



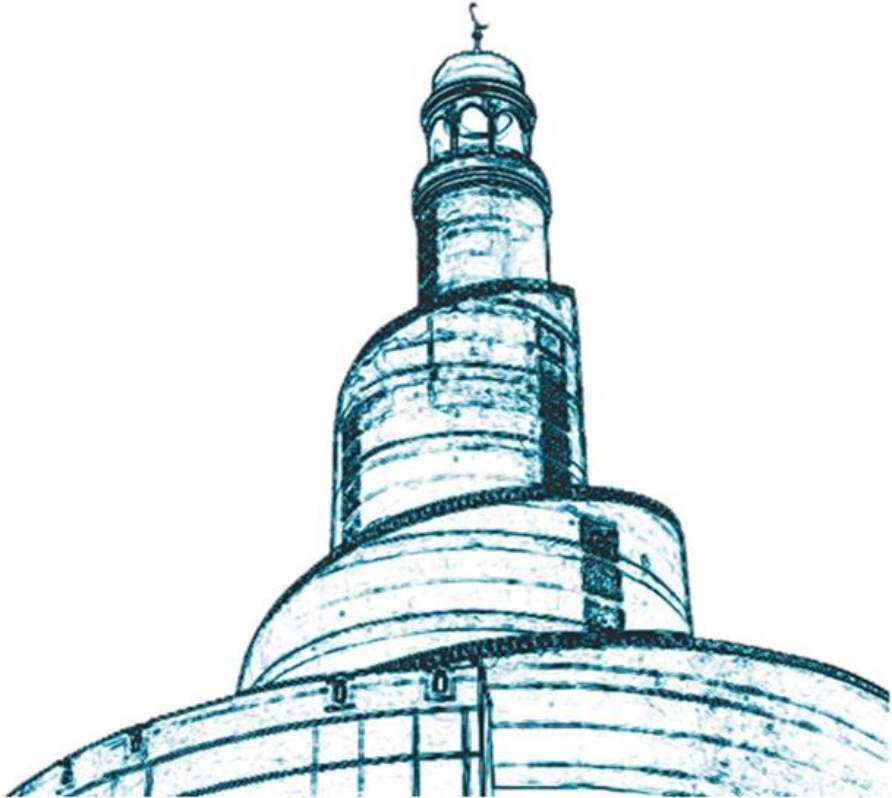
İHYA

İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

ISSN: 2149-2344

İHYA ULUSLARARASI İSLAM ARAŞTIRMALARI DERĐİSİ 11/1 (Ocak 2025)

İHYA INTERNATIONAL JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES 11/1 (January 2025)



TRDİZİN

OPEN ACCESS





İHYA

İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

İHYA ULUSLARARASI İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

11/1 (Ocak 2025)

İHYA INTERNATIONAL JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

11/1 (January 2025)

ISSN: 2149-2344

TRIZIN

**OPEN
ACCESS**





İHYA

İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

BAŞ EDİTÖR / CHIEF EDITOR

Doç. Dr. Mehmet AYHAN (Kocaeli Üniversitesi)

EDİTÖRLER / EDITORS

Doç. Dr. Hüseyin OKUR (Kocaeli Üniversitesi)

Doç. Dr. Nevzat ERKAN (Kırklareli Üniversitesi)

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Marmara Üniversitesi),

Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Kemal YILDIZ (Marmara Üniversitesi),

Doç. Dr. Ergin JABLE, (Priştine Üniversitesi Kosova)

Prof. Dr. Mehmet ÜMİT (Marmara Üniversitesi),

Prof. Dr. Abdülmecit NUREDİN (Uluslararası Vizyon Üniversitesi Gostivar – Kuzey Makedonya)

Prof. Dr. Cemal Abdullah AYDIN (İstanbul Üniversitesi),

Doç. Dr. Saki ÇAKIR (Uşak Üniversitesi),

Doç. Dr. İbrahim TOZLU (Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi),

Doç. Dr. Nevzat ERKAN (Kırklareli Üniversitesi)

Prof. Dr. Abdullah İbrahim AL-KILANI (Ürdün Üniversitesi, Amman),

Doç. Dr. Muhammad Akram HAKİM (Jawzjan University-Afganistan)

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet GAYRETLİ (Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi),

Dr. Bauyrzhan Botakarayev (Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi)

Doç. Dr. Hüseyin OKUR (Kocaeli Üniversitesi)

DANIŞMA KURULU | ADVISORY BOARD

Prof. Dr. İsa ÇELİK (Atatürk Üniversitesi),

Prof. Dr. Aydın TAŞ (Dicle Üniversitesi)

Doç. Dr. Muhammet Ali ASAR (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Prof. Dr. Muhammed AYDIN (Sakarya Üniversitesi)

Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Kocaeli Üniversitesi),

Prof. Dr. Ali Kumaş (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi),



İHYA

İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

ALAN EDİTÖRLERİ | FIELD EDITORS

Doç. Dr. Kadir TAŞPINAR , Doç. Dr. Hüseyin OKUR, Doç. Dr. Nevzat Erkan, Doç. Dr. Ahmet UĞURLU,
Doç. Dr. Ahmet İhsan DÜNDAR, Dr. Öğr. Üyesi Hasan Sabri ÇELİKTAŞ, Dr. Öğr. Üyesi Ramazan
EMEKTAR, Doç. Ahmet UGURLU, Arş. Gör. Seyit Muhammed Enes PINARBAŞI

TÜRKÇE DİL EDİTÖRÜ / TURKISH LANGUAGE EDITOR

Doç. Dr. Ömer Faruk ATEŞ (Kastamonu Üniversitesi)
Dr. Arş. Gör. Abdurrahman MIHCIOĞLU (Fatih Sultan Mehmet Vakıf University)

İNGİLİZCE DİL EDİTÖRÜ | ENGLISH LANGUAGE EDITOR

Prof. Dr. Orhan SÖYLEMEZ (Kastamonu Üniversitesi)

YIL | YEAR

Ocak/January 2025
Yönetim Yeri | Head Office
İzmit-Kocaeli
e-mail: ihyajournal@gmail.com

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi Ocak ve Temmuz aylarında olmak üzere yılda iki defa yayımlanır. **Hakemli ve ücretsiz akademik bir dergidir.**

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi aşağıdaki indekslerce taranmaktadır:



TRDİZİN: Kabul Tarihi 2017

<https://search.trdizin.gov.tr/tr/dergi/detay/2027>

İHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi'nde yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. İHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi açık erişim bir dergidir.

All content responsibilities of the articles in the İHYA International Journal of Islamic Studies belong to the authors. İHYA International Journal of Islamic Studies is an open access journal.





İHYA ULUSLARARASI İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ YAYIN İLKELERİ

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi, ücretsiz hakemli bir dergidir.

Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.

Yazardan makale başvuru ücreti alınmaz.

Yazardan yayın ücreti alınmaz.

Yayın politikamıza ve yayın çeşidimize (araştırma makaleleri ve kitap kritiği) uygun olan makaleler işleme alınır. Dergi Yayın Kurulu'nun 13/01/2021 tarihinde aldığı kararla, her sayı 20 araştırma makalesi ile sınırlıdır. Bu sayıyı aşan makaleler bir sonraki sayıya devredilir. Geçen sayı döneminde gönderilip çeşitli sebeplerle yayına alınamayan makaleler bu sayıya ilave edilir. Ancak yayına kabul edilen tüm makaleler arasında konusu itibariyle orijinal ve özgün olması gözetilerek ilgili sayıya dahil edilecek makaleleri seçme hakkı editör kuruluna aittir.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmaları yayınlamak için ilahiyat ve sosyal bilimler alanlarında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi, yılda iki kez (Temmuz – Ocak) yayınlanan hakemli bir dergidir. Temmuz sayısı için makale gönderim son tarihi 15 Mayıs, Ocak sayısı için 15 Kasım olarak belirlenmiştir. Şayet makale başvurusu dergi için belirlenen sayıya ulaşırsa, makale kabul süreci daha erken de sonlandırılabilir. Belirtilen tarihlerden sonra gönderilen çalışmalar, bir sonraki sayı için değerlendirmeye alınır.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi'nde yayınlanmak üzere gönderilen çalışmalar çift taraflı kör hakemlemeye tabi tutulur. Editör gerekli gördüğü durumlarda hakem sayısını artırabilir. Ancak hiçbir makale 2 (iki) hakemden daha az sayıda hakeme gönderilmez.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi, Ocak 2020 sayısından itibaren, yayınlanacak çalışmalar için en az 750 kelimelik geniş İngilizce özet (extended abstract) talep etmektedir.



İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi Türkçe, Arapça İngilizce, Almanca ve Fransızca dillerinde yayın yapmaktadır. Diller dillerdeki yayınlara yayın kurulu karar verir. Türkçe olarak öz (en az 250 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram)'dan oluşmalı, ayrıca İngilizce başlık, İngilizce abstract (en az 250 kelime), keywords (en az 5 kavram) ve Summary (en az 750 kelime)'den oluşmalıdır. Kitap değerlendirmesi türündeki çalışmaları için de İngilizce başlık, abstract ve keywords istenmektedir.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi'ne gönderilen çalışmalar İSNAD 2 Atıf Sistemine uygun hazırlanan kaynakça ve dipnot içermelidir. Extended Summary (geniş özet), hakemler tarafından yayınlanmasına karar verilen makaleler için daha sonra yazardan talep edilecektir.

Dergide yayınlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır.

Dergiye gönderilen çalışmalar, başka yerde yayınlanmış ya da yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Tebliğden üretilen makalelerin işleme alınabilmesi için yazarın "Çalışmam, yayınlanmamıştır veya yayınlanmayacaktır." şeklinde ıslak imzalı taahhütname doldurarak sisteme yüklemesi gereklidir. Dublication / Tekrar Yayın / Bilimsel Yanıltma / Çoklu Yayın, suçtur. TÜBİTAK Yayın Etik Kurulu'na göre duplikasyon, aynı araştırma sonuçlarını birden fazla dergiye yayım için göndermek veya yayınlamaktır. Dergiye gönderilen ve tezden veya başka bir çalışmadan üretildiği beyan edilmeyen ve hakem süreçleri tamamlandıktan sonra beyan edilen çalışmalar için editör kurulu çalışmayı yazara iade etme hakkını saklı tutar. Bu konudaki tüm sorumluluk yazara aittir. Bu sebeple yazarlar, çalışmalarının üretilme yöntemlerini ilk gönderimle birlikte beyan etmekle yükümlüdür.

Dergimize gönderilen makaleler, halen devam eden bir yüksek lisans veya doktora tezinden istifa edilerek hazırlanmışsa, bu durum beyan edilmesi gerekmektedir. Beyanın, makalenin hakem süreçleri bittikten sonra yapılması durumunda, makalenin yayınlanma kararı editör kuruluna aittir.

Bir makale, yazarın teziyle alakalı olması halinde, tezden üretilmemiş olsa bile, "Tezden üretilmediğini, tezden istifade ederek hazırlanmadığını..." beyan etmekle yükümlüdür. Beyanın, makalenin hakem süreçleri bittikten sonra yapılması veya tespiti halinde, makalenin yayınlanma kararı editör kuruluna aittir.



İHYA

İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi, Dergi Yayın Kurulu'nun 13/01/2021 tarihinde aldığı kararla, bir sayıda aynı yazara ait en fazla bir çalışma yayınlanabilir. Ancak yazar, sorumlu yazar olmayıp ikinci yazar konumunda ise en fazla iki çalışmada bulunabilir. 01/01/2025 tarihli alınan kararla bir yazar dergide (İhya) bir makale yayınladıktan sonra, en erken bir buçuk yıl geçtikten sonra makale yayınlayabilir. Özel sayılar bu kuralın dışındadır.

Yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden fikri, ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir; **İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi** Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.

Dergi Yayın Kurulu'nun 13/01/2021 tarihinde aldığı kararla, Arap dilinde yazılan makalelerin, Arapça kaynakça yanında, latinize edilmiş kaynakçaya sahip olması zorunludur.



İÇİNDEKİLER / TABLE OF CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

G.H.A. Juynboll'un Çalışmalarında Geçen Hadis Usûlü Kavramları ve Değerlendirilmesi [The Concepts of Ḥadīth Methodology in the Works of G.H.A. Juynboll and Their Evaluation]

Bilge KILIÇ.....1-36.

Hâfız-ı Ebrû'nun Hayatı ve Tarihçilik Yönü [Hafiz-i Abru's Life and Historiographical Direction]

Abdurrahman GÜLMEZ37-57.

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kopya Çekmeye Yönelik Tutumları İle Ahlaki Olgunluk Düzeyleri Arasındaki İlişki Üzerine Ampirik Bir Araştırma: SDÜ İlahiyat Fakültesi Örnekleme [An Empirical Research on the Relationship Between the Attitudes of Students of the Faculty of Theology Towards Making Copies and Their Moral Maturity Levels: A Sample of the Faculty of Theology of SDU]

Mustafa MEMİŞ58-85.

Teftâzânî İle Seyyid Şerif Cürçânî'nin 'izzî Şerhlerinin Mukayesesi [Comparison of al-Taftazani and Sayyid Sharif al-Jurjani's Commentaries on al-'Izzî]

Meryem DOĞRU - Ali TÜLÜ.....86-123.

Afganistan Medeni Kanunu'nun Kaynakları Üzerine Bir İnceleme [An Analysis of the Sources of the Afghanistan Civil Code]

Bahrudin QANİ - Kemal YILDIZ.....124-145.

Ortaokul Peygamberimizin Hayatı Dersi ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi "Hz. Muhammed Öğrenme Alanı" Üzerine Bir Değerlendirme [An Evaluation on Secondary School Life of the Prophet Lesson and Religious Culture and Moral Knowledge Lesson "Prophet Muhammad Learning Domain"]

Süleyman GÜMÜŞ.....146-177.



Mısır'da Tarih Yazıcılığı [Historiography in Egypt]

Abdulkadir MACİT - Halil İbrahim EROL.....178-209.

Yakın Dönem Hâlidîlik Âdâbına Kaynak Bir Eser: Âdâb-ı Şeyh Fethullah Verkânîsî [A Source Work on the Recent Period Khalidiyya Âdâb: Âdâb of Sheikh Fathullah Varqânîsî]

Mehmet Saki ÇAKIR.....210-230.

Tematik, Biçemsel ve Edebî Değer Bakımından *Muhtasar-ı Selçûknâme*'de Geçen Şiirler [Poems in *Muhtasar-ı Saljûknâme* in Terms of Thematic, Stylistic and Literary Value]

Mustafa SEZER.....231-280.

Usûl-i Fıkhın İşlevi ve Güncel Fıkhî Problemlere Dair Yaklaşımı [The Function of Usul al-Fıqh and Its Approach to Current Fıqh Problems]

Taha YILMAZ.....281-297.

Kur'an Tilâveti ve Anlamı Bağlamında İbnü'l-Enbârî'nin Vakf-İbtidâ İlmine Yaklaşımı [Ibn al-Anbari's Approach to the Science of Waqf and İbtida in the Context of Qur'an Recitation and Its Meaning]

Enver POLATOĞLU.....298-321.

Alauddin Mansur'un *Kur'ân-ı Azîm Muhtasar Tefsiri* ve Tefsir Metodu [Alauddin Mansur's *Kur'ân-ı Azîm Mukhtasar Tafsir* and His Methodology in Tafsir]

Yunus ABDURAHİMOĞLU.....322-340.

Bir Finansman Aracı Olarak Hizmet Akdi/Zimmette Kiralama [Service Contract/Forward İjara As a Finance Tool]

Mehmet GAYRETLİ.....341-366.

Özellikleri ve Metodu Açısından Kemâhî'nin *Müsned Şerhi Tenvîrü's-Sened fi İdâhi Rumûzi'l-Müsned*'i [The Method and Technical Features of Kemâhî's Commentary on the Musnad *Tanwîr al-Sanad fi İdâh Rumûzî al-Musnad*]

Muhammed Emin ERCAN.....367-390.



İHYA

İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

الدولة وضرورتها في ضوء القرآن الكريم والواقع المعاصر أسس وجود

[Kur'ân-ı Kerîm ve Günümüz Işığında Devletin Varlığının Temelleri ve Zorunluluğu]

Hossam Moussa Mohamed SHOUSHA - Doğan Delil GÜLTEKİN.....391-420.



G.H.A. Juynboll'un Çalışmalarında Geçen Hadis Usûlü Kavramları ve Değerlendirilmesi

Bilge KILIÇ | <https://orcid.org/0000-0001-9569-6570> | bilgetes@hotmail.com

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Uzman Öğretmen, Türkiye

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

Öz

Bu makalede, Gualtherus Hendrik Albert Juynboll'un (1935-2010) *Muslim Tradition* adlı eseri ve *Encyclopaedia of Islam*'da kaleme aldığı 'mursal', 'thika', 'munkar', 'tadlis', 'shalih', 'musnad', 'mu'an'an', 'raf', 'tawatur', 'sunna' ve 'shahih' gibi maddeler esas alınarak hadis istilâhları incelenmiştir. Bu bağlamda bir taraftan müellifin kavramlara ilişkin verdiği bilgiler ve ulaştığı sonuçlar ele alınırken diğer taraftan da batılı bir bilim insanının hadis ilmine yaklaşımı ve bu yaklaşımın arkasındaki saikler araştırılmıştır. Juynboll'un hadis ilmiyle ilgili geliştirdiği temel iddiaların hadis kavramlarına olan etkileri de değerlendirilmiştir. Analizlerinde ve iddialarında sunduğu kanıtlardan hareket edilerek bu kanıtların eksiklikleri ve ikna ediciliği tartışmaya açılmıştır. Hadis terimlerine yönelik yaptığı tanımlamalar ve bunların arkasındaki argümanlar yalnızca içsel tutarlılık açısından değil aynı zamanda muhaddislerin perspektifinden de analiz edilmiştir. Özellikle Juynboll'un, muhaddislerin yerleşik hadis anlayışlarından ayrıldığı kritik farklılıklar ortaya konulmuş ve bu metodolojik farklılığın anlamı vurgulanmıştır. Kavramsal tespitlerinde merkezi iddialarını öne çıkarırken karşıt görüşleri bilinçli bir şekilde görmezden geldiği, kaynakları yanlış yorumlayarak hatalı sonuçlara vardığı buna bağlı olarak büyük iddialarda bulunduğu tespit edilmiştir. Hadis kaynaklarına dair verdiği referansların tarafımızca yapılan kimi incelemelerinden sonra pek çok noktada yanlışlığa düştüğü görülmüştür. Sonuçları itibarıyla çalışma, hadis ilmi ve metodolojisi üzerine Batı ve İslâm dünyasındaki yaklaşımların karşılaştırılmasına ve anlaşılmasına olanak tanıyan bir değerlendirme sunmakta ve bu alanla ilgilenenler için kaynak teşkil etmektedir.

Anahtar Kelimeler

Hadis, Juynboll, Muslim Tradition, Encyclopaedia of Islam, Hadis Kavramları.

Atıf Bilgisi

Kılıç, Bilge. "G.H.A. Juynboll'un Çalışmalarında Geçen Hadis Usûlü Kavramları ve Değerlendirilmesi". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 11/1 (Ocak 2025), 1-36. DOI: 10.69576/ihya.1539788

Geliş Tarihi	28 Ağustos 2024
Kabul Tarihi	05 Ekim 2024
Yayın Tarihi	15 Ocak 2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Bildirim	ihyajournal@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Concepts of Ḥadīth Methodology in the Works of G.H.A. Juynboll and Their Evaluation

Bilge KILIÇ | <https://orcid.org/0000-0001-9569-6570> | bilgetes@hotmail.com

Dr., Ministry of National Education, Expert Teacher, Türkiye

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

Abstract

In this article, ḥadīth terminology is examined based on Gualtherus Hendrik Albert Juynboll's (1935–2010) work *Muslim Tradition* and the entries he authored in the *Encyclopaedia of Islam* on terms such as 'mursal', 'thiḳa', 'munkar', 'tadlīs', 'ṣāliḥ', 'musnad', 'mu'an'an', 'raf', 'tawātur', 'sunna' and 'ṣaḥīḥ'. In this context while the author's explanations of the concepts and the conclusions he reached are examined on one hand the approach of a western scholar to the science of ḥadīth and the motives behind this approach are also investigated on the other. The effects of Juynboll's fundamental claims regarding the science of ḥadīth on ḥadīth concepts have also been evaluated. By examining the evidence presents in his analyses and claims, the shortcomings and persuasiveness of this evidence have been brought into question. His definitions of ḥadīth terms and the arguments behind them are analyzed not only in terms of internal consistency but also from the perspective of ḥadīth scholars. In particular the critical differences between Juynboll and the established ḥadīth understanding of the ḥadīth scholars are revealed and the meaning of this methodological difference is emphasized. It has been determined that while emphasizing his central claims in his conceptual analyses, he consciously ignored opposing views, misinterpreted sources, arrived at incorrect conclusions and consequently made grand assertions. Based on these flawed interpretations, he made significant claims. After conducting some examinations of the references Juynboll provided regarding ḥadīth sources, it was found that he made several errors in many instances. As a result this study offers a evaluation that allows for the comparison and understanding of approaches to ḥadīth science and methodology in both the Western and Islam worlds, providing a resource for those interested in this field.

Keywords

Ḥadīth, Juynboll, Muslim Tradition, Encyclopaedia of Islam, Ḥadīth Terms.

Citation

Kılıç, Bilge. "The Concepts of Ḥadīth Methodology in the Works of G.H.A. Juynboll and Their Evaluation". *İhya International Journal of Islamic Studies* 11/1 (January 2025), 1-36. DOI: 10.69576/ihya.1539788

Date of Submission	28 August 2024
Date of Acceptance	5 October 2024
Date of Publication	15 January 2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	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.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ihyajournal@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Extended Abstract

Gualtherus Hendrik Albert Juynboll, who holds a respected position in the Western world for his Islamic studies, made notable observations in his work on early ḥadīth literature and concepts. In these studies, he courageously examined the concepts frequently used by muslim scholars and offered new perspectives. In the article Juynboll's views on ḥadīth terminology are examined in detail. The ḥadīth terminologies are critically analyzed, particularly based on Juynboll's work *Muslim Tradition* and the entries he authored in the *Encyclopaedia of Islam Second Edition* such as 'mursal', 'ṭhiḳa', 'munkar', 'tadlis', 'ṣāliḥ', 'musnad', 'mu'an'an', 'raf', 'tawātur', 'sunna' and 'ṣaḥīḥ'. In the context of these concepts, Juynboll's fundamental claims regarding the origins of isnād, the common link theory and the backward development of isnād are discussed. The effects of these claims on ḥadīth terminology and the underlying methodological approaches are evaluated. The critical differences he introduced by diverging from the traditional understanding of ḥadīth scholars are analyzed from a methodological perspective, highlighting what these differences signify for the meaning and historical context of ḥadīth science. Particularly Juynboll's definitions of ḥadīth terms and the arguments behind these definitions are explained both in terms of internal consistency and from the perspective of ḥadīth scholars. Our conceptual analyses of isnād, matn and the principles of jarḥ and ta'dīl have yielded several important findings with the concept of the sunna of the Prophet, being one of the most significant. Juynboll approached the concept of the sunna of the Prophet in line with his fundamental claims regarding the origins and backward development of isnād. However this approach led him to overlook the semantic changes that the concept of sunna underwent over time and caused his evaluations to be shaped by certain preconceived notions. In this context Juynboll's assumptions regarding the understanding of sunna by prominent ḥadīth scholars such as Sufyān ibn 'Uyaynah (d. 198/814), al-Dārimī (d. 255/869) and Aḥmad b. Ḥanbal (d. 241/855) are filled with speculative elements and are deserving of serious criticism. Consequently the information Juynboll provides about the concept of the sunna of the Prophet does not align with the historical realities of ḥadīth scholarship. In addition to the concept of sunna, he also investigated when and how terms such as ḥadīth, akhbār, āthār and 'ilm emerged, attempting to provide a framework for understanding their development throughout history. However this framework contains aspects that do not align with the historical realities and methodological traditions of ḥadīth scholarship. Juynboll associated the ḥadīths that the ḥadīth scholars mentioned within the scope of mashhūr with the concept of mutawātir, failing to distinguish methodologically between the two terms. He approached concepts such as mursal, mawqūf, marfū', mutṭaṣil, munqaṭi' and musnad through his claims about the backward development, origins of isnād and the common link theory. With these approaches he attempted to emphasize the fictional nature of isnāds but in doing so, he overlooked the fact that ḥadīth scholars developed these concepts to distinguish the sayings of the Prophet from others and attributed specific meanings to them. He attributed the expansion of ḥadīth literature to the flexible acceptance of mu'an'an isnāds and did not examine the issue in sufficient depth thereby contradicting the fundamental dynamics of ḥadīth scholarship. His discussions on munkar also reflect that his primary claims were influential in shaping his conclusions. Instead of supporting the concept of munkar with historical evidence, he presented historical data in a way that

seemed to back his own claims using speculative language. For example his assertions that the *Şahîfa* of 'Amr b. al-^cĀş (d. 43/664) was manipulated and that some narrators were imaginary are claims that would require strong evidence yet he appears to fall short in providing sufficient proof for these assertions. Regarding *tadlîs* Juynboll claimed that falsehoods were softened through the concept of *tadlîs*, making some false and fabricated *ḥadîth*s more acceptable. These claims do not align with the realities of *ḥadîth* scholarship and fail to adequately consider the ancient studies conducted on this subject. Juynboll approached the term *şâlih* from a *jarḥ* perspective neglecting its *ta'dîl* aspect thereby preventing a full understanding of the broader meaning of the term. Similarly he suggested that the excessive use of the term *thiḳa* led to a shift from a positive to a negative connotation. His claim does not fully capture the complex nature of the term *thiḳa* which is used for narrators with varying levels of reliability. Consequently while Juynboll's approaches to *ḥadîth* terminology offer new perspectives, they also exhibit significant inconsistencies with the historical realities and methodological traditions of *ḥadîth* scholarship. For this reason his claims regarding *ḥadîth* science, particularly its concepts, should be critically examined. Understanding the deep structure of *ḥadîth* science is possible only through such critical approaches and comprehensive studies. Otherwise without fully grasping the historical and methodological depth of *ḥadîth* science, misleading conclusions are inevitable.

Giriş

Her dil, gündelik dil ve yüksek/akademik dil olmak üzere iki temel dil çeşidini içerir. Günlük dil insanların sıradan diyaloglarında tercih edilen, kelime seçiminde ve cümle kuruluşunda kesinlik aranmayan, doğallığıyla öne çıkan bir dildir. Bu dil iki hayatî işlevi yerine getirir. İlki, günlük hayatın temposunda anlaşmayı kolaylaştırmasıdır. İkincisi ise insanın duygusal tepkilerini anında ve doğrudan yansıtmaya olanak tanınmasıdır. Öte yandan yüksek dil düşüncenin en ince ayrıntılarını net ve özlü bir şekilde ifade eden, son derece düzenli ve özenli bir yapıya sahiptir. Bu dil özellikle uzmanların kendi alanlarındaki iletişimlerinde başvurduğu bir araçtır. Yüksek dilde, uzmanların diğerlerinden farklılaşmasını sağlayan ve kendi aralarında anlaşmalarını mümkün kılan kavramları mevcuttur. Bu kavramlar muhataplarına farklı bir anlama kapısı aralar ve ilmi meselelere dair kavrayışı derinleştirir.¹ İslâmî ilimlerde ve bilhassa hadis ilminde kavramların bağlamsal olarak doğru bir şekilde tespit edilmesi, ilmin özüne nüfuz edebilmek için elzemdir. Terimlerin anlamını bilmeden hadis ilmini anlamaya çalışmak adeta karanlıkta yol aramaya benzer. Zira terimlerdeki en ufak bir hata doğru anlamı tespit etmeyi neredeyse imkânsız hale getirir. Bu nedenle hadis ilminin inceliklerine hâkim olmak isteyen herkesin kavramları titizlikle ele alması ve doğru kullanması vazgeçilmezdir.² Oryantalistler bu denli önemli olan hadis ilminin

¹ Walter Polzig, *Dil Denen Mucize*, çev. Vural Ülkü (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 1986), 2/47-58.

² Kavram/Istîlâh için bk. Muhammed Alî et-Tehânevî, *Keşşâfî istîlâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrût: Mektebetü Lübnân, 1996), 212; Muhammed Abdür-raûf b. el-Münâvî, *et-Tevkîf 'alâ mühimmâtî't-*

kavramlarını farklı bir perspektiften değerlendirmiş ve kendi metodolojik yaklaşımlarına paralel yorumlamışlardır. Bu alanda öne çıkan isimlerden biri olan Gualtherus Hendrik Albert Juynboll bazen yeni hadis kavramları üretmiş bazen de muhaddislerin uzun uğraşlarla geliştirdiği mevcut kavramlara muhtelif anlamlar yüklemiştir.³

Juynboll'un geliştirdiği yeni kavramlar ve mevcut kavramlara yüklediği anlamlar hadis ilminin anlaşılmasında farklı perspektifler sunsa da genel itibarıyla bu ilmin gerçekliğiyle uyuşmamaktadır. Bu makalede Juynboll'un *Muslim Tradition* isimli eseri ve *Encyclopaedia of Islam*'da (Second Edition) yazdığı kavram maddeleri özelinde nebevî sünnet, hadis, ahbâr, âsâr, ilim, mütevâtir, sahîh, merfû, mevkûf, mürsel, muttasıl, munkatı', müsned, muan'an, münker, tedlîs, sâlih ve sika hadis kavramlarına ilişkin yaklaşımı ele alınacaktır. Araştırmanın temel amacı onun kavramlara yaklaşımını tüm açıklığıyla ortaya koymak, anlamak ve değerlendirmektir. Hedeflemiş olduğumuz bu amaç doğrultusunda tespit edebildiğimiz müstakil herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Ancak bir takım münferit çalışmaların yapıldığı da görülmüştür. İlgili çalışmalarda genel olarak Juynboll'un metodolojisi, isnâdın menşei, aile isnâdları ve müşterek râvî teorisi ele alınmıştır. Oryantalist bakış çerçevesinde kimi hadis kavramlarının işlevine dikkat çekilmiştir. Ricâl eserlerindeki bazı terimlerin hafifletilmesi iddiası ve tahlili bağlamında ise tedlîs, sâlih ve "ercü ennehû" gibi terimlere değinilmiştir.⁴ Çalışmamız bunlardan farklı ve münferit olarak Juynboll'un muhaddislerin kavramlarına yaklaşımını sorgulamaya açmakta ve bu alandaki çalışmaların kapsamını genişletmektedir. Kavramsal sıralama, kavramların bağlamlarına uygun olarak tarafımızca kategorize edilecektir. Juynboll'un kavramlara ilişkin verdiği bilgilerin geçtiği kaynaklara dipnotta işaret edilecektir. Şahsi değerlendirmelerimize ise genel olarak ilgili paragrafların sonunda yer verilecektir.

1. Kavramlara Yaklaşımında Etkin Olan Temel İddiaları

Juynboll, Hz. Peygamber'in söz ve/veya faaliyetlerinin kısmen, bir veya daha fazla şahâbe tarafından rivayet edilmiş olabileceği ihtimalini dikkate alır. Ancak ona göre hadis-

te'ârîf (Kâhire: Âlemü'l-Kütüb, 1410/1990), 53; Ahmet Yücel, *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1996), 19.

³ Juynboll muhaddislerin mütâbaat, şevâhid ve medâr kavramlarına yeni anlamlar yükler. Mütâbaat ve şevâhidi atlama zinciri olarak isimlendirdiği bir fenomenle, medâr ise müşterek râvîyle ilişkilendirir. Geniş bk. G.H.A. Juynboll, "(Re)Appraisal of Some Technical Terms in Hadith Science", *Islamic Law and Society* 8/3 (2001), 303-349. Makalenin Türkçe tercümesi için bk. G.H.A. Juynboll, "Hadis İlmindeki Kimi Terimlerin (Yeniden) Değerlendirilmesi", *İsnad Analiz Yöntemleri*, der. ve çev. Salih Özer (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2005), 141-190.

⁴ bk. Mustafa Ertürk, "Hadis Oryantalisti G.H.A. Juynboll: Hadis/Sünnet Alanındaki Yaklaşımları ve Çalışmaları", *Oryantalizmi Yeniden Okumak Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu* (Ankara: D.İ.B. Yay., 2003), 251-272; Bekir Kuzudişli, "Oryantalist Paradigma Bağlamında Hadis Kavramlarını Yeniden Düşünmek", *Usul İslam Araştırmaları* 25/25 (Ocak 2016), 7-30; Rahile Kızılkaya Yılmaz-Kadir Sekmen, "G.H.A. Juynboll'un Ricâl Literatürüne Dair Temel İddiaları ve Tahlili", *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 7/2 (2021), 141-221; Alam Khan, "A Critical Study of Juynboll Approach to al-Mutawâtir", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (2021), 368-392.

lerin Hz. Peygamber'e aidiyetinin tarihî doğruluğunu mutlak bir kesinlikle metodolojik olarak kanıtlamak mümkün değildir.⁵ Bu kapsamda pek çok iddialarda bulunan Juynboll, isnâdın menşeyini merkeze alır. Isnâdın en erken Hz. Peygamber'in vefatından yarım yüzyıldan daha fazla bir zaman sonrasında ortaya çıktığını söyler.⁶ Buna bağlı olarak muhtemel ifadelerle bir hadisin isnâdının tâbî'nin neslinin erken ya da geç döneminde ortaya çıktığını belirtir.⁷ Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) Abdülmelik'e (ö. 86/705) yazdığı ya da II. Ömer'in Kaderiyye hakkında kaleme aldığı risâlelerde olduğu üzere erken dönemdeki belgelerde hadislerin bulunmamasının, bu durumu desteklediğini düşünür.⁸ Diğer bir temel iddiası da isnâdın geriye doğru gelişimidir. Joseph Schacht'ın (1902-1969) ileri sürdüğü ve kendisinin de benimsediği bu teori isnâdların geriye doğru uydurulduğunu ifade eder.⁹ Bir başka temel iddiası ise isnâdın kendisinden sonra birtakım kollara ayrıldığı râvîye tekabül eden 'müşterek râvî' teorisidir. Bu teoriye göre bir hadisin tedavüle sokulmasından müşterek râvî sorumludur. Müşterek râvîden sonraki isnâdın gerçekliği ise mutlak olarak söz konusu değildir. Burada gerçek isnâd kümeleri ile tek râvîli isnâd zincirinden oluşan isnâdlar arasında ayırım yapılır. Sadece müşterek râvî ve kısmî müşterek râvîleri kapsayan isnâd kümelerinin gerçek olma ihtimali vardır. Tek râvîli isnâd ağları ise gerçek değildir.¹⁰

Juynboll'un hadis kavramlarına yaklaşımını, aşağıda görüleceği üzere, bu temel iddiaları belirlemiştir. Kavramların tarihsel gelişimini ve içsel tutarlılığını bu doğrultuda yorumlamış ve eleştirmiş bazen de kavramları yeniden tanımlamıştır. Bu oryantalist bakış açısı kavramların tarihsel ve kültürel bağlamını yitirmesine sebebiyet vermiştir.

2. Bazı Hadis Usûlü Kavramları

Çağlar boyunca müslüman âlimler ve onları takip eden hadis araştırmacıları, hadisin gelişiminin kimi hususiyetlerini ve ıstılâhlarını sistematize etmeye çalışmışlardır. Ancak Juynboll'a göre bu ıstılâhî kullanımlar her zaman tutarlı ve doğru olmamıştır. EI (2)'de yazdığı maddelerde bazı terimlerin hadisler ve isnâdlar hakkında kullanılmasının çelişkiye sebebiyet verdiğini iddia etmiştir.¹¹ Durum bizce onun iddia ettiği gibi çelişkiden değil; aslında kavramların rivayet devrinde çok geniş kullanımından kaynaklanmaktadır. Hadis ilminde kavramların tanımlanma süreci müslüman gelenekte mantık ilminin meşruiyetini kazanması ve yerleşmesi sonrasında başlamıştır. Erken dönem hadisçilerinin karşılaştıkları zorluklar ve mantık ilminin henüz tam olarak yerleşmemiş olması; kavramların geniş ve esnek

⁵ G.H.A. Juynboll, *Muslim Tradition Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith* (London/New York: Cambridge University Press, 1985), 71.

⁶ Juynboll, *Muslim Tradition Studies*, 17-19. Schacht'ın iddiası için bk. G.H.A. Juynboll, "İslâm'da İlk Büyük Siyasî Fitnenin Tarihi", *Oryantalistik Hadis Araştırmaları*, çev. Mustafa Ertürk (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2001), 39-58.

⁷ Geniş bk. Juynboll, *Muslim Tradition Studies*, 71-73.

⁸ Juynboll, *Muslim Tradition Studies*, 73.

⁹ Bu teorinin ayrıntıları için bk. Rahile Kızılkaya Yılmaz, *Çağdaş Hadis Tartışmaları ve Muvatta'* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020), 246-251.

¹⁰ Salih Özer, "G.H.A. Juynboll ve İsnad Analiz Yöntemleri", *İsnad Analiz Yöntemleri* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2005), 12-24; Juynboll, *Muslim Tradition Studies*, 3-4.

¹¹ Juynboll, "(Re)Appraisal of Some Technical Terms in Hadith Science", 303-304.

kullanımını kaçınılmaz kılmıştır. Bu nedenle erken dönem Hâdis usûlü eserlerinde birçok terim kullanılmış; ancak sınırlı sayıda kavram tarif edilmiştir. Örneğin; İmam Şâfî (ö. 204/820) haber-i vâhidin delil olması için taşıması gereken şartları ortaya koymuş ve bazı kavramlara değinmiş,¹² Tirmizî (ö. 279/892) hasen ve garîb gibi istilâhlara ilişkin bilgi vermiş,¹³ Râmhürmüzî (ö. 360/971) genel olarak kavram tanımlarına yer vermemiş, Hâkim en-Nisâbûrî (ö. 405/1014) birkaç kavramın özelliğini belirtmiş,¹⁴ Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) ise bazı kavramların kısa tanımını vermekle yetinmiştir.¹⁵ Yapılan bu kavramsal tarif ve açıklamaların bazıları kapalı olmakla beraber bir tanımda bulunması zorunlu olan efrâdını câmi' ağyârını mâni' şartını taşımamaktadır.¹⁶

Söz konusu durumu dikkate almayan Juynboll muhaddislerin kullandıkları teknik kavramların tutarlı ve doğru bir şekilde kullanılmadığını ileri sürmektedir. Bu noktada Juynboll kendi zamanının kavram anlayışını hadis kavramlarının henüz doğup geliştiği dönemlere dayatmakta, gördüğü farklılıkları da çelişki olarak değerlendirmektedir. İlgili yaklaşım, hadis ilminin tarihsel gelişimini göz ardı etmekte ve kavramların doğal evrim sürecini dikkate almamaktadır. Bu sebeple mezkûr yaklaşımın eksik ve yanıltıcı olduğu ifade edilebilir.

2.1. Metin Odaklı Kavramlar

Hadis ve sünnet, İslâmî ilimlerin en temel kavramlarından. Ancak bu kavramlar içerikleri bakımından bugün bile tartışılmaktadır. Kimi âlimlere göre sünnet hadisten daha geniş bir anlama sahipken kimine göre sünnetle hadis birbirinden farklı kimine göre de hadis ile sünnet aynıdır.¹⁷ Juynboll bu kavramsal içeriğe nebevî sünnet, hadis, ahbâr, âsâr ve ilim kavramları bağlamında değinmiştir.

2.1.1. Nebevî Sünnet

Juynboll nebevî sünnet kavramının ilk zamanlarda hem Hz. Peygamber'in hem de sahâbenin sünnetine veya davranışlarına karşılık gelen bir kavram olduğunu daha sonraları Hz. Peygamber'in davranışlarına indirgenliğini belirtir. Bu indirgemenin tarihi hususunda müslüman âlimlerin tespitleriyle kendi tespitlerinin örtüşmediğine de dikkat çeker. Müslüman âlimlere göre Hz. Peygamber'in davranışları, vefatının hemen ardından tüm sahâbe için tartışmasız bir normatif değer taşımıştır. Zamanla bu örnek davranışlar isnâdlı rivayetlerle birlikte gelecek nesillere aktarılmış ve normatif bir hüviyet kazanmıştır. Bu süreç Hz.

¹² Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Matba'atu Mustafa el-Bâbî, 1938), 369-471.

¹³ Ebû İshâ Muhammed b. İshâ et-Tirmizî, *el-Câmi'ü'l-kebir*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), "Kitâbu'l-İlel", 6/227-257.

¹⁴ Ebû Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbûrî, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1424/2003), 137, 167, 375.

¹⁵ el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmânîyye, 1357), 16-22.

¹⁶ Geniş bk. Hamza b. Abdillâh el-Melibârî, *Nazarât cedîde fi ulûmi'l-hadîs* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1423/2003), 13-18; Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2012), 167-169.

¹⁷ Mehmet Emin Özafşar, *Hadis ve Kültür Yazıları* (Ankara: Otto Yay., 2015), 43-44.

Peygamber'in vefatından sonraki yirmi beş yılı kapsamaktadır. Ancak Juynboll, müslümanların bu görüşüne katılmaz ve sünnet kavramının sünnet-i nebevîye indirgenmesinin tarihini hicrî 60'lı veya 70'li yıllara götürür.¹⁸ Bu iddiasını da Hz. Ömer'den (ö. 23/644) nakledilen bir rivayetle destekler. Rivayete göre Hz. Ömer ölüm döşeğindeyken, müslümanların karşılaşacakları problemlere ilişkin başvuracakları kaynakları açıklamış ve bunları Kur'ân, muhâcir, ensâr, çöl halkı ve ehli'z-zimme olarak belirtmiştir.¹⁹ Juynboll buradan hareketle birkaç çıkarımda bulunur. Buna göre müslümanların iddia ettiği üzere hicri 23'te sünnet sadece nebevî sünnete tekabül eden bir kavram olsaydı Hz. Ömer'in rivayetinde sünnet-i nebevî de olurdu.²⁰ Oysa rivayette sünnet yerine sahâbe arasında yer alan iki büyük zümrenin yani muhâcir ve ensârın ismi söylenmiştir. Burada muhâcir ve ensârın Hz. Peygamber'in örnekliğinden ilham alarak çözüm önermeleri veya grup olarak normatif bir şekilde belirledikleri bir davranışa ya da kendi düşüncelerine dayalı çözüm sunmaları mümkündür. Bir müslümanın belli durumlarda nasıl davranması gerektiğine ilişkin kişisel fikirler bu şekilde ortaya çıkmıştır. Bu kişisel görüşler sonraki eserlerde nebevî sözler formuna dönüştürülmüştür.²¹

Juynboll'un rivayete ilişkin verdiği bu bilgiler hatalıdır. Rivayette Kur'ân'dan hiç bahsedilmemekte diğer unsurlar da problem çözümünde kaynak olarak zikredilmemektedir. Rivayete göre Hz. Ömer " *Benden sonra gelecek halîfeye Allah'tan korkmasını, ilk muhâcirlerin haklarını korumasını ve onlara saygı göstermesini ve ümmete iyi davranmasını vasiyet ediyorum. Çünkü onlar İslâm'ın desteği, düşmanın korkusu ve malların toplayıcılarıdır. Onlardan sadece rıza gösterdikleri miktarda vergi almasını vasiyet ediyorum. Ensârın iyiliklerini görüp kötülüklerini de görmezden gelmesini vasiyet ediyorum. Bedevîlere karşı da iyi davranmasını vasiyet ediyorum. Zira onlar Arapların aslı ve İslâm'ın unsurudurlar. Onların mallarının fazlasını alarak fakirlerine geri vermesini vasiyet ediyorum. Allah ve Resûlü'nün zimmetine alınan kişilere karşı taahhütlerini yerine getirmesini, onlara güçlerinin yettiğinden fazlasını yüklememesini ve onların karşısında olan kişilerle savaşmasını vasiyet ediyorum*"²² demektedir. Hz. Ömer burada halîfeye müslüman topluluğun çeşitli kesimlerine karşı âdil ve sorumlu davranması gerektiğini vasiyet ederken aslında toplumun sosyo-politik yapısına vurgu yapmaktadır. Rivayette sünnetten bahsedilmemesi, sünnetin o dönemde henüz belirginleşmediğini değil aksine Hz. Ömer'in vasiyetinin içeri-

¹⁸ Juynboll, *Muslim Tradition Studies*, 30. Müslüman âlimlere göre sünnetin anlamları için bk. Mecdüddin İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Kâhire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1383/1963), 2/409; Abdülfettâh Ebû Gudde, *es-Sünnetü'n-nebevîyye ve beyânu medlulihâ's-şer'i* (Kâhire: Dâru's-Selâm, 1441/2020), 7-20. Yeni bir sünnet tanımı önerisi için bk. Ahmet Keleş, *Sünnet: Yeni Bir Usûl Denemesi* (İstanbul: İnsan Yay., 2015), 145-172.

¹⁹ Karşılaştırmak için bk. Juynboll, *Muslim Tradition Studies*, 30-32; Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd ez-Zührî, *Kitâbu't-tabakâti'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1421/2001), 3/315; Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türki (Kâhire: Hicr, 1419/1999), 1/67; Ebû'l-Hasen Ahmed el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1417/1996), 10/413.

²⁰ Juynboll, *Muslim Tradition Studies*, 32.

²¹ Juynboll, *Muslim Tradition Studies*, 30-31.

²² İbn Sa'd, *Kitâbu't-tabakâti'l-kebir*, 3/315.

ğinin farklı bir odak noktasına sahip olduğunu göstermektedir. Juynboll'un bu rivayeti yanlış yorumladığı ve dolayısıyla sünnetin tarihsel gelişimine ilişkin iddialarının temelsiz olduğu açıktır. Hz. Ömer'in vasiyeti, nebevî sünnetin o dönemdeki statüsü hakkında doğrudan bir delil sunmamaktadır. Delillerle desteklemeksizin sünnet-i nebevîye ilişkin verdiği tarihi aralık ve kişisel görüşlerin nebevî söze dönüştürüldüğü genellemesi kabul edilemezdir. Bu açıdan Juynboll'un tespitleri ikna edici değildir.

Juynboll'a göre ilk üç asırda sünnet terimi tek başına veya diğer kelimelerle çeşitli yapılarda kullanılarak anlamında bir gelişim geçirmiştir. Cahiliyede bu kavram iyi ya da kötü her tür eylem biçimini ya da tarzını temsil ediyordu; dolayısıyla önceki nesillerin tasvip edilen veya edilmeyen gelenek ya da normlarını ifade etmekteydi. Hz. Peygamber'in vefatından sonra 1./7. yüzyılda sünnet, hukukî ve ritüel konulardaki tartışmalarda Hz. Peygamber de dahil olmak üzere geçmişteki insanlar tarafından belirlenen herhangi iyi bir örneği göstermek için kullanılmıştır.²³ Buna karşılık Emevî halîfesi Ömer b. Abdilazîz (ö. 101/720) nebevî sünnet ile yakından ilgilenmiştir. Onun İbn Hazm'a (ö. 120/738 [?]) ve Zührî'ye (ö. 124/742) sahip oldukları ilmi yazmalarına ilişkin talebi bilinmektedir.²⁴ Ömer b. Abdilazîz, Hz. Peygamber'le birlikte diğer sünnetleri de dikkate almıştır. Kendisine atfedilen sözlerde onun hem Hz. Peygamber'in sünnetini hem de diğer sünnetleri itibara aldığına vurgu vardır. Bütün bunlar sünnete verilen geniş anlamın hala varlığını sürdürdüğünü göstermektedir.²⁵ Juynboll burada münferit bir rivayet üzerinden tarih vermenin zor olduğu bir döneme ilişkin genel çıkarımlarda bulunmaktadır. Bu durum onun yöntemini eleştiriye açık hale getirmekle birlikte bazı rivayetlerden hareketle yaptığı genellemelere ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini ortaya koymaktadır.

Juynboll sünnet kavramının zamanla 'herhangi bir emsal' anlamındaki geniş kapsamından sıyrılarak, 'herhangi bir övgüye değer emsal' anlamına doğru daraldığını ifade eder. Bu, hukukî ve ritüel konulardaki tartışmalar dışında özellikle 1./7. yüzyıldaki siyasi tartışmalarda kendini göstermiştir. 2./8. yüzyılın sonlarına doğru Şâfiî, Hz. Peygamber'in sünnetine yeni bir perspektif kazandırmış ve onu Kur'an'dan sonra İslâm hukukunun en önemli ikinci kaynağı olarak konumlandırmaya çalışmıştır. Bu bağlamda Şâfiî, merfû hadislere yani isnâdî Hz. Peygamber'e kadar uzanan rivayetlerde kaydedilen sünnetlere öncelik vermiştir. Böylece sünnet kavramı 'Peygamber'in güzel örneği' olan sünnetü'n-nebî ile özdeş hale gelmiştir. Şâfiî'den itibaren yazılan metinlerin çoğu bu özdeşleşmeyi yansıtmaktadır. Ancak sünnet terimi Kur'an'da birkaç kez geçmesine rağmen hiçbir yerde Hz. Peygamber'in veya sahâbîlerin örnekliği anlamında geçmemektedir.²⁶ Erken dönem tefsir literatüründe de Kur'an'dan belli terimleri sünne veya sünnetü'n-nebî ile eşitleme çabasına rastlanılmamaktadır. Buna rağmen Şâfiî önemli bir Kur'an terimini sünnet ile ilişkilendirmiş bu kapsamda 'hikmet' terimini seçmiştir. Ancak Kur'an'da Hz. Peygamber'in sünnetine atıfta bulunmak

²³ G.H.A. Juynboll, "Sunna", *Encyclopaedia of Islam Second Edition* (Leiden: Brill, 1997), 9/878.

²⁴ bk. İbn Sa'd, *Kitâbu't-tabakâti'l-kebir*, 2/333.

²⁵ Juynboll, *Muslim Tradition Studies*, 34.

²⁶ Juynboll, "Sunna", 9/879.

için iyi bir fırsat sunan ve hemen akla gelen “Allah’ın elçisinde mükemmel bir örnek vardır” ayetine, Şâfiî’nin *er-Risâle*’sinde değinilmemiştir. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) tarafından bu ayet, sünnet ile ilişkilendirilmiştir.²⁷ Bununla birlikte zikredilen ayetin Hz. Peygamber’in sünnetiyle ilişkilendirilmesinden kimin sorumlu olduğu kesin olarak belirlenememiştir. Bu bağlamda tek muhtemel isim Süfyân b. Uyeyne’dir (ö. 198/814).²⁸

Juynboll’a göre Kur’ân-sünnet ilişkisi, tarih boyunca tartışma konusu olmuş ve sünnetin Kur’ân’ı nesh edip edemeyeceği sorunuyla şekillenmiştir. Bu noktada sünnetin vahiy ile açıklanmaya ihtiyacından ziyade Kur’ân’ın sünnet aracılığıyla açıklanmaya ihtiyacı olduğu ileri sürülmüştür. İnsan tarafından oluşturulmuş bir sünnetin, Kur’ân’ın yorumunu değiştirecek şekilde Kur’ân’ı nesh edebileceği düşünülmesin diye bu tartışma ihtiyatlı terimlerle dile getirilmiştir. Dârimî’nin (ö. 255/869) *Sünen*’inin ilk bölümünde sünnetin Kur’ân’a karşı konumu hakkında çeşitli hadisler ve görüşler listelenmiştir. “Sünnet Kur’ân’a kâdîdir ancak Kur’ân sünnete kâdî değildir”²⁹ sözü erken döneme ait bir otoriteye atfedilmiştir; ancak muhtemelen bu, Dârimî’nin kendi görüşüdür.³⁰

Juynboll’un sünnet kavramıyla ilgili bu görüşleri, İslâm hukuku ve uygulamaları açısından perspektif sunsa da pek çok noktada eleştiriye açıktır. Birincisi Şâfiî’nin Hz. Peygamber’in sünnetini, İslâm hukukunun ikinci önemli kaynağı olarak konumlandığı tespitidir. İslâmî ilimlerde fıkıh Şâfiî ile başlamamıştır, onun sünnet başta olmak üzere bazı usûl ilkelere daha etkin bir formatta ele alması kavramların öncesini ve sonrasını yok saymayı gerektirmez. Ayrıca Şâfiî’nin bir görüşünden hareketle genel yargıda bulunmak İslâmî ilimleri onun görüşüne indirgemek olur ki bu da kabul edilemezdir. İkincisi sünnet teriminin Kur’ân’da Hz. Peygamber’in veya sahâbîlerin örnekliği anlamında kullanılmadığına dair tespitidir. Bu terimin peygamberî örneklik anlamında kullanılmaması sünnetin İslâm düşüncesinde zamanla kazandığı anlamı ve önemi görmezden gelmeyi gerektirmemektedir. Üçüncüsü sünnetin Kur’ân’a kâdî olmasını muhtemel ifadelerle Dârimî’ye atfetmesidir. Burada böyle bir yargıya varması kabul edilebilir değildir; çünkü somut bir delil zikretmeden muhtemel ifadelerle bir çıkarım yapmaktadır. Bu ciddi iddia daha fazla kaynak ve kanıt gerektirmektedir. Son olarak Ahmed b. Hanbel’in üsve-i hasene içerikli ayeti sünnet ile ilişkilendirdiği iddiasıdır. Bu iddia rivayetin asıl içeriğiyle örtüşmemektedir. Rivayette bir adamın umre niyetiyle ihrâma girip Safâ ile Merve arasında sa’y yapmadan önce eşine yaklaşmasının hükmü tartışılmış bu durum İbn Ömer’e sorulmuştur. İbn Ömer de “Resûlullah geldi, Kâbe’yi yedi defa tavâf etti, makam-ı İbrâhîm’in arkasında iki rekât namaz kıldı ve Safâ ile Merve arasında sa’y yaptı. Ardından, ‘Allah’ın Resûlü’nde sizin için güzel bir örnek vardır’ ayetini okudu”

²⁷ Karşılaştırmak için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, Âdil Mürsid (Beyrût: Müessesetu’r-Risâle, 1416/1996), 8/265.

²⁸ Juynboll, “Sunna”, 9/879.

²⁹ Söz konusu rivayet Yahya b. Ebî Kesir’den nakledilir. bk. Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahmân ed-Dârimî, *Sünenü’l-Dârimî*, thk. Fevz Ahmed Zemerlî vd. (Beyrût: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1987), “el-Mukaddime”, 49 (No. 587); Saîd b. Mansûr, *Sünenü Saîd b. Mansûr* (Riyâd: Dâru’l-Elveket, 1433/2012), 8/500-501.

³⁰ Juynboll, “Sunna”, 9/879.

diye cevap vermiştir.³¹ Ahmed b. Hanbel burada sadece rivayeti nakleden konumundadır. Üsve-i haseneyi zikreden ise Hz. Peygamber'dir. Dolayısıyla Ahmed b. Hanbel'in üsve-i haseneyi sünnetle ilişkilendirme noktasında bir rolü yoktur. Bu kapsamda Juynboll'un tespitleri ciddi hatalar içermektedir. Süfyân b. Uyeyne hakkındaki iddiası de eleştiriye açıktır. Çünkü bu konuda bir delil sunmamıştır. Oysaki ileri sürdüğü iddia ciddi temellendirme gerektirmektedir. Ancak Juynboll bu hususta açıklama yapmak yerine muhtemel ve spekülatif ifadelerle konuyu geçiştirmektedir.

Juynboll sünnetin mütekellimûn arasındaki politik dogmalar bağlamında da ortaya çıktığını belirtir. Ona göre bu süreçte Ehl-i hadis sünneti araştırırken onların derinliğinin dışında kalmış ve rakipleriyle aynı seviyede rekabet edememiştir. Zamanla sünnetlerin tasvirlerini içeren hadisler giderek çoğalmıştır. Bu büyüme kısmen Hz. Peygamber'e atfedilen "İslâm'da güzel bir sünnet ortaya koyan kişi, bu sünnetin sevabını ve ardından gelenlerin bu sünneti uygulayarak elde ettikleri sevabı alacaktır..." şeklindeki bir hadisten kaynaklanabilir.³² Söz konusu hadisin ifadelerinden isnâd kümesinin yadsınamaz müşterek râvîsi olan Şu'be b. el-Haccâc (ö. 160/776) sorumlu tutulabilir. Şu'be'nin bu sözü düşünen ilk kişi olduğu varsayılmalıdır. Çünkü bu söz 'sünnet' terimi olmaksızın "Kim güzel bir uygulamaya dikkat çekerse, onu benimseyenlerin alacağı sevap kadar sevap alacaktır"³³ şeklindeki bir rivayette önceden ima edilmektedir. Isnâd zinciri temelinde bu hadisi A'meş'e (ö. 148/765) atfetmek mümkündür. A'meş ilgili hadisi Şu'be'ye aktarmıştır. Ancak isnâdlarına bakıldığında bunların A'meş ve Şu'be'den çok sonra ortaya çıktığı görülür. Ehl-i sünnet ifadesi ise İbn Sîrîn'e (ö. 110/729) atfedilen ve isnâdın kökenine dair iyi bilinen bir açıklamada bulunmaktadır.³⁴ Bu çerçevede İbn Sîrîn, kendi zamanındaki insanları ehl-i bid'at ve ehl-i sünnet olmak üzere iki kategoriye ayırmaktadır. Ehl-i sünnet terkihi en erken 2./8. yüzyılın ikinci yarısının başından itibaren ve özellikle de mihnenin askıya alınmasından sonra kullanılmaya başlanmıştır. Bir kişi Ehl-i sünnet arasından sayıldığında 'sahib-i sünne' olarak adlandırılmaktaydı. Sahib-i sünne olarak adlandırılan bir takım râvîlerin biyografik verileri, sahib-i sünne ve sahib-i hadîs sıfatlarının hiçbir şekilde birbirinin yerine geçemeyeceğini açıkça ortaya koymaktadır.³⁵

³¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 8/265. Bu ayetin içinde zikredildiği bir rivayet Şâfiî'nin bazı eserinde de geçmektedir. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Üm* (Beyrût: Daru'l-Fikr, 1403/1983), 2/187, 188; Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *Müsned* (Beyrût: Dâru'l-Kütübül-İlmiyye, 1400), 126-127.

³² bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 31/494-495. Ayrıca bk. Yûsuf b. Abdurrahmân el-Mizzî, *Tuhfetü'l-esrâf bi-ma'rifeti'l-etrâf*, thk. Abdüssamed Şerefeddîn (Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1983), 2/431-432.

³³ bk. Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîbürrahmân el-A'zamî (Beyrût: el-Meclisü'l-İlmî, 1403/1983), 11/107; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 30/37; Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, thk. M. Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabîyye, 1412/1991), "Kitâbü'l-İmâre", 133; Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Sünenü Ebû Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Kâmil Karabellî (Beyrût: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemîyye, 1430/2009), "Kitâbu'l-edeb", 123 (No. 5129); Tirmizî, *el-Câmi'ül-kebir*, "Kitâbu'l-İlim", 14 (No. 2671); Ebû Avâne el-İsferâyîni, *Müstahrec*, thk. Eymen b. Ârif ed-Dimeşkî (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1419/1998), 4/478.

³⁴ bk. Müslim, *Sahîhu Müslim*, "el-Mukaddime", 1/15.

³⁵ Juynboll, "Sunna", 9/879-880.

Sonuç itibarıyla Juynboll, sünnet kavramının gelişimi hakkında altının doldurulması açısından ciddi kanıtlar gerektiren iddialarda bulunmuş ancak iddialarını ikna edici bir şekilde delillendirememiştir. Sünnetin kelâmî ve siyasi tartışmalardaki yerini, Ehl-i hadîs'in karşılaştığı eleştirileri ve bid'at kavramını derin bir perspektifle incelememiştir. Juynboll'un buradaki en önemli eksikliği çok az sayıda delilden hareketle ki bunların da ne derece delil sayılacağı tartışmaya açıktır, çok büyük iddialarda bulunmasıdır.

2.1.2. Hadis, Ahbâr, Âsâr ve İlim

Juynboll, 'tradition' kelimesini hadis karşılığında kullandığını ve bu sözcüğün bu şekilde anlaşılması gerektiğini sıklıkla ifade eder. Ona göre gerçek manada bir hadis "Muhammed'e atfedilen bir sözün veya fiillerin tasvirinin kaydı" demektir.³⁶ Hicri 2./8. yüzyıl ve sonrasında derlenen bir veya daha fazla hadis külliyatında yer alan sünnete ait ilk rivayetler yani hadisler hicri 1./7. yüzyılın son çeyreğinde ortaya çıktı. Hz. Peygamber'e kadar geri gittiği iddia edilen isnâdlarla desteklenen sünnet rivayetlerinin yanı sıra isnâdları bir sahâbîde sona eren mevkûf rivayetler veya bir tâbîinde sona eren mürsel rivayetler de tedavüldeydi. Bu üç tür sünnet rivayetleri birlikte mevcuttu. Ancak sahâbe ve tâbîin rivayetleri, her zaman Hz. Peygamber'in belirli bir durumda verdiği karara dayalı görüşleri içermek zorunda değildi. Çoğu zaman bu otoritelerin belirli bir mesele hakkındaki kendi düşüncelerini yansıtmaktaydı. Fukahâ olan bu kişiler kıdemli birine ait dinî bir uygulamaya her zaman dayanmak yerine bazen kendi hükümlerini ve kişisel görüşlerini kullanmayı tercih ederlerdi. Bu uygulama kimi zaman sünnet statüsüne sahipti. Kişisel ve geçici sorun çözme yöntemleri emsâl arayışıyla birlikte gelişti ve bu süreç için genel olarak 'ilim' kavramı kullanıldı. Böylece ilim, dindar selevin davranışlarında ortaya çıkan ve sonunda hadis haline getirilen sünnetlerden oluşmuştur. Sonuç olarak İslâm'ın ilk üç asrında hadis ve sünnet kavramları aynı görülmemiş ancak birbiriyle ilişkilendirilmiştir. Hadis, Hz. Peygamber ve ilk müslümanlar başta olmak üzere selevin kabul gören uygulamalarının sözlü olarak naklinden yazılı kayıtlara geçirilmesidir. Sünnet ise geçmişteki herhangi bir kişinin kabul gören uygulamalarıdır; ancak bu kavram bazen kabul görmeyen/makbul olmayan veya umursanmayan uygulamalar için de kullanılmıştır.³⁷

Juynboll'a göre asâr, ahbâr ve ehâdîs kavramları ise bir bütün olarak toplumun veya bilhassa Hz. Peygamber'in ya da onun dışındaki bir kişinin ya da belli bir bölge merkezinin sünnetini betimleyen mervî malzemeler demektir. Bununla birlikte asâr ve ahbâr kavramları sahâbe ve tâbîin sözlerine, hadis kavramı ise nebevî sözlere tahsis edilmiştir. Ancak hadisle ilişkili olan bu kavramların anlamsal karşılığı net değildir.³⁸

³⁶ Juynboll, *Muslim Tradition*, 1; G.H.A. Juynboll, *Modern Mısırdaki Hadis Tartışmaları*, çev. Salih Özer (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2018), 12-13. 'Tradition' için bk. Ahmet Yücel, *Oryantalist Hadis Eleştirisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2015), 56.

³⁷ Juynboll, "Sunna", 9/878-879.

³⁸ Juynboll, *Muslim Tradition Studies*, 33-34.

Juynboll'un 'tradition' terimini sürekli olarak hadisin karşılığı olarak kullanması ve bu terimin hadisle eşdeğer olarak anlaşılması gerektiğini vurgulaması önemli bir tavır göstermektedir. Çünkü o, hadisleri Hz. Peygamber'e ait sözler olarak değil Hz. Peygamber'in de dahil olduğu müslümanların ortak dini davranışlarının/geleneklerinin sözlü/yazılı olarak aktarılması olarak görmektedir. Bu yaklaşım oryantalist geleneğin en temel iddiasıdır. Goldziher'den, Schacht'a ondan da diğerlerine ve nihayet Juynboll'a intikal etmiştir. Bu yaklaşımın en kabul edilemez yönü hadisin otantikliğine yönelik yıkıcı etkisidir. Zira ilgili görüşler kabul edildiği takdirde İslâm dininin ikinci temel kaynağı olan hadis tüm otantikliğini kaybetmektedir.

2.2. İsnâd Merkezli Kavramlar

Muhaddisler, Hz. Peygamber'e nispet edilen hadislerin sahîhini sakîminden ayırmayı amaçlayarak isnâd ile ilişkili pek çok kavram geliştirmişlerdir. Juynboll, hadislerin ve isnâdların tarihsel gelişimi üzerine yaptığı incelemelerde bu kavramlarla yakından ilgilenmiştir.

2.2.1. Mütevâtir

Juynboll'a göre mütevâtir tarihi bir rivayetin veya Peygamber hadisinin her biri farklı bir sahâbî veya başka bir kadîm otoriteyle başlayan çok sayıda isnâd zinciri tarafından desteklendiğini ifade eder. Böyle geniş bir isnâd ağına sahip bir rivayet ya da hadis, doğruluğu garantilediği varsayımıyla tartışmasız kabul edilir. Buradaki mantık aynı metni iletmekte meşgul olan geniş bir insan grubunun tesadüfen ya da iş birliği yaparak tamamen bir yalanı aktaramayacağı fikrine dayanır. Kavram mevcut olmasına rağmen Râmhürmüzî ve el-Hâkîm en-Nîsâbûrî gibi hadis teorisyenlerinin kitaplarında bu terime yer vermedikleri görülür.³⁹ Bu terim daha sonra geniş ölçekte ancak biraz esnek bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır. İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) zamanından itibaren kavram daha detaylı bir şekilde incelenerek belirgin hale getirilmiş ve kendi içinde alt bölümlere taksim edilmiştir. Bu alt bölümde bir metnin kelime kelime tevâtür şeklinde aktarımı demek olan lafzî mütevâtir, bir metnin sadece özünün veya belirgin bir özelliğinin aktarımı anlamına gelen manevî tevâtürden ayrılmıştır. İkinci türün örnekleri arasında misvâk ve meshetme ruhsatı zikredilmiştir. Mezkûr iki konuda bir araya getirilen birçok farklı hadis tek başına lafzî tevâtür kriterini karşılamamaktadır. Ancak İslâm'ın en erken yazılı kaynaklarında bu konulara yapılan atıflar bir arada değerlendirildiğinde bu uygulamaların erken dönemlerden itibaren yaygın olduğu söylenebilir. Genellikle manevî tevâtür olarak nakledildiği iddia edilen hadislerin sayısının, lafzî tevâtürden daha fazla olduğuna inanılmaktadır.⁴⁰

Hem lafzî hem de manevî mütevâtir hadisi içeren koleksiyonlar oldukça geç dönemlere aittir. Süyûtî'nin (ö. 911/1505) yaklaşık yüz hadis içeren *el-Ezhâru'l-mütenâsire* adlı eseri bu türün ilk koleksiyonu gibi görünmektedir. Kettânî (1857-1927) ise daha fazla hadisi bir araya

³⁹ Irâkî, Hâkîm'in mütevâtiri şöhret anlamında kullandığını ifade etmiştir. bk. Ebû'l-Fazl Zeynüddîn el-İrâkî, *et-Takyîd ve'l-İzâh*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, (Medine: el-Mektebetü's-Selâfiyye, 1389/1969), 266.

⁴⁰ G.H.A. Juynboll, "Tawâtür", *Encyclopaedia of Islam Second Edition* (Leiden: Brill, 2000), 10/381.

getirmeyi başarmış ve bunları nispeten geç dönemlere ait çeşitli kaynaklardan çıkarmıştır. Belirli bir hadisin tevâtür niteliği altında sınıflandırılması için gereken isnâd zincirlerinin veya tarîklerin sayısı önemli ölçüde farklılık gösterir. Bu sayı dört veya beşten yüzlerce kadar değişebilir. Belki de tüm zamanların en iyi bilinen mütevâtir hadislerinden biri, Hz. Peygamber'e atfedilen ve lafzî olarak nakledilen şu sözdür: “*Kim bilerek bana yalan bir söz isnâd ederse cehennemdeki yerini hazırlasın.*”⁴¹ Onun ilk yaygınlaşması haklı olarak Şu'be b. el-Haccâc'a atfedilebilir. “*İlim talebinde bulunmak her müslümana farzdır*” hadisi çok tarîkli olmasına rağmen genellikle zayıf olduğu kabul edilen ve iyi bilinen bir diğer hadistir.⁴² Bu hadiste verilen mesaj herkes tarafından kabul görmekte bu yüzden tevâtür olgusu tartışıldığında sıkça alıntılanmaktadır. Bir diğer meşhûr hadis “*Ameller niyetlere göredir*” rivayetidir.⁴³ Tevâtür söz konusu olduğunda bu da sıklıkla örnek verilmekte; ancak çoğu zaman mütevâtir yerine ‘tanınmış’ olan meşhûr statüsüne indirgenmektedir. Çünkü sadece bir tek isnâd zinciri tarafından desteklenmektedir ve bu zincir yalnızca dördüncü tabakada tevâtüre benzeyen birden fazla alt zincire ayrılmaktadır. Hadisi destekleyen isnâd demetindeki merkezi bir düğümde ortaya çıkan bu isnâdlar, muhtemelen İslâm geleneği literatüründe medâr denilen şeyin en açık örneğini oluşturmuştur. Bu hayatî öneme sahip teknik kavram İbn Adî (ö. 365/976) gibi mütekaddimûn dönemi müslüman âlimlerinin eserlerinde olduğu gibi Kettânî ve Ahmed Muhammed Şâkir (1892-1958) gibi modern âlimlerin eserlerinde de bulunmaktadır. Hadis âlimlerinin hem tevâtür hem de medâr gibi teknik terimlerini kullanmalarına rağmen birincisinin geçerli olması için ikinciye zorunlu bir ölçüt olarak sunmamaları veya her ikisinin de özelliklerini veya kullanımlarını bir veya aynı hadis bağlamında birbirleriyle ilişkilendirerek açıklamamaları oldukça şaşırtıcıdır.⁴⁴

⁴¹ bk. Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 6/109-110; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 11/25; Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, “el-Mukaddime”, 46 (No. 542); İbn Hibbân el-Büstî, *el-İhsân fi takrîb-i Sahîh-i İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988), 14/149; Ebû Ya'kûb el-Vercelânî, *Kitâbu't-tertib* (“Umân Sultanlığı: Mektebetü Maskat, 1424/2003), 2/323-325. Ona göre hadisin en erken geçtiği kaynak İrâk menşeli olan Ebû Dâvûd Tayâlîsî'nin *Müsned*'idir. Ancak bahse konu olan hadis daha erken kaynaklarda geçmektedir. bk. Ebû Yûsuf Yakûb b. İbrahîm, *Kitabu'l-âsâr*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afganî (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1431), 207; Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 11/261.

⁴² Beyhakî söz konusu metnin meşhûr, senedinin ise zayıf olduğunu belirtir. Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *el-Medhal ilâ 'ilmi's-sünen*, thk. Muhammed 'Avvâme (Beyrût-Kâhire: Dâru'l-Minhâc-Dâru'l-Yûsr, 1437/2017), 663.

⁴³ bk. Abdullâh b. el-Mübârek, *Kitâbu'z-Zühhd*, thk. Habîbürrahmân el-A'zamî (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1425/2004), 93; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. M. Züheyr b. Nâsır (Beyrût: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422), “Bedu'l-vahy”, 1; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût, vd. (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1430/2009), “Ebvâbu'z-zühhd”, 26 (No. 4227); Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebû Dâvûd*, “Kitâbu't-talâk” 11 (No. 2201); Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr* (Beyrût: Âlemu'l-Kütüb, 1414/1994), 3/96; Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Târik b. İvadullâh, Abdülmuhsin b. İbrâhîm (Kâhire: Dâru'l-Haremeyn, 1415/1995), 1/17; Ebû Abdillâh İbn Mende, *Kitabu'l-îmân* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1406), 1/363.

⁴⁴ Juynboll, “Tawâtür”, 10/381-382; Juynboll, “(Re)Appraisal of Some Technical Terms in Hâdîth Science”, 326-344.

Bu husus, aslında şaşırtıcı bir durum olarak değerlendirilmemelidir. Zira erken dönem muhaddislerin, mütevâtiri hadis usûlü kavramlarından biri olarak görmedikleri bilinmektedir. Mütevâtir muhaddislerden çok kelâmcıların ve usûlcülerin ilgilendiği ve geliştirdiği bir kavramdır. Juynboll'un iktibasta bulunduğu İbnü's-Salâh bu durumu açıkça ifade etmiştir. İbnü's-Salâh fıkıh ve fıkıh usûlcülerin yer verdiği mütevâtir kavramını meşhûr bahsinde işlemiş ve meşhûrun bir çeşidi olarak ifade etmiştir. Mütevâtirin, muhaddisler tarafından ıstılâhî anlamda kullanılmadığını ve Hatîb el-Bağdâdî'nin bu kavramı zikrettiğini söylemiştir. Ona göre muhaddislerin mütevâtir kavramını kullanmamalarının sebebi mütevâtirin hadis ilminin konusu olmaması ve rivayetler arasında bunların yok denecek kadar az olmasıdır. Çünkü mütevâtir doğrulukları hususunda kesin bilginin oluştuğu râvîlerin kendileri gibi râvîlerden naklettikleri rivayettir. Bu şartın isnâdın başından sonuna değin korunması gerekir. Senedde yer alan bütün râvîlerin doğru söylediğine dair zarûrî ilmin ortaya çıkması da zorunludur. Bu bakımdan mütevâtirin tanımına uygun hadis tespit etmek oldukça yorucu ve zordur.⁴⁵ Süyûtî ise usûlcülerin mütevâtiri lafzî ve manevî olmak üzere ikiye ayırdıklarına dikkat çekmiştir.⁴⁶ Realite bu şekildeyken muhaddislerden medâr ve mütevâtir kavramlarını ilişkilendirmelerini beklemek doğru değildir. Zira gerek kavram gerekse taksim olarak açıkça mütevâtirin hadis usûlüne sonradan girdiği ve onun temel konusu olmadığı ifade edilmektedir. Literatürün bu kadar geç bir tarihte Süyûtî'yle görülmeye başlaması da bu durumu desteklemektedir. Öte taraftan Juynboll'un mütevâtir için verdiği örnekleri Hâkim, İbnü's-Salâh, Nevevî (ö. 676/1277) ve daha birçok muhaddis meşhûr hadis kapsamında zikretmişlerdir.⁴⁷ Juynboll'un mütevâtir kavramını meşhûr hadislerle karıştırarak ele alması hadis ilmindeki bu iki önemli kavramın mahiyetini yerli yerine oturtmadığını ve kavramlar arasında metodolojik bir ayırım yapamadığını göstermektedir.⁴⁸

Juynboll'a göre hadis müdevvinlerinin aynı hadise ait üretilen çok sayıdaki rivayet zincirini bir araya getirme çabalarına rağmen gerçek anlamda mütevâtir hadis yoktur. Bu açıdan mütevâtir olsun veya olmasın hadis literatüründeki hiçbir hadis isnâdı başından sonuna kadar her tabakada üç, dört, beş veya daha fazla râvî ile desteklenen orijinal bir lafza sahip değildir. Müslüman hadis araştırmacıları 9./15. yüzyılda mütevâtir teriminin kullanılmaya başlanmasıyla birlikte belirli hadislerin isnâd zincirleri için nihaî bir tashîh kriteri bulduklarını düşünmüşlerdir. Ancak bu kavramın tanımı alalacele ve gelişi güzel yapılmış son şekli de belirsizlikten kurtulamamıştır. Bununla birlikte kavram İbn Hacer'le (ö.

⁴⁵ İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-hadis*, thk. Nüreddîn İtr (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1406/1986), 267-269.

⁴⁶ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî (Riyâd: Mektebetü'l-Kevser, 1415), 2/631.

⁴⁷ Hâkim, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadis*, 304-305; İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, 265; Muhyiddin b. Şeref en-Nevevî, *İrşâdü tullâbi'l-hakâik*, thk. Abdülbârî Fethullâh es-Selefi (Medine: Mektebetü'l-İmân, 1407/1987), 2/538-539; Ebû'l-Hasan et-Tebrizî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadis* (Ammân: Dâru'l-Eseriyye, 1469/2008), 283.

⁴⁸ Juynboll *Encyclopaedia of Islam*'da *maşhûr* kavramını tek cümleyle yazmıştır. Nüreddîn İtr'in *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-hadisîyye* isimli eserinden hareketle meşhûru en az üç farklı isnâd üzerinden nakledilen ve iyi bilinen bir hadisi ifade etmek için kullanılan bir kavram olarak tanımlamıştır. G.H.A. Juynboll, "Maşhûr", *Encyclopaedia of Islam Second Edition* (Leiden: Brill, 1991), 6/717.

852/1449) netliğe kavuşabilmiştir.⁴⁹ Juynboll'un, İbn Hacer'in tevâtür tanımını netleştirdiği iddiası tartışmaya açıktır. Zira onun mütevâtir tanımı şârihler tarafından pek çok yönden eleştirilmiştir.⁵⁰ Bu, tevâtür kavramının hala teorik ve tartışmaya açık olduğunu ve Hadis ilmi içerisinde metodolojik olarak hala netleşmediğini göstermektedir. Sonuç olarak onun erken dönem hadis edebiyatını mütevâtir kriteri üzerinden değerlendirmesi, bu bağlamda tartışmalara konu etmesi ve buna dayalı hükümler vermesi kaynaklardaki verilerle örtüşmemektedir. Erken dönem muhaddislerin mütevâtir kriteriyle derlemedikleri rivayetleri bu statüde değerlendirmek ve genel hükümler çıkarmak, anakronik bir hatadır. Bu tür bir yaklaşım hem tarihsel hem de metodolojik açıdan problem teşkil etmektedir.

2.2.2. Sahîh

Juynboll, sahîh hadis teriminin isnâd eleştirisinin başlamasıyla birlikte eş zamanlı kullanılmaya başlamadığını belirtir. Zira hadis usûlü üzerine ilk sistematik çalışmayı yazan Râmihürmüzî'nin bu terimi henüz tanımlamadığı görülmektedir. Orta çağ ve modern dönem müslüman hadis uzmanları tarafından sahîh, bir peygamber hadisini veya bu hadislerin toplandığı koleksiyonu tanımlamak veya nitelendirmek için kullanılmıştır. Sahîh hadis, en genel anlamıyla, güvenilir ve sağlam bir isnâd ile rivayet edilmiş olan hadis şeklinde tanımlanır. Bu isnâd Hz. Peygamber'e kadar kesintisiz bir şekilde uzanan bir râvî zincirini göstermeli, bu zincirdeki her râvî âdil ve zabt sahibi olmalı ve râvîlerin birbirlerine mülâkî oldukları bilinmelidir. İki râvî arasındaki kişisel bir buluşma doğrudan kaydedilmediğinde, bu râvîlerin ömürleri bir hoca-öğrenci ilişkisi veya en azından bir aktarımın mümkün olabileceği kadar örtüşmelidir. Ayrıca hadis şaz ve muallal olmamalıdır.⁵¹ Pek çok farklı isnâd zinciri erken dönem hadis âlimleriyle 'en sahîh rivayet' olma vasfını almıştır; ancak hiçbir Buhârî'nin (ö. 256/870) favori isnâd zincirinden daha meşhûr değildir.⁵² İbn Hacer'in *Lisânü'l-Mizân*'ında sıkça rastlandığı gibi bu zincir aynı zamanda sayısız şüpheli hadisi desteklemek için de kullanılmıştır.⁵³

Juynboll'un sahîh hadislerin tarihçesi ve tanımı hakkında verdiği bilgilerde üç husus görülür. Birincisi sahîh hadisin Râmihürmüzî'ye kadar tanımlanmadığını ima eden iddiasıdır. İkincisi sahîh hadisin tanımı, üçüncüsü sahîh isnâd zinciridir. Birinci iddiası hatalıdır. Isnâd, hadisin sahîhini sakıminden ayırmak için âlimler tarafından geliştirilmiştir. Onlarda sahîh algısı olmasaydı isnâd diye bir sisteme ihtiyaç duymazlardı. Sahîh kavramının

⁴⁹ Juynboll, "(Re)Appraisal of Some Technical Terms in Hadîth Science", 329-330, 343-344. İbn Hacer mütevâtir için dört şart belirlemiştir. bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker*, thk. Nüreddin İtr (Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ, 1432/2011), 37-39.

⁵⁰ İbrahim Gökçe, *Muhaddisler ile Hanefilerin Hadis İstîlâhları Ekseninde Karşılaştırılması* (Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 66-77.

⁵¹ bk. İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 11-12; Muhyiddin b. Şeref en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr*, thk. Muhammed Osman el-Huşî (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405/1985), 25; Ebû'l-Fidâ' İbn Kesîr, *İhtisârü ulûmi'l-hadîs*, thk. Mâhir Yasîn el-Fahl (Riyâd: Dâru'l-Meymân, 1434/2013), 96; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/61-62.

⁵² bk. İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 15-16; Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr*, 25; İbn Kesîr, *İhtisârü ulûmi'l-hadîs*, 97-98.

⁵³ G.H.A. Juynboll, "Şâlih", *Encyclopaedia of Islam Second Edition* (Leiden: Brill, 1995), 8/835-836; G.H.A. Juynboll, *Encyclopaedia of Canonical Hadîth* (Leiden/Boston: Brill, 2007), xxiii-xxv.

Râmhürmüzî'nin *el-Muhaddisü'l-fâsil* adlı eserinde tanımlanmaması bu kavramın olmadığı ve muhaddislerin sahîh hadise ilişkin kriterler ortaya koymadıkları anlamına gelmez.⁵⁴ Zira Şâfiî'nin sahîh hadis için oldukça önemli kriterler ortaya koyduğu bilinmektedir.⁵⁵ Cerh ve ta'dîl âlimlerinin ifadelerinde de sahîh hadis kavramı geçmiştir. Nuaym b. Hammâd (ö. 228/843), Abdurrahmân b. Mehdî'ye (ö. 198/813-14) hadislerin sahîhini sakîminden nasıl ayırdığını sormuş o da tabîbin mecnûnu tanıdığı gibi cevabını vermiştir. Abdullâh b. el-Mübârek hadisin sahîhini sakîminden ayırmak amacıyla çalışmak gerektiğini söylemiştir. Behlûl b. Râşid (ö. 183/799) sahîh olanı sakîmden ayırt etme hususunda Mâlik b. Enes kadar âlim birisini tanımadığını açıklamıştır.⁵⁶

Bunların ötesinde sahîh literatürü söz konusudur. Râmhürmüzî'den önce gelen pek çok muhaddisin eser isimlerinde sahîh ifadesi geçmiştir.⁵⁷ Juynboll buna rağmen Râmhürmüzî'yi dikkate alarak böyle bir varsayımda bulmaktadır. İkinci iddiasında da yeterli malumat sunmaz. Burada sadece İbnü's-Salâh'ın tanımıyla yetinmiştir. Dolayısıyla Juynboll'un yeterince kaynaklara başvurmadığı çıkarımını yapmak mümkündür. Son olarak sahîh isnâd zinciridir. Juynboll, bu zincirin neden bu kadar önemli olduğuna ve hangi meçhûl hadisleri desteklemek için kullanıldığına ilişkin açıklama yapmaz. Bu kapsamda özensiz tutum sergilediği, örneklendirmeye ihtiyaç olan hususlara açıklık getirmediği ayrıca iddialarını delillerle desteklemediği söylenebilir.

2.2.3. Merfû, Mevkûf, Mürsel, Muttasıl ve Munkatı'

Juynboll, merfû kavramının 'yükseltilmiş' anlamına gelen edilgen bir isim olduğunu belirtir. Buna göre bir hadisin isnâdı Hz. Peygamber'e kadar götürüldüğünde merfû olarak isimlendirilir. Merfû hadislerin ortaya çıkışı isnâdın teşekkülünden sonra gerçekleşmiştir. İlk döneme ait isnâdlar genellikle sadece tek bir ismi içeriyordu. Bu isim çoğunlukla hukukî veya ritüel konularda uzman olarak bilinen bir şahsiyete, bir sahâbîye ya da daha sonraki nesilden birine aitti. Ancak isnâdların hatalı kullanımı ve/veya yaygın uydurulması nedeniyle isnâdlar değerlendirmeye tabi tutuldu ve bu da sistemli isnâd tenkidi ile sonuçlandı. Tedavüle girmesi istenilen bir haber için yalnızca mevkûf veya mürsel isnâdlar sunmak artık yeterli değildi. Hz. Peygamber hakkında haber veren bir sahâbîyle biten isnâd talebi ortaya çıktı. Şâfiî'nin döneminden itibaren merfû olmayan hadislerle hadis müdevvinlerinin

⁵⁴ Râmhürmüzî hadis ilmine ve râvîlerine yönelik eleştirilerin artması ve bu eleştirilerin yersiz olduğunu düşünmesi nedeniyle bu eseri kaleme almıştır. Geniş bk. el-Hasen b. Abdurrahmân er-Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*, thk. M. Accâc el-Hatîb (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1404/1984), 159-162.

⁵⁵ bk. Şâfiî, *er-Risâle*, 370-371.

⁵⁶ Abdurrahmân b. Ahmed İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, thk. Nüreddin İtr (Dımaşk, Dâru'l-Mellâh, 1398/1978), 1/199; Ebû Abdillâh ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1982), 8/95, 403.

⁵⁷ Abdülfettah Ebû Gudde, *Tahkiku isme'î's-sahîhayn ve ismi Câmi'i't-Tirmizî* (Halep: Mektebu'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1414/1993).

ilgisi giderek azalmıştır. Hadis âlimleri Şâfiî'yi merfû isnâdların otoritesini diğer isnâd türlerinden daha fazla vurgulayan ilk kişi olarak kabul etmişlerdir. Bu durum, Batı'daki çalışmalarda özellikle de Schacht'ın çalışmalarında dikkat çekici bir biçimde ifade edilmiştir.⁵⁸

Juynboll'a göre bir isnâd zincirinin merfû olarak nitelenmesi, onun aynı zamanda eleştirinin ötesinde olduğu anlamına gelmez. Eleştirilmez kabul edilebilmek için isnâdın başlangıcından Hz. Peygamber'e kadar kesintisiz bir isnâd zinciriyle gelmesi ve aynı zamanda o isnâddaki her râvînin birbirinden aktardığına inanılması gerekir. Bu şekilde olan bir isnâd için muttasıl terimi kullanılmıştır. Güvenilir kabul edilen bir isnâdın hem merfû hem de muttasıl olması gerekmektedir. Her iki terimin bir araya gelmesiyle de müsned kavramı tedavüle girmiştir. Merfû isnâdların prestijinin yavaş yavaş artmasıyla özellikle de Şâfiî'nin bu konudaki ısrarından sonra birçok râvî, isnâdları merfû seviyesine yükseltme alışkanlığı edinmiştir. Bu kişiler 'raffâun' olarak isimlendirilmiştir. Onlar bunu ya mürsel isnâdlara bir sahâbînin adını ekleyerek ya da mevkûf bir isnadda yer alan kişiyi peygamber ile değiştirerek yapmışlardır. Ayrıca sahâbîlerin "Peygamber zamanında şunu şunu yapardık/derdik" şeklindeki rivayetleri zâhirî itibarıyla mevkûf olarak kabul edilirken, anlam açısından merfû görülmüştür.⁵⁹ Çünkü bunlar Hz. Peygamber'in dolaylı onayını/takrîrini ima etmekteydi.⁶⁰

Juynboll mürselin ise başlangıçta isnâdda meydana gelen bir kopukluk olarak tanımlandığını söyler. Ancak bu tanım sonraları "Hz. Peygamber ile tâbiîn arasında sahâbînin düştüğü isnâddır" şeklindeki daha spesifik bir tanımla değiştirilmiştir. Eski tanım munkatî teriminin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ortaçağ muhaddisleri her munkatî isnâdın mürsel olmadığını ancak her mürsel isnâdın munkatî olduğu sonucuna vararak karışıklığı çözmüşlerdir. Sahâbede sonlanan dolayısıyla Hz. Peygamber'in adının geçmediği isnâdla yakından ilişkili olan terim mevkûf olarak adlandırılmıştır.⁶¹ Tâbiîn tabakasında kopukluk olan ve Hz. Peygamber'in veya sahâbînin isminin zikredilmediği isnâda ise maktû ismi verilmiştir.⁶² Son olarak, terimler açısından bir çelişki izlenimi verse de sahâbî mürseli olarak nitelendirilen rivayetler de söz konusu olmuştur. Bu kavram bir sahâbînin Hz. Peygamber ile ilgili şahit olmadığı bir olayı anlatması anlamına gelmektedir. Örneğin, Hz. Peygamber'in ilk

⁵⁸ G.H.A. Juynboll, "Raf", *Encyclopaedia of Islam Second Edition* (Leiden: Brill, 1995), 8/384. bk. Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: The Clarendon Press, 1979), 11-20.

⁵⁹ bk. Hâkim, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs*, 148, 149, 156; Bağdâdî, *el-Câmi'*, 2/291-292; İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 48-50.

⁶⁰ Juynboll, "Raf", 8/384-385.

⁶¹ bk. Ebû'l-Feth Takıyyüddîn İbn Dakîkul'îd, *el-İktirâh fî beyâni'l-istilâh* (Beyrût: Şeriketü Dâri'l-Meşârîf, 1427/2006), 16; Ebû Abdillâh ez-Zehebî, *el-Mûkiza fî ilmi mustalahi'l-hadîs* (Halep: Mektebu'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1412), 41.

⁶² bk. Hâkim, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs*, 145-146; İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 47; Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrâhîm İbn Cemâa, *el-Menhelü'r-revî*, thk. Muhyiddîn Ramazân (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1406), 42; Ebû Muhammed Şerefüddin et-Tîbî, *el-Hulâsa fî usûli'l-hadîs* (Kâhire: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1430/2009), 71; İbn Kesîr, *İhtisârü ulûmi'l-hadîs*, 131; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/218.

vahyi aldığı anı Hz. Âişe'nin anlatması gibi.⁶³ Mürselin hâlâ orijinal anlamını taşıdığı bir metin Müslim'in eserinin mukaddimesinde yer almıştır.⁶⁴

Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinde her iki terimin hala ayırım yapılmaksızın kullanıldığı bir bölüm bulunmaktadır. Öte taraftan büyük bir tâbiînin mürsellerinin hukukî tartışmalarda bir delil oluşturup oluşturmadığı konusu tartışılmıştır. Sonunda meseleyi çözen yine Şâfiî olmuştur. Ona göre bahsi geçen rivayetler kesintisiz ve sağlam bir isnâd tarafından desteklenmedikçe ve az ya da çok aynı manayı taşıyan Hz. Peygamber'in bir sözünü doğrulanmadıkça geçerli değildir.⁶⁵ Buna rağmen 2./8. yüzyıl boyunca ortaya çıkan hukukî görüşlerin bir kısmı konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber'den duyduğu bildirilen bir sahâbînin adının eklenmesiyle merfû seviyesine çıkarılırken, bir kısmı da tamamen yeniden düzenlenmiş ve Peygamber'e kadar uzanan kurgusal isnâdlarla desteklenmiştir. Böylelikle gerçek nebevî hadise benzeyecek şekilde değiştirilen çok sayıda mürsel rivayetler koleksiyonlara girmiştir.⁶⁶

Juynboll'un bu husustaki görüşlerini pek çok açıdan eleştirmek mümkündür. Birincisi mürsel, mevkûf, merfû, muttasıl ve munkatî' kavramlarının hadislerin geriye doğru gelişim göstermesi sonucunda ortaya çıkan kavramlar olduğu iddiasıdır. Bu görüş isnâdların kurgusal olduğu anlamına gelir. Ancak muhaddisler bu kavramları Hz. Peygamber'in sözünü diğer sözlerden tefrik etmeye dönük olarak oluşturmuşlar ve bunlara belli anlamlar yüklemişlerdir. Böylece bu kavramlarla bir isnâdın sıhhat durumunu tespit etmeye çalışmışlar ve ona göre hüküm vermişlerdir. Bu terimlerin isnâdların kurgusal gelişimi sonucunda ortaya çıktığını iddia etmek, hadis tarihine, hadis usûlünün temel prensiplerine ve muhaddislerin titiz çalışmalarına aykırıdır. Bu iki yaklaşım arasındaki fark hadislerin değerlendirilmesinde temel bir ayırım oluşturmaktadır. İkincisi mevkûf veya mürsel rivayetlerin merfû haline getirilmesi muhaddislerin farkında oldukları şeklindeki imasıdır. Muhaddisler dediği gibi durumun farkında olsalar da bunu tartışmışlar ve belli yöntemler geliştirmişlerdir. Hz. Peygamber'in sözüdür denilen her rivayeti kabul etmemişler, bu konuda râvî ve rivayet araştırması yapmışlardır. Dolayısıyla Juynboll'un muhaddislerin titizliğini hafife alarak rivayetlerin ekseriyetini ref' olgusu ile genellemesi kabul edilemezdir. Son olarak Şâfiî'nin merfû hadis vurgusuyla birlikte müdevvinlerin artık merfû olmayan hadislere iltifat etmedikleri genellemesidir. Söz konusu genellemenin aksine Şâfiî ve sonrası dönemde telif edilen eserlerde merfû rivayetler dışında önemli miktarda mevkûf, maktû ve mürsel rivayetlere de yer verilmiştir. Abdürrezzâk (ö. 211/826-27) ve İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849)

⁶³ bk. Muhyiddin b. Şeref en-Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî* (Kâhire: el-Matba'atu'l-Mısriyye, 1347/1929), 1/30.

⁶⁴ G.H.A. Juynboll, "Mursal", *Encyclopaedia of Islam Second Edition* (Leiden: Brill, 1993), 7/631.

⁶⁵ bk. Şâfiî, *er-Risâle*, 461-465.

⁶⁶ Juynboll, "Mursal", 7/631; Juynboll, *Muslim Tradition Studies*, 42. Juynboll'un mürsel hadis hakkındaki iddiaları için ayrıca bk. G.H.A. Juynboll, "Some Notes on Islam's First Fuqahâ' Distilled from Early Hadîth Literature", *Arabica* 39/3 (Nov. 1992), 287-290. Makalenin Türkçe tercümesi için bk. Rahile Yılmaz, "Erken Dönem Hadîs Literatüründen Hareketle İlk Fukahâ Hakkında Bazı Mülâhazalar (G.H.A. Juynboll)", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 7/1 (Haziran 2009), 121-144.

*Musannef*leri, *Dârimî*'nin *Sünen*'i gibi eserler merfû olmayan rivayetlerin de değerli görül-
düğünü göstermektedir. Bu eserler, Juynboll'un bu husustaki genellemelerini zayıflatmak-
tadır.

2.2.4. Müsned

Juynboll müsned'in isnâdı kopuksuz bir şekilde Hz. Peygamber'e kadar dayanan rivayet için kullanıldığını belirtir. Bazı âlimlerin müsnedleri merfû ile aynı gördüğünden bahseder. Ancak çoğu müslüman hadis âliminin merfûda isnâdın mutlaka kesintisiz olmasını şart koş-
madığını açıklar. Merfû isnâdlarının pratikte muttasıl olması gerekmediğine ilişkin örnek-
lerin İbn Hacer'in *Lisânü'l-Mizân*'da olduğuna işaret eder. Juynboll'a göre müsned teriminin
erken kullanımlarından birini Zührî'nin isnâdı kullanan ilk kişi olduğuna ilişkin bir riva-
yette görmek mümkündür.⁶⁷ Bu muhtemelen isnâdları tutarlı bir şekilde kullanan ilk kişinin
o olduğu anlamına gelir. Müsned ayrıca Hz. Peygamber'e dayanan isnâddaki ilk otoriteye
yani sahâbeye göre düzenlenen bir hadis koleksiyonunu tanımlamak için de kullanılmıştır.
Şu anda mevcut olan matbu en eski müsnedler Ebû Dâvûd et-Tayâlîsî (ö. 204/819), Şâfiî ve
Humeydî (ö. 219/834) tarafından derlenmiştir. En ünlüsü Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'idir.
Bu koleksiyonlar isnâd analizinde vazgeçilmez kaynaklardır.⁶⁸

Juynboll'un aktarımlarından 'müsned' teriminin üç farklı anlamı olduğu anlaşılmakta-
dır. İlk anlamıyla müsned, hadisin kendisidir. İkincisi rivayetlerin derlendiği kitaptır. Üçün-
cüsü ise isnâddır.⁶⁹ Bunlar muhaddislerin de tespit ettiği anlamlardır.⁷⁰ Juynboll bu tespit-
leri temel iddialarında kullanmıştır. Zührî'nin isnâdı sistematik anlamda ilk kullanan kişi
oluşunu isnâdın menşesine ilişkin iddiasını desteklemek için zikretmiştir.⁷¹ Kanonik öncesi
müsned eserleri ise isnâd analizinde müşterek râvîyi tespit etmede bir araç olarak görmüş
ve müşterek râvînin gerçekliğini bu eserler üzerinden değerlendirmiştir.⁷²

2.2.5. Muan'an

Juynboll'a göre muan'an, isnâd zincirinde yer alan râvîler arasında 'haddesenî', 'ahbe-
ranî' veya 'semi'tü' gibi sîgalarla ifade edilen rivayet yöntemlerinin görülmediğini belirt-
mek için kullanılan bir kavramdır. Buna bağlı olarak iki râvî arasında "an" edatının bulun-
duğu isnâdlar, mu'an'an isnâdlar olarak adlandırılır. Mu'an'an teriminin izlerine erken dö-
nemde rastlanmaktadır. İddiaya göre Şu'be 'Fulân an fulân leyse bi-hadis' şeklinde bir ifade
kullanmıştır.⁷³ Ayrıca Şâfiî'nin *er-Risâle* eserinde de bu konuya atıfta bulunulmuştur.⁷⁴
Mu'an'an meselesi Müslim'in *es-Sahîh*'inin giriş bölümünde de ele alınmıştır. Bu girişin

⁶⁷ bk. Ebû'l-Fidâ' İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrût: Mektebetü'l-Maârif, 1410/1990), 9/345.

⁶⁸ G.H.A. Juynboll, "Musnad", *Encyclopaedia of Islam Second Edition* (Leiden: Brill, 1993), 7/705.

⁶⁹ Juynboll, "Musnad", 7/705.

⁷⁰ bk. Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/28.

⁷¹ Juynboll, *Muslim Tradition Studies*, 17-19; Juynboll, "Some Notes on Islam's First Fuqahâ' Distilled from
Early Hadîth Literature", 290-291.

⁷² Juynboll, "Musnad", 7/706.

⁷³ bk. İbn Receb, *Şerhu 'İlelî't-Tirmizî*, 1/362.

⁷⁴ bk. Şâfiî, *er-Risâle*, 378-379.

üçüncü ve son bölümü yalnızca ‘an’ ile tanımlanan bir veya daha fazla halkalı isnâdların kabul edilebilirliğine ilişkin bir tartışmaya ayrılmıştır. Müslim’in ismini vermediği bir muhaddis isnâddaki her bir râvî arasındaki nakil usûlünün güvenilirliğini iddia etmek için sadece ‘an’ kullanımının yeterli olmadığını söylemiştir. Buna karşı Müslim muâsaratla birlikte her iki râvînin de güvenilir olarak bilindiği takdirde ve tedlîs şüphesi olmadığı sürece ‘an’ ile yetinmeyi uygun bulmuştur.⁷⁵ Müslim’in mu‘an‘an isnâdlarına karşı hoşgörülü tutumuyla ilgili argümanı basit ve doğrudandır. Orta çağ müslüman bilginleri Müslim’in ismini vermediği kişiyi ihtiyatlı bir şekilde İbnü'l-Medînî (ö. 234/848-49) ve/veya Buhârî olarak tanımlamışlardır.⁷⁶ Ancak bu durum üç nedenle muhtemel görünmemektedir. İlk olarak, Müslim’in girişindeki metinde sadece bir kişiden bahsedilir. İkincisi, Buhârî’den önce gelen tüm hadis koleksiyonları ile Buhârî’nin *es-Sahîh*’inin kendisi de dahil olmak üzere sonradan derlenen koleksiyonlar mu‘an‘an isnâdlarla doludur. Üçüncüsü, Müslim ve Buhârî gibi koleksiyonerler arasında olabilecek rekabetin, Müslim’in Buhârî’yi ‘sözde uzman’ olarak adlandırdığı büyüklükte olabileceğini kabul etmek zordur. Zira Müslim’in yaşça büyük meslektaşına saygı duyduğunu anlatan rivayetler vardır.⁷⁷ Bununla birlikte Müslim’in girişinde eleştirdiği muhaddisin aslında başka biri olduğunu varsaymak için sağlam nedenler bulunmaktadı. Bu kanıtlar Ebû Alî el-Hüseyn el-Kerâbîsî’yi (ö. 248/862) işaret etmektedir.⁷⁸

Mu‘an‘an isnâdların kabul edilebilirliği konusu hiçbir zaman kesin olarak çözülmüş gibi görünmemiştir; ancak genel olarak hadis âlimlerinin çoğu bunları muttasıl isnâdlarla aynı kategoride değerlendirmiştir. Bununla birlikte bu fenomen geniş kapsamlı ve düzeni altüst edecek derecede şiddetli tartışmalara yol açmamıştır. Günümüze kadar, bu isnâdlar hadis ilmindeki teknik terimleri ele alan kitaplarda ele alınmakta ve Müslim tarafından formüle edilen şartlar yerine getirildiği sürece kabul edilebilir görülmektedir. Bu konuda eğer mu‘an‘an isnâdları reddedenler başarılı olsalardı, İslâm’ın kanonik hadis literatürü aslında elde ettiği hacmin sadece bir kısmına ulaşmış olacaktı. Müslim’in bu konudaki satır araları, onun da bu durumun farkında olduğu izlenimini vermektedir.⁷⁹

Juynboll’un mu‘an‘an isnâda ilişkin verdiği bilgilerde Müslim’in mukaddimesinde zikrettiği hususlar üzerinde yoğunlaştığı görülür. Müslim’in isimsiz olarak belirttiği şahsın hocası Kerâbîsî’nin olabileceğini söyleyerek muhaddislerden farklı düşündüğünün altını çizer. Ayrıca mu‘an‘an isnâdların kabul edilmesinde esnek davranmanın hadislerin çoğalmasına

⁷⁵ bk. Müslim, *Sahîhu Müslim*, “el-Mukaddime”, 1/29-30.

⁷⁶ bk. İbn Receb, *Şerhu ‘İleli’t-Tirmizî*, 365; İbnü’s-Salâh *Ulûmu’l-ḥadîs*, 65-66; İbn Kesîr, *İhtisârü ulûmi’l-ḥadîs*, 148; Süyûtî, *Tedribü’r-râvî*, 1/245-246.

⁷⁷ bk. Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem‘ânî, *Edebü’l-implâ’ ve’l-istimlâ’* (Cidde: Tab‘atu’l-Mahmûdiyye, 1414/1993), 518; Muhyiddin b. Şeref en-Nevevî, *Tehzîbü’l-esmâ ve’l-luğât* (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 1/70; Ebû Abdillâh ez-Zehabî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1403/1983), 12/436; Tâceddin Abdülvehhâb b. Ali es-Sübkî, *Tabakâtü’ş-Şâfi‘iyyeti’l-kübrâ* (Kâhire: Dâru İhyâi’l-Kütübî’l-Arabiyye, 1383/1964), 2/223; İbn Hacer el-Askalânî, *Hedyü’s-sârî* (Riyâd: Fehresetu Mektebeti’l-Melik, 1421/2001), 513.

⁷⁸ G.H.A. Juynboll, “Mu‘an‘an”, *Encyclopaedia of Islam Second Edition* (Leiden: Brill, 1993), 7/260; Juynboll, *Muslim Tradition Studies*, 168.

⁷⁹ Juynboll, “Mu‘an‘an”, 7/260.

kapı araladığını, buradan hareketle kanonik hadis literatürünün genişlediğini ima eder. Müslim'in kastettiği kişinin Buhârî değil de Kerâbisî olduğu tespiti dikkate değerdir. Ancak diğer iddiaları daha çok varsayımlara dayalıdır ve hadis uzmanları arasındaki tenkidi dikkate almamaktadır. Müslim ve diğer önde gelen hadis uzmanlarının mu'an'an isnâdları kabul etme kriterleri, hadis literatürünün genişlemesine katkı sağlamak yerine, bu literatürün güvenilirliğini ve doğruluğunu sağlamaya yönelik olmuştur. Zira onlar râvîlerin güvenilirliği ve karşılaşma olasılığı, tedlîs gibi durumları göz önünde bulundurarak bu konuda dikkatli ve titiz bir yaklaşım benimsemişlerdir. Mu'an'an isnâdlar konusunun eserlerde uzun süre tartışılması da bu ilmi tutumun bir sonucudur. Juynboll'un hadis uzmanlarının bu metodolojik yaklaşımını yeterince dikkate almaması ve genellemelerde bulunması değerlendirmelerinin taraflı olduğunu göstermektedir.

2.2.6. Münker

Juynboll'a göre münker belirli bir tür rivayeti veya bu tür rivayetlerin râvîsini tanımlamak için kullanılan teknik bir terimdir. Terimin tanımı 'bilmemek' ve 'reddetmek' veya 'onaylamamak' gibi anlamları taşıyan 'enkerâ' fiilinin iki anlamına dayanır. Dolayısıyla terim 'bilinmeyen' ve 'itiraz edilebilir' olarak çevrilebilir ve hangi bağlamda kullanılırsa kullanılsın potansiyel olarak çift anlamlılık taşır. Bazı müslüman âlimler bu terimi başka bir yerde tasdik edilmeyen, ancak özü itibarıyla kabul edilebilir olan ve tek bir isnâd zinciri tarafından desteklenen şâz ile eş değer görmüşlerdir. Ancak hadis uzmanlarının çoğunluğu münker terimini olumsuz bir terim olarak görürken, şâz bir rivayetin ise göz ardı edilmemesi gereken olumlu bir şey ifade ettiğini düşünmüşlerdir.⁸⁰ Bu terim ayrıca bir isnâdda bazı şeylerin yanlış olduğunu belirtmek için de kullanılmıştır. İlk dönemlerde yani birinci/yedinci yüzyılın son çeyreğinde isnâdlar henüz pek mevcut değilken hadis uzmanlarının dolaşımdaki bazı rivayetler hakkındaki endişeleri daha çok metinler nedeniyle ortaya çıkmıştır. Hadis münekitlerinin rivayetleri değerlendirmede kullandıkları başlıca isnâd değerlendirmeleri genel olarak daha sonra formüle edilmiştir. Bu açıdan rivayetlerin münker olarak tanımlanması hadis değerlendirmesinin çok erken bir aşamasına dayanmaktadır.⁸¹

Juynboll münkerin tanımının ve ortaya çıkış tarihinin hadis uzmanı Ebû Bekr el-Berdîci'nin (ö. 301/914) "*Münker, bir sahâbî veya tâbîin aracılığıyla aktarılan ve yalnızca bir isnâd zinciri üzerinden bilinen bir rivayettir*" şeklindeki sözüyle uyum içinde olduğunu söyler.⁸² Bir münker rivayeti aktarmakla ithâm edilen veya şüphelenilen râvîlerin itibarlarının zedelenmediğini; ancak tamamen yok sayılmadığını belirtir. Bununla birlikte pek çok iddialarda bulunur. Bir iddiasına göre birçok uzmanın münker terimini kullandığı bazı hadislerin ilk aktarıcılarında biri muhadram bir tâbîin ve muammer olan Kays b. Ebî Hâzîm'dir (ö. 97/715 [?]). Muhtemelen hayalî bir şahıs olan Kays b. Ebî Hâzîm iddia edilen münker rivayetleriyle

⁸⁰ Münker kavramı için geniş bk. İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, 80-82; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/276-281.

⁸¹ G.H.A. Juynboll, "Munkar", *Encyclopaedia of Islam Second Edition* (Leiden, 1993), 7/576.

⁸² bk. İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, 80; Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr*, 41; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/276.

birlikte İsmâil b. Ebî Hâlid (ö. 146/763) tarafından uydurulmuştur. Bazı rivayetleri zaman zaman münker olarak nitelendirilen bir diğer erken dönem tâbîn Şehr b. Havşeb'dir (ö. 100/718 ile 112/730). O, sika râvîler aracılığıyla münker rivayetleri dolaşıma sokmakla suçlanmıştır. Bu da rivayetlerin münker olarak tanımlanmasını sağlayan isnâdlar değil, ana metinler olduğunu kanıtlayan bir durumdur. Bir diğer iddiasına göre ise çok sayıda münker malzemenin yayılması sözde aile isnâdları aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. Bu tür isnâdların en eski örneklerinden biri güvenilir kabul edilen Abdullâh b. Büreyde'ye (ö. 115/733) atfedilen rivayetlerde bulunur. Münker rivayetlere inandırıcılık kazandırmak amacıyla kullanılan tartışmalı bir başka örnek, sahâbî Abdullâh b. Amr'ın torunu Şuayb'a, onun da oğlu Amr'a (ö. 118/736) aktardığı iddia edilen bir sahîfe ile sağlanmıştır. Bu sahîfede birçoğu münker olarak bulunan yaklaşık 170 rivayet, Buhârî hariç kanonik koleksiyonlara girmiştir. Orta çağ hadis eleştirmenlerinin kaydettiği bazı görüşlerden açıkça anlaşıldığı üzere bu rivayetlerin bir kısmı için sorumlu olan Şuayb b. Amr değil, iddia edilen bir talebesi veya muhtemelen o talebenin talebelerinden birisidir.⁸³ Son olarak Juynboll 2./8. yüzyılın ikinci yarısından itibaren münkerin hem isnâd hem de metinle ilgili olan mevzû kelimesiyle hemen hemen eşanlı hale geldiğini belirtir.⁸⁴

Genel olarak Juynboll münker kavramının tanımı, kökeni ve tarihi gelişimi üzerine muhtasar bilgiler sunmaktadır. Ancak burada kavramsal eksiklikler ve detaylandırılması gereken noktalar bulunmaktadır. Tanım ve köken kısmında o, münkerin 'bilinmeyen' ve 'itiraz edilebilir' anlamlarına geldiğini belirtmiş; ancak bu iki anlamın nasıl örtüştüğü veya ayrıldığına dair net bir açıklama yapmamıştır. Daha sonra ise münkerin mevzû ile eşanlı hale geldiğini söylemiştir. Oysa münker terimi erken dönemde çok geniş bir anlam skalasını kapsayacak şekilde kullanılmıştır.⁸⁵ Dolayısıyla verdiği bilgiler münkerin kavramsal kullanımını noktasında eksiktir. Öte taraftan kavramın ortaya çıkış tarihini belirlerken isnâdın menşesine ilişkin iddia ettiği tarihi göz önünde bulundurmaktadır. Bu kapsamda kavramı, tarihi verilerle temellendirmek yerine tarihi verileri kendi iddialarını destekleyecek şekilde sunmaktadır. Bunun dışında varsayımsal odaklı pek çok iddiada bulunmuştur. Münker rivayetlerle ilişkilendirdiği Kays b. Ebî Hâzim'in hayali olduğunu iddia etmesi, aile isnâdlarının münker rivayetlerin yayılmasında aracı olarak kullanıldığını söylemesi ve Amr'ın sahîfesinin manipüle edildiğini ileri sürmesi bu çerçevede zikredilebilir. Juynboll Kays b. Ebî Hâzim'in neye dayanarak hayali olduğunu açıklamaz. Amr'ın sahîfesinde yer alan rivayetlerin çoğunluğunun neden münker olarak değerlendirildiğini ve bu rivayetlerin ne kadarının ve hangi kriterlere göre münker olarak sınıflandırıldığını tartışmaya açmaz. Bu açıdan münker kavramı ile ulaştığı sonuçlar ikna edici değildir.

2.3. Cerh ve Ta'dîl Kavramları

Hadis usûlünün en önemli konularından biri de hiç kuşkusuz cerh ve ta'dîldir. Bu alanda

⁸³ Juynboll burada Amr b. Şuayb'ı hatalı olarak Şuayb b. Amr olarak ifade etmiş olmalıdır.

⁸⁴ Juynboll, "Munkar", 7/576.

⁸⁵ Melîbârî, *Nazarât cedide fi ulûmi'l-hadîs*, 32, 200-210.

kullanılan ıstılâhların çokluğu ve anlamlarının tespiti son derece önem arz etmektedir. Juynboll da bu konuyu ele almış ve bazı cerh ve ta'dîl kavramlarını tanımlamaya çalışmıştır.

2.3.1. Tedlîs

Juynboll'a göre tedlîs, rivayetlerin sıhhatini garanti eden isnâd üzerinde ravilerin yaptıkları hileleri belirten genel bir terimdir. Hadis bağlamında kullanılan bu terim, aldatma fiilinin orijinal anlamından doğmuştur. Tedlîs yalana göre daha az sakıncalı olarak görülmüştür. Erken dönem hadis kaynaklarında tedlîsin, tâbiîn râvîler arasında bile başvurulduğuna dikkat çekilmiştir. Bunlar arasında Hasan-ı Basrî ve Katâde b. Diâme (öl. 117/735) gibi birçok isim sayılmıştır. Aslında hicretten sonraki ilk iki buçuk yüzyıl boyunca, tedlîs birçok râvî tarafından değişen derecelerde aldatmaca şeklinde uygulanmıştır. Ancak kaydedilen vakaların çokluğuna bakıldığında tespit edilmekten neredeyse hiçbiri kurtulamamış görünmektedir.⁸⁶

Böylece Juynboll muhaddislerin bu tür aldatmacaları tespit etme ve hadislerin güvenilirliğini sağlama çabalarını ima etmektedir. Ancak tedlîsin açıkça yalana göre daha az sakıncalı olarak görüldüğü iddiası bazı muhaddislerin usûlî tavırlarını yansıtmamaktadır. Zira bu konuda erken dönemde Şu'be b. el-Haccâc ve Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın (ö. 198/813) titiz davrandıkları bilinmektedir. Şu'be'nin bu konuda "*Benim için, zina yapmak tedlîs yapmaktan daha sevimsidir*", "*Hadiste tedlîs, zinadan daha şiddetlidir*", "*Tedlîs yalanın kardeşidir*" ve "*Bana göre gökyüzünden yüz üstü yere düşmek, tedlîs yapmaktan daha iyidir*" dediği rivayet edilmektedir.⁸⁷ Şâfiî'den de tedlîsi yalanın kardeşi olarak nitelendirdiği nakledilmektedir.⁸⁸ Şu'be ve Şâfiî'nin tedlîsi yalanın kardeşi olarak nitelendirmeleri bu konuda ne kadar hassas olduklarını göstermektedir.

Juynboll tedlîsi kavramsal olarak bu şekilde anlamlandırdıktan sonra tarihçesine ilişkin bilgiler verir. Buna göre tedlîsi kullanan ilk muhaddisin ismi kayıtlarda geçmemektedir. Bununla beraber müdellis ithâmı hicri I. asır râvîlerine, muhtemelen çağdaşları veya hemen sonraki dönem âlimleri tarafından isnâd edilmiştir. Râmhürmüzî'nin *el-Muhaddisü'l-fâsil*'inde bu terimi ilk kullanan kişinin kim olduğu konusunda bir işaret yoktur. Ancak bu kavramı ilk dönem kaynaklarda en iyi Hâkim en-Nisâbü'rî ele almıştır. O, çeşitli tedlîs yöntemlerini kategorize eden ilk hadis âlimidir. Rezâlet/züll, aldatma, hile, sahtekarlık ve yalancılıkla ilişkilendirilen tedlîsi Hâkim altı kısımda ele almıştır. Bunların tümü aslında isnâdları olduğundan daha güvenilir göstermek adına isnâdlarla oynama anlamındadır. Hâkim tedlîs lekesiyle lekelenmeyecek son derece seçkin birçok ilk dönem muhaddisi temize çıkarmaya yönelik de bir çaba göstermektedir. Hâkim'in biraz daha yaşça büyük çağdaşı olan Dârekutnî'nin (ö. 385/995) de benzer olarak kararsız bir tavır sergilediğine ilişkin

⁸⁶ G.H.A. Juynboll, "Tadlîs", *Encyclopaedia of Islam Second Edition* (Leiden: Brill, 2000), 10/77-78. Tedlîs kavramı için bk. Kızılkaya Yılmaz-Sekmen, "G.H.A. Juynboll'un Ricâl Literatürüne Dair Temel İddiaları ve Tahlili", 176-178.

⁸⁷ Ebû Abdillâh Bedrüddîn ez-Zerkeşî, *en-Nüket 'alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*, thk. Zeynelâbidin b. Muhammed b. Belâferîc (Riyâd: Edvâü's-Selef, 1419/1998), 2/81.

⁸⁸ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, 73-74.

rivayetler söz konusudur. Bir rivayette Dârekutnî, İbn Cüreyc'in (ö. 150/767) mecrûh râvîlerden tahammül ettiği hadislerde tedlîs yaptığını söylemiştir. Bu sebeple onun tedlîslerinden kaçınılması gerektiği uyarısında bulunmuştur. Oysa bu tavrı Dârekutnî sika râvîlerden tedlîs yaptığı gerekçesiyle İbn Uyeyne'ye karşı göstermemiştir.⁸⁹ Öte yandan Kerâbîsî (ö. 248/862) ve onu takip eden Ebû'l-Kâsım el-Belhî (ö. 319/931) bu kavramı açıkça küçük düşürücü bir anlamla ifade etmişlerdir. Aynı yaklaşım başka muasırlarda da görülmektedir.⁹⁰

Özetle Juynboll muhaddisler tarafından yalanın/kizbin tedlîs kavramıyla yumuşatıldığını ve böylece bazı yalancı ve uydurma hadislerin daha kabul edilebilir hale sokulduğunu söylemeye çalışmıştır. Ancak durum muhaddisler nezdinde onun ima ettiği gibi değildir. Muhaddisler tedlîsi râvîlerin güvenilirliğine ve yaptıkları tedlîsin niteliğine göre farklı değerlendirmişlerdir. Hâkim'in tasnifteki malumatları buna yöneliktir. Dârekutnî'nin İbn Cüreyc hakkındaki ifadeleri bu ilmî yaklaşımın bir sonucudur. Dolayısıyla burada yalanı yumuşatma çabası değil, aksine duruma göre değişen hususlar etkin olmuştur.

2.3.2. Sâlih

Juynboll genellikle 'dürüst', 'erdemli', 'bozulmamış' anlamlarına gelen sâlihin hadis tenkidinde kullanılan bir terim olduğunu söyler. Buna göre bu terim, genellikle dürüst davranışlarıyla övülse de Hz. Peygamber'e atfedilen bir veya daha fazla hadisi dolaşıma soktuğu bilinen râvîleri ifade etmek için zikredilir. Bu tür hadislerin içerikleri ve bunların altında yatan anlamlar tanınmış mucitlerini vaddâ' veya kezzâb yerine sâlih olarak tanımlamaya olanak tanır. Sâlih veya süveylih olarak etiketlenen râvîler, zararsız oldukları ve müminler arasında fitne ve karışıklığa yol açmadıkları sürece genel olarak belirli hadislerden sorumlu tutulan kişiler olmuşlardır. Nadiren de olsa aynı zamanda kizb yani 'yalan söyleme' ile suçlanmışlardır. Bu suçlama helâl ve harâm gibi tartışmalı konularla ilgili rivayetleri veya abartma nedeniyle gülünç bulunan veya başka şekilde itiraz edilen diğer rivayetleri uydurdıkları için yapılmıştır. Bunun sonucunda râvîler 'kezzâb' sıfatıyla adlandırılmıştır.⁹¹ Râvî değerlendirmelerinde kezzâb veya vaddâ' gibi cerheden ifadelerden ziyade sâlih, sadûk, süveylih, hâfız gibi hafifletici ifadelerin kullanılması hadislerin tergîb ve terhîb altında hadis kaynaklarına girmelerine imkan tanımıştır. Bir tercemede sâlih teriminin geçmesi tarif edilen kişinin her zaman yalancı olduğu anlamına gelmemektedir. Sâlih terimi özellikle 'metrûk', 'kezzâb', 'müdelles', 'la yuhteccu bihî' ifadeleriyle birlikte kullanıldığında sadece 'dindar' anlamını taşımamaktadır. Aynı zamanda Hz. Peygamber hakkında uydurulmuş hikayeler yayan, görünüşte saf veya safdilli bir kişiyi de ifade edebilmektedir. Abdurrahmân b. Mehdî'ye (ö. 198/814) atfedilen rivayetlerde olduğu gibi birçok râvî ilk bakışta birbiriyeye

⁸⁹ bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-tehzîb* (Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâm, 1414/1993), 6/405.

⁹⁰ Juynboll, "Tadlis", 10/77-78; Juynboll, *Muslim Tradition Studies*, 179-181.

⁹¹ G.H.A. Juynboll, "Şâlih", *Encyclopaedia of Islam Second Edition* (Leiden: Brill, 1995), 8/982. Sâlih kavramı için bk. Kızılkaya Yılmaz-Sekmen, "G.H.A. Juynboll'un Ricâl Literatürüne Dair Temel İddiaları ve Tahlili", 178-179.

çelişen sıfatlar aracılığıyla değerlendirilmiştir. Abdurrahmân b. Mehdî bir râvînin hadislerini ‘...fihî da’fun ve huve racülün sadûkun...’ olarak tanımlamıştır.⁹² Isnâd tenkitçisi olan Ya’kûb b. Şeybe (ö. 262/875) ise bir râvîyi “sâlih sadûk sika daif cidden” şeklinde nitelendirmiştir.⁹³ Bu tür görünüşte çelişkili niteliklerin örnekleri çoktur. Bu durum sâlih ve onun yakın-eş anlamlısı olan sâdik kelimesinin zayıf ve sika gibi terimlerle kombine edilebileceğini açıkça göstermektedir. “Güvenilir kişi” anlamına gelen sâlih ve sadûk gibi terimler yüzeysel olarak ele alınmamalıdır. Çünkü çoğu zaman râvî hakkındaki cehaleti ifade eden belirsiz bir kavram olarak da kullanılmaktadır.⁹⁴

İbn Hibbân’ın (ö. 354/965) *Kitâbu’s-sikât*’ında olduğu gibi çok ciltli sikât koleksiyonlarında bu şekilde nitelendirilen sayısız râvî meçhûl olarak nitelendirilmiştir. Sâlih olarak tavsif edilen râvîler çeşitli gözlemler aracılığıyla çoğunlukla aşırı dindar olarak tanımlanmıştır. Onların dindar davranışları ve aktardıkları sâlih materyallerin genel olarak hoş ve eğitici içerikleri onlara sâlih niteliğini kazandırmıştır. Sâlih olarak nitelendirilen hadislerin içeriği mevzû yani ‘uydurulmuş’, ‘sahte’ olmaktan ziyade tergîb ve terhîb, mevâiz ve rikâk veya rekâik kategorilerine giren başlıklar altında özetlenebilir. Bu tür hadis kategorileri kıyamet günü, cennet ve cehenneme dair açıklamalarla doludur. Sâlih hadislere sahip râvîlerin kabul edilebilirliği, erken dönem hadis uzmanları arasında değişmektedir. Mâlik b. Enes (ö. 179/795) onlardan hiçbir yarar görmediğini ifade etmiştir; dolayısıyla onun *Muvatta*’ adlı eseri bunlardan nispeten az etkilenmiştir. Ancak Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’i ve ayrıca *Küttüb-i Sitte*’de sâlih hadisler oldukça fazla bulunmakta özellikle de zühd, fiten, rikâk, cennet ve cehennemin sıfatları, âdâb gibi başlıklar altında yer almaktadır. Sâlih ve zâhid kategorileri Hz. Peygamber’e isnâd edilen muazzam miktarda hadisten sorumlu tutulabilecek çok sayıda râvîyi içeriyor olabilir. Muhaddisler söz konusu râvîlerin tedavüle çıkardıkları hadislerin tamamen farkındaydılar. Yahyâ b. Saîd el-Kattân “*Hadis konusunda sâlih olarak görünen kişilerden daha çok yalan söyleyenini görmedim*”, Ebû’z-Zinâd (ö. 133/751) “*Medine’de yüzlerce şeyh tanıdım, hepsi de güvenilir kişilerdi; ancak onların hadisleri kendi haline bırakılmalıdır*” demişlerdir. Süfyân es-Sevrî, Kelbî’den (ö. 146/763) rivayetler aktarırken “*Onun doğrusunu yalanından ayırırım*” demiştir. Buna rağmen bu râvîler kısa zamanda popülerlik kazanmıştır. Öyle ki zaman içerisinde onların rivayet ettiği ahlâkî içerikli hadislerden müteşekkil olan eserler tedavüle çıkarılmıştır.⁹⁵

Sâlih hadislerin bu kitaplarda nakledilmesi nispeten kendisinin işaret ettiği gibi muhadislerin tergîb ve terhîb hususunda biraz daha esnek davranmalarından ileri gelir. Ancak söz konusu husus, muhadislerin mutlak olarak bu tür hadislerin sıhhatini onayladıkları veya sıhhat durumlarına ilişkin uyarılarda bulunmadıkları anlamına gelmemektedir. Juynboll sâlih teriminin kullanımı ve bu terimle tanımlanan râvîlerin özellikleri, eleştirileri ve kabul edilebilirliği hakkında bilgi verirken ağırlıklı olarak terimin cerh yönüne değinmiştir.

⁹² bk. Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi’r-rivâye*, 22.

⁹³ bk. İbn Hacer, *Tehzîbu’t-tehzîb*, 3/248.

⁹⁴ Juynboll, “Şâlih”, 8/982-983; Juynboll, *Muslim Tradition Studies*, 186-187.

⁹⁵ Juynboll, “Şâlih”, 8/983; Juynboll, *Muslim Tradition Studies*, 188-189.

Bu bakımdan sâlih teriminin ta'dîl yönünü ihmal etmiştir. Oysaki salîh kavramı râvînin genel dindarlığı, meçhûl ve zayıf oluşu dışında hadis rivayeti açısından güvenilirliği belirtmek için de kullanılmıştır. Bazı râvîler 'sadûkun sâlihun', 'sâlihun lâ be'se bihî', 'sâlihun mahal-luhu's-sıdk', 'sâlihu vasatun' gibi ta'dîle işaret eden ifadelerle nitelendirilmiştir.⁹⁶ Buna ek olarak hadis usûlünde bu terim ta'dîlin bir derecesi olarak konumlandırılmıştır.⁹⁷ Bu durum sâlih ile ilişkilendirilen sâdûk kavramı için de söz konusudur. Sâdûk sözcüğünü Yahyâ b. Maîn, Osman b. Ebî Şeybe (ö. 239/853), Ahmed b. Hanbel, Ebû Saîd Abdurrahmân b. İbrâhîm (ö. 245/859), İbn Nümeyr (ö. 234/849)⁹⁸ gibi hadis münekkitleri sika, mutkîn, sâhihu'l-hadîsle; Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890) ise sebt ve imâm kavramlarıyla beraber kullanmışlardır.⁹⁹ Ebû Zür'a er-Râzî (ö. 264/878) sâdûk lafzıyla tavsif ettiği el-Leys b. Sa'd'ın (ö. 175/791) hadisiyle ihticâc edilebileceğine işaret etmiştir.¹⁰⁰ Juynboll'un bu hususlardan bahsetmemesi kavrama cerh odaklı yaklaştığını ve bu yönde malumat toplamaya çalıştığını ortaya koymaktadır.

2.3.3. Sika

Juynboll'a göre sika, bir râvîyi güvenilir olarak nitelendirmek için kullanılan bir sıfattır. Ancak aşırı kullanımından dolayı sika kavramı bu pozitif anlamını zamanla kaybetmiş ve neredeyse anlamsız bir sıfat haline gelmiştir. Tek başına kullanılmadığında terim genellikle ilk bakışta çelişkili şekilde görünmektedir. Tabakât eserleri hem sika hem de zayıf ya da metrûk olarak zikredilen birçok kişinin örnekleriyle doludur. Bu durum, sika olarak tanımladıkları râvînin meziyetleri ve kusurları konusunda ricâl münekkitlerinin genel bilgisizliğini yansıtmaktadır. İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl* ve İbn Hibbân'ın *Kitâbu's-sikât*'ı bu tür koleksiyonların en tanınmışları arasındadır. İbn Hibbân ayrıca *Kitâbu'l-mecrûhîn* adında bir eser telif etmiş ve özel bir bölümde sikalar tarafından nakledilen ancak kabul edilmeyecek çeşitli hadis kategorilerini birbirinden ayırmıştır. Bu kategoriler arasında sürekli olarak basit hatalar yapan, zayıf veya yalancı râvîlerden hadis nakletmeyi alışkanlık haline getiren, râvîleri isimleri yerine künyeleriyle anarak kimliklerini gizleyen ya da tedlîs adı verilen diğer aldatmaca biçimlerine başvuran râvî örnekleri bulunmaktadır. İbn Hibbân, her kategorinin temsilcisi olarak birçok ünlü râvîden bahsetmiş, bu sikalar arasında Süfyan es-Sevrî ve A'meş (ö. 148/765) gibi isimlere de yer vermiştir.¹⁰¹

Juynboll'un ifadelerinden sika kavramının farklı anlamlara geldiği anlaşılmaktadır. Ona göre başlangıçta sika güvenilirliği ifade etmek için pozitif anlamda kullanılmıştır. Fazla kullanımını nedeniyle daha sonra bu pozitif anlamını kaybetmiş ve neredeyse anlamsız bir sıfat

⁹⁶ İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1953), 2/172, 2/281, 6/246, 7/260.

⁹⁷ Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/37; Bağdâdî, *el-Kifâye*, 23; İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, 124-125; Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr*, 52; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/407.

⁹⁸ Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 1/321.

⁹⁹ Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/358.

¹⁰⁰ Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/180.

¹⁰¹ G.H.A. Juynboll, "Thika", *Encyclopaedia of Islam Second Edition* (Leiden: Brill, 2000), 10/446.

haline gelmiştir. Hatta bir dizi terkiple çelişkili görünmüştür. Durum Juynboll'un tam olarak tasvir ettiği gibi değildir. Sika kavramı genel olarak râvînin zabt ve âdil oluşuna işaret etmek için kullanılmıştır. Ancak bu, her sika râvînin tüm rivayetlerinde adâlet ve zabt yönünden kusursuz olduğu, her iki özelliği birlikte veya aynı derecede taşıdığı anlamına gelmemektedir. Zira muhaddislerin sika dediği bir râvî âdil olup ancak zabt yönüyle hatalı görülebilmştir. Nitekim Humeydî, Yahyâ b. Maîn, Ebû Dâvûd, Buhârî, Ebû Hâtim, Fesevî (ö. 277/890) gibi hadis münekkitleri râvîyi sika olarak nitelendirdikten sonra “*Hadisi tenkit edilmiştir*”, “*Rivayetinde problem vardır*”, “*Hata ettiği olmuştur*” ve “*Bazı hataları vardır*” gibi ifadelerle râvîdeki zabt problemlerine dikkat çekmişlerdir.¹⁰² Öte yandan bir râvîyi hem âdil hem de zabt yönüyle kuvvetli bulduklarında onu ‘sikatün sikatün’, ‘sikatün sebtün’, ‘sikatün hüccetün’, ‘sikatün hüccetün sebtün’, ‘sikatün hâfîzun’, ‘sikatün mutkînün’, ‘sikatün sâdûkun’ gibi terkiplerle tavsif etmişlerdir.¹⁰³

Juynboll'un sika teriminin çelişkili kullanıldığına ilişkin iddiası, aslında muhaddislerin râvîler arasındaki gerek zabt gerekse adalet bakımından farklı güvenilirlik seviyelerini belirtme çabalarından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bu, münekkitlerin bilgisizliğinden değil râvîlerin farklı derecelerde bu vasıfları taşımalarından ileri gelir. İbn Hibbân'ın ifadeleri de bu şekilde anlaşılmalıdır. İbn Hibbân zikredilen kavramı râvîlerin çeşitli hata yapma alışkanlıklarına veya kısmî olumsuz özelliklerine işaret etmek için özel bir bağlamda kullanmıştır.¹⁰⁴ Ayrıca söz konusu muhaddislerin ve rivayetlerinin tamamen güvenilir olmadığı imasında bulunmamış sadece bazı rivayetlerinde ihtiyatlı olunması gerektiğine dikkat çekmiştir. Bu değerlendirmeler ışığında, Juynboll'un sika kavramına dair verdiği bilgilerin cerh odaklı olduğunu ve hadis ilmindeki kompleks durumu tam olarak yansıtmadığını söyleyebiliriz.

Sonuç

Juynboll'un *Muslim Tradition* adlı eseri ve *Encyclopaedia of Islam*'da kaleme aldığı ‘mursal’, ‘thiqa’, ‘munkar’, ‘tadlis’, ‘şalih’, ‘musnad’, ‘mu‘an‘an’, ‘raf’, ‘tawatur’, ‘sunna’ ve ‘şahih’ maddeleri bağlamında yaptığımız kavramsal inceleme sonucunda hadis ilminin metodolojisiyle ilgili birçok kritik nokta tespit edilmiştir. Bu tespitleri şu maddelerde özetlemek mümkündür:

1. Juynboll nebevî sünnet kavramını genel olarak isnâdın menşei ve geriye doğru gelişimi gibi temel iddiaları doğrultusunda değerlendirmiştir. Bu bakış açısı kavramın tarihsel süreçte geçirdiği anlamsal değişimleri görmesini engellemiştir. Özellikle Hz. Ömer rivayeti üzerinden yaptığı analiz hem metin hem de tarihsel bağlam açısından sorunludur; çünkü rivayetin nebevî sünnetle hiçbir alakası bulunmamaktadır. Süfyân b. Uyeyne'nin sünnet-i

¹⁰² Yücel, *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, 122.

¹⁰³ İbn Sa'd, *Kitâbu't-tabakâti'l-kebir*, 7/557, 9/290, 302, 356, 358; Ebû Abdillâh ez-Zehabî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963), 1/4.

¹⁰⁴ İbn Hibbân el-Büstî, *Kitâbu'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Silefî (Riyâd: Dâru'l-Sumeyf, 1420/2000), 85-86.

nebevîyyeyi üsve-i hasene ile ilişkilendirmede rol oynadığı ve Dârimî'nin sünnetin hüküm bakımından Kur'ân üzerinde belirleyici olduğu iddiaları da varsayımsaldır. Ahmed b. Hanbel'in üsve-i haseneyi sünnetle ilişkilendirme konusundaki iddialarında da ciddi hatalar mevcuttur ki bunlar tahkîk yoluyla açığa çıkarılmıştır.

2. Hadis, ahbâr, âsâr ve ilim kavramlarını birbirleriyle ilişkili fakat tamamen aynı olmayan kavramlar olarak sunmuştur. Ona göre bu kavramların ortaya çıkışı h. 70'lerden sonra gerçekleşmiş olup içerikleri daha çok dindar selefeye aittir ve Hz. Peygamber'e dayandırılmazdır. Juynboll'un söz konusu değerlendirmeleri hadis ilminin tarihi ve muhaddislerin bu kavramlara yüklediği anlamlarla örtüşmemektedir.

3. Erken dönem muhaddislerin kullanmadıkları mütevâtir kavramını onların topladıkları rivayetlere uygulamaya çalışmış ve bu nedenle anakronik bir hataya düşmüştür. Bununla birlikte muhaddislerin meşhûr hadis kapsamında zikrettikleri hadisleri mütevâtir hadisi örneklemek için kullanmış ve iki kavram arasında metodolojik ayırım yapamamıştır.

4. Sahîh hadis konusunda üç hususa değinmiştir. Bunlar sahîh hadis tanımının Râmihürmüzî'den sonra başladığını ima eden iddiası, sahîh hadisin tanımı ve sahîh isnâd zinciridir. İncelememiz sonucunda onun bu hususlarda verdiği bilgilerin çoğunun özensiz ve yetersiz olduğu görülmüştür.

5. Mürsel, mevkûf, merfû, muttasıl munkatî' ve müsned kavramlarına isnâdın geriye doğru gelişim göstermesi, menşei ve müşterek râvî gibi iddiaları doğrultusunda yaklaşmıştır. Bu yaklaşımlarıyla isnâdların kurgusal olduğunu vurgulamaya çalışmıştır. Ancak muhaddislerin bu kavramları Hz. Peygamber'in sözünü diğerlerinden ayırt etmek amacıyla oluşturduklarını ve bunlara belirli anlamlar yüklediklerini göz ardı etmiştir.

6. Mu'an'an isnâda ilişkin verdiği bilgilerde Müslim'in mukaddimesinde zikrettiği hususlar üzerinde yoğunlaşmıştır. Hadis literatürünün genişlemesini mu'an'an isnâdların esnek bir şekilde kabul edilmesine bağlamıştır. Oysa bu genelleyici tespiti hadis ilminin yapısını ve muhaddislerin bu tür isnâdları değerlendirme sürecindeki titiz çalışmalarını ihmal etmektedir.

7. Münker ile ilgili söylemlerinde de temel iddiaları belirleyici olmuştur. Kavramı tarihi verilerle temellendirmek yerine muhtemel ifadelerle tarihi verileri kendi iddialarını destekleyecek şekilde sunmuştur. Amr b. el-Âs'ın sahîfesinin manipüle edildiği ve kimi râvîlerin hayali olduğu gibi bu hususta ciddi delillerle desteklenmeye ihtiyaç duyan iddiaları söz konusudur.

8. Yalanın tedlîs kavramıyla yumuşatıldığı ve böylece bazı yalancı ve uydurma hadislerin daha kabul edilebilir hale sokulduğunu öne sürmüştür. Ancak mezkûr iddia, muhaddislerin bu konudaki tutumlarıyla örtüşmemektedir.

9. Sâlih terimine cerh odaklı yaklaşmış ve kavramın ta'dîl yönüne girmemiştir.

10. Sika kavramının aşırı kullanımını nedeniyle pozitif anlamdan negatif anlama doğru bir gelişim gösterdiğini iddia etmiştir. Oysaki bu, farklı güvenilirlik seviyelerine sahip râvîler için kullanılan sika kavramının yapısını tam olarak yansıtmamaktadır.

Netice itibariyle, Juynboll'un hadis ilmine yaklaşımları bir yandan yeni bakış açıları sunarken diğer yandan da hadis ilminin tarihi gerçekleri ve metodolojik gelenekleriyle önemli ölçüde uyumsuzluk göstermektedir. Özellikle hadis kavramlarının yeniden yorumlanması açısından gündeme getirdiği tartışmalar metodolojik zayıflıklar içermektedir. Dolayısıyla Juynboll'un iddiaları eleştirel bir gözle değerlendirilmelidir. Aksi takdirde hadis ilminin tarihi ve metodolojik değeri hiç hakketmediği ölçüde zedelenecektir. Bu konuda İslam araştırmacılarının daha derinlikli ve dikkat gerektiren araştırmalar yapmasına ihtiyaç duyulmaktadır.

Kaynakça | References

- Abdullâh b. el-Mübârek. *Kitâbu'z-Zühd*. thk. Habîbürrahmân el-A'zamî. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût, Âdil Mürsid. 50 Cilt. Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1416/1996.
- Askalânî, İbn Hacer. *Hedyü's-sârî*. Riyâd: Fehresetu Mektebeti'l-Melik, 1421/2001.
- Askalânî, İbn Hacer. *Şerhu Nuhbeti'l-fiker*. thk. Nüreddin Itr. Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ, 1432/2011.
- Askalânî, İbn Hacer. *Tehzîbu't-tehzîb*. 15 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâm, 1414/1993.
- Bağdâdî, el-Hatîb. *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmânîyye, 1357.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed. *Ensâbü'l-eşraf*. 13 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn. *el-Medhal ilâ 'ilmi's-sünen*. thk. Muhammed 'Avvâme. Beyrût-Kâhire: Dâru'l-Minhâc-Dâru'l-Yüsr, 1437/2017.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. M. Züheyr b. Nâsir. 9 Cilt. Beyrût: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Büstî, İbn Hibbân. *el-İhsân fi takrîb-i Sahîh-i İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988.
- Büstî, İbn Hibbân. *Kitâbu'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Silefî. 18 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Sumeyî, 1420/2000.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahmân. *Sünenü'd-Dârimî*. thk. Fevâz Ahmed Zemerlî vd. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.
- Ebû Gudde, Abdülfettah. *Tahkîku ismeyi's-sahîhayn ve ismi Câmi'i't-Tirmizî*. Halep: Mektebu'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1414/1993.
- Ebû Gudde, Abdülfettâh. *es-Sünnetü'n-nebevîyye ve beyânu medluliha's-şer'i*. Kâhire: Dâru's-Selâm, 1441/2020.
- Ebû Yûsuf, Yakûb b. İbrâhîm. *Kitabu'l-âsâr*. thk. Ebû'l-Vefâ el-Afganî. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1431.
- Ertürk, Mustafa. "Hadis Oryantalisti G.H.A. Juynboll: Hadis/Sünnet Alanındaki Yaklaşımları ve Çalışmaları". *Oryantalizmi Yeniden Okumak Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu*. 251-272. Ankara: D.İ.B. Yay., 2003.
- Gökçe, İbrahim. *Muhaddisler ile Hanefilerin Hadis İstîlâhları Ekseninde Karşılaştırılması*. Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- İrâkî, Ebû'l-Fazl Zeynüddîn. *et-Takvîd ve'l-îzâh*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1389/1969.
- İbn Cemâa, Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrâhîm. *el-Menhelü'r-revî*. thk. Muhyiddîn Ramazân. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1406.
- İbn Dakîkul'îd, Ebû'l-Feth Takıyyüddîn. *el-İktirâh fi beyâni'l-istîlâh*. Beyrût: Şeriketü Dâri'l-Meşârîf, 1427/2006.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ'. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 14 Cilt. Beyrût: Mektebetü'l-Maârif, 1410/1990.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ'. *İhtisâru ulûmi'l-hadîs*. thk. Mâhir Yasîn el-Fahl. Riyâd: Dâru'l-Meymân,

- 1434/2013.
- İbn Mende, Ebû Abdillâh. *Kitabu'l-îmân*. 3 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1406.
- İbn Receb. Abdurrahmân b. Ahmed el-Hanbelî. *Şerh 'İleli't-Tirmizî*. thk. Nüreddîn Itr. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Mellâh, 1398/1978.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *Kitâbu't-tabakâti'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1421/2001.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddin. *en-Nihâye fi garîbi'l-hadis ve'l-eser*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 5 Cilt. Kâhire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1383/1963.
- İsferâyînî, Ebû Avâne. *Müstahrec*. thk. Eymen b. Ârif ed-Dımeşkî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1419/1998.
- Juynboll, G.H.A. "(Re)Appraisal of Some Technical Terms in Ḥadīth Science". *Islamic Law and Society* 8/3 (2001). 303-349.
- Juynboll, G.H.A. "Maşhūr". *Encyclopaedia of Islam Second Edition*. 6/717. Leiden: Brill, 1991.
- Juynboll, G.H.A. "Mu'an'an". *Encyclopaedia of Islam Second Edition*. 7/260-261. Leiden: Brill, 1993.
- Juynboll, G.H.A. "Munkar". *Encyclopaedia of Islam Second Edition*. 7/576-577. Leiden: Brill, 1993.
- Juynboll, G.H.A. "Mursal". *Encyclopaedia of Islam Second Edition*. 7/631. Leiden: Brill, 1993.
- Juynboll, G.H.A. "Musnad". *Encyclopaedia of Islam Second Edition*. 7/705-707. Leiden: Brill, 1993.
- Juynboll, G.H.A. "Raḥ"'. *Encyclopaedia of Islam Second Edition*. 8/383-385. Leiden: Brill, 1995.
- Juynboll, G.H.A. "Şâlih". *Encyclopaedia of Islam Second Edition*. 8/982-984. Leiden: Brill, 1995.
- Juynboll, G.H.A. "Şaḥih". *Encyclopaedia of Islam Second Edition*. 8/835-836. Leiden: Brill, 1995.
- Juynboll, G.H.A. "Sunan". *Encyclopaedia of Islam Second Edition*. 9/874. Leiden: Brill, 1997.
- Juynboll, G.H.A. "Tadlīs". *Encyclopaedia of Islam Second Edition*. 10/77-78. Leiden: Brill, 2000.
- Juynboll, G.H.A. "Tawâtur". *Encyclopaedia of Islam Second Edition*. 10/381-382. Leiden: Brill, 2000.
- Juynboll, G.H.A. "Thiqa". *Encyclopaedia of Islam Second Edition*. 10/446. Leiden: Brill, 2000.
- Juynboll, G.H.A. *Encyclopedia of Canonical Ḥadīth*. Leiden/Boston: Brill, 2007.
- Juynboll, G.H.A. "Some Notes on Islam's First Fuqahā' Distilled from Early Ḥadīth Literature". *Arabica* 39/3 (Nov. 1992). 287-314.
- Juynboll, G.H.A. *Muslim Tradition Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Ḥadīth*. London/New York: Cambridge University Press, 1985.
- Juynboll, G.H.A. *Modern Mısrda Hadis Tartışmaları*. çev. Salih Özer. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2018.
- Juynboll, G.H.A. "İslâm'da İlk Büyük Siyasî Fitnenin Tarihi". *Oryantalistik Hadis Araştırmaları*. çev. Mustafa Ertürk. 39-58. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2001.
- Juynboll, G.H.A. "Hadis İlimindeki Kimi Terimlerin (Yeniden) Değerlendirilmesi". *İsnad Analiz Yöntemleri*. der. ve çev. Salih Özer. 141-190. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2005.
- Kazvînî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût, vd. 5 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1430/2009.
- Keleş, Ahmet. *Sünnet: Yeni Bir Usûl Denemesi*. İstanbul: İnsan Yay., 2015.
- Khan, Alam. "A Critical Study of Juynboll Approach to al-Mutawâtir". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (2021), 368-392.
- Kızılkaya Yılmaz, Rahile-Sekmen, Kadir. "G.H.A. Juynboll'un Ricâl Literatürüne Dair Temel

- İddiaları ve Tahlili”. *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 7/2 (2021), 141-221.
- Kızılkaya Yılmaz, Rahile. *Çağdaş Hadis Tartışmaları ve Muvatta’*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2020.
- (Kızılkaya) Yılmaz, Rahile. “Erken Dönem Hadis Literatüründen Hareketle İlk Fukahâ Hakkında Bazı Mülâhazalar (G.H.A. Juynboll)”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 7/1 (Haziran 2009), 121-144.
- Kuzudişli, Bekir. “Oryantalist Paradigma Bağlamında Hadis Kavramlarını Yeniden Düşünmek”. *Usul İslam Araştırmaları* 25/25 (Ocak 2016), 7-30.
- Melîbârî, Hamza b. Abdillâh. *Nazarât cedîde fî ulûmi’l-hadis*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1423/2003.
- Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahmân. *Tuhfetü’l-eshraf bi-ma’rifeti’l-etrâf*. thk. Abdüssamed Şerefeddîn. 14 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1403/1983.
- Münâvî. Muhammed Abdürraûf. *et-Tevkîf ‘alâ mühimmâti’t-te’ârîf*. Kâhire: Âlemü’l-Kütüb, 1410/1990.
- Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. thk. M. Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabîyye, 1412/1991.
- Nevevî, Muhyiddin b. Şeref. *Sahîhu Müslim bi-şerhi’n-Nevevî*. 18 Cilt. Kâhire: el-Matba’atu’l-Misriyye, 1347/1929.
- Nevevî, Muhyiddin b. Şeref. *Tehzîbü’l-esmâ ve’l-luğât*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.
- Nevevî, Muhyiddin b. Şeref. *İrşâdü tullâbi’l-hakâik*. thk. Abdülbârî Fethullâh es-Selefi. 2 Cilt. Medine: Mektebetü’l-Îmân, 1407/1987.
- Nisâbü’rî, Ebû Abdillâh el-Hâkim. *Ma’rifetü ‘ulûmi’l-hadis*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1424/2003.
- Râmhürmüzî, el-Hasen b. Abdirrahmân. *el-Muhaddisü’l-fâsil beyne’r-râvî ve’l-vâ’î*. thk. M. Accâc el-Hatîb. Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1404/1984.
- Özaşar, Mehmet Emin. *Hadis ve Kültür Yazıları*. Ankara: Otto Yay., 2015.
- Özer, Salih. “G.H.A. Juynboll ve İsnad Analiz Yöntemleri”. *İsnad Analiz Yöntemleri*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2005. 11-50.
- Polzig, Walter. *Dil Denen Mucize*. çev. Vural Ülkü. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 1986.
- Râzî, İbn Ebî Hâtim. *el-Cerh ve’t-ta’dîl*. 9 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1953.
- Saîd b. Mansûr. *Sünenü Saîd b. Mansûr*. 3 Cilt. Riyâd: Dâru’l-Elveket, 1433/2012.
- San’ânî, Abdürrezzâk b. Hemmâm. *el-Musannef*. thk. Habîbürrahmân el-A’zamî. 11 Cilt. Beyrût: el-Meclisü’l-İlmî, 1403/1983.
- Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: The Clarendon Press, 1979.
- Sem’ânî, Abdülkerîm b. Muhammed. *Edebü’l-implâ’ ve’l-istimplâ’*. Cidde: Tab’atu’l-Mahmûdiyye, 1414/1993.
- Sicistânî, Ebû Dâvûd. *Sünenü Ebû Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Kâmil Karabellî. 7 Cilt. Beyrût: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Sübkî, Tâceddin Abdülvehhâb b. Ali. *Tabakâtü’ş-Şâfi’iyyeti’l-kübrâ*. 10 Cilt. Kâhire: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabîyye, 1383/1964.
- Süyûtî, Ebû’l-Fazl Celâlüddîn. *Tedribü’r-râvî*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî. 2

- Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Kevser, 1415.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Mısır: Matba'atu Mustafa el-Bâbî, 1938.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Üm*. 8 Cilt. Beyrût: Daru'l-Fikr, 1403/1983.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *Müsned*. Beyrût: Dâru'l-Kütübil-İlmiyye, 1400.
- Şehrezûrî, İbnü's-Salâh. *Ulûmu'l-hadîs*. thk. Nûreddîn İtr. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1406/1986.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Târık b. İvadullâh, Abdülmuhsin b. İbrâhîm. 10 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Haremeyn, 1415/1995.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu meâni'l-âsâr*. 5 Cilt. Beyrût: Âlemu'l-Kütüb, 1414/1994.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd. *el-Müsned*. thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Kâhire: Hicr, 1419/1999.
- Tebriîzî, Ebû'l-Hasan. *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadis*. Ammân: Dâru'l-Eseriyye, 1469/2008.
- Tehânevî, Muhammed Alî. *Keşşâfî istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Ali Dahrûc. Beyrût: Mektebetü Lübnân, 1996.
- Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddin. *el-Hulâsa fi usûli'l-hadîs*. Kâhire: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1430/2009.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmi'ü'l-kebîr*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Vercelânî, Ebû Ya'kûb. *Kitâbu't-tertib*. 'Umân Sultanlığı: Mektebetü Maskat, 1424/2003.
- Yücel, Ahmet. *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1996.
- Yücel, Ahmet. *Oryantalist Hadis Eleştirisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2015.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2012.
- Zehebî, Ebû Abdillâh. *Mizânü'l-ı'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963.
- Zehebî, Ebû Abdillâh. *el-Mûkiza fi ilmi mustalahi'l-hadîs*. Halep: Mektebu'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1412.
- Zehebî, Ebû Abdillâh. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 25 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1982.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn. *en-Nüket 'alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*. thk. Zeynelâbidin b. Muhammed b. Belâferîc. 3 Cilt. Riyâd: Edvâü's-Selef, 1419/1998.



Hâfız-ı Ebrû'nun Hayatı ve Tarihçilik Yönü

Abdurrahman GÜLMEZ | orcid.org/0000-0002-7155-7047 |
abdurrahman.gulmez@gumushane.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları, Bölümü, İslam Tarihi Anabilim Dalı, Gümüşhane, Türkiye

<https://ror.org/00r9t7n55>

Öz

Şihâbüddîn Abdullah b. Lütfullah b. Abdülreşîd, bilinen adıyla Hâfız-ı Ebrû (1361-1430), Timurlu Devleti döneminde (1370-1507) yaşamış, hayatı ve eserleriyle kendisinden söz ettirmiş önemli bir tarihçi ve coğrafyacıdır. Timurlu Devleti'nin resmî tarihçisi olan Hâfız-ı Ebrû birçok savaşa şahit olmuş, çeşitli ülkelere gönderilen elçilik heyetlerinde yer almış ve gittiği yerlerde gördüklerini ve yaşadıklarını kayıt altına almıştır. Eserlerinde tarihin tanımı, tarihçinin tutumu ve görevleri ile tarihî olayların ne şekilde kayıt altına alınması gerektiği gibi konulara değinen Hâfız-ı Ebrû tarihçilere adeta tarih metodolojisi dersleri vermektedir. Müellifin, İslam öncesi İran tarihi, peygamberler tarihi, Emevi Devleti, Abbasi Devleti Gazneliler, Selçuklular, Moğollar, İlhanlılar, Olcayto dönemi, Muzafferîler, Mülûk-u Kert hanedanı tarihi, Serbdâran ümerası tarihi, Timur ile Şahrüh dönemi olaylarını anlatan eserleri bu dönemi çalışan araştırmacılara büyük katkı sağlayacak niteliktedir. Müellif eserlerinde daha çok ortaçağ İran tarihi ve coğrafyasını her yönüyle anlatmaya çalışmıştır. Hafız-ı Ebrû'nun eserleri hakkında yapılan inceleme ve araştırmalara bakıldığında çok sayıda İranlı ve batılı tarihçi ve coğrafyacının araştırmalarına konu olduğu dikkat çekse de söz konusu tarihçi ve eserlerinin Türk araştırmacıların ilgisini çekmediği görülmektedir. Bu araştırmada müellifin Farsça eserleri tek tek incelendikten sonra bu çalışma kaleme alınmıştır. Müellifin eserlerin Farsça olması ve Türkçe'ye çevrilen eserlerin az olması araştırmayı zorlaştırmıştır. Bu araştırmada dönemin olaylarına şahitlik eden ve bunu eserlerine yansıtan Hâfız-ı Ebrû'nun hayatı ve eserleri incelenerek müellifin eserlerini Farsça yazma sebebi, tarihçilik yönü, müellife göre tarihin önemi ve faydaları gibi hususlara değinilecektir.

Anahtar Kelimeler

İslam Tarihi, Hâfız-ı Ebrû, Timurlu Devleti, Tarihçilik, Mecma'u't Tevârîhi's Sultânîyye.

Atıf Bilgisi

Gülmez, Abdurrahman. "Hâfız-ı Ebrû'nun Hayatı ve Tarihçilik Yönü". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 11/1 (Ocak 2025), 37-57. DOI: 10.69576/ihya.1548781

Geliş Tarihi	12 Eylül 2024
Kabul Tarihi	1 Aralık 2024
Yayın Tarihi	15 Ocak 2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Bildirim	ihyajournal@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Hafiz-i Abru's Life and Historiographical Direction

Abdurrahman GÜLMEZ | orcid.org/0000-0002-7155-7047 |
abdurrahman.gulmez@gumushane.edu.tr

Asst. Prof., Gümüşhane University, Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts,
Division of Islamic History, Gümüşhane, Türkiye

<https://ror.org/00r9t7n55>

Abstract

Shihab al-Din Abdullah b. Lutfullah b. Abd al-Rashid, known as Hafiz-i Abru (1361-1430), was an important historian and geographer who lived during the Timurid State period (1370-1507) and gained recognition through his life and works. As the official historian of the Timurid State, Hafiz-i Abru witnessed many wars, participated in diplomatic missions sent to various countries, and recorded the events he observed and experienced during his travels. In his works, Hafiz-i Abru addresses topics such as the definition of history, the responsibilities and duties of a historian, and the correct methods of recording historical events, thereby providing valuable lessons in historical methodology. His writings include detailed accounts of the history of pre-Islamic Iran, the history of the Prophets, the Umayyad Caliphate, the Abbasid Caliphate, the Ghaznavids, the Seljuks, the Mongols, the Ilkhanate, the reign of Öljaitü, the Muzaffarids, the Muluq-i Kart dynasty, and the Sarbadar rulers. His works, which describe the events of the Timur and Shahrukh periods, provide significant contributions to researchers studying this era. In his writings, the author endeavored to comprehensively explain the history and geography of medieval Iran. A review of the studies on Hafiz-i Abru's works reveals that he has been the subject of considerable research by Iranian and Western historians and geographers, while receiving comparatively little attention from Turkish researchers. This study was written after a thorough examination of the author's Persian works, conducted one by one. The fact that Hafiz-i Abru's works are primarily written in Persian and that only a few have been translated into Turkish made the research process challenging. In this research, the life and works of Hafiz-i Abru, who personally witnessed and recorded the significant events of his time, will be examined. The study will also explore the reasons behind his preference for writing in Persian, his historiographical approach, and his views on the significance and benefits of history.

Keywords

Islamic History, Hafiz-i Abru, Timurid Empire, Historiography, Majma' al-Tawarikh al-

Sultaniyya.

Citation

Gülmez, Abdurrahman. "Hafiz-i Abru's Life and Historiographical Direction". *İhya International Journal of Islamic Studies* 11/1 (January 2025), 37-57. DOI: 10.69576/ihya.1548781

Date of Submission	12 September 2024
Date of Acceptance	1 December 2024
Date of Publication	15 January 2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	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.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ihyajournal@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Extended Abstract

There are very few historical sources about Hafiz-i Abru, and his name is mentioned in different ways in these sources. His real name is Shihab al-Din Abdullah b. Lutfullah b. Abd al-Rashid al-Hafi. He was born in Bihdadin village in the city of Zuzan, located in the province of Khorasan. The village of Haf, which is connected to Herat, is often mentioned as Herevi in many works. Hafiz-i Abru died in a place called Sarcham during the return of Emir Shahrukh's campaign to Azerbaijan and was buried next to the grave of Sheikh Abu'l-Faraj-i Zanjani. The exact date of Hafiz-i Abru's birth is uncertain, and there are different reports regarding his death. Khandamir gives his death date as 6 Shawwal 834 / June 17, 1431, while his contemporary Fasih Hafiz states it as 3 Shawwal 833 / June 25, 1430. Khanbaba Bayani also mentions that Hafiz-i Abru lived for seventy years. He spent his adolescence and youth in Hamadan. At the age of 17-18, he worked as a scribe for Amir Adil, the governor of the city of Sultaniye in Timur's state, and later entered Timur's palace. Additionally, it is noted that Hafiz-i Abru was a skilled chess player, a game Timur greatly enjoyed, which contributed to his closeness to the ruler. Hafiz-i Abru, who participated in Timur's Aleppo and Damascus campaigns, provides detailed information about these regions in his works. He wrote *Zubdat al-Tawarikh* for Shahrukh's son Giyath al-Din Baysunghur and compiled another history book for Ulugh Beg, another son of Shahrukh. Since Hafiz-i Abru participated in Timur's campaigns, he recorded the political events of the period accurately and recited poems in public assemblies. His proficiency in Persian, Arabic, Turkish, and Dari allowed him to communicate effectively in the places he visited. Hafiz-i Abru was a follower of Ahl al-Sunnah and adhered to the Shafi'i school of thought. He was known as a scholar who remained loyal to religion and Sharia. He mentions that he attended all the meetings and conversations in Timur's presence and wrote his history and geography books based on these experiences. In the section describing the events of the year 877 AH / 1286 in *Zayl Jami' al-Tawarikh-i Rashidi*, he states that he wrote his lost work *Maktubat* in Timur's presence. During a military campaign with Shahrukh, he wrote *Zayl Zafarnama-yi Shami* by order of the ruler. Since this work was written during the final months of Timur's life, it is important for understanding Timur's policies and actions. Hafiz-i Abru also served Shahrukh, who succeeded Timur, and became the official historian of the state during his reign. Towards the end of his life, he served Baysunghur, Shahrukh's son, as well. He wrote *Zubdat al-Tawarikh-i Baysunghuri* by order of Baysunghur, who was a patron of art and literature. He also wrote *Muqaddima-yi Shahnama-i Baysunghuri* upon a second request. During the reigns of Emir Timur and Shahrukh, Hafiz-i Abru served as a teacher, historiographer, and scribe. One of the administrative duties he was entrusted with included supervising construction works in the city of Bilkan. He also joined Mevlana Abdullah's envoy caravan, which was sent to Yildirim Bayezid by Timur's order, as a Turkish interpreter during the diplomatic mission to Anatolia. Hafiz-i Abru is considered the most prolific historian and geographer of the Timurid period. Historiography during the Timurid era was more developed than in the Ilkhanid period, although events and historical works from the Ilkhanid era remain crucial. This is because, during that time, the Mongols devastated the Islamic world, leading to the rise of many new states following the collapse of the Mongol Empire. In his works, Hafiz-i Abru provides extensive information on the political, social, economic, and geographical conditions of the Timurid state.

Later historians, including Giyath al-Din Handamir, Abd al-Razzaq al-Samarqandi, and Mir Khwand, benefited greatly from his writings. In his books, Hafiz-i Abru sometimes focused on history, sometimes on geography, and occasionally on the philosophy of history and its benefits. However, one of the most significant aspects of his works is his use of the Hijri calendar, which provided a clear sense of time in his records. The work *Tarikh-e Shahrukh Mirza* covers the events of Shahrukh's reign up to 819 AH. Later, Hafiz-i Abru expanded this work and incorporated it into *Zubdat al-Tawarikh*. His *Geography of Hafiz-i Abru* was written under the influence of an Arabic work. In 817 AH, Emir Shahrukh instructed Hafiz-i Abru to translate the Arabic geography book *Mesalik al-Mamalik wa Suwar al-Aqalim* into Persian. Using this translation as a model, he later wrote his own geography book, *Geography of Hafiz-i Abru*, which bears his name.

Giriş

Timurlu Devleti (1370-1507) tarihçisi Şihâbüddîn Abdullah b. Lütfullah b. Abdülreşid, Hâfız-ı Ebrû adıyla tanınmaktadır. Hayatı ve eserleriyle (özellikle de Timurlu Devleti tarihi alanında) kendinden söz ettirmiş önemli bir İslam tarihçisidir. Eserlerinde İran'da kurulan devletlerin ve bölgenin coğrafi tarihini anlatan önemli bilgiler bulunmaktadır. Timurlular üzerine önemli çalışmalar yapan Beatrice Manz¹ da Hâfız-ı Ebrû'yu Timurlular döneminin önemli tarihçisi olarak saymaktadır. *Zübdetü't Tevârih*, *Coğrâfyâ-yı Hâfız-ı Ebrû* ve *Mecma'u't Tevârihi's Sultâniyye* gibi eserler bunlardan bazılarıdır. Müellif Timurlu Devleti'ne hizmet ettiğinden eserlerinde hem kendi dönemi olaylarını hem de önceki İslam devletleri tarihini yazdığından önemli bir İslam tarihçisidir. Araştırmada Hâfız-ı Ebrû'nun eserleri incelenerek hakkında geniş bilgi verilmiştir. Ancak bu eserlerin incelenmesi aşamasında bir takım zorluklar çekilmiştir. Zira farklı nüshalardaki bilgileri bir araya getirmek, yazılan zeyilleri bir arada toplama zorluğu gibi sebeplerden dolayı nüshaların ayırt edilmesinde sıkıntı yaşanmıştır. Ayrıca günümüzde bölümler halinde neşredilen eserlerin incelenmesi de ayrı bir zorluk çıkarmıştır. Türkiye'de Hâfız-ı Ebrû ve eserleriyle ilgi çalışma yok denecek kadar azdır. Müellifle ilgili yapılmış olan makale, yüksek lisans ve doktora tezleri ise hem tarihçilik yönü hem de eserlerini detaylı olarak ele alınmadığından böyle bir çalışmaya ihtiyaç duyulmuştur. Müellifin eserlerini Farsça kaleme almasının nedeni doğduğu İran topraklarında halkın Farsça konuşması ve Timurlu Devleti'nin resmi dilinin Farsça olması ve devlette görevli olarak çalışmasıydı. Müellif eserlerini kaleme alırken önceki eserlerden de faydalanmıştır. Mesela *Mecma'u't Tevârihi's Tultâniyye* adlı eserini yazarken mukaddime kısmında kaynak olarak kullandığı eserleri zikretmektedir. Kısası Enbiya, Taberi tarihi, Siyer el-Enbiya, Mürûcû'z-zehab, Şâhnâme-i Firdevsî, Kādî Beyzâvî'nin Nizâmü't-tevârih, İbnü'l-

¹ Ortadoğu ve Asya üzerine araştırmalar yapmış, Amerika Tufts Üniversitesinde çalışmış emekli bir profesör'dür. Timurlular ve Rusya üzerinde çalışmaları olan bir ortaçağ tarihçisidir. İran'da 7 ay kalmış ve bu süre içinde İran tarihine alaka duymuş ve Timurlular üzerine çalışmalar yaparak kitaplar yazmıştır. Bknz. (<https://as.tufts.edu/history/people/faculty/beatrice-manz>)

Esîr'in el-Kâmil fi't-Târîh, Târîhe Yemenî, Cihângüşâye Cüveynî, Tabakât-ı Nâsırî, Vassaf Tarihi, Câmi'ü't-tevârîh-i Reşidî, Târîh-i Güzîde ve başka birkaç eserden daha istifade etmiştir.

1. Hâfız-ı Ebrû'nun Hayatı

Hâfız-ı Ebrû, asıl adı Şihabüddîn Abdullah b. Lütfullah b. Abdülreşid el- Hâfî'dir. Hâfız-ı Ebrû ile ilgili tarihi kaynak çok az olup ismi de kaynaklarda farklı şekillerde geçmektedir. Gıyâsüddîn b. Hâce Hümâmiddîn Muhammed b. Hâce Celâlidîn Muhammed b. Hâce Burhâneddîn Muhammed-i Hüseyinî Şîrâzî Hândmîr, Tarih-i Hâbîbü's-siyer fi Ahbâri Efrâdî'l-Beşer adlı eserinde tam ismini Şihabüddîn Abdullah b. Lütfullah Hâfî olarak verirken² Avrupa kaynaklarında Nureddin Lütfullah b. Abdullah el-Herevî olarak geçmektedir. Abdürrezzâk es-Semerkindî (hicri 816-887) ise Şihabüddîn Abdullah b. Lütfullah b. Abdülreşid el-Hâfî olarak vermektedir.³ Hâfız-ı Ebrû ise ismini *Mecma'ut Tevârîh* adlı eserinde "Reşid b. Kütfullah b. Abdullah el-Bihdâdî olup Hâfız-ı Ebrû" diye belirtir.⁴ Müellif Herat'ta Hâf'a bağlı Bihdâdîn köyünde doğmuş ve uzun süre Herat'ta kaldığı için Herevî olarak da bilinir.⁵ Hâfız-ı Ebrû'nun ismi hem Seyyid Kemal Hacı Seyyid Cevadî'nin tashih ettiği dört ciltlik *Zübdetü't Tevârîh* adlı eserde⁶ hem de *Zeyl-i Zafernâme-i Nizameddin Şamî*'de, Abdullah b. Lütfullah Abdülreşid el-Bihdâdîn el-Hâfî olarak vermektedir.⁷ *Mecma'ut Tevârîhi's Sulţâniyye*'yi düzenleyen Muhammed Moderrisî Zencânî ise Hâfız-ı Ebrû'nun ismini Nureddin Abdullah b. Lütfullah b. Abdülreşid el-Bihdâdîn (el-Hâfî) meşhur Hâfız-ı Ebrû olarak vermektedir.⁸

Hâfız-ı Ebrû'nun gençlik yılları Hemedan'da geçmiştir. Seyyid Ali Al Davud, Hâfız-ı Ebrû'ya "Hâfız" lakabının verilmesinin sebebini Kuran hâfızı ya da hadis hâfızı olmasını sebep göstermektedir. Çünkü Hâfız-ı Ebrû'nun yüz bin hadis ezberlediğini söyler. Ebrû (ابرو) kelimesi su gibi demek olup Kuran-ı Kerim'i ya da hadisleri su gibi güzel ve akıcı okuyup hıfz ettiğiinden Ebrû lakabı aldığını belirtir.⁹ Hâfız-ı Ebrû, *Zeyl-i Câmi'ü't-tevârîh* adlı eserinde lakabını "sultan, emir ve ordu nezdinde Hâfız-ı Ebrû olarak ünlenmiş" olduğunu belirtir.¹⁰

² Hândmîr Gıyâsüddîn b. Hâce Hümâmiddîn Muhammed b. Hâce Celâlidîn Muhammed b. Hâce Burhâniddîn Muhammed-i Hüseyinî Şîrâzî, *Tarih-i Hâbîbü's-siyer fi Ahbâri Efrâdî'l-Beşer*, çev. Muhammed Debirsiyakî (Tahran: Ketaphane-i Geyyam, 1380), 4.

³ Vasiliy Vladimiroviç Barthold, "Hâfız-ı Ebrû ve Asar-e O", *Mecelle-i Ferheng* 19 (1375), 33.

⁴ Gulzoda Makhmudjonova, *Resimli Tarih Geleneğinin Önemli Bir Örneği: Hâfız-ı Ebrû Külliyyat-ı Tarih* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021), 66.

⁵ *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, "Hâfız-ı Ebrû" (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/89-90.

⁶ Hâfız-ı Ebrû Şihabüddîn Abdullah b. Lütfullah b. Abdülreşid el- Hâfî, *Zübdetü't Tevârîh*, çev. Seyyid Kemal Hacı Seyyid Cevadî (Tahran: İntişarat-e Vezaret ve Erşed-e İslamî, 1372), 1/13.

⁷ Felix Tauer, "Continuation Du Zafarnama De Nizamuddin Şâmî Par Hâfız-ı Abrû", *Mecelle-y-e ütalaat-e Şarkî*, (1934), 430.

⁸ Hâfız-ı Ebrû Şihabüddîn Abdullah b. Lütfullah b. Abdülreşid el- Hâfî, *Mecma'ut Tevârîhi's Sulţâniyye*, çev. Muhammed Moderrisî Zencânî (Tahran: İntişarat-e İttılaat, 1364), 3.

⁹ Seyyid Ali Al Davud, "Hâfız-ı Ebrû", *Dairetü'l-Maarif Bozurge İslamî* (Tahran: Merkez-e Dairetü'l-Maarif Bozurge İslamî, 1398), 5/1147.

¹⁰ Makhmudjonova, *Resimli Tarih Geleneğinin Önemli Bir Örneği: Hâfız-ı Ebrû Külliyyat-ı Tarih*, 66.

Hâfız-ı Ebrû İran'ın Horasan eyaletinin Zuzan şehrinin Bihdâdîn¹¹ köyünde doğmuştur. Bugün hala bu isimle anılmaktadır.¹² Yâkût el-Hamevî'nin *Mu'cemü'l-büldân* adlı eserinde ve Mirza Mehdî Hân-ı Esterâbâdî'nin ise *Cihângüşâ-yı Nâdirî* (1160/1747) adlı eserinde bu köyün ismine işaret etmektedir. Herat'a bağlı olan Hâf köyü birçok eserde Herevî olarak geçmektedir.¹³

Hâfız-ı Ebrû, rüş ve gençlik dönemlerini Hemedan da geçirmiştir. İlim camiasında olması Timur'un da ilme ve ilim adamlarına önem vermesinden dolayı Timur'a yakınlaşmış ve onun hizmetine girmiştir. Emir Timur ilmi gelişmelere de önem vermiştir. Öyle ki Suriye ve Anadolu'ya yaptığı seferlerde buralarda bulunan ilim adamlarını da kendisiyle Horasana götürmüştür.¹⁴ Hâfız-ı Ebrû 17-18 yaşlarında Sultaniye şehrinin valisi Emir Adil'in yanında kâtiplik yapmış ve daha sonra Timur'un sarayına girmiştir.¹⁵ Timur'a yakın olan Hâfız-ı Ebrû eserlerinin birkaç yerinde “*Timur'un ağzından duydum*” diyerek naklettiği bilgilerin güvenilirliğini teyit etmektedir. Bununla birlikte Hâfız-ı Ebrû'nun iyi bir satranç ustası olması ve Timur'un da bu oyunu çok sevmesi de Timur'a yakınlaşmasında önemli bir sebep olmuştur. Abdürrezzâk es-Semerkindî, Timur'dan bahsederken satrançta çok kişinin ona rakip olmadığını belirtir.¹⁶ Dönemin sevilen önemli bir âlimi olduğundan ilim meclislerinde dostu çoktu. Bunlardan bazıları, Şerâfeddîn Ali Yezdî, Şâh Ni'metullâh-ı Velî, Nizâmeddîn Şâmî, Faslü'l-Hitâb'ın yazarı Hoca Muhammed Pars, Hoca Bahâeddin Nakşibend, Emirşahi Sebzârî, Emir Kâsım Envar ve Zümrey-e Yaren ile meşhur olan Arif bulunuyordu.¹⁷

Timur'un Halep ve Şam seferlerine katılmış ve eserlerinde bu bölgeler hakkında bilgiler vermiştir. Timur'dan sonra oğlu Şahrüh'a hizmet etmiş ve bazı eserlerini onun adına ve onun isteğiyle yazmıştır. *Zübdetü't Tevârih* adlı eserini sanatı ve sanatçıyı seven Şahrüh'un oğlu Gıyâseddin Baysungur için yazmıştır. Hâfız-ı Ebrû, Timur'un seferlerine katıldığından dönemin siyasi olaylarını doğru bir şekilde yazmış ve gittiği yerlerdeki halkın dili olan Farsça, Arapça, Türkçe ve Darice'yi bildiğinden (Moğolcada bilmektedir) halk meclislerinde güzel şiirler okumuştur. Bu seferler Hâfız-ı Ebrû'yu ruhi ve nefsi olarak kemale erdirmiş bu

¹¹ Nisbesinden Hâf'a bağlı Bihdâdîn köyünden olduğu anlaşılmaktadır. Herat'ta doğduğu ve uzun süre burada kaldığı için Herevî olarak da tanınır. Bknz (Müellif DİA, “Hâfız-ı Ebrû” *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV, 1997), 15/89-90.

¹² Zehra Keşaverz Kasımî, “Zendeği ve Reveş Tarih Nigarî-e Şihabüddîn Hâfız-ı Ebrû”, *Name Tarih-e Pejuheş* 17 (1388), 120; Makhmudjonova, *Resimli Tarih Geleneğinin Önemli Bir Örneği: Hâfız-ı Ebrû, Külliyyat-ı Tarih*, 66; Barthold, “Hâfız-ı Ebrû ve Asar-e O”, 37.

¹³ Makhmudjonova, *Resimli Tarih Geleneğinin Önemli Bir Örneği: Hâfız-ı Ebrû, Külliyyat-ı Tarih*, 66.

¹⁴ Keşaverz Kasımî, “Zendeği ve Reveş Tarih Nigarî-e Şihabüddîn Hâfız-ı Ebrû”, 5/1147.

¹⁵ Makhmudjonova, *Resimli Tarih Geleneğinin Önemli Bir Örneği: Hâfız-ı Ebrû Külliyyat-ı Tarih*, 65.

¹⁶ Felix Tauer, “Timurlular Devrinde Tarihçilik”, çev. Ahmet Ateş, *Belleten Dergisi* XXIX/113 (1965), 49-69; Barthold, “Hâfız-ı Ebrû ve Asar-e O”, 38; Keşaverz Kasımî, “Zendeği ve Reveş Tarih Nigarî-e Şihabüddîn Hâfız-ı Ebrû”, 121.

¹⁷ Hâfız-ı Ebrû Şihabüddîn Abdullah b. Lütfullah b. Abdülreşid el- Hâfi, *Zeyle Câmi'ü't-tevârih Reşidî* (Tahran: İntişârât-ı Danişgâh-ı Tahran, 1349), 9; Şihabüddîn Abdullah b. Lütfullah b. Abdülreşid el- Hâfi, *Zübdetü't Tevârih*, 3-4; Al Davud, “Hâfız-ı Ebrû”, 5/1147.

sayede coğrafya ve tarih yazıcılığı alanında önemli eserler vermiştir. Hâfız-ı Ebrû ehl-i sünnetten olup diğer Müslüman âlimler gibi dine ve şeriata bağlı bir âlimdi.¹⁸ Şâfiî mezhebine mensuptu.¹⁹

Müellif eserlerinde Timur'un olduğu tüm toplantılara katıldığı sohbet ortamlarında bulunduğunu ve bu sayede tarih ve coğrafya kitaplarını yazdığını belirtir. *Zeyl-e Câmi'u't-Tevârih-i Reşîdî*'de 788/1410 yılı olaylarını anlatan kısımda, Mektûbât adlı eserini Timur'la bulunduğu bir ortamda kalem aldığını söyler. Ama bu eseri günümüze gelmemiştir. Hâfız-ı Ebrû, *Zeyl-e Zafernâme-y-e Şâmi*'nin mukaddimesinde bu eseri Şâhruh ile çıktığı bir askeri seferde onun emriyle yazdığını belirtir. Bu eser Timur'un ömrünün son aylarına doğru yazıldığından Timur'un izlediği siyaset ve yaptığı işleri bilme açısından önemlidir. Hâfız-ı Ebrû, Timur'un ölümünden sonra yerine geçen oğlu Şâhruh'a da hizmet etmiş ve Şâhruh döneminde devletin resmi tarihçilik görevini yapmıştır. Müellif bu sayede çok sayıda eser telif etmiştir. Ömrünün sonlarına doğru ise Şâhruh'un oğlu Baysungur'a da hizmet etmiştir. Sanatı ve sanatçıyı seven emir Baysungur'un emriyle de *Zübdetü't Tevârih-i Bâysungurî*'yi yazmıştır. Aldığı ikinci bir emirle de *Mukaddime-ye Şahnâme-i Baysungurî*'yi telif etmiştir. Hâfız-ı Ebrû, Emir Timur ve Şâhruh dönemlerinde öğretmenlik, tarih yazıcılığı ve kâtiplik gibi memuriyet görevlerinde bulunmuştur. Bu görevlerin dışında Bilkân şehrinin yapı işleri de (ev) kendisine verilmiştir. Timur'un, Yıldırım Bayezid'a gönderdiği Mevlana Abdullah'ın elçi kafilesine Hâfız-ı Ebrû'da Türkçe tercümanlık yapmak için katılmıştır. Arapçası, Türkçeden daha iyi olup eserleri anlaşılır, akıcı ve sade bir dile sahiptir.²⁰

Müellif, Emir Şâhruh'un Azerbaycan seferi dönüşünde Zencân'dan 80 km uzaklıkta olan Serçem denilen bölgede hayatını kaybetmiş ve Zencân'da Şeyh Ebû'l-Ferec-i Zencânî'nin mezarının yanına defnedilmiştir.²¹ Hâfız-ı Ebrû'nun doğum tarihi tam belli olmadığı gibi ölüm tarihi hakkında da farklı rivayetler vardır. Hâfız-ı Ebrû'nun ölüm tarihini Barthold ve Hândmîr 6 Şevval 834/ 17 Haziran 1431, Hândmîr'in çağdaşı Fesih Hâfi ise 3 Şevval 833/ 25 Haziran 1430 olarak vermektedir.²² Hânâbâ Beyânî de müellifin yetmiş yıl yaşadığını belirtir.²³ Ölüm tarihi hakkında ki bir başka rivayet ise *Zeyl-e Câmi'u't-Tevârih-i Reşîdî* adlı eserde Fesih Hâfi'nin eserinden nakledilen onunda Hacı Hüseyin Ağa Nahcivânî'den naklederek "Mecma'u't Tevârih-i Sultânîyye'yi toplayan, Mevlana Şihabüddîn Abdullah el-Hâfi, meşhur adıyla bilinen Hâfız-ı Ebrû büyük Mevlananın vefatı. Büyük hazreti sultan (Şahruh Mirza) Azerbaycan'dan dönerken (Hâfız-ı Ebrû) 3 Şevval 833/ 4 Temmuz 1430 yılında Serçem mevkisin de vefat etmiş.

¹⁸ Şihabüddîn Abdullah b. Lütfullah b. Abdülreşid el- Hâfi, *Zübdetü't Tevârih*, 5; Keşaverz Kasımî, "Zendeği ve Reveş Tarih Nigarî-e Şihabüddîn Hâfız-ı Ebrû", 120-123; Şihabüddîn Abdullah b. Lütfullah b. Abdülreşid el- Hâfi, *Zeyl-e Câmi'u't-tevârih Reşîdî*, 12.

¹⁹ Şihabüddîn Abdullah b. Lütfullah b. Abdülreşid el- Hâfi, *Zübdetü't Tevârih*, 2.

²⁰ Al Davud, "Hâfız-ı Ebrû", 5/1147.

²¹ İslam Ansiklopedisi, "Hâfız-ı Ebrû", 15/89-90; Al Davud, "Hâfız-ı Ebrû", 5/1147.

²² Al Davud, "Hâfız-ı Ebrû", 5/1147.

²³ Şefarodî Masume Rızazade, "Moverrih ve Coğrafya Nevis-e İrani Sedde 8 ve 9", *Danışname Cihan-e İslam* (Tahran: Merkez-e Danışname Cihan-e İslam, 1393), 12/1398.

Zencân'da Şeyh Rabbani Ebulferec el-Zencânî'nin yanına defnedilmiştir” diye belirtir.²⁴ Mecma'ü't Tevârih's Sultâniyye'de ise ölüm tarihi şöyle geçmektedir;

وفات حافظ ابرو به شهر زنجان بود بسال هشتصد و سی و چهار از هجرت

Sekiz yüz otuz dört yılında etti hicret Hâfız-ı Ebrû Zencân şehrinde etti vefat.²⁵

2.Hâfız-ı Ebrû'nun Eserleri

Hâfız-ı Ebrû, Timurlu Devleti döneminde en fazla eser bırakan tarihçi ve coğrafyacıdır. Timurlular dönemindeki tarih yazıcılığı İlhanlılar dönemine göre daha çok gelişmiştir. Ama İlhanlılar dönemindeki tarih yazıcılığı yaşanan olaylardan dolayı önemi daha fazladır. Zira o dönemde Moğollar İslam dünyasını her alanda tahrip etmiş ve Moğol Devleti'nin yıkılmasıyla da birçok devlet kurulmuştur. Bunlardan biri de Müslüman Timurlu Devleti'dir. Dönemin tarihçisi Hâfız-ı Ebrû eserlerinde Timurlu Devleti'nin siyasi, sosyal, ekonomik ve coğrafyası hakkında geniş malumatlar vermektedir. Daha sonra gelen Gıyâseddin Hândmîr, Abdürrezzâk es-Semerkandî ve Mirhand gibi tarih yazıcıları eserlerini yazarken Hâfız-ı Ebrû'nun eserlerinden faydalanmışlardır. Müellif eserlerinde tarihi, coğrafyayı, felsefe tarihinin önemini ve faydalarını ele almıştır. Eserlerinde zaman mefhumu olan hicri takvimi kullanması eserlerin daha da önemli hale getirmiştir.²⁶ Hâfız-ı Ebrû'nun eserleri şunlardır.

2.1.Zeyl-i Zafernâme-i Nizâmeddin Şamî

Nizâmeddin Şamî *Zafernâme* adlı eserini tamamlayamadan 814/1411 yılında vefat ettiğinden eser yarım kalmıştır. Şâhrûh'un isteği üzerine Hâfız-ı Ebrû yarım kalan bu esere 814/1411 yılında bir zeyil yazmıştır. Eser 806 yılı olaylarından Emir Timur'un ölümüne kadar (1405) geçen olayları ihtiva etmektedir. Eser sırasıyla şu başlıklardan oluşmaktadır; 1. Avdan Dönüş ve Karabağ'a Göç, 2. Emirzâde Ömer (Bahadır) ve Memleket Atamaları, 3. Mevlana Şemseddin Münşî, 4. İskender Şeyhi'nin İsyanı ve Direnişi, 5. Firuz Kuh Kalesinin Fethi, 6. Hazreti Sahipkırının dikkatini Çeken Çelâv ve Rüstemdâr, 7.Hazreti Sahipkırının Başkent Semerkant'a Müracaatı, 8.Semerkant'ta Yapılan Mübarek Toy ve Tören, 9.Hazreti Sahipkırının Eksolat'ta Kışlaması, 10. Hatay Tarafına Yönelmesi.²⁷ Hâfız-ı Ebrû, eserde geçen her konuya uygun olarak şiirler ekleyip güçlendirmiş ve eserin akıcı olmasını sağlamıştır. Eser ilk olarak 1934 yılında Felix Tauer²⁸ tarafından Prag'ta Doğu Araştırmaları Dergisinin 6. sayısında yayımlanmıştır. Yayımlanan eserin ilk sayfası Çekçe dilinde olup diğeri kısmı Farsça'dır. Daha sonra 1949 yılında Behmen Kerimî tarafından mukaddime yazılıp, tashihi de yapılarak Tahran'da basılmıştır.

²⁴ Şihabüddin Abdullah b. Lütfullah b. Abdülreşid el- Hâfi, *Zeyle Câmi'u't-tevârih Reşîdî*, 12.

²⁵ Şihabüddin Abdullah b. Lütfullah b. Abdülreşid el- Hâfi, *Zübdetü't Tevârih*, 5.

²⁶ Al Davud, "Hâfız-ı Ebrû", 5/1147.

²⁷ Tauer, "Continuation Du Zafarnama De Nizamuddin Şâmî Par Hâfız-ı Abrû", 429-461.

²⁸ Felix Tauer, *Zafernâme*'nin İstanbul, Paris ve Londra kütüphanelerindeki nüshalarıyla Hâfız-ı Ebrû'nun Şâmî'nin kitabından faydalanarak hazırladığı *Zübdetü't Tevârih-i Baysungurî* adlı eserini karşılaştırmalı tenkitli neşrinin yapmıştır. Bknz. Gülay Öğün Bezer, "Nizâmeddin Şâmî", *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV, 2010), 38: 330.

2.2.Zeyl-i Câmîu't Tevârîh-i Reşîdî

Bu eser Hâfız-ı Ebrû'nun telif ettiği ilk eser olabilir. Hâfız-ı Ebrû bu eseri Şâhruh'un emriyle Reşîdüddin Fazlullah'tan sonra yazmıştır. Eser 76 başlıktan oluşmakta olup besmele ve hamd ile başlamaktadır. Eser Olcayto ve Ebû Saîd'den başlayıp Timur'un ilk yılları ve Irak-ı Acem'i hâkimiyetine almasına kadar ki (795/1393) olayları ihtiva eder. Yani 706-795/1307-1393 yıllarını anlatmaktadır. Eserin sonunda ise Türkçe ve Moğolca kelimelerin anlamını veren sözlük mahiyetinde bir kısım bulunur. Daha sonra bazı mülahazalar başlığı altında Hâfız-ı Ebrû'nun eserleri hakkında açıklamalar verilmiştir. Eserin sonunda ise farklı ülkelerdeki kütüphanelerde bulunan bazı el yazmalarının sayfaları eklenmiştir. En sonunda ise eserde bulunan şahıs ve yer isimlerini içeren dizin eklidir. Eserin birçok yerinde konuyla alakalı şiirler verilmiştir.²⁹ Hâfız-ı Ebrû bu eseri Nizameddin Şamî'nin *Zafernâme*'sinin zeyli yani devamı olarak yazmıştır. Hâfız-ı Ebrû bu zeyli yazarken Ebû'l-Kâsım Cemâlüddîn Abdullâh b. Alî b. Muhammed el-Kâşânî'nin *Olcayto Tarihi* adlı eserinden ve Hamidullah el-Müstevfî el-Kazvî'nin *Zafernâme*'sinden istifade etmiştir. *Zeyl-i Câmîu't Tevârîh-i Reşîdî* adlı eser 1936 yılında Hânâbâ Beyânî tarafından Fransızca'ya tercüme edilmiş 1938 yılında da yine Hânâbâ Beyânî eseri düzenleyip bir mukaddime ekledikten sonra Tahran Üniversitesi Yayınevi tarafından yayımlanmıştır.

2.3.Tarih'ul-Muzaffer

Müellifin bu eseri Fars, Kirman, İsfahan ve Yezd'e hâkim olan Muzafferîler³⁰ hânedanı hakkında bilgi vermektedir. Eserin bazı başlıkları şerhsizdir. Eserde Muzafferîler'in soyu, Muhammed Muzafferî'nin Olcayto'nun ordusuna katılması, İzzeddin Yezdî ve Mir Muhammed Muzafferî'nin çatışması anlatılır. Eser Hâfız-ı Ebrû'nun diğer el yazması eserlerinin fihristinde geçmektedir. Ama şimdiye kadar basılmamıştır. Bu risalenin birkaç yerde nüshası mevcuttur. Milli Melik Kütüphanesinde 4/164 numarada kayıtlıdır. Bunun dışında Paris Milli Kütüphanesinde ve Abbas İkbâl Kütüphanesinde birer nüshası bulunmaktadır.³¹

2.4.Tarih-e Mülûk-u Kert (ya Tarih-e Selatin-e Kert)

Hâfız-ı Ebrû bu eseri Şâhruh'un emriyle yazmıştır. Eserin yazımında daha çok yazılmış kitaplardan istifade etmiştir. Yazdığı diğer eserlerindeki olayları ya güvendiği ve itimat ettiği kişilerden duyduğunu nakletmiş ya da bizzat kendisi şahit olmuştur. Hâfız-ı Ebrû bu eserin mukaddimesinde kendisinin ve babasının ismi üzerine araştırmacıların yaptığı tartışmaya açıklık getirerek burada ismini tam olarak yazmıştır. 54 başlıktan oluşan eserde, Mülûk-u Kert'in Nesebi, Melik Şemseddin dönemi, Melik Seyfeddin Gürcistanî'in Katledilmesi ve Nedenleri,

²⁹ Şihabüddîn Abdullah b. Lütfullah b. Abdülreşid el- Hâfî, *Zeyle Câmî'u't-tevârîh Reşîdî*, 1-321.

³⁰ 14.yy'da Moğolların hizmetine girmiş Arap bir aile olan Giyâseddin Hacı'nın soyundan gelenlerin tarihi anlatılır. Bu aile zamanla İsfahan, Şiraz ve Yezd şehirlerinde güçlenerek Muzafferîler adında yarı bağımsız bir devlet kurmuşlardır. 1393 yılında Timur Muzafferîler'in hâkimiyetine son vermiştir. Bknz. Rıza Kurtuluş, "Muzafferîler" *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV, 2020). 31/417-418.

³¹ Şihabüddîn Abdullah b. Lütfullah b. Abdülreşid el- Hâfî, *Zeyle Câmî'u't-tevârîh Reşîdî*, 19.

Melik Şemseddin'in Bekr Kalesine gitmesi, Melik Nâsıreddin Ali'nin Fahreddin Kert'in Eliyle Öldürülmesi, Hülagu Han'ın Ölümü ve Abaka Han'ın Hanlık Tahtına Oturması ve Melik Şemseddin'in Durumu ve Melikzade Pir Muhammed bin Melik Gıyâseddin'in Katli gibi konular ele alınmıştır.³² Müellif bu eseri telif ederken birçok araştırmacının eserinden yararlanmıştı. Hâfız-ı Ebrû çağdaşı olan tarih yazıcısı Kâsım Ganî'den birçok defa yararlanmıştı. *Tarih-e Mülûk-u Kert*'in bazı sayfaları Hâfız-ı Ebrû'nun diğer eserleri arasına karışmıştır. *Tarih-e Mülûk-u Kert*'in nüshaları Milli Melik Kütüphanesinde iki tane olup biri 4/163 numarayla diğeri de 4/164 numarayla kayıtlıdır. Diğeri ise Kütüphaneyi Merkeze Danişgah'ta olup 4/633 numarayla mikrofilme kayıtlıdır. Hâfız-ı Ebrû'nun bu eserinin tashihini Tahran Üniversitesi hocalarından Mirhâşim Muhaddis yapmış olup 2010 yılında Tahran'da basılmıştır. 249 sayfadan oluşan eserin mukaddimesini de Felix Tauer yazmıştır.³³

2.5. Emir Timur Gorganî Dönemindeki Havadisler Hakkındaki Beş Tarihi Risale

Hâfız-ı Ebrû'nun bu beş risalesinin birincisi, Tugay Timur b. Sevadî b. Kavun b. Baba Kavun'un Sultanlığı'dır. Bu risale Sultan Saîd Ebû Saîd'den sonra ülkedeki hercümerc esnasında Horasan'da tahta çıkan Tugay Timur'un ilk dönemlerindeki olaylar ve yaptığı işlerden bahseder. Risalenin iki yerinde şiir yer alır. Bu şiirlerden biri Hoca Yahya'nın olup Tugay Timur Han'a verdiği cevaptır. İkinci risale Emir Veli b. Şeyh Ali Hindu risalesidir. Bu eser Mâzenderân'daki Serbdâran güruhunun 750-760/1349-1359 yıllarındaki faaliyetlerini içerir. Emir Veli'nin bu yıllardaki asıl meselesi egemenliği tamamen eline almak olmuştur. Sebzvâr Devleti idarecisi Emîr Ali Muhiddin'in Emir Veli'ye yardımını, Emir Veli'nin kızını Sultan Hüseyin ile evlendirmesi konularını ihtiva eder. Üçüncü risale Serbdâriye Ümerası Tarihi ve Akıbetleri'dir, Bu eserde Serbdâran hükümetinin ilk dönemleri (735/1335) ile Şeyh Hüseyin Cori, Şeyh Halife ve Merşdân Serbedâran'ın faaliyetleri anlatılır. Bu eser içerik bakımından Serbedâran tarihi için birinci el kaynaktır. Bütün araştırmacılar bu silsilenin ahvaliyle uğraşmışlardır ve bu eserden istifade etmeye çalışmışlardır. Müellif eserinde bu güruh ya da hükümetin içişleri, adaları ve töreleri hakkında bilgi vermektedir. Müellif bu eseri yazarken diğer kaynakları görmemiştir. Dördüncü risale Emîr Argunşah (Ergunşah) Tarihi ve Onun Akıbeti'dir. Risale 641/1243 yılında İran'ın büyük bir kısmından Diyarbakır'a kadar olan geniş bir bölgeyi 30 yıl boyunca egemenliğine alarak burada bir hükümet kurarak huzuru sağlayan Emîr Argunşah'tan bahsetmektedir. Beşinci risale Mülûk-u Kert'in son dönem Tarihi hakkındadır. Eser son dönem Mülûk-u Kert Hânedanı'nı ve Melik Pir Ali'nin Nişabur'a yaptığı askeri seferini (770/1369) ve Ali Muhiddin'in faaliyetlerini anlatılır. Hâfız-ı Ebrû bu beş risaleyi yazarken gördüklerini, duyduklarını ve müşahede ettiklerini yazmıştır. Hâfız-ı Ebrû'nun özenle yazdığı bu eser dönemiyle ilgili İran tarihinin önemli kaynaklarından sayılmaktadır. İran uzmanı olan Çekli Felix Tauer bu beş risaleyi 1958 yılında Prag'da *Hâfız-ı Ebrû'nun Tarihi Risaleleri* adı altında neşretmiştir.³⁴

³² Hâfız-ı Ebrû Şihabüddîn Abdullah b. Lütfullah b. Abdülreşid el- Hâfi, *Tarih-e Selatin-e Kert* (Tahran: İntişarat-e Miras Mektup, 1389), 1-249.

³³ Al Davud, "Hâfız-ı Ebrû", 5/1147.

³⁴ Hâfız-ı Ebrû Şihabüddîn Abdullah b. Lütfullah b. Abdülreşid el- Hâfi, *Peñç Risaley-e Tarih-i*, çev. Felix Tauer

2.6.Serbdâran Ümerası Tarihi ve Akıbetleri

Bu eserin özeti beş risalede yer alan *Serbdâran Ümerası Tarihi ve Akıbetleri* başlığı altında anlatılan eserin geniş halidir. Ama eserin tam geniş metni henüz tashih edilmemiş ve basılmamıştır. Hâfız-ı Ebrû *Zübdetü't Tevârih*'i telif ederken bu eserden yararlanmış ve nakiller yapmıştır.³⁵

2.7.Tarih-e Şâhruh Mirza

Bu eserin nüshası Şâhruh döneminden 819/1417 yılına kadar olan olayları içermektedir. Hâfız-ı Ebrû daha sonra bu esere ilaveler yaparak bu eseri de *Zübdetü't Tevârih*'e eklemiştir.³⁶

2.8.Coğrafya-yı Hâfız-ı Ebrû

Hâfız-ı Ebrû bu eseri Arapça bir eserden esinlenerek yazmıştır. 817/1415 yılında Emir Şahruh, eline geçen *Mesâlikü'l-memâlik ve Suverü'l-e-kâlîm* adlı Arapça coğrafya kitabını Hâfız-ı Ebrû'ya Farsça'ya tercüme ettirmiştir. Daha sonra bunu örnek alarak kendi adını alacağı *Coğrafya-yı Hâfız-ı Ebrû* adlı kitabını oluşturmuştur. 817/1415 yılında yazmaya başladığı eserin birinci bölümünü 820/1418 yılında ikinci bölümünü 821/1419 yılında üçüncü bölümünü 823/1421 yılında tamamlamıştır. Hâfız-ı Ebrû, Şâhruh'un talimatıyla, *Taberî tarihi, Câmi'u't-tevârih Reşîdüddin Fazlullah ve Zafernâme-i Şâmî'nin* tercümeleriyle uğraşması ve bu eserlerin bazılarına zeyiller yazmakla meşgul olması sebebiyle *Coğrafya-yı Hâfız-ı Ebrû*'nun yazımında bir müddet gecikme olmuştur. Eserde tarihi olayların yer almasından dolayı esere *Tarih-e Hâfız-ı Ebrû*'da denmektedir. Hâfız-ı Ebrû bu eseri telif ederken birçok kaynaktan yararlanmış ama bunların çoğu günümüze ulaşamamıştır. En çok yararlandığı ve günümüze ulaşan asıl kaynağı *Mesâlik ve'l Memâlik-e İstahrî* adlı eserdir.³⁷ Hâfız-ı Ebrû'nun bu eseri 19.yy'ın ortalarına kadar bilinmiyordu. Ta ki Herat hâkimi Yar Muhammed'in 1842 yılında Afganistan-İngiltere arasındaki savaşta İngiltere'nin Doğu Hindistan kumpanyasının sorumlu Subayı Henry Rawlinson'a bu eseri hediye edene kadar. Eser Britanya müzesindedir (OR.1577). Rawlinson veya başkası tarafından tahrip edilen eserde yazarın adı yoktur. Telif edilen eserin yazarı meçhul olarak geçmektedir. Ama William Ouseley bu eseri inceledikten sonra eserin Hâfız-ı Ebrû'ya ait olduğunu belirtmiştir.³⁸

Eser iki ciltten oluşmaktadır. Birinci cildi 1996 yılında Sadık Seccâdî üç cilt halinde basmıştır. İkinci cildi 1982 yılında Tarih-e Hâfız-ı Ebrû adında Almanya Wiesbaden'de Edward Alexander Crowley tarafından basılmıştır. Eser daha sonra 1991 yılında Tahran'da Gulamrıza Verheram tarafından *Coğrafya-yı Tarih-i Horasan Der Tarih-e Hâfız-ı Ebrû* adında yeniden

(Prag: İntişarat-e Ferhengistan-e Ulum-e Çekoslavakya, 1958), 5-72; Al Davud, "Hâfız-ı Ebrû", 5/1147.

³⁵ Al Davud, "Hâfız-ı Ebrû", 5/1147.

³⁶ Masume Rızazade Şifarodî, "Moverrih ve Coğrafya Nevis-e İrani Sedde 8 ve 9", 12/398; Al Davud, "Hâfız-ı Ebrû", 5/1147.

³⁷ Hâfız-ı Ebrû Şihabüddîn Abdullah b. Lütfullah b. Abdülreşid el- Hâfî, *Coğrafya-yı Hâfız-ı Ebrû*, çev. M. Sadık Seccâdî (Tahran: İntişarat-e Miras-e Mektup, 1375), 53-93.

³⁸ Barthold, "Hâfız-ı Ebrû ve Asar-e O", 38-40.

basılmıştır. İkinci cildin Herat kısmı 1349 yılında Tahran'da Gulâm Rızâ Mâyil-i Herevî tarafından Kismet-e Rob'e Horasan: Herat, Coğrafyay-ı Hâfız-ı Ebrû adıyla basılmıştır.³⁹

Eserin birinci cildi coğrafya ve tarih için yazılan mukaddime ile başladıktan sonra evren ve coğrafya hakkında bilgiler verilmekte, yedi iklim, denizler, göller, nehirler, dağlar, Arap denizi, yeryüzünün diğer bölgeleri kuzey Afrika ve Endülüs, Kirman ve Fars bölgeleri, şehirler ve mesafelerden bahsedilmektedir. Kuzey Afrika ve Endülüs'teki şehirlerarası mesafeler, Akdeniz, Mısır şehirleri, Şam, Ermenistan, Ferhengistan, adalar bölgesi (Mezopotamya), Irak, Hûzistan, Luristan, Fars ve Kirman'dan bahseder. Bazen de bunların tarihi hakkında şerh düşer. İkinci ciltte Horasan'ın tarihi ve coğrafyasını, Herat, Kuhistân, Nîşâbur, Merv, Belh, Beyhak, Tus, Meşhed ve Nesâ şehirleri hakkında bilgi verdiği gibi bazılarını da şerh düşmüştür. Bu eser Irak-ı acemin siyasi ve tarihi coğrafyası ile burada hüküm sürmüş hükümdarlardan bahseder. Özellikle Horasandaki 823/1420 yılı olaylarını ihtiva eder. Hatta bazen esere Mâverâünnehir tarihi de denilmektedir. Eser İslam coğrafyası kitabıdır. İngiltere British müzesinde 9316 numarada kayıtlı olan eserde Akdeniz ve Basra körfezi haritalarını ihtiva etmektedir.⁴⁰ Bu eserin adından da anlaşılacağı üzere Hâfız-ı Ebrû aynı zaman da bir coğrafyacıdır ama coğrafya yazıcılığı tarih yazıcılığının gölgesinde kaldığından bu yönüyle pek bilinmemektedir.

2.9. Mecma'ı't Tevârihi's Sultâniyye

Hâfız-ı Ebrû'nun bu eseri ayrıntılı ve umumi bir tarih kitabıdır. Eserde yaratılıştan 830/1427 yılına kadar olan olaylar anlatılır. Şâhruh'un oğlu Mirza Baysungur 826/1423 yılında Hâfız-ı Ebrû'dan *Zübdetü't Tevârih-i Baysungurî*'nin yazılmasını isteyince müellifte esere Baysungur Mirza'nın adıyla başlamıştır. Eser dört bölümünden oluşmaktadır. Birinci bölümde İslam öncesi İran'da hüküm süren hânedanlar ve Peygamberler Tarihi, ikinci bölümde Hz. Peygamberin hayatı, Emevi Devleti ve Abbasi Devletinin yıkılışı, üçüncü bölümde İslam sonrası İran'da kurulmuş devletler silsilesi ve İlhanlı Hükümdarı Ebû Saîd'in ölümüne (736/1335) kadar olan dönem anlatılır. Dördüncü bölüm ise *Zübdetü't Tevârih-i Baysungurî* olup iki kısımdan oluşmaktadır. Bunun birinci kısmında Timur döneminin 736-807/1335-1404 yılları, ikinci kısımda da Şâhruh döneminin 807-830/1404-1427 olayları anlatılır.

Eserin dördüncü bölümünü Seyyid Kemâl Hâc Seyyid Cevâdî 1380/2001 yılında *Zübdetü't Tevârih* adıyla dört cilt halinde yayınlamıştır. Hâfız-ı Ebrû'nun eserinin yaşadığı döneme ait olayları kronolojik olarak vermesi eseri daha önemli kılmaktadır.⁴¹ *Abdürrezzâk b. Celâlidîn İshâk es-Semerkandî eserdeki olaylar incelendiğinde eserin eksik olduğunu belirtir.*⁴² Hâfız-ı Ebrû, eserin mukaddimesinde Kısası Enbiya, Târîh-e Taberî, Siyeri Enbiyâ, Mürûcû'z-zeheb (Mes'ûdî), Şâhnâme-y-e Firdevsî, Târîh-i Yemînî (Utbî), el-Kâmil İbnü'l-Esîr, Tabaqât-ı Nâsirî (Cûzcânî), Cihângüşây-e Cüveynî, Nizâmü't-tevârih (Kâdî

³⁹ Al Davud, "Hâfız-ı Ebrû", 5/1147.

⁴⁰ Şihabüddîn Abdullah b. Lütfullah b. Abdülreşid el- Hâfî, *Coğrafyay-ı Hâfız-ı Ebrû*, 1/1-404.

⁴¹ Şihabüddîn Abdullah b. Lütfullah b. Abdülreşid el- Hâfî, *Zübdetü't Tevârih*, 1-2537.

⁴² Masume Rızazade, "Moverrih ve Coğrafya Nevis-e İranî Sedde 8 ve 9", 12/7.

Beyzâvî), Târîh-i Vaşşâf, Câmi'ü't-tevârîh-i Reşîdüddin, Târîh-i Güzîde (Hamdullah el-Müstevfî)⁴³ Mirza Şerefeddin Kazvînî'nin el-Mu'cem fi âşâri Mülûki'l-'Acem ve Zahrüddîn-i Nisâbü'rî'nin Selcûknâme'si gibi kaynaklardan faydalanmıştır.⁴⁴ Mirza Baysungur, *Zübdetü't Tevârîh Baysungurî*'nin yazımını istemesinden hemen sonra bu defa da *Şahnâme-i Baysungurî*'ye mukaddime yazmasını istemiştir. Bu mukaddime kısmını Hânâbâ Beyânî *Şahnâme-i Baysungurî ve Hâfız-ı Ebrû* adında 25 sayfalık bir çalışma olup mukaddimesinin birkaç yerinde şiirler vardır. Beyânî, Kütüphaney-i Saltanatî'deki nüsha üzerinde çalışma yapmıştır. Çalışmada nüshanın özellikleri ve içeriği hakkında bilgi verdikten sonra nüshanın orijinal halini makalenin sonuna eklemiştir.⁴⁵

Dört bölümden oluşan Mecma'ü't Tevârîhî's Sulţâniyye'nin dördüncü bölümünde İsmâîlîler'le ilgili kısım 1364 yılında Müderris-i Zencânî tarafından "Mecma'ü't Tevârîhî's Sulţâniyye; Kısmet-i Hulefâ-i 'Aleviyye Mağrib ve Mısır ve Nizâriyân ve Refikân" adıyla Tahran'da neşredilmiştir. Eserin içerik kısmı şu şekildedir; 1. Besmele ve hamd 2. Müderris-i Zencânî'nin Mukaddimesi, 3. Hâfız-ı Ebrû'nun Sergüzeşti, 4.Ebul Kasım Abdullah Kaşânî ve Hoca Reşididdin Fazlullah'ın hayatı, Vasiyetnâmesi ve Katli, 5. Fâtîmî halifesi Ebü'l-Kâsım el-Kâim-Biemrillâh Muhammed'in hayatı (934-946/1528-1540) ve son Fâtîmî halifesi el-Azîd lidinilluh'a (555-566/1160-1171) kadar tahta çıkan halifeler, 6. İsmâîlîler'in ortaya çıkışı, 7. Hasan Sabbah ve faaliyetleri, 8. Hasan Sabbah'tan sonra Fedai hareketin başına geçen haleflerden Kiyâ Bozurg Ümid Dâî (ö.1138), 9. Muhammed b. Bozurg Ümid, 10. Hasan Muhammed b. Bozurg Ümid, 11. Nureddin Muhammed b. Hasan b. Kiyâ Muhammed, 12. Celaleddin Hasan b. Muhammed, 13. Alaeddîn Muhammed b. el-Hasan b. Muhammed, 14. Rükneddin Hürşah'ın (ö.1256) dönemleri anlatılmaktadır.⁴⁶

3.Hâfız-ı Ebrû'nun Tarihçiliği

Abbasi Devleti'nin sonuna kadar İslâmî, tarihî ve edebî bütün eserler genel olarak Arapça yazılıyordu. Abbasilerin zayıflamasıyla özellikle 11.yy'dan itibaren Farsça'da eserler ön plana çıkmaya başlamıştır. İran tarih yazıcılığı bu dönemden itibaren ki özellikle Moğol döneminde rüştüne ermiştir.⁴⁷ İslam sonrası İran tarihini anlatan eserler genelde Arapçadır. Sâ mânî ve Gazneli Devletleri döneminden itibaren ise eserler yavaş yavaş Farsça yazılmaya başlanmıştır. Büyük Selçuklu Devleti döneminde yazılan eserler genelde dinî ve kalamî konular olup Farsça dilinde telif edilmiştir. Bu dönemde ve sonrasında yazılan eserlere bakıldığında genel tarih, hanedan ve soy tarihçiliği, İlhanlılar döneminde ise dünya tarih yazıcılığı ön plana çıkmıştır. Timurlular dönemi tarih yazıcılığı ise Gorganlı Timur dönemi, Şâhrûh dönemi ve Hüseyin Baykara dönemi diye ayrılmaktadır. 14.yy'ın önemli tarihçileri arasında iki önemli şahıs ön plandadır, biri Moğol dönemi tarihçisi Reşîdüddîn Fazlullâh

⁴³ Al Davud, "Hâfız-ı Ebrû", 5/1147.

⁴⁴ *İslam Ansiklopedisi*, "Hâfız-ı Ebrû", 15/89-90.

⁴⁵ Hânâbâ Beyânî, "Şahnâme-i Baysungurî ve Hâfız-ı Ebrû", *Berresihâ-ye Târîhî* 3 (1350), 2-24.

⁴⁶ Şihabüddîn Abdullah b. Lütfullah b. Abdülreşid el- Hâfî, *Zübdetü't Tevârîh*, 1-294.

⁴⁷ Mahbobeh Şerefi - Masome Hac-ı Eynî, "Beyneş ve Reveş Der Tariğ-e Hafiz Ebru", *Mütalaat-e Tariğ-e İslam* 24 (1394), 119-120.

Hemedânî diğeri de Timur dönemini anlatan Hâfız-ı Ebrû'dur. Bunların dışında Timurlu Devleti'nin ilk dönemlerini konu eden diğer müellifler ise Timur dönemini anlatan Nizâmmeddin Şamî, Şehâbeddin Arap Şah ve Şâhruh dönemini anlatan Tâcü's-Selmânî bunlardan bazılarıdır. Timurluların tarih yazıcılığının ikinci dönemi olan Şâhruh döneminin önemli müellifi Mu'ineddîn Natanzî de *Müntehabü't-Tevârih-i Mu'ini*⁴⁸ adlı genel bir tarih eser yazıp Şâhruh'a takdim etmiştir.⁴⁹ Timurlu Devleti'nin tarih yazıcıları ya devlet memuru ya da üst düzey devlet yöneticilerdir. Bu nedenle dönemin müellifleri bulunduğu konumu kaybetmek ya da korktuklarından dolayı hem savaşları hem de devletin sosyal ve iktisadi durumunu tarafsız yazamamışlardır. Dönemin yazılan eserlerine bakıldığında bu durum daha açık bir şekilde anlaşılmaktadır.⁵⁰ Hâfız-ı Ebrû tarihi açıklarken Aristo'nun klasik mantığından faydalanmamıştır. Zira tarihsel olayları nicelik olarak ele aldığı ve olayların tekrarlanabilir ve benzer olduğuna inandığı için insan tarihe ihtiyaç duyar. Ona göre, tarihi olayları "karşılaştırma" ve "müzakere" yoluyla insan bir nevi tarih bilincine kavuşabilir ve olayların tekrarını önleyebilir. Müellif bu konuda şunları yazar: "Eğer ki Ebu Müslim, Yahya Bermekî ve Emir Çoban vb. akla başvurup öncekilerin tecrübelerini araştırıp incelemiş olsaydılar umutsuzluğa düşmeyeceklerdi".⁵¹

Hâfız Ebrû, tarih ilminin önemini kavramış olacak ki *Mecma'u't Tevârih-i'ssultaniyye'nin* mukaddimesinde tarih ilmi ve ortaya çıkışı hakkında bilgi vermektedir. Yazarın tarihe bakış açısı hakkında bilgi veren en önemli eseri *Zübdetü't Tevârih* adındaki dört ciltlik eseridir. Hâfız Ebrû'nun tarihçiliği çağdaşı olan tarihçi Hamdullah el-Müstevfi'den daha farklıdır. El-Müstevfi *Târih-i Güzide* adlı eserinde kronolojik sıralamaya dikkat etmemiştir. Hâfız Ebrû ise *Zübdetü't Tevârih* adlı eserinde olayları kronolojik (736-807/1336-1404) olarak vermiştir. Böyle yaparak önceki tarihçilerin eserlerinde yaptığı olayları tekrarlatma hatasına düşmemiştir. Hâfız Ebrû Fazlullah Hemedanî gibi tarafsız, sağlam ve güçlü bir tarihçiliğe inanmıştır. Müellif, sadece dönemin sosyal, kültürel, fikri, siyasi ve askeri değişimlerini açıklamamış, aynı zamanda dönemin siyasi olaylarından da teori çıkarımında bulunmuştur. Günümüz tarihçileri Hâfız-ı Ebrû'yu İslam tarihi yazıcılığı ve İran tarihi yazıcılığının önemli bir tarihçisi olarak görmektedirler. Tarih yazıcılığının yanı sıra Timurlu Devleti ordusunda askeri mühendis olarak da bazı görevlerde bulunmuştur. Tüm bunlar müellifin çok yönlü bir şahıs olduğunu göstermektedir.⁵²

Timur dönemi tarih yazıcılığını yapan tarihçiler Şerafettin Ali Yezdî, İbni Zerkûb Şirazî ve Mirhand olayları biraz daha ayrıntılı vermektedirler. Ama İbni Zerkûb Şirazî, Esefzarî ve Caferi, Nizameddin Şamî gibi sade ve akıcı bir şekilde vermişlerdir. Bu dönemin tarihçileri

⁴⁸ Bu eser 2023 yılında Müntehabü't-Tevârih-i Mu'ini Mu'ineddîn Natanzî adıyla Ahmet Korkmaz, Ahmet Özturhan ve Fatih Bostancı tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir.

⁴⁹ Şehrezad Sasanpor, "Vijegihaye Tariğnigariye İran Der Dore Timurî", *Pejuheşnameye Tariğe Fasılnameye Meskuyeh* 24 (1392), 51-56.

⁵⁰ Sasanpor, "Vijegihaye Tariğnigariye İran Der Dore Timurî", 71.

⁵¹ Şihabüddîn Abdullah b. Lütfullah b. Abdülreşid el- Hâfi, *Coğrafiyay-ı Hâfız-ı Ebrû*, 1/78-79.

⁵² Gıyâsüddîn b. Hâce Hümmâmiddîn Muhammed b. Hâce Celâlidîn Muhammed b. Hâce Burhâniddîn Muhammed-i Hüseyinî Şîrâzî, *Tarih-i Habîbü's-siyer fi Ahbâri Efrâdi'l-Beşer*, 1011.

eserlerinde bazı kelimeleri eşanlamlı olarak da vermişlerdir. Moğol ve Timurlu Devletleri dönemi tarihçileri göre sultana-padişaha ya da yöneticiye verilen saltanatı “ilahi takdir teorisine” dayandırıyorlardı yani seçilen kişi kutsaldı. Onun içindir ki Timur dönemi tarihçileri (Nizameddin Şamî gibi) Timur’u soy olarak Moğollara bağlamışlardır. Daha sonra ki tarihçilerden Şerafettin Ali Yezdî Timur’a sahipkiran olarak hitap etmiştir. Bu dönemin tarihçileri olan Yezdî, Esefzarî, İbni Zerkûb Şirazî ise bölgelerin, siyasi, sosyal, iktisadi ve kültürel tarihlerini anlatan mahalli tarihi yazmışlardır. Bunun yanı sıra bu dönemde yazılan eserlerin bazı bölümlerinde soy veya hanedanlar hakkında bilgi verildiği gibi askeri ve siyasi olayları anlatan tarih yazıcılığı alanında da eserler yazılmıştır.⁵³

Timur yaptığı seferlerde yaşanacak hadiseleri kaydetmeleri için İranlı ve Uygur bilgilerini ve edipleri beraberinde bulunduruyordu. Daha sonra yazılan bu bilgilere dil âlimleri edebi bir şekil vermekle görevlendirilmişlerdi. Ama yapılan bu çalışmaların hiçbiri günümüze ulaşmadığından yazılan bu eserlerin mahiyeti hakkında bilgi sahibi değiliz. Ama Timur’un emri ile yazılan Gıyaseddin Ali Yezdî’nin *Ruznameye Gazavat-e Hindistân* ve Mevlana Nizameddin el-Şâmî’nin *Zafernâme*’sine bakılarak bunların tarzları hakkında bir fikir edinelebilir. Timur süslü ve şatafatlı dille yazılan eserleri sevmiyordu. Onun içindir ki Timur döneminde yazılan eserler sade bir üslup ve dille yazılmıştır. Hâfız-ı Ebrû’ya da herkesin anlayabileceği sadelikte eserler yazmasını istemiştir. Timur’un yazılan eserleri anlamama gibi bir sorunu yoktu zira Şark Türkçesi, Moğolca ve Farsça’yı iyi biliyordu. Hâfız-ı Ebrû’nun tarih sevgisinden dolayı coğrafyacılığı gölgede kalmıştır. Yazdığı eserlerin büyük kısmı Fars bölgesi (50 yaprak), Kirman bölgesi (40 yaprak) ve Horasan bölgesine (150 yaprak) ait tarihi bilgiler daha fazladır. Hâfız-ı Ebrû hem coğrafya eserlerini hem de bir tarih kütüphanesi hazırlamakla görevlendirilmiştir.(819-823/1416-1420)⁵⁴ Zaten Hâfız-ı Ebrû’nun eserleri dönemin siyasi ve tarihi olaylarını ihtiva eden eserlerdir. Tarih ve coğrafya alanında yazılan birinci büyük eseri *Zübdetü’l Tevârih* ikincisi ise *Mecma’u’t Tevârih (Mecma’u’t Tevârihi’s-Sultâniyye)* adlı eseridir. Rivayetçi bir tarihçi olan Hâfız-ı Ebrû, bilinmeyen ve eksik olan birçok konuyu ve kaynağı hıfzedip yazdığından Timurlu Devleti dönemi için birinci el kaynaktır.⁵⁵

Gazneliler, Sâ mânîler, Selçuklular ve Moğollardan sonra Timur döneminde Semerkand’ın başkent yapılmasıyla büyük siyasi ve kültürel değişimlerle beraber tarih yazıcılığı da değişmiştir. Timur döneminde yazılan eserlerde İran’ın ve İlhanlı tarih yazıcılığının etkisi görülür. Bu dönemin kitaplarından biri Gıyâseddin Ali Yezdî’nin *Ruzname-i Gazavat-ı Hindustan* adlı eserde Timur’un fetihlerini ve hayatını el almaktadır. Timur’un çocukları Şâhruh ve Baysungur İslam tarih yazıcılığının etkisindeyken diğer oğlu İbrahim tarih ilmine meyilli olup Moğol adetlerinin etkisinde kalmıştır. Hakkında en az bilgiye sahip olduğumuz Timur dönemi tarihçisi Hâfız-ı Ebrû’dur. Oysa Timur dönemini anlatan ve en çok eser bırakan tarihçi ve coğrafyacılarından biridir. Timurlu Devleti’nde resmi tarih yazıcılığı

⁵³ Sasanpor, “Vijegihaye Tariğniğariye İran Der Dore Timurî”, 76-77.

⁵⁴ Tauer, “Timurlular Devrinde Tariğçilik”, 53-54.

⁵⁵ Şerefi - Hac-ı Eynî, “Beyneş ve Reveş Der Tariğ-e Hafiz Ebru”, 122.

Hâfız-ı Ebrû ile başlamıştır. Çünkü Hâfız-ı Ebrû hem devletin kurucusu Timur döneminde hem de Şâhruh döneminde devletin önemli kademelerinde görev almış eserlerin bir kısmını kendi isteğiyle bir kısmını da sultanların isteğiyle kaleme almıştır.⁵⁶

Hâfız-ı Ebrû'ya göre tarihçi, mezhepçi ve kavmiyetçi olmamalı olayları akli ve mantıklı olarak tahlil edip tarafsız bir şekilde yazdığını vurgulamalıdır. Tarihçinin bir diğer özelliği ise her kavmin tarihi ve sorunları yazılırken o kavmin özellikleri esas alınarak yazılmalı kendi fikir ve düşüncelerini yazmamalı aksi takdirde tarihçiye ve tarihçiliğe karşı güvensizlik oluşur.⁵⁷

Hâfız-ı Ebrû'ya göre tarih “*vakittir vaktin tayin edilmesidir. Bazıları ise günün belirtilmesi olduğunu söyler. Bazıları da vaktin tarifini yaparak olayların belgesi, milletlerin zuhuru, devletlerin doğuşu, büyük olayların meydana gelişi mesela büyük tufan, büyük deprem, hava olayları, yer olayları için söylenen ve belirtilen zamandır. Bu tanım tarihin doğru tanımı*” olduğunu söyler.⁵⁸

Müellif tarih ilminin konusunu dünya olaylarının araştırılması olarak görmektedir. Ona göre “*tarih ilminin konusu yeryüzündeki fesat ve bozulmaların ne zaman ve nerde olduğu gibi sorularını sorar...*” Kadim topluluklar tarih ve takvimi birbirinden farklı olarak temellendirirler. Bu topluluklar üç kısma ayrılır; birinci topluluk, tarihlerini veya vakitlerini güneşe göre belirlerler ki bunlar Yunanlılar, Farslar, Rumlar, Kıptilerdir. İkinci topluluk, han tarihi ki bu tarih veya takvim Gazan han döneminde kullanılmış olup Irak, Azerbaycan ve diğer ülkelerde devlet işlerinde kullanılmıştır. Üçüncü topluluk ise Milletlerin kendine ait olan takvimleri, Arap, Yahudi, Nesarî, Türk ve Hint...⁵⁹ Bunun dışında tarih veya takvimi kullanan Acemler her ne zaman ki yeni bir hükümdar tahta oturursa onun oturmasını başlangıç saymışlardır. Selçuklular ise Celaleddin Melikşah adına Celali takvimini yapılmış olup Timurlular döneminde yazılan belgelerde Celali takviminin yıl ve ayı kullanılmıştır. Araplar ise Hz. Peygamberin Mekke'den Medine'ye hicretini tarihin başlangıcı olarak kabul etmişlerdir. Tarih veya takvimin bilinmesi tarih araştırmalarına büyük faydası vardır ki bunun bilinmesiyle kıssalar, hikâyeler, haberler, hükümdarların geçmişteki eserleri, hayırları, şerleri, faydaları ve geçmişteki zararları belli olur.⁶⁰ Hâfız-ı Ebrû'ya göre tarih geçmişteki olayların incelenmesiyle açıklanabilir ve bir tarihçinin en önemli vazifesi tarafsız olmasıdır. Tarih ilminin faydaları olarakta ibretlik ve eğitici bilgiler, kazanılan tecrübeler, rasyonel büyüme, âlim ve ulemanın takdirleri, öngörüye sahip olma, Peygamberlerin hayatı gibi birçok konuyu saymaktadır.⁶¹

⁵⁶ Şerefi - Hac-ı Eynî, “Beyneş ve Reveş Der Tariğ-e Hafız Ebru”, 119.

⁵⁷ Nergis Rızakalızade Ahenger, “Mütalaa-e Tatbiki' Didgah-e Hâfız-ı Ebrû Ba Muverrihan Muselman Derbare Ehemmiyet ve Fevâid-i İlm-e Tarih”, *Pejuheş-e Der Amuzeş-e Tarih* 17 (1394), 58-59.

⁵⁸ Gıyâsüddîn b. Hâce Hümmâiddîn Muhammed b. Hâce Celâlidîn Muhammed b. Hâce Burhâniddîn Muhammed-i Hüseyinî Şîrâzî, *Tarih-i Habîbü's-siyer fi Ahbâri Efrâdi'l-Beşer*, 31.

⁵⁹ Şihabüddîn Abdullah b. Lütfullah b. Abdülreşid el- Hâfi, *Coğrafyay-ı Hâfız-ı Ebrû*, 73-76.

⁶⁰ Gıyâsüddîn b. Hâce Hümmâiddîn Muhammed b. Hâce Celâlidîn Muhammed b. Hâce Burhâniddîn Muhammed-i Hüseyinî Şîrâzî, *Tarih-i Habîbü's-siyer fi Ahbâri Efrâdi'l-Beşer*, 32.

⁶¹ Ahenger, “Mütalaa-e Tatbiki' Didgah-e Hâfız-ı Ebrû Ba Muverrihan Muselman Derbare Ehemmiyet ve Fevâid-i İlm-e Tarih”, 68.

Hâfız-ı Ebrû'ya göre tarih ilminin oluşumunda doğruluk ve sıdk vardır. Çünkü Hz. İbrahim (a.s) Allah'tan (c.c.) istedi ki "Bana gelecek nesiller arasında doğrulukla ve hayırla anılmayı nasip et"⁶² "ahitlerini bozdukları için onları lânetledik ve kalplerini katılaştırdık. Onlar kelimelerin yerlerini değiştiriyorlar. Kendilerine bildirilenlerden (Tevrat) önemli bir kısmını da unuttular. İçlerinden pek azı hariç olmak üzere onlardan daima bir hainlik görürsün. Sen yine de onları affet, hoş gör. Çünkü Allah iyilik edenleri sever."⁶³ Hâfız-ı Ebrû'nun eserlerinde yazdığı bu bilgiler göz önüne alındığında, kendisi eserlerini ne kadar doğru ve tarafsız yazmıştır? Sorusu akla gelmektedir. Hâfız-ı Ebrû'ya göre büyükleri, ilimleri, tanınan şahısların tarihini yazmak özgür, doğru ve dürüst olanlara mahsustur. Tarih ilmi hayır, şer, adil, zalim, hak eden, hak etmeyen, erdemlileri, utanmayı, itaatleri, isyanları ve rezaletleri nakleder. Böylece tarihçi ya da nakleden okuyucunun itibarını kazansın. Bununla birlikte tarihçi, erdemli, hayırlı, adil ve ihsan sahibi büyük padişahları da yazması gerektiğini belirtir. Eğer kötü ve kabul edilemeyecek bir hikâyeye ulaşırsa ki bu ona şöhret getirecek bir şey de olsa onun yazılmaması gerektiğini söyler. Tüm bunların yanında olayları yazan ve nakleden tarihçi hakkında yanlış veya zayıf bir bilgi bulunsa da bunu onun inancına bağlamamak gerektiğini nakleder.⁶⁴

Sonuç

14 ve 15.yy'ın önemli tarihçilerinden Hâfız-ı Ebrû, hayatı ve eserleriyle hem kendi döneminde hem de sonraki dönemlerde kendinden söz ettiren önemli bir tarihçi ve coğrafyacıdır. Müellif Timurlu Devleti hükümdarlarına hizmet etmiş, her zaman onların yakınında bulunarak gördüğü ve duyduğu her şeyi yazmıştır. Bundan dolayı eserleri önem arz etmektedir. Hükümdarların yakınında olması nedeniyle onların seferlerini, özel hayatlarını, düşünme ve yaşam tarzlarını çok iyi gözlemlediğinden eserleri birinci elden kaynaklardır. Eserleri İslam dünyasının tarihi ve coğrafyası hakkında önemli bilgiler de ihtiva etmektedir. Hâfız-ı Ebrû dönemin olaylarına şahit olmuş ve dönemin idarecilerinin talebiyle eserlerini kaleme almıştır. Bu eserleri yazdıran devlet idarecileri tarafından okunduğundan abartı ve yanlış yazma ihtimali ortadan kalkmaktadır. Bunun yanında onları ne kadar eleştirip hatalarını yazdığı bilinmediğinden eserlerin güvenilirliği de tartışılacak bir başka konudur. Hâfız-ı Ebrû'ya göre tarihçi yalan yazmamalı kendisine şöhret getirecek bir olay veya haber de olsa yazmamalıdır. Ona göre tarihçi şerefli, doğru ve erdemli olmalıdır. Aslında Hâfız-ı Ebrû o dönemde tarihçiliğin etik kurallarının sınırlarını belirlemiştir. Tarihçinin nasıl olması gerektiğini ve tarafsız olması gerektiğini belirtirken kendisinin bu kurallara pek riayet etmediği anlaşılmaktadır. Zira eserleri incelendiğinde Timurlu Devleti'nin kusursuz hiç sorunun olmadığı bir devlet portresi çizmektedir. Oysaki tarihte sorunsuz bir devlet gösterilemez peki sorun varsa müellif neden bunlara değinilmemiş yasa devletin başına geçen sul-

⁶² "Şuarâ Suresi Tefsiri-Diyaret İşleri Başkanlığı" (Erişim 23 Kasım 2024), 84.

⁶³ "Mâide Suresi 12-14. Ayet Tefsiri-Diyaret İşleri Başkanlığı" (Erişim 23 Kasım 2024), 13.

⁶⁴ Gıyâsüddîn b. Hâce Hümmâmiddîn Muhammed b. Hâce Celâlidîn Muhammed b. Hâce Burhâniddîn Muhammed-i Hüseyinî Şîrâzî, *Tarih-i Habîbü's-siyer fî Ahbâri Efrâdi'l-Beşer*, 36-37.

tanların hiç birinin hatalarını, eksik yönlerini ve yanlış politikaları hakkında hiçbir malumat vermemiştir. Bu bilgiler ışığında Hâfız-ı Ebrû'nun tarafsız olmadığı kanaati hâsıl olmaktadır. Ki bu durum eserlerinin hepsinde yer almaktadır.

Bütün bunlarla Timurlu Devleti dönemi hakkında bilgi sahibi olmak için Hâfız-ı Ebrû'yu tanımak, dönemi anlatan eserlerini tahkik etmek, tarih ilmi hakkındaki düşüncelerini tarihin ne kadar faydalı olduğunu ve gerekliliğini onun kaleminden okuyarak daha iyi bir tarih bilincine ulaşılabilir.

Kaynakça | References

- Ahenger, Nergis Rızakalizade. "Mütalaa-e Tatbîki' Didgah-e Hâfız-ı Ebrû Ba Muverrihan Muselman Derbare Ehemmiyet ve Fevâid-i İlm-e Tarih". *Pejuheş-e Der Amuzeş-e Tarih* 17 (1394), 47-71.
- Al Davud, Seyyid Ali. "Hâfız-ı Ebrû". *Dairetü'l-Maarif Bozurge İslamî*. 5/1147. Tahran: Merkez-e Dairetü'l-Maarif Bozurge İslamî, 1398. <https://lib.eshia.ir/12293/5/1147>
- Barthold, Vasiliy Vladimiroviç. "Hâfız-ı Ebrû ve Asar-e O". *Mecelle-i Ferheng* 19 (1375), 33-66.
- Beyânî, Hânâbâ. "Şahnâme-i Baysungurî ve Hâfız-ı Ebrû". *Berresihâ-ye Târîhî* 3 (1350), 1-24.
- Giyâsüddîn b. Hâce Hümâmiddîn Muhammed b. Hâce Celâlidîn Muhammed b. Hâce Burhâniddîn Muhammed-i Hüseyinî Şîrâzî, Hândmîr. *Tarih-i Habîbü's-siyer fi Ahbâri Efrâdi'l-Beşer*. çev. Muhammed Debirsiyakî. Tahran: Ketaphane-i Geyyam, 1380.
- İslam Ansiklopedisi. "Hâfız-ı Ebrû". 15/89-90. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Keşaverz Kasimî, Zehra. "Zendeğî ve Reveş Tarih Nigarî-e Şihabüddîn Hâfız-ı Ebrû". *Name Tarih-e Pejuheş* 17 (1388), 118-142.
- Makhmudjonova, Gulzoda. *Resimli Tarih Geleneğinin Önemli Bir Örneği: Hâfız-ı Ebrû, Külliyyat-ı Tarih*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.
- Masume Rızazade, Şefarodî. "Moverrih ve Coğrafya Nevis-e İranî Sedde 8 ve 9". *Danışname Cihan-e İslam*. 12/396-400. Tahran: Merkez-e Danışname Cihan-e İslam, 1393. <https://rch.ac.ir/article/Details/9351>
- Sasanpor, Şehrezad. "Vijegihaye Tariğnigariye İnan Der Dore Timurî". *Pejuheşnameye Tariğe Faslnameye Meskuyeh* 24 (1392), 51-80.
- Şerefi, Mahbobeh - Hac-ı Eynî, Masome. "Beyneş ve Reveş Der Tariğ-e Hafız Ebru". *Mütalaaat-e Tariğ-e İslam* 24 (1394), 117-139.
- Şihabüddîn Abdullah b. Lütfullah b. Abdülreşid el- Hâfi, Hâfız-ı Ebrû. *Coğrafyay-ı Hâfız-ı Ebrû*. çev. M. Sadık Seccadî. 3 Cilt. Tahran: İntişarat-e Miras-e Mektup, 1375.
- Şihabüddîn Abdullah b. Lütfullah b. Abdülreşid el- Hâfi, Hâfız-ı Ebrû. *Mecma'u't Tevârîhi's Sulţâniyye*. çev. Muhammed Moderrisî Zencânî. Tahran: İntişarat-e İttılaat, 1364.
- Şihabüddîn Abdullah b. Lütfullah b. Abdülreşid el- Hâfi, Hâfız-ı Ebrû. *Penç Risaley-e Tarih-i*. çev. Felix Tauer. Prag: İntişarat-e Ferhengistan-e Ulum-e Çekoslavakya, 1958.
- Şihabüddîn Abdullah b. Lütfullah b. Abdülreşid el- Hâfi, Hâfız-ı Ebrû. *Tarih-e Selatin-e Kert*. Tahran: İntişarat-e Miras Mektup, 1389.
- Şihabüddîn Abdullah b. Lütfullah b. Abdülreşid el- Hâfi, Hâfız-ı Ebrû. *Zeyle Câmi'u't-tevârîh*

Reşîdî. Tahran: İntişârât-ı Danişgâh-ı Tahran, 1349.

Şihabüddîn Abdullah b. Lütfullah b. Abdülreşid el- Hâfi, Hâfiz-ı Ebrû. *Zübdetü't Tevârih*. çev. Seyyid Kemal Hacı Seyyid Cevadî. 4 Cilt. Tahran: İntişarat-e Vezaret ve Erşed-e İslamî, 1380.

Tauer, Felix. "Continuation Du Zafarnama De Nizamuddin Şâmî Par Hâfiz-ı Abrû". *Mecelley-e ütalaat-e Şarkî*, 429-465.

Tauer, Felix. "Timurlular Devrinde Tarihçilik". çev. Ahmet Ateş. *Bellekten Dergisi* XXIX/113 (1965), 49-69.

"Mâide Suresi 12-14. Ayet Tefsiri-Diyanet İşleri Başkanlığı". Erişim 23 Kasım 2024. <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/M%C3%A2ide-suresi/681/12-14-ayet-tefsiri>

"Şuarâ Suresi Tefsiri-Diyanet İşleri Başkanlığı". Erişim 23 Kasım 2024. <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/sure/26-suara-suresi>.



İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kopya Çekmeye Yönelik Tutumları İle Ahlaki Olgunluk Düzeyleri Arasındaki İlişki Üzerine Ampirik Bir Araştırma: SDÜ İlahiyat Fakültesi Örnekleme

Mustafa MEMİŞ | orcid.org/ 0000-0003-1811-5677 | mustafamemis@sdu.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi, Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,
Isparta, Türkiye

<https://ror.org/04fjtte88>

Öz

Kopya çekme eğilimi, eğitim-öğretimde karşılaşılan en önemli sorunlardan birisidir. Öğrencilerin öğrenim süreleri içerisinde elde etmiş oldukları kazanımların objektif olarak ölçülerek puanlanmasının hedeflendiği sınavlarda öğrencilerin kopya çekmeye başvurmaları hem sınavların objektifliğini zedelemekte hem öğrenim süresince elde edilen kazanımların doğru tespitini güçleştirmekte hem de ahlaki yönden bir sorun teşkil etmektedir. Özellikle din ve ahlak eğitimi esasına dayalı İlahiyat Fakültelerinde öğrenim görmekte olan öğrencilerin kopya çekmeye yönelik tutum ve bakış açıları daha da önem arz etmektedir. Yapılan bu araştırma, 2024 yılı içerisinde Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde hazırlık ve üstü sınıflarda öğrenim görmekte olan 279 kadın, 113 erkek toplam 392 öğrenci ile gerçekleştirilmiştir. Çalışmada, ampirik yöntem tercih edilmiş olup, Google.forms'da hazırlanmış olan anket öğrencilere online olarak uygulanmıştır. Araştırmada, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin kopya çekmeye bakış açıları ile ahlaki olgunluk düzeyleri karşılaştırılmıştır. Araştırmada katılımcılara ait yaş, cinsiyet, medeni durum, öğretim türü, sınıf düzeyi, genel akademik başarı düzeyi, ilahiyat fakültesini tercih etme şekilleri ve gelir durumuna yönelik demografik bilgilerle beraber Kopya Çekmeye Yönelik Tutum Ölçeği ve Ahlaki Olgunluk Ölçeği kullanılmıştır. Veriler SPSS 25.0 ile istatistikî analize tabi tutulmuştur. Yapılan araştırmada, katılımcılara ait demografik değişkenlerdeki farklılaşmalara bağlı olarak Kopya Çekmeye Yönelik Tutum Ölçeği ve Ahlaki Olgunluk Ölçeklerine ait bazı alt boyutlarda anlamlı

farklılaşmalar gözlenmekle beraber, katılımcıların ahlaki olgunluk düzeyleri ile kopya çekmeye yönelik tutumları arasında anlamlı bir ilişkinin olmadığı sonucu elde edilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Din Psikolojisi, İlahiyat Fakültesi Öğrencileri, Kopya Çekme, Tutum, Ahlaki Olgunluk.

Atıf Bilgisi

Memiş, Mustafa. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kopya Çekmeye Yönelik Tutumları İle Ahlaki Olgunluk Düzeyleri Arasındaki İlişki Üzerine Ampirik Bir Araştırma: SDÜ İlahiyat Fakültesi Örnekleme". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 11/1 (Ocak 2025), 58-85. DOI: 10.69576/ihya.1526099

Geliş Tarihi	1 Ağustos 2024
Kabul Tarihi	27 Kasım 2024
Yayın Tarihi	15 Ocak 2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Etik kurul onay belgesi, makalenin ekler bölümünde sunulmuştur.
Etik Bildirim	ihyajournal@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

An Empirical Research on the Relationship Between the Attitudes of Students of the Faculty of Theology Towards Making Copies and Their Moral Maturity Levels: A Sample of the Faculty of Theology of SDU

Mustafa MEMİŞ | orcid.org/ 0000-0003-1811-5677 | mustafamemis@sdu.edu.tr

Asst. Prof., Süleyman Demirel University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences, Isparta, Türkiye

<https://ror.org/04fjtte88>

Abstract

The tendency to cheat in the exam is one of the most important problems encountered in education. In exams where students' achievements during their education are aimed to be objectively measured and scored, students resorting to cheating damages the objectivity of the exams, makes it difficult to accurately determine the achievements obtained during their education, and also poses a moral problem. Especially the attitudes and perspectives of students studying in Faculties of Theology based on religious and moral education towards cheating are even more important. This research was conducted with a total of 392 students, 279 women and 113 men, studying in preparatory and above classes at Süleyman Demirel University Faculty of Theology in 2024. In the study, the empirical method was preferred and Google was preferred. The questionnaire prepared in the forms was applied online to the students. In the research, the perspectives of students of the Faculty of Theology on copying and their moral maturity levels were compared. Age, gender, marital status, type of teaching, class level, general academic achievement level, forms of preference for the faculty of theology and income status of the participants along with demographic information, Attitude Scale towards Copying and Moral Maturity Scale were used in the study. The data were subjected to statistical analysis with SPSS 25.0. Although significant differences were observed in some sub-dimensions of the Decipherment Attitude Scale and Moral Maturity Scales depending on the differences in demographic variables belonging to the participants in the study, it was concluded that there was no significant relationship between the moral maturity levels of the participants and their attitudes towards decipherment.

Keywords

Psychology of Religion, Faculty of Theology Students, Cheating, Attitude, Moral Maturity.

Citation

Memiş, Mustafa. "An Empirical Research on the Relationship Between the Attitudes of Students of

the Faculty of Theology Towards Making Copies and Their Moral Maturity Levels: A Sample of the Faculty of Theology of SDU". *İhya International Journal of Islamic Studies* 11/1 (January 2025), 58-85. DOI: 10.69576/ihya.1526099

Date of Submission	1 August 2024
Date of Acceptance	27 Kasım 2024
Date of Publication	15 January 2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	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. The ethics committee approval document is provided in the appendix section of the article. See: Appendix 1.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ihyajournal@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Extended Abstract

One of the most common problems in the education world is cheating attempts, and this is a disciplinary offense. Cheating is an attempt that undermines the objectivity, reliability and validity of exams, which are measurement tools in the education system, and makes it difficult to achieve basic goals in education and determine the real level of success, and is one of the main reasons for rights violations and unfair grading. Cheating can be defined as imitating or copying any work or text, or looking at any source in order to secretly access the answer in written exams. The concept in question can also be described as cheating, cheating or stealing information. Therefore, cheating or attempts to cheat also has a moral aspect, and this action is due to poor moral development. Cheating may be caused by the student, the institution or the teacher's attitudes. The main reasons for cheating are: The competitive environment in the education system, the appreciation of successful students, the desire to stand out among other students with the appearance of success, the fear of being weaker than other students in terms of grades, the maintenance of the education system based on memorization, the easy way to get high grades and success by cheating. The desire to provide education, teachers' negative attitudes, teachers deducting too many points for small details, cheating becoming a habit, weak control mechanisms, failure to inculcate the habit of studying in students, personality disorders in students and not being able to reach a sufficient moral level can be shown. There are studies showing that the students who stay away from cheating the most are the ones who take ethical and moral principles into consideration the most. Morality, which is a concept that expresses the inner voice and conscientious approach of individuals, is a concept that expresses the set of rules and behaviors that must be followed in society and is nourished by beliefs and ethical values. When the literature was examined, it was observed that in addition to scale development studies related to attitudes towards cheating, there were also studies relating attitudes towards cheating to individuals' moral attitude levels. In this study prepared in quantitative style, the relationship between the attitudes towards cheating and the moral maturity levels of students studying at Süleyman Demirel University, Faculty of Theology in the 2003-2024 academic period was examined. The sample of the research consists of a total of 392 Faculty of Theology students, 279 female and 113 male. The research was conducted via online participation via Google.forms within a three-month period. In the study, the participants were first asked questions prepared by the researcher to obtain demographic information about the participants. Then, the "Attitude Scale towards Cheating" developed by Ay and Çakmak (2015) and the "Moral Maturity Scale" developed by Ay (2020) were applied. The data obtained was analyzed with IBM SPSS 25.0 program. In the research, descriptive statistics such as mean and standard deviation of the variables were used. In the study, firstly, the skewness-kurtosis values of the Moral Maturity and Attitudes Towards Cheating scales were examined, and the parametric test method was used to determine whether they were suitable for normal distribution. Since it was seen that the scales and sub-dimensions used in the research were within the desired skewness-kurtosis values range, independent samples t-Test, one-way analysis of variance (ANOVA) and Pearson Correlation analysis were used in the analyses. Post Hoc test was conducted for group differences from the use of parametric tests. In dimensions where the differences between groups were significant, TUKEY HSD test was applied to determine which group or groups caused the significant difference and

the significance level was tested as $p < 0.05$. Additionally, "Pearson Correlation" analysis was preferred to determine whether there was a significant relationship between the Moral Maturity and Attitudes Towards Cheating Scale and its sub-dimensions. Variables of the research; It constitutes the Moral Maturity and Attitudes Towards Cheating Scale and its sub-dimensions. According to the data obtained from the research, no significant difference was found between the grade level, academic success, type of education and income status of the university students included in the research, and their Attitudes towards Cheating and Moral Attitudes. Significant differences were observed according to the variables of gender, age, marital status and the reason for choosing the Faculty of Theology. However, when the results obtained from the data were examined, no relationship could be found between students' attitudes towards cheating and their moral maturity levels.

Giriş

“Kopya” günümüzde farklı alanlarda ve değişik anlam içerikleriyle kullanılan, kökeni itibariyle insanlık tarihi kadar eskiye dayanan ve geçmişten günümüze kadar var olan bir kavram olmakla beraber, temel eğitimden yükseköğretim aşamalarına kadar eğitimin her aşamasında sıklıkla rastlanan, yaygın olarak karşımıza çıkan¹ adil olmaktan uzak aldatıcı² disiplin problemlerinden birisidir. Bir eğitim-öğretim problemi olarak karşımıza çıkmakta olan kopya çekme eğer görmezden gelinip, yaptırım uygulanmaz ve önlem alınmaz ise, kopya çekmenin kötü ya da ahlaki olmayan bir davranış olduğuna dair örtük öğrenmenin tetiklenebileceği unutulmamalıdır.³

Kopya kavramı, etimolojik kökeni itibariyle İtalyanca “*copia*” kelimesinden gelmektedir. İtalyancadan Türkçeye geçmiş olan ve “*suret çıkarma işi, bir sanat eseri veya yazılı metnin taklidi, bir sınavda soruları cevaplamak için başka birinden veya yerden gizlice yararlanma, yazılı sınavda gizlice bakmak için hazırlanmış kâğıt, taklit edilmiş olan*”⁴ ve benzeri anlamlara gelen bu kavram İngilizcede ise *cheating* ve *copy* kelimeleriyle ifade edilmektedir. Kavrama eğitimsel açıdan bakıldığında, her eğitim sisteminde eğitim hedeflerini belirleme ve eğitim süreçlerini verimli ve başarılı bir şekilde yönetme amacına yönelik hazırlanan müfredatlar mevcuttur. Öğrencilerin bu müfredatlar çerçevesinde elde etmeleri arzu edilen kazanımların

¹ Sevgi Koç- Hasan Basri Memduhoğlu, “Üniversite Öğrencilerinin Kopya Çekmeye Yönelik genel Eğilimlerinin İncelenmesi”, *Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 21/1 (2021), 194-221, 194; Peter Ashworth, vd., “Guilty in whose eyes? University Students' Perceptions of Cheating and Plagiarism in Academic Work and Assessment”. *Studies in Higher Education* 22/2 (2017), 187-203, 187; Donald L. McCabe – Linda Klebe Trevino, “Individual and Contextual Influences on Academic Dishonesty: A Multicampus Investigation”, *Research in Higher Education* 38/3 (1997), 379-396, 379.

² Angela D. Miller, vd., “Addressing Academic Dishonesty Among the Highest Achievers. *Theory into Practice* 56/2 (2017), 121-128, 121.

³ Şuayip Özdemir – Tuncay Karateke, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kopya Çekme Davranışları-Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği-”, *Dinbilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi* 12/2 (2017), 151-169, 152.

⁴ *Türkçe Büyük Sözlük*, “Kopya” maddesi, s. 2208, (Erişim 11 Haziran 2024).

test edilmesi maksadıyla uygulanan sözlü, yazılı veya uygulamalı ölçme araçları yani sınavlar vardır. Eğitim-öğretim ortamında kopya çekme eylemi, kendisine ölçme araçlarından herhangi birisi uygulanan öğrencinin, ölçülmesi istenen ders veya içeriğe dair kazanımlara sahip olduğu veya sahip olması gereken öz bilginin dışında, kendisine yöneltilen sorulara cevap verebilmek maksadıyla, sınav veya ödevi bir başkasına yaptırması⁵ etik olmayan yol ve yöntemlerle, birilerinden veya herhangi bir yerden gizlice yararlanması, bilgi aktarması şeklinde ifade edilebilir.

Kopya yöntemi, bilgiye ulaşma hususunda adil ve dürüst olmaktan uzak olup, eğitim öğretim uygulama ve hedefleri için ciddi bir problem teşkil etmektedir. Ayrıca kopya çekme eylemi, kazanımların objektif ve gerçeğe uygun değerlendirilmesinin önünde ciddi bir engeldir. Eğitimde kopya çekme eylemi, gelişmiş ülkelerden gelişmekte olan ülkelere kadar hemen hemen tüm toplumlarda, bilimsel ve teknolojik gelişmelere paralel olarak artış gösteren eğitimsel bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶

Öğrenciler, öğrenim süreleri içerisinde tabi tutuldukları kazanım ve performans ölçümlerinden kendi bilgi ve öz çabaları neticesinde elde ettikleri, gerçek kazanım ölçümlerini yansıtan puanlara sahip olabilecekleri gibi, nadiren de olsa eğitim sisteminin tasvip etmediği ve eğitimsel açıdan bir problem teşkil eden kopya eylemi neticesinde ulaşacakları, gerçek ölçümleri yansıtmayan puanlara da sahip olabilirler.⁷

Amerika’da gerçekleştirilen bir araştırmada ortaöğretim düzeyinde eğitim almakta olan öğrenciler kopya çekmeye başvurma düzeyleri araştırılmış, lise öğrencilerinin %75’lik bir kesiminin kopya girişiminde buldukları tespit edilmiştir. Kopya çeken öğrenciler bu davranışın doğru olmadığını ifade etmiş olmalarına rağmen bu oranın 1960’lı yıllardan 1990’lı yıllara gelindikçe artış eğilimi gösterdiği gözlenmiştir.⁸ Bu yaygın durum nedeniyle Kaliforniya Eğitim Bilimleri Enstitüsü kopya çekme eylemini bir “salgın” olarak nitelendirmiştir.⁹ Kaymakcan, konuyla alakalı alanda yapılan ilk çalışmalardan elde edilen verilere işaret ederek, kopya çeken öğrencilerin kopyaya başvurmayan öğrencilerden daha düşük zeka seviyesine ve daha dışa dönük bir kişilik yapısına sahip olduklarına işaret etmiştir.¹⁰

Kopya çekme eylemi, hem eğitim-öğretim ortamı hem de öğrenci açısından birtakım zararlara neden olur ki bunları da şu şekilde sıralayabilmek mümkündür:

⁵ Şeref Tan, “Sınavlarda Kopya Çekmeyi Önlemeye Yönelik Önlemler”, *Eğitim ve Bilim* 26/122 (2001), 32–40, 32.

⁶ Özer Bekaroğlu, “Dünyada ve Türkiye’de Bilimsel Sahtekârlık”, *Tüba Bülteni, Günce* 22 (2002), 12–13.

⁷ Lewis R. Aiken, “Detecting, Understanding and Controlling for Cheating on Tests”, *Research in Higher Education* 32/6 (1991), 725-736, 725.

⁸ Angela D. Miller vd. “Addressing Academic Dishonesty Among the Highest Achievers. *Theory into Practice* 56/2 (2017), 121-128,121.

⁹ Koç - Memduhoğlu, “Üniversite Öğrencilerinin Kopya Çekmeye Yönelik genel Eğilimlerinin İncelenmesi”, 195.

¹⁰ Recep Kaymakcan, “İlahiyat Öğrencilerinin Kopya Çekmeye Karşı Yaklaşımları”, *Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/5 (2002), 121- 138, 122.

• Kopya çekme eylemi, eğitim-öğretim hedeflerine ulaşıp ulaşılamadığını belirlemeye yönelik yapılan sınavların ve uygulanan programların adil bir şekilde uygulanmasını engelleyerek güvenilirlik ve geçerlik düzeylerini zedeler, eğitimdeki eksiklerin ve problemlerin tespitini güçleştirir.

• Kopya eylemi, her ne kadar aksini savunanlar olsa da öğrenci için öğrenmeyi engelleyen bir durum teşkil eder. Bu nedenle gerek eğitim kurumları gerekse öğretmenler, eğitim açısından problem teşkil eden bu davranışın neden olabileceği hak ihlalleri ve ileriye dönük olumsuzluklar hususunda öğrencileri bilinçlendirilmelidir.

• Kopya çekme davranışı öğrencilerde suçluluk hissi de yaratarak onları hem psikolojik hem de pedagojik yönden olumsuz etkileyebilir.¹¹

Geçmişten gelen yol ve yöntemler yanında iletişim ve bilgi teknolojileri alanında yaşanan hızlı gelişmeler, öğrencilerin kopya çekme yol ve yöntemlerini de farklılaştırmıştır. Artık gerek sınavlarda gerekse proje ve ödevlerde internet teknolojileri aracılığıyla hızlı ve hazır bilgilere anında ulaşmak yoluyla kopya çekilmesi kolay hatta yorulmak ve emek sarfetmek istemeyen yeni nesil öğrenciler için cazibedici, teşvik edici hale gelmiştir. Bununla birlikte yapılan araştırmalarda gerek sınavlarda gerekse sınavlar dışında kopya çekme eylemine başvurma nedenleri farklı kültür ve toplumlarda farklılık gösteren nedenlere dayandığı gözlenmiştir.¹² Ancak öğrencilerin kopya yöntemine başvurma ve eğitim ortamını kopya çekmeye elverişli hale getiren nedenleri genel olarak:

• Gelişen eğitim teknolojilerine rağmen halen ezberci eğitimin devam ettirilmesi ve ölçme kriterlerinin ezberci sisteme dayanması,

• Eğitimcilerin iletişim ve bilgi teknolojilerini takip etme hususunda öğrencilerden geride olması,

• Öğrencilerin sınavlarda başarılı olmayı garanti altına almak istemeleri¹³,

• Öğrenci bakış açısıyla eğitsel bazı ders ve içeriklerin gereksiz ya da faydasız olarak değerlendirilmesi nedeniyle çalışmaya gerek duyulmaması,

• Ödev veya sınavlara yönelik öğrencilerin yeterince çalışmamış olması, hazırlıksız olmaları,

• Kopya çekerek yüksek not alan öğrencilerin gözlemlenmesi, imrenme, kopyaya teşvik,

¹¹ Mehmet Ali Seven – Ali Osman Engin, “Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Kopya Çekmeye Duydukları İhtiyaç ve Kopya Çekme Sebepleri”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/1 (2010), 121-136, 122-123.

¹² Agata Ewa Chudzicka-Czupała vd., “Application of The Theory of Planned Behavior in Academic Cheating Research–Crosscultural Comparison”, *Ethics & Behavior* 26/8 (2015), 1-43, 4.

¹³ Azmi Türkan vd., “Öğretmen Adaylarının Kopya Çekme Davranışına İlişkin Görüşlerinin İncelenmesi”, *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 25 (2023), 105-122, 108.

- Sınav ortamlarının yeterince denetimli olmaması ya da kopya çeken öğrencilere gereken yaptırımların uygulanmadığının gözlemlenmesi,
- Alınacak yüksek not ile arkadaş, aile ve toplumsal takdir ve beğeni toplama düşüncesi,
- Derslerde başarısız olma korkusu,
- Ebeveynlerin öğrencilere başarılı olma ve yüksek notlar almaları hususunda baskıları, gerçekçi olmaktan uzak ebeveyn beklentilerini karşılama çabası,
- Eğitimde yeterli donanımına veya anlatma yeteneğine sahip olmayan öğretmenler nedeniyle ders ya da sınav konularının anlaşılammış olması,
- Kalabalık sınıflar nedeniyle öğretmen-öğrenci etkileşiminin minimuma düşmesi ve işbirlikçi öğrenmenin azalması, buna bağlı olarak öğrenci üzerindeki kontrol mekanizmasının zayıflaması,¹⁴
- Eğitim sisteminde kalite düzeyi yüksek okullara giriş için sınıf başarı puan düzeylerinin önemli hale gelmesi nedeniyle düşük not ortalaması korku ya da kaygısı,
- Uygun sınav ortamlarının olmayışı, kalabalık ve kontrolü zor sınıf ortamları,
- Öğrencilerin bizatıhi kendi kişiliğinden, karakterinden ve problemleri etik anlayışından kaynaklı nedenler olarak sıralanabilir.

Her ne kadar yukarıdaki zikredilen maddeler kopya çekme eylemine neden olarak zikrildiler de bu eylemin temel nedeninin bireylerin istenen ahlaki olgunluk düzeyine ulaşamamış olması yani ahlaki gelişimdeki zayıflıkları, zafiyet göstermeleri olduğunu ifade etmek yanlış olmaz. Zira kopya çekmek bir hak ihlali ve bilgi hırsızlığıdır. Hak edilmemiş bir başarıyı elde etme çabasıdır, bir kandırma-yanıltma girişimidir. Ahlak ise eğitim-öğretim faaliyetleri çerçevesinde bireylere kazandırılmak istenen en önemli bireysel ve toplumsal değerdir. Dolayısıyla bu eyleme başvurmak, hem eğitim-öğretim ilke ve hedefler hem de bireysel ahlaki kazanımlar açısından büyük bir yanlış ve çelişkidir. Günümüzde daha da önemli hale gelen ahlaki gelişimi desteklemeye yönelik, okul müfredatları içerisinde yer alan değerler eğitimi dersleri ile bireysel ahlaki gelişim desteklenmeye çalışılmakta, değerlere yönelik farkındalık oluşturma, kişiliğe mal etme, benimsetme¹⁵ uygulama ve çalışmaları ön plana çıkmaya başlamıştır.

Temel eğitimden yükseköğrenime kadar eğitimin tüm aşamalarında karşılaşılan disiplin suçlarından ve temel ahlak problemlerinden birisi olan kopya çekme, ahlaki olgunluk düzeyinin daha üst düzeyde olması beklenen ve temel dinî ve ahlaki öğretilere dayalı dini

¹⁴ Ashword, "Guilty in whose eyes? University Students' Perceptions of Cheating and Plagiarism in Academic Work and Assessment", 187.

¹⁵ Salih Zeki Genç vd., "Değer ve Eğitimi Sorunsalı: Sınıf Öğretmenlerinin Görüşlerine Göre Durum Tespiti", *Eğitimde Kuram ve Uygulama Dergisi* 11/2 (2015), 374-397, 380.

yüksek öğrenim aşaması olan ilahiyat fakültelerinde de rastlanabilen bir olumsuz durumdur. Gelecekteki ahlak bilgisi ve meslek dersleri öğretmenliği yanında her aşamada din hizmetleri sunarak ahlak, din ve değerler eğitimin temel taşı oluşturacak olan ilahiyat öğrencilerinin kopya çekmeye yönelik tutumlarının ve bu eylemin ahlaki olgunluk düzeyleri ile ilişkisinin araştırılması önem arz etmektedir.

Yapılan bu çalışmada, 2023-2024 öğretim yılı içerisinde Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim görmekte olan öğrencilerin kopya çekmeye yönelik tutumları ve bu tutumlarının ahlaki olgunluk düzeyleri ile ilişkisi araştırılmıştır.

1. Yöntem

Araştırmanın bu kısmında araştırmanın yöntemi, modeli, araştırmanın evreni ve araştırmanın örnekleme, yapılan çalışmada kullanılan veri toplama araçları yani ölçeklerle bu ölçme araçlarının örnekleme uygulanması, ulaşılan araştırma verilerinin analiz işleminde başvurulan istatistikî yöntem ve teknikler izah edilmiştir.

1.1. Araştırmanın Modeli

Yapılan bu araştırma nicel yöntemle çalışılmış bir araştırma olup, ilişkisel tarama modeli esas alınmak suretiyle hazırlanmıştır. İlişkisel tarama modeli, çalışmada yer alan bir veya daha fazla değişken arasında var olan ilişkinin tespit edildiği istatistikî model türüdür.¹⁶ Bu araştırma özelinde, ahlaki olgunluk düzeyleri ile kopya çekmeye yönelik tutumları arasındaki ilişki incelenmiştir.

1.2. Araştırmanın Konusu

Bu çalışma, kopya çekmeye yönelik tutumlar ile ahlaki olgunluk düzeyi arasındaki ilişkiyi, SDÜ İlahiyat Fakültesi öğrencileri özelinde incelemeyi konu edinmektedir.

1.3. Araştırmanın Problemi

Araştırma konu başlığı doğrultusunda temel problemini, “*Bireylerin Ahlaki Olgunluk Düzeyleri ile Kopya Çekmeye Yönelik Tutum Düzeyleri arasında nasıl bir ilişki vardır?*”, sorusu oluşturmaktadır.

Dolayısıyla araştırmanın amacı nicel veri analizi yöntemlerinden yararlanarak yürütülen araştırmada ele alınan soruları cevaba kavuşturmaktır. Çalışmanın konusu ve amacı çerçevesinde, konuyla alakalı literatür çalışmaları da dikkate alınmak suretiyle bazı araştırmaya dair hipotezler geliştirilmiştir.

1.4. Araştırmanın Hipotezleri

Araştırmanın temel ve alt hipotezleri aşağıda verilmiştir:

¹⁶ Jack. R. Fraenkel -Norman E. Wallen, *How to Design and Evaluate Research in Education* (New York: McGraw Hill High Education, 2007), “Validity and Reliability”, 146-165.

H1: İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Kopya Çekmeye Yönelik Tutumları cinsiyet değişkenine bağlı olarak anlamlı düzeyde farklılaşır. Erkek öğrencilerin Kopya Çekmeye Yönelik Tutum düzeyleri kadın öğrencilerden yüksektir.

H2: İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Ahlaki Olgunluk Düzeyleri cinsiyet değişkenine bağlı olarak anlamlı düzeyde farklılaşır. Kadın öğrencilerin Ahlaki Olgunluk düzeyleri erkek öğrencilerden yüksektir.

H3: İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Kopya Çekmeye Yönelik Tutumları ile Ahlaki Olgunluk Düzeyleri arasında anlamlı bir ilişki vardır. Ahlaki olgunluk düzeyi yükseldikçe, kopya çekmeye yönelik tutum puanları düşer.

H3_a: İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Ahlaki Olgunluk Düzeyleri ile Ahlaki Tutum Alt Boyutu puanları arasında anlamlı ve pozitif yönde bir ilişki vardır.

H3_b: İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Ahlaki Olgunluk Düzeyleri ile Çevresel Şartlar Alt Boyutu puanları arasında anlamlı ve negatif yönde bir ilişki vardır.

H3_c: İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Ahlaki Olgunluk Düzeyleri ile Fırsat ve Beceri Alt Boyutu puanları arasında anlamlı ve negatif yönde bir ilişki vardır.

1.5. Araştırmanın Amacı

Yapılan çalışmada, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Kopya Çekmeye Yönelik Tutumları ile Ahlaki Olgunluk Düzeyleri ve sosyo-demografik özellikleri arasında anlamlılık düzeyinde herhangi bir ilişkinin var olup olmadığının, eğer varsa bu ilişkinin ne yönde olduğunun belirlenmesi ve yorumlanması amaçlanmaktadır.

1.6. Veri Toplama Araçları

Araştırma çerçevesinde öğrencilere, araştırmacı tarafından belirlenen sorulardan oluşan ve katılımcılara ait sosyo-demografik verilere erişmeyi amaçlayan Kişisel Bilgi Formu yanında, Ahlaki Olgunluk Ölçeği ve Kopya Çekmeye Yönelik Tutum Ölçeği uygulanmıştır.

1.6.1. Kişisel Bilgi Formu

Araştırmacı tarafından belirlenmiş olan sorulardan müteşekkil Kişisel Bilgi Formunda, üniversite öğrencilerinin “cinsiyet, yaş, sınıf, öğrenim türü, medeni durum, aile ekonomik durumu, öğrenim türü ve İlahiyat Fakültesini tercih etme sebebi” olmak üzere 8 soruya yer verilmiştir.

1.6.2. Ahlaki Olgunluk Ölçeği

Ahlaki Olgunluk Ölçeği Ay (2020) tarafından¹⁷ geliştirilmiştir. Söz konusu ölçme aracı 5’li Likert tarzında geliştirilmiş olup, (Kesinlikle Katılmıyorum) (1), “Katılmıyorum” (2),

¹⁷ Mustafa Fatih Ay, “Ahlaki Olgunluk Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması”, *Bilimname* XLIII/43, (2020), 349-364.

“Kısmen Katılıyorum” (3), “Katılıyorum” (4) ve “Kesinlikle Katılıyorum” (5)) şeklinde maddelenmiştir. Ölçme aracı tek boyutlu olup 17 maddeden oluşmaktadır. Ölçek içerisinde ters maddeye yer verilmemiştir. Katılımcıların ölçekten alabilecekleri maksimum puan 85 iken, alabilecekleri minimum puan 17’dir. Katılımcıların ölçekten alacakları puanın yükselmesine paralel olarak ahlaki olgunluk düzeylerinin de o oranda yükseldiği şeklinde yorumlanabilir.

1.6.3. Kopya Çekmeye Yönelik Tutum Ölçeği:

Kopya Çekmeye Yönelik Tutum Ölçeği, Ay ve Çakmak (2015)¹⁸ tarafından geliştirilen bir ölçme aracıdır. Ölçek beşli Likert tarzında hazırlanmış olup 16 maddeden müteşekkil 5’li likert tarzda hazırlanmış olan ölçek maddeleri için “Kesinlikle katılmıyorum” (1), “Katılmıyorum” (2), “Fikrim yok” (3), “Katılıyorum” (4) ve “Kesinlikle katılıyorum” (5) şeklinde bir derecelendirme öngörülmüştür. Katılımcıların ölçme aracından alabilecekleri minimum puan 16 iken, alabilecekleri maksimum puan ise 80’dir. Katılımcıların söz konusu ölçekten yüksek düzeyde puan almış olmaları, öğrencilerin kopya çekmeye yönelik eğilimlerinin de o oranda yüksek olduğunu şeklinde yorumlanabilir.

1.7. Veri Toplama Süreci:

Araştırmaya, Etik Kurul izni alınarak başlanmış olup araştırma verileri, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Etik Kurul’un 24.04.2024 tarih, 148 toplantı sayısı ve 21 no’lu iznine istinaden toplanmıştır. Araştırma verileri, araştırmaya gönüllülük esasına dayalı olarak katılım sağlayan ve tesadüfi örneklem metoduyla belirlenmiş olan İlahiyat Fakültesi öğrencilerine uygulanan Kişisel Bilgi Formu, Ahlaki Olgunluk Ölçeği ve Kopya Çekmeye Yönelik Tutum Ölçeği aracılığıyla, 3 aylık bir zaman diliminde Google.forms aracılığıyla online anket yöntemiyle toplanmıştır.

1.8. Çalışmanın Evreni ve Örneklemi:

Yapılan araştırmanın evreni Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, örnekleme ise 2023-2024 yılları arasında söz konusu fakültede öğrenim görmekte olan farklı cinsiyet, yaş, sınıf düzeyi ve öğrenim türü gibi farklı sosyo-demografik özelliklere sahip 392 İlahiyat öğrencisi oluşturmaktadır.

1.9. Verilerin Analizi

Çalışmada elde edilen veriler, SPSS 25.0 İstatistik Analiz Programı aracılığıyla işlenmiştir.

Araştırmada, değişkenlere ait ortalama ve standart sapma gibi betimleyici istatistiklerden yararlanılmıştır.

¹⁸ Mustafa Fatih Ay- Ahmet Çakmak, “Kopya Çekmeye Yönelik Tutum Ölçeğinin geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenlilik Çalışması”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2015), 140-155.

Çalışmada öncelikle Ahlaki Olgunluk ve Kopya Çekmeye Yönelik Tutum Ölçeklerinin normal dağılım hipoteziyle uyum sağlayıp sağlamadıkları, çarpıklık ve basıklık katsayı değerlerine bakılarak tespit edilmiş, yöntem olarak ise parametrik teste başvurulmuştur. (Tablo 1).

Ahlaki Olgunluk ve Kopya Çekmeye Yönelik Tutum Ölçeği ve alt boyutlarında çarpıklık ve basıklık katsayılarının beklenen değerlere uygun olduğu tespit edildiğinden, analizlerde bağımsız örneklem t-Testi, tek yönlü varyans analizi (ANOVA) ve Pearson Korelasyon analizleri kullanılmıştır.

Parametrik testler için grup farkı incelemelerinde Post Hoc testine başvurulmuştur. Gruplar arasında anlamlı farklar bulunduğu, bu farkların hangi grup veya gruplardan kaynaklandığını belirlemek amacıyla TUKEY HSD testi uygulanmış ve anlamlılık düzeyi $p < 0,05$ olarak belirlenmiştir. Ayrıca, Ahlaki Olgunluk ve Kopya Çekmeye Yönelik Tutum Ölçeği ile alt boyutları arasındaki anlamlı ilişkileri tespit etmek için Pearson Korelasyon analizi tercih edilmiştir.

Elde edilen tüm sonuçlar, istatistiksel anlamlılık seviyesi olarak $p < 0,05$ kriterine göre değerlendirilmiştir.

1.10. Normallik Analizi ve Güvenirlilik Analizi

Seçer,¹⁹ normal dağılım varsayımının değerlendirilmesinde 'çarpıklık ve basıklık' değerlerine bakmanın daha doğru bir yaklaşım olduğunu belirtmiştir. Araştırma verilerinin iç tutarlılık analizinde Cronbach's Alpha değerlerine²⁰; Ahlaki Olgunluk ve Kopya Çekmeye Yönelik Tutum Ölçeğinin normal dağılım hipotezinde ise çarpıklık ve basıklık katsayılarına bakılmıştır (Tablo 1).

Tablo 1. Ölçeklerin Çarpıklık ve Basıklık, Cronbach's Alpha Değerleri

Ölçek	N	Çarpıklık	Basıklık	Cronbach's Alpha
Kopya Çekmeye Yönelik Tutum	392	,393	,429	,971
Ahlaki Tutum	392	-,915	,583	,926
Çevresel Şartlar	392	,617	-,159	,855
Fırsat ve Beceri	392	1,017	,811	,904
Ahlaki Olgunluk	392	-,784	,663	,944

¹⁹ İsmail Seçer, *Spss ve Lisrel ile Pratik veri Analizi* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2015), 28.

²⁰ Kazım Özdamar, *Paket Program ile İstatistiksel Veri Analizi* (Ankara: Kaan Kitabevi, 1999), 513.

Tabachnick ve Fidell'e (2013)²¹ göre normal dağılımın sağlanabilmesi için ölçeklere ait çarpıklık ve basıklık değerlerinin +1,5 ve -1,5 değerlerinin arasında olması gerekmektedir. Normallik analizi sonucunda değişkenlerin istenilen değerler arasında olduğu belirlenmiştir.

Ahlaki Olgunluk ve Kopya Çekmeye Yönelik Tutum Ölçeği ve alt boyutlarının iç tutarlılık analizi sonuçlarına bakıldığında, Cronbach's Alpha değerlerinin güvenilir ($0,60 \leq \alpha$) olduğu görülmektedir.²²

2. Bulgular Ve Yorum

Bu bölümde araştırma soruları çerçevesinde yapılan analiz sonuçları sunulmuş ve bulgular yorumlanmıştır.

2.1. Araştırmaya Katılan İlahiyat Fakültesi Öğrencilerine Ait Sosyo-Demografik Özelliklerin Dağılımı

Üniversite öğrencilerinin sosyo-demografik özelliklerine ilişkin frekans ve yüzdelik bilgileri Tablo 2'de sunulmuştur.

Tablo 2. Üniversite Öğrencilerinin Sosyo-Demografik Dağılımları N=392

		n	%
Cinsiyet	Kadın	279	71,2
	Erkek	113	28,8
Yaş Durumu	20 yaş altı	96	24,5
	21 yaş	92	23,5
	22 yaş	82	20,9
	23 yaş	51	13,0
	24 yaş üstü	71	18,1
Öğrenim Türü	1.öğretim	275	70,2
	2.öğretim	117	29,8
Medeni Durum	Bekar	363	92,6
	Evli	29	7,4
Sınıf Düzeyi	1.sınıf	144	36,7
	2.sınıf	132	33,7
	3.sınıf	100	25,5

²¹ Barbara G. Tabachnick – Linda S. Fidell, *Using Multivariate Statistics* (Boston: Pearson Education, 2013).

²² Özdamar, *Paket Program ile İstatistiksel Veri Analizi*, 513.

	4.sınıf	16	4,1
Akademik Başarı Düzeyi	Düşük	23	5,9
	Orta	338	86,2
	Yüksek	31	7,9
İlahiyat Fakültesini Tercih Etme Sebebi	İsteyerek ve severek tercih etme	287	73,2
	Yanlışlıkla tercih	71	18,1
	Ailenin yönlendirme ve isteğiyle tercih etme	8	2,0
	Boşta kalmamak için yapılan tercih	26	6,6
Gelir Durumu	Düşük	56	14,3
	Orta	326	83,2
	Yüksek	10	2,6

Araştırmaya katılan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin %71,2 oranında kadın ve %28,8 oranında erkek olduğu, %24,5 oranında 20 yaş altında, %23,5 oranında 21 yaşında, %20,9 oranında 22 yaşında, %13,0 oranında 23 yaşında, %18,1 oranında 24 yaş ve üstünde olduğu, %70,2 oranında 1. öğretim ve %29,8 oranında 2. öğretimde eğitim gördüğü görülmektedir.

Katılımcı öğrencilerinin %92,6 oranında bekâr ve %7,4 oranında evli, %36,7 oranında 1. sınıfta, %33,7 oranında 2. sınıfta, %25,5 oranında 3. sınıfta ve %4,1 oranında 4. sınıfta, ailesinin gelirinin %14,3 oranında düşük, %83,2 oranında orta ve %2,6 oranında yüksek olduğu belirlenmiştir.

İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin %5,9 oranında akademik başarı düzeyini düşük, %86,2 oranında orta ve %7,9 oranında yüksek olarak değerlendirdiği, %73,2 oranında İlahiyat Fakültesini isteyerek ve severek tercih ettiği, %2,0 oranında ailenin yönlendirme ve isteğiyle tercih ettiği, %18,1 oranında yanlışlıkla tercih ettiği, %6,6 oranında boşta kalmamak için yapılan tercih ettiği saptanmıştır.

2.2. Araştırmanın Değişkenlerine Yönelik Betimsel Analizi Sonuçları

Bu bölümde, değişkenlere ilişkin tanımlayıcı istatistikler Tablo 4'te verilmiştir.

Araştırmada veri toplamak amacıyla kullanılan Ahlaki Olgunluk Ölçeği, Kopya Çekmeye Yönelik Tutum Ölçeği ve ölçek alt boyutları bu araştırmanın değişkenlerini oluşturmaktadır.

Tablo 4. Ahlaki Olgunluk ve Kopya Çekmeye Yönelik Tutum Ölçeğine Ait Betimsel Analiz

Ölçek	N	Min	Maks	\bar{X}	SS
-------	---	-----	------	-----------	----

Kopya Çekmeye Yönelik Tutum	392	34,00	62,00	45,56	4,61
Ahlaki Tutum Alt Boyutu	392	7,00	35,00	27,81	6,35
Çevresel Şartlar Alt Boyutu	392	4,00	20,00	8,38	3,70
Fırsat ve Beceri Alt Boyutu	392	5,00	25,00	9,38	4,28
Ahlaki Olgunluk	389	43,00	85,00	75,88	7,70

Araştırmaya dahil olan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin, Kopya Çekmeye Yönelik Tutum ortalaması (\bar{X} =45,56), Ahlaki Tutum Alt Boyutu ortalaması (\bar{X} =27,81), Çevresel Şartlar Alt Boyutu ortalaması (\bar{X} =8,38), Fırsat ve Beceri Alt Boyutu ortalaması (\bar{X} =9,38) olarak, Ahlaki Olgunluk ortalaması (\bar{X} =75,88) olarak tespit edilmiştir.

2.3. İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Sosyo-Demografik Özelliklerine Göre Ahlaki Olgunluk ve Kopya Çekmeye Yönelik Tutum ve Alt Boyutlarının İncelenmesine İlişkin Bulgular

Tablo 5. Ahlaki Olgunluk ve Kopya Çekmeye Yönelik Tutum Toplam Puanlarının Üniversite Öğrencilerinin Sosyo-Demografik Özelliklerine Göre Farklaşmasını Gösteren Bağımsız Örneklem Grubu T Testi ve Anova Sonuçları

Değişkenler	±	Kopya Çekmeye Yönelik Tutum		Ahlaki Tutum		Çevresel Şartlar		Fırsat ve Beceri		Ahlaki Olgunluk	
		N	\bar{X}	SS	\bar{X}	SS	\bar{X}	SS	\bar{X}	SS	\bar{X}
Cinsiyet											
Kadın	279	45,64	4,72	28,39	5,94	8,18	3,68	9,07	4,12	76,86	6,99
Erkek	113	45,35	4,35	26,37	7,07	8,86	3,71	10,12	4,59	73,41	8,82
Test / p*		,559/,577		2,874/,004		-1,643/,101		2,214/,027		4,077/,000	
Medeni Durum											
Bekar	363	45,64	4,71	27,55	6,36	8,55	3,70	9,54	4,31	75,58	7,69
Evli	29	44,52	3,10	30,97	5,33	6,24	2,91	7,31	3,30	79,59	7,00
Test / p		1,264/,207		-2,810/,005		3,274/,001		2,719/,007		-2,717/,007	
Yaş											
20 yaş altı^a	96	45,56	4,54	27,74	6,49	8,44	3,62	9,39	4,02	75,14	8,53
21 yaş^b	92	45,60	4,53	28,54	5,53	8,17	3,39	8,88	3,72	76,36	6,65
22 yaş^c	82	45,59	5,00	26,90	6,57	8,66	3,84	10,02	4,87	75,22	7,99

23 yaş ^d	51	46,25	5,47	25,76	7,04	10,08	4,17	10,41	4,85	74,14	7,45
24 yaş üstü ^e	71	44,97	3,63	29,45	5,94	7,01	3,14	8,51	3,99	78,21	7,28
Test / p		,578/,679		3,316/,011		5,557/,000		2,283/,060		2,769/,027	
**G.farkı				e>d		d>b				e>d	
Öğrenim Türü											
1.öğretim	275	45,91	4,51	28,51	5,86	8,14	3,45	9,26	4,01	75,91	8,56
2.öğretim	117	45,14	4,23	27,77	6,48	8,14	3,63	9,23	4,18	75,04	7,85
Test / p		1,466/,144		1,008/,314		-,012/,991		,060/,952		,876/,382	
Sınıf Düzeyi											
1.sınıf	144	45,91	4,51	28,51	5,86	8,14	3,45	9,26	4,01	75,91	8,56
2.sınıf	132	45,14	4,23	27,77	6,48	8,14	3,63	9,23	4,18	75,04	7,85
3.sınıf	100	45,44	5,28	27,17	6,67	8,87	4,07	9,40	4,59	76,87	6,21
4.sınıf	16	46,63	4,05	25,75	7,08	9,38	3,88	11,50	5,32	76,38	6,67
Test / p		,953/,415		1,499/,214		1,360/,255		1,407/,240		1,092/,352	
Akademik Başarı											
Düşük	23	45,30	4,63	26,13	6,22	9,00	3,93	10,17	4,56	74,64	6,88
Orta	338	45,61	4,68	27,80	6,35	8,41	3,67	9,40	4,25	75,76	7,80
Yüksek	31	45,16	3,87	29,06	6,33	7,58	3,82	8,52	4,43	77,97	7,01
Test / p		,172/,842		1,414/,244		1,059/,348		1,029/,358		1,466/,232	
İlahiyat Fakültesini Tercih Etme Sebebi											
İsteyerek ve severek tercih etme	287	45,35	4,39	28,60	6,31	7,94	3,51	8,82	3,92	76,31	7,81
Yanlışlıkla tercih	71	48,88	4,39	22,75	4,80	11,50	3,46	14,63	5,01	69,25	9,38
Ailenin yönlendirme ve isteğiyle tercih etme	8	46,23	5,28	25,48	6,02	9,73	3,93	11,01	4,95	75,66	6,39
Boşta kalmamak	26	45,04	4,87	27,00	5,98	8,58	3,90	9,46	3,95	73,81	8,44

için yapılan tercih											
Test / p	2,201/,087		6,782/,000		6,750/,000		9,717/,000		2,954/,032		
**G.farkı	a>c			b>a,c			b>a,c			a>b	
Gelir											
Düşük ^a	56	45,07	5,14	27,52	6,64	8,16	3,94	9,39	5,26	76,64	7,50
Orta ^b	326	45,56	4,50	27,83	6,19	8,38	3,59	9,36	4,02	75,61	7,74
Yüksek ^c	10	48,10	4,77	28,80	9,72	9,50	5,62	9,80	6,70	80,20	6,84
Test / p	1,838/,161		,181/,834		,556/,574		,052/,950		2,056/,129		

* İki grup karşılaştırmalarında “Bağımsız Örneklem T Test” üç ve üzeri grup karşılaştırmalarında “ANOVA” ve **gruplar arası fark için “Post Hoc” kullanılmıştır.

Tablo 5’e göre araştırmaya dahil olan üniversite öğrencilerinin sınıf düzeyi, akademik başarı, öğrenim türü ve gelir durumu ile Kopya Çekmeye Yönelik Tutum ($p>0.05$), Ahlaki Tutum Alt Boyutu ($p>0.05$), Çevresel Şartlar Alt Boyutu ($p>0.05$), Fırsat ve Beceri Alt Boyutu ($p>0.05$) ve Ahlaki Olgunluk ($p>0.05$) arasında anlamlı farklılaşma saptanmamıştır.

Alandaki benzer çalışmalar incelendiğinde, çalışmamızdan elde ettiğimiz verilerden farklı olarak Seven – Engin (2010)’in²³ elde ettiği verilere göre 2., 3., ve 4. Sınıf öğrencilerinin kopya çekme eğilimlerinin diğer sınıflara nazaran daha yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Çelik (2020)²⁴ ise çalışmasında, üniversite öğrencilerinin sınıf düzeyleri ile kopya çekmeye yönelik tutum düzeyleri arasında anlamlı düzeyde bir farklılaşmaya rastlanmadığını ifade etmiştir. Çelik (2020)’in araştırmasından elde ettiği veriler, araştırmamızdan elde ettiğimiz olduğumuz verilerle paralellik arz etmektedir.

Sınıf düzeyi değişkenine bağlı olarak ahlaki olgunluk düzeyindeki farklılaşmayı çalışmada değerlendiren Kaya – Aydın (2011)’in araştırma verilerine göre, sınıf düzeyi yükseldikçe üniversite öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeyi düşmektedir ki bu durum yüksek öğrenim gören bireylerde beklenenin tam tersi istikamette elde edilmiş verilerdir ve dikkat çekici bir veri olma özelliğine sahiptir. Çelik (2020) ‘in²⁵ araştırmalarından elde edilen veriler incelendiğinde ise, üniversite öğrencilerinin sınıf değişkeni ile ahlaki olgunluk düzeyleri arasında anlamlı düzeyde bir ilişki gözlenmemiştir. Çelik (2020)’in araştırmasından elde edilen verilerle çalışmamızdan elde edilen verilerin aynı yönde olduğu gözlenmiştir.

²³ Seven – Engin, “Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Kopya Çekmeye Duydukları İhtiyaç ve Kopya Çekme Sebeppleri”, 127.

²⁴ Çelik, “Sosyal Bilgiler Öğretmenliği ve İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kopya Çekme Eğilimlerinin İncelenmesi”, 109.

²⁵ Çelik, “Sosyal Bilgiler Öğretmenliği ve İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kopya Çekme Eğilimlerinin İncelenmesi”, 109.

Araştırmamızdan elde edilen verilerde, gelir durumu değişkeni ile kopya çekmeye yönelik tutum ve ahlaki olgunluk puanları arasında anlamlı düzeyde bir farklılaşma gözlenmemiştir. Gelir grubu değişkeni ile kopya çekmeye yönelik tutumu esas alan verileri içeren Koç - Memduhoğlu (2021)'nin²⁶ yaptığı araştırmadan elde ettiği verilerde ise, yüksek gelirli aile grubundaki öğrencilerin kopya çekmeye yönelik tutum düzeyi düşük gelir grubundaki ailelerden gelen öğrencilerden daha düşük olduğu gözlenmiştir.

Literatür incelendiğinde, araştırmamızda yer alan katılımcı ilahiyat fakültesi öğrencilerinin akademik başarı düzeyleri ve öğrenim türü (I. ve II öğretim) değişkenleri ile kopya çekmeye yönelik tutum ve ahlaki olgunluk düzeyini kıyaslayan benzer bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu nedenle çalışmamızda bu değişkenlere yönelik elde edilen veriler özgün değer taşımaktadır.

Araştırmaya katılan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin cinsiyet değişkeni ile Ahlaki Tutum Alt Boyutu ($t:2,874, p<0.05$), Fırsat ve Beceri Alt Boyutu ($t:2.214, p<0.05$), Ahlaki Olgunluk ($t:4,077, p<0.05$) arasında anlamlı düzeyde farklılığın var olduğu gözlenirken, Kopya Çekmeye Yönelik Tutum ($p>0.05$) ve Çevresel Şartlar Alt Boyutu ($p>0.05$) arasında anlamlı düzeyde farklılık saptanmamıştır. Buna bağlı olarak, cinsiyet değişkenine göre kopya çekmeye yönelik tutumun anlamlılık düzeyinde farklılaşacağını öngören "**H1: İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Kopya Çekmeye Yönelik Tutumları cinsiyet değişkenine bağlı olarak anlamlı düzeyde farklılaşır. Erkek öğrencilerin Kopya Çekmeye Yönelik Tutum düzeyleri kadın öğrencilerden yüksektir.**" Hipotezi reddedilmiştir.

Yapılan araştırmada, erkek İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Fırsat ve Beceri Alt Boyutu puan ortalamasının kadın öğrencilerin Fırsat ve Beceri Alt Boyutu puan ortalamasından daha yüksek olduğu verilerine ulaşılmıştır.

Araştırmada, erkek İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Ahlaki Tutum Alt Boyutu puanlarının ve Ahlaki Olgunluk puanlarının kadın İlahiyat Fakültesi öğrencilerine göre daha yüksek olduğu verilerine ulaşılmıştır. Buna bağlı olarak, cinsiyet değişkenine bağlı olarak Ahlaki olgunluk düzeyinin kadın öğrenciler lehine anlamlılık düzeyinde farklılaşacağını öngören "**H2: İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Ahlaki Olgunluk Düzeyleri cinsiyet değişkenine bağlı olarak anlamlı düzeyde farklılaşır. Kadın öğrencilerin Ahlaki Olgunluk düzeyleri erkek öğrencilerden yüksektir.**" Hipotezi reddedilmiştir.

Kopya çekmeye yönelik tutumla alakalı benzer çalışmalar incelendiğinde, Kaymakcan (2017)'in yaptığı araştırmada İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin üniversite öğrenimleri süresince en az bir kez kopya çekenlerin oranının %89,8 olduğu²⁷ ve erkeklerin kopya çekme düzeylerinin kız öğrencilerden daha yüksek olduğu saptanmıştır.²⁸ Koç - Memduhoğlu

²⁶ Koç - Memduhoğlu, "Üniversite Öğrencilerinin Kopya Çekmeye Yönelik genel Eğilimlerinin İncelenmesi", 209.

²⁷ Kaymakcan, "İlahiyat Öğrencilerinin Kopya Çekmeye Karşı Yaklaşımları", 127.

²⁸ Kaymakcan, "İlahiyat Öğrencilerinin Kopya Çekmeye Karşı Yaklaşımları", 128.

(2021)'nin yaptığı araştırmada da Kaymakcan ile paralellik arz eden sonuçlar elde edilmiştir. Yani araştırma verileri, erkek öğrencilerin kız öğrencilerden daha fazla kopya çekme eğiliminde oldukları sonucu elde edilmiştir.²⁹ Özdemir - Karateke (2017)'nin³⁰, Çelik (2020)'in³¹ ve Ünlü - Eroğlu (2012)'nin³² yapmış oldukları araştırmada, kadın ve erkek öğrenciler arasında anlamlı düzeyde bir farklılaşma gözlenmemiştir. Yapmış olduğumuz araştırmada da kopya çekmeye yönelik tutumları bakımından kadın ve erkek öğrenciler arasında anlamlı düzeyde bir farklılaşma gözlenmemiştir. Bu anlamda söz konusu araştırmalardan elde edilen sonuçla çalışmamızdan elde etmiş olduğumuz sonuçların paralellik arz ettiği görülmektedir. Seven - Engin (2010)'in üniversite öğrencileri üzerinde yaptıkları araştırmada ise diğer araştırmaların aksine kız öğrencilerin kopya çekmeye yönelik daha yüksek bir tutum düzeyine sahip oldukları sonucu elde edilmiştir.³³

Üniversite öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeyleri üzerine yapılan benzer çalışmalar incelendiğinde, erkek öğrencilerin ahlaki olgunluk puanları kadın öğrencilerden daha yüksek olduğuna dair araştırmamızdan elde edilen verilerin aksine Savaş- Ümmet (2019)'in³⁴, Kaya - Aydın (2011)'in³⁵ ve Aktaş - Kartopu (2016)'nin³⁶ yaptıkları çalışmada, kadın öğrencilerin ahlaki olgunluk düzeylerinin erkek öğrencilerden anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu gözlenmiştir.

İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin medeni durumu ile Ahlaki Tutum Alt Boyutu (t:-2,810, p<0.05), Çevresel Şartlar Alt Boyutu (t:3.274, p<0.05), Fırsat ve Beceri Alt Boyutu (t:2.719, p<0.05), Ahlaki Olgunluk (t:4,077, p<0.05) arasında anlamlı düzeyde farklılık var iken Kopya Çekmeye Yönelik Tutum (p>0.05) arasında anlamlı farklılık saptanmamıştır.

Evli olan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Ahlaki Tutum Alt Boyutu ve Ahlaki Olgunluk puan ortalamasının bekar olan İlahiyat Fakültesi öğrencilerine göre daha yüksek olduğu verilerine ulaşılmıştır.

²⁹ Koç - Memduhoğlu, “Üniversite Öğrencilerinin Kopya Çekmeye Yönelik genel Eğilimlerinin İncelenmesi”, 201.

³⁰ Özdemir - Karateke, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kopya Çekme Davranışları-Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği-”, 159.

³¹ Türkan Çelik, “Sosyal Bilgiler Öğretmenliği ve İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kopya Çekme Eğilimlerinin İncelenmesi”, *Muallim Rifat Eğitim Fakültesi Dergisi (MREFD)* 2/2 (2020), 97-120, 107.

³² Hüseyin Ünlü - Cihan Eroğlu, “Beden Eğitimi Öğretmen Adaylarının Kopya Çekmeye Yönelik Tutumları”, *SPORMETRE Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi* X/3 (2012), 101-106, 103.

³³ Seven - Engin, “Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Kopya Çekmeye Duydukları İhtiyaç ve Kopya Çekme Sebepleri”, 129.

³⁴ Osman Savaş - Durmuş Ümmet, “Üniversite Öğrencilerinde Ahlaki Olgunluk, Sosyal İyi Olup ve Psikolojik İyi Oluş Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi”, *V. Uluslararası TURKCESS Eğitim ve Sosyal Bilimler Kongresi İstanbul*, ed. Mehmet Engin Deniz vd., (Ankara: Türkiye Eğitim Bilimleri Araştırma Derneği TEBAD, 2019), 1302-1322, 1307.

³⁵ Mevlüt Kaya - Cüneyd Aydın, “Üniversite Öğrencilerinin Dini İnanç ve Ahlaki Olgunluk Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2011), 15-42, 24.

³⁶ Hamza Aktaş - Saffet Kartopu, “Üniversite Öğrencilerinin Ahlaki Olgunluk Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi (Gümüşhane Üniversitesi Örneği)”, *Uluslararası Gençlik ve Ahlak Sempozyumu*, (Sınop: Sınop Üniversitesi, 2016), 468-485, 475.

Bekar olan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Çevresel Şartlar Alt Boyutu ve Fırsat ve Beceri Alt Boyutu puan ortalamasının evli olan İlahiyat Fakültesi öğrencilerine göre anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu belirlenmiştir.

Alandaki çalışmalar incelendiğinde, üniversite öğrencilerinin kopya çekmeye yönelik tutumlarını ve ahlaki olgunluk düzeylerini, medeni durum değişkenine göre değerlendiren bir çalışmanın var olmadığı dolayısıyla bu değişkene dair elde edilen verilerin konuya dair özgün verilerden birisi olduğu söylenebilir.

İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin yaş durumu ile Ahlaki Tutum Alt Boyutu (F:3.316, $p<0.05$), Çevresel Şartlar Alt Boyutu (F:5.557, $p<0.05$) ve Ahlaki Olgunluk (F:2.769, $p<0.05$) arasında anlamlı düzeyde farklılaşma saptanırken Kopya Çekmeye Yönelik Tutum ($p>0.05$) ve Fırsat ve Beceri Alt Boyutu ($p>0.05$) arasında anlamlı düzeyde farklılaşma saptanmamıştır.

24 yaş üzerinde olan öğrencilerin Ahlaki Tutum Alt Boyutu ve Ahlaki Olgunluk puan ortalamasının 23 yaşında olan ilahiyat öğrencilerine göre daha yüksek olduğu belirlenmiştir.

23 yaşında olan Çevresel Şartlar Alt Boyutu puan ortalamasının 21 yaşında olan ilahiyat öğrencilerine göre daha yüksek olduğu belirlenmiştir.

Yaş değişkeni ile kopya çekmeye yönelik tutum ilişkisini değerlendiren alandaki çalışmalara bakıldığında, Koç – Memduhoğlu (2021)'nin³⁷ çalışmasından elde edilen veriler, 20-25 yaş aralığındaki öğrencilerin kopya çekme eğilimlerinin diğer yaş gruplarına nazaran daha fazla olduğu yönündedir. Koç – Memduhoğlu'nun çalışmasıyla karşılaştırıldığında, çalışmamızdan elde edilen verilere göre araştırmamıza katılan öğrencilerin kopya çekmeye yönelik tutumlarının yaş değişkenine göre anlamlı düzeyde farklılaşma göstermediği gözlenmiştir.

Üniversite öğrencilerinin yaş değişkeni ile ahlaki olgunluk düzeyleri arasındaki ilişkiyi esas alan alanda yapılmış olan geçmiş çalışmalar incelendiğinde, Savaş – Ümmet (2019)'in³⁸ yaptığı araştırmada üniversite öğrencilerinin yaş değişkenleri ile ahlaki olgunluk düzeyleri arasında, çalışmamızdan elde etmiş olduğumuz verilerin aksine herhangi bir anlamlı ilişki tespit edilemediği görülmüştür. Çalışmamızdan elde etmiş olduğumuz verilerde ise katılımcı öğrenci yaş düzeyindeki yükselişe paralel olarak ahlaki olgunluk düzeyinin arttığı gözlenmiştir.

Üniversite öğrencilerinin İlahiyat Fakültesini tercih sebebi değişkeni ile Ahlaki Tutum Alt Boyutu (F:6.782, $p<0.05$), Çevresel Şartlar Alt Boyutu (F:6.750, $p<0.05$), Fırsat ve Beceri Alt Boyutu (F:9.717, $p<0.05$), Ahlaki Olgunluk (F:2,954, $p<0.05$) arasında anlamlı düzeyde

³⁷ Koç – Memduhoğlu, “Üniversite Öğrencilerinin Kopya Çekmeye Yönelik genel Eğilimlerinin İncelenmesi”, 202.

³⁸ Savaş – Ümmet, “Üniversite Öğrencilerinde Ahlaki Olgunluk, Sosyal İyi Olup ve Psikolojik İyi Oluş Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi”, 1308.

farklılık saptanırken Kopya Çekmeye Yönelik Tutum ($p>0.05$) arasında anlamlı farklılık saptanmamıştır. Buna göre:

İlahiyat Fakültesini isteyerek ve severek tercih eden üniversite öğrencilerinin Ahlaki Tutum Alt Boyutu puan ortalamasının ailenin yönlendirme ve isteğiyle tercih eden üniversite öğrencilerine göre daha yüksek olduğu belirlenmiştir.

İlahiyat Fakültesini yanlışlıkla tercih eden üniversite öğrencilerinin Ahlaki Olgunluk puan ortalamasının ilahiyatı isteyerek ve severek tercih eden üniversite öğrencilerine göre daha yüksek olduğu belirlenmiştir.

İlahiyat Fakültesini ailenin yönlendirme ve isteğiyle tercih eden üniversite öğrencilerinin Çevresel Şartlar Alt Boyutu ve İlahiyat Fakültesini yanlışlıkla tercih eden üniversite öğrencilerinin Fırsat ve Beceri Alt Boyutu puan ortalamasının İlahiyat Fakültesini isteyerek ve severek tercih eden ve boşta kalmamak için tercih eden üniversite öğrencilerine göre daha yüksek olduğu belirlenmiştir.

Alandaki çalışmalar incelendiğinde, çalışmamızda yer alan “ilahiyat fakültesini tercih şekliniz” değişkenine ait verilerin özgün olduğu gözlenmiş olup, aynı ya da benzer bir demografik değişkene ile kopya çekme ya da ahlaki olgunluk düzeylerini ilişkilendiren çalışmaya rastlanmamıştır.

2.4. İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Ahlaki Olgunluk Düzeyleri, Kopya Çekmeye Yönelik Tutum Arasındaki Korelasyona Yönelik Bulgular

Çalışmanın bu kısmında, üniversite öğrencilerinin Ahlaki Olgunluk Düzeyleri, Kopya Çekmeye Yönelik Tutum arasındaki ilişkisi parametrik test yöntemlerinden “Pearson Korelasyon Analizi” ile incelenmiştir.

İstatistiki anlamlılık $p<0,05$ seviyesinde değerlendirilmiştir. Korelasyon katsayısının değerlendirme ölçütleri şöyledir;

“0.00 = rho ise ilişki yoktur.”

“0.00 < r < 0.29 ise düşük düzeyde ilişki vardır.”

“0.30 < r < 0.69 ise orta düzeyde ilişki vardır.”

“0.70 < r < 0.99 ise yüksek düzeyde ilişki vardır.”

“1.00 = r ise mükemmel ilişki vardır.”³⁹

³⁹ Nilgün Köklü vd., *Sosyal Bilimler İçin İstatistik*, (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2023), 79-95.

Tablo 6. Değişkenler Arasındaki İlişki (Pearson Korelasyon Analizi) (N:392)

		Kopya Çekmeye Yönelik Tutum	Ahlaki Tutum	Çevresel Şartlar	Fırsat ve Beceri
Ahlaki	r	-,080	,448**	-,389**	-,416**
Olgunluk	p	,113	,000	,000	,000

Tablo 6'daki Pearson Korelasyon testi sonuçlarına göre, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Ahlaki Olgunluk düzeyi ile Kopya Çekmeye Yönelik Tutumları arasında anlamlı bir ilişki bulunmamaktadır ($p>0,05$).

Bu sonuçla, "**H3**: İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Kopya Çekmeye Yönelik Tutumları ile Ahlaki Olgunluk düzeyleri arasında anlamlı bir ilişki vardır. Ahlaki olgunluk düzeyi, yükseldikçe kopya çekmeye yönelik tutum puanları düşer." hipotezi reddedilmiştir.

Yani, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin kopya çekmeye yönelik tutumları, ahlaki tutum düzeylerinden etkilenmemektedir. Araştırmadan beklenen, İlahiyat fakültesi öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeyleri yükseldikçe kopya çekmeye yönelik tutum puanlarında düşüş gözlemlenebileceği yönündeydi. Ancak, elde edilen veriler, böyle bir ilişkinin var olmadığını göstermiştir. Bununla birlikte, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Ahlaki Olgunluk düzeyi ile Ahlaki Tutum Alt Boyutu puan düzeyleri arasında ($r=0,448$, $p<0,05$) istatistiksel olarak anlamlı, pozitif yönlü ve orta düzeyde bir ilişki bulunmuştur. Yani, üniversite öğrencilerinin Ahlaki Olgunluk düzeyleri arttıkça, Ahlaki Tutum Alt Boyutu düzeylerinin de arttığı gözlemlenmiştir.

"**H3_a**: İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Ahlaki Olgunluk düzeyi ile Ahlaki Tutum Alt Boyutu puanları arasında anlamlı ve pozitif yönde bir ilişki vardır." hipotezi doğrulanmıştır.

Ahlaki Olgunluk düzeyi ile Ahlaki Tutum Alt Boyu arasında ($r=0,448$, $p<0,05$) pozitif yönlü bir ilişki bulunmuştur. Bu, İlahiyat öğrencilerinin Ahlaki Olgunluk düzeyleri arttıkça Ahlaki Tutum Alt Boyutu puan düzeylerinin de arttığı anlamına gelmektedir.

Bu bağlamda, "**H3_a**: İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Ahlaki Olgunluk düzeyleri ile Ahlaki Tutum Alt Boyutu puanları arasında anlamlı ve pozitif yönde bir ilişki vardır." hipotezi doğrulanmıştır.

Ahlaki Olgunluk Düzeyi ile Çevresel Şartlar Alt Boyutu arasında ($r=-0,389$, $p<0,05$) negatif yönlü ve orta düzeyde bir ilişki tespit edilmiştir. Bu sonuç, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Ahlaki Olgunluk düzeyleri arttıkça, Kopya Çekmeye Yönelik Tutum Ölçeğine ait alt boyutlar olan Çevresel Şartlar Alt Boyutu ve Fırsat ve Beceri Alt Boyutu puan düzeylerinin azaldığını göstermektedir.

Bu bağlamda, "**H3_b**: İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Ahlaki Olgunluk Düzeyi ile Çevresel Şartlar Alt Boyutu puanları arasında anlamlı ve negatif yönde bir ilişki vardır." hipotezi doğrulanmıştır.

Ahlaki Olgunluk Düzeyi ile Fırsat ve Beceri Alt Boyutu arasında ($r=-0,416$, $p<0,05$) negatif yönlü ve orta düzeyde bir ilişki bulunmuştur. Bu da üniversite öğrencilerinin Ahlaki Olgunluk Düzeyleri arttıkça Kopya Çekmeye Yönelik Tutum Ölçeğine ait alt boyut olan Fırsat ve Beceri Alt Boyutu puan düzeylerinin azaldığını göstermektedir.

Bu bağlamda, “**H3**: İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Ahlaki Olgunluk Düzeyi ile Fırsat ve Beceri Alt Boyutu puanları arasında anlamlı ve negatif yönde bir ilişki vardır.” hipotezi doğrulanmıştır.

Sonuç ve Öneriler

Yapılan bu çalışma, 2023-2024 öğretim yılı içerisinde Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi’nde öğrenim görmekte olan 279 kadın, 113 erkek öğrenci olmak üzere toplamda 392 öğrenci ile gerçekleştirilmiş olup; araştırmada, öğrencilerin kopya çekmeye yönelik tutumları ile ahlaki olgunluk düzeyleri arasında anlamlı düzeyde bir ilişkinin var olup olmadığının tespit edilmesi amaçlanmıştır.

Yapılan bu ampirik araştırmada, katılımcı öğrencilerin yaş, cinsiyet, sınıf değişkenleri, öğrenim türü, akademik başarı düzeyi, medeni durum, gelir düzeyleri ve ilahiyat fakültesini tercih şekillerine göre kopya çekmeye yönelik tutumlarının ve ahlaki olgunluk düzeylerinin değişim gösterip göstermediği, eğer değişim gösteriyorsa bu değişimin ne yönde olduğu; söz konusu öğrencilerin kopya çekmeye yönelik tutumları ile ahlaki tutum düzeyleri arasındaki ilişkinin var olup olmadığı incelenmiştir.

Yapılan araştırma, Google.forms üzerinden üç aylık bir zaman dilimi içerisinde, araştırmaya gönüllü katılım sağlayan ve tesadüfi örneklem methodologyyla belirlenmiş olan İlahiyat Fakültesi öğrencileriyle gerçekleştirilmiştir.

Araştırmada, araştırmacı tarafından belirlenmiş olan ve katılımcı öğrencilere ait demografik bilgilere ulaşmayı hedefleyen kişisel Bilgi Formu yanında Kopya Çekmeye Yönelik Tutum Ölçeği ve Ahlaki Olgunluk Ölçeği kullanılmıştır.

Yapılan araştırmayla alakalı araştırma öncesinde belirlenen, katılımcı öğrencilerin cinsiyet değişkeni ile kopya çekmeye yönelik tutumları ve ahlaki olgunluk düzeyleri arasındaki ilişkiye yönelik hipotezlere ek olarak İlahiyat fakültesi öğrencilerinin kopya çekmeye yönelik tutumları ile ahlaki olgunluk düzeyleri ve ölçek alt boyutları arasındaki ilişkiyi esas alan hipotezler geliştirilerek test edilmiştir.

Elde edilen veriler incelendiğinde, yaş ve sınıf düzeylerinin yükselmesine paralel olarak ahlaki olgunluk düzeylerine ait puanların yükselmesi ve buna bağlı olarak da kopya çekmeye yönelik tutumlarında düşüş yaşanması yönünde idi. Çünkü fakültede geçirilen yıllara bağlı olarak ahlak ve dinî öğretiler temelinde verilen yoğun eğitim alınmaktadır. Bu da öğrencilerin ahlaken gelişme kaydetmelerini sağlamanın yanında, ahlaki bir zaaf, hak ihlali, haksız başarı, bilgi hırsızlığı olarak da değerlendirilebilecek olan kopya çekme davranışına yönelik negatif yönde tutum geliştirmelerini temin etmelidir, en azından beklenti grafiği

bu yöndedir ki araştırmamanın hipotezi de bu yöndedir. Ancak araştırmadan elde edilen veriler incelendiğinde, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin sınıf düzeyi, akademik başarı, öğrenim türü (I. veya II. Öğretim oluştalarının) ve gelir durumlarındaki farklılaşmanın, kopya çekmeye yönelik tutumlarını ve ahlaki olgunluk düzeylerini pozitif ya da negatif yönde etkilemediği yönünde bir sonuç elde edilmiştir.

Elde edilen veriler incelendiğinde öğrencilerin yaş yanında, cinsiyet, medeni durum ve ilahiyat fakültesini tercih etme sebeplerine göre söz konusu tutumlarda bazı farklılaşmalar tespit edilmiştir. Buna göre, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin yaşlarındaki ilerlemeye bağlı olarak ahlaki olgunluk düzeylerinin yükseldiği ancak kopya çekmeye yönelik tutumlarının yaş ile ilişkilendirilemediği, yani yaşın ilerlemesine bağlı olarak ahlaken olgunlaşmalar da kopya çekmeye yönelik tutumlarının yaşlarıyla alakası olmadığı gözlenmiştir. Benzer şekilde, kadın öğrencilerin erkek öğrencilerden daha fazla ahlaki olgunluk düzeyine sahip oldukları ancak kopya çekmeye yönelik tutumlarının cinsiyetlerine göre anlamlı farklılık göstermediği sonucu elde edilmiştir.

Öğrencilerin medeni durumlarındaki farklılaşmaya göre elde edilen verilere bakıldığında, evli olduğunu beyan eden öğrencilerin bekâr öğrencilerden ahlaken daha olgun oldukları verisi elde edilmiştir ki bu aslında beklenebilecek bir veridir. Ancak öğrencilerin medeni durumlarındaki farklılaşmanın kopya çekmeye yönelik tutumlarını etkilemediği verisinde de ulaşılmıştır.

Öğrencilerin İlahiyat Fakültesini tercih şekilleri değişkenine göre elde edilen veriler incelendiğinde ise, ahlaki olgunluk düzeyi yönünden aslında beklenti oluşturabilecek yönde veriler elde edilmiştir. Yani ilahiyat fakültesini bilinçli, isteyerek ve şuurlu tercih etmiş olan öğrencilerin ahlaki olgunluk düzeyleri, fakülteyi aile ve çevrenin isteği ya da boşta kalmamak adına tercih etmiş olan öğrencilerden daha yüksek çıkmıştır. Bu da söz konusu istekli ve tercihen gelen öğrencilerin, öğrenim gördükleri fakültenin temel öğretilerini ve kazanımlarını ne derece içselleştirebildiklerini göstermektedir. Ancak aynı veriler incelendiğinde, fakülteyi istekli ve severek tercih eden öğrencilerle diğer öğrencilerin kopya çekmeye yönelik tutumları arasında anlamlı düzeyde bir farklılaşma gözlenmemiştir. Bu durum, öğrencilerin kopya çekme davranışını ahlakilik prensibine göre değerlendirmedikleri, fakülteye ister istekli ister isteksiz gelmiş olsunlar, gerekli gördükleri anlarda ve kendilerine göre haklı nedenler arkasına sığınmak suretiyle kopya çekme davranışına başvurabileceklerini göstermektedir ki öğrencileri kopya çekmeye yönelten nedenlerden çalışma içerisinde bahsedilmiştir.

Yapılan bu ve benzeri çalışmalar neticesinde şu önerilerde bulunulabilir:

1. Farklı ilahiyat fakültelerinde öğrencilerin kopya çekmeye yönelik tutumları üzerinde daha kapsamlı ve daha fazla çalışmalar yürütülebilir. İlahiyat fakültelerinde öğrencilerin hangi nedenlerden dolayı kopya çekmeye yönelik tutum geliştirdikleri araştırılabilir.

İlahiyat fakültelerinde öğrenim gördükleri dönem içerisinde kopya çekmeye yönelik alışkanlıklarının ve elde ettiklerini düşündükleri ahlaki olgunluk aşamalarının mezuniyet sonrası günlük ve meslek hayatlarındaki tutum ve davranışlarını ne yönde etkilediği üzerinde çalışmalar yapılabilir.

Kaynakça | References

- Aktaş, Hamza – Kartopu, Saffet. “Üniversite Öğrencilerinin Ahlaki Olgunluk Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi (Gümüşhane Üniversitesi Örneği)”. *Uluslararası Gençlik ve Ahlak Sempozyumu*. Sinop: Sinop Üniversitesi, 1. Cilt, 2016, 468-485.
- Ashworth, Peter vd. “Guilty in whose eyes? University Students' Perceptions of Cheating and Plagiarism in Academic Work and Assessment”. *Studies in Higher Education*, 22/2 (2017), 187-203. <https://doi.org/10.1080/03075079712331381034>.
- Aiken, Lewis R. “Detecting, Understanding and Controlling for Cheating on Tests”. *Research in Higher Education* 32/6 (1991), 725-736. <https://doi.org/10.1007/bf00974740>.
- Ay, Mustafa Fatih – Çakmak, Ahmet. “Kopya Çekmeye Yönelik Tutum Ölçeğinin geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2015), 140-155.
- Ay, Mustafa Fatih. “Ahlaki Olgunluk Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”. *Bilimname* XLIII/43 (2020), 349-364. <https://doi.org/10.28949/bilimname.669957>.
- Bekaroğlu, Özer. “Dünyada ve Türkiye’de Bilimsel Sahtekârlık”. *Tüba Bülteni, Günce* 22 (2002), 12-13.
- Chudzicka-Czupala, Agata Ewa vd. “Application of The Theory of Planned Behavior in Academic Cheating Research–Crosscultural Comparison”. *Ethics & Behavior* 26/8 (2015), 1-43. <https://doi.org/10.1080/10508422.2015.1112745>.
- Çelik, Türkan. “Sosyal Bilgiler Öğretmenliği ve İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kopya Çekme Eğilimlerinin İncelenmesi”. *Muallim Rifat Eğitim Fakültesi Dergisi (MREFD)* 2/2 (2020), 97-120.
- Fraenkel, Jack R. - Wallen, Norman E. *How to Design and Evaluate Research in Education*. New York: McGraw Hill High Education, 7th Edition, 2007.
- Genç, Salih Zeki vd. “Değer ve Eğitimi Sorunsalı: Sınıf Öğretmenlerinin Görüşlerine Göre Durum Tespiti”. *Eğitimde Kuram ve Uygulama Dergisi* 11/2 (2015), 374-397.
- Kaya, Mevlüt – Aydın, Cüneyd. “Üniversite Öğrencilerinin Dini İnanç ve Ahlaki Olgunluk Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2011), 15-42.
- Kaymakcan, Recep. “İlahiyat Öğrencilerinin Kopya Çekmeye Karşı Yaklaşımları”. *Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/5 (2002), 121- 138
- Koç, Sevgi - Memduhoğlu, Hasan Basri. “Üniversite Öğrencilerinin Kopya Çekmeye Yönelik

- genel Eğilimlerinin İncelenmesi”. *Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 21/1 (2021), 194-221.
- Köklü, Nilgün vd. *Sosyal Bilimler İçin İstatistik*, Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2023.
- McCabe, Donald L. – Trevino, Linda Klebe. “Individual and Contextual Influences on Academic Dishonesty: A Multicampus Investigation”. *Research in Higher Education*, 38/3 (1997), 379-396. <https://doi.org/10.1023/A:1024954224675>.
- Miller, Angela D. vd. “Addressing Academic Dishonesty Among the Highest Achievers. *Theory into Practice* 56/2 (2017), 121-128. <https://doi.org/10.1080/00405841.2017.1283574>
- Özdamar, Kazım, *Paket Program ile İstatistiksel Veri Analizi*. 2. Cilt. Ankara: Kaan Kitabevi, 1999.
- Özdemir, Şuayip – Karateke, Tuncay. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kopya Çekme Davranışları-Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği”. *Dinbilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi* 12/2 (2017), 151-169.
- Savaş, Osman – Ümmet, Durmuş. “Üniversite Öğrencilerinde Ahlaki Olgunluk, Sosyal İyi Olup ve Psikolojik İyi Oluş Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi”. *V. Uluslararası TURKCESS Eğitim ve Sosyal Bilimler Kongresi İstanbul*, ed. Mehmet Engin Deniz vd. Ankara: Türkiye Eğitim Bilimleri Araştırma Derneği TEBAD, 1. Basım, 2019. 1302-1322.
- Seçer, İsmail. *Spss ve Lisrel ile Pratik veri Analizi*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2. Baskı, 2015.
- Seven, Mehmet Ali – Engin, Ali Osman. “Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Kopya Çekmeye Duydukları İhtiyaç ve Kopya Çekme Sebepleri”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/1 (2010), 121-136.
- Tabachnick, Barbara G. – Fidell, Linda S. *Using Multivariate Statistics*. Boston: Pearson Education, 6th. Edition, 2013.
- Tan, Şeref. “Sınavlarda Kopya Çekmeyi Önlemeye Yönelik Önlemler”. *Eğitim ve Bilim* 26/122 (2001), 32-40.
- Türkan, Azmi vd. “Öğretmen Adaylarının Kopya Çekme Davranışına İlişkin Görüşlerinin İncelenmesi”. *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 25 (2023), 105-122. <https://doi.org/10.29029/busbed.1123180>.
- Türkçe Büyük Sözlük*. Erişim 11 Haziran 2024. <https://sozluk.gov.tr/>
- Ünlü, Hüseyin – Eroğlu, Cihan. “Beden Eğitimi Öğretmen Adaylarının Kopya Çekmeye Yönelik Tutumları”. *SPORMETRE Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi* X/3 (2012), 101-106.

Ek 1/ Appendix 1: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurul Kararı / Süleyman Demirel University, Social and Human Sciences Ethics Committee Decision

T.C.
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
Sosyal ve Beşeri Bilimler
Etik Kurul Kararları


TOPLANTI TARİHİ	TOPLANTI SAYISI	KARAR SAYISI
24.04.2024	148	21


21- Üniversitemiz İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi Dr.Öğr.Üyesi Mustafa MEMİŞ tarafından yürütülen *"İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kopya Çekmeye Yönelik Tutumları ile Ahlaki Olgunluk Düzeyleri Arasındaki İlişki Üzerine Ampirik Bir Araştırma: SDÜ İlahiyat Fakültesi"* başlıklı bilimsel çalışma hk.

Üniversitemiz İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi Dr.Öğr.Üyesi Mustafa MEMİŞ tarafından yürütülen *"İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kopya Çekmeye Yönelik Tutumları ile Ahlaki Olgunluk Düzeyleri Arasındaki İlişki Üzerine Ampirik Bir Araştırma: SDÜ İlahiyat Fakültesi"* başlıklı bilimsel çalışmanın kapsam ve uygulama açısından etik ilkelere ve insan haklarına uygun olduğuna,

Mevcutun oybirliği ile karar verildi.


Prof.Dr. Alim KOŞAR
Başkan



Prof.Dr. Hüseyin GÜL
Üye


Prof.Dr. Talat SAKALCI
Üye


Prof.Dr. Serpil SENAL
Üye

(G.İZİNLİ)
Prof.Dr. Gülcan SARP
Üye


Prof.Dr. Hülya ALTUNYA
Üye


Prof.Dr. Ceyhan YILMAZ
Üye


24.04.2024
Zuhat BARDAK
Raportör



Teftâzânî İle Seyyid Şerif Cürçânî'nin 'İzzî Şerhlerinin Mukayesesi

Meryem DOĞRU | orcid.org/0000-0003-4314-7064 | mdogru@bingol.edu.tr

Arş. Gör., Bingöl Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı, Bingöl, Türkiye

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

Ali TÜLÜ | orcid.org/0000-0002-3245-2744 | ali.tulu@marmara.edu.tr

Doç. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

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

Öz

İslâmî fetihlerle genişleyen coğrafya sayesinde Araplar, Arap olmayan toplumlarla bir arada bulunma imkânı yakalamıştır. Bu birliktelik Arapların, daha önce kendi sınırları içerisinde yaşadıkları dönemde, dillerinde hataların görülmediği bir safhadan, dillerinde birtakım bozulmaların ve hataların ortaya çıktığı bir döneme geçiş yapmalarına sebep olmuştur. Bu durum, Arap dilinin ilahi vahyin dili olması sebebiyle büyük önem taşıdığına inanan Müslüman âlimlerin dikkatini çekmiştir. İslâm âlimleri, ilahi vahiy dilinin korunması gerektiği düşüncesiyle Arapçaya ayrı bir özen göstermiş ve bu dilin safiyetini korumak adına çeşitli tedbirler almışlardır. Bu hassasiyet çerçevesinde, Arapçayı özgün yapısıyla muhafaza etmek ve dil kurallarını belli bir sistematiğe dökmek amacıyla zamanla sarf, nahiv, iştikak, belâgat gibi dil bilimleri ortaya çıkmıştır. Ortaya çıkan bu ilimlerin daha iyi anlaşılması için de dönem dönem farklı müellifler tarafından birçok eser kaleme alınmıştır. İlk dönemlerde cümlelerin yapısını inceleyen nahiv ilmiyle tek çatı altında toplanan ve nahiv eserleri içerisinde ele alınan sarf ilmi zamanla müstakil bir ilim haline gelmiştir. Bu bağlamda sadece sarf ilmine dair konuların ele alındığı eserler telif edilmiştir. Bu teliflerden biri de İzzüddîn ez-Zencânî tarafından kaleme alınan *Tasrîfu'l-'İzzî* adlı eserdir. Muhtasar bir metin özelliği taşıyan bu eser kısaca 'İzzî adıyla meşhur olmuştur. Büyük yankı uyandıran ve müellifine şöhret kazandıran bu muhtasar 'İzzî metni pek çok şerhe konu olmuş ve medreselerde okutulan eserlerin vazgeçilmezleri arasında yerini almıştır. Sâ'düddîn Teftâzânî ve Seyyid Şerif Cürçânî de muhtasar 'İzzî metnine şerh kaleme alan isimlerdendir. Ele aldığımız bu çalışmanın amacı aralarında geçen ilmi tartışmaları ile meşhur iki âlimin sarf konularını ele alan eserlerini inceleyerek ne gibi farklılıkların olduğunu ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler

Arap Dili, Sarf, 'İzzî, Teftâzânî, Seyyid Şerif Cürcânî, Şerh, Mukayese.

Atıf Bilgisi

Doğru, Meryem. Tülü, Ali. "Teftâzânî ile Seyyid Şerif Cürcânî'nin 'İzzî Şerhlerinin Mukayesesi". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 11/1 (Ocak 2025), 86-123. DOI: 10.69576/ihya.1548779

Geliş Tarihi	12 Eylül 2024
Kabul Tarihi	5 Aralık 2024
Yayın Tarihi	15 Ocak 2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Bu makale, Marmara Üniversitesi SBE İlahiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı Arap Dili ve Belâgatı Bilim Dalında yapılan ve 22.01.2024 tarihinde kabul edilen "Şerif Cürcânî ile Teftâzânî'nin Şerhu Tasrîfü'l-İzzî Adlı Eserlerinin Mukayesesi" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.
Yazar Katkıları	Çalışmanın Tasarlanması: MD (%60), AT (%40). Veri Toplanması: MD (%60), AT (%40). Veri Analizi: MD (%60), AT (%40). Makalenin Yazımı: MD (%65), AT (%35). Makale Gönderimi ve Revizyonu: MD (%50) AT (%50).
Etik Bildirim	ihyajournal@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Comparison of al-Taftazani and Sayyid Sharif al-Jurjani's Commentaries on *al-'Izzî*

Meryem DOĞRU | orcid.org/0000-0003-4314-7064 | mdogru@bingol.edu.tr

Arş. Gör., Bingöl Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve
Belâgatı Anabilim Dalı, Bingöl, Türkiye

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

Ali TÜLÜ | orcid.org/0000-0002-3245-2744 | ali.tulu@marmara.edu.tr

Doç. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve
Belâgatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

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

Abstract

Through the expansion of territories resulting from Islamic conquests, Arabs gained the opportunity to coexist with non-Arab societies. This interaction led the Arabs to transition from a phase where their language exhibited no errors—when they lived within the confines of their own cultural boundaries—to a period where certain distortions and mistakes began to emerge in their language. This development attracted the attention of Muslim scholars, who believed that the Arabic language held significant importance as the language of divine revelation. Driven by the conviction that the language of divine revelation must be preserved, Islamic scholars devoted special care to Arabic and implemented various measures to maintain its purity. Within this framework of sensitivity, the linguistic sciences of morphology, syntax, etymology, and rhetoric emerged over time to safeguard the Arabic language in its original form and to systematize its rules. To enhance understanding of these disciplines, many works were authored by scholars at various times. Initially, morphology, which examines the structure of words, was grouped under the broader discipline of syntax, which focuses on sentence structure, and was included within works on syntax. Over time, however, Sarf evolved into an independent field of study. In this context, works exclusively dedicated to the subject of Sarf were written. One such work is *Tashrîf al-'Izzî*, authored by 'Izz al-Dîn al-Zanjânî. This concise text, known simply as 'Izzî, gained widespread acclaim and brought significant recognition to its author. The concise text of 'Izzî became the subject of numerous commentaries and secured its place as an essential text in traditional Islamic educational institutions. Scholars such as Sa'd al-Dîn al-Taftâzânî and Sayyid Sharîf al-Jurjânî are among those who wrote commentaries on the concise 'Izzî text. The aim of this study is to examine the works of these two renowned scholars, who are known for their scholarly debates, specifically their contributions to the field of Sarf, and to identify the differences in their approaches to the subject.

Keywords

Arabic Language, Morphology, *al-'Izzī*, al-Taftazānī, Sayyid Sharīf al-Jurjānī, Commentary, Comparison.

Citation

Doğru, Meryem. Tülü, Ali. "Comparison of al-Taftazani and Sayyid Sharif al-Jurjani's Commentaries on al-'Izzī". *İhya International Journal of Islamic Studies* 11/1 (January 2025), 86-123. DOI: 10.69576/ihya.1548779

Date of Submission	12 September 2024
Date of Acceptance	5 December 2024
Date of Publication	15 January 2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	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. This article is derived from the master's thesis titled "A Comparison of Sharif Jurjani and Taftazani's Commentaries on Tashrif al-'Izzī," completed in the Department of Arabic Language and Rhetoric, Basic Islamic Sciences Division, Faculty of Theology, at Marmara University Institute of Social Sciences, and approved on January 22, 2024.
Author Contributions	Conceiving the Study: MD (%60), AT (%40). Veri Toplanması: MD (%60), AT (%40). Veri Analizi: MD (%60), AT (%40). Makalenin Yazımı: MD (%65), AT (%35). Makale Gönderimi ve Revizyonu: MD (%50) AT (%50).
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ihyajournal@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Extended Abstract

Many works have been written on the science of grammar, which examines the word structure in the Arabic language. 'Izz al-Dîn al-Zanjânî, who lived in the seventh century of the Hijra, also wrote a concise text on this subject. This work, which was included in the curriculum of Ottoman madrasahs (and still taught in today's eastern madrasahs), has made its author famous and has been the subject of many commentaries. Sa'd al-Dîn al-Taftâzânî and Sayyid Sharîf al-Jurjânî are two great scholars who lived in the same period. These two names, known for their scientific discussions, commented on the concise text written by al-Zanjânî. This work, which al-Taftâzânî wrote when he was only sixteen years old, has the quality of being al-Taftâzânî's first work. Although al-Jurjânî lived in the same period and even if the concise text was commented on before, he also wrote a commentary himself. With this study, we tried to compare the works of al-Taftâzânî and al-Jurjânî and reveal the differences between them. The first subject we addressed in the comparison was the names of the works and the reasons for their authorship. Accordingly, although al-Taftâzânî did not mention the name of his work himself, he clearly stated the reason that motivated him to author it in the introduction he wrote at the beginning of the commentary. He stated that he wrote this commentary to facilitate the words in the concise text compiled by Fağil Imâm al-Zanjânî and to make additions from information he deemed useful. Al-Taftâzânî's work, whose name he did not disclose, was also referred to in the sources with different names such as Sharḥ al-Zanjânî, Sharḥ Taşrif al-Zanjânî, Sharḥ Taşrif al-'İzzî, Sa'dîniyya, and Sharḥ al-'İzzî. However, al-Jurjânî does not clearly state the exact name of his work or the reason that motivated him to write it. In the sources, he is referred to by different names such as Sharḥ al-'İzzî and Sharḥ Taşrif al-'İzzî. The reason for its authorship is speculation, and it is likely that it was either a taste or an inadequacy. Indeed, although the concise text was annotated by al-Taftâzânî in his time, al-Jurjânî felt the need to write a new annotation. Accordingly, he did not find the work written by al-Taftâzânî sufficient and wanted to eliminate the deficiency he felt. Indeed, in some parts of his work, he made more explanations than al-Taftâzânî, and in some places, he included different interpretations. According to another possible reason, al-Jurjânî thought that the summary text that al-Taftâzânî had written a commentary on was a valuable work worthy of a commentary, and he wanted to be remembered with the commentary of this work. Because al-Jurjânî's statements about al-Taftâzânî, that he was a scholar and his works were unique, are mentioned in the sources. In addition, this was not the first time for al-Jurjânî, and he had previously reworked the works that al-Taftâzânî had written before him. Both of their works consist of nine sections, parallel to the author of the summary text. However, al-Taftâzânî added an introduction at the beginning. He used the mamzûj commentary form while commenting on his work. When writing his work, he first gives a word or group of words from the 'İzzî text that he had commented on. Then, he blends his own commentary text with the summary text by giving the expressions and explanations he wants to add between the words. On the other hand, al-Jurjânî presented his work with a different type of commentary than al-Taftâzânî. In al-Jurjânî's work, the text commented on is marked with the word "قال" or "قَوْلُهُ" at the beginning of the text, while the word "أقول" indicates the start of his commentary. The commentary method they follow involves

word and subject analysis. When starting their explanations, they first touch on the meaning of the word in the author's phrase, depending on the situation, and provide the lexical and terminological meaning of the word. They eliminate questions that may come to the reader's mind by using an educational style. They add some information they find useful and also make references to verses, hadiths, and poems where necessary. They also reference many linguists and works. The method that al-Taftāzānī uses in his work, unlike al-Jurjānī, involves the use of suggestive expressions. While al-Jurjānī occasionally goes into more detailed explanations, al-Taftāzānī tries to guide the reader through suggestive expressions without providing lengthy explanations. Another notable issue in their commentaries is the criticism directed at the author of the summary text when they deem it necessary. Based on our analysis, it can be said that al-Taftāzānī makes more *istishhād* (citations) and references to different linguists and works compared to al-Jurjānī. Accordingly, al-Taftāzānī cited forty-seven verses, four hadiths, and forty-seven poems. He also referred to twenty-eight prominent linguists, such as Khalīl ibn Aḥmad (d. 175/791), Sibawayh (d. 180/796), al-Akhfash (d. 215/830), and al-Zamakhsharī (d. 538/1144). In some cases, he mentioned the linguists by their names, while in other instances, he used their nicknames or the names of their works. al-Jurjānī, on the other hand, used a total of twenty-five verses, two poems, and one hadith as evidence to support his views. He cited the opinions of five scholars, including Khalīl ibn Aḥmad, Sibawayh, Yūnus, al-Akhfash, and al-Zamakhsharī, whom he referred to by his nickname Jar Allāh. Based on all the information gathered, it can be concluded that the two works actually complement each other. However, reading either one of the works alone is considered sufficient to gain foundational knowledge in the field of Sarf.

Giriş

Arap dilinin gramer esaslarını ele alan ilimlerden biri olan sarf ilmi, kelimenin yapısını incelemektedir. Bu ilim ilk dönemlerde cümlelerin yapısını inceleyen nahiv ilmi ile tek çatı altında toplanmaktaydı ve sarf ilmine dair konular nahiv eserleri içerisinde ele alınmaktaydı.¹ Nitekim mütekaddim dilcilerden ve ilk gramer kitabının müellifi Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) *el-Kitâb* adlı gramer kitabında bu duruma rastlamaktayız.² Aynı durum *el-Kitâb*'tan sonra telif edilen Müberred'in (ö. 286/900) *el-Muktedab*, İbnü's-Serrâc'ın (ö. 316/929) *el-Usûl fi ilmi'n-nahv*, Zemaşşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Mufassal*, İbn Malik'in (ö. 672/1274) *el-Elfiyye*, İbn Uşfûr el-İşbilî'nin (ö. 669/1270) *el-Mukarrib* adlı eserlerinde de görülmektedir.³ Sarf konularını müstakim olarak ele alan ve günümüze ulaşan ilk eser ise Ebû Osman el-Mâzinî'nin (ö. 249/863) *et-Tasrîf* adlı eseridir. İbn Cinnî (ö. 392/1002) bu eseri *el-Munsif fi şerhi't-tasrîf li'l-Mâzinî* adıyla şerh etmiştir.⁴ Abdülkâhir el-Cürçânî'nin (ö. 471/1078-79) *el-Miftâh fi's-sarf*,⁵ İbnü'l-Hâcib'in (ö.646/1249) *eş-Şâfiye*⁶ eserleri ile *el-Emsile*,⁷ *Binâu'l-Efâl*,⁸ ve *el-Maksûd*⁹ adıyla kaleme alınan ve müellifi belli olmayan eserler de alanın başlıca eserleri arasında sayılmaktadır.

Sarf ilmine dair konuların ele alındığı bir diğer eser de şöhretini günümüze kadar ulaştıran 'İzzî adıyla meşhur olmuş *Tasrîfu'l-'İzzî*'dir. Ebü'l-Meâlî İzzüddîn Abdülvehhâb b. İbrâhîm b. Abdülvehhâb ez-Zencânî¹⁰ (ö. 660/1262) tarafından telif edilen ve üzerine pek

¹ Hasan Hindâvî, *Menâhîcu's-sarfîyyîn*, (Beirut: Dâru'l-kalem, 1989), 53; Soner Gündüzöz, "Nahiv ve Sarf İlimlerinin Doğuşu Üzerine", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (1997), 293.

² Ebû Bîşr Amr b. Osmân b. Kanber Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988), 4/242.

³ Hulusi Kılıç, "Sarf", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/136-137. bkz. Muhammed b. Yezîd b. Abdulkber Müberred, *el-Müktedab*, thk. Muahmed Abdulazîm Azîme (Beirut: Âlemü'l-kütüb, ts.); Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî İbnü's-Serrâc, *el-Usûlu fi'n-nahv*, thk. Abdulhüseyn el-Fetelî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, ts.); Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemaşşerî, *el-Mufassal*, thk. Ali Ebu Mulhim (Beirut: Mektebetü'l-hilâl, 1993); Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tât İbn Mâlik, *el-Elfiyye*, thk. Süleyman b. Abdülaziz b. Abdullah el-'Uyûnî (Riyad: Mektebetü Dâru'l-Menhec, 2007); Ebü'l-Hasen Alf b. Mü'min b. Muhammed b. Ali İbn Uşfûr el-İşbilî, *el-Mukarrib fi'n-nahv*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavvad (Beirut: Daru'l Kütübü'l İlmîyye, 1998).

⁴ Ebü'l-Feth Osmân İbn Cinnî el-Mevsîlî el-Bağdâdî *el-Munsif fi şerhi't-tasrîf li'l-Osmân el-Mâzinî* (Dâru İhyâi't-türâsî'l-kadîm, 1954); Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beirut: Dâru İhyâu't-turâsî'l-'Arabî, 1941), 1/412; Hasan Hindâvî, *Menâhîcu's-sarfîyyîn*, 6; Halis Dede- Mehmet Şirin Çıkar, "Ebû Osman el-Mâzinî ve Sarf İlimindeki Yeri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/46 (2016), 60.

⁵ Abdülkâhir Cürçânî, *el-Miftâh fi's-sarf*, thk. Ali Tevfik el-Hamâd (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1987); Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/412.

⁶ Ebû Amr Cemâlüddîn İbnü'l-Hâcib, *eş-Şâfiye fi ilmi't-tasrîf*, thk. Salih Abdülazîm eş-Şâir (Kahire: Mektebetü'l-Âdab, 2010); Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/1021.

⁷ *el-Emsile (Mukayyed Sarf Cümlesi içerisinde)*, (İstanbul: Şifa Yayınevi, 2012); Hüseyin Arslan vd., *Emsile Şerhi* (İstanbul: İsar Yayınları, 2023).

⁸ *Binâu'l-efâl (Mukayyed Sarf Cümlesi içerisinde)* (İstanbul: Şifa Yayınevi, 2012); Ali Tülü vd., *Binâ Şerhi* (İstanbul: İsar Yayınları, 2023).

⁹ *el-Maksûd (Mukayyed Sarf Cümlesi içerisinde)* (İstanbul: Şifa Yayınevi, 2012).

¹⁰ Hayatı hakkında detaylı bilgi için bakınız; Abdurrahman b. Ebu Bekr Celâlüddîn Süyûtî, *Bugyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-üğâviyyîn ve'n-nuhât*, thk. Muhammed İbrahim Ebü'l-Fadl (Lübnan: Mektebetü'l-Asriyye,

çok şerhin kaleme alındığı bu eser hem Osmanlı hem günümüz medrese eğitim sisteminin vazgeçilmezleri arasında yerini almıştır.¹¹

Sa'düddîn et-Teftâzânî¹² (ö. 792/1390) ve Seyyid Şerif Cürcânî¹³ (ö. 816/1413) söz konusu muhtasar metni ele alan birer şerh kaleme almıştır. Ele aldığımız bu çalışma ile amacımız bu iki şerhi mukayese etmektir. Bu bağlamda eserler hakkında bilgi verildikten sonra bu şerhlerin telif sebeplerinden ve adlarından bahsedilecektir. Devamında şerhlerin şekli, telif edildikleri şerh türü, şârihlerin üslûbu ve şerh metotlarına değinilecektir. Ayrıca farklı başlıklar altında istişhâd ve şerhlerin kaynakları incelenecektir.

1. 'İzzî / Tasrîfu'l-'İzzî

İzzüddîn ez-Zencânî tarafından yazılan ve ona büyük şöhret kazandıran eseri *Tasrîfu'l-'İzzî*, sarf konularını ihtiva eden muhtasar bir metindir. Kaynaklarda *Tasrîfu'l-'İzzî*¹⁴, *Tasrîfu'z-Zencânî*¹⁵, *Mebâdî fi't-tasrîf*¹⁶, *el-'İzzî fi't-tasrîf*, *el-'İzzî*, *et-Tasrîf* gibi farklı isimlerle anılmaktadır.¹⁷ Günümüzde ise 'İzzî denilince akla gelen eserdir. Bu eserde sarf ilmine dair konular kısa, sade ve anlaşılır bir dilde anlatılmaktadır.

Zencânî'nin bu eseri Osmanlı medreselerinde Arap dili eğitiminde okutulan önemli eserler arasında yer almaktadır.¹⁸ Günümüzde Bitlis'in Norşin ve Siirt'in Tillo Medreseleri başta olmak üzere doğu medreselerinin müfredatında da yer alan bu eser talebenin sarf ilmi

2010), 2/122; Hayruddîn b. Mahmud b. Muhammed b. Ali b. Fâris ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayîn, 2002), 4/179; Kemâlüddîn Ebu'l-Fadl İbn Fuvati, *Mecma'i'l-âdâb fi Mu'cemü'l-elkâb*, thk. Muhammed Kazım (İran: Müessesetü't-Tibâa ve'n-Neşr, 1995), 1/247; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin* (Beyrut: Mektebetü'l-Müessennâ, 2010), 6/216, İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-Ârifin esmâu'l-muellifin ve âsâru'l-musannifin* (Beyrut: Dâru İhyâu'turâsî'l-'Arabî, 1955), 1/638; Ahmet Özel, "İzzeddin Zencânî", TDV İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/253-254.

¹¹ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1139.

¹² Hayatı hakkında detaylı bilgi için bakınız; Ebu'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-'Askalânî İbn Hacer, *ed-Duraru'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-sâmine* (Haydarâbâd', Hindistan: Dâiretü'l-maârifil-Osmâniyye, 1976), 6/112-113; Süyûtî, *Bugyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-üğâviyyîn ve'n-nuhât*, 2/285; Abdulhayy b. Ahmed İbnu'l-İmâd el-'Akkaî el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-zeheb fi ehbâri men zeheb*, thk. Mahmûd Arnâvût (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1986), 8/547-548; Ebu'l-Hesenât Muhammed b. Abdulhayy Leknevî, *et-Ta'likâtu's-seniyye ale'l-Fevâ'idil-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye* (Mısır: Matba'ati's-Sa'âde, 1324), 136-137; el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-Ârifin esmâu'l-muellifin ve âsâru'l-musannifin*, 2/429-430; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/619-620; Ziyâuddîn Kâlîş, *et-Teftâzânî ve ârâuhu'l-belâgiyye* (Lübnan: Dâru'n-Nevâdir, 2010); Şükrü Özen, "Teftâzânî", TDV İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/299-308.

¹³ Hayatı hakkında detaylı bilgi için bakınız; Şemsuddîn Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmî li ehlî kârni't-têsi'* (Beyrut: Menşurâtu Dâru Mektebetü'l-Hayât, 2010), 5/328-329; İsamuddîn Ahmed b. Muslihuddîn Taşkôprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fi mevzu'âti'l-ulûm* (Beyrut: Daru'l Kütübü'l İlmiyye, 1985), 192; Muhammed b. 'Alî b. Muhammed b. Abdullah Şevkânî, *el-Bedru't-tâlî bi-mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'* (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, ts.), 1/488-490; Sadreddin Gümüş, *Seyyid Şerif Cürcânî ve Arap Dilindeki Yeri* (İstanbul: Fatih Yayınevi Matbaası, 1984).

¹⁴ Süyûtî, *Bugyetu'l-vu'ât*, 2/376; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/179.

¹⁵ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/416.

¹⁶ el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-Ârifin*, 1/638.

¹⁷ Şevki Dayf, *Târihu Edebi'l-Arabî* (Mısır: Dâru'l-Maârif, 1995), 5/298.

¹⁸ Dursun Hazer, "Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002), 274-293.

tahsilinde *Emsile*, *Binâ*, *Maksûd*, *Merâhu'l-Ervâh* adlarıyla bilinen metinlerle birlikte okutulan temel eserlerden biridir.¹⁹ Bu medreselerde talebenin Arap dilinin kelime yapısına vâkif olması amacıyla kolaydan zora doğru bir yöntem izlenir. Bu amaçla okutulan ilk eser *el-Emsile*'dir. Bu eserde “نصر” fiilinin masdarı üzerinden fiil ve isim çekimleri yer alır. Ardından fiillerin masdarlarıyla beraber sülâsîden sūdâsîye doğru ve dildeki kullanım sırasına göre verildiği *Binâu'l-Ef'âl* eseri okutulur. Otuz beş bâb halinde ele alınan bu eserde her kalıbın müteaddî ve lâzım manalarına da dikkat çekilir. *el-Maksûd* adlı eserde ise önce sahîh fiillerden bahsedilip ardından sahîh olmayan fiiller ve bu fiillerin çekiminde meydana gelen i'lâl kâideleri açıklanır.²⁰ Medreselerde talebeden beklenen sadece bu eserleri okuması ve öğrenmesi değil aynı zamanda ezberlemesidir.²¹

Sarf konularının çoğunu kapsayan 'izzî metni ise fiil ve isim çekimleri ile çekimlerde meydana gelen ibdâl, kalb, hazf, nakil gibi il'âl kaidelerine değinir. Başında müellifin ele aldığı bir mukaddime bulunan bu metin toplam dokuz bölümden oluşmaktadır. Bu bölümlerde ele alınan konular ise genel hatlarıyla şöyledir;

Mukaddime: Müellif birkaç cümle ile ifade ettiği mukaddimesinde önce hamdele ve salveye yer verir. Ardından sarf ilmini ifade eden “tasrîf” kelimesinin lugat ve ıstılah manalarına değinir.²²

Birinci Bölüm: Fiillerin taksimatına dair bilgilerin verildiği bu bölümde fiil, kök harflerinin sayısına göre sülâsî ve rubâî olmak üzere ikiye ayrılır. Bu fiillerin her biri kendi arasında önce mücerred ve mezîd, daha sonra sâlim ve gayri sâlim olmak üzere sekiz kısma ayrılır.²³

İkinci Bölüm: Fiillerin müteaddî ve lâzım olmak üzere ikiye ayrıldığı bu bölümde müteaddî ve lâzım kelimelerinin tanımına yer verilir ve ardından konu örneklerle izah edilir. Bölümde anlatılan bir diğer husus ise lâzım fiillerin nasıl müteaddî yapıldığıdır.²⁴

Üçüncü Bölüm: Fiillerin taksimatı ile ilgili bahsi bitiren Zencânî, bu bölümde artık fiillerin çekimlerinden bahsetmeye başlar. Fiillerin mâzî ve muzârî çekimlerinin hem ma'lûm hem meçhul hallerine dair açıklamalar yapar. Ayrıca muzârî fiile gelebilen nasb ve cezm edatları hakkında bilgiler verir. Ardından fiillerin emr-i hâzır, emr-i gâib, nehy-i hâzır

¹⁹ Uğur Erman, “Siirt Medreselerinde Arapça Dil Eğitiminin Mahiyeti Üzerine”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 10/4 (2018), 1462; Mansur Teyfur, “Bitlis Norşin Medresesinde Okutulan Arapça Ders Kitaplarının Tasnif Ve Tahlili”, *Bitlis İslâmiyat Dergisi* 3/2 (2021), 581.

²⁰ Hazer, “Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları”, 286-288; Musa Yıldız, “Osmanlı Döneminde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları” (Türkiye’de Yabancı Dil Eğitimi Ulusal Kongresi, Ankara, 2007), 4.

²¹ Erman, “Siirt Medreselerinde Arapça Dil Eğitiminin Mahiyeti Üzerine”, 1465; Teyfur, “Bitlis Norşin Medresesinde Okutulan Arapça Ders Kitaplarının Tasnif ve Tahlili”, 582.

²² Ebü'l-Meâlî İzzüddîn ez-Zencânî, *'İzzî (Mukayyed Sarf Cümlesi içerisinde)* (İstanbul: Şifa Yayınevi, 2012), 166.

²³ Zencânî, *'İzzî (Mukayyed Sarf Cümlesi içerisinde)*, 166-174.

²⁴ Zencânî, *'İzzî (Mukayyed Sarf Cümlesi içerisinde)*, 174-176.

ve nehy-i gâib çekimlerine yer verir. Daha sonra te'kid nunlarının bitiştği çekimlere dikkat çeker. Üçüncü bölümde ele aldığı son çekim ise ism-i fâil ve ism-i mef'ûl ile ilgilidir.²⁵

Dördüncü Bölüm: Dördüncü bölüm mudâ'af fiillere dair konuların anlatıldığı bölümdür. Önce aynel ve lâmel fiili aynı olan sülâsî mücerred ve mezîd fiiller, sonra fâel fiili ile birinci lâmel fiili aynı olan rubâî mücerred fiillerden bahsedilir. Müellifin bu bölümde ele aldığı bir diğer mevzu da bu fiillerle alakalı olan ibdâl, hazf ve idgamdır.²⁶

Beşinci Bölüm: "Mu'teller hakkında" fasıl başlığı ile bu bölümde kök harflerinden biri illetli harf olan mu'tel fiillerden ve çekimlerinden bahsedilir. Müellifin de aktardığına göre mu'tel fiiller kendi arasında yedi kısma ayrılır. Bu taksimata göre mu'tel fiiller misâl, ecvef, nâkıs, aynel ve lâmel fiili illetli olan leff-i makrûn, fâel ve lâmel fiili illetli olan leff-i mefrûk, fâel ve aynel fiili illetli olan fiiller ile fâel, aynel ve lâmel fiili illetli olan fiiller olmak üzere yedi kısımdan oluşur.²⁷ Bu bölüm konu ile ilgili detayın çok olmasından ötürü muhtasar metnin en hacimli bölümüdür.

Altıncı Bölüm: Müellifin bu bölümde değindiği konu kök harflerinden biri hemze olan mehmuz fiillerle ilgilidir. Ayrıca bu bölümde mehmuz fiillerin neden mu'tel fiillere ilhak edilmediğinden ve fiillerin çekimlerinden bahseder.²⁸

Yedinci Bölüm: İsm-i zaman ve ism-i mekân ile ilgili bilgilerin verildiği fasıldır. Önce "ism-i zamân" ve "ism-i mekân" kalıplarının sülâsî mücerred ile mezîd fiilden nasıl türetildiğinden ve hangi şekillerde gelebildiklerinden bahsedilmiştir. Daha sonra bu çekimlere aykırı olarak gelen şaz örneklerle yer verilir. Bölüm sonunda da bu kalıbın ism-i mef'ûller için de gelebildiği ifade edilir.²⁹

Sekizinci Bölüm: İsm-i âletin ele alındığı bölümdür. Önce ism-i âletin terim anlamına yer verilip ardından konu ile ilgili kalıplardan bahsedilir. Bu kalıplar örneklerle anlaşılır hale getirilir ve kuralların aksine gelen şaz örneklerle yer verilir.³⁰

Dokuzuncu Bölüm: Muhtasar eserin son bölümü olan dokuzuncu bölüm fiilin yapılış sayısını bildiren masdar-ı merra ve fiilin türünü bildiren masdar-ı hey'e hakkındadır. Metin bu bölüm ile sona erer.³¹

1.2. Tasrîfu'l-'İzzî Üzerine Yazılan Şerhler

Yazıldığı dönemden günümüze kadar müellifine büyük bir şöhret kazandıran ve çok kez basımı yapılan bu muhtasar eser üzerine pek çok şerh, hâşiyeye ve ta'likât yazılmıştır. Bu çalışmaların en önemlileri şu şekilde zikredilebilir:

²⁵ Zencânî, 'İzzî (Mukayyed Sarf Cümlesi içerisinde), 174-204.

²⁶ Zencânî, 'İzzî (Mukayyed Sarf Cümlesi içerisinde), 204-212.

²⁷ Zencânî, 'İzzî (Mukayyed Sarf Cümlesi içerisinde), 212-256.

²⁸ Zencânî, 'İzzî (Mukayyed Sarf Cümlesi içerisinde), 256-264.

²⁹ Zencânî, 'İzzî (Mukayyed Sarf Cümlesi içerisinde), 264-268.

³⁰ Zencânî, 'İzzî (Mukayyed Sarf Cümlesi içerisinde), 265.

³¹ Zencânî, 'İzzî (Mukayyed Sarf Cümlesi içerisinde), 270.

Ahmed b. Mahmud el-Cîlî el-İsfehândî (ö. 729/1328 sonrası): el-Cîlî, *Tasrîfu'l-İzzî* üzerine *Şerhu Tasrîfi'l-İzzî* adında büyük ve küçük olmak üzere iki şerh telif etmiştir. Önce büyük şerhini kaleme almış, daha sonra büyük şerhini özetleyerek küçük şerhini oluşturmuştur.³²

Sa'düddîn et-Teftâzânî (ö. 792/1390): Teftâzânî'nin muhtasar sarf metni 'İzzî üzerine kaleme aldığı bu şerh, *Tasrîfu'l-İzzî*'nin en önemli şerhlerinden biri olup üzerine çok sayıda hâşiye yazılmıştır.³³

Seyyid Şerif el-Cürçânî (ö. 816/1413): İlimi yönüyle ve telifleriyle şöhretini günümüze kadar devam ettiren Seyyid Şerif Cürçânî de ilgili muhtasar metni şerh etmiştir. Cürçânî ile Teftâzânî'nin telif etmiş olduğu bu iki şerh, Osmanlı medreselerinde “*şerhayn mufideyn*” adıyla yıllarca okutulmuş, günümüz medreselerinde de okutulmaya devam etmektedir.³⁴

Niksârî Hasan Paşa (ö. 827/1424): Bursa'da yaşayan âlimlerden olan Hasan Paşa'nın tam adı İbn Alâuddîn Ali el-Esved er-Rûmî el-Hanefî'dir. *el-İftitâh fî şerhî'l-Misbâh ve Şerhu'l Merâh* şerhlerinin yanı sıra 'İzzî metni üzerine *Şerhu 'İzzî* adıyla bir şerh telif etmiştir.³⁵

Sirâcuddîn Muhammed b. Ömer el-Halebî (ö.850/1446): Sirâcuddîn ismiyle bilinen Muhammed b. Ömer, Timur döneminde yaşamış ve Timur aracılığıyla Anadolu'ya getirilmiştir. Murat Han tarafından da hürmet görmüş ve oğlu Fatih'in hocası tayin edilmiştir.³⁶ Kitâbetinin hızlı olmasıyla bilinen Sirâcuddîn Halebî 'İzzî şârihleri arasında yer almaktadır. Kaynaklarda *Tasrîfu'l-İzzî*'yi şerh ettiği nakledilmekle birlikte eserin tam adı geçmemektedir.³⁷

İmâdüddin İbn Cemâa (ö. 861/1457): Tam adı Ebu'l-Fidâ İsmail b. İbrahim b. Cemâatu'l-Kenânî olarak kayıtlara geçmektedir. İmâdüddîn, Zencânî'ye ait sarf metninin bir diğer şârihi olup eseri *Şerhu Tasrîfi'l-İzzî* adı ile bilinmektedir.³⁸

Hocazâde Muslihuddîn Mustafa b. Yusuf (ö.893/ 1488): Bursa Sultaniyye Medresesi'nin müderrislerinden olan Muslihuddîn “Hocazâde” lakabı ile meşhur olmuştur. Farklı alanlarda şerh ve hâşiye kaleme almış olup *Şerhu'l-İzzî fî't-tasrîf* adlı eseriyle *Tasrîfu'l-İzzî*'nin önde gelen şârihlerinden biri olmuştur.³⁹

³² Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1139; *Hizânetü't-türâs-Fihris Mahtûtât*, 68/254-255.

³³ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1139.

³⁴ Hazer, “Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları”, 288; Erman, “Siirt Medreselerinde Arapça Dil Eğitiminin Mahiyeti Üzerine”, 1462; Betül Can, “Osmanlı Medrese Müfredat Programlarında Arapçanın Yeri (XVII.-XVIII. Yüzyıl)”, *Osmanlı Medreseleri Eğitim, Öğretim ve Finans*, ed. Fuat Aydın (İstanbul: Mahya Yayınları, 2019), 164.

³⁵ el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, 1/287; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, thk. M.A. Yekta Saraç, ed. Mustafa Çiçekler (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016), 1/285.

³⁶ Ebu'l Hayr İsmâuddîn Taşköprüzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye fî ulemâ'i'd-Devleti'l-Osmâniyye* (Beirut: Dâru'l-Kitâb'il-Arabî, 2010), 102; Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-Vusûl*, 3/216.

³⁷ Taşköprüzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye*, 102; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1139; Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-Vusûl ilâ Tabakâti'l-Fuhûl*. thk. Mahmud Abdulkâdir el-Arnâût (İstanbul: Mektebetü İrcicâ, 2010), 3/216.

³⁸ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1139; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/308; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin*, 2/255.

³⁹ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1139; el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, 2/433.

Hatîb eş-Şîrbînî (ö. 973/1566): Karışık bir şerh kaleme aldığı söylenen Muhammed Hatîb eş-Şîrbînî hamd ile şerhine başlar. *Tasrîfu'l-'İzzî* üzerine kaleme aldığı bu şerhine *el-fethur-Rabbânî fî-hallî elfâzî tasrîfi 'İzziddîn ez-Zencânî* adını vermiştir.⁴⁰

İbn Molla Halebî (ö. 990/ 1582 civarı): Adı Ahmed b. Muhammed olup İbn Molla Halebî adıyla tanınmaktadır. Kâtib Çelebi'nin aktardığına göre Zencânî'nin muhtasar sarf metni üzerine *Şerhu Mukaddimeti'l-'İzzî* adıyla bir şerh telif etmiştir.⁴¹

Ali el-Kârî (ö. 1014/1605): Tam adı, Ebû'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî olan Ali el-Kârî *Tasrîfu'l-'İzzî* eserinin önde gelen şârihleri arasında yer almaktadır. *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî* adını verdiği eserinde Teftâzânî'nin şerhinden fazlasıyla istifade ettiği belirtilmektedir.⁴² Ancak bununla beraber şerhinde Teftâzânî'yi taklit etmeyerek, kendine has bir üslûp geliştirdiği ve Teftâzânî'nin sunduğu bilgileri gelişigüzel kabul etmediği söylenmektedir. Ayrıca Teftâzânî'nin hatalı gördüğü görüşlerine itiraz ederek doğru olduğunu düşündüğü bilgileri aktarmaktadır.⁴³

Yahya b. İbrahim b. Abdüsselam ez-Zencânî: (ö. 1050/1640): Zencânî lakabıyla meşhur Yahya b. İbrahim, *'İzzî* metni üzerine *Şerhu't-tasrîfi'l-'İzzî* adında bir şerh telif etmiştir.⁴⁴

Ebu'l-Hasan Ali b. Hişâm el-Keylânî: Müellifin vefat tarihi tam olarak bilinmemekle beraber yaklaşık h. on ikinci yüzyılda yaşadığı nakledilmektedir.⁴⁵ *'İzzî* metnini şerh ettiği eseri, 1881 yılında Bulak'ta, kesin olarak bilinmeyen bir tarihte de Mısır'da basılmıştır.⁴⁶ 2017 yılında da *Şerhu'l-Keylânî li-Tasrîfi'l-'İzzî* adı ile Beyrut'ta bulunan Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye yayınevinde yeniden basılmıştır.⁴⁷

İbrahim b. Musa el-Feyyûmi (ö. 1137/1725): el-Ezher Üniversitesi'nin hocalarından olan Feyyûmi *Şerhu'l-'İzzî* adıyla *'İzzî* metnini şerh ederek ilgili metnin şârihleri arasına katılmıştır.⁴⁸

Ali el-Eşnevî (ö. 1152/1739): Ali el-Eşnevî tarafından yazılan bu eser *'İzzî* metninin tamamlayıcısı mahiyetinde olmakla beraber *Tekmiletu'z-Zencânî* adıyla bilinmektedir. Ancak müellifin açıkça bu ismi kullanmasına rağmen eser, medreselerde bu isimle değil de *Tasrîfu Molla Alî* adıyla şöhret bulmuştur. Eşnevî eserinin başında yazdığı mukaddimesinde *'İzzî*

⁴⁰ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1139; el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-Ârifîn*, 2/250.

⁴¹ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1139; Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-Vusûl*, 1/221.

⁴² Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf Cürçânî - Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî Ali el-Kârî, *Şerhu'ş-Şerîf el-Cürçânî ve Molla Aliyyü'l-Kârî Alâ Tasrîfi'l-'İzzî* (Beyrut: Darü'l Kütübü'l İlmiyye, 2017), 71-73-83-84; Mahmut Tekin, "Alî el-Kârî ve Tasrîfu'z-Zencânî İsimli Eser için Kaleme Aldığı Şerhi", *Artuklu Akademi* 7/2 (2020), 344.

⁴³ Tekin, "Alî el-Kârî ve Tasrîfu'z-Zencânî İsimli Eser için Kaleme Aldığı Şerhi", 344.

⁴⁴ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1139; *Hizânetü't-türâs-Fihris Mahtûtât*, 2/531.

⁴⁵ Ali Rıza Karabulut - Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemü Târîhu't-türâsî'l-İslâmiyye fî mektebeti'l-'âlem* (Kayseri: Dâru'l-akâbe, 2001), 2062; *Hizânetü't-türâs-Fihris Mahtûtât*, 107/123.

⁴⁶ Abdülaziz b. İbrahim b. Kâsım, *ed-Delîlu ile mutânü'l-ilmiyye* (Riyad: Dâru's-Samî'î li'n-neşri ve t-tevzi', 2000), 555.

⁴⁷ Ebu'l Hasan Ali b. Hişâm el-Keylânî, *Şerhu'l Keylânî li Tasrîfi'l-'İzzî* (Lübnan: Daru'l Kütübü'l İlmiyye, 2017).

⁴⁸ ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/76.

metninin Arapçayı öğrenmeye yeni başlayan talebe için en uygun muhtasar eserlerden biri olmasına rağmen eserde eksiklikler olduğunu dile getirir. Eserini gördüğü bu eksiklikleri gidermek amacıyla kaleme aldığını belirtir. Tam olarak ne zaman telif edildiğine dair bilgi bulunmayan bu eser ilk olarak 1935 yılında Mısır'da basılmıştır.⁴⁹

2. Teftâzânî'nin 'İzzî Şerhi: Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî

Mukayese ettiğimiz iki eserden biri olan *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî*, Teftâzânî'nin yazdığı ilk eser olma niteliğini taşımaktadır. Teftâzânî'nin henüz on altı yaşındayken yazdığı bu şerh kaynaklarda zikredildiğine göre m. 1338/h. 738 yılının Şaban ayında tamamlanmıştır.⁵⁰ Eseri sadece şerh etmekle kalmayan Teftâzânî, gerekli gördüğü yerlerde faydalı bilgilerle eklemelerde bulunmuştur.⁵¹

Zikri geçen şerhin, Türkiye Süleymaniye Kütüphanesine kayıtlı yüz yirmi dokuz yazma nüshası bulunmaktadır. Yaptığımız araştırma neticesinde daha önce nüshaların sayısını elli sekiz⁵² olarak veren Murat Kumbasar'dan farklı olarak toplam yüz yirmi dokuz nüsha tespit ettik.⁵³ Tespit edilen bu nüshalar Süleymaniye Kütüphanesinde *Şerhu'l-'İzzî fi't-Tasrîf*, *Şerhu Muhtasari'l-'İzzî fi't-Tasrîf*, *Şerhu'l-'İzzî*, *Şerhu't-Taftâzânî ale'l-'İzzî fi't-Tasrîf li İzzeddin Zencânî*, *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî* şeklinde farklı adlarla geçmektedir.⁵⁴

Üzerine çok sayıda haşiyenin de telif edildiği⁵⁵ Teftâzânî'nin bu şerhi, Zencânî'nin eseri gibi bir mukaddime ve dokuz ayrı bölümde ele alınmıştır.

⁴⁹ Mahmut Tekin, "İzzî 'ye Yapılan Şerhler Bağlamında Alî el-Eşnevi'nin "İzzî Tekmilesi", *Journal of History School* 51 (2021), 1382-1383.

⁵⁰ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1139; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'*, 2/303; Leknevî, *et-Ta'likâtu's-seniyye*, 137.

⁵¹ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1139.

⁵² H. Murat Kumbasar, "Taftâzânî (H.722-792/M.1322-1390)'nin Eserleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2006), 148.

⁵³ Kumbasar, "Taftâzânî (H.722-792/M.1322-1390)'nin Eserleri", 148.

⁵⁴ Kütüphane kayıtları ise şu şekildedir; Muğla Hoca Mustafa Efendi nr.96-1,165-2, 105, Erzincan nr.99-3, 100-2, 102, Hafid Efendi Eki nr.48, Laleli nr.3092-1, 3089, 3090, 3117-2, 3116-2, 3086, 3087, 3085, 3088, Ayasofya nr.4626-2, 4637-5, 4620, 4619, Denizli nr.328-1, 305, 303-2, 325, Fatih nr. 4787, 4785, 4782, 4786, 4783, 4784, 4820-2, 4788-3, 4802-2, Yazma Bağışlar nr. 7078, 6086-1, 2157, 1200, 1240-1, 5707-2, 1236-1, 3637, 7617, 4650, 177, 6064-1, 1763, 134, 362, 533, 6157, 6244, 1841, 370, 4061,1170-1, 623, 1215, 3505, 7366, 4696, 1770, 2893, 2894, Şeyhul İslâm Esad Efendi nr. 186, İzmir nr. 706-1, Şehid Ali Paşa nr. 2555, 2556-2, 2331-3, İbrahim Efendi nr. 785-1, Murad Buhari nr. 275-1, 274, Carullah nr.1988, 1989, Hasan Hüsnü Paşa nr. 1482-3, Hamidiye nr. 1346, 1354-2, Kasidecizâde nr.629, 642, Mihrimah Sultan nr. 430M, Aga Efendi Tanacan nr. 56, Antalya Tekelioğlu nr. 584, 538, 564-1, 536, Harput nr. 449-5, Halet Efendi nr.490, Halet Efendi Ek nr.233, Bağdatlı Vehbi nr. 1820, 1829, 1835-1, Hacı Mahmud Efendi nr. 6038-4, Esad Efendi nr. 3132, 3232, Mesih Paşa nr.65, 116, Yozgat nr.688-2,504-2, 563, 655, Murad Molla nr.1747-2, 1744-3, Giresun Yazmalar nr.242, 267-2, Kadızade Mehmed nr.515, Kılıç Ali Paşa nr.983, 984-2, Mahmud Paşa nr.376, İsmihan Sultan nr. 405-1, 402, Reşid Efendi nr. 1203,1360, 1351, 940, Süleymaniye nr. 973-3, 974, 975-1, Amcazade Hüseyin nr. 426, Celal Ötken nr.463, Dârulmesnevi nr.531, Hasib Efendi nr.481, İzmirli İsmail Hakkı nr.2877, Kadızade Burhaneddin nr. 143, Mihrişah nr.430, Nâfız Paşa nr.1438, Pertevniyal nr.706, Pertev Paşa nr.573, Serez nr.3421, 3422, 3423, Ş. Esad Ef. Med.nr.186.

⁵⁵ Haşiyeler hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1139; Meryem Doğru, *Şerif Cürçânî İle Teftâzânî'nin Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî Adlı Eserlerinin Mukayesesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 35-36-37.

3. Seyyid Şerif Cürçânî'nin 'İzzî Şerhi: Şerhu Tâsrîfi'l-'İzzî

İzzüddîn ez-Zencânî'nin Osmanlı medreselerinde okutulan ve sarf cümlesinden biri kabul edilen muhtasar eseri *Tasrîfu'l-'İzzî'nin* şârihlerden biri de Seyyid Şerif el-Cürçânî'dir. Çağdaşı Teftâzânî o dönemde bu muhtasar eser üzerine şerh yazmasına rağmen Seyyid Şerif Cürçânî yeni bir şerh yazma ihtiyacı hissetmiş olmalı ki yeniden bir şerh kaleme almıştır.

Cürçânî'nin eseri kaynaklarda *Şerhu'l-'İzzî*, *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî*, *Şerh' ale'l-'İzzî*, *Şerhu't-Tasrîfi'l-'İzzî* gibi farklı adlarla zikredilmektedir. Cürçânî'nin kıymetli açıklamalarda ve eklemelerde bulunduğu bu şerhi günümüze kadar ulaşmış olup pek çok kez basımı yapılmıştır. Ayrıca bu eserin Süleymaniye Kütüphanesinde *Şerhu'l-'İzzî*, *Şerhu'l-'İzzî fi't-Tasrîf* şeklinde iki farklı isimle kayıtlı yirmi sekiz yazma nüshası bulunmaktadır.⁵⁶ Daha önce yapılan bir çalışmada Seyyid Şerif Cürçânî'ye ait 'İzzî şerhinin Süleymaniye Kütüphanesinin farklı koleksiyonlarında yer alan on yedi nüshası bulunduğu ifade edilirken⁵⁷ bizler yaptığımız araştırmalar mukâbilinde yirmi sekiz nüsha tespit ettik.

Şerhine direkt müellifin ibaresini açıklamakla başlayan Cürçânî, eserini muhtasar metnin müellifi gibi dokuz bölümde ele almıştır. Yapılan araştırmalar neticesinde bu şerh üzerine yazılan herhangi bir haşiye tespit edilememiştir.

4. Teftâzânî ile Seyyid Şerif Cürçânî'nin 'İzzî Şerhlerinin Mukayesesi

4.1. Şerhlerin Adları ve Telif Sebepleri

4.1.1. Teftâzânî Şerhi

Teftâzânî İzzüddîn Zencânî'nin *Tasrîfu'l-'İzzî* veya 'İzzî adı ile meşhur muhtasar sarf metni üzerine telif ettiği şerhe bir mukaddime ile başlamaktadır. Ancak mukaddime eserinin adından bizzat bahsetmeyerek herhangi bir isimlendirmeye gitmemiştir.⁵⁸ Bu sebeple şerh kaynaklarda farklı isimlerle anılmıştır. Bu isimler arasında *Şerhu'z-Zencânî*⁵⁹, *Şerhu Tasrîfi'z-Zencânî*⁶⁰, *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî*⁶¹, *Sa'dîni*⁶², *Şerhu'l-'İzzî*⁶³ gibi isimler

⁵⁶ Kütüphane kayıtları şu şekildedir; Yozgat nr.846, Hüsrev Paşa nr. 697, Murad Molla nr.1741, Laleli nr.3093, Ayasofya nr.4623, Fatih nr.4789, Yazma Bağışlar nr.1176, 7300-2, Serez nr.3420,3421,3422,3423, Şehid Ali Paşa nr.2554, Halet Efendi Ek nr.233, Hamidiye nr.1354, Antalya Tekelioğlu nr.613, Bağdatlı Vehbi nr.1828, Celal Ökten nr.484, Damad İbrahim Paşa nr. 1159, Hasib Efendi nr.482, İbrahim Efendi nr.782, İzmirli İsmail Hakkı nr.2878- 2879, Kadızade Burhan nr.150, Nâfiz Paşa nr.1437, Pertevniyal nr. 708, Reşid Efendi nr.1165, Tırnova nr.1674.

⁵⁷ Gümüüş, Seyyid Şerif Cürçânî ve Arap Dilindeki Yeri, 159.

⁵⁸ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî* (Cidde, Suudi Arabistan: Dar'ül Menhec, 2019), 69.

⁵⁹ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zehab*, 8/547; Leknevî, *et-Ta'likâtu's-seniyye*, 137.

⁶⁰ *Hizânetü't-türâs-Fihris Mahtûtât*, 2010, 32/501-33/265.

⁶¹ Süyûtî, *Bugyetü'l-vu'ât*, 2/285; Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed ed-Dâvûdî, *Tabakâtu'l-Müfessirîn* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2012), 2/319; el-Bağdâdî, *Hedîyyetü'l-Ârifin*, 2/475.

⁶² Davut Işıkoğlan, "Güneyoğlan medreselerinde eğitim-öğretim faaliyetleri: Mardin örneği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2012), 61. Sizgen - Aslan, "Tillo Medreselerinde Fıkıh Eğitimi-Memduhiyye Medresesi Örneği", 582.

⁶³ *Hizânetü't-türâs-Fihris Mahtûtât*, 590-649-240; Cemal Abdullah Aydın, "Ali Tantavî'nin Arapça Eğitimine

bulunmaktadır. *Şerhu'z-Zencânî*, *Şerhu Tasrîfi'l-İzzi*, *Şerhu Tasrîfi'z-Zencânî* ve *Şerh'ul-'İzzî* şeklindeki adlandırmalarda şerh edilen metin esas alınırken, “*Sa'dînî*” ismi müellifin “*Sa'duddîn*” adıyla tanınmasından kaynaklanmaktadır. Günümüz medreselerinde de daha çok “*Sa'dînî*” adı ile tanınmaktadır.⁶⁴

Teftâzânî kendisini 'İzzî metnini şerh etmeye sevk eden sebebi, eserinin başına eklediği mukaddime de açıkça belirtmektedir. Şârih, mukaddimesine muhtasar metnin müellifi Zencânî'ye övgüyle başlar. “*Fâdil imam, kâmil âlim, muhakkiklerin önderi, dinin ve milletin izzeti*” şeklinde iltifatta bulunduğu bu ismin kaleme aldığı, önemli konuları ve kâideleri ihtiva eden muhtasar metni görünce bir şerh yazma fikrine kapıldığını belirtir.⁶⁵ Yazdığı bu şerhin müellifin zor lafızlarını kolaylaştıracak, manaların üzerindeki örtüyü kaldıracak, gizli kalan meseleleri ortaya çıkaracak ve tatlısını ekşisinden ayırarak nitelikte olmasını temenni ettiğinden bahseder. Ayrıca aklını zayıf, görüşünü dar olarak nitelemesine rağmen Allah'ın yardımı sayesinde faydalı gördüğü bilgilerden eklemelerde bulunacağını da ifade eder.⁶⁶

4.1.2. Seyyid Şerif Cürçânî Şerhi

Seyyid Şerif Cürçânî tarafından aynı müellifin muhtasar sarf metni üzerine yazılan şerh, kaynaklarda *Şerhu'l-'İzzî*⁶⁷, *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî*⁶⁸, *Şerhu't-Tasrîfi'l-'İzzî*⁶⁹ gibi farklı adlarla anılmıştır. Bu şekildeki isimlendirmeler Teftâzânî'nin eserinde olduğu gibi şerh edilen metnin adı dikkate alınarak kullanılmıştır.

Şârih 'İzzî metnine dair şerh telif ederken bir mukaddime yazma ihtiyacı hissetmemiştir. Mukaddime yazmadığı için de ne eserin tam adını ne de eserin telif sebebini net olarak bilmemekteyiz. Dolayısıyla Cürçânî'nin 'İzzî şerhinin telif sebebi sadece tahminlerden ibarettir. Cürçânî'nin, 'İzzî sarf metninin muhtasar olması dolayısıyla daha fazla açıklamalarda bulunulmasının ve anlaşılması güç ifadelerin izah edilmesinin ilim talebeleri için faydalı olacağını düşünerek bu eseri şerh etmeye yönelmesi muhtemeldir. Ancak aynı dönemde yaşamaları ve Cürçânî'den önce Teftâzânî'nin bu muhtasar eseri şerh etmesine rağmen Cürçânî'nin neden yeni bir şerh yazmaya ihtiyaç duyduğu zihinlerde soru işareti oluşturmuştur. Bunun temelinde yatan sebep Teftâzânî'ye karşı bir beğeni veya onu yetersiz görme olabilir. Bir yoruma göre Cürçânî, Teftâzânî'nin şerhini yeterli bulmamış ve yeni bir şerh yazılması gerektiğini düşünmüştür. Nitekim eserinin bazı yerlerinde Teftâzânî'den daha fazla açıklamalarda bulunmuş, bazı yerlerde farklı yorumlara yer

Dair Görüşleri”, *Şarkiyat Mecmuası* 2/15 (2009), 39.

⁶⁴ Işıkdoğan, “Güneydoğu medreselerinde eğitim-öğretim faaliyetleri: Mardin örneği”, 61; Uğur Erman, “Siirt Medreselerinde Arapça Dil Eğitiminin Mahiyeti Üzerine”, 1465; Sizgen - Aslan, “Tillo Medreselerinde Fıkıh Eğitimi-Memduhiyye Medresesi Örneği”, 582.

⁶⁵ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî*, 69.

⁶⁶ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî*, 69.

⁶⁷ Gümüş, *Seyyid Şerif Cürçânî ve Arap Dilindeki Yeri*, 158.

⁶⁸ Leknevî, et-Ta'likâtu's-seniyye, 136; *Hizânetü't-türâs-Fihris Mahtûtât*, 24/57-68/240.

⁶⁹ *Hizânetü't-türâs-Fihris Mahtûtât*, 68/240-107/115; Muhammed Mahmut Olçun, “Cürçânî Üç Edîbin Klasik Arap Edebiyatına Katkıları”, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi 4/1 (15 Haziran 2021), 63.

vermiştir.⁷⁰ Bir diğer muhtemel sebebe göre ise Cürçânî, Teftâzânî'nin şerh yazmış olduğu muhtasar metnin şerhe layık, kıymetli bir eser olduğunu düşünmüş ve bu eserin şerhi ile kendisi de anılmak istemiş olabilir. Çünkü kaynaklarda Cürçânî'nin Teftâzânî hakkında onun âlim bir zat ve eserlerinin benzersiz olduğuna dair ifadeleri geçmektedir.⁷¹ Ayrıca bu durum Cürçânî için ilk olmayıp kendisinden önce Teftâzânî'nin telif ettiği eserler üzerine yeniden çalışmalar yapmıştır. Örneğin; es-Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-'ulûm* eserinde belâgat konularını kaleme aldığı üçüncü kısma yazdığı ve *Şerhu Miftâhi'l-'ulûm* adını verdiği eseri, Cürçânî de *el-Misbâh fi Şerhi'l-Miftâh* adıyla şerh etmiştir. Ayrıca Teftâzânî'nin Celâluddîn Muhammed b. Abdurrahmân el-Kazvînî'nin (ö. 739/1338) belâgat alanında yazdığı *Telhîsu'l-Miftâh* eserine yazdığı *el-Mutavvel* adlı eserine de bir hâşiye yazmıştır.⁷²

4.2. Eserlerin Şekli ve Telif Edildikleri Şerh Türü

4.2.1. Teftâzânî Şerhi

Teftâzânî'nin şerhi, eserin başında bulunan bir mukaddime ve şerh ettiği metnin tertip edildiği hali üzere dokuz bölümden oluşmaktadır. Mukaddimesine İslâm alimlerinin geleneği üzere besmele ile başlar. Ardından Yüce Allah'a hamd, Peygamber Efendimiz'e (s.a.v.) selam ve salat ile devam eder. Daha sonra kendisini bu eseri şerh etmeye iten sebebi ve amacını açıklar. Şerhinde şerh ettiği muhtasar metindeki karmaşık meseleleri açıklığa kavuşturacağını ve faydalı gördüğü bilgilerle eklemelerde bulunacağını bildirir. Ayrıca bu şerhte okurun bir kusur fark etmesi halinde bu kusuru (kötülüğü) iyilik ile defetmesini umduğunu ifade eder. Nitekim bu eserin kendi kaleminden çıkan ilk eser olduğunu belirtir.⁷³ Mukaddimesinin sonunda da yardımın ancak Allah Teâlâ'dan geleceğini söyleyerek duada bulunur.⁷⁴ Diğer dokuz bölümü de 'İzzî'nin tertip edildiği konulara paralel olarak ilerletir.

Genel hatları ile şerhi incelediğimizde eserin memzûc şerh yöntemiyle şekillendiğini görürüz.⁷⁵ Müellif ilk olarak şerh ettiği 'İzzî metninden bir kelime veya kelime grubu verir. Ardından kelimelerin arasına eklemek istediği ifadeleri ve açıklamalarını vererek kendi

⁷⁰ Şerif Cürçânî- Ali el-Kârî, *Şerha-ş-Şerif el-Cürçânî ve Molla Aliyyü'l-Kârî Alâ Tasrifil-'İzzî*, 17-79-80-; Teftâzânî, *Şerhu Tasrifil-'İzzî*, 75-118.

⁷¹ Leknevî, et-Ta'likâtu's-seniyye, 136.

⁷² Çelik, *es-Seyyid eş-Şerif el-Cürçânî'nin "el-Misbâh fi Şerh el-Miftâh" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili (Edisyon Kritik)*, 20; Yüksel Çelik, "Seyyid Şerif Cürçânî'nin Arap Dili ve Belâgatı Alanındaki Çalışmaları", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 16 (Eylül 2015), 191-195; Yüksel Çelik, "Seyyid Şerif Cürçânî'nin Dilciliği ve Dilciliğine Yöneltilen Tenkitler ve Tahlili", *Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2017), 147-148.

⁷³ Teftâzânî, *Şerhu Tasrifil-'İzzî*, 69.

⁷⁴ Teftâzânî, *Şerhu Tasrifil-'İzzî*, 70.

⁷⁵ Şerh türleri için bkz: Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 38; Sadık Yazar, "İslam Düşünce Geleneğinde Metin Üretim Türleri", 2018; Sedat Şensoy, "Şerh", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/555-558.

şerh metni ile muhtasar metni harmanlar. Bu şekilde metinler arası bütünlük sağlanır.⁷⁶

4.2.2. Seyyid Şerif Cürçânî Şerhi

Cürçânî'nin telif ettiği *Şerhu Tasrîfi'l-İzzî* adlı şerh de 'İzzî metninde müellifin eserini ayırdığı şekliyle toplam dokuz bölümden oluşmaktadır. Başında bir mukaddime veya sonunda herhangi bir hâtime bulunmaz. Zencânî'nin ifadeleri onunla paralel olarak dokuz bölümde ele alınır.

Cürçânî eserini Teftâzânî'den farklı bir şerh türü ile ortaya koymuştur. Cürçânî'nin eserinde metnin baş kısmında “قال” ya da “قوله” lafzı ile şerh edilen metin verilirken şerhin başında “أقول” lafzı yer alır. Cürçânî, önce 'İzzî metninden “قال” ya da “قوله” lafzı ile birkaç cümle alır veya direkt müellifin ibaresini verir. Ardından kendi açıklamalarına “أقول” lafzı ile başlar.⁷⁷

4.3. Eserlerin Şerh Metodu

4.3.1. Kelimelerin ve Terkiplerin İzahı

Teftâzânî ve Cürçânî'nin şerhlerinde takip ettiği metot kelime ve konu analizidir. Açıklamalarına başlarken duruma göre önce müellifin ibaresindeki kelimenin mana yönüne değinir, kelimenin lugat ve ıstılah manasını verirler.⁷⁸ Sonrasında kelimenin gramer açısından izahını yaparlar.⁷⁹ Bu açıklamaların ardından müellifin ibaresinde bahsedilen konunun asıl manasını açıklamaya çalışırlar. Şerhlerinde verdikleri bilgilerde meselenin daha iyi anlaşılması için mecazlı anlatımdan sakınırlar.

4.3.2. Öğretici Üslûp Kullanımı

Okura yeni bilgiler öğretmek, kapalı kalan mevzuları izah etmek için telif edilen *Şerhu Tasrîfi'l-İzzî* eserlerinde şârihlerin kullandığı üslûplar şunlardır;

a. Teftâzânî şerhini yazarken okurun aklına takılabilecek her türlü soruya ve bu soruların cevabına yer vererek olası kafa karışıklığını önlemeye çalışmıştır. Şerhinde yer verdiği bu sorulara genellikle “فإن قلت” “eğer dersin”⁸⁰, “ولقائل أن يقول” “eğer biri derse”⁸¹, “لَوْ قِيلَ” “eğer denilirse”⁸², “فإن قيل” “eğer denilirse”⁸³, “فإذا قلت” “eğer dersin”⁸⁴ şeklindeki

⁷⁶ Bkz. Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-İzzî*.

⁷⁷ Bkz. Cürçânî - Ali el-Kâri, *Şerha's-Şerif el-Cürçânî ve Molla Aliyyü'l-Kârî Alâ Tasrîfi'l-İzzî*.

⁷⁸ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-İzzî*, 71-72-89-92-105-120-137-138-142-152-174-216-238-239-240; Cürçânî - Ali el-Kâri, *Şerha's-Şerif el-Cürçânî ve Molla Aliyyü'l-Kârî Alâ Tasrîfi'l-İzzî*, 9-10-12-20-35-44-48-100-108-112-119-182-186-205-206-207-210-211-212-213.

⁷⁹ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-İzzî*, 71-75-92-108-111-118-119-152-232-237; Cürçânî - Ali el-Kâri, *Şerha's-Şerif el-Cürçânî ve Molla Aliyyü'l-Kârî Alâ Tasrîfi'l-İzzî*, 9-10-20-44-48-100-115-119-186-205-209-210-211-212-213.

⁸⁰ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-İzzî*, 73-101-105-125-148-156-172-178.

⁸¹ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-İzzî*, 100-106-127.

⁸² Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-İzzî*, 181.

⁸³ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-İzzî*, 80-92-111-182-183-199-205-222.

⁸⁴ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-İzzî*, 101-103.

lafızlar ile değinir. Ardından bu soruları “فُلْتُ” “*derim ki*”⁸⁵, “وَيُمْكِنُ الْجَوَابُ عَنْهُ” “...şekilde cevap vermek mümkündür”⁸⁶, “فَالجَوَابُ” “*cevap*”⁸⁷, “لَأَنْ نَقُولَ” “çünkü biz *deriz ki*”⁸⁸ “أَجِيبَ” “*cevap verilir*”⁸⁹ vb. ifadeler ile cevaplar. Bu şekilde eseri anlamaya çalışan talebinin kafasında oluşabilecek soruları bertaraf etmeye çalışır ve talebinin meseleleri daha iyi kavramasına olanak sağlar.

Cürcânî de Teftâzânî gibi okurun aklına gelebilecek muhtemel sorulara yer vererek bu soruların zihinde müphem kalmaması için cevaplar üretir. Takip ettiği bu soru-cevap yönteminde sorulara “وَلِقَائِلَ أَنْ يَقُولَ” “eğer biri şöyle derse”⁹⁰, “فَإِنْ قِيلَ” “eğer şöyle denilirse”⁹¹ şeklinde ifadeler ile yer verirken cevapları ise, “فُلْنَا” “*biz de deriz ki*”⁹², “وَيُمْكِنُ أَنْ يُجَابَ عَنْهُ” “ona şöyle cevap verilmesi mümkündür”⁹³, “وَإِنَّمَا فُلْنَا” “ancak biz *deriz ki*”⁹⁴, “فُلْتُ” “*derim*”⁹⁵, “أَجِيبَ عَنْهُ” “ona şöyle cevap verilir”⁹⁶ ve benzeri ifadelerle ele alır.

b. Her iki şârih eserlerinin farklı yerlerinde dikkat çekmek veya eklemek istedikleri hususları belirtir. Hem Teftâzânî hem Cürcânî bunun için şerhlerinde “اعلم” lafzını kullanmaktadır.⁹⁷

c. Şerhlerde göze çarpan bir diğer mevzu belli ibareler ile müellifin ifadesinin gerekçelendirilmesidir. Teftâzânî eserinin birkaç yerinde müellifin ibaresinin bir itiraza karşı zikredildiğini söyler. Bunu “تَمَّ اسْتِشْعَارُ اعْتِرَاضًا” “sonra bir itiraz hissetti”⁹⁸, “لَمَّا” “burada muhtemel bir soru olunca”⁹⁹ şeklindeki lafızlar ile ifade eder. Ardından “فَأَجَابَ بِقَوْلِهِ” “şu kavli ile cevap verdi”¹⁰⁰, “أَشَارَ إِلَى جَوَابِهِ” “cevabına işaret etti”¹⁰¹ ifadeleri ile de müellifin ibaresi ile bu soruların cevaplandığını söyler.

Cürcânî de müellifin ibaresinin aslında mukadder bir sorunun cevabı olduğuna dair yorumlarda bulunur. Bunları ifade ederken “أَقُولُ هَذَا جَوَابَ عَنْ سَوْأَلٍ مَقَدَّرٍ” “*Derim ki bu mukadder bir*

⁸⁵ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî*, 74-80-101-103-106-125-129-156-159-166-172-183-199-205-210-222.

⁸⁶ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî*, 101-106-128-142-162.

⁸⁷ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî*, 93-111-132.

⁸⁸ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî*, 143.

⁸⁹ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî*, 101.

⁹⁰ Cürcânî- Ali el-Kâri, *Şerha's-Şerif el-Cürcanî ve Molla Aliyyü'l-Kârî Alâ Tasrîfi'l-'İzzî*, 19-49-51-96.

⁹¹ Cürcânî- Ali el-Kâri, *Şerha's-Şerif el-Cürcanî ve Molla Aliyyü'l-Kârî Alâ Tasrîfi'l-'İzzî*, 52-53-56-67-74-82-110-116.

⁹² Cürcânî- Ali el-Kâri, *Şerha's-Şerif el-Cürcanî ve Molla Aliyyü'l-Kârî Alâ Tasrîfi'l-'İzzî*, 31-45-59-67-116.

⁹³ Cürcânî- Ali el-Kâri, *Şerha's-Şerif el-Cürcanî ve Molla Aliyyü'l-Kârî Alâ Tasrîfi'l-'İzzî*, 15-19-50-95-191.

⁹⁴ Cürcânî- Ali el-Kâri, *Şerha's-Şerif el-Cürcanî ve Molla Aliyyü'l-Kârî Alâ Tasrîfi'l-'İzzî*, 113-125.

⁹⁵ Cürcânî- Ali el-Kâri, *Şerha's-Şerif el-Cürcanî ve Molla Aliyyü'l-Kârî Alâ Tasrîfi'l-'İzzî*, 136-142.

⁹⁶ Cürcânî- Ali el-Kâri, *Şerha's-Şerif el-Cürcanî ve Molla Aliyyü'l-Kârî Alâ Tasrîfi'l-'İzzî*, 125.

⁹⁷ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî*, 74-105-109-111-121-122-129-151-154-168-200-204-230; Cürcânî- Ali el-Kâri, *Şerha's-Şerif el-Cürcanî ve Molla Aliyyü'l-Kârî Alâ Tasrîfi'l-'İzzî*, 58-80-118-120.

⁹⁸ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî*, 118-159.

⁹⁹ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî*, 140.

¹⁰⁰ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî*, 118.

¹⁰¹ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî*, 140.

sorunun cevabıdır”¹⁰², “جواب عن سؤال مقدر”, “..mukadder sorunun cevabıdır”¹⁰³, “هذا جواب عن دحل”, “مقدّر”, “bu mukadder bir şüphenin cevabıdır”¹⁰⁴; ifadelerini kullanır. Ara ara da “أجاب المصنّف عنه”, “müellif ona şöyle cevap verdi”, “أجاب عنه”, “ona cevap verdi” ibareleri ile müellifin bu mukadder sorulara cevap verdiğini belirtir¹⁰⁵ ya da “قلنا”, “deriz ki” ifadesi ile kendisi de mukadder soruyla ilgili açıklamaya girer.¹⁰⁶

d. Her iki şârihin eserlerinde konuları aklî ve mantikî çerçevede ele aldıkları olmuştur. Örneğin, müellifin fiil ve mâzî fiil taksimatına dair ifadelerinde mantikî açıklamalarda bulunurlar.¹⁰⁷

e. Şerhlerinde önemli mevzuları izah ettikten sonra talebenin konunun önemini kavraması ve dikkatli olması için birtakım uyarılarda bulunurlar. Teftâzânî bu üslûp için “فتدبر”, “فليتأمل”, “فاحفظ هذه الضابطة”, “فاحفظ هذه الضابطة”, “bu kuralı ezberle”¹¹², “فاهم فإنه لطيف”, “anla ki bu hassas bir konudur”¹¹³, “فليعتبره الناظر”, “bakan/inceleyen bu durumu da bir düşünsün”¹¹⁴ ifadelerini kullanır. Cürçânî bu uyarılara daha az yer verirken bunları “فتأمل”, “دüşün”¹¹⁵, “فاعتبر”, “göz önünde bulundur”¹¹⁶ “لا يخفى على المتأمل”, “düşünen için gizli kalmaz”¹¹⁷ lafızlarıyla ifade eder.

f. İki şârih, eserlerinde müellifin ibaresini açıklarken farklı yerlerde metnin belâgi yönüne dikkat çekerler. Teftâzânî nâkis fiil bahsinde müellifin ibaresinin leff ü neşr¹¹⁸ sanatı ile geldiğini vurgular.¹¹⁹ Müellifin bu sanatı kullandığı ifadesi ise şu şekildedir;

¹⁰² Cürçânî - Ali el-Kâri, *Şerha's-Şerif el-Cürçânî ve Molla Aliyyü'l-Kârî Alâ Tasrîfi'l-'İzzî*, 28-121-126.

¹⁰³ Cürçânî - Ali el-Kâri, *Şerha's-Şerif el-Cürçânî ve Molla Aliyyü'l-Kârî Alâ Tasrîfi'l-'İzzî*, 54-128.

¹⁰⁴ Cürçânî - Ali el-Kâri, *Şerha's-Şerif el-Cürçânî ve Molla Aliyyü'l-Kârî Alâ Tasrîfi'l-'İzzî*, 127-157.

¹⁰⁵ Cürçânî - Ali el-Kâri, *Şerha's-Şerif el-Cürçânî ve Molla Aliyyü'l-Kârî Alâ Tasrîfi'l-'İzzî*, 28-126-157.

¹⁰⁶ Cürçânî - Ali el-Kâri, *Şerha's-Şerif el-Cürçânî ve Molla Aliyyü'l-Kârî Alâ Tasrîfi'l-'İzzî*, 127-128.

¹⁰⁷ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî*, 75-94; Cürçânî - Ali el-Kâri, *Şerha's-Şerif el-Cürçânî ve Molla Aliyyü'l-Kârî Alâ Tasrîfi'l-'İzzî*, 50.

¹⁰⁸ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî*, 73-206.

¹⁰⁹ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî*, 203-225.

¹¹⁰ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî*, 98-111-168-172-211.

¹¹¹ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî*, 203-225.

¹¹² Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî*, 204.

¹¹³ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî*, 129.

¹¹⁴ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî*, 151.

¹¹⁵ Cürçânî - Ali el-Kâri, *Şerha's-Şerif el-Cürçânî ve Molla Aliyyü'l-Kârî Alâ Tasrîfi'l-'İzzî*, 116.

¹¹⁶ Cürçânî - Ali el-Kâri, *Şerha's-Şerif el-Cürçânî ve Molla Aliyyü'l-Kârî Alâ Tasrîfi'l-'İzzî*, 156.

¹¹⁷ Cürçânî - Ali el-Kâri, *Şerha's-Şerif el-Cürçânî ve Molla Aliyyü'l-Kârî Alâ Tasrîfi'l-'İzzî*, 95-180.

¹¹⁸ Bedî' sanatlarından biridir. Kelamdaki öğelerinin kuruluş ve dizilişleriyle ilgili olup anlama güzellik katan söz sanatlarından. Bu sanatta önce iki veya daha fazla unsur ayrı ayrı ya da birlikte zikredilir ki bu ilk kısma “leff” denir. Ardından öncesinde zikredilen unsurların her biriyle ilgili öğeler getirilir ve bu kısım “neşr” olarak adlandırılır.

¹¹⁹ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî*, 185.

“كأعطى، واشترى، واستقصى، والمعطى، والمشتري، والمستقصى”. Sonrasında kısaca leff ü neşr sanatını açıklayarak “فإنه رمز خفي” “*anla, çünkü bu gizli bir işaret*”¹²⁰ ifadesiyle bu sanata gizli bir işaret olduğuna dikkat çeker.

Cürcânî de müellifin mezîd nâkıs fiil çekimini verirken kullandığı bir ifadenin leff ü neşr sanatına göre ifade edildiğini söyler.¹²¹ Müellifin sanat içeren ifadesinin başlangıç ve sonunu belirterek sınırlandırır. Açıklamalarına göre müellifin leff ü neşr içeren ibaresi şu şekildedir;

“وحي كرضي، وحي، يحيى حياة فهو حي وحي، وحييا فهما حيان وحيوا وحيوا فهم أحياء، ويجوز حيوا بالتخفيف”

Ardından “لا يخفى على المتأمل” “*düşünen için gizli kalmaz*”¹²² sözüyle buradaki sanatın fark edilebileceğine dikkat çeker.

g. Her iki eserde de farklı mevzularda önde gelen âlimlere veya eserlere atıflar vardır.¹²³

h. Teftâzânî ve Cürcânî'nin şerhlerinde kullandığı bir diğer metot ayet, hadis ve şiiirden istihâdda bulunmalarıdır.¹²⁴

1. Cürcânî, konu bitimlerinin veya başlangıçlarında müellifin bir konuyu neden öncelediğine dair yorumlarda bulunur. Müellifin konu sıralamasının nedenini açıklar. Bir konu bitip diğer konu başladığında da müellif şu konuyu bitirip bu konuya başlamıştır yönünde izahlarda bulunur.¹²⁵ Teftâzânî ise bu minvalde pek açıklamaya gitmez.

4.3.3. 'İzzî Müellifine Yöneltilen Eleştiriler

Hem Teftâzânî hem de Cürcânî şerhlerinde ilk olarak müellifin ibarelerindeki maksadı açıklamaya çalışmıştır. Müellifin muhtasar olarak kaleme aldığı metinde anlaşılması güç ifadeleri kimi zaman sadece müellifin ibareleri üzerinden kimi zaman da ek bilgiler vererek daha kolay anlaşılacak hale getirmişlerdir. Bununla beraber metinle ve müellifle ilgili eleştirilerine yer vermekten geri durmamışlardır. Şerhlerinde bazen müellifin ibaresini tartışmaya açık bulurken ara ara manayı tam olarak ifade edemediğini söyleyerek müellifi eleştirmişlerdir.

¹²⁰ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî*, 185.

¹²¹ Cürcânî - Ali el-Kâri, *Şerha's-Şerif el-Cürcanî ve Molla Aliyyü'l-Kârî Alâ Tasrîfi'l-'İzzî*, 180.

¹²² Cürcânî - Ali el-Kâri, *Şerha's-Şerif el-Cürcanî ve Molla Aliyyü'l-Kârî Alâ Tasrîfi'l-'İzzî*, 180.

¹²³ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî*, 72-78-84-87-91-96-99-112-114-118-125-126-127-129-130-131-132-135-138-141-143-160-163-75-176-179-180-181-182-187-197-199-202-207-210-211-214-215-222-223-233-234-235-236-238-239-241; ¹²³ Cürcânî - Ali el-Kâri, *Şerha's-Şerif el-Cürcanî ve Molla Aliyyü'l-Kârî Alâ Tasrîfi'l-'İzzî*, 35-38-39-68-71-83-91-95-96-142-194.

¹²⁴ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî*, 72-78-80-99-95-101-104-107-112-113-114-117-118-121-122-123-125-126-127-128-135-141-142-146-147-150-157-158-160-163-175-176-180-182-190-191-199-202-204-209-218-219-220-221-224-225-226-234-236; Cürcânî - Ali el-Kâri, *Şerha's-Şerif el-Cürcanî ve Molla Aliyyü'l-Kârî Alâ Tasrîfi'l-'İzzî*, 35-36-39-52-56-60-75-78-128-142-160-167-169-173-188-189-190-191-193.

¹²⁵ Cürcânî - Ali el-Kâri, *Şerha's-Şerif el-Cürcanî ve Molla Aliyyü'l-Kârî Alâ Tasrîfi'l-'İzzî*, 17-32-48-66-82-100.

Teftâzânî şerhinde “لكن الأولى أن يقال، “şöyle denmesi daha uygun”¹²⁶, “ancak şöyle söylenmesi daha doğru olur”¹²⁷, “وكان الأولى أن يقول، “şöyle demesi daha uygun olur”¹²⁸, “وكان على المصنف أن يقول، “ibarenin hakkı şöyle ifade etmesidir”¹²⁹, “إنه كان حق العبارة أن يقول، “Musannifin şöyle demesi gerekirdi”¹³⁰ şeklindeki ifadelerle müellifin ibaresinin maksadı anlatmak için yetersiz kaldığını ifade eder. Müellifin tartışmaya açık, zayıf ibarelerini de “وفي عبارة حذارة، “müellifin ibaresinde zayıflık vardır”¹³², “bu lafız zayıftır”¹³¹, “وفي هذا اللفظ حذارة، “bu kelam/ müellifin sözü tartışmaya açıktır”¹³³ ifadeleriyle zikreder. Farklı iki mevzuda da müellifin ibaresini eleştirerek “فالتوجيه أن يقال، “şöyle denmesi doğrudur” ifadesiyle ibaresinin nasıl olması gerektiğine vurgu yapar.¹³⁴ Bu eleştirileri ile birlikte müellifin gereksiz ibarelerini de eleştirmiştir. Bu eleştirisini “لا فائدة في قوله/ ذكره، “müellifin kavlinde/ sözünde bir fayda yoktur”¹³⁵, “لا حاجة الى ذكره، “zikrine gerek yoktur”¹³⁶ veya “لا حاجة الى التقييد، “sınırlamasına gerek yoktur”¹³⁷ ifadeleriyle belirtir. Bir konuda müellifin daha uzun ifade ettiği sözün “ولو قال.....لكن كافيا” “şöyle deseydi...yeterli olurdu” şeklindeki ifadesi ile sözün gereksiz uzatıldığına dikkat çeker.¹³⁸ Müellifle ilgili bir diğer yorumu da metinde maksadının anlaşılır olmadığını düşündüğü bir konuda “ولعله مراد المصنف، “belki de müellifin kastı şudur” sözüyle meçhullüğü gidermeye çalışmasıdır.¹³⁹ Bu eleştirileri ile birlikte müellifin ibaresini doğru bulduğu bir mevzuda “وقول المصنف أقرب إلى الصواب، “musannifin sözü daha doğrudur”¹⁴⁰ ifadesiyle müellifin ibaresinin doğruluğuna temas eder.

Teftâzânî yukarıda zikredildiği gibi eleştirilerini açıkça ifade etmiştir. Bunun dışında müellifin ism-i âlet tanımıyla ilgili yaptığı tanımdaki karışıklığa belli bir ifade ile değil de açıklamaları ile dikkat çekerek müellifi eleştirmektedir.¹⁴¹

Cürçânî'nin ise eserinde, Teftâzânî'ye oranla müellifi çok daha az eleştirdiği fark edilmektedir. Şerhinde müellifin ibaresini “والصواب أن يقول، “şöyle demesi doğru olur”¹⁴² sözüyle

¹²⁶ Teftâzânî, Şerhu Tasrîfi'l-İzzî, 101-216.

¹²⁷ Teftâzânî, Şerhu Tasrîfi'l-İzzî, 103.

¹²⁸ Teftâzânî, Şerhu Tasrîfi'l-İzzî, 128-132-142.

¹²⁹ Teftâzânî, Şerhu Tasrîfi'l-İzzî, 126.

¹³⁰ Teftâzânî, Şerhu Tasrîfi'l-İzzî, 113.

¹³¹ Teftâzânî, Şerhu Tasrîfi'l-İzzî, 116.

¹³² Teftâzânî, Şerhu Tasrîfi'l-İzzî, 128-226.

¹³³ Teftâzânî, Şerhu Tasrîfi'l-İzzî, 188-200.

¹³⁴ Teftâzânî, Şerhu Tasrîfi'l-İzzî, 116-189.

¹³⁵ Teftâzânî, Şerhu Tasrîfi'l-İzzî, 167-224.

¹³⁶ Teftâzânî, Şerhu Tasrîfi'l-İzzî, 156.

¹³⁷ Teftâzânî, Şerhu Tasrîfi'l-İzzî, 167.

¹³⁸ Teftâzânî, Şerhu Tasrîfi'l-İzzî, 99.

¹³⁹ Teftâzânî, Şerhu Tasrîfi'l-İzzî, 130.

¹⁴⁰ Teftâzânî, Şerhu Tasrîfi'l-İzzî, 199.

¹⁴¹ Teftâzânî, Şerhu Tasrîfi'l-İzzî, 237.

¹⁴² Cürçânî - Ali el-Kâri, Şerha-Şerif el-Cürçânî ve Molla Aliyyü'l-Kâri Alâ Tasrîfi'l-İzzî, 183.

yetersiz gördüğünü ifade etmektedir.

Cürcânî'nin müellifi eleştirdiği bir diğer nokta ism-i âletin tanımının yapıldığı yerdedir. Müellifin verdiği tanımın tartışmaya açık olduğunu “في الحد الذي ذكره المصنف لاسم الآلة نظر” “müellifin ism-i âlet için zikrettiği tanım tartışmaya açıktır” sözleriyle ifade eder. Ardından müellifin tanımının doğru haline “ولو قال المصنف...كان أصوب واندفع النظر” “musannif şöyle deseydi...daha doğru olurdu ve ibaredeki tartışmaya açık yönü yok olurdu” şeklindeki ifadesiyle dikkat çeker.¹⁴³ Bir diğer yerde ism-i zaman ve mekan bahsinde müellifin metindeki eksikliğini vurgular. Müellif tanım yapmadan mevzuya başladığı için “ينبغي أن يذكر تعريف كل واحد” her birinin tanımını zikretmesi gerekirdi” sözüyle müellifin ibaresinin yetersiz kaldığından bahseder.¹⁴⁴

4.3.4. İmalî İfadelerin Kullanımı

Teftâzânî'nin eserinde Cürcânî'den farklı olarak dikkat çeken bir diğer husus imalî sözlere başvurmasıdır. Teftâzânî eserinde yer alan imalî sözlerini okuyucu ile sohbet havasında verir. Bu ifadeler ise değişen uzunluklarda gelmektedir.¹⁴⁵

Örneğin mâzî ma'lûm fiil çekiminin nasıl yapıldığından bahsettikten sonra “إفشعر” ve “إعشوشب” bablarının çekimini verip geri kalan fiillerin çekimini tek tek vermeye gerek duymaz. Bunun sebebini şu cümleyi kurarak aktarır;

“فالفهم الذكي يُدرك بتظير واحد ما لا يُدركه البليد بألف شاهد”

“Anlayışlı, zeki kişi ahmak birinin bin örnekle anlamadığı şeyi tek bir örnekle anlar.”¹⁴⁶

Sülâsî mezîd ecvef fiil çekiminden bahsettiği bölümde de önce “أجاب، يجيب” fiilinin çekiminden ve çekimde meydana gelen i'lâllerden bahseder. Daha sonrasında müellifin verdiği diğer sülâsî mezîd ecvef fiillerin çekimini tek tek vermez. Bu tavrını da

“فَمَنْ لَمْ يَسْتَضِيْ بِمِصْبَاحٍ لَمْ يَسْتَضِيْ بِإِصْبَاحٍ”, “Kandille aydınlanamayan kişiyi sabahlar da aydınlığa kavuşturamaz”¹⁴⁷ şeklinde iğneli sözü ile gerekçelendirir.

Cürcânî ise eserinde bu tarz imalî ifadeler yer vermez. Nitekim Teftâzânî pek çok fiilin çekiminde her fiilin çekimini ayrı ayrı yaparak anlatmak yerine imalî ifadeler ile öğrenciyi harekete geçirmeye çalışırken, Cürcânî ya fiilin çekimini verir ya da kısa bir açıklama ile yetinir. Mesela sülâsî mezîd ecvef fiillerin çekiminden bahsedildiği bölümde Cürcânî, imalî ifadeye yer vermeden açıklamalarda bulunurken Teftâzânî ise yukarıda geçen “Kandille

¹⁴³ Cürcânî - Ali el-Kâri, *Şerha-ş-Şerif el-Cürcanî ve Molla Aliyyü'l-Kârî Alâ Tasrîfi'l-'Izzî*, 210.

¹⁴⁴ Cürcânî - Ali el-Kâri, *Şerha-ş-Şerif el-Cürcanî ve Molla Aliyyü'l-Kârî Alâ Tasrîfi'l-'Izzî*, 205.

¹⁴⁵ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'Izzî*, 96-129-178-194-224.

¹⁴⁶ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'Izzî*, 96.

¹⁴⁷ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'Izzî*, 178.

aydınlanmayan kişiyi sabahlar aydınlığa kavuşturamaz” ifadesiyle okura imada bulunur.¹⁴⁸

Genel çerçevede her iki esere bakıldığında da bu şerhlerin ilim tahsilinde bulunan talebelerin kolayca anlayacağı üslûpta kaleme alındıkları sonucuna varılmaktadır. Her iki müellif de eserlerini diyalektik tarzda ele alarak okuru mesele hakkında düşünmeye teşvik etmiştir.¹⁴⁹ Ancak Cürçânî'nin açıklamalarında kimi zaman ikinci ve üçüncü illetlere yer vermesi¹⁵⁰ bazı meselelerin bütüncül şekilde kavranmasını engellemiştir.¹⁵¹ Teftâzânî'ye oranla daha fazla açıklamaya gitmiş, meseleleri daha uzun anlatmıştır.¹⁵²

4.4. İstîşhâd

İstîşhâd sözlükte “şahit göstermek, şahit etmek” anlamına gelmektedir.¹⁵³ İstilahta ise sarf, nahiv, belâgat gibi dil ilimlerinde bir kelime veya ifadenin kullanım doğruluğunu ispat etmek amacıyla doğruluğu kesin olarak kabul edilen ayet, hadis veya dili fasih Arapların kelimelerinden deliller getirilerek örnek vermektir.¹⁵⁴ Dil âlimleri de farklı konuları açığa kavuşturmak, daha iyi anlaşılmasını sağlamak için başvurdukları bu yöntem ile ayet, hadis, Arap şiiri ve darbı meselleri kaynak olarak kullanmaktadırlar.¹⁵⁵

4.4.1. Kurân-ı Kerim ile İstîşhâd

Her iki şârih de açıkladıkları konulara delil olması açısından Kurân'ı Kerim'den istîşhâdda bulunmuşlardır. Şerhinde Kur'an-ı Kerim'den istîşhâdda bulunan Teftâzânî farklı mevzularda toplam kırk yedi ayetten deliller getirmiştir.¹⁵⁶ Bu kırk yedi ayetin üç tanesi iki ayrı yerde yeniden delil olarak sunulmuştur.¹⁵⁷ Toplam sayıda yer alan ayetlerin üç tanesinin tekrarıyla birlikte on dört tanesi şaz kıraat¹⁵⁸, otuz üç tanesi ise mütevatir

¹⁴⁸ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-İzzî*, 178; Cürçânî- Ali el-Kâri, *Şerha's-Şerif el-Cürçânî ve Molla Aliyyü'l-Kârî Alâ Tasrîfi'l-İzzî*, 141-145.

¹⁴⁹ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-İzzî*, 101-103-148-156-159-172-178-182-199-205-222-224; Cürçânî- Ali el-Kâri, *Şerha's-Şerif el-Cürçânî ve Molla Aliyyü'l-Kârî Alâ Tasrîfi'l-İzzî*, 31-45- 52-53-56-59-67-74-82-110-116.

¹⁵⁰ Cürçânî - Ali el-Kâri, *Şerha's-Şerif el-Cürçânî ve Molla Aliyyü'l-Kârî Alâ Tasrîfi'l-İzzî*, 79-80-164-165.

¹⁵¹ Cürçânî - Ali el-Kâri, *Şerha's-Şerif el-Cürçânî ve Molla Aliyyü'l-Kârî Alâ Tasrîfi'l-İzzî*, 50; Gümüş, *Seyyid Şerif Cürçânî ve Arap Dilindeki Yeri*, 159.

¹⁵² Krş. Teftâzânî, *Şerhu -İzzî*; Cürçânî - Ali el-Kâri, *Şerha's-Şerif el-Cürçânî ve Molla Aliyyü'l-Kârî Alâ Tasrîfi'l-İzzî* . Gümüş, *Seyyid Şerif Cürçânî ve Arap Dilindeki Yeri*, 159.

¹⁵³ Ebu Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh fî'l-lugati ve'l-ulûm*, thk. Nedim Maraşlı - Üsâme Maraşlı (y.y., ts.), 2715; Muhammed b. Yakup Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhîth*, thk. Mektebetü tahkîki't-tûrâs fî müessesetü'r-risâle (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle ti't-tibâa ve'n-neşr ve't-tevî', 2005), 292.

¹⁵⁴ Sâ'id Afgânî, *fî 'Usulî'n-nahvi* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1987), 6; İsmail Durmuş, “İstîşhâd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/396-397.

¹⁵⁵ el-Hasan b. Abdullah Sehl b. Sâ'id Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbu's-Sinâ'ateyn el-Kitâbe ve's-Şi'r*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî - Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Mektebetü'l-"Unsîriyye, 1998), 416; Afgânî, *fî 'Usulî'n-nahvi*, 6; Yusuf Sancak, “Hadîsin Arap Dili Temel Kaynakları İçinde İstîşhâd ve Edebî Yönü Arap ve Edebiyatına Katkıları”, *Ekev Akademi Dergisi* 24 (2005), 195; Nusrettin Bolelli, *Belâgat: (Beyân, Me'ânî, Bedî' İlimleri): Arap Edebiyatı* (İstanbul: IFAV, 2013), 32; Durmuş, “İstîşhâd”, 23/396-397.

¹⁵⁶ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-İzzî*, 72-78-80-99-101-104-112-113-114-121-123-125-126-128-135-141-147-175-180-191-199-202-204-209-219-221-224.

¹⁵⁷ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-İzzî*, 121-128-113-114.

¹⁵⁸ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-İzzî*, 99-113-114-121-126-128-191.

kıraatten gelmiştir.¹⁵⁹ Verdiği şaz kıraatleri bazen “وفي بعض القراءات” “bazı kıraatlerde” ya da “حمل” “okundu” ifadeleri ile verirken bir yerde kıraatin kime ait olduğunu bildirmeden “عليه قوله تعالى” “Allah Tealâ'nın sözünü hamletti” ifadesiyle İbn Zekvân'ın (ö. 242/857) okuyuşuna dikkat çeker.¹⁶⁰ Farklı bir mevzuda ise “في قراءة مجاهد” şeklinde şaz kıraati açıkça ifade eder.¹⁶¹ Bir yerde de önce mütevatir kıraati verip “قارئ بسكون اللام وكسرهما” “Lâm harfinin sükunu ve kesresi ile okundu” ifadesiyle mütevatir ayetin şaz okunma şekline dikkat çeker.¹⁶² Mütevatir kıraatler ise “قوله تعالى” “Allah Tealâ'nın sözü”¹⁶³, “في التنزيل” “Tenzilde/Kur'an'da”¹⁶⁴, “قال الله تعالى” “Allah Tealâ buyurdu”¹⁶⁵ ve “في قراءة سبعة” “kıraat-ı seb'âda/yedi kıraatte”¹⁶⁶ ifadeleriyle bildirilir.

Teftâzânî'nin şerhinde yer verdiği bu ayetler iki yerde sadece manaya¹⁶⁷, bir yerde mana ile vezin ilişkisine¹⁶⁸, bir yerde de dört farklı ayetle muzârî çekimde fiilin başına gelen lâmu'l-ibtidânın bittiği durumda lâm harfinin manaya etkisine dikkat çekmek için delil olarak sunulmuştur.¹⁶⁹ Geriye kalan yerlerde ise bir fiilin babı, çekimi, çekimlerde meydana gelen ilâlleri açıklamak için ayetlerle istişhâda bulunmuştur.¹⁷⁰

Teftâzânî, görüşlerine delil olması için Kurân-ı Kerim'den verdiği bu ayetlerin manasına değinmez. Öncesinde bir mevzudan bahseder ve sonrasında ayet vererek istişhâd yönünü açıklamış olur. Genel olarak ayetin bir kısmını¹⁷¹ verirken bir yerde ayette geçen tek bir fiili örnek vermiştir.¹⁷²

Cürcânî ise şerh ettiği eserin farklı yerlerinde toplam yirmi beş ayet ile istişhâda bulunmuştur.¹⁷³ Buradan hareketle Teftâzânî'nin Cürcânî'ye oranla daha fazla ayetle istişhâda bulunduğunu söyleyebiliriz. Cürcânî'nin Kur'an-ı Kerim ile istişhâda Teftâzânî'den ayrıldığı bir diğer nokta ise, şerhinde ele aldığı mevzularda şaz kıraatten istişhâda bulunmamasıdır. Teftâzânî şerhinde şaz kıraati de delil sayıp farklı mevzularda açıkladığı bilgilere delil olarak sunarken Cürcânî'nin şerhinde bu duruma rastlanılmaz. Ayrıca Cürcânî, Teftâzânî'den farklı olarak istişhâd için getirdiği ayetlerin, genellikle mana

¹⁵⁹ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'Izzî*, 72-78-80-101-104-112-113-114-123-125-128-135-141-147-175-180-199-202-207-209-219-221-224.

¹⁶⁰ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'Izzî*, 99-113-121-126-128.

¹⁶¹ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'Izzî*, 191.

¹⁶² Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'Izzî*, 112.

¹⁶³ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'Izzî*, 78-101-104-135-175-180-202-219-224.

¹⁶⁴ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'Izzî*, 104-113-123-128-141-147-199.

¹⁶⁵ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'Izzî*, 72-80-112-114-125-207-209.

¹⁶⁶ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'Izzî*, 221.

¹⁶⁷ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'Izzî*, 72-78.

¹⁶⁸ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'Izzî*, 202.

¹⁶⁹ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'Izzî*, 104.

¹⁷⁰ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'Izzî*, 80-113-123-147-199-204-224.

¹⁷¹ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'Izzî*, 72-78-80-99-101-104-112-113-114-121-123-126-128-135-141-147-175-180-191-199-202-207-209-219-221-224.

¹⁷² Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'Izzî*, 204.

¹⁷³ Cürcânî - Ali el-Kâri, *Şerha'ş-Şerif el-Cürçanî ve Molla Aliyyü'l-Kârî Alâ Tasrîfi'l-'Izzî*, 35-36-39-56-60-75-128-142-160-167-169-173-188-189-190-191-193.

yönüne işaret eder.¹⁷⁴ Mana dışında fiilin babı, çekimi, bu çekimlerde meydana gelen i'lâlleri ve sarf kurallarını temellendirmek için ayetlerden örnekler verir.¹⁷⁵ Yine Teftâzânî gibi ayetlerin tamamını vermek yerine meseleyi ilgilendiren kısmı vermekle yetinir.

4.4.2. Arap Şiiri ile İstîşhâd

İki şerhi Arap şiiri ile istîşhâd açısından incelediğimizde her iki şerhte de şiir ile istîşhâd görülmektedir. Teftâzânî şerhinde ayetle eş sayıda, toplam kırk yedi şiirle istîşhâdda bulunmuştur.¹⁷⁶ İstîşhâdda bulunduğu bu şiirlerden bazen bir kelime grubu¹⁷⁷ bazen şiirin bir mısrasını¹⁷⁸ verirken çoğunlukla şiir beytinin tamamını vermiştir.

Teftâzânî şerhinde istîşhâd olarak getirdiği bu şiir örneklerinde dokuz şiirin kime ait olduğunu açıkça zikreder. Bu şairler İmruülkays (ö. 540 dolayları), Zühêyr b. Ebî Sülmâ (Rebâ'a) (ö. 609 [?]), Ebû Zübeyd Harmele b. Münzir (ö. 62/681-82 [?]), Hufâf b. Nüdbe, Cerîr b. Atiyye (ö.110/728 [?])'dir. Ayrıca bir şiiri Asmâ'î'den¹⁷⁹(ö. 216/831), bir şiiri Kisâ'î'den¹⁸⁰ (ö. 189/805) rivayetle, bir başka şiiri de Ahfeş'in¹⁸¹ (ö. 215/830) okuduğunu söyleyerek aktarır. Diğer şiirler ise kime ait olduğu bildirilmeden "كقولہ، في قول الشاعر" gibi lafızlarla gelmiştir. İmruülkays, Zühêyr b. Ebî Sülmâ Câhiliyyûn, Hufâf b. Nüdbe muhadramûn, Cerîr b. Atiyye İslâmiyyûn tabakasından şairlerdir¹⁸². Teftâzânî'nin istîşhâd olarak getirdiği şiirler ise genellikle çekim ve i'lâller ile ilgilidir. Bunun dışında bir yerde tesniye lafzının müfret¹⁸³, bir yerde de cem lafzının tefhîm ifade etmek için müfret siga yerine¹⁸⁴ kullanılabileceğini söyleyerek mana yönüne dikkat çeker. Bu iki örnek dışında verdiği tüm şiirleri sarf kurallarında gelen değişiklikleri göstermek için kullanmıştır.

Gramer kurallarının belirlenmesi açısından en önemli kaynaklar arasında zikredilen Arap şiiri Seyyid Şerif Cürçânî'nin eserinde istîşhâd olarak sadece iki konuda kendine yer bulabilmiştir. Cürçânî'nin kaynak olarak verdiği bu iki şiirden birinin Zürrumme'ye (ö. 117/735) ait olduğu belirtilirken diğerinin kime ait olduğu belirtilmemektedir. Cürçânî

¹⁷⁴ Cürçânî - Ali el-Kâri, *Şerha's-Şerif el-Cürçânî ve Molla Aliyyü'l-Kârî Alâ Tasrîfi'l-'İzzî*, 35-36-56-60-128-188.

¹⁷⁵ Cürçânî - Ali el-Kâri, *Şerha's-Şerif el-Cürçânî ve Molla Aliyyü'l-Kârî Alâ Tasrîfi'l-'İzzî*, 39-75-142-160-167-169-173-189-190-191-193.

¹⁷⁶ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî*, 95-107-113-114-117-118-122-123-125-127-141-142-146-147-150-157-158-160-163-176-182-190-191-199-202-218-225-226-234-236.

¹⁷⁷ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî*, 176.

¹⁷⁸ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî*, 118-142-163-236.

¹⁷⁹ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî*, 176.

¹⁸⁰ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî*, 234.

¹⁸¹ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî*, 141.

¹⁸² Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî, Tehânevî, *Keşşâfu Istîlâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dahrûc, (Beirut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1/1001; Muhammed b. Tayyîb el-Fâsî İbnû't-Tayyîb, *Tahrîrû'r-rivâye fi takrîri'l-Kifâye*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Riyad: Dâru'l-ulûm li't-tibâa' ve'n-neşr, 1983), 101; Kannevcî, *Ebcü'dü'l-Ulûm*, 427; Şevki Dayf, *Târîhu Edebi'l-Arabî* (Mısır: Dâru'l-Maârif, 1995), 3/121.

¹⁸³ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî*, 107.

¹⁸⁴ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî*, 117.

şerhinde yer verdiği bu iki şiiri beyit halinde vermiştir. Ayrıca delil olarak sunduğu şiirlerin anlamına değinmeden öncesinde bahsettiği mevzuya örnek göstermiştir.¹⁸⁵

4.4.3. Hadis ile İstîşhâd

Hadislerle istîşhâd açısından Teftâzânî ve Cürçânî'nin 'İzzî şerhlerine baktığımızda her iki müellifin de Arap şiiri ve Kurân-ı Kerim ayetlerine nazaran hadislerle daha az sayıda istîşhâdda bulunduğu dikkatleri çekmektedir. Teftâzânî diğer türlerde olduğu gibi hadiste de istîşhâd sayısı bakımından Cürçânî'den önde görünmektedir. Teftâzânî toplamda dört hadisle¹⁸⁶ istîşhâd ederken Cürçânî tek hadisle¹⁸⁷ istîşhâdda bulunmuştur.

4.5. Kaynakları

Yukarıda zikredildiği üzere her iki şârih eserlerinde gerek ayet-i kerîme, gerek Arap şiiri ve hadisten istîşhâdda bulunmuşlardır. Ancak bunun yanında eserlerinin pek çok yerinde belli bir kaideyi açıklarken birçok dil âliminin görüşlerine, eserlerine, dil ekollerine ve farklı lugatlara atıflarda bulunmuşlardır.

4.5.1. Teftâzânî Şerhi

Eserinde kırk yedi Arap şiiri, kırk yedi ayet ve dört hadisle istîşhâdda bulunan Teftâzânî, Halîl b. Ahmed, Sîbeveyh, Ahfeş ve Zemahşerî gibi pek çok önemli dilciden istifade etmiştir. Bazı yerlerde dil âliminin direkt adını verirken, bazı yerlerde tanındıkları lakapları veya eserlerinin ismini vermekle yetinmiştir. Örneğin Zemahşerî hem özel ismi hem "Cârullah" lakabıyla hem de kendisine ait iki önemli eser olan *el-Keşşâf* ve *el-Mufasssal* eserleri ile anılmıştır.¹⁸⁸ Ayrıca Ebû İbrâhîm el-Fârâbî (ö.350/961?), Cevherî (ö. 400/1009), Mutarrizî (ö. 610/1213), Sekkâkî ve İzzüddîn ez-Zencânî eserlerine nisbetle kaynak gösterilmiştir. Aşağıda dil âliminin ismi ve atıf yerleri zikredileceği üzere Teftâzânî, eserinde toplam yirmi dört âliminin görüşlerinden istifade etmiştir.

1. Ebû Amr b. 'Alâ (ö. 154/771): Bir yerde "قال أبو عمرو" lafzıyla bizzat adı zikredilerek görüşü dillendirilmiştir.¹⁸⁹
2. Halîl b. Ahmed (ö. 175/791): Önde gelen dil âlimlerinden olan Halîl b. Ahmed'in adı 'İzzî şerhinde farklı mevzularda geçmektedir. "حكى، قال، عند" lafızlarıyla ilgili konu hakkındaki görüşleri zikredilirken¹⁹⁰ bir yerde Teftâzânî, Halîl b. Ahmed'in

¹⁸⁵ Cürçânî- Ali el-Kâri, *Şerha's-Şerif el-Cürcanî ve Molla Aliyyü'l-Kârî Alâ Tasrîfi'l-'İzzî*, 52-188.

¹⁸⁶ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî*, 113-220-236.

¹⁸⁷ Cürçânî - Ali el-Kâri, *Şerha's-Şerif el-Cürcanî ve Molla Aliyyü'l-Kârî Alâ Tasrîfi'l-'İzzî*, 78.

¹⁸⁸ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî*, 130-135-163-180.

¹⁸⁹ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî*, 87.

¹⁹⁰ Ebu Abdurrahman el-Ferâhîdî Halîl b. Ahmed, *el-Âyn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî - İbrahim es-Semîrî (Dâru Mektebetü'l-hilâl, ts.), 8/58; Ebû Bîşr Amr b. Osmân b. Kanber Sîbeveyhi. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988), 4/329; Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru's-Sâdir, 1993) 12/344; Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî*, 84-138-175-210.

Sîbeveyhi'nin hilafına savunduğu görüşün doğru olduğundan bahseder.¹⁹¹ Bir yerde de arkadaşları arasında geçen soru ve kendisinin verdiği cevabı aktarır.¹⁹²

3. Sîbeveyhi (ö. 180/796): Teftâzânî'nin şerhinde on üç atıfla en çok istifade ettiği isimlerin başında gelen Sîbeveyhi, farklı konularda kaynak olarak gösterilmiştir.¹⁹³ Altı ayrı yerde “قال” lafzı ile Sîbeveyhi'ye ait sözlerden bahsederken¹⁹⁴ bir tanesinde¹⁹⁵ görüşünün tartışmaya açık olduğunu ifade eder. Bir mevzuda da “قبل” şeklinde verdiği görüşün Sîbeveyhi'nin de görüşü olduğunu ifade ederek bu görüşe katılmadığını belli eder.¹⁹⁶ Diğer yerlerde ise tercihe gitmez.¹⁹⁷ Eserde Sîbeveyhi'ye atıfta bulunduğu bir diğer lafız “عند”dir.¹⁹⁸ “عند” ile üç ayrı yerde görüşüne atıfta bulunurken bir mevzuda müellifin verdiği bilgiler üzerinden Ebû'l-Hasan el-Ahfeş'in görüşünü açıklayıp Sîbeveyhi'nin görüşünü destekler.¹⁹⁹ Bir yerde “ظاهر مذهب سيويه” ile görüşünü²⁰⁰, bir yerde öncesinde söylediği bilginin Sîbeveyhi'ye ait olduğunu açıklar.²⁰¹ Farklı bir yerde müellifin ibaresinde karışıklık olduğunu ve müellifin Sîbeveyhi'nin söylediği şeyi zikretmesi durumunda karmaşıklık ortadan kalkacağını söyleyerek Sîbeveyhi'ye katılır.²⁰² Bir konuda da İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) sözü içerisinde Sîbeveyhi'ye atıf yaparken²⁰³ bir diğer mevzuda kendi verdiği bilginin Sîbeveyhi tarafından da aktarıldığını söyleyerek görüşünü temellendirir.²⁰⁴ Bu atıfların tamamını da Sîbeveyhi'nin bizzat adını kullanarak yapar.

4. Yûnus b. Habîb (ö. 182/798): Adı üç farklı yerde zikredilen Yûnus b. Habîb'in sarf kaidelerine dair görüşlerine yer verilmiştir.²⁰⁵

5. Kisâî (ö. 189/805): İbnü's-Sikkî't'nin (ö. 244/858) sözü içerisinde zikri geçmektedir.²⁰⁶

¹⁹¹ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî*, 223.

¹⁹² Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/320; Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî*, 214.

¹⁹³ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî*, 84-91-118-125-175-181-182-210-211-222-223-239.

¹⁹⁴ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî*, 91-125-182-210-239.

¹⁹⁵ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî*, 211. Teftâzânî'nin Sîbeveyhi'den nakille aktardığı bu bilgiye *el-Kitâb* eserinde ulaştık. Şârih burada Sîbeveyhi'nin eserindeki ifadesinin “استحى” fiilinden hazfedilen harfin lâmel fiil olabileceği vehmini uyandırdığını söyler. Ancak Sîbeveyhi'nin eserine baktığımızda ise “وَكذلك استحى أسكوا” ibaresi yer almaktadır. Sîbeveyhi mevzuyu ifade ettiği ibareyle aslında hazfedilen harfin aynel fiil olduğu açıkça belli etmiştir. Teftâzânî'nin söylediği gibi Sîbeveyhi'nin ifadesi tartışmaya açık değildir. Aksine lâmel fiilin hazfedildiği vehmi barındırmamaktadır. bkz. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/399.

¹⁹⁶ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî*, 222.

¹⁹⁷ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/517-4/349-2/196-4/91; Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî*, 91-125-182-210-239.

¹⁹⁸ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/329-348; Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî*, 84-175-181.

¹⁹⁹ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/348; Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî*, 181.

²⁰⁰ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî*, 118.

²⁰¹ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/376; Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî*, 222.

²⁰² Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî*, 181.

²⁰³ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî*, 223.

²⁰⁴ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî*, 210.

²⁰⁵ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî*, 126-127-129.

²⁰⁶ Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk İbnü's-Sikkî't, *İslâhu'l-mantık*, thk. Muhammed Mur'ib (Dâru İhyâu't-turâsi'l-

6. Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ (ö. 209/824 [?]): Ebû Ubeyde'nin bir yerde manayı destekler nitelikte “قال” ile başlayan ifadesi verilir.²⁰⁷ Ayrıca “حكى” ile görüşü zikredilirken başka bir yerde “روى” lafzı ile rivayet ettiği şiiire dikkat çekilir.²⁰⁸
7. Ferrâ (ö. 207/822): Zikri üç yerde geçen Ferrâ'nın bir yerde caiz gördüğü mevzu, diğer yerlerde ise görüşü nakledilir.²⁰⁹
8. Kutrub (ö. 210/825): Tam adı Ebû Alî Kutrub Muhammed b. el-Müstenîr b. Ahmed olan Kutrub'un bir yerde “حكى” lafzıyla görüşü aktarılmıştır.²¹⁰
9. Ahfeş (el-Evsat) (ö. 215/830): Müellifin görüşlerine başvurduğu diğer isim Ahfeş'tir. “قال، عند” lafızlarıyla görüşüne dikkat çekilirken²¹¹ bir yerde 'izzî metninde verilen bilgiden hareketle Sîbeveyhi'nin hilafına savunduğu görüş zikredilir. Teftâzânî burada Sîbeveyhi'nin görüşünü tercih ederek, Ahfeş'in görüşünün doğru olmadığını ifade eder.²¹²
10. Ebû Zeyd el-Ensârî (ö. 215/830): “قال” lafzıyla Ebû Zeyd el-Ensârî'nin görüşü nakledilmekte ve bu görüşü Cevherî'nin *es-Sihâh* eseriyle desteklenmektedir.²¹³
11. Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk es-Sikkît (ö. 244/858): *İslâhu'l-Mantık* eserine atıfla adı zikredilerek görüşleri nakledilmiştir.²¹⁴
12. Ebu Osman el-Mâzinî (ö. 247/861): Şerhin bir yerinde Mâzinî'nin “قال” ile görüşü verilir. Teftâzânî, Mâzinî'nin bu görüşünde bir karışıklık olduğunu ifade ederek görüşünün problemlili bulur. Ardından bunun sebebi üzerine açıklamalarda bulunur.²¹⁵
13. Müberred (ö. 285/898): Şerhte Müberred'in Sîbeveyhi'den farklı düşündüğü bir mevzuya tercihe gidilmeden yer verilmiştir.²¹⁶
14. İshâk b. İbrâhîm el-Fârâbî (ö.350/961?): *Dîvânu'l-Edeb* adındaki eserinde “الطبيخ” kelimesinin Hicaz ehline göre “الطبخ” şeklinde kullanıldığına dair bilgi “قال” lafzıyla ve müellifin ismi zikredilmeden aktarılmaktadır.²¹⁷

'Arabî, 2002), 163; Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'Izzî*, 234.

²⁰⁷ Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzu'l-kur'ân*, thk. Muhammed Fuat Sezgin (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1961), 2/46; Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'Izzî*, 78.

²⁰⁸ Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzu'l-kur'ân*, 2/28; Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'Izzî*, 141.

²⁰⁹ İbnü's-Sikkît, *İslâhu'l-mantık*, 163; Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'Izzî*, 114-197-234.

²¹⁰ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'Izzî*, 99.

²¹¹ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'Izzî*, 175-215.

²¹² Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'Izzî*, 181.

²¹³ İsmâil b. Hammâd Cevherî, *Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l melâyîn, 1987), 2/563; Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'Izzî*, 176.

²¹⁴ İbnü's-Sikkît, *İslâhu'l-mantık*, 95-163-161; Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'Izzî*, 233-234-238.

²¹⁵ Cevherî, *Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-'Arabiyye*, 6/2324; Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'Izzî*, 210.

²¹⁶ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'Izzî*, 91.

²¹⁷ İshak b. İbrahim b. Hüseyin Ebû İbrahim el-Fârâbî, *Mu'cemu Dîvânu'l-edeb*, thk. Ahmet Muhtar Ömer (Kahire: Müessesetü Dâru's-şabi li'l-sahâfeti ve't-tibâati ve'n-neşr, 2003), 1/240; Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-*

15. İbn Cinnâ (ö. 392/1002): Nâkıs fiilin ism-i fâili ile ilgili mevzuda İbn Cinnâ'nın görüşünü “قال” lafzıyla veren Teftâzânî, İbn Cinnâ'nın burada sehven bir hataya düşmüş olabileceğini söyler. Daha sonra bu zannı üzerine açıklamalar yapar.²¹⁸

16. İsmail b. Hammâd el-Cevherî (ö. 400/1009): Cevherî'nin şöhret sebebi olan *es-Sihâh* eseri Teftâzânî şerhinde yedi ayrı yerde zikredilmektedir. Genel olarak “قال في الصحاح” ifadesi ile Cevherî'nin görüşleri zikredilirken²¹⁹ bir yerde “هذا صريح في الصحاح” ifadesi ile anlatılan mevzunun *es-Sihâh*'ta geçtiği nakledilir.²²⁰

17. Zevzenî (ö. 486/1093): “قال” lafzı ile direkt görüşü verilen Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî, Teftâzânî'nin şerhinde istifade ettiği isimlerdendir.²²¹

18. Zemahşerî (ö. 538/1144): Teftâzânî'nin Sîbeveyhi'den sonra en çok atıfta bulunduğu isim Zemahşerî'dir. Kimi yerde Zemahşerî şeklinde direkt adı ile atıf yapılırken kimi yerde Cârullah lakabı veya *el-Keşşâf* ve *el-Mufassal* adıyla meşhur iki eserine nispetle zikri geçmektedir.²²² Carullah lakabının zikredildiği yerlerin birinde Teftâzânî bir mevzuya dair açıkladığı i'lâlleri onun da yaptığını ifade ederken bir yerde Zemahşerî'nin bir konuya hamlettiği şiirin nedeni açıklar.²²³

Zemahşerî, Teftâzânî şerhinin kimi yerlerinde meşhur eserlerine nispetle anılmıştır. *el-Keşşaf* eserine atıf yaptığı yerlerin birinde “ظاهر كلام الكشاف” ifadesi ile görüşünü açıklarken²²⁴ iki yerde *el-Keşşaf*'ın sahibinin de öncesinde zikredilen görüşü savduğunu söyler.²²⁵ Farklı bir yerde hem *el-Mufassal* hem de *el-Keşşaf* eserlerinde verdiği farklı bilgiyi zikrederek doğrusunun *el-Mufassal*'da geçen hali olduğunu ifade eder.²²⁶ Bir yerde Zemahşerî'nin bizzat adını kullanarak atıfta bulunurken beş farklı yerde *el-Mufassal* eserinin adı geçer. Genel olarak eserinde geçen sarf kaidelerine dair görüşlerinden bahsederken bir yerde kendisinin dikkat çektiği bir mevzunun Zemahşerî'nin eserinde de geçtiğini vurgular. Ancak Zemahşerî'nin bu görüşünü “قال” lafzı ile verdiği için bu görüşe katılmadığını

²¹⁸ İzzî, 236.

²¹⁹ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-İzzî*, 202.

²²⁰ Cevherî, *Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-'Arabiyye*, 3/978-3/1296-4/1680-5/1920-6/2542; Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-İzzî*, 72-96-141-143-160.

²²¹ Cevherî, *Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-'Arabiyye*, 6/2357; Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-İzzî*, 187.

²²² Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'a*, (Beirut: Dâru İhyâu't-turâsi'l-'Arabî, 2002), 220; Eyyüb b. Mûsâ Ebu'l- Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, thk. Adnan Derviş - Muhammed el-Mısrî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 624; Muahammed el-Hüseyinî Murtaşâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, 2001, 4/94; Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-İzzî*, 84.

²²³ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-İzzî*, 130-112-163-135-175-179-180-199-202-207.

²²⁴ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Mufassal*, thk. Ali Ebu Mulhim (Beirut: Mektebetü'l-hilâl, 1993), 493-509; Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-İzzî*, 130-163.

²²⁵ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf*, thk. Mustafa Hüseyin Ahmed (Kahire: Dâru'r-reyyân, 1987), 2/667; Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-İzzî*, 135.

²²⁶ Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf*, 3/10-1/319; Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-İzzî*, 202-207.

²²⁷ Zemahşerî, *el-Mufassal*, 527; Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf*, 2/312; Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-İzzî*, 180.

söyleyebiliriz.²²⁷ Zemahşerî'ye adı ile atıfta bulunduğu yerde ise “لن” edatının manası ile ilgili verdiği bilginin Zemahşerî'nin hilafına olduğunu ifade ederek mana yönüne dikkat çeker.²²⁸

19. Mutarriżî (ö. 610/1213): *el-Mugrib fi tertibi'l-Mu'rib* eserine atıfla adı zikredilen Mutarriżî'nin “قال” lafzıyla tahvil kelimesinin manasına değinilmiştir.²²⁹

20. Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn es-Sekkâkî (ö. 626/1228): Meşhur eseri *el-Miftâh*'a atıfla Teftâzânî'nin şerhinde istifade ettiği kişiler arasında yer alan Sekkâkî'nin bir yerde direkt görüşü verilir. Bir başka yerde Teftâzânî'nin bir meseleyle ilgili yaptığı araştırmada Sekkâkî'nin çoğunluğun görüşünde olduğu bildirilir.²³⁰

21. İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249): Teftâzânî, bir yerde Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyhi arasındaki görüş farklılığına dair açıklamalarda bulunurken başka bir yerde “قال” lafzı ile İbnü'l-Hâcib'in görüşüne yer verir.²³¹ Şerhte zikredilen farklı bir konuda muhtemel soruya yer verilmiş ve bu soruya “أشار” lafzıyla İbnü'l-Hâcib üzerinden cevap üretilmiştir.²³² Ayrıca öncesinde açıklanan bir mevzuda İbnü'l-Hâcib'in “كذا ذكره” ifadesi ile aynı görüşte olduğu söylenir ve ardından bu görüşün tartışmaya açık olduğu belirtilir.²³³

22. Zencânî (ö. 660/1262): Muhatar sar metnin müellifi Zencânî'ye *Şerhu'l-hâdî* eseri ile atıf yapılmıştır. “قال المصنف” ifadesiyle görüşü nakledilmiştir.²³⁴

23. İbn Mâlik (ö. 672/1274): Yine “قال” lafzıyla İbn Mâlik'e ait ifadeler aktarılmaktadır.²³⁵

24. Kevâşî (ö. 680/1281): Teftâzânî şerh ettiği bir mevzuda insanların düşeceği olası zanna dikkat çekerken Kevâşî'nin de kendi tefsirinde bu zanna kapıldığını söyleyerek ilgili konu hakkındaki zannı ortadan kaldırmaya çalışır.²³⁶

²²⁷ Zemahşerî, *el-Mufassal*, 541; Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'Izzî*, 199.

²²⁸ Zemahşerî, *el-Mufassal*, 407; Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'Izzî*, 112.

²²⁹ Ebü'l-Feth Burhânüddîn Nâsir b. Abdîseyyid b. Alî Mutarriżî, *el-Mugrib fi tertibi'l-Mu'rib* (Dâru'l-Kitâb'il-Arabîyye, ts.), 134; Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'Izzî*, 72.

²³⁰ Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, thk. Nâim Zerzûr (Beirut: Daru'l Kütübü'l İlmîyye, 1987), 48-51; Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'Izzî*, 175-234.

²³¹ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'Izzî*, 223-235.

²³² Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'Izzî*, 127.

²³³ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'Izzî*, 163.

²³⁴ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'Izzî*, 241.

²³⁵ Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâi İbn Mâlik, *Teshîlü'l-Fevâ'id ve tekmilü'l-Makâsîd*, thk. Muhammed Kamil Bereket (Kahire: Dâru'l-kâtibil-arabî, 1967), 216; Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'Izzî*, 132.

²³⁶ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'Izzî*, 131.

Eserinde pek çok âlimden ve eserinden istifade eden Teftâzânî genel olarak kendi görüşünü desteklemek için görüşleri direkt aktarmış, manaya dikkat çekilen bir iki yer dışında²³⁷ sarf kaidelerine delil olması için âlimlerin ismini zikretmiştir.

4.5.2. Seyyid Şerif Cürçânî Şerhi

İki şiir, yirmi dört ayet ve bir hadisten istişhâdda bulunan Cürçânî de şerhinin farklı mevzularında dil âlimlerinden istifade etmiştir. Teftâzânî gibi eserinde bazen âlimlerin adını verirken bazen lakaplarını kullanmıştır. Nitekim eserinde Zemahşeri'ye Carullah lakabı ile yer verirken Halîl b. Ahmed, Sîbeveyhi, Yûnus ve Ahfeş'i isimleri ile zikretmiştir. Sayı olarak ise Teftâzânî'den daha az dil âliminin görüşüne yer vermiştir. Eserinde yer verdiği âlimleri ve atıf şekillerini şöyle zikredebiliriz;

1. Halîl b. Ahmed (ö. 175/791): Cürçânî'nin şerhinde atıfta bulunduğu isimlerden olan Halîl b. Ahmed'in bir yerde "ق" lafzıyla direkt görüşüne yer verilirken²³⁸ başka bir yerde Sîbeveyhi ile görüş farklılığına, bir başka yerde Sîbeveyhi ile fikir birliğine "عد" lafzıyla dikkat çekilir.²³⁹

2. Sîbeveyhi (ö. 180/796): Teftâzânî gibi eserinde en çok yer verdiği isimdir. Zikri adı ile geçmekte olup bir yerde cevaz verdiği mesele²⁴⁰, iki yerde "ذهب" lafzı ile savunduğu görüş verilmiştir.²⁴¹ Bunlardan birinde gerekçelerle Sîbeveyhi'nin görüşü tercih edilmiştir.²⁴² Eserde ele alınan bir konuda Halîl b. Ahmed ile görüş farklılığına dikkat çekilirken bir konuda aynı görüşte oldukları vurgulanır.²⁴³ Bir başka yerde ise Yûnus b. Habîb ile farklı görüşte oldukları dillendirilir.²⁴⁴

3. Yûnus b. Habîb (ö. 182/798): Bir yerde görüşü nakledilirken bir yerde de Sîbeveyhi'nin tersine görüş savunduğu bildirilmektedir.²⁴⁵

4. Ahfeş (el-Evsat) (ö. 215/830): "ذهب" lafzı ile Ahfeş'in savunduğu görüş verilmiş ardından, Ahfeş'in görüşü çerçevesinde oluşabilecek sorular cevaplanmıştır.²⁴⁶

²³⁷ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-İzzî*, 72-78-91.

²³⁸ Cürçânî - Ali el-Kâri, *Şerha's-Şerif el-Cürçânî ve Molla Aliyyü'l-Kârî Alâ Tasrîfi'l-İzzî*, 35.

²³⁹ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/5; Cürçânî - Ali el-Kâri, *Şerha's-Şerif el-Cürçânî ve Molla Aliyyü'l-Kârî Alâ Tasrîfi'l-İzzî*, 71-194.

²⁴⁰ Cürçânî - Ali el-Kâri, *Şerha's-Şerif el-Cürçânî ve Molla Aliyyü'l-Kârî Alâ Tasrîfi'l-İzzî*, 35.

²⁴¹ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/476; Cürçânî - Ali el-Kâri, *Şerha's-Şerif el-Cürçânî ve Molla Aliyyü'l-Kârî Alâ Tasrîfi'l-İzzî*, 83-142.

²⁴² Cürçânî - Ali el-Kâri, *Şerha's-Şerif el-Cürçânî ve Molla Aliyyü'l-Kârî Alâ Tasrîfi'l-İzzî*, 83.

²⁴³ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/5; Cürçânî - Ali el-Kâri, *Şerha's-Şerif el-Cürçânî ve Molla Aliyyü'l-Kârî Alâ Tasrîfi'l-İzzî*, 71-194.

²⁴⁴ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/522-523; Cürçânî - Ali el-Kâri, *Şerha's-Şerif el-Cürçânî ve Molla Aliyyü'l-Kârî Alâ Tasrîfi'l-İzzî*, 95.

²⁴⁵ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/522-523; Cürçânî - Ali el-Kâri, *Şerha's-Şerif el-Cürçânî ve Molla Aliyyü'l-Kârî Alâ Tasrîfi'l-İzzî*, 91-96.

²⁴⁶ Cürçânî - Ali el-Kâri, *Şerha's-Şerif el-Cürçânî ve Molla Aliyyü'l-Kârî Alâ Tasrîfi'l-İzzî*, 142.

5. Zemahşerî (ö. 538/1144): Cürçânî'nin eserinde görüşlerinden istifade ettiği Zemahşerî, bir yerde “قال جار الله في المنفصل” başka bir yerde “وأشار جار الله في المنفصل” ifadesiyle hem eseri hem lakabı ile zikredilirken²⁴⁷ bir konuda da verilen bilgilerin ardından Zemahşerî'nin de bu fikirde olduğu bizzat adı ile bildirilir.²⁴⁸

Cürçânî, Teftâzânî kadar olmasa da sarf kâidelerine delil olması açısından âlimlerden istifade etmiştir. Bir konudaki açıklamalarıyla Sibeveyhi'nin görüşünü tercih etmesi²⁴⁹, bir yerde de kendi görüşünü Zemahşerî ile desteklemesi dışında²⁵⁰ tercihe gitmeden âlimlerin görüşlerini zikretmiştir.

Her iki şârih eserlerinin farklı yerlerinde herhangi bir âlimi zikretmek yerine Basra Ekolü²⁵¹ ve Kûfe Ekolünün görüşlerine dikkat çekmiş,²⁵² bazen Basra ekolünün görüşlerini benimsediklerini açıklamalarıyla göstermişlerdir.²⁵³ Ara ara Beni Temim, Hicâz, Kureyş, Beni Sûleym, Tayy, Benî Âmir gibi farklı lugatlara²⁵⁴ ait kullanımlardan bahsetmişlerdir. Ayrıca bazı açıklamalarda “ومن العرب من يقول” “Araplardan şöyle diyen vardır”²⁵⁵, “فمذهب بعضهم” “bazılarının görüşü”²⁵⁶ gibi ifadelerle yer verirler. Teftâzânî ve Cürçânî'nin şerhlerinde atıfta bulunduğu âlimler yukarıda zikredildiği şekildedir. Bu isimlerden İshâk b. İbrâhîm el-Fârâbî²⁵⁷, İsmail b. Hammad el-Cevherî²⁵⁸, Zevzenî²⁵⁹ ve Mutarrizi²⁶⁰ dil ve lugat âlimidir. Kevâşî, müfessir ve kırâat âlimi²⁶¹ iken Zemahşerî, hem müfessir hem dil âlimidir.²⁶² Ebû Amr b. 'Alâ ise kırâat ve Basra Dil Ekolüne mensub dil âlimidir.²⁶³ Geriye kalan isimlerden

²⁴⁷ Zemahşerî, *el-Mufasssal*, 371-373; Cürçânî - Ali el-Kâri, *Şerha's-Şerif el-Cürçânî ve Molla Aliyyü'l-Kârî Alâ Tasrîfi'l-'İzzî*, 38-39.

²⁴⁸ Zemahşerî, *el-Mufasssal*, 343; Cürçânî - Ali el-Kâri, *Şerha's-Şerif el-Cürçânî ve Molla Aliyyü'l-Kârî Alâ Tasrîfi'l-'İzzî*, 68.

²⁴⁹ Cürçânî - Ali el-Kâri, *Şerha's-Şerif el-Cürçânî ve Molla Aliyyü'l-Kârî Alâ Tasrîfi'l-'İzzî*, 83.

²⁵⁰ Cürçânî - Ali el-Kâri, *Şerha's-Şerif el-Cürçânî ve Molla Aliyyü'l-Kârî Alâ Tasrîfi'l-'İzzî*, 39.

²⁵¹ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî*, 73-104-120-143; Cürçânî - Ali el-Kâri, *Şerha's-Şerif el-Cürçânî ve Molla Aliyyü'l-Kârî Alâ Tasrîfi'l-'İzzî*, 10-11-12-15-78-79-83.

²⁵² Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî*, 73-116-126-127-143; Cürçânî - Ali el-Kâri, *Şerha's-Şerif el-Cürçânî ve Molla Aliyyü'l-Kârî Alâ Tasrîfi'l-'İzzî*, 10-11-12-13-78-83-.

²⁵³ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî*, 73-74; Cürçânî - Ali el-Kâri, *Şerha's-Şerif el-Cürçânî ve Molla Aliyyü'l-Kârî Alâ Tasrîfi'l-'İzzî*, 11.

²⁵⁴ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî*, 80-105-112-147-149-157-164-182-197-198-209; Cürçânî - Ali el-Kâri, *Şerha's-Şerif el-Cürçânî ve Molla Aliyyü'l-Kârî Alâ Tasrîfi'l-'İzzî*, 130-149-186.

²⁵⁵ Cürçânî - Ali el-Kâri, *Şerha's-Şerif el-Cürçânî ve Molla Aliyyü'l-Kârî Alâ Tasrîfi'l-'İzzî*, 155-156.

²⁵⁶ Teftâzânî, *Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî*, 130; Cürçânî - Ali el-Kâri, *Şerha's-Şerif el-Cürçânî ve Molla Aliyyü'l-Kârî Alâ Tasrîfi'l-'İzzî*, 110-178.

²⁵⁷ Süyûtî, *Bugyetu'l-vu'ât*, 1/437-438; ez-Zirikî, *el-A'lâm*, 1/293-294.

²⁵⁸ Süyûtî, *Bugyetu'l-vu'ât*, 1/446-447; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb*, 4/497-498.

²⁵⁹ Süyûtî, *Bugyetu'l-vu'ât*, 1/531; Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ Serkîs, *Mu'cemü'l-matbû'âti'l-'Arabîyye ve'l-mu'arrebbe* (Mısır: Matbâatu's-Serkîs, 2010), 2/981.

²⁶⁰ Süyûtî, *Bugyetu'l-vu'ât*, 2/311; Leknevî, *et-Ta'likâtu's-seniyye*, 218-219.

²⁶¹ Süyûtî, *Bugyetu'l-vu'ât*, 1/401.

²⁶² Muhammed Tantâvî, *Neşetü'n-nahv ve Târîhu eşheru'n-nuhât*, thk. Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İsmail (Mektebetü İhyâ-î turâsî'l-İslâmî, 2005), 167.

²⁶³ Ebû Saïd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzûbân es-Sîrâfî, *Ahbâru'n-nahviyyîne'l-basriyyîn*, thk. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî - Muhammed Abdülmün'im Hafâcî (Mustafa el-Bâbî el-Hâlebî, 1966), 28-31; Süyûtî, *Bugyetu'l-*

Yûnus b. Habîb, Halîl b. Ahmed Basra Dil Ekolünün ilk temsilcilerinden olup Sîbeveyhi, Kutrub, Ahfeş,²⁶⁴ Ebû Zeyd el-Ensârî Basra'da nahiv çalışmalarını yürüten en önemli kişilerdir.²⁶⁵ Ebu Osman el-Mâzinî ve Müberred ise Basra Dil Ekolünün son dönem temsilcilerindendir.²⁶⁶ Ferrâ, Kisâî ve İbnü's-Sikkât, Kûfe Dil Ekolünün²⁶⁷ önemli temsilcilerinden iken İbn Mâlik en-Nahvî ise Endülüs Dil Ekolüne mensuptur.²⁶⁸ Teftâzânî'nin eserinde atıfta bulunduğu bir diğer dil âlimi olan İbnü'l-Hâcib de yaşadığı dönemde Basra ve Kûfe Ekollerinin arasındaki tartışmalar bittiği için eserlerinde iki ekolü bir araya getirmiştir.²⁶⁹ İbn Cinnî Basra ve Kûfe Dil Ekolünün görüşlerini harmanlayan Bağdat Dil Ekolüne mensup bir dil âlimidir.²⁷⁰ Sekkâkî ise *Miftâhu'l-'Ulûm* adında meşhur belâgat eserinin müellifidir.²⁷¹

Her iki eseri incelediğimizde Teftâzânî'nin şerhinde istishâdda olduğu gibi Cürçânî'den çok daha fazla farklı dil âlimlerinin görüşlerinden istifade ettiğini görmekteyiz.

Sonuç

İzzüddîn ez-Zencânî tarafından kaleme alınan ve müellifin şöhretini günümüze kadar devam ettiren eseri *Tasrîfu'l-'İzzî* üzerine pek çok şerh ve haşiye kaleme alınmıştır. Bu metnin en önemli şarihleri arasında Teftâzânî ve Seyyid Şerif Cürçânî de yer almaktadır. Bu iki önemli ismin telif ettikleri şerhleri mukayese ettiğimiz bu çalışmada tespit ettiğimiz hususlar şu şekilde zikredilebilir; Teftâzânî eserini telif etme sebebini açıkça ifade ederek muhtasar metinde kapalı kalan konuları açıklamak olduğunu belirtmiştir. Ancak Cürçânî kendisini bu eseri telif etmeye sevk eden nedeni herhangi bir yerde zikretmediği için eserin telif sebebi tam olarak bilinmemektedir. İki eserin adları ise kaynaklarda şerh edilen metne istinaden farklı isimlerle anılmıştır. Teftâzânî'nin eseri ayrıca adına nispetle *Sa'dîni* olarak bilinmektedir. Yaptığımız incelemelerde iki eserin farklı şerh türü ile şekillendiği sonucuna vardık. Buna göre Teftâzânî eserini memzûc tarzda ele alırken Cürçânî ise şerhini müellifin ibarelerinin “kâle, kavluhû” ifadeleriyle verilip şerh metninin “ekûlu” lafzıyla zikredildiği şerh türüne göre şekillendirmiştir. Her iki şârih, şerhlerini müellifin konularına paralel olarak ele almış ve hem kelime hem konu analizlerine değinerek mevzuları açıklamışlardır.

vu'ât fî tabakâti'l luğâviyyîn ve'n-nuhât, 2/231; Selami Bakırcı - Kenan Demiryak, *Arap Dili Grameri Tarihi* (Erzurum: Fenomen, 2019), 36-37.

²⁶⁴ es-Sîrâfî, *Ahbâru'n-nahviyyîne'l-basriyyîn*, 39; Şevki Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye* (Dâru'l-Maârif, ts.), 108.

²⁶⁵ Şevki Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 5-6; Bakırcı - Demiryak, *Arap Dili Grameri Tarihi*, 42.

²⁶⁶ Bakırcı - Demiryak, *Arap Dili Grameri Tarihi*, 43-45.

²⁶⁷ Muhammed Tantâvî, *Neşetü'n-nahv ve Târîhu eşheru'n-nuhât*, thk. Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İsmail (Mektebetü ihyâ-î turâsi'l-İslâmî, 2005), 37-39; Bakırcı - Demiryak, *Arap Dili Grameri Tarihi*, 48-49.

²⁶⁸ Tantâvî, *Neşetü'n-nahv*, 207; Bakırcı - Demiryak, *Arap Dili Grameri Tarihi*, 118.

²⁶⁹ Muhammed Tantâvî, *Neşetü'n-nahv ve Târîhu eşheru'n-nuhât*, 175; Şevki Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 343; Hulusi Kılıç, “İbnü'l-Hâcib”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000) 21/55-58.

²⁷⁰ Süyûtî, *Bugyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l luğâviyyîn ve'n-nuhât*, 2/89; Bakırcı - Demiryak, *Arap Dili Grameri Tarihi*, 89.

²⁷¹ Leknevî, *et-Ta'likâtu's-seniyye ale'l-Fevâ'idil-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, 231; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 8/222.

Üslûp olarak gözümüze çarpan diğer husus ise Teftâzânî'nin şerhinin farklı yerlerinde zikrettiği imalı sözleridir.

Her iki şerhi istişhâd yönünde incelediğimizde ise şu sonuçlara ulaştık; Teftâzânî, Seyyid Şerif Cürçânî'ye oranla daha fazla istişhâdda bulunmuştur. Bu oran kendini hem ayet hem hadis hem de şiirde göstermiştir. Cürçânî'den farklı olarak şaz kıraatle de istişhâdda bulunan Teftâzânî bunların şaz olduğunu farklı ifadelerle belirtmiştir. Cürçânî şiirden sadece iki şiir ile istişhâdda bulunurken Teftâzânî bu sayının çok ötesinde, kırk yedi şiirle istişhâdda bulunmuştur. Şerhlerde yer alan şiirlerin bazılarının kime ait olduğu açıkça belirtilirken bazı şiirlerin kime ait olduğuna değinilmez. Cürçânî istişhâdda bulunduğu iki şiiri de beyit halinde verirken Teftâzânî'nin ise şiirin beytinin tamamını verdiği yerler olmakla birlikte bazen sadece bir mısrasını veya şiirde geçen ilgili lafzı vermekle yetinmiştir. Hadisle istişhâd konusunda Cürçânî'nin sadece mütevatir hadisle istişhâd ettiği görülürken Teftâzânî'nin garîb hadisten de istişhâdda bulunduğu tespit edilmiştir. Her iki isim de eserlerinde istişhâd olarak getirdikleri ayet, hadis ve şiirin anlamına değinmeden onları öncesinde açıkladıkları mevzuya delil olarak sunmuşlardır. Ayrıca her iki eserde atıfta bulunulan âlim sayısı yine farklılık göstermektedir. Teftâzânî eserinden yirmi dört tane âlime atıfta bulunurken Cürçânî şerhinde beş farklı isimden bilgiler aktarmıştır. Her iki isim kimi zaman âlimin eserine nispetle atıf yaparken kimi zaman âlimin direkt ismini veya lakabını zikreder. Bunun yanı sıra kaynak olarak verdikleri görüşlerle ilgili kimi zaman tercihe gittikleri gibi kimi zaman da tercihe gitmeden direkt görüşleri vermişlerdir.

Tespit ettiğimiz tüm bu bilgilerden hareketle aslında iki eserin birbirini tamamladığını, ancak bununla beraber tek bir eseri okumanın da alanda bilgi sahibi olmak için yeterli olabileceğini söyleyebiliriz.

Kaynakça | References

- Abdülaziz b. İbrahim b. Kâsım. *ed-Delîlu ile mutûnü'l-ilmîyye*. Riyad: Dâru's-Samî'î li'n-neşri ve't-tevzi', 1. Basım, 2000.
- Afgânî, Sâ'id. *fi 'Usuli'n-nahvi*. Beyrut: el-Mektebetü'l-islâmî, 1987.
- Anonim. *el-Emsile (Mukayyed Sarf Cümlesi içerisinde)*. İstanbul: Şifa Yayınevi, 2012.
- Anonim. *Binâu'l-Efâl (Mukayyed Sarf Cümlesi içerisinde)*. İstanbul: Şifa Yayınevi, 2012.
- Anonim. *el-Maksûd (Mukayyed Sarf Cümlesi içerisinde)*. İstanbul: Şifa Yayınevi, 2012.
- Arslan, Hüseyin vd. *Emsile Şerhi*. İstanbul: İsar Yayınları, 1. Basım, 2023.
- Aydın, Cemal Abdullah. Ali Tantavi'nin Arapça Eğitime Dair Görüşleri, *Şarkiyat Mecmuası*, 2009/2, sayı: 15, s. 31-47.
- Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-Ârifin esmâu'l-muellifin ve âsârü'l-musannifin*. Beyrut: Dâru İhyâu'turâsi'l-'Arabî, 1955.
- Bakırcı, Selami - Demirayak, Kenan. *Arap Dili Grameri Tarihi*. Erzurum: Fenomen, 2019.
- Bolelli, Nusrettin. *Belâgat: (Beyân, Me'ânî, Bed' İlimleri): Arap Edebiyatı*. İstanbul: IFAV, 8. baskı, 2013.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. ed. Mustafa Çiçekler. thk. M.A. Yekta Saraç. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016.
- Can, Betül. "Osmanlı Medrese Müfredat Programlarında Arapçanın Yeri (XVII.-XVIII. Yüzyıl)". *Osmanlı Medreseleri Eğitim, Öğretim ve Finans*. ed. Fuat Aydın. İstanbul: Mahya Yayınları, 1. Baskı, 2019.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh fi'l-lugati ve'l-ulûm*. thk. Nedim Maraşlı - Üsâme Maraşlı. y.y., B. y., ts.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *Tâcü'l-luga ve şihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-melâyîn, 4. Basım, 1987.
- Cürçânî, Abdülkâhir. *el-Miftâh fi's-sarf*. thk. Ali Tevfik el-Hamâd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- Cürçânî, Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf - Ali el-Kâri, Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Şerha's-Şerif el-Cürçânî ve Molla Aliyyü'l-Kâri Alâ Tasrifü'l-İzzî*. Beyrut: Darü'l Kütübü'l İlmiyye, 1. Baskı, 2017.
- Çelebi, Kâtib. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Beyrut: Dâru İhyâu't-turâsi'l-'Arabî, 1941.
- Çelebi, Kâtib. *Süllemü'l-Vusûl ilâ Tabakâti'l-Fuhûl*. thk. Mahmud Abdulkâdir el-Arnâût. İstanbul: Mektebetü İrcicâ, 2010.
- Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed. *Tabakâtu'l-Müfessirîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2012.
- Dede, Halis - Çıkar, Mehmet Şirin. "Ebû Osman el-Mâzînî ve Sarf ilmindeki Yeri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/46 (2016), 54-64.
- Doğru, Meryem. *Şerif Cürçânî İle Teftâzânî'nin Şerhu Tasrifü'l-İzzî Adlı Eserlerinin Mukayesesi*.

- İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Durmuş, İsmail. "İstişhâd". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 23/396-397. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Ebû Hilâl el-Askerî, el-Hasan b. Abdullah Sehl b. Sâ'id. *Kitâbu's-Sinâ'ateyn el-Kitâbe ve's-Şi'r*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî - Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Beyrut: Mektebetü'l-'Unsîriyye, 1998.
- Ebû İbrahim el-Fârâbî, İshak b. İbrahim b. Hüseyin. *Mu'cemu Dîvânü'l-edeb*. thk. Ahmet Muhtar Ömer. Kahire: Müessesetü Dâru's-Şa'bi li'l-sahâfeti ve't-tibâati ve'n-neşr, 2003.
- Ebu'l- Bekâ el-Kefevî, Eyyüb b. Mûsâ. *el-Külliyât*. thk. Adnan Derviş - Muhammed el-Mısırî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Erman, Uğur. "Siirt Medreselerinde Arapça Dil Eğitiminin Mahiyeti Üzerine". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 10/4 (2018), 1455-1472.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakup. *el-Kâmûsu'l-muhît*. thk. Mektebetü tahkîki't-türâs fî müessesetü'r-risâle. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle ti't-tibâa ve'n-neşr ve't-tevî', 8.Baskı, 2005.
- Gümüş, Sadreddin. *Seyyid Şerîf Cürcânî ve Arap Dilindeki Yeri*. İstanbul: Fatih Yayınevi Matbaası, 1984.
- Gündüzöz, Soner. "Nahiv ve Sarf İlimlerinin Doğuşu Üzerine". On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 9/9 (1997), 283-300.
- Halîl b. Ahmed, Ebu Abdurrahman el-Ferâhîdî. *el-'Ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî - İbrahim es-Semîrâî. Beyrut: Dâru'l-mektebeti'l-hilâl, ts.
- Hazer, Dursun. "Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002), 274-293.
- Hindâvî, Hasan. *Menâhîcu's-sarfiyyîn*. Beyrut: Dâru'l-kalem, 1989.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân el-Mevsilî el-Bağdâdî. *el-Munsif fi şerhi't-tasrif li'l-Osmân el-Mâzinî*. Dâru İhyâi't-türâsî'l-kadîm, 1. Basım, 1954.
- İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâî. *Teshîlü'l-Fevâ'id ve tekmi'lü'l-Makâsîd*. thk. Muhammed Kamil Bereket. Kahire: Dâru'l-kâtibil-arabî, 1967.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru's-Sâdir, 3.Baskı, 1993.
- İbnu'l-İmâd, Abdulhayy b. Ahmed, el-'Akkaî el-Hanbelî. *Şezerâtu'z-zeheb fî ehbâri men zeheb*. thk. Mahmûd Arnavût. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1.Baskı, 1986.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn. *eş-Şâfiye fî ilmi't-tasrif*. thk. Salih Abdülazîm eş-Şâir. Kahire: Mektebetü'l-Âdab, 1.Basım 2010.
- İbnü's-Sikkî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk. *İslâhu'l-mantık*. thk. Muhammed Mur'ib. Dâru İhyâu't-turâsî'l-'Arabî, 2002.
- İbnü't-Tayyîb, Muhammed b. Tayyîb el-Fâsî. *Tahrîrü'r-rivâye fî takrîri'l-Kifâye*. thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. Riyad: Dâru'l-ulûm li't-tibâa' ve'n-neşr, 1983.
- Kannevcî, Muhammed Siddîk Hasan Han. *Ebcüdü'l-Ulûm*. Lübnan: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 2002.
- Karabulut, Ali Rıza - Karabulut, Ahmet Turan. *Mu'cemü Târîhu't-türâsî'l-islâmiyye fî mektebeti'l-*

- 'âlem. Kayseri: Dâru'l-akâbe, 2001.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemu'l-Müellifîn*. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, 2010.
- Keylânî, Ebu'l Hasan Ali b. Hişâm. *Şerhu'l Keylânî li Tasrîfi'l-İzzî*. Lübnan: Daru'l Kütübü'l İlmiyye, 3. Baskı, 2017.
- Kılıç, Hulusi. "İbnü'l-Hâcib". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 21/55-58. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kılıç, Hulusi. "Sarf". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 36/136-137. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kumbasar, H.Murat. "Taftâzânî (H.722-792/M.1322-1390)'nin Eserleri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2006), 145-160.
- Leknevî, Ebu'l-Hesenât Muhammed b. Abdulhay. *et-Ta'likâtu's-seniyye ale'l-Fevâ'idil-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. Mısır: Matba'ati's-Sa'âde, 1.Baskı, 1906.
- Ma'mer b. Müsennâ, Ebû Ubeyde. *Mecâzu'l-kur'ân*. thk. Muhammed Fuat Sezgin. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1961.
- Muhammed Tantâvî. *Neşetü'n-nahv ve Târîhu eşheru'n-nuhât*. thk. Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İsmail. Mektebetü ihyâ-î turâsî'l-islâmî, 2005.
- Murtazâ ez-Zebîdî, Muahmmmed el-Hüseynî. *Tâcü'l-Arûs min Cevâhirî'l-Kâmûs*, 2001.
- Mutarrizî, Ebü'l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdisseyyid b. Alî. *el-Mugrib fi tertîbi'l-Mu'rib*. Dâru'l-Kitâb'il-Arabîyye, ts.
- Olçun, Muhammed Mahmut. "Cürçanlı Üç Edîbin Klasik Arap Edebiyatına Katkıları". *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (15 Haziran 2021), 48-68.
- Sancak, Yusuf. "Hadîsin Arap Dili Temel Kaynakları İçinde İstîşâd ve Edebî Yönü Arap ve Edebiyatına Katkıları". *Ekev Akademi Dergisi* 24 (2005), 191-208.
- Sehâvî, Şemsuddîn Muhammed b. Abdurrahman. *ed-Dav'u'l-lâmî li ehli kârni't-têsi'*. 2 Cilt. Beyrut: Menşûrâtu Dâru Mektebetü'l-Hayât, 2010.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr. *Miftâhu'l-'Ulûm*. thk. Nâim Zerkûr. Beyrut: Daru'l Kütübü'l İlmiyye, 2.Baskı, 1987.
- Serkîs, Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ. *Mu'cemü'l-matbû'âtî'l-'Arabîyye ve'l-mu'arreb*. Mısır: Matbâatu's-Serkîs, 2010.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârun. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988.
- Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzübân. *Ahbâru'n-nahviyyîne'l-basriyyîn*. thk. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî - Muhammed Abdülmün'im Hafâcî. Mustafa el-Bâbî el-Hâlebî, 1966.
- Süyûtî, Abdurrahman b. Ebu Bekr Celâluddîn. *Bugyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l luğâviyyîn ve'n-nuhât*. thk. Muhammed İbrahim Ebu'l-Fadl. 2 Cilt. Lübnan: Mektebetü'l-Asriyye, 2010.
- Şensoy, Sedat. "Şerh". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 38/555-558. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Şevkânî, Muhammed b. 'Alî b. Muhammed b. Abdullah. *el-Bedru't-tâli' bi-mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, ts.
- Şevki Dayf. *el-Medârisü'n-nahviyye*. Dâru'l-Maârif, ts.
- Şevki Dayf. *Târîhu Edebi'l-Arabî*. Mısır: Dâru'l-Maârif, 1. Basım, 1995.
- Taşköprüzâde, Ebu'l Hayr İsamuddîn. *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye fi ulemâ'i'd-Devleti'l-'Ossmâniyye*.

- Beyrut: Dâru'l-Kitâb'il-Arabî, 2010.
- Taşköprüzâde, İsmüddîn Ahmed b. Muslihüddîn. *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fi mevzu'âti'l-ulûm*. Beyrut: Daru'l Kütübü'l İlmîyye, 1985.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu Tasrîfi'l-İzzî*. Cidde, Suudi Arabistan: Dar'ül Menhec, 5.Baskı, 2019.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî. *Keşşâfu Istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Ali Dahrûc. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Tekin, Mahmut. "Alî el-Kârî ve Tasrîfu'z-Zencânî İsimli Eser için Kaleme Aldığı Şerhi". *Artuklu Akademi* 7/2 (2020), 337-362.
- Tekin, Mahmut. "'İzzî'ye Yapılan Şerhler Bağlamında Alî el-Eşnevî'nin 'İzzî Tekmilesi'". *Journal of History School* 51 (2021), 1377-1400.
- Teyfur, Mansur. "Bitlis Norşin Medresesinde Okutulan Arapça Ders Kitaplarının Tasnif ve Tahlili". *Bitlis İslamiyat Dergisi* 3/2 (2021), 1-12.
- Tülü, Ali vd. *Bina Şerhi*. İstanbul: İsar Yayınları, 1.Basım, 2023.
- Yazar, Sadık. "İslam Düşünce Geleneğinde Metin Üretim Türleri", 2018.
- Yıldız, Musa. "Osmanlı Döneminde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları". Ankara, 2007
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Mufasssal*. thk. Ali Ebu Mulhim. Beyrut: Mektebetü'l-hilâl, 1993.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *Tefsîru'l-Keşşâf*. thk. Mustafa Hüseyin Ahmed. Kahire: Dâru'r-reyyân, 3.Baskı, 1987.
- Zencânî, Ebü'l-Meâlî İzzüddîn Abdülvehhâb b. İbrâhîm b. Abdilvehhâb. *'İzzî (Mukayyed Sarf Cümlesi içerisinde)*. İstanbul: Şifa Yayınevi, 3.Basım, 2012.
- Ziriklî, Hayruddîn b. Mahmud b. Muhammed b. Ali b. Fâris. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayîn, 15. Basım, 2002.
- Hizânetü't-türâs-Fihris Mahtûtât*, 2010.



Afganistan Medeni Kanunu'nun Kaynakları Üzerine Bir İnceleme

Bahrud-din QANİ | orcid.org/0000-0003-2085-7362 | bahrud-dinqani1993@gmail.com

Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam İktisadi ve Finansı Programı, İstanbul, Türkiye
<https://ror.org/03a5qrr21>

Kemal YILDIZ | orcid.org/0000-0003-4824-922X | kemal.yildiz@marun.edu.tr

Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim dalı, İstanbul, Türkiye
<https://ror.org/02kswqa67>

Öz

Toplumda adaleti sağlamak ve toplum düzenini korumak insanların en önemli görevlerindedir. Bu görev, yasal düzenlemeler yoluyla güvence altına alınarak yerine getirilmektedir. Kanunlar, her toplumda insanlar arasında egemen olan dinî, tarihî, iktisadî ve kültürel değerlere göre hazırlanmaktadır. Halkı Müslüman olduğu ve sosyal hayatını genel anlamda İslam dini şekillendirdiği için Afganistan Medeni Kanunu'nun en temel kaynağını da diğer yasalar gibi İslam şeriatının esasları oluşturmaktadır. Bu süreç, İslam dininin Afganistan'a girişiyle başlayıp günümüze kadar bazı değişiklikler olsa bile varlığını sürdürmüştür. Bundan dolayı Afganistan'da yürürlüğe konmuş olan bütün anayasalarda İslam hukuku ile alakalı olan maddeler sabit kalmıştır. Diğer bir tabir ile oluşturulan bütün anayasaların başında ülkenin hukuk sisteminde İslâm hukukunun üstünlüğünden bahsedilmiştir. Afganistan Medeni Kanunu'nun kaynaklarını genel kaynaklar ve özel kaynaklar şeklinde ikiye ayırmak mümkündür. İslam Hukuku, Afganistan Anayasaları, örf ve doktrin görüşleri Afganistan hukuk sisteminin alt yapısını oluşturan genel kaynaklar olarak değerlendirilebilir. Bunun yanı sıra söz konusu kanunu hazırlayan hukukçular Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye, Yeni Mısır Medeni Kanunu, Irak Medeni Kanunu ve Mürşidü'l-Hayrân gibi kanunlar ve kitaplardan yararlanmışlardır. Bunlar, kanunun özel kaynakları olarak ele alınmıştır. Afganistan Medeni Kanunu'nun oluşum süreci uzun bir zamanı almış sonunda kapsamlı bir kanun ortaya çıkmıştır. Çünkü bu kanunun hazırlanmasından önce, evlilik gibi medeni hukuka ilişkin çeşitli konular ayrı ayrı ele alınmış ve her biri yasal düzenlemelerle resmîyet kazanmıştır. Bu çalışmada Afganistan Medeni Kanunu'nun kimler tarafından hazırlandığı, muhtevasının nelerden oluştuğu, hangi kaynaklardan istifade edilerek ele alındığı ve kullanılan kaynakların etki oranları tespit edilmeye çalışılacaktır. Ayrıca Afganistan Medeni Kanunu'nun oluşumunda Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye'nin etkisinin hangi seviyede olduğu ve ictibas tarzı konusunda nasıl bir yol takip edildiği konularına değinilecektir.

Anahtar Kelimeler

İslam Hukuku, Afganistan Medeni Kanunu, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye, Yeni Mısır Medeni Kanunu, Irak Medeni Kanunu, Mürşidü'l-Hayrân.

Atıf Bilgisi

Qani, Bahruddin. Yıldız, Kemal. "Afganistan Medeni Kanunu'nun Kaynakları Üzerine Bir İnceleme". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 11/1 (Ocak 2025), 124-145. DOI: 10.69576/ihya.1539102

Geliş Tarihi	27 Ağustos 2024
Kabul Tarihi	15 Kasım 2024
Yayın Tarihi	15 Ocak 2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Bu çalışma, "Yürürlükte olan Afgan Medeni Kanununa Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye'nin etkisi (Kitabu'l-Büyû' örneği)" isimli yüksek lisans tezinden istifade edilerek hazırlanmıştır.
Yazar Katkıları	Çalışmanın Tasarlanması: BQ (%60), KY (%40). Veri Toplanması: BQ (%65), KY (%35). Veri Analizi: BQ (%60), KY (%40). Makalenin Yazımı: BQ (%65), KY (%35). Makale Gönderimi ve Revizyonu: BQ (%70) KY (%30).
Etik Bildirim	ihyajournal@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

An Analysis of the Sources of the Afghanistan Civil Code

Bahrudin QANI | orcid.org/0000-0003-2085-7362 | bahrudinqani1993@gmail.com

PhD Student, Istanbul University, Institute of Social Sciences, Islamic Economics and Finance
Program, Istanbul, Türkiye
<https://ror.org/03a5qrr21>

Kemal YILDIZ | orcid.org/0000-0003-4824-922X | kemal.yildiz@marun.edu.tr

Prof. Dr., Marmara University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Islamic
Law Department, Istanbul, Türkiye
<https://ror.org/02kswqa67>

Abstract

Ensuring justice in society and preserving social order are among the important duties of individuals and communities. In order to fulfill this duty firmly, laws must be established. Laws are prepared according to the religious, historical, economic, and cultural values dominant among people in every society. Since the people of Afghanistan are Muslim and Islam generally shapes social life, Islamic law forms the basis of the sources of the Civil Code of Afghanistan, as well as other laws. This situation started with the advent of Islam in Afghanistan and has continued until today, even though it has undergone some changes. For this reason, the articles related to Islamic law have remained constant in all constitutions implemented in Afghanistan. In other words, the superiority of Islamic law in the legal system of the country is mentioned at the beginning of all the constitutions. It is possible to divide the sources of the Civil Code of Afghanistan into two: general sources and special sources. Islamic Law, Afghan Constitutions, customs, and doctrinal views constitute the infrastructure of the Afghan legal system and are among the general sources of this law. In addition, the lawyers who prepared this law benefited from a number of laws and books such as Majallah al-Ahkam al-Adliyyah, the New Egyptian Civil Code, the Iraqi Civil Code, and Murshid al-Hayran, which are considered special sources of this law. The Afghanistan Civil Code took a long period of time to prepare and subsequently became a comprehensive civil code. Before the preparation of this law, various issues related to civil law, such as marriage, had been addressed separately, and each of them had gained official status through legal regulations. In this study, an attempt is made to determine by whom the Civil Code of Afghanistan was prepared, what its content consists of, which sources were used, and the influence rates of these sources. In addition, the level of influence of Majallah al-Ahkam al-Adliyyah on the formation of the Afghanistan Civil Code and the method of citation followed in this process will be discussed.

Keywords

Islamic Law, Afghanistan Civil Code, Majallah al-Ahkam al-Adliyyah, New Egyptian Civil Code, Iraqi Civil Code, Murshid al-Hayran.

Citation

Qani, Bahruddin. Yıldız, Kemal. "An Analysis of the Sources of the Afghanistan Civil Code". *İhya International Journal of Islamic Studies* 11/1 (January 2025), 124-145. DOI: 10.69576/ihya.1539102

Date of Submission	27 August 2024
Date of Acceptance	15 Kasım 2024
Date of Publication	15 January 2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	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. This study was prepared by utilizing the master's thesis titled " <i>The effect of Majallai Ahkami Adliye on the Civil Code of Afghan (Kitabu'l-Buyû' example)</i> "
Author Contributions	Conceiving the Study: BQ (60%), KY (40%). Data Collection: BQ (65%), KY (35%). Data Analysis: BQ (60%), KY (40%). Writing of the Article: BQ (65%), KY (35%). Submission and Revision of the Article: BQ (70%), KY (30%).
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ihyajournal@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Extended Abstract

Ensuring justice and maintaining social order are the most fundamental responsibilities of individuals in society. This important duty is safeguarded through legal regulations and implemented with the support of the state. Laws are prepared in accordance with the unique religious, historical, economic, and cultural values of each society. These values have a crucial role in upholding justice and serve as guiding principles for lawmakers. In Afghanistan, where over 99% of the population is Muslim and the general framework of social life is shaped by the principles of Sharia, the foundations of the legal system have been distinctly influenced. The primary sources of Afghanistan's civil law and other laws (such as the Penal Code and Anti-Hoarding Law) are based on principles of Islamic Sharia. In this context, Afghanistan's Civil Code was established to create a comprehensive legal framework for the nation. This legal arrangement was developed with the goals of preserving social stability, ensuring justice, and regulating interpersonal relationships. The process began with the introduction of Islam in this region and, although it has undergone some changes over time, Islamic law has become a fundamental element that deeply shapes the country's social, cultural, and legal structures, going beyond merely religious doctrine. Therefore, the constitution highlights the strong influence of Islamic law on the legal system and its defining role in the societal structure in Afghanistan. Provisions related to Islamic law have always remained constant in Afghanistan's main legal framework. The supremacy of Islamic law within the country's legal structure is clearly stated in all constitutions, demonstrating that the foundations of the legal system are based on Sharia principles. In other words, the legal framework asserts that national laws must align with the principles of Sharia and recognizes this alignment as a legal requirement. Afghanistan's Civil Code can be examined in two main categories: general and specific sources. The general sources include Islamic law, the Afghanistan Constitution, customs, traditions, and doctrinal opinions. These elements play a decisive role in forming the base of the country's legal system. Islamic law is the primary source, especially in regulating the social structure and interpersonal relationships within the country. Additionally, legislative frameworks regarding the Afghanistan Constitution and cultural heritage are considered among the general sources. On the other hand, the jurists who drafted Afghanistan's Civil Code particularly drew upon specific laws and legal texts, including Majallah al-Ahkam al-Adliyyah, the New Egyptian Civil Code, Iraqi Civil Code, and Murshid al-Hayran. These specific sources had a significant impact on the formation of Afghanistan's Civil Code and made substantial contributions to its content. These reference sources provided the legal framework both in theory and in practice. The formation of the Civil Code required a long and detailed process in Afghanistan. Over time, various civil law topics were addressed individually in alignment with the country's social structure, and each was formalized through legal regulations. Fundamental issues of civil law, especially marriage, were initially regulated separately. This approach allowed for the creation of civil law rules deeply integrated into Afghanistan's legal system and adapted to social needs. Eventually, a comprehensive Civil Code was prepared to encompass all matters related to these laws. This study focuses on the identities of the jurists involved in drafting Afghanistan's Civil Code and the structural components of the law. Additionally, it provides a comprehensive examination of the sources used in developing the Civil Code, analyzing the impact of these

sources in detail. The study will concentrate on the primary sources that shaped Afghanistan's Civil Code, exploring the extent and manner in which these sources were utilized. The goal is to highlight the influence of general sources, which include Islamic law, national constitutions, customs, and traditions, as well as specific sources, particularly Majallah al-Ahkam al-Adliyyah, the New Egyptian Civil Code, Iraqi Civil Code, and Murshid al-Hayran. In the following sections, an evaluation will be provided regarding how these sources were borrowed, the form in which they were incorporated, and the methods applied in their implementation. In particular, the role of Majallah al-Ahkam al-Adliyyah in the formation of Afghanistan's Civil Code will be examined in greater detail. This study will explore how this source was integrated into the Afghan legal system, how it was adapted through the process of Iqtibas (borrowing), and the method by which it was applied. The impact of Majallah al-Ahkam al-Adliyyah on Afghanistan's Civil Code will be analyzed beyond mere theoretical citation, focusing on its incorporation into legal regulations through practical application. This study also aims to highlight the concrete effects of the Majallah not only as a text but also on the country's legal culture and judicial practices. The historical development of this process and its place in practice will provide significant insights into the evolution of Afghanistan's Civil Code system.

Giriş

Afganistan günümüzdeki ismini 1747 tarihinden itibaren almıştır. Daha sonraki dönemlerde günümüzde sınırları resmîyet bulunmuş olan Afganistan'ın Müslümanlar tarafından ilk fethi, Raşit halifelerin ikincisi olan Hz. Ömer (r.a.) döneminde (m.634-644) Sasaniler'in son kralının Afganistan'a kaçmasıyla başlamıştır.¹ Miladi 7. yüzyılda İslam ordusu tarafından fethedilen Horasan bölgesinde yer alan Afganistan, İslam diniyle yeni tanışmıştı. Bu dönemde, Afganistan'ın doğusunda Budizm, batısında ise Zerdüştlük, Hinduizm ve bazı Hristiyanlık grupları mevcuttu.² Bu dinler, toplumda adaleti, birliği, beraberliği ve istikrarı sağlamak amacıyla kendi hukuk ve kurallarına sahiptiler. Ancak İslam dininin yayılmasıyla birlikte bu hukuk sistemleri yerini İslam hukukuna bırakmış ve İslam hukuku, maruz kaldığı tüm baskılara rağmen günümüze kadar etkisini sürdürmüştür.

İnsanlar, hayatları boyunca ihtiyaçlarını kolektif çaba ile karşılayan sosyal varlıklardır. İnsan tabiatı, yaratılıştan dünyanın zenginliklerine büyük bir sevgiyle bağlıdır. Bazen bu büyük sevgi, başkalarının mülkiyet ve haklarına tecavüz edilmesine sebep olmaktadır. Bu nedenle, adil, yasal ve medeni ilişkileri sağlamak için toplumdaki her bireyin görev ve sorumluluklarını tanımlayan bir dizi kural ve kanunlara ihtiyaç vardır. Her ülkede ve toplumda medeni hukuk bu amaçla geliştirilmiştir. Afganistan Medeni Kanunu da Afganis-

¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Târîhu'r-rûsûl ve'l-mülûk* (Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387/1967), 4/167; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, 1408/1988), 10/163-164.

² Mîr Gulam Muhammed Gubar, *Afganistan Der Mesiri Tarih* (Tahran: İntişarat Cumhuri, 2005), 1/157.

tan'da yaşayan insanların medeni haklarına ulaşması için hazırlanmıştır. Afganistan Medeni Kanunu derli toplu fetva kitapları ile başlayıp zaman içerisinde kapsamlı bir kanuna dönüştürülmüştür. Bu kanunun taslağı 1962 yılında hazırlanmış, 1977'de yürürlüğe girmiştir. Bahsi geçen kanun dört cilt ve 2416 maddeden oluşmaktadır.³ Medeni hukuk ile alakalı olan tüm konuları içermektedir.

Yukarıda bahsedildiği üzere Afganistan'da İslam hukukunun kanunlaştırılması, fetva risaleleri ile başlamış, daha sonra bu risaleler geliştirilmiştir. Bu durum meşrutiyet döneminin (1919-1929) sonuna ve cumhuriyet döneminin (1973-1978) başlangıcına kadar devam etmiştir. Nihayet komisyonlar kurularak modern kanunlar hazırlanmıştır.

Afganistan Medeni Kanunu'nun hazırlanışına, Muhammad Zahir Şah döneminde yükseköğretim eğitimini Mısır'da tamamlayan ve ülkenin önde gelen meşhur hukukçusu Muhammad Mûsâ Şefik⁴ tarafından başlanmıştır. Kanunu hazırlama çalışması, Şefik'in Afganistan Adalet Bakanlığına bağlı olarak kanunlaştırma faaliyetlerinin sorumlusu olduğu dönem onun çabası ve başkanlığıyla Mısırlı hukuk uzmanlardan teşkil edilen bir heyet tarafından yürütülmüştür.⁵

Yasalaştırma heyeti genel sorumlusu olan başkanı olan Muhammad Mûsâ Şefik, 1961 yılında Cemal Abdünnâsır hükümetinde Mısır Devleti'nden yasalaştırma konusunda destek talebinde bulunmuş; dönemin Mısır hükümeti de şer'î ilimler ve hukuk alanında adalet bakanlığına bağlı yüksek yargının üst düzeyinde müsteşarlık görevi yerine getirenlerden teşkil edilen bir grup uzmanı bu işin yürütülmesi için vazifelendirilmiştir. Mısırlı uzmanlardan Eymen el-Futûlî ve Hüseyin Arif bu komisyonda yer almıştır. Anılan komisyon üç yıl içinde 2021 yılından itibaren yürürlükten kaldırılmış olan Afganistan Medeni Kanunu'nun ve Ceza Kanunu'nun taslağını Arapça olarak hazırlamıştır.⁶

³ Bahruddin Qani, *Yürürlükte Olan Afgan Medeni Kanununa Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye'nin Etkisi (Kitabu'l-Büyû' Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 39.

⁴ Muhammed Şefik, lisans ve yüksek lisans eğitimini el-Ezher Üniversitesi'nde tamamlamış, ardından Amerika'ya giderek Mukayeseli Hukuk alanında ikinci bir yüksek lisans yapmıştır. Afganistan'a döndükten sonra Adalet Bakanlığı'nda kanunlar ve kanunlaştırma bölümünde çalışmaya başlamış ve bu süre zarfında Kabil Üniversitesi Hukuk ve Siyasal Bilimler Fakültesi'nde dersler vermiştir. Daha sonra Mısır gibi bazı Arap ülkelerinde Afganistan büyükelçisi olarak görev yapmıştır. 1971 yılında Afganistan dışişleri bakanı, 1972 yılında ise başbakan olarak atanmış, ancak 1978 yılında komünist rejim tarafından şehit edilmiştir. Detaylı bilgi için bk. Muhammed İbrâhim Atâî, *Tarih-i Muâsır-i Afganistan*, çev. Cemillurrahman Kamgar (Kabil: Bingah İntişarat Matbaa-i Meyvend, 1426); Turyalai Zazaî, "Muhammed Mûsâ Şefik de Hivad Veteli Siyaset-medâr...", *Afganistan Eğitim Bakanlığı Aylık Dergisi* 4/1 (Nisan 2013), 59-69.

⁵ Mehtarkhan Khwajamir, *Afganistan'da İslâm Ceza Hukukunun Kanunlaştırılması* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 90.

⁶ Abdulmelik Kamevî ve Muhammed Sıddık Joubel, *Nigahı be Hemkariha-yı Qazaî-yi Afganistan ve Mısır* (Kabil: Matbaa-ı Nebraska, 1391), 5.

1. Afganistan Medeni Kanunu'nun Hazırlanışı

Afganistan Medeni Kanunu hazırlanması için üzerine çalışılırken kaynak olarak *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye* ve Yeni Mısır Medeni Kanunu'na öncelik verilmiştir. Bu Medeni Kanun'un taslağı hazırlandıktan sonra uzun süre taslak halinde bırakılmıştır. Nihayet, 1973 yılında Serdar Muhammed Davud Han iktidara geldiğinde, hazırlanmasının üzerinden 12 yıl geçmiş ve hâlâ taslak halinde bırakılmış olan bu kanunun incelenmesi için üç kişiden oluşan ibtidaî, beş kişiden oluşan nihaî iki komisyon görevlendirilmiştir. İbtidaî inceleme komisyonunun üyeleri, Feyzânü'l-hak Feyzân, Muhammed Zahir Vezîn ve Habibullah Galib'den; Nihaî inceleme komisyonunun üyeleri, Muhammed İsmail Kasımyâr, Vefiyullah Semî'î, Muhammed Tahir Borkey, Muhammed Ekrem Abkarî ve Abdusselam Azimî'den oluşmakta idi. Zikredilen hukukçuların çoğu, yükseköğrenimlerini Mısır'da tamamlamışlardı. Anılan medeni kanun ve ceza kanunu üç yıl incelendi. Irak, Suriye, Mısır ve kısmen İran Ceza kanunlarından da faydalanan komisyonlar, bazı değişiklikler yaparak kanuna son halini vermişlerdir. Sözü geçen Medeni Kanun'un 1976 yılında Farsça ve Peştuce'ye de tercümesi yapıldıktan sonra onay için bakanlar kuruluna sunulmuştur. İnceleme komisyonu üyeleri İsmail Kasımyâr, Vefiyullah Semî'î ve Muhammed Ekrem Abkarî tarafından hazırlanan kanunlar, Bakanlar Kurulu'na sunulmuş, yöneltilen sorulara verilen yanıtların ardından onaylanarak yürürlüğe girmiştir. Komisyon üyesi Muhammed İsmail Kasımyâr, kanunun hazırlanmasında adaletin en iyi şekilde sağlanmasını esas aldıklarını ifade etmiştir.⁷

Afganistan Medeni Kanunu'nun genel kaynaklarını öncelikle Fıkıh ilmi ve bu ilmin içinde Hanefi Fıkıhı oluşturmaktadır. Bundan sonra Afganistan Anayasaları ile örf-adetler gelir.

1.1. Fıkıh İlmi/İslâm Hukuku (Hanefi Fıkıhı)

Afganistan Medeni Kanunu'nun en temel kaynağının Fıkıh İlmi ve bu ilmin içinde özellikle Hanefi Fıkıhı olduğu Anayasa maddelerinden rahatlıkla anlaşılmaktadır.

Afganistan'ın ilk anayasası olarak bilinen 1923'te hazırlanan "Nizamnâme-i Esasi-yi Devlet-i Aliyye-yi Afganistan" isimli Afganistan devletinin kanun-i esasisında hükümdarın görevleri zikredilirken; "Padişah, İslam dininin hizmetkârı, destekleyicisi ve Afganistan vatandaşlarının hükümdarı ve padişahıdır"⁸ denilmiş ve bu kanunun yedinci maddesinde padişahın görev ve hakları sayılırken, "şeriatın muhafaza edilmesi ve uygulamaya konması"⁹ şeklinde beyan edilmiştir. Söz konusu maddelerde şeriatın Afganistan'ın hukuki sisteminde temel olduğu vurgulanmıştır.

Bahsi geçen dönemde, Medeni hukuk alanında hazırlanmış olan kısaca Nizamname diye bilinen Nizamname-i Nikâh Arusi ve Hatne Suri'nin önsüzünde ve sonunda "Bu kanun Şer'î

⁷ Khwajamir, *Afganistan'da İslâm Ceza Hukukunun Kanunlaştırılması*, 90.

⁸ Nizamname-i Esasiyi Devlet-i Aliye-i Afganistan (TNEDAA), Afganistan Adliye Bakanlığı 625 (7 Ekim 1923), md. 5/1.

⁹ TNEDAA, md. 7/1.

şerif ve Hanefi mezhebinin müftâ-bih görüşlerine uygundur” denilerek dönemin İslâm hukukcuları ve hâkimleri tarafından onaylanmıştır.¹⁰

Afganistan'ın ikinci anayasası olarak bilinen “Usul-ı Esâsi-yi Devlet-i Aliyye-yi Afganistan”, 1931 yılında Nadirşah tarafından çıkartılmıştır. Bu kanunda da “Afganistan'ın dini İslâm, yaygın ve resmi olan mezhebi ise Hanefiliktir ve padişah da bu mezhebe mensup biri olmalıdır...”¹¹ denilmiştir.

Aynı kanunun 6. maddesinde, Padişahın tahta oturmadan önce dile getireceği yemin şu şekilde öngörülmüştür: “Allah'ın adına ve Kur'an'ın üzerine yemin ederim ki bütün eylemler ve amellerimde Allah'ı şahit ve nazir görerek İslâm dininin muhafaza edilmesi, Afganistan'ın istiklalini, halkın hukukunu koruyacağıma, vatanın ilerleme ve kalkınmasını sağlamak ile İslâmî esaslara ve devletin temel prensiplerine uygun olarak padişahlık görevimi yapacağıma ve evliyanın kutsal ruhaniyetinin bereketiyle istimdat edeceğime Allah'ın adıyla Kur'an'ın üzerine yemin ederim”.¹²

Meşrutiyetin hakim olduğu yıllarda hazırlanan 1964 Kanunun yedinci ve sekizinci maddelerinde, padişahın Müslüman ve Hanefi mezhebine mensup olmasının gerekli olduğu ve İslâm dininin prensiplerinin koruyuculuğu görevini yerine getirmekle mükellef olduğu¹³ ifade edilmiş, yasama organının vazifesini tayin edilen 64. maddesinde ise hiçbir kanunun İslami ilkelere aykırı olamayacağına vurgu yapılmıştır.

Cumhuriyet Dönemi'nde 1977 tarihinde ilk anayasasının 64. Maddesinde, devletin İslâm diniyle alakalı duruşu şu şekilde belirtilmiştir; “Hiçbir kanunun İslâm dininin esaslarına aykırı olamayacağı¹⁴, özellikle 121. Maddesinde, İslâm'a ittiba' ile ilgili maddelerin anayasanın değişmez maddelerinden olduğu beyan edilmiştir”.¹⁵

Komünistler Dönemi'nde (1978-1992), 1980 yılında hazırlanan anayasasında, “Afganistan Demokratik Cumhuriyeti'nde İslam dinine saygıya riayet ve onun muhafazası teminat altına alınır”.¹⁶ diye değişik bir ifade kullanılmıştır.

Komünistlerin son cumhurbaşkanı olan Najibullah döneminde (1986-1992) bu rejiminin son anayasası 1987 yılında çıkartılmıştır. Bu kanunun 2. Maddesinde, “Afganistan'ın dini

¹⁰ Nizamname-i Nikah Arusi ve Hatne Suri (NNAHS), Afganistan Adliye Bakanlığı 698 (23 Ağustos 1924), md. 22/3.

¹¹ Usul-ı Esâsi-yi Devlet-i Aliyye-yi Afganistan (UEDAA), Afganistan Adliye Bakanlığı 625 (12 Kasım 1931), md. 1/1.

¹² UEDAA, md. 6/1.

¹³ Kanun-i Esasiyi Afganistan (KEA), Resmi Gazete ns. (1 Ekim 1964), md. 7-8/2.

¹⁴ Kanun-i Esasiyi Afganistan (KEA), Resmi Gazete ns. (26 Ocak 1977), md. 64/22.

¹⁵ KEA, 1977, md. 121/39.

¹⁶ Kanun-i Esasiyi Afganistan (KEA), Resmi Gazete ns. (14 Nisan 1980), md. 5/1.

İslâm'dır. Afganistan cumhuriyetinde hiçbir kanun İslâmî esaslara ve bu anayasanın içerdiği kanunun değerlerine aykırı olamaz".¹⁷ ifadesine yer verilmiştir. Yine söz konusu kanunda "Cumhurbaşkanı aday olabilmek koşullarından biri Müslüman olmaktır".¹⁸ maddesine yer verilmiştir.

Yeniden Taliban'ın gelmesiyle yürürlükten kaldırılan ve Afganistan'ın son anayasası olarak bilinen "Kanuni Esasiyi Cumhur-i İslâmi Afganistan" 2004 yılında çıkartılmıştır. Bu kanunun ikinci maddesinde "Afganistan'ın dininin İslam olduğu"¹⁹; üçüncü maddesinde ise Afganistan'da hiçbir kanunun İslâm inancına ve hükmüne aykırı olamayacağı²⁰; aynı şekilde altmış ikinci maddesinde cumhurbaşkanının Müslüman olması²¹, yemin törenlerinde, yemine besmele ile başlayıp İslâm'a itaat edeceğine ve İslâm dinini muhafaza edeceğine dahi Allah'ın adına yemin etmesi gerektiği"²² net bir şekilde düzenlenmiştir.

Özlu olarak belirtmek gerekirse sözü geçen kanunlara göre, Afganistan'da çıkarılan bütün kanunlar İslam şeriatına aykırı olmayacak şekilde çıkartılması gerektiği üzerinde durulmuştur. Bunlardan da anlaşılacaktır ki birçok kanunun esasını İslâm hukuku oluşturmaktadır. Bunun yanında İslâm hukuku ile doğrudan alakalı olmayan kısımlar ise dolaylı bir şekilde İslam hukukuna uyum sağlayacak şekildedir. Aslında hukuki problemlerin yarısından fazlası, kanunların başında yer alan maddeler ile çözülmektedir. Zira bu maddelerde, İslâm hukuku bir temel kaynak olarak öngörülmüştür. Örneğin, Afganistan Medeni Kanunu'nun birinci maddesinin ikinci fıkrasında, "Kanunda hükmü bulunmayan meselelerde mahkemenin, adaleti en iyi temin edecek şekilde genel olarak İslâm şeriatının ve özel olarak Hanefî mezhebinin genel ilkelerine uygun olarak hüküm vereceği"²³ ifade edilmiştir.

1.2. Anayasalar (Kavânîn-i Esâsi)

Afganistan Medeni Kanunu'nun dayanakları arasında yer alan ikinci önemli kaynak Afganistan anayasalarıdır. Zira anayasalar, hazırlanacak diğer tüm kanunların kökenini teşkil etmektedir. Çıkartılan diğer kanunlar ile anayasa arasında herhangi bir çelişki olamaz.²⁴

1964 tarihli anayasanın 130. Maddesinde şöyle denir: "Mahkemeler görülen davalarda bu anayasa hükümleri ve devletin diğer kanunlarını uygular. Herhangi bir konuda söz konusu kanunlarda hüküm bulunmadığı durumda hâkimler kendi kanaatlerince adaleti en iyi temin edecek şekilde bu anayasanın koyduğu sınırlar çerçevesinde Hanefi fikhının genel ilkelerine uygun olarak hüküm verirler".²⁵ Aynı dönemde hazırlanan Afganistan Medeni

¹⁷ Kanun-i Esasiyi Afganistan (KEA), Resmi Gazete ns. (29 Kasım 1987), md. 2/1.

¹⁸ KEA, 1987, md. 73/24.

¹⁹ Kanun-i Esasiyi Afganistan (KEA), Resmi Gazete 818 (12 Ocak 2004), md. 2/2.

²⁰ KEA, 2004, md. 3/2.

²¹ KEA, 2004, md. 62/10.

²² KEA, 2004, md. 63/11.

²³ Kanun-i Medeni Afganistan (KMA), Resmi Gazetesi 353 (5 Ocak 1977), Kanun No. 2418, 1, md. 2/1.

²⁴ Khwajamir, *Afganistan'da İslâm Ceza Hukukunun kanunlaştırılması*, 134.

²⁵ KEA, 1964, md. 102/25.

Kanunu da bu kaideyi herhangi bir değişikliğe gitmeden benimsemiştir. Bahsi geçen kanunun birinci maddesinin ikinci fıkrasında “kanunda hükmü bulunmayan meselelerde mahkemenin, adaleti en iyi temin edecek şekilde genel olarak İslâm'ın ve özel olarak Hanefî mezhebinin genel ilkelerine uygun olarak hüküm vereceği”²⁶ ifade edilmiştir.

Anayasaların hazırlanan diğer kanunların en önemli kaynakları olduğunu göstermesi açısından bir örneğe işaret etmek gerekirse; modern kanunlarda masumiyet esasları olarak tabir edilen ve Mecelle'nin de 8. maddesinde yer alan küllî fıkıh kaidelerinden birisi *الاصل البرائة الذمة* (Beraat-i zimmet asıldır), sözü geçen Afganistan anayasalarının beşinde tam Farsça meali ile, birinde ise anlam olarak yer almaktadır. Yani bahsi geçen kaideye Afganistan'ın 1964 anayasası, 1977 anayasası, 1987 anayasası, 1990 anayasası ve 2004 anayasasında *برائة* (برائة ذمه حالة اصلية است) biçiminde Farsça meali ile tam olarak; 1980 anayasasında ise anlam olarak yer verilmiştir.²⁷ Bu kaide aynı şekilde Afganistan Medeni Kanunu'nun 985. maddesinde yer almıştır.²⁸

Yukarıdaki örnekte olduğu gibi anayasalar Medeni kanun başta olmak üzere diğer bütün kanunların temel kaynaklarından. Ayrıca bu gerçek anayasa maddeleriyle de açıkça ifade edilmiştir.

1.3. Örf ve Adet²⁹

Örf ve âdet ilkeleri, içtimai hayat içinde muayyen unsurların bir araya buluşması ile şekillenen ilkelere dir.³⁰ Örf ve âdet kuralları, toplumun geneli tarafından kabul görmüş “iyi ve akl-ı selime uygun” sosyal düzeni sağlayan kaideler olduğundan, bu kaidelerin diğer hukuk alanlarında olduğu gibi medeni hukuk alanında da dikkate alınması tabii bir durumdur. Bu sebeple, medeni hukukla ilgili yasaların hazırlanmasında örf ve âdet ilkelerinin göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Diğer bir ifade ile örf ve âdet ilkelerinin kanunlaştırma cereyanında göz ardı edilemeyeceği bir gerçektir.³¹ Hususi hukukta, özellikle Afganistan Medeni Kanunu'nda örf ve âdet ilkelerinin geçerli olmasının nedeni bahsi geçen yasanın 1.

²⁶ KMA, 1, md. 1/1.

²⁷ KEA, 1964, md. 26/7; KEA, 1977, md. 30/1; KEA, 1980, md. 30/5; KEA, 1987 ve 1990, md. 41/5; KEA, 2004, md. 25/1.

²⁸ Kanun-i Medeni Afganistan (KMA), Resmi Gazetesi 353 (5 Ocak 1977), Kanun No. 2418, 2, md. 985/148.

²⁹ Örf ve âdet kavramları genellikle birlikte kullanılmakta ve bu iki kavram üzerinden ortak değerlendirmeler yapılmaktadır. Ancak, "örf" ve "adet" terimleri farklı anlamlara sahiptir. Örf: İyi karşılanan ve kabul edilen, dolayısıyla akliselim tarafından olumlu görülen şeyleri ifade eder. Örfün zıddı ise genellikle kötü olan şeylerdir. Adet: "İtiyad edilen" veya "işlenegelen şey" anlamına gelir ve teamül ile benzer bir anlama sahiptir. Bu temel anlam farkı nedeniyle, örf her zaman olumlu bir anlam taşırken, adetler kötü de olabilir. Bu anlam farklılığına rağmen, hukuk literatüründe bu iki kavram çoğu zaman birlikte ve benzer anlamlarda kullanılır. Dolayısıyla, örf ve âdet kavramları arasında ortak sonuçlara varmak bazen yanıltıcı olabilir. Melikşah Yasin, “Örf ve Adet Kuralları İle İdari Teamüllerin İdare Hukukundaki Yeri”, *İdare Hukuku ve İlimleri Dergisi* 15/2 (2012), 29-44, 29.

³⁰ Yasin, “Örf ve Adet Kuralları İle İdari Teamüllerin İdare Hukukundaki Yeri”, 32.

³¹ Yasin, “Örf ve Adet Kuralları İle İdari Teamüllerin İdare Hukukundaki Yeri”, 31.

Maddesinin ikinci fıkrası ile sözü geçen ilkelere yapılan atıftır. Söz konusu fıkranın metni de yukarıda geçtiği üzere, örf ve âdete şu ibaretle kaynakları arasında yer vermiştir: “...bir hükmün hem kanunda hem de İslâm şeriatı ve Hanefî mezhebinde bulunmadığı durumlarda adalet ilkelerine ve kanuna aykırı olmamak şartıyla genel örfе göre hüküm verilecektir.”³² Bu şekilde Afganistan Medeni Kanun’un en mühim dayanaklarından birini örf oluşturmaktadır. Zikredilen yasanın birçok maddesinde örfе atıfta bulunmaktadır. Özellikle 720.-724. Arasında yer alan maddeler doğrudan örf ve âdetle alakalıdır.

720. “Örfen ma’ruf olan şey şart kılınmış gibidir”. Bu madde *Mecelle*’nin 43. Maddesinin tercümesidir.

721. “Adet ister genel ister özel olsun, hüküm dayanağı olmaktadır”.

722. “Âdet, genel veya sürekli olduğunda geçerlidir. İtibar, nadir çoğunluğa değil, en yaygın olanadır”.

723. “Âdeten mümteni olan şey, hakikaten mümteni gibidir”. Bu *Mecelle*’nin 38. Maddesinden iktibas edilmiştir.

724. “Âdetin delaletiyle hakikat terk edilir”. Bu madde de *Mecelle*’nin 40. Maddesinden alınmıştır.

Afganistan Medeni Kanunu’nun metinlerini özellikle vecibe hakları (zorunlu haklar) ile ilişkin olan maddelerinin tam olarak anlaşılabilmesi için Fransa Medeni Kanun’a ve Yeni Mısır Medeni Kanununa başvuru yapılması gerekmektedir. Zira Yeni Mısır Medeni Kanun’u Fransa Medeni Kanunu’ndan yüksek bir oranda yararlanmış ve Afganistan Medeni Kanunu da Yeni Mısır Medeni Kanunu’ndan etkilenmiştir.³³

2. Afganistan Medeni Kanunu’nun Özel Kaynakları

Afganistan Medeni Kanunu’nun özel kaynaklarını *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye* başta olmak üzere Yeni Mısır Medeni Kanunu, *Mürşidü’l-hayrân ilâ marifeti ahvâli’l-insân fi’l-mu’amelâti’s-şer’iyye ‘alâ mezhebi’l-İmâm Ebî Hanîfe en-Nu’mân* ve Irak Medeni Kanunu oluşturmaktadır. Arından nadir olsa da özellikle bey’ bi’l-vefa konusunda 1932 Tarihli Lübnan el-Mücebat ve’l-Ukûd Kanunu’na ve buna benzer mevzularda diğer kanunlar ile fıkıh eserlerine müracaat edildiği anlaşılmaktadır.³⁴

2.1. Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye

Osmanlı İmparatorluğu’nun ilk medeni kanunu olarak kabul edilen *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*, 3 Kasım 1839’da ilân edilen *Gülhane Hatt-ı Hümayunu*³⁵ yani Tanzimat Fermanı ile

³² KMA, 1, md. 1/1.

³³ Proje Talimat Hukuki Afganistan (ALEP), *Mebadi Hukuki Vecaibi Afganistan* (Kaliforniya: Afghanistan Legal Education Project (ALEP), 2012), 10.

³⁴ Qani, *Yürürlükte Olan Afgan Medeni Kanununa Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye’nin Etkisi* (*Kitabu’l-Büyû’ Örneği*), 121.

³⁵ Ali Akyıldız, “Tanzimat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/1-10.

başlayan reform ve kanunlaştırma hareketleri kapsamında yer almaktadır. Tanzimat dönemiyle birlikte Osmanlı İmparatorluğu'nda kanunlaştırma ve adli teşkilat alanında kapsamlı reformların hayata geçirildiği görülmektedir. Osmanlı'nın kanunlaştırma sürecine girmesinde sosyal, ekonomik ve siyasi unsurlar etkili olmuş ve bu süreç zamanla olgunlaşarak devam etmiştir.³⁶ 1855 yılında "Meclis-i Tanzimat" bünyesinde bir kanun metni hazırlamak amacıyla kurulan ilmi cemiyet tarafından *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye* ile ilgili ilk çalışmalarla "*Metn-i Metin*" girişimiyle başlanmıştır.³⁷ Başlangıçta miras ve aile hukuku dışında borçlar hukuku, eşya hukuku, şahıs hukuku ve yargılama hukukunu kapsayan Mecelle, 1868-1876 yılları arasında yürürlüğe konmuştur. Daha sonra aile hukukuna ilişkin hükümler, 1917 yılında çıkartılan Hukuk-i Aile Kararnamesi adıyla yasalastırılmıştır. İslâm hukukuna dayalı olarak hazırlanan bu kanunlar, hem Osmanlı hukuk tarihi hem de İslâm hukuk tarihi açısından önemli bir yere sahiptir. Anılan yasalar, daha sonraki dönemlerde bazı İslâm ülkeleri tarafından yasalastırmaya konu olan kanunlarda temel olarak kabul görülmüştür.³⁸ Afganistan Medeni Kanunu da hazırlanırken Mecelle'den ciddi anlamda faydalanılmıştır.³⁹

2.2. Yeni Mısır Medeni Kanunu

15 Ekim 1949 tarihinden itibaren yürürlüğe giren Yeni Mısır Medeni Kanunu 16 Temmuz 1948 tarihinde kabul edilmiştir. Bu kanun, Mısır Adliye Vekaleti tarafından Milli Matbaada bastırılmış, 1952'de Fransızca'ya tercümesi yapılmıştır.⁴⁰ Anılan kanun Afganistan, Irak ve Suriye kanunlarına örnek olmuştur.⁴¹ Bu kanunla milli mahkemelerde tatbik edilmekte olan 28 Ekim 1883 tarihli medeni kanun ile muhtelit mahkemelerde uygulanan 28 Haziran 1875 tarihli medeni kanun yürürlükten kaldırılmıştır.⁴²

³⁶ Musa Gümüş, "Osmanlı Devleti'nde Kanunlaştırma Hareketleri İdeolojisi ve Kurumları", *Tarih Okulu Dergisi* 2013/XIV, 164.

³⁷ M. Akif, Aydın, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/232.

³⁸ Aydın, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye", 28/232.

³⁹ Örnek olarak bk. Afganistan Medeni Kanununun 1081. Maddesi; Mutlak bey' akdinde taraflar mebî'anın belirli bir yerde teslim edilmesine dair herhangi bir anlaşma yapmadıkları sürece, mebî'a akdin gerçekleştiği an mevcut olduğu yerde teslim edilir ve akit yeri teslim yeri olarak bilinmez. Bu maddenin çoğu kısmı Mecelle'nin 285. (Akd-i mutlak, hıyn-i akidde mebî' nerede ise orada teslimini iktizâ eder. Meselâ, bir kimse Tekfurdağı'ndaki buğdayını, İstanbul'da bir kimseye sattıkda, o buğdayı Tekfurdağı'nda teslim eder. Yoksa İstanbul'da teslim etmek üzere icbar olunamaz.) ve 287. (Bir mahall-i muayyende teslim olunmak şartıyla satılmış olunan malın, orada teslimi lâzım gelir.) maddelerinden iktibas edilmiştir. Qani, *Yürürlükte Olan Afgan Medeni Kanununa Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye'nin Etkisi (Kitabu'l-Büyû' Örneği)*, 66-122.

⁴⁰ Fikret Arik, "Kitap İncelemesi: Mısır Medeni Kanunu", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 10/04 (01 Nisan 1955), 1.

⁴¹ Qani, *Yürürlükte Olan Afgan Medeni Kanununa Mecelle-İ Ahkâm-ı Adliye'nin Etkisi (Kitabu'l-Büyû' Örneği)*, 66-122.

⁴² Arik, "Kitap İncelemesi",1.

Bu kanun bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Kanunda bölümler kitaplara, kitaplar bablara, bablar da fasıllara ayrılmıştır. Kanunun madde sayısı ise 1149'a ulaşmaktadır.⁴³ Mecelle'den sonra ikinci kaynak olarak bilinen Yeni Mısır Medeni Kanunu'ndan alınan maddelerin çoğu, herhangi bir değişiklik yapılmadan olduğu gibi benimsenmiştir. Başlıklara bakıldığında başlık tertibi de bu kanuna göre hazırlandığı görülmektedir.⁴⁴

2.3. Mürşidü'l-Hayrân

Bir kanun taslağı olan Mürşidü'l-Hayran, Mecellenin kanunlaştırılması sırasında Mısır'da hâkim olan yönetimin isteğiyle Kadri Paşa tarafından hazırlanmıştır. 19. yüzyıl, tıpkı Osmanlı Devleti'nde olduğu gibi Mısır'da da kanunlaştırma hareketlerinin ortaya çıktığı dönem olmuştur. Osmanlı devletine bağlı olduğu halde Mısır valisi olan Mehmet Ali Paşa'nın merkezi yönetimle olan siyasî ihtilafı dolayısıyla Osmanlı kanunlarını uygulamaktan kaçınan Mısır yönetimi, Tanzimat sonrası Osmanlı'da yaşananlara benzer süreçlerden geçmiştir. Bir yandan Fransız Medeni Kanunu'nun alınması için çalışmalar sürerken, diğer yandan Muhammed Kadri Paşa, Hanefi fihhına dayalı bir kanun hazırlamaya gayret etmiştir.⁴⁵ Kadri Paşa eşya ve borçlar hukuku ile ilgili "*Mürşidü'l-hayrân ilâ marifeti ahvâli'l-insân fi'l-mu'amelâti's-şer'îyye 'alâ mezhebi'l-İmâm Ebî Hanîfe en-Nu'mân*" isimli kitabı hazırlamıştır. Sözü geçen kitap Mısır'daki yönetimin desturuyla hazırlanmaya çalışılmış ve kanun şeklinde tanzim edilmiş olmakla birlikte resmen bir yasa metni olarak resmi gazete tarafından yayımlanmamıştır. Kadri Paşa'nın vefatından hemen sonra Mısır Maarif Vekâleti tarafından neşredilip medreselerde kullanılmasına hüküm sadır olunmuştur.⁴⁶ Bu kitap, ilk olarak 1308 yılında üç kez Bulak Matbaası'nda basılmış, daha sonra Kahire'de (1308, 1891, 1919, 1931, 1983), Şam'da (tarihsiz) ve Amman'da (1407/1987) yayımlanmıştır. Muhammed Zeyd el-İbanî ve Muhammed Selâme es-Sincelfi eseri açıklamalı olarak şerh etmişlerdir. Kitap, ana başlıkları "kitap" bölümleri halinde düzenlenmiştir. Birinci kitap emval konusuna ayrılmış olup, devamında mülk edinme yolları, şufa, genel sözleşmeler, alım-satım, kiralama, ortaklık (müzâraa ve müsâkat), borç verme, emanet, kefalet, havale, vekalet, rehin ve sulh gibi konular ele alınmaktadır. Bu eser, Mecelle'de ve Yeni Mısır Medeni Kanunu'nda yer

⁴³ Yeni Mısır Medeni Kanunu (YMMK), Resmi Gazete 131 (29 Temmuz 1948), Kanun No. 108.

⁴⁴ Örnek olarak bk. Afganistan Medeni Kanununun 1082. Maddesi; Eğer akitte mebî'anın miktarı belirtilmiş ise, herhangi bir anlaşma yapılmamış olması şartıyla bâyi, örfün muktezasınca mebî'anın eksikliğinden sorumludur. Bununla birlikte müşteri, mebî'adaki eksikliği başta öğrenmesi durumunda akıt yapmayacağıını ispatlamadığı sürece söz konusu maddedeki eksiklikten ötürü akdin feshini talep edemez. Bu madde Yeni Mısır Medeni Kanununun 233. Maddesinin birinci fıkrasının birebir tercümesidir. Qani, *Yürürlükte Olan Afgan Medeni Kanununa Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye'nin Etkisi (Kitabu'l-Büyük Örneği)*, 123-124.

⁴⁵ Mustafa Şentop, "*Mürşidü'l-Hayrân*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006).

⁴⁶ Muhammed Kadri Paşa, *Mürşidü'l-hayrân ilâ ma'rifeti ahvâli'l-insân* (Amman-Ürdün: ed-Darü'l-Arabiyye Litvzi ve Neşr, 1985), 3-4.

almayan maddelerin kaynağını belirlemek için araştırmacıya değerli fayda sağlayacağı düşünülmektedir. Söz konusu kitaptan faydalanarak Afganistan Medeni Kanun'un birçok maddesinin kaynağını da tespit etme imkânı vardır.⁴⁷

2.4. Irak Medeni Kanunu

Irak Medeni Kanunu, temel olarak, Yeni Mısır Medeni Kanunu'nun da başyazarı olan Fransa'da eğitim görmüş Mısırlı hukukçusu Abdurrezâk es-Senhûrî (1895-1971) tarafından hazırlanmıştır. 1943'te Irak'ta kapsamlı modern bir kanun için çalışmalar başladıktan yaklaşık on yıl sonra Senhûrî Irak yönetimi tarafından Irak'a davet edilmiş ve ondan Medeni Kanunu tamamlaması istenmiştir. Senhûrî Iraklı hukukçulardan oluşan bir komite başkanı olarak çalışmış ve Mısır Medeni Kanunu'nu⁴⁸ model alarak, modern Irak Medeni Kanunu'nun taslağını oluşturmuştur. Bu kanun 8 Eylül 1951'de yürürlüğe girmiştir.⁴⁹

Irak Medeni Kanunu, her biri iki kitaptan oluşan bir ön bölüm ve iki ana bölüme ayrılmıştır. Giriş bölümü kanunda bulunan tanımları ve genel ilkeleri ihtiva etmektedir. Kanunun birinci bölümü ve iki kitabı genel olarak sorumluluklar, akitler, haksız fiiller ve haksız zenginleştirme gibi bu hukuk alanının alt meselelerini ele almaktadır. İkinci bölüm, iki kitap altında mülkiyet ve aynı hakları içermektedir.⁵⁰ Yukarıda beyan edilen kaynaklarda bulunmayan Afganistan Medeni Kanunu'nun maddelerinin kaynağını bulmak için bu kanuna başvuru yapılması fayda sağlamıştır. Bu kanundan alınan maddelerin ekseriyeti herhangi bir değişikliğe gidilmeden olduğu gibi alınmıştır. Bazı maddeler Irak Medeni Kanununda iki fıkra şeklinde hazırlanmış iken Afganistan Medeni Kanununda ise bir fıkra olarak alınmış yahut bazı maddelerin bir kısmını bırakıp geri kalan bölümü iktibas edilmiştir. Ayrıca Mısır Medeni Kanun'unda olduğu gibi Irak Medeni Kanunu da başlıkların tertibi açısından aynı düzenin takip edildiği söylenebilir.⁵¹

⁴⁷ Örnek olarak bk. Afganistan Medeni Kanunun 1090. Maddesi: Mebi'anın başka birisi tarafından istihkak edileceği durumunda, bayi'in kefil olmamasının şart koşulması câiz değildir. Böyle bir şart bey'in fasit olmasına sebep olur. Bu madde Mürşidü'l-Hayran'ın 492. maddesinin birebir tercümesi olarak değerlendirilmektedir. Ayrıca Yeni Mısır Medeni Kanunu'nun 445. maddesinin üçüncü fıkrası ve 453. maddelerin muhtevası bakımından konu ile alakalı açıklamalar yapılmıştır. Qani, *Yürürlükte Olan Afgan Medeni Kanununa Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye'nin Etkisi (Kitabu'l-Büyû' Örneği)*, 66-122.

⁴⁸ Irak Medeni Kanunu Mısır Medeni Kanunu'na dayanmaktadır. Önceki Fransız Medeni Kanun'u İslami unsurları ihtiva etmesine rağmen genel yapısı ve özü temelde kıtasal medeni hukuka dayanmaktadır. Bu sebeple, Mısır, Fransa, Etiyopya, İspanya, İtalya ve Louisiana eyaleti gibi bu modele dayanan diğer hukuk sistemleriyle ortak öz ve hukuk teorisini paylaşmaktadır. Ammar Kareim Kadham al-Bsharawy ve Kasim Hayaal Resan al-Obaidi, "Legal Transplantation to the Muslim World: A Case Study of the Iraqi Civil Code under the Auspices of al-Sanhûrî's Legal Approaches", *Journal of Islamic Law Research*, 2024, 783-810, 784.

⁴⁹ Bsharawy ve Obaidi, al- "Legal Transplantation to the Muslim World: A Case Study of the Iraqi Civil Code under the Auspices of al-Sanhûrî's Legal Approaches", 785.

⁵⁰ Irak Medeni Kanunu (IMK), *Resmî Gazete* 40 (4 Haziran 1951).

⁵¹ Örnek olarak bk. Afganistan Medeni Kanunun 1111. Maddesi; Cins-nakit satış akdinde bâyi' cinsi sunduğunda, müşteri mebi'ayı teslim almadan önce semenini ödemekle yükümlüdür. Cins-cins veya nakit-nakit satış akitlerinde ise mebi'in teslim edilmesi ve semenin ödenmesi birlikte olur. Bu madde Irak

2.5. Diğer Kaynaklar

Afganistan Medeni Kanunu'nun maddelerinin büyük kısmı yukarıda bahsedilen kaynaklardan faydalanılarak hazırlanmıştır. Aslında bu dört kanun Afganistan Medeni Kanunu'nun asıl kaynağı olarak da değerlendirilebilir ancak bazı maddelerin kaynağını tespit etme amacıyla diğer bazı kaynaklara başvuru yapılmasının önemli olduğunun unutulmaması lazım. Örneğin bey'bi'l-vefa ile ilgili olan birkaç maddenin kaynağını tespit etmek için 1932 tarihli Lübnan el-Mucebat ve'l-Ukud Kanunu'na bakmak yeterli olacaktır. Bunun dışında herhangi bir kanun metninde bulunmayan maddelerin kaynağını tespit etmek için doğrudan fıkıh kitaplarından veya genel olarak Afganistan'da toplumun değerlerine ve hukuka aykırı olmayan örf ve âdetlerinden yararlanıldığı anlaşılmaktadır.⁵²

3. Afganistan Medeni Kanunu'nun Muhtevası

Bu başlık altında, 1962 yılında taslağı hazırlanmış ve 1977 tarihinden itibaren yürürlükte kalan Afganistan Medeni Kanunu'nun içeriğinden bahsedeceğiz. 1977 tarihli medeni kanun, dört cilt ve 2416 maddeden oluşmaktadır. Afganistan Medeni Kanunu dört kitaptan oluşur; her kitap da, kitaplar, bablar, fasıllar, bölümler, mebnaslar ve ekler gibi alt başlıkları içermektedir. Aşağıda Afganistan Medeni Kanunu'nun muhtevası ile alakalı genel olarak bilgi verirken ek kısmında ise her bir cildinin muhtevası ayrı ayrı detaylı bir şekilde listelenecektir. Söz konusu kanunun birinci cildinde, kanunun tatbik edilmesi, hakkın kullanılması, zaman bakımından kanunun uygulanması, mekan bakımından kanunun uygulanması, şahıslar, hakiki şahıslar, tüzel şahıslar, medeni durum ve mallar gibi konulara yer verilmiştir.⁵³ Haklar, hukuki tasarruf, hukuki olaylar, sorumluluk, doğal vacibe, tazminat, akit ve akdin sona ermesi de ikinci cildinde ele alınmıştır.⁵⁴ Ayrıca üçüncü cildinde muayyen akıtlar, temlik, satış akdi, hibe, şirket, barış, intifa sözleşmesi, icare, ariyet, iş sözleşmesi, mukavele, vekalet, vedia, ihtimali sözleşmeler, kumar, sigorta sözleşmesi, kefalet ve rehin gibi konulardan bahsedilirken dördüncü cildinde ise aynı haklar, mülkiyet hakları, mülk edinme

Medeni Kanunu'nun 575. maddesinin ikinci fıkrasının birebir tercümesidir. Aynı zamanda sözü geçen maddenin mühtevası Mürşidü'l-Hayran'ın 481. ve 482. maddelerinde yer almaktadır. Qani, *Yürürlükte Olan Afgan Medeni Kanununa Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye'nin Etkisi (Kitabu'l-Büyük Örneği)*, 72-117.

⁵² Örnek olarak bk. Afganistan Medeni Kanununun 1140. Maddesi; (1) Bey'i vefâda, mebi'a istirdad zamanına kadar müşterinin mülkü olarak bilinip mülkiyet ile ilgili olan kurallara riayet edilir. (2) Bey'i vefâda müşteri, fiili hile (gaş) içermediği takdirde bâyi'in istirdad talebine kadar mebi'ayı mülkü olarak istifade edebilir. bey' bi'l-vefa akdinde, müşterinin mebi'adan yararlamasıyla alakalı olan konu İbn Âbidin'in "Reddül-Muhtar Ale'd-Düreri'l-Muhtar" adlı eserinde şu şekilde ele alınmıştır: "Karşı taraf buna malik olamaz. Malik izin vermedikçe bundan istifade edemez. İzinsiz istifade etmesi halinde yediği meveyi, telef ettiği ağacı ödemesi gerekir."²⁸⁴ Buna binaen söz konusu madde fıkıh ahkâmına uygundur. Zira fikihtaki malıktan kasdı mutlak malik olduğunun kemaatindeyiz. Bunun yanı sıra 1932 tarihli Lübnan Mucebât ve'l-Ukûd Kanunu'nun 476. maddesinde aynı ifade bulunmaktadır. Qani, *Yürürlükte Olan Afgan Medeni Kanununa Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye'nin Etkisi (Kitabu'l-Büyük Örneği)*, 66-122.

⁵³ KMA, 1.

⁵⁴ Kanun-i Medeni Afganistan (KMA), Resmi Gazetesi 353 (5 Ocak 1977), Kanun No. 2418, 2.

sebepleri, mülkiyet hakkından fariğ olan haklar, hapsedme hakkı, ihtisas hakkı ve öncelikli haklar konularındaki bahisleri içermektedir.⁵⁵

Afganistan Medeni Kanunu'nun birinci maddesinin birinci fıkrasında, kanunda yer alan hükümler konusunda içtihadın geçerli olmadığı belirtilmiştir. Kanun hükümleri, hem lafız hem de anlam bakımından uygulanmaktadır. İkinci fıkrasında ise, kanunda hükmü bulunmayan konularda mahkemenin, adaleti en iyi şekilde sağlamaya yönelik genel olarak İslâm şeriatının ve özel olarak Hanefî mezhebinin ilkelerine uygun olarak karar vereceği belirtilmiştir. Eğer bir hüküm hem kanunda hem de İslâm şeriatı, Hanefî mezhebinde bulunmuyorsa, adalet ilkelerine ve kanuna aykırı olmamak kaydıyla genel örf'e göre hüküm verilmesi gerektiği ifade edilmiştir.⁵⁶

Söz konusu medeni kanunun oluşumunda genel olarak Hanefî fıkhi temel alınmış olmakla birlikte, bazı durumlarda bu mezhebin dışındaki diğer mezhep görüşlerine de yer verilmiş, hatta ünlü mezheplerin içtihatlarının dışında farklı yaklaşımlara da yer verildiği gözlemlenmektedir. Bu bağlamda, bazı konulara örnek olarak değinilecektir.

1. Afganistan Medeni Kanunu'nda, kocanın fakirlik nedeniyle eşine nafaka sağlayamaması hali, tefrik sebebi olarak kabul edilmiştir.⁵⁷ Kanuna göre, yoksul olan kocaya üç ay geçmemek üzere makul bir süre tanınır. Bu süre içinde koca nafaka sağlayamazsa, kadının tefrik edilmesine karar verileceği öngörülmüştür. Bu durumda, Şafiî, Malikî ve Hanbelî mezhepleri⁵⁸ kadının mahkemeye başvurarak ayrılma talebinde bulunabileceğini belirtirken, Hanefî mezhebi ise kadının böyle bir talep hakkı olmadığını savunur.⁵⁹ Görüldüğü üzere, bu meselede Şafiî, Malikî ve Hanbelî mezheplerinin içtihatları benimsenmiştir.⁶⁰

2. Medeni Kanun'da, Hanbelî içtihadında olduğu gibi, kocanın meşru bir mazereti olmaksızın kaybolması tefrik sebebi olarak kabul edilmiştir.⁶¹ Kocanın kaybolmasını boşanma sebebi sayan Malikî mezhebi ile Hanbelî mezhebi arasında, meşru mazeret konusunda görüş ayrılığı bulunmaktadır. Malikî mezhebi, kaybolmanın meşru bir mazeretten kaynaklanıp

⁵⁵ Kanun-i Medeni Afganistan (KMA), Resmi Gazetesi 353 (5 Ocak 1977), Kanun No. 2418, 3. ; Kanun-i Medeni Afganistan (KMA), Resmi Gazetesi 353 (5 Ocak 1977), Kanun No. 2418, 4.

⁵⁶ KMA, 1, md. 1/1.

⁵⁷ KMA, 1, md. 192/57.

⁵⁸ Mustafa Hın, vd. *Büyük Şafiî Fıkhi*, çev. Ali Arslan (İstanbul: Arslan Yayınları, 1994), 2/249; Vehbe Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuhu* (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1997), 2/1996; Vehbe Zühaylî, *el-Vecîz f'l-fikhî'l-İslâmî* (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 2005), 3/166.

⁵⁹ Ebû Bekr Alaüddîn Muhammed b. Ahmed Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1405/1984), 1/163; Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed, Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye* (Beyrut: Dârü'l-Fikir, 1411/1990), 5/505; Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Şemsu'l-Emme Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1414/1993), 5/191; Ebü'l-Hüseyn Ahmed el-Kudûrî, *el-Muhtasar*, (Beyrut: Kâmil Muhammed Uveyza, 1418/1997), 173.

⁶⁰ Khwajamir, "Afgan Medeni Kanunu'nun Oluşum Süreci ve Muhtevası", 12.

⁶¹ KMA, 1, md. 194-195/58.

kaynaklanmadığına bakmaksızın bunu boşanma sebebi olarak kabul ederken, Hanbelî mezhebi ise kaybolmanın boşanma sebebi sayılabilmesi için meşru bir mazerete dayanmamasını şart koşmaktadır.⁶² Bu durumda, Afganistan Medeni Kanunu'nu hazırlayan hukukçuların, Hanbelî mezhebinin görüşünü benimsedikleri anlaşılmaktadır.

3. Bir mecliste aynı anda verilen üç talakın tek talak olarak sayılıp sayılmayacağı konusunda İslam hukukçuları arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Üç boşamanın tek bir ifadeyle veya aynı mecliste yapılması durumunda boşanmanın geçerli olup olmayacağı konusunda da ihtilaf yaşanmıştır. Boşanmanın gerçekleşeceğini savunanlar, bu durumda kaç boşamanın geçerli olacağı konusunda da farklı görüşler öne sürmüştür. Ancak, sahabe ve tabiûn döneminde meşhur olan ve dört mezhep imamının da aralarında yer aldığı müctehitlerin çoğunluğuna göre, aynı mecliste sadır olan üç talakın tümü İslam hukuku bakımından geçerlidir.⁶³ Bu görüşe tamamen zıt olarak, Caferiler, Zahiriler ve bazı tabiûn âlimleri, birden fazla talakın aynı anda verilmesinin sünnete uygun olmadığını, bu nedenle geçersiz olduğunu ve bu durumda tek bir boşamanın bile gerçekleşmeyeceğini savunmuşlardır. Sahabelerden Zübeyr b. Avvâm (ö. 36/656), Abdurrahman b. Avf (ö. 31/651), İbn Abbas (ö. 68/687), Ali b. Ebi Tâlib (ö. 40/661) ve Abdullah b. Mesud (ö. 32/652) gibi isimlerden rivayet edilen iki farklı görüşten birine göre, tabiûnden Tâvûs b. Keysân (ö. 106/725), Muhammed b. İshak (ö. 276/889), İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye ile Zeydiyye mezhebi, birden fazla talakın aynı mecliste verilmesini tek talak olarak kabul etmişlerdir.⁶⁴ Afganistan Medeni Kanunu'nda bu konu şu şekilde ele alınmıştır: "İster sözlü olsun, ister işaretle olsun, sayıya bağlı olan talak bir talak sayılır".⁶⁵ Bu ifadeden de anlaşıldığı üzere, aynı anda verilen birden fazla talakın tek talak sayıldığı görüşü benimsenmiştir.

4. Genel Değerlendirme

Bu çalışma, Afganistan Medeni Kanunu'nun kaynaklarını belirlemek ve bu kaynakların kanun üzerindeki etkilerini ortaya koymak hedefiyle gerçekleştirilmiştir. Bu noktaya kadar aktarılan bilgilere göre, Afganistan Medeni Kanunu'nun, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye ve Yeni Mısır Medeni Kanunu'nun içeriğinden önemli ölçüde etkilendiği görülmektedir. Mecelle'nin ağırlığını dikkate alarak, Afganistan Medeni Kanunu'nun her iki kanundan da eşit

⁶² Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuhu*. 2/7398; Vizaretü'l-Evkaf ve'-Ş-Şuuni'l-İslamiyye Kuveyt, *Mevsûatü'l fikhîyetü'l-Kuveytîyye* (Mısır: Metâbiu' daru's-safve, ts.),29/64.

⁶³ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/57; Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Müğnî* (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1405/1985), 8/243; Kemaluddîn b. Abdulvehhab b. Abdulhamid İbnü'l-Hümaym es-Sivasî, *Fethu'l-Kadir* (Beyrut: Dâru'l-Fikir, ts.), 3/468; Halil İbrahim, Acar, "Talak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39/499.

⁶⁴ Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd fi hedy-i hayri'l-'ibâd* (Beyrut: Mektebetü'l-menâkir'l-İslâmiyye, 1415/1994), 227-228; Mezheplerin delilleriyle ilgili detaylı bilgi için bk. Selahattin Yılmaz, *İslam Aile Hukukunda Bir Anda Yapılan Üç Talak Meselesi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans Tezi, 2013), 30-78; Halil İbrahim Acar, "Talak", 39/499.

⁶⁵ KMA, 1, md. 145-194/44.

derecede etkilendiği söylenebilir. Ancak, bu yasaların kullanım biçimlerinin aynı şekilde ve durumda gerçekleştirilmediği düşüncesindeyiz. Afganistan Medeni Kanunu'nun maddeleri, bu iki yasanın maddeleriyle karşılaştırıldığında, yararlanma tarzının nasıl değişik olduğu daha net ortaya çıkacaktır. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*'den iktibas yoluyla alınan maddelerin payı daha çok ve tercüme şeklinde alınmış maddelerin payı daha düşük bir seviyede Yeni Mısır Medeni Kanunu'ndan alınan maddelerin büyük bir kısmı, neredeyse yüzde doksan beş oranında, herhangi bir değişiklik yapılmadan doğrudan kopya edilmiştir. Sözü geçen değişikliğin nedenleri şu şekilde açıklanabilir: Afganistan Medeni Kanunu'nun hazırlanıp yürürlüğe girmesi yaklaşık elli yıl öncesine dayanmaktadır. Bu süreç, daha modernleşmiş bir ortamda gerçekleşmiştir. Bu nedenle, kanunun oluşturulmasında modern hukuk anlayışının etkisi daha belirgin otçmuştur. Yeni Mısır Medeni Kanunu ile Afganistan Medeni Kanunu'nun hazırlanması arasında, tarihsel olarak otuz yılı aşkın bir süre bulunmaktadır. Buradan hareketle *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*'nin hazırlanması ve Afganistan Medeni Kanununun hazırlanması arasındaki zaman farkı yaklaşık yüz yıldır. Bundan dolayı, Afganistan Medeni Kanunu'nun tarihsel olarak Yeni Mısır Medeni Kanunu'na daha yakın olması, bu kanundan doğrudan alıntılar yapılmasına yol açtığı düşüncesindeyiz. Ancak, Yeni Mısır Kanunu'nun ana kaynakları arasında Mecelle'nin de yer alması nedeniyle, Afganistan Medeni Kanunu'nun hukuk kökeni ve kaynakları açısından Mecelle'ye daha yakın olduğu anlaşılmaktadır; bu yüzden Afganistan Medeni Kanunu'nun Mecelle'den daha fazla etkilendiği tespitlerimiz arasındadır.

Sonuç

İslam dini yayılmadan önce Aryana adıyla bilinen bugünkü sınırlarıyla Afganistan, Müslümanlar tarafından fethedildikten sonra Horasan bölgesinde yer almıştır. İslam'ın girişiyle birlikte bölgenin hukukî temeli de değiştirilmiştir. Hâkimler ilk asırlarda klasik fıkıh kitaplarına başvuru yaparken son dönemlerde ise fetva kitapları hazırlanıp yasalastırılmaya başlanmıştır. Uzun bir müddetten sonra söz konusu hukuki ve kanuni boşluğu doldurabilmek adına kanunlaştırma yoluna gidilmiştir. Dünyanın her tarafında kanunlaştırma çalışmaları ve bütün sorunlar için bir hukuki çerçeve hazırlanma çabaları hız kazanırken Afganistan'da Mecelle'ye yönelik bazı adımlar atılmıştır. Uzun bir süre birincil kaynak olarak kullanılan Mecelle, Afganistan Medeni Kanunu'nun oluşumunda kendisine müracaat edilen en önemli kaynaklardan biri olmuştur. 1972 yılında Afganistan Yargıtayı kararıyla bütün mahkemeler Mecelle'yi uygulamakla mükellef tutulmuştur. Bu durum 1977'de Afganistan Medeni Kanunu'nun yürürlüğe girmesine kadar devam etmiştir. 2021'den bu yana yürürlükten kaldırılan Afganistan Medeni Kanunu'nun çalışmaları ele aldığı bir taraftan adli ve hukuki birimlerde daha çok Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye'den istifade edilirken diğer taraftan ise eğitimlerini Mısır'da yapmış bir grup Afganistanlı hukukçu, ülkenin hukuk sahasındaki çalışmalarında yer almışlardır. Söz konusu hukukçular, Mısır'da eğitim almış ve burada kazandıkları hukuk anlayışıyla Afganistan'da kanunlaştırma çalışmalarına girişmişlerdir. Bu sebeple, Yeni Mısır Medeni Kanunu, Afganistan'da Mecelle gibi bir geçmişi bulunmamasına

rağmen, Afganistan Medeni Kanunu'nun mühim kaynaklarından biri haline gelmiştir. Üstelik bu çalışmada bizzat Mısırlı hukukçuların yer alması, Yeni Mısır Medeni Kanunu'nun etkisinin daha belirgin hale gelmesine neden olmuştur. Ayrıca *Mürşidü'l-hayrân*'ın ve Irak Medeni Kanunu'nun etkisinin sebebini de aynı sebepte aramak gerekir. Zira sözü geçen her iki kanunun menşei Mısırlı hukukçulardır. Bu kanunun maddelerinin kaynakları tek tek değerlendirildiğinde şu neticeye varılmıştır: Afganistan Medeni Kanunu'nun yüzde otuz beşi Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye'den yüzde yirmi civarındaki kısmı Yeni Mısır Medeni Kanunu'ndan iktibas edilmiştir. Kalan kısmı ise *Mürşidü'l-hayrân*, Irak Medeni Kanunu ve diğer fıkıh kaynaklarından faydalanılarak hazırlandığı söylenebilir.

Afganistan Medeni Kanunu, İslam hukukuna göre hazırlanmıştır. Afganistan Medeni Kanunu'nun içeriği, dört ana kitaptan oluşmakta olup, her bir kitap da kendi içinde kitaplar, bablar, fasıllar, bölümler, mebhaslar ve ekler gibi alt başlıklara ayrılmaktadır. Yeni Mısır Medeni Kanunu, Fransız Medeni Kanunu'ndan etkisi altında hazırlanmış olduğundan Afganistan Medeni Kanunu üzerinde de bu etkinin olup olmamasının araştırılması ayrı bir çalışmanın konusu olacağını ifade etmek mümkündür.

Kaynakça | References

- Acar, Halil İbrahim. “Talak”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/496-500. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Akyıldız, Ali. “Tanzimat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/1-10. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- ALEP, Proje Talimat Hukuki Afganistan. *Mebadi Hukuki Vecaibi Afganistan*. Kaliforniya: Afghanistan Legal Education Project (ALEP), 2012.
- Arik, Fikret. “Kitap İncelemesi: Mısır Medeni Kanunu”. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 10/04. Erişim 1 Nisan 1955, 284-296. https://doi.org/10.1501/SBFder_0000000207
- Ataî, Muhammed İbrâhim. *Tarih-i Muâsır-i Afganistan*. çev. Cemillurrahman Kamgar. Kabil: Bingah İntişarat Matbaa-i Meyvend, 1426.
- Aydın, M. Akif. “Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/231-235. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1411.
- Gubar, Mîr Gulam Muhammed. *Afganistan Der Mesiri Tarih*. Tahran: İntişarat Cumhuri, 2005.
- Gümüş, Musa. “Osmanlı Devleti'nde Kanunlaştırma Hareketleri İdeolojisi ve Kurumları”. *Tarih Okulu Dergisi* 2013/XIV (2013).
- Hın, Mustafa vd. *Büyük Şafii Fıkhı*, çev. Ali Arslan. İstanbul: Arslan Yayınları, 1994.
- IMK, Irak Medeni Kanunu. *Resmi Gazete* 40 (4 Haziran 1951). Erişim 15 Mayıs 2024.
- İbn Kayyim, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr, el-Cevziyye. *Zâdü'l-me'âd fi hedy-i hayri'l-'ibâd*. Beyrut: Mektebetü'l-menârî'l-İslâmiyye, 1415.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *el-Bidaye ve'n-nihaye*. Beyrut:

- İhyai't-Türası'l-Arabî, 1988.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Müçnî*. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1405.
- İbnü'l-Hümam, Kemaluddîn b. Abdulvehhab b. Abdulhamid es- Sivasî. *Fethu'l-Kadir*. Beyrut: Dâru'l-Fikir, ts.
- Kadri Paşa, Muhammed. *Mürşidü'l-hayrân ilâ ma'rifeti ahvâli'l-insân*. Amman-Ürdün: ed-Darü'l-Arabiyye Litvzi ve Neşr, 1985.
- Kadham, Ammar Kareim al-Bşerawy - Resan, Kasim Hayaal al-Obaidi, "Legal Transplantation to the Muslim World: A Case Study of the Iraqi Civil Code under the Auspices of al-Sanhûri's Legal Approaches", *Journal of Islamic Law Research*, 2024, 783-810.
- Kamevî, Abdulmelik - Joubel, Muhammed Siddîk. *Niğahi be Hemkariha-ıy Qazaî-yi Afganistan ve Mısr*. Kabil: Matbaa-ı Nebraska, 1391.
- KEA, Kanun-i Esasiyi Afganistan. Resmi Gazete ns. (1 Ekim 1964). Erişim 8 Haziran 2024.
- KEA, Kanun-i Esasiyi Afganistan. Resmi Gazete ns. (26 Ocak 1977). Erişim 28 Eylül 2024.
- KEA, Kanun-i Esasiyi Afganistan. Resmi Gazete ns. (14 Nisan 1980). Erişim 20 Ocak 2024.
- KEA, Kanun-i Esasiyi Afganistan. Resmi Gazete ns. (29 Kasım 1987). Erişim 14 Mart 2023.
- KEA, Kanun-i Esasiyi Afganistan. Resmi Gazete 818 (12 Ocak 2004). Erişim 6 Ekim 2023
- KMA, Kanun-i Medeni Afganistan (Kanun No. 2418). Resmi Gazetesi 353 (5 Ocak 1977). 1. Erişim 27 Nisan 2023.
- KMA, Kanun-i Medeni Afganistan (Kanun No. 2418). Resmi Gazetesi 353 (5 Ocak 1977). 2. Erişim 27 Nisan 2023.
- KMA, Kanun-i Medeni Afganistan (Kanun No. 2418). Resmi Gazetesi 353 (5 Ocak 1977). 3. Erişim 27 Nisan 2023.
- Kâsânî, Alauddîn Ebû Bekr b. Mesu'd. *Bedâi'u's-Sanâi' fi tertibi's-Şer'ai'*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1406.
- Khwajamir, Mehtarkhan. "Afgan Medeni Kanunu'nun Oluşum Süreci ve Muhtevası". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 26 (2015), 369-382.
- Khwajamir, Mehtarkhan. *Afganistan'da İslâm Ceza Hukukunun kanunlaştırılması*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi, 2015.
- KMA, Kanun-i Medeni Afganistan (Kanun No. 2418). Resmi Gazetesi 353 (5 Ocak 1977). 4. Erişim 27 Nisan 2023.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *el-Muhtasar*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1418.
- NNAHS, Nizamname-i Nikah Arusi ve Hatne Suri. Afganistan Adliye Bakanlığı 698 (23 Ağustos 1924). Erişim 17 Ocak 2024.
- Qani, Bahruddin. *Yürürlükte Olan Afgan Medeni Kanununa Mecelle-İ Ahkâm-İ Adliye'nin Etkisi (Kitabu'l-Büyû' Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alauddîn Muhammed b. Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1405.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Şemsu'l-Eimme es-. *el-Mebûsât*. Beyrut: Dâru'l-

Ma'rife, 1414.

Şentop, Mustafa. "Müşidü'l-Hayrân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/59-60. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tarihu'r-Rusul ve'l-muluk*. Beyrut: Dâru't-türâs, 1387. TNEDAA. Nizamname-i Esasiyi Devlet-i Aliye-i Afganistan. Afganistan Adliye Bakanlığı 625 (7 Ekim 1923). Erişim 21 Aralık 2023.

UEDAA, Usul-ı Esâsi-yi Devlet-i Aliyye-yi Afganistan. Afganistan Adliye Bakanlığı 625 (12 Kasım 1931). Erişim 5 Ekim 2024.

Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslamiyye Kuveyt. *Mevsûatü'l fikhîyetü'l-Kuveytiyye*. Mısır: Metâbü' daru's-safve, ts.

Yasin, Melikşah. "Örf ve Adet Kuralları ile İdari Teamüllerin İdare Hukukundaki Yeri". *İdare Hukuku ve İlimleri Dergisi* 15/2 (2012), 29-44.

YMMK, Yeni Mısır Medeni Kanunu (Kanun No. 108). Resmi Gazete 131 (29 Temmuz 1948). Erişim 30 Mayıs 2023.

Yılmaz, Selahattin. *İslam Aile Hukukunda Bir Anda Yapılan Üç Talak Meselesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans Tezi, 2013.

Zazaî, Turyalai. "Muhammed Mûsâ Şefik de Hivad Veteli Siyaset-medâr..." *Afganistan Eğitim Bakanlığı Aylık Dergisi* 4/1 (Nisan 2013), 59-69.

Zühaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhu*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1997.

Zühaylî, Vehbe. *el-Vecîz fî'l-fikhi'l-İslâmî*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 2005.



İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi 11/1 (Ocak 2025) 146-177 | Araştırma Makalesi

Ortaokul Peygamberimizin Hayatı Dersi ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi “Hz. Muhammed Öğrenme Alanı” Üzerine Bir Değerlendirme

Süleyman GÜMÜŞ | orcid.org/ 0000-0003-2202-5121 | suleymangumus@yahoo.com

Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Bilimleri Anabilim Dalı, Kırklareli, Türkiye

<https://ror.org/00jb0e673>

Öz

Hz. Muhammed ile ilgili üniteler, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin temel bağlamlarından birisi olduğu gibi Peygamberimizin Hayatı seçmeli dersi, ilgili ünitelerin kapsamının genişletilmesiyle din, ahlak ve değerler grubu içerisinde müstakil bir ders haline gelmiştir. Öğrenme alanının ayrı bir derse dönüşmesinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin hedeflerini tamamlama ve dersin kapsayıcı özelliğine bağlı olarak daha derin öğrenmeleri sağlama amacının önemli bir motivasyon kaynağı olduğu söylenebilir. Bu sebeple DKAB dersi Hz. Muhammed öğrenme alanı ve Peygamberimizin Hayatı dersiyle ilgili en önemli beklentilerden birisi, 1739 Sayılı Millî Eğitim Temel Kanunu başta olmak üzere her iki dersin öğretim programlarının amaçları çerçevesinde ifade edildiği gibi öğrencilerin benlik, kimlik ve kişilik gelişimlerine katkı sağlamaktır. Din dersleri iyi vatandaş kavramı ile ilgili olan bu hedeflerin yanı sıra içsel yönelimleri de kapsamaktadır. Hz. Muhammed ise, Müslümanların benlik, kimlik ve kişilik gelişimleri sürecinde benimseyecekleri en önemli rol modeldir. Doküman analiziyle yürütülen bu çalışmanın amacı da öğrenme alanını ve dersi benlik, kimlik ve kişilik gelişimine katkısı açısından incelemektir. Çalışmada öncelikle ortaokul Peygamberimizin Hayatı öğretim programı ile ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programı kazanımlarının taksonomik özellikleri belirlenmiş, ardından kazanımlar ile içerik arasındaki uyum incelenmiş, öğretim programının bir diğer bileşeni olan ölçme ve değerlendirmeye yer vermek amacıyla ünite sonlarındaki değerlendirme soruları da çalışma kapsamına dâhil edilmiştir. Öğrenme alanı ve dersin kazanımları temel düzeyde benlik, kişilik ve kimlik gelişimini destekleyecek nitelikte olmakla birlikte, üst düzey kazanımların azlığı, bilişsel ve duyuşsal alanlar arasındaki uyumsuzluk, Peygamberimizin Hayatı dersinin yeterince özgün tasarlanamaması ve buna bağlı olarak Hz. Muhammed öğrenme alanının tekrarı olması, çözülmeyi bekleyen sorunlar olarak göze çarpmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Din Eğitimi, Peygamberimizin Hayatı Dersi, Hz. Muhammed Öğrenme Alanı, Kazanım, İçerik, Benlik-Kimlik-Kişilik Gelişimi.

Atıf Bilgisi

Gümüş, Süleyman. "Ortaokul Peygamberimizin Hayatı Dersi ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi "Hz. Muhammed Öğrenme Alanı" Üzerine Bir Değerlendirme". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 11/1 (Ocak 2025), 146-177. DOI: 10.69576/ihya.1538400

Geliş Tarihi	25 Ağustos 2024
Kabul Tarihi	27 Kasım 2024
Yayım Tarihi	15 Ocak 2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Bildirim	ihyajournal@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

An Evaluation on Secondary School Life of the Prophet Lesson and Religious Culture and Moral Knowledge Lesson “Prophet Muhammad Learning Domain”

Süleyman GÜMÜŞ | orcid.org/ 0000-0003-2202-5121 | s.gumus@klu.edu.tr

Asst. Prof., Kırklareli University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences, Division of Religious Sciences, Kırklareli, Türkiye

<https://ror.org/00jb0e673>

Abstract

The learning domain of Prophet Muhammad is not only one of the fundamental learning domains that constitute the Religious Culture and Moral Knowledge but has also evolved into an elective lesson known as the Life of Our Prophet within the group of religion, morality, and values, becoming a separate lesson. It can be stated that the transformation of the learning domain into a separate lesson is significantly motivated by the aim of complementing the objectives of the Religious Culture and Moral Knowledge lesson and promoting deeper learning, thanks to the inclusive nature of the lesson. For this reason, one of the most important expectations about the Prophet Muhammad learning domain and the Life of the Prophet is that it contributes to the development of students' self, personality and identity, as stated in the framework of the objectives of the curricula of both lessons, especially the National Education Basic Law No. 1739. Prophet Muhammad is the most important role model for Muslims to adopt in the process of self, identity and personality development. The aim of this study, which has been carried out through document analysis, is to examine the learning area and the course in terms of its contribution to the development of self, identity and personality. In the study, firstly, the taxonomic characteristics of the outcomes of the the secondary school Life of the Prophet curriculum and secondary school Religious Culture and Moral Knowledge curriculum and have been determined, then the harmony between the outcomes the content has been examined, and the evaluation questions at the end of the unit have also been included in the scope of the study in order to include measurement and evaluation, which is another component of the curriculum. Although the learning domain and learning outcomes of the lessons are qualified to support the development of self, personality and identity at the basic level, the lack of high-level learning outcomes and the incompatibility between cognitive and affective domains indicate that these lessons should be reviewed in terms of curriculum development principles.

Keywords

Religious Education, Life of Our Prophet Lesson, Learning Domain of Prophet Muhammed, Learning Outcome, Content, Development of Self-Identity-Personality.

Citation

Gümüş, Süleyman. "An Evaluation on Secondary School Life of the Prophet Lesson and Religious Culture and Moral Knowledge Lesson "Prophet Muhammad Learning Domain"". *İhya International Journal of Islamic Studies* 11/1 (January 2025), 146-177. DOI: 10.69576/ihya.1538400

Date of Submission	25 August 2024
Date of Acceptance	27 November 2024
Date of Publication	15 January 2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	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.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ihyajournal@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Extended Abstract

The learning domain of Prophet Muhammad is not only one of the fundamental learning domains that constitute the Religious Culture and Moral Knowledge but has also evolved into an elective lesson known as the Life of Our Prophet within the group of religion, morality, and values, becoming a separate lesson. It can be stated that the transformation of the learning domain into a separate lesson is significantly motivated by the aim of complementing the objectives of the Religious Culture and Moral Knowledge lesson and promoting deeper learning, thanks to the inclusive nature of the lesson. For this reason, one of the most important expectations about the Prophet Muhammad learning domain and the Life of the Prophet lesson is that it contributes to the development of students' self, personality and identity. For this reason, one of the most important expectations about the Prophet Muhammad learning domain and the Life of the Prophet is that it contributes to the development of students' self, personality and identity, as stated in the framework of the objectives of the curricula of both lessons, especially the National Education Basic Law No. 1739. so, this contribution is in line with the theological approach of the Religious Culture and Moral Knowledge lesson and can also support more subjective experiences of religiosity. Otherwise, education would be limited to the cognitive domain, which is not the perspective of any educational system. This is because modern education emphasizes a holistic understanding of the human being in terms of intellectual, emotional and moral aspects. Without any exception, the specific outcomes of all lessons should have features that will lead to the distant, general aims that guide education and point to the type of human being that is desired to be raised. In addition to these goals, which are related to the concept of ideal citizenship, religious education also involves in enhancing internal dispositions and, in this respect, religious education has a second function. Contributing to the development of self, identity and personality is not only one of the main goals of education today, but is also essential for a proper religious development. And Prophet Muhammad is the most important role model for Muslims to adopt in the process of self, identity and personality development. The place and importance of the Prophet Muhammad in religion has brought him to be the subject of a separate learning domain. On the other hand, developmental aspects such as cognitive development, emotional development and moral development are meaningful to the extent that they are compatible with and support the development of self, identity and personality. Developing a religious identity and adopting religious values cannot be considered separately from the development of self, identity and personality. In the education system, religion lessons coincide with adolescence, a critical stage for identity development. Experts, especially Erikson, have theorized these developmental processes. The elimination of the theological limitations of Religious Culture and Moral Knowledge, which is among the compulsory lessons, with the inclusion of elective religion lessons in the syllabus has increased the possibilities for a more indepth religious, moral and value education. The purpose of this study, which has been carried out through document analysis, is to examine the learning domain and the lesson in this respect. In the study, firstly, the taxonomic characteristics of the outcomes of the secondary school Religious Culture and Moral Knowledge curriculum and the secondary school Life of the Prophet curriculum have been determined, then the harmony between the outcomes and the content has been examined, and the evaluation questions at the end of the

unit have also been included in the scope of the study in order to include measurement and evaluation, which is another component of the curriculum. Following these, the contribution of these elements to the development of self, identity and personality has been evaluated. The findings of the study can be listed as follows: Although the learning domain and learning outcomes of the lessons are qualified to support the development of self, personality and identity at the basic level, the lack of highlevel learning outcomes and the incompatibility between cognitive and affective domains indicate that these lessons should be reviewed in terms of curriculum development principles. The fact that the Life of the Prophet's lesson has not been designed uniquely enough and that it is a repetition of the Prophet Muhammad learning domain stand out as problems waiting to be solved. Namely it can be said that the Life of Our Prophet lesson is largely based on the repetition of the Prophet Muhammad learning domain of the Religious Culture and Moral Knowledge lesson, and there is a common opinion on this issue in similar studies.

Giriş

Eğitimin ve din eğitiminin aynı anda yerine getirdiği farklı görevleri bulunmaktadır. Benlik, kimlik ve kişilik gelişimine katkı sunmak, kuşkusuz bu görevler arasında ilk sıralarda yer almaktadır. İyi vatandaş olmak, toplumsal rollerin doğru bir şekilde yerine getirilmesi veya dindar olmak, uygun bir şekilde geliştirilmiş benlik, kimlik ve kişiliği gerektirmektedir. Diğer taraftan bir bütün olarak eğitimin ve özelden din eğitiminin modernite içerisinde kurumsallaşması, çeşitli meydan okumaları beraberinde getirmektedir. Ülkemizde din eğitiminin kapsamlı yapılanmasına rağmen, temelde peygamberliğe bir reddiye olan deizmin arttığına dair fikirler,¹ söz konusu zorluklar hakkında fikir vermek için yeterli olsa gerektir. Modernite öncesi eğitim sistemi, toplumsal yapının teolojik karakterine bağlı olarak bütünüyle dini bir bağlama sahipken modern toplumsallığın antropolojik yapısı, düalist bir bakış açısına sahiptir. Başka bir deyişle geleneksel toplumda akıl, teolojik bilgiyi anlamak, yorumlamak ve doğrulamak üzere işlemekteyken modern toplumda teolojinin bilgisiyle bilimsel bilgi semantik olarak birbirinden farklıdır. Öyle ki modern toplumda dini bilginin ve pratiğin durumu belirsizdir ve söz konusu belirsizliğin giderilmesi için ek çaba harcanması gerekmektedir. Buna bağlı olarak modernite ile gündelik yaşamın dinamiklerinde meydana gelen geniş çaplı değişim, pek çok konuda olduğu gibi Hz. Muhammed'in nasıl anlaşılması ve rol model alınması gerektiğiyle ilgili yeni bakış açılarının geliştirilmesini zorunlu kılmaktadır. Zira toplumuzu modern dünyaya eklemleyen ve bugün de geçerli olan kodları

¹ Gülten Koç, "Lise Öğrencilerinin Deizm Algısına Dair Sosyolojik Bir Araştırma İstanbul/Başakşehir Örneği", *Edebiyat Dilbilim Eğitim ve Bilimsel Araştırmalar Dergisi* 1/1 (2022), 77; Sibel Kandemir, *Lise Öğrencilerinde Ateizm ve Deizm Eğilimi Üzerine Bir Araştırma (Konya Örneği)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 2.

belirleyen Osmanlı modernleşmesinin başlamasından itibaren eğitim bağlamındaki düalizm kendisini göstermeye başlamış ve medrese-mektep ikiliği gerilimlere sebep olmuştur.² Kuramsal açıdan da benzer şekilde pedagojik eserler modern bilimlere göre şekillenmiştir³ ve dini müktesebata atıf, öyle görünmektedir ki, daha çok bilginin yerleştirilmesine yöneliktir. 20. Yüzyıl boyunca psikoloji, sosyoloji, eğitim bilimleri gibi insani gerçekliği araştıran bilimlerin hızla gelişmesi ve Cumhuriyetin ilanının akabinde seküler bir dünya yapısının genelleşmesi, dinle ilgili teorik ve pratik sorunsalların mevcut toplumsal yapı içerisinde konumlandırılmasındaki zorlukları çeşitlendirmiştir. Bu sebeple birbiriyle çelişen politikalar ve uygulamalara şahit olunmuştur.⁴ Uygulama açısından 1982 Anayasası din eğitimi politikalarını büyük ölçüde istikrara kavuştururken, din eğitimi kürsüsünün kurulmasıyla teorik açıdan din eğitimi biliminin 1980'li yıllar itibarıyla kurumsallaşması, din eğitiminin kuramsal açıdan bilimler sistemi içerisinde yerini açıklığa kavuşturmuştur. 1982 Anayasası, din dersinin ismini de zikrederek zorunlu ders statüsünü tespit etmiş, 2012 yılındaki değişikliklerle zorunlu derslerin yanı sıra seçmeli derslerin de konulmasıyla ahlak ve değerler alanında yer alan Peygamberimizin Hayatı, Temel Dini Bilgiler ve Kur'an-ı Kerim dersleri, din eğitiminin görevlerinde çeşitlenmeyi sağlamıştır.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi ve din, ahlak, değerler grubu seçmeli dersleri, genel olarak ergenlik dönemine rastlamaktadır. Erikson başta olmak üzere uzmanlar, ergenlik döneminin kimlik gelişimine etkisi üzerinde durmaktadırlar.⁵ Özellikle Erikson'un ergenlik dönemine rastlayan yılları kimlik gelişimine karşı rol karmaşası dönemi olarak nitelemesi oldukça dikkat çekicidir.⁶ Karmaşık bir bağlamı olduğu açık olan kimlik gelişimi; kişisel ve toplumsal vechelere sahiptir ve benlik ile kişilik gelişimiyle doğrudan ilişkilidir. Benlik, kimlik ve kişilik gelişimi, sağlıklı bir birey olmanın ve toplumsal rolleri yerine getirmenin ön koşulu olduğu gibi nefsin ve neslin korunmasını temel amaç edinen dinin de bunlardan ayrı bir gerçeklik olduğu düşünülemez. 1739 Sayılı Millî Eğitim Temel Kanunu⁷ ve din eği-

² Recai Doğan, "Osmanlı Eğitim Kurumları ve Eğitimde İlk Yenileşme Hareketlerinin Batılılaşma Açısından Tahlili", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (1997), 438; Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2012), 101.

³ Ayşe Sıdika, *Usûl-i Talim ve Terbiye*, ed. Mustafa Gündüz (Ankara: Nobel Akademi Yayınları, 2020); Melekzade Fuad, *Usûl-i Tadrîs ve Tederrüs*, ed. Abdullah Cengiz (Konya: Çizgi Kitabevi, 2023); Mustafa Satı Bey, *Fenn-i Terbiye*, ed. Mustafa Gündüz (Ankara: Otorite Yayınları, 2012).

⁴ Halis Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: DEM Yayınları, 2014), 457; Salih Zeki Zengin, "Osmanlı'dan Cumhuriyete Mekteplerde Din Dersleri ve Programlardaki Gelişmeler", *Türkiye'de Okullarda Din Öğretimi*, ed. Recep Kaymakcan vd. (İstanbul: DEM Yayınları, 2011), 163-164; Hidayet Aydar, "Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi ve Türk Kültür Hayatına Katkıları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2006), 26-29; Mahmut Zengin, "Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi Politikalarının Din Dersi Öğretim Programlarına Etkileri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/36 (2017), 119 vd.

⁵ Erik H. Erikson, *Identity, Youth and Crisis* (New York and London: W. W. Norton & Company, 1994), 128-135; Erik H. Erikson, *Childhood and Society* (London: Paladin Grafton Books, 1987), 234-236; Peter Blos, "The Concept of Acting Out in Relation to the Adolescent Process", *Journal of the American Academy of Child Psychiatry* 2/1 (1963), 124 vd.

⁶ Erikson, *Childhood and Society*, 234.

⁷ Millî Eğitim Temel Kanunu, *Resmî Gazete* 14574 (24 Haziran 1973), Kanun No.1739.

timi öğretim programları gibi eğitimin genel çerçevesini oluşturan metinler de bu amaçlarda birleştiği gibi bunlar, din eğitimi faaliyetlerine bir görev ve sorumluluk yüklemektedir. Bu çalışmanın amacı da ortaokul ve İmam-Hatip ortaokulu kademesinde verilmekte olan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi Hz. Muhammed öğrenme alanını ve Peygamberimizin Hayatı dersini analiz etmek; ilgili öğrenme alanı ve dersin kazanımları ile içeriğinin benlik, kimlik ve kişilik gelişimine etki düzeyini değerlendirmektir. Çalışma, nitel araştırma yöntemlerinden doküman incelemesine dayalı olarak hazırlanmıştır. Temelde teorik arka plan ile bulgular ve tartışma bölümlerinden olmak üzere iki bölümden oluşan çalışmanın ilk bölümünde Hz. Muhammed’in rol modelliğine ve Erikson, Blasi, Stryker gibi benlik, kimlik ve kişilik gelişimini ele alan uzmanların görüşlerine değinilmiştir. Bulgular ve tartışma başlığı, Hz. Muhammed öğrenme alanını ve Peygamberimizin Hayatı dersini oluşturan ünitelerin ve kazanımlarının yapısı ve içeriğin benlik, kimlik ve kişilik gelişimi bağlamında analizi olmak üzere iki alt basamağı içermektedir. Böylelikle, din eğitimi ile ilgili program geliştirme ve içerik oluşturma süreçlerine katkı sağlaması hedeflenmektedir. Bu bağlamda, 2018 yılında geliştirilen “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. sınıflar)”, 2018 yılında geliştirilen “Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı”, yeni programlara göre hazırlanan Yiğit ve diğerleri tarafından yazılan ve Millî Eğitim Bakanlığı tarafından basılan *İlkokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4 Ders Kitabı*, Erdoğan ve diğerleri tarafından yazılan ve Lisans Yayınları tarafından basılan *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5 Ders Kitabı*, Macit tarafından yazılan ve FOM Yayıncılık tarafından basılan *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 6 Ders Kitabı*, Çamyar ve Yıldız tarafından yazılan ve Gün Yayıncılık tarafından basılan *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7 Ders Kitabı*, Nayir ve diğerleri tarafından yazılan ve Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları tarafından basılan *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8 Ders Kitabı*’nın Hz. Muhammed öğrenme alanına karşılık gelen dördüncü üniteleri ile Akkaya ve diğerleri tarafından yazılan ve Millî Eğitim Bakanlığı tarafından basılan *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Peygamberimizin Hayatı 5 Ders Kitabı*, Balcı Arvas ve diğerleri tarafından yazılan ve Millî Eğitim Bakanlığı tarafından basılan *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Peygamberimizin Hayatı 6 Ders Kitabı*, Özdemir tarafından yazılan ve Tutku Yayıncılık tarafından basılan *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Peygamberimizin Hayatı 7 Ders Kitabı*, Özdemir tarafından yazılan ve Tutku Yayıncılık tarafından basılan *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Peygamberimizin Hayatı 8 Ders Kitabı*, araştırmanın kapsam ve sınırlılığını oluşturmaktadır. Çalışmada öncelikle DKAB dersi ve Peygamberimizin Hayatı dersi öğretim programlarında yer alan kazanımlar taksonomik özellikleri açısından incelenmiştir. Kazanımların taksonomik özellikleri, kazanım cümlelerinin yüklemelerinin davranışın alanı -bilişsel, duyuşsal, devinişsel- ve basamağının eşleştirilmesiyle belirlenmektedir. Bazı durumlarda bir yüklem birden fazla alanla veya alan basamağıyla ilgili olabilmekte ve belirsizlikler ortaya çıkmaktadır. Böyle durumlarda öğretim programında kazanımla ilgili açıklayıcı ifadeler ile kazanıma göre hazırlanması gerektiğinden içeriğin (ders kitabı) yapısı, müphemliğin giderilmesine yardımcı olmaktadır. Kazanım-

ların taksonomik özelliklerinin analizinden sonra da öğretim programlarının içeriğine karşılık gelen ders kitaplarındaki ilgili üniteler, kazanımlarla karşılaştırma yapılmak suretiyle değerlendirilmiştir. Öğretim programının son ögesi olan ölçme ve değerlendirmenin de çalışmaya dahil edilip bütünlük sağlanması açısından ünite sonlarındaki değerlendirme soruları da çalışmanın kapsamına alınmış ve kazanımların taksonomik özellikleri ile uyumlu olup olmadığı değerlendirilmiştir. Zira, öğretim programları bilişsel alan ağırlıklı olarak hazırlanmış olduğundan dersin ilgili hedeflere ulaştırma kapasitesi kazanım, içerik ve ölçme-değerlendirme öğeleri arasındaki bağıntı tarafından yönlendirilmektedir. Bilişsel alan kazanımları yenilenmiş Bloom taksonomisine,⁸ duyuşsal alan kazanımları Krathwohl ve arkadaşları tarafından geliştirilen duyuşsal alan taksonomisine⁹ ve devinişsel alan Simpson'un devinişsel alan taksonomisine¹⁰ göre ele alınmıştır.

Çalışmanın temel kavramlarından olması bakımından öğrenme alanı ifadesine ayrı bir parantez açmak yerinde olacaktır. 2006 ve 2010 yıllarında geliştirilen ilköğretim DKAB öğretim programlarında ünitelerin sistematik bir şekilde sınıflandırılması için öğrenme alanı kavramına yer verilmiştir. Bu bağlamda inanç, ibadet, Hz. Muhammed, Kuran ve yorumu, ahlak, din ve kültür öğrenme alanları olarak belirtilmiştir.¹¹ 2018 yılında geliştirilen programda ise öğrenme alanı ifadesi tercih edilmemiş ve program üniteler şeklinde yapılandırılmış;¹² buna karşın 2018 yılında geliştirilen ortaokul ve imam hatip ortaokulu Peygamberimizin Hayatı dersi öğretim programında öğrenme alanı ifadesine açıkça yer verilmiştir.¹³ Öğrenme alanlarının, ünitelerin sistematik bir şekilde düzenlenmesine yardımcı olan kategoriler olması sebebiyle ve öğretim programlarının incelenmesinde işlevsel oldukları için çalışmada bu ifadeyi kullanmayı sürdürdük. Zira öğrenme alanı ifadesi, öğretim programlarının analizinde oldukça işlevsel bir kategoriye karşılık gelmektedir ve aynı bağlamdaki farklı ünitelerin sınıflandırılmasını kolaylaştırmaktadır.

Hz. Muhammed'in hayatı ile ilgili din öğretimi süreçlerini konu alan çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Bu çalışmaların büyük bir kısmı, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretim programlarının genel değerlendirmesi kapsamında, ilgili programlarda yer alan "Hz. Muhammed" öğrenme alanının incelenmesine dayanmaktadır. Bununla birlikte özellikle 2012 yılında Hz. Muhammed'in Hayatı dersinin seçmeli ders olarak ortaokul programında yer almasının ardından konuyu müstakil olarak ele alan çalışmalar da yapılmıştır. Akgül tarafından yapılan "Uzman Gözüyle "Hz. Muhammed'in Hayatı" Dersi" isimli çalışma, siyer alan

⁸ Lorin W. Anderson vd. (ed.), *A Taxonomy for Learning, Teaching, and Assessing: A Revision of Bloom's Taxonomy of Educational Objectives* (New York: Longman, 2001).

⁹ David R. Krathwohl vd., *Taxonomy of Educational Objectives: The Classification of Educational Goals - Handbook II Affective Domain* (New York: Longman, 1964).

¹⁰ Elizabeth Jane Simpson, *The Classification of the Educational Objectives in the Psychomotor Domain* (Urbana, 1966).

¹¹ "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu" (MEB, 2006), 71-76.

¹² "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)" (T.C. Milli Eğitim Bakanlığı, 2018), 11.

¹³ "Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı" (MEB, 2018), 15.

uzmanlarının dersle ilgili değerlendirmelerine yer vermektedir. Çalışmada görüşlerine başvurulmuş uzmanlar, dersin hedef ve kazanımlarını yeterli bulurken dersin içeriği söz konusu olduğunda bazı üniteleri yetersiz bulmuşlar ama genel olarak yeterli olarak nitelmişlerdir.¹⁴ Arslan, Yılmaz ve Erdoğan tarafından yapılan "Hz. Peygamber'i Nasıl Öğretelim?" isimli çalışmada hem DKAB dersi öğrenme alanı olarak hem de müstakil bir ders olarak Hz. Muhammed'in hayatının öğretiminin taşıması gereken özellikler açıklanmıştır.¹⁵ SAMER'in koordinatörlüğünde düzenlenen ve "İlk ve Ortaöğretimde Siyer Öğretimi Sorunları ve Çözümleri" başlığını taşıyan I. siyer çalıştay sonuç bildirgesinde, bilişsel, duyuşsal ve psikomotor alanlara uygun olarak yardımcı kaynak hazırlamanın, dersin pedagojik gereksinimleri karşılamasında taşıdığı önem ve bunun sağlanması için psikolog, çocuk edebiyatçısı, pedagoğ gibi uzman katılımının önemi ve dersin genel amacının Hz. Muhammed'in yaşam öyküsü olduğu kadar "örnek bir şahsiyet" olduğunun dikkate alınması gerektiği vurgulanmıştır.¹⁶ Bahçekapılı'nın "Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri: İmkânlar, Fırsatlar, Aktörler, Sorunlar ve Çözüm Önerileri" isimli çalışmasında dersin davranış değişikliğini sağlaması gerektiği ile ilgili beklentilerin olduğu ve katılımcıların derslerin Kur'an ve Sünnet merkezli olması gerektiğini düşündükleri bulgularına ulaşılmıştır.¹⁷ Kaymakcan ve diğerlerinin hazırladığı "Seçmeli Din Eğitimi Dersleri İnceleme ve Değerlendirme Raporu"nda Hz. Muhammed'in Hayatı seçmeli dersi de program ve içerik açısından değerlendirilmiş, raporda dersin davranış değişikliğini hedefleyecek şekilde yeniden yapılandırılması önerilmiştir.¹⁸ Bilecik'in "Hz. Muhammed'in Hayatı 5. sınıf Öğretim Materyali "Temizlik" ünitesindeki Hadis Çevirilerinin Öğrenci Algı Düzeyine Uygunluğunun İncelenmesi" isimli makalesinde çalışma çerçevesinde incelenen hadis-i şeriflerin gerekli pedagojik özellikleri taşıdıkları sonucuna ulaşılmıştır.¹⁹

1. Teorik Arka Plan

Peygamberlere iman, altı iman esasından biri olduğu gibi peygamberlik kurumu kurumsal bir dinin karakteristik özelliklerinden birisidir. Zira peygamber, Tanrı ile insanlar arasındaki iletişimi sağlamakta yani Tanrı'nın konuşmasını insanlara duyurmakta; O'nun emir ve yasaklarını bildirmekte ve O'nun istediği gibi bir yaşam için örneklik teşkil etmektedir. Bu bakımdan peygamberler, birincil kutsal kişiler olarak tekil yaşamları ve toplumsal yaşamı dönüştürür.²⁰ Kutsal kişi olarak peygamber, ilahi sözü halkına aktarır, vahyi yaşamında tezahür ettirir ve gelenek için haber biçimine bürünen vahyin güvenilirliğini teminat

¹⁴ Şengül Akgül, *Uzman Gözüyle "Hz. Muhammed'in Hayatı" Dersi* (Kahramanmaraş: SAMER Yayınları, 2019), 115-122.

¹⁵ Z. Şeyma Arslan vd., *Hz. Peygamberi Nasıl Öğretelim?* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2013).

¹⁶ I. Siyer Çalıştayı (Siyer Araştırmaları Merkezi) (Erişim 11 Mayıs 2023).

¹⁷ Mehmet Bahçekapılı, *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri: İmkânlar, Fırsatlar, Aktörler, Sorunlar ve Çözüm Önerileri* (İstanbul: İLKE, 2013), 245 vd.

¹⁸ Recep Kaymakcan vd., *Seçmeli Din Eğitimi Dersleri İnceleme ve Değerlendirme Raporu* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2013), 54.

¹⁹ Sümeyra Bilecik, "Hz. Muhammed'in Hayatı 5. Sınıf Öğretim Materyali 'Temizlik' Ünitesindeki Hadis Çevirilerinin Öğrenci Algı Düzeyine Uygunluğunun İncelenmesi", *Marife* 13/2 (2013), 60-62.

²⁰ James L. Cox, *Kutsal İfade Etmek: Din Fenomenolojisine Giriş*, çev. Fuat Aydın (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004),

altına alır.²¹ Birincil kutsal kişi olarak peygamber, kutsalın tezahürüne aracılık eder ya da vesile olur. Bu tezahür, Kızıldeniz'in ikiye ayrılmasında olduğu gibi bir kratofani olabilir ya da daha genel bir hiyerofani şeklinde gerçekleşebilir.²² Buna ek olarak ikincil kutsal kişilerin meşruiyeti de peygamberlerdir.²³ Dinlerin yapısına göre ikincil kutsal kişilikler alt kategorilere ayrılırken İslam dini özelinde mürid figürü ile mezhep imamları, ikincil kutsal kişiler olarak görülebilir. İkincil kutsal kişiler, birincil kutsal kişilere bağlı kalmak koşuluyla kutsalın tezahürüne aracılık ederler ama aralarında kesin bir nitelik farklılığı bulunmaktadır. Yeterli düşünsel yeteneklerden yoksun olmak başta olmak üzere birtakım sebepler insanların çoğunluğunun birincil kutsal kişilikleri tam anlamıyla kavraması mümkün olmadığından, ikincil kutsal kişilikler kutsallığın toplumda yayılmasında önemli bir işleve sahip olmaktadır. İkincil kutsal kişiler ve özellikle mezhep imamları, (antropolojik) dindarlık kimliğinin oluşmasında temel bir rol edindikleri için²⁴ din eğitiminin doğal konuları arasında yer almalıdır. Diğer taraftan bu durum, din bilimsel açıdan mezheplerüstü din öğretim program yaklaşımına göre yapılandırılan din dersi programları için göz ardı edilmemesi gereken bir sorunsaldır. Zira eğer evrensel bir hakikati tarihsel-toplumsal bir gerçeklik olan insana aktaracak aracı bir kurum veya yapı yoksa din eğitiminin benlik, kimlik ve kişilik gelişimine etkisi sınırlı kalacaktır.

Şehitlik de kutsal kişiler için bir diğer örnek olarak verilebilir; şehidin bedeni, gündelik yaşamdaki olağanlığı kutsal lehine mayalayan, tabir-i câizse kutsal bir fenomendir. Günümüzde rol modellerin kimlik gelişimi üzerinde olumlu ve olumsuz etkileri daha çok ikincil kutsal kişilikler veya onların seküler müteakilleriyle ilgilidir. Örneğin ergenlik döneminde olumsuz rol modellerin benimsenmesi, rol modelin bizatihi kendisine benzeme çabasından ziyade, onun aracılığıyla onda indirgenmiş haliyle bulunan modern insana ulaşmaktır. Benzer şekilde dindarlaşma süreçlerinde olumlu rol modele uymak, onunla özdeşleşmek değil, onun aracılığıyla upuygun örnek olan birincil kutsal kişiye ulaşmaktır.

Peygamberlik kurumunun teolojideki konumu da teolojinin yapısını belirlemektedir. Bilindiği gibi deizm, Tanrı inancını koruduğu halde Tanrı'nın özellikleri ve âlemi yaratma biçimi sebebiyle peygamber göndermesinin anlamsız olduğunu ileri sürerek peygamber inancını reddetmektedir.²⁵ Deizm, geçmişte teizm için yıkıcı bir tehdit olmasa da deizmin

147 vd.

²¹ Şükrü Keyifli, "Dini Bilgiler Öğretimi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/37 (2013), 114.

²² Hiyerofani, kutsal doğrudan veya dolaylı bütün tezahürlerini ifade eden bir kavramken kratofani, Tanrısal gücün tezahürüne karşılık gelmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: Gece Yayınları, 1991), IX; Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, çev. Lale Arslan Özcan (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 28 vd; Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, çev. Rosemary Sheed (New York: SheedWard Inc., 1958), 24.

²³ İsmet Eşmeli, *Dinlerde Kutsal Kişi Fenomeni* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020), 190-199, 212-214.

²⁴ Süleyman Gümüş, "Mâturidilikte Tanrı Tasavvuru", *Mezheplerin Tanrısı: İslam Mezheplerinin Tanrı Anlayışı*, ed. Mustafa Tekin (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022), 267.

²⁵ Thomas Paine, *Akıl Çağı (The Age of Reason)*, çev. Şükrü Alpagut (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 12-16; Yaşar Nuri Öztürk, *Deizm* (İstanbul: Yeni Boyut Yay, 2018), 13-18; Mikail İpek, "Deist Tanrı", *Bir Dünya Tanrı*, ed. Mustafa Tekin (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022), 415.

teolojik bakış açısı olan doğal teoloji, modern bilimle bağ kurmadaki başarısı sayesinde teizmi dönüştürmeye başlamıştır. Doğal teoloji, kısaca özetlemek gerekirse evrende var olan tasarımın rasyonelliği üzerinden Tanrı'nın mevcudiyetine inancın makul olduğuna yönelik bir yaklaşımdır. Doğal teoloji, tasarımdaki rasyonelliği ancak ve sadece bilimle açıklayabileceği için bilimin verilerine göre sürekli şekillenen dinamik bir teolojidir.²⁶ Fakat modern bilim, normatif ilkelere göre işlemediğinden bilimsel bulgulardan Tanrı'ya inanmayı zorunlu bir şekilde gerektiren bir sonuca ulaşamaz. Bilimsel bulgular, bu tasarımı var eden (Tanrı) hakkındaki bir varsayımı olurlar. Dolayısıyla doğal teoloji, Tanrı hakkında konuşmayı O'nun sözlerini merkeze alarak yapılan vahyî teolojiden yapısal olarak ve sonuçları itibarıyla farklılaşır. Vahyî teoloji, ismi ve sıfatları olan, evreni yoktan yaratan, tarihe müdahale eden, insanlara konuşmasının insanlar için yükümlülükler ortaya çıkardığı Tanrı'ya dair bir teolojidir.²⁷ Vahyî teoloji, doğal teolojinin aksine bilimsel bilgiler üzerinde değil peygamberlik kurumuna bağlı olarak temellenir. Modernitenin âlâmet-i fârikalarından olan rasyonellik, doğruluk kriteri peygambere güven olan kutsal kitabı, akıl karşısında ham veri olarak kabul ettiğinden vahyî teoloji gerilemiş ve en iyi durumda merkezinde doğal teolojinin bulunduğu, vahyî teolojinin argümanlarının doğal teoloji formunda ifade edildiği bir dönüşüm yaşanmıştır. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarının, klasik dönemde karara bağlanamamış ve kelam ile felsefe arasındaki ana tartışma başlıklarından olan yasa fikrine güçlü bir şekilde yer vermesi²⁸ söz konusu dönüşüme örnek olarak verilebilir.

Yasa fikrinde olduğu gibi ilksel kabuller, diğer hususları olduğu gibi peygamberlik bağlamındaki beklentileri de yönlendirmektedir. Bilindiği gibi din eğitiminin önemli görevlerinden birisi insanların hayatı anlamlandırma süreçlerini desteklemektir. Anlamlandırma ise muayyen bir anlama veya anlam şemasına referans vermeyle başlar ve devam eder. Nietzsche'nin ifade ettiği gibi Tanrı bütün anlamların kaynağı olan asıl anlamken²⁹ peygamberler, bu semantik uzamın aslı otoritesidir. Kur'an-ı Kerim Hz. Peygamber'i en güzel örnek olmakla niteleyerek bu durumu dile getirir. En güzel örnek olarak Hz. Peygamber, dini temsil ederken; örnek alan kişi, bu temsili kendi yaşamına aksettirerek takliden temsil eder. Örnek alma, bireysel seviyede -mevcut pedagojik terminoloji ile konuşmak gerekirse- bilişsel, duyuşsal ve devinişsel alanları içeren bir alımlama sürecidir. Günümüzde gittikçe önem kazanan problem çözme becerisi kazanmak da örnek almaya gönderimde bulunmaktadır. Modern bakış açısında yaşam, problemlerin çözülmesiyle genişleyen bir kariyer olarak kabul edilmektedir ki gerek anlık olaylar gerekse çeşitli rollerin kapsamında yer alan problemlerin çözümünde Hz. Peygamber'in referans alınması, onun örnek alındığına işaret

²⁶ D. Q. McInerney, *Natural Theology* (Pennsylvania: Elmhurst, 2005); John Polkinghorne, *Faith, Science and Understanding* (New Haven: Yale University Press, 2000), 61-62.

²⁷ Clifford Joseph Fenton, *The Concept of Sacred Theology* (Milwaukee: The Bruce Publishing Company, 1941), 2 vd; Emmanuel Doronzo, *Introduction to Theology* (Virginia: Notre Dame Institute Press, 1973), 14-15; Abraham Kuyper, *Encyclopedia of Sacred Theology*, çev. Hendrik de Vries (New York: Charles Scribner's Sons, 1898), 338.

²⁸ Sabahattin Nayir vd., *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8 Ders Kitabı* (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2019), 16 vd.

²⁹ Friedrich Nietzsche, *Şen Bilim*, çev. Levent Özşar (Bursa: Asa Yayınları, 2003), 130.

eder. Ne var ki sadece bireyle sınırlı bir örnek almadan bahsedilemez. İnsan tabiatı itibarıyla toplumsaldır ve toplumun çizdiği çerçeve, örnek almanın da imkanlarını büyük ölçüde belirler. Üçüncü seviyede ülkenin benimsediği teoloji-politik benlik, kimlik ve kişilik gelişiminde etkili olan faktördür. Devletler, toplumsal yaşamı biçimlendirmek üzere farklı politikalar üretip uygulamalar ve din politikası da bunlardan birisidir. Farklı politikaların kavşak noktasındaki eğitim kurumunun din politikasına eklenmesi sağlıklı bir örnek alma süreci için önemlidir.

Din öğretimi bir taraftan birincil kutsal kişilikle karşılaşmanın kılavuzlanmasırken diğer taraftan da devlet politikasının bir parçasıdır. Örgün din eğitimi büyük ölçüde, hayatın ve kendiliğin inşasındaki en önemli aşamalardan birisi olan kimlik gelişiminin gerçekleştiği ergenlik dönemindedir. Erikson, psikolojide ve daha sonra eğitimde en önemli kavramlardan birisi haline gelecek olan kimliği, "Temel bir birlik duygusuna sahip, farklılaşmış bir birey olarak kişinin bilinçli ve bilinç öncesi deneyimi"³⁰ olarak tanımlamaktadır ve kimlik kısaca "Ben kimim?" sorusuna verilen cevaplara göndermede bulunur. Erikson, ergenlik dönemine yayılan kimlik edinimini, insanın kendisini başkalarının gözünden görme yani içsel süreçlerle yönetilen bir toplumsallaşma olarak açıklamaktadır. Kimlik gelişimi yeknesak bir süreç olmaktan çok çeşitli alt boyutların analitik olmayan bir toplamıdır. Bu alt boyutların en önemlilerinden birisi benliktir. Benlik, insanın kendisine dair farkındalığıdır³¹ ve bu farkındalık "yetenekler, amaçlar, değerler ve tercihler"den oluşmaktadır.³² Benlik, öz farkındalık (self-awareness), özsaygı (self-esteem), özkontrol (self-control), özdoğrulama (self-verification), özolumlama (self-affirmation), öz bilinç, özbenlik çelişkisi (self-discrepancy), özdeğerlendirme (self-evaluation), öz-izleme (self-monitoring) gibi kavramları içermektedir.³³ Benliğin içsellğine karşıt olarak kişilik, bir davranışın gösterilme stiline³⁴ veya daha geniş anlamda evde, iş, boş zaman değerlendirme ve öncelikler açısından bütün bir yaşama tarzına göndermede bulunmaktadır.³⁵ Diğer taraftan ergenlik dönemiyle birlikte, farklı durumlarda veya ortamlarda benliğin farklı yönünün paylaşıldığı çoklu benlik geliştirilmektedir. Çoklu benlik, hem benliğin doğru bir şekilde inşa edilmesinde hem de benlikteki istikrarın korunmasında çeşitli zorluklar ortaya çıkarmaktadır. Örneğin öğrenci, sınıfta din derslerine uygun bir benlik modunda bulunabilir ve ders dışında bu modu tamamen terk edebilir. Derslere karşı tutumların ölçülmesi gibi sadece pedagojik çerçeveli çalışmalar, doğal olarak derste benlik moduna ilişkin verileri derlemektedir. Bunun pedagojik

³⁰ Augusto Blasi, "Identity and the Development of the Self", *Self, Ego, and Identity: Integrative Approaches*, ed. Daniel K. Lapsley - F. Clark Power (New York: Springer-Verlag, 1988), 227-228.

³¹ İlkay Demir, "Benlik, Kimlik, Kişilik", *Gelişim Psikolojisi*, ed. Hatice Ergin - S. Armağan Köseoğlu (Ankara: Nobel Akademi Yayınları, 2020), 181.

³² Mark R. Leary - June Price Tangney, "The Self as an Organizing Construct in the Behavioral and Social Sciences", *Handbook of Self and Identity*, ed. Mark R. Leary - June Price Tangney (New York: The Guilford Press, 2012), 4.

³³ Leary - Tangney, "The Self as an Organizing Construct in the Behavioral and Social Sciences", 1.

³⁴ John C. Loehlin, *Genes and Environment in Personality Development* (London: SAGE Publications, 1992), 3.

³⁵ Luciano L'Abate, *A Theory of Personal Development* (New York: A Wiley-Interscience Publication, 1994), 161-196.

çalışmalardan elde edilen bulguların gerçek yaşama genelleştirilememesinin en önemli sebeplerinden birisi olduğu düşünülebilir. Benzer şekilde Hewitt ve Shulman'ın geliştirdiği durumsal kimlik yaklaşımına göre insanlar, bir davranışı diğer çevresel faktörleri ve davranışın sonucu ile ilgili beklentileri dikkate alarak sergilerler.³⁶ Durumsal kimlik yaklaşımı, pedagojik ilkelerle biçimlendirilen ortamda sergilenen davranışın benlik, kimlik ve kişilikte gerçekten yerleşmiş bir değerden kaynaklanmasının kolaylıkla dile getirilemeyeceğini imlemektedir. Benlik temel bir sorunsal haline getirilmediği müddetçe, öğrenmeleri çoğunlukla dolaylı gözlemlerle takip eden pedagojik yaklaşımlar, bir öğrenmenin benliğin belirli bir yönüyle mi sınırlı olduğu yoksa benliğin geneline mi yayıldığıyla ilgili derinlemesine bir kavrayış gerçekleştiremeyecektir. Dolayısıyla özellikle kalıcı bir davranış değişikliği hedefleyen bir öğretim sürecinin bu duruma uygun bir bakış açısının olması gerekmektedir. Özellikle ergenlik dönemindeki kimlik edinimi, doğası gereği çoklu benlik olgusu besleyecek sosyal etkileşimlere duyarlıdır.³⁷

Kimliğin, benlik tasarımının yanı sıra toplumsal rollerle de yakın bir bağı bulunmaktadır; hatta onun benlik, kişilik ve toplumsal roller arasındaki bir bağıntının somutlaşması olarak dahi anlaşılması mümkündür. Toplumsal rol, "Genellikle bir sosyal sistemde veya bir grupta belirli bir pozisyonda bulunan kişilere yönelik bir dizi beklenti olarak tanımlanır."³⁸ Beklenti, eğitim sistemi içerisinde dersin kazanımları içinde ama daha çok uzak ve genel hedeflerde belirtik kılınır. Uzak ve genel hedefler, toplumsal rollere ilişkin beklentilerle güçlü bağlara sahip olmalıdır ama milli eğitim sistemimizde genel hedefler soyutken toplumumuza özgü uzak hedefler bulunmamaktadır zira uzak hedef, tarihin baskın öznesi olma iddiasını dile getirir. Toplumumuz ne modernitenin taşıyıcısıdır ne de onu reddederek yeni bir ideal arayışı içerisindedir. Bu sebeple modernitenin aktarıcısı olma görevi, genel hedeflerde ifade edilmiştir.

Roller, birtakım beklentiyi dışı vurmanın bir yolu olmasına rağmen rollerin belirlenmesinde etkili olan beklentiler, genellikle belirsizliğini korumaktadır.³⁹ Dolayısıyla insan toplumda tek parçadan meydana gelen bir özne olarak yer almaz hatta rollerdeki karmaşıklık benlikteki bir karmaşıklık gündeme getirir.⁴⁰ Toplumsal rollerse, öğretim ortamıyla sınırlı pedagojik çerçevenin dışına çıkmakta ve böylece kimlik gelişiminin önemli bir bölümü pedagojik ilkelerle biçimlendirilemeyen gerçeklikler olarak kalmaktadır. Öğretim faaliyetleri, öğretme kavramındaki bilişsel bağlamın önceliği ve baskın karakteri dolayısıyla

³⁶ John P. Hewitt, *Self and Society: A Symbolic Interactionist Social Psychology* (Boston: Pearson Education, 2003), 61-67.

³⁷ Daniel Hart, "The Adolescent Self-Concept in Social Context", *Self, Ego, and Identity: Integrative Approaches*, ed. Daniel K. Lapsley - F. Clark Power (New York: Springer-Verlag, 1988), 71.

³⁸ Alvin W. Gouldner, "Cosmopolitans and Locals: Toward an Analysis of Latent Social Roles", *Administrative Science Quarterly* 2/3 (1957), 282.

³⁹ Sheldon Stryker - Richard T. Serpe, "Commitment, Identity Salience, and Role Behavior: Theory and Research Example", *Personality, Roles, and Social Behavior*, ed. William Ickes - Eric S. Knowles (New York: Springer-Verlag, 1982), 205.

⁴⁰ Sheldon Stryker, *Symbolic Interactionism: A Social Structural Version* (California: Menlo Park, 1980), 59.

etkisini büyük ölçüde bilişsel alanda göstermektedir. Neredeyse bütün öğretim programlarında duyuşsal ve devinişsel alan kazanımlarının aleyhine bilişsel alan kazanımlarının yüksek oranı buna işaret etmektedir.⁴¹ Buna ek olarak mevcut yapısıyla okul, hayatın mikro örneğini temsil edecek özelliklerden yoksundur ve öyle görünüyor ki gerçek durumun temsilindeki sorunların, gerçek durumun bilişsel bağlama tahvil edilmesiyle aşıldığı varsayılmaktadır. Yani öğretim sonundaki ölçme-değerlendirme faaliyetinin sonuçları dışardaki yaşamı kapsayacak şekilde genelleştirilmektedir. Bu, bir bakıma bir zorunluluktur zira öğrenmenin kalıcılığı varsayılmadığı müddetçe eğitim faaliyetlerinin anlamlı olduğu ileri sürülemez. Bununla birlikte öğretimi pedagojik ve ölçülebilir hale getiren öğretim programları, toplumun istendik durumunu yüksek bir doğruluk oranıyla temsil ettiği varsayımına dayansalar da modernitenin seküler doğası dikkate alındığında dini kimlik inşasında bu varsayımın çeşitli sorunlar içerdiğini göz önünde bulundurmamak da bir zorunluluktur. Annelik, babalık gibi nispeten kararlı rollerin modern içerikten muaf olamaması bir yana, toplumsal yaşam içerisinde yerine getirilen diğer rollerin neredeyse bütünüyle modern gündelik yaşama gömülü oluşu, aynı anda teorik ve pratik bir meydan okumadır. Roller ile ilgili bir diğer önemli sorunsal ise tekil bir kişi olarak Hz. Muhammed'in örneğinde onun yerine getirmediği diğer rollerin teolojik karşılıklarıdır. Böyle roller tasavvuf, ahlak gibi alanlarda açıklanmış veya genel olarak geleneksel yaşam biçimi altında bir araya getirilmiş olmakla birlikte, günümüzdeki şartlar itibarıyla kuramsallaştırılmış değildir. Örneğin ahilik, çalışma hayatı için bir içgörü sağlar fakat ekonomik faaliyetler kapitalist mantığa göre işler. Büyük ölçüde yaygın eğitimin bir aracı olarak vaaz ve sohbetlerin hatabî biçimine bırakılan bu roller, son derece açık çelişkileri dahi kolaylıkla telif edilebilmektedir.

2. Bulgular ve Tartışma

Peygamberimizin Hayatı dersi; 5 öğrenme alanı ve dört sınıf kademesinde toplamda yirmi üniteden oluşacak şekilde yapılandırılmıştır. Öğrenme alanları; Ana Hatlarıyla Peygamberimizin Hayatı, Peygamberimizin Nebvî Yönü, Sosyal Hayatta Peygamberimiz, Peygamberimizin Örnekliliği, Peygamberimizin Ashabı başlıklarına sahiptir.

5. sınıf üniteleri; Peygamberimizin Çocukluk Yılları, Peygamberlik ve Peygamberimiz, Peygamberimiz ve Çocuklar, En Güzel Örnek Peygamberimiz, Peygamberimiz ve Sahabe. 6. sınıf üniteleri; Peygamberimizin Gençlik Yılları, Kur'an-ı Kerim'de Peygamberimiz, En Güzel Örnek Peygamberimiz, Sahabenin Fazileti. 7. sınıf üniteleri; Peygamberimizin Mekke Yılları, Peygamberimizin Evrensel Mesajları, Peygamberimiz ve Yakın Çevresi, En Güzel Örnek Peygamberimiz, Sahabeden Örnek Davranışlar. 8. sınıf üniteleri; Peygamberimizin Medine Yılları, Peygamberimizin Dindeki Konumu, Peygamberimiz ve Sosyal Hayat, En Güzel Örnek Peygamberimiz, İslam Daveti ve Sahabe.⁴²

⁴¹ Süleyman Gümüş, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programının (2010) Hedefleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (30 Aralık 2018), 597-618.

⁴² "Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı", 15.

DKAB dersi öğretim programı Hz. Muhammed öğrenme alanı kapsamındaki üniteler 4. sınıftan 8. sınıfa kadar sırasıyla şu şekildedir: Hz. Muhammed'i Tanıyalım, Hz. Muhammed ve Aile Hayatı, Hz. Muhammed'in Hayatı, Allah'ın Kulu ve Elçisi: Hz. Muhammed, Hz. Muhammed'in Örnekliği.⁴³

Peygamberimizin Hayatı dersi öğretim programı kazanımlarının özelliklerine ve içeriğe bakacak olursak;

Hz. Muhammed öğrenme alanına münhasır olan -yine de program altı alt öğrenme alanına ayrılmıştır- Ortaokul ve İHO Peygamberimizin Hayatı dersinin öğretim programında yüz on iki kazanıma yer verilmiştir.⁴⁴ Biçimsel olarak değerlendirildiğinde çok sayıda kazanımın hatalı yazıldığı görülmektedir. "Kavrar" yüklemi, kavrama basamağını veya başka bir bilişsel alan basamağını doğrudan ifade etmez ve "bilir", "anlar", "öğrenir" gibi bilişsel, duyuşsal ve devinişsel alanın bütününe aynı anda gönderimde bulunduğu için ölçülemez. Bu tür ifadeler, taksonomilerin tamamını kapsar ve alt boyutları belirsiz bıraktığı için kazanımın hangi alanın hangi basamağında olduğu belirsiz kaldığı için kazanımların taşınması gereken açık-seçiklik ilkesine⁴⁵ uygun değildir. Çalışmada "kavrar" yüklemli kazanımlar, kavrama basamağında kabul edilmiştir. Benzer bir belirsizlik "fark eder" yüklemine de bulunmaktadır. "Fark etme" yüklemi Türkçe dil bilgisi açısından bilişsel alanın kavrama, duyuşsal alanın alma, devinişsel alanın uyarılma basamağına aynı anda gönderimde bulunmaktadır; dolayısıyla daha açık yüklemlemlerle düzeltilmesi program geliştirme kriterlerine uyum açısından önem arz etmektedir.

5. sınıf kazanımlarının yirmi dördü bilişsel alanda, altısı duyuşsal alanda yer alıyor görülmektedir. Bilişsel alan kazanımlarının dokuzu hatırlama, yedisi kavrama, yedisi analiz ve biri değerlendirme basamağındadır. Duyuşsal alandaki kazanımların üçü alma, üçü değer verme basamağındadır. İçerikte/ders kitabında "Bir Hadis Öğreniyorum"⁴⁶ etkinliği, programda analiz basamağında bir kazanıma karşılık gelmekteyken içerik kavrama basamağında uygun şekilde hazırlanmıştır. Ünite sonlarındaki değerlendirme çalışmaları⁴⁷ da çoğunlukla hatırlama ve kavrama basamağındaki kazanımları ölçecek nitelikte yazılmıştır. Peygamberimizin Hayatı 5 ders kitabı 3. ünite değerlendirme çalışması kısmen daha yüksek kazanımlara yönlendirici ve aynı zamanda bilişsel, duyuşsal ve devinişsel kazanımlara aynı anda ulaştırmaya dönük bütüncül bakış açısını yansıtmaktadır.⁴⁸ Ders içeriği, büyük oranda DKAB dersi ünitelerini yansıtmakla birlikte sahabeleri konu edinen 5. ünite, ikincil kutsal

⁴³ "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)".

⁴⁴ "Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı", 16-37.

⁴⁵ Özcan Demirel, *Kurandan Uygulamaya Eğitimde Program Geliştirme* (Ankara: PegemA Yayıncılık, 2008), 110; Selahattin Ertürk, *Eğitimde Program Geliştirme* (Ankara: Edge Akademi Yayınları, 2016), 54-55; Veysel Sönmez, *Program Geliştirmede Öğretmen El Kitabı* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2004), 38.

⁴⁶ Veysel Akkaya vd., *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Peygamberimizin Hayatı 5* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2022), 31, 48, 75, 89, 109.

⁴⁷ Akkaya vd., *Peygamberimizin Hayatı 5*, 32-24, 49-52, 76-78, 91-92, 110-111.

⁴⁸ Akkaya vd., *Peygamberimizin Hayatı 5*, 76-78.

kişilikleri Hz. Peygamber ile öğrenenler arasına konumlandırılmasıyla son derece dikkat çekicidir. İlgili ünite de sahabelerin en seçkin topluluk olduğu vurgulanmakta, bilhassa muhâcîr ve ensârın kurtuluşunu beyan eden ayetlerle doğru yaşamının peygamber dışındaki insanlar için de başarılabilir olduğunu önerme haline getirmektedir. Fakat ünite, daha çok sahabenin Hz. Peygamber hakkındaki tanıklığıyla ve belirli sahabelerin yaşamlarından örneklerle sınırlandırıldığı için derin öğrenmeleri imkân taniyacak özellikte tasarlanmamıştır.

6. sınıf kazanımlarının yirmi dördü bilişsel, üçü duyuşsal alandadır. Bilişsel alan kazanımlarının dördü hatırlama, on dördü kavrama, altısı analiz basamağında yer alırken duyuşsal alan kazanımlarının biri alma, ikisi değer verme basamağındadır. İçerikte/ders kitabında "Bir Hadis Öğreniyorum"⁴⁹ etkinliği çıkarsamaya dayalı olduğu için kazanımla uyumludur ve analiz basamağı kazanımı benlik, kimlik ve kişilik gelişimini destekleyici niteliktedir. Ünite sonu değerlendirmeleri⁵⁰ de yüksek basamaklı kazanımları sınamaya yardımcı olacak ve üç alanla ilişki kurmayı sağlayacak özelliktedir. Ders kitabı, Peygamberimizin gençlik dönemini, Hz. Peygamber'in gençlerle diyalogu ve gençlerin İslam'ın ilk dönemlerindeki yeri, Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamber, Hz. Peygamberin örnekliliği ile sahabenin fazileti konularından oluşmaktadır. Peygamberimizin toplumsal hayata duyarlılığı, üstün ahlakı, ona bağlılığın önemi ders kitabının ana temalarıdır. Hz. Peygamberin gençlere güvenmesi, onları yakın çevresinde buldurması, önde gelen genç sahabelerden örnek olayların aktarılması duygusal bağ kurmayı kolaylaştıracak ve aidiyet bilincini destekleyecek niteliktedir. Hz. Peygamberin örnekliliği ile ilgili ünite de örnek olma ve örnek alma hayatın zorluklarına karşı sabır, dua, tevekkül gibi değerler bağlamında içeriklendirilmiştir. Ünitelerin genel görünümü, örnek almanın etkin bir katılımı davet etmesinden ziyade Hz. Muhammed'in yaşamından seçilmiş kısımların panoramik bir sunumu şeklindedir. İlkel olarak ikincil kutsal kişilik fenomenine uygun olan "Sahabenin Fazileti" ünitesi, Hz. Peygamber ile öğrenciler arasında dolayım oluşturacak bir yapıda değildir. Ünite büyük ölçüde bazı genç sahabelerin yaşamlarının örnek olay haline getirilmesine dayanmaktadır. Üniteler, genel olarak düşük bilişsel basamağa karşılık gelmektedir. Üst düzey düşünme becerilerine yönelik bir işareten bahsetmek oldukça zordur. Gençlerle ilgili temaların yoğunluğuna rağmen ders kitabına hâkim olan duygusallık fon görevini üstlenmekte, bilişsel bağlam adeta bu fona yerleşmektedir. Dolayısıyla düşük bilişsel basamaklara uygun önermelerin kurulması, ders kitabının doğal olarak hatabî bir biçime bürünmesine yol açmaktadır.

7. sınıf kazanımlarının yirmi yedisi bilişsel, üçü duyuşsal alandadır. Bilişsel alanda yer alan kazanımların sekizi hatırlama, onu kavrama, yedisi analiz, ikisi değerlendirme basamağındadır. Duyuşsal alanda yer alan kazanımların üçü de değer verme basamağındadır.

⁴⁹ Fatma Balcı Arvas vd., *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Peygamberimizin Hayatı 6 Ders Kitabı* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, ts.), 33, 55, 79, 99, 121.

⁵⁰ Balcı Arvas vd., *Peygamberimizin Hayatı 6*, 34-38, 56-60, 80-84, 100-104, 122-125.

"Bir Hadis Öğreniyorum"⁵¹ etkinliklerinin analiz basamağıyla düşük bir uyumunun olduğu ve daha çok kavrama basamağındaki bir kazanıma karşılık geldiği söylenebilir. Ünite sonu değerlendirmeleri⁵² neredeyse tamamen hatırlama ve kavrama basamağı kazanımlarını ölçmeye yöneliktir. İlk ünite Mekke yılları ile başlayarak gerek önceki sınıf konularına gerekse DKAB dersine atıf yapmaktadır. DKAB 5. sınıf konularından olan Hz. Peygamberin baba, eş olma gibi rollerine değinilmekte ve tekrara düşülmektedir. Anlamını genelliğinde bulan ahlaki ve hukuki değerlerle karşılaştırıldığında zaman ve mekân algısının olağanlığını aşan isrâ ve miraç olaylarına yer verilmesinin Müslümanca bir kimlik inşası adına önemi aşikardır. Bu tür özel hadiseler, birincil kutsal kişiliklerin yegâneliğini garanti altına almaktadır ki sözün gelişi küreselleşmenin olumsuz etkilerine esas itibarıyla aşkınlığa aidiyet direnebilir. Başka bir deyişle iki dünya görüşü antropolojik açıdan eş değerdedir ve bir dünya görüşünü diğerinden ayıran o dünya görüşüne içkin olan aşkın değerlerdir. Aşkın ilkeler, bir dünya görüşünün diğerine benzeme dinamiğinin sınırını oluşturur.⁵³ "En Güzel Örnek Peygamberimiz" isimli ünite, Hz. Peygamberin ibadet hayatına dair örnek olaylardan oluşmakta iken ikincil kutsal kişilikler çerçevesindeki "Sahabeden Örnek Davranışlar" ünitesi, öğrencilerin daha çok empati yapmalarını sağlamaya yönelik olarak, Hz. Peygamber ile sahabeler arasında geçen olaylar ve bazı sahabelerin yaşam hikayeleri ile sınırlıdır. Ders kitabında insan hakları, güvenilirlik, adalet, vefa, şefkat, nezaket, hilm, cesaret, sadakat, azim ve fedakârlık gibi değerler göze çarpmaktadır.

8. sınıf kazanımlarının yirmi biri bilişsel, dördü duyuşsal alandadır. Bilişsel alandaki kazanımların altısı hatırlama, yedisi kavrama, altısı analiz ve ikisi değerlendirme basamağındadır. Duyuşsal alandaki kazanımların üçü değer verme, biri alma basamağında yer almaktadır. "Bir Hadis Öğreniyorum"⁵⁴ etkinliklerinin analiz basamağından daha çok kavrama basamağıyla ilgili olduğu söylenebilir. Ünite sonu değerlendirmeleri⁵⁵ hatırlama ve kavrama basamağı kazanımlarını ölçecek şekilde oluşturulmuştur. Kitap, Medine yılları ile başlamakta, Hz. Peygamberin dindeki ve Müslümanların yaşamındaki otoritesi, sosyal hayata duyarlılığı, örnekliğini ele alan ünitelerle devam edip, sahabe ile ilgili üniteyle tamamlanmaktadır. Üniteler, genel olarak birincil kutsal kişilik fenomenine yer vermekle birlikte "Peygamberimizin İnsanı Kötülüklerden Arındırması" konusu, insanın kurtuluşunun Hz. Peygambere ittibaya koşullandırılması bakımından ayrıcalıklı bir konumdur. "En Güzel Örnek Peygamberimiz" ünitesinin ise peygamberin otorite konumunu ele alan üniteden bağımsız bir şekilde çevre bilinci, sadelik, infak, affedicilik gibi değerleri merkeze almaktadır

⁵¹ Fikri Özdemir, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Peygamberimizin Hayatı 7 Ders Kitabı* (Ankara: Tutku Yayıncılık, 2019), 39, 55-56, 78-79, 102, 118-119.

⁵² Özdemir, *Peygamberimizin Hayatı 7*, 41-42, 57-58, 80-82, 103-106, 120-121.

⁵³ Örneğin batı dünyası Orta çağ boyunca İslam dünyasından güçlü bir şekilde etkilenmiştir ama bu etkilene, batının ilkesel değerlerini terk etmesine yol açmamıştır. Aksine, zaman içerisinde kendi ilkelerine göre bir dünya inşa etmiştir. İnsan, bir dünya içerisinde özne haline gelebileceğinden pedagoji de söz konusu bu özneliğin bilişsel, duyuşsal ve devinişsel davranış değişikliğinde görev alabilir.

⁵⁴ Özdemir, *Peygamberimizin Hayatı 7*, 47, 48, 88, 101, 134.

⁵⁵ Özdemir, *Peygamberimizin Hayatı 7*, 49-50, 76, 89-90, 102-104, 135.

ki bu durum örnek olmanın bir bütün olarak dersin tasarımında hangi anlamda kullanıldığını temsil etmesiyle büyük bir önemi haizdir. Peygamberin örnekliliğinin büyük oranda ahlaki ilke ve değerlere, kısmen de ibadetlere odaklanan bir bakış açısıyla tanımlanması, Hz. Peygamberin temsil ediciliğinin takliden temsile indirgenildiğini göstermektedir. Temsil ile takliden temsil arasında, kategorik bir ayrım bulunmaktadır; takliden temsil, insanın bir gerçekliği antropolojik ve dolayısıyla tarihsel olarak içselleştirmesidir. Bu sebeple, onda daima eleştirilebilir bir yön bulunur. Buna göre ders benlik, kimlik ve kişilik gelişimine katkısı açısından ilham vermenin ötesine çok az geçebilecektir. İkinci olarak takliden temsil, hakikatle görelilik/izafiyet ilişkisi içerisinde olacağından, anlamını cari ilke ve uygulamalarla uzlaşmasıyla tamamlayabilecektir. Bu bağlamda Meydan'ın değerler eğitimini modern ve postmodern dünya tasavvurunun gündeme getirdiğini hatırlatması ve postmodernitenin şafağında dinin geri dönüşü olgusunun İslam'daki anlam ile Tanrı arasındaki bağın koparılabilirliğini göz ardı ettiği şeklindeki uyarısı,⁵⁶ bu soruna da gönderme yapmaktadır. Buna bağlı olarak; dini ve upuygun yaşamı temsil eden Hz. Peygamberin bu statüsünün -eğer ilkesel olarak kabul ediliyorsa- tarihsel koşullarla uzlaşmasının en azından temellendirilmemiş olması, sünnetin takliden temsil anlamına gelecek şekilde değer kaybına uğrama riski ile benlik, kimlik ve kişilik gelişiminin kurucu unsurlarının meşruiyeti gibi sorunlar karşımıza çıkmaktadır.

DKAB dersinin Hz. Muhammed öğrenme alanının öğretim programındaki kazanımların özelliklerine ve içeriğe bakacak olursak;

DKAB öğretim programında 4. sınıf, "Hz. Muhammed'i Tanıyalım" ünitesinde altı, 5. sınıf "Hz. Muhammed ve Aile Hayatı" ünitesinde beş, 6. sınıf "Hz. Muhammed'in Hayatı" ünitesinde dört, 7. sınıf "Allah'ın Kulu ve Elçisi: Hz. Muhammed" ünitesinde üç, 8. sınıf "Hz. Muhammed'in Örnekliliği" ünitesinde dokuz olmak üzere toplamda yirmi yedi kazanım yer almaktadır.⁵⁷

4. sınıf, "Hz. Muhammed'i Tanıyalım" ünitesi kazanımlarının beşi bilişsel alanda iken dört no'lu kazanım yeterince açık değildir ve bilişsel alanda veya duyuşsal alanda kabul edilebilir. Bilişsel alanda yer alan kazanımların üçü kavrama ve biri analiz basamağındadır. Duayı ezberden okuma ve anlamını söyleme kazanımı ise hem bilişsel alanın hatırlama hem de devinişsel alanın beceri haline getirme basamağındadır. Zira duanın ezberlenmesi bir hatırlama olarak bilişsel alanda yer almakla birlikte duanın belirli kurallara göre okunması ince motor becerilere dayanmaktadır.⁵⁸ Ünite Hz. Muhammed'in doğduğu çevre, ailesi,

⁵⁶ Hasan Meydan, *Postmodern İklimde Din ve Değerleri Öğretmek* (İstanbul: DEM Yayınları, 2022).

⁵⁷ "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. sınıflar)", 18-19.

⁵⁸ Bu durum, bir ezginin seslendirilmesi ile karşılaştırılabilir. Ezginin performe edilmesi, ezberden okunmasını gerektirdiği gibi bir performans olarak devinişsel alanda yer almaktadır.

Mekke ve Medine yılları anlatılmaktadır.⁵⁹ Ünite değerlendirme soruları⁶⁰ düşük basamak-taki yeterlikleri ölçecek niteliktedir. Dört no'lu "Hz. Muhammed'in (s.a.v.) çocukluk ve gençlik yıllarındaki davranışlarını kendi hayatı ile ilişkilendirir." kazanımı benlik, kimlik ve kişilik gelişimini katkı potansiyeli olan bir kazanımdır. İçerik/ders kitabında Hz. Muham-med'in sevilmesi ve insanları sevmesi, toplumdaki sorunlara karşı duyarlılığı, güvenilir ol-ması gibi özelliklerine yer verilmiştir. Örnek olma açısından yeterli bir açıklama bulunur-ken örnek almanın yeterli bir kompozisyonunun yapılmadığı söylenebilir zira açık bir kıla-vuzlamanın yapıldığı görülmemektedir. Bunun en önemli sebebi, içeriğin bilişsel alan mer-kezinde açıklanmasıdır.

5. sınıf, "Hz. Muhammed ve Aile Hayatı" ünitesi kazanımlarından üçü bilişsel, biri du-yuşsal alandadır. Bilişsel alan kazanımlarının ikisi kavrama, biri değerlendirme basama-ğında yer alırken duyuşsal alandaki kazanımın değer verme basamağında yer aldığı yorumu yapılabilir zira kazanım⁶¹ diğer kazanımlarla ilişkili olmadığı gibi kazanımla ilgili açıklama bilişsel alana yöneliktir. Sureyi ezberden okuma ve anlamını söyleme kazanımı ise hem bi-lişsel alanın hatırlama hem de devinışsel alanın beceri haline getirme basamağındadır. İçe-rik/ders kitabı ünite kazanımlarına bağlı olarak oluşturulmuştur ve Hz. Muhammed'in nasıl bir eş, baba ve dede olduğundan bahsedilmekte, aile içi iletişim ve dayanışma, israf ve gös-terişten uzak durma, sosyal barış ve yardımlaşma konularıyla devam edilmektedir.⁶² Hz. Peygamberin nasıl bir aile üyesi olduğu konusu, ergenlik dönemini takip eden gelişim dö-nemi olan yakınlığa karşı uzaklık döneminin gelişim görevlerini yerine getirmeye katkı sağ-layacak potansiyeldedir. Eşe ve çocuklara karşı tutumun vurgulanması, içeriğin hazırlan-masında sosyal sorunların dikkate alındığına işaret etmektedir. Bununla birlikte ünitenin sevgi merkezli tasarlanması, düşük basamaklı bilişsel kazanımların duygularla telafi edil-meye çalışıldığını düşündürmektedir. Sevgi en üst değerlerden olmasıyla insan ve toplum yaşamında ayrıcalıklı olmakla birlikte üniteadaki anlatı, somut bir yaşama aktarılamayacak kadar geneldir. Üstelik, modern çalışma hayatında insanların, ebeveynlerine bakma sorum-luluğunu yerine getirmeyip onları huzurevlerine bırakmaları gibi güncel sorunların konu üzerindeki baskısının ideal yaşam ile gerçeklik çatışmasına yol açabileceği de unutulmama-lıdır. Ünite değerlendirmesi, taksonominin alt düzey basamaklarına uygun olarak hazırlan-mıştır. Ünite değerlendirme çalışmaları içerisinde, "Öz Değerlendirme" adı altında bir bö-lüme yer verilmiştir. Bu bölüm kazanımların çok yönlü bir şekilde değerlendirilmesine ola-nak tanıyacak şekilde özgün olmasına rağmen değerlendirme içeriği kavrama düzeyiyle sı-nırlı kalmıştır.⁶³

⁵⁹ Hulusi Yiğit vd., *İlkokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4 Ders Kitabı* (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2022), 84 vd.

⁶⁰ Yiğit vd., *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4*, 102-106.

⁶¹ "Hz. Hasan (r.a.) ve Hz. Hüseyin'in (r.a.) ahlaki erdemlerini kendisine örnek alır."

⁶² İsmail Erdoğan vd., *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 5* (Ankara: Lisans Yayınları, 2020), 84 vd.

⁶³ Erdoğan vd., *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 5*, 104-106.

6. sınıf, "Hz. Muhammed'in Hayatı" ünitesindeki dört kazanımın üçü bilişsel alanda yer almaktadır. Kazanımların ikisi değerlendirme, biri analiz basamağındadır. Sureyi ezberden okuma ve anlamını söyleme kazanımı ise hem bilişsel alanın hatırlama hem de devinışsel alanın beceri haline getirme basamağındadır. İçerikte/ders kitabında Mekke dönemi, hicret ve Medine dönemi, savaşlar, veda haccı ve Hz. Muhammed'in vefatı konusu bulunmaktadır.⁶⁴ Ünite, Hz. Peygamberin dini tebliğ etmeye başladığı dönemi, güçlü bir duygusal örgüyle anlatmaktadır. Bu, bilişsel bağlamdan duyuşsal bağlama doğru rehberlik edecek açık mesajların yokluğuna rağmen duyuşsal alanın etkinliğini artıracak bir özelliktir. Ünite zorluklarla başa çıkma, Allah'ın varlığını ve O'nun mümin bir insanla sürekli bir irtibatının olduğunu idrak etme gibi kişisel konulara yer vermesinin yanı sıra, adalete uygun bir birlikte yaşama fikrine de değinmektedir. Farklı değer ve ilkeleri barındıran Veda Hutbesiyle ünite büyük ölçüde tamamlanmaktadır. Ünite, öğretim programındaki yüksek kazanımlara ulaştıracak düzenden uzak olmakla birlikte "Ben Kimim?", "Nasıl bir insan olmalıyım?" sorularına dini bir pencereden cevap vermek isteyen öğrenciler için kayda değer bir içerik sunmaktadır. Özkontrol, özdeğerlendirme ve öz farkındalığı destekleme açısından diğer sınıflara nazaran daha fazla potansiyele sahip olduğu söylenebilir. Ünite değerlendirmeleri ise düşük seviyeli kazanımları ölçmek üzere hazırlanmıştır.⁶⁵

7. sınıf, "Allah'ın Kulu ve Elçisi: Hz. Muhammed" ünitesi kazanımlarının ikisi bilişsel alanda yer alırken kazanımlar analiz basamağındadır. Sureyi ezberden okuma ve anlamını söyleme kazanımı ise hem bilişsel alanın hatırlama hem de devinışsel alanın beceri haline getirme basamağındadır. İçerikte/ders kitabında Hz. Muhammed'in beşerî yönü, nebevi yönü, insanlığa rahmet olması ve güzel ahlaki konuları yer almakta; dürüstlük, şefkat, merhamet, saygı değerleri öne çıkmaktadır.⁶⁶ Peygamberimizin örnekliliği ile ilgili ayetin etrafında Hz. Muhammed'in insanlık için önemi açıklanmaktadır. Ünite, diğer sınıflardaki ünitelerde olduğu gibi Hz. Peygamber'e uzaktan bir bakış atmakta; onun yüce bir kişiliği olduğu teslim edilmekle birlikte bireysel ve toplumsal bir yaşam için nasıl bir kurucu rolü olacağıyla ilgili önermeleri vermeden bunların anlaşılmasını bireye bırakmaktadır. Buna ek olarak içerik, analiz basamağındaki kazanımları açımlayacak şekilde görünmemektedir. Ünite değerlendirmeleri de düşük seviyeli kazanımları ölçmek üzere hazırlanmıştır.⁶⁷

8. sınıf, "Hz. Muhammed'in Örnekliliği" ünitesi kazanımlarından yedisi bilişsel, biri duyuşsal alanda yer almaktadır. Bilişsel alan kazanımlarının biri hatırlama, dördü kavrama, biri analiz, biri değerlendirme basamağında yer alırken duyuşsal alandaki kazanım, örgütlenme basamağındadır. Sureyi ezberden okuma ve anlamını söyleme kazanımı ise hem biliş-

⁶⁴ Sadullah Macit, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 6 Ders Kitabı* (FCM Yayıncılık, 2021), 73 vd.

⁶⁵ Macit, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 6*, 97-100.

⁶⁶ Selahattin Çamyar - Hacer Yaldız, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7 Ders Kitabı* (Ankara: Gün Yayıncılık, 2019), 81 vd.

⁶⁷ Çamyar - Yaldız, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7*, 97-98.

sel alanın hatırlama hem de devinışsel alanın beceri haline getirme basamağındadır. İçerik/ders kitabı, Hz. Muhammed'in dürüst ve güvenilirliği, affediciliği, istişareye önem vermesi, cesaret ve kararlılığı, hakka riayeti ve diğler insanlara değler vermesi özelliklerine odaklanmıştır.⁶⁸ Bunların tamamı benlik, kimlik ve kişilik için yapı taşı değlerlerdir. Ne var ki içerik, büyük oranda Hz. Muhammed'in tanıtımına odaklanmış görünmektedir. Konuların işlenişinin, öğrencilerin Hz. Peygamber'in davranışlarından ve gözetdiği ilkelerden ilham almalarına katkı sunacak nitelikte söylenebilir. Buna karşın insan felsefesinin/nazariyatının olmamasının eksikliği,⁶⁹ diğler sınıfların ders kitaplarında olduğu gibi 8. sınıf DKAB ders kitabının da açık bir parça bütün ilişkisinden uzak olmasına yol açmıştır. Ünite değlerlendirmesi kazanımlarla uyumlu olarak düşük bilişsel yeterlikleri ölçmeye izin vermektedir.⁷⁰ Canikli'nin çalışmasında 2000'li yıllardaki programlardan 2010 yılındaki öğretim programına kadar Hz. Muhammed öğrenme alanının çeşitli açılardan geliştirildiği dile getirilmektedir.⁷¹ Canikli'ye göre konu çeşitliliği ve dağılımı, "Hz. Peygamber imajının güçlenmesine ve sağlıklı peygamber anlayışının oluşmasına katkı sağla"yacak niteliktedir.⁷²

Bütün olarak öğrenme alanını ve dersi değlerlendirmek gerekirse;

Peygamberimizin Hayatı dersi öğretim programındaki kazanımların önemli bir kısmının DKAB dersi öğretim programında da aynıyla yer alması dikkat çekicidir⁷³ ve öğrencilerin seçmeli dersleri sıkıcı bulmalarının bu sorunla ilgili olduğu varsayılabilir.⁷⁴ Buna ek olarak içeriğin hazırlanmasında sarmal programlama yaklaşımı tercih edildiği için sonraki sı-

⁶⁸ Nayir vd., *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi* 8, 91 vd.

⁶⁹ Bilindiği gibi eğitim sistemimize yön veren eğitim felsefeleri başta olmak üzere, insanı, âlemi ve Tanrı'yı anlamamızı sağlayan genel semantik alan, kendine özgü bir dünya inşa etmeye koşullanmıştır. Geleneksel müktesebat ise bu süreçte daha çok edilgen konumda ve uzlaşıyla var olmak durumundadır. İnsana dair nazariyatımızın olmaması, eğitim sistemi ve faaliyetlerinin tam olarak hangi normallik rejimini yaygınlaştırmaya ve derinleştirmeye çalıştığını ve dolayısıyla tekil ve toplumsal yaşamda hangi anomalilerin ortaya çıkabileceğini bilemeyeceğimizi anlamına gelir. Gerek tekil gerekse toplumsal yaşamla ilgili sorunların belirlenmesi, bunların kavramsal övgüler içerisinde kuramsal bir şekilde açıklanmasının neredeyse batının tekelinde bulunması, doğrudan insana dair nazariyata sahip olup olmamakla ilgilidir. İnsana dair nazariyat, dünya üretme kapasitesinin temel bir bileşenidir.

⁷⁰ Nayir vd., *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi* 8, 108-111.

⁷¹ İlyas Canikli, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programında Hz. Peygamber İmajı", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 5 (2011), 68.

⁷² Canikli, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programında Hz. Peygamber İmajı", 69.

⁷³ Hasan Meydan, "Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinin Öğrenci Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 246; Yusuf Bahri Gündoğdu, "Seçmeli Din Dersleri Neden Tercih Edilmiyor? (Ordu İli Örneği)", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/32 (2017), 580; İbrahim Aşlamacı, "Öğretmenlerine Göre Ortaokul Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinde Karşılaşılan Sorunlar: Nitel Bir Araştırma", *DergiAbant: AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (2019), 381; Muhammet Ali Yazıcıbaşı, "Ortaöğretim Öğrencilerinin Gözünden Seçmeli Din Dersleri: Kırıkkale Örneği", *Dini Araştırmalar* 21/53 (2018), 166.

⁷⁴ Halbuki öğrencilerin DKAB dersine karşı olumlu tutum geliştirdikleri, seçmeli bir din dersini seçme konusunda istekli olduklarına yönelik bulgular mevcuttur. Ayrıntılı bilgi için bknz. Mehmet Bahçekapılı, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Öğrencilerin Dini Duygu, Düşünce ve Davranışları Üzerindeki Etkisi (İstanbul Avrpa Yakası Örneği)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2010), 270.

nıflarda aynı ünitelere yer verilmekte fakat benzer ifadelerle içeriklerin oluşturulduğu görülmektedir. Örneğin Peygamberimizin Hayatı 5. sınıf ders kitabının birinci ünitesi "Peygamberimizin Çocukluk Yılları"⁷⁵ iken Peygamberimizin Hayatı 6. sınıf ders kitabının 1. ünitesi "Peygamberimizin Gençlik Yılları"⁷⁶ ismini taşımaktadır fakat aynı olay örgüsü tekrar etmektedir; hatta 8. sınıf "Peygamberimizin Medine Yılları" isimli ilk ünite de konu doğumdan başlamaktadır.⁷⁷ Ayrıca analiz basamağındaki kazanımların büyük bölümü hadis-i şeriflerin yorumlanmasına yönelik olmasına rağmen ders içeriklerinde ilgili kısımlarda bir hadis-i şerife yer verilmiş ve yine kavrama basamağına karşılık gelecek şekilde içerik organize edilmiştir. Öyle görünmektedir ki sadece 6. sınıf hadis öğreniyorum etkinliği,⁷⁸ çıkar-masa yapmaya olanak tanıyacak şekilde hazırlanmıştır. Kazanımların özellikleri dikkate alındığında, çok büyük bir kısmının bilişsel alanda olduğu görülmektedir. Özellikle DKAB dersinin Hz. Muhammed öğrenme alanı kapsamında sadece bir kazanım duyuşsal alanda yer almaktadır. Bu durum, dersin kültür ve ahlak bilgisi özelinde tasarlandığını teyit etmektedir. Peygamberimizin Hayatı dersi kazanımlarında 96 kazanım bilişsel alanda iken 16 kazanım duyuşsal alandadır. Bununla birlikte önceki programlara göre bilişsel alan kazanımlarında bir artışın olduğu söylenebilir.⁷⁹ Kuşkusuz benlik, kimlik ve kişilik gelişimi için de zihinsel alan kurucu bir işlev görmektedir. Piaget ve Kohlberg'in ahlaki gelişim kuramlarının işaret ettiği gibi bilişsel alan diğer gelişim alanlarına bir dayanak oluşturmaktadır.⁸⁰ Bununla birlikte bilişsel alan kazanımlarının oranı ve bilişsel alandaki kazanımların büyük bir kısmının alt düzeyde yer alması, dersin benlik, kimlik ve kişilik gelişimini destekleyecek pedagojik koşulları yeterince sağlamadığına dair güçlü bir işarettir. Modernitenin düalist karakteri sebebiyle insanın zihinsel ve ruhsal yönü arasında gittikçe büyüyen boşluğun etkilerini azaltmaya dönük bir yapının oluşturulması oldukça önemliyken öğretim programlarındaki bilişsel ve duyuşsal alanlar arasındaki keskin ayrım dikkate değer bir sorundur. Özellikle kişilik haline getirme, doğrudan duyuşsal alanla ilişkilidir. Diğer taraftan bir dersi duyuşsal alan bağlamında tasarlanmanın zorlukları da ortadadır. En başta ve her şeyden önce kendine özgü bir dünya tasavvuru olan İslam dininin peygamberi olan Hz. Muhammed'in - bir yaşam biçimi olarak- sünneti ile modernite arasında bağlantı kurmak oldukça zordur. Bize göre en önemli sorunlardan bir diğeri, öğrencinin dersteki Hz. Muhammed anlatısı ile baş başa kalmasıdır. Geleneksel toplum öyle veya böyle dinî karakterde olduğundan ikincil kutsal kişiler, toplumsal yaşama yayılmışken modern toplumun bireyci doğası, birinci kutsal kişileri belirli ölçüde indirgediği gibi ikincil kutsal kişilerin rolünü de iptal etmiştir. Bu

⁷⁵ Akkaya vd., *Peygamberimizin Hayatı* 5, 13 vd.

⁷⁶ Balcı Arvas vd., *Peygamberimizin Hayatı* 6, 13 vd.

⁷⁷ Özdemir, *Peygamberimizin Hayatı* 7, 10.

⁷⁸ Balcı Arvas vd., *Peygamberimizin Hayatı* 6, 33.

⁷⁹ Orhan Çelik, *Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programları ve Ders Kitaplarının İncelenmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, Yüksel Lisans Tezi, 2019), 165.

⁸⁰ Lawrence Kohlberg, "Stage and Sequence: The Cognitive-Developmental Approach to Socialization", *Handbook of Socialization: Theory and research*, ed. David A. Goslin (Chicago: Rand McNally & Company, 1971), 347-480.

durum, ikincil kutsal kişilerin pedagojik meşruiyetinin çeşitli sorunlarla malul olduğunu da imlemektedir.

Öğretim programlarının hazırlanması sürecinde felsefi veya belki daha doğru bir ifadeyle nazarî boyutun üzerinde kapsamlı bir şekilde durulması gerekmektedir. Ayrıca modern eğitim sisteminde benlik, kimlik ve kişilik gelişiminin anahtar kavramı olan değerler eğitimi ile bilişsel ve duyuşsal alanı bütünleştirmek faydalı olabilir. Buna ek olarak bilişsel alan kazanımlarının düşük basamakta yer alması, bunların benlik, kimlik ve kişilik gelişimine iştirakini oldukça sınırlandırmaktadır. En azından analiz basamağı kazanımlarının artması, verilen örnek olayların bileşenlerinin anlaşılmasını ve diğer olaylarla bağlantılarının kurulmasını destekleyecektir. Buna ek olarak üstbilişsel düşünme, hipotetik düşünme, tümevarımsal düşünme, mantıksal düşünme gibi üst düzey düşünme becerilerine yer verilmesi, kazanımların iç yapısını ve bireylerin yaşamına aktarılmasını daha etkili kılacaktır. Bilindiği gibi Piaget'nin bilişsel gelişim kuramında bu beceriler, ergenlik döneminin başlangıcına rastlayan zaman diliminde belirginlik kazanmaktadır.⁸¹

Konuyla ilgili çalışmalarda da öğrenme alanı ve dersle ilgili benzer sonuçlara ulaşıldığı görülmektedir. Ortaöğretim öğrencileri üzerinde yapılan bir araştırmada Hz. Muhammed'in hayatının bütüncül bir şekilde kavranmasında zorluk çekildiği bulgusuna ulaşılmışken,⁸² ortaokul öğrencileri üzerine yapılan bir araştırmada öğrencilerin bilişsel düzeyde değerleri öğrendikleri ama öğretmenlerin devinişsel alanda bunları gözlemleyemedikleri ifade edilmektedir.⁸³ Çakmak'ın çalışmasında da öğretim ortaokul 5-8. sınıflar seçmeli Peygamberimizin Hayatı dersi öğretim programının olgusal ve kavramsal bilgilerin oranının yüksek olduğu, buna karşın "bir işlem veya işin nasıl yapılması gerektiği ile ilgili bilgiler olarak işlemsel bilgilerin nispeten daha az olduğu"⁸⁴ sonucuna ulaşılmıştır. Program, öğrenenin konuları kendi anlamlandırma süreçlerine uygun ve bunları destekleyecek bir kavramsal örgü geliştirecek şekilde hazırlanmadığı için vatandaşlık imgesi ile kişisel varoluş arasında salınan benlik, kimlik ve kişilik gelişiminde, benlik, kimlik ve kişilik formal eğitim dışı süreçlere eklenerek gelişebilecektir.⁸⁵ Başka bir deyişle "Ben kimim?" sorusunun cevabı Hz. Muhammed öğrenme alanında sistemli bir şekilde yol gösterici değildir. Bu eksiklik, ahlaki ilkelere yapılan vurguyla telafi edilmeye çalışılmış gibidir. Peygamberimizin

⁸¹ Jean Piaget, *Biology and Knowledge: An Essay on the Relations between Organic Regulations and Cognitive Processes*, çev. Beatrix Walsh (Chicago: The University of Chicago Press, 1971), 305 vd; Jean Piaget - Bärbel Inhelder, *The Growth of Logical Thinking from Childhood to Adolescence* (New York: Basic Books, 1959), 245 vd.

⁸² Tülay Yücel, *Öğrencilere Göre Ortaöğretim Seçmeli Hz. Muhammed'in Hayatı Dersi (İzmir İli Örneği)* (İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2019), 172.

⁸³ Fatma Kayaoğlu, *Ortaokullardaki Seçmeli "Peygamberimizin Hayatı" Dersinin Öğrenciler Açısından Değerlendirilmesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksel Lisans Tezi, 2019), 70.

⁸⁴ Fatih Çakmak, "Ortaokul Seçmeli Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı Hedefleri Üzerine Bir Analiz", *Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/2 (2019), 134.

⁸⁵ DKAB dersleriyle ilgili, katılımcıların ergenlik dönemi öğrencilerinin olduğu bir araştırmada da dersin yaşla yüksek oranda örtüştüğünü söyleyenlerin oranının nispeten düşük olduğu belirlenmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Bahçekapılı, "Din ve Ahlâk Eğitiminin Ergenlerin Kişilik Gelişimine Etkisi", *Değerler Eğitimi Dergisi* 22 (2011), 32.

Hayatı dersi kazanımlarında çok sayıda ahlaki değere ve Hz. Peygamber'in bu bağlamdaki davranışlarına ve Hz. Peygamber'e karşı yerine getirilmesi gereken davranışlara yer verilmiştir: Peygamberimizin çocuklara sevgi ve şefkati, kimsesiz çocuklara hassasiyet, çocukların peygamber sevgisi, Allah'ı sevmek, samimiyet, temizlik, ibadetlere özen, ihlas, merhamet, Peygamberimize itaat ve bağlılık, Allah'a güven, sabır ve kararlılık, cesaret, ölçülülük, adalet, kul hakkına riayet, güvenilirlik, eşitlik, eşlere karşı tutum, komşulara karşı tutum, giyinme kuralları, hilm ve nezaket, yardımlaşma ve dayanışma, azim ve fedakarlık, kardeşlik, sosyal sorunlara duyarlılık, çevreye duyarlılık, tabiat sevgisi, dünya-ahiret dengesi, infak ve sadaka, affedicilik, öğrenmeye açık olma. DKAB dersi Hz. Muhammed öğrenme alanının kazanımlarındaki ahlaki değerler ve uygulamalar şöyledir: Aile fertlerine uygun şekilde davranma, doğruluk, güvenilirlik, merhamet ve affedicilik, istişare, cesaret ve kararlılık, hakkı gözetme, insanlara değer vermek. Kazanımlarda dikkate alınan bu değer ve uygulamaların benlik, kimlik ve kişilik gelişimine katkısının olacağı açıktır; bununla birlikte benlik, kimlik ve kişilik, özneşmenin dışavurumlarıdır ve ister bir siyer dersi bağlamında isterse de başka herhangi bir çerçevede tasarlansın, ahlak eğitimi yoluyla öznellik tek başına kurulamaz. Bu tür değer ve davranışların, mevcut toplumsal düzenin diğer dinamikleriyle birbirlerine bağlanmaları ve birbirlerini desteklemeleri gerekmektedir. Bu sebeple, 1739 Sayılı Milli Eğitim Temel Kanunu'ndaki genel hedeflerin, eğitim sistemimizde şimdiye dek belirlenmemiş uzak hedeflere ulaştıracak şekilde açık bir şekilde belirtilmesi büyük bir önemi haizdir.

Peygamberimizin Hayatı dersi öğretim programında dersin amacı, "Peygamberimizin hayatını bir bütün olarak vermek"⁸⁶ olarak ifade edilmiştir. Söz konusu amaç; temel kavramların öğrenilmesi, Hz. Muhammed'in yetiştirdiği 'ortamın' bilinmesi, onun beşerî ve nebevî yönlerinin ayırt edilmesi gibi bilişsel ve duyuşsal alt başlıklara ayrılmıştır. Alt amaçlar arasında benlik, kimlik ve kişilik gelişimi açısından en dikkat çekici amaç, "Peygamberimizi severek kendisine örnek alması"⁸⁷ dir. Alt amaçlar birlikte değerlendirildiğinde, dersin iç tutarlılığa sahip olmakla birlikte, öğrencilerin hayatlarında nasıl bir dönüşümü yönlendirmesi gerektiğinin açık ve seçik bir şekilde belirlenmediği görülmektedir. Bu durumun temel sebebi, teorik arka planda bahsedildiği gibi dinin öğrenilmesinin pedagojik bir sorunsal olarak düşünülmesidir. Bunun programdaki en önemli göstergesi "Değerlerimiz"⁸⁸ ve "Yetkinlikler"⁸⁹ başlıkları ile kazanımların bir bütünüün parçaları gibi -derse belli ölçüde dışsal bir dünya görüşünü yansıtan- belirlenmiş sınırlarda bir araya gelmesi, dolayısıyla odak noktasının derslerin dışında bulunmasıdır. Böylece benlik, kimlik ve kişilik gelişiminin genel hatları vatandaşlık imgesinin altında oluşmakta, alt amaçlarda belirtildiği gibi Hz. Muhammed'in örnekliği kişisel/vicdânî bir meseleye dönüştürülmektedir. Sorunsalın şüphesiz din

⁸⁶ "Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı", 7.

⁸⁷ "Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı", 7.

⁸⁸ "Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı", 2; "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)", 2-3.

⁸⁹ "Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı", 3; "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)", 3-4.

eğitimi yaklaşımlarıyla da önemli bir bağı bulunmaktadır. Mevcut din eğitimi yaklaşımı dini öğrenmeden ziyade din hakkında öğrenme yaklaşımıyla uyumludur ve din hakkında öğrenme, benlik, kimlik ve kişilik gelişiyse dolaylı olarak ilişkilidir.⁹⁰ Öğretim programında kazanımların açıklamaları da dersin pedagojik görevlerini pekiştirmekte, bilişsel alan merkezli işlenmesini vurgulamaktadır. Bu bakımdan DKAB dersi ile Peygamberimizin Hayatı dersinin tutarlı bir şekilde birbirlerine eklemeliği söylenebilir. Ayrıca Hz. Muhammed'in hayatının kronolojik değil tematik bir şekilde tasarlanmış olması, alan araştırmacıları tarafından olumlu bir durum olarak görülmektedir.⁹¹ Diğer taraftan 1739 Sayılı Milli Eğitim Temel Kanunu'nda ifadesini bulan ve bütün derslerin öğretim programlarına birliğini veren genel amaçların muğlaklığının giderilmesi dersin genel etkisi ve doğal olarak benlik, kimlik ve kişilik eğitimi için önemli bir aşamanın kaydedilmesi anlamına gelecektir. Kanunda dilsel kullanım açısından ne anlama geldiği üzerinde uzlaşımın mevcut olduğu birtakım nitelikler zikredilmiş olmakla birlikte söz konusu kavramların birbirlerine zıt şekillerde bile davranışa dönüşebilecek olması, eğitim sisteminin yetiştirmek istediği insanın kendinde açık olmadığı ve batılı prototipin yönelimine göre şekillendiğini göstermektedir.⁹²

Örnek olma olgusunun kişiselleştirilmesi, bir kategori olarak ikincil kutsal kişiliklerinin sahabe ile sınırlandırıldığı da göstermektedir. Hatta sahabenin dahi açık bir ikincil kutsal kişilik rolünün bulunduğunu söylemek zordur. Lise öğrencileri üzerine yapılan bir çalışmada öğrencilerin itikâdî ve fikhî yorumlara ilgisiz oldukları yönündeki bulgu, bu bakımdan oldukça anlamlıdır.⁹³ Başka bir deyişle, başkası tarafından oluşturulan bilgiye özellikle de dini bilgiye uymak ya benlik, kimlik ve kişilikle ilişkilendirilmeksizin veya kısmen ilişkilendirilerek sadece profesyonel bir davranış sergilemektir veya ona atfedilen aşkın bir anlamla birlikte yerine getirilen bir davranıştır. Dini bilgiye uyumda profesyonellik beklemek çok anlamlı değildir. Aşkın bir anlam atfetmek ise, buna uygun koşulları gerektirir. Bu durumda, dini bilgiyi sistemli hale getiren mezhepler uygun koşulları olmadığı için dayanaksız hale gelmektedir. Buna karşın ikincil kutsal kişilerin modern eğitim sistemi için ortaya çıkardığı en önemli sorun vatandaşlık imgesi ile tek tek bireyler arasındaki doğrudan bağı aşındırmasıdır. Modern insanın kamusal özneliğinin en genel sureti olarak vatandaşlık, böyle bir dolayımın izin vermez zira vatandaşlığın dini bir belirlenimi yoktur. Bu, modern

⁹⁰ Hamza Aktaş, "Din Eğitiminin İslâmî İlimlerdeki Yeri", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014), 30.

⁹¹ Ahmet Koç - Hayri Güzel, "Ortaöğretim 'Hz. Muhammed'in Hayatı' Dersi Hakkında Bir Değerlendirme" (Türkiye'de Tüm Yönleri ile Siyer Çalışmaları Sempozyumu, İstanbul, 2015), 268.

⁹² Bu tür belirsizlikler, bilgi üretimiyle ilgili sorunlardan ve politik tasavvurlardan kaynaklandığı için pedagojik çerçevenin oldukça dışına çıkmaktadır. Bilgi üretimi, batılı temeller üzerinde ve batılı bilen özneler tarafından gerçekleştirildiği için batı dışındaki bilen özneler, batıda üretilen bilgiyi yerelleştirmekte ve yeniden üretmektedir. söz gelimi, batılı olmayan bir psikoloji veya sosyolojiden bahsetmek olanaklı değildir. Müslüman bilginler tarafından kaleme alınan nefis konulu eserlerin, tıpkı tıpta olduğu gibi ruh sağlığı ya da eğitim psikoloji gibi alanlarda uygulanabilir bilgi verdiğini kabul edilmez. Gelenek içerisinde değerli görülmelerine karşılık, bu bilgilere belirli bir ruhsal sorunun teşhis veya tedavisinde başvurulmaz.

⁹³ Sadık Usta, "Lise Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinden Beklentileri", *Social Science Studies Journal* 9/114 (2023), 7778.

varoluş koşulları açısından anlaşılabilir olmakla birlikte ikincil kutsal kişilerin diğer bir görünümü olan mezheplerin söz konusu dolaylılık sebebiyle askıda kaldığı unutulmamalıdır. Aksi takdirde ya mezhepler Hz. Peygamberin temsiliyle özdeşleşeceklerdir ki bu, modernitenin karakteristik özellikleriyle ve teolojik ilkelerle çelişme gibi iki açıdan imkansızdır ya da mezhepler dinin tarihsel görünümüleri olarak kültürel olgulara indirgenecektir. Elbette öğretim programlarının din bilimsel yaklaşımı olan mezheplerüstü din öğretimiyle uyumlu bir paradigmanın geliştirilebilmesi de olanaksız değildir.

Sonuç

Peygamberimizin Hayatı dersi öğretim programında açıkça ifade edildiği gibi Hz. Muhammed insanlığın tek kurtuluş umududur. Kurtuluşa ulaşma fikri, en başta ve her şeyden önce kurtuluşa bireysel olarak ulaşamama riskini açığa vurmaktadır. İyiye koşullanmamış bir hayat başarısız olacaktır ve din eğitimi kendisine bu bakımdan bir görev yüklenmiştir. Bu bağlamda ilgili içeriğin başarılı sayılabilecek bir Hz. Muhammed imajı oluşturduğu söylenebilir. Çok sayıda ahlaki ilke ve değerle desteklenen bu anlatının, bireyi inşa eden diğer diğer faktörlerin etkisi göz ardı edildiğinde kabul edilebilir sınırlarda bir benlik, kimlik ve kişilik gelişimi vadettiği söylenebilir. Fakat diğer taraftan bireysel yaşam sadece ferdi kararlarla şekillenmez. Din derslerinin verildiği dönem olan ergenlik döneminde edinilen kimlik, sadece iç dünya bedeninin sınırlarında inşa edilemez. Kimlik, bir özne olma sürecinin bileşenlerinden birisidir ve benlik ile kişilik olmak üzere iki veçhelidir. Öznelik, doğuştan getirilen özellikler ve yaşantıların toplumsal kalıplara göre biçim alması demektir ve özne olarak insan, toplumsallığı kendine yansıtır ve bir diğer ifadeyle topluma benzer. Özelde Hz. Muhammed öğrenme alanını oluşturan üniteler, genelde din dersleri, toplumsallığı verili bir gerçeklik olarak varsaymakta ve bu gerçekliğe uygun bir pedagojik ortam tesis etmekte yetinmektedir. Bu durumda, ya din derslerinin doğal bir biçimde dışarıdaki hayatı dönüştürebildiğini ya da dışardaki hayatın özsel bir biçimde din derslerinin ortamıyla uyumlu olduğunu düşünmemiz gerekir. Halbuki modernitenin dış mahallelerinde yaşayan toplumumuz için her ikisi de doğru olmayacaktır. O halde özneleşme ve kimlik inşası ve dolayısıyla benlik ve kimlik gelişimi, din derslerinin işleyişinden en azından bir ölçüde bağımsızdır. İnsanlar madde dünyada geleneksel kodlardan değil de başka toplumsallıkların kodlarıyla belirlenmiş bir dünyada yaşıyorlarsa, sisteme verilen din eğitimi, ahlak eğitimi, değerler eğitimi gibi girdiler, bireysel yaşamlarda olumlu etki potansiyeline sahip olsalar da uzun vadede yabancılaşmayı artıracaklardır. Çünkü insanlar uzun süre gerçeklikle çatışma içerisinde yaşayamazlar. Ahilik veya yaşlılıklarında ebeveyn bakma örneğine geri dönecek olursak, çalışan insan kapitalist mantık içerisinde para kazanma pratiğine devam ettikçe bununla uyuşmayan önceki öğrenmelerini ihlal edecek ve bu değerlerin otoritelerinden uzaklaşacaktır. Veya birbirinden tamamen bağımsız benlik yönleri geliştirerek kutsalla bireysel ilişkisinde değerlere önem verdiği yönünü, çalışma hayatında diğer bir yönünü, modu olarak deneyimleyecektir. Nübüvvet bağlamındaki yabancılaşma ise deistik eğilimlerdir. Toplumumuzun ve gençlerin yüksek oranda deizme kaydığını gösteren bulgulardan bahsetmek mümkün değildir fakat kurumsal dine ilgisizlik veya ahlaki bozulmadan pek ala

bahsedilebilir. Bozulma netice itibariyle bireysel bir meseledir fakat başta politika üreticiler olmak üzere, program geliştiriciler ve konuyla ilgili diğer uzmanlar, bireysel yaşam yönetiminin toplumsal dolayımını gözden kaçırmamalıdır. Her medeniyet kendi ufkunda ve değer sisteminde bir dünya tasarlamaktadır ve bir medeniyetin toplumsallığı, başka bir topluma bir ek işlem gerekmezden aktarılamaz. Bu makalede incelemeye konu edindiğimiz dokümanlar, bireysel yaşamın yönetilmesine odaklanmış bakış açısı ile kimliğin toplum dışı kökenleri arasındaki çelişkiyi, aynı anda hem bireysel hem de toplumsal olan ahlaka odaklanmayla aşmaya çalışıldığını göstermektedir. Belirli sınırlılıklar içerisinde hazırlanan bu ve benzeri dokümanlara yukarıda kısaca özetlenen sorunsalı çözecek misyonu yüklemek elbette haksızlık olacaktır. Bununla birlikte, öğretim programı din eğitimiyle ilgili bir politikadır ve böyle bir politikanın genel bir teolojik-politiğin parçası olması gerekir. Öğretim programlarının geliştirilmesinde ve ders içeriklerinin hazırlanması çerçevesinde sorunların aşılabilmesi için dersin özel kazanımlarının bağlı olduğu genel hedeflerin daha iyi tespit edilmesi ve genel hedeflerin kendisine yöneldiği ideallik olarak uzak hedeflere karar verilmesi gerekmektedir. Öğretim programları, genel eğitim bilimsel paradigmlar çerçevesinde hazırlandıkları için herhangi bir dersin öğretim programının hazırlanma koşullarına bağlı olarak geliştirilmektedir. Halbuki din olgusunun kendisine özgü gerçeklik koşulları ve dünya hayatının sınırlarını aşan bir etkisi bulunmaktadır. Bu sebeple, eğitim bilimsel paradigmların göz önünde bulundurulması gerektiği gibi dinin diğer yönlerini dikkate alan, din öğretimine özgü, özgün öğretim programlarına ihtiyaç duyulduğu söylenebilir.

Kaynakça | References

- Akgül, Şengül. *Uzman Gözüyle "Hz. Muhammed'in Hayatı" Dersi*. Kahramanmaraş: SAMER Yayınları, 2019.
- Akkaya, Veysel vd. *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Peygamberimizin Hayatı 5*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2022.
- Aktaş, Hamza. "Din Eğitiminin İslâmî İlimlerdeki Yeri". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014), 27-43.
- Anderson, Lorin W. vd. (ed.). *A Taxonomy for Learning, Teaching, and Assessing: A Revision of Bloom's Taxonomy of Educational Objectives*. New York: Longman, 2001.
- Arslan, Z. Şeyma vd. *Hız Peygamberi Nasıl Öğretelim?* İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2013.
- Aşlamacı, İbrahim. "Öğretmenlerine Göre Ortaokul Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinde Karşılaşılan Sorunlar: Nitel Bir Araştırma". *DergiAbant: AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (2019), 354-385.
- Aydar, Hidayet. "Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi ve Türk Kültür Hayatına Katkıları". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2006), 23-43.
- Ayhan, Halis. *Türkiye'de Din Eğitimi*. İstanbul: DEM Yayınları, 2014.
- Ayşe Sıdika. *Usûl-i Talim ve Terbiye*. ed. Mustafa Gündüz. Ankara: Nobel Akademi Yayınları,

2020.

- Bahçekapılı, Mehmet. "Din ve Ahlâk Eğitiminin Ergenlerin Kişilik Gelişimine Etkisi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 22 (2011), 7-42.
- Bahçekapılı, Mehmet. *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Öğrencilerin Dini Duygu, Düşünce ve Davranışları Üzerindeki Etkisi (İstanbul Avrupa Yakası Örneği)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2010.
- Bahçekapılı, Mehmet. *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri: İmkânlar, Fırsatlar, Aktörler, Sorunlar ve Çözüm Önerileri*. İstanbul: İLKE, 2013.
- Balcı Arvas, Fatma vd. *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Peygamberimizin Hayatı 6 Ders Kitabı*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, ts.
- Bilecik, Sümeýra. "Hz. Muhammed'in Hayatı 5. Sınıf Öğretim Materyali 'Temizlik' Ünitesindeki Hadis Çevirilerinin Öğrenci Algı Düzeyine Uygunluğunun İncelenmesi". *Marife* 13/2 (2013), 45-62.
- Blasi, Augusto. "Identity and the Development of the Self". *Self, Ego, and Identity: Integrative Approaches*. ed. Daniel K. Lapsley - F. Clark Power. New York: Springer-Verlag, 1988.
- Blos, Peter. "The Concept of Acting Out in Relation to the Adolescent Process". *Journal of the American Academy of Child Psychiatry* 2/1 (1963), 118-136.
- Canikli, İlyas. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programında Hz. Peygamber İmajı". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 5 (2011), 53-69.
- Cox, James L. *Kutsal İfade Etmek: Din Fenomenolojisine Giriş*. çev. Fuat Aydın. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Çakmak, Fatih. "Ortaokul Seçmeli Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı Hedefleri Üzerine Bir Analiz". *Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/2 (2019), 116-143.
- Çamyar, Selahattin - Yıldız, Hacer. *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7 Ders Kitabı*. Ankara: Gün Yayıncılık, 2019.
- Çelik, Orhan. *Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programları ve Ders Kitaplarının İncelenmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, Yüksel Lisans Tezi, 2019.
- Demir, İlkay. "Benlik, Kimlik, Kişilik". *Gelişim Psikolojisi*. ed. Hatice Ergin - S. Armağan Köseoğlu. Ankara: Nobel Akademi Yayınları, 2020.
- Demirel, Özcan. *Kuramdan Uygulamaya Eğitimde Program Geliştirme*. Ankara: PegemA Yayıncılık, 2008.
- Doğan, Recai. "Osmanlı Eğitim Kurumları ve Eğitimde İlk Yenileşme Hareketlerinin Batılılaşma Açısından Tahlili". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (1997), 407-442.
- Doronzo, Emmanuel. *Introduction to Theology*. Virginia: Notre Dame Institute Press, 1973.
- Eliade, Mircea. *Dinler Tarihine Giriş*. çev. Lale Arslan Özcan. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- Eliade, Mircea. *Kutsal ve Dindışı*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Yayınları, 1991.
- Eliade, Mircea. *Patterns in Comparative Religion*. çev. Rosemary Sheed. New York: SheedWard

- Inc., 1958.
- Erdoğan, İsmail vd. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 5*. Ankara: Lisans Yayınları, 2020.
- Erikson, Erik H. *Childhood and Society*. London: Paladin Grafton Books, 1987.
- Erikson, Erik H. *Identity, Youth and Crisis*. New York and London: W. W. Norton & Company, 1994.
- Ertürk, Selahattin. *Eğitimde Program Geliştirme*. Ankara: Edge Akademi Yayınları, 2016.
- Eşmeli, İsmet. *Dinlerde Kutsal Kişi Fenomeni*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2020.
- Fenton, Clifford Joseph. *The Concept of Sacred Theology*. Milwaukee: The Bruce Publishing Company, 1941.
- Gouldner, Alvin W. "Cosmopolitans and Locals: Toward an Analysis of Latent Social Roles". *Administrative Science Quarterly* 2/3 (1957), 281-306.
- Gümüş, Süleyman. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programının (2010) Hedefleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (30 Aralık 2018), 597-618.
- Gümüş, Süleyman. "Mâturidilikte Tanrı Tasavvuru". *Mezheplerin Tanrısı: İslam Mezheplerinin Tanrı Anlayışı*. ed. Mustafa Tekin. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022.
- Gündoğdu, Yusuf Bahri. "Seçmeli Din Dersleri Neden Tercih Edilmiyor? (Ordu İli Örneği)". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/32 (2017), 557-582.
- Hart, Daniel. "The Adolescent Self-Concept in Social Context". *Self, Ego, and Identity: Integrative Approaches*. ed. Daniel K. Lapsley - F. Clark Power. New York: Springer-Verlag, 1988.
- Hewitt, John P. *Self and Society: A Symbolic Interactionist Social Psychology*. Boston: Pearson Education, 2003.
- İpek, Mikail. "Deist Tanrı". *Bir Dünya Tanrı*. ed. Mustafa Tekin. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022.
- Kandemir, Sibel. *Lise Öğrencilerinde Ateizm ve Deizm Eğilimi Üzerine Bir Araştırma (Konya Örneği)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Kayaoğlu, Fatma. *Ortaokullardaki Seçmeli "Peygamberimizin Hayatı" Dersinin Öğrenciler Açısından Değerlendirilmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksel Lisans Tezi, 2019.
- Kaymakcan, Recep vd. *Seçmeli Din Eğitimi Dersleri İnceleme ve Değerlendirme Raporu*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2013.
- Keyifli, Şükrü. "Dini Bilgiler Öğretimi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/37 (2013), 95-117.
- Koç, Ahmet - Güzel, Hayri. "Ortaöğretim 'Hz. Muhammed'in Hayatı' Dersi Hakkında Bir Değerlendirme". İstanbul, 2015.
- Koç, Gülten. "Lise Öğrencilerinin Deizm Algısına Dair Sosyolojik Bir Araştırma İstanbul/Başakşehir Örneği". *Edebiyat Dilbilim Eğitim ve Bilimsel Araştırmalar Dergisi* 1/1 (2022), 77-96.
- Kohlberg, Lawrence. "Stage and Sequence: The Cognitive-Developmental Approach to Socialization". *Handbook of Socialization: Theory and research*. ed. David A. Goslin. 347-480. Chicago: Rand McNally & Company, 1971.
- Krathwohl, David R. vd. *Taxonomy of Educational Objectives: The Classification of Educational Goals*

- *Handbook II Affective Domain*. New York: Longman, 1964.
- Kuyper, Abraham. *Encyclopedia of Sacred Theology*. çev. Hendrik de Vries. New York: Charles Scribner's Sons, 1898.
- L'Abate, Luciano. *A Theory of Personal Development*. New York: A Wiley-Interscience Publication, 1994.
- Leary, Mark R. - Tangney, June Price. "The Self as an Organizing Construct in the Behavioral and Social Sciences". *Handbook of Self and Identity*. ed. Mark R. Leary - June Price Tangney. New York: The Guilford Press, 2012.
- Loehlin, John C. *Genes and Environment in Personality Development*. London: SAGE Publications, 1992.
- Macit, Sadullah. *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 6 Ders Kitabı*. FCM Yayıncılık, 2021.
- McInerney, D. Q. *Natural Theology*. Pennsylvania: Elmhurst, 2005.
- Melekzade Fuad. *Usûl-i Tadrîs ve Tederrîs*. ed. Abdullah Cengiz. Konya: Çizgi Kitabevi, 2023.
- Meydan, Hasan. "Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinin Öğrenci Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 219-250.
- Meydan, Hasan. *Postmodern İklimde Din ve Değerleri Öğretmek*. İstanbul: DEM Yayınları, 2022.
- Mustafa Satı Bey. *Fenn-i Terbiye*. ed. Mustafa Gündüz. Ankara: Otorite Yayınları, 2012.
- Nayir, Sabahattin vd. *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8 Ders Kitabı*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2019.
- Nietzsche, Friedrich. *Şen Bilim*. çev. Levent Özşar. Bursa: Asa Yayınları, 2003.
- Özdemir, Fikri. *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Peygamberimizin Hayatı 7 Ders Kitabı*. Ankara: Tutku Yayıncılık, 2019.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Deizm*. İstanbul: Yeni Boyut Yay, 8. Basım, 2018.
- Paine, Thomas. *Akıl Çağı (The Age of Reason)*. çev. Şükrü Alpogut. İstanbul: Say Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Piaget, Jean. *Biology and Knowledge: An Essay on the Relations between Organic Regulations and Cognitive Processes*. çev. Beatrix Walsh. Chicago: The University of Chicago Press, 1971.
- Piaget, Jean - Inhelder, Bärbel. *The Growth of Logical Thinking from Childhood to Adolescence*. New York: Basic Books, 1959.
- Polkinghorne, John. *Faith, Science and Understanding*. New Haven: Yale University Press, 2000.
- Simpson, Elizabeth Jane. *The Classification of the Educational Objectives in the Psychomotor Domain*. Urbana, 1966.
- Sönmez, Veysel. *Program Geliştirmede Öğretmen El Kitabı*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2004.
- Stryker, Sheldon. *Symbolic Interactionism: A Social Structural Version*. California: Menlo Park, 1980.
- Stryker, Sheldon - Serpe, Richard T. "Commitment, Identity Salience, and Role Behavior: Theory and Research Example". *Personality, Roles, and Social Behavior*. ed. William Ickes

- Eric S. Knowles. New York: Springer-Verlag, 1982.
- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2012.
- Usta, Sadık. "Lise Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinden Beklentileri". *Social Science Studies Journal* 9/114 (2023), 7771-7783.
- Yazıcıbaşı, Muhammet Ali. "Ortaöğretim Öğrencilerinin Gözünden Seçmeli Din Dersleri: Kırıkkale Örneği". *Dini Araştırmalar* 21/53 (2018), 149-168.
- Yiğit, Hulusi vd. *İlkokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4 Ders Kitabı*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2022.
- Yücel, Tülay. *Öğrencilere Göre Ortaöğretim Seçmeli Hz. Muhammed'in Hayatı Dersi (İzmir İli Örneği)*. İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2019.
- Zengin, Mahmut. "Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi Politikalarının Din Dersi Öğretim Programlarına Etkileri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/36 (2017), 113-137.
- Zengin, Salih Zeki. "Osmanlı'dan Cumhuriyete Mekteplerde Din Dersleri ve Programlardaki Gelişmeler". *Türkiye'de Okullarda Din Öğretimi*. ed. Recep Kaymakcan vd. İstanbul: DEM Yayınları, 2011.
1. *Siyer Çalıştayı*. Siyer Araştırmaları Merkezi. Erişim 11 Mayıs 2023. <http://www.siyerarastirmalari.com/1-siyer-calistayi>
- "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)". T.C. Milli Eğitim Bakanlığı, 2018.
- "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu". MEB, 2006.
- "Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı". MEB, 2018.



Mısır'da Tarih Yazıcılığı

Abdulkadir MACİT | orcid.org/0009-0002-9327-3325 | abdulkadir.macit@kocaeli.edu.tr
Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Ana Bilim Dalı, Kocaeli, Türkiye
<https://ror.org/0411seq30>

Halil İbrahim EROL | orcid.org/0000-0001-8331-8441 | halilibrahimerol@klu.edu.tr
Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Yakınçağ Tarihi Anabilim Dalı,
Kırklareli, Türkiye
<https://ror.org/00jb0e673>

Öz

Müslümanlar tarih yazıcılığında İslâm'ın kendine özgün tasavvurunun yanı sıra İslâm'ın kendine özgün tasavvurunun yanı sıra Mısır'ın da içinde yer aldığı Hicaz, Bilâdüşşam, Mağrib, Endülüüs, Irak, İran, Sind ve Mâverâünnehir gibi kadim medeniyet havzalarında var olan birikimi çok kısa zamanda tevarüs etmişlerdir. Bu mirası daha sistemli ve metodolojik hale getirmişler, tarih yazıcılığında Siyer ve megâzi, genel ve özel tarihler, şehir ve bölge tarihleri şeklinde çok çeşitli türler oluşturmuşlardır. Bu özgünlük ve tevarüsü ahenkli bir şekilde birleştiren Müslümanların 7.-10. yüzyıllar arasında teşekkül eden tarih yazıcılığı bu dönemde Hulefâ-yi Râşidîn, Emevîler, Abbâsîler ve Tolunoğulları olarak Mısır havzasındaki bölge insanları ve tarih birikimi ile etkileşime girmiş, Müslümanların geliştirdiği metodoloji ve oluşturduğu model ile havzanın tarih yazıcılığı değişmiş ve gelişmiştir. Ancak havzanın kendi asıl tarih tasavvurunun etkisi ve katkısı, Müslümanlarda tarih yazıcılığının gelişimini sürdürdüğü 11.-18. asırlarda gerçekleşmiştir. Bu dönemde havzada Fâtımî, Zengî, Eyyûbî, Memlûk ve Osmanlı yönetimleri tarihçiler ile sıkı bir ilişki kurmuştur. Gelişimini tamamlamış ve bir metodoloji geliştirmiş olan tarih yazıcılığı bu süreçte özellikle Memlûkler döneminde bir devlet merkezi ve İslâm dünyasındaki tarihçilerin sığındığı liman olması itibarıyla yeni bir hal almıştır. Bu yeni hal Müslümanların Gelişim Dönemi tarih yazıcılığının güçlenmesi anlamına gelmiştir. Ancak 19. ve 20. yüzyıldaki Batı karşısındaki geri çekilme ve modernleşme/batılılaşma süreci Mısır havzasında tarih yazıcılığını bir zihnî dalralma, fikrî dönüşüm ve tür olarak çeşitlenmeye maruz bırakmıştır. Bu çalışma Mısır havzasındaki Müslümanların tarih yazıcılığı sürecinin bütününe derinlikli bir şekilde ele almayı hedeflemektedir. Bu süreç Mısır havzasında sayısı onu aşan büyük hanedanlıklar dikkate alınarak dört yüzü aşan tarih kaynağı üzerinden incelenmektedir. Bu çalışmanın temel önemi Mısır havzasında tarih yazıcılığında Müslümanların havzada gelişim gösteren güçlü katkısını ve etkisini bütünlüklü bir şekilde ortaya koyma adımını atmasıdır. Çalışmanın amacı ise Türkiye akademisinde son zamanlarda sürekli gelişim gösteren Mısır tarihi çalışmalarına yönelik ilgiyi daha da güçlendirmesi ve tarih yazıcılığı alanındaki devasa birikime dikkat çekmesidir.

Anahtar Kelimeler

Tarih, İslâm Tarihi, Türk İslâm Tarihi, Mısır, Tarih Yazıcılığı.

Atıf Bilgisi

Macit, Abdülkadir. Erol, Halil İbrahim. "Mısır'da Tarih Yazıcılığı". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 11/1 (Ocak 2025), 178-209. DOI: 10.69576/ihya.1534742

Geliş Tarihi	17 Ağustos 2024
Kabul Tarihi	29 Ekim 2024
Yayım Tarihi	15 Ocak 2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Yazar Katkıları	Çalışmanın Tasarlanması: AM (%60), HİE (%40). Veri Toplanması: AM (%60), HİE (%40). Veri Analizi: AM (%60), HİE (%40). Makalenin Yazımı: AM (%60), HİE (%40). Makale Gönderimi ve Revizyonu: AM (%50) HİE (%50).
Etik Bildirim	ihyajournal@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Historiography in Egypt

Abdulkadir MACİT | orcid.org/0009-0002-9327-3325 | abdulkadir.macit@kocaeli.edu.tr
Assoc. Prof., Kocaeli University, Faculty of Theology, Department of Islamic History, Kocaeli,
Türkiye
<https://ror.org/0411seq30>

Halil İbrahim EROL | orcid.org/0000-0001-8331-8441 | halilibrahimerol@klu.edu.tr
Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Yakınçağ Tarihi Anabilim Dalı,
Kırklareli, Türkiye
<https://ror.org/00jb0e673>

Abstract

In addition to Islam's unique conception of itself in historiography, Muslims quickly inherited the accumulation of knowledge that existed in ancient civilizational basins such as Hejaz, Bilâduşşam, Maghrib, Andalusia, Iraq, Iran, Sind, and Transoxiana, including Egypt. They made this heritage more systematic and methodical and created a variety of types of historiography such as sirah and maghazi, general, special, city and regional history. Combining this originality and inheritance in a harmonious way, Muslims lived in the 7th-10th centuries. During this period, the historiography that was formed between the centuries interacted with the people and historical accumulation of the region in the Egyptian basin, such as the caliphs of Rashidun, the Umayyads, the Abbâsîds and the Tolunids, and the historiography of the basin changed and developed with the methodology developed by the Muslims and the model they created. However, the influence and contribution of the basin's own historical imagination dates back to the 11th-18th centuries, when Muslim historiography continued its development. During this period, the Fatimid, Zengi, Ayyubid, Mamluk, and Ottoman administrations in the basin established a close relationship with historians. Historiography, which has completed its development and developed a methodology, has become new in this process, especially during the Mamluk period, as it was a state center and a port of refuge for historians in the İslamic world. This new situation meant the strengthening of the historiography of the period of Muslim development. However, the retreat from the West and the modernization/westernization process in the 19th and 20th centuries subjected historiography in the Egyptian basin to a mental narrowing, intellectual transformation, and scientific diversification. This study aims to examine in depth the entire process of historiography of Muslims in the Egyptian basin. This process is examined through more than four hundred historical sources, taking into account the great dynasties, more than ten in number, in the Egyptian basin. The main importance of this study is that it takes the step to fully reveal the strong contribution and influence of Muslims in the development of the Egyptian basin in historiography. The aim of the study is to further strengthen the interest in Egyptian history studies, which

has been constantly developing in Turkish academia in recent times, and to draw attention to the huge accumulation in the field of historiography.

Keywords

History, İslamic History, Turkish İslamic History, Egyptian, Historiography.

Citation

Macit, Abdülkadir. Erol, Halil İbrahim. "Historiography in Egypt". *İhya International Journal of Islamic Studies* 11/1 (January 2025), 178-209. DOI: 10.69576/ihya.1534742

Date of Submission	17 August 2024
Date of Acceptance	29 October 2024
Date of Publication	15 January 2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	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.
Author Contributions	Design of the Study: AM (60%), HIE (40%). Data Collection: AM (60%), HIE (40%). Data Analysis: AM (60%), HIE (40%). Writing of the Article: AM (60%), HIE (40%). Submission and Revision of the Article: AM (50%), HIE (50%).
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ihyajournal@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Extended Abstract

Historiography in Egypt began in the 7th century BC. The basin is a very fertile ground for both Muslim and human history. has accumulated. So much so that modern historiography today Egypt on the one hand, and the Maghreb-Andalus basin on the other. Maghreb-Andalus basin on the one hand, and Sicily and the Mediterranean on the other had a great influence on Ottoman writing. In the 19th century, however, the Ottoman Ottoman state lost its central position in the political arena. As a natural consequence, historiography also experienced a weakening. This Ottoman Empire, and then especially the French occupation, the period of Mehmed the the period of Mehmed Ali Pasha of Kavalalı and the British occupation, this loss of influence was and deepened it. This process began in the 19th century. the transition from an empire to a nation-state was brought about. In the new historiography that emerged with the effect of the above-mentioned narrowing, this time Islam and Muslims from Egyptian history has been realized. Moreover, by taking into account the new Western approach to history, the transformation of the transformation of classical historiographical genres, on the one hand, and changes such as expansion. Therefore, history in Egypt and the loss of the central position of the Muslims in the writing of intellectual history. An intellectual transformation was inevitable.

Although this is the case, if we turn our attention to all the periods in which Muslims dominated the historiography and historical thought of the Egyptian basin, we see that in a very short time, Muslims inherited the accumulation of ancient civilizational basins such as Hejaz, Bilâduşşam, Maghrib, Andalusia, Iraq, Iran, Sindh, and Transoxiana, including Egypt, as well as the unique conception of Islam in historiography. Interaction with the people and historical accumulation in the Egyptian basin during the periods of Hulefâ-yi Râshidîn, Umayyads, Abbâsids, and Tolunids led to the formation of historiography between the 7th and 10th centuries. During the formation period, Muslims made significant contributions to the basin in terms of content, genre, and methodology. In this context, Muslims made historiography more systematic and methodological and created a wide variety of genres such as Siyar and Megâzi, general and special histories, city and regional histories. In this regard, Egyptian historians continued a "universal" historiography through the history of the prophets that emerged in the Islamic period. In this regard, the historiography practiced under newly established states and changing borders as a result of the change of political power subject to dynastic or dynastic changes insisted on a perspective that transcended these conjunctural contexts and realized its historiography by adhering to the "Islamic framework". Of course, the reflections of some political-sectarian conflicts and rivalries also affected historiography. However, it is easy to see that these were not of a nature to disturb the general framework. In the final analysis, it is obvious that the historical works produced in Egypt throughout the history of Islamic civilization should be evaluated in the context of the Islamic historiographical tradition, both in terms of content and historiographical methodology.

The influence and contribution of the basin's own original conception of history, however, came in the 11th to 18th centuries, when Muslim historiography continued to develop. During this period, the Fatimid, Zangid, Ayyubid, Mamluk, and Ottoman administrations in the basin established a close relationship with historians. Historiography, which had completed its

development and developed a methodology, took on a new form in this process, especially during the Mamluk period, as it became a state center and a refuge for historians in the Islamic world. This new state meant the strengthening of Muslim historiography in the period of development. However, as we mentioned in the previous lines, the retreat towards the West and the modernization/westernization process in the 19th and 20th centuries subjected historiography in the Egyptian basin to a mental contraction, intellectual transformation and genre diversification.

Despite the contraction and transformation that we have mentioned in the last two centuries, this study, which we have written taking into account the more than ten great dynasties and more than four hundred historical sources in the Egyptian basin, emphasizes that if a historical investigation is to be carried out on the historiography of Egypt, it requires serious care and attention. Therefore, based on this text, we should once again draw attention to the importance of looking at the history of the Egyptian basin through the sources, experiences and accumulations produced in the basin and discussing its history through them. Our study is important in that it touches on the basic points of tracing the accumulation and experience we have mentioned, and it is noteworthy in that it provides a holistic development of the historiographical process of the Egyptian basin. On the other hand, our study is also noteworthy because it shows that the Muslims living in the Egyptian basin have made an important contribution to the basin through their historiographical processes. In this regard, at a time when the interest in the Egyptian Basin has increased in our country, this study is destined to make a decisive contribution to the healthy and authentic continuation of this interest. In our country, studies on the Fatimids, Zangids, Ayyubids, Mamluks, Ottomans (16th-19th centuries) and the national state period, which established dominance over the Egyptian basin, are not at a sufficient level. This study is a candidate to provide an important perspective on these issues.

Giriş

Mısır sadece İslâm Tarihi ve Medeniyeti için değil, dünya tarihi için de çok önemli bir havzadır. Coğrafi olarak doğu-batı ticaret güzergâhında yer alması, Doğu Akdeniz'e sahili olması, bereketli Nil Deltası'nı içinde barındırması, iktisadi anlamda dünyanın tahıl ambarı konumunda bulunması, Arap Yarımadası'na yakınlığı, Kudüs gibi kutsal bir şehrin hemen sınırında konumlanması ve Müslümanların batıya açılmalarında fetih yolları üzerinde durması, Mısır'ın önemini daha da arttırmıştır. Bunlar Mısır'ın cazibesini arttıran sebeplerden sadece bir kaçıdır. Ayrıca bilinen en eski tarihten itibaren kendine özgü bir medeniyet merkezi olması, örneğin Peygamberler, Firavunlar, İskender, Roma, Doğu Roma, Sâsânîler tarihi ve medeniyetinin önemli bir parçası olması da burada zikredilmelidir. Nihayet Müslümanların fethi ile beraber İslâm medeniyetinin de askeri, dini ve kültürel merkezlerinden biri olmuştur.

Mezkûr merkezî havza hakkında Bekrî, İbn Hurdâzbih, Ya'kûbî, İbnü'l-Fakîh el-Hemedânî, İbn Havkal, İstahrî ve İdrîsî gibi Müslüman coğrafyacıların verdikleri bilgiler, Mısır'ın mesahası ile başlamaktadır. Buna göre Mısır doğudan batıya ve güneyden kuzeye yürüyüş mesafesi 40 günlüktür. Filistin bölgesindeki el-Ariş'ten Mısır'a giriş yapan müelliflerimiz, buradan Fustat'a, Fustat'tan İskenderiye ve Berka'ya, nihayet Nil Nehri boyunca sağlı sollu yerleşim alanlarının isimlerini, birbirleriyle olan mesafelerini, Müslümanlar tarafından fethedildikleri tarihi, kaleleri ve köprüleri İskenderiye'den güneydeki Nube'ye kadar vermektedirler.¹ Mısır, coğrafi konumu itibarıyla Batlamyus'un zikrettiği yedi iklim sisteminin dördüncüsüne girmektedir.² İbn Haldûn da iklim nazariyesinde havzayı dördüncü iklim bölgesinin içinde anlatmaktadır.³ Bu tasnifin bir benzerini bölgeyi dördüncü bölgeye yerleştiren İslâm bilginleri de yapmışlardır.⁴ Havza, karadan Bilâdüşşam toprakları ve Akdeniz'den Orta ve Kuzey İpek Yolu'na, denizden ise özellikle Kızıldeniz yoluyla Güney İpek Yolu'na bağlantı kurmasıyla dünya ticaretine de eklenmiştir.⁵ Dolayısıyla ticaretin kalbi mesabesinde olan stratejik konumu tarihte tüm toplumları buraya ulaşmak, buradan istifade etmek ve burayı ele geçirmek hususunda bir mücadelenin içine sokmuştur. Nitekim

¹ Nadir Özkuyumcu, "Fethinden Tolunoğulları Sonuna Kadar (642-905) Dönemin Kaynakları Üzerine Bir Değerlendirme", *Mısır'da Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*, ed. Halil İbrahim Erol vd. (İstanbul: İLEM Yayınları, 2021), 20-21.

² Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî, *Sûretü'l-Arz*, nşr. Fuat Sezgin (Frankfurt: Institut für Geschichte der Arabisch-İslâmischen Wissenschaften, 1992), 123-140; İbn Rûste, *Kitâbu'l-A'lâku'n-Nefise* (Leiden: E. J. Brill, 1967), 96-105; Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed Mukaddesî, *İslâm Coğrafyası (Ahsenü't-Tekâsim)*, çev. Ahsen Batur, (İstanbul: Selenge Yayınları, 2015), 67-88.

³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan (İstanbul: MEB Yayınları, 1991), 1/145-148.

⁴ Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, *Tahkîku mâ li'l-Hind*, çev. Kıvameddin Burslan, haz. Ali İhsan Yitik (Ankara: TTK Yayınları, 2015), 1/131-140; Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî Mes'ûdî, *Mürûcü'z-Zeheb ve Me'âdinü'l-Cevher*, çev. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2005), 1/162-175.

⁵ Wadah Khanfar, *İlk Bahar: Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Hayatına Dair Stratejik ve Siyasi Bir Okuma*, çev. Hasan Hacak (İstanbul: Vadi Yayınları, 2020), 51-52, 67, 76.

İskender, Hz. Ömer, Selahaddin-i Eyyûbî, Hülâgû Han, Yavuz Sultan Selim ve Napolyon bunun dikkat çeken örnekleri olmuştur.

Bu düzeyde stratejik bir coğrafi konuma sahip olan havzanın Müslümanların tarih çalışmalarına konu olması elbette şaşırtıcı değildir. Bu yüzdendir ki Mısır İslâm tarihinde pek çok yazar tarafından, başta tarihi ve coğrafyası olmak üzere, hemen her alanda hakkında kalem oynatılan bir mekan olarak karşımıza çıkmıştır. Malum olduğu üzere daha Hz. Ömer dönemi (634-644) itibarıyla Müslümanların kalıcı hâkimiyetine giren Mısır havzası, Hulefâ-yi Râşidîn (640-661), Emevîler (661-750), Abbâsîler (750-868), Tolunoğulları (868-905), Abbâsîler (905-935), İhşîdîler (935-969) dönemlerinde Müslümanların tarih yazıcılığının teşekkülünün de (7.-10. yüzyıllar) aktörlerinden olmuştur. Bu aktör olma hali tarih yazıcılığının Gelişim Dönemi'nde (11-18. yüzyıllar) Fâtımîler (969-1171), Eyyûbîler (1171-1250) özellikle Moğol İstilası sonrasında kurulan Memlükler (1250-1517) ve Osmanlılar (1517-1914) ile çok daha merkezî bir noktaya yerleşmiştir. Bu merkezî temsil ile İslâm tarih yazıcılığı birikimi Mağrib ve Endülüs'te kurulan hanedanlıklarla Batı Avrupa'ya dahi aktarılmıştır. Bu sayede Bilâd-ı İslâm, tarih yazıcılığı alanında zihnî ve fikrî bütünlüğünü kaybetmeden siyasi-coğrafi sınırlarını genişletmiştir. Ancak 1798-1801 yıllarındaki Fransız, 1882-1952 arasındaki İngiliz işgali, siyasi ve idari yönden Mısır'ın İslâm tarihindeki kesinti dönemleri olarak görülebilir. Ardından 1867'den sonra hidivlikle yönetilen, 1922'den itibaren ise yine Kavalalı Hanedanı mensupları tarafından krallıkla yönetilmeye başlanan Mısır'daki fiilî İngiliz işgali Hür Subaylar Hareketi tarafından gerçekleştirilen 1952'deki askerî darbe sonrasında da Süveyş Kanalı bölgesinde devam etmiştir. İngiliz işgali askerî açıdan tam manasıyla 1956'da son bulmuştur. Havzada özellikle 19. ve 20. yüzyılda yaşanan mezkûr işgal ve modernleşme süreçleri Mısır'da tarih yazıcılığını bir daralma, dönüşüm ve çeşitlenmeye maruz bırakmıştır.

Mısır tarih çalışmalarına her zaman önemli katkılar sağlamış olan Türkiye'de, son yıllarda artan sayıda araştırmacı Mısır tarihiyle alakadar olmaya başlamıştır. Mısır'da tarih yazıcılığını çalışmak aslında havzada kurulan muhtelif dönemlerdeki hanedanların ilim, siyaset, toplum, ekonomi vb. birçok alanda ürettiği tarihî birikim ile doğrudan irtibat kurmak zorunda olmak demektir. Tarih yazıcılığının temel dinamikleri; kurumları, buralara yapılan atamalar, temsilcileri, maddi imkanları, tarihçi ve siyasi zümreler arasındaki himaye ilişkileri, siyasi ve askeri gelişmelerin tarihçiliğe yansımaları, tarihçilerin toplumsal hayat üzerindeki etkisi, kaynakların elde edilme süreçleri ve intikali ile bunlara etki eden unsurlar vb. pek çok yön ve meseleden oluşmaktadır. Tüm bunları dikkate alırsak tarih yazıcılığı söz konusu olduğunda Mısır havzası ile irtibatımızın istenen düzeyde olmadığı açıktır.

Bizim çalışmamız, Müslümanlarda tarih yazıcılığının geçirdiği Teşekkül (7.-10. asırlar) ve Gelişim Dönemi'nde (11.-18. asırlar) özellikle Mısır havzasında kurulan hanedanlar üzerinden tüm bu birikimi dikkate almakla yetinmeyip siyer ve megâzî, genel ve özel tarihler, şehir ve bölge tarihleri ve alt kategorileri ile tarihçiliğini tartışarak Mısır'ın tarih yazıcılığı birikimine önemli bir açılım sağlamış olduğunu izah etmeye çalışmaktadır. Bu konuda ev-

veleminde Mısır havzasında tarih yazıcılığı alanındaki faaliyetlerin özellikle Gelişim Dönemi'nde hayli yoğun olduğu söylenebilir. Şüphesiz Mısır havzasında hüküm süren hanedanlar gerek kendisinin gerek havzanın gerekse de insanlık tarihinin yazımına farklı yönlerden önemli katkılar sunmuştur. Bu katkılar dönem üzerine çalışan uzman araştırmacılar tarafından kendi sahalarına tekabül eden kısımlar açısından bilinmekle birlikte aslında hem uzman araştırmacılar hem de Mısır havzasına dair çalışma yapmak niyetinde olan yeni araştırmacı adaylar açısından bütünlüklü ve etraflı bir şekilde bilinmemektedir. Bu muhtemel mahzurları dikkate alan çalışmanın temel amacını üç husus oluşturmaktadır: İlk amaç, Mısır havzasında tarih yazıcılığının ne tür süreçlerden geçerek şekillendiğinin ortaya çıkarılmasıdır. İkinci amaç, Mısır havzasında kaleme alınan tarih kaynaklarının tür ve metodolojik hususiyetleri ile tanıtılması ve geçmişten günümüze havzada biriken tarih kaynaklarının ve onları oluşturan tarihçilerin bütünlüklü bir şekilde değerlendirilmesidir. Ülkemizde şayet Mısır havzasına yönelik daha güçlü bir tanıma ve anlama süreci işletilmek isteniyorsa geçmişin birikimi idrak edilmeden bunun gerçekleştirilemeyeceğinin bilinmesi gerekmektedir. Bu sâikten yola çıkarak çalışmanın üçüncü ve son amacı ise Mısır havzasında tarih yazıcılığındaki gelişmeleri, dönüşümleri ve farklılaşmaları ortaya koymayı hedeflemektedir.

1. Mısır'da Tarih Yazıcılığı Süreci

1.1. Teşekkül Dönemi (7.-10. Yüzyıllar)

Mısır coğrafyası İslâm'ın ortaya çıkışından kısa bir süre sonra İslâm tarihinin önemli bir parçası hâline gelmiştir. Havzada Teşekkül Dönemi, Hulefâ-yi Râşidîn, Emevîler, Abbâsîler, Tolunoğulları ve İhşîdîler ile Arap etkisinin güçlü ve tarih yazıcılığında Arapça dilinin hâkim olduğu bir dönem olmuştur. Bu dönemde Mısırlı tarihçiler Arapça yazılan genel İslâm tarih yazıcılığı metinleri üzerinden bu dilin ıstılahlarına vâkıf olmuşlardır. Nitekim Müslümanların Mısır'ı fethettiği sırada hayatta olan ve fethin görgü şahitlerinden olan Nikiou Papazı Jean'ın *Chronique* adlı eseri Hristiyan (Bizans) bakış açısıyla konuyu aktaran kıymetli bir eserdir. Buna mukabil *Kitâbü't-Târih* müellifi Said b. Patrik gibi bazı Hristiyan tarihçiler de Mısır'ın fethini Müslüman tarihçiler gibi nakletmişlerdir. Emevîler döneminin önemli kaynakları arasında *Evrâku'l-Berdi* diye anılan Kurre b. Şerik'in valilik zamanına (719-714) ait olan papirüsler oldukça önemlidir. Teşekkül Dönemi'ndeki diğer müellifler ve eserleri arasında İbn Abdilhakem'in *Fütûhu Mısır ve Ahbâruhâ*; Belâzurî'nin *Fütûhu'l-Büldân*; Taberî'nin *Târihu'l-Ümem ve'l-Mülûk*; Kindî'nin *Kitâbü'l-Vülât ve Kitâbü'l-Kudât*; İbn Zülâk'ın *Târihu Mısır ve Fedâiluhâ* ve Belevî'nin *Sîretü Ahmed b. Tolun* isimli eserlerini ilk etapta zikredebiliriz.

1.2. Gelişim Dönemi (11.-18. Yüzyıllar)

Fâtımîlerin Mısır'ı egemenlikleri altına almaları ile ister kendilerini kabul ettirmeleri isterse de farklı din ve mezheplere toleranslı davranmaları şeklinde anlaşılсын, hanedanlığın yöneticileri tarih yazıcılığı faaliyetlerini hem desteklemiş hem de talep edenlerin ya-

rarlanması için İslâm tarihinin en büyük kütüphanesini saraylarında teşekkül ettirmişlerdir. Dolayısıyla İslâm tarihinde Mısır havzasının eser telifi Fâtımîler döneminde zannedile- nin aksine hız kazanmıştır. Fâtımîlerin inşa ettiği Kahire, bu anlamda ya tarihçilerin doğ- duğu ya da uzun süre ikamet ederek yetiştiği bir şehir olmuştur. Dahası Kahire İslâm dün- yasının doğu ve batısından gelen pek çok tarihçinin uğrak noktalarından birisi olmuştur. Fâtımîler döneminde yaşamış tarihçilerin kaleme aldığı eserler arasında Kâdî en-Nu'mân'ın *Risâletü İftitâhi'd-Da've*, *el-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*; el-Cevzerî'nin *Sîretü'l-Üstâz Cevzer*; Hânî b. Muhammed el-Mağribî el-Endelüsî'nin *Divân*; Müsebbihî'nin *Ahbâru Mısır*; et-Tüçibî el- Kindî'nin *Kitâbü Vülâti Mısır*; İbn Zûlâk'ın *Ahbâru Sibeveyh el-Mısırî*; İbnü's-Sayrâfî'nin *Kanûn fî Divânî'r-Resâil*; Üsâme b. Münkız'ın *Kitâbü'l-İ'tibâr*; İbn Havkal'ın *Sûretü'l-'Arz*; Makdisî'nin *Ah- senü't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*; Ebû Ubeyd el-Bekrî'nin *Mesâlik ve'l-Memâlik: el-Muğrib fî Zikri Bilâdi İfrîkiyye ve'l-Mağrib*; Yahya b. Saîd el-Antâkî'nin *Târîhu'l-Antâkî*; Nâsır-ı Hüsrev'in *Sefernâme*; 'Umârê'nin *Târîhu'l-Yemen* ve Ezdî'nin *ed-Düveli'l-Munkatî'a* bulunmaktadır. Ay- rıca İnşâ Divânı'nın vesikalarını ihtiva eden *es-Sicillâtü'l-Mustansırıyye* ve *Geniza Vesikaları* da Fâtımîler dönemine aittir.⁶

Malum olduğu üzere 11. yüzyılın sonunda başlayan Haçlı Savaşları ve 13. yüzyıla yayılan ve 1258'de Abbâsî Hilâfeti'ni ortadan kaldıran Moğol İstilaları, sonuçları itibarıyla Mısır ve Bilâdüşşam'ın, Mâverâünnehir'den Endülüs'e kadar farklı bölgelerden çok sayıda tarihçiye ev sahipliği yapmasına ve İslâm dünyasının en önemli ilim merkezleri haline gelmesine yol açmıştır. Şüphesiz bunda, Nûreddin Zengî (1146-1174) ile başlayan ve Eyyûbîlerin yıkılışına kadar devam eden yaklaşık yüz yıllık dönemde söz konusu bölgenin istikrarlı bir siyasi ya- pıya kavuşmuş olmasının büyük payı vardır. Bu şartlarda Eyyûbîler döneminde yaşayan İbn Asâkir'in *Târîhu Medîneti Dimaşk*; Makdisî'nin *Kitâbü'r-Ravzateyn fî Ahbâri'd-Devleteyn*, İbn Hallikân'ın *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, İzzeddin İbn Şeddâd'ın *A'lâku'l-Hatîre fî Zikri Ümerâi's-Şâm ve'l-Cezîre*, İbn Vâsıl'ın *Müferricü'l-Kürûb fî Ahbâri Benî Eyyûb*, İbnü'l- Adîm'in *Buğyetü't-Taleb fî Târîhi Haleb* serlevhali eserleri Zengî ve Eyyûbî döneminin en önemli kaynakları arasında yer almaktadır.⁷

Fâtımîler döneminde hız kazanan tarih yazıcılığı bu hızını Memlûkler döneminde zir- veye ulaştırmıştır. Bu hususta Moğol istilaları sonrası İslâm dünyasının siyasi-idari güç merkezi olarak yok olmanın eşğine geldiği ve büyük bir bunalımdan geçtiği süreçte Mem- lûk siyasal elitinin tarih yazıcılığını desteklemesinin etkisi büyüktür.⁸ O yüzden bu dönemde birçok büyük tarihçi yetişmiş, onların genel, siyasi, idari, kurumsal, mahalli-hususi tarih eserleri, şehir tarihleri, ansiklopediler, siyer ve biyografi sahasında telif ettiği eserleri daha

⁶ Aydın Çelik, "Fâtımîler Dönemi (909-1171) Kaynakları Üzerine Bir Değerlendirme", *Mısır'da Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*, ed. Halil İbrahim Erol vd. (İstanbul: İLEM Yayınları, 2021), 27-58.

⁷ Harun Yılmaz, "Zengî ve Eyyûbî Dönemi İlim Hayatının Kaynakları", *Mısır'da Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*, ed. Halil İbrahim Erol vd. (İstanbul: İLEM Yayınları, 2021), 59-78; Harun Yılmaz, *Zengî ve Eyyûbî Dimaşk'ında Ulemâ ve Medrese* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 21-26.

⁸ Büşra Sıdika Kaya, "Moğol İstilaları Sonrası Tarihi Yeniden Kurgulamak: Memlûk Tarih Yazıcılığı", *Mısır'da Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*, ed. Halil İbrahim Erol vd. (İstanbul: İLEM Yayınları, 2021), 111-142.

sonra kendi alanlarında vazgeçilmez kaynaklar haline gelmiştir. Moğol tecrübesinin ardından kendinden önceki birikimi yeni bir medeniyet idrakiyle değerlendiren Memlûk uleması bu döneme kadar gelen tarih birikimini kendilerinden sonraki dönemlere aktarmayı, bizzat kendi müşahedelerini eserlerine kaydetmeyi ve ulaşabildikleri resmî belgeleri, kaleme aldıkları tarih eserlerine aktarmayı kendilerine vazife edinmişlerdir. Özellikle biyografi (tabakât-vefeyât) türünün en güzel ve hacimli ürünleri bu dönemde ortaya çıkmış, bunlar hem bu dönemin hem de daha önceki devrelerin ilmi, askeri ve siyasi sahalarda öne çıkan şahsiyetlerini tanıtarak günümüz araştırmacıları için hemen her alanda büyük bir malzeme temin etmiştir. Bu eserlerde Memlûkler döneminde tarih yazıcılığı alanında yeni yaklaşımların, bakış açılarının ve dünya tarihi tasavvurunun ortaya konulduğunu tespit etmek mümkündür.

Memlûkler dönemi tarihçiliğini öncelikle devletin geçirdiği dönemler bakımından iki devreye ayırmak daha uygun gözükmektedir. Birinci devre “Bahrî/Türk Memlûkler Dönemi (648-784/1250-1382) Tarihçiliği ve Tarihçileri” şeklinde isimlendirilebilir. Bu devre kendi içerisinde Mısırlı ve Şamlı tarihçiler şeklinde alt başlıklara ayrılabilir.⁹ Mısır kökenli tarihçiler ve eserleri arasında Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-Fikre fî Târîhi'l-Hicre*; İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-Dürer ve Câmiü'l-Gurer*; Şücâî, *Târîhu'l-Meliki'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun es-Sâlihî ve Evlâdih*; İbn Abdüzzâhir, *er-Ravzü'z-Zâhir fî Sîreti'l-Meliki'z-Zâhir*; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr fî Memâliki'l-Emsâr* zikredilmelidir. Şamlı tarihçilere ve eserlerine gelince İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hatîre fî Zikri Ümerâi's-Şâm ve'l-Cezîre*; Yûnînî, *Zeylü Mir'âti'z-Zamân*; Birzâlî, *el-Muktefî*; İbnü'l-Cezerî, *Havâdisü'z-Zamân*; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*; İbn Şâkir el-Kütübî, *Uyûnü't-Tevârîh*; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar fî Ahbâri'l-Beşer*; Takıyyüddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ* bulunmaktadır. Ayrıca ilk devrenin Şam kökenli tarihçileri arasında el-Mekîn b. el-Amîd'in *el-Mecmû'u'l-Mübârek*, İbnü's-Sukâ'î'nin *Tâlî Kitâbi Vefeyâti'l-A'yân* isimli eserlerinin yanı sıra Kıptî müellif Mufaddal b. Ebü'l-Fedâil'in *en-Nehcü's-Sedîd* adlı kitapları da zikredilmeye değerdir.

Memlûk tarih yazıcılığında ikinci devresi ise “Burcî/Çerkez Memlûkler Dönemi (784-923/1382-1517) Tarihçiliği ve Tarihçileri” olarak adlandırılabilir. Bu dönemde kitap yazar Mısırlı/Mısır'da yaşayan tarihçiler ve eserleri arasında İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'sâ fî Sinâ'ati'l-İnşâ*; Makrîzî, *Kitâbü'l-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr bi-Zikri'l-Hıtat ve'l-Âsâr*; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine fî A'yâni Mîeti's-Sâmine*; Bedreddin el-Aynî, *İkdü'l-Cümân fî Târîhi Ehli'z-Zamân*; Sehâvî, *et-Tibrü'l-Mesbûk fî Zeyli's-Sülûk*; Süyûtî, *Nazmü'l-İkyân fî*

⁹ Memlûk tarihçiliğinin Şam Ekolü ve Mısır Ekolü olarak ikiye ayrılmasının mümkünlüğü hususunda dikkate değer tartışmalar vardır. Bu tartışmalar çok uzun yıllar pek çok araştırmacı tarafından ele alınmıştır. Netice itibarıyla günümüzde gelinen nihai nokta, bu tarafları tutan bir grubun varlığını korumasıyla birlikte, aslında Memlûk tarih yazıcılığında bu şekilde ikili bir ayırımın açık bir yanılsamaya işaret ettiği ve meselenin çok boyutlu ve farklı faktörlerin etkisi dolayısıyla birbiriyle daha büyük benzerlikler ve diğer yandan da farklılıklar taşıdığı şeklindedir.

A'yâni'l-A'yân; İbn Dokmak, *Nüzhetü'l-Enâm fi Târîhi'l-İslâm*; İbn Tağrîberdî, *Havâdisü'd-Dühûr fi Medâ'l-Eyyâm ve's-Şühûr*; Halîl b. Şâhin, *Keşfü'l-Memâlik ve Beyânü't-Turuk ve'l-Mesâlik* ve oğlu Abdülbâsîd el-Malatî, *er-Ravzü'l-Bâsim fi Havâdisi'l-Umr ve't-Terâcim*; İbn İyâs, *Bedâi'ü'z-Zühûr fi Vekâi'id-Dühûr*; İbn Tolun, *el-Kalâidü'l-Cevheriyye fi Târîhi's-Sâlihiyye*; İbnü'l-Furât, *et-Târîhu'l-vâzih el-meslûk ilâ terâcimi'l-hulefâ ve'l-mülûk*; Hatîb el-Cevherî, *Nüzhetü'n-nüfus ve'l-rbdân fi Tevârîhi'z-zamân* ifade edilebilir. Mısırlı tarihçilere nispetle bu devrede sayıları az olan Şamlı tarihçiler ve eserleri arasında ise İbnü'l-Verdî'nin *Harîdetü'l-acâib ve ferîdetü'l-garâib*, İbnü's-Şihne'nin *Ravzü'l-menâzir fi ilmi'l-evâil ve'l-evâhir*, İbn Kâdî Şühbe'nin *Târîh*, İbnü'l-Hımsî'nin *Havâdisü'z-zamân ve vefeyâtü's-şüyûh ve'l-akrân* yer almaktadır.¹⁰

Memlükler dönemi tarih yazıcılığı, dünya tarihleri, kronikler, tabakât eserleri, ansiklopedi türü ve tarih usûlüne dair eserler göz önünde bulundurulmadan bir sonraki döneme geçmek Mısır tarih yazıcılığının sürekliliği ve dönüşümünün görülmesi noktasında büyük bir nakısa oluşturacaktır. Bir sonraki dönem Mısır havzasının idaresi 1517'den itibaren Osmanlı yönetimine geçmesiyle başlamış ve bu tür siyasî ve idarî değişimlerin jeopolitik etkileri tarih yazıcılığı alanında kaçınılmaz şekilde kendini göstermiştir. Suriye ve Mısır'ın Osmanlılar tarafından hâkimiyet altına alınmasıyla birlikte bölgede tarihçilik yeni bir döneme girmiştir. Suriye ve özellikle Mısır'ın devlet merkezi olmaktan çıkarak bir eyalet merkezi konumuna dönüşmesi tarihçiliğin bir başka aşamaya geçmesine yol açmıştır. Bu durum özellikle tarihçilerin daha önce eserlerini genellikle sultanlara sunup bunun karşılığında bazı in'amlar aldıkları bir dönemden başşehirin değişmesi ile teşviklerin ortadan kalkması gibi gelişmelerle yeni bir merhaleye taşınmıştır. Buna rağmen Mısır, Suriye ve Lübnan'da bölgesel anlamda tarihçilik kısa bir duraklamanın ardından tekrar gelişmeye başlamıştır. Ancak Osmanlı Mısır'ında Memlükler dönemindeki tarihçilikte görülen çeşitliliğin azaldığını söylemek mümkündür.¹¹

Osmanlı klasik döneminde Mısır tarihçiliğinin gelişimi, 1522'de hitama eren son Memlük tarihçisi İbn İyâs (ö. 1524) ile başlayıp eserini 19. yüzyıl başlarında kaleme alan Abdurrahman b. Hasan el-Cebertî (ö. 1825) ile nihayete ermiştir.¹² Bahsettiğimiz geniş dönemin 16. yüzyılında Mısır'da yazılan tarihler, ana çizgi itibarıyla belli bir sınırlama görülmekle birlikte Memlükler dönemi ile süreklilik arz etmiştir. Mezkûr asırda tarih yazıcılığı genel olarak ikiye ayrılmakta olup bunlardan birinci grubu, başta Osmanlı fethi olmak üzere Mısır'daki önemli siyasî hadiseleri anlatan kronikler; ikinci grubu ise Mısırlı ulemâ ve mutasavvıfların biyografilerini içeren tabakât eserleri teşkil etmektedir. Birinci grupta İbn

¹⁰ Fatih Yahya Ayaz, "Mısır Tarihçiliğinin Velûd Dönemi: Memlüklerde Tarih ve Müverrihler (1250-1517)", *Mısır'da Tarih Kaynakları ve Tarih Yazımı*, ed. Halil İbrahim Erol vd. (İstanbul: İLEM Yayınları, 2021), 79-110.

¹¹ Cengiz Tomar, "Tarih (Mısır, Suriye ve Filistin)", *TDV İslâm Ansiklopedisi* 40 (2011): 40-45.

¹² P. M. Holt, "Ottoman Egypt (1517-1789) An Account of Arabic Historical Sources", *Political and Social Change in Modern Egypt: historical studies from the Ottoman conquest to The United Arab Republic*, ed. P. M. Holt (New York-Toronto: Oxford University Press, 1968), 3; Ahmed Tarbîn, *et-Târîh ve'l-Müerrihûn el-Arab fi'l-Asri'l-Hadis: Dirâse an Hareketi't-Te'lif et-Târîhi fi Aktâri'l-Vatani'l-Arabiyye* (Dımaşk: y.y., 1970), 35-38; Muhammed A. İnan, *Müerrihû Mısra'l-İslâmiyye ve Mesâdiru't-Târîhi'l-Misri* (Kahire: Matbaatü'l-Cenne, 1969), 152-188.

İyâs'ın *Bedâi'ü'z-zühûr fi vekâii'd-duhûr*, İbn Zünbül'ün *Fethu Mısır*, el-Minhâcî'nin *Mezâhirü'l-esrâr ve nevâdirü'l-ahbâr* ve Muhammed b. Ebi's-Sürûr el-Bekrî'nin *Mu'cem me'sta'cem* adlı eserleri bulunmaktadır. Tabakât telifi hususunda da en meşhur isim Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'dir.¹³ Bu eserlerden de fark edileceği üzere Memlükler döneminde olduğu gibi tarihçiliğin, hitat, büldân, ansiklopedik tarih, vefeyât vb. sahaları kapsayacak şekilde geniş bir yelpazede seyretmediği, Mısır'daki tarihçiliğin tür çeşitliliği bakımından bir daralmaya uğradığı ve siyasî tarih ve biyografi merkezli bir tarihçiliğe doğru evrilmeye başladığı söylenebilir.¹⁴

17. yüzyıla gelindiğinde Mısır tarihçiliğinin, bir dereceye kadar istikrar kazanmış bir yapıya kavuştuğu, kendine has bir şekil aldığı görülmektedir. Bu “kendine has yapıda” hem önceki İslâm tarihyazım geleneklerinin hem de Osmanlı merkezindeki tarih anlayışının¹⁵ mezc edildiği dikkat çekmektedir. Bu bağlamda üç başlık altında değerlendirebileceğimiz dönemin Mısır tarihlerinin ilkinin, Osmanlı Mısır'ının önemli siyasî hadiselerini, dünya tarihinin ya da eski Mısır tarihinin bir devamı olarak, “sultan-paşa” merkezli bir yapı ve kronolojik sıra ile aktaran siyasî tarihler temsil etmektedir.¹⁶ Zira Mısır'da Memlük sultanının yerini Osmanlı sultanı tarafından tayin edilen paşaların almasıyla, “sultan-paşa” kronikleri tarzı eserlerin telif edilmeye başlandığı görülmektedir. Bu tür eserler arasında özellikle Yusuf el-Karamanî'nin *Ahbârü'd-düvel ve âsârü'l-üvel fi't-târîh*, İshâkî'nin *Kitâbü ahbârü'l-üvel fi men tasarrafe fi Mısır min erbâbi'd-düvel* ve İbn Ebi's-Sürûr'un *Uyûnü'l-ahbâr ve nüzhâtü'l-ebşâr* adlı eserlerini zikredebiliriz.¹⁷ Bunların yanı sıra bu dönemde kaleme alınmış Kelâmî Rûmî, *Vekâyi-i Ali Paşa*; Muhammed b. Ebi's-Sürûr el-Bekrî es-Siddîkî, *el-Minehu'r-rahmâniyye fi'd-devleti'l-Osmâniyye*; Mer'î b. Yusuf, *Nüzhâtü'n-nâzirîn fi târihi men veliye Mısır mine'l-hülefâ ve's-selâtîn*; Muhammed b. Abdülmü'tî, *Letâifu ahbârü'l-üvel fi men tasarrafe fi Mısır min erbâbi'd-düvel*; Süheylî Ahmed b. Hemdem, *ed-Dürretü'l-yetîme fi evsâfi Mısre'l-kadîme*; Ahmed b. Sa'deddin el-Gumrî, *Zahîretü'l-i'lâm bi-târîhi'l-hulefâ ve'l-â'lâm*; Rıdvân Paşa-zâde Abdullah, *Târîh*; Yusuf Efendi Çerkesler Kâtibi, *Selîmnâme*; Şeyhzade Mehmed Abdurrahman Efendi, *Nahlistan tarab fi mehâsini arzî'l-arab*; Kâtip Ali, *Sefernâme be-cânib-i Rum*; İbrahim b.

¹³ Holt, “Ottoman Egypt (1517-1798)”, 4-5; Şâkir Mustafa, *et-Târîhu'l-Arabî ve'l-Müerrihân* (Beyrut: Darü'l-İlm li'l-Melâyîn 1983-1990), 259-265; Michael Winter, “Osmanlı Yönetimi Sırasında Mısır Tarih Yazımında Osmanlılara Yaklaşımlar”, *Osmanlı: Düşünce*, c. 7 (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 682-683. Abdülvehhâb Şa'rânî ve eserleri hakkında bk. Michael Winter, *Society and Religion in Early Ottoman Egypt: Studies in the Writings of 'Abd al-Wahhâb al-Sha'rânî* (New York: Routledge, 1982).

¹⁴ Fatih Yahya Ayaz, *Memlüklerde Tarih ve Tarihçiler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2020), 206.

¹⁵ Mehmet İpşirli, “Osmanlı Tarih Yazıcılığı”, *Osmanlı: Bilim* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 8/247; Feridun Emecen, “Osmanlı Tarihçiliğinin Başlangıcı: İlk Manzum Tarihler”, *Halil İnalçık'a Armağan*, ed. Mehmet Öz ve Serhat Küçük (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 2017), 105-117.

¹⁶ Winter, “Osmanlı Yönetimi Sırasında Mısır Tarih Yazımında Osmanlılara Yaklaşımlar”, 684; Holt, “Ottoman Egypt (1517-1798)”, 6-8. Bu alanda yapılmış güncel bir çalışma için ayrıca bk. Halil İbrahim Erol, “Sultan-Paşa Kroniklerini Yeniden Düşünmek: Mustafa es-Safavî el-Kal'âvî ve Eseri Üzerine Bir İnceleme”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 51(2024): 53-82.

¹⁷ Leyla A. Ahmed, *Dirâsât fi Târîh ve Müerrihi Mısır ve's-Şâm: İbbâne'l-Asri'l-Osmâni* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1980), 136, 137; Holt, “Ottoman Egypt: (1517-1798)”, 6; Tarbîn, *et-Târîh ve'l-Müerrihâne'l-Arab*, 39-40, 52-53.

Ebi Bekr es-Savâlihî el-Ûfî el-Hanbelî, *Terâcimü's-sevâ'ik fi vâki'ati's-sanâcîk*; Muhammed Bağ-dâdî, *Târîh-i Mısır*; Evliya Çelebi, *Târîh-i seyyâh Evliyâ Efendi*; Abdülkerim b. Abdurrahman, *Târîh-i Mısır*; el-Hallâk Mehmed b. Yusuf, *Târîh-i Mısır el-Kâhire*; Yusuf el-Mellevânî, *Tuhfetü'l-ahbâb bi-men meleke Mısır mine'l-mülûk ve'n-nüvvâb*; Abdulganî, *Evdahu'l-işârât fi-men vellâ Mısır el-Kâhire mine'l-vüzerâ ve'l-başât*; el-Kımalı, *Mecmû' latîf yeştemilü alâ vekâ'i Mısre'l-Kâhire* ve Ahmed Kethüdâ, *ed-Dürretü'l-Musâne fi Ahbâri'l-Kinâne* gibi eserleri dile getirmeliyiz.¹⁸

Bu dönemde yazılan tarihlerden ikinci grubu biyografik eserler, üçüncü grubu ise belli bir siyasî hadiseye hasredilmiş özel tarihler oluşturmaktadır. Bununla birlikte sayıları az olmakla birlikte yevmiyyât, menâkıb, Mısır taşrasındaki günlük hadiseleri hicveden edebî ürünler gibi farklı türlerde eserler de yazılmıştır. Yine Memlük tarihçiliğinden kalan bir anlayışla tarih kitaplarında terâcim, coğrafi bilgiler, “acâibü'l-garâib” tarzında hadiselere yer verme usûlüne devam edilmiştir.¹⁹ 18. yüzyıl başlarında, Mısır tarihçiliği, öz bakımından 17. yüzyılda gelişen tarihyazımının bir devamı olmakla birlikte yeni dönemin getirdikleri ile bazı farklı hususiyetler kazanmıştır. Bunlardan en başta geleni, asrın başından itibaren Osmanlı fikrî hayatında, İslâm düşünce geleneğinin, özellikle de Arap topraklarında yüzyıllardır gelişen fikrî müktesebatın tesirinde görülen artış olmuştur. Mısır valileri bu dönemde, sadece geçmişte yazılmış Mısır tarihleri ile değil, o dönemde yazılan kitaplarla, özellikle de tarih kitapları ile yakından alakadar olmuşlar, bu bağlamda pek çok âlimin Mısır tarihine dair eserler telif etmesini temin etmişlerdir. Bunlar arasında Ahmed Çelebi b. Abdülganî, *Evdau'l-işârât*; Yûsuf el-Mellevânî, *Tuhfetü'l-ahbâb bi-men meleke Mısır ve'n-nüvvâb*; Abdullah eş-Şebrâvî, *Şerhu's-sadr bi-gazveti'l-Bedr*; Abdullah eş-Sarkâvî, *Tuhfetü'n-nâzrîn fi men veliye Mısır mine'l-mülûk ve's-selatîn*; Ahmed er-Reşîdî, *Hüsnü's-safâ ve'l-ibtihâc bi-zikri men vellâ imâreti'l-hac*; Cebertî, *Acâibü'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr* adlı eserler ile *Demürdâşî Kronikleri* bulunmaktadır.²⁰

1.3. Daralma, Dönüşüm ve Çeşitlenme Dönemi (19.-20. Yüzyıllar)

Mısır'da tarih yazıcılığı 19. yüzyıldan itibaren değişmeye başlamıştır. Bu değişimin en önemli sebebi bu dönemdeki siyasî, idarî, içtimaî ve kültürel gelişmelerin doğurduğu geleneksel yapıdaki değişimler ve özellikle Fransız işgali ile başlayan Batı işgal ve tahakkümüdür. Bu süreçte Kavalalı Mehmed Ali Paşa dönemi (1805-1848), modern okulların açıldığı, Batı Avrupa ülkelerine öğrencilerin gönderildiği, matbaanın kurulduğu, çevirilerin yapıldığı bir sürece öncülük etmiştir. Bu yüzyıl boyunca müşahade edilen gelişmeler ve Batı ile yaşanan etkileşimler Mısır tarihyazım geleneği üzerinde daralma, dönüşüm ve çeşitlenme gibi birtakım önemli etkiler bırakmıştır. Bunların başında gelen en büyük dönüşüm, tarihî

¹⁸ Özen Tok, “XVII. ve XVIII. Yüzyıl Mısır'ında Tarihyazımı ve Tarihçiler Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, *Mısır'da Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*, ed. Halil İbrahim Erol vd. (İstanbul: İLEM Yayınları, 2021), 167-184.

¹⁹ Ahmed b. Yusuf el-Karamânî, *Ahbâru'd-Düvel ve Âsârü'l-Üvel fi't-Târîh*, c. 3, tah. Ahmed Hatit, Fahmi Sa'd, (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1992), 245-595.

²⁰ Fatma Zehra Beyaz, “XVIII. Asırda Mısır'da Yazılan Tarih Kaynakları Üzerine Bir Değerlendirme”, *Mısır'da Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*, ed. Halil İbrahim Erol vd. (İstanbul: İLEM Yayınları, 2021), 185-224.

ve coğrafi anlatının merkezinde değişiminde gerçekleşmiştir. Diğer taraftan bazı ufak istisnalarla birlikte İslâm-Osmanlı bağlamındaki anlatıların kendilerine yeni merkezler oluşturması da söz konusu olmuştur. Özellikle yüzyılın ikinci yarısında üretilen metinlerin tamamında anlam dünyasının ve anlatıların merkezine Kavalalı ve ardından kendi sülalesinden yönetime gelenler yerleşmiştir. Kavalalı'yı mutlak ve olumlu bir tarihî gerçeklik olarak kabul eden bu yazım geleneği "Recebî Ekolu" olarak isimlendirilmiştir.²¹ Bu ekol ile yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde Mısır'daki entelektüel durumun artık epeyce değiştiği görülmektedir. Mezkûr değişimde ilk kez 1835'te kurulan Diller Okulu (Medresetü'l-Elsün) ile daha öncesinde başlayan öğrenci gönderimi ve tercüme faaliyetleri dikkat çekmektedir.²² Diğer taraftan 1828'den itibaren neşir hayatına katılan *Vakâyi'-i Mısriyye* ve devamında çıkan dergilerle birlikte tarihçilik sahasında yazılanlar okuyucu kitlesine ulaşmada yeni mecra ve kanallar bulmuştur. Bu bağlamda Kahire'de, Mısır tarih kaynakları açısından vazgeçilmez eserleri barındıran günümüzdeki Millî Kütüphane'nin nüvesi olan ve 1870'te *Dârü'l-Kütübi'l-Hidâiviyye*'nin, bir sonraki yıl ise *Dârü'l-Ulûm*'un kurulmasıyla bu çatılar altında kitaplar ve yazmalar toplanmaya başlamıştır.²³

Başta Rifâa Tahtâvî olmak üzere yetişen ilim adamlarının ilgisinin kadim dönem Mısır tarihi araştırmalarını da kapsayacak şekilde geliştiği görülmektedir. Nitekim sahadaki arkeolojik araştırmalar ve Mısıroloji alanındaki buluş ve gelişmeler Mısırlı tarihçilerin eserleri arasında yer almaya başlamıştır. Dolayısıyla Firavunlar dönemi Mısır ile alakalı dönemin tarihyazımında önemli bir artış gözlemlenmiştir. Bu bağlamda 18 Aralık 1881 tarihinde 12 kişiden müteşekkil *Hıfzu'l-Âsâri'l-Kadîme el-Mısriyye* adıyla bir komisyon kurulmuştur.²⁴ Bu komisyonun kurulmasında Mısır'ın kültürel ve tarihî bağlarında İslam Medeniyeti'ne dair olan birikimi yok sayıp, onu atlayarak daha önceki arkaik dönemlere geçme noktasında bilinçli bir tasavvur vardır. Bu nedenle özellikle 19. yy'ın sonlarından itibaren özellikle Batılılaşma ve ulus hareketlerinin de etkisiyle Osmanlı ve öncesindeki İslamî Dönem'e dair birikimi bir çırpıda silip atmak yahut en azından kötülemek önemli bir entelektüel tavır olarak belirlemiştir. Mısır'ın kadim tarihi, arkeolojik çalışmalar ve Firavunlara olan vurgunun, Mısır'ın tüm Arap dünyasının kültür ve medeniyetinin ve dil alanındaki gelişmelerinin atası olduğu şeklindeki söylemlerin tamamının arkasında bu ideolojik yaklaşım büyük bir etki meydana getirmiştir.²⁵

²¹ Halil İbrahim Erol, "Uzun Mısır Yüzyılının Tarihini Yazmak: XIX. Yüzyıl Mısır Tarihinde Kaynak Olarak Kronikler", *Mısır'da Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*, ed. Halil İbrahim Erol vd. (İstanbul: İLEM Yayınları, 2021), 258.

²² Halil İbrahim Erol, "1798-1850 Arası Mısır'da Matbaa: Tarih Alanında Neşir ve Tercüme Faaliyetleri", *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi* 7/2 (2020): 186.

²³ Kurulan diğer kütüphaneler için ayrıca bk. Jack A. Crabbs, Jr., *The Writing of History in Nineteenth-Century Egypt: A Study in National Transformation* (Cairo: American University in Cairo Press, 1984), 99-100.

²⁴ Cemaleddin Şeyyâl, *et-Târîh ve'l-Müerrihûn fi Mısır fi'l-Karn et-Tâsi Aşer* (Kahire: Mektebetü'n-Nahda el-Mısriyye, 1958), 151.

²⁵ Bahsettiğimiz etki ile yazılan kitapların en güzel örneklerden birini Cevâd Ali'nin *Mufassal* adlı eseri temsil etmektedir. Bunun için bk. Cevâd Ali, *el-Mufassal fi Târîhi'l-Arabî Kable'l-İslâm*, 9 cilt (Beyrut: Dârü'l-

Üzerinde durduğumuz dönemde Corci Zeydân, Mısırlı öğrencilere yönelik yazılan ve okullarda ders kitabı olarak kullanılan *Târîhu Mısır el-Hadîs me'a Fezleke fî Târîhi Mısır el-Kadîm* isimli kitabının ilk cildinde Firavunlar döneminden itibaren Mısır tarihini ele almıştır. Zeydân kitabında “geri kalmış” Osmanlı yönetimini Kavalalı dönemindeki yaşanan canlanmayla karşılaştırmıştır.²⁶ Mikhâil Şârûbîm de *el-Kâfi fî t-Târîhi Mısır el-Kadîm ve'l-Hadîs* isimli eserinin birinci cildine Hz. Nuh ile başlamış ve orada kadim Mısır dönemine odaklanmıştır.²⁷ Daha açık ifade etmek gerekirse MÖ 4050 senesi ile MS 640 senesi arasını, yani Mısır'ın İslâm öncesi tarihini ele almıştır.²⁸ Bir taraftan Cebertî ve Şârûbîm'in kullandıkları vekayinâme formu, diğer taraftan Ali Mübârek'in ansiklopedik bir eser olan *el-Hıtat*'ı, Zeydân'ın tarihi romanları ve Mustafa Kâmil'in ulusal anlatıları, dinamik bir yerel pratiğin varlığını ortaya koymaktadır.²⁹

Söz konusu ettiğimiz bu isimlerin oluşturduğu gelenekler, Mısır'da 19. yüzyılda kurulan kültürel ve bürokratik devlet yapılarının aldığı ve uyarladığı Avrupa ilim pratiğinden etkilenmiştir. Milli Kütüphane'nin ve Dârü'l-Ulûm'un kurulması, devletin, tarih eğitimi de veren resmî eğitim sistemine göre yetiştiren bir kurum vazifesi görmesini beraberinde getirmiştir.³⁰ 1880'de Yüksek Öğretmen Koleji'nin kurulması Avrupa modelini örnek almış ve orta dereceli okul mezunları için iki yıllık ek bir eğitim programı sunmuştur. İlk profesyonel tarihçilerin bazıları da bu kurumdan mezun olmuştur.³¹ Bunlar arasında ifade edebileceğimiz tarihçiler arasında Muhammed Şefik Gurbal, Muhammed Rifat, Muhammed Sabri ve Ahmed İzzet Abdülkerim vardır.

Mısır'da sömürge sonrası bağımsız “modern ulus devletin” kuruluşunu 1952 askerî darbesi sonrasına yerleştirebiliriz. 1950'li yıllardaki bütün devletleştirme ve kamulaştırma çabalarını bu çerçevede anlamak gerekmektedir. Başta Süveyş Kanalı olmak üzere çok sayıda özel kurum ve işletmenin devletleştirilmesine paralel olarak özerk/yarı özerk bir yapıya sahip olan üniversitelerin de devletleştirilmesi beraberinde “yeni bir insan tipi” ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. O güne kadar çoğunluğu Osmanlı geçmişine bağlı insanların çocukları ve torunlarından oluşan “Mısır halkının” yeni bir “Mısır ulusu” kimliği altında toplanması

İlm li'l-Melâyîn, 1971).

²⁶ Thomas Philipp, *Çurğî Zaidân: His Life and Thought* (Beyrut: Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1979), 224; Yoav Di-Capua, “‘Jabarti of the 20th Century’: The National Epic of ‘Abd Al-Rahman Al-Rafi‘i and Other Egyptian Histories”, *International Journal of Middle East Studies* 36/3 (2004): 431.

²⁷ Erol, “Uzun Mısır Yüzyılıının Tarihini Yazmak”, 251.

²⁸ Mikhâil Şârûbîm, *el-Kâfi fî t-Târîhi Mısır el-Kadîm ve'l-Hadîs* (Kahire: Mektebetü Medbuli, 2004), 1/15-16.

²⁹ Gamal ed-Din el-Shayyal, *A History of Egyptian Historiography in the Nineteenth Century* (İskenderiye: Alexandria University Press, 1962).

³⁰ Hilary Kalmbach, “Training Teachers How to Teach: Transnational Exchange and the Introduction of Social-Scientific Pedagogy in 1890s Egypt”, içinde *The Long 1890s in Egypt: Colonial Quiescence, Subterranean Resistance*, ed. Marilyn Booth ve Anthony Gorman (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014), 87-116.

³¹ Anthony Gorman, *Historians, State and Politics in Twentieth Century Egypt, Contesting the Nation* (London-New York: RoutledgeCurzon, 2003), 49.

gerekmıştır. Bu konuda devlet ve devlet aktörleri farklı ulusal tarih yorumları meydana getirme ve bunların propagandasını yapma yarışında kilit rol oynamıştır. Kral I. Fuad dönemi (1922-1936), kendisinin ve Kavalalı Hanedanı'nın konumuna arka çıkan tarihî çalışmaları desteklemek için gayretkeş memurlar ile yabancı ilim adamlarının hizmetlerinden ve ilmî toplulukların prestijinden faydalanmıştır.³² 1952'de monarşinin alaşağı edilmesiyle ihtilalci Mısır hükümeti, tarihi kendi meşruiyetini pekiştirmede bir araç olarak kullanmanın yollarını aramıştır. 1953'te Cemal Abdunnasır (1919-1970), devlet mekanizması için sosyalist bir çerçevenin benimsenmesinden sonra buna uygun “yeni bir tarih kurgusuna” ihtiyaç duymuştur. Bu maksatla 1954'te *Felsefetü's-Sevre (Devrimin Felsefesi)* adlı bir kitap yayımlamış ve tarihçilere hem 23 Temmuz Devrimi'ni (1952) araştırma çağrısında bulunmuş hem de “yeni bir tarih inşasıyla” “yeni bir ulus” oluşturması vazifesi yüklemiştir.³³ Bu konu 1962'deki Ulusal Sözleşme'de (el-Mîsâku'l-Vatanî) kapsamlı olarak ele alınmış ve bütün Arap coğrafyasını kapsayıcı bir “sosyalist Arap ulusu” inşası için gerekli adımların atılması kararlaştırılmıştır.³⁴

Söz konusu ettiğimiz bu hususların ışığında bugün esas sorun ulus tarih merkezli yaklaşımların asıl itibarıyla İslam toplumlarında önceki tecrübe ve birikimleri iptal eden, hatta yok sayan ve tarihsel sürekliliği görmemizi engelleyen önemli tehdit unsurları barındırmasıdır. Mısır tarih yazıcılığını oluşturma adı altında modern dönemde ortaya konan mezkûr yaklaşımlar, devletin resmî tarihyazımı ile kaleme aldırıldığı ve okullarında okuttuğu tarih kitapları da Mısır halkının öncelikle kendi tarihsel sürekliliği ile bağlarını kopartmıştır. Diğer taraftan Mısır halkının diğer İslam toplumları ile etkileşimini kesmiş ve kendilerine dair kimlik bilincinin gelişiminde köksüz, kendine güveni olmayan, Batı yahut Batı'nın onlara sunduğu kendi kimliklerine dair bir tasavvur olmadan düşünemeyen ve kendilerini tanımlayamayan bireysel ve toplumsal kimlik sorunları ile karşı karşıya bırakmıştır. Halbuki Mısır'ın modern öncesi dönemi tarih ve medeniyet açısından daha büyük bir birikimi ve kapsayıcılığı barındırmaktadır. Millî devlet anlayışıyla tecrübe edindiği son yüzyıldaki tablosu ise hem siyasî hem iktisadî hem de entelektüel açıdan problemleri bir pratiği yansıtmaktadır.

2. Mısır'da Tarih Yazıcılığında Türler

Kaynak yelpazesini İslâm tarih yazıcılığının Teşekkül Dönemi'nde ortaya çıkan dört türü olan Siyer ve meğâzî, genel ve özel tarihler, şehir ve bölge tarihleri üzerinden tasnif edebiliriz.³⁵

³² Hilal Görgün, *Modern Arap Tarihyazımı: Tarihçiler ve Problemler* (İstanbul: Tirekitap, 2023), 140-141.

³³ Görgün, *Modern Arap Tarihyazımı*, 148-151.

³⁴ Anthony Gorman, “Geçmiş Çerçevelemek: Tarihçi, Devlet ve Toplum”, *Mısır'da Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*, ed. Halil İbrahim Erol vd., çev. Ayhan Koçkaya (İstanbul: İLEM Yayınları, 2021), 274.

³⁵ Abdulkadir Macit, “Müslümanlarda Tarih Yazıcılığının Teşekkül Dönemi (M. 7.-10. Yüzyıllar)”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 11/1 (Haziran 2024), 107-114.

2.1. Genel Tarihler

İslâm tarih yazıcılığında ilk genel tarih yazarları yaratılışın başlangıcını Hz. Adem olarak belirlemiş ve Peygamberler tarihi üzerinden “evrensel” bir insanlık tarihi veya dünya tarihi yazma geleneği oluşturmuşlardır. Bu tür, Mısırlı tarihçilerce de tatbik edilmiştir. Zengîler ve Eyyûbîler döneminde genel tarihler arasında Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi târihi'l-â'yân*; Ebû Şâme, *Kitâbü'r-ravzateyn fi ahbâri'd-devleteyn en-nûriyye ve's-salâhiyye ve İbn Vâsıl, Müferricü'l-kürûb fi ahbâri Benî Eyyûb* serlevhali eserler zikredilebilir.

Memlükler döneminde bu türde 30'a yakın ve neredeyse 280 cilt eser yazılmıştır. Kaya, bu türün yazımında dönemin diğer havzaları olan Endülüs-Mağrib'de 10 cilt, Timurlularda 50 cilt eser olduğu hesaba katıldığında Memlükler döneminde çok yüksek bir üretimin olduğuna dikkat çekmektedir.³⁶ Bunlar arasında İbnü'l-Furât, *et-Târihü'l-vâzih el-meslûk ilâ terâcimi'l-hulefâ ve'l-mülûk*; İbn Dokmak, *Nüzhëtü'l-enâm fi târihi'l-İslâm*; Hatîb el-Cevherî, *Nüzhëtü'n-nüfûs ve'l-ebdân fi Tevârihi'z-zamân*; Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikre fi târihi'l-hicre*; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar fi ahbâri'l-beşer*; İbnü'd-Devdârî, *Kenzü'd-dürer ve câmiü'l-gurer*; Cezerî, *Havâdisü'z-zamân*; İbnü'l-Verdî, *Harîdetü'l-acâib ve feridetü'l-garâib*; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*; İbnü'ş-Şihne, *Ravzü'l-menâzir fi ilmi'l-evâil ve'l-evâhir*; Bedreddin Aynî, *İkdü'l-cümân fi târihi ehli'z-zamân*; İbn İyâs, *Bedâi'ü'z-zühûr fi vekâi' id-dühûr* ve İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber* isimli eserleri özellikle belirtmeliyiz. Bunlardan temsil gücü yüksek örnek olarak *Kitâbü'l-İber*, insanlığın başlangıcından İbn Haldûn'un ölümünden bir yıl öncesine yani 1405'e kadarki tarihi kapsamaktadır. Eser Hz. Muhammed öncesi kavimlere ve peygamberlere kısaca değindikten sonra siyer ve meğâziye, Hulefâ-yi Râşidîn, Emevîler, Abbâsîler, Selçuklular, Endülüs Emevîleri, Abbâsîlere bağlı hânedanlar, Abbâsî Dönemi Yemen tarihi, Gazneliler, Harzemşahlr, Eyyûbîler gibi İslâm coğrafyasının doğusundaki devletlere de yer vermektedir.

Osmanlılar dönemi Mısırı'nda müellifler yaratılıştan itibaren başlayan bir anlatımla eserlerini ortaya koyma yaklaşımını sürdürmüşlerdir. Bu türün yazımının, ilk bakışta bir tekrar gibi görünse de İslâm tarihi içinde Mısır tarihi, Mısır tarihi içinde Osmanlı dönemi ve Osmanlı dönemi içinde de daha ziyade eserin ithaf edildiği sultanın veya paşanın dönemini vurgulamaya ve görünür kılmaya matuf olduğu neredeyse alamet-i farikasıdır. Bu yönüyle eserlerin “küll'ün bir cüz'ü” kapsamında ele alındığı ifade edilebilir. Bu dönemde Süheylî Ahmed ibn-i Hemdem'in *ed-Dürretü'l-yetîme fi evsâfi Mısre'l-Kadîme*, Yusuf el-Mellevânî'nin *Tuhfetü'l-ahbâb bi-men meleke Mısır mine'l-mülûk ve'n-nüvvâb* ve Miralay İsmail Serhenk Paşa'nın *Hakâiku'l-ahbâr an-düveli'l-bihâr* eserleri örnek olarak zikredilebilir.³⁷

2.2. Özel Tarihler

Özel tarihler türünde evlemirde sultanların ve hanedanların tarihleri, tabakât ve terâcim, hatırat/otobiyografiler, haraç ve emvâl, seyahatnâmeler, tarih felsefesi ve usûlü

³⁶ Kaya, “Moğol İstilaları Sonrası Tarihi Yeniden Kurgulamak”, 116-117.

³⁷ Tok, “XVII. ve XVIII. Yüzyıl Mısırı'nda Tarihyazımı ve Tarihçiler”, 180-181.

yer almaktadır.

Bunlardan ilkin sultanların ve hanedanların tarihleri ile ilgili Fâtımîler dönemi yazılan eserlere baktığımızda Kâdî en-Nu'mân, *Risâletü iftitâhi'd-da've*; el-Cevzerî, *Sîretü'l-üstâz Cevzer*; İdrîs İmâmüddin el-Kureşî, *Târîhu'l-Hulefâi'l-Fâtımîyyîn*; Endelüsî, *Dîvânü İbn Hânî el-Endelüsî*; Makrîzî, *İttî'âzu'l-Hunefâ, el-Mevâ'iz ve'l-l'tibâr, el-Mukaffâ'l-Kebîr*; Müsebbihî, *Ahbâru Mısır*; Müyesser el-Mısrî, *el-Müntekâ min Ahbâri Mısır*; *es-Sicillâtü'l-Mustansırıyye* ve *Geniza Vesikaları'nı* ehemmiyetine binaen belirtmek gerekmektedir. Memlükler dönemi kaleme alınan 60'a yakın siyasi tarih türündeki eserlerin pek çoğu bir sultanın talebi ile yazılmış yahut bir sultana arz edilmiş eserler olması bakımından kendinden sonraki süreçlerde de görebileceğimiz “resmî” tarih yazıcılığı türüne dâhil edilebilir. Bu hususta özellikle Aynî'nin iki tarih eseri, belirli sultanların dönemine hasredilmeleri itibarıyla örnek gösterilebilir. Bunlardan *es-Seyfü'l-Mühenned fî Sîreti'l-Meliki'l-Mü'eyyed*, Memlük sultanı Şeyh el-Mahmûdî (815-824/1412-1421); *er-Ravdü'z-Zâhir fî Sîreti'l-Meliki'z-Zâhir* ise 1421 yılında kısa süreli olarak Memlük tahtında oturan Seyfeddin Tatar için kaleme alınmıştır. Bu türde Osmanlılar dönemine odaklandığımızda ise Şeyhzâde Mehmed Abdurrahman Efendi'nin *Nahlistan Tarab fî Mehâsini Arzı'l-Arab*; Abdülkerim b. Abdurrahman'ın *Târîhi Mısır*; Mahmud b. Abdullah b. Muhammed Bağdâdî'nin *Târîhi Mısır* eserleri dikkatimizi çekmektedir.

Özel tarihler türünde bir dönemin ilim tarihine yönelik araştırmalarda en önemli kaynak gruplarından biri olması itibarıyla tabakât ve terâcim külliyyatına özel bir yer açmamız gerekmektedir. Zengîler ve Eyyûbîler dönemi tabakat ve terâcim türünde ilk grup olan genel biyografik (protopografik) eserlerin başında İbn Hallikân'ın *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Eb-nâi'z-Zamân*, Safedî'nin *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, Zehebî'nin *Siyeru Â'lâmi'n-Nübelâ*, Ebû Şâme'nin *Terâcîmü Ricâlil-Karneyni's-Sâdis ve's-Sâbi'* gelmektedir. İkinci grup tabakât ve terâcim türü eserler ise daha ziyade belirli bir mezhep ulemasının hayatlarını konu alan metinlerdir. Bu eserler arasında önde gelen Şâfiî fakihleri hakkında Tâceddin es-Sübkî'nin *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, Hanefî fakihleri hakkında Kureşî'nin *el-Cevâhirü'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye* ve Hanbelî fakihleri hakkında ise İbn Receb'in *Kitâbü'z-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile* isimli eserler öne çıkmaktadır. İbn Ebî Usaybia'nın *Tabakâtü'l-Etubbâ'sı* da Zengî ve Eyyûbî dönemi tabip ve felsefecileri için önemli bir kaynaktır.³⁸

Memlükler, biyografi alanında döneminin doğu ve batısındaki diğer toplumlardan büyük fark oluşturacak şekilde 80 adet ve 800 cilt civarında ürün vermesi ile dikkate şâyândırlar. Hatta kaleme alınan genel tarihlerde dahi bir derece biyografilerin yer aldığı görülür. Olaylar yıl, ay ve gün sırasına göre kaydedilirken her senenin sonuna o yıl vefat edenlerin biyografileri eklenmiştir.³⁹ Bunlar arasında İbn Hallikân, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*; Makrîzî, *el-Mukaffâ fî Terâcîmi Ehli Mısır*; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine fî A'yâni Mîti's-Sâmine*, *Refu'l-İsr'an Kudâti Mısır*; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi li-Ehli Karni't-Tâsi'*; Süyûtî, *Nazmü'l-İkyân fî A'yâni'l-A'yân*; İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-Sâfi ve'l-Müstevfi ba'de'l-Vâfi*; Tâceddin es-Sübkî,

³⁸ Yılmaz, “Zengî ve Eyyûbî Dönemi İlim Hayatının Kaynakları”, 69-70.

³⁹ Kaya, “Moğol İstisaları Sonrası Tarihi Yeniden Kurgulamak”, 133.

Tabakâtü’ş-Şâfi’iyyeti’l-Kübrâ; Takıyüddîn el-Fâsî, *el-İkdü’s-Semîn fi Târîhi’l-Beledi’l-Emîn ve Safedî, A’yânü’l-Asr ve A’vânü’n-Nasr* adlı eserleri hatırlamakta fayda bulunmaktadır. Umumî heyeti itibarıyla Memlûk dönemi tabakât ve terâcim türünün olgun bir mahsulü olarak ifade edebileceğimiz İbn Hallikân’ın *el-Vâfi bi’l-Vefeyât* isimli eseri 14.000 kadar ileri gelenin biyografisini içermektedir. Sehâvî’nin *ed-Dav’ü’l-Lâmi’ li-Ehli Karni’t-Tâsi’* isimli biyografik eseri ise 9./15. yüzyılda yaşayan daha ziyade ulema sınıfından yaklaşık 16.000 kişinin biyografisini kapsamaktadır. Her ikisi de muhaddis tarihçi çizgisinde olup Kahireli Şâfiî fakih olan İbn Hacer el-Askalânî ve Sehâvî, Mısır’da biyografi yazıcılığının zirvesini temsil etmektedir. Bu konuda son olarak Abdurrahman b. Hasan el-Cebertî’nin *Acâibü’l-Âsâr fi’t-Terâcim ve’l-Ahbâr* adlı eseri de muhalled bir biyografik-kroniktir.

Mısır tarih yazıcılığı içerisinde özel bir yer tutan hatırat/otobiyografi türünde Fâtımîler döneminde Üsâme b. Münkız’ın *Kitâbü’l-İtibâr* ve ‘Umâre’nin *Târîhu’l-Yemen*’i türün sarih bir numûnesidir. Memlûkler döneminde yaklaşık on kadar tarihçi kendi otobiyografisini bizzat kaleme almıştır. Safedî’nin *Keşfü’l-Hâl* ve Ebü’l-Velid İbnü’ş-Şihne’nin *Ravzül-Menâzir fi İlmi’l-Evâil ve’l-Evâhir* de hatırat olarak yazılmıştır. İbn Hacer ve öğrencileri İbn Tağrıberdî, Sehâvî, Süyûtî ile İbn Arabşah, Malatî ve İbn İyâs da otobiyografilerini kaleme alan tarihçilerdendir.⁴⁰ İbn Haldûn *Kitâbü’l-İber* adlı eserinin sonuna “et-Ta’rif bi’bni Haldûn mü’ellifi hâze’l-kitâb” başlığıyla kendi biyografisini eklemiştir.

Özel tarihler içinde yer alan haraç ve emvâl kitaplarına Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm’ın *Kitâbü’l-Emvâl*, Ebû Yusuf’un *Kitâbü’l-Harac*, Yahya b. Âdem el-Kureşî’nin *Kitâbü’l-Harac* ve Kudame b. Cafer’in *Kitâbü’l-Harac*’ı örnek olarak verilebilir. Bu eserler Mısır’ın mâli kaynakları, alınan cizye ve haraç vergileri ve vergi anlaşmaları hakkında bilgiler vermektedirler. Bu türün mezkûr eserleri öncesinde Kurre b. Şerîk el-Absî’nin Mısır valiliği dönemine (708-714) ait olan papirüslerinden de Mısır’da cizye ve haracın tespit ve tahsilinde nasıl bir uygulama yapıldığı hususunda önemli bilgiler elde edilmektedir.⁴¹

Özel tarihlerin diğer bir türü olan seyahatnâme hususunda İbn Havkal’ın *Sûretü’l-‘Arz* adlı seyahat notlarının Fâtımîlerin egemen olduğu döneme rastlaması ve bu notlardaki Mısır, Mağrib ve Sicilya’yı ziyaretleri neticesinde kaydettiği bilgiler kıymetlidir. Yine Evliya Çelebi’nin *Târîh-i Seyyâh Evliyâ Efendi* adlı eseri de bu türün sarih bir örneği olarak kaydedilmelidir.

Özel tarihler kapsamında Mısır havzasını haklı bir şöhrete kavuşturan son bir tür, tarih felsefesi ve usûlü kitaplarıdır. Bu kapsamda Şam kökenli Tâceddin es-Sübkî’nin *Tabakâtü’ş-Şâfi’iyyeti’l-Kübra*, Safedî’nin *el-Vâfi bi’l-Vefeyât*; Kahire’de bulunan İbn Haldûn’un *Mukaddime*, İbn Hacer’in *Ref’ül-İsr an Kudâti Mısır*, Kâfiyeci’nin *el-Muhtasar fi İlmi’t-Târîh*, Sehâvî’nin *el-İ’lân bi’t-Tevbîh li-men Zemme Ehle’t-Târîh* ve Süyûtî’nin *eş-Şemârih fi İlmi’t-Târîh* adlı eserleri tarih

⁴⁰ Süyûtî, Ebü’l-Fazl Celâleddin, *Kitâbü’t-Tehaddüs bi-Ni’metillâh* (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2003); Abdülkadir Yuvalı, “İbn Arabşah, Şehâbeddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 19/314-315.

⁴¹ Özkuyumcu, “Fethinden Tolunoğulları Sonuna Kadar (642-905) Dönemin Kaynakları”, 21-22.

usûlü ve felsefesine dairdir. Bu kapsamda sadece Memlûkler döneminde beş adet müstakil eserin bizzat tarih usûlü ve felsefesi alanında kaleme alınmış olması oldukça dikkat çekicidir.⁴² Sahanın klasik sıfatını hâiz isimleri arasında olan İbn Haldûn *Mukaddime*'de tarih yazıcılığı, tarih felsefesi ve tarihin konusu gibi hususlarda ortaya koyduğu ilke ve değerlendirmeler ile bu türde oldukça ehemmiyetli ve işlevsel bir rol üstlenmiştir.⁴³

2.3. Şehir ve Bölge Tarihleri

Şehir ve bölge tarihleri ile ilgili olarak havzanın tarih yazıcılığında önemli çalışmalar gerçekleştirilmiştir. Bu konuda ilkin coğrafya kitapları arasında Yâkût el-Hamevî'nin *Mu'cemu'l-Büldân* isimli eseri, diğer coğrafya kitapları arasında Mısır hakkında en fazla bilgi aktaran kitaptır. Diğer coğrafya müelliflerinden Bekrî, İbn Hurdâzbiḥ, Ya'kûbî, İbn Fakih el-Hemedânî, İbn Havkal, İstahrî ve İdrîsî genelde aynı bilgileri tekrar etmişlerdir. Zengîler ve Eyyûbîler döneminde yaşamış şehir ve bölge tarihleri yazarları ve eserleri arasında İbn Asâkir'in *Târîhu Medîneti Dimaşk*, İbnü'l-Adîm'in *Buḡyetü't-Taleb fi Târîhi Haleb*, Uleymî'nin *el-Ünsü'l-Celîl bi-Târîhi'l-Kuds ve'l-Halil* ve Makrîzî'nin *Hitat* bu türün en önemli örneklerini oluşturmuştur. *Ahsenü't-Tekâsîm fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm*'de İslâm dünyasını on dört bölgeye ayıran Makdisî'nin Fâtîmî egemenliğinde olan Şam, Mısır ve Mağrib (Kuzey Afrika ve Sicilya) gibi bölgeler ile ilgili verdiği bilgiler, Fâtîmî dönemi çalışmaları açısından önem arz etmektedir. Yine Fâtîmîler döneminde İbn Havkal'ın *Sûretü'l-'Arz* ve Ebû Ubeyd el-Bekrî'nin *Mesâlik ve'l-Memâlik* de türünün önemli eserlerindedir.

Memlûkler dönemi bu türde 25 adet şehir tarihi ve topografya alanında kaleme alınan eserle azımsanmayacak bir yekûne sahiptir. Özellikle Makrîzî ve İbn Tağrîberdî gibi tarihçilerin dönemin Memlûk şehir merkezlerinin adeta resmini gözler önüne serer nitelikteki çalışmaları, şehir tarihi üzerinde pek çok çalışmanın da yolunu aydınlatılabilir.⁴⁴

Ayrıca bu türde Mısır havzasının en önemli temsillerinden birisi olarak Nil Nehri üzerine bir tarih yazıcılığının şekillendiğini ve bazı tarihçilerin "Nil tarihçisi" olarak nitelendirildiklerini belirtmemiz gerekmektedir. Bu tarihçilerin yazdıkları eserlerde yılın sonunda mutlaka Nil Nehri'nin debisiyle ilgili, mukayeselere imkan verecek şekilde bilgiler verilmiştir. "Nil tarihçisi" olarak isimlendirilen en önemli tarihçilerden birisi İbn Tağrîberdî'dir. Kendisi *en-Nücûmü'z-Zâhire fi Mülûki Mısır ve'l-Kâhire* adlı tarihinde her senenin sonunda Nil Nehri'nin debisiyle ilgili bilgiler vermiştir. Bu türün son ve en önemli eserlerinden birini ise Emîn Sâmî'nin, birinci cildi 1916 ve ikinci cildi 1928 yıllarında basılan, *Takvîmü'n-Nîl* adlı iki ciltlik eseri oluşturmaktadır.⁴⁵

⁴² Kaya, "Moğol İstilaları Sonrası Tarihi Yeniden Kurgulamak", 116-117.

⁴³ Bu hususta şu çalışmaya bk. Altan Çetin, *Haldûnname: İbn Haldûn'un İzinde Metodoloji ve Tarihi Yeniden Düşünmek* (Ankara: Lotus Yayınevi, 2012).

⁴⁴ Kaya, "Moğol İstilaları Sonrası Tarihi Yeniden Kurgulamak", 116-117.

⁴⁵ Detaylar için bk. Hilal Livaoğlu Mengüç, "Dönüşen Kimlik, Dönüşen Tarih: Yüzyıl Dönümünden 23 Temmuz İhtilaline Mısır'da Tarihyazımının Tematik ve Metodolojik Açısından Değişimi Üzerine Notlar", *Mısır'da Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*, ed. Halil İbrahim Erol vd. (İstanbul: İLEM Yayınları, 2021), 326-330.

3. Mısır'da Tarih Yazıcılığında Yöntem

İslâm tarih yazıcılığında metnin sistematikliğinde dîbâce, tahmîdiyye, mukaddime, bâb, fasl, ravza, hadîka ve hâtîme gibi unsurlar yer almıştır. Mısır'da yazılan metinler de bu gelenek çerçevesinde şekillenmiştir. Bu hususta el-Kalkaşendî'nin *Subhü'l-A'şâ fi Sinaâti'l-İnşâ* isimli 14 ciltlik ve 6000 sayfalık devasa eseri bu sistematik içerisinde düzenlenmiş, ana ve ara başlıklar fasıl, mevzu, bab ve nev' gibi bir sistem üzerinden sınıflandırılmıştır. Safedî de *el-Vâfi bi'l-Vefeyât* adlı eserini önsöz, giriş ve sonuç kısımlarına ayırarak yazmıştır. Önsözde konunun seçilme sebebi, dayandığı kaynaklar, bölümler ve telif amacına, giriş kısmında eserinin konusuna, diğer ilimlerle ilişkisine detaylı bir biçimde yer veren yazar, sonrasında konu ile ilgili ortaya konan görüşlere değinmiştir. Eseri doğrudan tarih alanında kaleme alınmış ise kronolojik olarak, biyografi türünde ise de alfabetik olarak sunmuştur. Diğer taraftan kadim ulemanın mukaddimedeki sekiz esası zikretme âdeti Mısır tarih yazıcılığında da sürdürülmüştür. *Kitâbü'l-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr bi-Zikri'l-Hittat ve'l-Âsâr* veya sadece *el-Hittat* ismiyle tanınan kitabında Makrîzî, bu sekiz esası yani kitabın yazılma maksadı, ismi (ünvanı), sağlayacağı faydalar, tertip usulü (yöntemi), yazarı (mürettibi), kitabın sıhhat derecesi, hangi sahada yazıldığı ve kısımları şeklinde saymıştır. Daha sonra da kitabını 7 kısımda açıklamış ve kitabına son cilt olarak fihrist eklemiştir.⁴⁶

Mısır'daki tarihçilerin yöntemlerinden birisi de eserlerinde her yılın sonunda mutlaka mukayeselere imkan verecek şekilde Nil Nehri'nin debisiyle ilgili bilgiler vermeleri ve bunun ardından “vefeyât”, “fasıl” vb. isimlerle açılan başlıklarda o yıl vefat eden alimlerin ve onların ilişkili oldukları ilmî gelişmelerin aydınlatılmasıdır.⁴⁷ İbn Tağrıberdî, *Havâdisü'd-Dühûr* adlı eserinde bu yöntem gereği vefeyât kısmında okuyucuları bazı hâl tercümelere için meşhur eseri *el-Menhelü's-Sâfi*'ye yönlendirmektedir.⁴⁸ Sultanın vefatı veya tahttan indirilmesinin ardından bu hükümdarın döneminde vefat edenlerden önde gelen kişilerin hâl tercümelerine geçen müellif, burada da kronolojik olarak vefeyâtı aktarır ve *Vefeyât* kısmında “es-Senetü'l-ülâ min saltanatı'l-Melik... alâ Mısır ve hiye senetü...” şeklinde her seneyi ayrı bir başlık yaparak aktarır ve yılları açıkça belirtir. Bundan dolayı havâdis kısmına nispetle kronolojiyi takip etmek de kolaylaşmaktadır.

Tarih yazıcılığında yöntem kapsamında nakil usulleri önemli bir konudur. Tarihçilerin naklettikleri haberlerin râvileri aslında birer müelliftir. Ancak onların eserleri şu veya bu şekilde bizlere kadar ulaşmamış, sonraki müellifler vasıtasıyla bazı parçaları zamanımıza gelebilmiştir. Yapılan “tahrîc” çalışmaları da bu hususun kanıtlarındandır.⁴⁹ İslâmî dönem Mısır tarihinin en önemli eserleri olan ve bu alanda sonraki müelliflerin hemen tamamı

⁴⁶ Ayaz, “Mısır Tarihçiliğinin Velûd Dönemi: Memlûklerde Tarih ve Müverrihler”, 90.

⁴⁷ Yılmaz, “Zengî ve Eyyûbî Dönemi İlim Hayatının Kaynakları”, 66-67.

⁴⁸ İbn Tağrıberdî, *Havâdisü'd-dühûr fi meda'l-Eyyâm ve's-Şühûr*, nşr. Muhammed K. İzzeddin, c. 1-2 (Beirut 1990), 68, 199, 310.

⁴⁹ Özkuyumcu, “Fethinden Tolunoğulları Sonuna Kadar (642-905) Dönemin Kaynakları”, 4-5.

tarafından kaynak olarak kullanılan İbn Abdilhakem'in *Fütûhu Mısır ve Ahbâruhâ* isimli eserinde de temas ettiğimiz nakil usulleri kullanılmıştır. İbn Abdilhakem besmeleden sonra daha ilk cümlesinde kesintisiz bir râvi zinciriyle dayandığı râvileri Mısır'ın fatihi Amr b. el-Âs'a kadar ulaştırmıştır.⁵⁰

Bu hususta son olarak özellikle Fâtımîler dönemi tarih yazıcılığında “mezhebî veya fikrî taraftarlık”ın tarih yazıcılığında yöntem konusunda kendisini ne şekilde hissettirdiğini belirtmemiz yerinde olacaktır. Bu konuda Fâtımîler döneminde yaşayan Kâdî en-Nu'mân, *el-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*; İdrîs İmâmüddin el-Kureşî, *Târîhu'l-Hulefâi'l-Fâtımiyyin bi'l-Mağrib el-Kısmu'l-Hâss min Kitâbi 'Uyûni'l-Ahbâr*; Hânî b. Muhammed el-Mağribî el-Endelüsî, *Dîvânü İbn Hânî el-Endelüsî*; İbn Zûlâk, *Ahbâru Sibeveyh el-Mısırî* ve Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme* adlı eserlerinde İsmâiliyye mezhebi ve harekâtı, Mehdîlik konuları gibi mezhebî ve fikrî taraftarlığa yer vermiştir. Bu yazarlarda mevzu bahis ettiğimiz taraftarlık söz konusu iken Fâtımî dönemi tüm tarihçilerinin aynı tarafgirlik içinde olduğunu söylememiz söz konusu değildir. *Mukaddime*'sinde konuyu ele alan İbn Haldûn, Şîa'nın İsmâilî koluna mensup olan Fâtımîlerle ilgili asılsız haberleri kaydeden tarihçilerin, Abbâsîleri hoşnut etmek ve onlara yakın olmak arzusunda olduklarını, ayrıca bu tarihçilerin dönemin şartlarını bilmediklerini, bu sebeple hadiselerin ve gerçeklerin tersini ortaya koyduklarını açıklamaktadır.⁵¹ Nitekim çağdaş dönem Fâtımî tarihçisi olan Eymen Fuad Seyyid de bu konuya açıklık getirmiştir. Seyyid, Fâtımî dönemi Mısır tarihi araştırmalarında Sünnî ve Hanbelî mezhebine meyilli olmaları sebebiyle İbnü'l-Cevzî, Sıbt İbnü'l-Cevzî, Zehebî ve İbn Kesîr'in Fâtımîleri düşman olarak gördüklerini, özellikle de Zehebî ve İbn Kesîr'in Fâtımîlerin hilâfetini meşru kabul etmediklerini, dolayısıyla onların eserlerinden yararlanan araştırmacıların bu durumu göz önünde bulundurmaları gerektiğini dile getirmektedir.⁵²

4. Mısır'da Tarih Yazıcılığında İktidar ve Tarihçi Münasebeti

Mısır'da tarih yazıcılığının iki ana aktörü iktidar ve tarihçilerdir. Bu aktörlerden iktidar tarafı “himaye veya patronaj”ı, tarihçiler tarafı ise “üretim, tabiiyet ve meşruiyet”i temsil etmiş ve taraflar madalyonun iki yüzü gibi birbirinden ayrılmaz bir terkip manzarası arz etmiştir. Madalyonun bir tarafını teşkil eden tarihçilerin himayesi ve çeşitli vesilelerle başkentte barındırılması sultanların ve paşaların adeta şanıdan olmuştur. Modern tarih çalışmalarında *himaye sistemi* olarak kavramsallaşan bu uygulama şüphesiz Mısır'daki hanedan sarayları ve elitleri için de geçerli olmuştur. Hanedan üyelerinin ve yönetici elitin himayesinde ve etrafında muhtelif tarihçilerin olması bu insanların eserlerini değersizleştirmez; tam tersine eserlerin üretildiği koşullar hakkında bize önemli ipuçları verir. Madalyonun diğer tarafında ise hükümdara sunulmak üzere veya bir haminin himayesinde kaleme

⁵⁰ Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. Abdillâh b. Abdilhakem, *Fütûhu Mısır ve Ahbâruhâ*, nşr. C. C. Torrey (Leiden: Brill Yayınevi, 1922), 1.

⁵¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/177-184.

⁵² Eymen Fuad Seyyid, *ed-Devletü'l-Fâtımiyye fi Mısır Tefsîr Cedid* (Kahire: Dârü'l-Mısıriyyeti'l-Lübnâniyye, 1992), 22.

alınan eserler üzerinden fiilî olarak bir güç hâline gelen hanedanın, kitlelere ve geleceğe yönelik olarak meşruiyetinin lafzen inşası söz konusudur. Bu hususta Eyyûbîler ve Memlûkler döneminde yaşayan İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hatîre*; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân fi Târihi'l-A'yân* ve İbn Vâsıl, *Müferricü'l-Kürûb fi Ahbâri Benî Eyyûb* adlı eserlerini sultanların himayesinde tamamlamışlardır.

Memlûkler, Abbâsî başkentini ele geçiren Moğollar karşısında zafer kazanan tek siyasi güç olarak Mısır ve Şam bölgelerinde ilmi çalışmaları ve ulemayı himaye eden bir siyaset geliştirmiştir. Bahsettiğimiz himaye sebebiyledir ki tarihçiliğin yaygınlaşmasında 33 önde gelen tarihinin 26'sının bürokratik görevlerde bulunması dikkat çekicidir. “Bürokrat” tarihçiler; Baybars el-Mansûrî, Ebü'l-Fidâ, Nüveyrî, İbnü'd-Devâdârî, İbn Fazlallah el-Ömerî, Safedî, Tâceddin es-Sübkî, İbn Kesîr, İbnü'l-Mülakkın, İbn Furât, İbn Haldûn, İbn Dokmak, Ebü'l-Velîd İbnü'ş-Şihne, Kalkaşendî, Makrîzî, Takiyyüddin İbn Kâdı Şühbe, İbn Hacer, İbn Arabşah, Aynî, İbn Tağrıberdî, Kâfiyeci, Abdülbâsıt el-Malatî, Nuaymî, İbn İyâs ve İbn Tolun'dur.⁵³ Memlûk tarihçiliğinin özellikle ikinci devresinde Memlûk sultanlarının tarih sahasına daha fazla ilgi gösterdiği, sarayda düzenlenen ilmi sohbetlerde tarihe hususi bir ehemmiyet verdikleri müşahede edilmektedir. Mesela Aynî, dönemlerine şahitlik ettiği birçok sultana tarih anlatarak onlara mihrmandarlık etmiştir. İbn Tağrıberdî, Aynî'nin, tahsili ve tecrübesi eksik olan Sultan el-Melikü'l-Eşref Barsbay'a (1422-1438) hem dinî eğitim verdiği hem de tarih dersleriyle rehberlik ettiğini özellikle vurgulamıştır. Kendisine tarihi sevdiğini de bu sultanların tarihçiliğe yönelik ilgileri olduğunu belirtmiştir.⁵⁴ Bunların yanı sıra önde gelen Memlûk emirlerinin bilgilerini ve tanık olduklarını dönemin tarihçilerine aktardıkları vakidir. Nitekim Yûnînî, Nüveyrî, İbnü'd-Devâdârî, Makrîzî, Aynî ve İbn Tağrıberdî gibi tarihçilerin önemli kaynakları arasında birçok Memlûk emirinin yer aldığı tespit edilmiştir.

Mısır'daki tarih telifi noktasında Osmanlılar döneminde de valilerin isteği ve teşviki üzerine pek çok tarih kaynağı ortaya çıkmıştır. Mesela bu dönem tarihçilerinden Mahmud b. Abdullah el-Bağdâdî, Kahire valisi Abdurrahman Abdî Paşa (1087-1091/1676-1680)'nın isteği üzerine *Târih-i Mısır* adlı eseri Türkçe olarak kaleme almıştır.⁵⁵ Abdullah eş-Şebrâvî, sonunda Osmanlı Mısır valileri hakkında bilgi verdiği *Şerhu's-Sadr bi-Gazveti'l-Bedr'i*, 1751'de Şerif Abdullah Paşa'nın teşviki ile yazmıştır.⁵⁶ Şebrâvî'nin haleflerinden Ezher şeyhi Abdullah eş-Şarkâvî *Tuhfetü'n-Nâzirîn fi men Veliye Mısır mine'l-Vülât ve's-Selâtîn*'i, el-Cebertî ise *Mazharu't-Takdîs bi-Zevâli Devleti'l-Fransis* adlı eserlerini Fransız işgali sırasında Kahire'ye gelen

⁵³ Kaya, “Moğol İstilaları Sonrası Tarihi Yeniden Kurgulamak”, 118-119.

⁵⁴ İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-Sâfi ve'l-Müstevfi ba'de'l-Vâfi*, neşr. Muhammed M. Emin-Nebî Muhammed Abdülaziz, c. 1-12 (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1984-2006), 11/195.

⁵⁵ Özen Tok, *XVII. Yüzyılda Mısır Eyaleti* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi, 2002), xvii.

⁵⁶ Abdurrahman b. Hasan el-Cebertî, *Acâibü'l-Âsâr fi't-Terâcim ve'l-Ahbâr*, tah. Abdürrahim Abdurrahman Abdürrahim (Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1998), 1/349.

Sadrazam Yusuf Ziya Paşa'nın talebi üzerine kaleme almışlardır.⁵⁷ Yine bu dönemde Arapça Mısır tarihlerinden istifade edilerek Türkçe kaleme alınan bir *Târîh-i Mısır* da, Mısır valiliğinde bulunmuş olan el-Hâc Mehmed Paşa'nın himâyesi altında yazılmıştır.⁵⁸ *Târîhu'l-Vezîr Muhammed Ali Bâşa* isimli eser, Halil b. Ahmed er-Recebî eş-Şafî eş-Şâzelî tarafından dönemin Ezher Şeyhi Şemseddin Muhammed el-Arûsî'nin talebine binaen Kavalalı Mehmed Ali Paşa adına telif edilmiştir.⁵⁹ Hiç şüphesiz devlet ricâlinin, sistemli bir şekilde uyguladıkları teşvik ve himaye siyaseti, 18. yüzyılda Mısır tarihyazımına önemli katkılarda bulunmuştur.⁶⁰

Himaye sisteminin, iktidarın meşruiyetini geniş kitlelere aktarma aracı olarak görüldüğünü belirtmiştik. Bu meşruiyeti Mısır'da kurulan hanedanlardan temsil gücü yüksek örnekler vererek şöyle açıklayabiliriz. Hemen önceki satırda örnek verdiğimiz *Târîhu'l-Vezîr Muhammed Ali Bâşa* isimli tarih eseri, aslında Arûsî'nin, Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın gerçekleştirdiği ıslahatlara yöneltilen ithamları boşa çıkarmak gayesiyle bir tarih kitabı yazılması arzusunu Recebî'ye iletmesi doğrultusunda ortaya çıkmıştır. Eserin yazılma talebine mutabık şekilde *Târîhu'l-Vezîr* başından sonuna Kavalalı'yı adil bir hükümdar olarak göstermekte, faaliyetlerinin kanunlarla mutabık ve herkesin faydasına olduğu düşüncesiyle; hiçbir şekilde eleştirilmemekte, dolayısıyla kayıtsız şartsız desteklemekte ve gerçekleştirilen reformların tek adamı olarak takdim etmektedir. Farkedileceği üzere eser Kavalalı'yı anlatının zihni-fiilî merkezinde konumlandırılan bir perspektifle kaleme alınmıştır. Diğer bir deyişle eserin kurgusunda, bütün gelişmeler Kavalalı'ya indirgenmekte ve onun üzerinden izah edilmektedir.⁶¹ 1850'lerden sonra Kavalalı ve döneminin “pürüzsüz ve steril” olarak Mısırlı tarihçiler tarafından kurgulanması tarihyazımında belirgin bir gelenek oluşturmuştur.⁶² Özellikle I. Fuad dönemi Abidin Sarayı arşivlerinin tasnifi ve tesisi ile yabancı tarihçilere Mısır tarihinin yazdırılması gibi gelişmeler 19. yüzyılın ikinci yarısında oluşan “Recebî

⁵⁷ Abdullah eş-Şarkâvî, *Tuhfetü'n-Nâzirîn fî men Veliye Mısır mine'l-Vülât ve's-Selâtin*, tah. İbrahim Abdülgaffâr ed-Düsûkî (Mısır: Matbaatü'l-Âmire, 1286), 1; Abdurrahman b. Hasan el-Cebertî, *Mazharu't-Takdîs bi-Zevâli Devleti'l-Fransis*, tah. Abdürrahim Abdurrahman Abdürrahim (Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1998), 7-8. Bu eserlerle ilgili güncel ve detaylı çalışma için bk. Halil İbrahim Erol, *Mısır'da Tarihyazımı: Fransız İşgalinden Kavalalı Dönemine*, (İstanbul: İLEM Yayınları, 2021), 223-233, 328-369. *Mazharu't-Takdîs* ve Türkçeye çevirisi hakkında ayrıntılı bir çalışma için ayrıca bk. Halil İbrahim Erol, “Bir Mütercime Mazhar Olabilmek: Mazharu't-Takdîs bi-Hurûci Tâifeti'l-Fransis isimli Arapça Tarih Eserinin Çevirisine Dair Bir İnceleme”, *Osmanlı Araştırmaları* 58 (2021): 281-300.

⁵⁸ Barbara Flemming, “Mısır Türk Tarihçiliği Hakkında Notlar”, *I. Milletlerarası Türkoloji Kongresi İstanbul 15-20 Ekim 1973 Tebliğler* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiyat Enstitüsü, 1979), 60.

⁵⁹ Erol, *Mısır'da Tarihyazımı*, 257.

⁶⁰ Osmanlı Mısır'ında himaye sisteminin bilgi üretimine katkısı için bk. Miri Shefer Mossensohn, *Osmanlı'da Bilim: Kültürel Yarata ve Bilgi Alışverişi*, çev. Kübra Oğuz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2018), 195-207; el-Cebertî, *Acâibü'l-Âsâr*, 357.

⁶¹ Dyala Hamzah, “Nineteenth-Century Egypt as Dynastic Locus of Universality: The History of Muhammad Ali by Khalil Ibn Ahmad Al-Rajabi”, *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 27/1 (2007): 69-70; Erol, *Mısır'da Tarihyazımı*, 260.

⁶² Halil İbrahim Erol, “Tarihin Merkezinden Anlatının Merkezine: Kavalalı Mehmed Ali Algısındaki

Ekolü”nün tarih anlatısını daha sistematik ve kurumsal düzeyde sürdürmüş ve tahkim etmiştir. Bu projelerin temel tezini Modern Mısır’ın kurucusunun Mehmed Ali olduğu ve Mısır modern dönüşümünün onun soyundan gelenler tarafından sağlandığı iddiaları oluşturmuştur.⁶³ Bu hâkim bakış açısı ve muhkem kurgu, 1952’de gerçekleşen askerî darbe ile Kavalalı Hanedanı’nın sömürgecilerle beraber hareket eden işbirlikçi kişiler olarak gösterilmeye başlanmasıyla sona ermiştir.⁶⁴

Mısır’da tarih yazıcılığında madalyonun bir tarafını temsil eden tarihçiler resmî tarihçi olarak ya da hukukçu, muhaddis, alim, asker kökenli, Ezher ulemasından ve “evlâdünnâs” sınıfına mensup tarihçiler olarak çok farklı şekillerde temsil edilmiştir. Özellikle Memlûkler dönemi siyasi tarih türü eserlerin genel oran olarak küçük bir kısmı bir sultanın talebi ile yahut bir sultana arz etmek için kaleme alınmıştır. Büyük çoğunluğu siyasi iktidardan bağımsız salt entelektüel metinler olarak yazılmıştır. Bir kısmının bir sultanın talebi ile yazılmış yahut bir sultana arz edilmiş eserler olması bakımından kendinden sonraki süreçlerde de görebileceğimiz resmî tarih yazıcılığı türüne dâhil edilebilir. Memlûkler dönemi hukukçu tarihçiler arasında Ebü’l-Fidâ, Nüveyrî, İbn Fazlallah el-Ömerî, Tâceddin es-Sübkî, İbn Kesîr, İbnü’l-Mülakkın, İbn Furât, İbn Haldûn, İbn Dokmak, Ebü’l-Velid İbnü’ş-Şihne, Makrîzî, Takiyyüddin İbn Kâdı Şühbe, İbn Hacer, İbn Arabşah, Aynî, Kâfiyeci, Süyûtî, Abdülbâsıt el-Malatî, Nuaymî ve İbn Tolun bulunmaktadır. Bunlar arasında da Tâceddin Sübkî, İbn Haldûn, Takiyyüddîn Fâsî, Aynî ve İbn Hacer el-Askalânî, kâdılkudâtlık görevinde bulunmuş tarihçilerdir.⁶⁵ Kutbeddin el-Yunînî, İbnü’l-Cezerî, Zehebî, İbn Şâkir el-Kütübî, Sehâvî ve Kastallânî gibi muhaddis kimliği ile öne çıkan tarihçilerin kaleme aldığı eserler dönemin tarih yazıcılığı üzerinde büyük bir etkiye sahiptir.⁶⁶

Tarihçiler arasında son olarak Mısır’da tarihçiliğin yaygınlaşmasında Memlûk emirlerinin çocuklarının oluşturduğu “evlâdünnâs” sınıfının bu sahada verdiği eserlere temas etmemiz gerekmektedir. Memlûkler döneminin önde gelen tarihçileri arasında yer alan Baybars el-Mansûrî, İbnü’l-Devâdârî, Safedî, İbn Dokmak, İbn Tağrıberdî, Abdülbâsıt el-Malatî, İbn İyâs gibi müellifler, babaları veya dedelerinin siyasî ve askerî sahada oynadıkları rolü, tarih alanında sürdürme çabasında olmuşlardır. Esasen bu tarihçilerin dinî ilimlerde temayüz etmiş Makrîzî, İbn Hacer, Sehâvî veya halk tabakasından kabul edilebilecek Hatîb el-Cevherî gibi tarihçilere yönelik tenkitleriyle ulema sınıfından tarihçilerin bunlara yönelik

Dönüşüm ve 19. Yüzyıl Mısır Tarih yazımının Seyri”, *Osmanlı’da İlm-i Tarih*, ed. Zahit Atçıl vd. (İstanbul: İSAR Yayınları, 2023), 347-372.

⁶³ Hilal Görgün, “Çağdaş Mısır’da Ulus Oluşturma Faaliyetleri Bağlamında Tarih yazımı”, *Mısır’da Tarih Kaynakları ve Tarih yazımı*, ed. Halil İbrahim Erol vd. (İstanbul: İLEM Yayınları, 2021), 297-298.

⁶⁴ Hilal Görgün, *Modern Arap Tarih yazımı*, 219.

⁶⁵ M. Fatih Yalçın, “Memlûkler Döneminde Kâdılkudât Tarihçiler ve Eserleri”, *Mısır’da Tarih Kaynakları ve Tarih yazımı*, ed. Halil İbrahim Erol vd. (İstanbul: İLEM Yayınları, 2021), 143-166.

⁶⁶ Kaya, “Moğol İstilaları Sonrası Tarihi Yeniden Kurgulamak”, 118-120.

eleştirileri Memlûk devlet siyaseti, Memlûk sistemi konusundaki bilgi veya bilgisizlik zeminini üzerinde cereyan etmiştir.⁶⁷

Alim ve asker kökenli tarihçiler Mısır'da yaşanan tarihsel hadiselerle göre zaman içinde öne çıkmış veya geriye düşmüş olsalar da tarih yazıcılığında çok önemli bir rol üstlenmişlerdir. Bu hususta 17. yüzyılın ikinci yarısına kadar ağırlıklı olarak tarihyazımı Mısır ulemasının inhisarında iken, yüzyılın ikinci yarısından itibaren Mısır'da görev yapan askerler de Mısır tarihçiliğinde ayrı bir ekol oluşturmaya başlamışlardır. Böylelikle Mısır'da “ulema tarihçiler” ve “asker tarihçiler” şeklinde iki ayrı kol tarafından, farklı hususiyetleri hâvî, çeşitli tarihler telif edilmeye başlanmıştır. Bu konuda *Demürdaşî Kronikleri* temel özellikleri yedi ocağın Azepler Ocağı'na mensup askerlerin, kendi şahit oldukları ya da gözlemcilerden dinledikleri Mısır siyasetine dair hadiseleri, yerel lehçe (konuşma dili) ile kaydetmiş olmaları itibarıyla önemlidir.⁶⁸ Bunun dışında Ali b. Rıdvan'ın *Zübdetü'l-İhtisâr: Târîhu Mülûk Misra'l-Mahrûse*, Yûsuf el-Mellevânî'nin *Tuhfetü'l-Ahbâb bi-men Meleke Mısır ve'n-Nüvvâb* ve Murtaza Bey'in el-Mellevânî'nin tarihine yazdığı *Zeyl* de asker tarihçilerin, asrın ilk yarısındaki üretimleri arasında sayılabilir. Bu asırda ulema tarihçilerden öne çıkanlar ise Ahmed Çelebi b. Abdülganî ile Ali b. Muhammed eş-Şâzelî'dir.

Osmanlı merkezinin, 18. asrın yarısından itibaren Yedi Ocak'ın siyaseten gücünü kırması ve bunun yerine Mısır siyasetinde Ezher ulemasını öne çıkarması neticesinde asker tarihçiler, tarihyazımındaki ağırlıklarını kaybetmiştir. Bu dönemden itibaren Osmanlı Mısır siyasetinde etkinlikleri zirveye çıkan Ezher uleması,⁶⁹ tarih telifinde de öne çıkmış, 19. yüzyıl başlarına kadar tarih telifini tekeline almıştır. Mesela *Tuhfetü'n-Nâzirîn fî men Veliye Mısır mine'l-Mülûk ve's-Selâtîn* müellifi Abdullah eş-Şarkâvî, 1793-1812 arasında Ezher şeyhliği yapmıştır. *Safvetü'z-Zaman fî-men Tevellâ alâ Mısır min Emîr ve Sultân* müellifi Mustafa el-Kal'âvî (ö. 1230/1814-15), Ezher'de ders veren şeyhlere dendir.⁷⁰ Meşhur el-Cebertî, asırlardır Ezher'de yetişen bir ulema ailesine mensuptur.⁷¹ Bu dönemi de içine alan iki tarih eseri kaleme alan İsmail el-Haşşâb da (ö. 1815) Ezher'de eğitim görmüştür.⁷²

Sonuç

Mısır'da tarih yazıcılığı M. 7. yy. itibarıyla gerek havza gerek Müslümanlar gerekse de insanlık tarihi açısından hayli mümbit bir birikime sahip olmuştur. O kadar ki bugünkü modern tarih yazıcılığının oluşumunda Mısır'daki Memlûk-Osmanlı tecrübesi bir taraftan Mağrib-Endülüs havzası diğer taraftan Sicilya ve Akdeniz üzerinden Avrupa'ya çok büyük

⁶⁷ Ayaz, “Mısır Tarihçiliğinin Velûd Dönemi: Memlûklerde Tarih ve Müverrihler”, 104-105.

⁶⁸ Holt, “Ottoman Egypt: (1517-1798)”, 8-9.

⁶⁹ Fatma Zehra Beyaz, *Osmanlı Mısır'ında Ulemâ-Siyaset İlişkisi: Ezher Örneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 252-271.

⁷⁰ Erol, “Sultan-Paşa Kroniklerini Yeniden Düşünmek”, 65.

⁷¹ el-Cebertî, *Acâibü'l-Âsâr*, c. 1, 608-613.

⁷² Erol, *Mısır'da Tarihyazımı*, 233.

bir etki meydana getirmiştir. Ancak 19. yüzyıl itibarıyla Osmanlı Devleti'nin siyasal arena-daki merkezî konumunu kaybetmesinin getirdiği durumun doğal bir neticesi olarak tarih yazıcılığında da bir zayıflama yaşanmıştır. Bu konuda önce Osmanlı Devleti'nin güç kaybetmesi, ardından da özellikle Fransız işgali, Kavalalı Mehmed Ali Paşa dönemi ve İngiliz işgali, bu nüfuz kaybını daha da belirginleştirmiş ve derinleştirmiştir. Bu süreç 19. yüzyıl itibarıyla imparatorluktan ulus devlete dayalı geçişte yeni bir zihni daralmayı meydana getirmiştir. Mezkûr daralmanın etkisiyle oluşan yeni tarihyazımında bu sefer İslâm'ı ve Müslümanları Mısır tarihinin dışına çıkarma teşebbüsü gerçekleştirilmiştir. Dahası Batılı yeni tarz tarih yaklaşımı dikkate alınarak klasik tarih yazıcılığı türlerinin bir taraftan dönüşümü diğer taraftan genişletilmesi gibi değişimler husule gelmiştir. Bu sebepten Mısır'da tarih yazıcılığında Müslümanların merkezî konumunu kaybetmelerinden ötürü zihnî ve fikrî bir dönüşümün yaşanması kaçınılmaz olmuştur.

Durum böyle olmakla beraber Mısır havzasının tarih yazıcılığı ve tarih düşüncesinde Müslümanların hakimiyet kurdukları bütün dönemlere dikkatler çevrildiğinde gayet açıkça fark edileceği üzere Müslümanların İslâm dönemiyle birlikte hem yeni bir metodoloji hem de yeni bir perspektif kazanmasıyla Mısır'daki tarih yazıcılığı geleneği teşekkül etmiştir. Müslümanlar tarih yazıcılığı hususunda gerek muhteva gerek tür gerekse de yöntem itibarıyla havza için çok önemli katkılar sunmuştur. Bu bağlamda pek çok hususta tarih yazıcılığında dönüşüm ve gelişim sağlamışlardır. Bu hususta İslâm dönemiyle ortaya çıkan Peygamberler tarihi üzerinden “evrensel” bir tarihyazımını Mısırlı tarihçiler sürdürmüşlerdir. Bununla birebir irtibatlı olarak hanedan ya da sülale değişikliklerine tâbi siyasi erkin değişmesi neticesinde yeni kurulan devletler ve değişen sınırlar altında icra edilen tarihçilik bu konjonktürel bağlamları aşan bakış açısını ısrarla sürdürmüş ve “İslâmî çatı”ya bağlı kalarak tarihçiliğini gerçekleştirmiştir. Tabii ki siyasî-mezhebî birtakım çatışma ve çekişmelerin yansımaları da tarih yazıcılığına etki etmiştir. Ancak bunların genel çerçeveyi bozacak bir mahiyette olmadığı kolaylıkla görülmektedir. Son tahlilde İslâm medeniyet tarihi boyunca Mısır'da ortaya konan tarih eserlerinin gerek muhteva gerekse tarihyazım usûlü itibarıyla, İslâm tarih yazıcılığı geleneği bağlamında değerlendirilmesi izahtan varestedir.

Dolayısıyla çalışmamızdan da hareketle Mısır havzasının tarihine havzada üretilen kaynak, tecrübe ve birikim üzerinden bakılmasının ve bunlar üzerinden tarihinin ele alınmasının önemini bir kez daha vurgulamak gerekmektedir. Çalışmamız bahsettiğimiz birikim ve tecrübenin takibinin yapılmasının temel noktalarına değinmesi itibarıyla önemli, Mısır havzasının tarih yazıcılığı sürecinin bütünlüklü bir gelişim serencamını vermesi itibarıyla da dikkate şâyândır. Diğer taraftan çalışmamız Mısır havzasında yaşayan Müslümanların tarih yazıcılığı husundaki süreçleri üzerinden havzaya çok hayati derecede katkı verdiklerini göstermesi itibarıyla de dikkate değerdir. Bu hususta ülkemizde Mısır havzasına yönelik ilginin arttığı bir dönemde bu ilginin sağlıklı ve sahih sürdürülmesi için bu çalışma kritik bir katkı sunmaya adaydır. Bahusus ülkemizde Mısır havzası üzerinde hakimiyet kuran Fâtımîler, Zengîler, Eyyûbîler, Memlûkler, Osmanlılar (16.-19. yüzyıllar) ve ulus-devlet

dönemi hakkında çalışmalar yeterli seviyede olmadığı görülmektedir.⁷³ Bu çalışma mezkûr meseleler için de önemli bir perspektif sunmaya namzettir.

Kaynakça | References

- Ahmed, Leyla A. *Dirâsât fi Târîh ve Müerrihî Mısır ve 'ş-Şâm: İbbâne'l-Asrî'l-Osmânî*. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1980.
- Ayaz, Fatih Yahya. *Memlûklerde Tarih ve Tarihçiler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2020.
- Ayaz, Fatih Yahya. "Mısır Tarihçiliğinin Velûd Dönemi: Memlûklerde Tarih ve Müverrihler (1250-1517)". *Mısır'da Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*. Ed. Halil İbrahim Erol vd. 79-109. İstanbul: İLEM Yayınları, 2021.
- Beyaz, Fatma Zehra. *Osmanlı Mısır'ında Ulemâ-Siyaset İlişkisi: Ezher Örneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Beyaz, Fatma Zehra. "XVIII. Asırda Mısır'da Yazılan Tarih Kaynakları Üzerine Bir Değerlendirme". *Mısır'da Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*. Ed. Halil İbrahim Erol vd. 185-223. İstanbul: İLEM Yayınları, 2021.
- Beyaz, Fatma Zehra. "İki Yeni Eser Münasebetiyle: Oryantalizm ve Milliyetçiliğin Kısıkcındaki Mısır Tarih Yazımını Yeniden Düşünmek". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 20/40 (2023): 297-328.
- el-Bîrûnî, Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed. *Tahkîku mâ li'l-Hind*. Çev. Kıvameddin Burslan, haz. Ali İhsan Yitik. Ankara: TTK Yayınları, 2015.
- el-Cebertî, Abdurrahman b. Hasan. *Acâibü'l-Âsâr fi't-Terâcim ve'l-Ahbâr*. 4 Cilt. Tah. Abdürrahim Abdurrahman Abdürrahim. Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1998.
- el-Cebertî, Abdurrahman b. Hasan. *Mazharu't-Takdîs bi-Zevâli Devleti'l-Fransis*. Tah. Abdürrahim Abdurrahman Abdürrahim. Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1998.
- Crabbs, Jack A. Jr., *The Writing of History in Nineteenth-Century Egypt: A Study in National Transformation*. Cairo: American University in Cairo Press, 1984.
- Çelik, Aydın. "Fâtîmîler Dönemi (909-1171) Kaynakları Üzerine Bir Değerlendirme". *Mısır'da Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*. Ed. Halil İbrahim Erol vd. 27-58. İstanbul: İLEM Yayınları, 2021.
- Çetin, Altan. *Haldûnname: İbn Haldûn'un İzinde Metodoloji ve Tarihi Yeniden Düşünmek*. Ankara: Lotus Yayınevi, 2012.
- Di-Capua, Yoav. "'Jabarti of the 20th Century': The National Epic of 'Abd Al-Rahman Al-Rafi'i and Other Egyptian Histories". *International Journal of Middle East Studies* 36/3 (2004): 429-450.
- Emecen, Feridun. "Osmanlı Tarihçiliğinin Başlangıcı: İlk Manzum Tarihler". *Halil İnalçık'a Armağan*. Ed. Mehmet Öz ve Serhat Küçük, 105-117. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma

⁷³ Bu hususlara dair hem metodolojik ve ideolojik yönlerden dikkat çeken hem de bu boşluğu doldurma gayretinde olan kıymetli çalışmalar tabii ki söz konusudur. Güncel bir çalışma için bk. Fatma Zehra Beyaz, "İki Yeni Eser Münasebetiyle: Oryantalizm ve Milliyetçiliğin Kısıkcındaki Mısır Tarih Yazımını Yeniden Düşünmek", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 20/40 (2023), 297-328.

- Enstitüsü, 2017.
- Erol, Halil İbrahim. "1798-1850 Arası Mısır'da Matbaa: Tarih Alanında Neşir ve Tercüme Faaliyetleri". *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi* 7/2 (2020): 185-199.
- Erol, Halil İbrahim. Mısır'da Tarihyazımı: Fransız İşgalinden Kavalalı Dönemine. İstanbul: İLEM Yayınları, 2021.
- Erol, Halil İbrahim. "Bir Mütercime Mazhar Olabilmek: Mazharu't-Takdîs bi-Hurûci Tâifeti'l-Fransis isimli Arapça Tarih Eserinin Çevirisine Dair Bir İnceleme". *Osmanlı Araştırmaları* 58 (2021): 281-300.
- Erol, Halil İbrahim. "Uzun Mısır Yüzyılı'nın Tarihini Yazmak: XIX. Yüzyıl Mısır Tarihinde Kaynak Olarak Kronikler". *Mısır'da Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*. Ed. Halil İbrahim Erol vd. 225-261. İstanbul: İLEM Yayınları, 2021.
- Erol, Halil İbrahim. "Tarihin Merkezinden Anlatının Merkezine: Kavalalı Mehmed Ali Algısındaki Dönüşüm ve 19. Yüzyıl Mısır Tarihyazımının Seyri". *Osmanlı'da İlm-i Tarih*. Ed. Zahit Atçıl vd. 347-372. İstanbul: İSAR Yayınları, 2023.
- Erol, Halil İbrahim. "Sultan-Paşa Kroniklerini Yeniden Düşünmek: Mustafa es-Safavî el-Kal'âvî ve Eseri Üzerine Bir İnceleme". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 51 (2024): 53-82.
- Flemming, Barbara. "Mısır Türk Tarihçiliği Hakkında Notlar". *I. Milletlerarası Türkoloji Kongresi İstanbul 15-20 Ekim 1973) Tebliğler*. 57-62. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiyat Enstitüsü, 1979.
- Gorman, Anthony. *Historians, State and Politics in Twentieth Century Egypt, Contesting the Nation*. London-New York: RoutledgeCurzon, 2003.
- Gorman, Anthony. "Geçmişi Çerçevelemek: Tarihçi, Devlet ve Toplum", *Mısır'da Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*. Ed. Halil İbrahim Erol vd. Çev. Ayhan Koçkaya, 265-285. İstanbul: İLEM Yayınları, 2021.
- Görgün, Hilal. "Çağdaş Mısır'da Ulus Oluşturma Faaliyetleri Bağlamında Tarihyazımı". *Mısır'da Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*. Ed. Halil İbrahim Erol vd. 287-317. İstanbul: İLEM Yayınları, 2021.
- Görgün, Hilal. *Modern Arap Tarihyazımı: Tarihçiler ve Problemler*. İstanbul: Tirekitap, 2023.
- Hamzah, Dyala. "Nineteenth-Century Egypt as Dynastic Locus of Universality: The History of Muhammad Ali by Khalil Ibn Ahmad Al-Rajabi". *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 27/1 (2007): 62-82.
- el-Hârizmî, Muhammed b. Mûsâ. *Sûretü'l-Arz*. Nşr. Fuat Sezgin. Frankfurt: Institut für Geschichte der Arabisch-İslâmischen Wissenschaften, 1992.
- Holt, P. M. "Ottoman Egypt (1517-1789) An Account of Arabic Historical Sources". *Political and Social Change in Modern Egypt: historical studies from the Ottoman conquest to The United Arab Republic*. Ed. P. M. Holt, 3-12. New York-Toronto: Oxford University Press, 1968.
- İbn Abdilhakem, Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. Abdillâh. *Fütûhu Mısır ve Ahbâruhâ*. Nşr. C. C. Torrey. Leiden: Brill, 1922.
- İbn Rüste, Ebî Ali Ahmed b. Ömer, *Kitâbu'l-A'lâku'n-Nefise*. Nşr. M. Th. Houtsma. Leiden: E. J.

- Brill, 1967.
- İbn Haldûn. *Mukaddime*. Çev. Zakir Kadiri Ugan. İstanbul: MEB Yayınları, 1991.
- İbn Tağrîberdî. *el-Menhelü's-Sâfi ve'l-Müstevfi ba'de'l-Vâfi*. Nşr. Muhammed M. Emin-Nebîl Muhammed Abdülaziz. 12 cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısrıyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1984-2006.
- İbn Tağrîberdî. *Havâdisü'd-Dühûr fi meda'l-Eyyâm ve's-Şühûr*. Nşr. Muhammed K. İzzeddin. 2 cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1990.
- İnan, Muhammed A. Müerrihû Mısra'l-İslâmiyye ve Mesâdiru't-Târîhi'l-Mısrî. Kahire: Matbaatü'l-Cenne, 1969.
- İpşirli, Mehmet. "Osmanlı Tarih Yazıcılığı". *Osmanlı: Bilim*, 8:247-256. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.
- Kalmbach, Hilary. "Training Teachers How to Teach: Transnational Exchange and the Introduction of Social-Scientific Pedagogy in 1890s Egypt". *The Long 1890s in Egypt: Colonial Quiescence, Subterranean Resistance*. Ed. Marilyn Booth ve Anthony Gorman, 87-116. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.
- el-Karamânî, Ahmed b. Yusuf. *Ahbâru'd-Düvel ve Âsâru'l-Üvel fi't-Târîh* 3. Tah. Ahmed Hatit, Fehmi Sa'd. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1992.
- Kaya, Büşra Sıdika. "Moğol İstilaları Sonrası Tarihi Yeniden Kurgulamak: Memlük Tarih Yazıcılığı". *Mısır'da Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*. Ed. Halil İbrahim Erol vd. 111-141. İstanbul: İLEM Yayınları, 2021.
- Khanfar, Wadah. İlk Bahar: Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Hayatına Dair Stratejik ve Siyasi Bir Okuma. Çev. Hasan Hacak. İstanbul: Vadi Yayınları, 2020.
- Macit, Abdulkadir. "Hint Alt Kitası'nda Tarih Yazıcılığı". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/2 (Aralık 2024), 709-731. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid/issue/88516/1513312>
- Macit, Abdulkadir. "Medeniyet Havzalarında Tarih ve Tarihçilik". İnşa (İnsan ve Şehir Araştırmaları Dergisi) 2/2 (Nisan 2024), 140-164. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/insadergisi/issue/85040/1445667>
- Macit, Abdulkadir. "Müslümanlarda Tarih Yazıcılığının Teşekkül Dönemi (M. 7.-10. Yüzyıllar)". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 11/1 (2024): 95-120. <https://doi.org/10.33718/tid.1448396>.
- Mukaddesî, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *İslâm Coğrafyası (Ahsenü't-Tekâsim)*. Çev. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2015.
- Mengüç, Hilal Livoağlı. "Dönüşen Kimlik, Dönüşen Tarih: Yüzyıl Dönümünden 23 Temmuz İntilaline Mısır'da Tarihyazımının Tematik ve Metodolojik Açından Değişimi Üzerine Notlar". *Mısır'da Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*. Ed. Halil İbrahim Erol vd. 319-341. İstanbul: İLEM Yayınları, 2021.
- Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî. *Mürûcü'z-Zeheb ve Me'âdinü'l-Cevher*. Çev. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2005.
- Miri Shefer Mossensohn, *Osmanlı'da Bilim: Kültürel Yaratı ve Bilgi Aışverişi*. Çev. Kübra Oğuz.

- İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2018.
- Mustafa, Şâkir. *et-Târîhu'l-Arabî ve'l-Müerrihûn*. Beyrut: Darü'l-İlm li'l-Melâyîn 1983-1990.
- Özkuyumcu, Nadir. “Fethinden Tolunoğulları Sonuna Kadar (642-905) Dönemin Kaynakları Üzerine Bir Değerlendirme”. *Mısır'da Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*. Ed. Halil İbrahim Erol vd. 3-26. İstanbul: İLEM Yayınları, 2021.
- Philipp, Thomas. *Ğurġi Zaidân: His Life and Thought*. Beyrut: Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1979.
- Seyyid, Eymen Fuad. *ed-Devletü'l-Fâtımiyye fî Mısır Tefsîr Cedîd*. Kahire: Dârü'l-Mısriyyeti'l-Lübnâniyye, 1992.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâleddin. *Kitâbü't-Tehaddüs bi-Ni'metillâh*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003.
- eş-Şarkâvî, Abdullah. *Tuhfetü'n-Nâzirîn fî men Veliye Mısır mine'l-Vülât ve's-Selâtin*. Tah. İbrahim Abdülğaffâr ed-Düsûkî. Mısır: Matbaatü'l-Âmire, 1286.
- Şârübîm, Mikhâil. *el-Kâfi fi't-Târîhi Mısır el-Kadîm ve'l-Hadîs*. Kahire: Mektebetü Medbuli, 2004.
- eş-Şeyyâl, Cemaleddin. *et-Târîh ve'l-Müerrihûn fî Mısır fi'l-Karn et-Tâsi Aşer*. Kahire: Mektebetü'n-Nahda el-Mısriyye, 1958.
- el-Shayyal, Gamal ed-Din. *A History of Egyptian Historiography in the Nineteenth Century*. İskenderiye: Alexandria University Press, 1962.
- Tarbîn, Ahmed. *et-Târîh ve'l-Müerrihûn el-Arab fi'l-Asri'l-Hadîs: Dirâse an Hareketi't-Te'lif et-Târîhi fî Aktâri'l-Vatani'l-Arabiyye*. Dımaşk: y.y., 1970.
- Tok, Özen. *XVII. Yüzyılda Mısır Eyaleti*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2002.
- Tok, Özen. “XVII. ve XVIII. Yüzyıl Mısır'ında Tarihyazımı ve Tarihçiler Üzerine Bazı Değerlendirmeler”. *Mısır'da Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*. Ed. Halil İbrahim Erol vd. 167-183. İstanbul: İLEM Yayınları, 2021.
- Tomar, Cengiz. “Tarih (Mısır, Suriye ve Filistin)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/40-45. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Winter, Michael. “Osmanlı Yönetimi Sırasında Mısır Tarih Yazımında Osmanlılara Yaklaşımlar”. *Osmanlı Düşünce* 7. 682-683. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.
- Winter, Michael. *Society and Religion in Early Ottoman Egypt: Studies in the Writings of 'Abd al-Wahhâb al-Sha'rânî*. New York: Routledge, 1982.
- Yalçın, M. Fatih. “Memlükler Döneminde Kâdıkkudât Tarihçiler ve Eserleri”. *Mısır'da Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*. Ed. Halil İbrahim Erol vd. 143-166. İstanbul: İLEM Yayınları, 2021.
- Yılmaz, Harun. *Zengî ve Eyyûbî Dımaşk'ında Ulemâ ve Medrese*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Yılmaz, Harun. “Zengî ve Eyyûbî Dönemi İlim Hayatının Kaynakları”. *Mısır'da Tarih Kaynakları ve Tarihyazımı*. Ed. Halil İbrahim Erol vd. 59-75. İstanbul: İLEM Yayınları, 2021.
- Yuvalı, Abdülkadir. “İbn Arabşah, Şehâbeddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/314-315. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.



Yakın Dönem Hâlidîlik Âdâbına Kaynak Bir Eser: Âdâb-ı Şeyh Fethullah Verkânîsî

Mehmet Saki ÇAKIR | orcid.org/0000-0003-1216-7249 | m.saki@hotmail.com

Doç. Dr., Uşak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim
Dalı, Uşak, Türkiye

<https://ror.org/05es91y67>

Öz

Şeyh Fethullah Verkânîsî (ö. 1317/1899), XIX. yüzyılın son çeyreğinde Bitlis'te yaşamış alim bir sûfidir. Tedris faaliyetlerinde de bulunan Verkânîsî, farklı alanlarda birçok eser telif etmiştir. Bu eserler içerisinde *Âdâb* risalesi Hâlidîlik açısından önem arz etmektedir. Zira Nakşî-Hâlidîliğin günümüzde aktif olan birçok kolu, tarikatın âdâbını bu eseri örnek olarak uygulamaktadır. Müteşeri' bir sûfi olan Verkânîsî, eserinde şariat-tarikat dengesinde, şariatın kurallarını ölçü almıştır. Bu bağlamda selefleri gibi o da tarikatın esasını şariatın temelleri üzerine bina eder. Tarikatın amacını ise, “amelde ihlası kazanmak için *muhabbet-i zâtiyyeyi* elde etmeye çalışmak” olarak belirler. Ona göre nefisten kaynaklanan gafletin giderilmesi, ancak muhabbet ile gerçekleşebilir. Fakat bu muhabbet aşırıya gidip şariatın sınırı aşılmamalıdır. Verkânîsî, bu kapsamda bazı sûflerin sekr veya muhabbetten kaynaklı şathiyelerini eleştirir. Tasavvufi eğitimin mutlaka bir müşid nezdinde alınması gerektiğini savunan Verkânîsî'ye göre mürid, müşidine muhabbetle bağlanıp sadık bir biçimde teslim olmalıdır. Verkânîsî, müridin tarikata intisâb ederken لازم olan şartları detaylıca anlatmış ve bu âdâb, ondan sonraki silsilelerde uygulanagelmıştır. Ona göre intisâb eden mürid, itikadını ehl-i sünnete göre tashih etmeli ve bidatlerden sakınarak dört mezhepten birine tabi olmalıdır. Müridin günlük virdleri hakkında da bilgi veren Verkânîsî, özellikle letâifin manevi bağlantılarını detaylandırmış ve nefy u isbâtı formel bir biçimde izah etmiştir.

Anahtar Kelimeler

Tasavvuf, Nakşibendîlik, Hâlidîlik, âdâb, Şeyh Fethullah Verkânîsî.

Atıf Bilgisi

Çakır, Mehmet Saki. “Yakın Dönem Hâlidîlik Âdâbına Kaynak Bir Eser: Âdâb-ı Şeyh Fethullah Verkânîsî”. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 11/1 (Ocak 2025), 210-230. DOI: 10.69576/ihya.1580172

Geliş Tarihi	06 Kasım 2024
Kabul Tarihi	07 Ocak 2024
Yayın Tarihi	15 Ocak 2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Bildirim	ihyajournal@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

A Source Work on the Recent Period Khalidiyya Ādāb: Ādāb of Sheikh Fathullah Varqānisī

Mehmet Saki ÇAKIR | orcid.org/0000-0003-1216-7249 | m.saki@hotmail.com

Associate Professor, Uşak University, Faculty of Theology, Department of Tasawwuf, Uşak, Türkiye

<https://ror.org/05es91y67>

Abstract

Sheikh Fathullah Varqānisī (d. 1317/1899) is a sufi 'ālim who lived in Bitlis in the last quarter of the 19th century. Varqānisī, who also engaged in educational activities, has authored many works in different fields. Among these works, the risāle of ādāb is important for Khālidiyya. Because many branches of the Naqshbandi-Khālidiyya, that are active today apply the rules of the order by taking this work as an example. Varqānisī, a sufi who paid attention to sharia, took the rules of sharia as a measure in his work in the balance between sharia and tariqah. He defines the aim of the tariqa as "to strive to muhabbt-i zatī in order to attain sincerity in action." According to him, the elimination of heedlessness originating from the nafs can only be achieved through muhabbat. However, this muhabbat should not be excessive and should not exceed the limits of the sharia. In this context, Varqānisī criticizes the shathiyas of some sufis that stem from *sakr* or muhabbat. According to Varqānisī, who argues that sufi training must definitely be received from a murshid, the disciple must be attached to his murshid with muhabbat and submit to him loyally. Varqānisī explained in detail the conditions required for a disciple to join the order, and these rules were applied in the following silsila of Khālidiyya. He gave information about the daily dhikr of the disciple, especially detailed the spiritual connections of the *latā'if*, and explained the *nafy u isbāt* in a formal way.

Keywords

Sufism, Naqshbandiyya, Khālidiyya, ādāb, Sheikh Fathullah Varqānisī.

Citation

Çakır, Mehmet Saki. "A Source Work on the Recent Period Khalidiyya Ādāb: Ādāb of Sheikh Fathullah Varqānisī". *İhya International Journal of Islamic Studies* 11/1 (January 2025), 210-230. DOI: 10.69576/ihya.1580172

Date of Submission	06 November 2024
Date of Acceptance	07 January 2025
Date of Publication	15 January 2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	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.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ihyajournal@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Extended Abstract

Abu Nasr Sarrāj al-Tūsī (d. 378/988) included "the manners of righteous servants" among the sources adopted by sufis. According to him, while sufis follow the Qur'an and the Sunnah, they also pay attention to adhering to the manners of the righteous servants whom they take as examples in their time. Thus, "the manners of sufis" hold significant importance in the field of sufism. In this context, works on manners that contain the principles and teachings of sufi education in the orders where spiritual experiences are comprehended have been written. The oldest known among them is Suhrawardī's work titled *'Awārif al-Ma'ārif*. Throughout history, Sufis have authored similar works describing the manners of orders and the relationship between disciples and masters. This phenomenon is present in almost every sufi order. Many branches of Naqshbandi-Khalidiyya spread throughout Anatolia in the 19th century. Among these, the branch initiated by Sayyid Taha of Hakkari, which has continued to spread widely to the present day, stands out. The most prominent chains originating from Sayyid Taha's branch have been the Norshin and its subsequent branches. In these branches, aside from letters, two main works on the manners of sufi education are notable. One is the *Minah* by Sayyid Sıbgatullah al-Arvāsī, and the other is the *Risāla of Ādāb* by Shaykh Fathullah al-Verkânîsi. While *Minah* contains more content related to Sufi thought, Shaykh Fathullah's treatise focuses directly on the daily teachings of the order. This work, relatively systematic in its treatment of the subjects, includes instructions for disciples regarding the purpose and principles of the order, the manners of initiation, individual litanies practiced, and the practice of rabita (spiritual connection). What makes this work significant in terms of sufi studies is that it is not merely a book on sufi manners that remains on the shelves but a reference work that later sufi chains have taken as a fundamental guide or source in their understanding of "manners (ādāb)." Among the main lodges that consider this work a primary source in their order practices are Norshin, Okhin, Zoqayd, Choqrash, Tashkasan, Erzincan Kırtıloglu, Hazan, Haznevis, and Manzil, many of which are still active. Furthermore, the deputies who received authorization (khilāfah) from these centers and carried out activities, both large and small, in various parts of Anatolia can also be mentioned. In his work, Shaykh Fathullah first addresses the purpose and principles of the order. According to him, the aim of the order is to attain love (muhabbat) to ensure sincerity in worship. However, this love should be directed solely towards Allah, both in religious deeds and in spiritual states. As the fundamental principle of the order, he emphasizes adherence to the Prophet Muhammad (peace be upon him) and loyalty to and love for the master (murshid). According to Shaykh Fathullah, for one to be able to implement the aim and principles of the order, they must be affiliated with a master, as avoiding heedlessness (ghaflah) is necessary to attain love. This, in turn, is only possible through the spiritual training of a master. Shaykh Fathullah mentions that eight conditions must be fulfilled for initiation into the order and provides information on how these conditions are to be applied. Among these conditions are repentance (tawbah), which is the first rank in Sufism, the rabita to the master, which signifies attachment to the master, and the rabita of death (rabita-i mawt), which helps to remove love for the world. After initiation, it is deemed necessary for the disciple to correct their creed according to the Ahl al-Sunnah belief. Accordingly, the disciple should adhere to one of the theological and jurisprudential schools of Ahl al-Sunnah. Additionally, the disciple must avoid

innovations (bid'ah) and adhere to strictness (azimah) instead of concessions (rukhsah). Shaykh Fathullah also addresses the issue of leaving the order, stating that a disciple leaves the order either by saying "I have left the order" or by committing a major sin. While discussing remembrance (dhikr), which is considered one of the most important principles of the order, Shaykh Fathullah provides details on its nature and method. The disciple begins their daily litany with the invocation of the Divine Name (lafz al-jalālah) on the heart and continues with the invocation on the subtle centers (latā'if) after reaching a certain level. While providing detailed information on the subtle centers, it is observed that Shaykh Fathullah was influenced by Imam Rabbani in this regard. After the litany of the subtle centers, he discusses the invocation of negation and affirmation (*lā ilāha illā Allāh*), explaining how it should be practiced in terms of its rules, conditions, and manners.

Giriş

Ebu Nasr Serrâc Tûsî, (ö. 378/988) sûfîlerin esas aldığı kaynaklar arasında "salih kulların âdâbı"nı saymıştır.¹ Buna göre sûfîler, Kur'an ve sünnete tabi olurken, kendi dönemlerinde örnek aldıkları salih kulların âdâbına riayet etmeye dikkat ederler. Dolayısıyla "sûfîlerin âdâbı" tasavvuf alanında mühim bir yer edinmektedir. Bu manada manevi tecrübelerin idrak edildiği tarikatlarda tasavvufî eğitimin esas ve öğretilerini içeren âdâb eserleri yazılmıştır. Bunlardan bilinen en eskisi Ebû Hafs Şihâbüddîn Sühreverdi'nin (ö. 632/1234) *Âvârifü'l-ma'ârif* eseridir.² Tarih boyunca sûfîler bu esere benzer bir biçimde tarikat âdâbını ve mürid-mürşid ilişkilerini anlattıkları eserler yazmışlardır.³ Bu husus hemen her tarikatta mevcuttur.

Nakşî-Halidîliğin birçok kolu XIX. yüzyılda Anadolu'da yayılmıştır. Bunlar içerisinde günümüze kadar yaygın bir biçimde devam eden kolların başında Seyyid Taha Hakkarî (ö. 1269/1853) kolu gelmektedir.⁴ Seyyid Taha kolundan gelen en etkin silsileler, Norşin ve devamındaki kolları olmuştur. Bu kollarda mektuplar dışında tasavvufî eğitimin âdâbına dair esas alınan iki eserden söz edilebilir. Bunlardan biri Seyyid Sıbgatullah Arvasî'nin (ö. 1287/1870) *Minah* eseri⁵ diğeri de Şeyh Fethullah Verkânîsî'nin *Ādâb* risalesidir. *Minah* eserinde daha çok tasavvuf düşüncesine dair içerik bulunurken, Şeyh Fethullah'ın *Ādâb* risale-

¹ Ebu Nasr Serrâc Tûsî, *el-Luma' fi't-tasavvuf* (Kahire: Şirketü'l-Kuds, 2008), 175-242.

² Şehabeddin Sühreverdi, *Avârifü'l-ma'ârif* (Kahire: Mektebetü's-sakâfetu'd-dîniyye, 2006), 444-490.

³ Bu konuda yapılmış bir çalışma için bk. Safi Arpaguş - Kübra Betül Bayındır, "Tasavvuf Ādâb ve Erkân Risâleleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/30 (2017), 285-315.

⁴ Detaylı bilgi için bk. Mehmet Saki Çakır, *Seyyid Tâhâ Hakkârî ve Nehrî Dergâhı: 19. yüzyılda Nakşibendî-Hâlidîlik* (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2021).

⁵ Eser hakkında yapılmış bir çalışma için bk. Mehmet Saki Çakır, *XIX. Yüzyıl Doğu ve Güneydoğu İrfanı Kaynaklarından Seyyid Sıbgatullah Arvâsî'nin Minah İsimli Eseri (Tahkik ve İnceleme)* (İstanbul: Haşemî Yayınevi, 2019).

sinde doğrudan günlük tarikat öğretisi ve uygulamalarına dair detaylar bulunmaktadır. Nispeten konuların sistematik bir biçimde ele alındığı bu eserde; tarikatın amacı, esasları, intisâb âdâbı, uygulanan ferdi virdler ve rabıtaya dair müridlere talimatlar yer almaktadır.

Eseri tasavvuf araştırmaları açısından önemli kılan husus, yalnızca raflarda duran bir tasavvuf âdâbı eseri olmanın ötesinde, sonraki tasavvuf silsilelerinin, âdâb anlayışında temel aldığı veya kaynak olarak gösterdiği bir başucu eseri niteliği taşımasıdır. Bu eseri tarikat uygulamalarında temel kaynaklardan addeden başlıca dergahların arasında, birçoğu hâlen aktif olan Norşin, Ohin, Zokayd, Çokreş, Taşkesen, Erzincan Kırtıloğlu, Hezan, Haznevîler ve Menzil yer almaktadır. Yine bu merkezlerden hilafet alıp Anadolu'nun çeşitli yerlerinde irili ufaklı faaliyet gösteren halifeleri de sayabiliriz. Çalışmada Şeyh Fethullah'ın Âdâb risalesi incelenecek ve muhtevası üzerine analizler yapılacaktır. Böylece günümüzde faaliyette bulunan birçok tasavvufî merkezin kaynak olarak aldığı Âdâb risalesi hakkında bir mukayese yapma imkânı sunulacaktır.

1. Şeyh Fethullah Verkânîsî ve Âdâb Risalesinin Tanıtımı

1.1. Şeyh Fethullah Verkânîsî ve Silsilesi

Şeyh Fethullah, 1846 yılında Siirt'in Baykan ilçesine bağlı Verkânîs köyünde doğmuştur. Oğlu Şeyh Alaeddin'in söylediğine göre, nesilleri Hz. Ömer'den geldiğinden neseben Ömerî diye bilinirler. Yine büyük dedeleri, bölgenin meşhur sûfilerinden Zülüyye tarikatının reisi Şeyh Musa Farukî Mardinî'dir.⁶

Zahiri ilimlerdeki eğitimini, bölgenin meşhur alimlerinden Molla Resul Sıpkî, Molla Abdurrahman Mellekendî ve Muşlu Molla Tayyib'te tahsil edip ilmî icazetini Molla Tayib'ten almıştır.⁷ Medrese eğitimini tamamladıktan sonra birçok yerde müderrislik yapmış; bu yerler arasında Muş'un Bulanık ilçesine bağlı Koğak (Dokuzpınar) köyü ile Abırî (Esenlik) köyü de bulunmaktadır. Şeyh Fethullah, müderrislik yaptığı dönemde tasavvufî eğitim almak için mürşid arayışına koyulur. Fakat hiçbir şeyh onu cezbetmez. Bulunduğu bölgede Seyyid Sıbgatullah Arvâsî'nin şöhretini duyunca, annesinin tavsiyesi üzere onu ziyaret etmeye niyetlenip Hizan'a bağlı Gayda köyüne gider. Ancak oraya vardığında Arvâsî'nin vefat ettiğini görür. Bu duruma üzülen Verkânîsî, Arvâsî'yi rüyasında görüp etkilenir ve istihare neticesinde Arvâsî'nin halifesi Şeyh Abdurrahman Tâğî'ye (ö. 1304/1886) intisâb eder.⁸

Şeyh Fethullah, Norşin'e taşınıp bir yandan şeyhinden tasavvufî eğitim alırken bir yandan da orda müderrislik yapar.⁹ Tasavvufî eğitimini tamamlayıp hilafet alınca, Norşin'de kalıp tekke hizmete devam eder. Şeyh Abdurrahman Tâğî vefat ettiğinde birçok halifesi

⁶ Şeyh Fethullah Verkânîsî, *Âdâbu't-tarîkati'n-Nakşibendiyye* (İstanbul: Haşemî Yayınevi, 2013), a (giriş). Şeyh Musa, kabri Mardin-Diyarbakır yolu üzerinde olup 12. yüzyılda yaşamış olup Şeyh Abdülkadir Geylânî ile görüşmüştür. Kurduğu tarikat Zülüyye tarikatı olarak bilinmektedir.

⁷ Âsım Ohinî, *Bir ketü'l-kelimât*, Bitlis: Ohin Medresesi Kütüphanesi, 71.

⁸ Ohinî, *Bir ketü'l-kelimât*, 40-42.

⁹ Ohinî, *Bir ketü'l-kelimât*, 43.

olmasına rağmen, onu kendi yerine postnişîn kılar. Diğer halife ve müridler de Şeyh Fethullah'ı tekkenin en büyüğü olarak kabul eder.¹⁰

Şeyh Fethullah, Norşin'de ikamet ettiği sürede şeyhinin oğlu Şeyh Muhammed Diyâuddin'in tasavvufi eğitimiyle ilgilenmiş ve ona hilafet verene kadar orada kalmıştır. Şeyh Muhammed Diyâuddin hilafet alınca tekkeyi ona teslim edip Norşin'den ayrılmıştır. Önce Bitlis Mutki'ye bağlı Ohin köyüne daha sonra Bitlis merkeze taşınmıştır. 1317/1899 yılında 53 gibi genç sayılabilecek bir yaşta Bitlis'te vefat etmiş ve orada defnedilmiştir.¹¹ Şeyh Fethullah Verkānisî'den sonra onun yolunu temsilen, irşad ve tedris faaliyetleriyle oğlu Şeyh Alaeddin Ohinî sürdürmüştür. Şeyh Alaeddin, tasavvufi eğitimini ise Şeyh Muhammed Diyâuddin'de tamamlayıp ondan hilafet almıştır.¹² Günümüzde halen torunları onun yolunu daha çok medrese faaliyetleriyle Ohin'de devam ettirmektedirler.

Şeyh Fethullah birçok halife yetiştirmiştir. Halifeleri şunlardır: Şeyh Muhammed Diyâuddin (Şeyh Abdurrahman Tâğî'nin oğlu), Seyyid Hasan Arvâsî (Seyyid Sıbgatullah Arvâsî'nin oğlu), Seyyid Abdulgaffar Arvâsî (ö. 1914), Molla Ahmed Karakoyî, Molla Ömer Horosî, Molla Hasan Ademî.¹³

Silsilesi Mevlânâ Halid Bağdâdî'ye uzanan Şeyh Fethullah Verkānisî, zahir-batın alanında ilmi yetkinliğiyle ön plana çıkan bir sūfidir. Bu ilmi birikimiyle birçok alanda eser telif etmiş ve ulema ile mektuplaşmıştır. Eserleri şunlardır: *el-Küfrü ve'l-kebâir, Ādâb-ı Fethullah, Avâmil, Menâsiku'l-hac, Mektûbât, Vefât-ı Şeyh Abdurrahman-ı Tâğî ve Risâle-i akâid*.¹⁴ Hatmi hâcegân methiyesinde “şeyhu'-ş-şer'ati ve şehbâzu't-tarîkati” lakabıyla vafedilmesi, şeriat-tarikat ilişkisinde gözettiği dengeyi göstermektedir. Bu durum açık bir biçimde, mektuplarının bir kısmının fikhî konular bir kısmının da tasavvufi meseleler olmasından anlaşılmaktadır.

Mevlânâ Hâlid'e uzanan silsilesi şöyledir.

Mevlânâ Halid Bağdâdî (ö. 1827)

Seyyid Taha Nehrî (ö. 1853)

Seyyid Sıbgatullah Arvâsî (ö. 1870)

Şeyh Abdurrahman-ı Tâğî (ö. 1886)

Şeyh Fethullah Verkānisî (ö. 1899)

1.2. Ādâb Risalesi

Nakşibendiyye tarikatının Hâlidîyye ekolu âdâbını konu edinen Arapça bir eserdir. Eserin bir nüshası, Ahmed Hilmi Koğî'nin (ö. 1996) derlediği *el-Kelimâtu'l-kudsiyye li's-sâdâdi'n-*

¹⁰ Ohinî, *Birketü'l-kelimât*, 72.

¹¹ Ohinî, *Birketü'l-kelimât*, 69, 96-97.

¹² İbrahim Baz, *Şeyh Asım Ohini ve Birketü'l-Kelimat fî Manâkibi Ba'di's-Sadat İsimli Eseri* (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2018), 34.

¹³ Ohinî, *Birketü'l-kelimât*, 99-102.

¹⁴ Bu eserlerin bir kısmı, Ohin Medresesi Kütüphanesi'ndedir.

Nakşibendiyye adlı mecmuada, 279-288 sayfa aralığındadır.¹⁵ Bu nüshanın başında not edildiğine göre eser; Şeyh Fethullah Verkânîsî'nin, pîrdâşî Şeyh Muhammed Sâmî Erzincânî'ye (ö. 1912) gönderdiği bir mektuptan ibarettir. Eser, bu nüsha esas alınarak *Âdâbü't-Tarîkatî'n-Nakşibendiye* adıyla Hâşimi Yayınevi tarafından 2013 yılında İstanbul'da neşredilmiştir. Şeyh Fethullah, eserinde Hâlidîlik tarikat erkân ve âdâbını topluca sistematik bir biçimde ele almıştır. Eserin muhtevasında genel olarak, tarikatın amacı, esasları, tarikata intisap âdâbı, teveccüh, letâif, nefy u isbât, rabîta ve kalbin özelliklerine dair konular yer almaktadır. Kalbin özelliklerinden bahsederken betimlediği manevi mertebeler dikkat çekidir. Verkânîsî, eserinde yer yer Şah-ı Nakşibend (ö. 791/1389) ve İmâm-ı Rabbânî (ö. 1034/1624) gibi daha önceki Nakşibendî büyüklerine atıflarda bulunur. Çalışmada, mevcut matbu nüshanın yanı sıra Şeyh Fudayl Zokaydî'nin istinsah ettiği nüshadan da faydalanılmıştır.

Risalenin girişinde Şeyh Fethullah'ın oğlu Şeyh Aleddin Ohinî, eserin yazılış gayesini, "tarikat ve hakikat kokularından istifade edilmesi" şeklinde ifade etmiştir. Ayrıca meşhur kitaplarda dahi bulunmayan meselelerin bu eserde yer aldığını söylemiştir.¹⁶

2. Âdâb Risalesinde Hâlidîliğin Amacı ve Esasları

2.1. Tarikatın Amacı

Şeyh Fethullah, tarikatın amacında iki kavrama dikkat çeker: Bunlardan biri ihlas, diğeri ise *muhabbet-i zâtiyye*. Tarikattaki asıl hedef, amelde ihlusa ulaşmak olsa da buna erişebilmek için öncelikle ihlusa götüren temel sebep olan *muhabbet-i zâtiyye*yi kazanmak gerekmektedir. *Muhabbet-i zâtiyye*yi İmâm-ı Rabbânî şu şekilde açıklar:

Kul nefsinin muradından tümüyle sıyrılmadıkça, Rabbi onun muradı olmaz ve Hakk'ın muhabbeti onun kalbine yerleşmez. Bunun olması ise, *tecelli-yi zâtîye*ye bağlı olan *fenâ-yı mutlak*ın gerçekleşmesiyle mümkündür. Çünkü karanlıkların tümüyle ortadan kalkması ancak güneşin tam olarak doğmasıyla olur. Zâtî muhabbet diye ifade edilen bu sevgi meydana gelince, sevenin nazarında sevgilinin nimet vermesi ile elem vermesi aynı olur. Bunun sonucunda da ihlâs oluşur.¹⁷

Şeyh Fethullah'a göre mürid, ihlas için *muhabbet-i zâtiyye*yi elde ettiğinde, bunun belirtileri oluşacaktır. Bu manada sözleri, eylemleri, duruşu hatta mizahında bile Allah rızasını gözetmeye başlayacaktır. Bu ihlasın neticesinde mürid, muhabbetin etkisiyle dünyevi menfaatler bir yana, dini ya da tasavvufî terakkileri bile mülâhaza etmekten uzak kalır. Böylece saf bir kulluğu gaye edinir. Şeyh Fethullah'ın tarikatın amacına dair ifadeleri şöyledir:

¹⁵ Ahmed Hilmi Koğî, *el-Kelîmâtü'l-kudsiyye li's-Sâdât-i'n-Nakşibendiyye* (Siirt: Tillo Medresesi Kütüphanesi, 1979).

¹⁶ Verkânîsî, *Âdâbu't-tarîkatî'n-Nakşibendiyye*, b (giriş).

¹⁷ İmâm Rabbânî Ahmed Sirhindî, *Mektûbât*, çev. Muhammed Murad Minzelevî (İstanbul: Yâsin Kitabevi, 2006), 1/33-34 (24. mektup).

Bilesin ki; tarikat-ı ‘aliyye-i Nakşibendiyyenin kuruluş amacı, -Allah Teâlâ bu tarikatın sâdâtlarının sırlarını yüce eylesin- amelde ihlâsı kazanmak için *muhabbet-i zâtiyyeyi* elde etmeye çalışmaktır. Öyle ki bütün ameller, hal ve hareketler, sözler hatta mizah bile Allah için olsun. Buna çalışırken, dinî ve uhrevî bir menfaat mülâhaza edilmemeli hatta tarikattaki terakki ve vusûl makâmı bile düşünülmemelidir.¹⁸

2.2. Tarikatın Temel Esasları

Tarikatın amacı, Şeyh Fethullah tarafından “amelde ihlâsı kazanmak için *muhabbet-i zâtiyyeyi* elde etmeye çalışmak” şeklinde ifade edilmiştir. Ancak bu amacın gerçekleşmesi, belirli ilkelere bağlanmıştır. Eserin başında ve sonunda yer alan bu ilkeler, topluca şu iki temel esas çerçevesinde değerlendirilebilir:

1. Hz. Muhammed’in (a.s.) şeriatına tabi olmak: Bu ilke, tasavvuf eserlerinde genel olarak “şeriata ittiba” şeklinde ifade edilmektedir. Nakşibendilikte de bu husus, en başta Şâh-ı Nakşibend tarafından temel bir esas olarak belirlenmiştir.¹⁹ Şeyh Fethullah da seleflerine uyarak şeriata ittiba’da “herhangi bir bidat veya ruhsata bulaşmadan” kaydı düşmüştür. Ona göre bu esas, Nakşibendî şeyhlerinin eksik olmasını mümkün görmediği en büyük rükündür. Bu rükne göre mürid, bütün farz ve vaciplere uymalı; haram ve mekruhlardan da sakınmalıdır. Aksi takdirde mürid, bir mekruhu hatta hilaf-ı evlâyı bile işlerse manevi nisbet göremez.²⁰

2. Mürşide muhabbet beslemek: Bu ilke de diğeri gibi daha önceki Nakşibendî şeyhlerinin temas ettiği bir esastır. Nitekim mürşidi Şeyh Abdurrahman Tâğî şöyle der: “...Bilesin ki yüce Nakşibendî tarikatı ihlâs, muhabbet ve teslimiyet ekseninde kurulmuştur. Bunlar ne kadar artarsa sahibinin derecesi, Allah’a olan yakınlığı ve vuslatı da o kadar artar. Bunlar tam olunca da asıl maksat olan yakînî iman ve gaybî müşahede hâsıl olur...”²¹ Bunun temel gayesi tasavvufi eğitimin sağlıklı bir biçimde sürdürülmesi ve gafletin giderilmesidir. Gafletten uzak durma her halde sağlanmalıdır. Öyle ki yalnızken-toplumdayken, dostlarla-yabancılarla, kızgınlıkta-sakinlikte, açlıkta-toklukta ve tefrikayı gerektiren bütün durumlarda, kalbi fitne ve tefrika rüzgârlarından etkilenmeyecek bir bütünlükte uyanık tutmalıdır. Kalbin gafletten arındırılması, bir yandan mürşid muhabbetini yerleştiren rabita ile diğer yandan gafletin zıttı olan zikir sayesinde mümkündür.²²

Şeyh Fethullah, şeyhi Abdurrahman Tâğî’ye uyarak, mürşide muhabbet beslemeyi “tabi olunan şeyhe ihlas, muhabbet ve teslimiyetle bağlı olmak” şeklinde ifade eder. Buna göre

¹⁸ Şeyh Fethullah Verkânîsî, *Ādâb-ı Şeyh Fethullah*, çev. Mehmet Saki Çakır (İstanbul: Hâcegân Yayınları, 2018), 21-22.

¹⁹ Hâce Muhammed Pârsâ Buhârî, *Kudsiyye (Kelimât-ı Bahâeddin-i Nakşibend)* (Tahran: Kitaphâne-i Tahûrî, 1975), 8.

²⁰ Verkânîsî, *Ādâb*, 22-61.

²¹ Şeyh Abdurrahman Tâğî, *Mektûbât* (İstanbul: Haşemî Yayınevi, 2020), 148 (23. Mektup).

²² Verkânîsî, *Ādâb*, 22-23.

mürîd şeyhine sadık bir biçimde teslim olarak muhabbet beslemelidir. Verkânîsî, bu üç hususun en aşağı ve en yüksek mertebesini de izah etmiştir. Buna göre, mürşide karşı sadık ve ihlaslı olmanın en aşağısı, “dünya kutuplarla dolu olsa da mürîd, kendi feyiz kapısının şeyhinin elinde olduğunu bilmesidir.” İhlasın en yüksek mertebesi ise “mürîd, şeyhinin bütûn hal ve hareketinin hatta sıradan eylemlerinin dahi Allah için olduğuna inanmasıdır.” Böylece mürîd şeyhinin Allah’ın rızasına uygun hareket ettiğine inanacak ki ona muhabbet beslesin. Aksi takdirde mürîd, Allah rızasına uygun davranmadığına inandığı bir mürşide muhabbet besleyemeyeceği gibi aralarındaki ilişki dünyevi menfaate dönüşür.²³

Mürîdin şeyhine duyduğu muhabbetin en düşük mertebesi, şeyhinin isteklerini kendi tüm isteklerine tercih etmesidir. Muhabbetin en yüksek mertebesi ise, “bir avare gibi kendi arzularını tamamen yok sayarak”, şeyhinin istediği her şeyi kendi muradı olarak görmesidir. Bu durumda, mürîdin nefsinde bir işi yapma ya da yapmama konusunda hiçbir niyet barındırmaması gerekir. Şeyhine teslimiyetin en düşük derecesi, mürîdin şeyhinin tasarrufu altına girerek onun istediği her şeyi ona bildirmekten çekinmemesidir. Teslimiyetin en yüksek derecesi ise ister dünyevi ister uhrevi olsun, herhangi bir işe niyet etmeksizin tamamen şeyhinin emrine tabi olmaktır.²⁴

Muhabbetin unsurlarını izah ettikten sonra Verkânîsî, muhabbetin sebep olabileceği sakıncalı durumlardan da söz eder. Bu bağlamda, şeriat-hakikat ilişkisi açısından muhabbetin sınırlarının şeriat ile belirlenmesi gerektiğine dikkat çeker. Ona göre muhabbet, çoğu defa kişiyi şeriata muhalif şeylerle karşı karşıya bırakabilir. Bunun gerekçesini ise sekr haline bağlar. Çünkü sekr halinde mürîd, nefisini ve menfaatini görmemeye başlar. Dolayısıyla çoğu zaman insana galib gelip ona şeriatın sınırlarını unutturabilir. Bundan dolayı muhabbet, bir yönden gerekli bir esas iken, sakıncaları açısından ise ağır bir yükür.²⁵ Verkânîsî muhabbetin bu iki yönüne dair Hâfız Şîrâzî’nin şu mısramı nakleder:

Aşk önceleri kolay olmuştu, ne var ki sıkıntı ve zorlukları sonra ortaya çıktı.²⁶

Şeyh Fethullah Verkânîsî, muhabbet ile hataya düşen zümreleri eleştirirken, manevi tecrübe ile edindikleri mertebelerin onları yanılttığından söz eder. Bu manevi tecrübeleri “vicdân”²⁷ diye niteleyen Verkânîsî’ye göre, böylelerini istikamet yoluna çevirmek gafletteki bir kişiyi irşâd etmekten daha zordur. Verkânîsî bu hususta şunları söyler:

“Çoğu zaman ehl-i sünnete muhalif itikatlarda, doğru olmayan hareketlerde ve uygun olmayan sözlerde, haddi aşan muhabbet görülmektedir. Hatta birçok cahil, içerisinde buldukları Allah ve Resûl’ünden uzak hallerini, yakınlık olarak saymaktadırlar. Bu duruma

²³ Verkânîsî, *Âdâb*, 70-71.

²⁴ Verkânîsî, *Âdâb*, 71-72.

²⁵ Verkânîsî, *Âdâb*, 61-62.

²⁶ Hâfız Şîrâzî, *Dîvân-ı Hâfız* (Tahran: Mehrandish Books, 2016), 27 (1. Gazel).

²⁷ Arapça, bulmak, iç duygusu, nefis ve batınî kuvveleri ifâde eden bir kelime. Vicdân, vecdden daha özeldir. Zira vicdânın Hakk’a arkadaşlığı vardır, iç hislerle idrak edilen şeylere vicdâniyyât denir. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), 700.

da kendi *vicdân*larını şahid kılarak şöyle derler: ‘Biz *vicdân*ımıza göre meşrebimizde güçlü bir *nisbet* görmekteyiz.’ Keşke *vicdân*larını şeriatın sahibi Hz. Peygamber’e biraksalardı. Keşke cezbenin, *vicdân*dan çıkıp şeriatın hududunda sabit kalması için çaba gösterelelerdi. Zira cezbede hata olursa ve cezbe sahibi şeriatın sınırlarına aykırı bir cezbede olduğunun farkındaysa, böylesini istikamet yoluna çevirmek yüz gafili sülûke koymaktan daha zordur.”²⁸

3. Tarikata İntisâb Ādâbı

3.1. Bir Mürşide Bağlanmanın Gerekliliği

Tecrübî bir ilim olması hasebiyle tasavvufî eğitim, sûflilere göre bir mürşidin rehberliğinde alınmalıdır. Şeyh, marifetullaha erişmede yolu kolaylaştıran bir araçtır. Bu bağlamda Abdulvehhab Ş’arânî (ö. 973/1565) şöyle der: *Şeyhe bağlanmanın gayesi müride yolu kısaltmaktan başka bir şey değildir. Şeyhsiz yola koyulan, ömrü geçip maksadına varmayabilir. Şeyh, geceleyin hacıları Mekke’ye götürün rehber gibidir.*²⁹ Şeyh Fethullah, mürşid gerekliğini muhabbet ve marifet bağlamında izah eder. Ona göre mürid, gafletten kurtulmak için arif, kâmil, mükemmil ve mahir bir şeyhe bağlanmalıdır. O, bu konuyu şöyle izah eder:

Mürid, mâsivâyla meşguliyetin nefsin sebep olduğu bir hata olduğunu, yüksek mertebelere yönelmesi gerektiğini idrak ettikten sonra vuslatullaha iştîyak duyar. Allah’a vuslat ise ancak muhabbet ve marifet ile gerçekleşebilir. Muhabbet; kavuşma, ünsiyet ve görmeyi gerektirir. Müridin Allah Teâla’ya olan marifeti, iktiza ettiği hususlara kendini bağlamak suretiyle sıfatların keşfolmasıyla gerçekleşir. Böylece günahlarla karşılaştığında azabın şiddetini anımsayarak vazgeçer. Büyük günah işlediğinde ise rahmetin bolluğunu bilip ümit kesmez. Çok amel işlediğinde de Allah’ın *el-Ganî* olduğunu hatırlayarak amelîyle böbürlenmez. Bahsedilen bu hal, ancak taklidî imandan sıyrılıp kâmil imana erişmekle gerçekleşir. Bu da taklitten ilme (ilme’l-yakîn), ilimden görmeye (ayne’l-yakîn), görmekten de hakkı müşahede etmeye (hakka’l-yakîn) yükselmekle olur. Kişi Allah’tan yüz çevirip gaflet içerisinde zikirle meşgul olduğunda, muhabbet ile marifeti nasıl elde etsin?! Böylesinin imanı da kâmil olmayıp taklid üzere olur. İşte bundan dolayı kişi, kâmil, mükemmil, muhib, ârif, tarikat ve hakikat sahasında mahir bir şeyhe bağlanıp sülûke girmelidir. Böylece ona tabi olarak muhabbet ve marifete ulaşır.³⁰

Şeyh Fethullah, bir mürşid nezdinde manevi eğitim görmeyi Allah’ın bir lütfu olarak addeder. Zira insanın hakikatini oluşturan âlem-i halktan olan beş unsur noksan olup karanlıktır. Bunlar, nefs-i emmâre ile toprak, su, ateş ve havadan ibaret olan anâsır-ı erbaadır. Şeyh Fethullah bu dört unsurun kişide meydana getirebilecek manevi hastalıkları şöyle açıklar:

²⁸ Verkânîsî, Ādâb, 62.

²⁹ Abdulvehhab eş-Şârânî, *Letâifü’l-minen ve’l-ahlâk* (Dımaşk: Dâru’t-takvâ, 2004), 100-101.

³⁰ Verkânîsî, Ādâb, 29-30.

Toprak unsurunun noksanlığı, ibadetlerde gevşeklik ve emir ile yasaklara uymamaktır. Su unsurunun noksanlığı, münafıklık ve iki yüzlülüktür. Su, kabına göre renk ve şekil aldığı gibi kişi de salihlerin yanında salih, fâsıkların yanında fâsık davranarak ikiyüzlü bir tavır sergiler. Ateş unsurunun noksanlığı, öfke ve nefsi sevmektir. Bundan ötürü, kişide kıskançlık, hirs ve şehvet meydana gelir. Hava unsurunun noksanlığı, kişinin kendini Allah'ın kullarından üstün görmesidir. Nefs-i emmârenin noksanlığı ise ortak kabul etmeksizin ilâhlik iddiasında olmasıdır. Bu noksanlıklar kalp hastalıklarının ana kaynağıdır. Yüce Allah bir kuluna ikram ettiğinde, ya ona vehbî bir cezbe verir ya da onu razı olduğu şeylere yönlendirerek ilâhî cezbeyle ulaştırır. Veyahut kâmil mükemmil bir şeyhin eli altında terbiye görmesini sağlar.³¹

3.2. İntisâbta Uygulanan Sekiz Şart Talimatı

Hâlidîliğin günümüzdeki birçok silsilesinde mürid, tarikata girip manevî eğitim almaya niyetlendiğinde öncelikle şeyhine intisab edip bağlılık ahdinde bulunur. Tarikatlarda bu bağlılıktan önce, müridler şeyhlerinin telkiniyle herkesin huzurunda birlikte tevbe ederler. Zira tevbe, tasavvufta mertebelerin ilki olarak kabul edilir.³² Mürid, tevbe edip tasavvufî eğitim almak için şeyhine bağlı olduğunu ikrar ettikten sonra, kendisinden sekiz şartı tatbik etmesi istenir.³³

Şeyh Fethullah, sekiz şartı eserinde izah etmiştir. Bu sekiz şartın mümkün mertebe gece tatbik edilmesi istenmiştir ki mürid bu önemli hususları rahatça yerine getirebilsin. Güneş doğana kadar mürid, yemez ve konuşmaz, gece esnasında istihareye niyet edip uyur ki müjde veya uyarı niteliğinde rüya görebilsin. Gördüğü rüyayı mürşidine anlatır ki bu rüya ile müridin meşrebi ve eğitim mertebeleri keşfolur.³⁴ Eserde bu şartlar detaylıca verilmiştir. Burada ilgili bölüm özetlenerek aktarılacaktır. Buna göre mürid tevbe edip intisâb edince, tercihen ilk gece yalnız ve inzivaya çekilerek sırasıyla şu şartları uygular:

1. Tövbe guslü niyetiyle namaz abdesti almak

2. Tövbe niyetiyle gusül abdesti almak

3. İki rekât namaz kılmak: Birinci rekatta Fatiha'dan sonra Kafirûn, ikinci rekatta İhlas suresini okunur.

4. Kalb ve dili ile tövbe etmek: Geçmiş günahlarının her türlüşünü tafsilatıyla hatırlayarak dil ile “Ya Rabbî! Sana tövbe ettim” der. Bunu söylerken titreyerek ve kalbi yanarak, yaptığı günahlara pişman olmalıdır. Ayrıca yanında hakkı bulunanın hakkını iade etmeli,

³¹ Verkânîsî, *Âdâb*, 50-51.

³² Abdülkerîm Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalim Mahmûd-Mahmûd b. eş-Şerif (Kahire: Müessesetü'd-dârü's-Şa'b, 1989), 178.

³³ Şartlar hakkında daha sonraki bir silsilede açıklanan detaylı bilgi almak için bk. Şeyh Abdülbaki Hüseyinî, *el-Minhâcü's-senî fi âdâbi's-Şeyh Abdülhakim el-Hüseyinî* (İstanbul: Haşemî Yayınevi, 2022), 128-162.

³⁴ Verkânîsî, *Âdâb*, 31-32.

gybet veya kötü söz söylediği kişilerden helallik istemelidir. Aynı şekilde namaz ve oruçlarını kaza etmelidir.

5. Yirmi beş defa “estağfirullah” demek: Mürid, Rabbine karşı hüsnü zanda bulunup tövbesinin kabul edildiğini düşünmelidir. Bu durumda günahlarının bağışlandığına dönük umudunu galip kılmalıdır. Fakat bir kabın pastan kirlenmesi gibi kalbi günahlardan paslanıp kirlenmiştir. Günahların bıraktığı izlerden arınmak için kalb huzur ve sükûnetle, içi yana yana yirmi beşten az, yetmiş beşten de fazla olmamak kaydıyla “estağfirullah” demelidir. Sayıyı şevkine göre belirler.

6. Silsiledeki şeyhlere Fatiha okumak: Mürid, şeyhi ve geçmiş şeyhler için Fatihalar okur. Fatihaları okurken önce Hz. Peygamber’e, ehli beytine ve ashabına, sonra da silsiledeki şeyhlerin isimlerini zikrederek onlara ithaf eder. Fatihaları okuduğu şeyhlerden, üstadının kendisine lütfetmesinde aracı olmalarını rica eder.

7. Ölüm rabitası yapmak: Mürid, sâdâtın himmetinin vasıtasıyla feyz hazır ve kalb de buna kabil olduğu hâlde, evlat, akraba ve mal-mülk gibi dünya muhabbetinin bunu elde etmeye engel olduğunu tefekkür eder. Bundan kurtulmak için ölüm sekerâtında olduğunu düşünerek râbîta-ı mevt yapar. Bu manada şöyle tefekkür eder: Ölüm şiddeti galip gelmiş ve şeytan imanı çalmak için uğraşmaktadır. Bütün evladı ve akrabaları etrafında toplanmış ve mal mülkü gözü önündedir. Ölüm şiddeti ve şeytanın def’i için hepsinden teker teker yardım dilese de fayda vermediğini düşünür. Bu durumda bunları kovmanın önemini anlar ve Allah’tan başka koruyucu ve sığınağın olmadığını idrak eder. Böylece yakinen bilir ki kalbin kâmil bir biçimde kendisine bağlanmasına layık olduğu zat, yüce Allah’tır. O’nun dışındakilere ise ancak O’nun belirlediği çerçevede yönelmelidir. Sonra öldüğünü, zahiren elbiseleri çıkarılmış olsa da günahlarının bânında bir elbise gibi kendisiyle birliktelik edip onu kuşattığını tefekkür eder. Akraba, mal ve mülkten bu günah elbisesini ondan soymalarını diler ancak Allah’tan başka hiçbir şeyde fayda olmadığını görür. Ondandır bedeninin yıkandığını, güzel kokular sürülüp kefen ile örtüldüğünü tefekkür eder. Ne var ki günah ve kusurları giderilmemiş, çirkin bir halde örtülmemiştir. Yine akraba ve mal mülk fayda vermeyip ancak Allah’ın mağfireti onu kurtarabildiğini anlar. Daha sonra üzerinde namaz kılındığını ve affedilmesi için dua edildiğini tefekkür eder. Ancak duasını kabul edecek olan Allah Teala’dır. Dilerse kabul eder, dilerse de reddeder. Burada tekrar Allah’ın yanında, mal mülkün, akraba ve dostların fayda vermediğini idrak eder. Sonrasında bir tabutta insanların omuzunda taşındığını tefekkür eder. Ne var ki insanlar onun cismini taşısa da günahlarını taşıyamazlar. Ancak Allah’ın rahmeti günahları onun üzerinden kaldırır. En sonunda korkunç ve karanlık kabre konulduğunu ve Münker ile Nekir’in sorgusuyla baş başa kaldığını tefekkür eder. Burada da Allah’ın dışındaki evlat, akraba, dost ve mülkün fayda vermediğini görür. Bu makamların tefekkürleri sonucunda -şeriatın belirlediği sınır dışında- dünyadaki bağlantılar kesilir ve *muhabbet-i zâtiyye* elde edilerek kalb sadece Allah’a bağlı kalır. Bu ölüm rabitasının tefekkürü, tedarikli olma ve ihtiyaçları gidermede diğerlerinden daha önemlidir. Buradaki temel gaye, kabrin vahşetini tasavvur ederek korkuyu celp etmek değil; dünyadan tam anlamıyla ilişkiyi kesmeyi sağlamaktır. Çünkü tarikatın gayesi *muhabbet-i zâtiyye*

üzerine kurulmuştur. Nitekim korkuyu mülâhaza etmek, sülûk esnasında mübtedide *muhabbet-i zâtiyyenin* oluşmasına engel olabilmektedir.

8. Mürşid râbitası yapmak: Mürid, kendisine rehberlik eden şeyhe mecazî olarak bağlanıp muhabbet beslemelidir ki onunla hakiki muhabbet ve marifete yükselebsin. Bu durumu sağlamak için rabita esası konulmuştur. Rabita hakikatte, kalbin üstada bağlanmasıdır. Öyle ki sadece onun bir işaretleriyle ya da sadece razı olduğu şeyleri bilerek nefsin arzularını terk etmeyi başarır. Mürid bu yolda, vesvese olmadan tam cezbe ve muhabbet üzerinde kalır. Rabitadan maksat, müridin heybet ve ihtişamla üstadını zihninde hazır bulundurmasıdır.³⁵

3.3. Tarikattan Çıkmaya Neden Olan Hususlar

Tarikat yolunda sadakat ve istikamet, müridin manevi ilerlemesinde büyük öneme sahiptir. Ancak bu yolculukta, kimi zaman müridlerin tarikattan çıkmasına neden olan durumlar ortaya çıkabilir. Şeyh Fethullah müridin tarikattan çıkmasından bahsetmiştir. Burada, birçok dergahta görülen tekrar tevbe etme ve intisap yenileme nedeninin de cevabı bulunmaktadır. Buna göre mürid, “tarikattan çıktım” sözüyle ve büyük günah işlemesiyle ittifakla tarikattan çıkar. Dolayısıyla müride yaraşan, belli bir müddet sonra tarikata olan intisabını tazelemesidir. Zira kişinin bu tehlikelere düşmediği durumlar azdır. İşte müridin genelde ilerleme kaydetmemesinin sebebi budur. Bununla beraber mürid sürekli terakki etme çabasında olmalıdır. Şeyh Fethullah bu hususta şunu nakleder: *Mürid bir mertebede üç gün kalırsa ölüm onun için daha iyidir. Nitekim bazıları, bir mürid üç güne kadar yeni bir hal için kendilerine danışmadıklarında, ayaklarını yere vurup “giden gitti, kaçan kaçtı” diyerek bu duruma olan şaşkınlık ve rahatsızlıklarını ifade etmişlerdir.*³⁶

4. Müridin İtikat ve Amelde Dikkat Etmesi Gereken Hususlar

4.1. Müridin İtikat ve Ameldeki Mezhebi

Şeyh Fethullah eserinde mürid için gerekli hususlara temas eder. Bu kapsamda itikadi ve ameli tercihlerinden, günlük yeme âdâbına kadar birçok hususa değinir. Buna göre evvela talip olan herkes, akidesini Ebu Hasan Eş’arî (ö. 324/935) veya Ebu Mansur Maturidî’nin (ö. 333/944) mezhebine uygun olarak tashih etmelidir. Bunların dışında, aykırı olan (şaz) hiçbir fakih, muhaddis, müfessir, mutasavvıf ve ârifin sözüne iltifat etmemelidir. Aykırı sözün sahibi kim olursa olsun fark etmez. Özellikle bu aykırı davranan kişi, ayet ve hadisleri çoğu zaman hataya muhtemel kendi keşfine göre tevil eden bir mutasavvıf olduğunda daha hassas olmalıdır. Şeyh Fethullah, tasavvufun muhakkik âlimlerinin bu gibi kişilerin keşiflerine itibar edilmemesi gerektiği görüşüne temas eder:

Mürid, itikadını tashih edip düzelttikten sonra ameli açıdan dört mezhebin birine göre fikhın hükümlerini öğrenir. Mezhep içerisinde ihtilafı konularda en sahih görüşe göre amel

³⁵ Verkânîsî, *Âdâb*, 24-31.

³⁶ Verkânîsî, *Âdâb*, 70.

eder. Mürid, itikadını düzeltip bir mezhebe göre eğitim aldıktan sonra kalbini tasfiye (arındırma) etmeye başlar. Böylece amelde ihlası sağlayan *muhabbet-i zâtiyyeyi* elde etmeye çabalar. Bu esnada kendisinde bir hal veya cezbe oluşursa, bunu akaid ve şeriat ile ölçmelidir. Bu ikisine muvafık olduğunda sevinmeli ve bu hal ve cezbeyle devam etmelidir. Halleri bu iki ölçüye uymadığında ise terk etmeli ve Allah'a istiğfar etmelidir. Bilmelidir ki bu cezbe ve hal, Allah'tan gelmemiştir. Bilakis nefsin ve şeytanın kandırması olan bir istidraktır.³⁷

Şeyh Fethullah şeriat-tarikat dengesinde, kesin bir tavırla şeriatı ölçü olarak altını çizer. Ona göre şeriat ve akaide uymayan cezbe ve halin hakikat olduğuna dair bin rüya, bin keşif ve bin *vicdan* şahitlik etse de bu durum değişmez. Hatta yanına bin melek geldiğini zannedip onu müjdeleseler yine de bunları terk etmelidir. Yine bu konuda tevil ve kıyası da hoş görmemektedir. Buna göre kişi kendisi için tevil, maslahat ve kıyas kapılarını açmamalıdır. Çünkü bu kapılar kapanmıştır. Tevil edilecek hususları müçtehitler tevil etmiştir. Aynı şekilde maslahat ve kıyas da böyledir. Dolayısıyla bu konularda içtihat kapısının kapandığını savunur.³⁸

Öte yandan Şeyh Fethullah, müridin başkalarının hatalarına karşı, îsâr ve melâmet anlayışlarını benimsemesine işaret eden tavsiyelerde bulunur. Buna göre mürid, başkaları hakkında hüsnü zanda bulunmalı ve az bir teville olsa da bunu dikkate almalıdır. Fakat kendi nefsine böyle davranamaz. Zira mürid, kendi nefsine değil; müminlere karşı hüsnü zanda bulunmalıdır. Hatta yasak olan şeyler bir tarafa, emredilen şeylerde bile nefsinin noksanlıkla itham etmelidir.³⁹

4.2. Bidatlardan Uzak Durmak

Üzerinde durulan bir diğer husus bidatlardan uzak durmaktır. Şeyh Fethullah'a göre bidatlardan maksat, sahabe döneminde bulunmayan, kıyas hükmü altına girmeyen ve ümmetin icma olarak "hasen" görmediği şeylerdir. Hasen görülen şeyler; minareler, ribatlar, ilmi eserler telif etmek ve medreseler kurmak gibi kıyasa uyan veya ümmetin güzel gördüğü şeylerdir. Çünkü ümmet, bu gibi şeylerin dindeki önemi hususunda söz birliği etmiştir. Şeyh Fethullah bu temeli oluşturduktan sonra tarikatta uygulanan zikir meclislerini de hasen bidat kabilinden sayar. Yine ona göre, Nakşibendî sâdâtının belirlediği özel keyfiyet ve edebelere uygun olarak icra edilen teveccüh, hatm-i hâcegân, celal ve nefy u isbât zikri gibi tarikatın açıkça bilinen uygulamaları, bidat değildir. Bu uygulamaların bidat olmadığını geçmiş şeyhlerin icmainsine bağlamak suretiyle şöyle savunur: "*Zira bidatlerden tamamen korunan sâdât-ı kiramın bu gibi amelleri inkâr etmeden ve karşı çıkmadan son derece ısrarcı bir biçimde tatbik etmeleri, onlar hakkında hüsnü zanda bulunmamıza ve bilemesek de bu konularda mutlaka delilleri*

³⁷ Verkânîsî, *Ādâb*, 65.

³⁸ Verkânîsî, *Ādâb*, 65-66.

³⁹ Verkânîsî, *Ādâb*, 66.

olduğu düşüncesine sevk etmektedir."⁴⁰ Bidat hususunda birçok örnek veren Verkânîsî, bu konudaki tafsilat için İmam Rabbânî'nin *Mektûbâtına* yönlendirir.⁴¹

Verkânîsî'ye göre, şeriatın zahiren kabul etmediği, bazı cahil sûflilerin adet edindiği sözler, tevli mümkün olsa da bidattır. Bu hususta İmam Rabbânî'nin "bizim tarikatımızın esasî şeriatın zahirini ölçü edinmektedir". Sözü nü nakleder. Bu kapsamda cahil sûflilerin kendi şeyhlerine söyledikleri "*sen bize bunu verdin, sen bizden bunu aldın, sen bizden bu belayı giderdin, sen dinimizin ve dünyamızın sahibisin*" gibi sözler bu kabildendir. Şeyh Fethullah'a göre, bu sözlerin "*Allah'tan rica etmede sen vasıtasın*" ya da "*Allah bize bunları senin bereketinle verdi*" gibi tevelleri olsa da bunlardan kaçınmak gerekir.⁴² Şeyh Fethullah bunların dışında zahiren küfre sebep olabilecek sözlerden kesin bir ifadeyle men etmiştir. Bu hususta fetva niteliğinde şunları söyler:

...Bahsedilen sözlerin bir kısmı ise kişiyi küfre götürebilmektedir. Mesela onların şeyhlerine teslim olma iddiasında sarf ettikleri "şeyhimiz puta secde etmeyi emretse secde ederiz" sözü küfre gitmeye koşul getirmektir. Oysa küfre gitmeye koşul getirmek "Zeyd havada uçarsa küfre giderim" gibi imkânsız bir şartla olsa da küfürdür. Aynı şekilde "Allah adına yalan yemin ederim ancak şeyhin adına yalan yemin etmem" sözü de böyledir. Çünkü Allah'tan başkası üzerine yemin etmek tazim niyeti barındırıyorsa küfürdür. Yoksa mekruhtur.⁴³

5. Tarikatta Uygulanan Günlük Evrâd

Evrâd, genel anlamda iki kısma ayrılır: Zikr-i celâl (lafzatullah) ve nefy u isbât (lâ ilâhe illallah) zikri. Zikr-i celâl de aynı şekilde iki kısımdır: Birincisi sadece kalb latifesi ile yapılan zikr-i celâldir. İkincisi de beş letâif üzerinde icra edilen letâif virdidir.

5.1. Kalb Virdi

En az beş bin olmak üzere müride verilen ilk zikirdir. Mürid, herhangi bir nedenden dolayı eksik çekerse veya günlerce terk ederse kaza edilmez.

Kalb zikrinin icra edilişi şöyledir: Mürid, abdestli olarak kıbleye döner ve gözlerini yumar. Vird esnasında önünde bir duvar olmalı ya da üstüne bir örtü atmalıdır. Diz üstünde ya da sağ ayağını sol ayağının altına koyup, sağ kalçası üzerinde (aks-i teverrük) oturur. Eğer zorlanıyorsa bağdaş kurarak da oturabilir. Yirmi beş defa diliyle "estağfirullah" der. Daha önce geçtiği gibi Fatihaları şeyhine ve geçmiş sâdâta hediye etmek üzere okur. Zikir esnasında kalb huzurunun sağlanması için üstadını rabita ederek meded diler. Kalbiyle "Allah Allah" diyerek zikre başlar ve ism-i zatın manası olan *zat-ı bahtı*⁴⁴ düşünür. Sayı her yüze

⁴⁰ Verkânîsî, *Âdâb*, 67-68.

⁴¹ Sirhindî, *Mektûbât*, 1/ 159-160 (186. Mektup).

⁴² Verkânîsî, *Âdâb*, 69.

⁴³ Verkânîsî, *Âdâb*, 69.

⁴⁴ Zât-ı baht ve zât-ı sırf mertebesi olan ahadiyyete hiçbir sıfat verilemez, hiçbir şey izâfe ve nisbet edilemez, ona mutlak sıfatı dahi verilemez. Süleyman Uludağ, "Ahadiyyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/484.

ulaştığında diliyle: ”الهي انت مقصودي ورضاك مطلوبي“ “Allah’ım maksadım sensin ve rızanı talep ediyorum.” der. Bu halde zikir çekerken melamî bir neş’eyle, kendini bu davada iddialı görmez. Zira gerçekte Allah’tan ve rızasından başka maksat ve istekleri vardır. Davasındaki bu çelişkiden dolayı üzüntüye kapılır ve üstadından davasının doğru olması için yardım diler. Bu şekilde zikir bitene kadar devam eder. Zikir tamamlandığında, dikkatsizce ve gafletle çektiği vird, Yüce Allah’a layık olmadığından günah işlemiş gibi bir niyetle yirmi beş defa “estağfirullah” der. Bu istiğfarı, aynı şekilde layıkıyla yerine getirmediği düşüncesiyle; namaz, oruç, Kur’an-ı Kerim okuma esnasında, ders alıp verirken, farz veya sünnet olan sadaka verme gibi bütün hayırlı işlerin başında ve sonunda dile getirilir.⁴⁵

Zikr-i celâlin keyfiyeti konusunda sâdât-ı kiramdan birçok görüş nakledilmiştir. Bunlardan bazıları: Kalbin “Allah” lafzı yazısıyla nakşedilmesi, lafzı kalpte anmadan sürekli manasını düşünmek, manayı düşünmeden sürekli lafzı kalpte anmaktır. Hem lafız hem de mana ise şöyle birleşir: Önce zatın huzurunda olduğunu düşünür. Sonra bu düşüncenin gitmemesi için lafız ile kayıtlayıp kalbî zikre devam eder. Bu durum, manayı unutmamak için talebelerin ilmi metinleri sürekli tekrarlamasına benzetilmektedir.⁴⁶

Şeyh Fethullah’a göre zikir esnasında müride gaflet ve vesvese hali gelirse, vesveseyi gidermeye kendini zorlayarak zikre devam etmemelidir. Zira bu hal, durumu daha da zorlaştırıp karmaşık yapacaktır. Bu haline en uygun şey; kalbinin zikre devam ettiğini ve bu zikri unuttuğundan dolayı kendisine gaflet geldiğini bilmesidir. Böylece daha fazla üzüntüye kapılmaz ve zikirden lezzet almaya başlar. Allah Teâla, bir kulun kalbini gafletten uyandırıp ona huzur ikram ettiğinde kendisine birtakım alametler gösterir. Bu alametlerin en belirginini, kişinin günah ve mekruhlardan sakınıp nefsin hastalıklarından ve arzularından uzak durmasıdır. İşte bu durum letâif virdi vaktinin geldiğini gösterir.⁴⁷

5.2. Letâif Virdi

Şeyh Fethullah letâif virdinin icra edildiği letâifin mahiyeti hakkında bilgi verir. Buradaki bilgiler ana hatlarıyla, İmam Rabbânî’nin *Mektûbât*’ında letâife dair malumatın bir hülasası niteliğindedir.⁴⁸ Buna göre letâif, alem-i emrin unsurlarına denmektedir. Alem-i emr denmesinin sebebi, madde ve şekil olmaksızın Allah’ın emriyle yaratıldığındandır. Buna göre alem-i emrdeki beş letâifden *insanî kalbin yeri*, sol memenin dört parmak aşağısında, *insanî ruh*, sağ memenin dört parmak aşağısında, *sır sol memenin iki parmak yukarısında*, *hafî sağ memenin iki parmak yukarısında*, *ahfâ* ise boğaz çukurunun iki parmak altındadır.⁴⁹

⁴⁵ Verkânīsī, *Ādâb*, 44-45.

⁴⁶ Verkânīsī, *Ādâb*, 45-46.

⁴⁷ Verkânīsī, *Ādâb*, 46.

⁴⁸ İlgili bölüm için bk. Sirhindî, *Mektûbât*, 1/240-256 (260. Mektup).

⁴⁹ Farklı görüşler için bk. Necdet Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî, Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), 55.

Verkânîsî'ye göre bu latîfeler nuranî birer cevherdirler. Zira kendi makâmlarına yükseldiklerinde, keşif ehline yerleri boş delik olarak gözükmiştir.⁵⁰

Verkânîsî'nin aktardığı bir diğer görüşe göre, bu latifeler cevher değil, nuranî bir arazdır (varlığı kendisiyle sabit olmayan bir vasıf). Allah Teâlâ, âlem-i emirde letâifin her biri için rabbânî kemâlât lütfetmiştir. Ancak, insan bedenine girdikten sonra nefis, bu latifeleri karartarak kemâlâtı noksana çevirmiş ve onları kendi arzularıyla meşgul etmiştir. Yüce Allah *kalb* için kemal olarak huzur ve *tecellî-i zatîyi*, *ruh* için cezbe ve *muhabbet-i zatîyeyi*, *sır* için zatın vahdetini idrak etmeyi, *hafî* için *istiğrâkı*, *ahfâ* için ise *izmihlâli* yaratmıştır. Letâif aslında nurani birer araz iken nefisle birleşme sonucunda, nefis onların nurlarını söndürmüş, yollarını karartmış ve feyz kapısını kapamıştır. Buna göre; *Kalb*deki huzur-ı zâtînin yerini dünya ve sebeplerine bağıllık aldı. *Ruhtaki muhabbet-i zâtîyyenin* yerini dünya muhabbeti ve nefsin arzuları, *sırdaki vahdet-i zâtîyyenin* yerini nefsin isteklerinde vahdet (birliğe), *hafîdaki istiğrak* halinin yerini dünya peşinde sürüklenme, *ahfâdaki izmihlal* halinin yerini dünya ve isteklerinde kaybolmak aldı. Bu durumda nefis çoğu zaman kendi arzuladığı şeyler dışında başka hiçbir şeyle ilgilenmeyerek sadece kendini görür.⁵¹

Mürşid, müride bahsedilen nurani letâif üzerinde zikir yapmasını telkin eder. Bu zikirlerin devamı ile nefsin karanlık ve kasveti letâifden giderilir. Böylece letâif, en baştaki kemal mertebelerini arzular hale gelir. Sonuç olarak yükselerek asıllarına ve makamlarına doğru seyrederek. Âlem-i emirden sonra latifeler, Allah'ın sıfatlarında seyretmeye yükselirler. Sıfatlar, âlem-i emirde asıl olan letâifin aslıdır. Sonra sıfatlar âleminden isimler âlemine, isimler âleminden şuûn âlemine, şuûn âleminden de Zat-ı ilahîye doğru seyrederek yükselir. Ancak sıfatlara kadar olan seyir makam olarak, sıfatlardan sonra ise hâl olarak gerçekleşir. Hâl ile yükselme ile makam ile yükselme arasında fark vardır. Makam köklü, devamlı ve meleke olarak kişide yer alır. Hâl ise tam tersine geçici ve değişkendir. Latîfeler, makamlarına ve kemalatına yükseldiğinde; kalbin kemali tam huzur, ruhun kemali tam cezbe, sırrın kemali tam vahdet, hafînin kemali tam *istiğrâk* ve ahfânın kemali olan tam *izmihlâl* halleri salık için gerçekleşir. Bazen salık bu makamlara yükseldiği halde bunun farkında olmaz. Bazen de latifelerin bir kısmı yükselir bir kısmı yükselmez. Mesela sadece tam cezbe veya cezbe olmadan tam huzur gerçekleşebilir.⁵²

5.3. Nefy u İsbât Virdi

Nefy u isbât ile salık, karşılaştığı çeşitli şühûdatı nefyederek sürekli şuhuddan şuhuda, zuhurdan zuhura intikal eder. Bunların hepsi *velâyet-i suğrâ* mertebesinde tahakkuk eder. Burası, ubudiyeti idrak etme, nefis ve hastalıklarından uzak durma mertebesidir. Zira nefis, emirlere uyup, yasaklardan sakınarak ve nefsin arzularından uzak durarak mutmain gö-

⁵⁰ Verkânîsî, *Âdâb*, 47-48.

⁵¹ Verkânîsî, *Âdâb*, 48-50.

⁵² Verkânîsî, *Âdâb*, 51-53.

zükse de gerçekte bu durum onun özelliği değildir. Bilakis bu aşamada görülen ibadete sarılma, haramlardan kaçınma ve arzuları terk etme bir alışkanlık olarak kabul edilir. Dolayısıyla bunda çok fazilet görülmemiştir.

Şeyh Fethullah Nakşibendi şeyhlerinden Alaeddin Attâr'ın şu sözünü nakleder: Nefy u isbât virdi, mübtediler için zikir-i celal gibi “la maksude illa hu (Allah'tan başka maksat yoktur)” manasında icra edilir. Dolayısıyla zikir, gaflet ve vesveseleri kovmak için yapılır. Şeyh Abdurrahman Tâğî, zulmeti gidermek için, bazı hallerde zikir yapmaksızın nefesin göbek altında tutulmasını emretmiştir.⁵³

Velâyet-i kübrâ mertebesindekilere uygun düşen; şehvanî arzular, vehim ve hayalleri kovmak için belli vakitlerde tayin edilmiş özel zikirler dışında nefy u isbat zikridir. Zikir için tayin edilmiş vakitlerde ise onlar için uygun olan, şekil ve manasını düşünerek tehli (La ilahe illallah) zikrini çekmeleridir.

Sonuç

Tarikatların usulü hakkında bilgi veren âdâb türü eserlerde tasavvufi eğitime dair detaylar öğrenilmektedir. Şeyh Fethullah'ın telif ettiği âdâb risalesi ise günümüze kadar silsilesi devam eden Nakşî-Hâlîdî merkezlerce halen uygulanmaktadır. Şeyh Fethullah eserinde evvela tarikatın amacı ve esaslarını işlemiştir. Ona göre tarikatın amacı, amelde ihlası sağlamak için muhabbeti elde etmeye çalışmaktır. Fakat buradaki muhabbet, din işlerinde olduğu gibi ibadet ve manevi hallerde de sadece Allah'a dönük olmalıdır. Tarikatın temel ilkesi olarak ise Hz. Peygamber'e tabi olmak ve mürşide sevgi besleyip sadık kalmayı öne sürer. Şeyh Fethullah'a göre tarikatın amacı ve esaslarını uygulayabilmek için kişi bir mürşide bağlanmalıdır. Zira muhabbete erişebilmek için gafletten uzak durmak gerekir. Bu ise ancak bir mürşidin manevi eğitimiyle mümkündür.

Tarikata intisab için sekiz şartın uygulanması gerektiğinden bahseden Şeyh Fethullah, bu şartların nasıl uygulanmasına dair bilgi vermiştir. Bu şartlar içerisinde tasavvufun ilk mertebesi olan tevbe, mürşide bağlılığı ifade eden mürşid rabitası ve dünya sevgisinin giderilmesini sağlayan *rabita-i mevt* yer almaktadır. İntisabtan sonra müridin ehl-i sünnet itikadına göre akidesini tashih etmesi gerekli görülmüştür. Buna göre mürid, ehl-i sünnetteki itikadi ve ameli mezheplerden birine bağlı olmalıdır. Ayrıca mürid, bidatlardan sakınmalı ve ruhsat yerine azimete sarılmalıdır. Müridin tarikattan çıkmasına da değinen Şeyh Fethullah, müridin, “tarikattan çıktım” sözüyle ya da büyük bir günah işlemek ile tarikattan çıkacağını söyler.

Şeyh Fethullah, tarikatların en önemli esaslarından sayılan zikirden bahsederken bunların mahiyet ve keyfiyetine dair detay verir. Mürid önce kalb üzerinde icra edilmek suretiyle lafzatullah zikri ile başladığı günlük virdine, belli bir mertebeye eriştikten sonra letâif ile devam eder. Letâife dair detaylı bilgi verirken, Şeyh Fethullah'ın bu konuda İmam Rabbanî'den etkilendiği görülmüştür. Letâif virdinden sonra ise kelime-i tevhid zikri olan nefy

⁵³ Verkānisī, Ādāb, 58.

u isbat zikrinden söz eder. Bu zikrin nasıl uygulanması gerektiğini erkan, şart ve âdâbı bağlamında izah eder.

Kaynakça | References

- Arpaguş, Safi - Bayındır, Kübra Betül. “Tasavvuf Âdâb ve Erkân Risâleleri”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/30 (2017), 285-315.
- Baz, İbrahim. *Şeyh Asım Ohini ve Birketü'l-Kelimat fi Manâkibi Ba'dî's-Sadat İsimli Eseri*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2018.
- Buhârî, Hâce Muhammed Pârsâ. *Kudsiyye (Kelimât-ı Bahâeddin-i Nakşibend)*. Tahran: Kitaphâne-i Tahûrî, 1975.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009.
- Çakır, Mehmet Saki. *Seyyid Tâhâ Hakkârî ve Nehrî Dergâhu: 19. yüzyılda Nakşibendî-Hâlidilik*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2021.
- Çakır, Mehmet Saki. XIX. *Yüzyıl Doğu ve Güneydoğu İrfanı Kaynaklarından Seyyid Sıbgatullah Arvâsî'nin Mînah İsimli Eseri (Tahkik ve İnceleme)*. İstanbul: Haşemî Yayınevi, 2019.
- Hüseynî, Şeyh Abdülbaki. *el-Minhâcü's-senî fi âdâbî's-Şeyh Abdülhakim el-Hüseynî*. İstanbul: Haşemî Yayınevi, 2022.
- Koğî, Ahmed Hilmi. *el-Kelimâtu'l-kudsiyye li's-Sâdât-i'n-Nakşibendiyye*. Siirt: Tillo Medresesi Kütüphanesi, 1979.
- Kuşeyrî, Abdulkerîm. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdülhalim Mahmûd-Mahmûd b. eş-Şerif. Kahire: Müessesetü'd-dârü's-Şa'b, 1989.
- Ohinî, Âsım. *Birketü'l-kelîmât*. Bitlis: Bitlis: Ohin Medresesi Kütüphanesi.
- Sirhindî, İmâm Rabbânî Ahmed. *Mektûbât*. çev. Muhammed Murad Minzelevî. 2 Cilt. İstanbul: Yâsin Kitabevi, 2006.
- Sühreverdi, Şehabeddin. *Avârifü'l-maârif*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü's-sakâfetu'd-dîniyye, 2006.
- Şârânî, Abdulvehhab. *Letâifü'l-minen ve'l-ahlâk*. Dimaşk: Dâru't-takvâ, 2004.
- Şîrâzî, Hâfîz. *Dîvân-ı Hâfîz*. Tahran: Mehrandish Books, 2016.
- Tâgî, Şeyh Abdurrahman. *Mektûbât*. İstanbul: Haşemî Yayınevi, 2020.
- Tosun, Necdet. *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî, Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.
- Tûsî, Ebu Nasr Serrâc. *el-Luma' fi't-tasavvuf*. Kahire: Şirketü'l-Kuds, 2008.
- Uludağ, Süleyman. “Ahadiyyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/484. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Verkânîsî, Şeyh Fethullah. *Âdâb-ı Şeyh Fethullah*. çev. Mehmet Saki Çakır. İstanbul: Hâcegân Yayınları, 2018.
- Verkânîsî, Şeyh Fethullah. *Âdâbu't-tarîkati'n-Nakşibendiyye*. İstanbul: Haşemî Yayınevi, 2013.



Tematik, Biçemsel ve Edebî Değer Bakımından *Muhtasar-ı Selçûknâme*'de Geçen Şiirler

Mustafa SEZER | orcid.org/0000-0002-7319-6978 | mustafasezer@beun.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı, Zonguldak, Türkiye

<https://ror.org/01dvabv26>

Öz

Müellifi meçhul olduğu belirtilen *Tevârih-i Âl-i Selçûk* veya diğer adıyla *Muhtasar-ı Selçûknâme*, İbn Bîbî'nin (öl. 684/1285'ten sonra) *el-Evâmiru'l-Alâiyye fi'l-umûri'l-Alâiyye* adlı eserinin özeti olduğu bilinmektedir. *el-Evâmiru'l-Alâiyye*'de geçen iki Alâiyye tabirinin iki Alâeddin'den kaynaklandığı belirtilmektedir. Bunlardan birincisi, Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubad'a (1220-1237), diğeri de İlhanlılar'ın ünlü devlet adamı ve tarihçisi Alâeddin Atâ Melik el-Cüveynî'ye (öl. 681/1283) nispetlidir. Bu kitap, Anadolu Selçuklu Sultanlarını (1075-1308) ve dönemlerini ele alan bir eserdir. I. Alâeddin Keykubad dönemi ise müellifin tanık olduğu dönem olması hasebiyle daha detaylı ve kapsamlı ele alınmıştır. Eser, hacimli olduğu gerekçesiyle meçhul bir müellif tarafından ihtisar edilmiştir. Bu muhtasar, Hollandalı müsteşrik Houtsma tarafından ilk defa 1902 yılında Farsça aslıyla neşredilmiştir. Aynı zamanda eser, Muhammed Saîd Cemâlüddin tarafından 1995 yılında Arap Diline de çevrilmiştir. *el-Evâmiru'l-Alâiyye* müellifi İbn Bîbî'nin Fars ve Arap Dillerine ve edebiyatlarına vukûfiyeti bilinmektedir. Eserde Arapça ve Farsça şiirlerin varit olduğu görülmektedir. Muhtasarı olan *Tevârih-i Âl-i Selçûk* (*Muhtasar-ı Selçûknâme*) da eserin orijinalinden bazı şiirleri aynen almaktadır. Bu bağlamda eserdeki şiirlerin içerik ve üslûp açısından değerlendirilmesi, bilimsel açıdan ifade ettikleri anlam zenginliklerinin ortaya çıkarılmaya çalışılması her şiirin içerdiği ayrı bir hikâye ayrı bir edebî derinlik taşıması gerçeğinden yola çıkarak önem arz etmektedir. Şiirlerin belli bağlamlarda serdedildikleri bir gerçektir. Genelde Abbâsîler (750-1258) sonrasında Büyük Selçuklular (1040-1157) ve ardılı beylik ve devletler dönemlerinde Arap Şiirinden de etkilenmek suretiyle teşekkül eden edebiyâtın şiir anlayışında kahramanlık hikâyeleri, medih, zem, hiciv, eyyâm, kısas vb. üslûplar bulunmaktadır. Bu üslûplar, dönemi aydınlatan birtakım verileri de günümüze sunmaktadır. Eserde geçen ilgili beyitlerin taşıdığı dil ve üslûba dair belli zenginlikleri araştırmanın da önemi haiz olduğu görülmektedir. Genellikle Selçuklu dönemi tarihî vakalarını ele alan bu eser, sebep-sonuç bağlamında kritik edilen ve tarih biliminin döneme ışık tutan bir kaynağı olarak değerlendirilmektedir. Ancak bu telif kapsamında yapılacak lugavî ve edebî bakış açısının tespitine dönük bu tür çalışma ve araştırmalar aynı zamanda dönemin edebî ve biçemsel yapısına ışık tutacaktır. Bu sebeple eserde yer alan klasik döneme ait şiirlere, Arap Dili Belâğatı ve Edebîyatı sistematiğiyle tali bir bakış açısının sunulması, tarih ilmine tafsilli

okumalarla hizmet edebilecek ve başka verileri ortaya koyabilecektir. Bu vesileyle ilgili çalışma, tarih-edebiyât-dil gibi müşterek okumaların ve interdisipliner çalışmaların ehemmiyeti noktasında ayrı bir öneme sahiptir.

Anahtar Kelimeler

Arap Dili ve Belâgatı, Selçûknâme, İbn Bîbi, el-Evâmiru'l-Alâiyye, Şiir, Muhtevâ, Üslûp.

Atıf Bilgisi

Sezer, Mustafa. “Tematik, Biçemsel ve Edebî Değer Bakımından *Muhtasar-ı Selçûknâme*'de Geçen Şiirler”. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 11/1 (Ocak 2025), 231-280. DOI: 10.69576/ihya.1532101

Geliş Tarihi	13 Ağustos 2024
Kabul Tarihi	29 Aralık 2024
Yayın Tarihi	15 Ocak 2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Bu çalışma 24-25.11.2023 tarihlerinde çevrim içi gerçekleştirilen “Uluslararası Selçuklu Anadolu’sunda İlim ve Ulema Sempozyumu” adlı sempozyumda müellifçe sunulan özet bildirinin genişletilmiş halidir.
Etik Bildirim	ihyajournal@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Poems in Muhtasar-i Saljûknâme in Terms of Thematic, Stylistic and Literary Value

Mustafa SEZER | orcid.org/0000-0002-7319-6978 | mustafasezer@beun.edu.tr

Asst. Prof., Zonguldak Bülent Ecevit University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Zonguldak, Türkiye

<https://ror.org/01dvabv26>

Abstract

Tawârîh-i Âl-i Saljûk, or Mukhtasar-i Saljûknâme, whose author is unknown, is recognized as a summary of Ibn Bîbî's (d. after 684/1285) *Al-Awâmir al-Alâ'iyya fî al-Umûr al-Alâ'iyya*. It is stated that the two *Alâ'iyya* expressions in *Al-Awâmir al-Alâ'iyya* originate from two figures named Alâeddin. The first refers to the Saljûq Sultan Alâeddin Keykubad I (r. 1220–1237), and the second to the famous Ilkhanid statesman and historian Alâeddin Atâ Malik al-Juwaynî (d. 681/1283). This book focuses on the Anatolian Saljûq Sultans (1075–1308) and their reigns. The period of Alâeddin Keykubad I is discussed in greater detail and more comprehensively, as it was a time that the author personally witnessed. The original work was abridged by an unknown author due to its length. This abridgment was first published in Persian by the Dutch scholar Houtsma in 1902 and was later translated into Arabic by Muhammad Sa'îd Jamâl al-Dîn in 1995. Ibn Bîbî, the author of *Al-Awâmir al-Alâ'iyya*, is known for his mastery of Persian and Arabic language and literature. It is notable that the work contains both Arabic and Persian poems. *Muhtasarî Tevârîh-i Âl-i Selçûk* (*Muhtasar-i Selçûknâme*) includes several poems from the original text verbatim. In this context, evaluating the poems in terms of their content and style is essential to uncover the richness of meaning they convey. Each poem carries a unique story and literary depth, making it valuable from a scholarly perspective. It is a well-established fact that poems are set within specific contexts. In general, literary styles such as heroic stories, epic tales, panegyric (*medih*), blame (*zamm*), satire, historical anecdotes (*ayyâm*), and narrative stories (*qisas*) are prominent in the poetic traditions influenced by Arabic literature during the Abbâsîd (750–1258) period, the Great Saljûq Empire (1040–1157), and their successor states. These literary styles also provide valuable insights into the historical periods they represent. Therefore, it is crucial to examine the linguistic and stylistic richness found in the relevant couplets within this work.

Keywords

Arabic Language and Rhetoric, Selçûknâme, Ibn Bîbî, al-Awâmir al-Alâ'iyya, Poetry, Content, Style.

Citation

Sezer, Mustafa. “Poems in Muhtasar-i Saljûknâma in Terms of Thematic, Stylistic and Literary Value”. *İhya International Journal of Islamic Studies* 11/1 (January 2025), 231-280. DOI: 10.69576/ihya.1532101

Date of Submission	13 August 2024
Date of Acceptance	29 December 2024
Date of Publication	15 January 2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	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. This study is an expanded version of the abstract paper presented by the author at the "International Symposium on Science and Scholars in Seljuk Anatolia," held online on November 24-25, 2023.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ihyajournal@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Extended Abstract

The Tawârîh-i Âl-i Saljûk, also known as the Mukhtasar-i Saljûknâma, is an anonymous work that serves as a summary of Ibn Bîbî's (d. after 684/1285) al-Awâmir al-Alâiyya fi'l-Umûri al-Alâiyya. It is noteworthy that the term Alâiyya in al-Awâmir al-Alâiyya is attributed to two different Alâeddins. The first attribution is to the Saljûq Sultan Alâeddin Keykubad I (r. 1220–1237), while the second is to the renowned Ilkhanid statesman and historian Alâeddin Atâ Malik al-Juwaynî (d. 681/1283). The book primarily focuses on the Anatolian Saljûq Sultans (1075–1308) and their respective reigns. Given that the author personally witnessed the period of Alâeddin Keykubad I, this era receives more detailed and comprehensive treatment. Due to its voluminous nature, the work was later abridged by an unknown author. The first publication of this abridgment was in Persian by the Dutch scholar Houtsma in 1902. Additionally, it was translated into Arabic by Muhammad Sa'îd Jamâl al-Dîn in 1995. Ibn Bîbî, the original author of al-Awâmir al-Alâiyya, was proficient in both Persian and Arabic languages and literature. The work also contains Arabic and Persian poems, some of which are directly borrowed from the original text. In this context, it is important to evaluate the poems in terms of their content and style and to reveal the richness of meaning they express from a scholarly point of view, considering that each poem carries a unique story and literary depth. It is a fact that poems are set in specific contexts. In general, there are literary styles such as heroic stories, epic tales, madih (panegyric), zamm (blame), satire, ayyâm (historical anecdotes), and qisas (narrative stories) in the poetry traditions influenced by Arabic literature during the Abbâsîd (750–1258) period, the Great Saljûq Empire (1040–1157), and their successor states. These styles also provide valuable data to enlighten the period for contemporary readers. Furthermore, investigating the linguistic and stylistic richness found in the relevant couplets in the work is also of significant importance. Mukhtasar-i Saljûknâma begins with Izzeddin Kılıçarslan II's (1155–1192) appointment of his son Gıyâseddin Keyhusrev I (r. 1192–1196, 1205–1211) as his regent. First of all, it should be noted that Kılıçarslan II was a visionary sultan who reinforced the Turkish presence in Anatolia through his resilience and wise policies against Byzantine and Crusader campaigns during his reign. However, his decision to divide his lands among his sons led to throne struggles even during his lifetime. Having become involved in these struggles, Kılıçarslan II eventually appointed Gıyâseddin Keyhusrev I as his heir apparent. Gıyâseddin Keyhusrev I ascended the throne twice. During his first reign, he lost his claim to the throne and sought refuge in Byzantium. However, he later recaptured Konya and began his second reign. During this period, the Anatolian Saljûqs (1075–1308) became a significant political power and, especially after the conquest of Antalya, emerged as an economic power as well. However, after the unfortunate martyrdom of the sultan in the Battle of Alaşehir against the Byzantines (607/1211), a struggle for the throne began between Gıyâseddin Keyhusrev I's sons, Izzeddin Keykâvus I (r. 1211–1220) and Alâeddin Keykubad I (r. 1220–1237). After Izzeddin Keykâvus I's death, Alâeddin Keykubad I took the throne. Like previous reigns, Keykubad I's period was marked by victories and struggles both in the east and the west. During his reign, the state faced Mongol raids in Anatolia following the elimination of the Khârizmshâhs (1097–1231), which became one of the most significant problems for the state. After Keykubad I was poisoned and died, Gıyâseddin Keyhusrev II (r. 1237–1246) ascended to the throne. This period witnessed the rapid decline of the Anatolian

Saljûqs following their catastrophic defeat against the Mongols at the Battle of Köseadağ (641/1243). Subsequently, a period of internal turmoil ensued, yet the Anatolian Saljûqs managed to survive until 1308. In conclusion, the *Muhtasar-ı Selçûknâme* covers the events between 588/1192 and 679/1281 in detail. The couplets in the work reflect the political events of the period through literary styles. The descriptions are generally in the form of advice, guidance, warning, heroism, praise, satire, repentance, and veteran narratives. Therefore, the work sheds light on a century-long period from various aspects. The powerful and glorious times of the Anatolian Saljûqs during the relevant period are depicted, along with the conflicts, throne struggles, campaigns, and wars of the era. Additionally, the work presents literary depictions of palace life, including emotions such as joy, sorrow, hope, and despair, thus containing a wealth of literary material related to human experiences and sentiments.

Giriş

Meçhul bir müellif tarafından kaleme alınan *Muhtasar-ı Selçûknâme*, *el-Evâmiru'l-Alâiyye fî'l-umûri'l-Alâiyye* adlı eserin özetidir.¹ Eserin adında geçen iki Alâeddin ifadesi, Anadolu Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubad (öl. 634/1237) ile İlhanlı devlet adamı Atâ Melik el-Cüveynî'ye (öl. 681/1283) nispetledir.² Bu kitap, Hollandalı şarkiyatçı Houtsma tarafından 1902 yılında Farsça orijinal haliyle yayımlanmıştır.³ Daha sonraları Arap dilinde de yayımlanmıştır.

Bu eser, II. İzzeddin Kılıcarslan'ın (1155-1192) oğlu I. Gıyâseddin Keyhusrev'i (1192-1196/1205-1211) yerine saltanat nâibi olarak atamasıyla başlamaktadır. Öncelikle II. Kılıcarslan'ın kendi döneminde gerçekleşen Bizans'a ve Haçlı seferlerine karşı gösterdiği dirayet ve akıllıca siyasetten ötürü Anadolu'daki Türk varlığını perçinleştiren dâhi bir sultan olduğu söylenmelidir. Ancak II. Kılıcarslan'ın hâkimiyeti altındaki toprakları oğulları arasında paylaşması daha hayatta iken taht mücadelelerinin oluşmasına sebep olmuştu. Mücadelelerin tarafı haline gelen Selçuklu Sultanı II. Kılıcarslan, sonunda oğlu I. Gıyâseddin Keyhusrev'i veliaht olarak atamıştı. I. Gıyâseddin iki defa tahta çıkmış bir sultandır. İlk döneminde taht mücadelelerini kaybetmiş ve Bizans'a sığınmıştı. Ancak daha sonra Konya'yı ele geçirerek ikinci saltanat dönemine başlamıştır. Bu devirde Anadolu Selçukluları (1075-

¹ *Muhtasar-ı Selçûknâme*, çev. Muhammed Saîd Cemâlüddin (Kahire: el-Merkezu'l-Kavmî li't-Terceme, 2007), Önsöz/1-18; *Anadolu Selçukî Devleti Tarihi*, çev. M. Nuri Gençosman (Ankara: Uzluk Basımevi, 1941), 7-21; Abdülkerim Özeydın, "İbn Bîbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/379-382.

² Orhan Bilgin, "Cüveynî Atâ Melik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/140-141.

³ Bu asıl için bk. *Tevârih-i Âl-i Selçûk I, III (Histoire Der Seldjoudes D'asie Mineure)*, Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi, Kayıt No: 17309 ve 17310, Yer: AI/2615-3 ve 4. İlgili yazma eserin internet erişimi için bk.

<https://kutuphane.ttk.gov.tr/resource?itemid=267355&dkymid=5884>.

<https://kutuphane.ttk.gov.tr/resource?itemid=267354&dkymid=5885>.

<https://kutuphane.ttk.gov.tr/details?id=508531&materialType=NE&query=bibi>.

1308) siyasî bir güç olmuşlar ve özellikle Antalya'nın fethinden sonra ekonomik güç haline de gelmişlerdir.⁴ Ancak sultanın Bizanslılarla yapılan Alaşehir savaşında (607/1211) talihsiz bir şekilde şehit edilmesinden sonra bu sefer I. Gıyâseddin'in oğulları I. İzzeddin Keykâvus (1211-1220) ile I. Alâeddin Keykubad (1220-1237) arasında taht mücadelesi başlamıştır. Mücadeleyi kazanan I. İzzeddin Keykâvus'un vefatından sonra tahta I. Alâeddin Keykubad geçmiştir. Keykubad dönemi de diğer dönemlere benzer şekilde doğu ve batıdaki zafer ve mücadelelerle geçmiştir. Bu periyotta devlet, Hârizmşahlrın (1097-1231) ortadan kaldırılmasıyla birlikte Anadolu Moğol akınlarına maruz kalmaya başlamış ve bu sorun devleti meşgul eden en büyük problemlerden biri haline gelmişti.⁵ Keykubad'ın zehirlenmesi ve vefatının ardından tahta II. Gıyâseddin Keyhusrev (1237-1246) geçmiş, bu dönem Moğollara karşı Köseadağ'da (641/1243) yaşanan büyük mağlubiyet sonrası Anadolu Selçuklularının hızla çöküşe geçtiği bir dönem olmuştur.⁶ Sonrasında pek fazla iç karışıklıklara sahne olan bir süreç yaşanmış ve Anadolu Selçukluları 1308 yılına kadar varlık gösterebilmiştir. Sonuç olarak *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 588/1192-679/1281 arasındaki olayları detaylarıyla ele almıştır. Güzelce anlaşılması adına aşağıdaki tablo eserin işlediği dönemi göstermesi bakımından faydalı olacaktır.⁷

II. İzzeddin Kılıcarslan	550 (1155)
I. Gıyâseddin Keyhusrev (birinci hükümdarlığı)	588 (1192)
II. Süleyman Şah	593 (1196)
III. İzzeddin Kılıcarslan	600 (1204)
I. Gıyâseddin Keyhusrev (ikinci hükümdarlığı)	601 (1205)
I. İzzeddin Keykâvus	608 (1211)
I. Alâeddin Keykubad	616 (1220)
II. Gıyâseddin Keyhusrev	634 (1237)
II. İzzeddin Keykâvus (müstakil hükümdarlığı)	643-647 (1246-1249)

⁴ Abdülkerim Özyayın, "Kılıcarslan II", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/398-402; Ali Sevim, "Keyhusrev I", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/346-348.

⁵ Faruk Sümer, "Keykâvus I", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/351-353; Faruk Sümer, "Keykubad I", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/357-359.

⁶ Ali Sevim, "Keyhusrev II", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/348-350.

⁷ Faruk Sümer, "Anadolu Selçukluları", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/380-384.

II. İzzeddin Keykâvus-IV. İzzeddin Kılıcarslan-II. Alâeddin Keykubad (müşterek hükümdarlık)	647-652 (1249-1254)
II. İzzeddin Keykâvus (müstakil hükümdarlığı ve IV. İzzeddin Kılıcarslan ile müşterek hükümdarlık)	652-660 (1254-1262)
IV. İzzeddin Kılıcarslan (müstakil hükümdarlığı)	660 (1262)
III. Gıyâseddin Keyhusrev	664 (1266)
III. Gıyâseddin Keyhusrev-II. Gıyâseddin Mesud (müşterek hükümdarlık)	680-682 (1282-1284)

Yukarıda zikri geçen dönemleri ele alan *Muhtasar-ı Selçûknâme*, İbn Bîbî'nin *el-Evâmiru'l-Alâiyye* adlı eserinin muhtasarıdır. Kitabı ihtisar eden meçhul müellif, döneminde onun hacimli olmasından yakınıldığını ifade ederek özet hale getirilmesi görevini uhdesine aldığını ifade etmektedir. Bu ameliyeyi gerçekleştirirken uzun tavsiflere ve sözlere girişmeden bunu yaptığını söylemektedir. Haliyle *Muhtasar-ı Selçûknâme*, İbn Bîbî'nin şiirler ve uzun edebî anlatımlarla bezediği eserinin bu kısımlarının atılarak kısaltıldığı bir eser olmuştur.⁸

1. Eserdeki Şiirlerin Muhtevâsı

Eser, yukarıda da belirtildiği üzere II. İzzeddin Kılıcarslan'ın (öl. 588/1192) yerine oğlu I. Gıyâseddin Keyhusrev'i (öl. 607/1211) veliaht olarak tayin etmesinin anlatımıyla başlamakta. Bu bağlamda Sultan Kılıcarslan, oğlu Gıyâseddin'e devlet erkânının da mevcut olduğu bir ortamda Kur'ân'dan âyetlerle ve birtakım hikmetli sözlerle nasihatlerde bulunmakta, akabinde de oğluna şu beyti okumaktadır:

بَعْضِي وَاحِدٌ وَيَحُلُّ مَحَلَّهُ آخَرُ لَا يَدَعُ اللَّهُ الدُّنْيَا بِغَيْرِ حَاكِمٍ

“Biri gider yerine bir başkası gelir; Allah bu dünyayı hâkimsiz bırakmaz.”⁹ Bu görüşmeden kısa bir süre sonra Sultan II. Kılıcarslan vefat etmiş ve beylerin biat etmesiyle I. Gıyâseddin Keyhusrev Anadolu Selçuklu Sultanı olmuştur. Onun sultan olması şerefine kutlamalar gerçekleştirilmiştir. Şu beyit onun sultan oluşuna gösterilen sevinci ifade etmektedir.

جَلَسَ السُّلْطَانُ مُبَارَكُ الْقِدَمِ بِيَمِينِ الْقُدُومِ
وَقَفَّ قَادَةُ الْأَطْرَافِ بِجَوَارِ الْعَرْشِ بَيِّنًا وَيَسَارًا
فَوْقَ عَرْشِ السُّلْطَانَةِ فِي بَسِيطِ خُطَّةِ الرُّومِ
وَجَعَلَ مَا لَمْ يَحْضُرْ لَهُ مِنَ الدَّرْهِمِ وَالذِّبَارِ نَقَارًا

“Gelişi uğurlu, mertebesi bereketli olan Sultan, saltanat arşına, Rum diyarının idaresine oturdu. Etrafında kumandanlar sağlı sollu durdular, etrafa sayılamayacak kadar çok dirhem ve dinarlar saçtılar.”¹⁰

Ancak Sultan II. Kılıcarslan'ın son demlerinde devleti saltanat müntesiplerinin müşterek malı kabul eden eski Türk geleneğine ve hâkimiyet anlayışına uyarak on bir oğlu arasında taksim etmesi, babalarının ölümünden sonra kendisine sultan olarak biat edilen I.

⁸ *Muhtasar-ı Selçûknâme*, Önsöz 10.

⁹ *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 3.

¹⁰ *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 4.

Gıyâseddin dışındaki diğer kardeşlerinin kendisine isyan etmesine sebep olmuştu. Bu minvalde şu şiir serdedilmiştir:

لَنْ نَرْضَى بِمَا حَكَمَ الْأَبُ كَيْفَ نُزِيلُ هَذَا السَّنَارَ وَنَمْسُحُ هَذَا الْعَارَ

“Babamızın verdiği hükme razı olmayacağız, bu ayıbı nasıl izale eder bu ârı nasıl temizleriz!?”¹¹ Bu şekilde tüm kardeşler Gıyâseddin aleyhine ağabeyleri Tokat Meliki Rükneddin Süleyman Şah’ın (1196-1204) etrafında toplandılar. Daha sonra kardeşler rıza gösterecekleri ağabey Rükneddin, bizzat Konya’ya muhasara ederek Gıyâseddin’i tahttan indirdi. Azledilen Gıyâseddin bir müddet Anadolu’da seyrederek Ermeni kralı Leon’a (1188-1219) sığınmak zorunda kaldı. Peşinden de destek umarak Şam diyarına yani Eyyûbî meliklerine sığındı. Gıyâseddin’i karşılama esnasında Şam diyarının insanları şu beyiti söyleyerek ona muhabbetlerini belirttiler:

قَدِمْتَ قُدُومَ الْبَدْرِ تَيْتَ سَعُودِهِ وَجَدَّكَ عَالٍ صَاعِدًا كَصُعُودِهِ

“Saadetli diyarına dolunayın doğuşu gibi geldin, senin ecdâdın yücedir, onların yükselmesi gibi sen de yüceleceksin.”¹² Hatta onun üzüntülü olduğunu görüp teselli etmek için şöyle dediler:

وَفِي السَّمَاءِ نُجُومٌ غَيْرَ ذِي عَدَدٍ وَأَلَيْسَ يُكْسَفُ إِلَّا الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ

“Gökyüzünde nice yıldızlar vardır. Ancak güneş ve ayın dışında hiçbiri tutulmaz.”¹³

Gıyâseddin ağabeyi Rükneddin ile mücadele edebilmek için çevre melik ve emirlerden gereken desteği bulamayınca muhtemelen Kuzey Afrika kıyılarından seyahat ederek İstanbul’a ulaştı. O dönemin Bizans İmparatoru III. Aleksios (1195-1203) ona güzel davranmış ve onu şanına layık bir şekilde ağırlamıştı. Bir gün saraydaki bir oturum esnasında Gıyâseddin, imparatorun huzurunda yakışsız davranan bir şövalyeye haddini bildirmek için onunla düello yapmak istedi. İmparator ilk önce razı olmasa da Gıyâseddin’in ısrarı sonucunda kabul etmek zorunda kaldı. Düelloda Sultan, halkın önünde şövalyeyi haklayabilmiş ve insanlar şu beyti söylemişlerdi:

بِضَرْبَةٍ لَمْ تَكُنْ مِنِّي مُخَالِصَةً وَلَا تَعَجَّلْتَهَا جُبْنًا وَلَا فَرَقًا
بِضَرْبَةٍ مِثْلَ لَمْعِ الْبَرْقِ مُسْرِعَةً مِنْ غَيْرِ مَا فَرَعَ مِنْهُ وَلَا فَرَقًا

“Benden bir darbe ki hileyle olmaz; onu korku ve endişe ile aceyle de yapmam. Bir darbe ki şimşek gibidir, süratlidir, korkmadan ve kaygı duymadan...” Bu şekilde sultan bir müddet İstanbul’da İmparator’un misafiri olarak ve gurbet hayatı yaşayarak ikamet etti.¹⁴

¹¹ Muhtasar-ı Selçûknâme, 6.

¹² Muhtasar-ı Selçûknâme, 12; Alî b. er-Rûmî’den (öl. 283/896) nakledilen Arapça asıllı bir beyittir. bk. Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl Ebû Mansûr es-Seâlibî, *Müntehal* (İskenderiyye: el-Matbaatü’l-Ticâriyye, 1901), 27.

¹³ Muhtasar-ı Selçûknâme, 13. Bu beyit de Kâbûs b. Veşmgîr’den (öl. 403/1012) nakledilen Arapça asıllı bir beyittir. bk. Zekeriyâ b. Mahmûd b. Muhammed el-Kazvîni, *Âsâru’l-bilâd ve ahbâru’l-ibâd* (Beyrut: Dâru Sâdir, 2010), 331.

¹⁴ Muhtasar-ı Selçûknâme, 19; Bu şiirin ilk iki şatırı da Cahiliye devri şâirlerinden Bel’â b. Kays el-Kinânî’ye

Konya'da ise Gıyâseddin'i sultanlıktan indiren ağabey Rükneddin Süleyman Şah (1196-1204) tahta oturmuştu. Rükneddin'in tavsifi sadedinde şu beyit söylenmiştir:

حُلُوُّ الْفُكَاهَةِ مَرُّ الْجِدِّ قَدْ مَرَّجَتْ بِقَسْوَةِ الْبَاسِ مِنْهُ رَقَّةُ الْغَزَلِ

“Nükteleri tatlıdır, ciddiyeti acıdır, sözlerindeki güzellik, şiddetindeki kasvet ile mezc olmuştur.”¹⁵

Diğer taraftan Rükneddin'in, büyük ağabey Sivas Meliki Kutbeddin Melikşah ile aralarında husumet bulunduğu belirtilmiştir. Ancak eserde aralarında herhangi bir mücadele veya savaşın yaşandığına dair başka bilgi anlatılmamıştır. Buna dair şu beyit geçmektedir:

أَيُّهَا الْقُطْبُ، أَنَا كَفَطَرِ الدَّائِرَةِ فَلَسْتُ مَشِيحًا بِرَأْسِي
عَنْكَ فَطَالَمَا أَنَا كَالنَّقْطَةِ فَلَيْتَسْلِيحُ جِلْدُ جَسَدِي
مِنَ الْكَيْفِ إِنَّ أَنَا لَمْ أَنْشُرْ عَلَمَكَ مِنْ فَوْقِ رَأْسِي

“Ey Kutbeddin! Ben bir dairenin çapı gibiyim, saçım senden daha ağarmış da değildir. Ben bir nokta oldukça ve senin otoriteni başımın üzerinden kesip atmadıkça benim bedenimin derileri omuzumdan yüzülsün!”¹⁶

Daha sonra *Selçûknâme*, Rükneddin Süleyman Şah'ın saltanatı döneminden bahis açmaktadır. Buna göre Rükneddin sevilen, cömert bir sultan olmuş, Konya halkının ve umum tebaanın beğenisini kazanmıştır. Yine onun hasiyetlerinden biri de şairlere ehemmiyet vermesiydi, huzurunda şiirler okunur ve beğeni kazanan şairlere ihsanlarda bulunurdu. Böyle nâiliyete erişen ve ondan mükâfat elde eden şairlerden birisi de Zahîrüddin Faryâbî'ydî (öl. 598/1201). O beytinde sultanı şu şekilde övmektedir:

زلف سرمستش چودر مجلس پریشانی کند جان اگر جان در نیندازد کران جانی کند
إِذَا مَا تَشَوَّشَتْ ذُؤَابَتِهِ الشُّكْرَى فِي الْمَحْفَلِ إِنَّ لَمْ يَسْلَمْ الْحَيِّبُ الرُّوحَ، يُصَابُ بِالسُّمِّ

“Mecliste onun dağınık saçları kendini göstermezse, bir sevgili ruhunu teslim etmese de can çekişmeye başlar.”¹⁷

Sultan Rükneddin, saltanatı sırasınca diğer sultanlar gibi seferler düzenlemiş, bunlardan biri, Gürcüler üzerine olmuşsa da istenilen zaferler kazanılamamıştı. Daha sonra Konya'ya dönen sultan yeni bir sefer hazırlığında iken vefat etti (öl. 600/1204). Vefatıyla ilgili şu beyitler söylenmiştir:

فَقَدَّنَاهُ لَمَّا تَمَّ وَاِعْتَمَّ بِالْعَلَى كَذَلِكَ كُشُوفُ النَّبْرِ عِنْدَ تَمَامِهِ
نَهَايَةَ الدُّنْيَا أَيْسَتْ سِوَى التَّرَابِ وَأَيْسَ لَهَا مِنْ تَوَالِي إِلَّا السُّمُّ

nispet edilir ve Arapça'dır. Ancak şiirin aslında مُخَالَصَةٌ kelimesi sâd harfiyle değil مُخَالَسَةٌ şeklinde sîn harfiyledir. Yukarıdaki tercüme, sîn harfiyle olan orijinal haline göredir. Detaylı bilgi için bk. Ebû Alî el-Merzûkî Ahmed b. Muhammed el-Hasen el-İsfahânî, *Şerhu divâni'l-hamâse* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 47.

¹⁵ *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 21.

¹⁶ *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 21.

¹⁷ *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 22.

“Dolunayın tamamına erdikten sonra tutulması gibi, Sultanı kemâlîne erip yüceldikten sonra kaybettik. Dünyanın sonu topraktan gayrısı değildir, ondan zehirden başka bir nailiyet de olmaz.”¹⁸

Rükneddin Süleyman Şah'ın vefatından sonra tahta çocuk yaşta olan oğlu III. İzzeddin Kılıcarslan (1204-1205) oturdu. Onun tahta çıkması İstanbul'da ikamet eden Sultan Gıyâseddin taraftarlarını harekete geçirmişti. Bunlardan olan Hâcib Zekeriyâ adında biri, durumu ona haber vermek için İstanbul'a gitmişti. Orada Gıyâseddin'in oğulları olan İzzeddin Keykâvus ve Alâeddin Keykubad'ı görünce onların şerefleri karşısında şu beyti söylemişti:

وَكَانَ فِي الْحُسْنِ بَعِيرِ قَرَيْنٍ، لَمْ يُبْدِعْ مَصَوِّرٌ
وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صَوْرَكُمْ مِثْلَهُ فِي مَعْمَلِ الْوُجُودِ

“Güzellikte akranı yoktur, Yaratan ki –sizi en güzel surette yarattı- onun gibisini varlık meydanına getirmemiştir.”¹⁹

Durumdan haberdar olan Gıyâseddin, Anadolu'ya doğru harekete geçti. Vaziyetin Gıyâseddin lehinde olması sadedinde eserde şu beyitler yer almıştır.

عَدَّتْ الدُّنْيَا الْيَوْمَ وَفَقَّ مُرَادِنَا
وَصَارَ مُسِيرِ الْفَلَكَ عَبْدًا لَنَا
صَارَ التَّفْوِيضُ بِمَلِكِ الْبِلَادِ مِنَ اللَّهِ بِاسْمِنَا
دُونَ أَنْ يَمْتَنَّ أَحَدٌ بِذَلِكَ عَلَيْنَا

“Dünya bizim muradımıza muvafık hareket etti. Dönen dünya bize kul oldu. Ülkemizin idaresi Allah tarafından bizim adımıza kimseye minnet etmeden tevdi oldu.”²⁰

Sonrasında Sultan Gıyâseddin Konya'yı muhasara ederek ele geçirdi ve Anadolu Selçuklu tahtına ikinci kez oturmuş oldu. Onun tahta oturması sadedinde şunlar söylenir:

حِينَ وَضَعَ تَاجًا كَبِيرًا عَلَى رَأْسِهِ،
سَعِدَ النَّاجُ بِهِ وَهُوَ أَيْضًا سَعِدًا.
عَمَرَ مَا كَانَ خَرَابًا فِي كُلِّ مَكَانٍ،
وَحَرَّرَ قُلُوبَ الْمُخْزُونِينَ مِنَ الْحُزَنِ

“Büyük tacı başına koyduğunda, o tac onunla şeref duymuş Sultan da onunla mutlu olmuştur. O, her bölgedeki harap yerleri mamur kılmış, gönlü hüznü olanların hüznlerini gidermiştir.”²¹

Vaktiyle Sultan Gıyâseddin'in tahttan indirilmesi sebebiyle Şam'a göçen ve onu seven şairlerden olan Mecdüddin İshâk'ı (öl. 618/1221) gelişmelerden şu beyitlerle haberdar ederek Konya'ya çağırması:

صَحَّةُ الدَّاتِ الطَّاهِرَةِ السَّمَاوِيَّةِ
عِزُّ الْأَقْرَانِ وَجِدُّ الْأَقَاقِ
الْعَزِيزُ الرَّؤِيفِيُّ الْأَيْسُ
فَلْيُنْقِ خَالِدًا لِيَوْمِ الْحَشْرِ
لِتَنْقِطِعَ عَنْ كِبَائِهِ أَيْدِي الْأَقَاتِ
هِيَ تَاجُ أَصْحَابِ الْمَجْلِسِ الْأَخْوِيِّ.
صَدْرُ الْإِسْلَامِ مَجْدُ الدِّينِ إِسْحَاقُ.
إِنْ هُوَ إِلَّا كَرُوحُ الْمَلَائِكِ.
وَلْتَنْزَايْدَ حُرْمَتُهُ وَلْتَعْلُ رُتْبَتُهُ.
وَلْتَنْعَمَ عَنْ ذَاتِهِ عُيُونُ الْفَتَنِ.

¹⁸ Muhtasar-ı Selçûknâma, 27.

¹⁹ Muhtasar-ı Selçûknâma, 29.

²⁰ Bu beyitlerin şehzade İzzeddin ve Alâeddin tarafından söylendiği belirtilir. Muhtasar-ı Selçûknâma, 32.

²¹ Muhtasar-ı Selçûknâma, 34.

يَا مَنْ لَهُ سَبِيرَةُ الْوَلِيِّ يَا مَنْ لَهُ سَبِيرَةُ الْوَلِيِّ
 لَوْ أَقُولُ مَا جَزَى فِي هَذِهِ الْمُدَّةِ، لَوْ أَقُولُ مَا جَزَى فِي هَذِهِ الْمُدَّةِ،
 يُصْبِحُ الْمِدَادُ دَمًا عَلَى سِنِّ الْقَلَمِ يُصْبِحُ الْمِدَادُ دَمًا عَلَى سِنِّ الْقَلَمِ
 كَيْفَ جَعَلَهُ الرَّمَانُ حَرَامًا، كَيْفَ جَعَلَهُ الرَّمَانُ حَرَامًا،
 وَأَسْنَدَهُ لَا مَرَى عَجُولٍ لَا رَوِيَّةَ عِنْدَهُ وَأَسْنَدَهُ لَا مَرَى عَجُولٍ لَا رَوِيَّةَ عِنْدَهُ
 وَأَصْبَحَتْ فِي الدُّنْيَا مُشْرَدًا وَأَصْبَحَتْ فِي الدُّنْيَا مُشْرَدًا
 تَارَةً فِي الشَّامِ وَتَارَةً فِي الْأَرَمَنِ تَارَةً فِي الشَّامِ وَتَارَةً فِي الْأَرَمَنِ
 وَتَارَةً اتَّخَذُ الدَّمَنَ وَتَارَةً اتَّخَذُ الدَّمَنَ
 وَتَارَةً كَالنَّمْرِ بِالصَّخْرَاءِ وَتَارَةً كَالنَّمْرِ بِالصَّخْرَاءِ
 وَتَارَةً اتَّخَذُ عَشَكْرًا وَتَارَةً اتَّخَذُ عَشَكْرًا
 وَتَارَةً بِلَادِ الْبَرَبْرِ وَتَارَةً بِلَادِ الْبَرَبْرِ
 السَّيْفُ وَظَهَرَ الْجِحْصَانُ وَحَرِبَ الْفِرْنَجِ السَّيْفُ وَظَهَرَ الْجِحْصَانُ وَحَرِبَ الْفِرْنَجِ
 أَثْرْتُ الْخُرُوبِ أَثْرْتُ الْخُرُوبِ
 تَلَقَّيْتُ الصَّرَبَاتِ تَلَقَّيْتُ الصَّرَبَاتِ
 إِذِ اسْتَبَدَّ بِي الْخُزْنُ فِي أَثْرِ الصَّحَابِ إِذِ اسْتَبَدَّ بِي الْخُزْنُ فِي أَثْرِ الصَّحَابِ
 وَتَسْتَتُّوا فِي الدُّنْيَا مِثْلِي وَتَسْتَتُّوا فِي الدُّنْيَا مِثْلِي
 وَفَتَّ دَوْرَةَ الْفَلَكِ أَيْضًا وَفَتَّ دَوْرَةَ الْفَلَكِ أَيْضًا
 وَأَخَذْتُ أَرَى أَثْرَ ذَلِكَ فِي الْمَمَامِ وَأَخَذْتُ أَرَى أَثْرَ ذَلِكَ فِي الْمَمَامِ
 جَاءَنِي مُبَشِّرٌ فِي أَمَانٍ جَاءَنِي مُبَشِّرٌ فِي أَمَانٍ
 وَأَخْبَرَنِي بِمَوْتِ الْخَصْمِ وَفَتْرَةِ الْمُلْكِ وَأَخْبَرَنِي بِمَوْتِ الْخَصْمِ وَفَتْرَةِ الْمُلْكِ
 [هذه] كُتِبَ أَكْبَارِ الْأَطْرَافِ [هذه] كُتِبَ أَكْبَارِ الْأَطْرَافِ
 قَالَ: مَا نَحْنُ جَمِيعًا إِلَّا دُعَاةٌ لَكَ قَالَ: مَا نَحْنُ جَمِيعًا إِلَّا دُعَاةٌ لَكَ
 وَأَخَذَ هَاتِفٌ يَدْعُونِي كُلُّ لِحْظَةٍ وَأَخَذَ هَاتِفٌ يَدْعُونِي كُلُّ لِحْظَةٍ
 فَعُدْتُ إِلَى سَاحِلِ الْبَحْرِ، وَمَا أَشَدَّ مَا فَعُدْتُ إِلَى سَاحِلِ الْبَحْرِ، وَمَا أَشَدَّ مَا
 مُجْمَلُ الْقَوْلِ أَنِّي قَطَعْتُ الْبَحْرَ مُجْمَلُ الْقَوْلِ أَنِّي قَطَعْتُ الْبَحْرَ
 قَدِمْتُ صَوْبَ بُرْغُلُو قَدِمْتُ صَوْبَ بُرْغُلُو
 فَصَدَّ أَحَدَ الْمُفْسِدِينَ الْإِنْتِقَامَ فَصَدَّ أَحَدَ الْمُفْسِدِينَ الْإِنْتِقَامَ
 وَإِلَّا اللَّهُ كَانَ مُعِينًا وَحَافِظًا وَحَامِيًا وَإِلَّا اللَّهُ كَانَ مُعِينًا وَحَافِظًا وَحَامِيًا
 وَانْتَصَرَ حِطْنًا فِي النَّهَائِيَةِ وَانْتَصَرَ حِطْنًا فِي النَّهَائِيَةِ
 لِرِمْتِ الْبِلَادِ الطَّاعَةِ لَنَا، وَلِكُمْ لِرِمْتِ الْبِلَادِ الطَّاعَةِ لَنَا، وَلِكُمْ
 الْمُجِيبُونَ لِلْخَيْرِ يُنْصِفُونَنَا بِفَضْلِهِمْ الْمُجِيبُونَ لِلْخَيْرِ يُنْصِفُونَنَا بِفَضْلِهِمْ
 هَيَّا، فَقَدْ حَانَ الْوَقْتُ كَيْ تُنْشِدَ مَكَانًا هَيَّا، فَقَدْ حَانَ الْوَقْتُ كَيْ تُنْشِدَ مَكَانًا
 السُّكْرُ فَتَعَالَ إِلَيْنَا. السُّكْرُ فَتَعَالَ إِلَيْنَا.

“Semâvî olan temiz zâtın sıhhati; kardeşlik meclisinin yoldaşları için bir tâctır. Akrânların izzeti, ufukların yektâsı, İslâm'ın gövdesi Mecdüddin İshâk, azîz, gerçek dost, sırdaş...

O ancak meleklerin rûhu gibidir. Mahşer gününe kadar ebedî olarak kalsın. Saygınlığı art-sın, rütbesi yücelsin! Âfetlerin eli senin benliğinden kesilsin! Senin zâtından fitnelerin gözü kör olsun! Ey kendisinde evliyâların ahlâkı; peygamberlerin sünneti olan kişi! Bu müddet içerisinde cereyân edenleri ve serkeş feleğin cevrenden başıma gelenleri şayet söylersem, kalemin ucundaki mürekkep bir kan olurdu. Cömert gönüllerin biriktirdiklerini görmedin mi? Zaman onu nasıl da haram kılmıştır! Mülkü, bizden zulümle çalmıştır! Onu, aceleci ve düşüncesi olmayan bir kimseye vermiştir. Kalbim Cemşîd gibi cefâlarla dolmuştur. Bu şekilde dünyada evsiz barksız oldum. Kâh Şam illerinde, kâh Ermen illerindeyim; kâh dağları, kâh toprak altını mesken edinirim; kâh denizin altındaki bir balık gibi, kâh çöldeki bir kaplan gibiyim. Bazen İstanbul'u mekân edinirim, bazen onu karargâh. Kimi zaman Mağrib veya Berber illerini mekân edinirim. Zamanın ettiklerine karşı, benim kılıçtan, at sırtından ve Frenklerle savaşmaktan başka bir şeyim olmadı. Nice savaşlar gördüm, harplere girdim, saldırıları savdım. Nice darbelere maruz kaldım, nice zamanlar, gıdam nedâmet ve gamdan başkası değildi. Dostların ardından üzüntü beni kuşattı. Arkadaşlar, atmacalar gibi benden alâkayı keserek uzaklaştılar. Onlar da benim gibi dünyaya dağıldılar. Sonra Hakk'ın lütfu neşeyle seslendiğinde, feleğin nöbeti tamam oldu, hak rüyalar görür oldum. Alman diyarına sefer etmeye karar verdiğimde bunun tesirini rüyada görmeye başladım. Bana güven içerisinde bir müjdecî geldi ve düşmanın ölümünü ve hükümranlığının fetretini haber verdi. Sonra şöyle dedi: Haydi saadete eriş! Saltanat önündedir. Bu, çevre büyüklerinin mektupları, eşrafın ileri gelenlerinden ona eklenmiş bir mesajla şöyle diyordu: Hepimiz seni çağıran davetçilerden başkası değiliz. Ey doğru yola eriştiren, haydi diril! Biz yalnız sana doğru koşuyoruz. Her lâhza bir ruhânî beni ilham yoluyla şöyle diyerek çağrıda bulunuyordu: Acele et ve ayaklarını hareket ettir! Tekrar kıyı sahillerine döndüm. Deniz orada ne kadar da bana bir korku ve soğukluk vermişti. Sözün özü ben denizi kat ettim. Benim gördüğümü Allah sana göstermesin. Borgulu (Uluborlu) taraflarına geldim. Orada muradıma uygun bir saltanat buldum. Bozgunculardan biri intikam almayı istemişti. Zulüm ve cefa atını eyerlemişti. Ancak Allah, Muîn, koruyan ve kollayandı. Böylece büyük yaranın yeri küçüldü ve yavaş yavaş gözden kaybolup gitti. Sonunda bizim nasibimiz kazandı, tüm memleketler boyun eğdiler. Beldeler bize ve size itaate mecbur kaldılar. Bu, dünyada sizin de muradınız olan adımdır. Hayrı sevenler faziletleri sayesinde bize insaflı davranırlar. Gönümüz, dostlarımızın toplanma yeridir. Artık burada bir yer tutmanın vakti gelmiştir. Şayet sarhoşluk senin başına sıklet verirse bize gel!"²²

Sultan Gıyâseddin saltanatı boyunca halkına karşı âdil davranmaya çalışan bir sultandı. Zulme maruz kalan kendisine sığınan kimselere de destek olmaya çalışıyordu. Bir gün huzurunda Antalya'da Frenk melikleri tarafından zulme maruz kalan bazı tacirler şikâyetle bulundular. Dahası "Konya'daki sultan hadi sizi kurtarsın" şeklindeki alaylarına da muttali oldu. Bunun üzerine Antalya seferine karar verdi ve şu beyitleri söyledi:

أَنَا أَعْلَمُ بِمَا بِكُمْ أَيُّهَا الْمَسَاكِينُ، فَمَا كَانَتْ قَلْنَشُوتِي إِلَّا مِنْ هَذَا النَّسِيحِ

²² Muhtasar-ı Selçûknâme, 35-38.

“Ey miskinler! Ben sizin başınıza nelerin geldiğini biliyorum. Benim giysim de aynı şeyden dokunmuştur (ben de sizin çektiğinizin benzerlerini yaşadım).” Bu hâdisenin sonunda Antalya, Frenklerden temizlenerek sultan tarafından fethedilmiş oldu.²³

Sonraki süreçte Sultan Gıyâseddin, Bizans imparatoru I. Theodoros Laskaris'in (1204-1221) üzerine sefer düzenlemeye karar vermişti. Çünkü Laskaris, ahalinin Anadolu'ya giriş çıkışlarına engeller çıkarıyordu. Ayrıca sultan tahta çıktıktan sonra daha önceki anlaşmalar mucibince ödemesi gereken vergileri ağırdan almaya başlamıştı. O, devlet adamlarının tavsiyesiyle görev ve sorumluluklarını Laskaris'e bir daha hatırlatma kararı almıştı. Daha sonra da Ebû't-Tayyib el-Mütenebbî'den (öl. 354/965) şu beyiti okumuştur:

وَوَضِعَ النَّدَى فِي مَوْضِعِ السَّيْفِ بِالْغُلَى مُضِرٌّ كَوَضِعَ السَّيْفِ فِي مَوْضِعِ النَّدَى

“İyiliğin kötülük makamına koyulması; kötülüğün iyilik makamına koyulması gibi zararlıdır.”²⁴

Ancak savaş kaçınılmaz oldu ve Laskaris, sultanın ordusu karşısında hezimete uğrayıp esir alındı. Sultan onu bağışlayıp geriye gönderdi. Bu sırada Selçuklu ordusu galibiyetten emin bir şekilde yağmaya girişmişti ve savaş meydanındaki bir Rum askeri yalnız kalmış olan sultanı şehit etti. Sultanlarının şehit edildiğini idrak eden Selçuklu ordusu mağlup olarak geriye çekilmek zorunda kaldı.

I. Gıyâseddin'in bu şekildeki şehâdetinden sonra Anadolu Selçuklu tahtına oğlu I. İzzeddin Keykâvus (1211-1220) geçti. Ancak Tokat Meliki kardeşi Alâeddin Keykubad Konya'ya doğru yürüyerek taht iddiasında bulunmuştu. Böylece Konya uzun süre muhasara altında kaldı. Alâeddin Keykubad istediği desteği bulamadığı için şu beyitleri söyledi:

أَنَا شَمْعٌ، ذَهَبَ جَسَدِي بِسِرِّ الْقَلْبِ مَا أَفْتَرُ نَغْرِي، لَيْلَةً، إِلَّا عَن بُكَاءِ
بِرَّوَانِهِ الَّذِي قَالَ: مَا أَنَا لَكَ إِلَّا رَفِيقُ الْغَارِ حَتَّى هُوَ، رَضِيَ بِضَرْبِ عُنُقِي

“Ben bir mumum, cesedim kalbimin sırrıyla eriyip gitti. Yüzüm bir gece bile gülmedi ancak ağladı. Pervâne gibi mağara dostları (kara gün dostları) bile benim boynumun vurulmasına razı oldu.”²⁵

Alâeddin muhâsarayı kaldırıp Ankara kalesine sığındıysa da yakalanarak Konya'da hapsedildi.

Sultan İzzeddin döneminde çeşitli seferler olmuştur. Bunlardan birisi de Ermeni Tekfuru Leon üzerine gerçekleştirilmiştir. Devlet ricali bu seferin gerçekleşmesi için bahar mevsiminin gelmesini sultana tavsiye etmiş o da bunu kabul etmiştir. Eserde seferin yapıldığı zamanı betimleyen şu beyite yer verilmiştir:

نَقَرَتِ الرِّيحُ الْمِسْكَ وَالْقُرْنَفَلِ بَدَلَ التَّرَابِ، ظَهَرَ اللُّؤْلُؤُ وَالزَّيْرَجُ بَدَلَ فَكَهَةِ الْعُصُونِ

²³ *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 40.

²⁴ *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 44. Mütenebbî'nin bu şiirinin tamamı için bk. Sâhib b. Abbâd et-Tâlekânî, *el-Emsâlû's-sâire min şî'ri'l-Mütenebbî* (Bağdad: Mektebetü'n-Nehda, 1965), 48.

²⁵ *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 50.

“Rüzgârlar, tozun toprağın yerine misk ve karanfil kokularını etrafa saçtılar. Dallardaki meyveler yerine inciler ve yâkûtlar zuhûr ettiler.”²⁶

Sultan I. İzzeddin Keykâvus son seferini Halep üzerine gerçekleştirmişti. Düzenleyeceği bu sefere kimi devlet ricâli karşı çıkınca şu şekilde yanıt vermişti:

إِذَا هَمَّ أَلْفَى بَيْنَ عَيْنَيْهِ عَزْمُهُ وَنَكَّبَ عَنْ ذِكْرِ الْعَوَاقِبِ جَانِبًا

“Eğer bir işe karar verip giriştiğinde önüne azmini koyar. Sonuçları zikretmeyi bir tarafa bırakır.”²⁷

Ancak sefere çıkıldığı sırada Sultan İzzeddin, ordu kumandanları arasında baş veren ihtilaflardan dolayı onlardan şüphe ederek onları yakarak cezalandırdı. Sonrasında ise seferi iptal ederek geriye döndü ve yaptıklarından pişman oldu. Bu ettiklerinden çok müteessir oldu ve hastalanarak vefat etti. Bu meyanda eserde şu beyit söylenmiştir:

إِنْ ضَاعَ الْكَأْسُ مِنَ الْيَدِ وَانْكَسَرَ الدُّنُّ، فَمَا جَدَوَى الْعُضْءِ عَلَى الشَّفَعَةِ وَتَقْلِبِ الْيَدِ

“Kadeh kaybolup testi kırıldığında, dudakları ısırmanın ve elleri ovuşturmanın faydası olmaz.”²⁸

Sultan hastalığını ve âcizliğini şu beyitle dile getirmektedir:

تَرَكْنَا الدُّنْيَا، وَمَضَيْنَا، غَرَسْنَا تَعَبَ الْقَلْبِ، وَمَضَيْنَا فَالْتَوْبَةُ بَعْدَ ذَلِكَ نَوْبَتُكُمْ، لِأَنَّتَا، أَحَدْنَا نَوْبَتَنَا، وَمَضَيْنَا

“Biz dünyayı terk edip geçip gittik, bir gönül yorgunluğu ektik ve yürüdük; bundan sonra nöbet sizindir çünkü biz nöbetimizi deruhte ettik ve gittik.”²⁹

Sultan I. İzzeddin Keykâvus vefat edince devlet ricali, seçilecek yeni sultan hakkında istişarelere başladılar. Devlet ricâlinin yaptığı istişârelere delâlet eden şu beyit dikkat çekicidir:

فَأَنُونَ الْوَفَاءِ أَسَاسُ الظُّلْمِ إِذْ كَيْفَ تَتَيَسَّرُ الْحُرِّيَّةُ لِمَنْ يَعْبُدُكَ
كَيْفَ تَسْتَقِيمُ السَّعَادَةُ مَعَ الْوُقُوعِ فِي الْحُزْنِ بِسَبَبِكَ فَبِكَ بَطَلَتْ إِقَامَةُ الْأَوْثَانِ

“Vefâ düstûru zulmün de temelidir. Sana köle olana özgürlük nasıl müyesser olabilir! Senin sebebinle hüznе düşen bir kimse için mutluluk nasıl düzelir! Ki seninle putlara ibadet batıldır.”³⁰

Neticede Sultan I. Alâeddin Keykubad'ı (1220-1237) Anadolu Selçuklu Sultanı olarak seçtiler. İstişare heyetinde Şemseddin Hamza b. Müeyyed Tuğraî (öl. 1249) adında meşhur bir

²⁶ Muhtasar-ı Selçûknâme, 74.

²⁷ Muhtasar-ı Selçûknâme, 89. İlgili beyit de kadîm Arap şiirlerindedir. Kimi kaynaklarda şu şekilde geçmektedir:

إِذَا هَمَّ أَلْفَى بَيْنَ عَيْنَيْهِ عَزْمُهُ وَنَكَّبَ عَنْ ذِكْرِ الْعَوَاقِبِ جَانِبًا
سَأَعْسِلُ عَنِّي الْعَارَ بِالسَّيْفِ جَلِيْبًا عَلَى قَضَاءِ اللَّهِ مَا كَانَ جَالِيًّا

bk. Kâsım b. Sellâm el-Herevî, *el-Emsâl* (Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1980), 117.

²⁸ Muhtasar-ı Selçûknâme, 98.

²⁹ Muhtasar-ı Selçûknâme, 98.

³⁰ Muhtasar-ı Selçûknâme, 100.

şair de vardı. Bu meşhur şaire nispeten onun sözdeki ustalığına delâlet eden eserde şu beyit yer almaktadır:

وَرَدَ الدَّرَجُ الزُّمُرْدِيُّ قَدْ فُتِحَ الْيَوْمَ وَالطَّبَقُ الذَّهَبِيُّ لِلشَّقَائِقِ الْحَمْرَاءِ قَدْ وُضِعَ الْيَوْمَ
أَمِنْ أَجْلِ أَنْ الْوَرْدَ لَمْ يَتَوَلَّ إِمَارَةَ الرِّيَاحِينَ قَدْ عَرَضَ الْيَوْمَ- عَلَى نَحْوِ مَا- مِائَةٌ وَرَقَةٍ

“Zümrütten gül kutusu ve altın tabak açılmış bugün; (açılan gül), kızıl şakâyıklar için konulmuş bugün. Yoksa bugün gülün kendini yaklaşık yüz yaprakla arz eden reyhân çiçeklerinin saltanatını üstlenmediğinden ötürü müdür?”³¹

Aynı şekilde istişâre heyetinde bulunan Sâhib Şemsüddin İsfahânî'ye nispet edilen şu beyit de yer almaktadır:

قُلْتُ: لَمْ يَعُدْ بِالْوُضْعِ الْخَرِنَ عَلَى طُرْبِكَ وَلَيْسَ بِالِإِمْتِكَانِ تَجَرُّعُ الْمَزِيدِ مِنْ مِسْكِ الْكَبِيدِ (حَزَنًا)،
قَالَتْ: لَا تَحْزَنْ كَذَلِكَ بِسَبَبِ عَيْتِي وَشَفْتِي فَلَيْسَ بِالْوُضْعِ فِي التَّهَامَةِ تَنَاوُلُ الثَّقَلِ وَالسُّكَّرِ

“Dedim ki: Zülüflerine tahammül zordur; saçığının misk kokusuna daha fazla dayanılmaz. Dedi ki: Gözlerim ve dudaklarımdan ötürü hüzne düşme! Badem şekeriyle şekerin bir arada yenmesi zordur.”³²

Yine ona ait sultanın da hoşuna giden şöyle bir şiiri vardır:

نَقَلَ اللَّيْلَ مَعَكَ يَا رَاحَةَ الْقَلْبِ لَا يُمَكِّنُ وَضْعُهُ مِنْ قَرِطِ اللَّطْفِ
الْشَّفَّةُ عَلَى الشَّفَةِ وَالْحَدُّ عَلَى الْحَدِّ، وَهَذَا لِكَ تَطَبَّعَتْ لُورًا بِطَبْعِ سُورَاخَانَ

“Ey kalp rahatlığı! Seninle geçirilen gecenin letafetinin aşırılığından anlatılması zordur...”³³

Sultan I. Alâeddin'e sultan olduğu müjdesini Seyfeddin Ayaba adlı emîr, hapis tutulduğu Malatya'da bizzat verdi. Babasının mendilini ve yüzüğünü göstererek ona şu beyti okudu:

تَمَّ الْوَفَاءُ بِمَا كَانَ الْقَدْرُ بِهِ يَعُدُّ، وَتَمَّ مَا كَانَتْ الْأَيَّامُ تَبْعِي مِنْ عَمَلٍ

“Kaderin va'dettiği söz tamama erdi; günlerin olmasını istediği işler gerçekleşti.”³⁴

Sultan böylece Konya'da tahta çıktı. Onun tahta çıkışı anındaki sevinci betimleyen şu beyitler eserde yer almıştır:

بِاسْمِهِ امْتَلَأَتْ شَفَةَ السَّكَّةِ، بِالْإِنْسَامِ، وَبِدَكْرِهِ صَارَ قَلْبُ الْعَمِيرِ حَيًّا،
فِيهِمَا إِزْدَادَ التَّدِينِ رُوْتَقًا، وَتَعَالَتْ الْأَرْضُ عَلَى الْأَفْلَاحِ

“Onun adıyla sikkelerin dudakları tebessüme gark oldu, yine onun adıyla minberlerin gönlü dirildi, o ikisiyle dindarlık parladı, yeryüzü eflâke doğru yüceldi.”³⁵

³¹ *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 100-101.

³² *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 101.

³³ *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 101. Bu şiirin ikinci beyiti, uygunsuz içeriği sebebiyle tercüme edilmemiştir. (Araştırmacı)

³⁴ *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 103.

³⁵ *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 110.

Sultanın faziletleri eserde bir başlık altında ele alınmış ve onun övgüsü sadedinde şu beyitlere yer verilmiştir:

رَأُوا طَوْعَهُ حَتْمًا وَفَرَضًا وَلَا رِيَاءًا
وَإِخْلَاصُهُ فِي الدِّينِ وَالْمُلْكِ وَاجِبًا
إِنْ كَانَتِ التُّبُوءَةُ قَدْ حُتِمَتْ بِخَاتَمِ الشَّرْعِ
فَقَدْ حُتِمَتْ بِهِ السُّلْطَنَةُ دُونَ السَّلَاطِينِ

“Ona din ve saltanatta itaat etmeyi bir zorunluluk, lüzumluluk ve farziyet olarak gördüler; Şayet nübüvvet, Hâtem-i Şerîat (s) ile son bulduysa; saltanat da seninle diğerlerinin üzerine son bulmuştur.”³⁶

Sultan I. Alâeddin Keykubad’ın tahta çıkmasından sonra Bağdat’taki Abbâsî halifesi Nâsır-lidînillâh (1180-1225) dönemin büyük ilim adamlarından ve mutasavvıflarından olan Şehâbeddin Sühreverdî (öl. 632/1234) ile ona bir menşûr yolladı. Konya’da sultan tarafından güzel karşılanan ve iyi şekilde ağırlanan âlim Sühreverdî ayrılırken şu beyti okudu:

وَلَمْ أَرَ كَالْتَّوَدِيعِ أَقْبَحُ مُنْظَرًا
وَإِنْ كَانَ يَدْعُو أَهْلَهُ لِلتَّعَانُقِ
وَلِلصَّامِ الْهِنْدِيِّ التُّبُوءُ جَائِبًا
مُلَامَسَةً مِنْ كَفِّ الْإِلْفِ مُفَارِقِ

“Ailesi kendisini kucaklaşma için (özlemlerle) çağırsa bile bundan daha zor gelen bir ayrıma önceden görmedim. Keskin bir Hint kılıncının kesmesi, ünsiyet edilen bir kimsenin ayrılığından daha yumuşaktır.”³⁷

Sultan Alâeddin saltanatı boyunca birçok sefere çıkmıştı. Onun askerî faaliyetleri Alâiyye kalesine yaptığı seferle başlar. Eserde Alâiyye kalesini fethetmesi esnasında ordunun tavsîf edilmesi sadedinde şu beyite yer verilmiştir:

وَلَكِنْ جِئْنَا بِكُشْرٍ الْخَطِّ الْمَشْتُومِ عَنْ أَنْبِيَاءِهِ،
يَجْعَلُ الْحَجَرَ الصَّلْدَ عَلَى شَاكِلِهِ الشَّمْعِ.

“Kötü talih dişlerini gösterdiği zaman; sert taşları bir muma çevirir.”³⁸

Sultan, muhâsaranın uzadığı günlerde bir rüya görmüştü. Rüyasında güzel yüzlü bir adam ona şunları söylemişti:

لَيْسَ لِهَذِهِ الْقَلْعَةِ الشَّاهِقَةِ مِنْ نَظِيرٍ، وَلَا يُمَكِّنُ لِأَحَدٍ اسْتِخْلَاصُهَا بِالْحَرْبِ
لَكِنَّ خَالِقَ الْكُونِ عَوْنُكَ، وَاسْتِخْلَاصُ مِثْلِ هَذِهِ الْقَلْعَةِ شَأْنٌ مِنْ شُؤُونِكَ
فَجَبِّشْكَ إِنْ قَصَدَ الْفَلَكَ، انْتَرَعَ الْمُخُ مِنْ رَأْسِ الشَّمْسِ
فَإِنْ كَانَ طَرِيقُ الْحَرْبِ مُتَّجِهًا صَوْبَ الْبَحْرِ، فَزَيْتِ التَّمَّاسِيحِ مِنَ الْبَحْرِ إِلَى الْبَابِسَةِ
وَلَكِنَّ مِثْلَ هَذَا الصَّرْحِ الْعَجِيبِ، يُمَكِّنُ اسْتِخْلَاصَهُ بِقُوَّةِ اللَّهِ

“Bu devasa kalenin benzeri yoktur. Kimse ondan savaş yoluyla kurtulamaz. Ancak kâinatın Hâlıkı sana yardımcıdır. Böyle bir kaleyi alabilmek de senin işindir. Orduların göğe saldırırsa güneşin başından aklı çıkar. Şayet savaşın yolu deniz tarafından olursa, timsahlar denizden karaya kaçarlar. Ancak bu acayip kulenin fethi ancak Allah’ın kudretiyledir.”³⁹

³⁶ Muhtasar-ı Selçûknâme, 113, 115.

³⁷ Muhtasar-ı Selçûknâme, 119.

³⁸ Muhtasar-ı Selçûknâme, 122.

³⁹ Muhtasar-ı Selçûknâme, 123.

Sultan I. Alâeddin'in önemli icraatlarından birisi de Konya şehrini imar etmesiydi. O Konya hakkındaki gözlemlerini şu şekilde ifade etmiştir:

يُنْبَعُ مَائُهَا مِنْ نَهْرِ الْفُرَاتِ، يَمُرُّ رِيحُهَا عَلَى مَاءِ الْحَيَاةِ
سَارِحَ النَّاسِ مِنْ كُلِّ بَلَدٍ وَإِقْلِيمٍ، وَاسْتَوْتُنُوا تِلْكَ الْمَدِينَةَ الْوَادِعَةَ الْهَيْبَةَ.
هِيَ لَيْسَتْ بِمَدِينَةٍ، بَلْ عَالَمٌ بِأَسْرِهِ، هِيَ بَحْرٌ عَمِيقٌ، غَيْرَ أَنَّهَا سُمِّيَتْ: مَدِينَةً

“Suyu Fırat nehrinden kaynar. Rüzgârı hayat suyundan geçer. İnsanlar ona her belde ve coğrafyadan koşup gelmişlerdir. Bu bereketli vadiyi vatan tutmuşlardır. O bir şehir değildir bilakis o tamamen bir dünya, derin bir denizdir. Ne var ki ona şehir adı verilmiş.”⁴⁰

Sultan Alâeddin, içerde asayiş temin etmek uğruna kimi başıbozuk davranan emirlere karşı tedbirli davranmış ve zamanla onları bertaraf etmiştir. Sultan, onların kendisine karşı bir girişimde bulunmalarından çekiniyordu. Bu manada emirlerin sultanın huzuruna silahlı bir şekilde girişi ihtiyaten yasaklanmıştır. Emirler, sultanın huzurunda toplandığı bir gecenin sonunda evlerine dönmek istemişler ancak Sultan onları ayrı bir odaya kapatarak tevkîf ettirmiştir. Bunlardan biri de Seyfeddin Ayaba'ydı. Onun saraydan çıkmak isterken bir odaya kapatılması sadedinde eserde şu beyit söylenmiştir:

إِنْتَزَعْتَ الْقَلْبَ مِنَ الْجَسَدِ وَالرُّوحَ وَالْمَالِ وَالْوَالِدِ،
وَرَضَيْتُ بِمَا هُوَ أَسْوَأُ مِنَ الْمَوْتِ

“Kalbi (bugün) cesedimden, rûhumdan, evlât ve varlığımdan ayırdın! Bugün ölümden daha beterine razı oldum.”⁴¹

Seyfeddin Ayaba hapis kaldığı günlerde Sultan Alâeddin'e daha önce yaptığı iyilikleri hatırlatmak istemişti. Ancak bu, sultanın daha fazla öfkelenmesine sebep olmuştu. Bu bağlamda Seyfeddin şunları demişti:

لَتَقْرَعَنَّ عَلَى السِّنِّ مِنْ نَدَمٍ إِذَا تَدَكَّرْتَ يَوْمًا بَعْضَ أَخْلَاقِي

“Bir gün benim sana yaptığım iyilikleri hatırladığında pişmanlık kapını çalacak.” Sonuçta sultan daha da öfkelenerek Seyfeddin Ayaba'yı infaz ettirerek katletirdi.⁴²

Sultan Alâeddin, Kıpçak ve Rus illerinden asayiş ve emniyeti bozan birtakım haberler alması sebebiyle o bölgelere doğru sefer için Emîr Hüsâmeddin'i görevlendirmiş ve ordu onun komutasında sefere çıkmıştı. Emîr bu seferde zafer kazandığı için Ruslar barış teklifinde bulunmuşlardı. Rusların gönderdiği elçiye Emîr şunları söylemişti:

لَوْ جَعَلْتَ مِنْ نَفْسِكَ مَمْلُوكًا لَهُ لَأَصْبَحْتَ مَلِكًا
وَلَوْ أَدْعَنْتَ لِأَمْرِهِ لَأَصْبَحْتَ مُوقَفًا مُسَدَّدًا

“Şayet sultana köle olursan o zaman sen de bir sultan olursun. Onun emrine boyun eğersen muvaffak olur ve isabetli davranırsın.”⁴³

Eserde Sultan Alâeddin'in Mengüçüklerle olan mücadelesine de yer verilir. Mengüçük

⁴⁰ *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 128.

⁴¹ *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 139.

⁴² *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 140.

⁴³ *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 163-164.

sultanı Alâeddin Dâvud Şah bazı tasarruflarından dolayı Sultan Alâeddin'den özür dilemiş, bunun için Kayseri'ye onun yanına gelmek zorunda kalmıştı. Sultan onu hoş karşılamış, ona ziyafet verdiği bir meclis tertip etmişti. Bu bağlamda şu beyit geçer:

مَا دُمْنَا نَشْرَبُ الْخَمْرَ الْيَوْمَ مَعًا، فَلَنْضُرِبَ عَنِ الدُّنْيَا صَفْحًا بِإِرَادَةٍ مِنْ قُلُوبِنَا

“Bugün beraberce biraz şarap içelim. Gönümüzce istediğimiz gibi dünyadan birazcık sarf-ı nazar edelim.”⁴⁴ Sonraki süreçte Dâvud Şah sultana bağlılığını bildirerek memleketi Erzincan'a dönmüştür.⁴⁵

Sultan dönüş yolu üzerinde Beyşehir Gölü yakınlarında güzel bulunduğu bir mevkide bir saray yapılmasını emretmişti.⁴⁶ Sarayın yapılacağı o yerin güzelliğiyle ilgili şu şiir eserde yer almıştır:

أَرْضُهَا مِنَ الْخُضْرَةِ فَيُرْوِزُهُ اللَّوْنُ، إِمْتَلَأَتْ بِمَا عَلَيَّهَا مِنْ زُهُورِ الشَّقَائِقِ يُبْقِعُ الدَّمَّ
فِي كُلِّ رُكْنٍ عَيْنِي لِمَاءِ الْوَرْدِ، كَأَنَّهَا قَطْرَاتٌ مِنَ التُّورِ لَاقَطْرَاتٍ مِنَ الْمَاءِ
الْجَوْ مُعَبَّأً بِرَائِحَةِ الْمِسْكِ وَالْأَرْضُ مَمْلُوءَةٌ بِالْمَنَاظِرِ، يَرْتَعُ الصَّيْدُ مِنْ كُلِّ نَوْعٍ فِيهَا بِلَا وَجَلٍ
وَهُنَاكَ بَحْرٌ أَخْضَرُ مَاؤُهُ عَذْبٌ كَاللَّبَنِ، مَمْلُوءٌ بِمَوْجٍ كَأَنَّهُ حَرِيرُ الصَّيْنِ
وَهُنَاكَ عَيْنٌ جَارِيَةٌ عَلَى طَرْفِ الْبَحْرِ يُعْدُو كَبِيرُ السِّنِّ يَرُوتِيهَا شَابًا

“Yeri yeşillikte firûz gibidir. Sanki üzerindeki lâlelerden ötürü kan lekeleriyle dolmuştur. Her köşesinde gül suyundan bir pınar vardır. Sanki o sudan değil de nurdan katreler gibidir. Hava, misk kokusuyla; yer, manzaralarla kuşanmıştır. Orada her türden av korkusuzca gezip dolaşır. Tatlı suyu, süte benzer hem de yeşil bir denizi vardır. Denizin Çin ipeğine (kadifeye) benzeyen dalgası vardır. Deniz kenarında yaşlı kimsenin kendisini gördüğünde gençleştiği akan bir pınar vardır.”⁴⁷

Mengüçük şahı Dâvud sonraki süreçte çevre beyler ve ülkelerle görüşmelere başlayarak Sultan Alâeddin'e karşı birtakım tedbirler almaya başlamıştı. Bunlar Sultan Alâeddin'in kulağına varınca şu beyti söyledi:

لَإِنَّ أَمْرَهُ لَمْ يَتَيَسَّرْ بِالذَّهَبِ، فَإِنِّي أَمْتَشِيقُ لَهُ سَيْفِي الْبَرَّاقِ

“Madem altınla yola gelmedi, o halde ben de ona parlak kılıcımı çekerim.”⁴⁸

Dâvud şah, Sultan Alâeddin karşısında aciz duruma düşmüştü. Eserde, ona hitaben şöyle dediği geçmektedir:

أَيُّهَا الْمَلِيكُ، إِنَّ قَلْبَ أَعْدَائِكَ قَدْ أَوْجَعَهُ الْأَلَمُ،

⁴⁴ Muhtasar-ı Selçûknâme, 178.

⁴⁵ Detaylı bilgi için bk. Faruk Sümer, “Mengüçükler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/138-142.

⁴⁶ Bu saray Kubâdâbâd adıyla bilinir. Detaylı bilgi için bk. Kamil Uğurlu, “Kubâdâbâd Sarayı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/299-300.

⁴⁷ Muhtasar-ı Selçûknâme, 180.

⁴⁸ Muhtasar-ı Selçûknâme, 183.

وَوَجْهُ الْخَصْمِ قَدْ اصْفَرَ خَوْفًا مِنْكَ،
وَالْحَقُّ أَنَّهُ يَرْغَمُ مَا أُعَانِيهِ مِنْ غُضْصِ وَالْأَمِّ،
فَحَسْبِي أَنْ يَكُونَ لِي فِي مُلْكِكَ «أَب كَرَم» (أَي مَاءٍ حَارًّا) وَخُبْرٌ بَارِدٌ

“Ey Sultan! Düşmanlarının gönlünü elem bürümüştür. Onların yüzleri senin korkunla sapsarı kesilmiştir. Gerçek şudur ki, çektiğim onca sıkıntı ve meşakkate rağmen bana senin mülkünde bir sıcak su ile soğuk bir ekmek bile kâfidir.”⁴⁹ Bu şekilde Erzincan, Anadolu Selçuklularının eline geçerek Mengüçükler hanedanı tarihe karışmıştır. Sultan Alâeddin, bu hâdiseler esnasında Eyyûbîlerin Dâvud şaha destek girişimlerinden ötürü bir hayli öfkelenmişti. Eyyûbîlerin torunlarından birini Şam bölgesi için velihaht ilan etmek suretiyle onlara karşı politik bir manevra da yapmış oldu. Bu bağlamda şu beyitler geçer:

قَدْ أَضْأَتِ صُبْحًا مِنْ أَجْلِ «الشَّامِ» جِئِنِ جَدَّدْتَ رُسُومَ الْإِسْكَندَرِ
وَجَعَلْتَ الشَّمْسَ رَايَةً لِلْمُلْكِ وَفَنَنْتَ قَوَانِينَ السُّلْطَنَةِ

“İskender’in vergilerini yenilediğinde Şam’ın karanlığını aydınlık yaparak ısıttın. Sen güneşi sultan için bir bayrak kıldın böylece saltanat kanunlarını yasalaştırdın.” Beyitte Şam’ın Farsça’da gece anlamı da hatırlatılmaktadır. Buna göre -o şehrin gecesinin aydınlatıldığı- gibi bir tevriye murat olduğu eserde belirtilmektedir. Ayrıca “şems” kelimesiyle de sultanın velihaht olarak atadığı Eyyûbî prensine bir gönderme yapılmıştır.⁵⁰

Anadolu Selçuklularının Sultan Alâeddin döneminde Hârizmşahlarla da (1097-1231) siyâsî ve politik ilişkileri olmuştur. İlk olarak iki sultan arasında dostluk ve yakınlaşmayı gösteren mektuplaşmalar gerçekleşmiştir. Bu mektuplarda şu ayrı ayrı mütalaa edilen beyitler yer almaktadır:

لَيْسَ مِنَ اللَّهِ بِمُسْتَنْكَرٍ أَنْ يَجْمَعَ الْعَالَمُ فِي وَاحِدٍ
وَأُبْرَحُ مَا يَكُونُ الْوَفَّ يَوْمًا إِذَا دَنَّتِ الْحَيَامُ مِنَ الْحَيَامِ
لَوْ كَانَ فِيمَا يَرَاهُ مِنْ كَرَمٍ فِيهِ مَرِيدٌ فَرَادَكَ اللَّهُ

“Âlem’in birde cem olduğunu inkâr edenler, Allah’ın yolunda değildir; Çadırlar çadırlara yakın olduğunda, ülfet bir gün hâkim olur; Sende gördüğün bu cömertliğin daha da fazlası var, Allah senin ikrâmını artırsın”⁵¹

İki sultan arasında daha sonra elçiler gidip gelmeye başlamıştı. Hârizmşahlar ülkesine ulaşan Sultan Alâeddin’in elçilerindeki zenginlik ve asâlet karşısında oradaki beyler şu şekilde karşılık vermişlerdi:

إِنَّ الْمَلِكَ لَجَدِيدٌ بِهَذَا الْمُلْكِ، لِأَنَّهُ إِنَّمَا يُرَبِّي مِثْلَ هَؤُلَاءِ الْمَمَالِكِ

⁴⁹ *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 185.

⁵⁰ *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 186.

⁵¹ *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 193, 195; İlk beyit Ebû Nüvâs’a (öl. 198/813) nispet edilen Arapça asıllı bir beyittir. bk. Nûruddin Hasan b. Muhammed el-Yûsî, *Zehrû'l-ekem fi'l-emsâli ve'l-hikem* (Mağrib: Dârû's-Sekâfe, 1981), 2/274; İkinci beyit de Arapça asıllı bir beyit olup aslı şu şekildedir:

وَأُبْرَحُ مَا يَكُونُ الشَّقُوقُ يَوْمًا إِذَا دَنَّتِ الدِّيَارُ مِنَ الدِّيَارِ

bk. Ebû Ali el-Kâfi, *el-Emâlî* (Kahire: Dârû'l-Kütûbi'l-Misriyye, 1926), 1/55.

“Bu sultana böyle bir saltanat yakıştır. Çünkü o bu şekilde beyler yetiştirmektedir.”⁵²

Ancak Moğollara karşı başarılı olamayan Celâleddin Hârizmşah (1220-1231) Anadolu’yu ele geçirmek istemişti. Bu da iki sultanın arasında ilişkilerin gerginleşmesine sebep olmuştu. Celâleddin Hârizmşah’ın Sultan Alâeddin’in son gönderilen elçilerini gereksiz yere bekletmesi de iki sultan arasındaki gerilimlerden biriydi. Sultan Alâeddin’in elçilerine gereğince bir şey söylenmemesi Hârizmşahlar’ın yalan ve mesnetsiz bir kumpas içerisinde olduklarını gösteriyordu. Bu bağlamda Ebû Temmâm’a (öl. 231/846) nispet edilen şu Arapça beyit söylenmiştir:

تَخْرُصًا وَأَحَادِيثًا مُلَفَّفَةً لَيْسَتْ بِنَعْيٍ إِذَا عُدَّتْ وَلَا عُزْبٍ

“Yalan ve boş sözlerle, ne bir yalı, ne de bir ok elde edilebilir.”⁵³

İlerleyen süreçte iki sultan arasında savaş kaçınılmaz olmuş ve Yassıçemen savaşı (637/1230) gerçekleşmişti. Bu da Hârizmşahlar’ın yıkılmasıyla sonuçlanmıştı.⁵⁴

Muhtasar-ı Selçûknâme’de I. Alâeddin Keykubad dönemine ait detaylı başka siyasî ve politik olaylar da anlatılmakta ve bu devir, sultanın vefatının anlatılmasıyla son bulmaktadır. Buna göre ordunun ve beylerin gösteri yaptığı bir merasim tertiplenmişti. O esnadaki sevinç ve mutluluk ve akabindeki yaşanan pişmanlık ve perişanlığı ifade sadedinde şu beyitler geçmektedir:

خُذُوا بِنَصِيبٍ مِنْ نَعِيمٍ وَلِدَّةٍ فَكُلُّوا وَإِنْ طَالَ الْمَدَى يَتَصَرَّمُ
كَمْ جُمُوعٌ قَدْ رَأَتْ أَبْصَارَنَا يَمْزُجُونَ الْخَمْرَ بِالْمَاءِ الزُّلَالِ
ثُمَّ صَارُوا فِي غَدِّ أَيْدِي سَبَا وَكَذَلِكَ الدَّهْرُ حَالٌ بَعْدَ حَالٍ

“Nimetlerden ve lezzetlerden nasibinizi alın. Her boyu uzayan şey bir gün kırılır. Gözlerimiz şarabı tatlı suyla karıştıran nice meclisler görmüştür. Sonra onlar, yarınki gün sağa sola dağılıp gitmişlerdir. İşte bir halden bir hale dönüşen zaman da böyledir.” Meclis esnasında sultana kızarmış bir kuş eti ikram edilmiş o da ondan tatmıştı. Ne var ki hemen sonra fenalaşarak istifra etmeye başlamış, saraya çekilerek kısa bir süre sonra da vefat etmişti.⁵⁵

⁵² *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 200.

⁵³ *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 201. Bu beyit Ebû Temmâm (öl. 231/846) adındaki bir Arap şaire nispet edilmektedir. Celâleddin Hârizmşah’ın Sultan Alâeddin’in elçilerini boş ve mesnetsiz sözlerle oyalamasından kinâye olarak eserde yer almıştır. Beyit için bk. İbnü’l-Esîr Ziyâüddin Nasrullâh b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Meselü’s-sâir fi edebi’l-kâtibi ve’ş-şâir* (Kahire: Dâru Nehdati Mısır, ts.), 3/103.

⁵⁴ Detaylı bilgi için bk. Aydın Taneri, “Celâleddin Hârizmşah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/248-250.

⁵⁵ *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 246. Yukarıdaki ilk beyit Emevî halifesi Yezîd b. Muâviye’ye (680-683) nispet edilmektedir. bk. İbn Sinân el-Hafâcî, *Sırru’l-Fesâha* (Beyrut: Dâru’l-Kütübîl-İlmiyye, 1982), 87. Diğer iki beyit ise son Lahmî hükümdarı Nu’mân b. Münzir (öl. 602’den sonra) ile bir Arap şairi olan Adıyy b. Zeyd el-Abâdî arasındaki bir diyalogda geçmektedir. Buna göre Nu’mân bir av partisinde Adıyy ile birlikte iken bir mezarlığın civarında konaklarlar. Adıyy, Nu’mân’a bu mezarlık ne diyor biliyor musun? Diye sorar. Nu’mân: Bilmiyorum deyince Adıyy:

رُبُّ رَكْبٍ قَدْ أَنَاخُوا عِنْدَنَا يَشْرَبُونَ الْخَمْرَ بِالْمَاءِ الزُّلَالِ
ثُمَّ أَضْحَوْا عَصْفَ الدَّهْرِ بِهِمْ وَكَذَلِكَ الدَّهْرُ حَالًا بَعْدَ حَالٍ

Sultan I. Alâeddin Keykubad'ın vefatından sonra tahta II. Gıyâseddin Keyhusrev (1237-1246) geçmişti. Onun tahta geçmesinde payı olan emîr Sadeddin Köpek (öl. 636/1238-39) zamanla diğer emirleri tevkîf ettirerek bir bir bertaraf etmeye başlamıştı. O emirlerden biri Hüsâmeddin Kaymerî ile Kemâleddin Kâmyar'dı.⁵⁶ Eserde Kâmyar'ın fazileti bağlamında Şehâbeddin Sühreverdî el-Maktûl'ün (öl. 587/11391) yazdığı bir şiiire karşılık verdiği geçmektedir. Sühreverdî'nin şiiiri şu şekildedir:

يَا صَاحَ أَمَا رَأَيْتَ شُهْبًا ظَهَرَتْ فَدَ أَخْرَقَتِ الْقُلُوبَ نَمَّ اسْتَعْتَرَتْ
طَرْنَا طَرَبًا لِيضُؤِيهَا جِينَ طَرْتْ أَوْرَتْ وَتَوَارَتْ وَتَوَلَّتْ وَسَرَتْ

“Ey dost! Kalpleri yakıp sonra gizlenen o gözüken kıvılcımları görmedin mi? Işığıyla delip geçerek parladığında, kıvılcım attığında sonra gizlenip dönüp gece seyirtip gittiğinde mutluluktan uçtuk...”⁵⁷

Buna karşılık Kâmyar şöyle karşılık vermektedir:

يَا صَاحَ أَمَا تَرَى بُرُوقًا وَمَصَّتْ فَدَ حَبَّرَتِ الْعُقُولَ جِينَ اعْتَرَضَتْ
حَلَّتْ وَلَحَّتْ وَوَلَّحَتْ وَأَنْقَرَضَتْ لَاحَتْ وَتَجَلَّتْ وَتَحَلَّتْ وَمَصَّتْ

“Ey dost! Çaktığı zaman akıllara durgunluk veren şimsekleri ve gidişini görmez misin? Her yeri kuşattığında, yağdırdığında, parladığında, söndüğünde, ışıdığına, cilvelendiğinde, sonra çekilip gittiğinde...”⁵⁸

Sultan Gıyâseddin, Sadeddin Köpek'i zamanla bertaraf ederek tahtta daha otoriter hale gelmişti. Ancak Moğollarla yapılan Köseadağ savaşında (640/1242) yenilerek hezimete uğradı. Bu yenilginin ardından Anadolu Moğollar tarafından yağmalanmaya başlamıştı. Yapılan barış anlaşmasından sonra da içeride istikrarsızlıklar çoğalmıştı. Bu vaziyet devam ederken sultan daha genç yaşta vefat etti. Yerine büyük oğlu II. İzzeddin Keykâvus (1246-1249) geçti.⁵⁹ Bu dönemde emirler arasında çekişmeler neticesi güçlü olanın diğerini bertaraf ettiği çekişmelere şahit olunmuştur. Devlet işlerine karışan emirlerden kimisi kimisini pusur kurmak suretiyle katlettirmişti. Sonrasında devletin işleyişinde geçici düzelmeler olmuştu. Eserde bununla ilgili Arapça şöyle bir beyit geçmektedir:⁶⁰

فَكَانَتْ لَوْعَةً نَمَّ اسْتَعْتَرَتْ كَذَلِكَ لِكُلِّ سَائِلَةٍ قَرَارٌ

Şeklinde cevap verir. Görüldüğü üzere bu iki beyit ile *Selçûknâme*'deki iki beyit arasında birinci mısralarda farklılıklar bulunmaktadır. Şiir için bk. Câhız Amr b. Bahr el-Kinânî, *el-Mehâsinu ve'l-ezdzâd* (Beyrut: Dâru'l-Hilâl, 2002), 82.

⁵⁶ Sadeddin Köpek'in biyografisi için bk. Muharrem Kesik, “Sâdeddin Köpek”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/392-393.

⁵⁷ Sühreverdî el-Maktûl'ün bu şiiiri için bk. Şihâbüddin es-Sühreverdî, *Dîvânü's-Sühreverdî el-Maktûl* (Bağdat: el-Mektebetü'l-Vataniyye, 2005), 64.

⁵⁸ *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 258.

⁵⁹ Detaylı bilgisi için bk. Faruk Sümer, “Keykâvus II”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/354-356.

⁶⁰ İlgili beyit Ebû Temmâm'ın (Habîb b. Evs) dîvanında yer almaktadır. Detaylı bilgi için bk. İbn Abdürabbih Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed, *el-İkdu'l-Ferîd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 2/278.

“Bu bir gamdı sonra duruldu. Tıpkı her bir akan sığınımın durması gibi.”⁶¹

II. İzzeddin Keykâvus devrindeki kaos ortamında ortadan kaldırılan devlet adamlarından birisi de İran kökenli vezir hem de şair Sâhip Şemseddin İsfahânî’ydi (öl. 646/1249). Onun ömrünün son zamanlarında kaleme aldığı şu şiir eserde yer almaktadır:

حِينَ عَبَّرَتِ الشَّمْسُ مِنْ أَحَدِ نَصْفَيْ بُرْجِ السَّرَطَانِ
أَرْسَلَ الثَّوْرَ مَتَاعَهُ إِلَى الْأَسَدِ
صَارَ الْمَرْيُخُ مُطَوَّقًا بِحَلَقَةٍ فِي الْعُقْرَبِ
وَأَلْقَى الْمُشْتَرِي بِنَظَرَةٍ قَاسِيَةٍ عَلَى الرَّهْرَةِ
زَائِلَ التَّمَاوُلِ عَقْلِي مِنْ تِلْكَ الرَّؤْيَةِ الْمُضْطَرِبَةِ
لَمْ يَجُلْ أَبَدًا بِحَاطِرِي أَنْ يَكُونَ
لَكِنْ حِينَ حَمَّ الْقَضَاءُ انْتَكَسَتِ السَّعَادَةُ
كُلَّ سَهْمٍ انْطَلَقَ مِنْ قَبْضَةِ الْقَادِرِ
أَنْظُرْ عَدْلَ الْفَلَكَ وَإِنصَافَهُ أَيَّ فِتْنٍ أَثَارَ ظُلْمًا
أَسْلَمَ مَتَاعِي لِلْعَارَةِ، وَأَحَالَ قَلْبِي
أَسْأَلُ عُرُوقَ الْبِاقُوتِ تَفَنُّنًا مِنْ عَيْتِي
هَذَا نِ خَلْخَالَانِ بَقَدَمِي هُمَا نَتَاجَ لِسَعِيهِ
تَنَبَّهْ أَيُّهَا الْقَلْبُ الْحَايِرُ، مَا بُكَأُوكَ مِنَ الْفَلَكَ؟
مَا كَانَتْ إِلَّا عَفْلَانَتُكَ أَنْتَ، وَالسَّيِّئَاتُ الْكَثِيرَةُ
وَمَا يَصْنَعُ الْفَلَكَ؟ وَمَنْ التَّجْمُ؟ وَمَا السَّمْسُ؟
حِينَ أُخْرِجَ الْفَلَكَ مِنْ أَدَى الْبَلَاءِ صِنْفًا آخَرَ

نَظَرْتُ بِكَلْبَتِيهَا نَحْوَ الْمَرْيَخِ فَوَجَدْتُهُ فِي التَّرْبِيعِ
ثُمَّ ارْتَحَلْ نَحْوَ زُحَلٍ رَغْبَةً فِي الْإِنْتِقَامِ
فَتَسَامَرَ الْقَمَرُ بِمَا حَدَّثَ مَعَ الْأَفْلَاكِ
فَمَرَّتْ عَلَى النَّارِ الْمُحْرِقَةِ كَالسَّهْمِ
وَأَثَرَ الْإِدْبَارِ فِي رَأْسِي بِتِلْكَ الْحَرَكََةِ الْمُنْعَكِسَةِ
بِوَسْعِ سَيَّارَاتِ الْفَلَكَ أَنْ تُحَاطِرَ عَلَى هَذَا النَّحْوِ
وَهُوَ أَمْرٌ لَا يُمَكِّنُ دَفْعُهُ بِسَيْفٍ أَوْ بِدِرْعٍ
كَيْفَ يَتَسَنَّى بِالتَّدْبِيرِ مِنْهُ الْحَدْرُ
وَأَيَّ شَرِّ فِي أَقَلِّ مَدَّةٍ صُنِعَ
عَلَى كِبْدِي لِيَسُدَّ رُمُقَهُ مِنَ الْقُوْتِ.
وَجَعَلَ وَجَنَّتِي كَأَسْبِينٍ مِنَ الذَّهَبِ
وَمَا تَبَقَّى مِنَ الْبَدَنِ أَحْكَمَهُ بِأَثْقَلِ قَيْدٍ
وَإِلَى مَتَى تَطْعُنُ عَلَى هَذِهِ الشَّمْسِ وَهَذَا الْقَمَرِ؟
الَّتِي حِينَ جَاوَزَتْ الْحَدَّ أَثَرُ فَيْكِ الدَّنْبِ
إِنَّمَا كَانَ أَمْرُ اللَّهِ، أَحَالَهُ لِلْقَدَرِ
صَوَّبَ عَلَى أَهْلِ الْفُضْلِ مَائَةَ سَهْمٍ مِنَ الْعَنَاءِ

“Güneş, yengeç burcunun yarısını geçtiğinde, Güneş bütün haliyle Mars’a doğru bakıp onu bir yarım ay şeklinde bulduğunda, Boğa burcu yükünü Arslan burcuna göndermiş sonra da intikam arzusuyla Satürn’e doğru yol almıştır. Mars bir halka ile çembere alınmış bir vaziyette Akrepte yer almıştır. Ay, olanlar yüzünden diğer yıldızlarla birlikte çakılıp kalmıştır. Jüpiter, Venüs’e sert ve ok gibi bir bakış attı, peşinden yakıcı ateş üzerine seyretti. Bu ıstırap veren bakıştan aklımın iyimserliği zail oldu. Aksine hareket ile gerçekleşen dönüş, başımı müteessir kıldı. Gökyüzü gezegenlerinin bu denli tehlike oluşturacağı aklıma gelmezdi. Ancak kazâ tecellî ettiğinde saadet ters yüz olur. O ise kılıçla ve zırhla defedilmesi mümkün değildir. Kader kabzasından çıkan her bir oka karşı hazer etmek (sakinmek) nasıl bir tedbir gösterebilir? Feleğin adâlet ve insâfına bak ki ne fitneleri zulümle kabarttı ve nice şerhleri az bir zaman içerisinde gerçekleştirdi! Saldırmak için mallarımı bana teslim etti. Azıktan kıt kanaat geçinebilsin diye kalbimi yüreğime havale etti. Gözlerimin yakut damarlarını ustalikle eritti. Yanaklarımı altından iki kâseye çevirdi. Ayaklarımdaki bu iki halhal onun sa’yinin neticesidir. Bedenden kalanlara ise en ağır kelepçeyle hükmetmiştir. Ey şaşkınlığa düşmüş kalp uyan! Felekten ötürü bu ağlaman nedendir? Ne zamana kadar bu gü-

⁶¹ Muhtasar-ı Selçûknâme, 308.

neş'i ve bu Ay'ı suçlayacaksın? Bunlar hep senin gafletin yüzünden oldu. Sen haddi aşmışta günâhların ve çok hataların sana tesir etmiştir. Buna felek ne yapsın! Yıldız kimdir? Güneş nedir? Onlar ancak Allah'ın kadere havale ettiği emridir. Allah, feleği imtihan ezâsıyla bir grubun karşısına çıkardığında, fazilet ehli kimselere yüz eziyet oku isabet ettirir.”⁶²

Aynı şekilde bu dönemde vezirlik yapan İzzeddin Muhammed Râzî'nin (öl. 654/1256) vezirlik yaptığı devir anlatılmakta ve şu beyitler yer almaktadır:

إِنَّ الْأَيَّ طَلَبُوا مَدَاهُ تَأَخَّرُوا
عَنْ غَايَةِ فِيهَا النَّيَاقُ رَهَانًا
فَلَمْ تَكْ تَصْلُحْ إِلَّا لَهُ
وَلَمْ يَكْ يَصْلُحْ إِلَّا لَهَا

“Uzun kuyrukunun (kuyruğunun) boyutunu talep ettiler, onlar develerin orada rehlin olmaları sebebiyle geciktirtiler; O sadece ona uygundu, o da sadece ona uygundu.”⁶³ Bu Arapça asıllı ilk beyitin güç anlaşıldığı söylenebilir. Muhtemelen İzzeddin Muhammed gibi selâhiyetli bir vezirin göreve gelmekte geciktiği ifade edilmiş olmalıdır. Nitekim ikinci beyitten de görevin sadece ona uygun olacağı beyân edilmiştir.

II. İzzeddin Keykâvus devrinde Anadolu Selçukluları üzerinde Moğol baskısı günden güne artıyordu. Onların, Selçuklular üzerinde gerçekleştirdikleri çeşitli taht oyunları ve entrikalar sonucunda sultanın kardeşi IV. Rükneddin Kılıcarslan (1249-1254, 1257-1266), ağabeyi II. İzzeddin Keykâvus ile birden çok savaş yapmış ancak hezimete uğramıştı. Sonrasında devlet adamlarının müdahalesiyle aralarında müşterek saltanat dönemi başlamış ve Sultan II. İzzeddin Keykâvus, kardeşi IV. Rükneddin Kılıcarslan ile birlikte tahta çıkmıştı (1249-1254). Ancak Rükneddin durumdan hoşnut değildi. Eserde bu hoşnutsuzluğu ifade eden şu beyit geçmektedir:

قَدْ عَرَّانَا الْعَالَمُ مِنْ لِبَاسِ السَّعَادَةِ
وَجَعَلْنَا حَيْرَى مِنْ دَوْرَةِ الرِّمَانِ
مَا مِنْ لَيْلَةٍ قَدْ مَرَّتْ إِلَّا وَرَأَيْتُنِي مَحْزُونًا
مَا مِنْ صَبَاحٍ ضَحِكَ إِلَّا وَرَأَيْتُنِي بَاكِيًا

“Cümle âlem bizi saâdet libâsından ârî kıldı. Bu zamanın şaşkınlardan eyledi. Üzerimden bir gece geçmesin ki beni mahzûn görmüş olmasın! Güler yüzlü bir sabah, beni ağlar bulmuş olmasın!”⁶⁴

Sonraki süreçte yine Moğolların kararıyla devlet, iki kardeş arasında paylaştırılmış ve başka başka keşmekeşlikler yaşanmıştı. Bir müddet sonra II. İzzeddin Keykâvus, Moğolların kardeşi IV. Rükneddin Kılıcarslan'ı tercih etmelerinden ötürü kendini güvende hissetmeyecek İstanbul'a giderek saltanat iddiasından vazgeçmiş oldu.⁶⁵

Rükneddin devrinde Moğolların tahakkümü çok daha fazla artmıştı. Ancak devlet ricâlinde Moğollara karşı bir nefret vardı. Bu yüzden Selçuklu veziri Nizâmeddin Hurşîd, (öl.

⁶² *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 321-322.

⁶³ *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 333.

⁶⁴ *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 338.

⁶⁵ Detaylı bilgi bk. Faruk Sümer, “Kılıcarslan IV”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/403-405.

1257) Hoca Noyan adında bir Moğol komutanını verilen bir ziyafette ikram ettiği zehirli bir armutla öldürmeyi başarmıştı. Bunun anlaşılması üzerine Moğollar tarafından infâz edildi. Vezir Nizâmeddin ölümünden az önce şu beyitleri söylemiştir:

مُنْذُ أَنْ أُحْرَزْتَنِي الطَّالِعُ الْمُتَقَلِّبُ
أَجْرِي الدَّمْعُ مِنْ عَيْنِي دَمًا وَحِينَ لَحِقَ الْمَرِيخُ بِرُحْلٍ،
أُمْسَكَ فِي الْحَالِ بِتَلَابِيهِ، وَتَصَبَّنِي عَلَى الْأَعْوَادِ

“Kötü taliim beni mahzûn eylediğinden beri, gözyaşlarım gözümden kan olarak aktı. Mars, Satürn’e ulaştığında yakamdan tuttular ve beni çarımha gerdiler.”⁶⁶

Diğer taraftan İstanbul’a geçerek saltanattan feragat eden II. İzzeddin Keykâvus, gurbet hayatında çok sıkıntılar çekmişti. Devrin komutanlarından Muînüddin Süleyman Pervâne, (öl. 676/1277) onun durumunu Irak Selçuklularının (1118-1194) son sultanı II. Tuğrul’a (1177-1194) benzeterek, zor günlerinde Ermenşah’tan yardım dilediği ifadelerin yer aldığı yine onun yazdığı bir şiiri okumuştur:

تَكَرَّمَ الْيَوْمَ يَا مَنْ أَنْتَ لِلْكَرَمِ جَنَاحُ
فَلَقَدْ أَصْبَحَ الْمَوْتُ حَلَالًا لَنَا مِنَ الْفَقْرِ وَالْعَوْرِ
سَوْفَ يَتَحَسَّنُ حَالِي بِالنَّجْمِ غَدًا
وَلَنْ أَتَلْقَى الْجَوْهَرَ مِنْ كَفِّكَ بِتَدَلُّي

“Ey kendisinde keremin kanatları olan kimse! Bugün bana kerem et! Bugün fakirlik ve yoksulluktan ötürü bana ölü eti bile helâl olmuştur. Yarın durumum bir yıldızla daha da güzel olur ve ben zilletle senin elinden bir mücevher bile almam.”⁶⁷

Ancak Sultan II. Tuğrul, Ermenşah’tan beklediği desteği ve ilgiyi göremeyince kızgınlıkla şöyle demişti:

أَيُّهَا الْقَلْبُ، لَيْنَ كُنْتُ وَاقِعًا فِي هَوَى الْأُرْمَنِ
فَأَكُونُ امْرَأَةً لَوْ لَمْ أَخْلُ سَاحَتِكَ مِنَ الْحَزَنِ
وَيَا أَيُّهَا الْفَلَكُ، إِنْ لَمْ أَتَحَايَلْ لِأَطْرَدُ
النُّورَ مِنَ الْبَيْدِرِ كُنْتُ أَنَا فِي الْبَيْدِرِ

“Ey kalp! Ermenşah’ın ardına düşersem ve senin meydanından hüznüleri kaldıramasam bir kadın olayım. Ey felek! Eğer senin harmanından öküzü kovup çıkarmak için bir hile yapamazsam ben de o harmanda öyle bir hayvan olayım.”⁶⁸

Eserde IV. Kılıcarslan dönemindeki devlet adamlarından biri olan, Arapça, Farsça şiirlerde ve edebiyâtında mütehasıs birisi olduğu ifade edilen Mecdüddin Muhammed Erzincânî’den de bahsedilmektedir. Onun övgüsü ve sevenlerinin kendisine duyduğu bağlılık sadedinde şu beyitler geçmektedir:

عَسَى الْأَيَّامُ أَنْ يَرْجِعَنَّ
قَدَمَا كَالَّذِي كَانُوا
وَعَدْتَنِي الْأَيَّامُ مِنْكَ بِوَصْلِ
أَهٍ لَوْ كَانَتْ تَصْدُقُ الْأَخْلَامُ

“Keşke günler geçmişte olduğu şekliyle öncekileri geri döndürse! Günler bana sana vâsıl

⁶⁶ Muhtasar-ı Seljûknâme, 350-351.

⁶⁷ Muhtasar-ı Seljûknâme, 369.

⁶⁸ Hatta Ermenşah, bu davranışı sonrası o iklimlerde cimrilikle anılır olmuştur. Muhtasar-ı Seljûknâme, 370.

olmayı vadetti. Âh keşke rüyalar doğru söyleseydi.”⁶⁹

Eserdeki son beyitlerin İlhanlı (1256-1353) devlet adamı Şemseddin el-Cüveynî'ye (öl. 683/1284) ait bir dörtlük olduğu görülmektedir. İbn Bîbî bu dörtlüğü Muînüddin Süleyman Pervâne'nin ölümü sonrası iyi vasıfları başlığı altında Cüveynî'den nakille zikretmektedir.

لَمَّا رَأَيْتُ خُرُوجَ التُّرْكِ مِنْ سَيِّئًا
مُعَافِضًا مَا لَهُمْ عَقْلٌ وَلَا دِينَ
أَنْشَدْتُ مُكْتَنِبًا مَا فِي قَدَمِ
مَضَى سُلَيْمَانَ وَأَنْحَلَ الشَّيَاطِينَ

“Türklerin akıl ve din yoksunu olarak Sebe diyarından çıktığını küçümseyerek gördüğümde, hüznle önceden söylenen bir sözü söyledim. Artık Süleyman gitti ve şeytanlar serbest kaldı.”⁷⁰ Muhtemelen bu dörtlükte Türkmenlerin yoğunlukla Moğol baskısı sebebiyle Mezopotamya'dan çıkarak Anadolu'yu vatan tuttukları ve çeşitli beylikler halinde kuvvetlendiklerine işaret edilmektedir. Cüveynî de buna göndermede bulunuyor olmalıdır. Ayrıca İlhanlıların yani Moğolların o dönemde Hatiroğlu Şerefeddin Mesud (öl. 675/1276) ve Karamanoğulları'nın (1256-1474) desteklediği Cimri (öl. 678/1279) gibi Türkmenlerle mücadele halinde olduğu, onları isyancı ve düşman gibi gördükleri için de akıl-din yoksunu şeklinde betimlediği söylenebilir.⁷¹

Muhtasar-ı Selçûknâme'de tespit edilebildiği kadarıyla yer alan beyitlerin bu şekilde olduğu belirtilebilir. Eserin son bölümlerinde Cimri isyanının bastırılması ve onun katledilmesi, Karamanoğulları beyliğinin ortaya çıkışı, III. Gıyâseddin Keyhusrev (1266-1282) ile II. Gıyâseddin Mesut (1282-1296/1302-1308) arasında rekâbetin husûle gelmesi gibi hâdiseler anlatılmakta ve eser nihayet bulmaktadır.⁷²

2. Üslûp ve Tasvîr Açısından Eserdeki Şiirler

Biçem anlamına da gelen üslûp, kişinin kendi düşünce, hissiyât ve heyecanlarını dile getirme şekli ve dili kullanma tarzı olarak ifade edilmektedir. Genel manada ilmî, edebî, hitâbî üslûp çeşitlerinin yanı sıra özellikle şiirlerde övgü, yergi, ağıt, hiciv, kahramanlık hikâyeleri, cihât-savaş, kısas, tasvîr vb. üslûplar şeklinde göze çarpmaktadır.⁷³ Bu bağlamda çalışmadaki eserde yer alan beyitlerde de çeşitli anlatım biçimleri yer almaktadır.

Yaklaşık bir asırlık dönemi ele alan İbn Bîbî'nin *el-Evâmîru'l-Alâiyye* adlı eserinin muhtasarı *Muhtasar-ı Selçûknâme*'de elli civarında beyit tespit edilebilmektedir.⁷⁴ Bu beyitlerin on yedi tanesi Farsça'dan çeviri değil bizzat Arapça asıllıdır. Bu beyitler, yaşanan dönemin

⁶⁹ *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 376. Birinci beyit Arapça kadîm bir şiirden alıntıdır. bk. Buhturî Ebû'l-Velid b. Ubeyd, *el-Hamâse* (Abu Dabi: Hey'etu Abû Dabi li's-Sekâfeti ve't-Türâs 2007), 137. İkinci beyit için bk. İbn Şa'ar Kemâlüddin Ebû'l-Berekât, *Kalâidu'l-cumân fi ferâidi şuarâi hâze'z-zemân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 2005), 5/113.

⁷⁰ *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 391.

⁷¹ bk. Ali Sevim, “Keyhusrev III”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/350-351.

⁷² *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 392-414.

⁷³ İsmail Durmuş, “Üslûp”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/383-385.

⁷⁴ Bu çalışmada tespit edilebilen elli beş beyit değerlendirilmiştir.

sosyo-kültürel ve siyâsî hâdiselerine içerik olarak delâlet etmektedir. Biçem olarak da belli üslûp özellikleri taşıması hasebiyle bir kıymeti vardır. Eserde geçen şiirler anlatım üslûpları bağlamında şu şekilde tasnif edilebilir.

2.1. Eserde Geçen Arapça Asıllı Beyitler

Eserde geçen Arapça asıllı beyitlerin bir kısmı kadîm Arap şiirlerinden alınma beyitler olduğu için önem arz etmektedir. Bu nedenle ilgili beyitleri, nispetiyle birlikte ayrıca ifade ettikleri anlamlarla ayrı bir başlık altında ele almak uygundur.

قَدِمْتُ قُدُومَ الْبَدْرِ بَيْتِ سَعُودِهِ وَجَدْتُكَ عَالٍ صَاعِدًا كَصُعُودِهِ

“Saadetli diyarına dolunayın doğuşu gibi geldin, senin ecdâdın yücedir, onların yükselmesi gibi sen de yüceleceksin.”

Öncelikle bu beyit, *Selçûknâme*'de Sultan I. Gıyâseddin'in tahttan indirildikten sonra Şam bölgesine sığınması esnasında onu karşılamak amacıyla oranın emirleri ve ahalisi tarafından söylenmişti. Ancak klasik dönem edebî kaynaklarda bu beyit, Alî b. er-Rûmî (öl. 283/896) adlı bir şaire nispet edilmektedir. Seâlibî (öl. 429/1038) bu beyiti, *Müntehal* adlı edebî eserinde “النّهائي والنهائي et-tehânî ve't-tehâdî (selâmlama-kutlama)” başlığı altında ikinci bâbda zikretmektedir.⁷⁵ İbn Hamdûn'un (öl. 562/1167) *et-Tezkiretü'l-Hamdûniyye*'sinde ise ilgili beyit, dörtlük halinde geçmektedir:

قَدِمْتُ قُدُومَ الْبَدْرِ بَيْتِ سَعُودِهِ وَجَدْتُكَ عَالٍ صَاعِدًا كَصُعُودِهِ
لَيْسَتْ سَنَاهُ وَاعْتَلَّيْتُ اعْتَلَاءَهُ وَأَتَمَّلُ أَنْ تَحْطَى بِمِثْلِ خُلُودِهِ

“Saadetli diyarına dolunayın doğuşu gibi geldin, senin ecdâdın yücedir, onların yükselmesi gibi sen de yüceleceksin. Onun parlaklığını giyindin, yüceliğine yükseldin, onun gibi ebedî olmanı umuyoruz.” Bu eserde beyitler, “iyâb-dönüş” adlı bir başlık altında geçmektedir. Muttalib b. Abdillâh el-Huzâî'yi hac dönüşünde karşılayan Muhammed b. Vüheyb el-Himyerî adlı şair beraberindekilerle, ilgili beyitleri onu şerefine söylemiştir.⁷⁶ *Muhtasar-ı Selçûknâme*'de yer alan bu beyitler sonraki dönemlerde telif edilen başka eserlerde de yer almıştır. Örneğin İbn Arabşah'ın (öl. 854/1450) *Fâkîhetü'l-hulefâ ve mufâkehetü'z-zürefâ* adlı eserinde “Arap Melikler” başlığı altında yer almaktadır. Beyitin geçtiği ilgili yerde fırtınalı bir denizden kurtularak kıyıya ulaşabilen ve orada yaşayan ahâlî tarafından bu beyitle hoş bir şekilde karşılanan bir kölenin esrarengiz hikâyesi sadedinde geçmektedir.⁷⁷

وَفِي السَّمَاءِ نُجُومٌ غَيْرَ ذِي عَدَدٍ وَلَيْسَ يُكْسَفُ إِلَّا الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ

“Gökyüzünde nice yıldızlar vardır. Ancak güneş ve ayın dışında hiçbiri tutulmaz.”

Selçûknâme'de bu beyit, yukarıdakiyle ilgili olarak Sultan I. Gıyâseddin'in Şam diyarında karşılanması ve onun tesellî edilmesi sadedinde geçmiştir. Klasik eserlerdeyse, şairliği de

⁷⁵ Seâlibî, *Müntehal*, 27.

⁷⁶ İbn Hamdûn Muhammed b. el-Hasen, *et-Tezkiretü'l-Hamdûniyye* (Beirut: Dâru Sâdır, 1996), 4/182.

⁷⁷ İbn Arabşah Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed, *Fâkîhetü'l-hulefâ ve Mufâkehetü'z-zürefâ* (Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2001), 82.

olan Kâbûs b. Veşmgîr (öl. 403/1012) adlı Ziyârîler (928-1090) emîrine nispet edilmektedir.⁷⁸ Ebû Hilâl el-Askerî'nin (öl. 400/1009'dan sonra) *Dîvânu'l-meânî* adlı eserinde “zemu'l-ihvân (dostların yergisi)” başlığında geçmektedir.⁷⁹ Orada şiirin tamamı şu şekildedir:

قُلْ لِلذِّي يَصْرُوفِ الدَّهْرِ عَيْرِنَا هَلْ عَانَ الدَّهْرُ إِلَّا مَنْ لُهُ خَطَرُ
فَإِنْ تَكُنْ نَشَبْتَ أَيْدِي الرِّمَانِ بِنَا وَمَسْنَا مِنْ تَمَادِي يُوسِيهِ ضَرُّ
فِي السَّمَاءِ نُجُومٌ عَيْرِ ذِي عَدَدِ وَلَيْسَ يُكْسِفُ إِلَّا الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ
أَمَا تَرَى الْبَحْرَ يَعْلُو فَوْقَهُ جَيْفُ وَتَسْتَقِرُّ بِأَقْصَى قَعْرِهِ الدُّرُّ

“Kaderin cilvelerinden ötürü bizi ayıplayanlara de ki, zaman ancak ehemmiyeti olan kimselerle inatlaşır. Şayet zaman pençelerini bize geçirmiş ve bizi devamla zarara uğratmışsa da gökyüzünde nice yıldızlar vardır, güneş ve ayın dışındakiler tutulmaz. Denizin üstündeki yukarıya kaldırdığı leşleri görmez misin? Dürr-i yektâlar (inciler) ise onun en diplerinde yerleşir.”

Ayrıca Seâlibî'nin *el-Letâif ve'z-zerâif* adlı eserinde aynı şiir “zemmü'd-dehr (zamanın yergisi)” bâbında yer almaktadır.⁸⁰ Tarihcî Yâkût el-Hamevî (öl. 626/1229) *Mu'cemü'l-üdebâ* adlı eserinde Ziyârî emîri olan Kâbûs b. Veşmgîr'in (ö. 403/1012) bu şiiri büyük bir yenilgi sonrasında söylediğini ifade etmektedir.⁸¹

حُلُوُ الْفُكَاهَةِ مَرُّ الْجِدِّ قَدْ مَرَّجَتْ بِقَسْوَةِ النَّاسِ مِنْهُ رِقَّةُ الْعَزَلِ

“Nükteleri tatlıdır, ciddiyeti acıdır, sözlerindeki güzellik, şiddetindeki kasvet ile mezcolmuştur.”

Sultan I. Gıyâseddin'i tahttan indiren, ağabeyi Rükneddin Süleyman Şah'tı. Yukarıdaki beyit, onun övgüsü hakkında varit olmuştur. İlgili beyit Büyük Selçuklu devlet adamı Ebû İsmâil Müeyyidü'd-dîn el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed b. Abdi's-Samed el-İsfahânî el-Münşî el-Vezîr'in *Lâmîyyetü'l-Acem* adlı meşhur dîvânına (öl. 515/1121) nispet edilmektedir. İçerdiği meseller, hikemiyyâta ilave olarak zamane insanların erdemli ve erdemsiz tavırlarını vafeden bu dîvân, tam haliyle Yâkût el-Hamevî'nin *Mu'cemü'l-üdebâ*'sında geçmektedir.⁸²

بِضَرْبَةٍ لَمْ تَكُنْ مِنِّي مُخَالَصَةً وَلَا تَعَجَّلْنَهَا جُبْنًا وَلَا فَرَقًا
بِضَرْبَةٍ مِثْلَ لَمْعِ الْبَرِّقِ مُسْرِعَةً مِنْ عَيْرِ مَا فَرَعَ مِنْهُ وَلَا فَرَقِ

“Benim bir darbem ki hileyle olmaz; onu korku ve endişeyle aceleyle de yapmam. Bir darbe ki şimşek gibidir, süratlidir, korkmadan ve kaygı duymadan...”

Sultan I. Gıyâseddin tahttan indirildikten sonra Bizans'a sığınmak zorunda kaldı. Eserde onun İmparator III. Aleksios'un huzurunda bir şövalye ile düello yaptığı anlatılmaktadır. O

⁷⁸ Detaylı bilgi için bk. Ahmet Güner, “Kâbûs b. Veşmgîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/43-44; Erdoğan Merçil, “Ziyârîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/498-499.

⁷⁹ Ebû Hilâl el-Askerî Hasen b. Abdillâh, *Dîvânu'l-meânî* (Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.), 2/202.

⁸⁰ Seâlibî, *el-Letâif ve'z-zerâif* (Beyrut: Dâru'l-Menâhil, ts.), 25.

⁸¹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ* (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993), 5/2184.

⁸² Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 3/1106-1118.

düelloyu tasviren yukarıdaki beyitler aktarılmıştır. Beyitte geçen “muhâlasa” ifadesinin şiiri söyleyen Bel’â b. Kays el-Kinânî’ye nispetle “sîn” harfiyle yani “muhâlese” şeklinde olması gerektiği daha önce anlatılmıştı. Ebû Hilâl el-Askerî’nin (öl. 400/1009’dan sonra) *Dîvânü’l-meânî*’sinde bu beyitler sabır, sebât ve teennî ile hareket etmenin de cesarettten sayıldığı beyân etmekle ilgili olarak geçmektedir.⁸³ Ebû Alî el-Merzûkî’nin (öl. 421/1030) *Şerhu dîvânî’l-hamâse*’sinde ise çarpışmada hile ve fırsat kollayarak galebe çalmanın da cesarettten sayıldığı ancak şairin bununla övünmediği, korkaklar gibi de davranmadığı ancak ve ancak şimşek süratinde çarpışarak düşmanını hezimete uğrattığı anlatılmaktadır.⁸⁴

وَوَضَعَ النَّدَى فِي مَوْضِعِ السَّيْفِ بِالْعُلَى مُضِرٌّ كَوَضَعَ السَّيْفِ فِي مَوْضِعِ النَّدَى

“İyiliğin kötülük makamına koyulması; kötülüğün iyilik makamına koyulması gibi zararlıdır.”

Meşhur Arap Şairi Mütenebbî’ye nispet edilen bu beyitin, Sultan I. Gıyâseddin’in Bizans’ın Anadolu Selçuklularına karşı siyâsî birtakım yükümlülüklerini yerine getirmemesiyle alakalı söylediği belirtilmektedir. İlgili beyit, iyiliğin kadir kıymet bilenlere yapılmasıyla alakalı olarak geçmişten bugüne sürekli rivayet edilegelmiştir. Râgıb el-İsfahânî’nin (öl. 502/1108) *Muhâdarâtü’l-üdebâ ve muhâverâtü’ş-şuarâ ve’l-büleğâ* adlı eserinde “Aşağılık Kimselere Cömert Davranılmaması” başlığı altında şu şekilde yer almıştır.

إِذَا أَنْتَ أَكْرَمْتَ الْكَرِيمَ مَلَكَتَهُ وَإِنْ أَنْتَ أَكْرَمْتَ اللَّيْمَ تَمَرَّدَا
فَوَضَعَ النَّدَى فِي مَوْضِعِ السَّيْفِ بِالْعُلَى مُضِرٌّ كَوَضَعَ السَّيْفِ فِي مَوْضِعِ النَّدَى

Bu beyitlerde alçak gönüllü kimselere iyilik yapıldığında onların dostluğunun elde edilebileceği ancak onursuz kimselere gösterilecek böyle bir tavrın onların inat ve düşmanlığını artıracacağı belirtilmiştir. Uzun olan şiirin genelde bu kısmı Râgıb örneğinde de görüldüğü üzere eserlerde mev’iza amaçlı kullanılmaktadır.⁸⁵

فَقَدَّنَاهُ لَمَّا تَمَّ وَعَاظْتَهُ بِالْعُلَى كَذَلِكَ كُشِفُ الْبُدْرِ عِنْدَ تَمَامِهِ

“Dolunayın tamamına erdikten sonra tutulması gibi, onu da kemâline erip yüceldikten sonra kaybettik.”

Muhtasar-ı Selçûknâme’de bu beyit, Sultan I. Gıyâseddin’in ağabeyi Anadolu Selçuklu Sultanı Rükneddin Süleyman Şah’ın vefatıyla ilgili yer almıştır. Seâlibî bu beyiti Ebû’l-Feth el-Büstî’ye (öl. 400/1010) “Hilâl, Ay, Dolunay” başlığı altında nispet etmektedir.⁸⁶ Aynı şekilde eserlerde bu şiirin mersiye üslûbuyla geldiği, tamam ve kemâline eren her şeye ölümün ârız olacağı şeklinde yorumlandığı görülmektedir.⁸⁷

⁸³ Ebû Hilâl el-Askerî, *Dîvânü’l-meânî*, 1/114.

⁸⁴ Ebû Alî el-Merzûkî, *Şerhu dîvânî’l-hamâse*, 47.

⁸⁵ Râgıb el-İsfahânî, *Muhâdarâtü’l-üdebâ ve muhâverâtü’ş-şuarâ* (Beyrut: Şeriketü Dâri’l-Erkam b. el-Erkam, 1999), 1/299.

⁸⁶ Seâlibî, *et-Temsil ve’l-muhâdara*, (Kahire: ed-Dâru’l-Arabiyye li’l-Kitâb, 1981), 232.

⁸⁷ Ebû İshâk el-Husrî, *Zehru’l-âdâb* (Beyrut: Dâru’l-Cil, ts.), 2/451; el-Kuşeyrî Abdülkerim b. Hevâzin, *Letâifu’l-işârât* (Kahire: el-Hey’e’l-Mısıriyye’l-Âmme li’l-Kitâb, ts.), 2/89.

إِذَا هُمْ أَلْفَى بَيْنَ عَيْنَيْهِ عَزْمُهُ وَنَكَبَ عَنْ ذِكْرِ الْعَوَاقِبِ جَائِبًا

“Eğer bir işe karar verip giriştiğinde önüne azmini koyar. Sonuçları zikretmeyi bir tarafa bırakır.”

İlgili beyit, Sultan I. Gıyâseddin'den sonra tahta geçen büyük oğlu I. İzzeddin Keykâvus zamanında gerçekleşen Halep seferinde onun kararlılığıyla ilgili zikredilmektedir. Arapça asıllı bu beyit Sa'd b. Nâşib adlı bir şaire kahramanlık anlatıları bâbında nispet edilmektedir.⁸⁸

رَأَوْا طَوْعَهُ حَتْمًا وَفَرَضًا وَلَا رَيْمًا وَإِخْلَاصُهُ فِي الدِّينِ وَالْمُلْكِ وَاجِبًا
إِنْ كَانَتْ النُّبُوَّةُ قَدْ حُتِّمَتْ بِحَاتَمِ الشَّرِيعِ فَقَدْ حُتِّمَتْ بِهِ السَّلْطَنَةُ دُونَ السَّلَاطِينِ

“Ona din ve saltanatta itaat etmeyi bir zorunluluk, lüzumluluk ve farziyet olarak gördüler; Şayet nübüvvet, Hâtem-i Şerîat (s) ile son bulduysa; saltanat da seninle diğerlerinin üzerine son bulmuştur.”

Sultan I. Gıyâseddin'in diğer oğlu I. Alâeddin Keykubad, ağabeyi I. İzzeddin Keykâvus'tan sonra tahta çıkmıştı. Onun fezâiliyle ilgili eserde birbiriyle bağlantılı olmayan yukarıdaki Arapça beyitler yer almaktadır. Her iki beyitin de söyleyeni tespit edilememektedir ve kadîm Arap şiirlerinden olmadığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte ilk beyitte yer alan “fardan ve hatmen” ifadesi, klasik Arap dilinde sık kullanılan, hukukî zorunluluk ve bağlayıcılık belirten bir deyimdir.⁸⁹

وَلَمْ أَرَ كَالْتَّوَدِيعِ أَقْبَحُ مَنْظَرًا وَإِنْ كَانَ يَدْعُو أَهْلَهُ لِلتَّعَانُقِ
وَلِلصَّامِ الْهِنْدِيِّ الْتَيْنُ جَائِبًا مُلَامَسَةً مِنْ كَفِّ الْإِفِ مَفَارِقِ

“Ailesi kendisini kucaklaşma için (özlemlerle) çağırırsa bile bundan daha zor gelen bir ayrılma önceden görmedim. Keskin bir Hint kılıncının kesmesi, ünsiyet edilen bir kimsenin ayrılığından daha zordur.”

Yukarıdaki beyitler, Sultan I. Alâeddin Keykubad'ın Konya'da misafir ettiği âlim ve mu-tasavvıf bir kişilik olan Şehâbeddin Sühreverdî'nin oradan ayrılarak geriye dönüşü esnasındaki hissiyatıyla ilgilidir. Eserde bu beyitlerin bizzat Sühreverdî'ye ait olduğu belirtilmektedir.⁹⁰

لَيْسَ مِنَ اللَّهِ بِمُسْتَنْكَرٍ أَنْ يَجْمَعَ الْعَالَمُ فِي وَاحِدٍ
وَأُبْرَحُ مَا يَكُونُ الْوُفَّ يَوْمًا إِذَا دَنَتِ الْحَيَاتُ مِنَ الْحَيَاتِ
لَوْ كَانَ فِيمَا يَرَاهُ مِنْ كَرَمٍ فِيهِ مَزِيدٌ فَرَادَكَ اللَّهُ

“Âlem'in birde cem olduğunu inkâr edenler, Allah'ın yolunda değildir; Çadırılar çadır-

⁸⁸ İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *eş-Şi'ru ve ş-şuarâ* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2002), 2/685; İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *Uyûnu'l-ahbâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/285.

⁸⁹ Şâfiî Muhammed b. İdrîs, *el-Umm* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1990), 7/319; Kurtubî Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964), 19/34.

⁹⁰ *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 119.

lara yakın olduğunda, ülfet bir gün hâkim olur; Sende gördüğü bu cömertliğin daha da fazlası var, Allah senin ikrâmını artırsın”

Sultan I. Alâeddin Keykubad döneminde Anadolu Selçuklularıyla Hârizmşahlar arasında siyâsî münâsebetler gerçekleşmişti. İlk zamanlar dostane ilişkiler kurulsa da bunlar uzun soluklu olmamıştı. Eserde birbirinden bağımsız olarak geçen yukarıdaki beyitler, iki ülkenin yakınlık ve birlik içerisinde olduğu ilk zamanları betimlemektedir. Birinci beyit, bir tek insanın tüm insanları temsil edebilmesi anlamında söylenmiştir. Ebû Nuvâs’a (öl. 198/813) ait olan bu beyit, Fadl b. Rebî’ (öl. 208/823) adındaki Abbâsî devlet adamına övgü mahiyetindedir.⁹¹ Sevgi, muhabbet ve ünsiyetten bahseden ikinci beyitin nispeti tespit edilememektedir. Bazı zühd eserlerinde geçen bu beyit, muhabbet, şevk ve vuslat temalıdır.⁹² Son beyit ise Ebû’t-Tayyib el-Mütenebbî’nin bir şiirinden alıntıdır. Seâlibî bu beyiti “İhvâniyyât” başlığında; Râgıb el-İsfahânî ise “Nimetlerin ve yüceliğin artması için duâ” başlığında zikretmektedir.⁹³

تَخْرُصًا وَأَحَادِيثًا مُلَفَّفَةً لَيْسَتْ بِنَبْعٍ إِذَا عَدَّتْ وَلَا غُرْبٍ

“Yalan ve boş sözlerle ne bir yag ne de bir ok elde edilebilir.”

Hârizmşahlarla Anadolu Selçuklularının arası zamanla gerginleşince güvensizliğin ifadesi olan şu beyit, Hârizmşahlar’ı betimlemek için eserde varit olmuştur. Ebû Temmâm’a ait olan beyit, Abbâsî halifesi Mu’tasım-Billâh’ın (833-842) Ammûriyye’yi fethetmesinden ötürü onu övdüğü bir şiirinden alıntıdır.⁹⁴

خُذُوا بِنَصِيْبٍ مِنْ نَعِيمٍ وَلَدَوِّ فَكُلُّ وَإِنْ طَالَ الْمَدَى يَتَصَرَّمُ
كَمْ جُمُوعٌ قَدَّرَاتٌ أَبْصَارُنَا يَمْزِجُونَ الْخَمْرَ بِالْمَاءِ الزُّلَالِ
ثُمَّ صَارُوا فِي غَدِّ أَيْدِي سَبَا وَكَذَلِكَ الدَّهْرُ حَالٌ بَعْدَ حَالٍ

“Nimetlerden ve lezzetlerden nasibinizi alın. Her boyu uzayan şey bir gün kırılıp. Gözlerimiz şarabı tatlı suyla karıştıran nice meclisler görmüştür. Sonra onlar, yarınki gün sağa sola dağılıp gitmişlerdir. İşte bir halden bir hale dönüşen zaman da böyledir.”

Sultan I. Alâeddin’in vefatı sadedinde söylenen bu beyitler de Arapça asıllıdır. Yezîd b. Muâviye’ye nispet edilen ilk beyit, onun zemmedilmesiyle ilgili olarak eserlerde geçmektedir. Zira erken dönem eserlerde onun içki müptelası oluşu, tavla oyunları oynadığı ve leopar avladığı belirtilmekte ilgili beyit de onun keyfine düşkünlüğünü betimlemektedir.⁹⁵ Diğer

⁹¹ Yâfiî Affüddin Abdullâh b. Es’ad, *Mir’atü’l-cinân ve ibretü’l-yakzân* (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997), 2/95.

⁹² Kuşeyrî, *Letâifu’l-işârât*, 1/565; Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye* (Kahire: Dâru’l-Maârif, ts.), 2/499; İbn Kayyim el-Cevziyye Muhammed b. Ebî Bekr, *Medâricü’s-sâlikîn* (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2019), 2/287, 3/435.

⁹³ Seâlibî, *Müntehal*, 27; Râgıb el-İsfahânî, *Muhâdarâtü’l-üdebâ*, 1/299.

⁹⁴ İbnü’l-Esîr eş-Şeybânî, *el-Meseli’ü’s-sâir fi edebi’l-kâtibi ve’s-şâir*, 3/103.

⁹⁵ Hafâcî, *Sırru’l-fesâha*, 87; İbn Hallikân Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü’l-a’yân ve enbâu ebnâi’z-zemân* (Beirut: Dâru Sâdir, 1994), 3/287; Demîrî Kemâlüddin Muhammed b. Mûsâ, *Hayâtü’l-hayevânî’l-kübrâ* (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), 2/306.

iki beyit, Lahmî hükümdarı Nu'mân b. Münzir ile bir Arap şairi olan Adıyy b. Zeyd arasındaki konuşmalara dayanmaktadır. Buna göre Nu'mân, av partisinde Adıyy ile birlikteyken gördükleri mezarlık için "o bize şu an, şunları şunları diyor" diyerek kendisine bu beyitleri okumuştur.⁹⁶

يَا صَاحِبَ أَمَا رَأَيْتَ شُهْبًا ظَهَرَ
قَدْ أَحْرَقَتِ الْقُلُوبَ ثُمَّ اسْتَقَرَّتْ
طَرْنَا طَرًّا لِمَوْنِهَا حِينَ طَرَّتْ
أُورَتْ وَتَوَارَتْ وَتَوَلَّتْ وَسَرَّتْ

"Ey dost! Kalpleri yakıp sonra gizlenen o gözüken kıvılcımları görmedin mi? Işığıyla delip geçerek parladığında, kıvılcım attığında sonra gizlenip dönüp gece seyirtip gittiğinde mutluluktan uçtuk..."

Sultan II. Gıyâseddin Keyhusrev zamanı emirlerinden olan Kemâleddin Kâmyar, Şehâbeddin Sühreverdî el-Maktûl'un yazdığı bir şiire nispetle benzerini oluşturmaya çalışmıştır. Yukarıda verilen beyitler Sühreverdî'nin orijinal Arapça beyitleridir.⁹⁷

Kâmyar bu beyitlere Arap Dilinde inşâdda bulunarak şöyle nazîre yapmaktadır:

يَا صَاحِبَ أَمَا تَرَى بُرُوقًا وَمَضَّتْ
قَدْ حَيَّرَتِ الْعُقُولَ حِينَ اعْتَرَضَتْ
حَلَّتْ وَلَحَّتْ وَلَوَّحَتْ وَانْقَرَضَتْ
لَا حَتْ وَتَبَحَّتْ وَتَحَلَّتْ وَمَضَّتْ

"Ey dost! Çaktığı zaman akıllara durgunluk veren şimsekleri ve gidişini görmez misin? Her yeri kuşattığında, yağdırdığında, parladığında, söndüğünde, ışıdığına, cilvelendiğinde, sonra çekilip gittiğinde..."

فَكَانَتْ لَوْعَةً ثُمَّ اسْتَقَرَّتْ
كَذَاكَ لِكُلِّ سَائِلَةٍ قَرَارٌ

"Bu bir gamdı sonra duruldu. Tıpkı her bir akan sırımın durması gibi."

Eserde yukarıdaki beyit, kimi devlet adamlarının yaptıklarıyla bir parıldayıp sonra kaybolduklarını ifade etmiştir. Bu beyit, Ebû Temmâm Habîb b. Evs'e nispet edilmektedir. Onun Ferezdak'ın (öl. 114/732) aynı içerikteki bir beyitine nazîre yaptığı ve ondan lafzen ve manen bunu alıntıladığı ifade edilmektedir.⁹⁸

أَنْتَهُ الْخِلَافَةُ مُنْقَادَةٌ
إِلَيْهِ تُجَرَّرُ أَذْيَالُهَا
فَلَمْ تَكُ تَصْلُحُ إِلَّا لَهُ
وَلَمْ يَكُ يَصْلُحُ إِلَّا لَهَا

"Hilâfet ona boyun eğerek ve eteklerini ona doğru sürüyerek geldi; O sadece ona uygundu, o da sadece ona uygundu."⁹⁹

⁹⁶ Câhız, *el-Mehâsinu ve'l-ezdâd*, 82; Dîneverî, *Uyûnu'l-ahbâr*, 2/327.

⁹⁷ Sühreverdî, *Dîvân*, 64.

⁹⁸ Ferezdak'ın kendi devrindeki Cerîr b. Atiyye'yi (öl. 110/728) yermek için söylediği ilgili beyit şöyledir:

أَنْتُمْ قَرَارَةٌ كُلُّ مَعْدِينٍ سَوْءٌ
وَلِكُلِّ سَائِلَةٍ تَسِيلٌ قَرَارٌ

bk. Âmidî Hasan b. Bişr, *el-Müvâzene beyne ş'i'ri Ebî Temmâm ve'l-Buhturî* (Riyâd: Mektebetü Hâncî, 1994), 1/82; İbn Abdürabbih, *el-İkdu'l-Ferîd*, 2/278.

⁹⁹ Bu beyitte hilâfet, *أتى* fiiliyle betimlenmiştir dolayısıyla insan eylemine benzetilmiştir. Şu durumda burada istiâre-i mekniyyeden (kapalı istiâre) bahsedilebilir. Bu nevide müşebbeh bih açıkça zikredilmemekte onu hatırlatan bir unsur bulunmaktadır. Ayrıca yapılan istiâreyi *أتى* fiili üzerinden

Abbâsî devri şairlerinden Ebû'l-Atâhiyye'ye (öl. 210/815) nispet edilen bu şiirin *Selçûknâme*'de yer alan ikinci kısmı, İzzeddin Muhammed adında ehliyetli bir vezirin göreviyle ilgili olduğu görülmektedir. Önceki eserlerde ise Ebû'l-Atâhiyye'nin bu beyitleri, Abbâsî Halifesi Mehdî Billâh'ı (775-785) medih amacıyla söylediği belirtilmektedir.¹⁰⁰

عَسَى الْأَيَّامُ أَنْ يَرْجِعَنَّ
قَدِمًا كَالَّذِي كَانُوا
وَعَدْتَنِي الْأَيَّامُ مِنْكَ بِوَصْلٍ
أَوْ لَوْ كَانَتْ تَصَدِّقُ الْأَخْلَامُ

“Keşke günler geçmişte olduğu şekliyle öncekileri geri döndürse! Günler bana sana vâsıl olmayı vadetti. Âh keşke rüyalar doğru söyleseydi.”¹⁰¹

Selçûknâme'de geçmişte güzel bir iz bırakmış kimselere duyulan hasreti ifade ettiği anlaşılan bu beyitler iki ayrı şiirden alıntılanmıştır. Birinci beyit, yaşadığı zamanının büyük şahsiyetlerinden sayılan Şehl b. Şeybân (öl. 92/530) adındaki bir şaire nispet edilmektedir. İlgili beytin Eyyâmü'l-Arab içerikli erken dönem şiirlerinden olduğu, Zeyd b. Alî el-Fârisî'nin *Şerhu kitâbi'l-hamâse*'sinde “hamâset” başlığı altında geçtiği görülmektedir.¹⁰² İkinci beyit,

خَيْرَتْنِي الْأَخْلَامُ عَنْكُمْ بِصِدْقٍ
أَوْ لَوْ كَانَ تَصَدِّقُ الْأَخْلَامُ

“Rüyâlar sizin doğruluğunuzu bana haber verdi; keşke o rüyalar gerçeği söylese!” şeklinde İbn Şa“ar“ın (öl. 654/1256) *Kalâidü'l-cumân* adlı eserinde geçmekte ve bu beyit hicri 602 vefatı Ebû Firâs künyesindeki bir şaire isnâd edilmektedir.¹⁰³

2.2. Nasîhat, İrşâd ve İbret Temalı Beyitler

Nasîhat, iştikâk olarak nush kökünden bir kelimedir. Saf ve hâlis olmak, bir kimsenin iyiliğini istemek gibi anlamlara gelmektedir. Rüşd kökünden olan irşâd da hidâyete ve doğruya yol göstermek anlamındadır. Genel manada nasîhat ve irşâd, bu vasıflara ehil olduğu öngörülen bir şahsın samimiyet ve dostluk hissettiği başka kimse veya kimselere iyilik ve hayrı tavsiye ve teşvik etmesi, onlara belli hususlarda yol göstermesine denir. İbret kelimesi de yaşanmışlıklardan, geçmişteki hal ve durumlardan ders çıkarabilmek, benzer çaresizliklere veya hatalara düşmemek anlamında bir kelimedir. Kur‘ân'da bu kelimelerin manalarıyla ilgili birçok âyetin varlığı, üslûp değerlerinin olduğunu göstermektedir.¹⁰⁴ Bu bağlamda Kur‘ân'a konu olan biçimsel bu vb. anlatımların edebî eserlerdeki yansımalarını tespit edebilenin önemi tebârüz etmektedir. *Muhtasar-ı Selçûknâme* şiirlerine bu açıdan bakmak da faydalı olacaktır. Eserde bu içerikle ilintili sayılabilen aşağıdaki beyitler dikkat çekmektedir.

yorumlarsak istiâre-i tebeyye olduğu da söylenebilir. İstiâre ve çeşitleri için bk. İsmail Durmuş-İskender Pala “İstiâre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/315-318.

¹⁰⁰ İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *eş-Şi‘ru ve’ş-Şuarâ*, 2/783; İbnü'l-Esîr eş-Şeybânî, *el-Meseli‘-s-sâir fi edebi'l-kâtibi ve’ş-şâir*, 1/180.

¹⁰¹ Bu beyitte de rüyaların doğru söylemesi insan eylemine benzetilerek istiâre-i mekniyye yapılmıştır.

¹⁰² Zeyd b. Alî el-Fârisî, *Şerhu kitâbi'l-hamâse* (Beirut: Dâru'l-Evzâi, ts.), 2/79; Buhturî, *el-Hamâse*, 137.

¹⁰³ İbn Şa“ar Kemâlüddin Ebû'l-Berekât, *Kalâidu'l-cumân fi ferâidi şuarâi hâze'z-zemân*, 5/113.

¹⁰⁴ Ragîb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur‘ân*, (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1991), 354, 543, 808.

بِمَضِيٍّ وَاحِدٍ وَيَحُلُّ مَحَلَّهُ آخَرَ لَا يَدْعُ اللَّهُ الدُّنْيَا بِغَيْرِ حَاكِمٍ

Bu beyitte, dünyayı yöneten hükümdârların gelip geçici oldukları ve dünyanın hâkimsiz kalmayacağı hatırlatılmaktadır.¹⁰⁵ Burada dönemin sultanı II. İzzeddin Kılıcarslan, yerine oğlu I. Gıyâseddin Keyhüsrev'i veliyaht tayin ederken ona nasihatte bulunmaktadır.

عَدَّتِ الدُّنْيَا الْيَوْمَ وَفَقَّ مُرَادَنَا
صَارَ التَّفْوِيضُ بِمَلِكِ الْبِلَادِ مِنَ اللَّهِ بِاسْمِنَا
وَصَارَ مُسَيَّرَ الْفَلَكَ عَيْنًا لَنَا
دُونَ أَنْ يَمْتَنَّ أَحَدٌ بِذَلِكَ عَلَيْنَا

Rükneddin'in vefatından sonra hâdiselerin Gıyâseddin lehinde yürümesi betimlenmektedir. Dünyanın Allah'ın izniyle kimseye boyun bükmeden kendisine müheyya olduğu ibret temasıyla anlatılmaktadır.¹⁰⁶

أَنَا أَعْلَمُ بِمَا بَكُمْ أَيُّهَا الْمَسَاكِينُ،
فَمَا كَانَتْ قَلَنْسَوَتِي إِلَّا مِنْ هَذَا التَّسْبِيحِ

Sultan Gıyâseddin gurbette çilekeş bir hayat yaşadığı için Antalya'da Frenkler tarafından zulme uğrayan tüccarlara sahip çıkmıştır. Onlarla empati kurabilmiş, kendi yaşamının ibretli örneği üzerinden benzer hâdiseleri yaşadığını zmnî bir teşbihle ifade etmiştir.¹⁰⁷

وَوَضِعَ النَّدَى فِي مَوْضِعِ السَّيْفِ بِالْعُلَى
مُضِرٌّ كَوَضِعَ السَّيْفِ فِي مَوْضِعِ النَّدَى

Gıyâseddin'in Bizans İmparatorundan ötürü söylediği bu beyitte de iyiliğin kötülük makamına koyulmasının iyiliğe haksızlık olacağı irşad edilmiş, ödemesi gereken vergileri ağırdan alan Bizans'ın hesaba çekilmesi gerektiği Mütenebbî'den bir beyitle ifade edilmiştir.¹⁰⁸

قَانُونَُ الْوَفَاءِ أَسَاسُ الظُّلْمِ
كَيْفَ تَسْتَقِيمُ السَّعَادَةُ مَعَ الْوُفُوعِ فِي الْحُزْنِ بِسَبَبِكَ
إِذْ كَيْفَ تَتَيَسَّرُ الْحُرِّيَّةُ لِمَنْ يَعْبُدُكَ
فِيكَ بَطَلَتْ إِقَامَةُ الْأَوْثَانِ

Bu beyitte sultan Alâeddin'in seçimi için görev alan beylerin esasında hürriyetlerini sultandan aldıkları belirtilmekte bu durumun kendileri için de bir saâdet ve şekâvet sebebi olabileceği hatırlatılmaktadır.¹⁰⁹

تَمَّ الْوَفَاءُ بِمَا كَانَ الْقَدَرُ بِهِ يَعِدُ،
وَتَمَّ مَا كَانَتْ الْأَيَّامُ تَبْعِي مِنْ عَمَلٍ

Sultan Alâeddin'in tahta çıkacağı haberi kendisine üstteki beyitle irşad edilerek söylenmiştir.¹¹⁰ Tahta çıkması kaderin bir va'di olarak belirtilmiş, zamanın onun yüzüne güldüğü belirtilmiştir. Kaderin söz verdiğinin söylenmesi; yine günlerin bir şeylerin olmasını istemesi istiâre-i mekniyyedir. Beyitte geçen kaderin ve günlerin bu tarz fiillerle anılması aslında onların insan eylemlerine dolayısıyla insana benzetilmesi anlamındadır.¹¹¹

¹⁰⁵ *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 3.

¹⁰⁶ *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 32.

¹⁰⁷ *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 40.

¹⁰⁸ *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 44; Bu beyitte teşbih edatının varlığından ötürü teşbih-i mürselden bahsedilebilir. Mürsel teşbihinde teşbih edatı zikredilmelidir. Ayrıca her iki mısradaki durum birbirine temsil yoluyla benzetildiği için teşbih-i temsîlinin de olduğu görülmektedir. Teşbih ve çeşitleri için bk. İsmail Durmuş, "Teşbih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/553-556.

¹⁰⁹ *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 100.

¹¹⁰ *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 103.

¹¹¹ İstiâre-i Mekniyye: Sadece müşebbehle yapılan istiâreye denir. İstiâre-i Mekniyye için bk. Durmuş-Pala "İstiâre", 23/315-318.

لَيْسَ لِهَذِهِ الْقُلْعَةِ الشَّاهِقَةِ مِنْ نَظِيرٍ، وَلَا يُمَكِّنُ لِأَحَدٍ اسْتِخْلَاصَهَا بِالْحَرْبِ
 لَكِنَّ خَالِقَ الْكُونِ عَوْنٌ لَكَ، وَاسْتِخْلَاصُ مِثْلِ هَذِهِ الْقُلْعَةِ شَأْنٌ مِنْ شُؤُنِكَ
 فَجَبِّشْكَ إِنْ قَصَدَ الْفَلَكَ، ائْتَرَعَ الْمُخُ مِنْ رَأْسِ الشَّمْسِ
 فَإِنْ كَانَ طَرِيقُ الْحَرْبِ مَتَّجِهَا صَوْبَ الْبَحْرِ، فَكَرَّتِ التَّمَايِيحُ مِنَ الْبَحْرِ إِلَى الْبَابِيسَةِ
 وَلَكِنَّ مِثْلَ هَذَا الصَّرْحِ الْعَجِيبِ، يُمَكِّنُ اسْتِخْلَاصَهُ بِقُوَّةِ اللَّهِ

Yukarıdaki beyitte Sultan Alâeddin, rüyasında güzel yüzlü bir adamla görüşerek onun rehberlik eden sözlerine mazhar olmuştur. Uyanınca bu dizeleri kayda geçirmiştir.¹¹²

لَوْ جَعَلْتَ مِنْ نَفْسِكَ مَمْلُوكًا لَهُ لَأَصْبَحْتَ مَلِكًا وَلَوْ أَدْعَنْتَ لِأَمْرِهِ لَأَصْبَحْتَ مُوقَفًا مُسَدَّدًا

Sultan I. Alâeddin Keykubad devrinde Emîr Hüsâmeddin'in Rus isyancıları boyunduruk altına almasını ifade eden bu beyit, onlara bir nasihati ve irşâdı içermektedir.¹¹³

تَخْرُصًا وَأَحَادِيثًا مُلَفَّفَةً لَيْسَتْ بِنَبْعٍ إِذَا عَدَّتْ وَلَا غُرْبَ

Sultan Alâeddin'in Moğollara karşı başarılı olamayan, Anadolu'ya karşı bir harekât düşünen Celâleddin Hârizmşah ile arası açılmış daha önce de değinildiği üzere iki ülke arasında elçi krizi başvermişti. Diplomatik açıdan Anadolu Selçuklu elçi heyetinin yalan ve boş sözlerle karşılık görmeleri gerginliği tırmandırmıştı. Bu beyit nasihat içermekte ve ilgili hâdiseye delâlet etmektedir. Bu beyitte yalan ve boş sözler, kendisinden yay ve ok bile elde edilemeyecek kadar gücü olmayan nesnelere benzetilmiştir. Burada teşbîh, kapalı olduğu ve ima yoluyla yapıldığı için zımnîdir.¹¹⁴

فَكَانَتْ لَوْعَةً تُمْ اسْتَفْقَرْتُ كَذَاكَ لِكُلِّ سَائِلَةٍ قَرَارًا

Sultan Alâeddin sonrası Köseadağ savaşı gerçekleşmiş, Anadolu Selçuklularının mağlubiyeti neticesinde Anadolu toprakları Moğolların istilasına açık hale gelmişti. Bu sırada içerideki beyler ve emirler arasında da kıyasıya çekişme ve çatışma mevcuttu. Haliyle güçlü olanlar diğerlerini bertaraf ediyorlar böylece dâhilde geçici bir düzen kurulabiliyordu. Eserde, devletin işleyişinde zaman zaman tekrar istikrarın gerçekleşmesi sadedinde bu beyit geçmektedir. Özellikle içeride emirler arasında çıkan iç çekişmeler sonucu devletin maruz kaldığı sıkıntılar bir kıvılcıma benzetilmiştir. Bu durum geçici kabul edilerek devletin tekrar istikrâr bulunduğu bahsedilmiş, her dilencinin ara verip dinlenmesine benzetilerek temsîlî bir teşbîh yapılmıştır.¹¹⁵

2.3. Kahramanlık ve Övgü Temalı Beyitler

Kahramanlık ve övgü temalı anlatımlar klasik edebî metinlerin temel konularından birini teşkil eder. Şecâat, butûlet ve medih şeklindeki isimlendirmelerle de bu üslûplara eser-

¹¹² Muhtasar-ı Selçûknâme, 123; Bu beyitte geçen ائْتَرَعَ الْمُخُ مِنْ رَأْسِ الشَّمْسِ ibaresinde istiâre-i mekniyye bulunmaktadır. Güneşin aklının başından çıkması insanda bulunan bir duruma benzetilerek kapalı bir istiâre yapılmıştır.

¹¹³ Muhtasar-ı Selçûknâme, 163-164.

¹¹⁴ Muhtasar-ı Selçûknâme, 201.

¹¹⁵ Muhtasar-ı Selçûknâme, 308.

lerde rastlanılmaktadır. *Selçûknâme*’de aşağıda örneklendirileceği üzere bu biçemlerin kullanıldığı beyitler mevcuttur.

جَلَسَ السُّلْطَانُ مُبَارَكُ الْقَدَمِ يُمْنِ الْقُدُومِ فَوْقَ عَرْشِ السُّلْطَنَةِ فِي بَسِيطِ حُطَّةِ الرُّومِ
وَقَفَّ قَادَةُ الْأَطْرَافِ بِجَوَارِ الْعَرْشِ يَمِينًا وَيَسَارًا وَجَعَلَ مَا لَا حَصْرَ لَهُ مِنَ الدَّرْهِمِ وَالذِّينَارِ نَفَارًا

Buradaki beyitte Sultan I. Gıyâseddin’in tahta oturduğu ve devlet erkânının onun etrafında hürmet göstererek bîat etmeleri ve etrafa dirhem ve dinarların saçılması şeklinde otorite ve gücü tasvîr eden betimlemeler bulunmaktadır.¹¹⁶

قَدِمْتُ قُدُومَ الْبَدْرِ تَيْتِ سَعُودِهِ وَجَدْتُكَ عَالٍ صَاعِدًا كَصُعُودِهِ

Tahttan indirilen I. Gıyâseddin, sığınma amacıyla Şam’a doğru yola çıkmıştı orada yukarıdaki beyitte de betimlendiği üzere muhabbet ve övgüyle karşılanmış, ataları gibi günü geldiğinde yüceleceği ifade edilmiştir.¹¹⁷

بِضْرَبَةٍ لَمْ تَكُنْ مِنِّي مُخَالِصَةً وَلَا تَعَجَّلْتَهَا جُبْنًا وَلَا فَرَقًا
بِضْرَبَةٍ مِثْلَ لَمْعِ الْبَرْقِ مُسْرَعَةً مِنْ غَيْرِ مَا فَرِحَ مِنْهُ وَلَا فَرْقِ

Sultan I. Gıyâseddin’in Bizans’ta geçirdiği günler içerisinde imparatora saygısızlık yapan bir şövalyeyle düelloyu anlatan yukarıdaki beyit, onun kahramanlığını betimlemektedir. Burada onun korkusuz, cesur, çevik ve darbelerinin bitirici ve kuvvetli olduğu tasvîr edilmektedir.¹¹⁸

حُلُوُ الْفُكَاهَةِ مَرُّ الْجِدِّ قَدْ مَرَّجَتْ بِقَسْوَةِ الْبَاسِ مِنْهُ رَقَّةُ الْعَزَلِ

Diğer taraftan Konya’da tahta oturan Rükneddin’in biyografisi de verilen beyitte tasvîr edilmekte, nüktedânlığı, güzel söz söylediği ancak ciddiyet anında kendisinden çekinilecek birisi olduğu anlatılmaktadır.¹¹⁹ Beyitin baş tarafındaki “hulv” ile “murr” kelimeleri; “fukâhe” ile “cidd” kavramları onların muzâfun ileyhi (tamlayanı) olarak grup halinde karşı karşıya geldiği için burada bir söz sanatı olan “mukâbele” bulunmaktadır.¹²⁰

أَيُّهَا الْقُطْبُ، أَنَا كَفَطِرُ الدَّائِرَةِ فَلَسْتُ مَشِيخًا بِرَأْسِي
عَنْكَ فَطَالَمَا أَنَا كَالثَّقِطَةِ فَلَيْتَسْلِيحَ جِلْدُ جَسَدِي
مِنَ الْكَيْفِ إِنَّ أَنَا لَمْ أَنْشُرْ عَلَمَكَ مِنْ فَوْقِ رَأْسِي

Rükneddin’in şiddetli mizacı bağlamında bu beyitin içeriğinden ağabeyi Kutbeddin’i tehdit ettiği anlaşılmaktadır. Kendisini dairenin tam ortasındaki bir noktaya benzetmekte ve sultan olduğunu ima etmektedir. Genç ve atak olduğunu, yaşadığı sürece ağabeyinin Sivas’taki otoritesini bitirip yok edeceğine dair ant içmektedir.¹²¹

¹¹⁶ *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 4.

¹¹⁷ *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 12.

¹¹⁸ *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 19.

¹¹⁹ *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 21.

¹²⁰ Mukâbele sanatı için bk. İsmail Durmuş, “Mukâbele”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/101-102.

¹²¹ *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 21.

إِذَا مَا تَشَوَّشَتْ ذُؤَابَتِيهِ السُّكَّرِيَّ فِي الْمَحْفَلِ إِنَّ لَمْ يَسَلِّمِ الْحَبِيبِ الرُّوحَ، يُصَابُ بِالسُّقْمِ

Yine Rûkneddin'in fizyolojik tasviri bağlamında onun heybetli ve görkemli bir sultan olduğu, dağmık saçlarının etrafındaki kimseleri cezbedtiğini ifade etmektedir.¹²²

وَكَانَ فِي الْحُسْنِ بَعِيرَ قَرِينِ، لَمْ يُبْدِعْ مُصَوِّرٌ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صَوْرَكُمْ مِثْلَهُ فِي مَعْمَلِ الْوُجُودِ

Bu beyitte, Sultan Gıyâseddin'in çocukları genç İzzeddin ve Alâeddin hakkında biyografik tasvir yapılmaktadır. Onların yaratılış ve ahlâk bakımından benzersiz oldukları ve Allah'ın onları en güzel surette yarattığı vurgulanarak övgü yapılmaktadır.¹²³

جِيْنٌ وَضَعَتْ تَاجًا كَبِيرًا عَلَى رَأْسِهِ، سَعِدَ التَّاجُ بِهِ وَهُوَ أَيْضًا سَعِدَ.
عَمَّرَ مَا كَانَ خَرِيبًا فِي كُلِّ مَكَانٍ، وَحَرَّرَ قُلُوبَ الْمُحْزُونِينَ مِنَ الْحُزَنِ

Bu beyitte, Sultan Gıyâseddin'in tahta tekrar oturuşu ve bu gelişmeyle ilgili yapılan kutlamaları ve sevinci betimlemektedir. Başına büyük saltanat tacını koyarak sevinç duyusu, tahrip olmuş yerleri imar etmesi ve üzüntülü kalpleri özgür kılmaları gibi medih dolu tasvirler bulunmaktadır.¹²⁴

صِحَّةُ الذَّاتِ الطَّاهِرَةِ السَّمَاوِيَّةِ هِيَ تَاجُ أَصْحَابِ الْمَجْلِسِ الْأَخْوِيِّ.
عِزُّ الْأَقْرَانِ وَجِدُّ الْأَفَاقِ صَدْرُ الْإِسْلَامِ مَجْدُ الدِّينِ إِسْحَاقِ.
الْعَرِيضُ الرَّفِيقُ الْأَيْسُ إِنَّ هُوَ إِلَّا كَرُوحِ الْمَلَائِكِ.
فَلْيُنِقْ خَالِدًا لِيَوْمِ الْحَشْرِ وَلْتُرَايِدْ حُرْمَتَهُ وَلْتَعْلُ رُبَّتُهُ الْخ...

Sultan I. Gıyâseddin'in tekrar tahta çıkması üzerine Mecdüddin İshâk adlı âlim ve şâir kişiliği tam metni ve tercümesi daha önce verilen bu beyitlerle Konya'ya davet etmişti. Bu beyitlerde sultan I. Gıyâseddin, Mecdüddin İshâk'ı güzel vasıflarla övmekte ve onu hayırla yâd etmektedir. Ayrıca atlattığı badirelerin sonucunda kahramanca sebât ederek tekrar ilahî inayetin kendisine tecellî ettiğinden bahsetmektedir. Aynı şekilde gurbet döneminde geçirdiklerini detaylarıyla tasvîr etmektedir. Bazı beyitlerde Mecdüddin'i tâca, kıymetli bir taşa ve meleklerin rûhu gibi nesnelere benzeterek teşbîhler yapmaktadır. Yoğun tasvîrlerin olduğu bu uzun şiirde duâ, bedduâ, tahkiye, taaccüb, istifhâm-ı inkârî vb. başka başka edebî ve belâğî üslûplar bulunmaktadır.¹²⁵

قُلْتُ: لَمْ يَعْذُ بِالْوَسْعِ الْحَزَنِ عَلَى طُرْتِكِ وَلَيْسَ بِالْإِمْكَانِ تَحْرُجُ الْمَزِيدِ مِنْ مِسْكِ الْكَبِيدِ (حَزَنًا)،
قَالَتْ: لَا تَحْزَنْ كَذَلِكَ بِسَبَبِ عَيْتِي وَشَقَّتِي فَلَيْسَ بِالْوَسْعِ فِي النَّهَائِيَةِ تَنَاوُلِ الثَّقَلِ وَالسُّكَّرِ

Sultan I. Alâeddin'in tahta çıkması sırasında istişâre heyetinde bulunan Sâhib Şemsüddin İsfahânî'nin şâirliği sadedinde bu beyit geçmektedir. Bu beyitte sevgili övülerek betimlenmektedir.¹²⁶ “Gözler ve dudaklardan ötürü hüzne düşme” denmekte ve bu kısım “badem şekeriyle şekerin bir arada yenmesinin zorluğu” hususuna benzetilmekte ve teşbîh-i zımnî

¹²² Muhtasar-ı Selçûknâme, 22.

¹²³ Muhtasar-ı Selçûknâme, 29.

¹²⁴ Muhtasar-ı Selçûknâme, 34.

¹²⁵ Muhtasar-ı Selçûknâme, 35-37.

¹²⁶ Muhtasar-ı Selçûknâme, 101.

yapılmaktadır.¹²⁷

نَقَلَ اللَّيْلُ مَعَكَ يَا رَاحَةَ الْقَلْبِ لَا يُمَكِّنُ وَصْفُهُ مِنْ قَرَطِ اللَّطْفِ
أَشْفَقَتْ عَلَى الشَّفَقَةِ وَالْخَدُّ عَلَى الْخَدِّ، وَهُنَالِكَ تَطَبَّعَتْ لُورًا بِطَبَّعِ سُورَاخَانَ

Yine Isfahânî'nin sultanın hoşuna giden sevgiliyle geçirilen zamanın övgüsü ve tasvîri bağlamında böyle bir beyti vardır. Beyitte aynı zamanda onunla yaşadıkları noktastan letâfette ileri konumda olarak söylenen sevgiliye çağrıda bulunulmuş ve o, kalp rahatlığına benzetilmiştir. Kalan kısımda beyit, bu ifrâtı betimlemiştir.¹²⁸

وَرَدَ الدُّرُجُ الزُّمُرْدِيُّ قَدْ فُتِحَ الْيَوْمَ وَالطَّبِئِيُّ الذَّهَبِيُّ لِلشَّقَائِي الْحُمْرَاءِ قَدْ وُضِعَ الْيَوْمَ
أَمِنْ أَجْلِ أَنَّ الْوُرْدَ لَمْ يَتَوَلَّ إِمَارَةَ الرَّيَاحِينِ قَدْ عَرَضَ الْيَوْمَ- عَلَى نَحْوِ مَا- مِائَةٌ وَرَقَةٍ

Bu beyitte de Sultan I. Alâeddin Keykubad'ın tahta geçiş anındaki mutluluk betimlenmiştir. Onun sultan oluşu, zümrütten gül kutusunun ve altın tabağın açılmasına zımnî teşbîh yapılarak benzetilmiştir.¹²⁹

بِاسْمِهِ امْتَلَأَتْ شَفَقَةُ السَّكَّةِ، بِالْإِبْتِسَامِ، وَبِذِكْرِهِ صَارَ قَلْبُ الْمُنْبَرِ حَيًّا،
فِيهِمَا إِزْدَادَ التَّدْيِينُ رُونَقًا، وَتَعَالَتْ الْأَرْضُ عَلَى الْأَفْلَاقِ

Verilen beyitte sikke, tebessümle ifade edildiği için istiâre-i mekniyye yapılmıştır. Sultan Alâeddin'in tahta çıkışı esnasında sevinç ve mutluluk tasvir edilmiştir. Aynı şekilde onun gelmesiyle dindarlığın arttığı ve dinî yapıların imarının arttığına imada bulunulmuştur.¹³⁰

رَأُوا طَوْعَهُ حَتْمًا وَفَرَضًا وَلَا رِمًا وَإِخْلَاصَهُ فِي الدِّينِ وَالْمُلْكِ وَاجِبًا
إِنْ كَانَتْ النُّبُوَّةُ قَدْ حُتِمَتْ بِخَاتَمِ الشَّرْعِ فَقَدْ حُتِمَتْ بِهِ السَّلْطَنَةُ دُونَ السَّلَاطِينِ

Bu beyit, Sultan I. Alâeddin'in üstünlükleri bağlamındadır. Burada sultan, mü'minlerin dinen bağlanması gereken bir ulü'l-emr olarak betimlenmiş ve ona medhü senâda bulunulmuştur. İkinci beyitte de saltanatın sultan Alâeddin ile son bulması vasfedilmiş, bu vaziyet nübüvvetin Hz. Peygamber ile bitmesine benzetilmiş, temsîlî bir teşbîh yapılmıştır.¹³¹

وَلَمْ أَرَ كَالْتَّوْدِيْعِ أَقْبَحَ مَنْظَرًا وَإِنْ كَانَ يَدْعُو أَهْلَهُ لِلتَّعَانُقِ
وَاللِّصَارِمِ الْهِنْدِيِّ الْتَيْنِ جَابِنًا مُلَامَسَةً مِنْ كَفِّ الْإِفِّ مُفَارِقِ

Bu beyit, Şehâbeddin Sühreverdî'nin Sultan I. Alâeddin için söylediği beyittir. Burada şair, sultandan ayrılmanın zorluğunu mübâlağa üslubuyla belirtmekte ve onunla olan beraberliği övmektedir. Kendi ailesinin onunla kucaklaşmayı beklemesine rağmen sultan ile

¹²⁷ Teşbîh-i Zımnî, teşbîhin kapalı ve zımnî yapılmışına denir. Müşebbeh ile müşebbeh bih arasında ilgi açık seçik değildir. Teşbîh ve çeşitleri için bk. Durmuş, "Teşbîh", 40/553-556.

¹²⁸ *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 101.

¹²⁹ *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 100-101.

¹³⁰ *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 110. Yukarıdaki istiârede sikke ibaresine dudak nispet edilerek insana benzetilmiş, aynı şekilde buna da tebessüm karine olarak söylenmiştir. Yine üstteki beyitte minbere kalp isnad edilerek hayat karinesiyile zikredilmesi de bu kabildendir.

¹³¹ *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 113, 115. Teşbîh çeşitleri için bk. Durmuş, "Teşbîh", 40/553-556.

vedalaşmanın zorluğu, edebî sanatlardan olan tebliğ yoluyla mübâlağa şeklindedir.¹³² Ayrıca beyitte keskin bir Hint kılıcının kesmesi, ünsiyet edilen bir kimsenin ayrılığında daha hafif olarak nitelenmiştir. İki durum birbirine benzetildiği için teşbîh-i zımnî yapılmıştır.¹³³

وَلَكِنْ جِئِن يُكْشَرُ الْحِطُّ الْمَشْتُومُ عَنْ أَنْبَاءِهِ، يَجْعَلُ الْحَجَرَ الصَّلْدَ عَلَى شَاكِلِهِ الشَّمْعِ.

Sultan Alâeddin'in sonraki süreçte Alâiyye kalesinin fethi amacıyla kale önlerinde ordusunun tasvîr edildiği bu beyit dikkat çekmektedir. Burada kötü talih dişlerini göstermek ifadesiyle anılarak insana benzetilmiştir. Burada da istiâre-i mekniyye yapılmıştır. Kötü talihin dişlerini göstermesiyle sert taşları muma çevirmesi ifadesiyle Alâiyye kalesindeki melik muma benzetilmektedir.¹³⁴

يَنْبُعُ مَائُهَا مِنْ نَهْرِ الْفُرَاتِ، يَمُرُّ رِيحُهَا عَلَى مَاءِ الْحَيَاةِ
سَارِعَ النَّاسِ مِنْ كُلِّ بَلَدٍ وَإِقْلِيمٍ، وَاسْتَوَطَّنَا تِلْكَ الْمَدِينَةَ الْوَادِعَةَ الْهَيْبَةَ.
هِيَ لَيْسَتْ بِمَدِينَةٍ، بَلْ عَالَمٌ بِأَسْرِهِ، هِيَ بَحْرٌ عَمِيقٌ، غَيْرَ أَنَّهَا سُمِّيَتْ: مَدِينَةً

Verilen beyitte sultan Alâeddin, Konya şehrinin ehemmiyetini ve vasıflarını betimlemektedir. Buna göre Konya vilâyetinin suyunun bol, toprağının bereketli olduğunu; muhtelif beldelerden insanların oraya yerleştiğini ifade etmektedir.¹³⁵

مَا دُمْنَا نَشْرَبُ الْحَمْرَ الْيَوْمَ مَعًا، فَلَنْضُرِبَ عَنِ الدُّنْيَا صَفْحًا بِإِرَادَةٍ مِنْ قُلُوبِنَا

Sultan I. Alâeddin Keykubad'ın Mengüçüklere boyun eğmesi Anadolu Selçuklu devletinin şevketli günlerinin göstergesidir. Aşağıdaki beyit, o dönemlerde devletin ulaştığı refah seviyesini betimlemektedir. Ayrıca çevre bey ve beylikleri hâkimiyet altına aldıklarını ve sindirdiklerini göstermektedir.¹³⁶

أَرْضَهَا مِنَ الْخُضْرَةِ فَيُرْوِيهِ اللَّوْنُ، اِمْتَلَأَتْ بِمَا عَلَبَهَا مِنْ زُهُورِ الشَّقَائِقِ يُبْعِعُ الدَّمَّ
فِي كُلِّ رُكْنٍ عَيْنٍ لِمَاءِ الْوَرْدِ، كَانَتْهَا قَطْرَاتٍ مِنَ التُّورِ لَأَقْطَرَاتٍ مِنَ الْمَاءِ
الْجَوْ مُعَبًّا بِرَائِحَةِ الْمَسْكِ وَالْأَرْضِ مَمْلُوءَةٌ بِالْمَنَاظِرِ، يَرْتَعُ الصَّيْدُ مِنْ كُلِّ نَوْعٍ فِيهَا بِلَا وَجَلٍ
وَهُنَاكَ بَحْرٌ أَخْضَرُ مَائُهُ عَذْبٌ كَاللَّبَنِ، مَمْلُوءٌ بِمَوْجٍ كَأَنَّهُ حَرِيرُ الصَّبِينِ
وَهُنَاكَ عَيْنٌ جَارِيَةٌ عَلَى طَرْفِ الْبَحْرِ يَغْدُو كَبِيرُ السِّنِّ بِرُؤْيَيْهَا شَابًّا

Eserde, Alâeddin Keykubad zamanında Beyşehir Gölü yakınlarında inşa edilen Kubâdâbâd Sarayının etrafı hakkında medih dolu yoğun tasvîr ve teşbîhlerin olduğu böyle bir şiir yer almaktadır. Şiirde, yeşillik fîrûz taşına, bahçenin üzerindeki kırmızı renkler kan lekelerine, pınarlar gül suyuna, tatlı sular süte, denizin dalgaları kadifeye benzetilerek sık teşbîhler yapılmaktadır. Ayrıca detaylı tasvîrler güzel bir tabloyu zihinde resmedebilmektedir.¹³⁷

¹³² Mübâlağa sanatı için bk. İskender Pala, "Mübâlağa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/426.

¹³³ *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 119.

¹³⁴ *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 122.

¹³⁵ *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 128.

¹³⁶ *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 178.

¹³⁷ *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 180.

لَإِنَّ أَمْرَهُ لَمْ يَتَيَسَّرْ بِالذَّهَبِ ، فَإِنِّي أَمْتَشِقُ لَهُ سَيْفِي الْبِرَاقَ

Sultan Alâeddin, kahramanlık ve otoriterliğinin göstergesi olarak Mengüçük şahı Dâvûd'u itaatsizliği sebebiyle yukarıdaki şekilde tehdit etmiştir. Esasen bu beyit, onun üzerine sefer yapılacağından ve ülkesinin fethedileceğinden kinâyedir.¹³⁸

قَدْ أَضَاتَ صُبْحًا مِنْ أَجْلِ «الشَّامِ» جِئِنَ جَدَّدْتَ رُسُومَ الْإِسْكَانْدَرِ
وَجَعَلْتَ الشَّمْسَ رَايَةً لِلْمُلْكِ وَفَقَّتَ قَوَانِينَ السُّلْطَنَةِ

O dönemde Eyyûbiler, Dâvûd Şah'a Anadolu Selçukluları aleyhinde destek olmuşlardı. Buna karşılık Sultan Alâeddin ellerinde tuttukları Eyyûbî torunlarından birini Şam'a vâli tayin ederek politik bir karşılık vermiş oldu. Bunu övgü dolu ifadelerle anan beyitler yukarıdaki gibidir. Bu beyitte, “Şam'ın karanlığını aydınlık yaparak ısıtmak” ibaresiyle oraya atanan vâlihadâ imada bulunulmuştur.¹³⁹ Aynı şekilde zikri geçen Eyyûbî şehzâdesi, şemse benzetilerek istiâre-i tasrihiye yapılmıştır. Ayrıca şam kelimesinde tevriye yapılarak Farsça'da gece anlamına da işaret edilmektedir. Yani Şam'ın aydınlatılması aynı zamanda o şehrin gecesinin (Farsça'da şam=gece) aydınlatılması anlamındadır. İskender'in koyduğu vergilerin yenilenmesi, saltanat kanunlarının orada uygulanması gibi betimlemeler ise o bölgede artık Sultan Alâeddin'in nüfuzunun güçlendiğini ifade etmektedir.¹⁴⁰

لَيْسَ مِنَ اللَّهِ بِمُسْتَكْبِرٍ أَنْ يَجْمَعَ الْعَالَمُ فِي وَاحِدٍ
وَأُبْرِحُ مَا يَكُونُ الْوَفَى يَوْمًا إِذَا نَسَبَ الْحَيَامُ مِنَ الْحَيَامِ
لَوْ كَانَ فِيمَا يَرَاهُ مِنْ كَرَمٍ فِيهِ مَرِيدٌ فَرَادَكَ اللَّهُ

Anadolu Selçuklularının daha sonraki dönemlerde Hârizmşahlarla da münâsebetleri gelişmeye başlamıştı. İlk görüşmeler hep olumlu geçmiş, karşılıklı övgüye dayalı yazışmalar olmuştu. Verilen beyit bunu göstermektedir. “Âlem'in birde cem olması” ifadesinin, iki topluluk arasında birlik sağlanmasından kinâye olduğu söylenebilir. Neticede kullar vâhid olan O yaratıcının dergâhında toplanacaklardır. O zaman siyasal yakınlığın ifadesi olan çadırların yakınlığı da bu kabilden beyân edilmiştir. Şiirde cömertliğin fazla olarak vasıflandırılması da muhâtaplar arasındaki bir medihdir. Aynı zamanda beyitler, duâ üslûbuyla övgüyü pekiştirmektedir.¹⁴¹

إِنَّ الْمَلِكَ لَجَدِيدٌ بِهَذَا الْمُلْكِ ، لِأَنَّهُ إِنَّمَا يُرِي مِثْلَ هَوْلَاءِ الْمَمَالِكِ

İki ülke arasındaki elçi ziyaretleri, münâsebetleri daha da güçlendirmişti. Hârizmşahlar, Anadolu Selçuklularının zenginlik ve soylulukları karşısında Sultan Alâeddin'e yakışan bir hükümranlığı dile getirmişler ayrıca heyetteki beylerin iyi yetişmiş kimseler olduğunu şu

¹³⁸ *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 183.

¹³⁹ Bu beyitte geçen “ısıtmak” anlamındaki أَضَاتَ ifadesi, imar etmek ve canlandırmak anlamındadır. Yani “İskender'in vergilerini yenilediğinde Şam'ın karanlığını aydınlık yaptın böylece oraları imar ederek canlandırdın” şeklinde bir istiâre yapılmaktadır. Fiil üzerinden yapılan bu istiâre, istiâre-i tebeyyedir. bk. Durmuş-Pala “İstiâre”, 23/315-318.

¹⁴⁰ *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 186.

¹⁴¹ *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 193, 195.

beyitle itiraf etmişlerdir.¹⁴²

تَكَرَّمَ الْيَوْمَ يَا مَنْ أَنْتَ لِلْكَرَمِ جَنَاحٌ
فَلَقَدْ أَصْبَحَ الْمَوْتُ حَلَالًا لَنَا مِنَ الْفَقْرِ وَالْعُزْرِ
سَوْفَ يَتَحَسَّنُ خَالِي بِالنَّجْمِ عَدَا
وَلَنْ أَتَلْقَى الْجَوْهَرَ مِنْ كَفَّكَ بِتَدَلُّلٍ

Sultan Alâeddin sonrası devlet içeride ve dışarıda istikrarsızlıklar yaşıyordu. Tahttan vazgeçerek Bizans'a sığınmak zorunda kalan II. İzzeddin Keykâvus orada çok meşakkatlerle karşılaşmıştı. Eserde bu durum, Irak Selçuklu sultanı II. Tuğrul'un Ermenşah'tan yardım dilemesine benzetilerek bu beyitler yer almıştır. Bu beyitlerde II. Tuğrul, Ermenşah'ı övmekte, fakru zaruretinden ötürü kendisine yardım etmesini istemektedir. Ancak ileride durumunun iyileşmesi halinde ona minnet etmeyeceğini de söylemektedir. Beyitlerde kerem, kanatla anılmakta, insan, yavrularına ikramda bulunan kuşa benzetilerek istiâre-i mekniyye yapılmaktadır.¹⁴³ Ayrıca beyitte, yıldızla yol bulmaya telmihte bulunmaktadır.¹⁴⁴

أَيُّهَا الْقَلْبُ، لَيْنَ كُنْتُ وَاقِعًا فِي هَوَى الْأَرْمَنِ
فَأَكُونُ امْرَأَةً لَوْ لَمْ أَخْلُ سَاحَتِكَ مِنَ الْخُرْنِ
وَيَا أَيُّهَا الْفَلَكُ، إِنْ لَمْ أَتَحَايَلْ لِأَطْرَدُ
النُّورَ مِنَ الْبَيْدَرِ كُنْتُ أَنَا فِي الْبَيْدَرِ

Daha sonra II. Tuğrul, Ermenşah'tan istediği desteği bulamayınca öfkeyle yukarıda beyitleri demişti. Bu beyitte Sultan üslûp olarak zem ve kınamaya dönmektedir. Kalbe seslenmekte ve Ermenşah'ın ardından bir daha yürümeyeceğini ahdetmektedir. Ayrıca feleğe çağrıda bulunarak ters giden talihini doğrultacağına söz vermekte yoksa kadına veya hayvana dönüşmeyi bile kabul edebilmektedir. Şairin burada kalp ve feleğe seslenmesi tecrîd sayılabilir.¹⁴⁵ Sultan Tuğrul'un Ermenşah'ı bu şekilde betimlemesi zamanla o bölgelerde Ermenşah ile cimrilikten kinâye yapılmasına sebep olmuştur.¹⁴⁶

2.4. Nedâmet ve Zem Temalı Beyitler

Nedâmet, pişmanlığı; zem ise yergiyi ifade etmektedir.¹⁴⁷ Bu iki biçimin de edebiyâtta etkin bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Aynı şekilde insanın hâlet-i rûhiyesindeki olumsuzluk, talihsizlik ve kınayıcılık üzerinden geliştiği, yaşadığı hissiyata bağlı olarak onun söylemlerinde makes bulduğu ve edebî beyân kapsamında mütâlaa edildiği söylenebilir. *Selçûknâme* de yer yer belli beyitlerde bu anlatım üslûplarına yer vermektedir. Aşağıdaki beyitler buna örnek olarak zikredilebilir.

لَنْ نَرْضَى بِمَا حَكَمَ الْأَبُ
كَيْفَ نُزِيلُ هَذَا الشَّنَارَ وَنَمْسَحُ هَذَا الْعَارَ

Bu beyitte I. Gıyâseddin'in kardeşlerinin onun tahta geçeceğini kabullenememişler ve onu kendilerine çalınmış temizlenemeyecek bir âr addetmişlerdir. Bu bağlamda babaları II.

¹⁴² Muhtasar-ı Selçûknâme, 200.

¹⁴³ Muhtasar-ı Selçûknâme, 369.

¹⁴⁴ Kur'an-ı Kerim de eski zamanlarda yol bulmakta iyi bir yöntem addedilen bu olgudan bahsetmektedir. Nahl Sûresi 16. Âyette وَيَالْتَجِمُ هُمْ يَهْتَدُونَ buyurulmaktadır. Meâli: "Daha nice alâmetler (yarattı). Onlar, yıldızlarla da yollarını doğrulturlar." Nahl 16/16.

¹⁴⁵ Şair kalp ve feleğe seslenerek aslında kendisine hitâp etmektedir. Tecrîd sanatı için bk. Ali Bulut, *Belâgat-ı Müyessera* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2020), 207-208.

¹⁴⁶ Muhtasar-ı Selçûknâme, 370.

¹⁴⁷ İsfahânî, *el-Müfredât*, 331, 796.

İzzeddin'i hicvetmişlerdir.¹⁴⁸

وَفِي السَّمَاءِ نُجُومٌ غَيْرَ ذِي عَدَدٍ وَلَيْسَ يُكْسَفُ إِلَّا الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ

Yukarıdaki beyitte de hüznün ve pişmanlık içerisinde olan ve diyar diyar dolaşarak sığı-
nacak yer arayan I. Gıyâseddin'den bahsedilmektedir. Vardığı illerdeki beyler onun üzün-
tülü olduğunu görmüşler ve onu tesellî etmişlerdir. Burada gökyüzünde nice yıldızların ol-
duğu ancak güneş, ay gibi büyük ve ehemmiyetli olanların tutulduğu ayrıca bu durumun da
geçici olduğu ifade edilmiştir.¹⁴⁹

فَقَدَّنَاهُ لَمَّا تَمَّ وَعَاتَمَ بِالْعَلَى كَذَلِكَ كُضُوفُ الْبَدْرِ عِنْدَ تَمَامِهِ
نَهَائَةُ الدُّنْيَا لَيْسَتْ سِوَى التُّرَابِ وَلَيْسَ لَهَا مِنْ تَوَالٍ إِلَّا السُّمُّ

Bu beyit Sultan Rükneddin'in vefatı bağlamındadır ve onu kaybetmenin hüznünü be-
timlemektedir. Onun güç ve kuvvet bakımından yüce bir makama eriştikten sonra vefat et-
mesi dolunayın tam hüviyetiyle tutulmasına benzetilerek teşbihte bulunulmuştur. Ayrıca
yine burada dünyanın faniliğine delalet edilerek nasihat tembihe yer verilmiştir. Dünyadan
zehirden başka nailiyet olmaz denerek hakikî mutluluğun ahiret mutluluğu olduğuna işaret
edilmiştir.¹⁵⁰

أَنَا شَمْعٌ، ذَهَبَ جَسَدِي بِسِرِّ الْقَلْبِ مَا أَفْتَرُ نَعْرِي، لَيْلَةً، إِلَّا عَن بُكَاءٍ
يُرْوَاهُ الَّذِي قَالَ: مَا أَنَا لَكَ إِلَّا رَفِيقُ الْعَارِ حَتَّى هُوَ، رَضِيَ بِضَرْبِ عُنُقِي

I. Gıyâseddin'in vefatından sonra oğlu I. İzzeddin tahta geçmiş; Alâeddin Keykubad bey-
lerden ve siyasî çevrelerden gereken ilgiyi görememiştir. Bu bağlamda ilgili beyitte o, ken-
dini eriyen bir mumu benzetmekte; kara gün dostu olarak bildiği tüm dostlarının kendisini
gözden çıkardığını ifade etmektedir.¹⁵¹

نَفَرَتِ الرِّيَاحُ الْمِسْكَ وَالْقُرْفِيفَ بَدَلِ التُّرَابِ، ظَهَرَ اللُّؤْلُؤُ وَالرَّيْرَجُ بَدَلِ فَكَهَةِ الْعُصُونِ

Tahta geçen Sultan I. İzzeddin'in Leon üzerine çıktığı seferin zamanı betimlenmektedir.
Bahar mevsiminde etrafı çiçek kokularının sardığı ayrıca ağaçların meyvelendiği bir za-
manda sefere çıkılmasının övgüsü ifade edilmektedir.¹⁵²

إِنْ ضَاعَ الْكَأْسُ مِنَ الْبَيْدِ وَانْكَسَرَ الدُّنُّ، فَمَا جَدَوِي الْعُصْرُ عَلَى الشَّفَقَةِ وَتَقْلِبِ الْبَيْدِ

Sultan I. İzzeddin'in Halep üzerine yaptığı seferde beylere güvenemeyerek onları toplu
bir şekilde infaz etmesinden dolayı büyük bir pişmanlık yaşamış sonrasında geriye dönmüş
ve kısa bir süre sonra da vefat etmiştir. Onun pişmanlık ve hasret ifadesi sadedinde bu beyit
söylenmiştir. Kadehler zayı olup testi kırıldıktan sonra parmakları ısırmanın ve elleri ovuş-
turmanın fayda vermeyeceği söylenerek mükemmel bir teşbih-i temsîlî yapılmıştır.¹⁵³

¹⁴⁸ *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 6.

¹⁴⁹ *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 13.

¹⁵⁰ *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 27.

¹⁵¹ *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 50.

¹⁵² *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 74.

¹⁵³ *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 74.

تَرَكْنَا الدُّنْيَا، وَمَضَيْنَا، غَرَسْنَا تَعَبَ الْقَلْبِ، وَمَضَيْنَا
فَالْتَوَيْتُهُ بَعْدَ ذَلِكَ نَوَيْتُكُمْ، لِأَنَّا، أَخَذْنَا نَوَيْتَنَا، وَمَضَيْنَا

Aynı şekilde Sultan I. İzzeddin bu beyitlerde dünyanın faniliğine olan inancını ifade ederek geçmişteki hatalarından pişmanlığını ifade etmekte artık saltanat sırasının kendisinden sonra olanlara tevdi edileceğini söylemektedir.¹⁵⁴

إِنْتَزَعْتَ الْقَلْبَ مِنَ الْجَسَدِ وَالرُّوحَ وَالْمَالَ وَالْوَلَدَ، وَرَضَيْتَ بِمَا هُوَ أَسْوَأُ مِنَ الْمَوْتِ

Sultan I. Alâeddin Keykubad devrinde isyan eden veya o potansiyele sahip emirlerin infâz edildiği görülmektedir. Seyfeddin Ayaba da bunlardan biriydi. O idam edilmezden önce ölümden beter olan zillete dâcâr olduğunu ve tüm sevdiklerinden ayrılmak zorunda kaldığını ifade ederek nedâmet içerikli yukarıdaki beyiti söylemiştir.¹⁵⁵

لَتَقْرَعَنَّ عَلَى السَّنِّ مِنْ نَدَمٍ إِذَا تَذَكَّرْتَ يَوْمًا بَعْضَ أَخْلَاقِي

Ayrıca Seyfeddin Ayaba, Sultan I. Alâeddin'e olan iyiliklerini hatırlatma sadedinde şu beyiti söylemiştir. İlgili beyitte yaptığı iyiliklere karşılık bulamadığını ifade ederek pişmanlık duymakta benzer bir durumun sultanın da başına geleceğini temennî etmektedir.¹⁵⁶

إِيَّهَا الْمَلِيكُ، إِنَّ قَلْبَ أَعْدَائِكَ قَدْ أَوْجَعَهُ الْأَلَمُ،
وَوَجْهُهُ الْخُصْمُ قَدْ اصْفَرَ خَوْفًا مِنْكَ،
وَالْحَقُّ أَنَّهُ بَرِعِمَ مَا أَعَانِيهِ مِنْ غُصَصٍ وَأَلَامٍ،
فَحَسْبِي أَنْ يَكُونَ لِي فِي مُلْكِكَ «أَب كَرَمٍ» (أَي مَاءِ حَارٍّ) وَخَيْرٌ بَارِدٍ

Bu beyitler Mengüçük şahı Dâvûd'un, I. Alâeddin karşısında âciz duruma düşüp mülkünü yitirmesinden bahsetmektedir. O bunu anlayınca nedâmet içerikli bu beyitleri söylemiştir. Dâvûd Şah, I. Alâeddin'in düşmanlarının gönüllerinin acıyla dolu olduğunu, korkudan yüzlerinin sapsarı kesildiğini itiraf etmektedir. Bunların kendisine de acı verdiğini, sultana bağlılığın ifadesi olarak içimi iyi olmayan bir sıcak su ile lezzet vermeyen bir soğuk kemeğin kendisine kâfi geleceğini beyan etmektedir.¹⁵⁷

خُذُوا بِنَصِيْبٍ مِنْ نَعِيمٍ وَوَلَدَةٍ فَكُلُّوا وَإِنْ طَالَ الْمَدَى يَتَصَرَّمُ
كَمْ جُمُوعٌ قَدْ رَأَتْ أَبْصَارُنَا يَمْرُجُونَ الْحَمْرَ بِالْمَاءِ الرُّؤَالِ
نَمْ صَارُوا فِي عَدِي أَيْدِي سَبَا وَكَذَلِكَ الدَّهْرُ حَالٌ بَعْدَ حَالٍ

Sultan Alâeddin Keykubad döneminin son bulmasını ve vefatını betimleyen yukarıdaki şiir de dünyanın geçiciliği ve geçmişe ait pişmanlıkların ifadesi sadedindedir. Şiirde dünyada zirveye erişen kimselerin durumu, boyu uzayıp da kırılan nesnelere benzetilerek teşbîh-i temsîl yapılmakta, “dünyadaki nasibinizin kıymetini bilin” denerek tavsiyede bulunmaktadır. Yine beyitlerde, nice dost meclislerinin ve içindeki eğlencelerin geçip gitmesinin dünyanın geçiciliğini gösterdiği, halden hâle dönüşen zamanın da bu se-

¹⁵⁴ Muhtasar-ı Selçûknâme, 98.

¹⁵⁵ Muhtasar-ı Selçûknâme, 139.

¹⁵⁶ Muhtasar-ı Selçûknâme, 140.

¹⁵⁷ Muhtasar-ı Selçûknâme, 185.

kilde olduğu ifade edilmektedir. Bu tarz değişim ve dönüşümler, zamanın değişim ve dönüşümlerine teşbîh edâtıyla benzetilerek şiirde sarîh bir teşbîh de yapılmaktadır.¹⁵⁸

يَا صَاحَ أَمَا رَأَيْتَ شُهْبًا ظَهَرَتْ قَدْ أَحْرَقَتْ الْقُلُوبَ ثُمَّ اسْتَبْرَتْ
طَرْنَا طَرَبًا لِيُضَوِّيَهَا جِيبَ طَرْتِ أَوْرَتْ وَتَوَارَتْ وَتَوَلَّتْ وَسَرَتْ

Sultan I. Alâeddin'in vefatından sonra tahta II. Gıyâseddin Keyhusrev geçmişti. Ancak devlette söz sahibi konumda olan Sadeddin Köpek adlı bir emirdi. Eserde onun diğer devlet adamlarından tevkîf ettirerek öldürülmelerine yol açtığı kimselerin hüznü ve pişmanlıklarının vurgulandığı yukarıdaki beyitler varit olmuştur. Bu şiirde nidâ üslûbuyla dosta seslenilmiş, dost lafzının (sâhi) bâ harfi söylenmeyerek hazif yapılmıştır. Şair burada kalpleri yakıp gizlenen kıvılcımlarla kendi vaziyetini betimlemektedir. Bu beyitte tasvîr üslûbu ön plana çıkmaktadır. Ayrıca kendi vaziyeti bu duruma benzetilmekte ve temsîlî bir istiâre yapılmaktadır. Çevresinden gördüğü eziyetleri tıpkı gönlünü yakan, geceleri seyirtip giden ateş huzmelerine benzetilmektedir.

يَا صَاحَ أَمَا تَرَى بُرُوقًا وَمَضَّتْ قَدْ حَيَّرَتِ الْعُقُولَ جِيبَ اعْتَرَضَتْ
حَلَّتْ وَلَحَّتْ وَلَوَّحَتْ وَانْقَرَضَتْ لَاحَتْ وَتَحَلَّتْ وَتَحَلَّتْ وَمَضَّتْ

Burada da şair, Sühreverdî el-Maktûl'ün şiirine bir nazîre yapmaktadır. Hayatın türlü cilveleri olduğunu ancak bu iniş ve çıkışların hepsinin bir şimşek parıltısı kadar geçici ve fânî olduğuna vurgu yapmakta, hepsinin sonlandığına işaret etmektedir. Her iki şiirde de cinâşlı ve secîli ifadelerin olduğu da görülmektedir.¹⁵⁹

جِيبَ عَبَّرَتِ الشَّمْسُ مِنْ أَحَدِ نَضْفِي بُرْجِ السَّرَطَانِ نَظَرْتُ بِكَائِبَتِهَا نَحْوَ الْمَرِيخِ فَوَجَدْتَهُ فِي التَّرْبِيعِ
أَرْسَلَ النَّوْرُ مَتَاعَهُ إِلَى الْأَسَدِ ثُمَّ ارْتَحَلَ نَحْوَ رُحْلِ رَعْبَةٍ فِي الْإِنْتِقَامِ
صَارَ الْمَرِيخُ مُطَوَّقًا بِحَلَقَةٍ فِي الْعَقْرِبِ فَتَسَامَرَ الْقَمَرُ بِمَا حَدَّثَ مَعَ الْأَفْلَاكِ
وَأَلْفَى الْمُشْتَرِي بِنَظَرَةٍ قَابِسِيَّةٍ عَلَى الزُّهْرَةِ فَمَرَّتْ عَلَى النَّارِ الْمُحْرِقَةِ كَالسَّهْمِ الْخ...

Anadolu Selçuklularının kaos dönemlerinde ortadan kaldırılan devlet adamlarından birisi de vezir hem de şair Sâhip Şemseddin Isfahânî'ydî. O, ömrünün son zamanlarında daha önce tamamı verilen bu şiiri kaleme almıştır. Şair gök cisimlerinin hareketleri üzerinden hâdiseleri yorumlayarak öncelikle onların olanlara müsebbib olduğunu vurgulasa da daha sonra onlara suç atılamayacağını, olanlarda kaderin hükmü tecellî ettiğini, başına gelenlerde sorumlu olanın bizzat sebebiyet veren kendisi olduğunu nâdim bir üslûpla anlatmaktadır.¹⁶⁰

قَدْ عَرَّانَا الْعَالَمُ مِنْ لِبَاسِ السَّعَادَةِ وَجَعَلَنَا حَيْرَى مِنْ دَوْرَةِ الرِّمَانِ
مَا مِنْ لَيْلَةٍ قَدْ مَرَّتْ إِلَّا وَرَأَيْتِي مَحْزُونًا مَا مِنْ صَبَاحٍ صَحِيحٍ إِلَّا وَرَأَيْتِي بَاكِئًا

¹⁵⁸ *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 246.

¹⁵⁹ *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 258.

¹⁶⁰ *Muhtasar-ı Selçûknâme*, 321-322. Bu beyitte güneşin Merih (Mars) gezegenine doğru bakması şeklindeki betimlemede de insan eylemine yapılan bir benzetmeden yola çıkarak istiâre-i mekniyye (kapalı istiâre) vardır, denebilir.

Sonraki dönemlerde saltanat varisleri arasında da çekişmeler gerçekleşmişti. O devirdeki çekişmelerden kaynaklı hanedan mensuplarının hoşnutsuzluğunu ve nedâmetini ifade eden bu beyitler, eserde yer almaktadır. Nedamet içerikli bu beyitte mutluluk, insana giydirilen bir elbiseye benzetilmekte ve o elbiseyi dünyanın onlardan soyarak üryan duruma soktuğu anlatılmaktadır. Dünyanın bir insan gibi davranması üzerinden bir istiâre yapıldığı için burada istiâre kapalı istiâredir. Aynı şekilde gecenin onlara uğrayışı, sabahın gülüşü kısımlarında da istiâre-i mekniyye vardır.¹⁶¹

مُنْدُ أَنْ أُحْزِنَتِي الطَّالِعُ الْمُنْقَلِبُ
أَجْرَى الدَّمْعِ مِنْ عَيْنِي دَمًا وَجِين لَجِجَ الْمَرِيخِ بِزُحَلٍ،
أَمْسَكَ فِي الْحَالِ بِتَلَابِيهِ، وَنَصَّبَنِي عَلَى الْأَعْوَادِ

Anadolu Selçuklularının son dönemlerinde Moğollar kimi vezirleri infâz ederek katletmişlerdi. Bunlardan biri de Nizâmeddin adında bir vezirdi. Eserde onun idam edilmesiyle ilgili bu beyitler yer almaktadır. Bu beyitte kötü taliin kendisini mahzûn eylemesi ile kapalı istiâre yapılmaktadır. Onu hüzne garketme ise istârenin karinesidir. Ayrıca gözyaşları kana benzetilmekte ve çektiği acının boyutları ifade edilmeye çalışılmaktadır. Mars ve Satürn gibi gezegenler insan tavırlarıyla hareket eden ve onu infâz eden kimselere benzetilmektedir.¹⁶² Burada da karine iki gezegenin bir insan gibi onu çarmıha çekmeleridir. Diğer taraftan burada maktûlün durumunu betimleyen, muhtemel zararlardan kaçınmak isteyen başka bir şair olabilir. Bu yüzden infâz eden düşmanlar açıkça söylenmemekte, Mars ve Satürn gezegenlerine benzetilerek istiâre-i tasrîhiyye yapılmaktadır.¹⁶³

عَسَى الْأَيَّامُ أَنْ يَرْجِعَنَّ
قَدَمًا كَالَّذِي كَانُوا
وَعَدَّتْنِي الْأَيَّامُ مِنْكَ بِوَصْلِ
أَوْ لَوْ كَانَتْ تَصْدُقُ الْأَحْلَامُ

Son Anadolu Selçuklu sultanlarından biri olan IV. Kılıcarşlan devrindeki devlet adamlarından biri olan, şair Mecdüddin Muhammed Erzincânî'den bu şekilde bir beyit de eserde yer almaktadır. Şâir normalde ummak (terecî-işfâk) anlamı veren عَسَى fiilini kullanmakta ancak muhal olan bir şeyi talep etmesinden ötürü cümlelerin tamamında temennî anlamını kastetmektedir. İkinci beyitin ikinci mısraındaki لَوْ edatı da cümlelerdeki temennî manasını pekiştirmektedir. Ayrıca şair aklen ve âdeten imkânın olmadığı bir şeyi istemek suretiyle gulûv yoluyla mübâlağada bulunmaktadır. Çünkü günlerin geçmişteki haliyle geri dönmesi mümkün değildir. Yine beyitte “eyyâm” tabiri vadetme fiiliyle zikredildiği için insana benzetilerek istiâre-i mekniyye yapılmıştır. Aynı şekilde rüyaların doğru söylemesi kısmında da benzer şekilde bir istiâre vardır. Beyitlerin tamamında anlam itibariyle nedâmet ve hasret üslûbu hâkimdir.¹⁶⁴

¹⁶¹ Muhtasar-ı Selçûknâme, 338.

¹⁶² Bu şekilde yapılan kapalı istiârelere istiâre-i mekniyye adı verilmektedir.

¹⁶³ Muhtasar-ı Selçûknâme, 350-351.

¹⁶⁴ Muhtasar-ı Selçûknâme, 376.

Sonuç

Eserde varit olan beyitler, dönemin siyasî hâdiselerini, edebî üslûplarla tasvir etmektedir. Genellikle tasvirlerin nasîhat, irşâd, ibret, kahramanlık, övgü, yergi, nedâmet ve gazilik anlatıları şeklinde olduğu görülmektedir. Dolayısıyla eser, asırlık bir zaman dilimine, muhtelif yönlerden ışık tutmaktadır. Eserde Anadolu Selçuklularının ilgili dönemdeki güçlü ve şatafatlı zamanları tasvir edilmektedir. Aynı şekilde o dönemde yaşanan ihtilâf ve taht karışıklıkları, dönemin seferleri, savaşları detaylarıyla yer almaktadır. Ayrıca saray ve çevresindeki edebî müsamereler, sevinçler, hüznler, umutlar vb. hissiyâta dair çok edebî muhteviyatı içermektedir. Bu bağlamda eserdeki beyitlerin büyük önemi vardır. İlgili çalışmada eserde öncelikle geçen beyitlerin nispeti ve orijinal hali araştırılarak tercüme edilmeye çalışılmış, harekelenmiş ve anlaşılır hale getirilmiştir. İçerdiği tema ve bağlama değinilmiştir. Yine edebî üslûp ve anlatımlara vurgu yapılmaya çalışılmıştır. Yer yer beyitlerdeki Arap Dili Belâgatının beyân ve bedî alanına dair hususlara değinilmiştir.

Anadolu Selçuklu dönemine ışık tutan önemli bir tarihî vesika olan *Muhtasar-ı Selçûknâme*, o devrin ana kaynaklarından biri mahiyetindedir. Bu çalışmada ele alınan *Muhtasar*'ın önemli bir tarih eseri olmasının yanı sıra içerdiği edebî metinlerden ötürü edebiyât alanında da öne çıkan kaynaklardan biri olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca eser, önemli oranda Arapça asıllı şiirler de içermektedir. Bu şiirler genelde klasik dönem Arap şairlerine hatta Cahiliye Dönemi şairlerine nispet edilmektedir. Haliyle İbn Bîbî'nin muhtasarı olması bağlamında dönemin müerrih, edîb vasfıyla anılan ilgili âlimlerinin dile hâkimiyet sınırları ortaya çıkmaktadır. Dile olan vukûfiyetlerinin yanı sıra aynı zamanda müellifin istişhâd yeteneği araştırma bulgusu olarak göze çarpmaktadır. Zira tarihî vak'a ile ilişkilendirme noktasında şiirleri temellendirerek bağlamı ve metni sürdürmektedir. Bu durum, İbn Bîbî'de sınırlarını aşmış olsa da araştırma materyali olan *Muhtasar*'ında yerli yerince olduğu söylenebilir.

Aynı şekilde bu çalışmada her bir beyitin veya şiirin kendine ait ayrı bir hikâyesinin ortaya çıkarılması; eserde oturduğu bağlamının tespit edilmesi çalışmada değerlendirilen bir başka husustur. Diğer taraftan şiirlerden elde edilen çıktıkların aynı zamanda ilintili olduğu tarihî vak'a veya vak'aların bir boşluğunu giderebilmesi tarih-edebiyât birlikteliğinin bir sonucudur. İlgili husus, bu çalışmada görülebilmektedir. Şiir okumalarının verdiği edebî biçemlerin klasik Arap şiiri üslûplarına yakınlığı; belâğî kuralların ise bir çatıda değerlendirilebilmesi araştırmanın verilerindedir. Özellikle tasvirler üzerinden döneme gidebilme; yaşanmışlıkların gerginliğini hissedebilme; güzel günlerin rahatlığını ve ferahlığını anlayabilme; araştırmanın edebî his noktasından kazanımlarını hülâsa olarak sunabilmektedir. Bu husus, Konya şehri ve Kubâdâbâd sarayı gibi sanatsal boyutu olan unsurların tasvirlerinde vesâir gazve ve savaşların betimlenmesinde sezilebilmektedir. Çalışmada bunlara doyurucu bir şekilde yer verilmektedir. Bu araştırma, *Selçûknâme* adlı eseri, tarih-edebiyât-dil bağlamında yeterli bir şekilde değerlendirmekte ve kritik etmektedir.

Araştırmada genel manada *Muhtasar-ı Selçûknâme*'de geçen şiirler; daha dar manada

onda geçen Arapça asıllı şiirler bir araya getirilmiştir. İlgili şiirlerin muhtevâları ortaya çıkarılmıştır. Şiirler harekelenerek okuma kolaylığı sunulmuş, tercümeleri yapılmıştır. Bu durumun, günümüz araştırmacılarına özellikle Anadolu Selçuklu tarihini tarih-dil-edebiyât bağlamında araştıranlar için yeterli oranda katkı sunacağı ifade edilebilir. Diğer taraftan, eserin tamamına, onda geçen şiirler üzerinden vukûfiyet sağlanabilmekte; kapsamlı malumat edinilmektedir. Ayrıca beyitlerdeki Arap Dili Belâgatına dair hususların ve edebî üslûpların belirlenmesi, çalışmanın ele aldığı hususlardan bir diğeri olmuştur. Sonuç olarak *Muhtasar-ı Selçûknâme* adlı eserin şiirlerinin, bu çalışma kapsamında tespiti ve analizi, benzer interdisipliner-multidisipliner çalışmalara ışık tutacak mahiyettedir.

Kaynakça | References

- Âmidî, Hasan b. Bişr. *el-Müvâzene beyne şî'ri Ebî Temmâm ve'l-Buhturî*. Riyâd: Mektebetü Hâncî, 4. Basım, 1994.
- Anadolu Selçukî Devleti Tarihi*. çev. M. Nuri Gençosman. Ankara: Uzluk Basımevi, b.y., 1941.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Askerî Hasen b. Abdillâh. *Dîvânü'l-meânî*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, b.y., ts.
- Bilgin, Orhan. "Cüveynî Atâ Melik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/140-141. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Buhturî, Ebû'l-Velîd b. Ubeyd. *el-Hamâse*. Abu Dabi: Hey'etu Abû Dabî li's-Sekâfeti ve't-Türâs, b.y., 2007.
- Bulut, Ali. *Belâgat-ı Müyessera*. İstanbul: İFAV Yayınları, 7. Basım, 2020.
- Câhız, Amr b. Bahr el-Kinânî. *el-Mehâsinu ve'l-ezdâd*. Beyrut: Dâru'l-Hilâl, b.y., 2002.
- Cevziyye İbn Kayyım, Muhammed b. Ebî Bekr. *Medâricü's-sâlikîn*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2. Basım, 2019.
- Demîrî, Kemâlüddin Muhammed b. Mûsâ. *Hayâtü'l-hayevânî'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2003.
- Dîneverî, İbn Kuteybe. *eş-Şî'ru ve's-şuarâ*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, b.y., 2002.
- Dîneverî, İbn Kuteybe. *Uyûnu'l-ahbâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, b.y., 1997.
- Durmuş, İsmail. "Tecâhül-i Ârif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/232-233. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Durmuş, İsmail. "Teşbîh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/553-556. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Durmuş, İsmail. "Üslûp". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/383-385. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Durmuş, İsmail-Pala, İskender. "İstiâre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/315-318. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Durmuş, İsmail. "Mukâbele". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/101-102. Ankara: TDV

- Yayınları, 2020.
- Fârisi, Zeyd b. Alî. *Şerhu kitâbi'l-hamâse*. Beyrut: Dâru'l-Evzâî, 1. Basım, ts.
- Güner, Ahmet. "Kâbûs b. Veşmgîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/43-44. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Hafâcî, İbn Sinân. *Sırru'l-fesâha*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1982.
- Hamevî, Yâkût. *Mu'cemü'l-üdebâ*. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1993.
- Herevî, Kâsım b. Sellâm. *el-Emsâl*. Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1. Basım, 1980.
- Husrî, Ebû İshâk. *Zehru'l-âdâb*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, b.y., ts.
- İbn Abdürabbih, Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed. *el-İkdu'l-ferîd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, b.y., 1983.
- İbn Arabşah, Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed. *Fâkîhetü'l-hulefâ ve mufâkehetü'z-zürefâ*. Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, 1. Basım, 2001.
- İbn Bîbî, el-Hüseyn b. Muhammed b. Alî el-Ca'ferî er-Ruğadî. *el-Evâmîru'l-alâiye fi'l-umûri'l-Alâiye (Selçuk Name)*, çev. Mürsel Öztürk. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, b.y., 1996.
- İbnü'l-Esîr, Ziyâüddin Nasrullâh b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Meseli's-sâir fi edebi'l-kâtibi ve's-şâir*. Kahire: Dâru Nehdati Mısır, b.y., ts.
- İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zemân*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1. Basım, 1994.
- İbn Hamdûn, Muhammed b. el-Hasen. *et-Tezkiretü'l-Hamdûniyye*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1. Basım, 1996.
- İbn Şa'ar, Kemâlüddin Ebû'l-Berekât. *Kalâidu'l-cumân fi ferâidi suarâi hâze'z-zemân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2005.
- İsfahânî, Râgıb. *Muhâdarâtu'l-üdebâ ve muhâverâtu's-suarâ*. Beyrut: Şeriketü Dâri'l-Erkam b. el-Erkam, 1. Basım, 1999.
- İsfahânî, Ragıb. *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1. Basım, 1991.
- Kâlî, Ebû Alî. *el-Emâlî*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1926.
- Kazvîni, Zekeriyâ b. Mahmûd b. Muhammed. *Âsârü'l-bilâd ve ahbârü'l-ibâd*. Beyrut: Dâru Sâdır, b.y., 2010.
- Kesik, Muharrem. "Sâdeddin Köpek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/392-393. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *Letâifu'l-işârât*. Kahire: el-Hey'e'l-Mısriyye'l-Âmme li'l-Kitâb, 3. Basım, ts.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. Kahire: Dâru'l-Meârif, b.y., ts.
- Merzûkî Ebû Alî, Ahmed b. Muhammed el-Hasen el-İsfahânî. *Şerhu dîvânî'l-hamâse*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2003.
- Merçil, Erdoğan. "Ziyârîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/498-499. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Muhtasar-ı Selçûknâme*. çev. Muhammed Saîd Cemâlüddin. Kahire: el-Merkezu'l-Kavmî li't-

- Terceme, 2. Basım, 2007.
- Özaydın, Abdülkerim. “İbn Bîbî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/379-382. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Özaydın, Abdülkerim. “Kılıcarslan II”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/398-402. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Pala, İskender. “Mübalağa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/426. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Seâlibî, Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl Ebû Mansûr. *el-Letâif ve’z-zerâif*. Beyrut: Dâru’l-Menâhil, b.y., ts.
- Seâlibî, Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl Ebû Mansûr. *el-Müntehal*. İskenderiyye: el-Matbaatü’t-Ticâriyye, b.y., 1901.
- Seâlibî, Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl Ebû Mansûr. *et-Temsîl ve’l-muhâdara*. Kahire: ed-Dâru’l-Arabiyye li’l-Kitâb, 2. Basım, 1981.
- Sevim, Ali. “Keyhusrev I”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/346-348. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Sevim, Ali. “Keyhusrev II”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/348-350. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Sevim, Ali. “Keyhusrev III”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/350-351. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Sühreverdî, Şihâbüddin. *Dîvânü’s-Sühreverdî el-Maktûl*. Bağdat: el-Mektebetü’l-Vataniyye, b.y., 2005.
- Sümer, Faruk. “Mengüçükler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/138-142. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Sümer, Faruk. “Anadolu Selçukluları”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/380-384. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Sümer, Faruk. “Keykâvus I”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/351-353. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Sümer, Faruk. “Keykâvus II”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/354-356. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Sümer, Faruk. “Keykubad I”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/357-359. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Sümer, Faruk. “Kılıcarslan IV”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/403-405. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *el-Umm*. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 2. Basım, 1990.
- Tâlekânî, Sâhib b. Abbâd. *el-Emsâlû’s-sâire min şî’ri’l-Mütenebbî*, Bağdâd: Mektebetü’n-Nehda, 1. Basım, 1965.
- Taneri, Aydın. “Celâleddin Hârizmşâh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/248-250. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Tevârîh-i Âl-i Selçûk I, III (Histoire Der Seldjoucides D’asie Mineure)*. Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi. Kayıt No: 17309 ve 17310. Yer: AI/2615-3 ve 4.
- Uğurlu, Kamil. “Kubâdâbâd Sarayı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/299-300.

Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Yâfî, Afifüddin Abdullâh b. Es'ad. *Mir'âtü'l-cinân ve ibretü'l-yakzân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.

Yûsî, Nûruddin Hasan b. Muhammed. *Zehrü'l-ekem fi'l-emsâli ve'l-hikem*. Mağrib: Dâru's-Sekâfe, 1. Basım, 1981.

<https://kutuphane.ttk.gov.tr/resource?itemId=267355&dkymId=5884>.

<https://kutuphane.ttk.gov.tr/resource?itemId=267354&dkymId=5885>.

<https://kutuphane.ttk.gov.tr/details?id=508531&materialType=NE&query=bibi>.



Usûl-i Fıkhın İşlevi ve Güncel Fıkhî Problemlere Dair Yaklaşımı

Taha YILMAZ | orcid.org/0000-0001-9503-3937 | bilgetes@hotmail.com

Dr. Öğr. Üyesi, Ardahan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Fıkh Ana Bilim Dalı, Ardahan, Türkiye

<https://ror.org/042ejbk14>

Öz

Usûl-i fıkh, dinin temel kaynaklarının nasıl anlaşılması gerektiğini açıklar ve bu kaynaklardan şer'î amelî hükümler çıkarılmasını amaçlar. Bu yöntemle ibadet ve hukukla ilgili diğer meseleler İslâm teşriinin genel maksatları çerçevesinde çözüme kavuşturulur. Çalışma, Usûl-i fıkhın işlevini ve güncel fıkhî problemlere dair yaklaşımını incelemeyi konu edinmektedir. Usûl-i fıkh, fıkhın kaynaklarını, delillerini ve kurallarını ele aldığı için İslâm bilgi nazariyesi olarak da kabul edilmiştir. Hem akli hem de nakli özellik taşıyan bu disiplin, bireyin hak ve görevlerini öğrenmesine ve inanç ile eylemlerinin uyumunu sağlamasına yardımcı olur. Tarih boyunca birçok âlim tarafından ele alınan bu ilim dalı, ortak bir metodoloji ve ilim dili oluşturmuştur. Fıkh ve usûl-i fıkh, zamanla hakkında doğrudan nas bulunmayan birçok meseleyle karşılaşmıştır. Özellikle ekonomi, gıda, tıp, ibadet ve aile konularındaki güncel fıkhî problemler nevâzil kitaplarında ele alınmıştır. Bu problemlerin temel sebepleri arasında bilim ve teknolojiyle ortaya çıkan yenilikler, küreselleşme ve insanın konfor arayışı yer almaktadır. Bu durum, yeni meselelerin dinî açıdan ele alınmasını zorunlu kılmıştır. İslâm âlimleri, güncel fıkhî meseleleri İslâm'ın evrenselliği, kolaylaştırma ve zarûret ilkesi çerçevesinde nevâzil fıkhî kapsamında değerlendirmiştir. Bu makale, usûl-i fıkhın güncel problemleri nasıl çözdüğünü ve sunduğu yaklaşımları ortaya koymayı amaçlamaktadır. Güncel problemlerin çözümünde nasların doğru anlaşılması, delil ve illet analizinin yapılması ve insan onurunun korunması esastır. Makâsîdü's-şer'îa, küllî kaide kavramları, meselelerin çözümünde temel metodolojik unsurlardır. Çalışma, metin analizi ve tarihi döküman taraması yöntemiyle gerçekleştirilmiş ve bu yolla usûl-i fıkhın güncel problemlere yönelik sunduğu yöntem ve kurallar incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler

İslâm Hukuku, Fıkh Usûlü, Güncel, İşlev, Akıl.

Atıf Bilgisi

Yılmaz, Taha. "Usûl-i fıkhın İşlevi ve Güncel Fıkhî Problemlere Dair Yaklaşımı". *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi* 11/1 (Ocak 2025), 281-297. DOI: 10.69576/ihya.1534370

Geliş Tarihi	16 Ağustos 2024
Kabul Tarihi	27 Ekim 2024
Yayın Tarihi	15 Ocak 2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Bildirim	ihyajournal@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Function of Usul al-Fiqh and Its Approach to Current Fiqh Problems

Taha YILMAZ | orcid.org/0000-0001-9503-3937 | bilgetes@hotmail.com

Asst. Prof., Ardahan University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences,
Islamic Jurisprudence Department, Ardahan, Türkiye

<https://ror.org/042ejbk14>

Abstract

Usul al-Fiqh aims to explain how the fundamental sources of religion should be understood and how to derive legal rulings from these sources. Through this methodology, matters related to worship and law are addressed within the general objectives of Islamic legislation. This study focuses on examining the function of *Usul al-Fiqh* and its approach to current *fiqh* problems. *Usul al-Fiqh*, which deals with the sources, evidence, and rules of *fiqh*, is also regarded as a theory of knowledge in Islam. This discipline, possessing both rational and transmitted characteristics, helps individuals understand their rights and duties and ensures harmony between their beliefs and actions. Throughout history, many scholars have contributed to this field, forming a common methodology and scholarly language. *Fiqh* and *Usul al-Fiqh* have encountered numerous issues for which there are no direct textual evidence. Particularly, contemporary *fiqh* problems in areas such as economics, food, medicine, worship, and family have been discussed in *nevâzil* books. The primary causes of these problems include innovations introduced by science and technology, globalization, and the human desire for a more comfortable life. These factors have made it necessary to address new issues from a religious perspective. Islamic scholars have evaluated these current *fiqh* issues under the framework of *nevâzil fiqh*, taking into account Islam's universality, flexibility, and principles of facilitation and necessity. This article aims to reveal how *Usul al-Fiqh* functions in solving contemporary problems and the perspectives it offers. In resolving modern issues, it is essential to understand the textual sources correctly, analyze the evidence and reasoning, and preserve human dignity. Concepts such as *maqâsid al-sharī'ah* (objectives of Islamic law), *kullī qawā'id* (universal principles), and *fiqh al-wāqi'* (understanding the reality of life) are key methodological elements in addressing these issues. The study was conducted using textual analysis and historical document review methods, examining the principles and rules presented by *Usul al-Fiqh* in solving contemporary *fiqh* problems.

Keywords

Islamic Law, Usul al-Fiqh, Contemporary, Function, Reason.

Citation

Yılmaz, Taha. The Function of Usul al-Fiqh and Its Approach to Current Fiqh Problems”. *İhya International Journal of Islamic Studies* 11/1 (January 2025), 281-297. DOI: 10.69576/ihya.1534370

Date of Submission	16 August 2024
Date of Acceptance	27 October 2024
Date of Publication	15 January 2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	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.
Plagiarism Checks	Yes – Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ihyajournal@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Extended Abstract

The strategy that has gained continuity in the scientific literature is called tradition. The fact that a work lacks tradition and historical heritage prevents it from progressing correctly. Historical heritage and tradition are like sources that feed each other and flow into a stream. Knowing the material and formal reasons and building a legal civilization on social relations becomes easier by knowing these two elements well. Establishing relationships between parts and creating a paradigm and methodology within the framework of the analytical method is only possible by following the change process well. These mentioned issues are also important in terms of Islamic sciences. As a matter of fact, Islamic sciences have become a discipline by darkening their methodology as a result of a process. Each of them has a purpose, purpose and purpose belonging to their own discipline. Again, understanding this tradition and development in Islamic sciences requires knowing well the science that is at the center of them. Although the science of kalam assumed the function of being at the center of Islamic sciences in the early periods, it was replaced by usul-i fiqh over time. In the early periods, the science of Kalam/Usul al-Din was seen as the main one, with reference to Tawhid, Prophethood and Maad, and Usul al-Fiqh and Furu al-Din were seen as secondary, with reference to the worship of Allah and other subjects of Islamic law. However, usul al-fiqh has always assumed a dynamic and fundamental function among Islamic sciences in terms of understanding the words correctly, knowing the ways to obtain judgments from evidence, comprehending the provisions, presenting an intellectual theory and methodology to newly emerging religious issues, and forming a common language and reflex. In this context, Usûlü'd-din tried to find solutions to the problems they encountered in practical life, mostly with the method of evil eye and inference, and Fûrûü'd-din tried to find solutions to the problems they encountered in practical life, with the method of ijtiħad and analogy. Knowing the position and function of Usul al-Fiqh also helps the human mind to operate correctly. As a matter of fact, there are some basic principles that belong to sciences. These principles continue to exist as constants. Usul-i fiqh also performs an important function in the context of method and principle among Islamic sciences. Although it was difficult to talk about a systematic methodological science in the early periods of Islam, Hz. It has been stated that there was a method followed and principles adhered to by the Prophet and his companions when making judgments. These principles were codified over time under the name of usul and works began to be written on this subject. Imam Şafî'i's work called *er-Risâle* has been accepted as a core in this regard and has been the source of Usûl-i fiqh works as root knowledge. Gazzâlî, on the other hand, used the rules of Aristotelian logic as internal sciences in his work titled "*al-Mustasfâ*". In the science of usul, the Quran and the Sunnah are seen as positive in terms of revealing the ruling, while ijma and qiyas are seen as positive in terms of revealing the ruling. In terms of historical course, Usul-i Fiqh was seen as the science that was consulted by the schools of ehl-eser and ehl-i ray, geographically, by the schools of Hejaz and Iraq, in understanding the evidences and solving the new problems they encountered, and due to this function, it was considered by scholars as *mutekllimin*, *fuqaha*, *memzûc*. Its function was identified by creating works in this style. In these works, emphasis is placed on both the rational and narrative functions of the method of jurisprudence, and it is emphasized that Islamic law is not dull, but rather is based on analogy, *istihsan* and *maslaha*, etc. It has been discussed that it

always has a lively and future-oriented function with these methods. Today, many new problems that need to be resolved affect the lives of Muslims. This situation has brought the position and function of usul al-fıkh among Islamic sciences back to the agenda. Proposing a solution devoid of procedural rules brings with it many new problems in terms of consistency. As a matter of fact, the dominant thought, perception and evaluation style of the modern age is changing. The fact makes it essential to re-evaluate the projection of this change in the Islamic world in the context of usul al-fıkh with its ontological and epistemological codes. This study requires protecting ourselves from the deviations of thought that have emerged in the Islamic world in modern times, and handling events on the scale of solid universal values rather than on a ground far from direction and consistency. Reason, social change, and the role of Islamic wisdom in the cultural, intellectual and practical plan bring the science of usul back to the agenda. Regarding the perspective of Usul-i Fıkh on current fıkh problems, the subject was narrowed down and the rules, methods and principles to be taken as basis in solving fıkh problems were examined. By limiting the subject in this way, the main idea of the article is emphasized and the originality of the study is aimed.

Giriş

Bilimsel literatürde süreklilik kazanan stratejiye gelenek denilmektedir.¹ Bir çalışmanın gelenekten ve tarihi mirastan yoksun olması doğru olarak ilerlemesine engeldir. Tarihi miras ve gelenek birbirlerini besleyen ve bir akarsuya akan kaynaklar gibidir. Maddi ve formel sebepleri bilmek, toplumsal ilintiler üzerinde bir hukuk medeniyeti inşa etmek bu iki unsurun iyi bilmekle kolaylaşabilmektedir.² Parçalar arasında ilişki kurmak ve analitik yöntem çerçevesinde bir metodoloji oluşturmak ancak değişim sürecini iyi takiple mümkündür.³ İslâmî ilimler açısından da bu zikredilen hususlar önemlidir. Nitekim İslâmî ilimler de bir sürecin sonucunda metodolojilerini kararak bir disiplin haline gelmiştir.⁴ Kendi disiplinlerine ait birer mevzuu, mesâil ve mebadisi bulunmaktadır.⁵ Yine İslâmî ilimlerdeki bu geleneği ve gelişimi anlamak onların merkezinde olan ilmi de iyi bilmeyi gerekli kılmaktadır.⁶

¹ Hüsâmettin Arslan, *Epistemik Cemaat* (İstanbul: Paradigma, 2017), 34.

² Muhsin Hamdi, *İbn Haldûn'un Tarih Felsefesi*, çev. Fuat Aydın (İstanbul: Vakıf Bank Kültür Yayınları, 2022), 18-19; Orhan Münir Çağlı, *Hukuk Metodolojisi Dersleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Dersleri, 1952), 1-6.

³ İbrahim Emiroğlu- Hülya Altunkaya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 20189, 1-5; Ahmet Yaman, "Fıkıh Usûlüne Dair Modern Tartışmalar", İsimli Tebliğin Müzakeresi, Modern Çağda Fıkıhın Anlam ve İşlevi (2019), 40-54; Kemal Gözler, *Fıkıh-Hukuk İlişkisi* (Bursa: Ekin Yayınları, 2019), 69-70.

⁴ Subhi Recep Mahmesânî, *İslâm Hukuk Felsefesi (Felsefetü't-Teşrî' fi'l-İslâm)*, Çev. Yaşar Çolak vd. (Ankara: Türkiye İlahiyatçıları Birliği Vakfı Yayınları, 2013), 13-15; Adnan Hoyladı, *Hanefî Mezhebinin Teşekkül Süreci* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2022), 75-80.

⁵ Tahsin Görgün, "Mâhiyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 200), 27/336-338.

⁶ Ahmet Yaman, "Fıkıh Usûlüne Dair Modern Tartışmalar", İsimli Tebliğin Müzakeresi, Modern Çağda Fıkıhın Anlam ve İşlevi (2019), 40-54; Ali Kumaş- Mehmet Ümütlü, "Sadruşşerîa'nın Usûl Düşüncesinde Fıkıh Usûlü'nün Mahiyeti", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/2 (2017), 75-92; H. Yunus Apaydın, "Şerî

İslâmî ilimlerin merkezinde olma fonksiyonunu ilk dönemlerde kelâm ilmi üstlenmiş ise de zamanla yerini usûl-i fıkha bırakmıştır.⁷ İlk dönemlerde Kelâm ilmi/usûlü'd-din tevhit, nübüvvet ve meâdden bahisle asıl, usûl-i fıkıh ve fûrûü'd-din ise Allah'a ibadet ve İslâm hukukunun diğer konularından bahisle fer' olarak görülmüştür.⁸ Ancak sözün doğru anlaşılması, delillerden hüküm elde etme yollarının bilinmesi, hükümlerin kavranması, yeni ortaya çıkan dinî meselelere entelektüel bir teori ve metodolojinin sunulması, ortak bir dil ve refleksin oluşması açısından usûl-i fıkıh İslâmî ilimler arasında daima dinamik ve temel bir işlev üstlenmiştir.⁹ Usûlü'd-din ise bu bağlamda daha çok nazar ve istidlâl yöntemiyle, fûrûü'd-din de içtihat ve kıyas yöntemiyle pratik hayatta karşılaştıkları meselelere çözüm bulmaya çalışmıştır.¹⁰

Usûl-i fikhin konum ve işlevinin bilinmesi insan fikrinin doğru bir şekilde işletilmesine de yardımcı olmaktadır.¹¹ Nitekim ilimlere ait olan bazı temel ilkeler vardır. Bu ilkeler sabiteler olarak varlığını sürdürmektedir. Usûl-i fıkıh da İslâmî ilimler arasında usûl ve esas bağlamında önemli bir fonksiyon icra etmektedir.¹² İslâm'ın ilk dönemlerinde sistematik bir usûl ilminden söz edilmesi zor olsa da Hz. Peygamber ve sahabe tarafından hüküm verilirken takip edilen bir yöntemin ve bağlı kalınan ilkelerin olduğu ifade edilmiştir.¹³ Bu ilkeler usûl adı altında zamanla tedvin edilmiş ve bu konuda eserler yazılmaya başlanmıştır. İmam Şafî'nin er-Risâle adlı eseri bu konuda bir nüve kabul edilmiş, kök bilgi olarak usûl-i fıkıh eserlerine kaynaklık etmiştir.¹⁴ Gazzâlî ise kaleme aldığı "el-Mustasfâ" adlı eserinde ulûm-i dâhiliye olarak Aristo mantığının kurallarını işletmiştir.¹⁵ Usûl ilminde Kur'an ve Sünnet

Hükümün Tabiatı", *Modern Çağda Fikhin Anlam ve İşlevi* (İstanbul: Ensar, 2019), 3-7.

⁷ Ebu Hamid Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. İbrahim M. b. Ramazan (Beyrut: Daru'l-Erkam, 1994), 1/19-20.

⁸ Ebubekir Hatib el-Bağdadî, *Kitabu'l-Fakih ve'l-Mütefakki*, thk. İsmail el-Ensari (Dimeşk: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 1/1-19; Ali b. İsmail Ebyârî, *et-Tahkik ve'l-Beyân fi Şerhi'l-Burhân fi Usûli'l-Fıkıh* (Kuveyt: Dâru'l-Ziya, 2011), 1/255-277.; Yusuf Şevki Yavuz, "Kelâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2022), 25/196-203; Bekir Topaloğlu, "Din", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/322-325.

⁹ Ahmet Yaman, "Fıkıh Usûlü İşlevini Tamamladı mı?", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57 (2019), 25-46.

¹⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *el-Füsusûl fi'l-Usûl* (İstanbul: İrşad, 1998), 1/40; Ebû Bekir. Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1998), 1/172-173; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Makasidü's-Şeriatü'l-İslâmiyye* (Amman: Daru'n-Nefâis, 2001), 166-167.

¹¹ Asım Cüneyd Köksal- İbrahim Kâfi Dönmez, "Usûlü'l-Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/201-210.

¹² Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, tahrîc, Kasım b. Kutluboğa, thk. Said Bektaş (Beyrut: Dâru'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 2014), 9910; Ebû Zeyd Abeydullâh b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille* (Beyrut: el-Metebetü'l-Asriyye, 2006), 13-16; Molla Hüseyin, Muhammed b. Feramuz, *Mir'âtü'l-Usûl* (İstanbul: Salah Bilici, 1966), 149-155; Ubeydullah b. Mes'ûd b. Tâcu's-Şerîa Sadru's-Şerîa, *et-Teavzih fi Halli Gavâmizi't-Tenkîh, Haşiyetü Munîri't-Tavzih, el-Mısbâhî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014), 90-109.

¹³ Ahmed Hasan, *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi* çev. Haluk Songur (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999), 59-67.

¹⁴ Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebî Hâtîm, *Âdâbu's-Şafî ve menâkıbuh*, thk. Abdülğani Abdülhâlık Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003, 45-47.

¹⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/12.

bizzat hüküm ortaya koyması açısından müsbet, icmâ ve kıyas ise hükmü ortaya çıkarma bakımından muzhir olarak görülmüştür.¹⁶ Usul-i Fıkh tarihi seyir açısından fikri olarak ehl-eser ve ehl-i rey, coğrafi olarak hicaz ve irak ekolleri tarafından icmali delillerin anlaşılmasında ve yeni karşılaştıkları problemlerin çözümünde kendisine müracaat edilen ilim olarak görülmüş¹⁷, bu işlevinden dolayı alimler tarafından mütekellimîn, fukaha ve memzûc tarzda eserler verilerek işlevi takdim edilmiştir. Bu eserlerde usûl-i fıkhın hem aklî hem de naklî fonksiyonuna vurgu yapılarak İslâm hukukunun donuk değil bilakis kıyas, istihsan ve maslahat vb. yöntemlerle daima canlı ve geleceğe yönelik bir işlev gördüğü ele alınmıştır¹⁸.

Günümüzde ise hükme bağlanması gereken birçok yeni problem Müslümanların hayatlarını etkilemektedir. Bu durum İslâmî ilimler arasında Usûl-i fıkhın konum ve işlevini yeniden gündeme getirmiştir. Usûl kurallarından yoksun bir çözümün ortaya konulması tutarlılık açısından da birçok yeni problemi beraberinde getirmektedir. Nitekim modern çağın hâkim düşüncesi, algılama ve değerlendirme biçimi değişim göstermektedir.¹⁹ Vakıa bu değişimin İslâm dünyasındaki izdüşümünü ontolojik ve epistemolojik kodlarıyla usûl-i fıkh bağlamında yeniden değerlendirmeyi esas kılmaktadır. İslâm dünyasında modern zamanlarda ortaya çıkan düşünce sapmalarından korunabilmek, istikamet ve tutarlılıktan uzak bir zemindense olayları sağlam evrensel değerler ölçeğinde ele almak bu çalışmayı gerektirmektedir.²⁰ Akıl, sosyal değişim, İslâm irfânının kültürel, düşünsel ve amelî plandaki rolü usûl ilmini yeniden gündeme getirmektedir. Usûl-i fıkhın güncel fıkhî problemlere dair perspektifi hususunda ise konuyu sınırlandırılma yönüne gidilmiş ve fıkhî meselelerin çözümünde hangi kaide, yöntem ve ilkelerin esas alınacağı hususları irdelenmiştir.²¹ Konu bu şekilde de sınırlandırılarak makalenin ana fikri üzerinde durulmuş ve bununla çalışmanın özgünlüğü hedeflenmiştir.

1. Usûl-i fıkhın İşlevi

Usûl-i fıkh, fıkh kaynaklarını ve bunlardan hüküm çıkarma yöntemlerini ortaya koyan bir disiplin olarak hicri II-IV asırlarda metodolojisini kurarak İslâm toplumunda bir işlev ortaya koymuştur.²² Aklî ve naklî temel argümanlara dayanarak müctehidlerin icthad yol-

¹⁶ Ahmed Hasan, *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, 67-76.

¹⁷ Nail Okuyucu, "Hicri Üçüncü Asırda İmam Şâfî'nin Eserlerinin Rivayeti ve er-Risâle'nin Okunurluğu", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (2016), 23-56.

¹⁸ A. Cüneyd Köksal, *Usûlî'l-Fıkhın Mahiyeti ve Gayesi* (Doktora Tezi) (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), 35-39.

¹⁹ Ömer Faruk Atıcı, *Felâsifî't-Tarih* (İstanbul: Sokak Yayın Grubu, 2021), 23-24.

²⁰ Ebubekir Sifil, *Modern İslâm Düşüncesinin Tenkidi* (İstanbul: Rihle Kitap, 2013), 13-18.

²¹ Hayreddin Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1996), 24-40; Alî Muhyiddîn Karadâğî, *İctihad ve Fetva* çev. Mustafa Bülent Dadaş (İstanbul: Nida Yayınları, 2019), 36-74; İbrahim Kâfi Dönmez, "Fıkh Usulünün İşlevi ve İctihad Yöntemleri Hakkında Genel Bir Değerlendirme", *İslâmî İlimlerde Metodoloji /Usûl Meselesi (Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantıları)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 663; Ferhat Koca, "Mezhep", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/537-542; Eyyüp Said Kaya, "Taklid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/461-465.

²² Köksal - Dönmez, "Usûl-i fıkh", 42/201-210.

larını kolaylaştırmış, aynı şekilde bu olguya paralel olarak zamanla kavram ve içeriğini zenginleştirmiştir.²³ Felsefe ve mantık istilahlarını kullanmış, dil ve lafız hususlarında adeta matematik ilmi gibi bir fonksiyon üstlenmiştir. Zarûriyyat, hâciyyât ve tahsîniyyât teorisyle de sosyoloji ilmi gibi akışkan bir çerçeve ortaya koymuştur.²⁴ Müslümanların dinî yaşamlarında düzen ve istikrarı sağlayarak hukuk birlikteliği açısından bir metodoloji hedeflemiştir. Dinin ferdîleşerek buharlaşmasını, vicdanî boyuta indirgeyerek hayatın dışına çıkartılmasını ve şer'î hükümlerinin güncel siyasi olaylardan etkilenmesini önlemek maksadını gütmüştür.²⁵ Geçmişte olan mevzuların metodolojik anlatımını ve mevcut dinî literatürü ortaya koymakla kalmamış aynı zamanda beşerin ontolojik yapısını da gözeterek maksad, maslahat, adalet kavramlarını, ictihad, kıyas ve istihsan olgusuyla destekleyerek yeni çıkan problemlere dair yorumun güncellenmesine çalışmıştır.²⁶ Yine Kur'an ve Sünnetteki nasların doğru anlaşılmasını sağlaması ve bütüncül bir yöntem sunması usûl-i fikhî İslâmî ilimler arasında fonksiyoner bir konuma getirmiştir. Yöntembilim olarak da usûl-i fikhî tefsir, kelâm ve hadis ilmine olumlu bir perspektif sunmuştur. Bu konuda Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) İmam Şafî hakkında "Şafî olmasaydı bizler hadisi anlayamazdık" ifadesi bu yaklaşımı desteklemektedir.²⁷ Usûl-i fikhî, aynı şekilde ortak bir terminoloji, dil ve tutarlı bir tefekkür oluşturarak özelden İslâm hukukunda genelde ise diğer İslâmî ilimlerde adeta tıp ilmindeki anatomi ilminin işlevini görmüştür.²⁸

Usûl-i fikhînin işlevini ortaya koymak için İslâm uleması temel kaynak sayılacak birçok eser telif etmiştir. Bu eserler analitik bir zeminde İslâmî ilimleri izah etmeye çalışmışlardır.²⁹ Usûle dair eserler erken dönemden başlanarak telif edilmiştir. Bu konuda Debûsî'nin (ö. 430/1039) Te'sîsü'n-nazar isimli eseri mukayeseli bir şekilde yazılmıştır. Saymerî (ö. 436/1045) adlı âlim o döneme kadar yazılan eserlerdeki âlimlerin hilaflarını ele alarak yeni bir eser oluşturmuş³⁰, usûl-i fikhî ile ilgili temel konular hakkında mukayeseli bir tartışma yöntemi takip etmiş, istidlâlî olarak tartışmaları ortaya koymuştur. Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) İhtilafu's-sahâbe'si, Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) İhtilafu Ebû Hanîfe ve Ebû Leyla'sı, İmam Muhammed'in (ö. 189/805) Kitabu'l-hücece ve Hilafu ehli'l-Medine'si, İmam Şafî'nin

²³ Ahmet Yaman – Halit Çalı, *İslâm Hukukuna Giriş* İstanbul: İFAV Yayınları, 2016, 29.

²⁴ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî Şâtibi, *el-Muvâfakât*, thk. Abdullah Dıraz (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1996); 1-10; Ayten Erol, "Maslahat Bağlamında İslâm Hukuku'nun Değişim ve Gelişim Metodolojisi", *İslâmî İlimlerde Maslahat*, Ankara: Gece Kitaplığı Yayınevi, 2017, 21.

²⁵ Abdurrahman Candan, "Fıkıhta Sedd-u Babi'l-İctihad ve Kıyas Bağlamında Yorumu Sınırlandırma Çabaları", *Kırkkale İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 3/5 (2018), 9-26.

²⁶ Mehmet Erdoğan, "İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsuru Olarak Usûl-i fikhî Kelam, İslâm Felsefesi ve Tasavvuf İlişkisi", isimli Tebliğin Müzakeresi, *İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları Usûlü'l-Fikh, Kelâm Tasavvuf ve İslâm Felsefesi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2016), 286; Zeki Koçak, *Usûl-i fikhînin Dayandığı İlimler*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2023; 22.

²⁷ Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hüseyn İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 51/345.

²⁸ Hüseyin Naci, *Usûl-i fikhî Nasıl Tedris edilmeli? Dâru'l-Fünun Hukuk Fakültesi Mecmuası* (1341/1922), 18/697-698.

²⁹ Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsiler, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/31-48.

³⁰ Abdullah Hüseyin b. Ali es-Saymerî, *Mesailü'l-Hilâf fi Usûlü'l-Fikh* (İstanbul: İlim Kapısı, 2020), 17-18.

(ö. 204/820) ihtilafu'l-hadis'i ve el-Ûm adlı eserlerindeki bazı konular usûl-i fıkhın nasıl işlevsel olduğunu göstermektedir. Yine Ebû Abdillâh es-Selcî'nin (ö. 266/8809) Kitabu ihtilafı, Taberî'nin (ö. 310/923) İhtilafu'l-fukaha'sı, Tahâvî'nin (ö. 321/933) İhtilafu'l-ulema'sı ve bu eserlere benzer usûl eserleri işlevsellik bakımından önemli olmaktadır.

İslâm âlimleri usûl-i fıkhın bu işlevselliğinin farkında oldukları için İslâmî ilimlerin hem tedrisinde hem de eser telifinde mutlaka usûl-i fıkhı kendilerine temel ölçü alarak ilmî faaliyetinde bulunmuşlardır. Bu konuda Hişam b. Abdullah er-Râzî (ö. 353/964) "Kurrânın ihtilafını bilmeyenden karî, fukahânın ihtilafını bilmeyenden fakih olmaz"³¹ sözüyle konunun önemini ifade etmiş ve usûlün işlevselliğine vurgu yapmıştır. Usûl ilmi mezhepler açısından iç tutarlılığı da sağlamıştır. Mezhep âlimlerinin kendi içinde tutarlı görüşler serdetmeleri oldukça önemli bir husustur. Bu görevi de usûl-i fıkh kurallarına uyararak ortaya koymuşlardır.

Usûl-i fıkhın işlev ve fonksiyonunu bu şekilde ifade ettikten sonra İslâm toplumunda problemlerin nasıl ve ne şekilde çözüldüğü bir tasvire ihtiyaç duymaktadır. Çalışmada bu hususu özetle ortaya koyma ihtiyacı duyarak geçmiş ve gelecek bağını kurmaya çalıştık. İslâm dini açısından ilk dönemlerde ortaya çıkan problemler, merci olarak Hz. Peygamber'e sunuluyordu. Problemlere dair çözümler vahyin süzgecinden geçirilerek toplumda kabul görmekteydi. Hz. Peygamberden sonra İslâm dünyası fetih hareketleri sebebiyle yeni problemlerle karşılaşmıştı. Onlar da kitap, sünnet, icma ve kıyas yöntemiyle problemleri çözmüş ve yeni karşılaştıkları toplumların kültür ve ilim geleneklerinden etkilenmişlerdi.³² Bu gerçeklik günümüz İslâm toplumu açısından da geçerli bir amildir. Günümüzdeki İslâm toplumu da küresel dünyanın yeni birçok meselesi ile karşılaşmaktadır. Teknolojik gelişmeler, coğrafi şartlar ve çeşitli sebeplerle yaşanan göçler, ekonomik ve sosyal etkenler insana hem yeni imkânlar sunmakta hem de yeni birtakım amelî, itikadî ve ahlâkî problemlerle karşı karşıya bırakmaktadır. Bu bakımdan günümüzdeki âlimlerin şer'î amelî vb. konularda bir görüş beyan etme sadedinde usûl-i fıkhın ortaya koyduğu metodolojiyi kullanmaları gerekmektedir. Çünkü Şâri'nin makâsıdını ve hükümlerin teşri' kılınmasındaki hikmetleri kavramak, en pratik ve en kolay yöntemi ortaya koymak ancak usûl kurallarını işletmekle mümkündür.³³ Usûlün kaynak ve yöntemleri açısından özellikle sedd-i zerâi ile müdevven ve makbul mezhep görüşleri bu hususta önemli bir çerçeve çizmektedir. Yine fesadü'z-zaman faktörü ve siyasi iradenin fakihlerden uygun olmayan fetva istemeleri de usûl-i fıkhın metotlarını bilme zarûretini ortaya koymaktadır.³⁴ Bu çerçevede usûl-i fıkh daima gelişime açık, önemli bir işlev üstlenmiştir.

³¹ Ali Muhammed Ömerî, *el-Hilâf Beyne Ebî Hanîfe ve Ashâbihi ve Mevkifu'l-Eimmeti'l-Aherine min Haza'l-Hilâf* (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 2002), 5-8.

³² Köksal, *Usûlü'l-Fıkh'ın Mahiyeti ve Gayesi*, 35-39, 139.

³³ Candan, "Fıkhîta Sedd-u Babi'l-İçtihad ve Kıyas Bağlamında Yorumu Sınırlandırma Çabaları", 9-26.

³⁴ Ahmet Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 57-59.

2. Usûl-i fikhın Güncel Fikhî Problemlere Dair Yaklaşımı

Günümüzde Müslümanlar birçok yeni fikhî problemle karşı karşıya kalmıştır. Bu problemlerin çözümü için sağlam ve tutarlı bir düşünce gerekmektedir. Kur'an-ı Kerim metodolojik düşünceye vurgu yapmaktadır.³⁵ İnsanı diğer canlılardan ayıran özelliklerin başında temyiz gücü, düşünme ve anlama melekesi gelir. Gelenekte ise doğru düşünce ve zihni hatalardan koruma olgusu mantık kurallarıyla ifade edilmiştir. İslâm hukuku alanında doğru hükme varmak için sadece mantık ilkelerine bağlı kalmak yeterli değildir. Entelektüel zihni bir çabanın yanında İslâm ilim geleneği ve usûl bilgisini de bilmek esastır. İslâm dini, prensip olarak maksad ve maslahat perspektifinde adaleti esas alarak, mükellefin kaldıracağı ve anlayacağı şekilde hükümleri tedrici olarak vaz etmiştir. Dinî hükümlerin gayesi can, mal, din, akıl ve neslin korunması olarak belirlenmiştir.³⁶ Böyle bir zeminde ilmî anlam haritası kurmuştur. Bu bakımdan Müslümanların karşılaştıkları, sosyal, ekonomik, siyasi, dinî ve coğrafi problemlerin usûl-i fikhın ortaya koyduğu metodoloji ile çözüme kavuşması mümkün görülmektedir. İslâm dininin kaynakları sınırlı naslardan teşekkül etmektedir. Bu yüzden sorunları çözmeye yöntem olarak Usûl-i fikhın ortaya koyduğu ilkelere müracaat etme zorunluluğu doğmaktadır.

Müslümanların tarihi şartlar bakımından zorlukları aşması, kalbî, fikrî ve itikâdî dağınıklıklardan kurtulması da yine usûl-i fikhî gündeme getirmektedir.³⁷ Güncel fikhî problemler Müslümanların teknolojik, ilmî ve ekonomik gelişmeler ve küreselleşme sonucunda karşılaştıkları problemler olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Bunlara çözümler üretmek de sistimli ve tutarlı bir fikrî alt yapıyı gerektirmektedir. Durağan ve statik alanın yanında üretken ve aktif bir alan da gerekli görülmektedir. Bu sorunların çözümünde evrensel bir perspektif de elzem görülmektedir. Bu hususlar da hukuk felsefesine bağlıdır. İslâm hukukunun felsefik ayağını da usûl-i fikhî ortaya koymaktadır. Sabit olan alanda kitap, sünnet ve icma yer almaktadır. Dinamik ve süreci kontrol altına alacak alanda kıyas, istihsan, istishâb, maslahat, sedd-i zerâi, umûmü'l-belvâ, örf ve âdetler bulunmaktadır. Bu yöntem ve deliller kullanılarak yeni vakialara çözüm aranmaktadır. kıyas, istihsan, maslahat ve örf önemli olmaktadır.³⁸ Kıyas ise yeni olan olaylar ile var olan naslardaki olaylar arasında sadece benzerlik değil mâhiyet itibariyle de bir paralellik varsa bu problemlere çözüm üretmektedir. Bu perspektifle Müslümanlar ortak bir düşüncede birleşerek ortak bir kimlik ve refleks geliştirebilir ve bu ilmî gelenekle, ortak bir dinî tecrübeyi ortaya koyabilir.

³⁵ İlhan Kutluer, "Düşünce", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/53-57.

³⁶ Zekeyyüddîn Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fikh)* çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 345-356; Osman Keskiöğlü, *Fikhî Tarihi ve İslâm Hukuku* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 47-51.

³⁷ Murtaza Bedir, "Usûl-i fikhın Geçmişi ve Günümüzdeki Müfredatı", *Kelâm İlmi İslâm Hukukunda İçerik Sorunları* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 310.

³⁸ Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ Ebû Zehre, *Fikhî Usûlü* çev. Abdulkadir Şener (Ankara: Fecr Yayınevi, 2000), 149-155; Vecdi Akyüz, *Dört Mezhep İmamı* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1999), 27-34.

Müslümanların hayatlarında karşılaştıkları yeni meseleler fūrû fıkhı ait olsa da bu güncel fıkhî problemlerin dini açıdan çözümü, ilke ve yöntemleri usûl-i fıkhın konularının arasına girdiğini görmekteyiz. Teknoloji ve bilimin gelişimi, göç ve sosyal hayatın farklılaşmasıyla birlikte, ibadet, aile, gıda maddeleri, yeni tıbbî uygulamalar, eğlence, spor ve sanata dair meseleler, ticari hayat ile ilgili bazı iş ve işlemler (akit teorisi, faiz, teşvik kredisi, devlet desteği ve finans işlemleri, menkul kıymetler), gayr-ı Müslimlerle ilişkiler, yapay zeka ve teknolojik aletlerle yapılan bazı durumlar yeni meselelerin başında gelerek Müslümanları zihnen ve pratik hayatta meşgul etmektedir.³⁹ Bu alanda yaşanan değişim ve süreklilik fıkhın din ile hayatı buluşturmada nasıl bir rol üstlendiğini de gündeme getirmektedir. Dolayısıyla bu gerçeklik de fıkhın güncel meseleleri nasıl bir yöntem ile çözdüğünü ya da dayandığı kaide ve kuralları ele almayı gerekli kılmaktadır. Bu da temelde usûlcünün delillerden hükümleri istinbat ederken takip ettiği yöntem ve ilkelerin olduğunu, fıkh binasının üzerine inşa olduğu görülmeyen temelleri ve dinamikleri çerçevesinde konuyu ele alma zaruretini ortaya koymaktadır. Kitap, sünnet, icmânın yanında kıyas, istihsan, istislah, sedd-i zerâi ve istishâbu'l-asl ile fıkh kendine dayanak bularak hükümleri bina etmiştir.⁴⁰ Güncel fıkhî meseleler de ele alınırken yine bu usul ve esaslar çerçevesinde ele alınarak çözümlenmektedir. İctihad müessesesi (ferdi, kollektif ve inşâi ictihad), hükümlerin değişmesi olgusu, naslardan hüküm çıkarırken lafız ve mana ilişkisi, taabbûdî ve ta'îllik, zaruret ve kolaylaştırma ilkesi, ruhsat ve azimet, tahrîc ve tercîh yöntemi, küllî kaideler çerçevesindeki çözümler vb. hususlar usûl-i fıkhın konuları arasına girmekte ve güncel fıkhî problemler de genellikle bu perspektifle ele alınarak çözülmeye çalışılmaktadır.

Toplumsal hayatta Müslümanlar yaşamlarını sürdürürken din, hâkimiyet ve mülkiyet konusunda onları Allah'a itaat etmeye çağırmakta ve dinî hükümlere boyun eğmeği de emretmektedir.⁴¹ Bu husus da helal ve haram olgusunu, dinin kemale erdiğini beyan eden nassı gündeme getirmektedir. Değişen ve süreklilik arz eden hayat ise bu çerçevede bir dinî perspektif ortaya koymayı gerektirmektedir.⁴² Müslüman âlimler de daha sonra karşılaştıkları yeni meseleleri çözmek için nevâzil, vâkıât ve fetâvâ kavramıyla yeni bir fıkh edebiyat ve literatürü oluşturarak bu şemsiye altında problemleri çözmüşlerdir. Mezhepler arası tahrîc ve tercîh usûlüyle, tüme varım metoduyla tikel meselelerin çözümlerini ortaya koymuşlardır. Dinin kemale ermesinin⁴³ genel ilkeler çerçevesinde olduğunu tikel meseleler hususunda olmadığını beyan etmişlerdir. Ezmânın tağayyürü ile ahkâmın tağayyürü inkâr olunamaz⁴⁴ ilkesinin dinin açık nassı olan konular için değil de hakkında açık nas olmayan ko-

³⁹ Sabri Orman vd., *Para, Faiz ve İslâm* (İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, 1992), 1-17.

⁴⁰ Debbusi, *Usulü'l-Fıkh*, 17-30.

⁴¹ Ömer Faruk Harman vd, "İslâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/2-23.

⁴² Abdullah Kahraman, *Güncel Dinî Konular ve Fıkhî Hükümler* (Malatya: Nasihat Yayınları, 2017), 7-26.

⁴³ "Bugün size dininizi kemâle erdirdim. Üzerinizdeki nimetimi tamamladım, din olarak sizin için İslâm'ı seçtim ve ondan razı oldum." (el-Mâide 5/3).

⁴⁴ Mecelle, mad, 36.

nulara, zarûrât-ı dîniyye, iman esasları, ibadet şekilleri ve temel İslâm ahlâkı dışındaki konularda olduğunu vurgulamışlardır. İbadât, muâmelât ve ukûbat konularında şayet açık nas var ise bunları nassa göre hükme bağlamak esastır. Ancak İslâm dininin evrenselliği, esnekliği, kolaylaştırma prensibi⁴⁵, zarûret ilkesi (zarûretler yasakları mubah kılar)⁴⁶ yeni ortaya çıkan konuların da bir perspektif ile çözümlenmesini zorunlu kılmıştır. Yeni konuları bir sayı, tür ve alanla sınırlandırmak çok zordur. Ulaşım araçlarındaki gelişim ve yerleşim merkezlerinin büyümesi, hac ibadeti ve ibadetlerde vakitlerin belirlenmesi, mal kavramının tanıtılması, zekâtla ilgili mallar, tıp ve gen teknolojisindeki gelişim, şirket kavramı, gıda maddeleri ve daha nice benzeri konular kadâyâ mu'âsara, mesâili mu'âsıra, kadâyâ müstecdede ve fetâvâ mu'âsıra başlıklarında incelenmektedir. Örneğin İslâm âlimleri usûl-i fiḥin koyduğu ilke ve esaslar perspektifinde taşıyıcı annelik, tüp bebek, organ nakli, ticari sigorta, altına dayalı kira sertifikası ve iğne/aşının oruca etkisi vb. konularda tahrîc ve tercih yöntemini kullanarak hükme bağlamışlardır.⁴⁷ Burada konumuz usûl-i fiḥin güncel meselelere sunmuş olduğu perspektif olduğu için konuya dair birkaç örnek vermekle iktifa ettik. Daha çok bu ilkelerin ne olduğu ve nasıl kullanılması gerektiği hususu üzerinde durduk.

İslâm hukukçuları ayrıca kıyas yönteminden ayrı olarak istihsan ve delil yöntemini de geliştirmişlerdir. İstihsan ve kıyas ise İslâm hukukunu donukluktan kurtarmıştır. İctihad müessesesiyle yeni olaylar analiz edilerek daha çok kıyas ve istihsan yoluyla hükme bağlanmıştır.⁴⁸ Bu da Müslümanların manevi duygularının tatminine yol açmış ve yeni hayat şartlarına adapte olmasını sağlamıştır. Bu bakımdan istihsan her ne kadar İslâm âlimleri tarafından müstakil bir delil olarak ifade edilmemiş ise de vicdanlarında ve akıllarında oluşturdukları vicdani kanaat delili olarak adlandırılabilir.⁴⁹ Bu perspektifte yeni meselelere çözümler üretmişlerdir. Bu yöntemi daha çok Hanefîler kullanmış ve diğer mezhepler de bu aklî zemine başvurmuşlardır. Usûl-i fiḥ bu özellik ve perspektifinden dolayı hangi durum ve şartta olursa olsun Müslümanların karşılaştıkları yeni olay ve problemlerini çözümsüz bırakmamıştır.⁵⁰ Çözüm üretirken de menşe' ve kaynak olarak mutlaka vahye müracaat etmiştir. Vahiyi akılla mezcederek akli çıkarımlara başvurarak çözümler üretmiştir.⁵¹ Hukuk felsefesi olarak makâsîd ve maslahat ölçüğünde aklî gerekçelere dayanarak, tutarlı ve rasyonel bir zemin kurmuştur. Böylece hükümleri aklî zemine oturtarak sistematik bir hukuk felsefesi ortaya koymuştur.

⁴⁵ Mecelle, mad, 18-19.

⁴⁶ Mecelle, mad, 22, 32.

⁴⁷ Ekrem Keleş vd., *Güncel Dinî Meseleler İstihsan Toplantısı- X* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 9-17.

⁴⁸ Hayreddin Karaman, *Fıḥ Usulü* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2010), 51-56.

⁴⁹ Mehmesânî, *İslâm Hukuk Felsefesi*, 149-155.

⁵⁰ Ahmet Yaman, "İslâm Hukuk İlmi Açısından Makâsîd İctihadının Ya da Gai/Teolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine", *Makâsîd ve İctihad*, (Konya: Yediveren, 2002), 12-17.

⁵¹ Ahmed Hasan, *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, 23-26.

Sonuç

Usûl-i fıkh müçtehidin şer'î amelî hükümleri tafsili delillerden çıkarabilmesine yarayan kurallar bütünü olarak değerlendirilmektedir. Bu bakımdan içtihadın temelini ve onu ayakta tutan unsurları içinde barındırır. İslâm toplumunda füru fıkh eserlerinin telifleri yapıldıktan sonra usulü fıkhı dair eserler telif edilmiştir. Bu açıdan ilk dönemlerde her ne kadar usûl-i fıkhın kural ve kaideleri bir disiplin halinde teşekkül etmemiş ise de Hz. Peygamber sahabe tabiûn onun zeminin oluşturacak bazı kavramları ortaya koymuşlardı. İslâm dünyasında ilk defa Şafinin Abdurrahman bin Mehdiye yazdığı er-Risale aldı eserle bu disiplinin ortaya konulduğu kabul edilmektedir. Bu eserde onun işlevine dair beyanlar yer almaktadır. Usûl Müslümanların dini hayatlarını düzenli ve istikrarlı bir şekilde yaşamalarına katkı sunan disiplinlerinin başında gelmektedir. Onları dağınık bir düşünce yapısından kurtararak daha rasyonel bir zeminde metodolojik ve bilişsel olarak problemlerini çözmede yardımcı olmaktadır. Ayrıca dinin hükümlerini güncel siyasi spekülasyonlardan kurtararak maksad, maslahat ve adalet çerçevesinde bir yaşam sürmelerini sağlamaktadır. Nitekim günümüzde olup da İslâm'ın ilk dönemlerinde olmayan birçok problemle Müslümanlar karşı karşıya gelmişlerdir. Bunların çözümünde İslâm'da kolaylaştırma, zarûret ilkesi, adalet, maslahat ve makâsıdü's-şer'îa çerçevesinde bir perspektif sunmaktadır. Böylece İslâm dünyasında var olan problemlere çözümler getirmekle fikrî donukluktan kurtarmaktadır. Analitik düşünceye vurgu yaparak tutarlı ve doğru dini bilgiyi üretmekte ve dini bilginin kaynak ve metodoloji çerçevesinde teşekkül ettiği disiplini ortaya koymaktadır. Aynı zamanda sanal, nazarî ve teorik bir zeminde değil de pratik hayatla bağ kurulmasında ortaya koyduğu işlevle göstermektedir. Dolayısıyla İslâm toplumunun karşılaştığı birçok yeni sosyal, ekonomik ve kültürel problemlere ancak usûl-i fıkhın metodolojisi kullanılarak çözüm yolları aranabilir.

Kaynakça | References

- Akyüz, Vecdi. *Dört Mezhep İmamı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1999.
- Apaydın, H. Yunus. “Şer’î Hükümün Tabiatı”. *Modern Çağda Fıkıhın Anlam ve İşlevi*. İstanbul: Ensar, 2019.
- Arslan, Hüsamettin. *Epistemik Cemaat*. İstanbul: Paradigma, 2017.
- Atıcı, Ömer Faruk. *Felasifü’-t-Tarih*. İstanbul: Sokak Yayın Grubu, 2021.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmi. *Kitabu’l-Fakih ve’l-Mütefakki*. thk. İsmail el-Ensari, Dîmeşk: Mektebetü’l-İlmiyye, ts.
- Bâkillânî, Ebû Bekir. Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *et-Takrîb ve’l-İrşâd*. Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1998.
- Bedir, Murtaza. “Usûlü’l-Fıkıhın Geçmişi ve Günümüzdeki Müfredatı”. *Kelâm İlmi İslâm Hukukunda İçerik Sorunları*. İstanbul: Ensar, 2017.
- Candan, Abdurahman. “Fıkıhta Sedd-u Babi’l-İctihad ve Kıyas Bağlamında Yorumu Sınırlandırma Çabaları”. *Kırkkale İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 3/5 (2018), 9-26.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Füsûl fi’l-Usûl*. İstanbul: İrşad, 1998.
- Çağlı, Orhan Münir. *Hukuk Metodolojisi Dersleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Dersleri, 1952.
- Debbusi, Ebî Zeyd Abdüllâh b. Ömer. *Usûlü’l-Fıkıh*. Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2006.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “Fıkıh Usûlünün İşlevi ve İctihad Yöntemleri Hakkında Genel Bir Değerlendirme”. *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi* (Tartışmalı İlimi İhtisas Toplantıları). İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ . *Fıkıh Usûlü*. çev. Abdulkadir Şener, Ankara: Fecr Yayınevi, 2000.
- Ebyârî, Ali b. İsmail. *et-Tahkik ve’l-Beyân fi Şerhi’l-Burhân fi Usûlü’l-Fıkıh*. Kuveyt: Daru’l-Ziya, 2011.
- Emiroğlu, İbrahim - Altunkaya, Hülya. *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Erdoğan, Mehmet. “İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsuru Olarak Usûlü’l-Fıkıh Kelâm, İslâm Felsefesi ve Tasavvuf İlişkisi”. İsimli Tebliğin Müzakeresi, *İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları Usûlü’l-Fıkıh, Kelâm Tasavvuf ve İslâm Felsefesi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2016.
- Gazzâlî, Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Mustasfâ*. thk. İbrahim M. b. Ramazan, Beyrut: Dâru’l-Erkam, 1994.
- Görgün, Tahsin. “Mâhiyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/336-338. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Gözler, Kemal. *Fıkıh-Hukuk İlişkisi*. Bursa: Ekin Yayınları, 2019.
- Hallâf, Abdulvahhâb. *İlmu Usûlü’l-Fıkıh*. Beyrut: Dâru’l- Fazile, 2014.
- Harman, Ömer Faruk vd. “İslâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/2-23. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Hasan, Ahmet. *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi* Çev. Haluk Songur, İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999.
- Hoyladı, Adnan. *Hanefî Mezhebinin Teşekkül Süreci*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2022
- İbn Asâkir, Ebü’l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dimaşkî eş-Şâfiî.

- Târihu Dimeşk*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1415/1995.
- İbn Âşûr, Muhamamed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *Masasidü's-Şeriatî'l-İslâmiyye*. Amman: Dâru'n-Nefais, 2001.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed. *Âdâbu's-Şafî ve menâkıbuh*. thk. Abdülğânî Abdülhâlık Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed. b. Muhammed. *Mukaddimetü İbn Haldun*. Beyrut: Dâru'l-Erkam, 2001.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlûddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. *Münteha'l-Usûl fi İlmi'l-Usûl ve'l-Cedel*. Beyrut:Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.
- Kahraman, Abdullah. *Güncel Dinî Konular ve Fıkhî Hükümler*. Malatya: Nasihat Yayınları, 2017.
- Karadâğî, Alî Muhyiddîn. *İctihat ve Fetva*. çev. Mustafa Bülent Dadaş, İstanbul: Nida Yayınları, 2019.
- Karaman, Hayreddin. *İslâm Hukukunda İctihad*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1996, 24-40.
- Karaman, Hayreddin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2010, 51-56.
- Kaya, Eyyüp Said. "Taklid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/461-465. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Keleş, Ekrem vd., *Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı- X*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Keskioğlu, Osman. *Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Koca, Ferhat. "Mezhep". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/537-542. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Koçak, Zeki. *Usûlü'l-Fıkhın Dayandığı İlimler*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2023.
- Köksal, A. Cüneyd. *Usûlü'l-Fıkhın Mâhiyeti ve Gayesi* (Doktora Tezi) İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- Köksal, Asım Cüneyd - Dönmez, İbrahim Kâfi. "Usûlü'l-Fıkh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/201-210. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Kumaş, Ali – Mehmet, Ümitli. "Sadriüşşerâ'nın Usûl Düşüncesinde Fıkıh Usûlü'nün Mahiyeti". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/2 (2017). 75-92.
- Kutluer, İlhan. "Düşünce". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/53-57. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Mahmesani, Subhi Recep. *İslâm Hukuk Felsefesi (Felsefetü't-Teşrî' fi'l-İslâm)*. Çev. Yaşar Çolak, İbrahim Paçacı, Dursun Aygün, Mustafa Baş, Ömer Gülden, Ankara: Türkiye İlahiyatçıları Birliği Vakfı Yayınları, 2013.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Feramuz. *Mir'âtü'l-Usûl*. İstanbul: Salah Bilici, 1966.
- Muhsin Hamdi. *İbn Haldân'un Tarih Felsefesi*. çev. Fuat Aydın, İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, 2022.
- Naci, Hüseyin. *Usûlü'l-Fıkh Nasıl Tedris edilmeli? Dâru'l-Fünun Hukuk Fakültesi Mecmuası*. 1341/1922.
- Okuyucu, Nail. "Hicri Üçüncü Asırda İmam Şâfi'nin Eserlerinin Rivayeti ve er-Risâle'nin

- Okunurluğu”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (2016), 23-56.
- Orman, Sabri vd. *Para, Faiz ve İslâm*. İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, 1992.
- Ömerî, Ali Muhammed. *el-Hilâf Beyne Ebî Hanîfe ve Ashâbihi ve Mevkifu'l-Eimmeti'l-Aherine min Haza'l-Hilâf*. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 2002.
- Pezdevî, Ebû'l-Hasen Ebû'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed. *Usûlü'l--Pezdevî*. tahrîc, Kasım b. Kutluboğa, thk. Said Bektaş, Beyrut: Dâru'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 2014.
- Sadru's-Şerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd b. Tâcu's-Şerîa. *et-Teavzîh fi Halli Gavâmizi't-Tenkîh, Haşiyetü Munîri't-Tavzîh, el-Mısbâhî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014.
- Saymerî, Abdullah Hüseyin b. Ali. *Mesailü'l-Hilâf fi Usûli'l-Fıkh*. İstanbul: İlim Kapısı, 2020.
- Sifil, Ebubekir. *Modern İslâm Düşüncesinin Tenkidi*, İstanbul: Rihle Kitap, 2013.
- Şa'ban, Zekeyyüddîn. *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l--Fıkh)*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Şâtibi, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. *el-Muvâfakât*. thk. Abdullah Dıraz. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1996.
- Topaloğlu, Bekir. “Din”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/322-325 İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yaman, Ahmet - Çalış, Halit. *İslâm Hukukuna Giriş*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.
- Yaman, Ahmet. “Fıkıh Usûlü İşlevini Tamamladı mı?”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57 (2019), 25-46.
- Yaman, Ahmet. “Fıkıh Usûlüne Dair Modern Tartışmalar”, isimli Tebliğin Müzakeresi, *Modern Çağda Fıkhın Anlam ve İşlevi*. 06-07 Nisan 2019, İstanbul: 2019, 40-54.
- Yaman, Ahmet. “İslâm Hukuk İlmi Açısından Makâsıt İçtihadının Ya da Gai/Teolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine”, *Makâsıd ve İctihad*. Hz. Ahmet Yaman, Konya: Yediveren, 2002.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Kelâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/196-203. İstanbul: TDV Yayınları, 2022.
- Yıldız, Hakkı Dursun. “Abbasiler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/31-48. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.



Kur'an Tilâveti ve Anlamı Bağlamında İbnü'l-Enbârî'nin Vakf-İbtidâ İlmine Yaklaşımı

Enver POLATOĞLU | orcid.org/0000-0001-6702-9332 | bilgetes@hotmail.com

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Bismil İlçe Müftüsü, Diyarbakır, Türkiye

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

Öz

Vakf-ibtidâ konusu, Kur'an-ı Kerim'in doğru ve etkili bir şekilde okunması ve anlaşılmasında büyük bir rol oynar. Bu bilim, özellikle tilâvet esnasında bir kelimenin bitiminde sesi kesmek (vakf) ve tilâvete başlamak veya ara verilen bir tilâveti yeniden başlatmak (ibtidâ) konularını kapsar. Tarih boyunca Kur'an-ı Kerim'in doğru anlaşılıp okunabilmesi amacıyla bu alanda çeşitli çalışmalar yapıldığı görülür. Bu çalışmalar, hem metnin doğru anlaşılmasını sağlamak, hem de tilâvetin usulüne uygun bir şekilde yapılmasını hedefler. Bu açıdan Kur'an tilâvetinin önemli kavramları olarak vakf ve ibtidâ, aynı zamanda kıraat ilminin temel unsurları arasında yer alır. Her iki kavram, Kur'an okumada akıcılık ve doğru anlamın aktarılması açısından oldukça önemli olup, okuyucunun Kur'an'ı doğru bir şekilde anlaması ve mesajını bu eksenle iletmesi için gerekli teknik kavramlardandır. Hem okumaya hem de anlamaya etkisi olması nedeniyle birçok müellif, bu konuları derinlemesine ele almış ve meselenin daha iyi anlaşılması için çeşitli eserler yazmıştır. Bu eserlerde, Kur'an'ın doğru bir şekilde tilâvet edilmesi için belirli kaideler, rumuzlar (simgeler) ve kurallar geliştirilmiştir. Klasik dönemde geliştirilen bu kurallar, modern dönemde dilbilgisel ve anlamsal detaylarla işlenmeye devam etmiştir. Kur'an mesajının toplumun tüm kesimlerine sağlıklı bir yolla iletilmesi, onun bütün kaide ve kurallarını doğru bir metotla bilinmesini gerekli kılmaktadır. İşte bu çalışma, İbnü'l-Enbârî'nin vakf ve ibtidâ konusundaki yaklaşımını ortaya koymak ve buradan hareketle Müellif'in, ilgili konu eksenindeki birikiminin hangi temeller üzerinden bina edildiğini belirlemek amacı taşır.

Anahtar Kelimeler

Kur'an, Kıraat, Vakf, İbtidâ, İbnü'l-Enbârî.

Atıf Bilgisi

Polatoğlu, Enver. "Kur'an Tilâveti ve Anlamı Bağlamında İbnü'l-Enbârî'nin Vakf-İbtidâ İlmine Yaklaşımı". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 11/1 (Ocak 2025), 298-321. DOI: 10.69576/ihya.1538492

Geliş Tarihi	25 Ağustos 2024
Kabul Tarihi	26 Kasım 2024
Yayın Tarihi	15 Ocak 2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Bildirim	ihyajournal@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Ibn al-Anbari's Approach to the Science of Waqf and Ibtida in the Context of Qur'an Recitation and Its Meaning

Enver POLATOĞLU | orcid.org/ 0000-0001-6702-9332 | bilgetes@hotmail.com

Dr., Presidency of Religious Affairs, Bismil District Mufti, Diyarbakır, Türkiye

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

Abstract

The subject of *waqf* and *ibtida* plays a major role in the correct and effective reading and understanding of the Noble Qur'an. This science covers the topics of deciphering the sound at the end of a word (*waqf*) and starting or restarting a recitation that has been interrupted (*ibtida*), especially during recitation. It is seen that various studies have been carried out in this field throughout history to ensure the correct understanding and reading of the Noble Qur'an. These studies aim both to ensure the correct understanding of the text and to perform the recitation properly. From this point of view, *waqf* and *ibtida*, as important concepts of Qur'anic recitation, are also among the basic elements of *qira'at*. Both concepts are very important in terms of fluency and conveying the correct meaning in reading the Qur'an, and they are among the technical concepts necessary for the reader to understand the Qur'an correctly and convey its message along this axis. Due to their impact on both reading and understanding, many authors have considered these issues in depth and written various works to enhance understanding. In these works, certain rules, symbols, and guidelines have been developed for the correct recitation of the Qur'an. These rules, developed during the classical period, have continued to be refined with grammatical and semantic details in the modern period. The accurate transmission of the Qur'an's message to all segments of society makes it essential to know all its rules with a correct method. This study aims to reveal Ibn al-Anbari's approach to *waqf* and *ibtida*, and based on this, to determine the foundations on which the author's *qira'at* knowledge regarding this topic is built.

Keywords

Qur'ân, Qiraat, Vakf, Ibtidâ, İbn al-Anbârî.

Citation

Polatoğlu, Enver. "İbn al-Anbari's Approach to the Science of Waqf and Ibtida in the Context of Qur'an Recitation and Its Meaning". *İhya International Journal of Islamic Studies* 11/1 (January 2025), 298-321. DOI: 10.69576/ihya.1538492

Date of Submission	25 August 2024
Date of Acceptance	26 November 2024
Date of Publication	15 January 2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	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.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ihyajournal@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Extended Abstract

Abu Bakr Muhammad ibn Qāsim ibn Muhammad al-Anbārī is considered one of the most important scholars in the fields of Arabic language, hadith, and Qur'anic sciences. He was born in 271 AH in the city of Anbār near Baghdad and was known as Anbārī because of his birthplace, and as Baghdādī because he continued his scholarly studies in Baghdad. It is said that he took courses in tafsīr, qirā'āt, hadīth, language, literature, lexicography, nahw, and poetry from scholars of the Kūfa language school and that he mastered all these sciences. Ibn al-Anbārī, who is reported to have had an exceptional memory and quick response ability, is considered to have surpassed his scholarly father in knowledge. He is regarded as thiqa (reliable) in the field of hadīth. To demonstrate his level of knowledge, it is narrated that he memorized thirteen trunks full of books on tafsīr, hadīth, and poetry, including three hundred thousand couplets. It is also reported that al-Dāraqutnī, one of the famous hadith scholars, benefited significantly from him. Ibn al-Anbārī, who preferred a simple life, died in Baghdad in 328 AH (940 CE). Waqf refers to stopping at points determined by Qur'anic readers to complete the meaning, while ibtidā' refers to starting the recitation either for the first time or after a pause, ensuring the continuity of meaning. The science of waqf and ibtidā' encompasses rules that ensure the correct understanding of verses and preserve their meanings without disrupting the flow of the text. To fully grasp the meaning during qirā'ah, it is necessary to consider the context and depth of the verses through this science. Establishing the correct relationship between words and meanings ensures the accurate comprehension of the divine message. Scholars used various classifications and terminologies in categorizing waqf and ibtidā'. Ibn al-Anbārī's (d. 328/940) renowned work, *al-Īdāh fī al-Waqf wa al-Ibtidā'*, played a significant role in systematizing this subject. In this work, he categorized waqf into a triadic classification: waqf al-tāmm (complete stop), waqf al-ḥasan (good stop), and waqf al-qabīḥ (unacceptable stop), emphasizing both wording and meaning. In general, many works have been written on waqf and ibtidā', but there are differing views regarding the first comprehensive work on the subject. Ibn al-Anbārī's *al-Īdāh fī al-Waqf wa al-Ibtidā'* is considered one of the earliest systematic and comprehensive texts on this subject, serving as a reference for later scholars. This work is significant for its systematic structure, rich content, and clear narration, providing historical and academic insights into waqf and ibtidā'. The Prophet's recitation of the Qur'an in measured portions, reflecting on its meanings, and reciting it with emotion demonstrate that the Qur'an is not merely a text but also a profound spiritual message. The source of waqf and ibtidā' is the Holy Qur'an itself and the sayings of the Prophet (peace be upon him). The Qur'anic verse, "We have sent it down gradually" (al-Furqan 25:32) and the verse, "Recite the Qur'an slowly and distinctly" (al-Muzzammil 73:4), highlight the importance of adhering to the rules of recitation. According to a narration from Umm Salama (d. 20/640 CE), it is reported that the Prophet recited the Qur'an verse by verse, applying these principles in Surah al-Fatiha (Tirmidhi, Sunan al-Tirmidhi, "Qira'āt," 1). However, while the Prophet's practice of waqf and ibtidā' in recitation is significant, his primary goal was to convey the deeper meanings of the Qur'an to guide society according to the divine message. The Qur'anic sciences, including waqf and ibtidā', began to emerge as independent disciplines in the second century AH. From the Tābi'ūn period onward, the

subject of waqf and ibtidâ' became institutionalized due to the expansion of geographical borders through conquests and the subsequent need to ensure the correct understanding of the Qur'an among non-Arabic speakers.

Giriş

Vakf-ibtidâ ilmi, âyetlerin doğru anlaşılmasını ve Kur'an metninin akışını bozmadan anlamın korunmasını sağlayan kurallar bütünüdür. Bu sebeple kıraat esnasında anlamı tam olarak kavrayabilmek için vakf-ibtidâ ilmiyle âyetlerin anlam derinliğini ve bağlamını göz önünde bulundurmaya gerekmektedir. Böylece bu ilim vesilesiyle lafız-mana uyumunun sağlanması, ilâhi mesajın da doğru anlaşılmasını sağlar. Ümmü Seleme'den nakledilen bir rivayete göre Hz. Peygamber, Kur'an okuduğu zaman âyet sonlarında vakf yapar ve Kur'an-ı Kerim'i âyet âyet okurdu.¹ Bu rivayet Hz. Peygamber'in ilâhi kelâmı okurken, mananın anlaşılmasını sağlamak için vakf ve ibtidâ konusuna önem verdiğini ve ayrıca sahabenin de bu esaslara riayet ederek okumasını önemseydiğini göstermektedir. Sonraki dönemlerde bu konuda yapılan çalışmalarda âlimler, Hz. Peygamber'in konuya yaklaşımını önemli bir hareket noktası olarak kabul etmişlerdir.

Kur'an'ı okuma ve anlama konusunda vakf yerlerinin büyük bir kısmının Hz. Peygamber'den beri uygulandığı bilinen bir gerçektir.² Ancak bu konuya dair eserlerin hicrî ikinci asrın başlarından itibaren telif edilmeye başlandığı kabul edilmektedir. Nitekim Kur'an'ın nüzûlünün devam ettiği Hz. Peygamber döneminde daha sonraları sistemleşerek gelişen kaidelerden ziyade indirilen âyetlere inanmak, tefekkür etmek, mananın anlaşılmasını sağlamak, âyetlerin hıfz ve tebliğini gerçekleştirmek ve toplumun sorumluluk alanını belirlemek öncelikli hedefler arasındaydı. Sahabe döneminde de bu hassasiyet korunmuş, ancak diğer taraftan Hz. Peygamber'in söz ve davranışları yorumlanarak Kur'an ilimlerine dair alt yapı oluşmaya başlamıştır. Kur'an tilâvetine dair kaideler özellikle fetih hareketlerine bağlı olarak coğrafi sınırların genişlemesi ve Arapça bilmeyenlerin varlığı sebebiyle "Kur'an'ı anlama" noktasında ortaya çıkan problemler neticesinde Tâbiûn döneminden itibaren müstakil bir araştırma alanına dönüşmüştür.

Müellifler vakf-ibtidâ konusunun tasnifinde çeşitli sınıflandırmalar ve isimlendirmelerden yola çıkmışlardır. Vakf-ibtidâ konusunun sistematik hale getirilmesinde ve zengin bir içerikle ele alınmasında İbnü'l-Enbârî'nin (ö. 328/940) meşhur eseri *Kitâbü İzâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ* adlı çalışmasının rolü büyüktür. Müellif, konuyla ilgili eserinde vakf mevzusunu lafız ve mana itibarıyla tam, hasen ve kabih şeklinde üçlü bir tasnife tabi tut-

¹ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir - vd. (Mısır: Şeriketü Mektebeti ve matba'ati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975), "Kıraat", 1 (No: 2927).

² Şemsüddin Ebü'l-Hayr İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'ati'l-aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Debbağ (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1431), 1/225.

muş,³ ancak dördüncü bir kategori olarak eserinde vakf-ı kâfi'ye de dikkat çekmiştir.⁴ Sonraki dönemlerde vakf konusunu tam, hasen ve kabih şeklinde üçlü tasnifle sıralayan müellifler olduğu gibi; tam, kâfi, hasen ve kabih şeklinde vakfin dört mertebesine dikkat çeken âlimler de olmuştur. Ayrıca vakfin farklı şekillerde tasnif edilerek lazım, mutlak, câiz, mücevvez livechin ve murahas lizarûretin şeklinde sıralandığı da görülmektedir.⁵

Tarihsel süreçte vakf-ibtidâ konusunda önemli eserler telif edilmiş ancak alana dair ilk eserin kime ait olduğu noktasında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Buna göre konuya dair ilk çalışma Muhammed b. Hasen er-Ruâsî'ye (ö. 170/787) ait olduğu kabul edilen *Kitâbü'l-vakf ve'l-ibtidâ es-sağîr* ve *Kitâbü'l-vakf ve ibtidâ el-kebîr* adlı eserlerdir.⁶ İbnü'l-Cezerî'ye (ö. 833/1429) de nispet edilen diğer görüşe göre vakf-ibtidâ konusundaki ilk çalışma *Kitâbü'l-vukûf* adlı eseriyle Şeybe b. Nisâh'a (ö. 130/748) aittir.⁷ Ayrıca Ebû Ca'fer Muhammed b. Sa'dân el-Kûfî'nin (ö. 231/842) *el-Vakf ve'l-ibtidâ fî kitâbillâhi azze ve celle*, Ebû Ca'fer en-Nehhâs'ın (ö. 338/950) *Kitâbü'l-Kat' ve'l-i'tinâf (Kitâbü'l-Vakf ve'l-ibtidâ)*, İbn Evs el-Mukrî'nin (ö. 366/978) *el-Vakf ve'l-ibtidâ*, Ebû Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) *el-Müktefâ fî'l-vakf ve'l-ibtidâ*, Secâvendî'nin (ö. 560/1164) *İlelü'l-vukûf*, İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*, Üşmûnî'nin (ö. 918/1513) *Menâru'l-hüdâ fî beyâni'l-vakf ve'l-ibtidâ* adlı eserleri vakf-ibtidâ alanda telif edilmiş önemli çalışmalardandır.⁸

İbnü'l-Enbârî'nin Kur'an'ın daha iyi anlaşılması konusunda vakf-ibtidâ meselesine olan yaklaşımını ele alacağımız bu çalışmada metodolojik açıdan ilk olarak Müellif'in hayatıyla ilgili bilgilere yer verilecek; ardından vakf ve ibtidâ kavramlarının tarif ve çeşitleri üzerinde durulacaktır. Özellikle ayrıntılı örnekler ışığında vakf yapılmasının uygun olmadığı yerler üzerinde maddeler halinde gerekli açıklamalar yapılacak ve İbnü'l-Enbârî'nin genel üslûbunu yansıtmak üzere Fâtîha sûresi özelinde vakf-ibtidâ hususu ele alınacaktır.

1. Ebû Bekr İbnü'l-Enbârî'nin Hayatı

Tam adıyla Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî, Kur'an ilimlerinin yanı sıra Arap dili ve hadis alanlarında da önemli âlimlerden kabul edilmektedir. Hicrî 271 yılında Bağdat yakınlarındaki Enbâr şehrinde dünyaya geldiği için Enbârî; ilmî çalışmalarını Bağdat'ta sürdürdüğü için de Bağdâdî olarak tanınmıştır. Kûfe dil mektebi üstadı

³ Ebû Bekr İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü İzhâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, thk. Muiyiddin Abdurrahman Ramazan (Dimaşk: Mecma'u Lugati'l-'Arabiyye, 1971), 1/149.

⁴ İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü İzhâhi'l-vakf*, 1/108.

⁵ Ahmed b. Muhammed b. Abdülkerim el-Üşmûnî, *Menâru'l-hüdâ fî-beyâni'l-vakf ve'l-ibtidâ*, thk. Abdurrahîm et-Tarhûnî (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2008), 1/25; Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî, *el-Müktefâ fî'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, thk. Muhiyiddin Abdurrahman Ramazan (b.y.: Dâru-'imâr, 2001), 7.

⁶ Bk. Soner Aksoy, "Hicri İlk Üç Asırda Bir Kur'an İlmî Olan Vakf ve İbtidâ Literatürüne Dair Bir İnceleme", *Kur'an ve Yorumu* (Ankara: İlim Dallarının Düşünce Temellerini Araştırma Enstitüsü Yayını, 2019), 466.

⁷ Abdurrahman Çetin, "Vakf ve İbtidâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/463.

⁸ Çetin, "Vakf ve İbtidâ", 42/463; Ayrıca bk. Yakup Uzun, "Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtidâ", *Bilimname*, XLIV, 2021/1, 170-194.

Sa'leb, İsmâil b. İshak el-Cehdamî ve Ahmed b. Heysem el-Bezzâz gibi âlimlerden tefsir, kıraat, hadis, dil, edebiyat, lügat, nahiv, şiir gibi dersleri aldığı ve özellikle kıraat ilminde en çok Ahmed b. Beşşâr el-Enbârî'den istifade ettiği nakledilmiştir.⁹

Hanbelî mezhebine mensup olan İbnü'l-Enbârî, Abbasî halifesi Râzî Billâh ile yakın ilişkiler içinde olup bir dönem halifenin çocuklarına da eğitim vermiştir.¹⁰ Çok güçlü bir hafızaya ve hızlı cevap verme yeteneğine sahip olduğu rivayet edilen İbnü'l-Enbârî'nin ilmî açıdan babasından daha üstün bir seviyede bulunduğu,¹¹ Hadis rivayetinde ise sika ve sadûk olarak nitelendiği, hatta meşhur hadis âlimi Dârekutnî (ö. 385/995) başta olmak üzere pek çok öğrencinin kendisinden istifade ettiği nakledilmiştir.¹² İbnü'l-Enbârî'nin ilmî konumunu ifade etmek için tefsir, hadis ve şiir konusunda on üç sandık dolusu kitabı ezberlediği, bunların içinde üç yüz bin beyitin bulunduğu rivayet edilmiştir. Sade ve münzevi bir hayatı tercih eden İbnü'l-Enbârî, hicri 328 yılında bir kurban bayramı gününde Bağdat'ta vefat etmiştir.¹³

İbnü'l-Enbârî'nin başta Kıraat, dil ve edebiyat olmak üzere birçok ilim dalında çalışmaları yaptığı ve önemli eserler telif ettiği anlaşılmaktadır. Zira onun Kıraat alanındaki *Kitâbü İzâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ* adlı eseri, vakf-ibtidâ konusunda adeta çığır açmış kendi alanındaki ilk çalışmalardan birisi olarak kabul edilmiştir. İbnü'l-Enbârî, bu eseriyle pek çok âlim tarafından takdir edilmiş ve vakf-ibtidâ alanında "ilmin şeyhi" yani ustası olarak nitelendirilmiştir. İbnü'l-Cezerî mezkûr esere atıfta bulunarak, alanında yazılmış güzel bir çalışma olduğuna dikkat çekmiştir. Hatta İbnü'l-Enbârî'nin söz konusu eseri İbn Mücâhid'e (ö. 324/936) takdim edildiğinde, "bu konuda bir kitap yazmayı düşündüğünü, ancak İbnü'l-Enbârî'nin kendisine yazacak bir şey bırakmadığı için bu çalışmadan sonra gerek kalmadığını" söylediği rivayet edilmiştir.¹⁴ Ayrıca İbnü'l-Enbârî dışında Ebû Ca'fer en-Nehâs, Ebû Amr ed-Dânî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî gibi müelliflerin eserleri bu alandaki önemli çalışmalar arasında yer almış, sonraki dönemlerde İbnü'l-Cezerî'nin katkılarıyla beraber vakf-ibtidâ ilmi daha derin bir boyut kazanmıştır.

Müellif'in, *Kitâbü'l-Hâ'ât*, *Kitâbü'l-Elifât*, *Kitâbü Mersûmi'l-hat*, *Kitâbü'l-Ezdâd*, *el-Müzekker ve'l-mü'ennes*, *Nakzu mesâ'ili İbn Şenebûz*, *er-Red 'alâ men hâlefe Mushafa 'Osmân*, *er-Red 'ale'l-mülhidîn fi'l-Kur'ân*, *Risâle fi'l-Müşkil*, *Kitâbü'l-Müşkil fi me'âni'l-Kur'ân*, *Zâmâ'irü'l-Kur'ân* gibi

⁹ İzzeddin Ali b. Muhammed eş-Şeybânî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmirî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997), 7/511, 8/631, 653-654; Emin Işık, "İbnü'l-Enbârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/24.

¹⁰ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu't-Taberî (Târîhu'r-Rusul ve'l-Mülûk)*, thk. Muhammed Ebû Fazl İbrâhîm (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1967), 11/361.

¹¹ Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrâhîm Ramazan (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997), 101.

¹² Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf el-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Kâhire: Dâru'l-Fikr, 1982), 3/207.

¹³ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 101-102; Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 3/207-208; Üşmûnî, *Menâru'l-hüdâ*, 1/13, 23; Işık, "İbnü'l-Enbârî", 21/24.

¹⁴ Şemsüddin Ebü'l-Hayr İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ* (b.y.: Mektebetü İbn Teymiyye, 1431), 2/230-231.

pek çok esere sahip olduğu kaynaklarda kaydedilmektedir.¹⁵

İbnü'l-Enbârî'nin yetişmesinde katkısı olan hocaları arasında Sa'leb en-Nahvî (ö. 291/904), İdrîs b. Abdülkerîm (ö. 292-905), Hasen b. el-Habbâb (ö. 301/914), Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932), Ebû Bekr b. Düreyd (ö. 321/933) gibi âlimler zikredilmiş; Ebü'l-Kâsım ez-Zeccâcî (ö. 337/949), Ebû Ca'fer en-Nehhâs, Ebû Alî el-Kâlî (ö. 356/967), Ebü'l-Hasen ed-Dârekutnî ve İbn Haleveyh (ö. 370/980) gibi önemli isimler ise meşhur öğrencileri arasında sayılmıştır.¹⁶

2. Vakf ve İbtidâ'nın Tarifi

a) Vakf (وقف): Vakf masdar bir yapı olup kelime anlamı itibarıyla oturmanın zıddı olarak “durmak, hapsetmek, alıkoymak, bir kelimeyi sonrakinden ayırmak, kelimeyi hareke halinden sabit hale dönüştürmek” gibi manaları içermektedir.¹⁷ İbnü'l-Enbârî ve Üşmûnî'ye göre vakf, “bir kelimenin bitiminde sesi bir süre kesmek veya onu sonraki kelimedenden ayırmak” anlamındadır.¹⁸ Endülü's'lü Kıraat âlimi Ebû Amr ed-Dânî vakfı “kelimeyi kendisinden sonraki kelimedenden ayırmak”;¹⁹ İbnü'l-Cezerî ise “okumaya tekrar başlamak amacıyla bir kelimenin sonunda nefes alacak miktarda sesin kesilmesi” olarak ifade etmiştir.²⁰ Bütün bu tariflerden hareketle vakfın, “manayı tamamlayabilmek için Kur'an okuyucularının tespit ettikleri noktalarda durmak, manayı bozmayacak şekilde belli noktalardan başlayarak kıraatte bulunmak” anlamına geldiği söylenebilir.²¹ Vakf lafzı Kur'an-ı Kerîm'de dört âyette²² doğrudan “durmak” anlamında, diğer bazı âyetlerde ise türevleriyle birlikte yine yakın anlamda kullanılmaktadır.

Konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamak için vakf kavramıyla beraber sekt ve kat' terimleri hakkında da bilgi verilmesi uygun olacaktır. Kıraat imamlarından bazıları her iki kavramın vakf ile aynı anlama geldiğini; bazıları ise aralarında benzer bir ilişki olsa da aslında bu ifadelerin birbirinden farklı anlamlara sahip kavramlar olduğunu iddia etmişlerdir.²³

Sekt (السَّكْت) kavramı, kelime olarak susmak, okuyuşu kesmek manasına gelir. Terim

¹⁵ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 101-102; Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 3/208; Üşmûnî, *Menâru'l-hüdâ*, 1/13, 23; Işık, “İbnü'l-Enbârî”, 21/24-25.

¹⁶ Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 3/201-307; bk. Kamran Abdullayev, *Ebû Bekir Muhammed b. el-Kâsım el-Enbârî'nin ez-Zâhir fi Meânî Kelimâti'n-Nâs Adlı Kitabındaki Sözlerin Tahlili*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Konya: 2015), 31-38.

¹⁷ Muhammed Şerif el-Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 253; Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâr Sâdr, 1414), 9/359-363; Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsü'l-Muhit Tercümesi* (İstanbul: 2013), 4/3887.

¹⁸ Üşmûnî, *Menâru'l-hüdâ*, 1/23.

¹⁹ Dâni, *el-Müktefâ*, 8.

²⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/240.

²¹ Bedruddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhan fi 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübü'l-'Arabî, 1431), 1/342.

²² el-En'âm 6/27, 30; es-Sebe' 34/31; es-Sâffât 37/24.

²³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/239; Üşmûnî, *Menâru'l-hüdâ*, 1/23.

olarak ise Kur'an tilâveti esnasında iki kelime ya da harf arasında nefes alıp vermeksizin kısa bir süre duraklamak demektir.²⁴

Kat' (قَطْع) kavramı ise kıraati kesmek, bitirmek anlamına gelmektedir. Kaynaklarda kimi zaman vakf kavramının yerine kullanıldığı görülmektedir.²⁵

Konuyla ilgili başka bir kavram ise vasl kelimesidir. Bir şeyi diğer bir şeye bağlamak anlamına gelen vasl (وَصْل) kavramı, ses ve nefes kesilmeden kıraati sonraki kelimeye bağlayarak okumak demektir. Bununla beraber vasl kavramı, fasl, vakf ve kat' kelimelerinin karışıt anlamlısı olan esas hareke olarak kabul edilmiştir.²⁶

b) İbtidâ (ابتداء): İbtidâ kavramı vakf kavramının zıddı olup hareke ile tanınmaktadır.²⁷ Sözlük itibariyle "başlamak", "bir şeyi ilk defa yapmak", "takdim etmek" manasında be-de-e (بدء) kökünden türemiştir.²⁸ Kur'an kıraati açısından ibtidâ kavramı, tilâvete ilk defa başlamak veya okuma esnasında ara verilen ya da tamamlanan tilâvete yeniden girişmek anlamına gelmektedir. Ayrıca yeniden başlamak anlamına gelen istînâf ve i'tinâf terimleri ibtidâ kavramı ile benzer anlamda kullanılmaktadırlar.²⁹ Konuyla ilgili âlimlerin tasnifine göre ibtidâ "tam, kâfi, hasen ve kabih" olmak üzere dört kısma ayrılmaktadır.³⁰

Vakf ve ibtidâ hüküm açısından bazı değerlendirmelere tabi tutulmuş, vakf yerlerinin tevkîfi mi yoksa ictihâdî mi olduğu hususunda farklı görüşler ortaya konulmuştur. Esasen Kur'an-ı Kerim'e duyulan saygı açısından Kur'an tilâveti esnasında vakf-ibtidâ kurallarına uyulması büyük önem arz etmektedir. Ancak kasıt olmaksızın yapılan vakf-ibtidâ hataları, bağışlanma kapsamında değerlendirilmiştir.³¹ Vakf ve ibtidânın kaynağı bizzat Kur'an'ın kendisi ve Hz. Peygamber'in sözleridir. Nitekim وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا "Onu uygun aralıklarla parça parça gönderdik."³² وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا "Kur'an'ı tane tane, hakkını vererek oku."³³ âyetlerinde tilâvet kurallarına riayet edilerek Kur'an okumanın önemine işaret edilmiştir. Diğer taraftan konuyla ilgili bir rivayette Hz. Peygamber'in kıraatini âyet âyet yaptığı ve Fâtiha sûresini bu esaslar bağlamında kıraat ettiği nakledilmiştir.³⁴

3. Vakf ve İbtidâ Çeşitleri

Genel anlamı açısından vakf kavramı dört temel başlık altında incelenmiştir. Bunlar

²⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/240.

²⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/239; Üşmûnî, *Menâru'l-hüdâ*, 1/23.

²⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 11/726; Çetin, "Vakf ve İbtidâ", 42/461.

²⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/121.

²⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1/26-27.

²⁹ Çetin, "Vakf ve İbtidâ", 42/462.

³⁰ Çetin, "Vakf ve İbtidâ", 42/462.

³¹ Çetin, "Vakf ve İbtidâ", 42/462.

³² el-Furkân 25/32.

³³ el-Müzzemmil 73/4.

³⁴ Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, "Kıraat", 1 (No: 2927); Mehmet Zülfi Cennet, "Kur'an-ı Kerim Tilâvetinin Keyfiyeti (Mollâ Halîl es-Sîrdî Örneğinde)", *Marifetname*, 8/1 (Haziran/2021), 141-168.

“el-vakfü'l-ihytiârî”, “el-vakfü'l-ıztırârî”, “el-vakfü'l-ihtibârî” ve “el-vakfü'l-intizârî” şeklinde isimlendirilmiştir. İhtiyârî vakf ise kendi içinde farklı isim ve gruplara ayrılmıştır. Kıraat âlimlerinden bazıları vakfı “tam ve kabih” olarak iki kısma ayırmışlar; Sehâvî (ö. 643/1245) ihtiyârî vakfin üç mertebesi olduğunu ve bunların “tam, hasen ve kabih” şeklinde sıralandığını açıklamıştır. Ebû Amr ed-Dânî ve İbnü'l-Cezerî gibi bazı kıraat âlimleri “tam, kâfi, hasen ve kabih” şeklinde vakfin dört mertebesi olduğunu ifade etmişlerdir. Secâvendî ise vakfin beş mertebesi olduğunu tespit etmiş³⁵ ve bunları “lazım, mutlak, câiz, mücevvez livechin ve murahhas lizarûretin” şeklinde belirtmiştir.³⁶

İbnü'l-Enbârî eserinde vakf konusunu izah ederken üçlü vakf tasnifini benimsemiş; lafız ve anlam yönüyle vakf çeşitlerini “vakf-ı tâm, vakf-ı hasen ve vakf-ı kabih” şeklinde sıralamıştır.³⁷ Ancak eserinde Kur'an'ın i'rabı ve anlamını tam olarak bilmenin şartlarını ortaya koyarken “tam, kâfi ve kabih” şeklinde bir vakf tasnifini bilmeyi zorunlu görmüştür.³⁸ Bu durumda İbnü'l-Enbârî'nin ilk tasnifine ilave olarak “vakf-ı kâfi” şeklinde bir vakf çeşidini daha benimsediğini söylememiz mümkün olmakla beraber, pratik uygulamada bu kavrama dair fazla örnek bulunmamaktadır.

İbnü'l-Enbârî vakf durumunu kimi zaman illetiyle beraber açıklamış; kimi zaman buna ihtiyaç duymamıştır. Peş peşe gelen aynı çeşit vakflar için tekrar tekrar aynı kavramı kullanmak yerine “vakf, ومثله/onun benzeri vakf” demeyi tercih etmiş, aralarındaki hüküm benzerliğini bu lafızlarla izah etmiştir. Ayrıca Müellif, eserinde mezkûr vakf kavramları yerine أحسن منه ve أتم منه gibi ilaveten bazı istilâhlar zikretmiştir.³⁹ Bu durum yukarıda zikredilen vakf çeşitlerinin kimi zaman Kur'an'ı anlamada yetersiz olabileceğini, bu sebeple ihtiyaç duyulduğunda başka kavramların da kullanılması gerektiğini düşündürmektedir.

İbnü'l-Enbârî ve diğer kıraat âlimlerinin görüşlerini dikkate alarak vakf çeşitlerini genel manada şu şekilde sınıflandırabiliriz:

a) Vakf-ı Tâm: Hem lafız hem de mana yönünden sözün tamamlandığı noktada yapılan vakf çeşidi olup üzerinde durmanın güzel olduğu, sonrasında ise okumaya devam etmek

³⁵ Üşmûnî, *Menâru'l-hüdâ*, 1/25; Dâni, *el-Müktefâ*, 7.

³⁶ Secâvendî, kıraat ve vakf konusunda önemli tecrübelerle sahiptir. Vakf için bazı terimler belirlemiş, bunları ifade etmek için de rumuz olarak bazı harflere başvurmuştur. Günümüz mushaflarında yer alan bu rumuzlar ve terimler, Secâvendî'nin ehl-i Kur'an'a en büyük hizmeti ve sermayesidir. O bunları lâzım (ل), mutlak (ط), câiz (ج), mücevvez li-vechin (ز), murahhas li-zarûretin (ص) terimleriyle ifade etmiş, vakfin câiz olmadığı yerlere de lâm-elif (ل) koymuştur. Ona göre ل durulması gereken yerdir. قف، ق، ص، ز harflerinin olduğu yerde ise durmak caiz ancak geçmek evlâdır. Ayrıca vakf-ı muânaka denilen ve peş peşe gelen üç noktalı (٤ ٤ ٤) yerlerin birinde vakf yapılmasını uygun bulmuştur. Konu bütünlüğünü belirlemek için ise ع harfini kullanmıştır. Bk. Tayyar Altıkulaç, “Secâvendî, Muhammed b. Tayfûr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/268; Çetin, “Vakf ve İbtidâ”, 42/462.

³⁷ İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü İzâhi'l-vakf*, 1/149.

³⁸ İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü İzâhi'l-vakf*, 1/108.

³⁹ Bk. İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü İzâhi'l-vakf*, 1/495, 505, 522, 562, 530, 531, 535, 2/598, 614.

suretiyle ibtidâ yapılmasının hasen kabul edildiği bir vakf çeşididir. Vakf-ı tâm genellikle mananın tamamlanmasına bağlı olarak âyet sonlarında olmakla beraber Kur'an kıssalarının bitiminde ve sûrelerin sonunda yapılmaktadır. Âyet sonlarındaki vakf örneklerinden birisi Bakara sûresindeki *هم المفلحون وأولئك هم المفلحون* âyetidir.⁴⁰ Zira bu âyette *هم المفلحون* kelimesinde durmak güzel kabul edilmiş ve *إن الذين كفروا* âyetiyle ibtidâ yapılarak okumaya devam edilmesi uygun görülmüştür.⁴¹

b) Vakf-ı Kâfi: Bir kelime, hem lafız ve hem de anlam itibarıyla tamamlanmış olmakla beraber mâba'di yani sonrası ile mana bakımından anlam ilişkisi devam eden durumda yapılan vakf, vakf-ı kâfi olarak kabul edilmiştir.⁴² Nitekim bu durumun örneği olarak *وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ* “Kendilerine verdiklerimizden hayra harcarlar.”⁴³ âyetinin sonundaki vakf, vakf-ı kâfidir. Çünkü lafız ve mana yönüyle âyet tamamlanmış olmakla beraber, sonraki âyette müminlerin belirleyici vasıfları sayılmaya devam ettiğinden, iki âyet arasındaki konu bütünlüğü ve anlam bağlantısı da devam etmektedir.

c) Vakf-ı Hasen: Sözü tamamladığı ancak mâba'di yani sonrası ile lafız itibarıyla ilişkisinin devam ettiği hallerde uygulanan vakf, hasen kabilinden bir vakftir.⁴⁴ Bu duruma örnek olarak Besmeledeki *بِسْمِ اللَّهِ* lafzında vakf yapmak hasen kabul edilmiştir. Çünkü bu lafız tek başına “Allah'ın adıyla” şeklinde bir anlam ifade etmektedir. Bununla beraber lafzın mâba'di/sonrası ile alakası kesilmemiş ve devamındaki “rahmân” ve “rahîm” lafızları, *اللَّهُ* lafzı için sıfat konumunda olup netice itibarıyla lafızlar arasında sıfat-mevsûf açısından irtibat bulunmaktadır.

d) Vakf-ı Kabîh: Kur'an tilâveti esnasında yapılan vakf, ilgili âyetin tam ve doğru anlaşılmasını sağlayamıyorsa bu durumda vakf yapılması uygun görülmediğinden kabîh olarak nitelendirilmiştir. Zira okuyuş tekniği açısından nefesin doğru zamanda ve doğru yerde alınması önem taşımaktadır. Bu açıdan âyetin anlaşılmaz hale gelmesi ya da farklı bir manayı çağrıştırmaya gibi sonuçların ortaya çıktığı vakf, vakf-ı kabîh tabiriyle ifade edilmiştir. Aralarında izâfet, sıfat-mevsuf, merfû-mansub, te'kid, kat', istisna, sıla gibi ilişki bulunan lafızlar veya harfler ile kelimelerin ilişkilendirildiği cümle yapılarında arada vakf yapmak uygun değildir.⁴⁵ Konuyla ilgili ayrıntılı örnekler daha sonraki başlıklarda zikredileceği için burada sadece bir örnek ile yetinilecektir. Bu örnek Nisâ sûresi 43. âyetindeki *لَا سَرَحَ لَكُمْ فِي صَلَاتِكُمْ وَإِنَّكُمْ لَشَاكِرُونَ* “namaza yaklaşmayın” cümlesini okuyup devamındaki *سَارِحِينَ* “sarhoşken” ifadesini okumamaktır ki böyle bir uygulama anlamın bozulmasına, hatta tam tersi bir ma-

⁴⁰ el-Bakara 2/5.

⁴¹ İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü İzâhi'l-vakf*, 1/149; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/226; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (b.y.: el-Hey'etü'l-Misriyye 1974), 1/284.

⁴² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/226; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/284.

⁴³ el-Bakara 2/3.

⁴⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/226; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/284.

⁴⁵ Bk. İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü İzâhi'l-vakf*, 1/116-145.

naya dönüşmesine yol açacağından, böyle bir yerde vakf yapılması uygun görülmemiştir.

Bu noktaya kadar ilk dönem kıraat âlimlerinin ve İbnü'l-Enbârî'nin çalışmalarından derlenerek en çok kabul gören ve pratik uygulaması üzerinde durulan vakf tasnifleri değerlendirilmiştir. Ancak zikredilen vakf çeşitleri dışında kaynaklarda başka vakf tasnifleri ve isimlendirmeleri de bulunmaktadır.⁴⁶

Burada üzerinde durulması gereken başka bir konu ise ibtidâ kavramıdır. İbtidâ, vakf kavramıyla bağlantılı olarak tasnif edilmiş, “tam, kâfi, hasen ve kabih” şeklinde dört kısım olarak sıralanmıştır.⁴⁷ Bu tasnif çerçevesinde ibtidâ kavramına dair dikkat edilmesi gereken en önemli husus, lafız-mana bütünlüğünün sağlanması; lafızlar arasındaki bağlantı ve uyumun korunmasıdır. Vakf yapılan yerlerde duruma göre aynı kelimedenden veya anlam ve kelime yapısı da göz önünde bulundurularak daha geriden başlanarak okunur. Vakf, âyet sonlarında yapılmış ise sonraki bölümle ibtidâ yoluyla kıraat devam ettirilir.

Genel kurala göre tam veya kâfi vakf yapıldıktan sonra ardından gelen kelimedenden okuya başlanır. Şayet hasen vakf yapılan yer âyet sonunda ise sonrasındaki âyetin başından; âyetin ortasında ise mana bütünlüğü esas alınarak aynı kelimedenden veya daha gerisinden başlanır. Kabih vakf halinde ise yine anlam bütünlüğü gözetilerek bu kelimedenden veya daha gerisinden başlanarak okuyuş tamamlanır.⁴⁸ İşte buraya kadar zikredilen bütün bu hususlar, en uygun yerde vakf ve ibtidâ yapılmasının tilâvet ve anlam açısından önemli bir konu olduğuna işaret etmektedir.

⁴⁶ Özel maksada tabi sınırlı bazı vakflar şunlardır:

- 1- Vakf-ı Cibrîl: Cebrail'in kıraat esnasında vakf yaptığı yerler için kullanılan bir tabirdir. Rivayete göre Hz. Cebrail Âl-i İmrân sûresi 95. âyette geçen *فُلٌ صَدَقَ اللَّهُ* ifadesinden sonra vakf yapmış, ardından *فَاتَّبِعُوا مَلَّةً* ^ط *فَاتَّبِعُوا مَلَّةً* ifadesiyle ibtidâ yapmış ve kıraatini tamamlamıştır. Hz. Peygamber de ona tabi olmuştur. Cebrail'e isnad edilen vakf örnekleri çok fazla olmayıp sınırlıdır. Örnek olarak en meşhurları şu sekiz âyette bulunmaktadır: el-Bakara 2/120, 176, Âl-i İmrân 3/7, 95, el-En'am 6/36, 124, el-A'râf 7/187, Yâsîn 36/51.
- 2- Vakf-ı Nebi: Kısaca Hz. Peygamber'in yaptığı vakıflardır. Rivayete göre Hz. Peygamber Bakara sûresi 148. âyette geçen *فَاسْتَجِيبُوا لِحُكْمِ اللَّهِ* cümlesinin sonunda vakf yapardı. Vakf-ı Nebi çoğunlukla âyet sonlarına denk gelmez. Cebrail'in öğrettiği şekilde veya Allah tarafından verilen ledünni bir bilgi sayesinde öğrenilmiştir. Bu durumda Hz. Peygamber'in uygulamasına tabi olmak sünnettir.
- 3- Vakf-ı İzdıvac: Birbirinin anlamını bütünleyen muadil yerlerdeki vakftır. Bakara sûresi 286. âyette geçen *لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ* ifadesinde bu tarz bir vakf bulunmaktadır.
- 4- Vakf-ı Beyân: Mana inceliğini ortaya çıkaran ve beyan eden vakf çeşididir. Örneğin Feth sûresi 9. âyette geçen *وَتُؤْتُواهُ وَيُؤْتِيهِمْ* ifadelerinde vakf yapılması halinde ilk kelimedeki *و* (hu) zamirinin Hz. Peygamber'e, ikinci kelimedede yer alan *و* (hu) zamirinin ise bizzat yüce Allah'a işaret ettiği anlaşılır. bk. Üşmûnî, *Menâru'l-hüdâ*, 1/23-25; Çetin, “Vakf ve İbtidâ”, 42/462; Veli Kayhan, “Vakf ve İbtidâ İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi X/2* (2006), 318-319.
- 5- Vakf-ı Ğufrân: Hz. Peygamber tarafından dua, niyaz ve yakarış maksadıyla yapılan vakf olup Kur'an'da 17 yerde olduğu rivayet edilmektedir. Örnek olarak En'am sûresi 36. âyette *إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ* “Ancak (samimiyetle) dinleyenler daveti kabul eder.” buyurulmakta ve Hz. Peygamber'in burada dua ve tefekkür maksadıyla vakf yaptığı rivayet edilmektedir. Bk. Nihat Temel, “Kıraatte Vakf-İbtida ve Anlamı”, *Tarihten Günümüze Kıraat İlmi* (İstanbul: DİB Yayınları 2012), 285.

⁴⁷ Çetin, “Vakf ve İbtidâ”, 42/462.

⁴⁸ Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/224-229; Çetin, “Vakf ve İbtidâ”, 42/462.

4. İbnü'l-Enbârî'ye Göre Vakf Yapılmasının Uygun Olmadığı Yerler

İbnü'l-Enbârî'nin *Kitâbü İzâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ* eserinin mukaddime bölümünde vakf-ibtidâ konusuna geniş bir yer ayrılarak, vakf yapılmasının uygun olduğu veya olmadığı yerler hakkında Kur'an'dan örnekler ışığında açıklamalar yapılmıştır. İbnü'l-Enbârî'ye göre Kur'an-ı Kerim'i iyi ve doğru bir şekilde okumak için vakf-ibtidâ ilmini iyi bilmek gerekmektedir.⁴⁹ Zira bu ilim doğrudan Kur'an'ın anlamıyla ilgili bir konu olduğu için, vakf yapılan yerleri bilmek kadar vakf yapmanın uygun olmadığı yerleri bilmek de önemlidir. Bu sebeple çalışmamızın bu başlığı altında İbnü'l-Enbârî'nin söz konusu eseri esas alınarak mana bütünlüğü bakımından vakf yapılmasının uygun olmadığı noktalara dikkat çekilecektir.

1- İzâfet terkipleri kendi içinde bir bütünlük oluştururlar. Bu nedenle muzâfun ileyh (kendisine izâfe yapılan kelime) zikredilmeksizin tek başına muzaf (izâfe yapan) üzerinde vakf yapmak uygun değildir. Bu şekilde yapılan vakf, kabih olarak adlandırılmaktadır.⁵⁰ Zira besmeledeki *بِسْمِ اللَّهِ* lafzında izâfet terkibi oluşmuş, *بِسْمِ* "ismiyle" manasındaki izâfet terkibi *اللَّهُ* "Allah" lafzına muzaf olmuş ve burada vakf yapılması uygun karşılanmamıştır. Aynı konuyla ilgili ikinci bir örnek olarak Mâide sûresindeki *يَنْفَعُ الْبَشَرَ الْيَوْمَ وَيَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ* "Allah buyurdu ki bugün doğrulara doğruluklarının fayda vereceği gündür."⁵¹ âyetinde yer alan *يَنْفَعُ* kelimesi muzaf; *الصَّادِقِينَ* ise muzâfun ileyhtir. Bu sebeple mana bütünlüğünü ve uyumunu etkilediği için, iki kelimenin arasında vakf yapılması doğru karşılanmamıştır. Başka bir örnek olarak Bakara sûresindeki *صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً* "Allah'ın boyasıyla boyandık. Boyaca O'ndan daha güzel olan kim vardır?"⁵² âyetinde yer alan *صِبْغَةَ* kelimesinde vakf yapılmasının kabih olduğu belirtilmiştir.

2- Sıfat-mevsuf (na't-men'ut) arasındaki uyumlu ilişkinin mana açısından da ortaya konulması gerekmektedir. Sıfat olmadan tek başına mevsuf üzerinde vakf yapmak uygun değildir.⁵³ Bu durumun örneği olarak Fâtiha sûresindeki *الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ* "Hamd âlemlerin Rabbi Allah içindir."⁵⁴ âyetinde *رب العالمين* sıfat olduğundan, öncesindeki lafzatullah ile arasında vakf yapılması kabih cinsinden bir okuyuş olduğundan caiz değildir.⁵⁵

3- Bir kelimeyi merfû kılan edat ile merfû olan kelime arasında vakf yapmak uygun değildir. Zira *قَالَ اللَّهُ إِنَّي مُنزِّلُهَا عَلَيْكُمْ* "Allah buyurdu ki onu size mutlaka indireceğim."⁵⁶ âyetinde *قَالَ* fiili ile *اللَّهُ* lafzı arasında durmak "vakf-ı kabîh" olup uygun değildir. Yine *وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ*

⁴⁹ İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü İzâhi'l-vakf*, 1/108.

⁵⁰ İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü İzâhi'l-vakf*, 1/116.

⁵¹ el-Mâide 5/119.

⁵² el-Bakara 2/138.

⁵³ İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü İzâhi'l-vakf*, 1/116.

⁵⁴ el-Fâtiha 1/1.

⁵⁵ İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü İzâhi'l-vakf*, 1/119.

⁵⁶ el-Mâide 5/115.

“Vaktiyle rabbi İbrâhîm'i sınıdı.”⁵⁷ âyetinde yer alan “اِبْتَلَىٰ” üzerinde vakf yapmak uygun değildir. Çünkü رَبُّهُ lafzı bu kelime sebebiyle merfû olmuştur. Benzer şekilde اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ “Her şeyi yaratan Allah'tır.”⁵⁸ âyetinde اللَّهُ lafzı üzerinde vakf yapılmaz. Bu lafız sonrasındaki خَالِقُ kelimesi sebebiyle merfû olmuştur.

4- Bir kelimeyi nasb eden ile mansub olan lafız arasında vakf yapılmaz. Nitekim وَنَادَىٰ نُوحٌ “Nûh oğluna seslendi.”⁵⁹ âyetinde bulunan نوح isminde vakf yapılamaması buna örnektir. Çünkü الْاَيْن lafzı mansubdur. Yine اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ “Ancak sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz.”⁶⁰ âyetinde geçen اِيَّاكَ ifadesinde vakf yapmak uygun değildir. Bu kelimeyi نَعْبُدُ fiili mansub yaptığından, burada da vakf yapmak kabihdir.⁶¹

5- Te'kid ile müekked arasında vakf yapmak uygun değildir. فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ “Meleklerin hepsi secde ettiler.”⁶² âyetindeki الْمَلَائِكَةُ ismi üzerinde vakf yapılması doğru olmaz. Zira كَلِمَهُمْ أَجْمَعُونَ şeklinde gelen lafızlar الْمَلَائِكَةُ ismini te'kid etmektedirler. Buradaki vakf, gayr-ı tamdır.⁶³

6- Atfedilen kelime ile kendisine atıf olunan kelime arasında durmak gayr-ı tam olduğundan, vakf uygun değildir. Zira وَالْقَمَرَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ “O, geceyle gündüzü, ayla güneşi hizmetinize verdi.”⁶⁴ âyetinde yer alan اللَّيْل kelimesi üzerinde vakf yapılmaz. Çünkü النَّهَار kelimesi اللَّيْل kelimesine atfedilmiştir. Aynı şekilde kendisine atfedilen الْقَمَرَ kelimesinden dolayı الشَّمْسَ kelimesi üzerinde de vakf yapmak uygun değildir.⁶⁵

7- Hurûf-u müşebbehe denilen لَعْلٌ - لَيْتٌ - لَكِرٌ - كَأَنَّ - أَنَّ ve benzerleri olarak bilinen لَعْلٌ gibi edatların ismi olmadan tek başına edat üzerinde vakf yapılamadığı gibi, haberi gelmeden de sadece اِنَّ edatının ismi üzerinde vakf yapılamaz.⁶⁶ Nitekim اِنَّ اِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ اَوَّاهٌ مُنِيبٌ “İbrâhîm cidden ağır başlı, hassas ruhlu, kendini Allah'a vermiş biriydi.”⁶⁷ âyetinde bulunan اِنَّ edatında vakf yapmak kıraat açısından uygun olmadığı gibi, aynı edatın haberinden önce gelen ve ismi olan اِبْرَاهِيمَ kelimesinde de vakf yapılamaz.⁶⁸

8- بَاتٌ - ظَلٌّ - أَصْبَحَ - صَارَ ve benzerleri olarak bilinen بَاتٌ gibi edatların ismi gelmeden

⁵⁷ el-Bakara 2/124.

⁵⁸ er-Ra'd 13/16.

⁵⁹ Hûd 11/42.

⁶⁰ el-Fâtiha 1/5.

⁶¹ İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü İzâhi'l-vakf*, 1/123-124.

⁶² Sâd 38/73.

⁶³ İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü İzâhi'l-vakf*, 1/124.

⁶⁴ en-Nahl 16/12.

⁶⁵ İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü İzâhi'l-vakf*, 1/124-125.

⁶⁶ İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü İzâhi'l-vakf*, 1/116.

⁶⁷ Hûd 11/75.

⁶⁸ İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü İzâhi'l-vakf*, 1/125.

tek başına edat üzerinde vakf yapmak mümkün olmadığı gibi, haberi okunmadan da sadece isim üzerinde vakf yapmak aynı şekilde uygun değildir.⁶⁹ Zira *Allah da-ima günahları örtmekte ve rahmetiyle muamele etmektedir.*⁷⁰ âyetinde yer alan *كان* ve ismi olan *الله* lafızlarında vakf yapılmaz.⁷¹

9- *ظن* ve türevlerinden olan edatların üzerinde vakf yapılamadığı gibi, haber ifade eden cümle okunmadan da tek başına *ظن* fiilinin ismi üzerinde vakf yapılamaz. Bu durumun örneği olarak *الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا اللَّهِ* “Allah’a kavuşacaklarını umanlar ise (şöyle dediler.)”⁷² âyetinde bulunan *يَلِيقُوا* fili ile *أَنَّ* ismi üzerinde vakf uygun olmadığı gibi, yine bu âyette *يَلِيقُوا* kelimesi *الله* lafzına muzaf olduğundan, bu kelime üzerinde de vakf yapılması uygun değildir.

10- *كات* ile *مaktu* arasında vakf yapılmaz. Nitekim *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ* “Ey iman edenler! Mümin kadınlar göç ederek size geldiklerinde...”⁷³ âyetinde yer alan *الْمُؤْمِنَاتُ* lafzı üzerinde vakf yapılması uygun değildir. Çünkü *مُهَاجِرَاتٍ* kelimesi *الْمُؤْمِنَاتُ* lafzının tamamlayıcısıdır.⁷⁴

11- İstisna edatı ile müstesna arasında vakf yapılamaz. Zira *إِنَّ الْإِنْسَانَ لَقَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا* “İnsan gerçekten ziyandadır. Ancak iman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapanlar hariç...”⁷⁵ âyetinde bulunan *خسر* lafzında vakf yapmak tam vakf olarak kabul edilmez. Çünkü *الذين آمنوا* cümlesi *الإنسان* lafzından istisna olmuştur.⁷⁶

12- Tefsir ile müfesser arasında vakf yapılmaz. Bu durumun örneği olarak *فَكُلِّي وَأَشْرَبِي* “Ye iç, göziün aydın olsun!”⁷⁷ âyetindeki *وَقَرِّي* kelimesi gösterilebilir. Zira *عَيْنًا* kelimesi *وَقَرِّي* kelimesinin müfesseri olup açıklayıcısı konumundadır.⁷⁸

13- Mütercim ile mütercem arasında vakf yapılmaz. Nitekim *أُتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ* “En güzel yaratana, sizin de (geçmişteki atalarınızın da rabbi olan) Allah’ı bırakıp *Baal’e mi taparsınız?”*⁷⁹ âyetinde bulunan *الخالقين* lafzı üzerinde durmakla tam vakf gerçekleşmez. Çünkü âyetin devamındaki *الله* ismi, *أحسن* lafzına nispetle mütercim konumunda-

⁶⁹ İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü İzâhi'l-vakf*, 1/116.

⁷⁰ en-Nisâ 4/96.

⁷¹ İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü İzâhi'l-vakf*, 1/126.

⁷² el-Bakara 2/249.

⁷³ el-Mümtehine 60/10.

⁷⁴ İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü İzâhi'l-vakf*, 1/130.

⁷⁵ el-'Asr 103/2-3.

⁷⁶ İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü İzâhi'l-vakf*, 1/131.

⁷⁷ Meryem 19/26.

⁷⁸ İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü İzâhi'l-vakf*, 1/132.

⁷⁹ es-Sâffât 37/125-126.

dır.⁸⁰

14- الذي ve ما gibi edatlar ile kendilerine bağlı sıla cümlelerinin arasında vakf yapılmaz. Zira أَفَرَأَيْتَ الَّذِي تَوَلَّى “Gördün mü o yüz çevireni.”⁸¹ âyetinde yer alan الذي edatı ile sonrasındaki تولى sılası arasında vakf yapılması uygun karşılanmamıştır. Yine سَبِّحَ اللَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ “Göklerde bulunanlar da yerde bulunanlar da Allah’ı tesbih etmektedir.”⁸² âyetindeki ما ile sıla olan فِي السَّمَاوَاتِ arasında vakf yapılması kabih cinsinden olup durulması uygun değildir.⁸³

15- Fiil ile masdarı arasında vakf yapılamaz. Zira وَفَتَنَّاكَ فُتُونًا “Ardından seni ciddi sınavlardan geçirmiştik.”⁸⁴ âyetindeki فُتُونًا kelimesi, öncesinde geçen فتناك fiilinin masdarı olduğu için, iki kelime arasında durmakla tam vakf gerçekleşmez.⁸⁵

16- Masdar ile ma’mulü arasında durulmaz. Zira جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ “Allah Kâbe’yi, Beytüharâm’ı insanların maddî ve manevî hayatları için destek kıldı.”⁸⁶ âyetinde bulunan قِيَامًا lafzı üzerinde vakf yapılması tam vakf olarak kabul edilmez. Çünkü للناس ifadesinin başında yer alan ل harfi, قيام lafzı için alet/ma’mül konumundadır.⁸⁷

17-İstifham edatı ile kendisine bağlı olup sorgulanan cümle arasında vakf yapılmaz. Zira هَلْ تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْرًا “Sen, onların herhangi birinden (bir varlık emâresi) hissediyor veya cılız da olsa bir ses işitiyor musun?”⁸⁸ âyetinde yer alan هَلْ istifham (soru) edatı olduğundan, burada durmak uygun değildir.⁸⁹

18- Ceza harfleri ile kendisine bağlı olan filler arasında vakf yapmak uygun değildir. Nitekim إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ “Allah bize iyilik etti. Kim Allah’tan korkar ve sabrederse, şüphesiz Allah güzel davrananların mükâfatını zayi etmez.”⁹⁰ âyetindeki مَنْ lafzı üzerinde vakf yapılmaz ki böyle bir vakf, vakf-ı kabih kapsamına girmektedir. Çünkü يَتَّقِ ve يَصْبِرْ fiilleri, مَنْ edatı sebebiyle meczum (cezimli) olmuş, böylece her ikisi de tek bir harf konumunda kabul edilmiştir. مَنْ edatının cevabı ise فَإِنَّ اللَّهَ cümlesinin başındaki ف harfidir. Böylece cümle cevabıyla beraber tamamlanmış olduğundan, ceza harfi ile kendisine bağlı olan

⁸⁰ İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü İzâhi'l-vakf*, 1/132.

⁸¹ en-Necm 53/33.

⁸² el-Haşr 59/1.

⁸³ İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü İzâhi'l-vakf*, 1/133-134.

⁸⁴ Tâhâ 20/40.

⁸⁵ İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü İzâhi'l-vakf*, 1/134.

⁸⁶ el-Mâide 5/97.

⁸⁷ İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü İzâhi'l-vakf*, 1/134.

⁸⁸ Meryem 19/98.

⁸⁹ İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü İzâhi'l-vakf*, 1/135.

⁹⁰ Yûsuf 12/90.

fiil arasında vakf yapılmaz.⁹¹

19- Yemin/kasem ifade eden edat veya harfler ile bunların cevapları arasında vakf yapmak uygun değildir. Bu durumun bir örneği olarak kasem/yemin anlamındaki و harfiyle başlayan وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى “Yemin olsun, bürüyüp örttüğünde geceye.”⁹² âyetindeki yemin ifadesinin cevabı üç âyet sonra إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّى “Çabalarınız elbette farklı farklıdır.”⁹³ şeklinde gelmektedir. Bu sebeple mana bütünlüğü esas alınarak yemin edatıyla cevap arasında vakf yapılması uygun karşılanmamıştır.⁹⁴

20- وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ حيث edatı ile sonrasındaki fiil arasında vakf yapılmaz. Örnek olarak وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ “Her nereden (yola) çıkarsan...”⁹⁵ âyetindeki حيث edatı anlam açısından sonrasındaki kelime ile bağlantılı olduğundan, tek başına bu edat üzerinde vakf yapılması uygun değildir.⁹⁶

21- هَذَا gibi işaret isimlerinden sonra müşârun ileyh (işaret edilen) zikredilmeden vakf yapılmaz. Zira وَهَذَا كِتَابٌ مُّصَدِّقٌ “Bu önceki kitapları tasdik edendir...”⁹⁷ âyetinde yer alan هَذَا ismi işaretinde cümlenin tam olarak bitmemesi sebebiyle vakf yapılması uygun olmadığı gibi, bu ismi işarette ه harfi üzerinde durup sonrasında هَذَا kısmı ile başlamak da uygun değildir.⁹⁸

22- Sonraki cümle kendisinden dolayı mansub olmuş ise bu durumda mâtuf üzerinde vakf yapılmaz. Nitekim وَأَوْ يُوقِنُ أَنَّ بِمَا كَسَبُوا وَيَعْفُ عَنْ كَثِيرٍ وَيَعْلَمَ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِنَا “Yahut yapıp ettiklerinden dolayı onları batırıp içindekileri helâk eder; birçoğunu da bağışlar. Böylece âyetlerimizize karşı mücadele verenler bilsinler ki...”⁹⁹ âyetindeki كَثِيرٍ kelimesi üzerinde vakf yapılması uygun değildir. Çünkü وَيَعْلَمُ ile başlayan cümle mansub olup atıf yoluyla öncesiyle bağlantılıdır.¹⁰⁰

23- Mechûd (inkâr olunan) zikredilmeden cahd (inkâr) üzerinde vakf yapılması uygun olmaz. Bu durumun örneği مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ “Ben onlara ancak senin bana emrettiklerini söyledim.”¹⁰¹ âyetinde bulunan مَا edatı üzerindeki vakf hususudur. Şayet burada vakf yapılacak olursa مَا edatı ile birlikte قُلْتُ ile başlayan olumsuz cümle, olumlu bir hal almış olur ki bu da açık bir şekilde manayı değiştirmek olur. Ayrıca لا , ليس , لن , لم , إن , gibi edatlar da مَا gibi cahd (inkâr) edatları olarak kabul edilmektedir.¹⁰²

24- Nehy bildiren لا harfinden sonra meczûm (cezimli) olan kelime okunmadan vakf

⁹¹ İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü İzâhi'l-vakf*, 1/136.

⁹² el-Leyl 92/1.

⁹³ el-Leyl 92/4.

⁹⁴ İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü İzâhi'l-vakf*, 1/137.

⁹⁵ el-Bakara 2/149.

⁹⁶ İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü İzâhi'l-vakf*, 1/138.

⁹⁷ el-Ahkâf 46/12.

⁹⁸ İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü İzâhi'l-vakf*, 1/138.

⁹⁹ eş-Şûrâ 42/34-35.

¹⁰⁰ İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü İzâhi'l-vakf*, 1/138-139.

¹⁰¹ el-Mâide 5/117

¹⁰² İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü İzâhi'l-vakf*, 1/139.

yapmak uygun değildir. Zira *عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقُّ* “*Ey Ehl-i kitap! Dininizde aşırı gitmeyin ve Allah hakkında, gerçek olandan başkasını söylemeyin.*”¹⁰³ âyetinde bulunan *لَا* edatı kendisinden sonra gelen *تَغْلُوا* fiiliyle beraber doğru anlam ifade ettiği için bunlar arasında vakf yapılmaz.¹⁰⁴ Yine bu âyette geçen *وَلَا تَقُولُوا* kalıbı için de aynı durum söz konusudur.

25- *عَیْرٌ* anlamına gelen *لَا* edatı üzerinde vakf yapılmaz. Bu durumun örneği olarak Nûr sûresindeki *لَا شَرَفَ لَشَجَرَةٍ مَبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ وَلَا شَرْفِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ* “*(Bu kandil) doğuya da batıya da ait olmayan, yağı mübarek bir zeytin ağacından yakılır.*”¹⁰⁵ âyetinde geçen *لَا* üzerinde durulması halinde anlam tamamlanmamış olur. Çünkü burada bulunan *لَا* edatı *غَرَبِيَّةٌ* ve *غَرَبِيَّةٌ* anlamlarındadır.¹⁰⁶

26- *لَا* Tebrîe (تبرئة) (veya cinsini nefyeden *لَا*) üzerinde vakf yapılmaz. Nitekim *فَلَا رَفَتْ وَلَا فَسُوقٌ وَلَا جِدَالٌ فِي الْحَقِّ* “*Hac sırasında kadına yaklaşmak, günaha sapmak ve tartışıp çekişmek yoktur.*”¹⁰⁷ âyetinde üç defa geçen *لَا* edatı kendisinden sonraki kelimeyi nefyettiğinden ve bir anlam bütünlüğü oluşturduğundan; iki ifadenin arasında vakf yapılırsa bu “vakf-ı kabîh” olur.¹⁰⁸

27- Te'kid anlamındaki *لَا* edatı ile kendisinden sonraki ma'mûl arasında vakf yapılmaz. Zira *قَالَ مَا مَنَعَكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْنَاكَ* “*Allah buyurdu ki: “Ben sana emretmişken seni secde etmekten alıkoymayan nedir?”*”¹⁰⁹ âyetinde te'kid ifade eden *لَا* edatının üzerinde durulması halinde kastedilen mana tamam olmaz. Çünkü bu cümle takdire *أَنْ تَسْجُدَ* konumundadır.¹¹⁰

28- *لَا* edatından önceki ifadenin *لَا* dan sonrasına etki etmesi durumunda *لَا* edatı üzerinde vakf yapmak uygun değildir. Bu kurala örnek olarak gösterilen Tevbe sûresindeki *إِنَّ تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ* “*Siz ona (peygambere) yardımcı olmasanız da Allah ona yardım etmişti.*”¹¹¹ âyetinde geçen *لَا* dan önce gizli bir *إِنْ* edatı olup, âyet *لَا* takdirindedir. Bu sebeple gizli *إِنْ* edatı, *لَا* dan sonrasına etki etmiş ve *لَا* edatıyla *تَنْصُرُوهُ* arasında mananın bütünlüğü açısından vakf yapmak uygun görülmemiştir.¹¹²

29- Hikâye ile mahkî (hikâye olunan) arasında vakf yapılmaz. Örneğin *يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ* “*O gün cehenneme “doldun mu?” diyeceğiz.*”¹¹³ âyetinde *نَقُولُ* ifadesinde vakf caiz

¹⁰³ en-Nisâ 4/171.

¹⁰⁴ İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü İzâhi'l-vakf*, 1/139-140.

¹⁰⁵ en-Nûr 24/35.

¹⁰⁶ İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü İzâhi'l-vakf*, 1/140.

¹⁰⁷ el-Bakara 2/197.

¹⁰⁸ İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü İzâhi'l-vakf*, 1/141.

¹⁰⁹ el-'Arâf 7/12.

¹¹⁰ İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü İzâhi'l-vakf*, 1/141.

¹¹¹ et-Tevbe 9/40.

¹¹² İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü İzâhi'l-vakf*, 1/144.

¹¹³ Kâf 50/30.

değildir. Çünkü هل امتلأت ifadesi mahkî (hikâye edilen) bölüm olduğu için, ancak (kâle ile makûl) ya da fiil ile meful birlikte okunduğu zaman anlam bütünlüğü oluşur.¹¹⁴

30- Birçok Kur'an âyetinde yer alan قد - لما - سَوْفَ - ثم - إلا - gibi edatlar üzerinde vakf yapılması uygun değildir. Zira كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ "Hayır! Yakında anlayacaksınız."¹¹⁵ âyetinde geçen سوف kelimesi ile, ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ "Hayır hayır! Elbette yakında anlayacaksınız."¹¹⁶ âyetinde geçen ثُمَّ ve سوف edatları üzerinde vakf yapmak anlama etki etmektedir.¹¹⁷ Bu sebeple anlam itibarıyla doğru bir kıraat yapabilmek için Kur'an'da geçen benzer edatlar ile kendilerine bağlı olan ma'mülleri arasında vakf yapılamayacağı hususu önemli bir konudur.

31- Son olarak لكن - بل - لا - أو gibi atıf harfleri önceki kelimeyle sonraki kelimeyi birbirine bağlama ve anlam bütünlüğünü sağlama görevini yaptıkları için, bunlar üzerinde de vakf yapmak uygun değildir.¹¹⁸

5. İbnü'l-Enbârî'nin Vakf Kuralları Açısından Fâtîha Sûresi Örneği

İbnü'l-Enbârî بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ "Rahmân ve rahîm olan Allah'ın adıyla."¹¹⁹ âyetini vakf açısından şöyle değerlendirmiştir: Aralarında muzaf ilişkisi olduğundan بسم ile الله arasındaki vakf, vakf-1 kabîhtir. بِسْمِ اللَّهِ ifadesinden sonraki vakf, hasendir ancak tam değildir. Çünkü الرحمن Allah lafzının sıfatıdır. الرحمن ve الرحيم üzerinde durulduğunda ise vakf tam olur.

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ "Hamd, âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur."¹²⁰ âyetindeki الحمد kelimesinde durup vakf yapmak uygun değildir. Ancak الحمد لله dedikten sonra vakf yapmak hasen olmakla beraber yine de tam vakf sayılmaz. (O) الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ "Ödül ve ceza gününün tek hâkimidir."¹²¹ âyeti de الله için sıfat konumundadır. Aynı şekilde مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ "Ödül ve ceza gününün tek hâkimidir."¹²² âyeti de الله için sıfat olduğundan, önceki âyette vakf-1 tâm gerçekleşmez. ملك lafzı اليوم lafzına muzaf olduğundan burada durmak kabih cinsinden caiz değildir. اليوم lafzı da muzaf olup üzerinde vakf uygun değildir. Tam vakfin oluşması kelamın tamamlandığı الملك lafzının sonunda gerçekleşmektedir.

وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ "İyâk (Rabbimiz!) Ancak sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz."¹²³ âyetini tahlil ettiğimizde birinci إِيَّاكَ vakf-1 kabîh; نَعِيدُ ise vakf-1 hasendir. Âyetin وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ

¹¹⁴ İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü İzâhi'l-vakf*, 1/148.

¹¹⁵ et-Tekâsür 102/3.

¹¹⁶ et-Tekâsür 102/3.

¹¹⁷ İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü İzâhi'l-vakf*, 1/148.

¹¹⁸ İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü İzâhi'l-vakf*, 1/119.

¹¹⁹ el-Fâtîha 1/1.

¹²⁰ el-Fâtîha 1/2.

¹²¹ el-Fâtîha 1/3.

¹²² el-Fâtîha 1/4.

¹²³ el-Fâtîha 1/5.

kısmı, öncesine atıf olduğundan aynı şekilde ikinci اِيَاك vakf-ı kabîh; نَسْتَعِين ise mananın tamam olması sebebiyle vakf-ı tâmdir.

إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ “Bizi dosdoğru yola ilet!”¹²⁴ âyetinde geçen اِهْدِنَا lafzında durmak vakf-ı kabîhtir. Çünkü bu kelimenin sonrasında gelen الصِّرَاط kelimesi اِهْدِنَا kelimesi sebebiyle mansub olmuş ve i’rab açısından birbiriyle bağlantılı kelimelerdir. الصِّرَاط lafzının sonunda vakf-ı kabîh, الْمُسْتَقِيم lafzının sonunda ise vakf-ı hasen söz konusudur. Burada tam vakf gerçekleşmez. Çünkü bu ifadenin mütercemi (tam anlaşılmasını sağlayan cümle), sonraki âyette gelen ve ... صِرَاطَ الَّذِينَ... şeklinde başlayan cümledir.

صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ “Nimetine erdirdiklerinin yoluna.”¹²⁵ âyetinde geçen صِرَاطَ lafzı muzaf, الَّذِينَ ise muzâfun ileyhtir. Bu sebeple صِرَاطَ ve الَّذِينَ ifadelerinde ayrı ayrı durmak vakf-ı kabîhtir. أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ise الَّذِينَ ismi mevsulünün sılası olduğundan tek ifade konumundadır. أَنْعَمْتَ ifadesinde durmak vakf-ı kabîh, عَلَيْهِمْ ifadesinde durmak ise vakf-ı hasendir.

غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ “Gazaba uğramışların yoluna da, dalâlete sapmışların yoluna da değil!”¹²⁶ âyetindeki غَيْرِ kelimesi sonrasındaki kelimeye muzaf olduğundan bu durumda vakf yapmak kabîhtir. الْمَغْضُوبِ kelimesinde vakf yapmak aynı şekilde kabîh; عَلَيْهِمْ ifadesinde ise vakf, hasendir. وَلَا الضَّالِّينَ kelimesindeki وَلَا da durmak kabîh, الضَّالِّينَ ifadesinde durmak ise tam vakftir.¹²⁷

Fâtiha sûresi örneğinde görüldüğü gibi İbnü'l-Enbârî uygulamada vakf çeşitlerini hasen, kabîh ve tam olmak üzere üç ana kategoride incelemiştir. Özellikle vakf-ı kabîh ve vakf-ı hasen durumlarına dair gerekçelerini açıklayarak mevzunun daha iyi anlaşılmasına yönelik özel bir çaba göstermiştir. Onun bu sistematik yaklaşımı, vakf kurallarının uygulanabilirliği ve anlamını düşünme noktasında ilim dünyasına çok önemli bir katkı sunmaktadır.

Sonuç

Kur'an mesajlarının doğru bir şekilde anlaşılabilmesi ve etkili bir yöntemle iletilebilmesi için dilbilgisi kurallarının, imlâ, vurgu, vakf ve ibtidâ konularının doğru bir biçimde bilinmesi büyük önem taşımaktadır. Bu alanlardaki bilgilerin doğru bir şekilde uygulanması, hem Kur'an'ın esas anlamının korunmasına hem de tilâvetinin güzel olmasına yardımcı olur. Hz. Peygamber'in Kur'an âyetlerini tane tane ve anlamını düşünerek okuması, Kur'an'ın sadece bir metin değil, aynı zamanda derin ve etkili bir manevi mesaj olduğunu gösterir. Bununla beraber Hz. Peygamber'in Kur'an tilâvetinde vakf-ibtidâ uygulamaları önemli olmakla birlikte, onun asıl gayesinin Kur'an'ın derin anlamlarını topluma iletme

¹²⁴ el-Fâtiha 1/6.

¹²⁵ el-Fâtiha 1/7.

¹²⁶ el-Fâtiha 1/7.

¹²⁷ İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü İzâhi'l-vakf*, 1/474-478.

ve onları bu ilâhi mesaj doğrultusunda yönlendirmek olduğu açıktır. Kur'an ilimlerinin ve buna bağlı olarak vakf-ibtidâ konusunun hicrî ikinci asrın başlarından itibaren telif edilen eserler vesilesiyle kıraat ve tilâvet ilmi içerisinde müstakil bir alan haline geldiği kabul edilmektedir. Bu bakımdan çalışmamızda, vakf-ibtidâ mevzusunun "Kur'an'ı anlama" noktasında ortaya çıkan ihtiyaçlar doğrultusunda, Tâbiûn döneminden itibaren müstakil bir alana, bir nevi ilim dalına dönüşmeye başladığı tespit edilmiştir.

İbnü'l-Enbârî, Kur'an'ın doğru ve etkili bir şekilde okunabilmesi için vakf-ibtidâ kurallarını derinlemesine inceleyerek, bu alandaki bilgi birikimini önemli ölçüde zenginleştirmiştir. Onun vakf-ibtidâ ilmi üzerindeki çalışmaları, Kur'an kıraati ve âyetlerinin anlaşılması açısından son derece değerlidir. Bu yaklaşım, doğru bir kıraat ve derin bir anlam anlayışı için gerekli olan kuralların nasıl uygulanması gerektiğine dair önemli bir kılavuz görevi görmektedir. Bu bağlamda, İbnü'l-Enbârî'nin konuyla ilgili *Kitâbü İzâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ* adlı eserinin, Kur'an'ın anlaşılmasında hem lafzî hem de manevî derinliğin korunmasına yönelik müstesna bilgiler içerdiğine dair önemli bulgulara ulaşılmıştır. Eserin sistematik yapısı, kapsamı, zengin içeriği ve anlaşılır anlatımı sayesinde, hem tarihsel hem de akademik açıdan vakf-ibtidâ konusunun anlaşılmasında önemli bir rol oynadığı tespit edilmiştir. Ayrıca vakf-ibtidâ konusundaki ilk sistematik ve kapsamlı çalışmalardan biri olarak kabul edildiği ve sonraki dönemler için önemli bir referans kaynağı olduğu sonucuna varılmıştır.

Son olarak çalışmamız neticesinde elde ettiğimiz bulgulara göre Müellif'in sistematik açıdan vakfî tam, hasen ve kabih şeklinde üç ana kategoride değerlendirdiği, ayrıca vakf-ı kâfi olarak adlandırılan dördüncü bir kategoriyi de eserinde zikrettiği anlaşılmaktadır. Vakf ilminin inceliklerini izah ederken kimi zaman illete dair açıklamalar yaptığı, kimi zaman da açıklamalara gerek duymadan benzer vakf kategorileri için genel ifadeler kullandığı görülmektedir. Özellikle vakf yerlerindeki hüküm benzerliğini belirtmek için pratik bir yöntem olarak *وكذلك* ve *ومثله* gibi ifadeler kullandığı; bazı durumlarda ise bilinen vakf tabirleri yerine "أحسن منه" ve "أتم منه" gibi terimler zikrettiği, vakf yapılması uygun olmayan yerleri özenle tasnif ederek maddeler halinde sıraladığı dikkat çekmektedir. Bu husus Müellif'in vakfın kalitesini ve niteliğini belirlemede daha ince bir ayırım yapma çabasında olduğunu göstermektedir.

Kaynakça | References

- Aksoy, Soner. "Hicri İlk Üç Asırda Bir Kur'an İlmi Olan Vakf ve İbtidâ Literatürüne Dair Bir İnceleme". *Kur'an ve Yorumu*. Ankara: İlim Dallarının Düşünce Temellerini Araştırma Enstitüsü Yayını, 2019. 459-475.
- Altıkulaç, Tayyar. "Secâvendî, Muhammed b. Tayfûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/268-269. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Âsım Efendi, Mütercim. *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*. İstanbul: 2013.
- Cennet, Mehmet Zülfi. "Kur'an-ı Kerim Tilâvetinin Keyfiyeti (Mollâ Halîl es-Si'irdî Örneğinde)". *Marifetname*. 8/1 (Haziran/2021), 141-168.
- Cürcânî, Muhammed Şerif. *Kitâbü't-Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 1983.
- Çetin, Abdurrahman. "Vakf ve İbtidâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/461. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd. *el-Müktefâ fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ*. thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan. b.y.: Dâr'u-'imâr 2001.
- Işık, Emin. "İbnü'l-Enbârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/24-25. İstanbul: TDV Yayınları 2000.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsüddin Ebü'l-Hayr. *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Debbağ. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye 1431.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsüddin Ebü'l-Hayr. *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*. b.y.: Mektebetü İbn Teymiyye 1431.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr. *İzâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ*. thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan. Dımaşk: Mecma'u Lugati'l-'Arabîyye 1971.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin Ali b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmirî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî 1997.
- İbn Manzûr, Muhammed. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâr Sâdr 1414.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. thk. İbrâhim Ramazan. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife 1997.
- Kayhan, Veli. "Vakf ve İbtidâ İlmi ve Kur'an Tefsîrindeki Yeri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. X/2 (2006), 293-336.
- Kıftî, Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf. *İnbâhü'r-ruvât*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kâhire: Dâru'l-Fikr 1982.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. b.y: el-Hey'etü'l-Mısriyye 1974.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu't-Taberî (Târîhu'r-Rusul ve'l-Mülûk)*. thk. Muhammed Ebü Fazl İbrâhîm. 11 Cilt. Mısır: Dâru'l-Me'ârif 1967.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir - vd. 5 Cilt. Mısır: Şeriketü Mektebeti ve matba'ati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975.

Temel, Nihat. "Kıraatte Vakf-İbtida ve Anlamı". *Tarihten Günümüze Kıraat İlmî*. İstanbul: DİB Yayınları 2012.

Uzun, Yakup. "Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtida". *Bilimname XLIV*. (2021/1), 165-207.

Üşmûnî, Ahmed b. Muhammed b. Abdülkerim. *Menâru'l-hüdâ fi-beyânî'l-vakf ve'l-ibtidâ*. thk. Abdurrahîm et-Tarhûnî. Kâhire: Dâru'l-Hadîs 2008.

Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdullah. *el-Burhan fi 'ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabî 1431.



Alauddin Mansur'un Kur'ân-ı Azîm Muhtasar Tefsiri ve Tefsir Metodu

Yunus ABDURAHİMOĞLU | orcid.org/0000-0002-3008-5397 | yunusa@bartin.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi, Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, Bartın, Türkiye

<https://ror.org/03te4vd35>

Öz

Tefsir ilmi, insanların ilahî kitabı anlama çabalarının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Kur'ân'ı anlama eylemini, bu faaliyetin yürütüldüğü dönem ve koşullarının yanında müfessirin ilmi birikimi de belirlemiştir. Bu bağlamda zaman bakımından uzun sayılabilecek bir süre zarfında Sovyetler Birliği Devleti'nin işgali ve kültürel asimile politikalarının baskısı altında kalan Türk Devletlerinde yetişen âlimlerin ilahi hitaba yaklaşımları ve onu açıklama yöntemi ilmi açıdan incelenmesi gereken çalışmalardır. Nitekim çalışmada öncelikle araştırmada konu edinilen müfessir Alauddin Mansur'un (1952-2020) hayatı ve telifleri hakkında bilgi verilmiştir, Özbek asıllı Alauddin Mansur, Orta Asya'da, özellikle Kur'ân, hadis, tefsir, fıkıh, tarih, Arap dili ve belagat ilimlerinde derin bilgiye sahip bir âlim olarak tanınmaktadır. İslam inancını baskılayan Sovyetlerin hâkimiyeti altındaki bir dönemde dünyaya gelen ve böyle bir çevrede yetişmek zorunda kalan müfessir, hem dinî ilimler hem de edebiyat alanında önemli telifler kaleme almıştır. Onun dinî ilimler alanında müstesna konuma sahip olan eserleri Özbek Türkçesine tercüme ederek halkına sunması ilmi açıdan kayda değer faaliyetlerdir. Tercüme eserlerinin yanında ilmi birikiminden hareketle ve kendine özgü nitelikler barındıran bir yöntemle yazdığı eserleri de vardır. Bunlardan biri de bu çalışmada konu edinilen *Kur'ân-ı Azîm Muhtasar Tefsir* adındaki telifidir. Özbekçe kaleme alınan eser henüz Türkçeye çevrilmemiştir. Araştırmada zikredilen eser bağlamında, müellifin Kur'ân âyetlerini tefsir metodu işlenmiştir. Alauddin Mansur, *Kur'ân-ı Azîm Muhtasar Tefsir* eserinde geleneksel tefsir metodlarını kullanmakla birlikte vardığı sonuçları çağın ihtiyaçları doğrultusunda ve halkın anlayabileceği bir üslupla sunmuştur. Bu bakımdan eserinde rivâyet ve dirâyet tefsir metodları birlikte kullanılmıştır. Müfessir rivâyet metodunu temel almakla birlikte âyetlerin açıklamasında gerektiğinde ilmi birikimine dayanan yorumlarına da yer vermiştir. Tefsirinde sıklıkla Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir edilmesi yöntemini takip eden Mansur, telifinde ulûmu'l-Kur'ân'a da yer vermiş, ele aldığı bazı ilimlerde geniş izahatlarda bulunmuştur. Örneğin Hurûf-ı mukattaa konusunu işlerken zikredilen harflere dair insanın bilgisinin sınırlı olduğunu dolayısıyla bu alandaki bilginin Allah'ın takdirinde olduğunu vurgulamıştır. İ'cazu'l-Kur'ân hususunda ise Kur'ân'ın eşsizliğini, belagatini ve geleceğe dair doğru haberler vermesini delil olarak göstermiştir.

Ona göre sayılan bu özellikler, Kur'an'ın ilahi bir mucize olduğuna delalet eden argümanlardır. Makalede yöntem olarak müellifin eserleri taranarak elde edilen bilgiler analiz edilerek aktarılmaya çalışılmıştır. Çalışmada Alauddin Mansur'un tefsir eserinde klasik ve modern tefsir metodlarını kullandığı, ulûmu'l-Kur'an konularına değindiği, ulaştığı malumatı dönemin koşullarına uygun biçimde muhataba yansıttığı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Özbekistan, Alauddin Mansur, Kur'an-ı Azim.

Atıf Bilgisi

Abdurahimoğlu, Yunus. "Alauddin Mansur'un Kur'an-ı Azim Muhtasar Tefsiri ve Tefsir Metodu". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 11/1 (Ocak 2025), 322-340. DOI: 10.69576/ihya.1586356

Geliş Tarihi	16 Kasım 2024
Kabul Tarihi	07 Ocak 2025
Yayın Tarihi	15 Ocak 2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Bildirim	ihyajournal@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Alauddin Mansur's Qur'ān-i Azīm Mukhtasar Tafsir and His Methodology in Tafsir

Yunus ABDURAHİMOĞLU | orcid.org/0000-0002-3008-5397 | yunusa@bartin.edu.tr

Asst. Prof., Bartın University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences,
Division of Tafsir, Bartın, Türkiye

<https://ror.org/03te4vd35>

Abstract

The science of tafsir (Qur'ānic exegesis) emerged from human efforts to understand the divine scripture. Consequently, the process of interpreting the Qur'ān is influenced not only by the historical context and conditions in which it takes place but also by the scholarly background of the mufassir (interpreter). In this context, the approaches and methods of tafsir employed by scholars from Turkish states under the pressures of Soviet occupation and its cultural assimilation policies represent an important subject for academic study. This paper primarily focuses on the life of the mufassir Alauddin Mansur, the central figure of this research. It provides a brief overview of his works, highlighting his significant contributions. Of Uzbek origin, Alauddin Mansur was a scholar recognized for his extensive knowledge and expertise in various fields, including the Qur'ān, hadith, tafsir, fiqh, history, Arabic language, and rhetoric. Born and raised during Soviet domination, which suppressed Islamic beliefs, Mansur produced significant works in both religious sciences and literature. His translations of religious texts into Uzbek Turkish, making them accessible to his people, represent a key aspect of his scholarly legacy. In addition to his translated works, he also authored original works with a distinctive methodology informed by his scholarly expertise. One such work is his Qur'ān-i Azīm Mukhtasar Tafsir, which is the focus of this study. This paper examines the tafsir methods employed by Alauddin Mansur in this particular work. In his Qur'ān-i Azīm Mukhtasar Tafsir, Mansur uses traditional tafsir methods while presenting his conclusions in a style accessible to the people and aligned with the needs of the time. Both narrative (riwāyah) and rational (dirāyah) tafsir methods are employed. While primarily relying on the narrative approach, Mansur also incorporates interpretations based on his scholarly expertise when necessary. He frequently utilizes tafsir al-Qur'ān bi'l-Qur'ān (interpreting the Qur'ān through the Qur'ān itself). The author also integrates the sciences of the Qur'ān (ulūm al-Qur'ān) into his tafsir, providing extensive explanations in specific areas. For instance, when addressing the issue of hurūf al-muqatta'a (disjointed letters), he emphasizes the limitations of human knowledge regarding these letters, asserting that Allah ultimately

determines the knowledge in this area. Furthermore, regarding i'jâz al-Qur'ân (the miraculous nature of the Qur'ân), he argues that the Qur'ân's uniqueness, eloquence, and ability to convey accurate prophecies about the future serve as evidence of its divine origin. According to him, these features are compelling arguments for the Qur'ân's divine nature. This research analyzes and presents the findings from a review of Mansur's works. It concludes that Alauddin Mansur employed classical and modern tafsir methods in his exegesis, addressed the topics of ulûm al-Qur'ân, and presented his findings in a manner that was relevant and accessible to the circumstances of his time.

Keywords

Tafsir, Uzbekistan, Alauddin Mansur, Qur'ân-i Azîm.

Citation

Abdurahimoglu, Yunus. "Alauddin Mansur's Qur'ân-i Azîm Mukhtasar Tafsir and His Methodology in Tafsir". *İhya International Journal of Islamic Studies* 11/1 (January 2025), 322-340. DOI: 10.69576/ihya.1586356

Date of Submission	16 November 2024
Date of Acceptance	07 January 2025
Date of Publication	15 January 2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	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.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ihyajournal@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Extended Abstract

Allah created humanity and did not leave it without guidance. He supported the descendants of Adam, who took on this responsibility, with prophets and divine books. The objective was for humanity to use its intellect correctly and access the truth. As the Qur'ân states, prophets and warners were sent to every community to eliminate the excuse that people might claim, "No warners were sent to us." In this context, the Qur'ân was sent as a continuation of Allah's earlier revelations and divine addresses, conveyed to Muhammad (pbuh), the final prophet. The last prophet delivered the commands and prohibitions he received and explained them to the people. At the same time, he nurtured a generation that would teach this divine knowledge to others. However, understanding the Qur'ân became increasingly challenging after the cessation of direct revelation. During the period of revelation, the language of the Qur'ân was more directly accessible to society. The science of tafsir (Qur'anic exegesis) emerged to address the difficulties in understanding the Qur'ân in this context. Tafsir arose from human efforts to comprehend the divine book. Consequently, the process of understanding the Qur'ân has been shaped not only by the historical period and circumstances but also by the scholarly background of the mufassir (interpreter). This study focuses on the tafsir methods of scholars from the Turkish states who were educated under Soviet occupation and cultural assimilation policies. Their approaches represent significant contributions that warrant scientific investigation. The life and works of Alauddin Mansur, the subject of this study, are discussed in detail. Alauddin Mansur, of Uzbek origin, is renowned in Central Asia as a scholar with profound expertise in various fields, including Qur'anic sciences, hadith, tafsir, jurisprudence, history, Arabic language, and rhetoric. Born and raised during Soviet rule, which suppressed Islamic beliefs, Mansur nonetheless authored significant works in religious sciences and literature. His translations of foundational religious texts into Uzbek Turkish represent a critical scholarly contribution, offering these works to his community despite the challenging environment. In addition to translations, he also produced original works characterized by a distinctive methodology informed by his scholarly knowledge. One such work, Qur'ân-i Azîm Mukhtasar Tafsir, is the focus of this study. This research examines the tafsir methods employed by Alauddin Mansur in his Qur'ân-i Azîm Mukhtasar Tafsir. While adhering to traditional tafsir methods, Mansur adapted his conclusions to the needs of his time and presented them in a style accessible to his audience. He employed a combination of narration (riwāyah) and rational (dirāyah) methods in his exegesis. Although he primarily relied on the narration method, he incorporated interpretations informed by his scholarly background where necessary. Alauddin Mansur frequently used the method of tafsir al-Qur'ân bi'l-Qur'ân (interpreting the Qur'ân through the Qur'ân itself). Additionally, he integrated the sciences of the Qur'ân (ulûm al-Qur'ân) into his exegesis, providing in-depth explanations in certain areas. For instance, while discussing the topic of hurûf al-muqatta'a (disjointed letters), he emphasized the limitations of human knowledge and asserted that the ultimate knowledge of these letters rests solely with Allah. Regarding the concept of i'jâz al-Qur'ân (the miraculousness of the Qur'ân), Mansur highlighted the Qur'ân's uniqueness, eloquence, and accurate prophecies about the future as evidence of its divine origin. He argued that these features are compelling proofs of the Qur'ân's miraculous nature. This study analyzes and presents findings based on a review

of Mansur's works. It concludes that Alauddin Mansur employed classical and modern tafsir methods, addressed topics related to the sciences of the Qur'an, and conveyed his insights in a manner appropriate to the conditions of his time.

Giriş

Tefsir ilmi, İslâm düşünce geleneğinde Kur'an-ı Kerim'i anlamak, açıklamak ve Allah'ın insanlara olan mesajını iletme gayesiyle ortaya çıkmış köklü disiplinlerden biridir. Kur'an-ı Kerim'in kaynağı vahiy olduğundan, onu muhataba anlatma ve açıklama görevi peygambere tevdi edilmiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamberin vefatı ve ondan dini öğrenen sahâbenin hayat sahnesinden çekilmesiyle ilahî kitabı anlama hususunda müşküller ortaya çıkmaya başlamıştır. Zikredilen sorunları giderme hususunda Allah'ın muradının doğru bir şekilde anlaşılması ve insanlara ulaştırılmasında peygamberin varisleri olarak nitelendirilen âlimler yoğun bir gayret içinde olmuştur. Bu bağlamda, tefsir literatürü, Kur'an'a dair bir açıklama faaliyeti olmasının yanında tarihsel süreçte İslâm toplumunun inanç, ibadet, ahlak ve sosyal düzenini hem yansıtan hem de şekillendiren kaynaklardan biri olmuştur. Zira tefsir faaliyetleri mahiyeti itibarıyla, müfessirlerin âyetlere yaklaşım tarzına, kullanılan yöntemlere göre farklılık arz etmektedir. Tefsirin yapıldığı zaman dilimi, dönemin ihtiyaçları ve kültürel birikimi de zikredilen çeşitlilikte etkili olmaktadır.

Tefsir metodu ifadesi, Kur'an-ı Kerim'in anlaşılması noktasında takip edilen yöntemleri tanımlamaktadır. Bu bakımdan âyetler açıklanırken onları oluşturan lafızlarının etimolojik tahlillerinin ya da anlamlarının öncelenmesi de yöntemi belirleyen etkenlerdendir. Yine âyetleri değerlendirirken müfessirin konuya dair aktarılan rivâyetlerle yetinmesi veya onlarla birlikte ilmi birikimine dayanarak yorumlamalarda bulunması da söz konusu metodların ana unsurlarından sayılmaktadır. Nitekim aktarılan bilgiler bağlamında Kur'an'ın yorumlama sürecinde benimsenen metodlar muvacehesinde farklı tefsir ekolleri ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla kendine özgü yaklaşım ve yöntemleri olan bu tefsir ekollerinin varlığı tefsir ilminin gelişimine büyük katkı sunmuşlardır.

Bu çalışmada, yukarıda verilen malumat çerçevesinde Özbek asıllı çağdaş müfessirlerden Alauddin Mansur'un Kur'an âyetlerine yaklaşım tarzı ve metodu konu edinilmiştir. Özbekçe kaleme aldığı eserinin mukaddimesinde Kur'an'ın i'câzı, dil yapısı, diğer dillere tercümesi, okunması, fazileti ve eserde takip ettiği yöntem hakkında açıklamalarda bulunan müellif, tefsir tarihi ile bir kısım tefsir usulü konularına değinmemiştir. Bu çalışmadaki başlıklar da müellifin yöntemine uygun biçimde aktarılan durum göz önünde bulundurularak belirlenmiştir. Ayrıca âyetlerin tercümesinde DİA Kur'an Meâlî'nden faydalanılmıştır. Tefsir literatüründe müfessirlerin tefsir yöntemine dair birçok çalışma bulunmaktadır. Ancak uzun yıllar Sovyetler Birliği Devleti'nin işgali altında bulunan Türk devletlerinde yetişen âlimlerin Kur'an'a yaklaşımlarının bilimsel olarak incelenmesinin tefsir ilmi açısından ayrı bir öneme haizdir. Bu bağlamda İslam inancına ve Türk kültürüne karşı olan bir egemen

gücün tahakkümü altında yetişen bir müfessir olan Alauddin Mansur'un tefsir eseri ve izlediği metodunun tanıtılarak işlenmesinin alana küçük de olsa katkı sunacağı düşünülmektedir. Nitekim ülkemizde müellifin zikredilen telifine dair bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Araştırmada literatür taraması yapılmak suretiyle elde edilen bilgilerin değerlendirilerek betimleyici tarzda aktarılması yöntemi benimsenmiştir.

1. Alauddin Mansur'un Hayatı ve Eserleri

Çalışmanın yapılaş amacı ve sınırlılıkları tanıtılmasının akabinde konu olarak seçilen müfessirin, hayatı ile eserlerine dair bilgiler sunulacaktır. Akabinde Tefsir telifi ve metodu aktarılacaktır.

1.1. Hayatı

Alauddin Mansur'un hayatına dair bilgiler, teliflerinde ve emaneti sahibine teslim edinceye kadar yaşamını sürdürdüğü, Özbekistan'ın yazılı kaynaklarında bulunmaması sebebiyle oldukça kısıtlıdır. Müfessir, 20 Ocak 1952 yılında Kırgızistan Cumhuriyetinin Oş ilinin Kara-Suu İlçesinin Sultanabad mahallesinde dünyaya gelmiştir. Mesleği ayakbabcılık olan babasının adı Holmansur Rustambov'dur. Alauddin Mansur, ilkökul ve ortaokul eğitimini 1959-1969 yılları arasında memleketi Kara-Suu'da tamamlamıştır. Zikredilen eğitimleriyle birlikte dinî ilimleri de küçük yaşlarından itibaren öğrenmiştir. İslâm esaslarını öğrenme noktasında ilk öğreticilerinin anne ve babası olduğunu bizzat kendisi belirtmiştir. Ancak ilim tahsili yolculuğunda esas hocası, Mergilan şehrinde yaşayan, döneminin tanınmış âlimlerinden Hakimcan Kari (1970'te hayatta (?)) olmuştur.¹

Dinî ilimler alanındaki tahsilini tamamlayan müfessir, halk arasında günümüzde "Alauddin Mansur Camiî" ismi ile meşhur olan Kar-Suu şehrinde 1994 yılında inşa edilen "İmam Buharî" camiinde uzun yıllar imamlık yapmıştır. Kur'ân, tefsir, hadis, fıkıh, tarih, Arap dili ve belâgatı gibi ilimlerde uzman olan Alauddin Mansur 13 Ekim 2020 tarihinde 68 yaşında Taşkent'te vefat etmiştir. Naaşı da Taşkent şehrinde "Şeyh Zayniddin" kabristanına defnedilmiştir.

1.2. İlimi Yönü ve Eserleri

Farklı ilim dallarında uzman olan müellife göre ilimlerin en yücesi Kur'ân-ı Kerîm ve hadis-i şeriflere dair olanlardır. Nitekim zikredilen her iki ilme dair eksik ve yanlış bilgiler hem diğer dinî ilimlerde hem de insanların manevî-ahlakî boyutunu şekillendiren esasların anlaşılmasında olumsuz etkiye sebep olabilmektedir. Müfessir bu durumu "zayi etme" olarak tanımlamaktadır. Alauddin Mansur'un Özbek edebiyatıyla da yakından ilgilendiği bilinmektedir. Abdullah Kadirî'nin² (1894-1938) tüm eserlerini mütalaa ettiğini, özellikle *Ötgan*

¹ Alisher Navoiy İnstituti, "Buyuk Mufassir Shayx Alouddin Mansur" (Erişim 15 Kasım 2024).

<https://alishernavoiy.org/Uz/uz-bujuk-mufassir-shajh-alouddin-mansur>

² Abdulla Qodiriy (1894-1938) çağdaş Özbek edebiyatının önemli temsilcilerinden biridir. Özbek romanının kurucusu sayılmaktadır. 1920'li yılların önemli sosyal ve kültürel süreçlerinin aktif katılımcısıdır. 04.10.1938 tarihinde Ruslar tarafından kurşuna dizilerek şehit edilmiştir. Geniş bilgi için bakınız: "Abdulla

*Kunlar*³ (*Geçmiş Günler*) isimli romanını defalarca okuduğunu her seferinde “yeni Abdullah Kadirî’ler var mıdır?” diye sorguladığını belirtmiştir. Müellif, aynı zamanda Özbekistan Yazarlar Birliği üyesidir. Kalem ehli olan arkadaşları onu çağdaş görünümlü, mantıkçı, samimi ve mütevazı bir insan olarak tasvir etmektedirler. Bu özelliklerin yanı sıra incitmeden muhataplarının kalbine dokunan, kendi fikirlerini dinletebilen etkili hitabete sahip biri olarak anlatılmaktadır.⁴

Müellif halk arasında “Alauddin Mansur Camisi” olarak bilinen Kar-Suu şehrinde 1994 yılında inşa edilen İmam Buhârî Camii’nde uzun yıllar imamlık yapmıştır. Camideki ilim meclislerinde önceleri *Sahih-i Buhârî*’yi baştan sona sözlü olarak şerh etmiştir. Daha sonra on beş yıl boyunca Kur’ân-ı Kerim’i tefsir etmiştir. 2000 yılında ise “Kur’ân-ı Kerîm Araştırma Merkezi”ni açmış, yüce kitabı tebyin ve talim faaliyetlerini burada sürdürmeye başlamıştır. Bu gayretlerle Kur’ân-ı Kerîmi ilk defa Kırgız Türkçesine ve ardından Rusçaya tercüme etmiştir. Yapılan bu tercümeleler Bişkek ve Tahran neşriyatlarında 15000 adet olarak basılmıştır.⁵

Alauddin Mansur’un eserlerini iki gruba ayırmak mümkündür. İlki tercüme ettiği eserler, ikincisi ise telif ettiği eserlerdir. Özbek Türkçesine tercüme ettiği eserler arasında Hanefî mezhebinin temel kaynaklarından Alâeddin el-Kâsânî’nin (ö. 587/1191) *Bedâ’ü’ş-şanâ’i’ fi tertîbi’ş-şerâ’i’* ve Alâeddin es-Semerkandî’nin (ö. 539/1144) *Tuhfetu’l-fukahâ*’sını, ayrıca Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) *İhyâu ulûmi’d-dîn* ve Ebû Muhammed eş-Şibrâvî’nin (ö. 1171/1758) *Unvânu’l-beyân* adlı eserleri zikredilmektedir.⁶ Alauddin Mansur’a, belirtilen eserlerin tercüme etme sebebi sorulduğunda “Bu eseri (*Tuhfetu’l-fukahâ*) Alâeddin Semerkandî telif etti, Alâeddin Kâsânî şerh etti, Alauddin Mansur ise tercüme etti. Yani ben hiçbir şey yapmadım. Sadece Alâeddin isimli âlimlerin yaptıkları işi devam ettirdim” diyerek mütevazı bir şekilde cevap verdiği aktarılmaktadır.⁷ Alauddin Mansur’un tercüme ettiği eserler arasında öne çıkan şüphesiz Kur’ân-ı Kerim’in Özbekçe izahlı tercümesidir. Allah kelamının Özbek Türkçesine tercümesinin gün yüzüne çıktığı tarih dikkate alındığında bu dili konuşan ahalinin hayatında manevî ve terbiyevî açıdan büyük bir etki yarattığını söylemek mümkündür. Nitekim bu husus Kur’ân tercümesinin parça-parça neşredildiği derginin bazı sayılarında teşekkür mahiyetinde gönderilen mektup ve telgrafların yayımlanmasında, onlar aracılığı ile sorulan sorulara dergi heyeti tarafından verilen yanıtlarda da açıkça görülmektedir.⁸

Müellifin telif ettiği eserlerinin adedi az olmakla beraber, yaşadığı dönemin şartları ve toplumun ihtiyacı dikkate alındığında muhatapları tarafından büyük takdir görmüştür.

Qodiriy”, *O’zbekiston Milliy Ensiklopediyasi*, (Erişim 25 Aralık 2024).

³ Abdulla Qodiriy, *O’tkan Kunlar*, (Taşkent: Yangi Asr Avlodi, 2012).

⁴ Youtube, “Alouddin Mansur kim edilar?” (Erişim 10 Kasım 2024).

⁵ Alisher Navoiy İnstituti, “Buyuk Mufassir Shayx Alouddin Mansur”.

⁶ Alisher Navoiy İnstituti, “Buyuk Mufassir Shayx Alouddin Mansur”.

⁷ O’zbekiston musulmonlari idorasi, “Shayx Alouddin Mansur Haqida...” (Erişim 10 Kasım 2024).

⁸ “Kur’on Naşri – Tarihiy Hodisa”, *Şark Yuldizi* 7 (Temmuz 1990), 167-170; Hacı Ekber Fergani, “Bağımsızlık Sonrası Özbekistan’da Yayımlanan Özbekçe Meal ve Tefsir Çalışmaları”, *Akif* 52/2 (2022), 76-77.

Aynı zamanda bu eserler Orta Asya ülkelerinin bağımsızlıklarına kavuşmalarının ardından alanında ilklerden sayılmaktadır. Alauddin Mansur'un ulaşabilen eserleri ana hatlarıyla, bazı görüşlerinin yansıtılması suretiyle tanıtılmaya çalışılacaktır.

1.2.1. Kur'an-ı Kerim'in Özbekçe İzahlı Tercümesi (Қуръони Карим ўзбекча изоҳли таржима)

Alauddin Mansur, Kur'an-ı Kerim'in manasını anlamaya başladığından itibaren kalbine, bu mübarek kitabı ana diline çevirme ve Hak kelimasına hasret olan milletine onu ulaştırma düşüncesinin yerleştiğini ifade emektedir. Ayrıca ilahî mucize olan Kur'an-ı Kerim'in anlamını tüm fesahat ve belagati ile başka bir dile aktarmanın imkânsız olduğunu da itiraf etmektedir. Ona göre bunun sebebi, bu kitabın yalnız Allah Teâlâ'ya ait olan eşsiz ve emsalsiz yüce bir kelimasıdır. Bununla birlikte, bu çok hassas, bir o kadar da mesuliyetli vazifeyi sadece Allah rızası ve mahşer gününde O'nun huzurundaki yükümlülüğü yerine getirebilmek için üstlendiğini özellikle vurgulamaktadır.⁹

Kur'an-ı Özbek Türkçesine tercüme sürecini 19.03.2018 tarihli "İslam Marifeti" (Islom Ma'rifati) adlı programda Alauddin Mansur bizzat kendisi anlatmaktadır. O bu sürecin 1989 yılında Özbekistan Yazarlar Birliğinin: "Neden Kur'an-ı Kerim başka dillere tercüme edilmiş, Özbek Türkçesine yapılan tercümesinden müstefit olamıyoruz" niyetiyle gündeme geldiğini belirtmektedir. Yazarlar Birliği tercüme teklifini dönemin Orta Asya Cumhuriyetleri Dinî İdaresi Reisi Şeyh Muhammed Sadık Muhammed Yusuf'a ilettiğinde onun da bunu memnuniyetle karşıladığını ve iki kurum birlikte bu işe giriştiklerini beyan etmektedir. Müfessir, tercüme faaliyetine Merkezi Asya'daki tanınmış İslam âlimlerinin iştirak ettiğini ve kendisine de teklif edildiğini dile getirmektedir. O, başlatılan tercüme çalışmasının Kur'an-ı Kerim tercümesi tahrir heyeti üyesi Alibek Rustamov (1931-2013) tarafından yayına önerildiğini ve Şeyh Muhammed Sadık Muhammed Yusuf'un da (1952-2015) bu tercüme için gördüğünü ifade etmektedir. Ayrıca Şeyh Muhammed Sadık'ın: "Bizler de yeterince Arapça dil bilgisine sahibiz ancak Kur'an-ı Kerim'i çevirebilmek için Özbekçeye de mükemmel derecede hâkim olmak gerekiyormuş, bu sebeple tercüme hakkı Alauddin Mansur'undur" dediğini iftiharla anlatmaktadır.¹⁰ Bu bağlamda Alauddin Mansur'un *Kur'an-ı Kerim Özbekçe İzahlı Tercüme* (Қуръони Карим ўзбекча изоҳли таржима) eserinin yayın süreci, özellikleri ve kaynakları hakkındaki bilgileri yaptığımız araştırmalara dayalı olarak önceki çalışmamızda beyan etmiştik.¹¹

1.2.2. İmam-ı Âzam Büyük İmamımız (Имами Аъзам Буюк Имомимиз)

Bu eser, Alauddin Mansur ile muhabir Öktambek Karimov arasında soru-cevap tarzında geçen konuşmanın metinleştirilerek yayımlanmasıyla ortaya çıkmıştır. Neşre hazırlayan

⁹ Alauddin Mansur, *Kur'an-ı Kerim Özbekçe İzahlı Tercüme* (Taşkent: Çölpon, 2001), 8-9.

¹⁰ Youtube, "İSLOM MA'RIFATI SHAYX ALOUDDIN MANSUR 19 03 2018 TO'LIQ SHAKLI" (Erişim 20.10.2024).

¹¹ Detaylı bilgi için bkz. Yunus Abdurahimoğlu, "Özbekistan'da Sovyetler Dönemi Kur'an-ı Kerim Tercüme Faaliyetleri (Şark Yulduzu Dergisi Örneği)", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 8/3 (2019), 1596-1612.

Öktambek Karimov, tashih eden ise Taşkent şehir baş imam hatibi ve Özbekistan yazarlar birliğine bağlı Şark Edebiyatı bölümü baş editörü Anvar Hocı Tursunov'dur (1958-2018). Kitap, Taşkent'te 1999 yılında Gafur Gulam adlı edebiyat ve sanat neşriyatı tarafından 53 sayfa olarak Özbekçe neşredilmiştir. Kitabın başlıkları: La İlahe İllallah, Muhammedün Resulullah, Namaz, Zekât Hakkında, Oruç, Hac, Faiz, Çok Eşlilik ve Mezhep konularından müteşekkildir. Bu başlıklar, Özbekistan halkının bağımsızlık sonrasındaki dinî ve sosyal yaşantısında gündemde olan konulardır.

Alauddin Mansur kitabın ilk sayfasında şu açıklamalara yer vermektedir:

“İslam dinindeki dört mezhep (Hanefî, Mâlikî, Şâfi ve Hanbelî) Müslümanlarının akidesi bir olup ibadet ve muamelatta sadece bazı farklılıklar vardır. Mezhepler arasındaki ihtilaflar cüz'i sayılır ve itikâdî konularda değil, bazı ibadetlerdeki ihtilaflardır. Atalarımız bugünlere İslam âleminin yarısının amel etmekte olduğu İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe mezhebine tabi olarak gelmişlerdir. Bu mezhep, ibadetlerdeki kolaylıkları ve Peygamberin sünnetlerini istikrarlı bir şekilde âleme yaymasıyla da mühimdir. Mezkûr kitap İslam ve ona amel etmeye dâir olup bununla birlikte dört mezhebin her birinin faziletli ve aynı zamanda diğerlerinin de inkâr edilmemesi gerektiği hususundaki tarihi kaynaklarda yer alan mülahazalar okuyucuya sohbet tarzında sunulmaktadır.”¹²

1.2.3. Kur'an-ı Azim Muhtasar Tefsiri (Қуръони Азим Мухтасар Тафсири)

Alauddin Mansur'un telif ettiği bu eser, *Kur'an-ı Azim Muhtasar Tefsiri* ismiyle 2016 yılında iki cilt halinde Rıdvan Neşriyatı tarafından Oş şehrinde yayımlanmıştır. Ayrıca 2020 yılında ise Maverâünnehir Neşriyatı tarafından dört cilt halinde Taşkent'te yeniden basılmıştır. Müellif eserin ilk sayfasında besmeleden sonra Tâhâ Sûresi 25-28. âyetlerinin Arapça metni ve Özbek Türkçesine çevrilmiş mealine yer vermektedir. Mukaddimede ise Kur'an'ın i'câzi, dil yapısı, diğer dillere tercümesi, okunması, fazileti ve eserin yöntemiyle ilgili açıklamada bulunmaktadır. Zikredilen kısımda müellif, tefsir tarihine değinmediği gibi tefsir usulüne dair konuların tamamını da ele almamıştır. Alauddin Mansur'a göre Kur'an, Müslümanlar için mukaddes bir kitap, takip edilmesi gereken ilahî bir yol ve benzeri olmayan eşsiz müciz bir kelimadır. Bu müciz kelamın özellikleri hususunda müellif şu açıklamalarda bulunmaktadır:

“Bu yüce kitabın zahirde basit gibi gözüken âyet ve kelimelerinin altındaki derin anlam ve içeriği, bir âyet içinde yaşanan dünya ile ahiretin, yerdeki hayatı ile göklerin yan yana gelmesi, ilave olarak Kur'an'ın dilini/ manasını anlayan ve anlamayan, hatta onun ilahi kelam olduğuna inanmayan insanın da üzerinde etkili olan bu âyetlerini dinlediğinde insanın istemsizce de olsa huzur ve sükunetle ona kulak veriyor olması, tüm vücudu ile işitmeye devam etmesi bunların tamamı bu yüce kitabın bir insanın değil, tüm insanları ve cümle âlemleri yaratan, hem de terbiye eden Yüce Allah'ın ilahi kelamı olduğuna apaçık delildir.”¹³

¹² Alauddin Mansur, *İmam-ı Âzam Büyük İmamımız*, (Taşkent: Gafur Gulam, 1999), 1.

¹³ Alauddin Mansur, *Kur'an-ı Azim Muhtasar Tefsiri*, (Oş: Rıdvan, 2016), 1/5.

Müellif, Kur'ân-ı Kerim'in Hz. Peygambere (s.a.v.) indirilmeye başlandığından itibaren ilgi odağı olduğunu dile getirmektedir. O dönemde Arap edebiyatının gelişmiş olduğunu, kalem ehli edipler arasında seçmeler ve müsabakalar gerçekleştirildiğini aktarmaktadır. Galip gelenlerin eserlerinin Kâbe duvarına asıldığını, böyle bir müsabakanın yapıldığı esnada sahâbeden birisinin galip gelen eserler sırasına Kur'ân'ın en küçük suresi olan Kevser sûresini astığını belirtmektedir. Bu sureyi okuyan tanınmış ve tecrübeli şairler de "Bu kelam insan kelamı değildir" diye itirafta bulduklarını nakletmektedir. Alauddin Mansur'a göre sadece Hz. Peygamberin (s.a.v.) çağdaşları tarafından yapılan bu itiraf bile Kur'ân'ın Allah kelamı olduğuna yeterli delildir. Bu kitabın hiçbir kelimesinin değişmeden ve bozulmadan kıyamete kadar devam edeceği hususunu ise daha önce nazil olan ilahî kitaplarla mukayese yaparak açıklamaktadır. Ona göre, Yüce Allah tarafından daha önce muvakkat olarak indirilen Tevrat, İncil gibi ilahî kitaplardan hiçbirinin asıl nüshasının bulunmadığı, ancak çeşitli dillere yapılan tercümelere okundukları bilinen bir gerçektir. Buna mukabil Kur'ân-ı Kerim pek çok dile tercüme edilse de elimizde asıl nüshasının tek harfi bile değişmeden okunmakta olduğu bir hakikattir. Bunun sebebinin de Hicr Sûresi'nin "Elbette bu Zikri (yani Kur'ân'ı) biz kendimiz indirdik ve onu biz, kendimiz koruyacağız"¹⁴ âyeti olduğunu belirtmektedir.¹⁵

Mukaddimenin sonunda müellifin genel olarak yer verdiği tespit ve tavsiyeleri şu şekilde ifade edilebilir:

- Peygamberimiz Hz. Muhammed'e (s.a.v.) yaklaşık 1400 yıl önce nâzil olan bu Kur'ân-ı Kerim şehâdet ve gayb âlemine dair bilgileri içermektedir.
- Kitabın sahibi yer ve gökleri, dünya ve ahireti kendi elinde tutan Allah Teâlâ'dır.
- İlahî kitap, okuyana hiçbir kaynaktan elde edemeyeceği çok büyük ve derin bir ilim vermektedir.
- Kitap, muhataplarından okuyup anlamaları için belli bir seviyede hazırlık ve bilgi talep etmektedir.
- Kur'ân-ı Kerim'i anlamak isteyen kişi, onun bir edebî metin değil Allah kelamı olduğuna iman ve inançla okumalıdır.
- Kişi, bunun sonucunda öğrendiği ilim ile kalbi huzura ve iki dünya saadetine kavuşacaktır.
- Bu Yüce Kitabı dikkatle ve ibret alarak okursak sanki on dört asır önce değil de belki şimdi bize indirilmiş gibi her kelimesinin hayatımızı gerçekten etkilediğini fark ederiz.¹⁶

¹⁴ el-Hicr 15/9.

¹⁵ Mansur, *Kur'ân-ı Azim Muhtasar Tefsiri*, 1/5-6.

¹⁶ Mansur, *Kur'ân-ı Azim Muhtasar Tefsiri*, 1/11-12.

Alauddin Mansur, geçmiş müfessirlerin izini takip ederek, telif ettiği bu eserde aciz bir kul olarak yüce kelâmın manasını yaşadığı topluma ulaştırmaya çalıştığını, muvaffak olduysa “Yaratan Rabbi'nin” merhametinden kaynaklandığını, eksik ve hataları varsa da bunun kendi nefisinden olduğunu belirtmektedir.

Müfessir; Kur'ân-ı Kerim'i okumanın, sadece harflerinin mahreçlerine ve tecvid kuralına riayet ederek okumak değil, bu yüce keâmın her bir kelime, her bir âyetini tedebbür ve tefekkür ederek öğrenmek olduğunu, Kur'ân-ı Kerim'in tedebbürünün ise onun talimatlarına uymakla ve amel etmekle gerçekleşeceğini ifade etmektedir.

2. Alauddin Mansur'un Tefsir Metodu

Kur'ân belirli bir dönem ve mekânda inmiştir. Nüzûl döneminden ve ona muhatap olan ilk nesilden kronolojik bir uzaklaşma beraberinde anlama sorunlarını da getirmiştir. Zira artık ilahi hitâbı tebliğ ve tebyinle mükellef peygamber ile eğittiği nesil yoktur. Âlimler İslamiyet'in doğuşundan itibaren Kur'ân'ı anlama ve açıklama gayretinde bulunurken peygamberden beri takip edilen metotları tatbik etmişlerdir. Ancak birikimli olarak nesilden nesile ulaşan tefsir literatürünün yanında içinde buldukları zamanı, koşulları ve toplumun ihtiyaçlarını dikkate alan yeni metot ve üsluplar kullanmışlardır. Bu bağlamda çalışmada konu edinilen Alauddin Mansur da klasik tefsir metotlarını benimseyip teliflerinde uygulamış; fakat ilmi değerlendirmelerini ülkesinin ve çağının ruhuna uygun şekilde yapmaya çalışmıştır. Nitekim tefsir eserinde mushaf tertibini esas alarak, daha çok dirâyet metodu ağırlıklı açıklamalarda bulunan müfessir, kendisinden önce yazılmış tefsire dair eser ve âlimlerin yönteminden faydalandığını belirtmiştir. Müellif zikredilen yolu tercih etme sebebini yaşadığı toplumun uzun süre inanç özgürlüğünden yoksun olmaları hasebiyle bilgiden de yeteri kadar faydalanamamaları olgusuyla ilişkilendirmiştir.¹⁷ Alauddin Mansur'un eserinde uygulamış olduğu tefsir yöntemini maddeler halinde tanıtmaya çalışacağız.

2.1. Sûre Başlarında Bilgilendirme

Müfessir her bir sûrenin tefsirine başlamadan önce o sure hakkında açıklamalarda bulunmaktadır. Bu açıklamalar surenin ismi, fazileti, içeriği ve varsa nüzülü ile ilgili bilgilerden oluşmaktadır. Nitekim Fâtîha Sûresi'nin tefsirine başlarken önce “Fatîha” kelimesinin lügat anlamını vermektedir. Fâtîha sözcüğünün “açan, açıcı” manasına geldiğini belirten müfessir, sûrenin bu şekilde isimlendirme gerekçesini ise hacim olarak yedi âyetten oluşmasına rağmen anlam açısından Kur'ân'ın bütünü barındıran yönünü göstermiş olmasıyla izah etmektedir.¹⁸ Yine Âl-i İmrân sûresi ile ilgili açıklamalarda bulunurken ilk başta muhtevasına dair okuyucuda bir ön bilgi oluşturacak özellikleri sıralar. Bu bağlamda sûrede işlenen muhtevanın iki başlık altında sınıflandırılabileceğini beyan etmektedir. Zikredilen bu taksiminde temel öğelerin ilki Allah'ın birliğini başka bir ifade ile tevhidi ön planda tutan

¹⁷ Mansur, *Kur'ân-ı Azim Muhtasar Tefsiri*, 1/12.

¹⁸ Mansur, *Kur'ân-ı Azim Muhtasar Tefsiri*, 1/13.

inanç, diğeri ise özellikle cihad emri gibi Allah'ın ilkeleri doğrultusunda yaşamda nasıl hareket edileceğini yansıtan şeriattır.¹⁹

2.2. Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri

Kur'ân, Allah tarafından peygamberi vasıtasıyla gönderilen emirler bütünüdür. Dolayısıyla ilahi hitap, insan idrakini muhatap aldığından genel olarak onun tarafından anlaşılabilir. Ancak bazı âyetlerde kullanılan müphem ifadeler bazen başka âyetlerde mübeyyen şeklinde yer almıştır.²⁰ Bu bağlamda peygamberin Kur'ân'ı açıklarken uygulamış olduğu "Kur'ân'da bulunan bir ifadenin, ilahi kitabın bütünselliği göz önünde bulundurularak başka âyetlerle açıklanması olarak tanımlanan" Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini nübüvvet makamının varisleri konumundaki âlimler de tefsir faaliyetlerinde kullanmışlardır.²¹ Çünkü Kur'ân, Müslüman için herhangi bir kitap değil, onun varlığını şekillendiren esas kaynaktır.²² Nitekim çalışmada konu edinilen çağdaş dönem müfessirlerinden Alauddin Mansur da Kur'ân âyetlerini tebyîn sürecinde zikredilen yöntemden yoğun bir şekilde faydalanmıştır. Müellifin aktarılan metodu uyguladığına dair Bakara sûresinin 6. âyetini tefsir etme şekli örnek verilebilir. *“إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ”* “Küfre saplananlara gelince, onları uyarsan da, uyarmasan da, onlar için birdir, inanmazlar”²³ âyetinde yer alan “كَفَرُوا” ‘keferû’ ifadesini Beyyine sûresindeki *“لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ”* “Kitap ehlinde inkâr edenler ile Allah'a ortak koşanlar, kendilerine apaçık delil gelinceye kadar (küfürden) ayrılacak değillerdi”²⁴ âyetinde zikredilen elçilerin çağrısını kabule yanaşmayan ehl-i kitab ve müşriklerden olan kimselerle açıklamıştır.

2.3. Hz. Peygamber Tefsirinden İstifade

Allah, insanlara mesajını ulaştırmak için onlar arasından bir peygamber seçmiştir. Elçi, görevi olduğu üzere insanları doğru düşünme ve yaşama davet eder. Aynı zamanda şahsına verilen bilgileri öncelikle kendisi uygular. Dolayısıyla sorumlu tutulanlarla aynı özelliklere sahip olan peygamberler gönderildikleri toplumlar için bir örnek mesabesindedir. Bu bakımdan resul hayata aktif olarak yansıyan ilahi hitabı temsil etmektedir. Alauddin Mansur da âyetleri tefsir ederken Hz. Peygamberin açıklamalarından faydalanmıştır. Müellif buna örnek olarak Allah rasûlunun En'âm 6/125. âyeti bağlamında yaptığı açıklamaları zikretmektedir. Meâlen “Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm'a açar; kimi de saptırmak isterse, göğe çıkıyormuş gibi kalbine darlık ve sıkıntı verir. Allah inanmayanları

¹⁹ Mansur, *Kur'ân-ı Azim Muhtasar Tefsiri*, 1/141.

²⁰ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 37-38.

²¹ Halis Albayrak, *Kur'ân'ın Bütünlüğü* üzerine, (İstanbul: Şule Yayınları,1993), 43; Mehmet Emin Şahin, *Kur'ân Tefsirinin Felsefi ve İş'ârî İmkânı* (Molla Sadra Örneği), (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023),91.

²² Vahit Celal, “İslam Felsefesinin Doğuşu”, *İslam Felsefesi*, ed. İrfan Görkaş - Kamil Sarıtaş (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2023), 21.

²³ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-Bakara 2/6.

²⁴ el-Beyyine 98/1.

işte böyle cezalandırır.” şeklinde zikredilen âyet çerçevesinde Hz. Peygamber’e (s.a.v.) göğsün açılmasından maksadın ne olduğuna dair soru sorulduğunda O’nun bu soruyu “Allah müminin kalbine sevineceği ve ferahlanacağı bir nur atar” şeklinde yanıtladığını, bunun üzerine sahabenin nur atılan kalbin alametine dair gelen suâle ise nebinin “Onun alametinin dünyaya dalmadan kurtulup, ahiret yurdu ve ebediyete yönelmesi, ölmeden ölüme hazırlanması” şeklinde cevap verdiğini belirtir.²⁵ Aktarılan örnekten de anlaşılacağı üzere müellifin tefsirinde Hz. Peygambere dayandırılan açıklamalara yoğun bir biçimde yer vermiş olduğu görülmektedir. Özellikle Hz. Peygamberden (s.a.v.) merfu ve munkatı şeklinde tefsir rivâyetlerini naklederken, “Hazreti Resulullah sallallahu aleyhi ve sellem”, “Resulullah sallallahu aleyhi ve sellem” ve “Cenâbı Resulullah sallallahu aleyhi ve sellem” ifadelerini kullanmaktadır.²⁶ Müellif, alıntı yaptığı rivâyetlerin kaynağını belirtmemekte, ancak nadi-ren de olsa parantez içinde (Ebû Hüreyre r.a.’dan Buharî rivâyeti gibi bilgilendirmede bulunmaktadır.²⁷

2.4. Sahâbe Tefsirinden İstifade

Kur’an’ın ilk muhatapları peygamberi görme ve onun tarafından eğitime şerefine nail olanlar sahabe olarak tanımlanmaktadır. Nitekim vahiyin gönderildiği resul onların içinde buldukları coğrafi ve kültürel havzada ortaya çıkmıştı. Kur’an’ı anlama hususunda kendilerinden sonraki nesillere göre avantajlı konumdaydılar. Bu nedenle Kur’an’a dair yaptıkları açıklamalar Müslümanlar tarafından kabul görmüştür. Nitekim müellif, “وَأَوْجَعَلْنَاهُ مَلَكًا” *“Eğer onu (Peygamberi) bir melek kılsaydık yine onu bir adam (suretinde) yapardık ve onları yine içinde buldukları karmaşaya düşürmüş olurduk”*²⁸ meâlindeki âyetin tefsirini Abdullah b. Abbas’tan yaptığı “Melek nurdan yaratılan bir varlık olduğu için insanlar tarafından görülemez, insan suretinde gönderilmesi durumunda ise melek olduğuna inanılmayacaktır” şeklindeki nakille yapmıştır.²⁹

2.5. Tabiîn Tefsirinden İstifade

Kur’an’ın ilk mübelliği ve mübeyyini Hz. Peygamberdir. Peygamber hayatta iken muhatap olduğu topluma dini anlatmış, onlardan bir kısmını ise başkalarına vahyi ulaştıracak ve eğitecek şekilde yetiştirmiştir. Bu nesil sahabe içerisinde yer almaktaydı. Nebi (s.a.v) hayat sahnesinden çekilince sahabe de onun metodu doğrultusunda insanlara Kur’an’ı ulaştırmış, bir kısmını da diğerlerini eğitecek tarzda talimden geçirmişlerdir. Bu nesil de tabiîn olarak nitelenmektedir. Tabiîn nesli Kur’an’ın ilk muhataplarından vahye dair bilgi aldıklarından İslamî kültürde müstesna bir konumdadırlar. Onlar Kur’an âyetlerini anlama faaliyetinde ilk başta Kur’an’a, sonra peygamberden aktarılan bilgiye, akabinde sahabenin açıklamalarına dayanmışlardır. Her üç kaynaktan âyeti anlamaya dönük malumata ulaşamadıklarında

²⁵ Mansur, *Kur’an-ı Azim Muhtasar Tefsiri*, 1/322.

²⁶ Mansur, *Kur’an-ı Azim Muhtasar Tefsiri*, 1/16, 23, 41, 161, 171.

²⁷ Mansur, *Kur’an-ı Azim Muhtasar Tefsiri*, 1/33.

²⁸ el-En’âm 6/9.

²⁹ Mansur, *Kur’an-ı Azim Muhtasar Tefsiri*, 1/295.

kendi bilgi birikimleriyle zikredilen esaslarla uyumlu açıklamalarda bulunmuşlardır. Örneğin *إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى* “Şüphe yok ki, ben senin Rabbinim. Hemen ayakkabılarını çıkar. Çünkü sen mukaddes vadi Tuvâ'dasın”³⁰ meâlindeki âyetin tefsirinde Saîd b. Cübeyr'e atıfta bulunarak Kâbe'ye girilirken ayakkabıların çıkarılması emrolunduğu gibi, Tuva vadi-sine girerken Musa peygambere de pabucunu çıkarmasının emredildiğini aktaran müellif dolayısıyla kutsal mekânlara girilirken Allah'a tazim sadedinde duyarlı davranmak gerektiğine dikkat çekmektedir.³¹

2.6. Ulümü'l-Kur'ân Açısından Değerlendirilmesi

2.6.1. Hurûf-ı Mukattaa

Müfessirler, Kur'ân âyetlerini açıklamak için bazı ilimlere sahip olmayı şart koşarlar. Nitekim Kur'ân'ın nüzülü, tertibi, kitabeti, cem'i, âyetlerin iniş sebepleri gibi konuları bilme onun doğru anlaşılmasına ve aktarımına katkı sunmaktadır. Bu bağlamda Kur'ân'ın anlaşılması noktasında araç olarak kullanılan ilimler 'ulümü'l-Kur'ân' şeklinde tanımlanmışlardır.³² Tefsirinin hedef kitlesi olarak belirlediği okuyucuların, Kur'ân'ı doğru anlamalarını sağlamak ve onlara anlamayı belirleyen ilkelerin varlığını gösterme gayretinde olan Alauddin Mansur da tefsir faaliyetinde Kur'ân İlimlerinden faydalanmıştır. Zikredilen bağlamda işlediği konulardan biri 'Hurûf-ı Mukattaa'dır. O da kendisinden önceki müfessirlere uyarak konunun ilk geçtiği yerde geniş açıklamalarda bulunmuş, tekrar gelen yerlerde ise mevzuuya dair bir hülasa yapmıştır. Dolayısıyla Bakara sûresinin ilk âyetinin tefsirinde hurûf-ı mukattaa konusunu ele almış, bu husustaki görüşleri zikretmiş ve tercih ettiği görüşü de beyan etmiştir. O, ikisi Medenî yirmi yedisi Mekkî olmak üzere yirmi dokuz sûrenin başında tehecci harflerinin geldiğini belirtmiştir.³³ Kur'ân'ın en uzun sûresi olan Bakara sûresinin bu harflerle başlamasını gerekçe göstererek onları Allah'a has bir sır olarak tanımlamaktadır. Hatta onların anlamlarının bilinmemesi insanın aciz varlık olduğu gerçeğini göstermektedir. Bu nedenle akıllı kişi Kur'ân'ın bütünü bildiğini iddia etmez sadece Allah'ın öğrettiği kadarını bilebileceğini belirtir. Başka bir ifade ile müellife göre insanlar için bu harfler anlaşılmaz ve idraklerinin dışındadır. Ancak zikrettiği bu görüşe rağmen daha önceki müfessirlerden bir kısmının da kabul ettiği gibi huruf-ı mukattaa'yı Allah'ın, dönemin Mekkeli müşriklerine bir meydan okuması şeklinde de yorumlamıştır. Bu bağlamda o, Arapların bahsi geçen harflerle okuduğunu, anladığını, yazdığını; fakat buna rağmen Kur'ân'ın dengi bir süre hatta âyeti meydana getirmekten aciz olduklarını vurgulamıştır.³⁴ Nitekim o, bu

³⁰ Tâhâ 20/12.

³¹ Mansur, Kur'ân-ı Azim Muhtasar Tefsiri, 2/21-22.

³² Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulümü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Şemsüddîn, (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2003), 1/121.

³³ Mansur, Kur'ân-ı Azim Muhtasar Tefsiri, 1/36.

³⁴ Mansur, Kur'ân-ı Azim Muhtasar Tefsiri, 1/36-37.

düşüncesini insanın en üst düzeyde bir sanatkar olarak kara topraktan insan heykeli meydana getirebileceğini; ancak Allah'ın kara topraktan canlı ve akıllı bir varlık olan Adem'i yarattığını belirterek söz konusu görüşü desteklemiştir.³⁵

2.6.2. İ'câzü'l-Kur'ân

Alauddin Mansur'un tefsirinde işlediği ulûmü'l-Kur'ân ilimlerinden bir diğeri de i'câzü'l-Kur'ân'dır. Kur'ân'ın hem lafız hem de mana olarak edebî ve muhteva yönünden eşsizliğini ortaya koyan bu ilme dair görüşlerini müellif, Bakara sûresi 23-24. âyetlerinin tefsiri bağlamında aktarmaktadır. Kelam ve fesahat açısından âlî bir makamda olan ilahi kitabın mertebesine yükselme insan açısından imkânsızdır. Nitekim o, Allah Teâlâ'nın tüm peygamberlere mucize gönderdiğini; ancak onlardan hiçbirine Hz. Muhammed'e (s.a.v.) gönderdiği Kur'ân gibi bir mucize vermediğini ifade etmektedir.³⁶ Zira Kur'ân, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) nübüvvetinin ebedi mucizesidir.³⁷ Kur'ân'ın ilâhî bir mucize olduğunu belirten müellif, bu düşüncesini aşağıda sıralanan maddelerle desteklemiştir:

- Kur'ân-ı Kerim'in daha vuku bulmamış durumları olmuş gibi haber vermesi (Kur'ân'da önceden haber verilenlerin daha sonra onu destekler mahiyette gerçekleşmesi).
- Kur'ân-ı Kerim'in sürekli tekrar edilen bir kitap olmasına karşın, dinleyenleri (işiten kulakları) hiç usandırmaması.
- Kur'ân'ın indirildiği dönem ve insanları tarafından bilinmeyen birçok ilmi muhtevasında barındırması. (Nitekim bahsi geçen ilimlerin çoğu ileriki dönemlerde keşfedilmiştir).
- Hz. Peygamberin okuma-yazma bilmeyen, ümmi biri olmasına rağmen, ilâhî kitabın Âdem a.s'dan başlayarak kadim tarihten bahsetmesi.³⁸

Alauddin Mansur Kur'ân-ı Kerimin mucizeliğine dair delilleri sıraladıktan sonra belagat ve fesahat hususunda zamanlarının en iyilerinden olan Mekke toplumunun, Kur'ân'ın meydana okuyuşuna cevap veremeyişini de onun i'câzına bir delil olarak sunmaktadır. Nitekim o, Mekkeli müşriklere hitaben, "Hepiniz birleşseniz de kulumuz Muhammed'e (s.a.v.) indirdiğimiz Kur'ân'ın bir suresinin benzerini meydan getirme hususundaki acizliğiniz ortaya çıktı. Bu nedenle şimdi iman ediniz, kâfirler için hazırlanmış olan yakıtı insanlar ve taşlar

³⁵ Mansur, *Kur'ân-ı Azim Muhtasar Tefsiri*, 2/618.

³⁶ Mansur, *Kur'ân-ı Azim Muhtasar Tefsiri*, 1/56.

³⁷ Bedruddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 383; Ali Turgut, *Tefsir Usulü ve Kaynakları*; (İstanbul: İFAV Yayınları, 1991), 165.

³⁸ Mansur, *Kur'ân-ı Azim Muhtasar Tefsiri*, 1/56; Kur'ân'ın tehaddîsi ve i'câzına dair bkz. Mehmet Emin Şahin, "Kur'ân'ın Bireyi İnşa Mucizesi (Tehaddî Âyetleri Bağlamında Muhammed Hüseyin Fadlallah'ın Kur'ân İ'câzına Yaklaşımı)", *Hakkari İlahiyat Yazıları II*, ed. Zekerya Sarıbulak - Mahsum Aslan, (Van: Peywend Yayınları, 2021), 75-91.

olan cehennemden korkunuz.”³⁹ şeklindeki çağrışı da konuya dair görüşünün doğruluğunu ıspat sademinde serdetmiştir.

2.6.3. Esbâb-ı Nüzûl

Alauddin Mansur âyetleri tefsir ederken peygamberin yaşadığı dönemde vuku bularak Kur'ân'ın bir âyet ya da sûresinin inişine neden olarak gösterilen ve ulumü'l-Kur'ân ilimlerinden biri olan esbâb-ı nüzûlden de faydalanmıştır.⁴⁰ Zira âyetlerin indiği ortam ve gerekçesini bilmek Kur'ân'ı doğru anlama noktasında önem arz etmektedir. Bu aynı zamanda vahyin indiği birey ve toplumu değiştirme sürecini de yansıtacaktır.⁴¹ Âyetlerin tefsiri ile ilgili yer verdiği bu haberleri genellikle “rivâyet ettiklerine göre”⁴² ve “rivâyet edilmektedir ki”⁴³ şeklinde meçhul sîğa ile nakletmektedir. Müfessirin bu konudaki diğer bir özelliği ise tefsirinde naklettiği sebebi nüzul rivâyetlerinin kaynağını parantez içine alarak “Vâhidî'nin *Esbâbu'n-Nüzûl* kitabından”⁴⁴ ve “*ed-Dürri'l-mensûr ve Me'âlimü't-tenzîl* tefsirleri”⁴⁵ şeklinde nakletmesidir. Örneğin “*هَيْبَةُ رَبِّكَ إِذَا نَسَبْتَ وَقُلْ عَسَى أَنْ يَهْدِيَنَّ رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشَدًا*”⁴⁶ “Hiçbir şey hakkında sakın ‘yarın şunu yapacağım’ deme! Ancak, ‘Allah dilerse yapacağım’ de. Unuttuğun zaman Rabbini an ve ‘Umarım Rabbim beni, bundan daha doğru olana ulaştırır’ de”⁴⁶ meâlindeki âyeti tefsir ederken onun sebab-i nüzûlü olarak şu olayı zikretmektedir. Buna göre Mekke ehlinin Hz. Peygamber’e (s.a.v.) ruh, ashâb-ı kehf ve zülkarneyn’e dair soru sorduklarını, nebinin vahiy geleceğini düşünerek, inşallah demeden yarın haber vereceğini bildirmesi üzerine vahyin rasûlün beklediği zaman diliminde gelmediğini belirtmiştir. Bu bağlamda Hz. Peygamberin eğitildiğini de vurgulayarak zikredilen âyetlerin birkaç gün sonra aktarılan olay üzerine nâzil olduğunu ifade etmiştir.⁴⁷

Sonuç

Alauddin Mansur Sovyetler Birliği rejiminin en etkili olduğu dönemde Kırgızistan'ın bir köyünde doğup büyümüştür. Başta anne-babasının yönlendirmesi ve hocalarından tahsil ettiği ilimlerle kendini geliştirmiştir. Sadece dinî ilimlerde değil özel ilgi ve gayreti ile Özbek Edebiyatı alanında da ilerleme kaydetmiş ve Özbekistan Yazarlar birliği üyesi olmuştur.

³⁹ Mansur, *Kur'ân-ı Azim Muhtasar Tefsiri*, 1/57.

⁴⁰ Zürkânî, *Menâhîlül-l-İrfân fi Ulûmü'l-Kur'ân*, 9; İmâduddin Muhammed er-Reşid, *Esbâbu'n-Nüzûl ve Eseruhe fi Beyânin en-Nusûs*, (Şam: Dâru's-Şihâb, 1999), 17-23; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 115; Muhammed Hadi Marifet, *Kur'ân İlimleri*, çev. Burhanettin Dağ, (İstanbul: Kevser Yayınları, 2009), 119-120.

⁴¹ Kur'ân'ın indiği toplumu değiştirme sürecine dair bkz. Mehmet Emin Şahin, *Kur'ân Âyetleri Işığında Cahiliye Toplumundan İslam Toplumu Değişim Süreci*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023), 1-141.

⁴² Mansur, *Kur'ân-ı Azim Muhtasar Tefsiri*, 1/150.

⁴³ Mansur, *Kur'ân-ı Azim Muhtasar Tefsiri*, 1/159.

⁴⁴ Mansur, *Kur'ân-ı Azim Muhtasar Tefsiri*, 1/578.

⁴⁵ Mansur, *Kur'ân-ı Azim Muhtasar Tefsiri*, 1/632.

⁴⁶ el-Kehf 18/23-24.

⁴⁷ Celâlüddîn, es-Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tenzîl bi'l-me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, (Kahire: Merkezu'l-Hicr lil-buhûsî'l-İslâmî, 2003), 9/514-516; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd., (Riyad: Dâr Taybe, 1990), 5/162; Mansur, *Kur'ân-ı Azim Muhtasar Tefsiri*, 1/632.

Orta Asya coğrafyasında Alauddin Mansur özellikle Kur'an, hadis, tefsir, fıkıh, tarih, Arap dili ve belagati alanlarının hepsinde bilgisiyle ön plana çıkmıştır.

İlmi açıdan velûd olan müfessir, uzun süre İslam inancına düşman olan bir yapının hâkimiyetinde olan halkının Kur'an'ı doğru ve rahat bir şekilde anlamasını gaye edinerek kelimelerin lafızlarından çok anlamını ön planda tutan bir yaklaşım ile Kur'an'ı tefsir etmiştir. Tarihsel süreçte inançları ve kültürleri baskı altında yaşamak zorunda kalan Orta Asya'da yetişen âlimlerin tefsir ve diğer ilmi alanlara dair yapmış oldukları telifler, Müslümanlar açısından önem arz etmektedir. Zira inananların hüküm sürdüğü ve çoğunlukta olduğu bir coğrafyada yetişen âlimlerin görüşleriyle, İslam'a mensup olmayan hatta karşı olanların hüküm sürdüğü bir yerde yetişen ilim adamlarının düşünce yapısı arasındaki farkı görmek açısından da bu eserler müstesna bir konumdadırlar. Dolayısıyla zikredilen bölgelerde yetişen, eser veren İslam âlimleri ve onların dünyaya bakışını yansıtan telifleri bilim insanları tarafından incelenmeyi ve gün yüzüne çıkarılmayı beklemektedir.

Kaynakça | References

- Abdurahimoğlu, Yunus. “Özbekistan’da Sovyetler Dönemi Kur’an-ı Kerim Tercüme Faaliyetleri (Şark Yulduzu Dergisi Örneği)”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 8/3 (2019), 1596-1612. <https://doi.org/10.15869/itobiad.582865>
- Abdülmecit, Hasanhon Yahyo. “Özbek Tilidagi Qur’an Tafsirleri ve Tarcimalari Haqida”. Erişim 10 Temmuz 2023. <https://quran.uz/maqola/1891>.
- Albayrak, Halis. *Kur’an’ın Bütünlüğü Üzerine*. İstanbul: Şule Yayınları, 1993.
- Begavî, Muhammed el-Ferrâ. *Me’âlimü’t-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. 8 Cilt. Riyad: Dâr Taybe, 1990.
- Celal, Vahit. “İslam Felsefesinin Doğuşu”. *İslam Felsefesi*. ed. İrfan Görkaş - Kamil Sarıtaş. 19-38. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2023.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Akara: Fecr Yayınları, 2010.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Fergani, Hacı Ekber. “Bağımsızlık Sonrası Özbekistan’da Yayımlanan Özbekçe Meal ve Tefsir Çalışmaları”. *Akif* 52/2 (2022), 73-90. <https://doi.org/10.51121/akif.2022.23>
- Kur’an-ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- “Kur’on Naşri – Tarihiy Hodisa”. *Şark Yuldizi* 7. Temmuz 1990, 167-170.
- Mansur, Alauddin. *İmam-ı Âzam Büyük İmamımız*. Taşkent: Gafur Gulam, 1999.
- Mansur, Alauddin. *Kur’an-ı Azim Muhtasar Tefsiri*. 2 Cilt. Oş: Rıdvan 2016.
- Mansur, Alauddin. *Kur’an-ı Kerim Özbekçe İzahlı Tercüme*. Taşkent: Çölpon, 2001.
- Marifet, Muhammed Hadi. *Kur’an İlimleri*. çev. Burhanettin Dağ. İstanbul: Kevser Yayınları, 2009.
- O’zbekiston musulmonlari idorasi. “Shayx Alouddin Mansur Haqida...”. Erişim 10 Kasım 2024.

- <http://old.muslim.uz/index.php/maqolalar/item/23159-shajkh-alouddin-mansur-aida>
- Qodiriy, Abdulla. *O'tkan Kunlar*. Taşkent: Yangi Asr Avlodi, 2012.
- Reşid, İmâduddin Muhammed. *Esbâbu'n-Nüzûl ve Eseruhe fi Beyânin en-Nusûs*. Şam: Dâru'ş-Şihâb, 1999.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. 17 Cilt. Kahire: Merkezu'l-Hicr li'l-Buhûsi'l-İslâmî, 2003.
- Şahin, Mehmet Emin. "Kur'an'ın Bireyi İnşa Mucizesi (Tehaddî Âyetleri Bağlamında Muhammed Hüseyin Fadlallah'ın Kur'an İ'câzına Yaklaşımı)". *Hakkari İlahiyat Yazıları II*. ed. Zekerya Sarıbulak - Mahsum Aslan. 75-89. Van: Peywend Yayınları, 2021.
- Şahin, Mehmet Emin. *Kur'ân Âyetleri Işığında Cahiliye Toplumundan İslam Toplumuna Değişim Süreci*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023.
- Şahin, Mehmet Emin. *Kur'ân Tefsirinin Felsefi ve İş'ârî İmkânı (Molla Sadra Örneği)*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023.
- Turgut, Ali. *Tefsir Usulü ve Kaynakları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1991.
- Youtube. "Alouddin Mansur kim edilar?. Erişim 10 Kasım 2024. <https://www.youtube.com/watch?v=xFmTMDntpFo>
- Youtube. "İSLOM MA'RIFATI SHAYX ALOUDDIN MANSUR 19 03 2018 TO'LIQ SHAKLI". Erişim 20.10.2024. <https://www.youtube.com/watch?v=q9lIR6a9S6w>
- Zerkeşi, Bedruddîn Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhili'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Şemsüddîn. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1. Basım, 2003.
- "Abdulla Qodiriy". *O'zbekiston Milliy Ensiklopediyasi*. Erişim 25 Aralık 2024. https://n.ziyouz.com/books/uzbekiston_milliy_ensiklopediyasi/O'zbekiston%20Milliy%20Ensiklopediyasi%20-%20A%20harfi.pdf
- Alisher Navoiy İnstituti. "Buyuk Mufassir Shayx Alouddin Mansur". Erişim 14 Kasım 2024. <https://alishernavoiy.org/Uz/uz-bujuk-mufassir-shajh-alouddin-mansur/>.



Bir Finansman Aracı Olarak Hizmet Akdi/Zimmette Kiralama

Mehmet GAYRETLİ | orcid.org/ 0000-0003-3621-1398 | mgayretli@erzincan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Erzincan, Türkiye

<https://ror.org/02h1e8605>

Öz

Bir Müslüman için hayatın en önemli alanlarından biri olan ekonomide inancına uygun bir yaşam sürdürebilmesi için inancıyla uyumlu bir finansman sistemine ihtiyacı vardır. Bütün zorluklarına rağmen dünya genelinde hâkim olan kapitalist sisteme karşı faizsiz ve İslami değerlerle uyumlu bir sistem kurmak ve bunu yürütmek hususunda önemli çabalar bulunmaktadır. Son yüzyılda İslam dünyasında muhtelif ülkelerde ortaya konan ve uygulanmaya çalışılan faizsiz bankacılık faaliyetleri, yaklaşık otuz yıldır ülkemizde de yürütülmektedir. Katılım bankacılığı adıyla sürdürülen ve her geçen gün daha da gelişmekte olan bu sektör, İslami hassasiyeti olanlar başta olmak üzere pek çok kimse için alternatif bir bankacılık hizmeti sunmaktadır. İnsanların sağlık, eğitim, güvenlik, taşıma, seyahat gibi ihtiyaçlarını karşılamak için kendi imkânlarının yeterli olmadığı durumlarda, finans kurumlarının sunduğu desteğe başvuru söz konusu olmaktadır. İslami finans kurumlarının uyguladığı ihtiyaç kredilerinin önemli bir kısmını teşkil eden hizmet finansmanı nitelikli akitler, klasik hizmet akitlerinden farklıdır. Klasik fıkıh kaynaklarında icâre kapsamında ele alınan hizmet akitleri, muayyen bir mala veya kişiye bağlı olarak yapılan akitlerdir. İslami finans kurumlarının uyguladığı hizmet finansmanı ise muayyen bir mala veya kişiye bağlı olmayan, gerçek kişiler tarafından değil de tüzel kişiler tarafından sunulan, nitelikleri belli, zimmette borç oluşturan, modern literatürde zimmette kiralama (el-icâratü'l-mevsûfe fi'z-zimme/forward ijara) olarak ifade edilen icâredir. Zimmette kiralama, klasik hizmet akitlerine göre önemli farklara sahip olmakla birlikte her ikisi de icâre akdi niteliğinde olduğu için hukuki mahiyetleri büyük ölçüde aynıdır. Bu makalede güncel uygulamaları da dikkate alarak, zimmette kiralama akdinin hukuki mahiyetine, tartışmalı bazı yönlerine değinilmiş ve sonuçta bazı öneriler sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler

İslam Hukuku, Faizsiz Finans, Katılım Bankacılığı, Hizmet Akdi, Zimmette Kiralama.

Atıf Bilgisi

Gayretli, Mehmet. "Bir Finansman Aracı Olarak Hizmet Akdi/Zimmette Kiralama". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 11/1 (Ocak 2025)341-366. DOI: 10.69576/ihya.1540887

Geliş Tarihi	30 Ağustos 2024
Kabul Tarihi	12 Ocak 2025
Yayın Tarihi	15 Ocak 2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Yazar derginin yayın kurulu üyeliğine, makalesinin hakem süreçleri bittikten sonra dahil edilmiştir. Bu makalenin hakem değerlendirme süreci, yazarın dergimizin yayın kurulu üyeliğine seçilmesinden önce tamamlanmıştır. Hakem değerlendirme sürecinde bağımsız ve çift taraflı kör hakemlik ilkeleri titizlikle uygulanmıştır.
Etik Bildirim	ihyajournal@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Service Contract/Forward Ijara As a Finance Tool

Mehmet GAYRETLİ | orcid.org/0000-0003-3621-1398 | mgayretli@erzincan.edu.tr

Asst. Prof., Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Islamic Law Department, Erzincan, Türkiye

<https://ror.org/02h1e8605>

Abstract

In order for a Muslim to live a life in accordance with his faith in the economy, which is one of the most important areas of life, he needs a financial system compatible with his faith. Despite all the difficulties, there are significant efforts to establish and implement a system that is interest-free and compatible with Islamic values, against the capitalist system that dominates around the world. Interest-free banking activities, which were introduced and tried to be implemented in various countries in the Islamic world in the last century, have been carried out in our country for approximately thirty years. This sector, which is carried out under the name of participation banking and is developing day by day, offers an alternative banking service for many people, especially those with Islamic sensitivities. In cases where people's own means are not sufficient to meet their needs such as health, education, security, transportation and travel, they can apply for the support offered by financial institutions. Service finance contracts, which constitute a significant part of the consumer loans applied by Islamic financial institutions, are different from classical service contracts. Service contracts, which are considered within the scope of *ijarah* in classical *fiqh* sources, are contracts made in connection with a certain property or person. Service financing applied by Islamic financial institutions is a service financing that is not tied to a specific property or person, is offered by legal entities rather than real persons, has certain qualifications, creates a debt in embezzlement, and is defined in modern literature as embezzlement leasing (*el-icâratü'l-mevsûfe fi'z-zimme*/ It is *ijarah* expressed as forward *ijara*. Although embezzlement leasing has significant differences compared to classical service contracts, their legal nature is largely the same since both of them are in the nature of *ijarah* contracts. In this article, taking into account current practices, the legal nature of the embezzlement lease contract, some controversial aspects are touched upon and some suggestions are presented as a result.

Keywords

Islamic Law, Interest-Free Finance, Participation Banking, Service Contract, Embezzlement Leasing.

Citation

Gayretli, Mehmet. "Service Contract/Forward Ijara As a Finance Tool". *Ihya International Journal of Islamic Studies* 11/1 (January 2025), 341-366. DOI: 10.69576/ihya.1540887

Date of Submission	30 August 2024
Date of Acceptance	12 January 2025
Date of Publication	15 January 2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	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. The peer-review process of this article was completed before the author was appointed as a member of the editorial board of our journal. The double-blind peer-review process was conducted independently and in accordance with ethical principles.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ihyajournal@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Extended Abstract

The field of economy is an area where Muslims have to face various difficulties. The fact that Islam encompasses every aspect of life and therefore has brought certain principles and rules for the economy has pushed Muslims to seek solutions that are compatible with these principles and rules.

Since savings are often insufficient to meet individual or commercial needs, a need for financing arises, and people turn to institutions and organizations that will provide financial support. Most financial institutions, especially banks, meet this need through interest-based methods, which prompts Muslims to develop institutions and methods that are legitimate from an Islamic perspective.

These institutions, called participation banks in Turkey, provide many of the services offered by conventional banks and do so through religiously legitimate means. Various investment methods, primarily term and demand deposit accounts, credit cards, housing, vehicle and consumer loans are among the products offered by participation banks.

Consumer loans are one of the important services provided by participation banks and meet the needs of individuals and institutions in many areas from education to health. While conventional banks meet this by providing interest-bearing loans, Islamic banks provide this product through a derivative of the *ijarah* contract in Islamic law. Service financing contracts, which constitute a significant portion of the consumer loans applied by Islamic financial institutions, are different from classical service contracts. Service contracts considered within the scope of *ijarah* in classical *fiqh* sources are contracts made in connection with a specific property or person. The service financing applied by Islamic finance institutions is *ijarah*, which is not connected with a specific property or person, is provided by legal entities rather than real persons, has certain characteristics, creates a debt in *dhimma*, and is referred to as *dhimma rental* (*el-icaratü'l-mevsûfe fi'z-zimme/forward ijara*) in modern literature. Although *dhimma rental* has significant differences compared to classical service contracts, since both are in the nature of *ijarah* contracts, their legal nature is largely the same.

In this article, the conceptual framework of service contracts is first drawn, and in this context, the definition and nature of the service contract are first discussed. Here, it is emphasized that the service contract is considered within the scope of the *ijarah* contract in classical sources, and it is pointed out that the *ijarah*, defined as “the transfer of the interest of a person or the labor of a person to another person in return for a price”, has two parts as the rental of the “interest of a person” or “the rental of labor”. In contrast to this approach of the majority, it is stated that the Shafiis liken the rental of the benefit to the *salam* contract. Then, the common and different aspects between the *ijarah* contract and similar contracts are touched upon. Within the conceptual framework, the service procurement promise, which is commonly encountered in practice in service contracts, is discussed and its jurisprudential nature is discussed. Then, the establishment and provisions of the service contract and the termination of the service contract are discussed. The provisions and approaches regarding the establishment of the service contract, such as the parties, the subject of the contract, the

declaration of consent, and the elements of the contract such as the fee, have been examined. The provisions regarding the obligations and rights of the employee and the employer have been set forth in the context of the provisions of the service contract. After the provisions regarding the service contracts, the areas and criteria in which the said contracts are used in participation banks are discussed and some discussions regarding the application are touched upon. Although the sects have different approaches regarding the delivery of the fee in service leasing, the view that the payments can be made in advance or on installment has been adopted. As for the transfer of service through subleasing, since the benefit acquired in return for a fee such as rental provides a statutory authority in Islamic law, the transfer of this benefit by the owner to another person with or without a fee is accepted as a principle by Islamic scholars. However, the nature of the property subject to the lease, its acquisition, the permission of the owner, and customs are effective in the subleasing issue. In case of failure to provide services, in case of a defect or disruption in the service sold through sub-leasing, the party responsible to the customer is primarily the bank providing the financing. The bank can also take recourse to the institution providing the service to the same extent. It is not permissible for the bank to waive its responsibility in this case. As for the possibility of claiming a penalty clause in case of delay in payment of the fee or service, in modern law, penalty clauses are widely applied for purposes such as guaranteeing the receivable, eliminating the damage that may arise due to delay or imposing sanctions against delays. Although paying the debt on time is a moral and religious obligation, certain sanctions have been foreseen in the law for non-payment on time due to various reasons. Some of these sanctions are also considered legitimate in terms of Islamic law and have been implemented throughout history. Today, based on some hadiths and fiqh principles, some scholars consider it permissible to impose a penalty clause in an amount that will cover the actual losses of the banks and the profits lost. Finally, after pointing out some points that banks should pay attention to in services provided by the embezzlement rental method, the article is completed with the title of conclusion and evaluation. While considering the conceptual framework, modern sources, especially the interest-free finance standards published by AAOIFI, which are direct sources for the practices of interest-free finance institutions, were used rather than classical sources. However, classical sources were also frequently used in the foundation of the issues we evaluated regarding embezzlement rental.

Giriş

Son elli yıl içinde İslam dünyasının ekonomi alanında karşılaştığı faiz yasağına uyum sağlama ve kaynak dağılımındaki adaletsizlik gibi sorunlara çözüm üretmek amacıyla faizsiz finansman sağlayan kurumlar ortaya çıkmıştır. Bu kurumlar, 1970'lerden itibaren İslam dünyasında, 1990'lı yıllardan itibaren ise Türkiye'de faaliyet göstermeye başlamıştır. Giderek gelişen bu finans kurumları, kullandıkları yöntemler ve ürünlerde çeşitlilik sunarken, İslam'a uygunlukları konusunda fihki yorum farkları ve ticari uygulamalar üzerine tartışmalar gündeme gelmektedir.

İnsanoğlunun çok geniş olan ihtiyaçlarını karşılamak için meşru kılınan pek çok muamele vardır. Bunlardan biri olan hizmet akdi, günümüzde finans kurumlarının da kullandığı en yaygın muamelelerden biridir. Modern çağda insanların çok büyük bir kısmı işçi veya memur olarak çalışmakta, emeği karşılığında elde ettiği kazançla geçimini sağlamaktadır. İnsanların ihtiyaç duyduğu eğitim, sağlık, güvenlik, taşıma, organizasyon gibi pek çok alanda üretilen hizmetlerden yararlanma yine hizmet akitleriyle mümkün olmaktadır.

İhtiyaç duyulan bu hizmetlerden bir kısmını kişi kendi imkânlarıyla karşılayamadığı zaman finansman ihtiyacı duymakta, burada finans kurumları devreye girmektedir. Finans kurumları, finansal danışmanlık gibi bazen kendi iş alanıyla ilgili doğrudan sunacağı hizmetlerle gelir edebilmekte, bazen de kendi iş alanı dışında olan hizmetleri satın alıp başkalarına satış yaparak kazanç sağlayabilmektedir. Mesela maliyeti yüksek bir sağlık hizmetine ihtiyaç duyan kişiye bu yöntemle destek olabilmektedir. Dolayısıyla finans kurumu hizmet akdi yaparak hem satın alan (işveren) hem de satıcı (işçi) sınıflarıyla gelir elde etmektedir.

Faizsiz finans kurumlarının en önemli özelliği başta faiz yasağı olmak üzere İslam'ın belirlediği çerçeve içinde kalarak alternatif hizmetler sunmalarıdır. Türkiye'de katılım bankası olarak adlandırılan İslami finans kurumlarının uyguladığı ihtiyaç kredilerinin önemli bir kısmını teşkil eden hizmet finansmanı nitelikli akitler, klasik hizmet akitlerinden farklıdır. Klasik kaynaklarda icâre kapsamında ele alınan hizmet akitleri muayyen bir mala veya kişiye bağlı olarak yapılan akitlerdir. İslami finans kurumlarının uyguladığı hizmet finansmanı ise muayyen bir mala veya kişiye bağlı olmayan, gerçek kişiler tarafından değil de tüzel kişiler tarafından sunulan, nitelikleri belli, zimmette borç oluşturan, modern literatürde zimmette kiralama (el-icâratü'l-mevsûfe fi'z-zimme/forward ijara) olarak ifade edilen icâredir. Zimmette kiralama, klasik hizmet akitlerine göre önemli farklara sahip olmakla birlikte her ikisi de icâre akdi niteliğinde olduğu için hukuki mahiyetleri büyük ölçüde aynıdır.¹ Bu nedenle bu metinde zimmette kiralama, günümüz finans kurumlarının yaptığı söz konusu uygulama ilgili mevzuata da muvafakaten, daha çok "hizmet akdi" şeklinde

¹ AAOIFI (*İslami Finans Kuruluşları İçin Muhasebe ve Denetleme Kurumu*) de hem klasik hizmet akdini hem de zimmette kiralama akdini aynı standartta ele almaktadır. Bakınız: *Faizsiz Finans Standartları*, basım tarihi ve yeri yok, s.828. (Bu eser, Türkiye Katılım Bankaları Birliği [TKBB] tarafından finanse edilen bir proje kapsamında Sebahattin Zaim Üniversitesi bünyesindeki 17 kişilik uzman heyet tarafından tercüme edilerek TKBB'nin web sayfasında PDF olarak yayımlanmıştır.)

ifade edilmiştir.

Hizmet akitleri, muayyen bir mala veya kişiye bağlı olarak kurulan icâre kapsamında klasik kaynaklarda geniş olarak ele alındığından, bu çalışmamızda hizmet akitleriyle ilgili fihki hükümleri sunarken, klasik kaynaklardan ziyade, *İslami Finans Kuruluşları İçin Muhasebe ve Denetleme Kurumu* (AAOIFI)'nun, bu kuruluşlar için yayınladığı standartları esas alarak, modern kaynakları kullanmayı tercih edeceğiz. Son kısımda tartışmalı bazı konuları klasik kaynakları da dikkate alarak incelemeye çalışacağız. Zaman zaman Türk hukuk mevzuatına da atıflar yapacağız. Sonra da söz konusu kurumların bu akitleri yaparken dikkat etmesi gereken bazı hususlara dikkat çekmeye gayret edeceğiz.

A. Kavramsal Çerçeve

1. Hizmet Akdinin Tanımı ve Mahiyeti

İslam hukukunda hizmet akdi, “icâre akdi” başlığı altında ele alınmaktadır. İcâre, bir ayının menfaatini veya bir kişinin emeğini bir bedel karşılığında başkasına temlik etmesi demektir.² Tanımdan da anlaşılacağı üzere kiranın konusuna göre icâre iki ana kısma ayrılmaktadır: malın menfaatinin kiralınması, kişinin emeğinin kiralınması.

Mecelle'nin 405. Maddesinde icâre “*malum bir menfaati malum bir ivaz karşılığında satmak*” şeklinde tanımlanırken icâre ile satış akdi arasındaki benzerliklere dikkat çekilmektedir. Böylece icâre akdiyle ilgili boşluklar satış akdine kıyas edilebilmektedir. Şafiiler, menfaatin kiralınmasını selem akdine benzetir.³ Çünkü her ikisinde de akdin konusu ileride teslim edilecektir. Ancak selemde akdin konusu somut maldır ve satın alan kişinin mülkiyetine geçecektir. İcârede ise konu menfaattir ve kiracı ancak belli bir süre buna sahip olmaktadır. Ayrıca selemde malın bedeli peşin olmalıdır. İcârede ise ücret peşin olmak zorunda değildir.⁴ Diğer taraftan icâreye benzeyen akitlerden biri de istisna akdidir. Çünkü her ikisinde de emeğin satışı söz konudur. İstisna akdinde, işi yapacak kişiye ait bir mal üzerinde emek vererek istenen bir ürünün meydana getirilmesi esastır. Fakat ikisi arasında önemli farklar mevcuttur. İstisna akdinde konu, menfaat değil, mal olup iş ona tabidir. Mesela kumaşı terziye ait olmak üzere elbise yaptırmak istisna, kumaşı terziye vererek elbise diktirmek icâredir.⁵ Yine mudarebe ve müzâraa akitleri de başlangıçta icâreye benzemektedir fakat sonuç itibarıyla bu iki akdin bir şirket akdi olma özelliği ağır basmaktadır.⁶ AAOIFI de, yayınladığı hizmet/iş sözleşmesi standardında mudarebe, yatırım vekâleti, müsâkât, müzâraa,

² Ali Bardakoğlu, “İcâre”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/380.

³ Ebû Zekeriyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*, Thk. Züheyr Şâviş, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991), 5/176.

⁴ Mustafa Çakır, “Hizmet Finansmanında Zimmette Kiralama Modeli ve Fikhî Temelleri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 34, (Ekim 2019), 289-320.

⁵ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve İstilahatı Fikhiyye Kamusu*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1970), 6/160.

⁶ Bardakoğlu, “İcâre”, 380.

müşârese ve istisna akitlerini kapsam dışında tutmuştur.⁷

Hizmet akitlerinin finansmanı açısından en önemli husus hiç şüphesiz, bu akdin sağladığı hukuki yetkinin niteliğidir. Hizmet akdini de ihtiva eden icâre akdi, milk nitelikli bir akitlerdir. İslam eşya hukukuna göre icâre akdi, müste'cire (kiracıya) milk nitelikli bir hak temin eder.⁸ Buna göre menfaat mülkiyeti ayna zarar vermemek koşuluyla sahibine menfaat üzerinde en geniş tasarruf hakkını vermektedir. Bu haklardan biri de aksi şart koşulmadığı sürece kiracının sahip olduğu menfaati veya emeği, üçüncü kişilere bedelli veya bedelsiz devredebilme yetkisidir.⁹ Dolayısıyla finans kurumu, buna istinaden, bedelini peşin ödeyerek bir hizmeti satın alıp bunu bir başkasına farklı bir bedel karşılığında peşin veya vadeli satabilir.

Bardakoğlu, hizmet akdini “İşçinin ücret karşılığında belli bir süre çalışması veya belli bir işi görmesi üzerine kurulan akid” şeklinde tanımlamaktadır. Buna göre İslam hukukunda hizmet akdi, kapsamı itibariyle modern hukuktan daha geniştir. Ayrıca bağımlılık, yani işverenin denetim ve gözetiminde çalışma unsurunu içermemesi yönüyle de farklılık taşır.¹⁰

Hizmet akdi, Türk medeni hukukunda hizmet veya iş sözleşmesi olarak adlandırılmakta ve 6098 sayılı Türk Borçlar Kanunu'nun¹¹ 393. maddesinde “*Hizmet sözleşmesi, işçinin işverene bağımlı olarak belirli veya belirli olmayan süreyle iş görmeyi ve işverenin de ona zamana veya yapılan işe göre ücret ödemeyi üstlendiği sözleşmedir. İşçinin işverene bir hizmeti kısmi süreli olarak düzenli biçimde yerine getirmeyi üstlendiği sözleşmeler de hizmet sözleşmesidir.*” şeklinde tanımlanmaktadır.

2. Hizmet Alım Vaadi

Finans kurumu ile müşterisi arasında hizmet alımını düzenleyen anlaşmada taraflar arası ilişkileri belirleyen bir sözleşmenin yapılmasında dinen bir engel bulunmamaktadır. Kurum, hizmet alım vaadinde bulunan taraftan vaadini yerine getirme ve sorumluluklarına riayet etmesini temin amacıyla bir güvence bedeli (hâmişü'l-ciddiyye) talep edebilir. Müşteri taahhüdünü yerine getirmediğinde finans kurumu, bu bedelden sadece fiili zararını keşebilir. Hizmet alımı gerçekleştiğinde bu bedel ücrete sayılabilir.¹² Bununla birlikte AAOIFI, hizmeti sunan esas kurum ve kuruluşun kaparo almasını caiz görmekte, sözleşme uygulamaya geçerse bunu ücretin bir kısmı saymakta, geçmezse işçinin hakkı olarak kabul etmekte ama işçinin fiili zararı dışındaki miktarı kabul etmemesini tavsiye etmektedir.¹³ Uluslararası İslam Fıkıh Akademisi, icareyi bey akdine benzeterek kaparo (arbûn) almayı caiz

⁷ AAOIFI, *Faizsiz Finans Standartları*, 828.

⁸ Hasan Hacak, “Milk”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 30/63.

⁹ Mecelle, madde 587; AAOIFI, *Faizsiz Finans Standartları*, 831.

¹⁰ Bardakoğlu, “İcâre”, 384.

¹¹ Resmi Gazete yayın tarihi 04.02.2011.

¹² AAOIFI, *Faizsiz Finans Standartları*, 828, 840.

¹³ AAOIFI, *Faizsiz Finans Standartları*, 830.

görmekte, müşteri akitten caydığı zaman kaporanın satıcının hakkı olduğunu ifade etmektedir.¹⁴

3. Hizmet Akdinin Kuruluşu

a. Taraflar: Hizmet akdinde emeğini ortaya koyan kişiye “ecir”, bu emeği satın alan tarafta da “müste’cir”, “sahibü’l-amel” ve “işveren” denmektedir. İslam hukuku klasik kaynaklarında işçi, emeğini sunma biçimine göre “ecir-i has” ve “ecir-i müşterek” olarak ikiye ayrılmaktadır. “Ecir-i has” işçinin belirli bir süre sadece belirli bir işveren için çalışması anlamına gelmektedir ve günümüz iş hukukunda tanımlanan “işçi” kavramına denk düşmektedir. Çünkü bu tanımlamada işçinin, işverenin denetim ve gözetiminde belli bir süre emeğini tahsis etme anlamı vardır. Bunda bağımlılık ve zaman unsurları ön plandadır. “Ecir-i müşterek” ise, herhangi bir işverene bağlı olmadan çalışan kimse demektir. Günümüz serbest meslek sahiplerini bu grupta saymak mümkündür. Ecir-i müşterekte, süre ve bağımlılık unsuru arka plandadır. Bununla birlikte ecir-i müşterek için de zaman esasına göre anlaşma yapılabilir ve bu şart bağlayıcı olur.¹⁵

Buna göre, finans kurumu, finansal danışmanlık gibi uzmanlık alanıyla ilgili olarak sunduğu hizmetler bakımından “ecir-i müşterek” niteliğinde işçi, uzmanlık alanı olmayıp başkalarının ihtiyaç duyduğu eğitim, sağlık ve benzeri alanlarda hizmet alımı yapıp bunu ihtiyaç sahiplerine sunması bakımından da müste’cir konumundadır. Finans kurumu yapılacak akdin niteliğine göre, ihtiyaç sahibine hizmeti taahhüt ederek satar ve bu hizmeti başkasından satın alırsa bu durumda müşteri açısından ecir konumunda olmakta, müşteri müste’cir konumunda bulunmaktadır.

Hizmet akitlerinde gerçek şahıslar taraf olabileceği gibi hükmi şahıslar da taraf olabilir.¹⁶ 4857 sayılı Türk İş Kanunu’nun 2.maddesi, işveren açısından hükmi şahsın taraf olma yetkisini benimsemekte, fakat emek sahibi açısından sadece gerçek kişilerin taraf olmasını kabul etmektedir. Fakat İslam hukukunda hem ecir hem de müstecir açısından gerçek şahısların yanında hükmi şahısların taraf olmasında bir engel bulunmamaktadır. Mesela hükmi şahıs olarak finans kurumu, eğitim, temizlik veya sağlık hizmeti sunan bir başka hükmi şahıstan hizmet alımı yapabilir.

Hizmet akitlerinde tarafların bu akdi yapmaya ehliyeti olmalıdır. Burada tam ehliyeti şart koşan bazı fakihler olmakla birlikte çoğunluğa göre nakıs ehliyet yeterlidir. Gayrı mümeyyiz çocuk hiçbir şekilde hizmet akdinde taraf olamaz. Mümeyyiz çocuk ise velisinin izin veya icazetiyle akdin tarafı olabilir. Bazı fakihler ise taraflarda buluş şartını aramaktadır.¹⁷ AAOIFI, hizmet akitlerinde tam ehliyeti şart koşmakta, tam ehliyeti olmayanların akdini

¹⁴ Uluslararası İslam Fıkıh Akademisi (Mecma’u’l-Fikhi’l-İslâmî ed-Devlî), *Karârât ve Tavsiyyât*, (Basım yeri yok: y.y., 4. Baskı, 1443/2020), Karar no:82 (8/3).

¹⁵ Mecelle, madde 505; AAOIFI, *Faizsiz Finans Standartları*, 829.

¹⁶ AAOIFI, *Faizsiz Finans Standartları*, 828.

¹⁷ Bardakoğlu, “İcâre”, 384.

geçersiz kabul etmektedir.¹⁸

Hizmet akdinde temsilci vasıtasıyla taraf olacak kişi, bu akdi yapmaya yetkili olmalıdır. Yani taraflar ya veli ya vasi ya da vekil sıfatıyla bu akdi yapabilir.¹⁹ Yetkisiz temsilcinin (fuzuli) hizmet akdinin geçerliliği fukaha arasında tartışmalıdır. Mecelle, Hanefi mezhebinin esasları çerçevesinde bunu tasarruf sahibinin iznine bağlamıştır.²⁰ AAOIFI ise velinin, vasiinin veya fuzulinin akdiyle ilgili açık bir ifadede bulunmamaktadır.

b. Rıza beyanı: Akitte tarafların rızası esas olduğundan bunu ortaya koyacak şekilde hukukun meşru gördüğü her türlü beyan geçerlidir. Buna göre iş akdinde yazılı beyan şart olmayıp sözlü beyan veya işaretle de yapılabilir. Modern iletişim araçlarıyla yapılan akitler de geçerlidir.²¹ Hanefilerde sükût, rıza ve kabul anlamına gelir.²² Ancak AAOIFI sadece örfen geçerli olanları geçerli saymakta, sükût konusunda açık bir ifade kullanmamaktadır.

c. Akdin konusu: Hizmet akitlerinin en önemli yönünü, akdin konusu olan emek oluşturmaktadır. Emek bir menfaat olup, bunun, tarafları anlaşmazlığa düşürmeyecek şekilde belirlenmesi gerekmektedir. Bu da sunulan emeğin şekline göre değişiklik göstermektedir. Ecir-i has için sürenin tespiti, ecir-i müşterek için işin mahiyetinin belirlenmesi önem taşımaktadır. Çalışma süresinin veya yapılacak işin tarafları anlaşmazlığa düşürmeyecek şekilde belirlenmesi akdin sıhhat şartlarından biridir. Bu konu aynı zamanda tarafların haklarını korumak açısından da önem taşımaktadır. Özellikle süre üzerine kurulu hizmet akitlerinde işi yapacak kişinin ve çalışma şartlarının tespiti de gerekli görülmüştür. Fakat bu hususta örf de (özellikle süre belirtilmemişse) önemli bir role sahiptir.²³ Bununla birlikte bizzat çalışmak üzere tutulan işçi kendi yerine başkasını çalıştıramaz.²⁴

İcâre akdi için öngörülen muhayyerlikler hizmet akdi için de geçerlidir. Mecelle'nin bu konuyu düzenleyen 497-502. maddelerinde her iki tarafın da muhayyerlik hakkına sahip olabildiği, süresi geçtiğinde henüz kullanılmamışsa bu hakkın geçersiz hale geldiği ifade edilmekte, muhayyerliğin akit yapıldığı andan itibaren başladığı, kiralama süresinin ise bu muhayyerliğin sona ermesinden itibaren başladığı belirtilmektedir. AAOIFI, hizmet akitlerini düzenleyen standartta muhayyerlikler konusuna temas etmemektedir.

Hizmet akdinde toplam süre üzerinden değil de günlük, haftalık, aylık gibi birim zaman üzerinden anlaşma sağlanmışsa, akit sadece ilk birim için bağlayıcıdır. Yeni birim başladığında akit henüz feshedilmemişse yeni birim için de bağlayıcı olur.²⁵

Akdin konusuyla ilgili bir diğer şart da yapılması istenen işin hukuken ve fiilen mümkün

¹⁸ AAOIFI, *Faizsiz Finans Standartları*, 829.

¹⁹ Mecelle, madde 446.

²⁰ Mecelle, madde 447.

²¹ AAOIFI, *Faizsiz Finans Standartları*, 829.

²² Mecelle, madde 436, 438.

²³ AAOIFI, *Faizsiz Finans Standartları*, 829.

²⁴ Mecelle, madde 571, AAOIFI, *Faizsiz Finans Standartları*, 834.

²⁵ Bardakoğlu, "İcâre", 384.

olmasıdır.²⁶ Hastayı iyileştirmek, davayı kazanmak ve benzeri kişinin elinde olmayan şeyler üzerinde hizmet akdi yapılamaz. Bu gibi durumlarda işin sonucuna göre değil, işin süresine göre sözleşme yapılması gerekmektedir.

Akit konusu işin dinen ve hukuken meşru bir iş olması da şarttır.²⁷ Bu sebeple dinen veya hukuken yasaklanan bir fiili yapmak üzere iş akdi yapılamaz. Aynı şey doğrudan haram olmamakla birlikte harama yol açan şeyler için de geçerlidir. Usul-ü fıkihta sedd-i zerai olarak bilinen bu durum, yapılan işle ortaya çıkacak haram sonuç arasındaki sebep-sonuç ilişkisinin niteliğine göre tartışma konusudur. Bu konu aynı zamanda Müslümanlarla gayrimüslimler arasındaki ilişkilere bakımından da önem taşımaktadır.

Sırf ibadet sayılan şeylerin ifası için yapılan iş akitleri de geçersizdir. Mesela Kur'an okumak, namaz kılmak gibi. Bununla birlikte ücret karşılığında imamlık, müezzinlik, Kur'an ve dini ilimleri öğretmek gibi hususlar, ilk dönem uleması tarafından caiz görülmezken sonraki dönemlerde istihsan ve benzeri delillere istinaden caiz görülmüştür.²⁸

d. Ücret: Bu konuda temel prensip, satışta bedel olabilen şeylerin hizmet akdinde de bedel olabileceğidir. Hatta satışta bedel olamayan şeyler dahi kirada bedel olabilir.²⁹ Bu bağlamda ücretin nakit, emtia veya menfaat olması mümkündür.³⁰ Akit yapıldığında ücretin hemen verilmesi gerekmez. Ancak peşin verilen ücret daha sonra geri alınamaz.³¹ Taraflar ücretin ne zaman ödeneceğini belirleme hususunda serbesttir.³² Fakat farklı bir karar alınmadıysa iş bittiğinde ücretin verilmesi gerekir.³³ İş yapan kişi dilerse veresiye iş yapabilir.

Vadesi geldiği halde meşru bir mazeret olmadan taksitler ödenmediğinde kalan taksitlerin muaccel olacağı şart koşulabilir. Bu durumda müşteri bütün taksitleri peşin ödemekle mükelleftir.³⁴ Ancak vadesinde ödenmeyen taksitler için fazladan ödeme yapmanın şart koşulması caiz değildir.³⁵

²⁶ Mecelle, madde 457; AAOIFI, *Faizsiz Finans Standartları*, 830; Bardakoğlu, "İcâre", 385.

²⁷ AAOIFI, *Faizsiz Finans Standartları*, 638.

²⁸ Bardakoğlu, "İcâre", 385.

²⁹ Mecelle, madde 463; Bardakoğlu, "İcâre", 385.

³⁰ AAOIFI, *Faizsiz Finans Standartları*, 832.

³¹ Mecelle, madde 466-467.

³² Mecelle, madde 473.

³³ Mecelle, madde 469.

³⁴ AAOIFI, *Faizsiz Finans Standartları*, 833.

³⁵ AAOIFI, *Faizsiz Finans Standartları*, 833. Türkiye gibi enflasyon oranlarının yüksek olduğu yerlerde ve dönemlerde önemli sayılabilecek gecikmelerde enflasyon farkının talep edilmesi genel olarak meşru görülmektedir. Bakınız: İshak Emin Aktepe, *Katılım Finans*, (Basım yeri yok: TKBB yayınları, tarihsiz) 257. (chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://yonetim.tkbb.org.tr/upload/Katilim-Finans.pdf); Din İşleri Yüksek Kurulu'nun 15.02.2023 tarih ve 15 nolu kararı. <https://kurul.diyenet.gov.tr/Cevap-Ara/959/paranin-degerinde-artma-veya-azalma-olmasi-halinde-karz-odunc-veya-alisveris-sonucu-olusan-borclar-nasil-odendir>

4. Hizmet Akdinin Hükümleri

a. İşçinin borçları: İşçinin en önemli borcu iş akdinin gereği olan işi yerine getirmesidir. Özel işçide şahıs önemli olduğu için işi bizzat işçi yapmalıdır. Ortak işçide ise şahıstan çok işin kendisi ön plandadır. Bu nedenle işi başkası da yapabilir. Ancak anlaşmada işi, işçinin kendisinin yapacağı şart koşulmuşsa veya örf bunu gerektiriyorsa, işçi bu işi şahsen yapmalıdır.³⁶

Naslarda çok defa, yapılan işin sağlam (itkan) ve güzel (ihсан) yapılması vurgulanmaktadır. İşçinin yaptığı işte dinin, hukukun, akdin ve örfün gerektirdiği ölçüde dikkatli ve özenli olması gerekir. İşveren işçinin emeğine malik olduğu için emek üzerinde dilediği gibi tasarruf edebilir. Binaenaleyh, işçi, temel ihtiyaçların gereklerine, hukuka ve sözleşmeye aykırı olmamak şartıyla işle ilgili emir ve talimatlara uymak zorundadır. Yeme, içme, farz ibadetler temel ihtiyaç kapsamındadır.³⁷

İşçinin bir diğer yükümlülüğü, iş için kendisine verilen eşyayı dikkatli kullanmasıdır. Kendi kusuru sonucunda meydana gelen zararın işçi tarafından karşılanacağı hususunda görüş birliği vardır. Kendi kusuru olmaksızın meydana gelen zararlarda işçinin tazmin sorumluluğu İslam hukukunda tartışmalıdır.³⁸ AAOIFI'ye göre, özel işçi, kasıt, kusur veya şarta aykırılık olmadığı sürece zararı tazminle sorumlu tutulamaz.³⁹ İşverene ait bir malın, kusuru olmaksızın kaçınılabileceği bir zarara maruz kalması halinde ortak işçi, Ebu Hanife'ye göre sorumsuz, Ebu Yusuf ve Muhammed'e göre sorumlu tutulmuştur. Sonraki fukaha ise zararı yarı yarıya bölüşme esasını benimsemiştir. Mecelle'nin (md. 611) esas aldığı Ebu Hanife'nin görüşü ilkesel olarak tercihe şayan görünse de, çağdaş İslam hukukçuları günümüz koşulları açısından İmameynin görüşünü daha çok tercih etmektedir.⁴⁰ AAOIFI'nin tercihi de bu yöndedir.⁴¹

İslam hukukunda ücret karşılığında verilen sağlık hizmetleri de hizmet akdi kapsamındadır. Doktor, hemşire, ebe, sünnetçi gibi bu hizmetleri yerine getirenlerin yapacağı zararlar konusundaki sorumlulukları diğer ortak işçilerin tabi oldukları hükümlerden farklılık göstermektedir. İşinde ehil olan sağlık emekçisinin mutad ölçüler dâhilinde yaptıkları işlemlerden dolayı ortaya çıkabilecek zararlardan sorumlu olmayacakları, genel kabul görmüş bir görüştür. Ancak ehliyetsiz kişilerin veya mutad olmayan müdahalelerin sonucunda ortaya çıkan zararların tazmini gerekmektedir.⁴² Ancak AAOIFI'nin ecir-i müşterek olan kişiyi kaçınılması imkânsız genel bir sebep olması durumu hariç, her türlü zarardan mutlak

³⁶ Bardakoğlu, "İcâre", 385.

³⁷ Bardakoğlu, "İcâre", 386.

³⁸ Bardakoğlu, "İcâre", 386.

³⁹ AAOIFI, *Faizsiz Finans Standartları*, 829.

⁴⁰ Bardakoğlu, "İcâre", 86.

⁴¹ AAOIFI, *Faizsiz Finans Standartları*, 829.

⁴² Bardakoğlu, "İcâre", 386.

olarak sorumlu tutması, sağlık emekçilerinin her halükarda zararı tazminle mükellef tuttuğu şeklinde anlaşılabilir.⁴³

Hizmet akdinde, takyidi şartlar konusunda İslam hukukçularının farklı görüşler benimsediğini söylemek mümkündür. Bey akdinde olduğu gibi icâre akdinde de takyidi şartların koşulabileceğinde ittifak vardır. Bu konuda en katı tutuma sahip olduğu bilinen Hanefiler, takyidi şartları akdin özüne zarar vermemesi halinde geçerli görürler. Diğer ucu temsil eden Hanbeliler ise nassa ve hukuka aykırı olmayan her türlü şartı geçerli kabul ederler. Bununla birlikte hizmet akdinde, tarafların sorumluluğunu gereğinden fazla genişletecek veya tamamen ortadan kaldıracak şekilde akdin özünü zedeleyecek şartların geçerli olmayacağı görüşünde ittifak vardır. Bu görüşün amacı, tarafların beklenmedik mağduriyetlerini önlemek veya zayıf tarafın istismarını engellemektir.⁴⁴

b. İşverenin borçları: Hizmet akdinde işverenin en önemli borcu hiç şüphesiz ücret borcudur. Taraflar arasında aksi kararlaştırılmadıysa, iş bittiğinde ücret geciktirilmeden verilmelidir. Hz. Peygamber'in "işçiye ücretini alınının teri kurumadan veriniz"⁴⁵ hadisiyle, işçinin ücretini ödememesi halinde işverenin, kıyamet günü Allah'ı karşısında bulacağını beyan eden hadis, ücret borcunun önemini ifade etmektedir. Bununla birlikte taraflar peşin ödemeyi, veresiye ödemeyi veya taksitle ödemeyi de kararlaştırabilirler.⁴⁶

Özel işçi belirlenen süreler içinde istenen işi yapmaya hazır olarak bulunur fakat işveren tarafından fiilen iş verilmemiş olursa bu durumda belirlenen ücreti almaya hak sahibi olur. İşçi işi kısmen yaparsa ücreti de ona göre kısmen hak eder. Ortak işçi ise işin teslimi için bir süre belirlenmediği takdirde, ancak iş bittiğinde ücretini alabilir.⁴⁷

İşverenin bir diğer borcu da işçinin temel hak ve hürriyetlerini korumaktır. Yeme-içme ihtiyacının karşılanması yanında ibadet imkânının tanınması bu kapsama girer. İşçinin şahsiyetine saygı göstermek, aşırı yük yüklememek, kanundan, örften ve sözleşmeden doğan haklarını dikkate almak da işverenin borçları arasındadır.⁴⁸

c. İşçinin hakları: İşçi haklarının başında ücret gelmektedir. Taraflar ücret olarak hukuki değeri olan muayyen bir malı, anlaşmazlığa düşürmeyecek şekilde belirlemelidir. İş ifa edildiği halde işverenin ücreti ödememesi durumunda işçinin elindeki malı hapis hakkı bulunmaktadır.⁴⁹ Süre üzerine kurulu hizmet akitlerinde, işin ifası mümkün ve işçi de işi yapmaya hazır olduğu halde işveren, işçiyi haksız veya özürsüz olarak işe başlatmıyor yahut işin ifasını kabulden kaçınıyorsa, işçinin ücret hakkını etkilemez. İş akdinin herhangi bir sebeple feshedilmesi halinde iş tamamen yapılmışsa ücretin tamamı, kısmen yapılmışsa ecr-i misli

⁴³ AAOIFI, *Faizsiz Finans Standartları*, 829.

⁴⁴ Bardakoğlu, "İcâre", 386.

⁴⁵ İbn Mâce, *Ruhûn*, 4.

⁴⁶ AAOIFI, *Faizsiz Finans Standartları*, 834.

⁴⁷ AAOIFI, *Faizsiz Finans Standartları*, 832; Bardakoğlu, "İcâre", 386.

⁴⁸ Bardakoğlu, "İcâre", 386-387.

⁴⁹ AAOIFI, *Faizsiz Finans Standartları*, 835.

ödenmelidir.⁵⁰

Günümüz iş hayatının problemlerinden biri, ücretlerde değer aşınmasıdır. Özellikle enflasyonun etkili olduğu ekonomilerde ücretin birim üzerinden yapıldığı sözleşmelerde, ücretlerdeki değer kayıplarının dikkate alınması, adalet ve hakkaniyet ilkelerinin gereğidir. Diğer taraftan, işsizlik oranlarının yüksek olduğu durumlarda, işçinin makul bir ücret almasını garanti etmek üzere günümüzde pek çok devlet tarafından asgari ücret politikası benimsenmiştir. Bu uygulamanın İslam'ın ilkeleriyle uyumlu ve hatta gerekli olduğunu söylemek mümkündür. Bu uygulamalara emeklilik hakkını da eklemek gerekmektedir.⁵¹

Günümüz iş hukukunun üzerinde durduğu bir diğer husus da iş güvenliğidir. İşçinin fiziksel ve psikolojik varlığını sağlıklı olarak sürdüreceği şekilde bir iş ortamına hakkı vardır. İşveren işçi için bu koşulları oluşturmak zorundadır.⁵² Bu gerekçeyle işçi işini ifadan imtina ederse ücret hakkı devam eder.⁵³

Günümüzde modern toplumlar, emeğin yoğun olduğu toplumlar olduğu için emek sahiplerinin haklarını daha iyi korumak üzere örgütlenme ihtiyacı hâsıl olmuştur. Dolayısıyla bu ihtiyacı da İslam hukuku bakımından makul karşılamak ve işçiye bu hakkı vermek gerekmektedir.⁵⁴

d. İşverenin hakları: Hizmet akitlerinde işveren emeğin ve işin sahibidir. Dolayısıyla emek üzerinde dilediği gibi tasarruf etme hakkı vardır. İşçinin haklarını zedelemekten ve akdin yapısını bozmadan iş şartlarını serbestçe belirleyebilir. Ayrıca işçi hakları bağlamında öngörülen örgütlenme hakkı, işveren için de geçerlidir.⁵⁵

5. Hizmet Akdinin Sona Ermesi

Hizmet akitleri, her iki tarafı da bağlayıcı akitlerdendir. Dolayısıyla sahih olarak kurulduktan sonra geçerli bir mazeret olmaksızın tek taraflı olarak feshedilemez. Hizmet akdini sona erdiren sebepleri kısaca şöyle sıralamak mümkündür:

- a. Karşılıklı anlaşmayla (ikale)
- b. Muhayyerlik hakkının kullanılması suretiyle
- c. Akit süresinin dolmasıyla
- d. Akdin konusu olan işin ifa edilmesiyle

e. Taraflardan birinin vefat etmesiyle. Özel işçi için ittifakla sabit olan bu hüküm ortak işçi hakkında tartışmalıdır. Zimmette kiralamada hizmeti sunan kişinin ölümü akdin sona

⁵⁰ Bardakoğlu, "İcâre", 387.

⁵¹ Bardakoğlu, "İcâre", 387.

⁵² AAOIFI, *Faizsiz Finans Standartları*, 835

⁵³ Bardakoğlu, "İcâre", 387.

⁵⁴ Bardakoğlu, "İcâre", 387.

⁵⁵ Bardakoğlu, "İcâre", 387.

ermesi için bir sebep değildir.

f. Ayıp veya özre binaen fesihle.⁵⁶

B. Katılım Bankalarında Hizmet Akitleri

1. Hizmet Akitlerinin Kullanıldığı Alanlar ve Kriterler

Katılım bankalarının sunduğu hizmetlerin bir kısmı, faiz yasağına riayeten hizmet akdi çerçevesinde verilmektedir. Bu hizmetlerin en önemli kalemlerinden biri ihtiyaç kredileridir. Günümüzde teverruk gibi farklı yöntemlerle bu hizmet verilebilmekte ise de ilk günlerden bu zamana kadar en çok kullanılan yöntem hizmet alım akitleridir. Literatürde “icâretü'l-mevsuf fi'z-zimme” olarak adlandırılan ve icare akdinin bir çeşidi olan hizmet finansmanında başta hac ve umre, seyahat, eğitim, sağlık, temizlik, güvenlik gibi ihtiyaçlar karşılanabilmektedir.

Banka önce bu hizmetleri sunan kurumlarla sözleşme yapmakta, sonra da bu hizmetleri, ihtiyacı olan bireysel veya kurumsal müşterilere alt kiralama yöntemiyle vadeli olarak satmaktadır. Bu iki satış arasındaki farklılık da bankanın kazancını teşkil etmektedir.

Bankanın sunacağı finansmandan yararlanmak için bazı kriterler aranmaktadır:

a. Müşteri, bankadan önce, hizmeti sunan kurumla herhangi bir sözleşme yapmamış olmalıdır. Buna mukabil müşterinin ön görüşme ve pazarlık yapmasında bir beis yoktur.

b. Müşteri, ödeyeceği peşinatı bankaya yatırmalı, banka da hizmet bedelini ilgili kuruma ödemelidir. Bu durumda banka nezdinde açılacak hesaba müşteri taksitlerini yatırarak ödemelerini tamamlar. Bu ödemelerin bankayla hizmeti sunan kurum arasındaki anlaşmaya göre vade farksız olması da mümkündür.

Bu tür anlaşmaların gereği olarak müşterinin yararlanacağı hizmetten birinci derecede sorumlu olan, bankadır.⁵⁷ Müşterinin satın aldığı hizmetten kendi kusuru dışında yararlanamaması halinde yaptığı ödemeleri geri alma hakkı vardır. Ancak müşteri meşru bir mazereti olmadan sözleşmeden vazgeçerse bankanın, uğrayacağı fiili zararları talep etme hakkı bulunmaktadır.

Katılım bankaları hizmet finansmanı içerikli işlemleri yaparken özet olarak şu adımları atmaktadır:⁵⁸

a. Finansman talebinde bulunan müşterinin durumu araştırılır.

b. Durumu uygun bulunan müşteri ile banka arasında imzalanan sözleşmede müşteri vasıfları ve şartları belirlenen hizmeti satın alacağına dair taahhütte bulunur.

c. Banka söz konusu hizmetleri sunan kurum veya şirketlerle talep doğrultusunda satın

⁵⁶ Bardakoğlu, “İcâre”, 387; AAOIFI, *Faizsiz Finans Standartları*, 836.

⁵⁷ <https://www.turkiyefinans.com.tr/Documents/hac-umre--icazet-yazisi.pdf> (Erişim tarihi: 01.09.2024).

⁵⁸ Çakır, “Zimmette Kiralama”, 297.

alma sözleşmesi imzalar. Burada genellikle iki yoldan biri tercih edilmektedir. Hac ve umre hizmetlerinde olduğu gibi banka müşteri talebinden önce bu hizmetleri sunan kurum veya şirketle doğrudan anlaşma yapılabilir. Sağlık hizmetlerinde olduğu gibi müşteriye vekâlet vererek bu hizmeti ilgili kurum veya şirketten satın alma yoluna gidebilir.

d. Son olarak banka müşteriyle istenen hizmetle ilgili süre, ücret, nitelikler, teminatlar gibi detayları belirleyen alt kiralama sözleşmesini yapar.⁵⁹

2. Hizmet Finansmanı Uygulamalarına Yönelik Değerlendirmeler

Makalenin ilk kısmında arz edildiği üzere zimmette kiralama olarak nitelendirilen hizmet finansmanı uygulamalarına, klasik fıkıh açısından da çağdaş yaklaşımlar açısından da genel olarak olumlu bir tutum ortaya konduğu söylenebilir.

Klasik fıkıhta, Hanefilerin, vasıfları zimmette belirlenmiş varlıkların menfaatine dayalı kiralama işlemi caiz görmediklerine dair bazı görüşler ileri sürülmüştür. Bu görüşlerin dayanağı, kira konusunun muayyen varlıklar olmasının şart koşulduğu iddiasıdır.⁶⁰ Ancak Hanefi kaynaklarına bakıldığında vasıfları zimmette belirlenmiş menfaatlerin kiralama bağlamında bunun doğru bir tespit olmadığı, aksine Hanefilerin bu türden akitleri caiz gördüğü söylenebilir.⁶¹ Hatta bazı muasır âlimler bu tür akitlerin cevazı konusunda dört mezhebin ittifak ettiğini belirtmektedir.⁶²

Çağdaş yaklaşımlarda zimmette kiralama esaslı hizmet finansmanı uygulamalarına olumlu bakılmasında hem mezheplerin genel olarak cevaz vermesinin hem de günümüz ihtiyaçlarının dikkate alınmasının etkili olduğu söylenebilir.

İslami Finans Kuruluşları Muhasebe ve Denetleme Kurumu (AAOIFI)'nin 2002 tarihli kira ve finansal kiralama (leasing) konusunu düzenleyen standardında zimmette kiralama caiz görülmüş, bununla ilgili kriterler belirlenmiştir. Avrupa Fetva Araştırmaları Merkezi'nin (el-Meclisül-Ûrûbbî li'l-İftâ ve'l-Buhûs) 2008 yılında Paris'te düzenlenen 18. dö-

⁵⁹ Örnek olarak Türkiye Finans Katılım Bankası'nın "İcare (Kiralama) Akdi Müşteri Bilgilendirme Formu-İşgücü/Hizmet Kiralaması"na bakılabilir: [https://www.turkiyefinans.com.tr/tr-tr/bireysel/sozlesmeler-ve-formlar/SozlesmelerVeFormlarYururluk-te/%C4%B0care%20\(Kiralama\)%20Akdi%20M%C3%BC%59Fteri%20Bilgilendirme%20Formu-%C4%B0C5%9Fg%C3%BCc%C3%BC-Hizmet%20Kiralamas%C4%B1.pdf](https://www.turkiyefinans.com.tr/tr-tr/bireysel/sozlesmeler-ve-formlar/SozlesmelerVeFormlarYururluk-te/%C4%B0care%20(Kiralama)%20Akdi%20M%C3%BC%59Fteri%20Bilgilendirme%20Formu-%C4%B0C5%9Fg%C3%BCc%C3%BC-Hizmet%20Kiralamas%C4%B1.pdf)

⁶⁰ Neziğ Hammâd, *Fî fikhî'l-muâmelâtî'l-mâliyye ve'l-masrifîyye el-muâsıra*, (Dimeşk: Daru'l-Kalem, 1. baskı, 1428/2007), 328; Ali Muhyiddin el-Karadâğî, *Buhûs fi fikhî'l-muâmelâtî'l-mâliyye el-muâsıra*, (Beyrut: Daru'l-Beşairî'l-İslâmiyye, 1. baskı, 1422/2001), 409; Muhammed Hevâmîle, "Tahkîku re'yi'l-Hanefiyye fi hükmi'l-icâretî'l-mevsûfe fi'z-zimme", [https://www.aliftaa.jo/Research.aspx?ResearchId=203#:~:text=%D9%88%D8%B0%D9%87%D8%A8%20%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%86%D9%81%D9%8A%D8%A9%20%D8%A5%D9%84%D9%89%20%D8%A3%D9%86%D9%87%D8%A7%20%D8%BA%D9%8A%D8%B1,%22\(%5B46%5D](https://www.aliftaa.jo/Research.aspx?ResearchId=203#:~:text=%D9%88%D8%B0%D9%87%D8%A8%20%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%86%D9%81%D9%8A%D8%A9%20%D8%A5%D9%84%D9%89%20%D8%A3%D9%86%D9%87%D8%A7%20%D8%BA%D9%8A%D8%B1,%22(%5B46%5D) (Erişim tarihi: 21.09.2023).

⁶¹ Konuyla ilgili geniş bir değerlendirme için bakınız: Çakır, "Zimmette Kiralama", 299.

⁶² Abdurrahman b. Abdullah Sa'dî, *İcâretü'l-mevsûfi'z-zimme*, (Riyad: Benkü'l-Bilâd, 1437), 91, 454-455; Çakır, "Zimmette Kiralama", 300.

nem toplantısı neticesinde alınan kararda, hizmetlerin finansmanı amacıyla kira sözleşmelerinden faydalanabileceği kararlaştırılmış, uygulamaya ait usul ve esaslar belirlenmiştir.⁶³ İslam İşbirliği Örgütü'ne bağlı Fıkıh Akademisi'nin 20 ve 21. dönem toplantısında almış olduğu kararlarda, fikhî kurallara aykırı olmayacak şekilde nitelikleri belli varlık ve hizmetlerin zimmette kiralınması meşru görülmüştür.⁶⁴

3. Hizmet Finansmanı Sağlayan Kira Akitleriyle İlgili Bazı Tartışmalar

Zimmette kiralama yoluyla hizmet finansmanı genel olarak caiz görülse de konuyla ilgili bazı tartışmaların söz konusu edildiği görülmektedir. Bunların başında ücretin vadelenilmesi, hizmet ve menfaatin devri, tarafların sorumlulukları ve cezai şart gelmektedir.

a. Hizmet Kiralamada Ücretin Teslimi

Nitelikleri belli hizmetlerin finansmanına ihtiyaç duyulması, ihtiyaç sahibinin bunu peşin olarak ödemeye veya hizmeti sunan kurum yahut şirketin koşullarına uygun ödeme imkânına sahip olmaması sebebiyledir. Bu nedenle hizmeti talep eden kişi vadeli/taksitli ödeme imkânı elde edebilmek amacıyla bankaya başvurmaktadır. Dolayısıyla ücretin tamamının peşin olarak banka tarafından müşteriden talep edilmesi işlemin doğasına aykırıdır. Bununla birlikte ileride yararlandıkça elde edilecek olan menfaatin bedelinin ne zaman ödeneceği hususunda mezhepler arasında farklılıklar bulunmaktadır.

Hanefi mezhebinde hizmetten yararlanacak kişinin ücretin tamamını peşin ödemesi mümkündür. Bunun, hizmeti sunan tarafça şart koşulması da caizdir. Ancak akdin yapılması ücretin peşin ödenmesini gerektirmez. Çünkü menfaat henüz ortada yoktur. Menfaat-ücret dengesi açısından ücretin, menfaat elde edilince aşama aşama veya nihayetinde ödenmesi gerekir.⁶⁵

Şafii mezhebinde meşhur olan görüşe göre, vasıfları belli hizmetler için zimmetin kiralınması, belli bir mal üzerinde selem akdi yapmaya kıyaslandığından, ücretin peşin olarak ödenmesini şarttır.⁶⁶ Ancak böyle bir akdin "icare" lafzıyla yapılması durumunda ödemenin peşin olmasının gerekmediği yönünde görüş de mevcuttur.⁶⁷

Maliki mezhebinde hizmet finansmanı sağlayan akitler selem ve kira akitleri olarak de-

⁶³ *el-Karârât ve'l-fetâvâ es-sâdira ani'l-meclisi'l-ûrûbî li'l-iftâ ve'l-buhûs*, s. 163. (Eserin PDF baskısına ulaşmak için:

<https://www.e-cfr.org/blog/2022/02/28/%D9%82%D8%B1%D8%A7%D8%B1%D8%A7%D8%AA-%D9%88%D9%81%D8%AA%D8%A7%D9%88%D9%89-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AC%D9%84%D8%B3-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%88%D8%B1%D9%88%D8%A8%D9%8A-%D9%84%D9%84%D8%A5%D9%81%D8%AA%D8%A7/> Erişim: 21.09.2023).

⁶⁴ İlgili karar metni için bakınız: <https://iifa-aifi.org/2348.html> (Erişim tarihi: 02.09.2023).

⁶⁵ Serahsî, *el-Mebcut*, (Beyrut: Daru'l-Marife, 1993), 15/ 110; Abdullah b. Mahmud b. Mevdud el-Mevsîfî, *el-İhtiyâr li ta'lîl'l-muhtâr*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, tarihsiz), 2/55.

⁶⁶ Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn*, 5/176.

⁶⁷ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ali el-Asyûtî el-Minhâcî, *Cevâhiru'l-ukûd ve muînü'l-kudât ve'l-muvakkîn ve'ş-şuhûd*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 1/209.

ğerlendirilmiş ve ödemenin peşin olması ya da hizmetin gecikmeden sunulması gerekli görülmüştür.⁶⁸

Hanbeli mezhebinde ise hizmet finansmanı sağlayan akit “selem” adıyla yapılmışsa ücretin peşin olmasını gerekli görmüşler, “icare” adıyla yapılmışsa ödemenin peşin veya vadeli yapılabileceğini ifade etmişlerdir.⁶⁹

Muasır âlimlerin genellikle, hizmet finansmanı kapsamında icra edilen akitlerde ödemelerin vadeli olabileceği görüşünü tercih ettikleri söylenebilir. İslam İşbirliği Örgütü’ne bağlı Fıkıh Akademisi de zimmette kiralama yöntemiyle yapılan hizmet finansmanında ödemelerin peşin veya vadeli olabileceği görüşünü benimsemiştir.⁷⁰ Buna göre hizmeti sunan esas kurum veya şirketin peşin ödeme talebi mümkün olmakta, bu hizmeti talep eden müşterinin vadeli ödemesi de temin edilmektedir.

b. Alt Kiralama Yoluyla Hizmetlerin Devri

İcâre gibi bir bedel karşılığında sahip olunan menfaat İslam hukukunda milk nitelikli bir salahiyet sağladığından, bu menfaatin, sahibi tarafından bir başkasına bedelli veya bedelsiz olarak devri, İslam âlimlerince prensip olarak kabul görmektedir.⁷¹ Bununla birlikte kira konusu malın mahiyeti, kabzı, sahibinin izni, örf gibi hususlar alt kiralama konusunda etkili olmaktadır.

Kira konusu malın mahiyeti ve kabzı açısından mezhepler arasında farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Hanefiler alt kiralamayı gayrimenkul mallarda kabz şartı aranmadan caiz görürken, menkul mallarda kabzı gerekli görürler.⁷² Malikiler ve Hanbeliler menkul-gayrimenkul ayırımı yapmadan bütün mallarda kabz şartı aramaksızın alt kiralamayı caiz görmektedir.⁷³ Alt kiralama konusunda Şafiiler’de meşhur olan görüşe göre alt kiralamada kabz şarttır. Kiracı, kiraladığı malı ancak kabz ettikten sonra dilediği şekilde başkasına kiralayabilir. Şafii mezhebinde bir diğer görüşe göre akdin konusu menfaat olduğundan, menfaatin

⁶⁸ İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid*, thk: Abdülmecid Tu'me el-Halebî, (Beirut: Daru'l-Marife, 1. Baskı, 1997), 4/13; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arefe ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî ale'ş-şerhi'l-kebir* (Ebü'l-Berekât Ahmed ed-Derdîr'in “eş-Şerhu'l-kebir” adlı eseri ile birlikte), (Dâru'l-Fikr, tsz), 3/196, 4/3.

⁶⁹ İbn Kudâme, *el-Kâfi fi fikhî'l-îmâmi Ahmed*, (Beirut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1994), 2/175; Mansur b. Yûnus b. Salâhiddîn el-Behûtî, *Şerhu müntehe'l-irâdât*, (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1993), 2/252.

⁷⁰ <https://iifa-aifi.org/2385.html> (Erişim tarihi: 02.09.2023). AAOIFI, *Faizsiz Finans Standartları*, 240-241.

⁷¹ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc*, Thk. Ali Muhammed Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 3/447; Behûtî, *Keşşâfu'l-kinâ'*, thk. Ebû Abdillâh Muhammed Hasen İsmail, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 3/565; Muhammed Emîn b. Ömer İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr*, (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1992), 6/91; Muhammed İliş, *Şerhu minahi'l-celîl alâ muhtasari'l-allâme halîl*, (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1984), 7/461; Muhammed Kadri Paşa, *Mürşidü'l-hayrân ilâ ma'rifeti ahvâli'l-insân*, (Bulak: Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1891), 86 (md. 531).

⁷² İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 6/91; Muhammed Kadri Paşa, *Mürşidü'l-hayrân*, 86 (md. 531).

⁷³ Şihâbüddîn Ebu'l-Abbas Ahmed b. İdrîs Karâfi, *ez-Zahîre*, Thk. Muhammed Huccî, (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 5/497; İbn Rüşd, *Bidayetü'l-müctehid*, 4/15-16; Ebu'n-Necâ Şerefüddîn Mûsâ b. Ahmed Haccâvî, *el-İknâ' fi fikhî'l-imam Ahmed b. Hanbel*, Thk. Abdüllatif Muhammed Mûsâ, Beirut: Dâru'l-Marife, tsz), 2/294; Behûtî, *Keşşâfu'l-kinâ'*, 3/566.

de kabzı mümkün olmadığı için alt kiralamada kabz şart değildir.⁷⁴

Zimmette kiralama bağlamında bir kurum veya şirketin sunduğu hizmetin alt kiralama yoluyla başka birine devredilmesinin cevazına dair çağdaş kaynaklarda yapılan yorumlar genellikle bir menkul veya gayrimenkul malın kiralınması üzerinedir. Ancak klasik kaynaklarda, gerçek veya tüzel bir kişinin sunduğu hizmetin alt kiralama yoluyla devrini ele alan doğrudan bir örnek bulamadık. Bu nedenle konuya ilişkin örnekler bir gayrimenkul veya menkul malın kiralınması halinde elde edilecek menfaatin devir edilebilirliğiyle ilgilidir. Mesela kişi, temizlik yapmak üzere kiraladığı birini başka birine temizlik yapmak üzere kiralayabilir mi? İşyerinin güvenliği için satın aldığı güvenlik hizmetini alt kiralama yoluyla bir başkasına devredebilir mi? Kanaatimizce, bir menkul veya gayrimenkul maldan elde edilecek menfaat ile bir kişiden elde edilecek hizmet, sonuç itibarıyla bir maldır. Bu mal, bir bedel karşılığında satın alındığına göre, sahibi tarafından bir başkasına bedelli veya bedelsiz devri mümkün olmalıdır. Konuyu ele alan uzmanların alt kiralamayı değerlendirirken ayırım yapmamasını, ikisini de aynı nitelikte görmelerine bağlamak mümkündür.

Alt kiralama sözleşmelerinde etkili bir diğer husus da mal sahibinin, bizim konumuzda hizmeti sunan kurum veya şirketin iznidir. Genel ilke olarak, satın alınan hizmet üzerinde sahibinin milk nitelikli yetkiyi haiz olması, alt kiralama yoluyla devrini mümkün kılmaktadır. Ancak menfaat mülkiyetinin tam mülkiyetten farklı olması sebebiyle, mal sahibinin menfaati devredebilmesi hususunda mezheplerin farklı görüşleri bulunmaktadır. Menkul veya gayrimenkul bir malın kiralınması üzerinden konuya bakacak olursak, cumhura göre, mal sahibinin kiracıyı alt kiralama yapmaktan men etmesi hükümsüzdür.⁷⁵ Çünkü genel ilkeye aykırıdır. Ancak Şafii ve Hanbeli mezheplerindeki bir görüşe göre bu şart bağlayıcıdır ve kiracı bu durumda sahibinden izinsiz menfaati başkasına devredemez.⁷⁶ Günümüzde AA-OIFI, Avrupa Fetva Araştırmaları Merkezi, Din İşleri Yüksek Kurulu gibi kurum ve kuruluşların fetvası da buna göre verilmektedir.⁷⁷

Alt kiralamanın cevazı hususunda örf ve teamüller ile yasaların etkisi için de aynı yaklaşım söz konusudur. Türk Borçlar Kanunu'nun 322. Maddesi de sahibinin rızası olmadıkça alt kiralamayı ve kullanım hakkının devrini yasaklamaktadır.⁷⁸

Hizmetlerin finansmanında alt kiralama yönteminin cevazına sahibinin izninin etkisi hususunda yapılan değerlendirmelerde, kabz meselesinde olduğu gibi, genellikle menkul

⁷⁴ Ebû İshâk İbrâhim b. Ali eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fihri'l-imam eş-Şâfiî*, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 2/258; a. mlf., *Kitâbu't-tenbih fi fihri's-Şâfiî*, (Beirut: Âlemu'l-Kütüb, 1983), 124.

⁷⁵ Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-mühezzeb*, (Beirut: Daru'l-Fikr, tsz), 15/58; Behûtî, *Keşşâfu'l-kimâ'*, 4/15; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/29.

⁷⁶ İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 2/183; Nevevî, *el-Mecmû'*, 15/58.

⁷⁷ *Karârât ve tavsîyat Nedeâtî'l-Bereke li'l-iktisâdi'l-İslâmî*, s. 38; *el-Karârât ve'l-fetâvâ es-sâdira ani'l-Meclisi'l-ürûbbî li'l-iftâ ve'l-buhûs*, s. 163; Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Baskı, 2018), 498-499; AAOIFI, Faizsiz Finans Standartları, 240.

⁷⁸ 04.02.2011 tarih ve 27836 sayılı Resmi Gazetede yayımlanan 6098 numaralı Türk Borçlar Kanunu.

veya gayrimenkul malların kiralanması açısından yaklaşmaktadır. Hâlbuki burada mevzu bahis olan husus, bir somut maldan elde edilecek menfaat değil bir kişinin sunacağı hizmettir. Konuya esasen bu açıdan bakıldığında hizmeti sunan kurum veya şirketin alt kiralamaya izin ve icazeti hususunda genel ilke, kanaatimizce hizmeti sunan kurumun izni olmadıkça, alt kiralamanın da geçerli olmamasıdır. Çünkü burada kira akdine konu olan menfaat, somut bir maldan elde edilecek oturma, kullanma gibi bir menfaat değil, kişiye bağlı bir emektir.

c. Hizmetlerin Temin Edilememesi Halinde Tarafların Sorumluluğu

Zimmette kiralama yöntemiyle yapılan hizmet finansmanında, muayyen bir kişiden satın alınan hizmetten farklı yönler bulunmaktadır. Muayyen kişiden satın alınan hizmet, kişinin bizzat bu hizmeti verme imkânına bağlıdır. Bu hizmeti veremeyecek durumda olduğu zaman sözleşme iptal olur. Ancak zimmette kiralama yönteminde hizmetin tedarik edilmesi muayyen kişiye bağlı değildir. Söz konusu hizmeti verme yükümlülüğü altında olan taraf bunu başka kişi veya yollarla yerine getirebilir. Hizmeti veren yani kiralayan taraf sözleşmede nitelikleri belirlenen hizmeti vaktinde belirlendiği şekilde sunduğu sürece ücrete hak kazanır. Aksi halde ücret alamaz.

Hizmeti veren kurum veya şirket burada ecir-i müşterek konumundadır. Şartlara uygun olarak hizmeti verebilecek durumda olduğu sürece, hizmeti alan kişinin bu hizmetten bilfiil yararlanmış olması gerekmez. Mesela bir okuldan eğitim hizmeti alan kişi, hizmet koşulları tamam olduğu halde okula gitmezse, bu durum okulun ücretini ödememek için bir mazeret değildir. Dolayısıyla hizmeti sunan tarafın gerekli şartları ve nitelikleri sağlaması ücreti hak etmesi için yeterlidir. Bu husus Mecelle'nin 470. Maddesinde "icare-i sahihada istîfâ-yı menfaate iktidar ile dahi ücret lâzım olur" şeklinde ifade edilmektedir. Hanefi mezhebinin görüşünü yansıtan bu maddede beyan edilen yaklaşım diğer mezhepler için de geçerlidir.⁷⁹

İslam İşbirliği Örgütü'ne bağlı Fıkıh Akademisi de mezheplerin genel tutumuna paralel bir görüş benimseyerek, hizmet sunan kurumun belirlenen niteliklere ve şartlara uygun hizmeti sağlamakla ücreti hak edeceğini kabul etmektedir.⁸⁰

Alt kiralama yoluyla satışı yapılan hizmette bir kusur veya aksama olması halinde, müşteriye karşı birinci derecede sorumlu olan, finansmanı sağlayan bankadır. Banka da aynı ölçüde hizmeti sağlayan kuruma rücu edebilir. Bankanın bu durumda sorumluluktan imtina etmesi caiz değildir. Satılan hizmette, hizmeti sunan kurumun kimliği önemli değilse, aynı hizmeti başka bir kurumdan tedarik etmek caiz olmalıdır. Fakat okul gibi kurumdan kuruma önemli farklılıkların olduğu durumlarda, özellikle hizmeti belirli bir kurumun sunması üzerine anlaşma yapıldıysa, söz konusu hizmet başka bir kurumdan talep edilemez.⁸¹

⁷⁹ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Muğnî*, (Riyad: Mektebetü'r-Riyad el-Hadîse, tsz), 5/434; Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-metâlib*, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 5/381.

⁸⁰ Bk. <http://www.iifa-aifi.org/2385.html> (Erişim tarihi: 03.09.2023).

⁸¹ Ali Haydar, *Düreru'l-hükkâm*, 1/922.

d. Ücret ve Hizmetlerin Gecikmesi Karşılığında Cezai Şart İleri Sürülmesi

Modern hukukta alacağın garanti altına alınması, gecikme sebebiyle ortaya çıkabilecek zararın giderilmesi veya gecikmelere karşı yaptırım gibi amaçlarla cezai şart yaygın olarak uygulanmaktadır.

Borcun vaktinde ödenmesi, ahlaki ve dini bir yükümlülük olmakla birlikte çeşitli sebeplerden dolayı vaktinde ödenmemesi hususunda hukukta bir takım yaptırımlar ön görülmüştür. Bu yaptırımların bir kısmı İslam hukuku açısından da meşru kabul edilmekte ve tarih boyunca uygulamaya konu olmaktadır. Rehin ve kefalet bu yaptırımların başında gelmektedir. Borcun vaktinde ödenmesini ve temerrüdün engellenmesini sağlamak için devletin cezai yöntemler uygulaması, klasik fıkıh kaynaklarında tartışılmış, bazı olumlu yaklaşımlara karşı çoğunluk tarafından benimsenmemiştir.

Cezai şart konusunu âlimler genellikle iki kısımda ele almaktadır. Birincisi, belirli bir işin, hizmetin vaktinde yapılmasını temin etmek amacıyla mevzubahis olan cezai şart. İkincisi ise, satılan veya kiralanın malın bedelini temin etmek için söz konusu edilen cezai şart.

Bir işin, bir hizmetin vaktinde yerine getirilmesini temin etmek amacıyla sözleşmeye cezai şart koymak, genel olarak İslam âlimlerince caiz görülmektedir.⁸²

Alım-satım, kira gibi bedelli akıtlarda bedelin vaktinde temini için sözleşmeye konulan cezai şartlar, İslam âlimleri tarafından genellikle faiz olarak telakki edildiğinden caiz görülmemiştir. Bazı muasır fetva konseyleri de bu istikamette görüş belirtmekte ve bazı İslami bankalar buna göre davranmaktadır.⁸³

Hız Peygamber'den nakledilen "ödeme imkânı olduğu halde ödemeyi geciktirmeyi zulüm sayan"⁸⁴ ve dahası "cezalandırmayı helal gören"⁸⁵ rivayetlerle "zarar vermeyi ve zarara zararlar karşılık vermeyi yasaklayan"⁸⁶ hadislere dayanarak bazı âlimler, bankaların fiili zararlarını ve mahrum kalınan karı karşılayacak miktarda cezai şartı caiz görmektedirler.⁸⁷ Kanaatimizce, mahrum kalınan kar haricinde, fiili zarar ve enflasyona bağlı kayıpların cezai şart kapsamında müşteriden talep edilmesinde bir sakınca yoktur. Çünkü burada bir faiz söz konusu değildir. Ayrıca bu durumda finans kurumunun amacı faiz geliri elde etmek de değildir. Vaktinde ödenmeyen alacakları temin için önerilen rehin, ipotek, kefalet gibi yöntemler ya ek masraflar çıkardığından veya uygulamada zorluklar içerdiğinden tercihe şayan değildir. Nitekim bankacılıkta İslami standartları belirleyen kurumlardan olan AAOIFI

⁸² Çakır, "Zimmette Kiralama", 312.

⁸³ Çakır, "Zimmette Kiralama", 312.

⁸⁴ Buhârî, "İstikrâz", 12; Müslim, "Müsâkât", 33.

⁸⁵ Ebu Dâvud, "Akdiye", 29; Nesâî, "Buyû", 100; İbn Mâce, "Sadakât", 18.

⁸⁶ İbn Mâce, "Ahkâm", 17; Mâlik, Muvatta, "Akdiye", 31.

⁸⁷ Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, "Hel yukbelü şer'an el-hükümü ale'l-medîni'l-mümâtil bi't-ta'vîdi ale'd-dâin?", *Mecelletü Ebhâsi'l-İktisâdi'l-İslâmî*, 2/2, (1405/1985) 109-112; Çakır, "Zimmette Kiralama", 313.

başta olmak üzere Türkiye’de ve başka İslam ülkelerinde cezai şart caiz görülmekte ve uygulanmaktadır.⁸⁸

7. Hizmet Akdi Yaparken Dikkat Edilmesi Gereken Bazı Hususlar

a. Kira konusu hizmetin İslam’a göre meşru olması gerekmektedir. Mesela dinen mahzurlu sayılabilecek unsurlar içeren bir eğlence organizasyonunun finansmanı meşru değildir.

b. Finansman talebinde bulunan müşterinin daha önce sözleşme yapmamış olması gerekir. Müşteri ihtiyaç duyduğu hizmetle ilgili fiyat araştırması ve firmalarla ön görüşme yapabilir. Fakat bir kişi veya kurumla istediği hizmeti satın alma yönünde bir anlaşma yaparsa, finans kurumunun aynı hizmeti satın alıp müşteriye sunması şer’an mümkün değildir.

c. Hizmet akdinde başkasına hizmet satışı yapılamaz şeklinde bir şartın olmaması gerekir. Hizmeti sunan kişi veya kurum, bunu satın almak isteyen müstecir konumundaki finans kurumuna böyle bir şart koşması halinde, kurumun bu hizmeti başkasına satması ve bu işten kazanç elde etmesi mümkün olmaz.

d. Finans kurumunun peşin aldığı hizmeti başkasına vadeli olarak satabilmesi ve gelir elde edebilmesi için bu hizmeti bizzat kurum olarak satın alabilecek durumda olması gerekmektedir. Mesela sadece gerçek kişiye satışı yapılabilen bir hizmeti tüzel kişiliğe sahip finans kurumu satın alamayacağı için bu hizmetin satışını da yapamaz.

Sonuç

Kanaatimce, bir arayışın ürünü olan faizsiz finansman kurumlarının İslam dünyasında etkili bir rol oynayabilmesi için alternatif olma özelliği desteklenmeli, yıkıcı eleştirilerden uzak durulmalıdır. Bununla birlikte uygulamaların ve önerilen çözümlerin de daha sağlıklı olmasını temin etmek ve İslam’ın ruhuna ve ilkelerine uygun bir finans hizmetini sağlamak amacıyla yapıcı eleştirilere ihtiyaç vardır.

İslami bir siyasi ve iktisadi sistemin tam olarak hâkim olmadığı bir ortamda yüzde yüz İslami ilkelerle uyumlu bir alternatif finans sistemi kurmanın mümkün olmadığı ortadadır. Fakat bu durum şartları zorlamaktan ve daha iyi bir sistem arayışından alıkoymamalıdır. Günümüzde daha çok geçiş dönemi diye adlandırılarak İslami hassasiyeti olan çevrelere al-

⁸⁸ AAOIFI, *Faizsiz Finans Standartları*, 91 (3-2/1/8), 833 (34-5/2/8); örnek bazı sözleşmeler için bkz. Ziraat Katılım Bankası A.Ş. Bireysel Finansman Sözleşmesi, md. 11-12, <https://www.ziraatkatilim.com.tr/sites/default/files/2024-08/Bireysel%20Finansman%20S%C3%B6zle%C5%9Fmesi.pdf> (Erişim: 02.09.2024); Kuveyt Türk Katılım Bankası A.Ş. Bireysel Finansman Desteği Sözleşmesi, md. 8, <https://www.kuveytturk.com.tr/medium/bireysel-finansman-destegi-sozlesmesi-1044.pdf> (Erişim: 02.09.2024); Türkiye Finans Katılım Bankası A.Ş. Tüketici Finansmanı Sözleşme Öncesi Bilgilendirme ile Talep ve Bilgi Formu, md. 8, Tüketici Finansmanı Sözleşmesi, md.17, <https://www.turkiyefinans.com.tr/tr-tr/bireysel/sozlesmeler-ve-formlar/sayfalar/default.aspx> (Erişim:02.09.2024); Muhammed Zuhayli, *Mevsüatî kadâyâ İslâmîyye*, (Dimeşk: Daru'l-Mektebî, 2009), 5/210.

ternatif finans imkânları sunma çabasını, İslam'ın ölçülerini aşındıracak ve sonuçta kapitalizme hizmet edecek noktaya getirmemek lazımdır.

İçinde bulunduğumuz şartlar çerçevesinde İslam'ın ana ilkeleriyle ve temel hükümleriyle uyumlu olarak hizmet akitleri aracılığıyla önemli bir finans alanı olduğunu söylemek mümkündür. Hatta bu alanın yeterince bilindiğini ve kullanıldığını söylemek zordur. Bununla birlikte kimi uygulamalarda İslami çerçevenin zorlandığı da görülmektedir. İslami ilkelere bağlı kalarak alternatif finans imkânları sunmanın zorluklarını aşmak, hem finans sektörü çalışanlarının işlerini kolaylaştırmak hem de toplumun güvenini muhafaza etmek açısından önemlidir. Bu bağlamda, finansal kurumlara yönelik özel bir kanun çıkarılması ve bu kurumların bağımsız denetim kurulları tarafından düzenli olarak denetlenmesi gereklidir.

Kaynakça | References

- Aktepe, İshak Emin. *Katılım Finans*. Basım yeri yok. TKBB Yayınları. Tarihsiz.
- Bardakoğlu, Ali. “İcâre”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/379-388. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ali Haydar Efendi, *Dürrerü'l-hükkâm şerhu mecelleti'l-ahkâm*. 4 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Tevsî-i Tıbâat, 1330/1912.
- Avrupa Fetva Araştırmaları Merkezi (el-Meclisü'l-Ûrûbbî li'l-iftâ ve'l-Buhûs). *el-Karârât ve'l-fetâvâ es-sâdira ani'l-meclisi'l-ürûbî li'l-iftâ ve'l-buhûs*. <https://www.e-cfr.org/blog/2022/02/28/%D9%82%D8%B1%D8%A7%D8%B1%D8%A7%D8%AA-%D9%88%D9%81%D8%AA%D8%A7%D9%88%D9%89-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AC%D9%84%D8%B3-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%88%D8%B1%D9%88%D8%A8%D9%8A-%D9%84%D9%84%D8%A5%D9%81%D8%AA%D8%A7/> (Erişim tarihi: 21.09.2023).
- Behûtî, Mansur b. Yûnus b. Salâhiddîn. *Şerhu müntehe'l-irâdât*. 2 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1993.
- Behûtî, Mansur b. Yûnus b. Salâhiddîn. *Keşşâfu'l-kınâ'*, thk. Ebû Abdillâh Muhammed Hasen İsmail. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997.
- Çakır, Mustafa. “Hizmet Finansmanında Zimmette Kiralama Modeli ve Fikhî Temelleri”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 34, (Eylül 2019). 289-320.
- Desûkî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arefe. *Hâşiyetü'd-desûkî ale's-şerhi'l-kebîr*. 4 Cilt. Basım yeri yok: Dâru'l-Fikr, tarihsiz.
- Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Baskı, 2018.
- Hacak, Hasan. “Milk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/62-64. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Haccâvî, Ebu'n-Necâ Şerefüddîn Mûsâ b. Ahmed. *el-İknâ' fi fihî'l-İmam Ahmed b. Hanbel*. Thk. Abdüllatif Muhammed Mûsâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, tarihsiz.
- Hammâd, Nezih. *Fî fihî'l-muâmelâti'l-mâliyye ve'l-masrifîyye el-muâsıra*. Dimeşk: Daru'l-kalem,

1428/2007.

- Hevâmile, Muhammed. “Tahkîku re'yi'l-Hanefiyye fî hükmi'l-icâreti'l-mevsûfe fi'z-zimme”, <https://www.aliftaa.jo/Research/203/%d8%a7%d9%84%d8%a5%d8%ac%d8%a7%d8%b1%d8%a9-%d8%a7%d9%84%d9%85%d9%88%d8%b5%d9%88%d9%81%d8%a9-%d9%81%d9%8a-%d8%a7%d9%84%d8%b0%d9%85%d8%a9> (Erişim tarihi: 21.09.2023).
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer. *Reddü'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğni*. 9 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Riyad el-Hadîse, tarihsiz.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Kâfi fi fikhî'l-imâmi Ahmed*. 4 Cilt. Beyrut Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. thk. Abdülmecid Tu'me el-Halebî, 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Marife, 1997.
- AAOIFI (İslami Finans Kuruluşları İçin Muhasebe ve Denetleme Kurumu). *Faizsiz Finans Standartları*. nşr: TKBB. çev: Komisyon. 2024.
- Karadâğî, Ali Muhyiddin. *Buhûs fî fikhî'l-muâmelâti'l-mâliyye el-muâsıra*. Beyrut: Daru'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1422/2001.
- Karâfi, Şihâbuddîn Ebu'l-Abbas Ahmed b. İdrîs. *ez-Zahîre*, Thk. Muhammed Huccî vd. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdud. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye. tarihsiz.
- Minhâcî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Abdülhak. *Cevâhiru'l-ukûd ve muînü'l-kudât ve'l-muvakkîn ve ş-şühûd*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- Muhammed İliş. *Şerhu minahî'l-celîl alâ muhtasari'l-allâme Halîl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.
- Muhammed Kadri Paşa. *Mürşidü'l-hayrân ilâ ma'rifeti ahvâli'l-insân*. Bulak: Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1891.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref. *Ravdatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*. Thk. Zühêyr Şâviş, 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 3. Baskı, 1991.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-mühezzeb*. 4 Cilt. Basım yeri yok: Daru'l-Fikr, tarihsiz.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslamiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1970.
- Sa'dî, Abdurrahman b. Abdullah. *İcâretü'l-mevsûf fi'z-zimme*. Riyad: Benkü'l-Bilâd, 1437.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebсут*. 15 Cilt. Beyrut: Daru'l-Marife, 1993.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhim b. Ali. *el-Mühezzeb fî fikhî'l-İmam eş-Şâfi*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhim b. Ali. *Kitâbu't-tenbîh fî fikhî's-Şâfi*. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1983.
- Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-minhâc*. Thk. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 4 Cilt. Beyrut:

Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

Uluslararası İslam Fıkıh Akademisi (Mecma'u'l-Fikhi'l-İslâmî ed-Devlî). *Karârât ve Tavsiyyât*. 4. Baskı, 1443/2020.

Zekeriyâ el-Ensârî, Muhammed b. Ahmed. *Esne'l-metâlib*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

Zerkâ, Mustafa Ahmed. "Hel yukbelü şer'an el-hükmü ale'l-medîni'l-mümâtil bi't-ta'vîdi ale'd-dâin?". *Mecelletü ebhâsi'l-iktisâdi'l-islâmî* 2/2 (1405/1985), 103-112.

Zuhaylî, Muhammed. *Mevsûatü kadâyâ İslâmiyye muâsıra*. Dımeşk: Daru'l-Mektebî, 2009.



Özellikleri ve Metodu Açısından Kemâhî'nin *Müsned Şerhi Tenvîrü's-Sened fî İdâhi Rumûzi'l-Müsned'i*

Muhammed Emin ERCAN | orcid.org/0000-0002-0079-4432 | m.eminceran15@gmail.com

Doktora Öğrencisi, Düzce Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı,
Düzce, Türkiye

<https://ror.org/04175wc52>

Öz

Hadis tarihine bakıldığında hadis şerhleri önemli bir yere sahiptir. Hadis şerh faaliyetleri, hadislerde bulunan garip kelimelerin tercümeleri ve zahiren çelişkili gibi görülen hadislerin açıklamaları niteliğinde başlamıştır. Hicrî dördüncü asırda Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Hattabî'nin (ö. 388/998), Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) *es-Sünen*'i üzerine yazdığı *Meâlimü's-sünen* eseriyle birlikte sistematik bir hal alan şerh faaliyetleri günümüze kadar devam edegelmiştir. Osmanlı hadis kültürü, 623 yıl boyunca hadis şerh faaliyetlerinin merkezinde yer almıştır. Makalemize konu olan Osman b. Yakup el-Kemâhî, XVIII. yüzyılda yaşamış Osmanlı muhaddislerindedir ve iki hadis şerhi kaleme almıştır. Bu çalışmada, İmam A'zam'a (ö. 150/767) ve *Müsned*'ine yoğunlaşmak yerine Kemâhî'nin *Müsned* üzerine yazdığı *Tenvîrü's-sened* adlı şerh kitabı ele alınacaktır. Bu şerh kitabı, metninin (*Müsned*) te'lif olarak ilk asra yakın olması itibâriyle önemli hadis şerhleri arasında değerlendirilebilir. Bunun yanı sıra kaynak zenginliği ve farklı ilim dallarını ihtivâ eden şerhleriyle çok yönlü ve özgün bir şerhtir. 221 varaklık Tunus nüshasının incelenmesi sonucunda tespit edilen *Tenvîr* şerhinin önemi, özellikleri ve Kemâhî'nin bu eserdeki şerh metodu ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler

Hadis, Şerh, Hanefî, İmam A'zam, Kemâhî, el-Müsned, Tenvîrü's-sened.

Atıf Bilgisi

Ercan, Muhammed Emin. "Özellikleri ve Metodu Açısından Kemâhî'nin *Müsned Şerhi Tenvîrü's-Sened fî İdâhi Rumûzi'l-Müsned*". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 11/1 (Ocak 2025), 367-390. DOI: 10.69576/ihya.1526245

Geliş Tarihi	1 Ağustos 2024
Kabul Tarihi	29 Aralık 2024
Yayın Tarihi	15 Ocak 2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Bu makale 2022 yılında kabul edilen “Osman b. Yakup el-Kemâhî'nin (ö. 1171/1757) <i>Tenvîrî's-sened fi idâhi rumûzi'l-Müsned</i> Adlı Eserinin Edisyon Kritiği” adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.
Etik Bildirim	ihyajournal@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Method and Technical Features of Kamāhī's Commentary on the Musnad *Tanwīr al-Sanad fī Īdāh Rumūzī al-Musnad*

Muhammed Emin ERCAN | orcid.org/0000-0002-0079-4432 | m.eminceran15@gmail.com

PhD Student, Düzce University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Düzce, Türkiye

<https://ror.org/04175wc52>

Abstract

When examining the history of hadith, hadith commentaries hold a significant place. The activity of hadith commentary initially began as explanations of rare words found in hadiths and clarifications of seemingly contradictory hadiths. With the work *Ma'ālim al-Sunan*, written by Abū Sulaymān Ḥamd b. Muḥammad al-Khaṭṭābī (d. 388/998) on Abū Dāwūd's (d. 275/889) *al-Sunan*, hadith commentary efforts became more systematic and have continued to the present day. The Ottoman hadith culture stood at the center of hadith commentary activities for 623 years. The subject of this article, ʿUthmān b. Yaʿqūb al-Kamāhī, was an Ottoman muhad-dith who lived in the 18th century and authored two hadith commentaries. This study will focus on Kamāhī's commentary on the *Musnad*, titled *Tanwīr al-Sanad*, rather than his work concerning Imām al-Aʿẓam (d. 150/767) and his *Musnad*. This commentary can be regarded as one of the important hadith commentaries, given that its text (the *Musnad*) dates back to the early centuries of Islam. Moreover, it is a multifaceted and original commentary due to its rich sources and its incorporation of various branches of knowledge. The study will discuss the significance, features, and commentary method employed by Kamāhī in the *Tanwīr* commentary, based on an examination of the 221-page Tunis manuscript.

Keywords

Hadith, Commentary, Hanafi, Kamahi, al-Musnad, Tanwir al-Sanad.

Citation

Ercan, Muhammed Emin. "The Method and Technical Features of Kamāhī's Work Titled *Tanwīr al-Sanad fī Īdāh Rumūzī al-Musnad*". *İhya International Journal of Islamic Studies* 11/1 (January 2025), 367-390. DOI: 10.69576/ihya.1526245

Date of Submission	1 August 2024
Date of Acceptance	29 December 2024
Date of Publication	15 January 2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	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. This article was derived from the master's thesis titled " <i>Critical Edition of Osman b. Ya'qûb al-Kamâhî's (d. 1171/1757) Work Tenvîr al-Sanad fî İdâh Rumûz al-Musnad,</i> " which was accepted in 2022.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ihyajournal@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Extended Abstract

When examining the history of Ḥadīth, ḥadīth commentaries occupy a significant place. The activities of ḥadīth commentary began with the translation of unfamiliar words found in ḥadīths and the explanations of those ḥadīths that appeared to be seemingly contradictory. In the 4th century AH, with the work *Maʿālim al-Sunan* by Abū Sulaymān Ḥamd ibn Muḥammad al-Khaṭṭābī (d. 388/998), who wrote a commentary on *Sunan Abū Dāwūd* (d. 275/889), ḥadīth commentary gained a systematic structure that has continued up to the present day. Ottoman ḥadīth culture played a central role in ḥadīth commentary activities for 623 years. The subject of this article, ʿUthmān b. Yaʿqūb al-Kamāhī, was an Ottoman ḥadīth scholar who lived in the 18th century. Living during the period known as the Tulip Era, al-Kamāhī authored (to the best of our knowledge) ten works across various fields, despite the challenges of his time in terms of acquiring and disseminating knowledge. Through his works, he raised public awareness with scholarly sermons, becoming one of the most esteemed scholars of his period. Al-Kamāhī wrote two significant ḥadīth commentaries. One of these is *Muḥayya*, a commentary on Imām Mālik's (d. 179/795) *Al-Muwaṭṭaʿ*, and the other is *Tanwīr al-Sanad*, a commentary on Imām Abū Ḥanīfa's (d. 150/767) *Al-Musnad*. The *Tanwīr al-Sanad* commentary, due to the fact that the text (*Al-Musnad*) is from the early period of ḥadīth literature, can be regarded as one of the important ḥadīth commentaries. Additionally, this commentary stands out as a multifaceted and unique work due to its rich sources and its inclusion of various fields of knowledge. This study will examine al-Kamāhī's ḥadīth commentary titled *Tanwīr al-Sanad fī Īdāh Rumūz al-Musnad*. Given that ḥadīth commentaries written according to the Ḥanafī methodology are less common compared to those written by scholars from other traditions, the contribution of this commentary to the literature and its introduction to the academic community is of particular importance. Al-Kamāhī is known as the only Ottoman scholar to have produced a commentary on *Al-Muwaṭṭaʿ*. Contemporary studies on al-Kamāhī typically focus on his role as a commentator in the context of *Muḥayya*. In contrast, studies that mention *Tanwīr* tend to address the subject more briefly. This article will offer a comprehensive examination of al-Kamāhī's methodology in ḥadīth commentary, particularly in relation to his *Tanwīr* commentary. The article is divided into three sections: a brief biography of the author, an analysis of the manuscripts and sources of *Tanwīr al-Sanad*, and an evaluation of al-Kamāhī's methodology in ḥadīth commentary, focusing on his approach to providing information about the narrators in the chain of transmission, evaluating their authenticity, referencing ḥadīth sciences and methodology, comparing narrations, citing ḥadīths, discussing legal and theological issues, and incorporating mystical topics and interpretations. By doing so, the article aims to introduce the life of a valuable Ottoman ḥadīth scholar to the academic community and contribute to ḥadīth literature by offering an example of the commentary methods used during that era. Some key observations on al-Kamāhī's methodology in *Tanwīr* are as follows: al-Kamāhī employs Ibn Ḥajar's methodology in evaluating the ranks of narrators, applying twelve levels of scrutiny. He is meticulous in citing ḥadīth chains, performing both textual and chain critique. His reliance on authentic sources and his rigorous approach to chain criticism reflect his profound knowledge of genealogy (*ansāb*). He addresses almost all issues concerning the names, titles, and cognomens of the narrators, correcting errors and discrepancies due to name similarities. It has been observed that he often

includes textual variations in the *hadîth* texts, which helps identify corroborative reports (shawâhid) related to the mentioned *hadîth*s. Additionally, al-Kamâhî references the views of various legal schools (madhâhib) in his commentary on *hadîth*s with legal rulings. Despite being affiliated with the Hanafi school, he also includes the opinions and evidence from other schools. He discusses theological issues, defending Ahl al-Sunnah wa'l-Jamâ'ah against innovative sects (bid'ah) with supporting evidence. His inclusion of mystical topics and terminology demonstrates his knowledge of Sufism as well. Although the repetition of certain information is rare, it has been observed in his discussions related to Islamic jurisprudence, where he occasionally omits citations. 'Uthmân b. Ya'qûb al-Kamâhî, who produced valuable works across various branches of knowledge, is recognized by the scholarly community. While some of his works have been studied in recent years, other manuscripts that remain in written form await further scholarly research.

Giriş

Bir âlimin hayatını, eserlerini ve fikriyatını anlayabilmek için sadece eserlerine bakmak yeterli olmayacaktır. Aynı zamanda yaşadığı dönemin dinamiklerini bilmek de önemlidir. Nitekim tarih boyunca âlimler yaşadığı dönemde cereyân eden hâdiselerden etkilenmişlerdir.

Makalede eserini ele alacağımız Kemâhî, Osmanlı Devleti'nin askerî, siyâsi ve ilmî açıdan buhranda olduğu Lale Devri olarak bilinen dönemde yaşamış bir muhaddistir.¹ Bu dönemde devlet buhranda olmasıyla birlikte halkta da dünyevileşme ve Batıya özentî had safhadadır. Müellif ilim ve irşâd açısından böylesine zor bir dönemde yaşamasına rağmen farklı ilim dallarında te'lif ettiği (bilindiği kadarıyla) on eseri mevcuttur. Bu eserleriyle birlikte halkı ilmî vazalarla bilinçlendiren Kemahî, döneminin kıymetli âlimlerinden biri olmuştur.

Bu çalışmada Kemahî'nin *Tenvîrî's-sened fi idâhi rumûzi'l-müsned* adlı hadis şerh kitabı ele alınacaktır. Hanefî metodu üzerine yazılan hadis şerhlerinin ehli hadis tarafından yazılanlara göre daha az olması açısından bakıldığında bu hadis şerhinin literatüre kazandırılması ve ilim câmiasına tanıtılması önemlidir. Kemâhî, Osmanlı Devleti döneminde *Muvatta'* üzerine tek şerh çalışması yapan muhaddis olarak tanınan bir âlimdir. Günümüzde Kemâhî üzerine yapılan çalışmaların genelinde *Muvatta'* üzerine yazdığı *Müheyya* eseri çerçevesinde şerhçiliği ele alınmıştır.² *Tenvîr* eserinin değinildiği çalışmalarda ise konu muhtasar şekilde

¹ bk. Abdulkadir Özcan, "Lale Devri", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/81-84.

² bk. Selahattin Yıldırım, "Osmanlı Muhaddislerinden el-Kemâhî ve el-Muheyyâ adlı Muvatta Şerhi", *Ekev Akademi Dergi*, 20/8 (2004), 197-220; Fatma Betül Altıntaş, "Osmanlı Muhaddislerinden Kemâhî'nin el-Müheyyâ Adlı Şerhinde Mezhep Faktörünün Etkileri", *Diyanet İlmî Dergi*, 57/3 (2021), 819-848; İbrahim Tozlu, "Osmanlı Muhaddisi Osman b. Yakub el-Kemâhî (1171/1757) ve Hadis İlmindeki Yeri", *Uluslararası Erzincan Sempozyumu*, ed. Halil Baltacı vd., (Erzincan: Binali Yıldırım Üniversitesi, 2020), 6/578-592.

anlatılmaktadır. Makalemizde *Tenvîr* eseri çerçevesinde Kemâhî'nin şerhçiliği üzerinde genişçe durulmaktadır. Makâle, hadis şerhlerindeki mezhep faktörlerinin etkisi hususunda bir örnek teşkil etmesi bu çalışmayı ayrıca önemli kılan etkenlerdendir.

Makale üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde müellife dair kısa bilgiler sunulacaktır. İkinci bölümde, *Tenvîr* eserinin nüshaları ve kaynakları ele alınacaktır. Makalenin aslını teşkil eden üçüncü bölümde, Kemâhî'nin hadisleri şerh etmedeki yöntemi, seneddeki râviler hakkında bilgi vermesi, onların cerh-tadil yönlerini zikretmesi, hadis ilimleri ve usûlüne yer ayırması, rivâyet karşılaştırmaları yapması ve hadis tahriçlerini yapması, fikhî ve kelâmî meseleler üzerinde durması, tasavvufî konulara ve yorumlara yer vermesi gibi farklı açılardan değerlendirilecektir. Böylelikle hem onun hayatını ilim camiasına tanıtmak hem de bu eserindeki şerh metodlarını zikrederek o dönemde yapılan hadis şerhçiliğine bir örnek sunup, hadis edebiyatı ve literatürüne katkıda bulunmak hedeflenmektedir.

1. Osman b. Yakup el-Kemâhî

Muhaddisin ismi tam olarak, Osman b. Yakup b. Hüseyin b. Mustafa b. el-Kemâhî el-İslambûlî er-Rûmî el-Hanefî'dir.³ Eserlerde doğduğu tarih tam zikredilmemekle birlikte *el-Mühैया ale'l-Muvatta'* eserini 1166/1752 yılında 66 yaşında tamamladığı bilinmektedir.⁴ Buradan yola çıkarak hicrî 1100-1101 (miladi 1688-1689) yıllarında doğduğu sonucuna ulaşılabılır. Erzincan'ın Kemâh ilçesinde doğması, ilim ve irşâd faaliyetlerinin bir kısmını İstanbul'da geçirmesi, Anadolu'da yaşaması, Hanefî mezhebine mensup olması hasebiyle bu isim ve lakapları almıştır. *Tenvîr* eserini vefat ettiği yılda (ö. 1171/1757) bitirmiştir. Bu bilgilere göre Kemâhî 70 yaşında iken İstanbul'da vefat etmiştir.⁵

Kemâhî, ömrünü ilme ve irşâda adanmış bir âlimdir. Küçük yaşlarda Erzincan Kemâh'tan, İstanbul'a ilim tahsili için gelmiş burada akîl ve naklî ilimleri öğrenmiştir. Vâiz lakabıyla meşhur olmasından da anlaşılacağı üzere İstanbul'da irşâd faaliyetlerinde de bulunmuştur. Şam, Kâhire, Mekke ve Medine gibi ilim merkezlerine seyahat ettiği bilinmektedir.⁶

İstanbul'da kendisinden ilim tahsîl ettiği hocalarından birisi Süleyman Fadîl b. Ahmed, b. Mustafa, el-Konstantînî er-Rûmî'dir (ö. 1134/1722). Ayasofya Camii'nde vaazlarda bulunmuştur. Vazlığının yanı sıra hadis ve kelâm ilminde meşhur olmuş, "Allâmetu'r-Rûm" ve "Reîsu'l-vâizin" lakapları ile anılmıştır. Ayrıca er-Rûmî'nin, *Sahîh-i Müslim* üzerine *Buğyetü'l-müslim ve Ğunyetü'l-muğnim* adlı bir şerhi ile Nevevî'nin (ö. 676/1277) *Erbaîn*'i üzerine şerhi bulunmaktadır. Bunun dışında akaid ilminde *Şerhu't-tehzib*, *el-Fevâidu's-seniyye fî şerhi'l-*

³ Tozlu, "Osmanlı Muhaddisi", 578.

⁴ Osman b. Yakup el-Kemâhî, *el-Mühैया fî keşfi esrâri'l-Muvatta'* thk. Ahmed Ali (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2005), 4/378.

⁵ Osman b. Yakup el-Kemâhî, *Tenvîru's-sened fî idâhi rumûzi'l-Müsned*, (Tunus: el-Mektebetü'l- Vataniyye, 4953), vr. 221b; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 6/272.

⁶ el-Kemâhî, *Tenvîr*, vr. 1a.

Akâidu'l-Adudiyye de bilinen eserleri arasındadır.⁷ Kabri Okmeydanı İnciler Tekkesi yanındadır.⁸ Kemâhî'nin hocalarından biri de Mustafa b. Ali el-Amâsî el-Hanefî el-Akdâğî'dir (ö. 1149/1736). Yakup Paşa medresesi⁹ müderrislerinden olan Akdâğî'nin eserleri arasında *Risâletü'l-Birgivî* üzerine *er-Risâletü'l-Hamîdiyye fi'l-akâid* şerhi ve *Menâfiu'l-Ahyâr ale Netâici'l-Efkâr* adıyla meşhur bir şerh çalışması bulunmakta olup, 1149/1736 yılında vefat etmiştir.¹⁰ Diğer hocası ise Süleyman Kûsec b. el-Hac Hasan el-Cenevî'dir (ö.?). Cezerî Kasım Paşa Medresesi¹¹ müderrislerindedir. Kaynaklarda, hakkında pek malumat bulunmamaktadır.¹² Kemâhî'nin talebelerine dair de herhangi bir bilgi kaynaklarda zikredilmemektedir.

Kemâhî, tek bir ilim dalında sınırlı kalmayıp, birçok ilim dalında eser te'lif etme hususunda Osmanlı âlimlerinin karakteristik özelliklerinden birini taşımaktadır. Zira o, kelâm, hadis, fıkıh, nahiv, tefsir gibi farklı ilim dallarında birçok eser ortaya koymuş çok yönlü bir âlimdir. Kelâm alanında; *Berekâtü'l-ebrâr fil-akâid*¹³ ve şerh olarak yazdığı *Tevdîhu'l-esrâr şerhu Berekâti'l-ebrâr*, tefsir alanında; *Hâşiye 'alê tefsiri sûreti'n-Nebe' li'l-Beydâvî*¹⁴, *Hâşiyetu't-Tefsîri'l-Fatiha*, fıkıh alanında; *Süllemü'l-felâh şerhu Nûri'l-izâh li'ş-Şurunbülâl*¹⁵ ve bu eserin muhtasarı *Teshîlü Süllemi'l-felâh*¹⁶, nahiv alanında; *Şerhu dürrreti'l-gavvâs fi'n-nahv*, hadis alanında; *el-Müheyyâ fi keşfi esrârî'l-Muvatta* ve makalemizin konusu olan *Tenvîru's-sened fi idâhi rumûzi'l-Müsned* eserleri müellifin bilinen eserlerinden bazılarıdır.¹⁷

2. Tenvîr'in Nüshaları ve Kaynakları

Tenvîr'in farklı nüshaları ve bu nüshaların kaynaklarının tespit ve tetkiki, eserin tarihî gelişimini ve ilmî etkilerini anlamada oldukça önemlidir. Nüshaların incelenmesi hem metinler arası tutarlılığı hem de eserin yorum farklılıklarını ortaya koymada bir temel teşkil eder. Bu noktada, *Tenvîr*'in nüshalarının karşılaştırılması ve bunların dayandığı kaynakların

⁷ Osman b. Yakup el-Kemâhî, *Nûru'l-efide*, (İstanbul: Âtif Efendi Kütüphanesi, 324), vr. 1b; Tozlu, "Osmanlı Muhaddisi", 578.

⁸ Yıldırım, "el-Kemâhî ve el-Muheyyâ", 198.

⁹ Günümüzde Amasya ilinin Pirlar semtinde bulunan, halk arasında Çilehâne Tekkesi adıyla bilinen Osmanlı dönemine ait bir medrese. 851 (1412) yılında Ankara Beylerbeyi Yakup Paşa tarafından yaptırılmış, vakfedilmiştir. bk. Baha Tanman, "Yakup Paşa Tekkesi", (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/285.

¹⁰ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 12/265; İsmail b. Muhammed Bağdadî, *Hediyetü'l-arifin Esmâu'l-müellifin ve Asâru'l-musannifin* (İstanbul: Vekâletü'l-Meârifî'l-Celîle, 1951), 2/446.

¹¹ Fatih Sultan Mehmed Han döneminde devlet adamı olarak görev yapan Cezerî Kasım Paşa tarafından inşa ettirilen, günümüzde Eyüpsultan semtinde Zalpaşa caddesi üzerinde bulunan bir medresedir. bk. İsmail Erünsal, "Cezerî Kasım Paşa", (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/545-546.

¹² Yıldırım, "el-Kemâhî ve el-Muheyyâ", 198.

¹³ Mesut Özbilir'in tahkikiyle Dâru Babi'l-İlm yayınevi tarafından 2022 yılında tek cilt olarak basılmıştır.

¹⁴ Osman b. Yakup el-Kemâhî, *Hâşiye alâ Envâri't-Tenzîl ve Esrârî't-Te'vil*, (Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, 39), vr. 1a-210a.

¹⁵ Abdulhamid Haşim el-İsevî'nin tahkikiyle Dâru's-Salih yayınevi tarafından 2020 yılında basılmıştır.

¹⁶ Osman b. Yakup el-Kemâhî, *Teshîlü's-süllem*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 324), vr. 1-258a.

¹⁷ Kemâhî'nin bütün eserleri için bk. Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 6/272.

tespiti, eserin doğru anlaşılması ve yorumlanması adına kritik bir adımdır. Bir sonraki başlıkta *Tenvîr*'in çeşitli nüshalarının detaylarına girilecek, ardından bu nüshaların dayandığı kaynaklara dair bir değerlendirme yapılacaktır. Bu sayede, eserin ilmî arka planı ve özgünlüğü daha net bir şekilde ortaya konulacaktır.

2.1. Nüshaları

Kemâhî'nin *Tenvîr* ismini verdiği bu şerh çalışmasının bilinen dört nüshası vardır. İki nüshası ülkemizde (Samsun, Çorum), bir nüshası Tunus'ta bir diğer nüshası ise Kâhire'de bulunmaktadır. Kâhire'deki nüshası hariç diğer üç nüsha elimizde mevcuttur.

Tunus'ta bulunan nüsha, "Tunus Millî Kütüphanesi'ne (el-Mektebetü'l-Vataniyye et-Tûnusiyye) aittir. 4953 numara ile kayıtlıdır. Mustafa isimli bir müstensih tarafından istinsah edilmiştir. Nüshanın bazı sayfaları 34 bazıları 35 satırdır. Bu nüshada nesih hattı kullanılmıştır. Kitap ve bâb başlıkları kırmızıyla verilmiştir. Aynı zamanda hadis metinlerini ihtiva eden alanlar, kırmızı çizgi çekilerek belirginleştirilmiştir. Konu başlıkları varakların kenarında yeri geldikçe verilmiş okuyuculara kolaylık sağlanmıştır. Nüshanın ilk sayfalarında, varak kenarlarındaki konuların bütün olarak ele alındığı kırmızı kareler içerisinde hazırlanmış uzun bir fihrist bölümü mevcuttur. Sayfa numaraları, birinci varak hâricinde iki varakta bir verilmiştir. Toplam varak sayısı 221'dir."¹⁸

Ülkemizdeki nüshalardan biri Samsun İl Halk Kütüphanesi'nin koleksiyonuna ait olup, Ankara Millî Kütüphanesinde bulunmaktadır.¹⁹ Bu makalenin çıkarıldığı tezde verilen bilgilere göre "55 HK 1010 demirbaş numarasına sahip olan bu nüshada, 1213/1798 tarihli Zâviye-i Nakşibendiyye Kütüphanesi'ne vakfedildiğine dair bir mühür vardır."²⁰ Bu nüsha, Hâc İsmail b. Muhammed b. Hüseyin tarafından, 9 Şevval 1180'de istinsâh edilmiştir.²¹ Sayfa numaraları varakların her iki yüzünde ayrı ayrı verilirken müstensihe ait olmayan ayrı bir sayfalandırma da yapılmıştır. Her bir sayfaya varak numarası verilmesine göre 1147 varak, iki sayfada bir verilmesine göre 569 varaktır. Eserde satır sayısı 21'dir. Nesih hattıyla kaleme alınmıştır. Varak kenarlarında müstensihe ait düzeltmeler mevcuttur. Kitap ve bab isimleriyle birlikte *Müsned*'de geçen hadis metinleri üzerine kırmızı çizgi çekilerek belirginleştirilmiştir. Ayrıca konu başlıkları varak kenarlarında kırmızı yazıyla kaydedilmiştir."²²

Diğer bir nüsha Çorum Hasanpaşa Yazma Eserler Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. 19 Hk 230 demirbaş numarası ile kayıtlıdır.²³ Nüshanın başında 3 sayfalık fihrist bölümü yer almaktadır. Bu nüshada sayfa sayıları ilk varak haricinde 2 sayfada bir verilmiştir. Toplam

¹⁸ Muhammed Emin Ercan, Osman b. Yakup el-Kemâhî'nin *Tenvîrü's-sened fî idâhi rumûzi'l-Müsned Adlı Eseri*, (İnönü Üniversitesi, 2022), 22.

¹⁹ Osman b. Yakup el-Kemâhî, *Tenvîru's-sened fî idâhi rumûzi'l-Müsned* (Ankara: Millî Kütüphane, Samsun İl Halk Ktp., 1010).

²⁰ bk. Ercan, *Tenvîrü's-sened fî idâhi rumûzi'l-Müsned*, 22.

²¹ el-Kemâhî, *Tenvîr* (Samsun İl Halk Ktp., 1010), vr. 569.

²² Ercan, *Tenvîrü's-sened fî idâhi rumûzi'l-Müsned*, 22-23.

²³ Osman b. Yakup el-Kemâhî, *Tenvîru's-sened fî idâhi rumûzi'l-Müsned* (Çorum: Hasan Paşa Kütüphanesi, Yazmalar, 230).

varak sayısı 251'dir. Her varakta 31 satır bulunmaktadır. Nesih hattıyla yazılmıştır. *Tenvîr*'in metin bölümleri (*Müsned*) kırmızı çizgiyle belirgin hale getirilmiştir. Konu başlıkları varak kenarlarında ayrıca kırmızı yazıyla vermiştir.²⁴

2.2. Kaynakları

Kemâhî'nin eserinde kullandığı en temel kaynak *Müsned* eseridir. *Müsned* üzerine birçok şerh, ihtisar ve fihrist tertibi çalışmaları yapılmıştır. Müellif bu fihrist çalışmaları arasından fıkıh bablarına göre tertip edilmiş olan Musa b. Zekeriyya el-Haskefî'nin²⁵ (ö. 650/1252) rivâyetini tercih etmiştir.

Kemâhî, *Tenvîr* eserinde hadis, fıkıh, tefsir, siyer, tasavvuf, sarf, nahv, belağat, tarih gibi farklı alanlarda birçok eserden faydalanmıştır. Yararlandığı kaynakları genellikle zikreden müellifin, kaynak vermeden alıntı yaptığı yerler de olmuştur. *Müsned*'den yaptığı alıntılarda قال أبو حنيفة رحمه الله ifadesini kullanmaktadır. Müellif tefsir alanında; Ahmed b. Mahmud es-Sivâsî'nin²⁶ (ö. 803/1456) *Uyûnu't-tefâsîr*²⁷ ve Beydâvî'nin (ö. 685/1286) *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* eserinden yararlanmışır. Müellifin faydalandığı kaynakların ekseriyeti hadis metinleri ve şerhleridir. Müellif, Kütüb-i sitte eserlerinden sıklıkla faydalanmaktadır. Bunun yanı sıra Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned*'i²⁸, İmâm Mâlik'in (ö. 179/795) *Muvatta*'i²⁹, Hâkim'in (ö. 405/1014) *Müstedrek*'i³⁰, Ebû Ya'lâ'nın (ö. 307/919) *Müsned*'i³¹, Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *Şuabu'l-îmân*'i³², Taberânî'nin (ö. 360/971) *el-Mu'cemü'l-evsat*³³ ve *el-Mu'cemü'l-sağîr*'i, Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-Câmiu's-sağîr*'i³⁴, Tebrîzî'nin (ö. 741/1340) *Mişkât*'i³⁵, Beğavî'nin (ö. 516/1122) *Mesâbih*'i³⁶, Ebû Nuaym'ın (ö. 430/1038) *Hilyetü'l-evliyâ'sı*³⁷, ve Molla Ali el-Kârî'nin (ö. 1014/1605) *Şerhu'l-Hadisî'l-erbaîn*'inden³⁸ de faydalanmıştır. Akâid alanında müellifin kendi eseri olan *Berekâtu'l-ebâr*'dan³⁹, Sa'deddin et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Şerhu'l-akâid*'i⁴⁰, Münzîrî'nin (ö. 656/1258) *et-Terğîb ve't-Terhîb*'i⁴¹ ve Muhammed

²⁴ Ercan, *Tenvîrî's-sened fi idâhi rumûzi'l-Müsned*, 23.

²⁵ Tam adı Kadı Musa b. Zekeriyya b. İbrahim el-Haskefî'dir. Hicri 7. asırda yaşamıştır. Halep ve Kâhire'de ilmî faaliyetlerde bulunmuş fıkıh ve hadis âlimidir. Kabri (Seyyide Nefise'nin kabrinin civarında) Kâhire'de bulunmaktadır.

²⁶ Hicrî 8. yüzyılda yaşamış Zeyniyye tarikatına mensup mutasavvıf, müfessir Osmanlı âlimidir. Kabri İzmir ilinin Selçuk ilçesindedir. bk. Murat Sülün, "Şehâbeddin Sivâsî", (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/418.

²⁷ el-Kemâhî, *Tenvîr*, vr. 6a.

²⁸ el-Kemâhî, *Tenvîr*, vr. 13a.

²⁹ el-Kemâhî, *Tenvîr*, vr. 7a.

³⁰ el-Kemâhî, *Tenvîr*, vr. 17b.

³¹ el-Kemâhî, *Tenvîr*, vr. 23a.

³² el-Kemâhî, *Tenvîr*, vr. 23a.

³³ el-Kemâhî, *Tenvîr*, vr. 23a.

³⁴ el-Kemâhî, *Tenvîr*, vr. 36b.

³⁵ el-Kemâhî, *Tenvîr*, vr. 17a.

³⁶ el-Kemâhî, *Tenvîr*, vr. 22a.

³⁷ el-Kemâhî, *Tenvîr*, vr. 28a.

³⁸ el-Kemâhî, *Tenvîr*, vr. 12a.

³⁹ el-Kemâhî, *Tenvîr*, vr. 23b.

⁴⁰ el-Kemâhî, *Tenvîr*, vr. 25a.

⁴¹ el-Kemâhî, *Tenvîr*, vr. 11b.

b. Muhammed ed-Delecî'nin⁴² (ö. 947 h.) *Şerhu's-Şifâ'sından*⁴³ ve Hayâlîçelebi'nin (ö. 875/1470) *Hâşiyetü Şerhi'l-akâid*⁴⁴ eserinden faydalanmıştır. Tasavvufî meselelerde; Ebû'l-leys es-Semerkandî'nin (ö. 373/983) *Bustanu'l-ârifin*'i ve Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin⁴⁵ (ö. 816/1413) görüşlerinden alıntılar yapmıştır. Fıkıh konularında; Serahsî'nin (ö. 483/1090) *Mebsut*'u⁴⁶, Sîvâsî'nin *Şerhu'l-Mülteka'l-ebhur*'u⁴⁷, müellifin kendi eseri olan *Süllemü'l-felâh*⁴⁸ Kemâhî'nin yararlandığı kaynaklardan bazılarıdır.

3. Kemâhî'nin Tenvîr'indeki Şerh Metodu

Kemâhî, *Tenvîr* eserinin mukaddimesinde de ifade edildiği üzere, kendi yaşadığı dönemdeki Anadolu topraklarında, Mısır (Kâhire), Şam, Mekke, Medine ve İstanbul'da Hanefî mezhebine müstened olarak yazılmış herhangi bir hadîs ders kitabına rastlamadığını ifade etmektedir.⁴⁹ Kendisi de Hanefî mezhebine mensup bir âlim olması hasebiyle Hanefî mezhebinin görüşlerini destekleyen bir eser aradığı anlaşılmaktadır. *el-Müheyya*' adlı ilk hadîs şerh çalışmasını tamamladıktan sonra Hanefî mezhebinin görüşlerine kaynak niteliğindeki *Müsned* eseriyle karşılaştığını ve "Haskefî" rivâyetiyle fıkıh bablarına göre tertip edilmiş *Müsned*'i esas alarak şerh yazmaya başladığını ifade etmiştir.⁵⁰ Bu şerhinde hadîs, fıkıh, tefsir, kelim, tasavvuf, Arap dil ve belağatı gibi farklı ilim dallarında çok yönlü şerhler yapmaktadır. Makalenin bu bölümünde müellifin eserde takip ettiği şerh metodu madde madde ele alınacaktır.

3.1. Sahâbe Râviler Hakkında Bilgi Vermesi

Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *Müsned* eserinde tasnif döneminin öne çıkan bir özelliği olan uzun isnâd zincirleri verme yöntemi kullanılmış, bu zincirlerde rivâyette bulunan bütün râvilerin isimleri zikredilmiştir. Kemâhî, şerh ederken rivâyetlerin isnâd zincirlerindeki bütün râviler hakkında tanıtıcı kısa bilgiler vermektedir. Başka rivâyetlerde aynı râvi geçtiğinde bilgileri vermede (çok nadir olmakla birlikte) tekrara düştüğü görülebilmektedir. Özellikle sahâbe râvilerin faziletlerine dair bazı özelliklerini zikretmiş, Hz. Peygamber'den (s.a.s.) rivâyet ettiği hadislerin sayısına değinmiştir. Örneğin Abdurrahman b. Hürmüz el-A'rec'in Tabakası bölümünde yer alan şu pasaj bu hususu çok güzel ortaya koymaktadır: "Her doğan çocuk İslam fıtratı üzerine doğar..."⁵¹ hadisini rivâyet eden sahâbi Ebû Hüreyre'nin (r.a.)

⁴² Şemseddin Muhammed b. Muhammed ed-Delecî el-Osmânî eş-Şafîî, Mısır'ın Delce beldesinde doğmuş, Kâhire'de ve otuz yıl kadar da Şam vilayetinde kalmış farklı ilimler tahsil etmiş hicri onuncu asrın Osmanlı ulemasındandır. Osmanlı padişahı Sultan Beyazıt Han'la vakit geçirmiştir. Kadı İyaz'ın Şifa eserine *el-Istifa li beyâni meânî's-Şifa* adında bir şerhi vardır.

⁴³ el-Kemâhî, *Tenvîr*, vr. 20b.

⁴⁴ el-Kemâhî, *Tenvîr*, vr. 25b.

⁴⁵ el-Kemâhî, *Tenvîr*, vr. 6a.

⁴⁶ el-Kemâhî, *Tenvîr*, vr. 26a.

⁴⁷ el-Kemâhî, *Tenvîr*, vr. 25b.

⁴⁸ el-Kemâhî, *Tenvîr*, vr. 36a.

⁴⁹ el-Kemâhî, *Tenvîr*, vr. 2a.

⁵⁰ el-Kemâhî, *Tenvîr*, vr. 2a.

⁵¹ Buhârî, "Cenâiz", 78.

*Hayber ve daha sonraki gazvelere katıldığını, İslamiyet'i kabulünden sonra hayatının büyük çoğunluğunu Resûlullah'ın (s.a.s.) yanında geçirdiğini, ömrünü ilim yoluna adadığına dikkat çekmektedir. Ayrıca merfu olarak rivâyet ettiği hadislerin sayısının 5364 olduğunu zikretmektedir. Onun, sahâbenin en hafızlarından olduğunu ifade etmektedir.*⁵²

Kemâhî, sahâbe râvilerin isimleri, künyeleri veya nisbeleri hakkında yer yer ayrıntı vermiş, varsa ihtilaflara değinmiştir. Örneğin Ebû Hüreyre'nin (r.a.) ismi hakkında 33 görüşün olduğu, bunlar arasındaki en sahih görüşe göre isminin "Abdurrahman b. Sahr" olduğunu ifade etmektedir. "Ebû Hüreyre" künyesinin Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından verildiğini ve bu künyenin verilmiş sebebinin İbn-i Abdilberr'den naklettiğine göre "Ebû Hüreyre'nin (r.a.) bir gün elbisesinin yenido kedi taşımaktadır. Bunu gören Hz. Peygamber (s.a.s.) taşıdığı şeyin ne olduğunu sorunca kedi olduğunu söylemiştir. Bunun akabinde Hz. Peygamber' in (s.a.s.) kedicinin babası anlamına gelen 'Ebû Hüreyre' künyesini verdiğini" zikretmiştir.⁵³

Müellif, Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın (r.a.) hayatına dair şu ifadeleri kullanır: "Sa'd b. Ebî Vakkâs, Mâlik b. Vüheyb b. Abdimenâf b. Zühre b. Kilâb ez-Zührî künyesi Ebû İshâk'tır. Cennetle müjdelenen on sahâbiden birisidir. Allah yolunda ilk ok atan kişidir. İlk İslam'ı kabul edenlerden olup, Hz. Ebubekir (r.a.) vesilesiyle 17 yaşında Müslüman olmuştur. İslam tarihinde üçüncü imân eden kişidir. Aşere-i mübeşşere arasında en son vefat eden sahâbidir."⁵⁴ Müellif, sahâbî hakkında bilgi verirken bazı dedelerini zikrederek Hz. Peygamber'le (s.a.s.) hangi dedede nesebinin birleştiğine de zımnen değinmektedir. Ayrıca sahâbî râvilerin isminin geçtiği bazı yerlerde Peygamber Efendimizle (s.a.s.) aralarında geçen menkıbelere değinmektedir. Örneğin "Sa'd b. Ebî Vakkas (r.a.) rivâyet etti ki: Hendek savaşı Peygamber Efendimiz'i (s.a.s.) gülerken gördüm hatta azı dişleri gözükiyordu. Çünkü muhasara esnasında Kureys müşriklerinden bir adam, oktan korunmak için kalkanyla yüzünü kapatıyordu. Okumu çıkarıp attım kafasına isabet etti kaçamadı. Arkası üstüne düşüp ayakları havada kaldı. Peygamber Efendimiz (s.a.s.) bunu görünce güldü hatta azı dişleri gözüktü." rivâyeti gibi.⁵⁵

3.2. Cerh ve Ta'dîl Açısından Râvilerin Durumlarına ve Tabakalarına Değinişmesi

Kemâhî, rivâyetlerin isnad zincirinde ismi geçen bütün râvilerin cerh-ta'dil yönlerini zikretmiştir. Bunu yaparken İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) görüşünü esas almıştır.⁵⁶ Buradan hareketle cerh-ta'dil değerdirmelerinde İbn Hacer'in görüşlerine itimat ettiği anlaşılmaktadır. Şöyle ki, râvilerin vasıflarını ve tabakalarını, 12 tabaka ve derecede ele almıştır. Öncelikle hadîs râvilerinin tercemelerini vererek isnad kısmını şerh etmeye başlamış, akabinde hadîs metninde konu bazlı şerh faaliyetinde bulunmuştur. Râvilerin kimliklerine, isimlerinin zabtına (harekelerine) ve kaçınıcı tabakada olduğuna değinmiş,

⁵² el-Kemâhî, *Tenvîr*, vr. 10a.

⁵³ el-Kemâhî, *Tenvîr*, vr. 10a.

⁵⁴ el-Kemâhî, *Tenvîr*, vr. 16b.

⁵⁵ Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, eş-Şemâilü'l-Muhammediyye, (Beyrut: Dâru İhyâi't- türâsî'l-arabiyye) 139.

⁵⁶ bk. el-Kemâhî, *Tenvîr*, vr. 1-2a.

cerh, ta'dîl yönüyle de ele almıştır. Râvilerin vasıflarını değerlendirirken (İbn Hacer'in görüşünü esas alarak) kullandığı sıralama şu şekildedir:

1- Sahâbe, 2- İsm-i tafdîl kalıbıyla (أَوْثَقُ النَّاسِ) veya sıfatın tekrarıyla (ثِقَّةٌ ثِقَّةٌ، ثِقَّةٌ حَافِظٌ) medhedilen, 3- Tek ta'dîl sıfatıyla medhedilen (ثِقَّةٌ، ثَبَّتْ، صَدُوقٌ), 4- Üçüncü dereceden biraz düşük olan ki buna (لَيْسَ بِأَسْبَغٍ، لَا بَأْسَ بِهِ، لَيْسَ بِأَسْبَغٍ) işaret edilir, 5- Dördüncü dereceden biraz düşük olan ki buna (لَهُ أَوْهَامٌ، يُحِطُّ بِهَمْ، صَدُوقٌ سَيِّئُ الْحَفِظِ، صَدُوقٌ بِهَمْ) işaret edilir. Şâî, Mürcie, Kaderiyye gibi bidat fırkalarla ithâm olunan râviler de bu gruba dâhildir. 6- Az hadis rivâyet etmiş olup hadisleri terk edilmeyen. Rivâyet ettiği hadisler tevâbi', şevâhid kabilinden desteklenirse (مَقْبُولٌ، desteklenmezse لَيْسَ الْحَدِيثُ) vasfıyla işaret edilir. 7- Kendisinden birçok râvinin rivâyet edip hiçbiri tarafından tevsik edilmemiş olan ki bu gruba (مَجْهُولُ الْحَالِ، مَسْتَوْزٌ، مَجْهُولُ الْحَالِ) vasıflarıyla işaret edilir. 8- Muteber bir âlimin tevsiki olmadığı, kendisi hakkında zayıflık vasfı kullanılan râvilerdir. (صَعِيفٌ) vasfı ile işaret edilir. 9- Kendisinden sadece bir kişinin rivâyet ettiği, hakkında tevsik olmayan râvilerdir. Bu kısma (مَجْهُولُ) lafzıyla işaret edilir. 10- Hiç tevsik edilmemiş bununla birlikte güvenilirliğini zedeleyen vasıflarla zayıflığı zikredilen râviler. Buna da (وَاهِي الْحَدِيثِ، وَاهِي الْحَدِيثِ) lafızlarıyla işaret edilir. 11- Yalanla ithâm edilen râviler, 12- (İthamdan öte, bilfiil) Yalan ve uydurmacı diye anılan râviler.⁵⁷

Yine İbn Hacer'in görüşünü esas alarak râvileri 12 tabakada sınıflandırmıştır. Sıralaması şu şekildedir: 1- Sahâbe tabakası (mertebeleri farklı olmakla birlikte), 2- Tâbiîn'in büyükleri (كِبَارُ التَّابِعِينَ), Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713) gibi. 3- Tâbiîn'in orta tabakası (الْوَسْطَى)، Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/728). 4- Rivâyetlerinin çoğu tabiînin büyüklerinden olan orta tabakadaki tabiînler (الْأَوْسَطُ)، Zührî (ö. 124/742), Katâde (ö. 117/735) gibi. 5- Sahâbeleri görmüş tabiîn'in alt tabakası (الصُّغْرَى)، A'meş (ö. 148/765) gibi. 6- Sahâbelerle muasır olan en alt tabakadaki tabiînler (الْأَصْغَرُ)، Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit (ö. 150/767) gibi. 7- Etbâu't-tabiîn'in büyükleri (كِبَارُ أَتْبَاعِ التَّابِعِينَ)، İmam Mâlik (ö. 179/795), Sevrî (ö. 161/778), Hammâd b. Ebî Hanîfe (ö. 166/783). 8- Etbâu't-tabiîn'in orta tabakası (الْوَسْطَى)، İbn Uyeyne (ö. 198/814), İbn Uleyye (ö. 193/809). 9- Etbâu't-tabiîn'in alt tabakası (الصُّغْرَى)، Yezîd b. Harun (ö. 206/822), Şâfî (ö. 204/820), Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (ö. 204/820), Abdurrezzak (ö. 211/826) gibi. 10- Tabiîni görmemiş ancak etbâu't-tabiîn'in büyüklerinden rivâyet alan râviler, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi. 11- Tabiîni görmemiş ancak etbâu't-tabiîn'in orta tabakasından rivâyet alan râviler, Buhârî (ö. 256/870), Zührlî (ö.258/872) gibi. 12- Tabiîni görmemiş ancak etbâu't-tabiîn'in alt tabakasından rivâyet alan râviler, Tirmizî (ö. 279/892) gibi.⁵⁸

⁵⁷ el-Kemâhî, *Tenvîr*, vr. 1-2a.

⁵⁸ el-Kemâhî, *Tenvîr*, vr. 1-2a.

Müellif bu on iki tabakayı zikrettikten sonra “*Vefat seneleri bilinen râvilerin vefat tarihlerini zikrettim. İlk iki tabaka hicrî 100 senesinden evvel vefat etmiştir. Üçüncü tabakadan sekizinci tabakaya kadar 100 senesinden sonra vefat etmiştir. Dokuzuncu tabakadan son tabakaya kadar olanlar 200 senesinden sonra vefat etmiştir.*” ifadesiyle toplu bir değerlendirilmede bulunmuştur.⁵⁹

Örneğin “*Mü'min bir kul vefat ettiği zaman...*”⁶⁰ hadisinin râvisi Süleyman b. Abdurrahman'a değinen Kemâhî, râvinin memleketini ifade eden *الْكَمَاهِي* kelimesinin bütün harflerinin zabtını vermiştir. Râvinin aslen Horasan'dan olduğunu ifade etmektedir. *تَقَة* kelimesiyle cerh-ta'dil yönünden güvenilir bir râvi olduğu bilgisini vermiştir. Şam ehlinde olan tâbiîn muhaddisler arasında altıncı tabakada olduğunu zikretmiştir.⁶¹ Aynı şekilde Süleyman b. Abdurrahman'ın şeyhi olan Muhammed b. Abdurrahman'a değinirken, yine *الْكَمَاهِي* kelimesiyle memleketine değinmiştir. *Kâmûs* kitabını kaynak göstererek kelimenin zabtını “Tüstürî” olarak vermiş akabinde kelimenin en meşhur kullanımın “Tüsterî” olduğunu ifade etmiştir. “Şüşter” zabtının da hatalı olduğuna değinmiştir. Tüster şehrin surlarının, Tûfan'dan sonra inşa edilen ilk surlar olduğu görüşünü zikretmesi, yer yer tarihi bilgilerin de eserde verildiğine örnek teşkil etmektedir.⁶²

Kemâhî, İbn Abbas'dan (r.a.) rivâyet edilen “*Resûlullah (s.a.s.) öğle namazından sonra iki rekât namaz kıları.*”⁶³ hadisinin râvilerinden Hakem b. Uteybe (ö. 115/733) hakkında şu değerlendirilme yapar: “İsmi Hakem b. Uteybe, künyesi Ebû Muhammed el-Kindî el-Kûfî'dir. Tâbiîn fakihlerden (*تَقَة، تَبِت*) güvenilir bir âlimdir. Ancak bazen tedlîs yaptığı için müdellis bir râvidir. Muhaddislerin 12 tabakasından beşinci tabakadadır.”⁶⁴

Yukarıda geçen örneklerin benzerleri eserin başından sonuna kadar aynı menhec üzere devam ettiğini görmekteyiz. Kemâhî, hadislerin râvilerinin durumu hakkında muhakkak bilgi verdiği, cerh-tadil açısından vasıflarına ve tabakalarına değindiğini görmekteyiz. Öyle ki, örneğin râvinin muhtelit olduğunda ihtilat durumunun ne zaman başladığı ve o âlimden rivâyet edilen hadislerin hangi şartlara göre kabul edileceği gibi rical ilmine dair meselelere de sıkça değindiği tespit edilmiştir.⁶⁵ Bu açıdan bakıldığında Kemâhî'nin rical, ensâb ilminde derin bir muhaddis âlim olduğu sonucuna ulaşılabilir.

3.3. Râvi İsimlerini Tashih Etmesi

Kemâhî ensab ilminde derin bir âlim olduğu görülmektedir. Râvilerin isimleri, künyeleri yaşadıkları yer ve dönemleri isimleri hususunda yapılan ihtilaflar ve tashihleri onun rical ilminde titizliğini göstermektedir. Bu duruma Ümmü Hânî'nin (r. anhâ) Hz. Peygamber'den (s.a.s) rivâyet ettiği şu hadis örnek olabilir: “*Kabirde üç haslet vardır: Allah Tebâreke*

⁵⁹ el-Kemâhî, *Tenvîr*, vr. 1-2a.

⁶⁰ Ebûbekr Ahmed b. Amr el-Bezzâr, *el-Bahru'z-zahhâr*, (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009), 9/263.

⁶¹ el-Kemâhî, *Tenvîr*, vr. 29b.

⁶² el-Kemâhî, *Tenvîr*, vr. 29b.

⁶³ bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, (Müessesetü'r-Risâle, 2001), 44/218.

⁶⁴ el-Kemâhî, *Tenvîr*, vr. 62a.

⁶⁵ Muhtelit râvi örneği için bk. el-Kemâhî, *Tenvîr*, vr. 23b.

ve Teâlâ tarafından (melekler aracılığıyla) suâl, (mümine arzedilen) cennetteki dereceleri ve başında okunan Kuran kırâati.”⁶⁶ Kemâhî bu hadisin sahâbî râvisi Ümmü Hânî'nin ismi hakkında *Takrîbü't-Tezhîb* eserinden bazı bilgiler nakletmektedir. Ümmü Hânî, Ebû Talib'in kızı olduğunu asıl isminin Fâhite olduğunu ancak Hind de denildiği, hadis rivâyet eden sahâbelerden biri olduğunu ve Muâviye döneminde vefat ettiğini zikreder.⁶⁷

Yine Kemâhî, *Takrîbü't-Tezhîb* eserinden yaptığı nakille abdest almanın sünnet şeklinde dair Hz. Osman ve Hz. Ali'den (r. anhümâ) rivâyet edilen hadisin⁶⁸ râvilerinden Hâlid b. Alkame'nin (ö. 121/738 -130/747) sadûk yani sika bir râvi olduğunu söyler. Akabinde onun ve babasının (Alkame) ismi hakkında Şu'be'nin (ö. 160/776) vehme düştüğünü ve onun için “Mâlik b. Arfata” ismini kullandığını, Ebû Avâne'nin (ö. 176/792) de başta bu ismi kullandığını ancak sonradan bu görüşünden döndüğünü zikretmektedir.⁶⁹

Yukarıda zikredilen örneklerin benzerlerine *Tenvîr* eserinin tümünde karşılaşmaktayız. Kemâhî'nin râvi isimleri ve hüviyetleri hususunda hadis ilminin otorite âlimlerinden nakiller yaparak tashihler yapması ve neredeyse her râvi hakkında kısa ve doyurucu bilgiler sunması Kemâhî'nin ricâl ilminde derin ve hassas bir âlim olduğu kanaatini bizde oluşturduğunu söyleyebiliriz.

3.4. Râvilerin Vefat Tarihleri Üzerinden Senedlerin İttisalinin Tespiti

Ebû Hanîfe dedi ki: “(Hicrî) 80 yılında doğdum. 96 senesinde, 16 yaşında iken babamla birlikte hacc vazifesini yaptım. Mescid-i Haram'a girdiğimde bir halka (ilim meclisi, topluluk) gördüm ve babama bunun kimin halkası olduğunu sordum. Babam, Hz. Peygamber'in (s.a.s) sahâbesi Abdullah b. Hâris b. Cez' ez-Zebîdî'nin (r.a) halkası olduğunu söyledi. Öne doğru gittim ve onun şöyle söylediğini işittim: ‘Resûlullah'tan (s.a.s) işittiğime göre şöyle buyurdu: Kim dinde tefakkuh (ilim talep) ederse, Allah onun (dünya ve ahiret) işlerine yeter. (kefil olur) Onu hesap etmediği yerlerden rızıklandırır.’ ”⁷⁰ Bu rivâyetin şerhinde Kemâhî, bu sahâbînin Mısır'da vefat eden son sahâbe olduğunu zikretmektedir. Vefat tarihi hususunda ihtilafın olduğunu, hicrî 85, 86, 87, 88 tarihlerinde vefat ettiğine dair görüşlerin olduğunu zikreder. İbn Hacer el-Askalânî'nin ifade ettiği en sahih görüşe göre 86 yılında vefat etmiştir.⁷¹ Sahâbe râvi 86 yılında vefat etmesi, Ebû Hanîfe'nin ise 96 yılında haccetmesine bakıldığında İbn Hacer'in bu rivâyette ittisal açısından sıkıntı olduğu görüşünü benimsemiş olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Kemâhî, bu hususta İbn Hacer'in görüşüne katılmadığı, Burhaneddin Hasan b. Ali el-Kaznevî'nin (ö.?), Abdullah b. Haris'in (r.a) hicrî 99 yılında vefat

⁶⁶ Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sâbit, *el-Müsned*, (Bangladeş: Müessesesi-İ İslamiyye, 2002), 264.

⁶⁷ İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, *Takrîbü't-Tezhîb*, thk. Muhammed Avvâme, (Suriye: Daru'r-Reşid, 1986), 759.

⁶⁸ bk. el-Kemâhî, *Tenvîr*, vr. 43a; Dârekutnî, Ali b. Ömer, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaûtî, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 1/154.

⁶⁹ İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü't-Tezhîb*, 189.

⁷⁰ el-Kemâhî, *Tenvîr*, vr. 32a

⁷¹ İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcud, (Beirut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 1/86.

ettiği görüşüne göre Ebû Hanife'nin bu sahâbîden rivâyet etmesinin mümkün olabileceği görüşünde olduğu anlaşılabilir. Nitekim Ebû Mansûr el-Bağdâdî'nin açıklamasının doğruya en yakın görüş olduğu ve bu görüşün rivâyette ittisal olduğunu desteklediğini zikretmektedir.⁷²

3.5. Hadis Usûlüne Dair Bilgiler Vermesi

Kemâhî ayrıca hadis usûlü ile ilgili kapsamlı bilgiler vermiştir.⁷³ Örneğin edâ ve tahammül sîğaları hususunda “Zührî, Malik, İbni Uyeyne (Hicâz ve Kûfe ehli muhaddislerin çoğunluğu) gibi mütekaddim ulemaya göre tahdîs, inbâ, ihbâr, semâ lafızları arasında hiçbir fark yoktur. Ebû Hanîfe ve iki talebesi de bu görüşü benimsemektedir. Müteahhir ulema ise edâ sîğalarını, talebelerin (hadisleri) hocalarından aldıkları duruma göre ayırım yapmışlardır. Tahdîs ve semâ (حَدَّثَنَا سَمِعْنَا) lafızlarını, hocanın hadisi okuduğu talebenin dinlediği durum için, ihbâr (أَخْبَرَنَا) lafzını ise talebenin okuyup hocasının dinlediği (teyit ettiği) durum için kullanmışlardır. İbn-i Cüreyc, Evzâî, Şâfîî ve Meş-rik ehli de bu görüştedir.”⁷⁴ açıklamasında bulunmuştur.

Mevkuf ve merfu hadisin tanımı hakkında Hafız el-İrâkî'nin (ö. 806/1404) Şerhu'l-Elfiyye eserinden nakil yaparak usûlü hadis ilmine dair önemli bir ayrıntıyı şöyle ele alır:

“Mevkuf hadis ister muttasıl olsun ister munkatî, isnadın Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ulaşmadan sahâbe-i kiramdan birisinde durduğu kavli, fiilî vb. hadise denir. Merfu hadis ise sahâbî veya tâbî tarafından isnadı Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ulaşan (muttasıl olan veya olmayan farketmeksizin) kavli, fiilî vb. bütün hadislere denir. Bu tanıma göre muttasıl, mürsel, munkatî, mu'dal hadisler merfu' hadis tanımı altına girer. Hatîb el-Bağdâdî, merfu hadisi 'Sahâbînin Hz. Peygamber'den (s.a.s.) haber verdiği, bildirdiği sözleri ve fiilleri' tanımını yapmıştır. Bu tanıma göre tâbî'nin mürselleri merfu' hadis tanımı altına dahil değildir.”⁷⁵

Kemâhî, eserinde nesih konusuyla alakalı bilgiler ve örnek rivâyetler sunmuştur. Ebu'd-Derdâ'nın (r.a.) rivâyet ettiği “Bir gün Resûlullah'ın (s.a.s.) bineğinin terikesinde iken (Hz. Peygamber) şöyle buyurdu: ‘Kim Allah'tan başka hiçbir ilahın olmadığına benim de onun resûlü olduğuma şahitlik ederse cennet o kimseye vacip olur...’”⁷⁶ hadisinin şerhini, İmâm Münzirî'nin et-Terğîb ve't-terhîb eserinden şöyle nakletmektedir: “Kim Allah'tan başka hiçbir ilahın olmadığını inanırsa cennete girer” veya “Allah ona cehennem ateşini haram kılar.” şeklindeki rivâyetlerin İslam dinine davetin, tevhidi ikrar etmeyle sınırlı olduğu İslâmiyet'in başlangıç dönemlerine ait olduğunu söyler. Bununla birlikte Allah Teâlâ tarafından farzlar belirlendikten, hükümler sabit olduktan sonra bu rivâyetlerin nesh edildiğini ifade etmektedir.⁷⁷

⁷² bk. el-Kemâhî, Tenvîr, vr. 32a, 32b.

⁷³ bk. el-Kemâhî, Tenvîr, vr. 137b, 140b.

⁷⁴ el-Kemâhî, Tenvîr, vr. 8b.

⁷⁵ el-Kemâhî, Tenvîr, vr. 12a.

⁷⁶ Ahmed b. Hanbel, el-Mûsned, 45/483.

⁷⁷ el-Kemâhî, Tenvîr, vr. 11b.

Hadis ilimleri arasında garîbü'l-hadis ilmi ayrı bir öneme sahiptir. Nitekim İslam'a davet Arap yarımadasının dışındaki bölgelere yayılmasıyla Arap olmayan insanlar İslamiyet'e girmeye başlamışlardır. Bu Müslümanların Arapçayı tam olarak bilmemelerinin neticesi olarak hadislerde yer alan anlaşılması güç kelimelerin izah edilmesi kaçınılmaz olmuştur. Hiç şüphesiz bu durum hadis şerh faaliyetlerini başlatmış, garîbü'l-hadis ilmimi doğurmuştur. Müellif, *Tenvîr* eserinde açıklamaya ihtiyaç görülen kelimelerin izahına garîbü'l-hadis çerçevesinde büyük bir önem göstermiştir. Örneğin “ ‘Benim ümmetimde hasf ve mesh olacaktır. Bu kaderi yalanlayanlar hakkındadır.’ rivâyetinde geçen حَسْفُ kelimesinin Allah Teâlâ'nın Kârûn gibi zalimleri yerin dibine sokması, مَسْحُ kelimesinin ise İsrailoğullarından bir kavmi hunzır ve maymuna çevirmesi gibi insanoğlunun sûretini değiştirmesi manasına geldiğini beyan etmektedir.”⁷⁸

Kemâhî'nin *Tenvîr* eserinde rivâyet edilen hadislerin hadis usulüne dair bir mesele söz konusu olduğunda bunu zikretmede çok hassas olduğunu tespit etmekteyiz. Örneğin Berâ b. Âzib'den (r. anhümâ) nakledildiği üzere: “Nebî (s.a.s) bize teşehhüdü öğretirdi. Teşehhüd ise et-Tahiyyât (duası)dır.”⁷⁹ Kemâhî, bu rivâyetin müsel sel hadislerden biri olduğuna işaret etmektedir. Şöyle ki, rivâyete göre Hammâd, Ebû Hanîfe'nin elini tutmuş ve Ebû Hanîfe, ona teşehhüdü öğretmiş; İbrahim en-Nehâî, Ebû Hanîfe'nin elini tutmuş ve ona teşehhüdü öğretmiş; Alkame, İbrahim en-Nehâî'nin elini tutmuş ve ona (Nehâî'ye) teşehhüdü öğretmiş; Abdullah b. Mes'ûd (r.a), Alkame'nin elini tutmuş ve ona (Alkame'ye) teşehhüdü öğretmiş ve Resûlullah (s.a.s) de Abdullah b. Mes'ûd'un (r.a) elini tutmuş ve ona teşehhüdü öğretmiştir.⁸⁰ Yani râvilerin tümü Hz. Peygamber'in (s.a.s) hadisini sadece kavli olarak değil şekli olarak de mutabaat ederek rivâyet etmişlerdir. Bu da müsel sel hadisin ta kendisidir. Kemâhî de bu durumu başka bir rivâyetle doyurucu bir şekilde açıklamıştır.

Bu örneklerden çıkardığımız sonuca göre Kemâhî hadis ilminin diğer alanlarında olduğu gibi hadis usûlü konularında da titiz ve derin bir âlimdir. Rivâyet çerçevesinde zikredilmesi gereken bir hadis usûlü meselesi varsa muhakkak zikretme gayretine girdiği ve zikrettiği konuyu sahih, kabul gören sağlam kaynaklarla desteklediği tespit edilmiştir.

3.6. Rivâyetleri Karşılaştırması ve Hadis Tahriçlerini Yapması

Kemâhî, *Tenvîr* eserinin birçok yerinde hadis karşılaştırmaları yaptığı görülmektedir. Kabir ziyareti hususunda Bureyde b. Husayb'dan (r.a) rivâyet edilen şu hadis bu durumu bize göstermektedir:

كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ إِذَا خَرَجَ إِلَى الْمَقَابِرِ السَّلَامُ عَلَى أَهْلِ الدِّيَارِ وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ بِكُمْ لَاحِقُونَ نَسْأَلُ اللَّهَ لَنَا
وَلَكُمْ الْعَافِيَةَ.

⁷⁸ el-Kemâhî, *Tenvîr*, vr. 12a.; Ercan, *Tenvîri's-sened fî idâhi rumûzi'l-Müsned*, 15-16.

⁷⁹ Abdullah b. Abbas'ın benzeri rivâyeti için bk. Müslim, “Salât”, 61.

⁸⁰ el-Kemâhî, *Tenvîr*, vr. 31a-31b; bk. Ebû Yusuf Yakub b. İbrahim, *el-Âsâr*, thk. Ebu'l-Vefa, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye), 53, n. 269.

Bu hadisi Müslim, Nesâî ve İbn Mâce Büreyde b. Husayb'dan bu şekilde rivâyet etmiştir. İbn Mâce'nin yaptığı bir rivâyette لَاحِقُونَ ziyadesi vardır.

Müslim, Nesâî ve İbn Mâce'nin Hz. Âişe'den yaptıkları başka bir rivâyet şöyledir:

السَّلَامُ عَلَى أَهْلِ الدِّيَارِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُسْلِمِينَ وَيَرْحَمُ اللَّهُ الْمُسْتَقْدِمِينَ وَالْمُسْتَأْخِرِينَ وَإِنَّا إِنْ شَاءَ اللَّهُ بِكُمْ لَلْآحِقُونَ.
Nesâî'nin, Hz. Âişe'den yaptığı bir rivâyet de şöyledir:

السَّلَامُ عَلَيْكُمْ دَارَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ وَأَنَا كُمْ مَا تُوعَدُونَ غَدًا مُؤَجَّلُونَ وَإِنَّا إِنْ شَاءَ اللَّهُ بِكُمْ لَلْآحِقُونَ.⁸¹

Bu örnekler üzerinde de gördüğümüz gibi rivâyet karşılaştırmaları Kemâhî'nin bu eserinde dikkat ettiği bir husustur. Rivâyetlerin mütâbi' ve şevâhidleri üzerinde durması aynı zamanda konuyla alakalı hadislerin tümünü zikretme gayreti Kemâhî'nin hadislere bütünsel yaklaşımını göstermektedir.

3.7. Kelime ve Cümle Tahlillerine Yer Vermesi

Hadis şerhlerinin hedeflediği temel gaye, hadislerin en sağlıklı ve doğru bir şekilde yorumlanıp anlaşılmasını sağlamaktır. Hadisleri doğru anlayabilmek için hadis metnindeki kelimelerin lügavî yönünün doğru anlaşılması ve hadis muhtevasının iyi analiz edilmesi gereklidir. Bundan dolayı hadis şerhlerinde zikredilen iki hususa büyük önem verilir. Her iki hususu Kemâhî'nin şerhinde sıklıkla görmek mümkündür. Hadis metninde geçen anlaşılması güç kelimelerin i'rabını zikredip, manalarını açıklamıştır. Yeri geldiğinde cümle içindeki gramerle konularına da değinmiştir. Örneğin Molla Ali el-Kârî'nin (ö. 1014/1605) *Erbâin* eserinden naklederek “*Muhakkak ki insanın cesedinde bir et parçası vardır...*”⁸² hadisindeki مُضَعَّة kelimesinin zabtına değinmiş, manasının “*ağızda çiğnenebilecek büyüklükte bir et parçası*” olduğunu ifade etmiştir. Mananın daha iyi anlaşılabilmesi için şu açıklamada bulunur: “*Zâhirî uzvun (cesedin) iyi veya kötü olması kalbin iyi veya kötü olmasına bağlıdır. Nitekim kalp bedenî hareketlerin ve nefsânî arzuların menbaıdır. Kalpten iyi bir irâde meydana geldiğinde beden de ona uygun bir harekette bulunacak, kalpten kötü bir niyet sâdır olduğunda beden de ona göre kötü hareket edecektir.*”⁸³

3.8. Kelâmî Konular Üzerinde Durması

Kemâhî'nin hayatının zikredildiği bazı eserlerde kelâm ilmine olan vukûfiyeti âşikârdır. Nitekim *Berekâtü'l-ibrâr fil-akâid* ve bu *Tevdîhu'l-esrâr şerhu Berekâti'l-ibrâr* eserlerini te'lif etmesi bunu destekler niteliktedir.

Müellif *Tenvir* eserinde hadisleri şerh ederken kelâmî meselelere, itikâdî fırkalara çokça değinmiştir. Şerhinde benimsediği Ehl-i sünnet mezhebini savunmuş, bidat mezheplere

⁸¹ Örnekler için bk. el-Kemâhî, *Tenvîr*, vr. 26a.

⁸² Buhârî, “İman”, 37; Müslim, “Müsâkât”, 107.

⁸³ el-Kemâhî, *Tenvîr*, vr. 8a.

reddiyeler yapmıştır. Örneğin “Muhakkak ki sizler bu dolunayı gördüğünüz gibi rabbinizi de görceksiniz...”⁸⁴ hadisinde Ruyetullah meselesine değinmiştir. Hadisin şerhinde “Buradaki teşbih, görme fiili hususundadır. Yoksa görülecek zatın. (Allah Teâlâ'nın), görülen cisme teşbihi söz konusu değildir. Nitekim Allah Teâlâ cisim, cevher veya araz değildir. O (c.c) şekle ve cisme bürünmez, mekân tutmaz. O'nun hiçbir benzeri yoktur.” açıklamasında bulunmuştur. Böylelikle Ehl-i sünnet akâidini savunup, Mücessime'ye de reddiye yapmıştır.⁸⁵

Aynı şekilde “Kim Allah'tan başka hiçbir ilah olmadığına, benim de Allah'ın Resûlü olduğuma şahitlik ederse cennet ona vacip olur...”⁸⁶ hadisinde Hz. Peygamber (s.a.s.), sahâbî Ebu'd-Derdâ'nın (r.a.) “Zina yapsa veya hırsızlık yapsa da (böyle) mi?” sorusuna ikrarda bulunmuş ve tasdik etmiştir. Kemâhî, hadisin şerhinde “Bu hadiste Hâricîlere ve Mutezile'ye reddiye vardır. Nitekim onlar büyük günah sahiplerinin Cennet'e giremeyeceğini söylerler.” sözüyle de Ehl-i sünnetin görüşünü benimsediğini ortaya koymaktadır.⁸⁷ Mutezile'nin “Büyük günah işleyen kişi İslam dininden çıkar ama küfre düşmez bilakis iki mevki arasında bir mevkide olur.” görüşünün garipsenecek bir görüş olduğunu da açıkça beyan etmektedir.⁸⁸

Kemâhî, “Kaza ve Kadere İman” babında kadere iman etmeyi iki kısımda ele alır. Allah Teâlâ'nın ilim sıfatı, kulunun yapacağı bütün fiilleri (hayır veya şerr) kuşatır. Allah, (kulunun gelecekte yapacağı her şeyi bildiği için) ilminde ne varsa onu kulunun kaderine yazar ve kulun amelleri Allah Teâlâ'nın bu yazgisına göre devam eder. Kadere iman etmenin birinci kısmı budur. ikincisi kısım ise kulun bütün fiillerini (hayır, şer, tâat, masiyet vb.) yaratanın Allah Teâlâ olduğuna iman etmektir. Kemâhî, Kaderiye mezhebinin inkâr ettiği kısmın bu kısım olduğunu ifade eder.⁸⁹ Kemâhî, kaza ve kader arasındaki farkı şöyle ifade eder: “Kaza mevcudatın belirli bir tertip üzerine düzenini sağlayan Allah Teâlâ'nın ilâhî inâyeti ve ezeli irâdesidir. Kader ise Allah Teâlâ'nın bu irâdesinin belirlenen vaktinde eşyalara taalluk (tecelli) etmesidir.”⁹⁰ Kemâhî bu açıklamasıyla da Ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezhebini benimsediğini göstermiştir.

“Allah Teâlâ semâvat ehlini (mukarrebun melekleri) ve yer ehlini (peygamberler) azaplandır saydı (azaplandırmayı dileyeydi) onları azaplandırmadı ve onlara zulmetmiş olmazdı.”⁹¹ hadisinin açıklamasında Ehl-i sünnet görüşünü benimsemektedir. Allah Teâlâ'nın itaatkâr kullarını mükâfatlandırması veya âsi kullarını azaplandırmasının vacip olmadığını ifade etmektedir.⁹²

⁸⁴ Buhârî, “Mevâkîtü's-salat”, 16.

⁸⁵ el-Kemâhî, *Tenvîr*, vr. 27b.

⁸⁶ Nesâî, “Amelî'l-yevmi ve'l-leyle”, 380.

⁸⁷ el-Kemâhî, *Tenvîr*, vr. 11a.

⁸⁸ el-Kemâhî, *Tenvîr*, vr. 23b; bk. Ercan, *Tenvîrü's-sened fî idâhi rumûzî'l-Müsned*, 17.

⁸⁹ el-Kemâhî, *Tenvîr*, vr. 20b.

⁹⁰ el-Kemâhî, *Tenvîr*, vr. 6a.

⁹¹ Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, (Mısır: Dâru Hicr, 1999), 1/505.

⁹² el-Kemâhî, *Tenvîr*, vr. 15a.

3.9. Fıkhî Konular Üzerinde Durması

Kemâhî ahkâm hadisleri şerh ederken Hanefî mezhebini benimsemiş ve kendi mezhebini (Hanefî) destekleyen deliller sunmuştur. Misal olarak “*Namaz ancak Fatîha ve (Fatîha ile birlikte) başka bir sûreyle câiz olur*”⁹³ hadisini Hanefî mezhebinin görüşüne delil olarak görmüş ve namazda Fatîha ve zammı sure okumanın vacip olduğunu zikretmiştir. Hanefî mezhebini benimsemiş olsa da diğer mezheplerin görüşlerine de yer verip açıklamasını yapmıştır.⁹⁴ Buradan yola çıkarak Kemâhî, kendi mezhebine bağlı olmasıyla birlikte taassup sahibi bir âlim de olmadığı sonucuna ulaşılabilir. Yeri geldiğinde hükümlerin hikmetine yer vermiştir. Misal olarak abdestte yıkanması farz olan azaların hikmetine dair geniş bir açıklamada bulunmuştur.⁹⁵

Kemâhî, *Mûsned*'deki hadislerin fıkhî boyutunu ele alırken mezhepler arasındaki ihtilaf-ları zikretmektedir. Eserinde diğer mezheplerin görüşlerine ve açıklamalarına da yer vermektedir.⁹⁶ Bu hususa Ebû Sehl el-Eslemî'nin (r.a.) mevtânın (ölü) defnedilme hususundaki “*Nebî (s.a.s.), bir kişiye kible tarafından Lahd'ı (şeklinde defni) emretti.*” rivâyeti misal olarak gösterilebilir. Hadisi, “*Bizim mezhebimize göre*”⁹⁷ sözünden de anlaşılacağı üzere (mensup olduğu) Hanefî mezhebine delil olarak gören Kemâhî, aynı zamanda Şâfiî mezhebi ile olan ihtilâfa da değinmiştir. “*Hanefî mezhebinde, cenazeyi kabre koyacak kişinin (mezar içinde) yüzünü kibleye dönerek bekleyeceği ve ölüyü kible tarafından alarak mezara koyacağını, Şâfiî mezhebinde ise ölünün kible tarafından değil de yatırıldıktan sonra ayaklarının kalacağı (aşağı) taraftan veya başının bulunduğu (mezarın üst tarafından) çekilerek mezara konulacağını ifade etmektedir.*”⁹⁸ Kemâhî bu rivâyeti, “*Lahd bize aittir, Şakk ise bizim dışımızdakilere aittir.*” hadisiyle desteklemiş ve hikmetini Sîvâsî'nin *Şerhu'l-Mülteka* eserinden alıntı yaparak şöyle açıklamıştır: “*İslâmiyet'in ilk yıllarında mezarlar Şakk⁹⁹ yöntemiyle kazılırdı. Geceleyin kafirler mızraklarını (sahâbenin) mezarlara batırırlardı. Hz. Peygamber (s.a.s.) bu durumdan haberdar olmuş ve 'Lahd bize aittir...' buyurmuştur.*”¹⁰⁰

Kemâhî, meyyiti kabre koyacak kişilerin sayısı hakkında birtakım bilgilere yer vermiş, Hanefî ve Şâfiî mezhebi arasındaki ihtilafı şöyle zikretmiştir: “*Meyyiti defnetmek için kabre giren kişilerin sayısının tek olması bizim mezhebimize göre sünnet değildir. Ancak Şâfiî mezhebine göre sünnettir. Bizim delilimiz şu rivâyettir: 'Nebî'nin (s.a.s.) kabrini koymak için dört kişi kabre girdi: Abbas (r.a.), oğlu Fadl (r.a.), Ali (r.a.) ve Nebî'nin (s.a.s.) azatlı kölesi Salih (r.a.)'. Ölüyü kabre koyacak kişilerin sayısı hakkında muteber olan görüş (belli bir sayı olmaksızın) bu iş için yeterli kişi ne kadarsa*

⁹³ Ebûbekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2011), 4/42, n:2972.

⁹⁴ el-Kemâhî, *Tenvîr*, vr. 39a.

⁹⁵ bk. el-Kemâhî, *Tenvîr*, vr. 39b.

⁹⁶ bk. el-Kemâhî, *Tenvîr*, vr. 128a, 134b, 137ab.

⁹⁷ bk. el-Kemâhî, *Tenvîr*, vr. 25b.

⁹⁸ el-Kemâhî, *Tenvîr*, vr. 25b.

⁹⁹ Fıkıh ıstılahında, kabrin ortasından uzunca bir çukur açılması suretiyle yapılan defin şekli.

¹⁰⁰ el-Kemâhî, *Tenvîr*, vr. 25b.

odur. Aynı zamanda muteber olan görüşe göre kabre koyacak kişilerin mahrem olan akrabalar arasından salih güvenilir kişiler olması uygundur. (Eğer yok ise) Daha sonra mahrem olmayan akrabaların, daha sonra komşular arasından ihtiyar salih kişilerin, daha sonra gençlerden salih kişilerin meyyiti kabre koyması uygundur.”¹⁰¹

3.10. Tasavvufî Yorumlara Yer Vermesi

Osmanlı Devleti'nde tasavvuf ilminin medreselerde eğitim olarak verilmesi yaygın bir durumdur.¹⁰² Aynı zamanda halkın da tasavvufî hayata sahip olmaları tartışılmaz bir gerçektir. Bu durum tasavvuf alanında birçok eserin te'lif edilmesine sebep olmuştur. Kemâhî de Osmanlı medreselerinde ilim tahsil etmiştir. Muhtelif ilim dalında eserler kazandırmış bir âlimdir. Ancak kaynaklarda tasavvuf alanında telif ettiği herhangi bir eserin varlığına dair herhangi bir malumat yoktur. Bununla birlikte Kemâhî, gerek Ayasofya Camii'ndeki irşad faaliyetleri gerekse eserlerinde başvurduğu tasavvuf kaynakları ve tasavvufî şerhleri onun tasavvufî düşünceye sahip bir âlim olduğunu ortaya koymaktadır. *Tenvîr* eserinde de sıkça tasavvuf eserlerinden bahsetmiş, tasavvufî terimleri beyan etmiş, hadislerin tasavvufî yönünü ele almıştır. Cibrîl hadisinde, Hz. Cebrail (a.s.), Hz. Peygamber'e (s.a.s.) “İhsan nedir?” diye sorduğunda Hz. Peygamber (s.a.s.) “Allah'a, seni görüyormuşçasına ibadet etmendir. Sen onu göremesen bile O seni görür.” şeklinde cevap vermiştir. Kemâhî, bu rivâyetin şerhinde şu ifadelerde bulunur: “Bu hadiste bütün sâlih amellerde ihlâş olmaya ve kulun bütün hallerinde rabbine murâkabe halinde olmasına teşvik vardır.”¹⁰³ Akabinde murâkabeyle alakalı bilgilere yer veren Kemâhî, İmâm Kuşeyrî'den (ö. 465/1072) şu nakli yapar: “Murâkabe kulun muhasebesinden (nefsini hesaba çekme) sonra tam olur.”¹⁰⁴ Aynı zamanda o, bazı ariflerin bu rivâyet hakkındaki şu ifadelerine yer verir: “Bu hadiste iki işaret vardır: Birincisi mükâşefe makamına işaretidir. Mükâşefe, kulun kalbinin Allah Teâlâ'nın cemal sıfatlarını idrak etmesiyle isneyniyet (ikilik) diye ifade edilen Allah Teâlâ'dan başkasını görme (bilâ tecsüm) hâlimden hâlî olmasıdır. İkincisi ise kulun, azamet ve celâl sahibi Allah Teâlâ'nın kendi hallerine vâkıf olduğunu bilmesinden dolayı hayâ etmesindeki murâkabe makamına işaretidir. Kemâhî, son olarak Seyyid Şerif Cürçânî'nin (ö. 816/1413) de ifade ettiği gibi murakabeyi şöyle tanımlar: “Murâkabe, Allah Teâlâ'nın, bütün hallerine vâkıf olduğunu kulun devamlı surette bilmesidir.”¹⁰⁵

Yukarıda da değinildiği üzere Kemâhî'nin tasavvuf alanında herhangi bir eseri bilinmese de onun İmam Kuşeyrî, Seyyid Şerif Cürçânî gibi büyük mutasavvıflardan alıntılar yapıp bazı tasavvufî terimlerin tanımlarını ve içeriğine dair bazı kanaatlerde bulunması, bu işlemi yaparken de tasavvuf literatüründe önde gelen muteber kaynakları esas alması, Kemâhî'nin

¹⁰¹ el-Kemâhî, *Tenvîr*, vr. 25b; bk. Ercan, *Tenvîrî's-sened fî idâhi rumûzî'l-Müsned*, 18.

¹⁰² Osmanlı medreseleri özelinde tasavvufî eğitim metodu örnekleri için bk. Fuat Aydın vd., *Osmanlı Medreseleri: Eğitim, Yönetim ve Finans*, (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019), 100; Temel Öztürk, “Kadı Sicillerindeki Terekelere Göre 18. Yüzyılın İlk Yarısında Trabzon'da Okunan Ahlak Kitapları”, *Uluslararası Gençlik ve Ahlak Sempozyumu*, ed. Hasan Barlak vd., (Sinop: Sinop Üniversitesi, 2016), 1038-1053.

¹⁰³ el-Kemâhî, *Tenvîr*, vr. 7a.

¹⁰⁴ el-Kemâhî, *Tenvîr*, vr. 7a.

¹⁰⁵ el-Kemâhî, *Tenvîr*, vr. 7a.

bu ilme olan vukûfiyetini ve irtibatını göstermesi açısından göz ardı edilmemesi gereken bir husustur.

Sonuç

Osman b. Yakup el-Kemâhî hicrî on ikinci yüzyılda yaşamış Osmanlı muhaddislerinden biridir. Farklı ilim dallarında te'lif ettiği on eseri bilinmektedir. Bu eserlerden ikisinin hadîs ilmiyle alakalı olduğu tespit edilmiştir. Bu eserlerden ilki, İmam Malik'in *Muvatta'sı* üzerine yazdığı *el-Müheyya* şerhidir. Kemâhî'nin diğer hadîs eseri ise İmam A'zam'ın *Müsned*'ine yazdığı *Tenvîrî's-sened* adlı şerhtir. Makalemize konu olan *Tenvîr* eserinde tespit ettiğimiz öne çıkan bazı hususlar şöyle sıralanabilir:

Kemâhî, şerhte İbn Hacer'in râvi tabakalarını on iki derecede değerlendirme usûlünü esas alarak ricâl tenkidi yapmaktadır. Hadislerin tahriçlerini zikretmede titiz davrandığı, sened ve metin tenkidinde bulunduğu tespit edilmiştir. Hadis tahriçlerinde genel olarak sahih kaynaklardan yararlanması ve sened tenkidindeki titizliği ensâb ilmine olan derin hâkimiyetini ortaya koymaktadır. Neredeyse bütün râvilerin isim, lakap, künye konularına değinmesinin yanı sıra seneddeki râvi isimlerindeki hataları ve isim benzerliğinden kaynaklı hataları tashih etmesi bu kanaati bizde oluşturmaktadır.

Müellifin hadis metinlerindeki farklılıklara ekseriyetle yer verdiği görülmektedir. Bu durum, eserde zikredilen hadislerin şevâhidlerini bulma açısından kolaylık sağlamaktadır. Ayrıca Kemâhî, hüküm ifade eden hadislerin şerhinde fikhî mezheplerin görüşlerini zikretmiştir. Hanefî mezhebine mensup olmasına rağmen diğer mezheplerin görüşleri ve delillerine de yer vermiştir.

Kelâmi meseleleri zikretmiş, fırkalara dair bilgiler vermiştir. Bid'at fırkalara karşı Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'i delilleriyle savunmuştur. Tasavvufî konulara değinmesi, ıstıhlara dair yorumlarda bulunması onun tasavvuf ilmine de vakıf olduğunu göstermektedir.

Bununla beraber çok fazla olmamakla birlikte bazı yerlerde bilgileri aktarmada tekrara düştüğü görülmüştür. Kıssalarda ve İslam hukukuna dair bazı ibadet meselelerinde sunduğu hikmetlerde kaynak vermemesi dikkat çekmektedir.

Farklı ilim dallarında kıymetli eserler veren Osman b. Yakup el-Kemâhî, ilim câmiası tarafından kabul görmüş, yakın dönemde bazı eserleri üzerinde çalışmalar yapılmıştır. Yazma (mahtut) halde bulunan diğer eserleri araştırmacılar tarafından çalışılmayı beklemektedir.

Kaynakça | References

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2001.
- Altıntaş, Fatma Betül. "Osmanlı Muhaddislerinden Kemâhî'nin el-Müheyâ Adlı Şerhinde Mezhep Faktörünün Etkileri", *Diyanet İlmi Dergi*, 57/3 (2021), 819-848.
- Aydın, Fuat vd. *Osmanlı Medreseleri: Eğitim, Yönetim ve Finans*. İstanbul: Mahya Yayınları, 2019.
- Bağdadî, İsmail b. Muhammed. *Hedyyetü'l-arifin Esmâu'l-müellifin ve Asâru'l-musannifin*. İstanbul: Vekâletü'l-Meârifî'l-Celîle, 1951.
- Öztürk, Temel. "Kadı Sicillerindeki Terekelere Göre 18. Yüzyılın İlk Yarısında Trabzon'da Okunan Ahlak Kitapları" *Uluslararası Gençlik ve Ahlâk Sempozyumu (6-8 Ekim 2016)*. ed. Hasan Barlak vd. 1038-1053. Sinop: Sinop Üniversitesi, 2016.
- Beyhakî, Ebûbekr Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Kâhire: Dâru Hicr, 2011.
- Bezzâr, Ebûbekr Ahmed b. Amr el-Bezzâr. *el-Bahru'z-Zehhâr (el-Müsned)*. thk. Mahfuzu'r-Rahman, Adil b. Sa'd, Sabrî Abdulhalik eş-Şâfî. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaûtî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sâbit. *el-Müsned*. Bangladeş: Müessese-i İslamiyye, 2002.
- Ercan, Muhammed Emin. *Osman b. Yakup el-Kemâhî'nin Tenvîrü's-sened fî idâhi rumûzî'l-Müsned Adlı Eseri*. Malatya: İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Erünsal, İsmail. "Cezerî Kasım Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/545-546. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcud vd. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Takrîbü't-Tezhîb*. thk. Muhammed Avvâme. Suriye: Daru'r-Reşid, 1986.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifin*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî. ts.
- Kemâhî, Osman b. Yakup. *Hâşiye alâ Envârî't-Tenzîl ve Esrâri't-Te'vîl*. Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, 39, vr. 1a-210a.
- Kemâhî, Osman b. Yakup. *el-Müheyya' fî keşfi esrâri'l-Muvatta'*. thk. Ahmed Ali. Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2005.
- Kemâhî, Osman b. Yakup. *Nûru'l-efide*. İstanbul: Âtîf Efendi Kütüphanesi, 324/ 1-349a.
- Kemâhî, Osman b. Yakup. *Tenvîru's-sened fî idâhi rumûzî'l-Müsned*. Tunus: el-Mektebetü'l-Vataniyye, 4953, 1a-221b.
- Kemâhî, Osman b. Yakup. *Teshîlü's-süllem*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 324, 1-258a.
- Kemâhî, Osman b. Yakup. *Tenvîru's-sened fî idâhi rumûzî'l-Müsned*. Çorum: Hasan Paşa

- Kütüphanesi, Yazmalar, 230/ 1-1147.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbaki. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Hasan Abdulmunim Şelbi. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Özcan, Abdülkadir. "Lale Devri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/81-84. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Sülün, Murat. "Şehâbeddin Sivâsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/418. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Tanman, Baha. "Yâkub Paşa Tekkesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/285. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Davud. *el-Müsned*. thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî. Mısır: Dâru Hicr, 1999.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Tozlu, İbrahim. "Osmanlı Muhaddisi Osman b. Yakub el-Kemâhî (1171/1757) ve Hadis İlimindeki Yeri". *Uluslararası Erzincan Sempozyumu (28 Eylül-1 Ekim 2016)*. ed. Halil Baltacı vd. 576-592. Erzincan: Binali Yıldırım Üniversitesi, 2020.
- Yıldırım, Selahattin. "Osmanlı Muhaddislerinden el-Kemâhî ve el-Muheyâ adlı Muvatta Şerhi". *Ekev Akademi Dergi*, 2004.



أسس وجود الدولة وضرورتها في ضوء القرآن الكريم والواقع المعاصر

Hossam Moussa Mohamed SHOUSHA | orcid.org/0000-0002-4511-8251

hossamshousha@karabuk.edu.tr

Dr. Öğretim Üyesi, Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Karabük, Türkiye

<https://ror.org/04wy7gp54>

Doğan Delil GÜLTEKİN | orcid.org/0000-0001-7169-9478 | dogangultekin@karabuk.edu.tr

Dr. Öğretim Üyesi, Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Karabük, Türkiye

<https://ror.org/04wy7gp54>

ملخص

يركز هذا البحث على بيان مفهوم الدولة من خلال استنباط معانٍ دالة على ضرورة وجودها انطلاقاً من القرآن الكريم والواقع المعاصر، وتكمن مشكلة البحث في أن المفكرين الإسلاميين القدامى -حسب اطلاع الباحث- لم يتناولوا الدولة بالمفهوم الحديث كما في الفكر الغربي. ذلك أن الدولة رمز للنظام والقانون، والحياة لا تستقيم إلا بهما، كذلك يركز هذا البحث على الاختلاف بين الفكر السياسي الإسلامي ونظيره الغربي في فهم وتعريف الدولة، حيث تختلف الثقافات والقناعات بين الاتجاهين، وذلك من خلال استخدام المنهج الاستقرائي والمنهج التحليلي. وقد أثبت البحث من خلال إبراز أهم النتائج أن الدولة مرتبطة بالحياة، لا غنى عنها للحياة الكريمة والعدالة الاجتماعية المتوازنة في كل مرافق الحياة وخصوصاً السياسية والقانونية. كما أثبت البحث أن تعريف الدولة بالمفهوم الحديث لم يكن مستخدماً في الفكر الإسلامي القديم، بينما تطبيقاتها كانت منفذة على أرض الواقع؛ كما أن ثمة تباين شديد بين التعريف اللغوي لمفهوم الدولة بين كل من الفكر الإسلامي والمعاجم العربية من جهة، وبين الفكر الغربي والمعاجم الغربية من جهة أخرى. ومن أهم ما توصل إليه البحث أن مدلول الدولة في معاجم اللغة الغربية بناء على الجذر اللغوي للكلمة يشير بوضوح إلى مدى الجمود والطغيان في استخدامات الدولة وتطبيقاتها في الفكر الغربي القديم، مما أدى إلى ظهور ما يسمى بالـ (ثيوقراطية) والتي تعني الحكم باسم الرب.

الكلمات المفتاحية: تفسير، اسلام، وجود الدولة، الضرورة، الواقع المعاصر.

Kur'ân-ı Kerîm ve Günümüz Işığında Devletin Varlığının Temelleri ve Zorunluluğu

Hossam Moussa Mohamed SHOUSHA | orcid.org/0000-0002-4511-8251|
hossamshousha@karabuk.edu.tr

Dr. Öğretim Üyesi, Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Karabük, Türkiye
<https://ror.org/04wy7gp54>

Doğan Delil GÜLTEKİN | orcid.org/0000-0001-7169-9478| dogangultekin@karabuk.edu.tr

Dr. Öğretim Üyesi, Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Karabük, Türkiye
<https://ror.org/04wy7gp54>

Öz

Bu çalışma Kur'ân-ı Kerîm ve günümüz perspektifinden varlığının zorunluluğuna işaret eden delilerin istinbatı yoluyla 'devlet' kavramını açıklamayı hedef edinmektedir. Çalışmanın ana problemi -yazarlara göre- klasik dönem İslam müfekkirelerinin devlet mefhumunu batı fikir dünyasında olduğu gibi modern haliyle ele almamış olmalarıdır. Oysa devlet mefhumu ciddi öneme haiz olup kanun ve düzenin simgesidir. Onsuz hayatın kaim olması mümkün değildir. Çalışmada siyasi İslami düşüncenin ve batı düşünce dünyasının devlet mefhumunun tanımı konusundaki ihtilafı da -ki bunda kültürel dünyanın ve algı yapısının farklılığı etkilidir- konu edinmiştir. Çalışma tümevarım ve tahlil yöntemlerini kullanarak tamamlanmıştır. Çalışmanın elde ettiği en önemli sonuçlardan; devlet olgusunun hayatın kendisi ile direk bağlantılı olduğu, toplumsal adalet ve yaşanılabilir bir hayatın devlet olgusu ve yapısından özellikle de siyasi ve kanuni anlamda müstağni olamayacağı sayılabilir. Bunun yanında çalışma modern devlet mefhumunun fiili olarak olmasına rağmen klasik İslami düşünce dünyasında yer almadığını ortaya koymuştur. Son olarak çalışmanın en önemli sonuçlarından biri de batı dünyası lügatlerinde devlet mefhumunun sadece sözlük anlamıyla var olduğu, bunun ötesine geçilmediği ve bunun da rab adına yönetmek anlamına gelen teokrasinin çıkışına sebep olduğunun tespitidir.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, İslam, Devletin Varlığı, Zorunluluk, Modern Dünya.

Atıf Bilgisi

Shousha, Hossam Moussa Mohamed. Gültekin, Doğan Delil. "Kuran-ı Kerim ve Günümüz Işığında Devletin Varlığının Temelleri ve Zorunluluğu". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 11/1 (Ocak 2025), 391-420. DOI: 10.69576/ihya.1526370

Geliş Tarihi	01 Ağustos 2024
Kabul Tarihi	27 Kasım 2024
Yayın Tarihi	15 Ocak 2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Yazar Katkıları	Çalışmanın Tasarlanması: HMMS (%40), DDG (%60). Veri Toplanması: HMMS (%60), DDG (%40). Veri Analizi: HMMS (%50), DDG (%50). Makalenin Yazımı: HMMS (%60), DDG (%40). Makale Gönderimi ve Revizyonu: HMMS (%30) DDG (%70)
Etik Bildirim	ihyajournal@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Foundations and Necessity of the Existence of the State in the Light of the Qur'an and Today

Hossam Moussa Mohamed SHOUSHA | orcid.org/0000-0002-4511-8251

hossamshousha@karabuk.edu.tr

Dr. Öğretim Üyesi, Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Karabük, Türkiye

<https://ror.org/04wy7gp54>

Doğan Delil GÜLTEKİN | orcid.org/0000-0001-7169-9478 | dogangultekin@karabuk.edu.tr

Dr. Öğretim Üyesi, Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Karabük,

Türkiye

<https://ror.org/04wy7gp54>

Abstract

This research focuses on elucidating the concept of the state by deducing conceptions that indicate its necessary existence from both the Qur'anic perspective and present reality. The research problem lies in the fact that traditional Islamic thinkers—according to the researcher's knowledge—did not discuss the state as a modern concept, as seen in Western thought. This is because the state is a symbol of order and law, without which life cannot proceed properly. Additionally, this research highlights the difference between Islamic political thought and its Western counterpart in understanding and defining the state, as the two trends differ in culture and conviction. This analysis was conducted using an inductive and analytical methodology. Highlighting the most significant results, the research proved that the state is closely connected to life and is indispensable for providing a good life and balanced social justice in all aspects, particularly in political and legal matters. The research also demonstrated that, although the modern definition of the state was not explicitly used in ancient Islamic thought, its applications were implemented in practice. Furthermore, there is a significant discrepancy between the linguistic definition of the concept of the state in Islamic thought and Arabic dictionaries on the one hand, and Western thought and Western dictionaries on the other. One of the most important findings of the research is that the meaning of the state, as found in Western language dictionaries, based on the linguistic root of the word, clearly indicates the extent of stagnation and tyranny in the use of the state and its applications in ancient Western thought. This misuse led to the emergence of the so-called theocracy, which means ruling in the name of God.

Keywords

Tafsîr, İslam, Existence of the State, Necessity, Present Reality.

Citation

Shousha, Hossam Moussa Mohamed. Gültekin, Doğan Delil. "The Foundations and Necessity of the Existence of the State in the Light of the Qur'an and Today". *İhya International Journal of Islamic Studies* 11/1 (January 2025), 391-420. DOI: 10.69576/ihya.1526370

Date of Submission	01 August 2024
Date of Acceptance	27 November 2024
Date of Publication	15 January 2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	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.
Author Contributions	Conceiving the Study: HMMS (%40), DDG (%60). Data Collection: HMMS (%60), DDG (%40). Data Analysis: HMMS (%50), DDG (%50). Writing up: HMMS (%60), DDG (%40). Submission and Revision: HMMS (%30) DDG (%70)
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ihyajournal@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Extended Abstract

This research focuses on elucidating the concept of state through deducing conceptions that indicate its necessary existence, and that being from the Qur'ānic perspective as well as the present reality. The research problem lies in the fact that the traditional Islamic thinkers – according to the researcher's knowledge – did not discuss the state as a modern concept as in Western thought. This is because the state is a symbol of system and law, without which life cannot proceed properly. Also, this research highlights the difference between Islamic political thought and its Western counterpart in understanding and defining the state, as the two trends differ in culture and conviction; this was done using an inductive and analytical methodology. In this study, the meaning of the concept of the state, which forms the basis of the subject, is first explained, including the state in western terminology and the state in Islamic terminology. At the same time, the way the Qur'an uses the concept of state is also mentioned. Then, it was tried to explain what the concept of state signifies. Here, it is emphasized how the concept of the state is signified in western ideology. At this point, Hegel and Jack Faber were referred to. Subsequently, in the fourth sub-heading of the study, the necessity of the existence of the state was discussed. The necessity of the existence of the state is also examined both in the light of the Holy Qur'an and in the light of contemporary reality. The necessity of the existence of the state, which is discussed in the light of the Holy Qur'an and the Sunnah, has been tried to be proved with verses and hadiths. The relevant verses and hadiths have been mentioned and then the evidence from the consensus of Islamic scholars has been taken care to be brought. In the last part of the study, the idea of the necessity of the existence of the state is analysed from the perspective of contemporary fact and human necessity. In addition to the Islamic perspective, the idea that the state is necessary to eliminate enmity and harm, to punish transgressors and to help the oppressed is pointed out. It is a clear fact that without the state, there is no one to help the poor, the needy and the oppressed, to relieve their problems and troubles and to save them from the difficult situation they are in. From the Islamic point of view, the laws and rulings, spreading the call and defending against aggression can only be done by a strong state headed by a strong and just ruler. Otherwise, harm will inevitably occur, and it is not possible for a call whose most important characteristic is comprehensiveness and spread to reach its goal without a strong state and a firm and just system of government, otherwise how can the enemies and their constant strife and raging war be confronted? The weakness of the Islamic state is due to the weakness of the rulers. the failure of the rulers to govern the state increased the attacks against the Islamic state and allowed the enemy to penetrate the internal structures of the Islamic society. In addition, throughout history, Muslims have never experienced a period in which religion and the state have been separated from each other. this indicator alone is a sufficient indication of the vital value and importance of the existence of the state. In addition, throughout history, Muslims have never experienced a period in which religion and the state have been separated from each other. this indicator alone is a sufficient indication of the vital value and importance of the existence of the state. Highlighting the most significant results, the research proved that the state is closely connected to life and cannot be done without for providing a good life and balanced social justice in all aspects of life, especially the political and legal. The research also proved that defining the state in the modern sense was not used in

ancient Islamic thought, while its applications were implemented on the ground. There is also a strong discrepancy between the linguistic definition of the concept of the state between both Islamic thought and Arabic dictionaries on the one hand, and between Western thought and Western dictionaries on the other hand. One of the most important findings of the research is that the meaning of the state in the dictionaries of the Western language based on the linguistic root of the word clearly indicates the extent of stagnation and tyranny in the uses of the state and its applications in ancient Western thought, which led to the emergence of the so-called (theocracy), which means ruling in the name of God.

مشكلة البحث

يتحدث هذا البحث عن ضرورة وجود الدولة من المنظور الإسلامي، وكذلك من المنظور الحياتي المعاصر، ورغم كثرة الآيات والأحاديث التي تتحدث عن الدولة وأسس بنائها وضرورة وجودها، ورغم وضوح الضرورة الملحّة للبحث في هذا الموضوع، إلا أن الأبحاث ما زالت قليلة جداً ونادرة، الأمر الذي يجعل من هذا الموضوع تحدياً لكل المهتمين والمتفهمين والباحثين، لتوضيح مدى الحاجة لوجود الدولة، مسترشدة في ذلك بالقرآن الكريم والسنة النبوية والواقع المعاصر، وبالرغم من المحاولات التي تمت من الباحثين عن ضرورة وجود الدولة، إلا أن هذه المحاولات غاب عنها النموذج العملي لدولة مسلمة مدنية حديثة على النهج الصحيح، والتي يمكنها أن تعيد بحقّ خلافة الله في الأرض، مما جعل الحاجة ماسة إلى دراسة متأنية في كيفية أسس وجود الدولة الإسلامية أولاً ومن ثمّ إعادة اكتشاف كيفية بناء دولة إسلامية حديثة مدنية قوية متمكنة، استنباطاً من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة من خلال دراسة وجود الدولة في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة والواقع المعاصر، وسوف تأتي إشارات في البحث من نموذج حي وهو دولة تركيا التي شهدت تغيرات جوهرية في سياستها العامة ومنظومتها الإدارية الرئيسية.

منهج البحث

إن طبيعة هذا البحث تقتضي استخدام المنهجين التاليين:

1. المنهج الاستقرائي: وذلك بجمع المعلومات من المصادر التفسيرية والحديثية، والكتب القديمة والحديثة التي تخصصت في موضوع بناء الدولة، واستقصاء المواد العلمية الموجودة والحديثة في بعض الدول قدر الإمكان.
2. المنهج التحليلي: من خلال هذا المنهج يتم دراسة ما تم جمعه من معلومات ومواد علمية خاصة ببناء الدولة، ومن ثم تحليلها تحليلاً علمياً يتم خلاله رصد الأسس التي تقام عليها الدول، مع الإشارة إلى أسس بعد دراسة عميقة لمظاهر القوة لدولة تركيا الحديثة في ظل التغيرات السياسية في الفترة الأخيرة إن وجدت.

الدراسات السابقة

بالرغم من كثرة الكتابة في هذا الموضوع، إلا أن كل ما كُتب في هذا المجال تقريباً -حسب علمي المتواضع- لم يبيّن المسألة قابلاً للتحقيق على أرض الواقع الآن، فكل الكتابات تقريباً تتحدث عن دولة معينة بشروط كذا وكذا، أو مواصفاتها كذا، لكن أسس البناء الحقيقية والمتينة مع نموذج عصري دائماً ما كان يُعيب الكتاب، ويحاول الباحث بالاستفادة من هذه المؤلفات قدر المستطاع ويزيد عليها ليلقي اضواء على تلك المسألة.

1. من أبرز ما كتب حول هذا المجال ما كتبه خالد محمد خالد في كتاب أسماه الدولة في الإسلام¹ وهو كتاب غير مفهرس أو مُبوّب، غير أنه يمكننا أن نقسم الكتاب إلى مراحل، في المرحلة الأولى ذكر الكاتب الناصيل الشرعي لضرورة قيام دولة للإسلام، وأهمية وجود الحاكم الذي يمثل الدولة، وذكر شروط وطريقة اختيار الولاة والحكام، ثم تحدث بعد ذلك في المرحلة الثانية عن بعض المبادئ العامة في الإسلام وخصائصها، ضارباً المثل بالشورى، مقارناً

¹ خالد محمد خالد، الدولة في الإسلام، (القاهرة: دار المقطم، د.ط. 2004).

بينها وبين الديمقراطية، ثم تحدث في مرحلته الثالثة عن منهج الدولة المسلمة في العلاقات الدولية، أما في المرحلة الرابعة من الكتاب فقد ركز على وضع الأقليات غير المسلمة في الدولة، ثم في المرحلة الخامسة والأخيرة بين موقف الإسلام المتمثل في دولته من العلم والجمود الفكري، ثم يختتم كتابه بملحق، يذكر فيه نموذجاً للدولة التي ينشدها، وهو نموذج الدولة في عهد عمر بن عبد العزيز، ومجمل الكتاب مفيد غير أنه لم يتطرق إلى الأسس التي تبنى عليها الدولة من القرآن والسنة، الأمر الذي سيحاول هذا البحث بدراسته قدر المستطاع.

2. من الكتب التي وضعت في هذا الإطار ما كتبه الدكتور يوسف القرضاوي تحت عنوان **من فقه الدولة في الإسلام**²، حيث وضع المؤلف كتابه في خمس محاور رئيسة، عالج المؤلف من خلالها فكرة الدولة في الإسلام، حيث بدأ حديثه في المقدمة عن أهمية فقه الدولة، وتقصير العلماء في هذا النوع من الفقه، ففي المحور الأول تحدث عن مكانة الدولة في الإسلام، والأدلة الشرعية والحياتية على فرضية قيام دولة قوية مسلمة، كما تحدث عن فكرة فصل الدين عن الدولة ومدى خطورتها، وفي المحور الثاني تحدث الكاتب عن معالم الدولة التي بينها الإسلام، حيث بين أنها دولة مدنية مرجعها الإسلام، وأنها دولة عالمية، لا تحد بزمان أو مكان، كما أنها دولة شرعية دستورية وليست همجية، شورية وليست ديكتاتورية، كما أنها دولة حماية لا جباية، أتت لحماية الحريات والحقوق، ثم رسخ الكاتب في المحور الثالث من الكتاب فكرة طبيعة الدولة الإسلامية، فيقرر أنها دولة إسلامية وليست دينية كما كان في الغرب الصليبي الكنسي، ثم يتحدث في المحور الرابع عن السياسة في الإسلام تحت عنوان (نحو فقه سياسي رشيد) حيث يدور حول فكرتين رئيسيتين وهما: فكرة الحكم بما أنزل الله، وفكرة التغيير ومراتبه، ومتى يكون بالقوة، ثم يختتم كتابه بالمحور الخامس والأخير عن موقف الدولة المسلمة من مسألة الديمقراطية، والتعددية، والمرأة، وغير المسلمين، كما بلغت النظر إلى مسألة المشاركة في حكم غير إسلامي، والكتاب رائع مفيد من الجوانب التي تناولها، غير أنه لم يتحدث عن أساسيات وجود الدولة، وهو ما سيعمل الباحث عليه في هذا البحث.

3. كتب جاك دوه نيدييه دي فاير، وهو من الفقهاء القانونيين الفرنسيين كتاباً أسماه **الدولة**³، ضمن فيه الحديث عن المرافق العامة للدولة، والمشكلات التي تواجهها في مختلف نواحي نشاطها، وقد حرص المؤلف على أن يستعرض أهم المشكلات التي أحاطت ببلاده في الداخل والخارج، والكتاب مقسم إلى اثني عشر فصلاً تناول فيها الدولة من كل جهاتها، فهو يتحدث عنها كفكرة في الفصل الأول، ثم يضع كل مؤسسة من مؤسسات الدولة وعلاقتها مع الدولة في فصل، مثل الدستور والقضاء والمالية والاقتصاد في الفصول من الثاني إلى الخامس، ويفرد فصلاً كاملاً عن الدولة والمشكلة الاجتماعية في الفصل السادس، ثم يركز على علاقة الدولة بالمؤسسات الأمنية في الفصول من السابع إلى العاشر، مثل الدفاع الوطني، والسياسة الخارجية، والبوليس، والهيئات المحلية، ثم يركز في الفصلين الأخيرين على مسؤولية الدولة عن التربية وحرية الرأي، والكتاب من الكتب الهامة في حديثنا عن الدولة الحديثة، وبطبيعة الحال فإن الكاتب لم يربط بين الدولة والإسلام، وهو ما يقوم به بحثنا هذا.

تحت عنوان **شروط النهضة**⁴ قسّم الأستاذ مالك بن نبي كتابه إلى باين، وذكر في كل منهما عدة عناصر، ثم تُتبع الباين بملحق مستقل يتحدث فيه عن الاحتلال والشعوب المحتلة وخطورة تكييفها مع المحتل، فهو في الباب الأول يتكلم عن التاريخ والحاضر، ودور الأبطال والسياسة والفكرة والوثنية في تشكيل الحاضر والتاريخ، وأبرز فكرة في هذا

² يوسف القرضاوي، **من فقه الدولة في الإسلام**، (القاهرة: دار الشروق، د.ط. 1997).

³ جاك دوه دي فاير، **الدولة**، تعريب: أحمد حسيب، (القاهرة: الآمال للنشر والتوزيع).

⁴ مالك بن نبي، **شروط النهضة**، (دمشق: دار الفكر، د.ط. 1986).

الباب هي: فكرة أن الشعوب التي تهتم بأبطالها فقط دون الاهتمام بحل المشكلات التي جلبت الاحتلال ستبقى كما هي مطمئناً لكل محتلّ. وفي الباب الثاني يركز الكاتب على المستقبل، ويؤكد فيه على دعائم ثلاث لمستقبل مشرق، هي: الإنسان، والتراب، والوقت، بكل ما تحمله هذه الدعائم الثلاث من مؤثرات وملامح ومظاهر، والكتاب لم يتطرق إلى الأسس التي يجب وجودها في الدولة، ولم تشر إلى أي مثال من الدول الحالية في العالم انطبقت عليها شروط النهضة التي أشار إليها في العصر الحديث، وهو ما سنؤكد عليه في بحثنا قدر الإمكان.

5. عن تركيا الفتية، فقد صدر كتاب رئيسها⁵ للمؤلف سمير ذياب سيبان، والذي يمكننا تقسيمه إلى ثلاثة أقسام، القسم الأول منه يتحدث فيه الكاتب عن الجانب التاريخي للدولة العثمانية (التركية)، ثم يتحدث الكاتب في القسم الثاني عن رئيسها الحالي وحزبه والصعاب الداخلية التي واجهتهم مراراً، بدءاً باتهام العلمانيين لهم بمحاولة أسلمة الدولة، مروراً بالمشكلات الاقتصادية التي يطمح الحزب إلى حلها ليكسب الشارع التركي، وانتهاء بالصراع المحتدم مع المؤسسات الثلاث الشرسة، العسكرية والإعلامية والقضاء، ثم يتحول الكاتب في القسم الثاني من الكتاب إلى العلاقات الخارجية لتركيا، إيران الفارسية من جهة، وإسرائيل والغرب من جهة أخرى، وفي المنتصف بينهما العالم العربي والإسلامي، وكيف يستطيع الحزب توطيد علاقته مع كل هؤلاء المتناحرين دون أن يفقد العلاقة مع واحد منهم، كما لم يغفل الكتاب في نهايته مسألة النزاع التركي الكردي. هذا الكتاب هو واحد من الكتب القليلة التي تشير إلى تركيا على أنها النموذج الإسلامي المعاصر الذي نبحت عنه، غير أنه لم يتطرق إلى شيء من منهج القرآن في تأسيس الدولة، وقد يكون ذلك بسبب أنه كتاب تاريخي وثائقي فقط، وليس كتاباً فكرياً.

مقدمة

لم يشر القرآن الكريم بشكل صريح وواضح في آياته إلى ضرورة وجود الدولة، ولكنه أشار إلى ذلك من خلال بعض المفاهيم المتعلقة بالدولة كطاعة أولي الأمر، وسلوك الأمة في الحرب والسلم، وخلافه، هذا وقد استخدم القرآن الكريم ألفاظاً أخرى تدل على الدولة ومكانتها، كالأمة والقرية والبلدة ذات النظام المتبع من قبل الشعوب المحكومة. ومن الآيات ذات الدلالة الصريحة قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: 59].

هذا ومما ينبغي الإشارة إليه أن وجود الدولة هو ضرورة بشرية وفريضة شرعية، حيث لا يمكن أن تتم مصالح العباد ولا شؤون الدولة بدون وجود رأس هذه الدولة، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، لذلك كان هذا البحث المتواضع لبيان أهمية وجود الدولة في حياة الأمة كيما تستطيع أن تدير شؤونها داخلياً، وتحمي مصالحها خارجياً، فجسد بلا رأس لا قيمة له، كما أن الرأس بلا جسد لا حركة له.

هذا ويصعب الوصول لتحديد مفهوم الدولة وتعريفها تعريفاً يتوافق عليه علماء اللغة والمفكرون السياسيون من العرب وغيرهم، حيث الاختلاف البين في الجذر اللغوي ومعناه في المعاجم العربية والمعاجم الغربية على اختلافها، مما أدى إلى اتساع البؤن بينهما في نظرة كل فريق لمفهوم الدولة، وبالتالي تختلف المفاهيم والتعريفات كما يلي:

⁵ ثمر ذياب، تركيا في عهد أردوغان، (عمان: دار الجنادرية، د.ط. 2012).

أولاً: مفهوم الدولة في المعاجم العربية والغربية

لمعرفة مفهوم الدولة في اللغة يجب النظر في معاجم اللغة العربية والغربية، وذلك على النحو التالي:

الدولة في المعاجم العربية: إن مفهوم الدولة في معاجم اللغة قد تم تناوله بشكل واضح ومفصل، حيث يدور معناه بين الغلبة في الحرب، والتداول في المال، ويأتي أحياناً بمعنى انقلاب الزمان وتغيره من حال إلى حال. وعليه فإن كلمة الدولة والتي هي من مادة (د و ل) لها عدة معانٍ في معاجم اللغة العربية، وهي موضحة كما يلي:

وفي معجم الفروق اللغوية: الدولة انتقال حال سارة من قوم إلى قوم، والدولة ما ينال من المال بالدولة فيتداوله القوم بينهم هذا مرة وهذا مرة، وقال بعضهم الدولة فعل المنتهين والدولة الشيء الذي ينتهب،⁶ في أساس البلاغة: دالت له الدولة، ودالت الأيام بكذا، وأدال الله بني فلان من عدوهم: جعل الكرة لهم عليهم. وعن الحجاج: إن الأرض ستدال منا كما أدلنا منها. وفي المثل "يُدال من البقاع كما يُدال من الرجال" وأدبيل المؤمنون على المشركين يوم بدر، وأدبيل المشركون على المسلمين يوم أحد. والله يداول الأيام بين الناس مرة لهم ومرة عليهم، ومنه قول الله: ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نَدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ [آل عمران: 140]، والدهر دُولٌ وَعُقْبٌ ونُوبٌ. وتداولوا الشيء بينهم. والماشي يداول بين قدميه: يراوح بينهما. وتقول دوايك أي دالت لك الدولة كرة بعد كرة. وفعلنا ذلك دوايك أي كرات بعضها في إثر بعض. قال سحيم: إذا شق برد شق بالبرد برقع ... دوايك حتى كلنا غير لابس،⁷ وفي لسان العرب: تستخدم لفظة الدولة بمعنى العُقبة وهي التَّوْبَةُ، فتقول تَمَّتْ عُقْبَتُكَ، أي تَمَّتْ نوبتُك أي دولتك، كما تستخدم أيضاً بمعنى الرِّيح، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ [الأنفال: 46]، كما تستخدم نقيضاً للدَّيْبَةِ، فالدَّيْبَةُ في الخير، والدَّيْبَةُ في الشر، كما تستخدم بمعنى الدائرة، أي الغلبة والنصر.⁸

وبعد هذا التطواف في معاجم اللغة فقد تبين أن مفهوم الدولة يدور بين الغلبة في الحرب، والتداول في المال، ويأتي أحياناً بمعنى انقلاب الزمان وتغيره من حال إلى حال.

ثانياً: المعاجم الغربية: بالبحث عن مفهوم كلمة دولة في المعاجم الغربية وجدنا أنها تعني في مجملها الثبات والديمومة، فنجد جذورها اللغوية في المعاجم الغربية آتية من التعبير اللاتيني القديم "status" وهي كلمة محايدة تعني حالة أو طريقة العيش، والذي يشير إلى الثبات والديمومة.⁹ وهي في القواميس والمعاجم المترجمة كما يلي:

ففي قاموس الشامل: تعني كلمة state: تنظيم يمارس سلطة مفروضة على جميع سكان منطقة ما، أو مجتمع لديه هذا التنظيم، أو سكان يمتلكون منطقة معينة وتحت السيطرة الحكومية عليها، أو تنظيم سياسي يكفل حماية القانون وتأمين النظام لمجموعة من الناس تعيش على أرض معينة بصفة دائمة، أو مجموعة دائمة ومستقلة من الأفراد

⁶ أبو هلال الحسن بن عبد الله سهل العسكري، معجم الفروق اللغوية، (إيران: وقف النشر الإسلامي، د. ط. 1992)، 512.

⁷ أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد الزمخشري، أساس البلاغة، (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ط. 1998)، 303/1.

⁸ أبو الفضل محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، د. ط. 1997)، 618/1، 51/2، 279-173/4.

⁹ رياض عزيز هادي، مفهوم الدولة وتشوؤها عند ابن خلدون، مجلة العلوم السياسية، ع 37، 78.

يمتلكون إقليمياً محدداً وترتبطهم رابطة سياسية مصدر الاشتراك في الخضوع لسلطة مركزية تكفل لكل منهم التمتع بحريته ومباشرة حقوقه، وكذلك تعني: دولة حاضرة (محايدة) بمعنى دولة ضعيفة تقع بين دولتين قويتين أو أكثر وتقلل من احتمال المواجهة بينهما، وكذلك تعني دولة الفتح (عن طريق الفتح)، أي دولة ناشئة عن الفتح (أرض تم الاستيلاء عليها بالفتح) حيث يشكل الفاتحون الطبقة الحاكمة؛¹⁰ في قاموس مصطلحات العلوم الاجتماعية (انجليزي- فرنسي- عربي): تعني كلمة state: المعنى السياسي للفظ، فالدولة مجتمع منظم يعيش على إقليم معين ويخضع لسيطرة هيئة حاكمة ذات سيادة، ويتمتع بشخصية معنوية متميزة عن المجتمعات الأخرى الماثلة، كما تربط بين أفراد الدولة رابطة سياسية قانونية من حيث أنها تفرض عليهم الولاء لها والخضوع لقوانينها؛¹¹ في قاموس المورد الحديث: تعني كلمة state: حالة توتر أو احتياج غير سوي بسبب غضب أو خوف، وقد تعني المنزلة الرفيعة، كما تعني الدولة.¹²

وبالنظر إلى هذا المدلول اللغوي لمصطلح الدولة في المعاجم الغربية، والمعاجم العربية نجد أن ثمة تباين كبير قائم بين المعنيين، فكل مدلول لغوي يعكس ثقافة وفكر من يستخدمه، حيث يظهر التباين واضح بين الفكرين العربي والغربي من خلال الفكر الفلسفي لمصطلح الدولة عند الغربيين والذي يدل على الثبات والديمومة وأنه لا يمكن الاقتراب من الدولة والسلطان إذ أنهما يحكما باسم الإله، وبالتالي فمخالفتهما تعني غضب الرب، وهو ما عرف بعد ذلك بالثيوقراطية،¹³ وبناء على هذا المدلول في الفكر الغربي لمصطلح الدولة فالحاكم والدولة عندهم معصومان، وذلك الفكر يخفي في طياته أبعاداً اجتماعية واقتصادية لصالح الحكام والدولة، وسنأتي على تناول ذلك لاحقاً بالتفصيل، بينما في الفكر الإسلامي والمعاجم العربية فإن مدلول ذلك المصطلح يعني التداول والتغيير، وأنه لا يوجد ما يسمى بالحاكم بأمر الله، أو معصومية الحكام، وأن من سنة الله في الأكوان أن تتغير وتتبدل الأحوال، فدوام الحال من المحال.

ثانياً: الدولة في الفكر الإسلامي

إن مفهوم الدولة واسع المعنى، يحتاج إلى تدقيق وعناية، حيث أنه لم يتم تناوله بشكل مفصل ومباشر من قِبَل علماء المسلمين الأوائل بالشكل الذي تم تناوله به لاحقاً، وبالرغم من ذلك فإنه قد تمت الإشارة إلى استخدامات مفهوم الدولة بوضوح، سواء في عهد النبي ﷺ، أو في عهد الخلفاء الراشدين، أو في عهود الدول الإسلامية المتلاحقة، من ذلك الحديث عن الأمير والإمارة، وكذا الحديث عن الشورى والقضاء، وكذا الحدود والعقوبات، وغير ذلك من المفاهيم التي هي من استخدامات مفهوم الدولة، ثم ظهر بعد ذلك مفهوم الدولة واضحاً في الفكر السياسي لعلماء المسلمين نتيجة للصراعات السياسية التي مرت بها الأمة لاحقاً، متأثرين في ذلك بالفكر السياسي الغربي الذي كان له السبق في توضيح مفهوم الدولة بشكل واضح ومباشر من أيام أفلاطون إلى زماننا هذا، ولذلك

¹⁰ مصلح صالح، الشامل قاموس مصطلحات العلوم الاجتماعية (إنجليزي-عربي)، (الرياض: دار عالم الكتب، د.ط. 1999)، 524.

¹¹ أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية (إنجليزي-عربي-فرنسي)، (بيروت: مكتبة لبنان، د.ط. د.ت. 1)، 408.

¹² منير البعلبكي، المورد الأكبر (قاموس إنكليزي - عربي)، (بيروت: دار العلم للملايين، ط1، 2005)، ص 1143.

¹³ أحمد محمد سعيد السعدي، الدولة المدنية وموقف الإسلام منها، كلية الإلهيات جامعة 19 مايو، 44، (2018)، 23.

سيتم تناول مفهوم الدولة في اصطلاح الفكر الإسلامي في النقاط التالية:

استخدامات القرآن الكريم لمفهوم الدولة

بالرغم أن القرآن الكريم لم يستخدم لفظ الدولة مباشرة للدلالة على المعنى المقصود منها، إلا أنه استخدم ألفاظاً عدة، كلها تدل على مفهوم الدولة واستخداماتها، من ذلك ما يلي:

1. لفظ القرية: استخدم القرآن الكريم لفظ القرية للدلالة على معنى ومدلول الدولة، حيث ذكرها القرآن الكريم في مواضع عدة، منها على سبيل المثال لا الحصر ما ورد في قول الله ﷻ حكاية عن بلقيس ملكة سبأ: ﴿قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا﴾ [النمل:34]، فقد كانت قرية سبأ لها صفة الدولة المنظمة، فترى فيها حكومة على رأسها ملكة قوية، لها وزراء وقادة وإداريون ومجلس شورى، وتلمح أنها دولة قامت على أساس التشاور وأخذ الرأي الآخر، وهذا ما يؤكد قول الله ﷻ: ﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ﴾ [النمل:32]، والقرآن الكريم في تعبيره عن الدولة بالقرية يقدم لنا الدولة في أصغر صورها، حتى يمكن البناء أو القياس عليها، فإذا ما كانت قرية واحدة يمكن أن تكون دولة، فإن عدة قرى – بالتأكيد- يمكن أن تكون دولة كبيرة.¹⁴
2. لفظ المدينة: وردت لفظة المدينة في القرآن الكريم لتدل على جزء من الدولة، مثل قول الله ﷻ في شأن سيدنا موسى: ﴿وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَى حِينٍ غَفْلَةٍ مِنْ أَهْلِهَا﴾ [القصص:15]، والمفهوم أنها العاصمة وقتئذ،¹⁵ وهي بهذا المعنى قلب الدولة ومقر الحكم فيها، فعبّر بالجزء وهو يريد الكل.

3. لفظ البلدة: لقد ذكر القرآن الكريم لفظ البلدة بمعنى الدولة في سياق قصة سبأ في قوله ﷻ: ﴿لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ﴾ [سبأ:15]، وفي ذلك يقول سيد قطب-رحمه الله-: "وقد ارتقوا في سلم الحضارة حتى تحكموها في مياه الأمطار الغزيرة التي تأتيهم من البحر في الجنوب والشرق وفق حاجتهم، فكان لهم من هذا مورد مائي عظيم، وقد عرف باسم (سد مأرب)،¹⁶ وفي هذا إشارة إلى قوة الدولة وتمكنها الحضاري في ذلك الوقت.

هذا وقد عرف الإسلام فكرة الدولة على أنها شخصية اعتبارية مستقلة عن شخصية الحكام الذين يعتبرون أمناء على السلطات يمارسونها نيابة عن الأمة في فترة حكمهم، وإذا كانت السلطة التي تحكم الدولة هي سلطه تقوم على التزام عقيدة التوحيد وأحكام الشرع الإسلامي فهي دولة إسلامية. وعليه فيمكن تعريف الدولة في الفكر الإسلامي "بأنها مجموعة من الناس يقيمون على إقليم معين تحكّمهم الشريعة الإسلامية".¹⁷

هذا ويظهر لنا جلياً أن القرآن الكريم قد عبر عن الدولة بمدلولات متعددة منها القرية، والمدينة، والبلدة، وكلها في معناها تتحدث بشكل أو بآخر عن الدولة.

¹⁴ محمد طلعت الغنيمي، قانون السلام في الإسلام، (الإسكندرية: منشأة المعارف، د.ط. د.ت.)، 324.

¹⁵ سيد قطب، في ظلال القرآن، (القاهرة: دار الشروق، د.ط. 1992)، 2681/2.

¹⁶ المصدر السابق، 2900/5.

¹⁷ عثمان جمعة، النظام السياسي والدستوري في الإسلام، (الإمارات العربية المتحدة، جامعة الشارقة، 2007)، 69-70.

مدلولات مفهوم الدولة في السنة النبوية

لم تستخدم الأحاديث النبوية لفظة الدولة بالرغم أن كل تطبيقاتها ومقوماتها من أرض وشعب ومال وحاكم ومحكوم، وشورى وحرب وسلم، كل ذلك قد ورد في أحاديث النبي ﷺ، مما يبرز أن مفهوم الدولة كان حاضراً في فلسفة الفكر الإسلامي، بل وممارسات النبي ﷺ والتي نسميها السنة الفعلية للنبي ﷺ، ولعل على رأس هذه كلها تأتي صحيفة النبي ﷺ التي جعلها أول خطوة له بعد حجرتة، وهذه كلها تشير إلى تجذر مفهوم الدولة في الفكر الإسلامي، والأحاديث في ذلك الباب كثيرة، ومنها ما يلي:

في باب الراعي والرعية: عن عبد الله بن عمر، رضي الله عنهما: أن رسول الله ﷺ، قال: «ألا كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته، فالإمام الذي على الناس راع وهو مسئول عن رعيته، والرجل راع على أهل بيته، وهو مسئول عن رعيته، والمرأة راعية على أهل بيت زوجها، وولده وهي مسئولة عنهم، وعبد الرجل راع على مال سيده وهو مسئول عنه، ألا فكلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته»،¹⁸ وهذا الحديث يشير عن قرب إلى اهتمام الإسلام بتربية الأمة كافة على تحمل المسؤولية، سواء كانوا حكاماً أو محكومين، وفي ذلك دلالة على أن المسؤولية مشتركة بين الجميع، دولة وشعباً.

في باب السلطان ولزوم أمره: عن ابن عباس، عن رسول الله ﷺ، قال: «من كره من أميره شيئاً، فليصبر عليه، فإنه ليس أحد من الناس خرج من السلطان شبراً، فمات عليه، إلا مات ميتة جاهلية».¹⁹ وهذا ما لم يأمر الحاكم بمنكر أو ينهى عن معروف أو يتجاوز حدود الله، أو يبيع شعبه وأرضه لأعداء الدولة، فإذا فعل شيئاً من ذلك فكيف يكون صبر على ذلك؟

في الإمارة والأمير: عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن أطاع أميراً فقد أطاعني، ومن عصى أميراً فقد عصاني»،²⁰ ومن ذلك أحاديث وجوب تأمير أحد الثلاثة إذا كانوا بفلاة. وفي ذلك تعليم ولفت انتباه الأمة أنه لا يجوز للدولة أن تبقى ليلة واحدة دون رأس لها، يقيم أمرها ويحفظ بيضتها، فمهما كان من جمع فلا بد له من أمير، وإلا لن تقوم للدولة قائمة.

في الجهاد والحرب: يرشدنا النبي ﷺ أن أفضل المجاهدين عند الله ﷻ من قدم جواده ونفسه فداء لله تعالى، وفي ذلك حث للأمة ومن ورائها الدولة على مجاهدة أعداء الأمة والدولة وأن الله لن يضيع أجرهم، فعن أبي الزبير أنه قال: "سألت جابراً، أقال النبي ﷺ: «أفضل الجهاد من عقر جواده، وأريق دمه؟» فقال جابر: نعم".²¹

¹⁸ أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم، رقم الحديث: 7138، (بيروت: دار طوق النجاة، د.ط. 2002). (متفق عليه).

¹⁹ مسلم بن الحجاج أبو الحسن النيسابوري، المسند الصحيح بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، تحقيق: فؤاد عبد الباقي، كتاب الإمارة، باب الأمر بلزوم الجماعة، رقم الحديث: 1849، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط. 1955)، 1478/3.

²⁰ أحمد بن محمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، باب مسند أبي هريرة، رقم الحديث: 7656، (بيروت: مؤسسة الرسالة للنشر، د.ط. 2001)، 93/13، البخاري، 7137، مسلم، 1835، البيهقي، ج 8، 155، السنائي، 8727.

²¹ أحمد بن حنبل، باب مسند جابر 68/23، رقم الحديث: 14726. (صححه شعيب الأرنؤوط في تحقيقه على مسند أحمد)

ومنه فعله ﷺ في حربه مع الكفار واليهود والنصارى، وخروجه ﷺ في الغزوات على رأس الجيش تارة، وإنفاذ السرايا تارة أخرى، وتجهيز وتعينة الجيوش ثالثة، وكذا فعله ﷺ في توزيع الغنائم، وكل ذلك من فعل القائد رئيس الدولة.

في السلم ومراسلة الملوك: حديث أبي سفيان في لقائه مع هرقل وفيه: ثم دعا (أي هرقل) بكتاب رسول الله ﷺ، فقرأه فإذا فيه «بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد رسول الله إلى هرقل عظيم الروم، سلام على من اتبع الهدى، أما بعد، فإني أدعوك بدعاية الإسلام أسلم تسلم، وأسلم يؤتك الله أجرك مرتين، وإن توليت فإن عليك إثم الأريسيين»²² وفي هذا دلالة صريحة على ممارسة النبي ﷺ لمهام رئيس الدولة، حيث إرسال الرسائل والسفراء والمبعوثين الرسميين من قبل رئيس الدولة إلى رئيس دولة أخرى.

وقد ورد في المصالحات والمعاهدات: عن أبي إسحاق، قال: سمعت البراء، يقول: لما صالح رسول الله ﷺ أهل الحديبية صالحهم على أن لا يدخلوها إلا بجلبان السلاح فسألته ما جلبان السلاح قال: «القراب بما فيه»²³ وكذا مصالحة النبي ﷺ لأهل مكة في الحديبية، وأهل خيبر، واستقباله ﷺ للوفود كوفد نجران وغيره، وكذا فعله ﷺ في إدارة الشأن الداخلي للدولة من إدارة للسوق وتعيين مسؤول عن إدارة السوق والعملية الاقتصادية، وكذا إعطاء النبي ﷺ العهود والمواثيق لليهود وإبرام أعظم وثيقة للحقوق عرفها التاريخ حتى الآن، كل ذلك لا يتأتى إلا من رئيس دولة مضطلع بمهامه الرئاسية كدولة لها سيادة وهيبة.

من خلال ما سبق وغيره من وقائع وأفعال للنبي ﷺ يتبين أن ذلك ما هو إلا تجسيد عملي لقيامه ﷺ بمهام رئيس الدولة بمفهومنا المعاصر، وإن لم يكن قد ظهر أو استخدم هذا المصطلح.

مدلولات مفهوم الدولة في سيرة الخلفاء الراشدين والصحابة الكرام:

اتسع مفهوم الدولة وأصبح أكثر شيوعاً وانتشاراً وممارسة في عهد الخلفاء الراشدين والصحابة من بعدهم حتى ظهر ولأول مرة مصطلح الخليفة والذي من أبسط معانيه رئاسة الدولة، بل ورئاسة مجموعة من الدول، ناهيك عن المعنى الأكبر والأوسع للخليفة كما هو في معاجم اللغة، ويظهر مدى ممارسة الصحابة الكرام عموماً والخلفاء خصوصاً في العديد من الممارسات التي قاموا بها، ومن ذلك على سبيل المثال لا الحصر ما يلي:

تقديم الأولويات:

إن الصحابة الكرام والخلفاء الراشدين في القلب منهم كان عندهم من الوعي السياسي بأمر الدولة ما جعلهم يقدمون الأولويات حسب ترتيبها، من ذلك فعل أصحاب النبي ﷺ بمجرد وفاته ﷺ وتقديم شغل منصب رئاسة الدولة على دفنه ﷺ نفسه، وفي ذلك إشارة واضحة إلى مدى نضج الفكر السياسي والوعي بأهمية الدولة لدى

²² النيسابوري، صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب كتاب النبي لهرقل يدعو إلى الإسلام، 1393/3، رقم الحديث: 1773، (صححه شعيب الأرنؤوط في تحقيقه على مسند أحمد).

²³ يعقوب بن إسحاق أبو عوانة النيسابوري، مستخرج أبي عوانة، تحقيق: أيمن بن عارف الدمشقي، باب بيان مصالحة النبي، (بيروت: دار المعرفة، د. ط. 1998)، 294/4، رقم الحديث: 6794. (صححه الألباني في تحقيقه على مشكاة المصابيح).

مجموع الصحابة، يقول ابن هشام (المتوفى: 213هـ) في سيرته متحدثاً عن مبايعة عمر بن الخطاب والناس للصدّيق أبا بكر في سقيفة بني ساعدة إذ يقول رواية عن عمر بن الخطاب: "فقلت: ابسط يدك يا أبا بكر، فبسط يده، فبايعته، ثم بايعه المهاجرون، ثم بايعه الأنصار".²⁴ وفي فعل الفاروق عمر إشارة إلى فطنة وحزم عمر، فهو بفعله هذا قد أغلق باب التردد الذي قد يؤدي إلى فساد رأي الجماعة، وتناحر بين أفراد الصف الواحد، ولو كان فعله هذا منافياً لما وافقه الصدّيق أبو بكر على ذلك، ولما وافق الصحابة الكرام.

الشورى والبيعة ووضع أسس العلاقة بين الحاكم والرعية:

تعدّ الشورى أحد أهم الدلائل التي تؤكد مدى نضج الفكر السياسي للصحابة والخلفاء- كأرباب دولة من الطراز الأول- ثم يأتي بعدها البيعة، ولقد جاء في خطبة الخليفة ووصيته لرعيته بالسمع والطاعة في المعروف ومقاومته إن ظلم وحاد عن الطريق، ثم قام أبو بكر يخطب فيهم خطبته الشهيرة، فيقول بعد أن حمد الله وأثنى عليه: "أما بعد أيها الناس، فإنني قد وُلّيت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني، الصدق أمانة، والكذب خيانة، والضعيف فيكم قوي عندي حتى أريح عليه حقه إن شاء الله، والقوي فيكم ضعيف عندي حتى آخذ الحق منه إن شاء الله، لا يدع قوم الجهاد في سبيل الله إلا ضربهم الله بالذل، ولا تشيع الفاحشة في قوم قط إلا عمهم الله بالبلاء، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم. قوموا إلى صلاتكم يرحمكم الله".²⁵

وهذه خطبة أول رئيس للدولة خليفة" بعد النبي ﷺ الذي كان يوحى إليه من السماء، وقد وضع فيها الخليفة الأول "رئيس الدولة" أسس التعامل بين الحاكم والمحكوم، وما للحاكم وما للمحكوم، وهو عين مفهوم الدولة.

والأدلة كثيرة بعد ذلك من فعل الصحابة والخلفاء من بعد أبي بكر، بل وحروب الردة في زمانه، ومسألة الشورى، وكذا الفتوحات الإسلامية في زمانه وزمان من تلاه من الخلفاء، والنمو الاقتصادي وترسيخ المفاهيم الاقتصادية في عهد الفاروق عمر من ترتيب أمور السوق والتجارة وجعلها بيد أمهر الناس حساباً في ذلك الوقت، وكانت امرأة وهي "الشفاء بنت عبد الله"²⁶ وتعيين الأمراء على البلدان، وتولية القضاة، واتساع رقعة الدولة بكافة آلياتها، من المعلمين والكتاب والأطباء والمهندسين والمخترعين وخلافه في زمانه وزمان غيره، كل ذلك دليل قوي على اتساح مفهوم الدولة بكافة معانيه في أذهان الصحابة والتابعين أجمعين.

²⁴ عبد المالك بن هشام الحميري المعافري - أبو محمد جمال الدين، السيرة النبوية لابن هشام، باب خطبة عمر عند أبي بكر، (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، د. ط. 1995)، 660/2.

²⁵ ابن هشام، السيرة النبوية، ج 2، ص 661. أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخسروجردي الخراساني، السنن الكبرى، (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ط. 2003)، 574/6.

²⁶ أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع البصري الهاشمي، الطبقات الكبرى، باب أبو حنيفة بن حذيفة بن غانم، (الطائف: مكتبة الصدّيق، د. ط. 1996)، 369. أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني، معرفة الصحابة، باب الشفاء بنت عبد الله، (الرياض: دار الوطن، د. ط. 1998)، 3371/3.

ثالثاً: مفهوم الدولة في الفكر الغربي

عند الحديث عن مفهوم الدولة في الفكر الغربي فلا يمكننا أن نغفل أن مفهوم الدولة في المعاجم الغربية يشير إلى معنى الثبات والديمومة، حيث كانوا يرون أن الدولة والتي تتمثل في الحاكم أو الكنيسة لا يمكن المساس بها، أو التفكير في إمكانية غلطها في إصدار الأحكام، وفي هذا الإطار يمكن أن نرى كيف يرى بعض مفكري الغرب للدولة وكيف يعرفونها، ومن ذلك ما يلي:

مفهوم الدولة عند هيغل (فيلسوف ألماني 1770-1831)²⁷

هيغل هو أحد منظري الفكر السياسي في الغرب عامة وألمانيا خاصة، كما أنه مفكر وفيلسوف مشهور، غير أن الكثير من كتاباته كانت تصادمية مع غيره من الفلاسفة، وهنا نحن بصدد معرفة مفهوم الدولة عند هيغل، حيث يرى أن "الدولة هي الفكرة الأخلاقية الموضوعية إذ تتحقق، هي الروح الأخلاقية بصفتها إرادة جوهرية تتجلى واضحة لذاتها، تعرف ذاتها وتفكر بذاتها وتنجز ما تعرف لأنها تعرفه".²⁸

إن الدولة بالفكر الهيغلي تعتبر ذاتها جوهرية وكل ما عداها أهواء ذاتية، فقد أتاح هيغل للدول العقلانية حق القضاء على الرغبات والنزوات الفردية بالقوة والقهر، فيرى أن كل دولة قائمة فعلاً تفعل ذلك، تربي النشء الصغير حسب آرائها ومعتقداتها، وترجح كفة الواجبات المنوطة بالأفراد على كفة حقوقهم، فتدعي أنها (الدولة) منتهى الآمال.²⁹

الدولة عند جاك دو نيدويه دي فابر: (نائب بمجلس الدولة الفرنسي وأستاذ بمعهد الدراسات السياسية بجامعة

باريس)

يرى دي فابر أن الدولة هي: "مجموعة من الشؤون التي تثير اهتمام الكافة"³⁰ وبالرغم من قصر العبارة إلا أنه أراد أن يلفت النظر هنا إلى مفهوم أوسع وأعمق للدولة من الذي أراده هيغل، فهو يرى هنا أن الدولة من حق الجميع، إذ يمكن للجميع أن يتحدث عن شؤون الدولة دون خوف أو شعور بالذنب.

والملاحظ هنا الفرق الشاسع بين الفكرين بالرغم من توحد النبع، والسبب في ذلك يعود إلى المدة الزمنية التي جاء فيها كلا الفكرين، فالأول كان وقت تسلط الكنيسة في العصور الوسطى، بينما الثاني في العصر الحديث (بعد الثورة الفرنسية). من خلال ما سبق يتضح لنا تطور مفهوم الدولة في الفكر الغربي من الجمود والتسلط على العباد، إلى الفكر التداولي (الديموقراطية) في العصر الحديث، وهو ما سبق إليه المفكرون الإسلاميون منذ زمن بعيد.

²⁷ محمد سعيد العيشاوي، مفهوم الدولة بين هيغل ومارك، (المسيلة: جامعة محمد بوضياف المسيلة، العلوم الإجتماعية والعلوم الانسانية كلية، رسالة ماجستير، 2017).

²⁸ عبد الله العروي، مفهوم الدولة، (المغرب: دار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2011)، 34.

²⁹ المصدر السابق، 36.

³⁰ جاك دو نيدويه دي فابر، الدولة، 1.

رابعاً: أسس قيام الدولة

إن للدولة بمفهومها العام والإسلامي قيم وأسس لا بدّ من ذكرها، وأوّل من وضع لنا تلك الأسس هو نبيّ الإسلام نفسه ﷺ، لمّا هاجر المسلمون إلى المدينة المنورة واستقرّوا هناك قام النبي ﷺ ببعض الإجراءات التي تحتاج إليها دولة، هذه الإجراءات والخطوات كانت الأسس التي بنيت عليها الدولة الإسلامية بعد الهجرة، أوّل ما قام به النبي ﷺ من الخطوات التي يجب أن يؤخذ في عين الاعتبار لأيّ جهة تمنى بناء دولة إسلامية كالتالي:

- بناء المسجد: كان أوّل شيء قام به النبي ﷺ هو بناء المسجد لكون مركزاً للمسلمين في جميع أمورهم، وبالفعل أخذ المسجد دوره البارز في كلّ المواقف التي تهتمّ الإسلام والمسلمين في عهد النبي ﷺ وبعده أيضاً، وشهد هذا المكان أحداثاً لا تحصى.

- المؤاخاة: بعد استقبال أهل المدينة المسلمين المهاجرين تغير الحالة الديموغرافية في المدينة، وكان يحتاج هذا التغيير إلى ضبط وترتيب سليم كي يقوم كل الأطراف بأدوارهم كجزء من المجتمع، وهذا أتى بمؤاخاة النبي المهاجرين والأنصار، وهذه الخطوة التي تغرّة مهمة بين المسلمين وفتح طرقاً جديدة للاندماج فيما بينهم والتأقلم في البلدة الجديدة في فترة سريعة.

- المعاهدات مع غير المسلمين: قد تبدو الخطوتان السابقتان لا علاقة لهما بالدولة وقيامها، ولكن هي من هسلت الطريق للمسلمين والدولة الإسلامية في تعاملهم مع غيرهم، وأوّل الاحتكاك للمسلمين بغيرهم سياسياً هو قيام النبي ﷺ ببعض المعاهدات والاتفاقيات مع غير المسلمين وعلى رأسهم اليهود، هذا الإجراء كان في غاية الأهمية للمسلمين في إقامة دولة خاصة بهم وظهورهم ككيان سياسي واجتماعي أمام غير المسلمين، النبي ﷺ كان حريصاً في ذلك، لأن هذه الخطوة كانت ستحفظ وجود دولة المسلمين وصيانتها، وهذه الخطوات كلها أدت إلى الدفاع عن وطنهم في المرحلة الأولى، ومن ثم إقامة دولة نظامية سليمة قائمة على رجليها لها شخصية ودور وتأثير على أفرادها.

لا شكّ أن النبي ﷺ الأسوة الحسنة لنا كمسلمين، والإجراءات التي قام بها في حياته بالإضافة إلى تصرفاته السياسية تضيئ لنا طريقنا في إقامة دولة صحيحة، وعلى المسلمين جميعاً الاعتماد عليها، مع ذلك التغيرات التي يشهدها العالم يستوجب بعض الأمور الأخرى، حيث مرور الزمن وتغير الظروف تأتي بمستحدثات ينبغي علينا مراعاتها، بناء على ما سبق يمكن القول إن الدولة بمفهومها العامل تحتاج إلى عدة عناصر مبدئية، وهي:

- الأمة

- الإقليم

- السلطة الحاكمة

هذه العناصر هي التي تكوّن الدولة بشكلها الطبيعي،³¹ وقد نجد ذلك في عهد الخلفاء الراشدين والسلطات

³¹ مراد شاويش، حكم تعدّد الأئمة في دار الإسلام، مجلة كلية الإلهيات جامعة شيرناق، 23/10 (2019)، 785.

التي تلت بعدهم إلى انقضاء الخلافة في عهد الدولة العثمانية، إن الأمور التي ذكرناها من عصر النبي ﷺ والتي أشرنا إليها آنفة الذكر كلها تحتوي على أبعاد كثيرة، بالإضافة إلى ذلك يمكن ان نستخلص عدة مواصفات خاصة بالدولة الإسلامية من خلال مجمل القرآن وسيرة النبي ﷺ، هذه المواصفات التي يمكن تسميتها خصائص تدل على شرعية الدولة الإسلامية بالإضافة إلى الإشارة إلى مرجعيتها لنا كمسلمين، ويمكن تلخيصها كالتالي:

- لا يمكن للدولة الإسلامية أن تكون قائمة دون العقيدة السليمة، ولا بدّ من وجود هذا الجانب المهم هلى رأس الخصائص والمواصفات، حيث إن المسلمين يعيشون من أجل عقيدتهم بالدرجة الأولى، وتلك العقيدة هي توحيد الله سبحانه وتعالى

- تأخذ الدولة الإسلامية مرجعيتها من الشريعة الإسلامية، فقد قال الله سبحانه: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ [الحج: 41]، وهذه المرجعية تعطينا أمورا كثيرة، وتحدد لنا كيفية ترتيب معيشتنا بكل جوانبها سواء في العبادات أو المعاملات أو الأمور الدنيوية أو غيرها.

- العدل هو أساس الدولة، هذا المصطلح الذي تبناها الغرب في الآونة الأخيرة كان مبدأ رئيسيا في الإسلام، ونجده في أفعال النبي ﷺ بكل وضوح، ولا يمكن الاستمرار لدولة لا تقيم العدالة.

- من الأمور الرئيسية التي تُعد من ضوابط الدولة الإسلامية الحكمة الشورى، وهذا فارق واضح بين الإسلامي والغرب، حيث تحكم الغرب والضارات الغربية كان تحكما مستبدا، بينما كان في الإسلام يقوم الحكام بتطبيق العدل والشورى مع رعيتهم طوال القرون، ولكن يجدر بنا الإشارة هنا إلى أن الشورى لا يكون مع كافة أطراف الرعية، إنما يكون مع الخبراء وأهل الاختصاص فقط، وهذا ليس في إدارة الدولة فقط بل في كل أمور الناس هكذا.

عناصر الدولة وخصائصها التي ذكرناها ابتداء من عهد النبي ﷺ هي جزؤ لا يتجزؤ من بعضه في إقامة الدولة الإسلامية، وتلك الخصائص تغيب عن أنظمة الدول الغربية بشكل عام، وعلى وجه الخصوص إذا قمنا بمقارنة الدولة الإسلامية والأسس التي بنيت عليها في صدر الإسلام والدول الأخرى سنلاحظ هذا الفرق بوضوح شديد، بناء على هذه الأسس والمبادئ سنقوم بإلقاء الضوء في ضرورة الدولة ووجودها في المطلب القادم.

خامسا: ضرورة وجود الدولة في ضوء القرآن الكريم والواقع المعاصر

إنّ الناظر في أمر الإسلام يجد أنه ليس مجرد عقيدة دينية فحسب، بل هو أيضاً نظام اجتماعي وسياسي انتظم شؤون الحياة جميعاً، لا يقبل الوجود والاستمرار بغير وجود الدولة التي تعبر عنه وتفرض أحكامه وتشريعاته، وهذا ما ثبت بالتجربة النبوية في بناء الدولة في المدينة بعد الهجرة إليها، هذا ولا يمكن لأي تجمع بشري أن يستمر دون رأس ينظم شؤونه تحقيقاً للانسجام في تركيب المجتمع، ولا تنشأ السلطة أو الدولة من فراغ، بل هي ظاهرة سياسية تالية للظاهرة الاجتماعية، ولا بد لهذه السلطة -أيّاً كان شكلها- أن تعمل لصالح المجتمع.

إنّ الفكرة العامة التي قام عليها نظام الحكم الإسلامي والذي تجسد في الدولة، هي أن الأصل في السلطة هو

رعاية المسلمين وإدارة شؤونهم دون التسلط عليهم أو الجور عليهم أو حملهم على ما يكرهون من أمور دنياهم ما داموا ملتزمين بالقواعد والتشريعات التي سننها الإسلام، أما ما كان من أمر الدين فلا يمكن الجدل أو المراء فيه، والخليفة أو رئيس الدولة هو حامي الشريعة وحارسها.

هذا ولقد نجح الغزو الفكري الغربي لعقول الكثير من الساسة المسلمين ومن تبعهم في أن يزرع فكرة خبيثة مفادها فصل الدين عن الدولة، بقولهم: "دع ما لله وما لقيصر لقيصر"³²، وهذه الفكرة الخبيثة ترمي بالمقام الأول إلى هدم مقام الدولة، وذلك بعد ما رأوا من قوة الدولة الإسلامية على مدار العصور بدءاً من دولة المدينة مروراً بدولة الخلافة الراشدة والدولة الأموية والعباسية وما تلاها، وانتهاء بالدولة العثمانية القوية التي أذقت الغرب صنوف الذل والهوان.

وبعد العجز العسكري الواضح في مواجهة مقام الدولة الإسلامية (الخليفة أو الحاكم) الذي يحافظ على بيضة الإسلام وشرعته، لجأ الغرب إلى زعزعة فكرة الدولة المسلمة النابعة من الالتزام بالشريعة الغراء، فبث سمومه الفكرية في الدول الإسلامية، وكان أخطر تلك السموم هي فكرة الفصل بين الدين والدولة، زاعمين بتلك الفكرة أن الدولة لا بد وأن تتحرر من سلطان الدين، وإلا فإنها بذلك تكون دولة دينية ثيوقراطية (Theocracy)³³ تتسلط على رقاب العباد والبلاد، وهم بذلك يحاولون إصااق العوار الكنسي سيء السمعة بالدولة الإسلامية، حيث كانت الكنيسة تنفرد بالحكم، ولا يمكن لأحد كائن من كان أن يتمرد على حكم البابا، ومن الجدير بالذكر أن الحكم البابوي قد أهلك وأنهك الناس باسم الإله حتى ثاروا عليه وتخلصوا منه لغير رجعة، غير أن هذه السمعة السيئة للحكم الديني الكنسي غير متواجدة في الحكم الإسلامي الذي يعتمد على الشورى والأخذ بالرأي الآخر.

وعموماً فقد نجحت تلك الفكرة الخبيثة من غزو البلاد الإسلامية حتى أنهى مصطفى كمال أتاتورك فكرة الخلافة أو الدولة الإسلامية وزرع بدلاً منها العلمانية التي تنادي بفصل الدين عن الدولة، مما يعني أن يبقى الدين كعلاقة وجدانية بين العبد وربّه فقط، ولا علاقة للدين بالحياة أو الدولة أو أمور الدنيا المختلفة، وقد تبع أتاتورك في ذلك كثير من المفكرين والساسة العرب، بل وانجرف وراء هذه الفكرة البغيضة بعض من علماء الأزهر نفسه مثل الشيخ علي عبدالرازق في كتابه "الإسلام وأصول الحكم" والذي أحدث بلبلة في أوساط العلماء الشرعيين وتلقفه الساسة العلمانيون بالتبريكات والسرور،³⁴ ومن هنا فقد أصبح الخطر شديد على الأمة ومنهجها الشمولي الذي ورثته عن النبي ﷺ، فتصدى الغيورون من المفكرين والمصلحين الإسلاميين لهذه الفكرة التي لازال الصراع معها محتدماً حتى يومنا هذا، وكان على رأس هؤلاء العلماء الإمام الشهيد حسن البنا، والأستاذ أبو الأعلى المودودي، والشهيد سيد قطب والشيخ محمد الخضر حسين وغيرهم كثير.

³² أبو عبد الله محمد بن أحمد أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي، الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام وإظهار محاسن الإسلام، (القاهرة: دار التراث العربي، 473).

³³ النظام السياسي الذي يستند على التفويض الإلهي الخارج عن إرادة البشر حيث يتولى السلطة رجال الدين، كما يرى أن السلطة الدنيوية يجب أن تتبع السلطة الروحية. يُنظر: البدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، 424.

³⁴ يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، (القاهرة: دار الشروق، د.ط. 1997)، 13.

وبالتالي فإن الحديث عن الدولة وأركانها وأسسها دون معرفة بمدى ضرورة احتياجنا لها، أو مدى فرضية وجودها، أو الإجابة على سؤال هل يمكن أن تقوم أمة أو دعوة من الدعوات دون أن يكون لها دولة تقوم على شؤونها؟ دون الإجابة عن كل هذه التساؤلات والنقاط السابقة فإن الحديث عن الدولة يكون منقوصاً، وبالتالي فإنه من الضروري أن يتناول هذا البحث ضرورة وجود الدولة شرعاً وعقلاً، وأن يجيب على هذه التساؤلات، مثبتاً فرضية وحمية عودة مقام الدولة الإسلامية الذي يحفظ بيضة الدين، وسيكون الحديث عن ذلك في عدة نقاط كما يلي:³⁵

1. ضرورة وجود الدولة في ضوء القرآن الكريم

لقد أنزل الله في كتابه الكريم كل ما ينفع البشرية جمعاء، سواء كان للفرد أو الأسرة أو المجتمع أو الأمة، ولم ينزل الله القرآن الكريم ليكون كتاب تعبد وحسب، يتلى في المآتم ويُنترك به في البيوت، ويُرقى به الصبيان، أو يوضع بجانب النيام للحفظ والبركة وحسب، نزل القرآن لكل هذا وزيادة، فنزل القرآن ليُثلي في الدنيا ويُنال به الأجر في الآخرة، نزل لتعمل به الأسرة المسلمة فتسعد وتنال به البركة في الآن نفسه، نزل لتُعلمه صبياننا فيحفظوه فهماً وعلماً وعملاً ويحفظهم، نزل ليكون وقاية للمجتمع من كافة الأمراض التي قد تصيبه فتزدهد به البركة في المجتمع، وإذا كان الله قد ذكر في كتابه تقسيم الميراث يجب ذكر ما هو أعظم منه.

بالطبع قد أنزل الله ما هو أكثر من ذلك، لأنه تنزيل من حكيم حميد، ولهذا قد أمر الله في كتابه العزيز طاعة ولي الأمر القائم بأمر الله، وكذلك أوجب الاحتكام إلى الله، بل وأمر رسوله ﷺ بأن يحكم بذلك الكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فقال الله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا * يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: 58-59]، يقول سيد قطب في ظلاله: "وهكذا لا يعود الإيمان مجرد مشاعر وتصورات ولا يعود الإسلام مجرد كلمات وشعارات، ولا مجرد شعائر تعبدية وصلوات، إنما هو إلى جانب هذا وذلك، وقيل هذا وذلك نظام يحكم، ومنهج يتحكم، وقيادة تطاع، ووضع يستند إلى نظام معين، ومنهج معين، وقيادة معينة. وبغير هذا كله لا يكون إيمان، ولا يكون إسلام، ولا يكون مجتمع ينسب نفسه إلى الإسلام".³⁶

والخطاب في الآية الأولى موجه مباشرة إلى اللوالة والحكام بأن يرعوا الأمانات ويحكموا بالعدل بين أفراد الرعية كافة، فلا تمييز بين وزير أو غفير، ولا بين مسلم ومعاهد، وعلى الحكام أن ينتبهوا إلى أن إضاعة العدل هو إيدان بالهلاك وخراب للديار، ففي الصحيح: عن أبي هريرة قال: بينما النبي ﷺ في مجلس يحدث القوم، جاءه أعرابي فقال: متى الساعة؟ فمضى رسول الله صلى الله عليه وسلم يحدث، فقال بعض القوم: سمع ما قال فكره ما قال. وقال بعضهم: بل لم يسمع، حتى إذا قضى حديثه قال: «أين -أراه- السائل عن الساعة؟ قال: ها أنا يا رسول الله،

³⁵ مراد شاويش، حكم تعدد الأئمة في دار الإسلام، كلية الإلهيات جامعة شيراز، 23/10 (2019).

³⁶ سيد قطب، في ظلال القرآن، 1/562.

قال: «فإذا ضيعت الأمانة فانتظر الساعة»، قال: كيف إضاعتها؟ قال: «إذا وُسدَّ الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة».³⁷

والخطاب في الآية الثانية موجه للريعية من المؤمنين: بأن يطيعوا "أولي الأمر" بشرط أن يكونوا "منهم" وهي طاعة تالية لطاعة الله وطاعة رسوله، بل وأمر الأمة عند التنازع بين الحاكم والمحكوم أن يردوا الخلاف إلى الله ورسوله، يعني الكتاب والسنة. وهذا يفترض أن تكون للمسلمين دولة تهيمن ويُطاع أمرها، وإلا لكان الأمر عبثاً.³⁸

هذا وقد ألف شيخ الإسلام ابن تيمية كتاباً كاملاً في هاتين الآيتين وأسماه "السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية"، ويقول رحمه الله: "قال العلماء: نزلت الآية الأولى في ولاة الأمر؛ عليهم أن يؤدوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكموا بين الناس أن يحكموا بالعدل، ونزلت الثانية في الرعية من الجيوش وغيرهم، عليهم أن يطيعوا أولي الأمر الفاعلين لذلك في قسمهم وحكمهم ومغازيهم وغير ذلك؛ إلا أن يأمرُوا بمعصية الله، فإذا أمرُوا بمعصية الله فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق فإن تنازعا في شيء رده إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وإن لم تفعل ولاة الأمر ذلك، أطيعوا فيما يأمرون به من طاعة الله ورسوله، لأن ذلك من طاعة الله ورسوله، وأدبت حقوقهم إليهم كما أمر الله ورسوله، قال تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ أَنْ صَدَّوْكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبُرِّ وَالْتَفَتُوا وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [المائدة: 2]. وإذا كانت الآية قد أوجبت أداء الأمانات إلى أهلها، والحكم بالعدل: فهذان جماع السياسة العادلة، والولاية الصالحة".³⁹

وعلى هذا فإنه إذا كانت إطاعة أولي الأمر واجبة، فوجب إقامة أولي الأمر، لأنه ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب⁴⁰، وهذا يعني بل يقتضي أن إقامة ولي الأمر واجب، لأنَّ الله لا يأمر بطاعة من لا وجود له ولا يفرض طاعة من وجوده مندوب غير واجب، فالأمر بطاعته يقتضي الأمر بإيجاده، فدل ذلك على وجوب إقامة إمام للمسلمين وإقامة الدولة التي تحكم بأحكام الإسلام.⁴¹

ومن الأدلة القرآنية التي توجب قيام الدولة قول الله: ﴿فَأَحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: 48]، وقال تعالى: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ [المائدة: 49]، في هاتين الآيتين أمر من الله لنبيه ﷺ (وهو رئيس الدولة) أن يحكم بين الناس بما أمر الله، وهو كذلك خطاب للمسلمين من بعده بضرورة أن يقوم الحكام بأمر الله بين الرعية. يقول سيد قطب: "والأمر موجه ابتداء إلى رسول الله ﷺ فيما كان فيه من أمر أهل الكتاب الذين يجيئون إليه متحاكمين. ولكنه ليس خاصاً بهذا السبب، بل هو عام.. وإلى آخر الزمان.. طالما أنه ليس هناك رسول جديد، ولا رسالة جديدة، لتعديل شيء

³⁷ البخاري، صحيح البخاري، كتاب العلم، باب من سئل علماً وهو مشتغل في حديثه، رقم الحديث: 59، 21/1. (صَحَّحَهُ شَيْخُ الأَرْنَؤُوطِ فِي تَحْقِيقِهِ عَلَى مَسْنَدِ أَحْمَد)

³⁸ القرطبي، من فقه الدولة في الإسلام، 15.

³⁹ تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن مجد الدين ابن تيمية الحارثي، السياسة الشرعية، في إصلاح الراعي والرعية، (المملكة العربية السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية، 1997)، 5.

⁴⁰ محمد صدقي بن أحمد بن محمد آل بورنو أبو الحارث الغزي، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، (بيروت: مؤسسة الرسالة العالمية، ط4، 2010)، 314.

⁴¹ محمد علي محمود صبح، إدارة الدولة في الإسلام: دراسة تأصيلية لمفهوم إدارة الدولة في الفكر الإسلامي، (فلسطين: رسالة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، 2011)، 67.

ما في هذا المرجع الأخير! لقد كمل هذا الدين، وتمت به نعمة الله على المسلمين. ورضيه الله لهم منهج حياة للناس أجمعين. ولم يعد هنالك من سبيل لتعديل شيء أو تبديله، ولا لترك شيء من حكمه إلى حكم آخر، ولا شيء من شريعته إلى شريعة أخرى".⁴² فكل ما سبق من آيات قرآنية وفهم رسول الله ﷺ وتطبيقه لها وتفسير وأقوال أئمة الأمة فيها دليل واضح من القرآن على ضرورة إقامة الدولة، وعلى رأسها رئيس الدولة الذي يحكم بدستور القرآن الذي هو دستور الأمة وجوباً.

2. ضرورة وجود الدولة في ضوء السنة النبوية

الكثير من أفعال وأقوال النبي ﷺ بعد هجرته إلى المدينة المنورة دليل واضح على أنه ﷺ يؤكد للأمة كافة أهمية ضرورة وجود دولة يرجع إليها. ولذلك قال ﷺ: «من خلع يداً من طاعة، لقي الله يوم القيامة لا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة، مات ميتة جاهلية»⁴³ ومن المعلوم أنه لا يمكن لمسلم أن يبايع حاكماً لا يحكم بشرع الله.

ومن الأحاديث التي وردت في ذلك الباب ماورد عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ «من أطاع أميري فقد أطاعني، ومن أطاعني فقد أطاع الله»،⁴⁴ وفي ذلك دلالة على أهمية طاعة أولياء الأمر الذين جعلهم الله ظلاً في الأرض، فيحكمون بما أنزل الله، وقد رأينا أن الخروج على الحكام الصالحين مفسدة للعباد والبلاد.

وكذلك قد أمر النبي ﷺ بوجوب تنصيب الأمير ما دامت هناك جماعة حتى ولو في الأمر البسيط فيقول ﷺ فيما رواه عبدالله بن عمرو: «لا يحل لثلاثة نفر يكونون بأرض فلاة إلا أمروا عليهم أحدهم»⁴⁵ وفي هذا الحديث دلالة عظيمة على وجوب إقامة رأس الدولة الذي به تتصلح أحوالها، فلا يمكن لجماعة أن تكون بلا رأس، والنبي ﷺ هنا يوجب تأمير الواحد في التجمع القليل العارض في السفر تنبيهاً على سائر أنواع التجمعات، هذا وكل أنواع الخيرات من أمر معروف ونهي عن منكر وإقامة الحدود وسد الثغور وسائر أنواع الولايات وإقامة الحج والجمع والأعياد ونصر المظلوم وردع الظالم ودفع الأعداء وإنفاذ الجيوش، كل ذلك وغيره الكثير من أحكام الإسلام لا تقوم إلا بالإمارة وقوة الدولة، ولذلك قد ورد عن أبي بكر قال: قال رسول الله ﷺ: «السلطان ظل الله في الأرض، فمن أكرمه أكرمه الله، ومن أهانه أهانه الله»⁴⁶، فالواجب اتخاذ الإمارة ديناً وقربة يتقرب بها إلى الله تعالى.⁴⁷

هذا وقد جاءت عشرات الأحاديث الصحيحة في الخلافة والإمارة والقضاء والولاية وصفاتهم والنصح لهم والصبر

⁴² سيد قطب، في ظلال القرآن، 902/2

⁴³ النيسابوري، كتاب الإمارة، باب الأمر بدم الجماعة عند ظهور الفتن وتخلير الدعاء إلى الكفر، رقم الحديث: 1751، 1393. (صححه الألباني في كتاب سلسلة الأحاديث الصحيحة)

⁴⁴ أحمد بن محمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، باب مسند أبي هريرة، رقم الحديث: 147/7. (صححه إسناده شعيب الأرنؤوط في تحقيقه على مسند أحمد)

⁴⁵ أحمد بن محمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، باب مسند عبد الله بن عمر بن العاص، رقم الحديث: 6647، 227/11. (حسن إسناده الألباني في كتابه سلسلة الأحاديث الصحيحة)

⁴⁶ صهيب عبد الجبار، الجامع الصحيح للسنن والمسانيد، كتاب العقيدة الثاني، باب توفير الكبير بالرحمة بالصغير، (كتاب غير مطبوع، 2014)، 480/9.

⁴⁷ ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، 130.

عليهم، وحدود هذا الصبر، وتحديد واجبات الولاة، وكذا وردت عشرات الأحاديث التي تبين لنا فعل النبي ﷺ من عقده لمعاهدات السلم والأمان إلى عقده لواء الحروب والغزوات، وتعيين قادة الجيوش، بل وخروجه ﷺ بنفسه في معظم الغزوات على رأس الجيش، وتأميره ﷺ للأمراء والولاة واستقبال الوفود وإرسال الكتب والرسائل للملوك، كل ذلك من فعل النبي ﷺ يؤكد على ضرورة وجود الدولة.

ولهذا ألفت الكتب في أبواب الإمارة والخلافة والحكم والولاية، وكذلك كتب الإدارة في الدولة، والقضاء، حتى رأينا شؤون الإمامة والخلافة تذكر في كتب العقائد وأصول الدين، كما وضعت الكتب الخاصة بشؤون الدولة الدستورية والإدارية والقضائية والمالية والسياسية، مثل الأحكام السلطانية للماوردي، ومثله لأبي يعلى، والغياثي لإمام الحرمين، والسياسة الشرعية لابن تيمية، وتحرير الأحكام لابن جماعة، والخراج ليحيى بن آدم، ومثله لأبي يوسف، والأموال لابن زنجويه ومثله لأبي عبيد، والكثير من المؤلفات التي وضعت لتكون مرجعاً للقضاة والحكام كالطرق الحكمية، والتبصرة، ومعين الحكام، وغيرهما.⁴⁸

3. ضرورة وجود الدولة في ضوء إجماع العلماء

دليل الإجماع هو عمدة الأدلة بعد الكتاب والسنة، ولقد ظهر جلياً فعل الصحابة الكرام أجمعين بعد وفاة النبي ﷺ مباشرة وقبل دفنه، حيث اختاروا الخليفة لرسول الله فوراً، لأنه لا يكون أمر جليل كقيادة دولة تركها رسول الله ﷺ، بل ودفن النبي ﷺ نفسه لا يتم إلا بوجود خليفة يقوم على أمر الدولة وأمر دفن النبي ﷺ،⁴⁹ ففهم الصحابة الكرام لهذه المسألة وعدم إنكار أحد على ذلك ما هو إلا إجماع منهم على ضرورة وجود الدولة وعلى رأسها خليفة يقوم بأمر الدولة.

ولقد أجمع الفقهاء والعلماء والأئمة من بعد الصحابة الكرام على ضرورة تنصيب الإمام وترتيب أمور الدولة كافة، ولقد ذكرنا سابقاً بعضاً من المؤلفات التي وضعت في هذا الصدد، والتي تؤكد على ضرورة الدولة وإمامها.

4. ضرورة وجود الدولة في ضوء الواقع الحياتي والضرورة البشرية

إن إقامة الدولة وتنصيب الإمام لأمر ضروري لنشر أسباب الاستقرار، ولدفع أضرار الفوضى التي يمكن أن تنتشر وتدفع إلى الظلم وانتهاك الضروريات الخمس (الدين، النفس، العرض، العقل والمال)،⁵⁰ ومن المعلوم أن الشرائع كافة جاءت للحفاظ عليها.

فالحاجة إلى السلطان والدولة ضروري لدفع الضرر والعدوان، بل لمنع العدوان ومعاقبة المعتدين وإنصاف المظلومين، والناس فوضى لا يصلح حالهم ما لم يكن من يسودهم ويرأسهم ويرعاهم، ولا يمكن لأسباب الأمن والاستقرار أن تكون إلا بدولة قوية على رأسها حاكم عادل يسوس أمور الناس ويرعاهم على الكتاب والسنة.

⁴⁸ القرظاوي، من فقه الدولة في الإسلام، 16.

⁴⁹ ابن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، 657/2.

⁵⁰ أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الاعتصام، (المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي، د. ط. 2008)، 287/1.

وقد قال الشاعر الأوه الأودي:

لا يَصْلُحُ النَّاسُ فَوْضَى لا سِرَّةَ لَهُمْ ... وَلا سِرَّةَ إِذَا جُهِلَتْهُمُ سَادُوا
تُلْفَى الْأُمُورُ بِأَهْلِ الرُّشْدِ مَا صَلَّحَتْ ... فَإِنْ تَوَلَّوْا فَبِالْأَشْرَارِ تَنْقَادُ
إِذَا تَوَلَّى سِرَّةَ الْقَوْمِ أَمْرُهُمْ ... نَمَا عَلَى ذَاكَ أَمْرُ الْقَوْمِ فَاَزْدَادُوا⁵¹

هذا وقد ذهب الفارابي إلى أن الإنسان مدني بطبعه، وأن الاجتماع البشري هو طريقه إلى تحصيل الكمالات التي فر عليها، ذلك أن الإنسان لا يستطيع تحصيل كماله بنفسه، وعلى ذلك فإن الاجتماع الإنساني ضروري لأنه هو الذي يلبي حاجات الأفراد إلى التعاون،⁵² وإذا كان الاجتماع البشري ضروري فلا بد له من نظام يحكمه ورئيس دولة يقوم على شؤونه، وهذا ما لا يمكن أن يتناطح عليه عنزان أو يختلف فيه اثنان.

ومن وجهة النظر الإسلامية فإن الشرائع والأحكام ونشر الدعوة ودفع العدوان لا يمكن إلا بدولة قوية يرأسها حاكم عادل قوي، وإلا فإن الضرر واقع لا محالة، ولا يمكن لدعوة من أهم خصائصها الشمول والانتشار أن تصل إلى مبتغاها دون أن تكون لها دولة قوية ونظام حكم راسخ عادل، وإلا فكيف يمكن مواجهة الأعداء وفتحهم المستمرة وحربهم المستمرة، ولقد رأينا أن من أهم أسباب ضعف الدولة الإسلامية هو ضعف الحكام، وما استطاع أعداء الدولة الإسلامية أن يتوغلوا إلى أعماق الدولة إلا في ظل ضعف الدولة تارة وغيابها كلية تارة أخرى، وليس التاريخ يكذب ولا الواقع المعاصر، ولذلك فقد ورد عن عثمان بن عفان: "إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن"،⁵³ وكذا قد أورد ابن الأثير عن عمر بن الخطاب r ما معناه: "أي من يكف عن ارتكاب العظائم مخافة السلطان أكثر ممن يكفه مخافة القرآن"،⁵⁴ وفي هذا دلالة واضحة أن كثيراً من أمور الحياة لا يمكن أن تقوم إلا بدولة قوية وحاكم قوي أمين.

ولم يعرف المسلمون في تاريخهم انفصلاً بين الدولة والدين إلا عندما أطلت العلمانية بوجهها الخبيث في هذا الزمان، وهو عينه ما حذر منه النبي ﷺ، بل وأمر بمقاومته ومعاداته وتغييره قدر الوسع والطاقة، فقد ورد في حديث معاذ بن جبل: «ألا إن رحى الإسلام دائرة، فدوروا مع الكتاب حيث دار، ألا إن الكتاب والسلطان سيفترقان (أي الدين والدولة) فلا تفرقوا الكتاب، ألا إنه سيكون أمراء يقضون لكم، فإن أظعموهم أضلوكم وإن عصيتموهم قتلوكم» قال: يا رسول الله، فكيف نصنع؟ قال: «كما صنع أصحاب عيسى بن مريم، نشروا بالمناشير وحملوا على الخشب، موت في طاعة خير من حياة في معصية الله عز وجل».⁵⁵

⁵¹ الأوه الأودي صلاة بن عمرو بن مالك اليميني، ديوان الأوه الأودي، (بيروت: دار صادر، 1998)، 66.

⁵² أبو نصر محمد الفارابي، المدينة الفاضلة، (بيروت: دار المشرق، 1986)، 117.

⁵³ أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب بن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، (المملكة العربية السعودية، دار عالم الفوائد، 2007)، 684/2.

⁵⁴ المصدر السابق.

⁵⁵ سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني، المعجم الصغير، باب من اسمه الفضل، (بيروت: المكتب الإسلامي، 1985)، رقم الحديث، 42/2، 479.

الخاتمة

توصل هذا البحث إلى عدة نتائج منها:

1. أن تعريف الدولة بالمفهوم الحديث لم يكن مستخدماً في الفكر الإسلامي القديم، بينما تطبيقاتها كانت منفذة على أرض الواقع.
2. أن ثمة تبايناً شديداً بين التعريف اللغوي لمفهوم الدولة بين كل من الفكر الإسلامي والمعاجم العربية من جهة، وبين الفكر الغربي والمعاجم الغربية من جهة أخرى.
3. أن مدلول الدولة في معاجم اللغة الغربية بناء على الجذر اللغوي للكلمة يشير بوضوح إلى مدى الجمود والطغيان في استخدامات الدولة وتطبيقاتها في الفكر الغربي القديم، مما أدى إلى ظهور ما يسمى بال (ثيوقراطية) والتي تعني الحكم باسم الرب.
4. أن المسلمين بتطبيقهم لمعاني الدولة قد سبقوا غيرهم إلى بعض الإيديولوجيات المختلفة وتداول السلطة، بينما يريزح باقي العالم تحت نير الطغيان والاستبداد.
5. أن الدولة فريضة شرعية للحفاظ على بيضة الإسلام، وضرورة بشرية لإصلاح حال العباد والبلاد.
6. أن الدولة من المنظور القرآني تفرض عدم السمع والطاعة فيما حرم الله تعالى حتى ولو كان ذلك صادراً من رئيس دولة.

المراجع والمصادر

- إبراهيم، سيد قطب، في ظلال القرآن، القاهرة: دار الشروق، 1992.
- الإصهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران، معرفة الصحابة، الرياض: دار الوطن للنشر، 1998.
- بدوي، أحمد زكي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية (إنجليزي=عربي)، بيروت: مكتبة لبنان، د.ت.
- بدوي، أحمد زكي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية (إنجليزي=عربي=فرنسي)، بيروت: مكتبة لبنان، د.ت.
- البعلبكي، منير؛ العلبكي، رمزي منير، المورد الحديث، (عربي=إنجليزي)، بيروت: دار العلم للملايين، د.ت.
- البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه الشهير باسم صحيح البخاري، بيروت: دار طوق النجاة، د.ت.
- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد الحنبلي الدمشقي، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد، د.ت.

ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد بن مانع الهاشمي بالولاء البصري البغدادي، الطبقات الكبرى، تحقيق: عبد العزيز عبد الله السلومي، السعودية: مكتبة الصادق، د.ت.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت: دار صادر، 1994.

الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب بن قيم، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق: نايف بن أحمد بن حمد، السعودية: دار عالم الفوائد، د.ت.

جمال الدين، عبد المالك بن هشام بن أيوب الحميري المعارفي، السيرة النبوية لابن هشام، القاهرة: مكتبة مصطفى الباي الحلبي وأولاده، 1955.

الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي، مختصر الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، بيروت: المكتبة العصرية النموذجية، 1999.

الزمخشري جار الله، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل، بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.

السعدي، أحمد محمد سعيد، "الدولة المدنية وموقف الإسلام منها"، كلية الإلهيات جامعة 19 مايو، 44، (يونيو 2018)، 39-19.

شاويش، مراد، "حكم تعدد الأئمة في دار الإسلام"، مجلة كلية الإلهيات جامعة شيرناق، 23/10 (2019)، 779-805.

الشيبياني، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط؛ عادل المرشد، بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001.

شليبي، صلاح عبد البديع، إقليم الدولة في الفكر الإسلامي والقانون الدولي، القاهرة: دار النهضة العربية، 1996.

صباح، محمد علي محمود، إدارة الدولة في الإسلام دراسة تأصيلية لمفهوم إدارة الدولة في الفكر السياسي الإسلامي، أطروحة لرسالة الماجستير، فلسطين: جامعة النجاح الوطنية، 2011.

ضميرية، عثمان جمعة، النظام السياسي والدستوري في الإسلام دراسة مقارنة، الإمارات العربية المتحدة: جامعة الشارقة، 2007.

الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي أبو القاسم، الروض الداني (المعجم الصغين)، تحقيق: محمد شكور محمود الحاج، بيروت: المكتب الإسلامي، 1985.

عبد الجبار، صهيب، الجامع الصحيح للسنن والمسانيد، د.ط.، 2014.

العيثاوي، محمد سعيد، مفهوم الدولة بين هيجل ومارك، المسيلة: جامعة محمد بوضياف المسيلة، العلوم

- الإجتماعية والعلوم الانسانية كلية، رسالة ماجستير، 2017.
- الغنيمي، محمد طلعت، قانون السلام في الإسلام، الإسكندرية: منشأة المعارف، د.ت.
- العروي، عبد الله، مفهوم الدولة، المغرب: المركز الثقافي العربي، 2011.
- العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران، معجم الفروق اللغوية، تحقيق: الشيخ بيت الله بيات، إيران: مؤسسة النشر الإسلامي، 1992.
- فاير، جاك دوه نيدييه دي، الدولة، ترجمة: أحمد حسيب عباس، القاهرة: شركة الأمل، د.ت.
- الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان، آراء أهل المدينة الفاضلة، بيروت: دار المشرق، د.ت.
- فيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بيروت: كؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، 2005.
- القرضاوي، يوسف، من فقه الدولة في الإسلام، القاهرة: دار الشروق، 1997.
- النيسابوري، أبو عوانة يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم، مستخرج أبي عوانة، تحقيق: أيمن بن عارف الدمشقي، بيروت: دار المعرفة، 1998.
- النيسابوري، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- هادي، رياض عزيز، مفهوم الدولة ونصحها عند ابن خلدون، مجلة العلوم الاجتماعية (عربي=إنجليزي)، الرياض: دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت.

Kaynakça | References

- Abd Allah Al-'Arawī. 2011. *Maḥmūd Al-Dawlah*. 9th ed. Casablanca: Al-Markaz Al-Thaqāfī Al-'Arabī.
- Abd Al-Malik Bin Hishām bin Ayyūb Al-Ḥumayrī Al-Ma'āfirī, Abū Muḥammad, Jamāl Al-Dīn. 1955/1375. *Al-Sīrah Al-Nabawīyyah Li Ibn Hishām*. 2nd ed. Cairo: Maktabah Muṣṭafā Al-Bābī Al-Ḥalabī wa Awlādūhu.
- Abū 'Abd Allah Aḥmad bin Muḥammad Bin Ḥanbal bin Hilāl bin Asad Al-Shaibānī. 2001/1421. *Musnad Al-Imam Aḥmad Bin Ḥanbal*. Taḥqīq: Shu'aib Al-Alnawūt - 'Ādil Murshid. 1st ed. Bayrūt: Mu'assasat Al-Risālah.
- Abū 'Abd Allah Muḥammad bin Abī Bakr bin Ayyūb ibn Qayyim Al-Jawziyyah. 1428. *Al-Ṭuruq Al-Ḥukmiyyah Fi Al-Siyāsah Al-Shar'iyyah* Taḥqīq: Nayef bin Aḥmad Al-Ḥamad. N. ed. Saudi: Dār 'Ālam Al-Fawā'id
- Abū 'Abd Allah Muḥammad Bin Sa'ad bin Manī' Al-Hāshimī Bil Wala', Al-Baṣrī, Al-Baghdādī Al-Ma'rūf bi Ibn Sa'ad. 1416. *Al-Ṭabaqāt Al-Kubrā*. Taḥqīq: 'Abd Al-'Azīz 'Abd Allah Al-Sallūmī. N. ed. Saudi: Maktabat Al-Ṣādīq.
- Abū 'Awānah Ya'qūb bin Ishāq bin Ibrāhīm Al-Naysābūrī. 1998/1419. *Mustakhraj Abī 'Awānah*. Taḥqīq: Ayman bin 'Arif Al-Dimashqī. 1st ed. Bayrūt: Dār Al-Ma'rifah.
- Abū Al-Fadhl Jamāl Al-Dīn Muḥammad bin Mukrim Bin Manzūr Al-Afrīqī Al-Mīsrī. 1414. *Lisān Al-'Arab*. 3rd ed. Bayrut: Dār Ṣādir.
- Abū Al-Qasim Maḥmud bin 'Amru bin Aḥmad, Az-Zamakhsharī Jār Allah. 1998/1419. *Asās Al-Balāghah*. Taḥqīq: Muḥammad Bāsīl 'Uyūn Al-Sūd. 1st Ed. Bayrut: Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah.
- Abū Hilāl Al-Ḥasan Bin Abd Allah Bin Sahl Bin Sa'id bin Yaḥyā Bin Mahrān Al-'Askarī. 1412H. *Mu'jam Al-Furūq Al-Lughawīyyah*. Taḥqīq: As-Shaykh Bayt Allah Bayāt. 1st Ed. Irān: Mu'assasat An-Nashr Al-Islāmī.
- Abū Naṣr Muḥammad bin Muḥammad bin Ṭarkhān Al-Farābī. N.D. *Ārā' Ahl Al-Madinah Al-Fāḍilah*. N. Ed. Bayrūt: Dār Al-Mashriq.
- Abū Nu'aim Aḥmad Bin 'Abd Allah bin Aḥmad bin Ishāq bin Mūsā bin Mahrān Al-Aṣbahānī. 1998/1419. *Ma'rīfat Al-Ṣaḥābah*. Taḥqīq: 'Adil bin Yūsuf Al-'Azzāzī. 1st ed. Al-Riyādh: Dār Al-Waṭan Li Al-Nashr.
- Aḥmad Zakī Badawī. *Mu'jam Muṣṭalaḥat Al-'Ulūm Al-Ijtimā'iyyah* (English-Arabic-French).
- Aḥmad Zakī Badwī. N.D. *Mu'jam Muṣṭalaḥāt Al-'Ulūm Al-Ijtima'iyyah* (English-Arabic). N.ed. Bayrūt: Maktabat Lubnān.
- Iṣawī Muhammed Sa'īd. *Mefhūmü'd-Dewle 'İnde Hegel ve Marks*. M'Sila: University Mohamed Boudiaf, 2017.
- Jāk Dūh Nidīh Dī Fabir. N. D. *Al-Dawlah*. Tarjamat: Aḥmad Ḥasib 'Abbas. N. ed.Cairo: Sharikat Al-Amal.
- Majd Al-Dīn Abū Ṭāhir Bin Ya'qūb Al-Fayruz Ābādī. 2005/1426. *Al-Qāmūs Al-Muḥīṭ*. 8th ed. Taḥqīq: Maktab Taḥqīq Al-Turath Fī Mu'assasat Al-Risālah. Bayrūt: Mu'assasat Al-Risālah Li Al-Ṭībā'ah wa An-Nashr wa At-Tawzi'.
- Muḥammad 'Alī Maḥmūd Şabaḥ. 2011. *Idārat Al-Dawlah Fī Al-Islām Dirasah Ta'şiliyyah li Maḥmūd İdarat Al-Dawlah fī Al-Fikr Al-Siyāsī Al-Islāmī*. Uṭruḥah Li Risālah Al-Majister bi Jāmi'ah Al-Najāh Al-Waṭaniyyah bi Falastīn.
- Muḥammad Bin Ismā'il Abū Abd Allah Al-Bukhārī Al-Ju'fī. 1422. *Al-Jāmi' Al-Musnad Al-Şaḥīh Al-Mukhtaşar Min Umur Al-Rasūl Allah Wa Sunanihi wa Ayyāmihi = Şaḥīh Al-Bukhārī*. N.ed. Bayrūt:

- Dār Ṭawq Al-Najāt.
- Muḥammad Ṭal'at Al-'Utaymi. N. D. *Qanūn Al-Salām Fī Al-Islām*. N. ed. Al-Iskandariyyah: Mansha`at Al-Ma'ārif.
- Munīr Al-Ba'labakī, Ramzī Munīr Al-Ba'labakī. N.D. *Al-Mawrid Al-Hadīth* (English-Arabic). N. ed. Bayrūt: Dār Al-'Ilm Lil Malāyīn.
- Murad, Shawish. "Hukmu Te'addudi'l-Eimmeti fī Dâril'l-İslâm". *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/23 (Aralık 2019), 779-805. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.599921>.
- Muslim Bin Al-Ḥujjāj Abu Al-Ḥasan Al-Qushayrī Al-Naysābūrī. N. D. *Al-Musnad Al-Şaḥīḥ Al-Mukhtaşar Bi Naql Al-'Adl 'An Al-'Adl İlä Rasül Allah*. N. ed. Bayrūt: Dār İhyā` Al-Turāth Al-'Arabī.
- Riyādh 'Aziz Hādī. 1999/1420. *Mafhūm Al-Dawlat Wa Nushu`uha İnda Ibn Khaldūn. Majallah Al-'Ulūm Al-İjtima'iyah* (English-Arabic). 1st ed. Al-Riyādh: Dār 'Ālam Al-Kutub Li Al-Ṭība'ah wa Al-Nashr wa Al-Tawzī'.
- Saadi, Ahmed Muhammed Saeed. "منها السالم وموقف المدنية الدولة - The Civil State and the Islamic Attitude towards it - Sivil Devlet ve İslam'ın Bu Konuya Bakışı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity* 44 (Haziran-June 2018): 19-39.
- Şalāḥ 'Abd Al-Badī' Shalbī. 1996. *Iqlīm Al-Dawlah Fī Al-Fikr Al-Islamī wa Al-Qanūn Al-Duwalī*. 1st ed. Cairo: Dār Al-Nahdhat Al-'Arabiyyah.
- Sayyid Quṭb İbrāhīm. 1412. *Fī Zīlāl Al-Qur`ān*. 17th ed. Cairo: Dār Al-Shurūq.
- Şuhayb 'Abd Al-Jabbār. *Al-Jāmi' Al-Şaḥīḥ Li Al-Sunan wa Al-Masānīd*. 2014. Kitap: Al-'Aqīdah Al-Thānī.
- Sulaymān bin Aḥmad Bin Ayyūb bin Maṭīr Al-Lakhmī Al-Shāmī, Abū Al-Qāsim Al-Ṭabrānī. 1985/1405. *Al-Rawḍ Al-Dānī (Al-Mu'jam Al-Saghīr)*. Taḥqīq: Muḥammad Shakūr Maḥmūd Al-Hajj Amrī. Bayrūt: Al-Maktab Al-Islāmī.
- Taqī Al-Dīn Abū Al-'Abbās Aḥmad bin 'Abd Al-Ḥalīm bin 'Abd Al-Salām bin 'Abd Allah bin Abī Al-Qāsim bin Muḥammad İbn Taymiyyah Al-Ḥanbalī Al-Dimashqī. 1418. *Al-Siyāsat Al-Shar'iyah Fī İşlāḥ Al-Rā'ī wa Al-Ra'yah*. 1st ed. Saudi: Wizārat Al-Shu'ūn Al-Islāmiyyah wa Al-Awqāf wa Al-Da'wah wa Al-Irsyād.
- 'Uthmān Jum'ah Ḍamiriyyah. 2007. *Al-Nizām Al-Siyāsī wa al-Dustūrī fī Al-Islām*: Dirāsāt Muqāranah. 1st ed. Al-İmārāt Al-'Arabiyyah Al-Muttaḥidah: Al-Shāriqah, Jāmi'ah Al-Shāriqah.
- Yūsuf Al-Qarḍāwī. 1997/1417. *Min Fiqh Al-Dawlah Fī Al-Islām*. 1st ed. Cairo: Dār Al-Shurūq.
- Zayn Al-Dīn Abū 'Abd Allah Muḥammad bin Abī Bakr Bin 'Abd Al-Qādir Al-Ḥanafī Al-Rāzī. 1999/1420. *Mukhtār Al-Siḥḥāh*. Taḥqīq: Yūsuf Al-Shayk Muḥammad. 5th ed. Bayrut: Al-Maktabat Al-'Aşriyyah Al-Namūdżajiyah