihi boyunca çeşitli temellendirme yaklaşımları geliştirilmiştir.¹⁶ Birçok değer temelinin genel bir perspektiften incelediğimizde, iki ana temelin öne çıktığını görürüz. Bu temellerden biri "bilgi", diğeri ise "inanç" temeline dayanır. Değerler, bir yönüyle bilgiye, diğeri yönüyle ise inanca bağlıdır. Değerlerin yapısı dinamik bir nitelik taşır. Bu nedenle, herhangi bir değer yalnızca bilgiye ya da yalnızca inanca dayandığını belirlemek zordur. Her değer, bilgi ya da inanç açısından farklı oranlarda ağırlığa sahip olabilir. Tüm değerlerde, bir dereceye kadar bilgi veya inanç unsurları bulunur. Teknik değerlerde bilgi unsuru baskın olmakla birlikte, az da olsa inanç unsuru da yer alır. Ahlaki değerlerde ise, inanç unsuru daha ağır basarken, bilgi unsuru daha azdır.¹⁷ Bu iki öz Ülken' in değerleri bilmekle veya inanmakla meydana gelen değerler, diye ayırmasına imkân vermiştir.

Her değerlendirmede, iki farklı alanı ayırt etmek mümkündür: Gerçek alan ve mümkün alan. Süje, değerlerin gerçek alanını bilgi aracılığıyla, mümkün alanını ise inanç aracılığıyla kavrar. Her değer, gerçeğin ötesinde bir ideal veya mümkün olan bir yön taşır. Gerçek değerler, bu açıdan, mümkün ve ideale doğru genişler.¹⁸

İster bilgiye ister inanmaya dayansın; ister maddi, ister manevi olsun; ister aşağı, ister yüksek dereceden olsun bütün değerler gerçekleşebilmek için, onu gerçekleştirebilecek bir şeye muhtaçtırlar. Değeri meydana çıkararak insandır.

Her değer, çift kutupludur; tek kutuplu bir değer düşünülemez. Bir şeyi "değerli" olarak nitelendirdiğimizde, bunun karşıtı olan "değersiz" kavramı da devreye girer veya "bu değerli değildir" ifadesi de bu anlamı içerir. Sanat, teknik, fikir, din ahlak ve normatif değerlere sırayla aşağı doğru gelirse değer kavramlarını şöyle sıralayabiliriz. Güzel-çirkin sanat; faydalı-zararlı teknik; doğru-yanlış, fikir; kutsal- kutsal dışı, din; iyi-kötü, ahlak; haklı-haksız, hukuk alanının kutuplarıdır. Demek ki bütün değerler çift kutuplu olarak görünüyorlar. Hakikat ve gerçeklik alanında çift kutupluluk yoktur. Hakikat da ancak bir değer gibi ele alındığı zaman çift kutupludur.¹⁹

Hakikat değer olmaktan çıkıp yalnızca gerçeğin ölçüsü haline gelmeye başladığı zaman çift kutupluluğunu kaybeder. Çift kutupluluğa hakikatin hüküm vermesinde rastlansa da, o sadece hüküm verilirken mevzu bahis edilen doğru yanlış hükümleridir. Değerin çift kutupluluğunda, hakikatin doğru-yanlış yargılarındaki gibi bir pozitiflik söz konusu

¹⁴ Ülken, Bilgi ve Değer, 359-361; Ülken, *Değerler, Kültür ve Sanat*, 6-7.

¹⁵ Hüseyin Draman, *Toplum Felsefesi Hilmi Ziya Ülken*, (İstanbul: Boyut Yayınları, 2007), 249.

¹⁶ Ülken, *Değerler, Kültür ve Sanat*, 11-12.

¹⁷ Ülken, *Değerler, Kültür ve Sanat*, 11-12.

¹⁸ Ülken, Bilgi ve Değer, 212.

¹⁹ Ülken, Bilgi ve Değer, 223.

değildir. Değerin çift kutupluluğu, negatif bir yapıya sahiptir. Yani, hem güzel hem de çirkin birer değerdir. Ancak doğru ile yanlış arasındaki karşıtlık, negatif bir değer değil, yokluk halidir.

Hakikat, formel bir sorun olup, muhtevadan bağımsız olarak yalnızca şeklin tutarlılığını inceler. Bir şey aynı anda hem gerçek hem de hakikat olabilir. Hakikat, değer ve gerçeklikten ayrı bir kavramdır; ancak gerçek, hakikatle ifade edilebilir. Gerçek şeyler arasında mantıksal bir tutarlılık bulunduğu, formel hakikat ile gerçek birbirine birleşebilir.²⁰

Her gerçek ve değer formel açıdan ifade edilince hakikat beyanı olur. Değerlerin hakikat ile ifadesi değerler mantığını doğurmuştur. Hakikat içkindir ve şuurun içinde yer alır; değer, şuura göre şuuru aşan aşkındır. Değerlerin kendisi mantık değil, sezgi alanıdır. Bir şey yaşanmış ve duyulmuş olarak değerdir; soyut kavram olarak hakikattir. Ahlaki hayat ise yaşanmış varlık olarak değer, kavram olarak hakikattir.

Değerlerin çift kutuplu olması objenin doğrudan kendisine aittir. Buradaki obje muhtaç olduğum henüz mevcut olmayan değer objesidir. Değerin şuuru aşan yapısı değer çift kutuplu yapısına da dayanır. Değerlerin çift kutuplu olması onların gerçek üstü yapısına da bize gösterir.²¹ Bütün değerler hem değerlendiren insan hem de değerlendirilen objeye birlikte ait olan vasıflardır.

2. Aşkın Objeye Olarak "Başkası"

İnsanlar arası ilişkiler, "ahlaki varlık" olarak tanımladığımız aşkın bir temele dayanır. Bu aşkınlık, kişilerin birbirlerini görmedikleri veya karşılaşmadıkları durumlarda da varlığını sürdürür. Kişiler arasındaki ilişkilerin sürekliliği, bir düzene dayalı oluşu, bireyin diğerine verdiği sözü tutma zorunluluğu ve ayrıldıklarında bile birbirlerine güvenebilme kesinliği, ahlaklılığın temel şartlarını oluşturur. Bu şartlar, ancak kişilerin birbirine inanması ve onları birbirine bağlayan manevi, aşkın bir varlığa inanmakla mümkündür. Aksi takdirde, insanları birbirine bağlayan hiçbir kuvvet kalıcı olamaz.²² Aşkın Varlık, bilme ve düşünme yetilerinin çok ötesindedir. Ona yalnızca inanç yoluyla yaklaşabiliriz. Aşkın Varlığa inanmak, başka hiçbir yöntemle ona ulaşılmasının mümkün olmadığı bir yoldur.²³

Ülken de değer aşkındır, aynı zamanda değer insanıdır ve tarihi bir kategoridir. Değerin bu vasıflarını anlamak için aşkınlığı derinleştirilmelidir. Değerin aşkın objesi, yalnız insan ihtiyaçlarının çevrildiği belirli olmayan hedefi olursa, tek başına bir insan için yeterli olsa da insan için, yani bir arada yaşamak zorunda olan insan için yeterli değildir.

Ülken: "O halde aşkın obje aynı zamanda benim için başka insanlardır." diyerek ben başkaları için aşkın objeyim başkaları da benim için aşkın objedir düşüncesini ortaya koyar. Başkası insana farklı şekillerde görünür: 1. Önce onu bir duyu verisi olarak görürüm. Onu dış dünyaya ait herhangi bir karartı olarak görürüm. 2. Bu karartı benim için faydalanacağım bir obje olabilir. Bir bilgi objesi olmaktan çıkıp bir teknik objesi haline gelir. "Başkası" benim için bir vasıta objedir. 3. İnsan insanı yalnız vasıta obje olarak görmez, onu bir kişi olarak da görür. Hem başkasını bir kişi olarak görür hem de kendisi

²⁰ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 194.

²¹ Ülken, *Değerler, Kültür ve Sanat*, 9.

²² Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş – 2* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2008), 271.

²³ Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş – 1* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963), 51.

başkası için bir kişidir. Bu artık kişinin, başkasını aşkın obje olarak görmesidir. ²⁴ Onu artık şuur alanında kullanılan bir şey olmaktan çıkarak şuur alanını aşan bir bulunmayış hali olarak görmek demektir. Yani bu daha üstün dereceden insanın kişiliğine olan ihtiyaçtır. Buradan insanın insanı anlama sorunu çıkar.

Ülken felsefe tarihi içinde bu soruna verilen; analogi ile anlamak, beraber yaşayarak anlamak, taklit veya sempati yoluyla anlamak yollarının hiçbirinin yeterli olamayacağını ortaya koyar. Ona göre; “başkasını anlamak başkasını aşkın obje olarak almak, başkasını kişi olarak almak demektir. Ve karşılıklı anlayış ancak bu suretle, yani kişilerin münasebeti ile mümkündür.”²⁵

3. Değer’in Eylemlilik ve Değerlendirme Rolü

Ülken, değeri bir “eylem” (eylem, etkinlik) olarak tanımlar. Her değer, aynı zamanda bir etkinliktir ve bir eylem biçimindedir. Değerin eylem olarak var olması, diğer varlıklarda görülmeyen bir özellik olup, eylem yalnızca insana özgüdür. Değerlerin ne olduğunu tam olarak anlayabilmek için öncelikle eylemin anlamını kavrayabilmek gerekir. Ülken’e göre eylem, süje, duyu verileri ve aşkın obje arasında diyalektik bir ilişkinin sonucudur. Bu diyalektik süreç, hem değer alanını hem de kişiliği geliştiren bir etkiye sahiptir. Değer ve kişilik, bir eylemin iki farklı yönüdür.²⁶ Buna göre, değerlerin yaratılması, kişiliğin yaratılmasıyla eşdeğerdir. Değerler arttıkça insan da gelişir; kişilik genişledikçe değer eylemi de büyür. Yani, tıpkı Mimar Sinan’ın Süleymaniye’yi inşa etmesi gibi, Süleymaniye de Mimar Sinan’ı şekillendiriyor.²⁷

Ülkenin değer anlayışında değeri eylem olarak görmesi insanın hem değer üreten hem de üretilen değerden etkilenmesi ve büyümesi açısından farklı bir bakış açısı olmuştur. Değer aşkın olmakla beraber aynı zaman da hayatın içinde bir diyalektik ilişki içinde sürekli büyüyen bir yapıya da sahiptir.

Ülken’de değeri daha iyi anlamak için değerlendirme üzerinde de durulmalıdır. Değer, şuur açısından aşkın bir varlık olarak tanımlanırken, değerlendirme ise bu aşkın varlığın belirlenmesi sürecidir.²⁸ “Değerlendirme, bilinci aşan ve bilinçle âlem arasındaki ilişkide meydana gelen bir süreçte gerçekleşir.”²⁹ Değerlendirme süjenin ihtiyaç hissettiği ve kendi dışında olan, kendini şan aşkın objeye yönelmesiyle ortaya çıkar. Değerlendirmenin, dil alanını aşan ve başkasının varlığına dayanan bir yapısı vardır.

Değerlendirme, ya bir değer tespitinde, ya bir değer vermede, ya da bir değer yaratmada ortaya çıkar. “Değer tespiti, daha önce başkalarının yarattığı değerleri anlamaktır. Bir ahlaki hareketi anlamak bir fikir binasını anlamak değer tespiti ile mümkündür. Değer verme bir hükümle mümkündür ve değer mantığının işidir. Değer verme bir anlamadan sonra gelir ve değeri bir lisan işi haline getirir.”³⁰ Buradaki değer hükmü, asıl değer değil, değerlerin bilgi dili ile ifadesidir. Günlük hayatta birçok değer vermeler yaparız yani değeri

²⁴ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 229- 230; a.mlf, *Değerler, Kültür ve Sanat*, 12.

²⁵ Ülken, *Değerler, Kültür ve Sanat*, 14.

²⁶ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 218.

²⁷ Ülken, *Değerler, Kültür ve Sanat*, 14.

²⁸ Recep Kılıç, “Olgu Ve Değer Problemi”. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 35/1-4 (Ağustos 1996), 355-402.

²⁹ Ülken, *Bilgi ve Değer*, 263.

³⁰ Ülken, *Değerler, Kültür ve Sanat*,14.

dil ifade ederiz ama bu değer vermeler yanlış değer vermeler de olabilir. Ülken göre, değeri yanlış anladığı halde onu ispata çalışan muhakemesi (akıl yürütmesi)nin soyut ve gerçekle ilgisiz bir doğruluğu vardır. Ancak asıl değeri keşfedebilme tarafı eksiktir.³¹Yani mantıksal tutarlılık biz asıl değere götürmez. Değerin özü ile değil değerın formel bağınıtlarının sonucunda değer mantığı ortaya çıkar.

Ülken'e göre asıl önemli olan değerın keşfi ve değerın yaratılışıdır. Değer keşfi ve değer yaratılışı ikiye ayrılır: değer icadı ve değer ibdai(yaratılışı). Değer icadı ilkel ve basit şeylerden başlar. İhtiyacımız olan değeri icat ederiz. Tekniğı meydana getiren insan, icadı yapar.

Değerın yaratılması, Ülken' in düşüncesine göre daha yüksek bir aşamadır. Bu aşama, sadece eşya ve duyumlar düzeyinde kalmaz, kavramlar düzeyine yükselir. Eşyadan ve hayallerden oluşan eserler, fikirsel şemalar aracılığıyla genişletilir ve sonunda sanat ve fikir eserlerine dönüşür.³² Artık değer basit icat alanı olmaktan çıkıp kavram alanına girmiştir. Değerın yaratılması sonucu sanat ve fikir meydana gelir.

Ülken'e göre, hem değerın icadı hem de değerın yaratılması, bir işın ürünüdür. Bu iş, sanat, teknik, fikir, ahlak ve din gibi farklı alanlardaki işleri kapsar. Yani, her bir değer alanı ne kadar çeşitlenmişse, o kadar özel anlamda bir teknik ortaya çıkar. Bu, sanatın, tekniğın, dinin, ahlakın ve diğerlerinin kendi içindeki teknikleridir.³³ Örneğın; sanatkârın kullandığı sanat araçları ve ruhi duygulanımları, din adamının merasimde, ayinde kullandığı hareketler onun tekniğidir. Her alanın kendine özgü bir tekniğı vardır.

Sonuç

Hilmi Ziya Ülken' in düşüncesinde "değer" kavramı, insanın varlıkla ve ötesiyle olan ilişkilerinin bir ürünü olarak ortaya çıkar. Ülken, değerleri insanın yalnızca içsel yaratımları değil, aşkın objelerle kurduğu etkileşimler sonucu keşfedilen olgular olarak değerlendirir. Bu bağlamda, değeri varlıkla ilişkilendiren bir anlayış geliştirmiş ve değerlerin kökeninde "ihtiyaç" olgusunu temel bir açıklama unsuru olarak kullanmıştır. İhtiyaç, insanın kendi sınırlarını aşarak bilinç ötesine uzanma çabasını ifade eder ve bu çabanın sonucunda değerler, süje ile obje arasındaki diyalektik etkileşimle şekillenir. Ona göre, değerın aşkınlığı, bilinci aşan ve bilinç ile varlık arasında gerçekleşen diyalektik bir süreçle ilişkilidir. Ülken, bu anlayışını temellendirirken "ihtiyaç" kavramından hareket etmiş ve değeri, ihtiyacın objesi olarak tanımlamıştır. Burada "ihtiyaç" kavramı, yalnızca bireysel bir arzu ya da duyu verisi olarak değil, henüz var olmayan ve eksikliği hissedilenin aranması şeklinde ele alınmıştır. Bu yaklaşım, Ülken'i psikolojizme dayalı bir değer anlayışından uzaklaştırmıştır.

Ülken, değerlerin çift kutuplu yapısını vurgulayarak, her değerın kendi zıddıyla bir anlam kazandığını belirtir. Güzel-çirkin, iyi-kötü, doğru-yanlış gibi kutuplar, hem insanın maddi hem de manevi dünyasını kapsayan bir diyalektiğı ifade eder. Değerlerin bu dinamik yapısı, insan yaşamında sürekli bir arayışın ve anlamlandırma çabasının temelinı oluşturur. Ayrıca, Ülken' in "aşkın obje" kavramı, değerlerin yalnızca bireysel değil, toplumsal ve evrensel bir bağlama da sahip olduğunu ortaya koyar. Ahlaki değerlerden

³¹ Ülken, *Değerler, Kültür ve Sanat*, 15.

³² Ülken, *Değerler, Kültür ve Sanat*, 15.

³³ Ülken, *Değerler, Kültür ve Sanat*, 15.

sanatsal değerlere, dini inançlardan teknik ilerlemelere kadar her alanda, insanın ihtiyaçları ve varlıkla olan ilişkisi belirleyici bir rol oynar.

Ülken' in, değerlerin özüne dair yaptığı ayrımlardan biri de değerlerin bilgi ve inanç temelli yapısıdır. Teknik değerler gibi bilgiye dayalı değerlerde bilginin ağırlığı, ahlaki ve dini değerler gibi inanç temelli değerlerde ise inanmanın baskın olduğu görülür. Ancak Ülken, tüm değerlerde bu iki unsurun bir arada bulunduğunu ve her birinin farklı oranlarda etkili olduğunu ifade eder. Bu yaklaşım, değerleri sabit ve mutlak bir yapıda değil, değişken, bağlama ve insana özgü bir yapı içerisinde ele almayı mümkün kılar.

Ayrıca, Ülken' in düşüncesinde “başkası” kavramı, değerlerin aşkın boyutunun bir başka göstergesi olarak ele alınmıştır. “Başkası”nın varlığına atfedilen önem, değerlerin farklı bir aşkınlık düzlemine taşınmasını sağlamıştır. Ülken, başkasını bir kişi olarak kabul etmenin yolunun “karşılıklı anlama”dan geçtiğini ifade etmiştir. Onun değer anlayışı, ihtiyaç kavramıyla kurduğu güçlü ilişki ve aşkınlık düşüncesiyle dikkat çekmektedir. Bu yaklaşım, yalnızca bireysel değerlerin değil, toplumsal değerlerin de kökenini açıklamak adına zengin bir çerçeve sunmaktadır.

Değerler, bireyin yalnızca kendi içsel dünyasını değil, toplumsal yaşamını ve insanlık tarihini de derinden etkiler. Ülken' in ihtiyaç-obje diyalektiği ve aşkınlık anlayışı, modern değer teorilerine önemli bir katkı sunar. Bu teoriler, insanın varoluş mücadelesini, anlam arayışını ve değerlerle kurduğu ilişkileri daha derinlemesine anlamamıza olanak tanır. Ülken' in düşünceleri, değerlerin yalnızca soyut birer kavram değil, insan yaşamını şekillendiren, toplumsal ilişkileri yönlendiren ve insanlığın ilerlemesine katkıda bulunan dinamik unsurlar olduğunu açıkça göstermektedir.

Sonuç olarak, Hilmi Ziya Ülken' in değer felsefesi, bireyin ve toplumun yaşamında değerlerin temel rolünü vurgular. Değerler, yalnızca bireysel bir arayışın değil, toplumsal bir inşa sürecinin de ürünüdür. Onun bu konudaki özgün düşünceleri, insanın anlam arayışına dair çağlar boyunca süregelen sorulara yanıt arayan bir rehber niteliğindedir ve insanlığın varlıkla olan bağını yeniden düşünmemizi sağlar. Bu bağlamda, değerlerin kaynağı ve aşkınlığı üzerine düşünceleri, hem felsefi hem de pratik bir perspektiften değerlendirilmeye devam edilmesi gereken zengin bir miras sunmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s): Adem Gürel

Finansman / Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça

- Avcı, Nazmi. "Hilmi Ziya Ülken'de Muhafazakârlığın Temeli: Bilgi Ve Değer", Muhafazakâr Düşünce Dergisi 9/36, (2013), 101-115.
- Draman, Hüseyin. *Toplum Felsefecisi Hilmi Ziya Ülken*. İstanbul: Boyut Yayınları, 2007.
- Kılıç, Recep. "Olgu Ve Değer Problemi". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 35/1-4 (Ağustos 1996), 355-402.
- Kılıç, Recep. *Ahlakın Dini Temeli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Kocadaş, Bekir. "Türkiye'de Toplum Biliminin Öncülerinden: Hilmi Ziya Ülken", Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 1 (2008), 80-95
- Ülken, Hilmi Ziya. *Felsefeye Giriş- 1*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Değerler, Kültür ve Sanat*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Rektörlük Konferansları Serisinden, 1965.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Varlık ve Oluş*. Ankara: Ankara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Bilgi ve Değer*. İstanbul: Ülken Yayınları, 2001.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Felsefeye Giriş - 2*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2008.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Aşk Ahlakı*. İstanbul: Türkiye İş bankası Kültür Yayınları, 2010.
- Sanay, Eyyüp. *Hilmi Ziya Ülken*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992, 87.
- Vural, Mehmet. "Hilmi Ziya Ülken ve Türkiye'de Felsefe Çalışmalarına Katkıları", Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi 9/17 (2011), 519-540.

Aziz Mahmud Hüdâyî Divanı'nda Nefis Kavramı

Mine Taşdemir Kuluç

Öz

Konu ve Amaç: Bu makale, Aziz Mahmud Hüdâyî'nin (ö. 1038/1628) *Divanı*'nda "Nefis" kavramını incelemektedir. Nefis, İslam düşüncesinde bireyin ruhsal durumları, benliği ve nefsanî yönleriyle ilişkilidir. Makalenin amacı, Aziz Mahmud Hüdâyî'nin eserlerinde bu kavramın nasıl ele alındığını, nefsin çeşitli halleri ve insanın nefsini arındırma yolundaki çabalarını anlamak ve yorumlamaktır.

Yöntem: Çalışma, metin çözümlemesi ve tasavvufi literatür taraması gibi nitel araştırma yöntemleriyle gerçekleştirilmiştir. Hüdâyî'nin *Divanı* özelinde, nefis kavramının geçtiği dizeler incelenmiş ve bu dizeler, tasavvufi öğretilerle karşılaştırılmıştır. Ayrıca, literatürdeki nefis tanımları ve gelişim süreçleri üzerine de bir inceleme yapılmıştır.

Bulgular: Aziz Mahmud Hüdâyî'nin *Divanı*'nda nefsin çeşitli halleri sıklıkla vurgulanmıştır. Nefis, başlangıçta bireyi kötü yola yönlendiren bir varlık olarak tanımlanmış, ancak zamanla manevi arınma ve nefsi terbiye etme sürecinin önemi üzerinde durulmuştur. Hüdâyî'nin öğretilerinde, insanın nefsini arındırarak Allah'a yaklaşması gerektiği ifade edilmiştir. Bunun yanında, nefsin farklı seviyeleri ve bu seviyeler arasındaki geçişler de Hüdâyî'nin şiirlerinde yer bulmaktadır.

Sonuç: Makale, Aziz Mahmud Hüdâyî'nin *Divanı*'ndaki nefis kavramının tasavvufi bakış açısıyla ele alındığını ve bu kavramın bireyin manevi yolculuğunda nasıl önemli bir yer tuttuğunu göstermektedir. Nefis, insanın en büyük engellerinden biri olarak tanımlanırken, aynı zamanda onun arınma sürecinde bir araç olarak da görülmektedir. Hüdâyî'nin öğretileri, nefsin arındırılması yoluyla Allah'a yaklaşmanın önemini vurgulamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, İslam Düşüncesi, Nefis, Divan, Aziz Mahmud Hüdâyî.

The Concept of the Nafs in Aziz Mahmud Hudâyî's *Diwân*

Abstract

Subject and Purpose: This article examines the concept of Nafs in the *Diwân* of Aziz Mahmud Hudâyî. Nafs, in Islamic thought, refers to the individual's spiritual states, ego, and self-oriented aspects. The purpose of this study is to understand how this concept is addressed in Aziz Mahmud Hudâyî's works, focusing on the various states of the self and the efforts to purify it.

Method: The study was conducted using text analysis and Sûfî literature review as qualitative research methods. The verses in Hudâyî's *Diwân* related to the concept of Nafs were analyzed and compared with Sufi teachings. Additionally, a review of the definitions and developmental stages of Nafs in the literature was carried out.

Dr. Öğrencisi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Üsküdar/İstanbul,
irfan.ince@marmara.edu.tr.



PhD. Student, Mine Taşdemir Kuluç, University of Marmara, Üsküdar/İstanbul, Türkiye,
mine_tsdmr@hotmail.com



This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.
Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.



Kuluç, Taşdemir Mine "Aziz Mahmud Hüdâyî Divanı'nda Nefis Kavramı". *Mutalaa* 4/1 (Aralık 2024),
56-70.



ORC ID: orcid.org/0000-0001-9296-885X

ROR ID: ror.org/02kswqa67

DOI: doi.org/10.5281/zenodo.14582582



Geliş tarihi: 01.12.2024

Kabul tarihi: 24.12.2024

Results: In the *Diwân* of Aziz Mahmud Hudâyî, the various states of Nafs are frequently emphasized. Nafs is initially defined as a force that leads individuals to evil ways, but over time, the importance of spiritual purification and efforts to train the self are highlighted. Hudâyî's teachings emphasize the necessity of purifying the self in order to draw closer to Allah. The different levels of Nafs and the transitions between them are also present in Hudâyî's poetry.

Conclusions: The study demonstrates that the concept of Nafs in Aziz Mahmud Hudâyî's *Diwân* is approached from a Sûfi perspective, and the concept holds significant importance in the spiritual journey of individuals. While Nafs is viewed as one of the greatest obstacles for humans, it is also seen as a tool in their spiritual purification process. Hudâyî's teachings emphasize that purifying the self is the key to drawing closer to Allah.

Keywords: *Sufism, Islamic Thought, Nafs, Diwân, Aziz Mahmud Hudâyî*

Giriş

Aziz Mahmud Hüdâyî, 16. yüzyılın önemli İslam alimlerinden biri olup hem tasavvuf hem de fıkıh alanlarında derin bilgiye sahipti. Yaşamının ilk yılları ve aldığı eğitim, onun ileriki hayatında önemli bir rol oynamıştır. Hüdâyî, 1541 yılında Şereflikoçhisar'da dünyaya gelmiş ve ilk eğitimini çocukluğunu geçirdiği Sivrihisar'da almıştır. Daha sonra İstanbul'a gelerek, o dönemki önemli eğitim kurumlarından biri olan Küçük Ayasofya Medresesi'nde tahsiline devam etmiştir. Burada hem temel dini ilimleri hem de fıkıh alanında derinlemesine bir eğitim görmüştür. Medrese eğitimi sırasında hocası Nâzırzâde Ramazan Efendi'nin (ö. 983/1576), yanında muîd olarak görev yaparak hocasının tecrübelerinden istifade etmiştir. Aynı dönemde, Halvetiyye tarikatının önemli şahsiyetlerinden Nûreddinzâde Muslihuddin Efendi'nin (ö. 981/1574) sohbetlerine katılarak tasavvuf yolunda ilk adımlarını atmıştır. Hocası Nâzırzâde'nin çeşitli görevlere atanmasıyla birlikte Hüdâyî de onunla Mısır ve Şam'a gitmiştir. Bu dönemde Mısır'da Halvetiyye tarikatının Demirtaşîyye kolundan Kerîmüddin el-Halvetî'den (ö. 780/1378), "usûl-i esmâ" terbiyesi alarak tasavvuf yolunda daha da ilerlemiştir. Mısır'dan dönüşü üzerine Bursa'ya yerleşen Hüdâyî, burada Ferhâdiye Medresesi'nde müderrislik yapmış ve aynı zamanda Câmî-i Atîk Mahkemesi'nde görev almıştır. Hocasının vefatının ardından ise tasavvufa daha fazla yoğunlaşmak amacıyla resmî görevlerinden ayrılarak Muhyiddin Üftâde'ye intisap etmiş ve kısa sürede seyrü sülûkünü tamamlamıştır.¹

Hız. Muhammed'in soyundan gelen bu zat, İslam âlimlerinin nesebine mensup olma özelliğiyle dikkat çekmektedir. 87 yıllık ömrü boyunca tanık olduğu siyasi değişimler, sekiz farklı padişahın tahta çıkışıyla şekillenmiştir. Ancak onun asıl önemi, siyasi arenadan ziyade manevi alandaki derin izleridir. Yaşamının ilk dönemlerinde Bursa'da kadı, hukukçu, müderris ve ilim adamı olarak görev almıştır. Fakat Üstadı Üftade ile tanışmasıyla hayatında köklü bir değişim yaşanmış, gönül yolculuğuna adım atmıştır. Arapça ve Farsça hakimiyetiyle kaleme aldığı eserler, verdiği sohbetler, irşat faaliyetleri, vaazları ve nasihatleri, tasavvuf ve edebiyat alanlarında önemli bir yer edinmiştir. Liyakat sahibi bir zat olarak tanınan bu velî yaşadığı dönemin hükümdarlarına ve devlet adamlarına manevi rehberlik etmiştir. Özellikle devlet erkanının ve halkın maneviyatını güçlendirme, onları gayretli, zinde ve güçlü kılma konusunda büyük çaba sarf etmiştir. Onun manevi şahsiyetine sığınanlar, huzur, saadet ve ferahlama bulmuşlardır. Dergâhı, o dönemde güvenli bir sığınak olarak kabul edilmiş ve kimsenin zarar veremeyeceği kutsal bir mekân haline gelmiştir. O hem İslam âlimlerinin nesebine mensubiyeti hem de

¹ Hasan Kâmil Yılmaz, "Aziz Mahmud Hüdâyî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1991), 4/338.

tasavvuf ve edebiyat alanındaki derin bilgisiyle öne çıkan, döneminin siyasi ve sosyal hayatına yön veren önemli bir şahsiyettir.²

Mutasavvıf şair Aziz Mahmud Hüdâyî, şiirlerinde döneminin divan şairlerinden farklı bir yol izlemiştir. Muasırlarından Bâkî (ö. 1008/1600), Hâleti (ö. 1040/1631) ve Şeyhülislam Yahya Efendi (ö. 1053/1644) gibi şairler, eserlerinde sanat gücünü sergilemeyi hedeflerken, Hüdâyî bu yolu tercih etmemiştir. Bunun yerine, Ahmet Yesevî (ö. 562/1166) ve Yûnus Emre (ö. 720/1320 [?]) gibi tekke şairlerinin izinden giderek şiiri, insanları eğitime ve onları manevi rehberlik etme aracı olarak kullanmayı amaçlamıştır. Hüdâyî'nin eserlerinde, Ahmet Yesevî ve Yûnus'un etkisi belirgin bir şekilde görülmektedir.

Aziz Mahmud Hüdâyî, ölümünden sonra da "kutbü'l-aktab", "sahib-i zaman", "mürşid-i kâmil" gibi önemli unvanlarla anılmaya devam etmiştir. Bu durum hem döneminde hem de sonraki dönemlerde yazılan tarih ve bibliyografya eserlerinde sıklıkla vurgulanmaktadır. Bu unvanlar, Hüdâyî'nin döneminin ötesine geçen, evrensel bir kabul gören bir zat olarak algılandığını göstermektedir. Halk arasında dilden dile dolaşan menkıbeler ve kerametler, Hüdâyî'nin popülaritesini artıran önemli faktörler olmuştur. Bu anlatılar, Hüdâyî'yi sıradan bir insanın ötesinde, keramet ehli bir zat olarak göstermiştir. Halkın gönlünde taht kuran Hüdâyî'nin türbesi, zamanla önemli bir ziyaret merkezi haline gelmiş ve ziyaretçileri her geçen gün artmıştır. Hüdâyî'nin sadece dinî alanda değil, aynı zamanda siyasi alanda da önemli bir isim olduğu bilinmektedir. Evliya Çelebi'nin aktardığına göre, yedi farklı padişah, Hüdâyî'nin elini öpmüştür. Bu durum, Hüdâyî'nin siyasi otoriteler nezdinde de saygın bir konuma sahip olduğunu göstermektedir. Pek çok devlet adamı, hayatları tehlikede olduğunda Hüdâyî'nin tekkesine sığınarak korunmuştur. Bu durum, Hüdâyî'nin sadece dini bir lider değil, aynı zamanda bir sığınak ve güven kaynağı olarak da görüldüğünü göstermektedir. Ayrıca, Hüdâyî'nin otuza yakın eseri hem döneminde hem de sonraki kuşaklarda önemli bir bilgi kaynağı olmuştur.

1. Nefis Kavramı

Sözlük anlamı can ve benlik³ olan nefis, belirli bir süreç boyunca çeşitli varlıkların mertebelerinden dağılımı elde edilmiş ve madde âlemine ulaşmıştır. Bu iniş, ilerledikçe onun belirgin özellikleri kazanarak giderek daha kesif ve karanlık bir hale bürünmüştür. Bu nüzûl süreci, nefsin ezeli ilim âleminde bildiği bilgileri unutmasını da ifade etmektedir. Nefsin madde âlemine inişlerine paralel olarak, aslı mertebesine dönüş de aynı aşamalarla gerçekleşir; bu değişme süreci ise "urûc" olarak adlandırılır.

Kur'an'da "nefis" kelimesi, çoğul formları olan "enfüs" ve "nüfûs" ile, genellikle farklı varlıkların kendilerini ifade etmek amacıyla kullanılır. Ancak bazen bu kelime, hayat ilkesi anlamında "ruh", "kalp" ve "iç" gibi kavramlarla ilişkilendirilerek de kullanıldığı görülür. Örneğin, "Gelin... kendimizi (enfüsenâ) ve kendinizi (enfüseküm) çağıralım..." (Âli İmran, 3/61) ayetinde, "kendimiz = lenfüsenâ" ifadesi, Hz. Peygamber'e, "kendiniz = lenfüseküm" ifadesi ise Hz. İsa hakkında tartışmaya giren Hristiyanlara işaret etmektedir. Ayrıca, "sen benim nefsimde olanı bilirsin, ben senin nefsinde (nefsike) olanı bilmem..." (el-Maide, 5/116) ayetinde olduğu gibi, "nefis" kelimesi, altı farklı ayette Allah'ı, bir ayette (el-

² Sabri Balta - Ömer Demirbağ, "Aziz Mahmud Hüdâyî'nin Dîvân-ı İllâhîyat'ı ve Johann Wolfgang von Goethe'nin Doğu-Batı Dîvân'ında Allah Sevgisi", *Vankulu Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6 (2020), 140.

³ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (Bursa: Kabalcı Yayınevi, 2011), 405.

Furkan, 25/3) ilahları, bir ayette ise (el-En'am, 6/130) insan ve cin topluluklarını ifade etmek için kullanılmıştır. Diğer bir örnekte ise, "Haydi canlarınızı, ruhlarınızı (enfüseküm) çıkarın..." (el-En'am, 6/93) ayetinde "nefis" kelimesi, insan ruhunu belirtmek için kullanılmıştır. Ayrıca, "nefis" kelimesi, bazen "kötülüğü emreden" (emmâre) (Yusuf, 12/53), "kınayan/levvâme" (el-Kıyamet, 75/2) ve "huzura eren/mutmainne" (el-Fecr, 89/27) gibi niteliklerle de karşımıza çıkmaktadır. "Yusuf bunu içinde (nefsihi) sakladı..." (Yusuf, 12/77) ve "...Allah içinizden (enfüseküm) geçeni bilir..." (el-Bakara, 2/235) gibi ayetlerde ise, "nefis" kelimesi iç ve kalp anlamında kullanılmaktadır.⁴ Hüdâyî, nefsi üç kısma ayırarak açıklamıştır: Nefs-i âmm (nefsi'l-emmâre), insanı kötülüğe sevk eden ve dünya zevklerine düşkün olan nefis olarak tanımlanır. Nefsin en ilkel hali olarak kabul edilebilir ve ahlaki erdemlerden yoksundur. Nefs-i hâss (nefsi'l-levvâme), yapılan hatalardan dolayı pişmanlık duyan ve iyiliğe yönelmeye çalışan nefistir. Nefsin ilk temizlenme belirtilerinin görüldüğü bir aşamadır. Nefs-i ehassul-hâss (nefsi'l-mutmainne), nefsin tamamen kötülüklerden arınması ve Hakk'a teslim olması durumudur. Nefsin en üstün hali olarak kabul edilir ve mutlak huzura erişmenin sembolüdür.⁵

Nefis muhasebesi, İslam tasavvufunda kişinin kendi iç dünyasını gözlemleyerek, kötü sıfatları terk edip iyi sıfatları kazanma çabası olarak tanımlanabilir. Bu konuda ilk önemli çalışmaları yapan düşünürlerden biri, Hâris el-Muhasibi'dir (ö. 243/857). Muhasibi, özellikle "er-Riâye" adlı eserinde nefsi bir düşman olarak görür ve ondan korunmanın yollarını detaylı bir şekilde açıklar. Muhasibi'nin ardından gelen Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896) de nefse karşı mücadeleyi tasavvuf yolunun temeli olarak kabul eder. Zünnûn el-Mısri (ö. 245/859 [?]) ise daha da ileri giderek, nefsin insan ile Allah arasında en büyük engel olduğunu belirtir. Bu üç büyük mutasavvıf, nefsin insanın manevi gelişimindeki en büyük engel olduğunu ve bu engeli aşmanın önemini vurgulamışlardır. Hücvirî (ö. 465/1072 [?]) ise nefis muhasebesini ibadetlerin başı ve tüm mücadelelerin kemali olarak görür. Ona göre, Hakk'a ulaşmanın tek yolu nefis ile mücadele etmektir. Nefsin galip gelmesi durumunda ise insanın helâk olacağı vurgulanır. Bu düşünürler, nefsin insanın en büyük düşmanı olduğunu ve insanın manevi yükselişini engelleyen en önemli faktör olduğunu kabul ederler. Nefis muhasebesinin, insanın kendini tanıması ve geliştirmesi için vazgeçilmez bir araç olduğu üzerinde dururlar. Nefsi yenmek için sürekli bir mücadele verilmesi gerektiği vurgularlar.⁶

Tasavvufi düşünce sisteminde "nefis" kavramı, merkezi bir konuma sahiptir. Bu önemin temel nedeni, tasavvufi yolculuğun başlangıcını teşkil eden "nefis tezkiyesi"nin bu disiplinin en temel meselelerinden biri olmasıdır. Mutasavvıflar, nefsin insanın kötü sıfatlarının, ahlaki bozuklukların ve şerrin kaynağı olduğunu belirterek, bu nedenle nefsin mutlaka tezkiye edilmesi gerektiği görüşündedirler. Nefis, tasavvufi literatürde sıklıkla "şerrin kaynağı" ve "kötü ahlakın mahalli" olarak tanımlanmakla birlikte, mutasavvıflar bu kavramın mahiyeti üzerine de çeşitli değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Nefsin, insanın maddi ve manevi boyutları arasında köprü görevi gördüğü hem ilahi nefesin bir

⁴ <https://www.islamdahayat.com/Ansiklopedi/Ansiklopedi/N/36.htm>

⁵ Abdürrezzak Tek, "Aziz Mahmud Hüdâyî'nin Seyru Sülûk Anlayışı", *Aziz Mahmud Hüdâyî Uluslararası Sempozyum Bildirileri* (İstanbul: Üsküdar Belediye Başkanlığı Üsküdar Araştırmalar Merkezi Yayınları, 2006), 1/181.

⁶ Habibe Nur Afşar, *Tasavvufî Açından Üftâde ve Hüdâyî Divanlarının Mukayesesi* (Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 76.

tecellisi hem de dünya hayatının arzularına meyleden bir yapı olduğu gibi farklı perspektiflerden ele alınmıştır.⁷

İslam düşüncesinde "nefis" kavramı oldukça zengin ve çok katmanlı bir yapıya sahiptir. Farklı düşünürler, nefsin mahiyetini farklı şekillerde tanımlamış ve bu kavrama çeşitli anlamlar yüklemiştir. Kindî (ö. 252/866 [?]), nefsi ilahi bir kökene sahip, değerli ve yetkin bir cevher olarak görür. Ona göre, nefis insanın en üstün ve asil yönünü temsil eder. İbn Sînâ (ö. 428/1037) ise nefsi bilginin kaynağı olarak kabul eder ve onu üç ana başlıkta sınıflandırır: Nebatî nefis (bitkisel yaşam), hayvanî nefis (hayvansal yaşam) ve insanî nefis (insana özgü). İbn Sînâ, insanî nefis ile ruhun aynı olduğunu savunur. Gazzâlî (ö. 505/1111) ise nefsin birden fazla anlam taşıdığını belirtir. Bir yandan nefis, insanın şehvet ve öfke gibi dürtülerini kontrol eden bir güçken, diğer yandan insanın gerçek özünü temsil eden latif bir varlıktır. Gazzâlî, nefsin hem maddi hem de manevi boyutlara sahip olduğunu vurgular.⁸

Genel olarak, nefsin varlığı İslam düşüncesinde hemen hemen tüm ekol tarafından kabul gören bir gerçekliktir. Ancak, nefsin tam olarak ne olduğu ve nasıl tanımlanacağı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Nefsin basit ve değişmez bir yapıya sahip olduğu, beden içerisinde canlı bir cevher olduğu ve bu cevherliğin ruhla aynı olmadığı sıklıkla ifade edilen görüşler arasındadır. İbn Sînâ gibi filozoflar, nefsin bitkisel, hayvansal ve akli/insani olmak üzere üç türü olduğunu savunmuşlardır. İslam dini açısından ise nefis, genellikle nefs-i mutmainne, nefs-i levvame ve nefs-i emmare olmak üzere üç ana başlık altında değerlendirilmiştir. Nefs-i emmare, en düşük seviyedeki nefis olarak kabul edilir. Bu nefis, insanı sürekli kötülüğe teşvik eder, şehvet ve öfke gibi kötü sıfatlara yönlendirir. Nefs-i levvame vicdanı temsil eder ve insanı yaptığı yanlışlardan dolayı uyarır. Bu nefis, insanın iyileşmesi için bir fırsat sunar. Nefs-i mutmainne, en üstün seviyedeki nefis olarak kabul edilir. Bu nefis, Allah'a teslim olmuş, günahlardan arınmış ve iç huzuru bulmuş bir durumdadır.⁹

Nefis kavramı, Kur'an-ı Kerim'de kişi, insan ve can anlamlarının yanı sıra, insana vesvese veren, kötü işleri fısıldayan duygu ve arzu gibi anlamlarda da kullanılmıştır.¹⁰ Nefis ile ruhun aynı şey olup olmadığı konusu uzun zamandır tartışılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de ruh kelimesi 21 farklı ayette yer almaktadır. Her ne kadar bazen nefisle özdeşleştirilen bir kavram olarak görülsede ruh kelimesi mahiyet açısından nefsin farklı bir yapısına sahiptir. Bu 21 ayette ruhun doğası hakkında açık ve kesin bir açıklama bulunmamaktadır. Ruh, insanı derinden etkileyen bir kavramdır ve nefis yerine kullanılmamalıdır.¹¹ İslam düşüncesinde ise nefis hakkındaki tartışmalar genel olarak dört görüş altında yapılmıştır: Nefsin/ruhun varlığını kabul etmeyenler beden dışında hayatı ve ruhu kabul etmemektedirler. Nefsin maddi bir cevher olduğuna inananlara göre ruh mahiyet itibarıyla hislerle algılanan bedenden farklı olarak, gül suyunun gülde yayıldığı gibi bedene yayılan ve hayatla bizzat vasıflanan nurani, yüce, hareketli, latif ve

⁷ Muhammed Salih Gündüz, *Hadislerde Geçen Nefs Kelimesinin Anlam Tahlili* (Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 25.

⁸ Ali Çebi, *İslâm Kültüründe Nefs Kavramı* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019), 11.

⁹ Şura Aydoğdu Sevim, *Felsefe ve Psikoloji'de Nefs Kavramı* (Bingöl: Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 39.

¹⁰ Hüseyin Kurt, "Mehmed Efendi'ye Göre Nefsin Mahiyeti ve Özellikleri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2006), 106.

¹¹ Fatih İbiş, "Kur'an Bağlamında Nefs Olgusu ve İnsanın Teo-Ontolojik Yapısı Üzerine Bir Deneme", *Toplum Bilimleri Dergisi*, (2012), 239.

şeffaf bir cisimden ibarettir. Çözülme ve parçalara ayrılmayı kabul etmez. Nefsin madde ile ruh arasında farklı bir varlık olduğuna inananlar, genellikle dünya ve ahiret yaşamı arasında bir geçişi temsil eden ve insanın manevi yönü ile ilgili farklı düşünce ve inanç sistemlerine sahip olan kişilerdir.

Nefsin tamamen manevi bir cevher olduğuna inananlara göre nefis cisim değildir, cismin içinde de değildir. Onun bir mekânı yoktur.¹²

Nefis tezkiyesinin insan hayatı üzerindeki pek çok önemli etkisi vardır. Bunlardan başlıca olanları şunlardır:

- a) Nefsini kötü arzularından ve isteklerden uzak tutan bir kişi, Cennete daha yakın olur.
- b) İnsan bedeni nasıl hastalanabiliyorsa, nefis de hastalanabilir. Bu nedenle, nefsini kötü duygulardan ve arzularından koruyan kişi, kemale ulaşır ve daha huzurlu bir yaşam sürer.
- c) Allah, yüce kitabında nefsini tezkiye ederek felaha erenlere ve nefsini ihmal ederek onu hüsrana uğratanlara on bir farklı ayette yemin etmiştir. Bu sebeple, ilahi uyarılar ve öğütler göz önünde bulundurulmalı, nefsin şımartılmasından kaçınılmalıdır.¹³

Nefis; tasavvufta maddi haz ve şehvetlerin, arzuların, günahların ve kötülüklerin içsel bir odak noktası olarak kabul edilmektedir. Bu arzular arasında, tasavvuf erbabı tarafından en tehlikeli olarak görüleni makam sevgisidir. Nefis ile mücadele eden, onu zayıflatma ve öldürme çabası içinde olan birey, ruhunu müşahede ve marifetle canlandırarak manevi bir yükseliş yaşar. Ancak, nefsin isteklerine teslim olan ve hevâsının peşinden giden kişi, ruhunu kötü hasletlerle kirletir. Tasavvuf öğretilerine göre, nefsiyle mücadele edemeyen kişi, manevi bir çöküş yaşayarak arzularının esiri olur.¹⁴

2. Aziz Mahmud Hüdâyî'nin Divanı (Dîvân-ı İlähiyyât)

Aziz Mahmud Hüdâyî'nin tasavvufi ilahî ve gazellerini topladığı "Dîvân-ı İlähiyyât" olarak bilinen tanınan divanında, 255 ilâhisine ek olarak rubâî ve kıtalar da bulunmaktadır. Divan, "Külliyât-ı Hazret-i Hüdâyî" (İstanbul, 1287/1870) adıyla yayımlanmış olup, Kemaleddin Şenocak (İstanbul, 1970) ve Ziver Tezeren (İstanbul, 1986) tarafından ayrı ayrı basılmıştır. Hüdâyî'nin divanı, ilahiyat alanında Türkiye ve dünya kütüphanelerinde birçok nüshaya sahip önemli bir kaynaktır.¹⁵

3. Aziz Mahmud Hüdâyî'nin Divanı'nda Nefis Kavramı

Nefsin kötü arzuları ve şeytanın vesveseleri karşısında zayıf olduğunu dile getiren Hüdâyî, Peygamber Efendimiz'den korunma talep eder:

Buyurur lâ-tekilni Fahr-i Âlem

Bizi ısmarlamagıl nefse bir dem

Hem alemsin hem erhamsın hem ekrem

¹² İbrahim Coşkun, "Fahreddin er-Râzî'ye Göre Nefs (Ruh)'in Mahiyeti ve Ölüm Sonrası Durumu", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Hakemli Dergi*, (2005), 4.

¹³ Saffet Haliloviç, "'İslam'da 'Nefs' Tezkiyesinin Önemi" (II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu Bildiriler Kitabı 2, Ankara: Kalem Neşriyat, 2017), 504.

¹⁴ Hasan Bulut, "Tasavvufî Bir Bakış Açısıyla Nefis", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2020), 168.

¹⁵ Yılmaz, "Aziz Mahmud Hüdâyî", 4/340.

Yine âhir kerem Mevlâ şenindir (14)

Kişi, benlik iddialarını, kötü sıfatlarını ve dünya sevgisini terk ederek Allah'a teslim olmalıdır.

Tarikat potasında nefsi kâl et

Bu kâl içinde koma ehl-i hâl et

Esirge lâyıık-ı bezm-i visâl et

Meded ey pâdişâhlar pâdişâhı (16)

Burada, insanın kötü arzularını temsil eden nefesine karşı, vicdanı ve imanını temsil eden kalbinin üstün gelmesi ifade edilir. Kişi, dünya sevgisi ve bencil duygular yerine Allah sevgisi ve iyilik yapma arzusunu ön planda tutmalıdır.

Nefse kalbin gâlib olması güzel

Hakk'a rûhun tâlib olması güzel

Sırr u ahfâ râğib olması güzel

Ko sivâyı matlab-ı a 'lâyı gör (20)

Hüdâyî, kötü arzularla dolu olan nefsin, insanı nasıl etkisi altına aldığını ve bu durum karşısında ne yapılabileceğini sorar. Nefsinin kötü yönlerine karşı çaresiz olduğunu ve bundan kurtulmanın kendi elinde olmadığını ifade eder.

Pür-hevâ nefsin elinden n'idelim neyleyelim

Hak bilir hâlimizi hod kime ne söyleyelim

Geliniz imdi ulular yolunu soylayalım

Umarız lutf u inâyet ede M evlâ-yı Kerîm (23)

Şair burada nefsinin kötü etkilerinden korunmak için Allah'a yalvarışını dile getirmektedir. Allah'tan nefsin kötü arzularına kapılmamak için korunmasını istemektedir. İnsan, kendi başına nefsini dizginleyemeyeceğini bildiği için Allah'tan yardım bekler.

Nefs ü şeytâna zebûn eylemeye kullarını

Âşık u sâdika âsân getire yollarını

Vara bülbülleri seyrân ede dost illerini

Umarız lutf u inâyet ede M evlâ-yı Kerîm (23)

Hüdâyî, nefsinin ve şeytanın kötü etkilerinden korunmak için Allah'a yalvarır. Allah'tan nefsin ve şeytanın kölesi olmaktan kurtarılmayı ister.

Nefse bizi ismarlama

Çiğnetme derd ile gama

İrgür sana yolda koma

Yâ Rabbenâ yâ Rabbenâ

Senden kerem senden atâ (27)

Burada da insanın nefsinin ve şeytanın kötü etkilerine karşı çaresizliğini ve Allah'a sığınmasının zorunlu olduğunu söyler.

Dest-gîr olmaz isen ey Rahmân

Azdırır bizi nefis ile şeytân (30)

İnsanın Allah'a olan aşkının, arayışının ve nefsini tanıma yolculuğunun önemini vurgular:

Aşk ile dolan

Arayıp bulan

Nefsini bilen

Bildi Gaffâr'ın (43)

Şair, burada kişinin içsel bir çelişki yaşadığını, kendi istek ve arzularıyla baş edemediğini ve bir başkasına veya bir duruma karşı adım atmakta zorlandığını ifade eder.

Nefsimizle biz bir iş edemeziz

Senden yana bir adım atamazız (47)

Beyit genel olarak, insanın içindeki kötü arzuları (ifrit-i nefis) kontrol altına almak, akla ve Allah'a itaate yönelmek gerektiğini ifade eder. Bu durum, Hz. Süleyman'ın cinleri ve şeytanları kontrol altına almasına benzetilir. Yani, insan kendi içindeki şeytani arzuları, akıl ve imanın gücüyle kontrol altına alarak bir nevi "Süleymanlık" kazanabilir.

Tavk-ı tâ'at bağlayıp ifrît-i nefsin boynuna

Asaf-ı akla ri'âyet kıl Süleymânlık budur (62)

Tasavvufta, insanın amacı kendini Allah'a ulaştırmaktır. Bu yolda en büyük engel, insanın nefsidir. Nefsin kötü arzuları, insanı sürekli olarak Allah'tan uzaklaştıran bir güçtür. Bu beyitte, müminin nefsinin terbiye etmesi, kötü sıfatlarından arınması ve Allah'a yakınlaşması gerektiği vurgulanır.

*Çünkü Hüdâyi mahv ola nefsin ru'üneti
Ol kalbe kalb rûha o sırra uyup gelir (70)*

Mutasavvıf burada, insanın hem iyi hem de kötü yönlerine işaret eder. İnsan hem cömert ve yardımsever olabilir hem de bencil ve açgözlü. İnsan hem doğru yolu izleyebilir hem de yanlışlara saplanabilir. Bu durum, insanın özgür iradesi ve yaptığı seçimlerin önemini hatırlatır.

*Kimisi bulduğun kapar
Kimi doğru yoldan sapar
Nefsi hevâsına tapar
Nic'olur bizim hâlimiz (74)*

Şair, insanın içindeki kötü sıfatları (kibir, ümitsizlik, bencillik) yok ederek kalbini Allah'a açması gerektiğini ifade eder. Bu sayede insan, ilahi bir seviyeye ulaşır ve kalbi Allah'ın nuruyla dolar.

*Ko kibr ü ucbu nefsin hâk edegör
Enâniyyet hicâbın çâk edegör
Derûnun mâsivâdan pâk edegör
Sarây-ı kalbine mihmân ola Hak (80)*

Şair, burada pişmanlığını ifade eder. Kendi nefsinin eleştirerek, doğru yoldan sapmış olmasına duyduğu üzüntüyü dile getirir.

*Râh-ı Hak'da kolayına gitdin
Ah nefsim seni nic'eyleyeyin
Onmadıklıkda gâyete yetdin
Hây nefsim seni nic'eyleyeyin (85)*

Burada ise, dünya hayatının geçici olduğunu, ölümün kaçınılmaz olduğunu hatırlatılarak, insanın boş şeylere takılmaktan vazgeçip, ahiretini düşünmesi gerektiğini ifade eder.

Ey nefsim olma ehl-i şer

İnsâfa gel insâfa gel

Kuru hevâ ise yeter

Fikrinde yok mudur ecel (89)

Hüdâyî, burada insanın nefsinin aldatıcı olduğuna ve kişinin kendini kandırabileceğine dikkat çeker. Şirk günahının çok büyük bir tehlike olduğunu ve insanı cehenneme götüreceğini hatırlatır. Bu nedenle, insanın Allah'ın birliğine inanması ve O'na yönelmesi gerektiğini söyler.

Sakın nefse inanma

Kendünü bildim sanma

Şirk âteşine yanma

Tevhide gel tevhide (92)

Nefsin kötü arzuları, insanı sürekli olarak Allah'tan uzaklaştıran bir güçtür. Bu sebeple nefsin sesi duyulmamalıdır ve her daim Allah'ın rızası gözetilmelidir.

Terk eyle erkenden nefsin hevâsın

Sâdık kul ol gözle Mevlâ rızâsın

Komazlar kişinin fâhir libâsın

Uryân gelip yine uryân giderler (111)

Şair, kendi nefsinin isyanına karşı çaresizliğini ifade ederek, Allah'tan yardım diler.

Olupdur nefsimiz perde

Meded Mevlâ meded Mevlâ

Koma bizi ayaklarda

Meded Mevlâ meded Mevlâ (122)

İman, kişinin nefisle mücadelesinde en büyük silahıdır.

Mevlâ'dan olsa in'âm kuldân koparmış ikdâm

Nefs olmak ehl-i İslâm hayli kerâmet ancak (133)

Dervişlik sadece bir isim değildir. Gerçek derviş, Allah yolunda ilerleyen, nefsinin terbiye eden ve kibirden uzak duran kişidir. Sadece dış görünüşüyle dervişe benzemek, gerçek dervişliği temsil etmez.

Nefse uyup râh-ı Hak'dan taşra çıkmak yol mudur

Kibr ü ucb ile adın dervîş takmak yol mudur (137)

Şair, insanın Allah yolunda ilerlerken sürekli olarak kendini geliştirmesini, hatalarından dönmesini ve kibirden uzak durması gerektiğini vurgular. Tüm iyiliklerin Allah'tan geldiğini ve insanın kendi başına hiçbir şey yapamayacağını hatırlatır.

Hak yolunda çalış kusûr etme

Nefs için kalbi bî-huzûr etme

Sakın a'mâline gurûr etme

Cümlenin başı bir inâyet imiş (152)

Hüdâyî, insanın nefsinin kötü arzularına kapılmaması ve Allah'ı sürekli zikretmesi gerektiğini ifade eder. Allah'ı zikretmenin, kalbi temizleyip parlattığını ve insanı Allah'a yaklaştırdığını vurgular.

Nefsin hevâsından kesil

Zikr eyle Hakk'ı muttasıl

Saykallanır mir'ât-ı dil

Tekrâr-ı zikru'llâh ile (160)

Hüdâyî, burada insanın dünya hayatına fazla bağlanmaması gerektiğini, asıl amacının Allah'a ulaşmak olduğunu vurgular. Dünya malı ve çocuk sahibi olmanın insanı mutlu etmeyeceğini ve gerçek mutluluğun Allah'a yakınlaşmakta olduğunu ifade eder.

Seni aldar bu dehr-i dîn

Nef eylemez mâl ü benûn

Nefs elinde olma zebûn

Vâsd olmağa sa'y eyle (168)

Şair, insanların boş tartışmalara dalmak yerine, iç dünyalarına dönerek nefislerini tanımaları gerektiğini ifade eder. Kendini tanımak, insanın kemale ermesi ve gerçek mutluluğa ulaşması için önemli bir adımdır.

Nice bir bahs ü cidâl-i kil ü kâl

Olagör bî-çâre ehl-i vecd ü hâl

Nefsini bil bulmak istersen kemâl

Arif isen aç gözün merdâne bak (180)

Burada da insanın nefsinin kötü arzularına kapılmaması, Allah'tan başka hiçbir şeye kul olmaması ve kalbini üzüntüye boğmaması gerektiğini söyler.

Esîr-i nefs-i dîn etme

Mâsivâyâ zebûn etme

Derd ile bağrım hûn etme

Meded eyle meded eyle (184)

Hüdâyî bu sözleriyle, insanın hayatındaki zorluklarla baş etmek için Allah'a sığınması gerektiğini ifade eder. Nefsin ve şeytanın insanı doğru yoldan saptırmak istediği, ancak Allah'ın yardımıyla bu engellerin aşılabileceğinin altını çizer.

Bize yollarını sen eyle âsân

Ki mâni' olmaya nefs ile şeytân

Yine senden olur bu derde dermân

Meded eyle meded sultânım Allah (188)

Şair, kalbini Allah'tan başka şeylere bağlanmasından kurtulmak için Allah'a dua ettiğini ifade eder.

Halâs et kalbimiz hubb-ı sivâdan

Kerem senden inâyet senden Allah

Geçe tâ nefsimiz olmaz hevâdan

Kerem senden inâyet senden Allah (194)

Şair, insanın nefesine ve şeytana uyarak dünya zevklerine kapıldığını, ancak bu durumun onu sonsuz olan ahiret hayatında mutsuz edeceğini ifade eder.

Nefs ü şeytâna uyarsın

Nic'olur hâlin ey gâfil

Bir gün olur kim doyersın

Nic'olur hâlin ey gâfil (205)

O, dünya sevgisi ve nefsin isteklerine kapılan herkesin aslında bir esir olduğu gerçeğini vurgular. Aynı zamanda, bu durumdan kurtulmanın yolu olarak Allah'a yönelmek ve O'ndan yardım istemek olduğunu öğütler.

Hubb-ı dünyâ ile keyd-i nefse kim olsa esîr

Hakk'a yüz tutsun yine andan olur derde devâ (216)

Aziz Mahmud Hüdâyî, insanın dünya hayatındaki gafletine ve nefisle şeytanın tuzaklarına karşı uyarıda bulunur. Aynı zamanda, Allah'ın rahmetiyle doğru yola ulaşmanın mümkün olduğunu ve insanın bu yolda ilerlemesi gerektiğini söyler.

Hevâlarda olup ey gâfil inşân

Seni azdırmasın nefis ile şeytân

Kerîm Allah ede yollan âsân

Yürü merzât-ı Hak tahsil edegör (224)

Burada da insanın gafletten uyanıp Allah'a yönelmesi gerektiğini ifade eder. Nefsin ve şeytanın insanı sürekli olarak doğru yoldan saptırmaya çalışacağını, ancak Allah'ın yardımıyla bu engellerin aşılabileceğini zikreder.

Âkil isen nevm-i gafletden uyan

Nâdim olur nefis ü şeytâna uyan

Gayra bakmaz sırr-ı tevhidi duyan

Lutf u ihsân etdi ol Rabb-i Kerîm (228)

Sonuç

“Aziz Mahmud Hüdâyî Divanı'nda Nefis” başlıklı çalışmamızda, 16. yüzyılın önemli İslam alimlerinden Aziz Mahmud Hüdâyî'nin divânında yer alan "nefis" kavramını derinlemesine incelemeyi amaçlanmıştır. Çalışma, Hüdâyî'nin nefis kavramını nasıl tanımladığı, nefsin farklı boyutlarını nasıl ele aldığı ve nefis ile mücadele sürecinde ne gibi tavsiyelerde bulunduğu sorularına cevap aramıştır.

Hüdâyî, nefis kavramını, klasik tasavvuf anlayışıyla paralellik gösteren ancak aynı zamanda kişisel deneyim ve yorumlarıyla zenginleştirilmiş bir şekilde ele almıştır. O, nefsin hem insanın en büyük düşmanı olduğunu vurgulayarak, insanın mutluluğu için nefsin terbiye edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Mutasavvıfa göre, nefis-i emmare (kötüleyici nefis), nefis-i levvâme (vicdananen sitem eden nefis) ve nefis-i mutmainne (mutmain olan nefis) olmak üzere üç temel nefis mertebesi bulunmaktadır ve her insan, bu mertebeler arasında yaptığı yolculukla nefsin terbiye etmeyi, böylece en üstün mertebeye ulaşmayı hedeflemelidir.

Hüdâyî, nefis ile mücadele sürecinde çeşitli yöntemler önermiştir. Zikir, tefekkür, sabır, şükür gibi ibadetleri Allah'a yakınlaşmanın ve nefsin kötü etkilerinden korunmanın en etkili yolları olarak hatırlatmıştır. Yine o, insanın iç dünyasıyla yüzleşmesi gerektiğini, insanın hatalarını görmesinin önemini ve bu hatalardan ders almasının gerekliliğini ifade etmiştir.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s): Mine Taşdemir Kuluç

Finansman / Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça

- Afşar, Habibe Nur. *Tasavvufi Açından Üftâde ve Hüdâyi Divanlarının Mukayesesi*. Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Aydoğdu Sevim, Şura. *Felsefe ve Psikoloji'de Nefs Kavramı*. Bingöl: Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Balta, Sabri - Demirbağ, Ömer. "Aziz Mahmud Hüdâyi'nin Divân-ı İlahiyat'ı ve Johann Wolfgang von Goethe'nin Doğu-Batı Divân'ında Allah Sevgisi". *Vankulu Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6 (2020), 137-164.
- Bulut, Hasan. "Tasavvufi Bir Bakış Açısıyla Nefs". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2020), 165-188.
- Coşkun, İbrahim. "Fahreddin er-Râzî'ye Göre Nefs (Ruh)'in Mahiyeti ve Ölüm Sonrası Durumu". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Hakemli Dergi*, 1-17.
- Çebi, Ali. *İslâm Kültüründe Nefs Kavramı*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.
- Gündüz, Muhammed Salih. *Hadislerde Geçen Nefs Kelimesinin Anlam Tahlili*. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Haliloviç, Saffet. "'İslâm'da 'Nefs' Tezkiyesinin Önemi". 504-505. Ankara: Kalem Neşriyat, 2017.
- İbiş, Fatih. "Kur'an Bağlamında Nefs Olgusu ve İnsanın Teo-Ontolojik Yapısı Üzerine Bir Deneme". *Toplum Bilimleri Dergisi*, 235-246.
- Kurt, Hüseyin. "Mehmed Efendi'ye Göre Nefsin Mahiyeti ve Özellikleri". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 105-122.
- Tek, Abdürrezzak. "Aziz Mahmud Hüdâyi'nin Seyru Sülûk Anlayışı". *Aziz Mahmud Hüdâyi Uluslararası Sempozyum Bildirileri*. C. 1. İstanbul: Üsküdar Belediye Başkanlığı Üsküdar Araştırmalar Merkezi Yayınları, 2006.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. Bursa: Kabalcı Yayınevi, 2011.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. "Aziz Mahmud Hüdâyi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/338-340. İstanbul, 1991.

Arap Edebiyatında Didaktik Şiir ve Cahiliye Dönemi ile İslam'ın İlk Yıllarındaki İzleri

Esranur Uçar
Osman Aydınlı

Öz

Konu ve Amaç: Bu makalede didaktik şiirin, Cahiliye dönemi ile İslamiyet'in ilk günlerinde hangi amaçla ve ne şekilde kullanıldığı konusunda bir karşılaştırmaya gidilmiştir. Nitekim Arap dilinde eş-şi'ru't-ta'limi tabiriyle Türkçede ise öğretici şiir şeklinde karşılık bulan türün Cahiliye dönemiyle İslam'ın ilk yıllarındaki kullanımını, konu bakımından birtakım farklılıklar arz etmektedir. Çalışmada Cahiliye dönemi şairlerinin didaktik şiiri kabilecilik ve savaşçılık yönlerine dair bir araç olarak kullanması yanında, nasihat etme noktasında kullandığı ancak İslamiyet'le birlikte bu özellikler yerine İslam'a teşvik, tebliğ ve Hz. Peygamber hakkında övgüyle bilinçlendirme vurgularının yapıldığına değinilmiştir. Makalede söz konusu şiir türünün, müstakil olarak ortaya çıktığı dönemin öncesinde de var olduğu ve farklı alanlarda çeşitli şekilde kullanıldığı örnekler üzerinden gösterilmesi amaçlanmıştır.

Yöntem: Giriş bölümünde konuyla ilgili kısa bir literatür özeti yapılarak bu çalışmanın farklı yönleri hakkında bilgi verilmiştir. Tarama yönteminin kullanıldığı makalede öncelikle didaktik şiirin ne olduğu ve özelliklerinin neler olduğu özet bilgi halinde sunulmaya çalışılmıştır. Ayrıca didaktik şiirin sözlük ve istilâhî tanımları yapılarak amaç ve gayelerinden, tarihsel seyrinden, adı geçen dönemlerdeki kullanımından, temsilcilerinden ve özelliklerinden bahsedilerek genel bir çerçeve çizilmeye çalışılmıştır. Söz konusu dönemler, geniş kapsamlı olmaları sebebiyle konu başlıkları halinde işlenerek ilgili bölümler meşhur şairlerden örneklerle desteklenmiştir.

Bulgular: İki dönemin (Cahiliye ve erken İslamî dönem) didaktik şiir açısından bir karşılaştırması yapıldığında ilk İslam döneminde bu şiir türünün daha öğretici, dini bilgi ve değerleri açıklayıcı, ilme teşvik edici ve övücü dolayısıyla daha anlamlı kullanıldığını ve değer gördüğünü söylemek mümkündür. Netice olarak en parlak dönemini Abbasiler devrinde yaşayan didaktik şiirin, ana temellerinin Cahiliye döneminde atıldığı, Hz. Peygamber döneminde ivme kazandığı görülmektedir. Bahsedilen durumlar göz önünde bulundurulduğunda didaktik şiirin tam manasıyla İslam'ın ilk döneminde anlam kazanmaya başladığı söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Edebiyat, Cahiliye, İslamiyet, Şiir, Didaktik Şiir.

Osman Aydınlı, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Denizli, osman.aydinli@marmara.edu.tr.
Profesör, Osman Aydınlı, University of Pamukkale, Denizli, Türkiye,
osman.aydinli@marmara.edu.tr.

Yüksek Lisans Öğrencisi, Esranur Uçar, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Denizli,
ucaresra138@gmail.com.

Master's student, Esranur Uçar, University of Pamukkale, Denizli, Türkiye,
ucaresra138@gmail.com.

*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.
Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.*

Uçar, Esranur-Aydın, Osman. "Arap Edebiyatında Didaktik Şiir ve Cahiliye Dönemi ile İslam'ın İlk Yıllarındaki İzleri". *Mutalaa* 4/1 (Aralık 2024), 71-86.

ORCID ID: orcid.org/0009-0003-5731-4115

ORCID ID: orcid.org/0000-0001-7370-3143

ROR ID: ror.org/01etz1309

DOI: doi.org/10.5281/zenodo.14582592



Geliş tarihi: 12.12.2024

Kabul tarihi: 24.12.2024

Didactic Poetry in Arabic Literature and its Traces in the Jahiliyyah Period and the First Years of Islam

Abstract

Subject and Purpose: This article aims to compare the use of didactic poetry in the Jahiliyyah period and the early days of Islam. As a matter of fact, the use of the genre, which is called *al-shi'ru't-ta'lîmi* in Arabic and didactic poetry in Turkish, in the Jahiliyyah period and the early years of Islam has some differences in terms of subject matter. In this study, it is emphasized that the poets of the Jahiliyyah period used didactic poetry as a tool for tribalism and warriorism, as well as for preaching, but with Islam, instead of these features, the emphasis was on encouragement to Islam, notification and raising awareness with praise about the Prophet.

Method: In the introduction, a brief summary of the literature on the subject is given and information about the different aspects of this study is given. In the article, in which the survey method is used, first of all, it is tried to present what didactic poetry is and what its characteristics are in summary form. In the study, it is aimed to show through examples that this type of poetry existed before the period in which it emerged independently and that it was used in various ways in different fields. In addition, a general framework has been tried to be drawn by defining the didactic poetry in dictionary and terminology, mentioning its aims and purposes, its historical course, its use in the aforementioned periods, its representatives and its characteristics. Due to their broad scope, the periods in question are treated as subject headings and the relevant sections are supported with examples from famous poets.

Results: Poetry is an important literary element that has a history as old as human history and plays a major role in the transfer of culture between civilizations. "Didactic poetry", a type of poetry that received its systematic name during the Abbasid period but whose existence dates back to pre-millennium BC, has come to the fore at different times of life and in various positions. In terms of the ease of memorization, it was used as a teaching method mostly by scholars in the field of education.

Conclusions: A comparison of the two periods (the Jahiliyyah and the early Islamic period) in terms of didactic poetry reveals that in the early Islamic period, this type of poetry was used and valued in a more meaningful way, as it was more instructive, explanatory of religious knowledge and values, encouraging and praising knowledge. As a result, it is seen that the main foundations of didactic poetry, which experienced its most brilliant period in the Abbasid period, were laid in the Jahiliyya period and gained momentum during the Prophet's era. Considering the aforementioned situations, it can be said that didactic poetry began to gain meaning in the first period of Islam.

Keywords: Literature, Jahiliyyah, Islam, Poetry, Didactic Poetry

Giriş

İnsanlık tarihi kadar eski bir zamana dayanan şiir, eski medeniyetlerin kültürünü bugüne ve gelecek nesillere ulaştıran önemli bir edebi unsurdur. Yerine göre insanların doğru aktarımında yerine göre ise halkı bilgilendirme ve bilinçlendirme noktasında araç olarak kullanılmıştır. Duyguları aktarmada rol oynadığı gibi bilgi aktarım noktasında da önemli bir konumda olan şiirin bu öğretici türü didaktik şiir olarak adlandırılmıştır.¹ İslamiyet öncesi Cahiliye döneminin de şüphesiz en önemli edebî unsuru şiirdi. İnsanların mensup oldukları soylarıyla övünmeleri ve düşmanlarına fiili savaş açmanın yanı sıra şiirlerle galip gelme mücadelesi, şiirin o günün toplumunun temel yapı taşlarından biri olduğunun bir göstergesidir. Sadece Arap kültüründe değil genel olarak tüm kültürlerde şiir her zaman ayrıcalıklı bir konuma sahip olmuştur. Bu durum, şiirin şekil ve içerik bakımından çeşitlenmesine zemin hazırlamıştır. Didaktik şiir de bu çeşitliliğin belirgin bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira eğitici olması yönüyle ilim erbabının sıklıkla başvurduğu bir tür olmuştur. Öğretici yönü vesilesiyle didaktik şiir, ilim adamlarının ve

¹ Bk. Abdülazîz 'Atik, *el-Edebü'l-Arabi fi'l-Endelüs* (Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1976), 329.

talebelerin işini kolaylaştıran, sadelik ve kolaylık sağlama yönünden ezberi akıcı hale getirerek akılda kalıcılığını artıran önemli bir şiir türü haline gelmiştir.²

Bu makalede Arap edebiyat tarihinin önemli şiir türlerinden biri olan didaktik şiirin öğreticiliğinin etkisi ele alınmıştır. Cahiliye dönemi ve İslamiyet'in ilk yılları olmak üzere iki dönemin işlendiği çalışmada didaktik şiirin bu iki dönemdeki kullanım amacı ve konusal farklılıklarına dikkat çekilmiştir. Dönem şairlerinden didaktik şiir örnekleri verilerek iki dönemdeki kullanımları ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Konuyla ilgili yapılmış olan akademik çalışmalar incelendiğinde görülmektedir ki didaktik şiirin farklı alanlarda ve çeşitli dönemlerdeki rolünün incelendiği birçok makale kaleme alınmıştır. Yapılan çalışmalar konu ve içerik bakımından benzerlik gösterse de Cahiliye dönemiyle İslamiyet'in ilk yıllarını kapsayan dönemde söz konusu şiir türünün konusal farklılıkları üzerinde duran müstakil bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu nedenle ulaşılabildiğimiz ilgili çalışmaların benzer ve farklı yönleri değerlendirilecektir.

Kemal Tuzcu, *Klasik Arap Şiirinde Didaktik Şiirler* (2007): Müellif bu makalede didaktik şiir konusunda detaylı bir inceleme yapmıştır. İlk olarak tarihçesini ele aldığı çalışmada Cahiliye devrindeki didaktik şiir örnekleriyle konuya giriş yapmıştır.³ Bu kısımda verdiği örneklerin ardından didaktik şiirin Cahiliye Dönemi ile Emevî ve Abbasi dönemindeki farklılıklardan bahsetmiştir. Çalışmanın devamında Emevî ve Abbasi dönemindeki didaktik şiirlerden bolca örnekler vermiş ancak İslamiyet'in ilk dönemlerini müstakil olarak ele almamıştır.⁴ Sonraki kısımda Abbasi dönemi üzerinden didaktik şiir konularının detaylı incelemesini yapan yazar, her dönemin farklılıkları üzerinde durmadan didaktik şiirin konuları üzerine yoğunlaşmıştır.⁵

Yusuf Akçakoca, *Arapça'da Didaktik Şiir Üzerine Bir İnceleme "el Lâmiyyetu'l-Ef'âl Örneği"* (2020): Yazar makalede "Arap Dilinde Didaktik Şiirin Temelleri" başlığı altında Cahiliye, İslamiyet, Emevi, Abbasi ve Endülüs dönemlerini incelemiştir.⁶ Ancak dönemlerle ilgili kısa açıklamalar yaparak az sayıda örnek vermekle yetinmiştir. Herhangi bir konu ayırımına gitmeyen yazar, dönemsel incelemesinin ardından didaktik şiir karşılaştırması yaparak *el-Lâmiyyetu'l-Ef'âl* metninin tahlilini ele almıştır.⁷

Halid el-Halbûnî, *eş-Şi'ru't-ta'limî (Başlangıcı, Gelişimi, Özellikleri)* 2006: Müellif bu makalede didaktik şiirin başlangıcı hakkında bilgi vererek söz konusu şiir türünün Hint ve Yunan kültürüne dayandığına dair görüşlerle Abbasi dönemine dayandığı görüşlerine yer vermiştir. Abbasi dönemine kadar olan süreçteki bazı alimlerin beyitlerinden didaktik örnekler göstermiştir. Ardından öğretici şiirin Abbasi dönemindeki gelişim sürecinden bahsetmiştir.⁸ Yazar son olarak da didaktik şiirin özelliklerinden, konularından ve şekilsel

² Kemal Tuzcu, "Klasik Arap Şiirinde Didaktik Şiirler", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 47/2 (2007), 169.

³ Tuzcu, "Klasik Arap Şiirinde Didaktik Şiirler", 148-149.

⁴ Tuzcu, "Klasik Arap Şiirinde Didaktik Şiirler", 151-155.

⁵ Tuzcu, "Klasik Arap Şiirinde Didaktik Şiirler", 155-169.

⁶ Yusuf Akçakoca, "Arapça'da Didaktik Şiir Üzerine Bir İnceleme "el-Lâmiyyetu'l-Ef'âl Örneği", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VII/2 (2020), 1397-1401.

⁷ Akçakoca, "Arapça'da Didaktik Şiir Üzerine Bir İnceleme "el-Lâmiyyetu'l-Ef'âl Örneği", 1407-1412.

⁸ Halid Halbûnî, "eş-Şi'ru't-ta'limî (Bidayetühû, Tâtvîruhû, Simâtuhû)", *Mecelletü Câmiatü Dimeşk* 22/4+3 (2006), 88-97.

özelliklerinden bahsederek çalışmasını tamamlamıştır.⁹ Ancak dönemsel farklılık ve gelişimi hakkında herhangi bir tasnifte bulunmamıştır.

İdris Erdem, *eş-Şi'ru't-Ta'limî ve Mulhatu'l-Îrâb Örneği* (2014): Yazar bu çalışmada "Arap Edebiyatında Didaktik Şiirin Tarihçesi ve Örnekleri" başlığı altında Cahiliye dönemindeki şiir formundan bahsetmiş ancak Cahiliye dönemindeki didaktik şiir algısından bahsetmemiştir. Yine aynı başlık altında konuları ve özellikleri bakımından didaktik şiiri incelemiş ancak örneklere yer vermemiştir. Bu kısmın devamında urcûze, kasîde ve manzûmenin tanımlarını ve farklarını ortaya koymaya çalışmıştır.¹⁰ Makalenin devamında diğer bir başlıkta didaktik formda Arap dili grameri üzerine yazılan manzum eserlerden örnekler sunmuştur. Son olarak makaleye konu olan *Mulhatu'l-Îrâb* adlı eserden pasajlar vererek konuya örnek olan kısımları gramer ve nazım açısından incelemiştir.¹¹

Sonuç olarak incelenen dört çalışmada da ortak konu didaktik şiir olsa bile ele alınmış ve konu edinme şekilleri farklılık göstermektedir. Ulaşılan çalışmalarda bu makalede ele alınan konuyla benzer başlık ve bölümler bulunsa da söz konusu eserler Cahiliye dönemi ile İslam'ın ilk yıllarındaki didaktik şiirin kullanım amacını ve konusal farklılıklarını müstakil olarak ele almamışlardır.

Bu çalışmanın amacı ise Cahiliye dönemi ile İslam'ın ilk yıllarında didaktik şiirin konularındaki benzerlik ya da farklılıklarıyla kullanım amacının gösterdiği değişimleri ortaya koymaktır. Zira Cahiliye döneminde şiir, savaş unsuru ve propaganda aracı olabilecek bir güce ve konuma sahipti. Kabileciliğin de getirdiği zorlu şartlar sebebiyle insanlar yer, yön ve konum bilgilerine didaktik şairler vasıtasıyla ulaşabilmekteydi. Yine Cahiliye döneminde kabileler hakkında bilgi verme, hangi kabilenin nasıl bir yapıya sahip olduğu gibi hususlarda öğretici şiir ön plana çıkmaktaydı. Ancak İslamiyet'in gelişimiyle didaktik şiirde amaçsal farklılıkların ortaya çıktığı, daha çok tebliğ ve fütühat hareketleriyle Peygamberimiz hakkında bilgilendirme amacıyla şair ve hatiplerin sıklıkla başvurduğu bir tür olarak kullanıldığı görülmektedir. Dolayısıyla bu makalenin, konusu itibarıyla alana ve ilgililerine fayda sağlayacağı düşünülmektedir.

1. Didaktik (Ta'limî) Şiir

1.1. Sözlük ve İstılahı Anlamları

Didaktik şiir, Arapçada *eş-Şi'ru't-ta'limî* tabiriyle karşılır. Ta'lim kelimesi, cehlin (جهل) zıddı olan "عَلِمَ" mastarından türeyen "عَلِمَ bilmek" fiilinin "تَفْعِيل" babına aktarılmış halidir.¹² "تَعْلِيم" şeklinde, sonuna aldığı nisbet manasına gelen ي harfi ile "تَعْلِيمِي" şeklinde karşımıza çıkmaktadır.¹³ "Didaktik" tabiri modern edebiyata ait bir terim olup bu kavram, klasik Arap edebiyatında beyit ve aruz ölçüsü gibi özellikler göz önünde bulundurularak

⁹ Halbûnî, "eş-Şi'ru't-ta'limî (Bidayetühû, Tâtvirühû, Simâtuhû)", 97-99.

¹⁰ İdris Erdem, "eş-Şi'ru't-Ta'limî ve Mulhatu'l-Îrâb Örneği", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/39 (2014), 222-227.

¹¹ Erdem, "eş-Şi'ru't-Ta'limî ve Mulhatu'l-Îrâb Örneği", 228-234.

¹² Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 2010), 12/416-417; Ayrıca bk. Abdülhadioğlu, *Arap Edebiyatında Didaktik Şiir*, 2.

¹³ Abdülhadioğlu, *Arap Edebiyatında Didaktik Şiir*, 2.

urcûze¹⁴, elfiyye¹⁵ ve manzûme¹⁶ gibi terimlerle karşılanabilir. Tüm bu türlerin ortak noktası, insan hayatının her alanında kolaylık ve etkileyiciliğiyle eğitici birer şiir türü olmalarıdır.¹⁷ Bir edebi tür olarak tanım yapılacak olursa didaktik şiir, insanları genel olarak bilimsel, felsefi, dini ve ahlaki açılardan eğitime amacı güden bir şiir türüdür.¹⁸

1.2. Ortaya Çıkışı ve Gayesi

“eş-Şi'ru't-ta'limî” adıyla bilinen didaktik şiirin Araplardan önce eski Hint ve Yunan'da örnekleri görülmekte ve daha çok matematiksel konuların hafızada kolay kalması amacıyla kullanıldığı bilinmektedir.¹⁹ Arap edebiyatında ise ta'limî şiir türünün Emevîlerin son dönemleri ile Abbasilerin ilk dönemlerinde sıradan basit günlük dil çağrışımlarından ziyade işin ehli sayılan edebiyatçılar tarafından kullanıldığı belirtilmektedir. Yine aynı görüşü savunanlara göre bu türün ortaya çıkışında Hint ve Yunan kültürünün payı olsa da temalarının Arap edebiyatına benzerliğinden ötürü Arapların bu türden daha çok etkilendiği belirtilmektedir.²⁰

Öğretici şiir adıyla bilinen bu türün ortaya çıkışındaki bir diğer husus, şiirlerin ezberlenebilir olması ve ezberlenen şeyin akılda daha kalıcı olmasıdır. Bu konuda ünlü dilci ve edebiyatçı Câhız (ö.255/869) görüşünü “Şiir ezberlemek insana daha hoş gelir ve bir kere ezberlenen şiir akılda kalıcı olur” şeklinde beyan eder.²¹ Modern dönem edebiyatçılarından Mustafa Sâdık er-Râfi'î (ö. 1356/1937) ise bu şiir türünü “eş-Şi'ru'l-ilmî” adıyla ele almaktadır. Bu yaklaşımıyla söz konusu şiir türünün sadece dil ve edebiyatla değil, farklı alanlarla da ilgili olabileceğine dikkat çekmektedir. Ona göre didaktik şiirden kasıt, kitap hacmindeki uzun manzumelerdir.²² Şevki Dayf ise Abbasi edebiyatını incelediği eserinde “Mavdüâtun Cedîde (Yeni Konular)” başlığı altında şiirde yapılan yenilikler konusunu ele alarak “Abbasilerin birinci dönemindeki ilmi hayatın ortaya çıkardığı ve daha önceki asırlarda görülmeyen şey didaktik şiirdir” ifadelerini kullanır. Recez bahrinde ise Arap edebiyatında bilinen ilk şiirsel didaktik çalışma olarak İbn Malik'in (ö. 672/1274) Elfiyye'sini gösterir.²³ Buradan da müellifin, didaktik şiirin ortaya çıkış zamanı olarak Abbasilerin birinci dönemine işaret ettiği anlaşılmaktadır.

¹⁴ Eski Araplar'ın “kasid, remel, recez” şeklinde isimlendirdiği belli konulara has kılınan şiir çeşitlerinden biridir. Abbasiler döneminden itibaren ise belagat, sarf-nahiv, tarih, fıkıh ve hadis gibi bilimsel konuların ele alındığı didaktik anlatımında kullanımına başlanmıştır. Detaylı bilgi için bk. Tevfik Rüştü Topuzoğlu, “Recez”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/509-510.

¹⁵ Öğretimi kolaylaştırmak ve bilgileri ezberde tutmak amacıyla recez bahrinde yazılan 1000 beyitlik manzum eserlere verilen ortak addır. Detaylı bilgi için bk. Abdülhakî Turan, “Elfiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/27-28.

¹⁶ Duygusal boyutu olmayıp sadece vezin ve kafiye unsurları taşıyan didaktik bir şiir türüdür. Kapsamlı bilgi için bk. İsmail Durmuş, “Şiir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/144.

¹⁷ 'Atik, *el-Edebü'l-Arabi fi'l-Endelüs*, 329-330; Erdem, “eş-Şi'ru't-Ta'limî ve Mulhatu'l-İ'râb Örneği”, 222.

¹⁸ Ali Cevâd Gulâm - Kubra Ruvşanfıkr, “eş-Şi'ru't-ta'limî hasâisuhû ve neş'etuhu fi'l-edebi'l-Arabi”, *Mecelletü'l-Ulûmi'l-İnsâniyye* 14/2 (2007), 48-49; Ahmet Abdülhadioğlu, *Arap Edebiyatında Didaktik Şiir* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013), 1.

¹⁹ Tuzcu, “Klasik Arap Şiirinde Didaktik Şiirler”, 148.

²⁰ Muhammed Mustafa Heddâre, *İtticahatü's-Şi'ri'l-Arabi fi'l-karni's-sani el-hicri* (Kahire: Dârü'l-Ulumi'l-Arabiyye, 1963), 356; Abdülhadioğlu, *Arap Edebiyatında Didaktik Şiir*, 6.

²¹ Ebû Osmân Amr b. Bahr Câhız, *Kitâbu'l-hayevân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut, 1965), 6/284.

²² Mustafa Sadık Râfi'î, *Târîhu âdâbi'l-Arab* (Kahire: Hindawi, 2013), 767-770.

²³ Detaylı bilgi için bk. Şevki Dayf, *Tarihü'l-edebi'l-Arabi: el-asrû'l-Abbasi el-evvel* (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, ts.), 190, Ayrıca bk. Hana Güven, *Abdullah b. Ali Suveydân'ın İbn Mâlik Elfiyesi Üzerine Yaptığı Şerh ve İbn Akil'in Elfiye Şerhi ile Karşılaştırılması* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 4.

Modern Arap edebiyatının öncülerinden olan Taha Hüseyin (ö. 1973), ta'limî şiirin edebi bir kaygı taşımadığını, özellikle Abbasi dönemi gibi medeni hayata geçişin olduğu dönemlerde ortaya çıkıp yaygınlaştığını belirtmiştir.²⁴ Bu düşüncesini de bilgilerin, nesir şeklinde yazıya geçirilmesinden daha kolay olmasıyla gerekçelendirmiştir. Konunun uzman araştırmacıları akılda kalıcı, kalpte etkili olarak ifade ettikleri didaktik şiir türünün üç dönemde gelişerek şekillendiğini beyan etmişlerdir. Bunlar, “Başlangıç Dönemi” olarak adlandırılan ve hicri ikinci yüzyılın ortasına tekabül eden dönem, İbn Hâcib (ö. 646/1248) ve İbn Malik gibi önemli şahsiyetlerin yer aldığı hicri dördüncü yüzyılda başlayan ve hicri yedinci yüzyıla kadar devam eden ve manzum eser türünde tarihin en parlak döneminin yaşandığı “Gelişme Dönemi”, son olarak da hicri on birinci asırda başlayan “İstikrar Dönemi”dir.²⁵

Tüm bu değerlendirme ve görüşler ışığında bu şiir türünün ortaya çıkması ve yayılmasında birtakım sebeplerin etkin olduğu söylenebilir. Bu sebeplerin en önemlileri arasında; ortaya çıktığı dönemde insanlar nezdinde şiirin önemli bir yerinin olması, şiir ezberlemenin nesir yazmaktan daha kolay olması, ciltlerce yazılan sayfalar yerine konuları özetle sunabilmesi ve ezber sayesinde akılda daha kalıcı olması gibi etkenler zikredilebilir. Emevîler ile başlayan, Abbasiler döneminde gelişen eğitim kurumları ve tedvin faaliyetlerinin gelişmesi de didaktik şiirin yaygınlaşmasını etkileyen faktörler arasındadır.²⁶

1.3. Didaktik Şiirin Özellikleri

Didaktik şiiri diğer şiir türlerinden ayıran en önemli husus, ezberlenebilir ve öğretici olmasıdır. Hakkında tartışmalar bulunsa da öğreticilik yönünden en faydalı şiir türünün didaktik şiir olduğu söylenebilir. Akılda kalıcı olması için bahirlerinin sayısının ve nazım şeklinin de farklılıklar göstermesi didaktik şiiri diğer şiir türlerinden ayıran önemli bir husustur. Bu tür farklılıklar, konuşma havasında geçen anlatımı süreç içerisinde bilimsel kaynak haline getirmiştir. Yine ciltler halinde yazılan eserleri muhtasar halde sunarak daha kolay ve anlaşılır hale getirmesi diğer önemli özelliklerinden biridir. Özellikle İslamiyet'ten sonra Kur'an'ı anlamak için sarf nahiv gibi gramer konularına başvuran araştırmacılar didaktik şiirden büyük ölçüde faydalanmışlardır.²⁷

Didaktik şiirin işlediği konular başta tarih, fıkıh ve dil ilimleri olarak sıralanabilir. Ancak bakıldığında konu sahası fen, sosyal, sağlık gibi pozitif bilimlere kadar uzanır. Genel olarak en çok kullanıldığı konular ise ahlak, akaid, siyer, ilim ve sanat olarak çeşitlendirilebilir.²⁸ İçerik olarak bakıldığında didaktik şiirlerde genel olarak hamdele, salvele ile başlayan mukaddime ve öğüt verme şeklinde bitirilen hatime kısmı öne çıkar. Yazar son kısımda hem nasihat vererek hem de dua ve niyazda bulunarak aktarımını

²⁴ Tâhâ Hüseyin, *Hadîşü'l-erbi'â'* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1957), 2/540.

²⁵ Güven, *Abdullah b. Ali Suveydân'ın İbn Mâlik Elfiyesi Üzerine Yaptığı Şerh ve İbn Akîl'in Elfiye Şerhi ile Karşılaştırılması*, 5-6.

²⁶ Abdülhadioğlu, *Arap Edebiyatında Didaktik Şiir*, 9.

²⁷ Ahmet Sen, “A Didactic Poetry about Arûd: Yûsuf al-Nabhâni's Nazmu Evzâni'l-Buhur fi Medhi'r-Rasûl = Arûza Dair Didaktik Bir Manzûme: Yusuf en-Nebhâni'nin Nazmu Evzâni'l-Buhûr fi Medhi'r-Rasûl'ü”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (2021), 682; Abdülhadioğlu, *Arap Edebiyatında Didaktik Şiir*, 9.

²⁸ Abdülhadioğlu, *Arap Edebiyatında Didaktik Şiir*, 61; Erdem, “eş-Şi'ru't-Ta'limî ve Mulhatu'l-İ'râb Örneği”, 223.

tamamlar. Konusal içerik olarak dini ilimlerde manzume tarzında yazılan didaktik şiir, nahiv gibi dil ilimlerini binlik beyitler halinde elfiyye türü anlatımlarla işlemiştir.²⁹

Cahiliye dönemi ile hicretin ilk asrını kapsayan süreçte en yaygın şiir türleri aruz bahirlerinden olan recez ve kasidedir.³⁰ Didaktik tarzda yazılan şiirler aruz bahrinde yazılmıştır. Bahirlerin niceliği farklılık gösterse de genel olarak recez bahri kullanılmıştır. Amacı öğretici bilgi vermek olan didaktik şiirde belagat unsurlarına pek rastlanmamaktadır. Ancak gerekli görülen yerlerde cinas, takdim-tehir, tıbâk gibi sanatlara başvurulduğu söylenebilir.³¹

2. Dönemlere Göre Didaktik Şiir

Bu kısımda, kullanım ve konu bakımından farkları işlenen Cahiliye dönemindeki didaktik şiir ile İslâmiyet'in ilk zamanlarında kullanılan didaktik şiirin tezahürü ele alınmaya çalışılacaktır.

2.1. Cahiliye Dönemi

Şiir, bulunduğu her toplumun karakteristik özellikleri ve toplumsal hafızasının bir tezahürüdür. Propaganda ve iletişim aracı olması yönüyle şiir, İslam öncesi Arap halkı için önemli bir yere sahipti. Zira halk, şiir ve şairleri yoluyla rekabete girerek birbirlerine üstünlük kuruyorlardı. Şiirlerle övünç kaynağı olarak gördükleri şeyleri yüceltiyor, muhaliflerini de yine şiir yoluyla küçük düşürüyorlardı.³² Özellikle kabileciliğin yaygın olduğu Cahiliye toplumunda taraflar arası savaşların şiirle başlayıp kılıçla devam etmesi şiirin toplumdaki yerinin ne denli önemli bir husus olduğunu göstermektedir.³³ Bu durumun tezahürü olarak edebi zevki yüksek olan Cahiliye halkının şiirlerinin başlıca konusu da savaş ve kahramanlık olmuştur.³⁴ Arap edebiyatçıları da araştırmalarını bu konular etrafında çerçevlendirmişlerdir. İslamiyet'in ilk asrını da kapsayan süreçte Cahiliye şiirine olan ilginin kaynağı, şairlerin savaşçı ve öğretici tarafı sebebiyle hem dini öğreti merakı hem de milli tarih bilinci aşılması olarak belirtilir.³⁵ Nitekim bu konuya İbn Abbas'ın (ö. 68/ 687) şu sözü ile delil gösterilebilir: “Allah'ın kitabından bir şeyler okuyup anlamadığınızda onu Arap şiirlerinde arayınız. Çünkü şiir, Arapların divanıdır.”³⁶ Burada asıl vurgulanmak istenen, şiirin bir Arap kültür hazinesi olmasından ziyade Cahiliye şiirine duyulan ilginin milli tarih şuuru olduğudur. Taha Hüseyin, Batılı oryantalistlerin Cahiliye şiirinin tarihselliğine karşı şüpheci yaklaşım ve reddiyelerini ele aldığı *Fi's'ş'i'l-*

²⁹ Fatih Yediyıldız, *Arapça Öğretiminde Nazım geleneği ve İbn Mu'ti'nin Elfiyye'si* (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020), 85, Ayrıca bk. 'Atik, *el-Edebü'l-Arabi fi'l-Endelüs*, 329.

³⁰ Belli bir amaç üzerine söylenen uzun formdaki şiir türüdür. Detaylı bilgi için bk. Hüseyin Elmalı, “Kaside”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/562-564.

³¹ Abdülhadioğlu, *Arap Edebiyatında Didaktik Şiir*, 246-252.

³² Fetullah Yener, *Hicri VII. Asra Kadar Arap Dilbilimcilerinde Mecaz ve Kinaye* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 14-15.

³³ İsmail Güleç, “İslam'da Şiir ve Şair Algısına Dair Kimi Tespitler”, *Dini Yayınlar Kongresi*, (2014), 259; Yener, *Hicri VII. Asra Kadar Arap Dilbilimcilerinde Mecaz ve Kinaye*, 15.

³⁴ Güleç, “İslam'da Şiir ve Şair Algısına Dair Kimi Tespitler”, 259.

³⁵ Esra Demir, *Cahiliye Şairlerinden Amr b. Külsüm ve Muallakasındaki Başlıca Edebi Unsurlar* (Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2023), 28-29.

³⁶ Ebû Ali el-Hasen İbn Reşîk Kayrevânî, *el-Umde fi sınaatü's-şiir ve nakd* (Beyrut, 1402), 1/30. Ayrıca bk. Mehmet Yalar, “Cahiliye Şiirinin Tarihsel Gerçekliği Problemi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVII/2 (2008), 96; Demir, *Cahiliye Şairlerinden Amr b. Külsüm ve Muallakasındaki Başlıca Edebi Unsurlar*, 28-29.

câhili adlı eserinde bu konuyu işleyerek bu görüşe katılmamıştır.³⁷ Ancak mevcut reddiye ve karşıtlıklara rağmen Arap şiirinin Cahiliye döneminin kültürel ve sosyal ayırt edici unsuru olduğu hususu inkar edilemez bir hakikattir. Zira şiir, dönemin ilim, ahlak gibi konularda başvuru bir bilgi kaynağı, aynı zamanda savaş ve benzeri durumlarda bir coşku ve heyecan aşılama aracı konumundadır.³⁸ İnsanlar, kabilelerinde şair yetiştiğinde bunu bir övünç kaynağı olarak görmüş, şiirin tarihi yönünün yanı sıra sosyolojik ve politik tarafını da ön planda tutmuşlardır. Öyle ki bir şair yeri geldiğinde savaşçı yeri geldiğinde koruyucu kalkan olmuş ve siyasi bir kimliğe bürünmüştür.³⁹

Cahiliye döneminde şiirle ilgili konu olarak öne çıkan husus, Arap şairlerinin derin düşünce ve hayal gücünün yanında hayata dair tecrübe ve bilgilerini didaktik bir tarzda aktarmalarıdır.⁴⁰ Yani didaktik şiirin ilk örneklerine Cahiliye döneminde rastlanıldığı söylenebilir. Nitekim insanlar hayata dair nasihatlerinden coğrafi bilgilere kadar her konuda aktarımlarını şiir vasıtasıyla gerçekleştirmişlerdir. Örneğin dönemin şairlerinden el-Ahnes b. Şihâb et-Taglebî, şiirinde Arap kabilelerinin yaşadıkları yerler hakkında bilgi vermiş ve bunu yaparken de coğrafi bilgi aktarımı gerçekleştirmiştir. Örneğin şair şu mısralarıyla Bekr b. Vâil ve Temîm boylarının hayat sürdüğü yerlerden bahseder⁴¹:

و بكر لها ظهر العراق و إن تشاء يحل دوقها من اليمامة حاجب
و صارت تميم بين قف و رملة لها من حبال متأى و مذهب

Irak'ın üst bölgesi Bekr kabilesindedir. Onlar isterlerse el-Yemâme ile aralarına koruyucu bir engel girer.

*Temîm ise kum tepeleri arasındadır. Uzak kum tepelerinin arasında düşmandan kaçmak için yolları vardır.*⁴²

MS. 250 yıllarında Cedîs ve Tasm kabileleri arasında tasvip edilmeyen bir olayın⁴³ meydana gelmesiyle mağdur olan eş-Şümûs Ufeyra bnt. Affâr adlı kadın, mensubu olduğu Cedîs kabilesinin nasıl bir topluluk olduğunu ve onlara olan öfkesini şu şekilde didaktik bir üslupla dile getirmiştir⁴⁴

³⁷ Fuad Sezgin, *Tarihü't-türasi'l-Arabi [GAS]: ulümü'l-Kur'an ve'l-hadis*, çev. Mahmud Fehmî Hicâzi (Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1411), 2/1, 31; Yalar, "Cahiliye Şiirinin Tarihsel Gerçekliği Problemi", 97.

³⁸ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe Dineverî, *eş-Şi'r ve 'ş-şuarâ*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Daru'l-Hadîs, 2002), 1/65. Ayrıca bk. Demir, *Cahiliye Şairlerinden Amr b. Külsüm ve Muallakasındaki Başlıca Edebi Unsurlar*, 29-30.

³⁹ Corcî Zeydan, *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye* (Kahire: Hindawi, 2013), 84; Demir, *Cahiliye Şairlerinden Amr b. Külsüm ve Muallakasındaki Başlıca Edebi Unsurlar*, 30.

⁴⁰ Abdülhadioğlu, *Arap Edebiyatında Didaktik Şiir*, 34.

⁴¹ Tuzcu, "Klasik Arap Şiirinde Didaktik Şiirler", 148-149.

⁴² Mufaddal b. Muhammed Dâbbî, *el-Mufaddaliyyat*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir, Abdusselâm Muhammed Harun (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 205.

⁴³ Cedîs ve Tasm adındaki iki kabilenin arasında eş-Şümûs Ufeyra bnt. Affâr adındaki kadına yapılan uygunsuz eziyet sebebiyle bir tartışma yaşanmıştır. eş-Şümûs başına gelen olaydan sonra Cedîs kabilesine olan öfkesini dile getirmek için onların ne denli kötü bir topluluk olduğunu didaktik mısralar halinde dile getirmiştir. Detaylı bilgi için bk. Ebû'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdusselam (Beyrût: Dâru'l-Kitâbü'l-'Arabi, 1997), 1/321-322. Ayrıca bk. Tuzcu, "Klasik Arap Şiirinde Didaktik Şiirler", 148.

⁴⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 1/322.

لَا أَحَدًا أَذِلُّ مِنْ جَدِيسٍ أَهَكَذَا يُفْعَلُ بِالْعَرُوسِ
بِرِضَايَ بِنَايَ لِقَوْمِ حُرِّ أَهَدَى وَقَدْ أَعْطَى وَسِيقَ الْمَهْرِ
لَاخِذَةَ الْمَأْمُوتِ كَذَا لِنَفْسِهِ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يُفْعَلَ ذَا بَعْرِيسِهِ

Cedis'ten daha aşağılık bir kavim yoktur, böylesi yapılır mı geline?

Mehri verilmiş olan için, hür olan kavmim buna razı gelir mi?

Buna razı olanların canının alınması, gelinin başına gelenlerden daha hayırlıdır.

Bu dönemde şiir denince akla gelen kavramlardan biri de “ع ل ق” kökünden türeyen, asılmış (şiirler) anlamına gelen “معلقات” (muallakat) sözcüğüdür.⁴⁵ Terimsel olarak bakıldığında muallaka, Cahiliye devrinde güçlü belagatiyle Kabe duvarına asılmayı hak eden yedi kasideye verilen isimdir.⁴⁶ Muallakat için “es-seb‘u’t-tivâl”, “seb‘iyyât” gibi isimlerin kullanıldığı göz önünde bulundurulduğunda bu terimin yedi şair/yedi kasideyi karşılayan bir kavram olduğu görülmektedir. Bu yedi şair, muallaka terimini ilk kez kullanan İbn Ebü'l Hattab adıyla bilinen Ebu Zeyd el-Kureşî'nin (ö. 4./10. yüzyıl [?]) *Cemheretü eş-âri'l-Arab* isimli eserinde⁴⁷ şu şekilde zikredilmektedir: “İmruülkays b. Hucr, Lebîd b. Rebîa, Hâris b. Hillize, Amr b. Külsüm, Tarafe b. Abd, Züheyr b. Ebü Sülmâ ve Antere.”⁴⁸

Cahiliye devrinde didaktik şiir türüne örnek olarak zikredilen isimlerden Züheyr b. Ebü Sülmâ, şiirlerinde genel olarak övgü, zühd ve hikmet gibi konuları işleyerek hayata dair tecrübelerini didaktik bir tarzla aktarmıştır. Şu beyitler de onun didaktik tarzdaki şiirlerine örnek olarak gösterilebilir:⁴⁹

وَمَنْ يَجْعَلُ الْمَعْرُوفَ مِنْ دُونِ عَرْضِهِ يَفْرَهُ وَمَنْ لَا يَتَّقِ الشُّمَّ يَشْتُمُ
وَمَنْ يَوْفٍ لَا يَذُمَّ وَمَنْ يَهْدِ قَلْبَهُ إِلَى مُطْمَئِنِّ لِلَّهِ لَا يَتَجَمَّمُ

Her kim namusunu korumak için iyilik yaparsa onu korumuş olur, kim de yerilmekten korkmazsa o kişi yerilir.

Sözünü yerine getiren kimse kınanmaz, kalbindeki iyiliğe yol açanın da içinde dışında kötülük olmaz.

Dönemin şairlerinden olan Adiy b. Zeyd (ö.590), hayatın kendisine yaşattıklarından yola çıkarak tecrübelerini, hayatın insana neler getirdiği, insan ilişkilerinde davranış ve

⁴⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 10/261. Ayrıca bk. Demir, *Cahiliye Şairlerinden Amr b. Külsüm ve Muallakasındaki Başlıca Edebi Unsurlar*, 35.

⁴⁶ Demir, *Cahiliye Şairlerinden Amr b. Külsüm ve Muallakasındaki Başlıca Edebi Unsurlar*, 36.

⁴⁷ Bk. İbn Ebü'l-Hattâb Ebü Zeyd Kureşî, *Cemheretü eş-âri'l-Arab*, thk. Ali Muhammed Becâdî (Kahire: Nehdatü Mısır, 1981), 111-113.

⁴⁸ Demir, *Cahiliye Şairlerinden Amr b. Külsüm ve Muallakasındaki Başlıca Edebi Unsurlar*, 37.

⁴⁹ Abdülhadioğlu, *Arap Edebiyatında Didaktik Şiir*, 35-36.

tutumların nasıl olması gerektiği gibi konularda didaktik bir tarzla uyarı niteliğinde şiirini kaleme almıştır:⁵⁰

كَفَى زَجْرًا لِلْمَرَّةِ أَيَّامُ دَهْرِهِ	تَسْرُوحُ لِيهِ بِالْوَاعِظَاتِ وَ تَغْتَدِي
بَلِيثٌ وَ أَبْلِيثُ الرَّجَالِ وَ أَصْبَحَتْ	سِنُونُ طُيُولٍ قَدْ أَتَتْ قَبْلَ مَوْلَدِي
فَإِلَّا أَنْبَدُغَ مِنْ خَوَادِثِ تَغْتَرِي	زُجَالًا عَرَّتْ مِنْ مَثَلِ بُؤْسٍ وَ أَسْعَدِ
فَنَفْسِكَ فَاحْفَظْهَا عَنِ الْغِيِّ وَالرَّدَى	مَتَى تَغْوَهَا يَغْوُ الْغَدِي بِكَ يَهْتَدِي

Geçip giden günler kişiye öğüt olarak yeter, akıp gittikçe ona öğütler verirler.

Ben imtihan olundum ve herkes benimle imtihan edildi, uzun seneler geldi geçti,

Bunları yaşayanların ilki değilim, ben yokken de birçok sene gelip geçti.

Nefsini sapkınlık ve ölümden koru, bil ki sen yoldan çıktığında sana uyan da yoldan çıkar.

Cahiliye dönemi denince akla ilk gelen isimlerden olan Kus b. Sa'ide⁵¹ (ö. 600) Ukaz'da devesinin üzerinde irşad ettiği birlik, beraberlik ve tevhid temalı hutbesinin ardından didaktik şiire örnek teşkil eden şu mısraları aktarmıştır:⁵²

فِي الْأَهْيَيْنِ الْأَوْلَيْنِ	مِنَ الْقُرُونِ لَنَا بَصَائِرُ
لَنَا رَأْيٌ مَرَاتٍ مَوَارِدًا	لِلْمَوْتِ لَيْسَ لَهَا مَصَارِدًا
وَرَأْيُكُمْ قَوْمِي تَحْوَهَا	يَسْمَعِي الْأَصَاغِرَ وَالْأَكْبَارِ
لَا يَرْجِعُ الْمَاضِي إِلَى	وَلَا مِنَ الْبَاقِينَ غَابِرِ
أَيَقْنَتِ أَيْ لَا مَحَالَةَ	حَيْثُ صَارَ الْقَوْمُ صَائِرِ

Geçip gidenlerden bizlere ibretler vardır,

Ansızın geliveren ölümleri gördüğümde;

Küçüğüyle büyüğüyle kavmimin de oraya gittiğini gördüm.

Geçmiş geri dönmez, kalanları da ebedi kalmaz.

O vakit anladım ki muhakkak ben de onların gittiği yere gideceğim.

2.2. İslam'ın İlk Dönemleri

İslam, kâinatı ve hayatı önemseyen, insana değer veren bir dindir. Ahiret hayatı ile dünya hayatını birbirinden ayırmadan birleştirici bir şekilde sunar. Kâinatın ahengini, dünya

⁵⁰ Kureşî, *Cemheretü eş 'âri'l-'Arab*, 232. Ayrıca bk. Abdülhadioğlu, *Arap Edebiyatında Didaktik Şiir*, 37.

⁵¹ Hayatı hakkında pek fazla bilgi bulunmayan fakat Peygamberimizin kendisini dinlediği bilinen, Hanifler arasında adı geçen hatip ve şairdir. Detaylı bilgi için bk. Mehmet Ali Kapar, "Kus b. Saide", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/460.

⁵² Ahmed Hasan Zeyyât, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî* (Beyrût: Dâru'l-Marife, 1993), 20; Akçakoca, "Arapça'da Didaktik Şiir Üzerine Bir İnceleme "el-Lâmiyyetu'l-Ef'âl Örneği", 1398.

zevklerine düşmeden en güzel yolla aktarmaya çalışır. İslam dini insanın yaratılışını, dünyanın düzeni ve varoluşunu ihtişamlı bir şekilde tasavvur eder. Bunu yaparken de sanata başvurur. Sanat, İslam'ın önemsedığı; hayır-şer, fayda-zarar, edep-ahlak gibi kaideli konularda ön plana çıkan bir tasavvur biçimidir.⁵³ İslam bu tarz konularda insanlara bilgi vermek ve öğretmek amacıyla sanatın önemli kollarından olan şiire başvurur. Sınırlarını koruduğu ve Cahiliye döneminde olduğu gibi ahlaki değerleri aşmadığı müddetçe dini olmayan farklı konularda da şiirlerin yazılmasına müsaade edilmiştir.

İslamiyet'in hızla yayılışıyla Müslümanların farklı coğrafyalarda tebliğ ve fütuhât hareketlerine başlaması şiiri geri plana iten bir durum gibi gözükmektedir. Ancak İslam dönemindeki şair sahabe sayısının altı yüze yakın olduğu göz önünde bulundurulduğunda ise şiirin hayatlarındaki varlığını aktif şekilde sürdürdüğü söylenebilir.⁵⁴ Çünkü şiir, Cahiliye döneminden beri yaygın kullanılan önemli bir iletişim aracı konumundaydı. Nitekim bu konuda, şiire önem veren ve teşvik eden çalışmalar yürüten Hz. Ömer'in şiirin önemine dikkat çekmek için onun en eski bilgi kaynağı olduğunu vurgulaması bunun göstergesidir.⁵⁵ Peygamberimizin de şiirle ilgili olumlu yaklaşım ve teşvikleri ile şiirin kendisine yeni bir çehre kazandırmış olduğu söylenebilir. Zira Arap edebiyat tarihinin önemli isimleri olan meşhur üç şair⁵⁶ Kâ'b b. Mâlik (ö. 50/670), Hassân b. Sâbit (ö. 60/680 [?]) ve Abdullah b. Revâha (ö. 8/629) kasideleriyle Peygamberimizin övgüsüne mazhar olmuşlardır. Yine ilk halifelerin de şiirle uğraşan kimseler olması şiirin bu dönemde kendisini diri tutmaya çalıştığı bir kanıtıdır. Bu dönemde şiirin, özellikle de didaktik şiirin önemi, Kur'an ve hadisleri gramer noktasında anlamak ve çözmek için kullanılması olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵⁷

Cahiliye devrinde daha çok hayat tecrübesi ve öğüt niteliğinde kendini gösteren didaktik şiir, Arap-İslam toplumunda her ne kadar geri planda kaldı gibi gözükse de teşvik ve tebliğ faaliyetlerinde kullanılması sayesinde daha fazla ön plana çıkmıştır. Cahiliye devrinde daha çok nasihat ve ders verme, coğrafi konum bilgisi aktarma gibi hususları konu edinen didaktik şiir, İslam'ın gelişiyle tam anlamıyla öğretici formda kendini göstermiştir. Çünkü tebliğ faaliyetleri yapılırken Hz. Ömer ve Hz. Ali gibi önemli isimler şiir yoluyla ilim talep edilmesi, kötü davranışlardan ve şirkten uzak durulması gibi konularda tebliğlerde bulunmuşlardır. Allah'ı, Peygamberi, Kur'an'ı ve Müslümanları doğru bir şekilde anlatan ve onlara övgüyü de içeren şiirler söylenmesi teşvik edilmiştir. Bunları yaparken de insanlara öğretici bir üslupla aktarmalarıyla didaktik şiirin gelişmesine ve daha ileriye taşınmasına öncülük etmişlerdir.⁵⁸ Hatta Hz. Ali'nin ilim konusunda verdiği öğütleri

⁵³ İbrahim Sarmış, "İslam'ın Şiire Bakışı", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (Nisan 1990), 133-135.

⁵⁴ Abdülhadioğlu, *Arap Edebiyatında Didaktik Şiir*, 41.

⁵⁵ Nihad M. Çetin, "Arap (Yazı)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/287; Abdülhadioğlu, *Arap Edebiyatında Didaktik Şiir*, 41.

⁵⁶ Peygamberimizin meşhur şairleri olarak bilinen üç ismin de farklı yönleriyle ve şiirleriyle O'nun övgüsüne mazhar oldukları bilinmektedir. Detaylı bilgi için bk. Sargon Erdem - Hulusi Kılıç, "Abdullah b. Revâha", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/129; Hüseyin Elmalı, "Hassân b. Sâbit", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/129; M. Yaşar Kandemir, "Kâ'b b. Mâlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/5.

⁵⁷ Çetin, "Arap", 3/287.

⁵⁸ Abdülhadioğlu, *Arap Edebiyatında Didaktik Şiir*, 42.

didaktik şiir tarzında aktarması bir kanıt niteliğindedir. Bu konuda örnek olarak şu beyitler verilebilir.⁵⁹

وإن أتيت بجمود من ذوي نسب فإن نسبتنا جمود وعلينا
وففز بعلم والتطلب به بدا فالتباس موتي وأهل العلم أحياء

Eğer iyiliği soylu birinden getireceksen, zaten bizim soyumuz cömerttir ve yücedir,

İlimle kurtuluşa ermeye bak ve onun yerine bir şey arama. Zira ilim ehli yaşarken insanlar ölüdür.

Dönemin şairlerinden olan Abde b. et-Tabib'in oğluna verdiği öğütler de didaktik şiire örnek dizeler olarak şu şekildedir:⁶⁰

أوصيكم بثقى الألبه فإنته يعطى الرغائب من يشاء و يمنغ
وبير والديكم وطاعة أمره إن البير من البين الأظوغ

Size Allah'tan korkmanızı nasihat ediyorum, çünkü O dilediğine iyiliğinden verir, dilediğini de iyiliğinden meneder,

Size ana babanıza iyilik ve itaatte olmanızı tavsiye ediyorum, en itaatkâr evlat, en iyilik sahibi olanıdır.

Kâ'b b. Mâlik, Uhud savaşında Peygamberimize ve Müslümanlara hiciv yoluyla kötü sözler sarf edenlere karşı hem Peygamberimizi övmüş hem de onun sözünün üstüne söz söylenmesinin uygun olmadığını, söylediklerinin araştırılmasına gerek duyulmadığını, inananlar için Peygamberimizin sözlerinin asıl olduğunu⁶¹ didaktik bir üslupla kasidesinde şu beyitlerle kaleme almıştır:⁶²

وفينا رسول الله نبيع أمره إذا قال فينا القول لا تطمع

İçimizde emrine itaat ettiğimiz Allah'ın elçisi vardır. Bize bir söz söylediğinde onun ardına düşmeyiz, sorgulamayız (hemen yerine getiririz).

Dönemin kahramanlık konulu şiirleriyle tanınan şairi Abbâs b. Mirdâs (ö.? /?)⁶³ Huneyn savaşı sırasında yazdığı beyitlerinde Peygamberimizin hak ile gönderilen son peygamber

⁵⁹ Detaylı bilgi için bk. Ebû Abdullah Muhammed b İdris b Abbas Şâfiî, *Divan*, nşr. Na'im Zarzûr (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984). Ayrıca bk. Akçakoca, "Arapça'da Didaktik Şiir Üzerine Bir İnceleme "el-Lâmîyyetu'l-Ef'âl Örneği". 1399.

⁶⁰ Dâbbî, *el-Mufaddaliyyat*, 146; Abdülhadioğlu, *Arap Edebiyatında Didaktik Şiir*, 43.

⁶¹ Ebubekir Matpan, "Sadru'l-İslâm Dönemi Şiirlerinde Tevhit ve Hz. Peygamber Teması", *Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4/2 (Aralık 2021), 259.

⁶² Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990), 3/95. Ayrıca bk. Matpan, "Sadru'l-İslâm Dönemi Şiirlerinde Tevhit ve Hz. Peygamber Teması", 259.

⁶³ Hayatı ve ölümü hakkında pek bilgi bulunmayan, Sadru'l İslam döneminin kahramanlık konulu şiirlerini yazan şairdir. Detaylı bilgi için bk. Mustafa Fayda, "Abbas b. Mirdâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/27.

olduğunu, tek doğru yolun da onun yolu olduğunu şu dizelerde didaktik şiir formunda anlatmıştır.⁶⁴

ياخاتم النبأء إنا لك مُرسَلٌ بالحقِّ كلُّ هُدَى السبيل هُـدَاك
إنَّا لآلهةٌ بـنى عليك محبَّة في خلقه و محمداً سمَّاك

Ey Peygamberlerin sonuncusu, sen hak üzere gönderildin, tüm doğru yollar senin gösterdiğindir.

Allah, yarattıklarında sana karşı bir muhabbet meydana getirmiş ve seni Muhammed adıyla isimlendirmiştir.

Lebîd b. Rebîa⁶⁵ (ö. 40 veya 41/660 veya 661) insanlara hitap niteliğinde kaleme aldığı şiirin bir bölümünde Allah dışındaki her şeyin yok olacağını, verilen nimetlere aldanılmaması gerektiğini ders verir nitelikte didaktik bir üslupla aktarmıştır.

الأكلُ شئى ما خلا الله باطلٌ وكلُّ نعيمٍ لا محالةً زائلٌ

*Biliniz ki Allah'ın dışında her şey yok olacaktır ve her nimetin yok olması kaçınılmazdır.*⁶⁶

Sonuç

Didaktik şiirin her ne kadar Abbasi döneminde ortaya çıktığı ve geliştiği ifade edilirse de aslında Cahiliye devrinden -İslam'ın ilk günleri de dahil- günümüze kadar farklı alanlarda ve konularda kendini gösteren bir şiir türü olduğu anlaşılmaktadır. Araştırmacılar ve dilbilimciler tarafından didaktik şiirin ne olduğu ve bir şiir türü sayılıp sayılmayacağı hakkında farklı görüşler ortaya atılmıştır. Zira dönemlere göre bu şiir türünün kullanım şekli, konuları ve amacı farklılık göstermiştir.

Cahiliye devri, insanların atışmalarını, kavgalarını ve hatta savaşlarını şiir yoluyla gerçekleştirdiği bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Didaktik şiir, kabileciliğin de yaygın olması sebebiyle insanların coğrafi bilgilere hâkim olması gerektiği, sürekli atışma ortamlarında karşı tarafa nasıl cevap verileceği gibi durumlarda ön planda olmuştur. Nitekim insanlar bilgi verirken, nasihat ederken hatta vasiyet tarzındaki öğütlerini gelecek nesillere aktarırken didaktik şiir yoluyla amaçlarını gerçekleştirmişlerdir.

İslamiyet'in gelişi ve ilk zamanlarında ise şiirin geri plana düşmesi hatta yasaklanması beklenirken daha fazla kullanılmaya başlandığı görülmektedir. Çünkü toplum şiir toplumuydu ve İslam'ı yaymak amacıyla başlatılan tebliğ ve teşvik faaliyetleri şiir yoluyla, özellikle de didaktik şiirle gerçekleşmekteydi. İslam'ın sanata verdiği değer ve

⁶⁴ Abbas b. Mirdâs, *Divânü'l-Abbâs b. Mirdâs*, thk. Yahya Cübürî (Dimaşk: Müessesetü'r-Risale, 1991), 122. Ayrıca bk. Matpan, "Sadru'l-İslâm Dönemi Şiirlerinde Tevhit ve Hz. Peygamber Teması", 259.

⁶⁵ Lebîd b. Rebîa, ilgili kısımda örnek olarak verilen şiirin baştaki beytiyle (*Biliniz ki Allah'ın dışında her şey yok olacaktır*) Peygamberimizden övgü ve takdir kazanmış muhadram muallaka şairidir. Geniş bilgi için bk. Süleyman Tülüçü, "Lebîd b. Rebîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/122; Matpan, "Sadru'l-İslâm Dönemi Şiirlerinde Tevhit ve Hz. Peygamber Teması", 255.

⁶⁶ Lebîd b. Rebîa Ebû Âkîl, *Divân Lebîd b. Rebîa* (Beyrut: Dâr Sâdir, ts.), 132.

Peygamberimizin bu konudaki müspet yaklaşımları, önde gelen sahabelerin şairlik vasıflarının bulunması gibi durumlar şiire karşı olan tutumu oldukça müspet bir noktaya taşımıştır. Didaktik şiir açısından ivme kazanılan aşama ise Kur'an'ı anlamak için sarf-nahiv gibi dil ilimlerine yönelimin artması, *elfiyye* adı verilen didaktik nahiv manzumelerinin çoğalması ve eğitimde kaynak olarak kullanılması olmuştur. Ezberlenebilir olması, bilgileri özet halinde sunması gibi kolaylaştırıcı unsurlar da İslamiyet'in ilk zamanlarında didaktik şiiri ön plana çıkaran hususlardandır. Bu yönüyle didaktik şiir ilk İslam devrinde ilmî yönüyle daha fazla kendisini gösterme fırsatı bulmuştur.

İki dönemin (Cahiliye ve erken İslamî dönem) didaktik şiir açısından bir karşılaştırması yapıldığında ilk İslam döneminde bu şiir türünün daha öğretici, dini bilgi ve değerleri açıklayıcı, ilme teşvik edici ve övücü dolayısıyla daha anlamlı kullanıldığını ve değer gördüğünü söylemek mümkündür. Netice olarak en parlak dönemini Abbasiler devrinde yaşayan didaktik şiirin, ana temellerinin Cahiliye döneminde atıldığı, Hz. Peygamber döneminde ivme kazandığı görülmektedir. Bahsedilen durumlar göz önünde bulundurulduğunda didaktik şiirin tam manasıyla İslam'ın ilk döneminde anlam kazanmaya başladığı söylenebilir. Ele alınan şiir türünün konu ve saha genişliği dikkate alındığında her iki dönemde de farklı ve benzer şekillerde fayda sağladığı görülmektedir. Şiir türleri arasında ilme ve eğitime en çok katkısı olan şiir türü olması da onu diğer şiir çeşitlerinden ayıran bir unsur olmuştur.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s): Esranur UÇAR, Osman AYDINLI

Finansman / Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Yazar Katkıları / Author Contributions

Çalışmanın Tasarlanması / Designing the Study: Esranur Uçar / Author (%60), Osman Aydınlı / Author (%40)

Veri Toplanması / Data Collection: Esranur Uçar / Author (%70), Osman Aydınlı / Author (%30)

Veri Analizi / Data Analysis: Esranur Uçar / Author (%50), Osman Aydınlı / Author (%50)

Makalenin Yazımı / Writing the Article: Esranur Uçar / Author (%60), Osman Aydınlı / Author (%40)

Makale Gönderimi ve Revizyonu / Article Submission and Revision: Esranur Uçar / Author (%60), Osman Aydınlı / Author (%40)

Kaynakça

- Abdülhadioğlu, Ahmet. *Arap Edebiyatında Didaktik Şiir*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013.
- Akçakoca, Yusuf. "Arapça'da Didaktik Şiir Üzerine Bir İnceleme "el-Lâmiyyetu'l-Ef'âl Örneği". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VII/2 (2020), 1393-1416.
- 'Atik, Abdülaziz. *el-Edebü'l-Arabi fi'l-Endelüs*. Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1976.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *Kitâbu'l-hayevân*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 8 Cilt. Beyrut, 2. Basım, 1965.
- Çetin, Nihad M. "Arap (Yazı)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/276-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Dâbbî, Mufaddal b. Muhammed. *el-Mufaddaliyyat*. nşr. Ahmed Muhammed Şakir, Abdusselâm Muhammed Harun. Kahire: Dârü'l-Meârif, 6. Basım, ts.
- Dayf, Şevki. *Tarihü'l-edebî'l-Arabi : el-asrû'l-Abbasi el-evvel*. Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 8. Basım, ts.
- Demir, Esra. *Cahiliye Şairlerinden Amr b. Külsüm ve Muallakasındaki Başlıca Edebi Unsurlar*. Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2023.
- Durmuş, İsmail. "Şiir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/144-154. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Ebû Âkîl, Lebid b. Rebîa. *Divân Lebid b. Rebîa*. Beyrut: Dâr Sâdir, ts.
- Elmalı, Hüseyin. "Hassân b. Sâbit". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/399-402. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Elmalı, Hüseyin. "Kaside". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/562-564. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Erdem, İdris. "eş-Şi'ru't-Ta'limî ve Mulhatu'l-İ'râb Örneği". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/39 (2014), 221-250.
- Erdem, Sargon - Kılıç, Hulusi. "Abdullah b. Revâha". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/129-130. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Fayda, Mustafa. "Abbas b. Mirdâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/27. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Gulâm, Ali Cevâd - Ruşanfikir, Kubra. "eş-Şi'ru't-ta'limî hasâisuhû ve neş'etuhu fi'l-edebî'l-Arabi". *Mecelletü'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye* 14/2 (2007), 47-62.
- Güleç, İsmail. "İslam'da Şiir ve Şair Algısına Dair Kimi Tespitler". *Dinî Yayınlar Kongresi*, 259-274.
- Güven, Hana. *Abdullah b. Ali Suveydân'ın İbn Mâlik Elfiyesi Üzerine Yaptığı Şerh ve İbn Akil'in Elfiye Şerhi ile Karşılaştırılması*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Halbûnî, Halid. "eş-Şi'ru't-ta'limî (Bidayetühû, Tâtviruhû, Simâtuhû)". *Mecelletü Câmîatü Dimeşk* 22/4+3 (2006), 85-101.
- Heddâre, Muhammed Mustafa. *İtticahatü's-Şi'ri'l-Arabi fi'l-karni's-sani el-hicri*. Kahire: Dârü'l-Ulumi'l-Arabiyye, 1963.
- Hüseyin, Tâhâ. *Hadîs ü'l-erbiâ*: 3 Cilt. Kahire: Dârü'l-Meârif, 1957.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdülmelik. *es-Siretü'n-nebeviyye*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 3. Basım, 1990.
- İbn Kuteybe Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *eş-Şi'r ve's-suarâ*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 2 Cilt. Kahire: Daru'l-Hadis, 2002.

- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 2010.
- İbn Reşîk Kayrevânî, Ebû Ali el-Hasen. *el-Umde fi smaatu's-şiiir ve nakd*. 2 Cilt. Beyrut, 1402.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-târih*. thk. Ömer Abdusselam. 1 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbü'l-'Arabi, 1997.
- Kandemir, M. Yaşar. "Kâ'b b. Mâlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/4-6. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Kapar, Mehmet Ali. "Kus b. Sâide". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/460. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Kureşî, İbn Ebû'l-Hattâb Ebû Zeyd. *Cemheretü eş-âri'l-Arab*. thk. Ali Muhammed Becâdi. Kahire: Nehdatü Mısır, 1981.
- Matpan, Ebubekir. "Sadru'l-İslâm Dönemi Şiirlerinde Tevhit ve Hz. Peygamber Teması". *Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4/2 (Aralık 2021), 251-263.
- Mirdâs, Abbas b. *Divânü'l-Abbâs b. Mirdâs*. thk. Yahya Cübürî. Dimaşk: Müessesetü'r-Risale, 1991.
- Râfiî, Mustafa Sadık. *Târîhu âdâbi'l-Arab*. Kahire: Hindawi, 2013.
- Sarmış, İbrahim. "İslam'ın Şiire Bakışı". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (Nisan 1990), 133-163.
- Sen, Ahmet. "A Didactic Poetry about Arûd: Yûsuf al-Nabhânî's Nazmu Evzânî"l-Buhûr fi Medhi'r-Rasûl = Aruza Dair Didaktik Bir Manzûme: Yusuf en-Nebhânî'nin Nazmu Evzânî'l-Buhûr fi Medhi'r-Rasûl'ü". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (2021), 680-691.
- Sezgin, Fuad. *Tarihü't-türasi'l-Arabi [GAS]: ulumü'l-Kur'an ve'l-hadis*. çev. Mahmud Fehmi Hicâzî. 7 Cilt. Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1411.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b İdris b Abbas. *Divan*. nşr. Na'im Zarzûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 1984.
- Topuzoğlu, Tefvik Rüştü. "Recez". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/509-510. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Turan, Abdülbaki. "Elfiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/27-28. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Tuzcu, Kemal. "Klasik Arap Şiirinde Didaktik Şiirler". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 47/2 (2007), 147-171.
- Tülücü, Süleyman. "Lebîd b. Rebîa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/121-122. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Yalar, Mehmet. "Cahiliye Şiirinin Tarihsel Gerçekliği Problemi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVII/2 (2008), 95-120.
- Yediylidiz, Fatih. *Arapça Öğretiminde Nazım geleneği ve İbn Mu'tî'nin Elfiyye'si*. Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020.
- Yener, Fetullah. *Hicri VII. Asra Kadar Arap Dilbilimcilerinde Mecaz ve Kinaye*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Zeydan, Corcî. *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye*. Kahire: Hindawi, 2013.
- Zeyyât, Ahmed Hasan. *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*. Beyrût: Dâru'l-Marife, 1993.

İslam Hukukunda Çocuk

Çeker, Orhan. *İslam Hukukunda Çocuk*. Konya: Tekin Kitabevi, 2. Basım, 2015.

Nazlı Erdoğan

Öz

“İslam Hukukunda Çocuk” adlı eser yazar Orhan Çeker’in doçentlik çalışmasıdır. Eser bu alanda yazılmış ilk çalışma olması yönüyle çalışma alanına büyük bir katkı sağlamıştır. Sonraki yıllardaysa bu alanda birkaç çalışma daha yapılmış olması eserin literatürde bir açılıma ön ayak olduğunu göstermektedir. Söz konusu eser fıkhi olarak çocuğun tanımı, çocukluk evreleri, çocuğun hakları, mükellefiyetleri, tasarrufları ve sonuçlarını açıklamakta, çocuğun kanuni temsilciliğinin kime ait olduğu üzerinde durmaktadır. Eserde yer yer meselelerin fıkhıdaki konumuyla Türkiye’deki hukuk sistemindeki durumunun mukayesesi yapılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Çocuk, Hak, Mükellefiyet, Kanuni Temsilci

Abstract

“The Child in Islamic Law” is the associate professorship study of the author Orhan Çeker. The work has made a great contribution to the field of study in terms of being the first study written in this field. The fact that a few more studies were conducted in this field in the following years shows that the work paved the way for an opening in the literature. This work explains the definition of the child in fiqh, the stages of childhood, the rights, obligations, dispositions and consequences of the child, and focuses on who is the legal representative of the child. At times, the book compares the position of the issues in fiqh with their position in the legal system in Turkey.

Keywords: Islamic Law, Child, Rights, Obligation, Legal Representative

Günümüzde çocuk her şeyin merkezine oturtulan bir figür haline gelmiş gözükmektedir. Fakat çocuğa geçmişte biçilen konumun ne olduğu merak konusudur. Bilhassa henüz yeni sayılabilecek bir süredir çocuklara ait haklar üzerinde durulmakta ve yılın bir günü onlara tahsis edilerek kutlanmaktadır. Buna rağmen hukuki açıdan çocuk konusunu ele alan



Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, İslam Hukuku, Ankara. nazlierdogan061998@gmail.com
Master’s student, Social Sciences University of Ankara, Basic Islamic Sciences, Ankara/Turkey
nazlierdogan061998@gmail.com



This article has been reviewed by at least one referee and scanned via a plagiarism software.
Bu makale en az bir hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.



Erdoğan, Nazlı. “İslam Hukukunda Çocuk”. *Mutalaa* 4/1 (Aralık 2024), 87-90



ORC ID: orcid.org/0009-0000-1397-7724
ROR ID: ror.org/025y36b60
DOI: doi.org/10.5281/zenodo.14582596



Geliş tarihi: 01.12.2024
Kabul tarihi: 29.12.2024

eserler yeterli değildir. Özellikle İslam hukuku açısından konuyla ilgili çalışmalar oldukça azdır. Bu çerçevede yapılan ilk Türkçe çalışma, incelemesini yapacağımız eserdir.

İslam Hukuk sistematigindeki çocukla diğer hukuk sistemlerindeki çocuk aynı kişi midir yahut benzer hak ve mükellefiyetlere mi sahip bulunmaktadır? Çocuk derken ne kastedilmektedir ve çocukluk bölünemez bir hayat evresi midir? Sorulan bu sorulara kısmen de olsa cevap verdiğini umduğumuz, Türkiye’de bu alanda yapılan ilk çalışma olan Orhan Çeker’in telif ettiği İslam Hukukunda Çocuk eseri ilk kez 1988 yılında okuyucunun istifadesine sunulmuştur. Eserin ikinci baskısı yazarın ifadesiyle bazı minimal değişim ve eklemelerle 2015 yılında yapılmıştır. Söz konusu değişim ve eklemelerin Türk Medeni Kanunu ile Türk Borçlar Kanunu’nda değişen kısımlar gereği meydana geldiği anlaşılmaktadır.

Kitap içindekiler, kısaltmalar, her iki basıma dair birer önsöz, giriş, esas kısmı oluşturan altı bölüm ve onu takip eden netice kısımlarıyla 189. sayfada içerik açısından sonlanmakta bu kısımdan sonraysa 11 sayfalık bibliyografya ve indeks kısımları eklenmiş bulunmaktadır.

Eserin önsöz kısmında bahsedildiği üzere günümüz dünyasında Dünya Çocuk Günü’ne önem verilmekte, Türkiye’de de din eğitimi kürsülerinin açıldığı ifade edilmektedir. Bu durumda İslam’da çocuğun kim olduğu ve buna ilişkin var olan soruların cevaplanmasının din eğitimi çalışmaları için de aydınlatıcı olacağı açıktır. Fakat eser çocuğun din eğitimine taalluk eden terbiye kısmının din eğitimi eserlerine bırakılacağını haber vererek çocukla ilgili hukuki boyutun ele alınmasıyla iktifa edileceğini haber vermektedir.

Günümüzde meri hukukların temelini teşkil eden Roma hukukunda ceninin hukuki bir süje olmadığı ifadesiyle başlayan giriş kısmında çocuk ve diğer aile efradının babanın malı konumunda olduğu ifade edilmektedir. Öyle ki babanın tam hakimiyeti sebebiyle aile içinde meydana gelen tartışmalar yahut babanın tekil iradesiyle aile bireylerinden birinin ölüm cezasına çarptırılabilmesi ile çocuğun satıma ilişkin bir mal olarak değerlendirildiği de görülmektedir. Çocuklar bu hakimiyetten ancak babanın ölümüyle kurtulabilmekte, bununla beraber babanın olmaması ya da tahakkümünü kaybetmesi sebebiyle vesayet söz konusu olabilmekteydi. Vesayet altındaki çocuğun hayat evreleri üç dönemden ibaret olup tasarruf ehliyeti bakımından İslam hukukundakine benzeyen ve farklılaşan yönleri bulunmaktadır. İslam öncesinde Araplardaki durumunsa bilhassa kız çocukları için büyük bir dezavantaja sebep olduğu bu bölümde belirtilmektedir. İslam’ın getirdiği esaslar çerçevesince büyük ve küçüklerin her birinin ayrı ayrı değere matuf olduğu ve küçüklerin haklarının ne olduğunun da fıkhıta ayrı bir başlık olduğu bu bölümde ifade edilmektedir.

Yazar giriş bölümünü takiben konuyla ilgili müstakil çalışmaları ele almak suretiyle başarılı bir literatür taraması yapmaktadır. Burada yer verilen eserlerin müellifine, ulaşılabildiyse içeriğine, yabancı dilde yazılmış eserlerin varsa Türkçe tercümesine ve temayüz eden yanlarına dair bilgi verilmesi oldukça önemlidir. Ulaşılamayan eserlerin ise isimleri itibariyle muhtevasının ne olabileceğine dair tahminde bulunmaktadır. Türkçe yazılmış olan eserlerin zikredilmesiyle alanda mevcut olan boşluğu tasvir etmesi bakımından dikkate değerdir. Nitekim bu, yazarın eseri yazmasındaki motivasyonunu bir ölçüde ortaya koymaktadır.

Eserin ilk bölümünde tabii olarak eserin öznesi olan çocuğun tanımından başlanmıştır. Dikkat çeken noktaysa ele alınan tanımların yalnızca fıkhi tanımlar olmamasıdır. Tariflerde işaret edilen ortak dönem olan buluş öncesine dikkat çekilmekle beraber yazar,

verilen farklı tariflerin eksik bıraktıkları kısımlara değinmekte ve kendi tanımını aktarmaktadır. İlk bölümün devamında dörtlü bir tasnifle çocukluğun devreleri açıklanmaktadır. Detay barındıran meseleler genel hatlarıyla ismen zikredilip ileride başka bir bölümde ele alınacağı belirtilmek suretiyle konunun teferruatlar sebebiyle dağınıklaşması engellenmektedir. Bu bölümde en uzun ve en kısa müddeti açısından gebeliğe, buluşun alametleri ve sabit olması gibi çeşitli konulardaysa mezheplerin görüş farklılıklarına yer verilmektedir. Mezheplerin delil olarak esas aldıkları gerekçeler de zikredilmektedir. Günümüz şartlarının mecbur kıldığı hususiyetler de yer yer ele alınmaktadır.

İkinci bölümde insan hayatını şekillendiren ehliyet konusu ele alınmakta, ehliyetin kaç kısma ayrıldığı ve insanın hangi hayat evresinde hangi ehliyetlere sahip olduğu açıklanmaktadır. Çocuğun yararına ya da zararına olan tasarrufları ile yararına ya da zararına olması bakımından farksız olan tasarrufları ile ehliyet bu kısımda ele alınmaktadır. Yine çocuğun İslam'a girmesi, dinden dönmesinin sahih olup olamayacağı, imamlığı, şahitliği, vasiyeti gibi diğer pek çok hukuki tasarruf mezheplerin ya da imamların görüşleri ile mukayeseli şekilde serdedilmektedir.

Ehliyetin zıddı olması bakımından hacrin tanımı ve temyiz sahibi olma bakımından ehliyetin insan hayatındaki ölçüsü sayısal ifadelerle üçüncü bölümde aktarılmaktadır. Günümüzde işletilen hukukta da yer alan velayet, vesayet olguları bu bölümde ele alınmaktadır. Veli ve vasinin nitelikleri ile tasarruflarının sınırları açıklanmaktadır.

Çocuğun hakları ve mükellefiyetleri cenin ve çocuk şeklinde ikili bir tasnifle dördüncü bölümde ele alınmaktadır. İlginç olan nokta şudur ki cenin henüz zatı itibariyle kendi başına bir fert değilken mükellefiyetine dair bir başlık bulunmaktadır. Burada kastedilenin ceninin zatı değil kendisine ait bir mal varsa ona ilişkin olduğu ilgili bölümde açıklanmaktadır.

Eserin beşinci bölümü şüphesiz ki günümüzle ilişkisi bakımından büyük öneme haiz bir konuyu işlemektedir. Günümüzde buluntu çocuk şeklinde tarif edilen lakîtin bulunduğu yerden alınmasının hükmü derecelendirilerek ifade edilmiştir. Normal şartlarda alınması mendup, lakîtin hayati tehlikesi söz konusuysa vacip, alınmadığı takdirde başkasının bulma ihtimali yoksa farzdır.

Günümüzde, bulunan çocuğun devlete teslimi kişinin bir yükümlülüğüdür. Bulunmuş olan çocuğu devlet himayeye almaktadır. Fakat İslam Hukuk sistematığına göre buluntu çocuğu bulan kişiden -mültekitten- çocuğun bakımını iyi yaptığı takdirde alınamayacak olduğuna bu kısımda dikkat çekilmektedir. Lakitin topluma ait bir birey olması sebebiyle nafakasının devlete ait olduğu, kanuni temsilcisinin de devlet olduğu ifade edilmektedir. Çocuğun nesebi ve dininin belirlenmesi hususları da tetkik edilmektedir. Özellikle bu bölümde Türkiye'de yürürlükte olan hukukta yer alan Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kanunu ile İslam Hukukunun konuyla ilgili ahkamı mukayeseli bir şekilde ortaya koyulmaktadır.

Son bölümde İslam hukukunda cezanın keyfiyeti izah edilmekte, tasnifi yapıldıktan sonra çocuğun cezai ehliyeti konusu TCK'da yer alan ilişkili maddelerle beraber ele alınmaktadır. Akabinde Çocuk Mahkemeleri Kanunu hakkında bilgi verilmektedir.

Netice itibariyle eser, yazılmasının üzerinden otuz yılı aşkın bir süre geçmiş olmasına rağmen bu alanda çalışan araştırmacıların başvurduğu eserlerin başında gelmektedir. Bu

süreçte eserin ihtiva ettiği konular üzerine yeni eserler de yazılmıştır. Bu eserlerin verilmesinde İslam Hukukunda Çocuk kitabının payı olduğu şüphesizdir. Zira İslam hukuku ve çocuk konusunu geniş bir kapsamla ele alan ilk eser olduğu göze çarpmaktadır.

Kitabın önsöz ve giriş bölümlerinde önemli iki noktaya temas edilmiş olması oldukça önemlidir. Dünya çocuk ve çocuğa ilişkin meseleleri hukuki düzlemde oldukça yeni sayılabilecek bir süredir değerlendirmektedir. Günümüz meri hukuklarının kaynağı olan Roma'da çocuğun konumu babaya bağlıdır. Fakat bu bağlılık menfi manadadır. Bu bağlamda İslam'ın çocuğu belli bir döneme dek veliye bağlı kılması tüm tasarrufların çocuğun lehine sonuçlanmasını amaçlamasıyla müspet bir mana ifade ettiği eserin muhtevası itibariyle de açıkça görülmektedir.

İslam hukuku muhteva itibariyle insan hayatının her evresini kuşatan bir sistemdir. Çocukluk olarak tanımlanan hayat evresi hakkında ahkâmın bulunması da bu sebeple kaçınılmazdır. Türkçe literatüre bu alanda katkı sağlayan eserin konuyu genel hatlarıyla inceleyen giriş mahiyetinde bir başvuru eseri olarak büyük önem taşıdığı ortadadır. Eserde çeşitli mukayeselerin yer alması, Türk Medeni Kanunu, Türk Ceza Kanunu ve diğer kanun düzenlemelerine yapılan atıflar ve ilgili maddelerin dipnot yoluyla verilmesi okuyucu için ek bir kaynak araması yapma ihtiyacını gidermektedir.

Kitabın bazı kısımlarında mezheplerin çeşitli konulara ilişkin görüşlerine yer verilmektedir. Öyle ki yer yer mezheplerin delil aldığı ayet ve hadislerle de temas edilmektedir. Hacmi itibariyle ise konulara ilişkin tüm görüşlere yahut ihtilaflara eserde yer verilemediği açıktır. Bu bağlamda eserin içeriğinin dar tutulduğu gözükmektedir.

Sosyal hayatın getirdiği değişimler her dönemde fikhî konularla önemli bir alaka arz etmektedir. Çocuğun hukuki kişiliği, hakları, eylemleri hakkında her geçen gün yeni meseleler ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan bakıldığında her yeni mesele fikhî tahlile muhtaçtır. Yeni konularla ilgili tespit ve tahliller söz konusu olduğunda İslam Hukukunda Çocuk kitabı bu alana ilişkin giriş mahiyetinde bir başvuru kaynağıdır.

Eserin iki baskısı olduğunu daha önce belirtmiştik. Değerlendirmesini yaptığımız basımda bazı yazım-ımla hataları göze çarpmaktadır. Daha sonraki basımlar söz konusu olduğu takdirde bunların tashihi gerekli gözükmektedir. Dili oldukça sade ve anlaşılır olan kitap pek çok konuyu bir araya topladığı halde hacmi küçük bir eserdir. Her bir bölümse esasen ayrı birer kitap olarak işlenebilecek kadar geniştir. Bu alanda yazılmış mevcut eserlerin bıraktığı boşluklar tespit edilerek konuları daha dar kapsama indirgemek suretiyle güncel hayatın meydana getirdiği meselelerle ilgili yeni eserler meydana getirilmesinde incelemesini yaptığımız kitap anahtar mesabesinde olacaktır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar / Author: Nazlı Erdoğan

Finansman / Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Hazreti Peygamberin Tefsir Yöntemi

Sürmeli, Mehmet. *Hazreti Peygamberin Tefsir Yöntemi*. Ankara: Atlas Yayınları, 2021.

Esmâ Nur Maden

Kur'an-ı Kerim'i tebliğ ve tebyin ile görevlendirilen¹ Hz. Peygamber (as), Kur'an'ın rehberliğinde yaşamanın en güzel örneğini sunmuştur. Bu sebeple onun sünnetine ittiba Kur'an'a göre hayat sürebilmeyi mümkün kılacaktır. Nitekim tefsir literatüründe pek çok ayet Resulullah'ın sünneti ile açıklanmıştır. Günümüz araştırmalarında da Hz. Peygamber'in Kur'an'ın anlaşılmasındaki rolüne dair pek çok çalışma yapılmıştır. Bunlardan biri de Mehmet Sürmeli'nin *Hazreti Peygamberin Tefsir Yöntemi* adlı eseridir.

Kitap iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, Hz. Peygamber'in Dil ve Metodla ilgili Tavsiyeleri başlığı altında, Hz. Peygamber'in Arap dilini öğrenmek ve metodla ilgili tavsiyelerine; ikinci bölümde ise Hz. Peygamber'in Kur'an Anlayışı ve Tefsir Yöntemi başlığı altında Hz. Peygamber'in Kur'an-ı Kerim öğretimi, Kur'an-ı Kerim tilaveti, hıfza teşviki, Kur'an-ı Kerim'i yaşamaya verdiği önem, Kur'an bilenleri görevlendirmede öncelmesi ve Hz. Peygamber'in tefsir yöntemi konularına yer verilmiştir. Bununla birlikte zikri geçen konular çok sayıda alt başlık altında ele alınmıştır. Çalışmanın içindekiler sayfasına bu alt başlıkların alınmaması sade bir görünüm vermekle birlikte eserin mevcut derinliğini göstermemektedir. Örneğin, sadece giriş başlığında bile 10 farklı konu işlenmiş, 10. başlık da ayrıca 10 alt başlığa ayrılmıştır. Bu durum yazarın konuyu derinleştirip detaylı bulgulara ulaştığını gösterir.

Yazar bu çalışmanın konusunun Resulullah'ın Kur'an tefsirini ortaya koymak olmadığını, dolayısıyla bu meyandaki örnekleri derlemediğini, çünkü bu alandaki çalışmaların varlığı ve rivayet kitaplarındaki zenginliğin kendisini bu alana girmekten alıkoyduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte kitabın başlığı, çalışmanın Hz. Peygamber'in tefsir yöntemine yoğunlaşılacağını işaret etse de eserin içeriğinde bu konu oldukça sınırlı işlenmiştir (s. 172-201). Yazar ana hedefinin Hz. Peygamberin Kur'an'a bakışı ile günümüz insanın bakış açısı arasındaki mesafeyi kısaltmak olduğunu söylemektedir.

Müellifin Hz. Peygamber'i tanımaya ve tanıtmaya dair vurguları, sünnetin dindeki önemine dair söylemleri öne çıkmaktadır. Yazar Kur'an ve sünnet metinlerine yaklaşımda Arapçanın çok önemli olduğunu sıkça vurgular. Bu metinleri incelerken ayakları sağlam

¹ el-Maide 5/67; en-Nahl 16/44.



Öğretim Görevlisi, Karabük Üniversitesi, Karabük, esmanurmaden@karabuk.edu.tr
Lecturer, Karabük University, Karabük, Turkey, esmanurmaden@karabuk.edu.tr



*This article has been reviewed by at least one referee and scanned via a plagiarism software.
Bu makale en az bir hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.*



Maden, Esmâ Nur. "Hazreti Peygamberin Tefsir Yöntemi". *Mutalaa* 4/1(Aralık 2024), 91-93.



ORC ID: orcid.org/0009-0003-0043-7974
ROR ID: ror.org/04wy7gp54
DOI: doi.org/10.5281/zenodo.14582608



Geliş tarihi: 28.12.2024
Kabul tarihi: 20.12.2024

basan yorumlar yapabilmenin aynı zamanda keyfi yorumlamalardan uzaklaşabilmenin Arapçayı iyi bilmekten geçtiğini zikreder. Yazarın bu anlamda ülkemizdeki meal çalışmalarına bazı eleştirileri vardır. Sürmeli, gerekli ilmi donanıma sahip olmadan yani burada başta dil ve tamamlayıcı unsurları kastederek sünnet, hadis, siyer, insanlık tarihi, İslam tarihi, İslami ilimlerin usulleri (fıkıh, kelam, tefsir) ek olarak da tıp, astronomi, biyoloji, coğrafya, sosyoloji, psikoloji vb. bilmeden Kur'an'a yaklaşımda bulunmanın eksik kaldığı tespitini yapar.

Yazar günümüz problemlerine dair çözüm ve tavsiyeler sunar. Müslümanların çağın sorunlarına çözüm üretmediğini bunun arka planında komplekse düşmek ve İslam'ı hayatlarının öznesi yapamamak olduğunu söylemektedir. İslam dinine tarihsel bakan, İslam'ı 610-632 yılları arasına mumyalayan bu zihniyetin Allah'ın haramlarını helal gördüğünü, Hz. Peygamber'in hadis ve sünnetine itibar etmeyip hatta kendi yorum ve düşüncelerini onun önüne geçirmek cesareti gösterdikleri tenkitini yapmaktadır. Hal böyle olunca da Müslümanların (ilim ehlini de kastetmektedir) çağın meselelerini tahlil edip çözüm üretmediği çünkü buna dair bilgi ve birikimlerden yoksun oldukları bunun yanı sıra böyle bir dertlerinin de olmadığı eleştirisini getirir.

Yazar eserinde sık sık Kur'an'ı yaşamaya ve onun hükümlerine uygun bir toplum inşa etmeye dair fikir ve tavsiyelerde bulunmaktadır. Yapılması gereken en önemli şeyin, Kur'an-ı Kerim'in nasıl okunacağı, anlaşılacağı, yaşanacağı, değerler üreteceği, hayatın tüm alanlarının onunla nasıl anlamlandırılacağı ve hâkim kılınacağını bilme işi olduğunu ifade etmektedir.

Eserin son bölümünde Hz. Peygamber'in tefsir yöntemi incelenmiştir. Buradan hareketle yazarın Resulullah'ın şu tefsir yöntemlerini tespit ettiği görülmektedir:

1. Kelime Tefsiri
2. Kavram Tefsiri
3. Deyimler Tefsiri
4. Vücut İfadeleri Tefsiri
5. Sahabenin Tefsire Ait İctihadlarının Takriri/Onayı
6. Ayetlerle İstişhad Etme/Uygulamalarının Ayetlerden Gerekçesini Gösterme
7. Ayeti Bağlamından Almak Suretiyle Delil Getirme
8. Mücmeli/ Kur'an'daki Kapalılıkların Beyan Etmesi
9. Müşkil Lafızları Açıklığa Kavuşturma
10. Müphematı İzah Edip Açıklaması
11. Yol Gösterme ve İrşad Şeklindeki Açıklamalar
12. Ayetleri Yanlış Anlamayı Düzeltmesi ve Uygun Açıklamalar Yapması
13. Kur'an'da Hüküm Olmayan Konularda Hüküm Koyması.

Burada zikredilen 13 tefsir yönteminin bazılarını bir yöntem olarak addetmek pek mümkün değildir. Daha ziyade Hz. Peygamber'in bazı ayetlerle ilgili beyanlarının konusunu tespit etmek kabilindedir. Bu sebeple herbirini bir yöntem olarak kabul edemeyiz. Lakin yazarın bu konuyu birçok alt başlık altında ele alması da Hz. Peygamberin Kur'an'ı tebyin bağlamındaki rivayetlerini derinlemesine incelemiş ve bu tasnifi yapmış olduğunu göstermektedir.

Yazarın eserinde en çok vurguladığı konulardan birisi Kur'an'ı doğru anlama meselesidir. Bu noktada yazar meselenin iki anahtarı olduğunu söylemekte olup bunlardan ilkinin Hz. Peygamber döneminin arapçasını tüm yönleriyle bilmek, diğerinin ise Resulullah'ın

sünnetine ve Kur'an'ın tarihine vukufiyet olduğunu beyan eder. Bu önemli iki anahtar Kur'an-ı Kerim'i ehliyetsiz kötü niyetli insanların elinde oyuncak olmaktan kurtaracak, ona göre keyfi ve ön kabullü yaklaşımlardan da muhafaza edecektir. Yazarın bu konu etrafında verdiği rivayet örnekleri oldukça zengin ve doyurucu olmuştur. Genel manada ise yazar hadis kaynaklarından tespit ettiği bulgulardan çalışmasının konusu dahilinde çıkarsamalar yapmış, tespitlerini örneklerle desteklemiştir.

Çalışmanın ana kaynakları başta Kütüb-i Tis'a literatürü olmak üzere diğer hadis eserleridir. Bununla birlikte klasik ve çağdaş tefsirlerden de yararlanmıştır. Yazar İbn İshak, İbn Hişam ve İbn Sa'd'ın eserleri başta olmak üzere ilk dönem tarih kitaplarından da istifade ettiğini beyan eder. Yine yazarın hadis, tefsir, İslam hukuku ve siyer alanındaki akademik çalışmalara da müracaat ettiği görülmektedir. Kanaatimizce eserin kaynakça kısmı oldukça geniştir.

Hz. Peygamber'in Tefsir Yöntemi konusu genel itibariyle Tefsir tarihi kitapları içinde Kur'an'ın sünnetle tefsiri başlığı adı altında ele alınmıştır. Hüseyin Çelik'in "Hz. Peygamber'in Kur'an'ı Tefsir Etme Şekilleri"² isimli makalesi akademik anlamda konuyu incelemiştir. Bu konuda Türkçe kitap düzeyinde az sayıda çalışma bulunması hasebiyle Sürmeli'nin bu kitabının bir boşluğu doldurduğu söylenebilir.

Yazarın diğer yayınlarına bakıldığında tefsir, hadis, eğitim, fıkıh, siyaset bilim, kelam ve tasavvuf gibi çok geniş bir yelpazede ilgi alanının olduğu görülmektedir. Müellif *Sahabenin Kur'an Anlayışı*³ isimli doktora tezini çalışırken Hz. Peygamber'in bu bakışta gerçek özne olduğunu gördüğünü, bundan sonra ise Resulullah'ın Kur'an ile ilgili sözlerini ve uygulamalarını bir tarafa alıp tekraren ana kaynaklara yönelerek bu eseri yazmaya başladığını beyan etmektedir.

Özetle ifade etmek gerekirse; bu kitabın Hz. Peygamber'i tanımak, tanıtmak, Kur'an'ı anlamadaki rolüne vurgu yapmak adına günümüz insanına hitap eder bir üslupla kaleme alınmış, emek mahsulü bir çalışma olduğu anlaşılmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s): -

Finansman / Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

² Hüseyin Çelik, "Hz. Peygamber'in Kur'an'ı Tefsir Etme Şekilleri", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/3 (2016), 119-137.

³ Mehmet Sürmeli, *Sahabenin Kur'an Anlayışı* (Ankara: MG V Yayınları, 2017)