

İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi

Journal of Islamic Civilization Studies

e-ISSN: 2149-0872

Tam Sayı

Full Issue

Cilt 10 Sayı 1 Nisan 2025

Volume 10 Issue 1 April 2025



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Islamic Civilization Studies

Cilt/Volume 10 Sayı/Issue 1

e-ISSN: 2149-0872

Derginin Dumlupınar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi
On Behalf of Dumlupınar University Facult of Theology Owner of Journal

Prof. Dr. İsmail Yalçın

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Managing Editor

Dr. Öğr. Üyesi Ramazan Doğanay

Editör / Editor in Chief

Dr. Öğr. Üyesi Yusuf Sansarkan

Editör Yardımcıları / Deputy Editors

Doç. Dr. Sümeyye Sevinç

Dr. Öğr. Üyesi İsa Gökgedik

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Hamide ULUPINAR

İzmir Katip Çelebi Üniversitesi

Prof. Dr. Hatice TOKSÖZ

Süleyman Demirel Üniversitesi

Prof. Dr. Mehdi ÇİFTÇİ

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Prof. Dr. Metin BOZAN

Dicle Üniversitesi

Prof. Dr. Ömer Faruk ERDOĞAN

Kütahya Dumlupınar Üniversitesi

Prof. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ

Bursa Uludağ Üniversitesi

Doç. Dr. Abdullah Erdem TAŞ

Kütahya Dumlupınar Üniversitesi

Doç. Dr. Adalet ÇAKIR

Kocaeli Üniversitesi

Doç. Dr. Hatice DÜLBER

Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi

Doç. Dr. Kenan ÖZÇELİK

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Doç. Dr. Murat KAŞ

Kütahya Dumlupınar Üniversitesi

Doç. Dr. Mustafa Macit KARAGÖZOĞLU

Marmara Üniversitesi

Doç. Dr. M. Taha BOYALIK

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Doç. Dr. Ömer MÜFTÜOĞLU

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Doç. Dr. Yusuf AĞKUŞ

Kilis 7 Aralık Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi AHM Ershad UDDIN

Kocaeli Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Alaaddin SALİHOĞLU

Kütahya Dumlupınar Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Enes TAŞ

Afyon Kocatepe Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Samet ŞENEL

Trabzon Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Seyfettin HARUNİ

Sakarya Üniversitesi

Alan Editörleri / Field Editors	
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Çakır Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Kuray Dr. Öğr. Üyesi Büşra Özdemir Dr. Öğr. Üyesi Maruf Çakır Dr. Öğr. Üyesi M. Sait Arvas Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Ateş Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Tatlı Dr. Öğr. Üyesi Ömer Ergül	Arş. Gör. Emeti Çalışkan Arş. Gör. Elif Nur Dönmezgüç Arş. Gör. Hilal Özdemir Vapurcu Arş. Gör. İbrahim Halil Gümüştekin Arş. Gör. Nazife Göksu Arş. Gör. Şaban Kütük Arş. Gör. Zeynep Ergin
Dil Editörleri / English Language Editors	
Dr. Öğr. Üyesi Bayram Akbulut Arş. Gör. Dr. Tuğberk Uğurlu Arş. Gör. Sevede Öztürk	
Mizanpaj Editörü / Layout Editor	
Arş. Gör. Dr. Abdullah Taha Yıldız	
Son Okuma / Proofreading	
Arş. Gör. Beyza Demirlek Arş. Gör. Hüseyin Ağgüündüz Seyfullah Memiş	
Yayın Periyodu / Period	
Yılda üç sayı (Nisan, Ağustos, Aralık) Triannual (April, August and December)	
İndeks / Index	
TRDizin – DOAJ – EBSCO – ERIH Plus	
Dergi Hakkında / About Journal	
Açık erişim, ücretsiz, 4 ayda bir yayımlanan uluslararası hakemli dergi. International, peer-reviewed, open access, free and triannual journal.	
İletişim / Correspondence	
Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Evliya Çelebi Yerleşkesi, Tavşanlı Yolu 10. km Kütahya/Türkiye Tel. / Faks: +90 274 265 22 29 / +90 274 265 22 30 ● imad@dpu.edu.tr http://dergipark.gov.tr/imad	



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

İçindekiler / Contents

İhvân-ı Safâ'nın Ahlâk Düşüncesinde Antik Yunan Kaynaklarının

Alımlanışına Dair Bazı Değerlendirmeler

Some Evaluations on the Reception of Ancient Greek Sources in the Ethical Thought of the İkhwân al-Şafâ'

Hümeýra Özturan..... 1-27

Acâibü'l-Mahlûkât ve Ğarâibü'l-Mevcûdât Nüshalarındaki Basra Körfezi ile

Hazar Denizi'nde Yaşayan Tuhaf Hayvan ve Yaratıkların Tasvirleri

Depictions Of Strange Animals and Creatures From The Persian Gulf and The Caspian Sea In Ajâ'ib Al-Makhlûqât wa Gharâ'ib Al-Mawjûdât Copies

Hayrûnnisa Turan..... 28-62

غريب الحديث عند الإمام البزار في مسنده البحر الزخار دراسة نظرية تطبيقية

Bezzâr'ın el-Bahru'l-Zehhâr İsimli Müsned'inde Ğarîbü'l-Hadîs Teorik ve

Uygulamalı Bir Araştırma

Ğarîbü'l-Hadîs in Bezzâr's Musnad named el-Bahru'l-Zehhâr A Theoretical and Applied Research

Abdulrazzak Hasanoğlu.....63-92

Tarihsel Süreç Açısından Erken Dönemde ve Eş'arî Kelâm Sisteminde İlâhî

Sıfatların Tasnifi

The Classification of Divine Attributes in the Early Period and the Ash'arite Theological System in terms of Historical Process

Vezir Harman.....93-118

Tasavvuf Düşüncesinde Teslimiyet Anlayışının Psiko-Sosyal Açıdan

Değerlendirilmesi

Evaluation of the Concept of Submission in Sufi Thought from a Psycho-Social Perspective

Hamdi Kızıler..... 119-139

Karâfî'nin Vaz' Teorisi ve Mahallî'nin Eleştirileri: Fıkıh Usulünde Kavramsal

Bir Tartışma

Al-Qarâfî's Theory of Waḍ' and al-Mahallî's Criticisms: A Conceptual Debate in Uşûl al-Fıkh

Şeyma Yeşilyayla.....140-157

Vahdî ve Mevlidi: Vedîa-i İstişfâ

Vahdî and His Mawlid: Wedî'a-i Istishfâ

Seyfullah Koşmaz – Volkan Arslan..... 158-191

The Attitude of a Critic Accused of Being Nāsibî Towards Shī'ite-Inclined

Narrators: al-Jūzjānî and His *Ahwāl al-rijāl*

Ayşe Nur ASLAN..... 192-216

İŞİD Örgütünün İdeolojik Alt Yapısındaki Harici Yansımalar: Konstantiniyye Dergisi Örneği

Kharijite Reflections in the Ideological Infrastructure of the ISIS Organization: The Case of Konstantiniyye Magazine

Yunus İBRAHİMOĞLU..... 217-239

Şiî Kaynaklarında Nahvin Doğuşu ve Kurucus

The Birth and Founder of Nahw in Shiite Sources

Mansur TEYFUR..... 240-261

Modern Arap Edebiyatında Toplumsal Eleştirinin İronik Anlatımı: Yûsuf

İdrîs'in Kısa Öyküleri Üzerine Bir İnceleme

Ironic Expression of Social Criticism in Modern Arabic Literature: A Study on Yûsuf İdrîs's Short Stories

İslam BATUR..... 262-284

**İhvân-ı Safâ'nın Ahlâk Düşüncesinde Antik Yunan Kaynaklarının
Alımlanışına Dair Bazı Değerlendirmeler**

*Some Evaluations on the Reception of Ancient Greek Sources in the Ethical Thought of the
Ikhwân al-Şafâ'*

Hümeysra ÖZTURAN

Doç. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Assoc. Prof., Marmara University, Faculty of Theology, Philosophy and Religious Sciences, History of
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Felsefe Tarihi Ana-
bilim Dalı, İstanbul, Türkiye

humeyrakaragozoglu@gmail.com Orcid: 0000-0003-4586-629X

Atıf/Cite:

Özturan, Hümeysra. "İhvân-ı Safâ'nın Ahlâk Düşüncesinde Antik Yunan Kaynaklarının Alımlanışına Dair Bazı Değerlendirmeler". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2025), 1-27.
<https://doi.org/10.20486/imad.1611668>

Araştırma Makalesi / Research Article

Başvuru Tarihi / Received: 01.01.2025

Kabul Tarihi / Accepted: 25.01.2025



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

Öz

4. (10.) yüzyılda Basra'da yaşamış filozoflardan oluşan İhvân-ı Safâ topluluğunun antik Yunan düşüncesinden tevarüs ettikleri birikimi yoğun şekilde kullandıkları bilinmektedir. Ancak bu konudaki çalışmalar, ahlâk felsefesi meseleleri özelinde bir araştırma sunmamaktadır. Bu boşluğa binaen elinizdeki makalede, İhvân-ı Safâ'nın ahlâk düşüncesinde dikkate aldığı antik Yunan kaynaklarını ve onları alımlayışlarını göstermek amaçlanmış, bu gayeyle bazı temel ahlâk meseleleri bağlamında örnekler sunulmaya çalışılmıştır. Makalede öncelikle, İhvân'ın elinde bulunması muhtemel antik Yunan ahlâk eserlerinin bir dökümü yapılmış ve böylece, ahlâk alanındaki antik birikimden büyük oranda haberdar olmalarını sağlayacak sayıda esere erişimlerinin mümkün olduğu gösterilmiştir. Ardından, tevarüs edilen bu eserler ve İhvân'ın *Risaleler*'i dikkate alınarak bazı temel ahlâk meseleleri belirlenmiş ve böylece söz konusu kaynakların hangi ana fikirler bağlamında ve ne gibi müdahaleler ile kullanıldığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Ele alınan örnek meseleler neticesinde, İhvân-ı Safâ'nın ahlak felsefesinde sadece Yeni-Platoncu/Yeni-Pythagorasçı öğretilerin değil, Galenos, Platon ve Aristoteles'in ahlâk anlayışlarının da dikkate alındığı, kimi yerde bunların dikkatlice bir arada kullanıldığı, bazılarında ise antik yaklaşımın İslâmî bir perspektifle tamamlandığı, böylelikle İhvân'a has bir ahlâk felsefesinin tebarüz ettiği görülmüştür. Dolayısıyla ele aldığımız ahlak meseleleri bağlamında İhvân-ı Safâ'nın, antik Yunan kaynaklarını bilinçli ve dikkatli bir alımlamaya tabi tuttuğu neticesine ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Felsefe Tarihi, Ahlâk, Ahlâk Felsefesi, İhvân-ı Safâ, Pythagoras, Galenos.

Abstract

It is well known that the Ikhwân al-Şafâ (The Brethren of Purity), a group of philosophers who lived in Basra during the 4th (10th) century, extensively utilized the intellectual heritage inherited from Ancient Greek thought. While there are some studies addressing this aspect, they do not provide analyses or findings specifically focused on issues in moral philosophy. Addressing this gap, the present article aims to explore the Ancient Greek sources considered in the ethical thought of the Ikhwân and their reception of these sources. The article first provides an inventory of Ancient Greek ethical works that were likely accessible to the Ikhwân, demonstrating that they had access to a substantial body of ancient ethical knowledge. Subsequently, based on these inherited works and *the Epistles* of the Ikhwân, certain key ethical issues are identified to explore the contexts and primary ideas through which these sources were utilized and the interventions they underwent. The analysis of selected examples reveals that the ethical philosophy of the Ikhwân incorporates not only Neoplatonic/Neopythagorean teachings but also the ethical perspectives of Galen, Plato, and Aristotle. These approaches are, in some cases, carefully synthesized, and in others, supplemented with an Islamic perspective, thereby giving rise to a distinctive ethical philosophy unique to the Ikhwân. Consequently, the article concludes that the Ikhwân al-Şafâ engaged in a deliberate and meticulous reception of Ancient Greek sources within the context of ethical issues examined.

Keywords: Islamic Philosophy, History of Philosophy, Morality, Ethics, Ikhwân al-Şafâ, Pythagoras, Galen.

Giriş

4. (10.) yüzyılda Basra'da ortaya çıkmış filozoflar grubu olarak tanımlayabileceğimiz İhvân-ı Safâ topluluğu, yazdıkları risalelerle görüşlerini topluca ve sistemli şekilde ortaya koymaya çalışmışlardır. İhvân-ı Safâ üzerine yapılan çalışmalar, bu filozofların Yunan düşüncesinden tevarüs ettikleri birikimi yoğun şekilde kullandıklarını, bilhassa Yeni-

Platonculuğun İhvân-ı Safâ felsefesi üzerindeki etkisini vurgulamaktadır.¹ Öyle ki Ian Richard Netton'un İhvân-ı Safâ'nın kaynakları meselesine dair klasik eseri, "Müslüman Yeni-Platoncular" (*Muslim NeoPlatonists*) üst başlığını taşıyarak İhvân-ı Safâ'yı Yeni-Platoncu ilan etmektedir. Fakat bu çalışmada, ahlâk felsefesine dair örnekler son derece azdır.² Halbuki İhvân'ın ahlak felsefesi özelinde kaynaklarına baktığımızda, Yeni-Platoncu metinlerin yanında farklı tercihlerinin de belirlediğini ve İslâmî hassasiyetlerinin de bu kaynakları alımlayışlarını etkilediğini görmekteyiz. Ancak ahlak meseleleri bağlamında İhvân'ın söz konusu alımlayış tarzını analiz eden bir çalışma bulunmamaktadır.³ Bu arka planla, elinizdeki makalede İhvân-ı Safâ'nın *Risâleler*'indeki ahlâk bahislerinde Antik Yunan kaynaklarının kullanımına dair bazı değerlendirmeler yapılmaya çalışılacaktır. Öncelikle İhvân-ı Safâ'nın elinde bulunması muhtemel olan Yunan ahlâk eserlerine ve bunlara yaptıkları referanslara dair bir ön inceleme sunacak, sonrasında da çeşitli ahlâk meseleleri bağlamında bu kaynakları nasıl alımladıklarına dair örnekler üzerinden tespitlere ulaşmaya çalışacağız.

1. İhvân-ı Safâ'nın Elinde Olması Muhtemel Yunan Ahlâk Eserleri

İhvân-ı Safâ'nın miladî 10. yüzyılda (hicrî 4. Yüzyıl) Basra'da yaşadığı göz önünde bulundurulduğunda, İslâm dünyasında tercüme hareketlerinin en ileri seviyeye ulaştığı ve artık pek çok Yunan felsefe eserinin Arapça tercümesinin yapılmış olduğu bir dönemde yaşamış oldukları anlaşılmaktadır. Dolayısıyla İslâm dünyasına intikali söz konusu olan herhangi bir esere, İhvân-ı Safâ filozoflarının sahip olması muhtemeldir. Bu perspektifle kronolojik olarak baktığımızda, ilk olarak Pre-Sokratik filozoflardan Pythago-

¹ Bu konudaki güncel kaynaklardan biri olarak bk. Carmela Baffioni, "The Brethren of Purity and the Pythagorean Tradition", *Brill's Companion to the Reception of Pythagoras and Pythagoreanism in the Middle Ages and the Renaissance* (Leiden: Brill, 2021), 296-321.

² Ian Richard Netton, *Muslim NeoPlatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity* (Ikhwân al-Safâ) (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991).

³ İhvân-ı Safâ'nın ahlak düşüncesini tasvir ve analize yönelik çok sayıda çalışma mevcuttur. (Bu makalede kaynak olarak kullanılanlara ilaveten diğer bazı öne çıkanlarına şöyle işaret edilebilir: İsmâ'il Râgî Aî-Fârûqî, "On the Ethics of the Brethren of Purity (Ikhwan Al-Safa wa Khullan_A-Wafa) 1", *Muslim World* 50/2 (1960); Mehmet Cevat Güneş, *İhvân-ı Safâ'ya Göre İnsanın Rûhî ve Ahlâkî Boyutu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998); Betim Truçi, *İhvân-ı Safâ'nın Ahlâk Anlayışı* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008); Nuha Al-Shaar, *Ethics in Islam: Friendship in the Political Thought of Al-Tawhidi and his Contemporaries* (London: Routledge, 2014); Mohammadreza Ahmadi Tabataba'i, "Ethics and Politics in Brethren of Purity's (Ikhwân al-Safâ) Teachings and Thoughts", *Jostârâh-ye Siyâsi-ye Mo'âser (Contemporary Political Studies)* 4/9 (2014), 1-24; Hasan Ocak, *İhvân-ı Safâ'nın İnsan Tasavvurunda Bilgi-Ahlak-İman İlişkisi* (Malatya: Fidan Yayınları, 2019); Gülistan Kızıleniş - Asiye Aykıt, "İhvân-ı Safâ'da Mizâc Teorisi Çerçevesinde Huyların Değişiminin İmkânı", *Eskiye* 41 (Eylül/September 2020), 515-540.)

ras'ın İhvân tarafından dikkate alınan bir düşünür olduğunu görmekteyiz. İhvân, Pythagoras'ın "Harranlı bir filozof ve muvahhid" olduğunu belirterek,⁴ pek çok konuda ona referans vermektedir. Ancak İhvân'ın Pythagoras atıflarının genelde âlem ve onun ilkesinin sayılar olması, varlıkların sayıların tabiatına göre bulunması gibi bahisler çerçevesinde ontoloji, gezegenlerin hareketleri gibi bahisler çerçevesinde kozmoloji ve matematik ile müzik konuları etrafında olduğunu görmekteyiz. Ahlâk çerçevesindeki Pythagoras atıfları ise büyük oranda nefsin arındırılması konusu bağlamındadır. Bu noktada İhvân'ın elindeki temel Pythagorasçı eserin, Pythagoras'a atfedilse de aslında farklı kişilerce derlendiği düşünülen sözlerden oluşan *Altın Mısralar* (*Golden Verses, Carmen Aureum*) derlemesi olduğunu düşünebiliriz. İslâm dünyasında Pythagoras'a atıfla *ez-Zehebîyyât* olarak bilinen bu eserin⁵ İhvân-ı Safâ'nın elinde bulunduğunu, *Risaleler*'de bu esere dört kez atıfta bulunulması sebebiyle bilmekteyiz. Ancak bu atıfların hepsinde de ana fikir, ölüm-den sonra hayattır.⁶ Söz konusu doğrudan alıntılar ahlâka dair olmasa da, ahlâkî içeriği olan bu risalenin İhvân'ın elinde olduğunu bilmemiz, doğrudan alıntı olmayan bahislerde bu risaleden alımlamalar olabileceği ihtimalini göz önünde bulundurmamız gerektiğini göstermektedir.

ez-Zehebîyyât'ın geç antikitede yazılan iki önemli şerhinin İslâm dünyasına aktarıldığı bilinmektedir. İamblikhos (ö. 325) tarafından yazılan ilk şerh, *Şerh Mecmû' min Kitâbi İyamblihus li-vasâya Futagûrasu'l-Feylesûf* adıyla Arapçaya tercüme edilmiş ve İbn Miskeveyh başta olmak üzere İslâm düşünürlerince kullanılmıştır.⁷ Proklos (ö. 485) tarafından kaleme alınan diğer şerh ise, tabakatlarda verilen bilgilere göre Arapçaya aktarılmaya başlanmış ancak 100 varaklık bu şerhin ilk 3 varığı tercüme edildikten sonra mütercim Sabit b. Kurre'nin vefatıyla yarım kalmıştır. Ancak sonrasında Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib'in (ö. 1044) kısaltarak aktardığı bir metnin, Proklos'un söz konusu şerhinden parçalar olduğu fark edilmiştir.⁸ Dostlukla, erdemli bir bedensel ve ruhsal yaşamla ilgili öğütleri

⁴ İhvân-ı Safâ, *Resâil* (Kum: Mektebü'l-a'lâmi'l-İslâmî, 1985), 3/163.

⁵ *ez-Zehebîyyât* derlemesi hakkında daha geniş bilgi için bk. Bekir Karlıga, "Türk İslâm Kaynaklarına Göre Pythagoras'ın Altın Mısraları", *Felsefe Arkivi* 22-23 (1981), 263-279.

⁶ İhvân, *Resâil*, 1/98-99; 4/32; 4/51-52; 4/136.

⁷ MS 4. yüzyılda İamblikhos (ö. M.S. 325) tarafından Altın Mısralar derlemesine yazılan şerhin Arapçası olan *Şerh Mecmû' min Kitâbi İyamblihus li-vasâya Futagûrasu'l-Feylesûf* ile İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-Ahlâk*'ı arasındaki bazı benzerlikler için bk. Hans Daiber, "Ethics as Likeness to God in Miskawayh: An Overlooked Tradition", *Studia Graeco-Arabica* 8 (2018), 195-204; Hans Daiber, *Neuplatonische Pythagorica in arabischem Gewande: der Kommentar des Iamblichus zu den Carmina aurea: ein verlorener griechischer Text in arabischer Überlieferung* (Amsterdam, 1995).

⁸ Bu metin Nein Linley tarafından yayınlanmıştır: İbn At-Tayyib, *Proclus' Commentary On the Pythagorean Golden Verses: Arabic Text and Translation*, ed. Nein Linley (Buffalo: State University of New York, 1984). Proklos şerhine dair bazı bilgiler için bk. Dimitri Gutas, "Dissemination of Philosophical Thought", *Philosophy in the Islamic World*, ed. Rudolph Ulrich vd. (Leiden: Brill, 2017), 1/ 720-721.

içeren bu metin ayrıca Pythagoras ve Empedokles'in görüşleri gibi felsefe tarihi bilgileri de vermektedir.⁹ Hem İamblikhos'un hem de Proklos'un şerhlerinin İhvân-ı Safâ'nın elinde olduğuna dair bazı verileri bu makalede –bilhassa diyet ve müziğin ahlâkî yetkinleşmedeki katkısına dair bölümde- göstermeye çalıştık. Bununla beraber İamblikhos'un, Pythagoras'ın hayatından bahsettiği eserindeki¹⁰ bazı örneklerle *Risâleler*'deki bazı örneklerin çok benzer olması¹¹ gibi veriler de düşünüldüğünde, İhvân'ın Pythagorasçı kaynaklara vakıf olduğunu düşünebilmekteyiz.

Sokrates-sonrası en mühim felsefe kaynağı şüphesiz Platon'un diyaloglarıdır. Ancak bu diyalogların tam bir şekilde Arapçaya aktarımına dair bir bilginin olmamakla birlikte, Galenos'un Platon diyaloglarına yazdığı özetin İslâm düşünürlerinin elinde olduğunu kesin olarak bilmekteyiz.¹² Galenos'un bu özetinin ne Yunanca aslı ne de Arapça tercümesi elimizde olduğu için, İhvân'daki Platon atıflarının bu kaynaktan yapıp yapılmadığı belli değildir. Ancak İhvân'ın *Risâleler*'deki atıflarından anladığımız üzere,¹³ elerinde Platon'un *Phaidon* ve *Devlet* diyaloglarından parçalar bulunmaktaydı. İhvân, *Devlet* diyalogunda yer alan “Gyges'in yüzüğü” efsanesini anlatmakta ve *Phaidros*'ta anlatılan Sokrates'in ölüm ânındaki horoz adağını aktarmaktadır. Eser ismi zikrederek yaptıkları bu alıntılar dışında Platon'un “bilginin bir hatırlama olduğu”¹⁴ ve “nefsin bedenden ayrıldıktan sonra bâkî kalacağı”¹⁵ gibi görüşlerine de atıfta bulunmaktadırlar. Bunlara ilaveten Netton, “ruhun bedende hapis olduğu ve bedenden ayrılmaksızın ruhun tam bir yetkinliğe ulaşamayacağı” şeklindeki Platoncu görüşün de İhvân'da yer bulmuş olduğuna işaret eder.¹⁶

Platon'un *Timaos* diyalogunun, Galenos ve Proklos özetleriyle İslâm dünyasına intikal ettiği bilinmektedir.¹⁷ Doğa felsefesi ve anatomiye dair mühim bilgiler barındıran bu diyalogun, içeriği itibarıyla İhvân-ı Safâ'nın ilgisini çekmiş olması muhtemeldir. Ancak bu makalede göstereceğimiz üzere, bedenın âzâlarıyla nefsin ilişkisi bağlamında İhvân'ın

⁹ Bu şerhe dair daha ileri bilgiler için bk. Anna Izdebska, “The Arabic Commentary on the Golden Verses Attributed to Proclus, and its Neoplatonic Context”, *Aithier* 11/22 (2019), 4-48.

¹⁰ Iamblichus, *De Vita Pythagorica Liber*, ed. L. Deubner and U. Klein (Stuttgart, B.G. Teubner, 1975).

¹¹ Netton söz konusu örneklere işaret etmektedir. Bk. Netton, *Muslim NeoPlatonists*, 13-14. Yine bk. bu makale: “Diyet ve Müziğin Ahlâkî Yetkinleşmedeki Katkısı” bölümü.

¹² Hümeýra Özturan, *Êthostan Ahlâka: Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Alımlanışı* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 64-71.

¹³ İhvân, *Resâil*, 4/217-218; 4/228-229; 4/294.

¹⁴ İhvân, *Resâil*, 3/344.

¹⁵ İhvân, *Resâil*, 4/32.

¹⁶ Netton, *Muslim NeoPlatonists*, 16.

¹⁷ Özturan, *Êthostan Ahlâka*, 39, 61-62.

yapmış olduğu izahlar, Proklos'un *Timaios* özetindeki açıklamalarıyla paralellikler taşımaktadır.¹⁸ Buna binaen İhvân-ı Safâ'nın, Proklos özeti yoluyla Platon'un *Timaios* diyaloguna erişimi olduğunu da söyleyebiliriz.

Aristoteles külliyatına geldiğimizde ise İhvân'ın elinde mantık eserlerinin olduğunu, sıkça referans vermelerinden dolayı bilmekteyiz. Ancak ahlâka dair eserlere odaklandığımızda, o dönemde tercüme edilmiş olmasına rağmen Aristoteles'in temel ahlâk kitabı olan *Nikomakhos Ahlâkı*'na herhangi bir referansları bulunmamaktadır. Bunlara ilaveten İhvân, İslâm dünyasına intikal ettiğini bildiğimiz, Themistius ve Porfiryus'a ait *Nikomakhos* şerhlerine de herhangi bir atıfta bulunmamaktadır. Bununla birlikte İhvân'ın, itidal teorisi, mutluluğun nihaî ve kendine yeter gaye olduğu gibi temel Aristotelesçi ahlâk tasavvurlarına yer verdiğini söyleyebiliriz. Ancak bu anlatımlarda kaynağının, itidal teorisini ayrıntılı şekilde işleyen diğer İslâm filozofları olması imkan dahilindedir.

İhvân'ın, yanlış şekilde Aristoteles'e atfedilen, esasında Plotinos'un *Enneadlar*'ının bazı bölümlerinin tercümesi olan *Esûlucyâ*'yı kullandığını¹⁹ görmekteyiz. Ancak bu eserde ahlak bahisleri çok değildir. İhvân'ın kullandığı diğer Sahte-Aristotelesçi eser ise, esasında Platon'un *Phaidon* diyalogunun benzeri bir metni Aristoteles'in başrolünde ortaya koyan *Kitâbu't-Tuffâha* diyalogudur. Bu diyalogda Aristoteles; ölüm, adalet, iyilik-kötülük, hazlar gibi bahislerden söz etmektedir. İhvân'ın bu risaleden her iki alıntısı da ölümün kötü bir şey olmayıp ruhun bedenden ayrılışı olduğu ve bu nedenle sevinçle karşılanması gerektiği anafikrini taşımaktadır.²⁰ Dolayısıyla bu risaleden yapılan alıntıların, Aristotelesçi fikirleri taşımayıp Platoncu ve Yeni-Platoncu çizgide ögeler içerdiğini söylemeliyiz.

İhvân-ı Safâ ve Yeni-Platonculuk ilişkisi dendiğinde çok daha karmaşık bir alana adım atılmaktadır. Çünkü yukarıda zikretmiş olduğumuz Sahte-Aristoteles eserleriyle gerçekleşen Yeni-Platoncu aktarıma karşılık *Risâleler*'de Proklos ve Plutarkhos gibi Hellenistik dönemdeki Platoncu çizginin önde gelen isimlerine herhangi bir atıf bulunmamaktadır. Sadece –makalemizde göstereceğimiz üzere– Plutarkhos'un *De Cohibenda Ira*'sındaki (*Kitâbü'l-Gadab*) bazı fikirlerle İhvânînkiler arasında paralellikler görülmektedir. Bununla beraber südür ve südürle oluşan varlık hiyerarşisi gibi İhvân metafiziğindeki belli öğelerin açık şekilde Yeni-Platoncu tercihler olduğu bilinmektedir. Kaynakların, o dönemde tedavülde olan *Esûlucyâ* ve belki de –o dönemde yine Aristoteles'e atıfla Arapçaya tercüme edilmiş olan– Proklos'un *el-Hayru'l-mahz*'ı olduğu düşünülebilir. Ancak, gerek bu eserler gerek alımlama durumundan söz edilen fikirler büyük oranda metafizik bahisleridir. Net-

¹⁸ İhvân, *Resâil*, 3/406; Rüdiger Arnzen, "Proclus on Plato's Timaeus 89e3-90c7", *Arabic Sciences and Philosophy* 23 (2013) 22, 32. Bk. bu makalede: "Beden-Nefs ve Ahlâk ilişkisi" bölümü.

¹⁹ İhvân'ın *Esûlucyâ*'ya doğrudan atıf yaptığı bir yer olarak bk. İhvân, *Resâil*, 1/138.

²⁰ İhvân'ın *Kitâbü't-Tuffâha*'ya doğrudan atıf yaptığı bir yer olarak bk. İhvân, *Resâil*, 4/35; 271.

ton, Yeni-Platoncu südurdaki hiyerarşik varlık anlayışının, İhvân tarafından insan grupları ve meslekleri arasındaki hiyerarşi gibi toplumsal konulara taşındığını belirtmekle birlikte, ilginç şekilde ahlâk konularında İslâmî perspektifin daha ağır bastığı, Yeni-Platoncu öğelerin daha belirsiz hale geldiğini ileri sürmektedir.²¹ Bu nedenle, Yeni-Platoncu kaynakların İhvân-ı Safâ'nın ahlâk anlayışına etkisine ilişkin konuşabilmek için, konular bazında bir araştırma gerekli görünmekte, İhvân'ın referansları bu etkiyi takip etmek için yeterli veri sunmamaktadır. Nitekim aşağıda bu çerçevedeki bazı verilere değinilecektir.

İhvân'ın elinde var olduğunu kesin olarak bildiğimiz Yunan kaynaklarından devam edersek, Galenos'u zikretmek zorunludur. Çünkü İhvân, Galenos'a hem ismen hem de eserlerinin adlarını zikretmek suretiyle referans vermektedir. *Menâfi' u'l-a'zâ* risalesi, İhvân'ın ismen atıfta bulunduğu bir eser olarak dikkat çeker.²² İhvân ayrıca, nefis ve beden ilişkisinin mahiyeti bağlamında Galenos'a atıfta bulunarak, Galenos'un "bu konunun bilinmesi imkansızdır" ve "ben nefsin cevherinin ne olduğunu bilmiyorum" cümlelerini aktarır. Bu tartışma ve bu cümleler, Galenos'un *Hoti Tais Tou Sômatos Krasesin ai tês Psûkhês Dûnameis Epontai* eserinde geçmekte olup, *Fî enne kuva'n-nefs tevâbi' li-mizâci'l-beden* adıyla İslâm dünyasına geçmiş²³ ve İslâm ahlâk düşünürlerince sıkça kullanılmış bir eserdir. Bunun dışındaki Galenos atıflarının neredeyse tamamı²⁴ mizaç teorisi bağlamındadır. Bu noktada İhvân'ın elinde Galenos'un *Kitâbü'l-Mizâc'ı* (*Peri Kraseôn*), *Kitâbü'l-Ahlâk'ı* (*Peri Êthôn*) ve *Cevâmi' Kitâbi Tîmâvus fî'l-ilmi't-tabî'i* adıyla İslâm dünyasına geçen Galenos'un *Timaios* özetinin bulunduğunu düşünebiliriz. İhvân'ın Galenos'a referansta bulunduğu bahisler, bedenin sıcak-soğuk-yaş ve kuru mizacının nefis üzerindeki etkilerini konu edindiği için, ahlâkî determinizm meselesi bağlamında düşünüldüğünde tam da ahlâka ilişkin görülebilir. İhvân'ın bu noktadaki bilinçli alımlayışını, aşağıdaki bölümlerde örneklendirmeye çalışacağız.

İhvân söz konusu olduğunda zikredilmeden geçilemeyecek bir başka antik kaynak da Hermes'tir. Hermetik külliyattan çok sayıda eser Arapçaya intikal etmiş olup, ekseriyeti simya, astroloji ve sihir hakkındadır. İhvân-ı Safâ'nın da *Risaleler*'de Hermes'i Hz. İdris

²¹ Netton, *Muslim NeoPlatonists*, 36, 42, 52.

²² İhvân, *Resâil*, 3/271.

²³ Galenos'un bu eseri ve İslâm dünyasına intikali için daha fazla bilgi için bk. Özturan, *Êthostan Ahlâka*, 50-51.

²⁴ İhvân, *Resâil*, 4/291-292; 294; 296.

olarak tanıtip ona atıfta bulunduğ²⁵ ve ismen zikrettiği *el-Astîtâs*²⁶ başta olmak üzere Hermetik bazı kaynakları kullandığı görülmektedir.²⁷ İhvân, Hz. İdris'in Satürn küresine yükselip burada otuz sene kaldığı, ay üstü âlemin işleyişini öğrendikten sonra dünyaya inerek insanlara bu işleyişten haber verdiğini söylemektedir. Bu nedenle Hermetik kaynakları, bilhassa ay üstü varlıkların hareketleri bağlamında şüphe taşımaz bir kaynak olarak kullandıkları anlaşılmaktadır. Ahlâk düşüncesi bakımından Hermetik kaynakların etkisi daha dolaylı olarak izlenebilir. Çünkü söz konusu kaynakların *Risaleler*'de büyük oranda ay üstü âlemin işleyişi ve sihir konuları bağlamında kullanıldığını görmekteyiz. Buradaki dolaylı etki, gök cisimlerinin hareketlerinin insan nefesine olan etkisinin, ahlâkî özgürlüğe imkan sağlayıp sağlamadığı tartışması bağlamında değerlendirilebilir.²⁸ Nitekim İhvân, Hermesçi anlayışının insanî özgürlük açısından sorun oluşturacağını farkındadır ve – makalede göstereceğimiz üzere- bunu çözmek üzere adımlar atmıştır.

Hermetik literatürle bağlantılı olarak, İhvân-ı Safâ'nın elinde olduğunu düşündüğümüz bir başka ahlâk içerikli Yunan kaynağı da felsefî hikemiyât külliyyatı olabilir. Ahlâkî veya siyasî tavsiye içeren dinî veya felsefî nitelikteki vecize, atasözü, diyalog, mektup, vasiyet, şiir, kıssa, masal veya hikâyeleri ihtiva eden hikemiyât külliyyatının önde gelen Arapça derlemeleri büyük oranda XI-XII. yüzyıllarda ortaya konmuş olsa da, İhvân döneminde de İslâm dünyasına intikal etmiş koleksiyonlar mevcuttu. Nitekim IX. yüzyılda Huneyn b. İshâk'ın (ö. 260/873) derlediği *Nevâdirü'l-felâsife (Âdâbü'l-felâsife)* ve İbn Miskeveyh'in (ö. 421/1030) *el-Hikmetü'l-hâlîde (Câvîdân-Hîred)* eserinin muhtevasını oluşturan malzeme mütedavildi. Bu derlemelerin kapsamı düşünüldüğünde, İhvân-ı Safâ'nın Hermes, Hipokrat, Pythagoras, Sokrates, Galenos gibi yukarıda değindiğimiz kişilerin düşüncelerini bu kaynaklardan da okumuş olma ihtimalinin olduğu görülecektir. Bunlara ilaveten, İslâm dünyasına aktarılmış tam metinleri mevcut olmayan Hellenistik ekollerden Septisizm, Epikürosçuluk ve Stoacılığın da bu kaynaklar yoluyla İhvân'a ulaştığı varsayılabilir. Hikemiyât literatürüyle ulaşanlara ilaveten bilhassa Stoacı görüşlerin; Galenos, Yeni-Pythagorasçı ve Yeni-Platoncu metinler, Hellenistik dönem Aristoteles şârihlerinin eserleri gibi Stoacı görüşlere atıf yapan, onları yer yer eleştiren kaynaklar aracılığıyla ulaştığını da söylemeliyiz. Bununla birlikte Jadaane'nin da altını çizdiği üzere Stoacı görüşlerin pek çoğu, fetihlerin akabinde karşılaşılan farklı gruplarla yapılan münazara ve

²⁵ İhvân, *Resâil*, 1/98-99; 2/171.

²⁶ İhvân, *Resâil*, 4/308. *el-İstîtâs* ve *el-Ustûtâs* olarak da okuyanlar vardır.

²⁷ İslam dünyasına aktarılan Hermetik literatür için bk. Dimitri Gutas, "Appendix B: Greek Philosophical Works Translated into Arabic", *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, ed. Robert Pasnau (Cambridge, 2010), 807.

²⁸ İhvân düşüncesinde gök cisimlerinin insan üzerindeki bütün etkilerine dair bk. Abdullah Zorbacı, *İhvân-ı Safâ Risalelerinde Gök Cisimlerinin İnsan Üzerindeki Etkileri* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans tezi, 2020).

tartışmalar, Suriyeli hocalar ve Hristiyan düşünüş ve keşişlerle olan sözlü temaslar yoluyla da İslâm dünyasına geçmiştir.²⁹

Son olarak belirtmeliyiz ki, *Risaleler*'de ne bir ekol olarak Stoacılar ne de Zenon, Epiktetos gibi Stoacı filozoflara doğrudan bir atıf bulunmaktadır. Buna ilaveten, İhvân-ı Safâ döneminde tedavülde olduğunu bildiğimiz ve İslâm ahlâk düşünürlerinin epeyce teveccüh gösterdiği bir eser olan Brüsôn'un *Oikonomikos* eserine de *Risaleler*'de herhangi bir doğrudan atıf bulunmamaktadır. Yine, dostluk bağlamında İslâm ahlâk düşünürlerinin rağbet gösterdiği Themistius'un *Dostluk Üzerine* metninin de, İhvân'ın dostluk konusuna özel önem atfetmesine rağmen herhangi bir alımlanışına rastlamamaktayız.

Görüldüğü üzere İhvan'ın çok sayıda Yunan ahlak eserine erişimi vardı. Elbette bu sayılan Yunan eserleri kadar, bu eserleri İhvân'dan önce kullanmış ve bilinçli bir alımlamaya tâbi tutmuş olan Kindî, Râzî, Âmirî, Yahyâ b. Adî ve Fârâbî gibi filozofların eserleri de hem Yunan kaynaklarının alımlanışında hem de İhvân'ın ahlâk meselelerini işleyişinde katkı sağlamış olabilir. Ancak İhvân, belli Yunan ahlâk eserlerine ve müelliflerine doğrudan atıflar yaparak, bu kaynaklar arasında bazılarını daha çok dikkate aldığını ve onlara önem verdiğini açıkça göstermiştir. Şimdi ise, bazı temel ahlak meseleleri bağlamında, bu bölümde zikredilen “erişimi mümkün” kaynakların kullanımının izlerini göstermeye çalışacağız.

2. Ahlâkın Tanımı ve İlimler Tasnifindeki Yeri

Teorik ahlâk araştırmasının şüphesiz ilk adımı, ahlâkın tanımlanmasıdır. Klasik dönem İslâm ahlâk felsefesi eserlerinde yaygın olarak benzer bir ahlâk tanımının kullanıldığını görmekteyiz. Bu tanım, Galenos'un *Muhtasar min Kitâbi'l-Ahlâk* adıyla Arapçaya tercüme edilen ve bugün elimizde sadece Arapçası mevcut olan *Peri Êthôn*'da yapmış olduğu şu tariftten mülhemdir: “Ahlâk (hulk), insanı düşünüp taşınma (*reviyye*) ve tercih (*ihtiyâr*) olmaksızın nefsin fiillerini gerçekleştirmeye sevk eden, nefsin bir hâlidir (*hâl*).”³⁰ Bu tanım ilk bakışta ahlâkı herhangi bir düşünme süreciyle alakasız olarak resmetmekte, dahası hâl kelimesi nedeniyle geçici bir duygu durumu izlenimi de sunmaktadır. Bunun sebebi, Galenos'un kendisine has diyebileceğimiz ahlak anlayışıdır. Kısaca ifade etmek gerekirse Galenos, ahlâkın beden mizacına bağlı olarak doğuştan geldiğini, bu nedenle hiçbir zaman değişemeyeceğini, insanın herhangi bir düşünme-taşınma ile eylemini kontrol etmediği anlarda bu ahlâkın belireceğini düşünmektedir. Ancak insan, aklıyla

²⁹ Fehmi Jadaane, *Stoacılığın İslam Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*, çev. Ece Ergin (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2020), 265-266.

³⁰ Câlînûs, “*Muhtasar min Kitâbi'l-Ahlâk*”, thk. Abdurrahman Bedevî, *Dirâsât ve nusûs fi'l-felsefe ve'l-ulûm inde'l-Arab* (Beyrut, 1981), 190.

kendisini kontrol altında tutmak suretiyle doğuştan getirdiği erdemsiz yönleri bastırabilir, erdeme sevk edebilir.³¹ Fakat yaptığı tanım, doğuştan getirdiği ve bedeninin mizacına bağlı olan değişmez huylarının, akıl yoluyla bastırılmadığında ortaya çıkan hallerde belirlediğini ifade eden bir tanımdır. Dolayısıyla “ahlâkı düzeltme” aşamasını barındırmayan, bu anlamda eksik ve izaha muhtaç bir tanımdır. İşte bu sorunların farkında olan İslâm filozoflarının, tanımı olduğu gibi kullanmak yerine ya tanım üzerinde revizyona gittiklerini, yahut da tanımın hemen akabinde, tanımın yol açabileceği yanlış anlamaları önlemek için ahlâkın aklî ve kazanıma dayalı yönüne ilişkin bahis açtıklarını görmekteyiz.³²

İhvân-ı Safâ ise, Galenosçu tanımın yol açabileceği yanlış anlamaları belirgin şekilde fark etmiş olduklarını izhar eden bir tavır sergileyerek, söz konusu tanımı ahlâkın mutlak tarifi olarak kullanmak yerine, ahlâkı ikiye ayırmak suretiyle işe başlarlar. İhvân-ı Safâ'ya göre ahlâk, doğuştan (*el-ahlâku'l-merkûze*) ve sonradan kazanılmış ahlâk (*el-ahlâku'l-müktesebe*) olarak iki türdür. İsimlerinden de anlaşılacağı üzere doğuştan ahlâk, insanda doğuştan bulunan temayülleri ifade ederken kazanılmış ahlâk, aklî süreçlerin de işin içine katıldığı bir ahlâk eğitimi ve terbiye sonrasında iradî olarak elde edilmiş davranış ve huyları ifade etmektedir. İhvân, doğuştan olan ahlâkı şöyle tanımlar:

Ey kardeşim, bil ki (...) yaratılıştaki yerleştirilmiş olan (*el-merkûze fi'l-cibilliyeye*) ahlâk, beden organlarından her bir organda yerleşmiş, nefsin bir tür eylem, bir iş, bir sanat, bir ilim, bir terbiye (*edeb*) veya bir siyaseti kendisi yoluyla, düşünme (*fikr*) ve düşünüp taşınma (*reviyye*) olmaksızın ortaya koymasını kolaylaştıran bir tür huy (*teheyü*) gibidir.³³

Açıkça görülebileceği üzere bu tanım, yapısı ve anlamı itibarıyla Galenosçu tanımdan mülhemdir. Ancak İhvan, tanımın öncesinde ve sonrasında yaptığı “tabii-kazanılmış ahlak” ayrımıyla “ahlâkın ‘gayru fikr ve reviiyye’” oluşunu açıklığa kavuşturur. Söz konusu ayrım şöyledir:

(...) Şimdi yine söylüyoruz ki ahlâkın hepsi iki türdür: Ya nefislerin yaratılışında yerleştirilmiş şekilde olan tabîî (*matbû'a*) ahlâk, ya da süregelen alışkanlıklar ve onların çokça eyleme dökülmesi yoluyla adet edinilmiş olan kazanılmış (*müktesebe*) ahlâk.³⁴

³¹ Câlînûs, “Muhtasar min Kitâbi'l-Ahlâk”, 193-194; Câlînûs, “Fî Enne Kuva'n-Nefs Tevâbî' li-Mîzâci'l-beden”, thk. Hans Hinrich Biesterfeldt, “Makaletü Câlînûs”, *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes: Galens Traktat Dass Die Krafte Der Seele Den Mischungen Des Körpers Folgen-In Arabischer Übersetzung* (Wiesbaden 1973), XL/(4)/ 41-44.

³² İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh örneğinde söz konusu alımlama tarzlarının analizi için bk. Özturan, *Êthostan Ahlâka*, 122-129.

³³ İhvân, *Resâil*, 1/305.

³⁴ İhvân, *Resâil*, 1/310.

Böylece İhvân-ı Safâ, diğer İslâm ahlâk düşünürlerinin tanım nedeniyle yaşadığı zorluğu yaşamaksızın ustaca bir hamle ile Galenos'un tanımından ne anlamamız gerektiğini gösteren bir müdahalede bulunur. Bunun haricinde İhvân'ın herhangi bir mutlak ahlâk tanımına yer vermemiş olması, işaret edilen bilinçli alımlama sonucu ortaya çıkan izahın bütünüyle yeterli ve doyurucu olduğunu fark ettiklerini de göstermektedir.

Ahlâk araştırmasının, İhvân-ı Safâ'nın ilimler tasnifi anlayışında nereye yerleştirildiğine baktığımızda da, antik kaynaklara yönelik yine bilinçli bir alımlama ile karşılaşırız. Ahlâk disiplini Aristoteles tarafından pratik ilimler altında ve siyaset araştırmasının küçük ölçekli bir ilk adımı olarak ortaya konmuş,³⁵ Hellenistik dönemde Aristotelesçi filozoflarca pratik ilimler altında ev yönetimi ve siyasetle birlikte konumlandırılmıştır. İslâm dünyasına da bu şekilde intikal etmiş, amelî hikmetin *tedbîrî'n-nefs*, *tedbîrî'l-menziel* ve *tedbîrî'l-müddün* şeklindeki üç kısımlı araştırmasının bir parçası olarak sunulmuştur. Kindî, İbn Miskeveyh ve İbn Sînâ'da bu üçlü tasnifin izleri belirgin şekilde takip edilebilirken³⁶ Fârâbî *İhsâu'l-ulûm* eserinde kendisine has başka bir tasnif yapmayı tercih etmiştir.³⁷ Bütün bunlara karşılık İhvân-ı Safâ tamamen farklı bir ilimler tasnifi yapmak suretiyle ahlâk araştırmasını da farklı şekilde konumlandırmıştır.

İhvân'a göre ilimler üç temel alana ayrılır: Gündelik hayatı idameye yönelik pratik ilimler (*riyazî*), dinî ve örfî ilimler (*dinî ve içtihadî*), felsefî ve hakikî ilimler. Ahlâk felsefesinin konumunu görebilmek için elbette "Felsefî ve hakikî ilimler"e odaklanmak gerekmektedir. Felsefi ve hakiki ilimler ise matematik (*el-riyâziyyât*), mantık (*el-mantıkiyyât*), doğa bilimleri (*et-tabî'îyyât*) ve metafizik ilimler (*el-ilâhiyyât*) olmak üzere dörde ayrılır. Metafizik ilimler; yaratıcı, ruhanî varlıklar, nefis, siyaset ve ahiret konularını incelemektedir. Siyaset bahsini ise İhvân dörde ayırır: Nebevî siyaset (*al-siyâsa al-nabawiyya*), hükümdarlık bilgisi (*al-siyâsa al-mulûkiyya*), genel yönetim (*al-siyâsa al-âmmiyya*), özel yönetim (*al-siyâsa al-hâşşîyya*), ve bireysel yönetim (*al-siyâsa al-dâtiyya*).³⁸ Bu ilimleri tek tek

³⁵ Aristotle, *Ethica Nicomachea*, ed. F. Susemihl (Leipzig: Teubner, 1884), 1094a1- 1094b13.

³⁶ Özturan, *Êthostan Ahlâka*, 134, 141-145.

³⁷ Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, thk. Ali Bu Mülhim (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1996), 83-84.

³⁸ İhvân, *Resâil*, 1/266-274. İhvân-ı Safâ böyle bir ilimler tasnifi sunmakla birlikte, *Risaleler*'inde bu tasnifi esas alan bir bölümlenme yapmamaktadır. Ahlâk ilminin konumu bakımından *Risaleler*'in tasnifine baktığımızda, bölümlerin arka planındaki mantığı keşfetmek zor görünmektedir. Örneğin, matematikle ilgili bölümleri ahlâka ilişkin konular takip eder ve ölümle ilgili bir bölüm, diller ve hat sanatıyla ilgili bir bölümden hemen önce yer alabilir. Ancak ahlâk bahsinin muhtelif bölümler altında ele alınmış olması bize, İhvân'ın ahlâk anlayışı ve Yunan kaynaklarını alımlaması konusunda bazı ipuçları vermektedir. Sözgelimi ahlâk bahsinin aritmetik ve geometrik oranların anlatıldığı bölümde ele alınması, Aristotelesçi itidal teorisinin açık bir izini taşımaktadır. Çünkü Aristoteles'in ahlâk teorisinde ahlâkî ideal, aşırılık ve eksiklikten uzak, orta düzeyde bulunan mutedil eylemleri gerçekleştirmekle kazanılır. Burada bahsedilen orta olma ise, bir bütünün iki ucuna eşit uzaklıkta olmak anlamına gelen aritmetik orta değildir. Söz

açıklayan İhvân'ın açıklamalarından anlamaktayız ki; “kişinin kendi huy ve alışkanlıklarını bilmesi, arzu, öfke ve mutluluk anındaki söz ve eylemlerini aklında tutması ve her türlü eylemi düşünerek gerçekleştirmesi” olarak tanımlanan *bireysel yönetim*, ahlâk ilmine karşılık gelmektedir.³⁹ İhvân'ın *Risaleler*'in sonundaki başka bir tasnifi de burayla uyumludur. Söz konusu tasnife göre siyaset ikiye ayrılır: cismanî siyaset (*es-siyâsetü'l-cismâniyye*) ve ruhanî siyaset (*es-siyâsetü'r-rûhâniyye*). Buna göre cismanî siyaset, dengeli beslenme ve egzersiz gibi bedeni yönetme ilkelerini temsil eder.⁴⁰ Ruhanî siyaset ise ahlâkî bir bireysel hayat, iyi alışkanlıklar ve ahlâkî açıdan uygun eylemler için tavsiyeler içerir.⁴¹

İhvân'ın temel tasnifine baktığımızda; ahlâkın önce metafizik ilimler altında, sonrasında da siyasetin altında konumlandırılıp “bireysel siyaset” (*es-siyâse ez-zâtiyye*) olarak isimlendirilmesi gerçekten sıra dışı ve dikkat çekicidir. Bu konumlandırmadan anlamamız gereken ilk husus, İhvân-ı Safâ'nın, ahlâkî felsefî bir ilim olarak gördüğüdür. İkinci olarak ise, ahlâkî siyaset ilminin bir parçası olarak kabul ettikleridir. Siyasetin amacına dair şu izahları, tercihlerinin gerekçesini açıkça göstermektedir: “Ey kardeşim! Bil ki siyaset ile arzu edilen şey, varlıkların yerli yerine konması (salâh), onların en erdemli şekilde varlıklarını devam ettirmesi ve gayelerini gerçekleştirmeleridir.”⁴² Bu pasajdan da anlaşılabilirdiği üzere, İhvân'ın siyaset ilmi ile ilgili temel motivasyon ve gayesi esasında ahlâkîdir. Nitekim bizzat İhvân grubu da toplumsal bir ahlâkî yaşamı teşvik edici kardeşlik esası üzere kuruludur. Bu, *Risaleler*'in pek çok pasajında kendilerini “İhvân-ı Safâ, yüce mutluluğa ve (...) nihai yetkinliğe ulaşmak için nefslerin güzelleştirilmesi ve ahlâkın düzeltilmesinde adalet ehli, şükür ehli (...)”⁴³ şeklinde takdim etmelerinden de açıkça anlaşılmaktadır. İhvân ayrıca elliden fazla bölümü olan risalelerinin esasında nefslerin güzelleştirilmesi ve ahlâkın ıslahı için olduğunu, kitabın başında gayelerini açıklarken beyan

konusu edilen eylem bağlamında fâilin sosyal durumu, cinsiyeti, yaşı, yaşadığı yer vb. çevresel unsurların dikkate alınmasıyla belirlenen bireysel bir geometrik orta ile mutedil olana ulaşılır. Nitekim İhvân da matematik kısmında oranlar bahsinde oranları ikiye ayırır ve bazı oranların nicelik, bazılarının da nitelik yönünden olduğunu ve nitelik yönünden olanın geometrik (hendesî) oran olduğunu ifade eder. Akabinde İhvân, gündelik hayatta organlarda, ilaçlarda, yemeklerde vs. gözetilen oranın geometrik oran olduğuna işaret eder. İşte ahlâkta da dikkate alınacak oranlama budur. Bu nedenle olsa gerek, *Risaleler*'in oranlara ilişkin bu bahsi “Ahlâkın ıslahı ve nefsin terbiyesinde sayısal ve geometrik oran” başlığını taşımaktadır. Her ne kadar bölümde ilgili bağlamda ahlâk meselelerinin derinine inilmese de, İhvân'ın bu konumlandırma ve başlıklandırmasından, Aristotelesçi tarzda geometrik orana dayalı itidal teorisini dikkate aldığını söyleyebiliriz. (İhvân, *Resâil*, 1/245-246.)

³⁹ İhvân, *Resâil*, 1/274.

⁴⁰ İhvân, *Resâil*, 4/254-257.

⁴¹ İhvân, *Resâil*, 4/258-259.

⁴² İhvân, *Resâil*, 1/314.

⁴³ İhvân, *Resâil*, 1/47.

etmektedirler.⁴⁴ Dolayısıyla siyaset ve ahlâk araştırmasını bir bütünün parçaları olarak gören Aristotelesçi anlayışa paralel bir tavır sergilerken, asıl gayeyi ahlakî olarak resmetmek suretiyle Fârâbî tarzında bir Aristoteles alımlamasına yöneldikleri görülmektedir.⁴⁵

Bununla birlikte bedensel ve ruhanî yönetim arasında yaptıkları ayırım, Ebû Zeyd el-Belhî ve Ebûbekir Zekeriyâ er-Râzî'nin eserlerinde gözlemlediğimiz belirgin Galenosçu alımlamayı da akla getirmektedir. Galenos, nefsin cevherinin cisimsel olup, nefsin güçlerinin de aslında onun mizaçları olduğu düşüncesinden hareketle, ahlakî bir tür mizaç tedavisi, başka bir ifadeyle “nefsanî tabâbet” perspektifiyle ele almış, buna bağlı olarak da ahlâk disiplini bir tür psikoloji gibi değerlendirmiştir. Bu nedenle Galenos, Aristoteles'in yaptığı gibi genel felsefî şemanın parçası olarak konumlandırmamıştır. Galenosçu tercihleriyle dikkat çeken Râzî de eserinin başında, *et-Tıbbu'r-rûhânî* adını verdiği bu kitabını, bedenî tıbbâ dair (*et-tıbbu'l-cismânî*) risalesi olan *Kitâbü'l-Mansûrî*'yi tamamlayıcı olarak yazdığını ifade etmiştir.⁴⁶ Böylece beden ve nefis tabâbetini, tıp ve ahlâk olarak tamamlayıcı iki veçhe olarak gördüğünün altını çizmiştir. Hatta bir başka Galenosçu filozof Belhî'nin, *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfus* adlı eseri ve beden-nefis yönetimine göre inşa edilmiş yapısı da bu anlayışın bir ürünü olarak görülebilir. İhvân-ı Safâ'nın da siyaseti “cismanî (*es-siyâsetü'l-cismâniyye*) ve ruhanî (*es-siyâsetü'r-rûhâniyye*)” olarak ele alıp cismanî siyaseti beslenme ve egzersiz gibi fiziksel bedeni yönetme, ruhanî siyaseti de ahlakî yönetme olarak ele almış olması, Galenosçu perspektiften haberdar olduklarını ve Aristotelesçi siyaset-ahlâk anlayışını Galenosçu beden-ruh siyaseti anlayışıyla bilinçli ve mahir şekilde birleştirdikleri izlenimini vermektedir.

3. Beden-Nefs ve Ahlâk İlişkisi

Antik felsefede beden, nefis ve ahlâk ilişkisine dair en temel belirlenimin önce Platon, sonra Aristoteles tarafından yapılan “nefsin güçleri” anlayışı çerçevesinde oluştuğunu belirtebiliriz. Her iki filozofun, nefsi bedenle ilişkili ancak tözsel olarak ondan ayrı ve müstakil olarak resmettiği bu anlayışta ahlâk da, nefsin güçlerinin akıl hakimiyetindeki dengeli işleyişi ile gerçekleşmektedir. Bu klasik yapıya yönelik en mühim meydan okuma, nefsin güçlerinin beden mizacından ibaret olduğunu ve böylece nefsin güçleri dediğimiz ve ahlâkla doğrudan ilişkilendirdiğimiz yapıların bedenden doğrudan ve belirleyici şiddette etkilendiğini vurgulayan Galenos'tan gelmiştir. Galenos; Hipokrat, Platon

⁴⁴ İhvân, *Resâil*, 1/43.)

⁴⁵ Aristoteles'in, siyaseti baş sınaat (*arkhitektonikê*) olarak gören ve ahlakî siyaset araştırmasının ilk adımı şeklinde ikincilleştiren anlayışına karşılık Fârâbî'nin ahlak merkezli bir siyaset anlayışı ortaya koyduğu iddiası için bk. Dimitri Gutas, “The Meaning of madani in al-Farabi's 'Political' Philosophy”, *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 57 (2004), 259-282.

⁴⁶ Ebû Bekir Zekeriyâ er-Râzî, “*et-Tıbbu'r-rûhânî*”, *Resâil felsefiyye*, thk. Paul Kraus (Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedîde, 1982), 15.

ve Aristotelesçi geleneğin de aslında bu fikri tazammun ettiğini belirterek, kendisinin sıra dışı bir yorum getirmediğini vurgulamaya çalışır. Her iki geleneğin de temsilcisi olan metinler Arapçaya aktarılmıştı ve yukarıda işaret ettiğimiz üzere İhvân-ı Safâ'nın erişimindeydi. Bu nedenle söz konusu kaynaklar dikkate alınmak suretiyle nefsin güçleri ve beden ilişkisi bağlamındaki açıklamalarına baktığımızda görürüz ki öncelikle İhvân, her iki perspektife de işaret eden anlatımlar taşımaktadır. Öncelikle nefsin güçlerini bedenle ilişkilendiren Platon'un *Timaos*'taki anlatısını takip eder, ancak ahlâkî nitelikleri de organlarla ilişkilendirmek suretiyle daha ileri bir ilişkilendirme yapar. Buna göre cesaret safra kesesine, korkaklık dalağa vb. bağlanır.⁴⁷ Fakat dahası, söz konusu organların yaralanması halinde, ilgili gücün de etkileneceğini ifade ederek,⁴⁸ Proklos'un *Timaos* Özeti'ndeki ana fikri,⁴⁹ benzer örneklerle aktarmış olmaktadır. Bu düşünce aynı zamanda Galenos'un, İslâm dünyasında *Fî Enne Kuva'n-Nefs* risalesinde uzun uzadıya işlediği iddiayla da uyumludur.

İhvân'ın Galenosçu tavrı, ahlâkî nitelikleri beden mizacıyla ilişkilendiren Galenosçu mizaç fikrine açıkça ve sıkça yer vermesinde de sürmektedir. İhvân, bedensel mizaçların, karakter özelliği olarak tezahür ettiğini açıkça kabul etmektedir. Buna göre sıcak mizaçlı insanların cesur ve cömert, ancak aceleci ve öfkeli olduklarını, soğuk mizaçlıların ise aptal, kaba ve ahlaksız olacaklarını, tıpkı Galenos'un yaptığı gibi açıkça belirtir.⁵⁰ Hatta öfkeden bahsederken İhvân-ı Safâ, öfkenin bir ateş olduğu şeklindeki Plutarkhos'un *De Cohibenda Ira*'sındaki (*Kitâbü'l-Gadab*) ifadeleri⁵¹ kullanmasına⁵² rağmen bu risaledeki anlayışı sürdürmez, öfkenin kaynağının sarı safra olduğu şeklindeki Galenosçu izahı tercih eder.⁵³ Bunlara ilaveten İhvân'ın, *Risaleler*'in genelinde, gök cisimlerinin konum ve hareketleri ile iklimlerin insan karakteri üzerindeki etkisine dair Hermetik gelenekte ve Galenos'un *Fî Enne Kuva'n-Nefs* risalesinde vurgulanan belirlenimi onaylamaktadır. Nitekim İhvân, *Risaleler*'in pek çok yerinde insanların tab'an cesaret, öfke, adalet gibi ahlâkî nitelikler bakımından farklı olmalarını bu etkenlere bağlamaktadır.⁵⁴ Son olarak İhvân'ın,

⁴⁷ İhvân, *Resâil*, 2/386.

⁴⁸ İhvân, *Resâil*, 3/406.

⁴⁹ Arnzen, "Proclus on Plato's Timaeus 89e3-90c7", 22, 32.

⁵⁰ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 1/254-255, 299. İhvân, tıpkı Galenos gibi vücudun dört temel salgısının (kan, balgam, kara ve sarı safra) bir bedende dengede ise o bedeni sağlıklı kılmakla kalmayacağını, o kişinin karakterini de ahlâklı hale getireceğini kabul eder. Buna göre bedensel salgıları dengeli olan kişi sakin, huzurlu, ahlâklı ve mütevazı olacaktır. (İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 1/300-301.)

⁵¹ Plutarch, "On the Control of Anger", 2, (98-101), Plutarch, *Moralia*, 6, Cambridge: Harvard University Library (Loeb Classical Library) 1939. (Erişim 1 Ocak 2025)

⁵² İhvân, *Resâil*, 3/60; 1/368.

⁵³ İhvân, *Resâil*, 2/146.

⁵⁴ İhvân, *Resâil*, 1/291; 303-305; İhvân-ı Safâ, *er-Risâletü'l-câmi'a*, thk. Mustafa Galib (Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 1981), 40-41. İhvân'a göre soğuk ve kuzey bölgelerde doğup büyüyen bir kişinin mizacı sıcak ve nemli

Fârâbî tarafından da dikkatle takip edilen Aristotelesçi “kalp merkezli” nefis anlayışının aksine “beyin merkezli” nefis anlayışını benimsediğini belirtmeliyiz.⁵⁵ İhvân bu bağlamda Pythagoras’a dolaylı atıfta bulunsa da⁵⁶ beyin merkezli nefis anlayışının en belirgin savunucusunun Galenos olduğu bilinmektedir.⁵⁷

Zikredilen bu Galenosçu tercihlerine rağmen İhvân-ı Safâ, söz konusu tercihin yol açabileceği materyalist anlayışın gayet farkında olduğunu açıkça ifade etmekte ve bundan kaçınmaya çalışmaktadır. İhvân *Risaleler*’de, zikredilen organların, nefsin söz konusu eylemlerinin gerçek kaynağı olarak anlaşılmaması gerektiğini, yeterli ilmî derinlikte olmayanların böyle bir yanlış anlamaya kapılabileceklerini belirtir. Bu noktada İhvân, söz konusu organların sadece araçlar olduğunu ve nefsin, kendisine has fiilleri bu organlar aracılığıyla gerçekleştirdiğini açıklar. Şu sözleri, Galenosçu cepheden gelebilecek materyalist bir izaha da, kalamî bir eleştiriye de kendilerini korumaları için kaleme alınmış gibidir:

Eğer doktorlardan ve tabiatçı [filozoflardan] birisi, bunların hepsinin tabiatın eylemleri olduğunu söylerse, bilmelidir ki kadim filozoflar da (kudemâ) şöyle demiştir: Tabiat, nefsin fiilidir. Eğer dinî hukuk (şeriat) alimlerinden biri “bunların hepsi Yüce Yaratıcı’ya (el-Hâlik el-Bârî) aittir, [O] dilediğini yapar, istediği gibi şekil verir” derse, aynı şekilde bilin ki nefis de [zaten] Bârî Teâlâ’nın fiilidir.⁵⁸

Bu alıntı bize, İhvân’ın kesinlikle ne yaptığını bildiği ve çok dikkatli bir alımlama ile kaynakları değerlendirdiklerini açıkça göstermektedir. İhvân, nefsin güçleri ile bedeni ilişkilendiren izahlarının asla yaratıcı fikrini ortadan kaldırmadığını, çünkü nefis ve organlar aracılığıyla yapılan bütün eylemlerin Allah’ın iradesinden kaynaklandığını belirtir. Burada eylemleri Allah’a atfetmekten ziyade, eylemlerin O’nun emriyle olduğu şeklindeki izahı benimser.⁵⁹ Ayrıca, ileri bahislerdeki izahlarından İhvân’ın burada, ruh-nefis

olacak, buna bağlı olarak da solgun, düz saçlı, küçük gözlü ... vb. fiziksel özelliklerinin yanında cesur bir karaktere sahip olacaktır. (İhvân, *Resâil*, 1/303-305.) Ayrıca Satürn, Jüpiter veya Ay gibi gök cisimlerinin bir kişinin doğduğu andaki hareketlerine bağlı olarak o kişinin karakteri üzerindeki etkisine de açıkça işaret ederler. Örneğin bir kişi Jüpiter’in etkisi altında doğmuşsa, sanata meyilli olmayacak, dünya işleriyle ilgilenmeyecek ve zühde eğilimli olacaktır. (İhvân, *Resâil*, 1/291; 1/304-305.)

⁵⁵ İhvân, *Resâil*, 2/189-190.

⁵⁶ İhvân, *Resâil*, 4/414-415.

⁵⁷ De Lacy (ed.), *Galen De placitis Hippocratis et Platonis, Corpus Medicorum Graecorum* (Berlin, 1978-1984), V/4/1/2361-378.

⁵⁸ İhvân, *Resâil*, 2/394.

⁵⁹ İhvân, *Resâil*, 2/394.

ayrımına başvurmak suretiyle söz konusu organ ilişkilendirmelerini ruh kavramı çerçevesinde yaptığını anlamaktayız.⁶⁰ Bunlara ilaveten İhvân, insanın doğuştan belli bir ahlâkî karaktere sahip olmasının mizaç, iklim ve göksel cisimlere bağlı olmasının yanında kişinin aldığı ahlâkî eğitimin ve muhtelif dolaylı sebeplerin de etkisinin yok sayılamaz olduğunu açıkça ifade eder.⁶¹

İhvân'a göre doğuştan nitelikler, insana ahlâk eğitiminde bir meyil sağlamaktan ibarettir.⁶² İhvân-ı Safâ, doğuştan gelen bu eğilimlerin günlük alışkanlıklar yoluyla tamamen zıt eğilimlere dönüştürülebileceğini kabul etmektedir.⁶³ Ayrıca bu tür alışkanlıkların toplum, müzakere ve hatta din tarafından şekillendirilebileceğini açıklarlar.⁶⁴ Nitekim yukarıda da ifade edildiği üzere böyle bir alışkanlık kazanma süreci o kadar etkili olabilir ki, bir kişi aşağı bir ahlaki konumdan başlamış olmasına rağmen melek ahlakına ulaşabilir.⁶⁵ İhvân'a göre bir kişi, bir erdemi bir eğilim olarak edindiğinde, düşünmeksizin ve müzakere etmeksizin ona göre hareket eder. Eğer bunu bir huy olarak elde edemezse, bu kişi ancak emir veya vaad yoluyla buna uygun davranabilir ve yasaklar, tehditler yoluyla da zıt eylemlerden kaçınabilir.⁶⁶ Aslında böyle bir eğilim anlayışı tamamen Aristotelesçi bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Doğuştan gelen ahlakın belirleyiciliğine yapılan vurgu ve eğilimlerle hareket etmenin kasıt ve düşünme olmaksızın gerçekleşeceği ana-fikri Galenosçu gibi görünse de, eğilimlerin tamamen değişebileceğine dair inançları ve hatta tamamen zıt eğilimler edinmenin mümkün olduğu fikri açıkça Aristotelesçidir. Dolayısıyla burada Galenosçu ve Aristotelesçi yaklaşımların bilinçli bir uzlaştırılması, dikkatli bir alımlaması söz konusudur. Nitekim, ahlâkın tanımı bağlamında işaret ettiğimiz, İhvân'ın *ahlâk-ı merkuze* ve *müktesebe* ayrımı da tam olarak bunu göstermektedir.

İhvân'ın, ahlâkî eylemlere dair yapmış olduğu şu özgün tasnif de, ahlakın nefis ve bedenle ilişkisi meselesini vuzuha kavuşturur. Buna göre ahlâkî eylemler; (i) Doğal (tabîî) (ii) ihtiyarî (nefsanî ihtiyarî) (iii) aklî fikrî (iv) namusî siyasî olarak farklı kaynaklardan gelebilir.⁶⁷ Bu sınıflamaya göre eylemlerin süreci şöyle okunabilir: İhvân'a göre doğuştan gelen faktörler nedeniyle doğamızda bazı eğilimler buluruz ve bunları tercih edebiliriz veya onlar üzerinde düşünür, eğilimlerimizi geliştirir ve tercihimizi bilerek yaparız. Son

⁶⁰ İhvân, *Resâil*, 3/274. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Nusret Taş- Haydar Dölek, "İhvân-ı Safâ Felsefesinde İnsanın Mahiyeti ve Nefs-Beden İlişkisi", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 33/1 (2023) 413-426.

⁶¹ İhvân, *Resâil*, 1/299.

⁶² İhvân, *Resâil*, 1/297-298.

⁶³ İhvân, *Resâil*, 1/301-306.

⁶⁴ İhvân, *Resâil*, 1/306, 318-319.

⁶⁵ İhvân, *Resâil*, 2/171-172.

⁶⁶ İhvân, *Resâil*, 1/306.

⁶⁷ İhvân, *Resâil*, 1/318.

olarak da din, emir ve yasaklarının yardımıyla ahlaki eylemlerimizi düzenler ve biz de bunlara uymayı seçeriz.⁶⁸ Burada Galenosçu alımlamanın dinî perspektifle tamamlanarak özgün bir yapı kurulduğunu söyleyebiliriz.

Nefs bağlamında ele alınması gereken bir başka husus da İhvân-ı Safâ'nın, nefsin güçlerine dair sınıflamasıdır. Bu sınıflama, Platoncu ve Aristotelesçi öğelerin tam bir kombinasyonunun yanında dikkate değer eklemeler de içermektedir. İhvân'a göre nefsin beş kısmının ilk üçü, Platon'un "şehvî-gadabî-nutkî nefis" şeklindeki üçlü nefis anlayışıyla Aristoteles'in "nebatî-hayvanî-insanî nefis" şeklindeki anlayışının birleşilmiş halini ifade eder: Buna göre İhvân düşüncesinde nefsin ilk üç kısmı "*nebâtî şehvânî, hayvânî gadabî ve insanî nâtika nefis*"tir.⁶⁹ Asıl sıra dışı olan ise bu üçüne eklenmiş olan *âkile hikemiyye* ve *nâmusiyye melekiyye* nefslerdir.⁷⁰ İhvân'ın, diğer bölümlerde yapmış olduğu izahlarından anlaşıldığı üzere insanî natika nefis, insanın idrak etme ve konuşmaya yönelik güçlerini ifade etmektedir.⁷¹ Aristoteles ve İslâm dünyasındaki Meşşâî filozofların aksine İhvân bilme ve bilimle iştigal etmeye arzu duyan yönümüzü nâtık nefis ile değil de, kendi vaz'etikleri *âkile hikemiyye nefis* ile ilişkilendirir. İhvân'a göre âkile hikemiyye nefis; *safâü'z-zihn, tahayyül, reviiyye, hıfz ve tezekkür*⁷² gibi bazı doğal anlama ve akıl yürütme güçlerini içerir. Bu sayılanlar şaşırtıcı şekilde İbn Miskeveyh'te hikmet erdeminin altında konumlandırılmış alt erdemleri hatırlatmaktadır.⁷³ İki kaynaktaki bu benzerlik, acaba ikisinin de istifade ettiği bir ortak kaynak –belki Yeni-Pythagorasçı bir metin- olup olmadığı sorusunu akla getirirse de, elimizdeki metinler çerçevesinde buna bir cevap bulamamaktayız.

İhvân'ın zikrettiği son nefis kısmı nâmusiyye melekiyye ise, isimlendirilmesi itibarıyla insanın yasa yapıcı yönüne işaret edecek gibi dursa da, *Risaleler*'in başka bölümünde kendisinden el-melekü'l-kudsiyye olarak bahsedilmekte ve tamamen farklı şekilde izah edilmektedir. İhvân burada el-melekü'l-kudsiyyeyi, nefsin Allah'a yaklaşma, O'na yakın

⁶⁸ İhvân, *Resâil*, 1/296-297.

⁶⁹ İhvân'ın, *er-Risâletü'l-câmi'a*'da, Platoncu-Aristotelesçi üçlü nefis bağlamında öfke ve arzu gücünü şeytana benzetip onları iblîsü'r-rûhânî olarak isimlendirmeleri de ayrıca İslâmî kavramlarla antik mirası açım-lamalarının bir örneği olarak zikredilebilir. (İhvân, *er-Risâletü'l-câmi'a*, 75.) İhvân'a göre Allah'a isyan eden Şeytan'ın yanısıra insanın doğasında da bir ruhsal şeytan bulunmaktadır ve bu şeytan, insanın damarlarındaki kan gibi olup insanı aşırı arzulara sürükleyerek ahlâktan uzaklaştırmaktadır. Tıpkı Platon'un öfke ve şehvet gücü gibi bu ruh da aklî nefsin zayıflamasıyla güçlenmekte, onun güçlenmesiyle ise zayıflamaktadır. (İhvân, *er-Risâletü'l-câmi'a*, 75-76; Ocak, *İhvân-ı Safâ'nın İnsan Tasavvurunda Bilgi-Ahlak-İman İlişkisi*, 104.)

⁷⁰ İhvân, *Resâil*, 1/313.

⁷¹ İhvân, *Resâil*, 1/315.

⁷² İhvân, *Resâil*, 1/316.

⁷³ İbn Miskeveyh'te hikmet kapsamına giren erdemler şöyledir: Zekâ, hatırlama (zükr), akletme (ta'akkul), zihin açıklığı (safâü'z-zihn), anlayış gücü (cevdetü'z-zihn), kolay öğrenme (suhûletü't-ta'allüm). İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, thk. Nevâf el-Cerrâh (Beyrut: Dâr Sâder, 2006), 22.

olma ve O'ndan gelen feyzi sonraki insanlara aktarma arzusunu taşıyan gücü olarak izah etmektedir.⁷⁴ Bu açıklama bizi, Yeni-Platoncu Tanrıya benzeme ve tecrübî olarak ona yakınlaşma idealine götürmektedir. Tanrıya benzeme idealinin açıkça ifade edildiği ve İslâm dünyasına da aktarımından haberdar olduğumuz İamblikhos'un ve Proklos'un *Altın Mısralar* şerhi, bu noktada kaynak olabilme ihtimali taşımaktadır. Nitekim hem İamblikhos'un hem Proklos'un, Tanrı'ya benzemeyle alakalı pasajında meleklerden bahsetmesi ve bu nitelik bakımından onlara işaret etmiş olması da bu ihtimali kuvvetlendirmektedir.⁷⁵ Söz konusu benzerlik, mutluluk bahsinde daha belirgin hale geldiği için, müstakil olarak İhvân'ın mutluluk anlayışına bakmak yerinde olacaktır.

4. Mutluluk Anlayışı

Aristoteles'te ve Aristotelesçi ahlâk filozoflarında neredeyse en temel kavramlardan biri olduğunu söyleyebileceğimiz mutluluk kavramı, *Risaleler*'de çokça tekrarlanan ve vurgulanan bir şey değildir. İhvân, "filozoflar ve bilge kişiler"e atıfla, "istenen ve arzulanan her şeyin hayrdan dolayı olduğunu, hayrın da bizatihi kendisi için istendiğini belirterek, mutluluğun da aynı şekilde başka bir şey için değil, sadece kendi için istendiğini, bu nedenle salt hayrın mutluluk olduğunu ifade eder.⁷⁶ Bu sıralama, *Nikomakhos Ahlâkı*'ndaki argümantasyonu neredeyse birebir takip etmektedir. Dolayısıyla buradaki referansın Aristoteles'e olduğunu rahatlıkla düşünebiliriz. İhvân yine Aristoteles'e paralel biçimde mutluluğun kendisi için arzu edilen bir şey olduğunu, bu nedenle de nihai amaç olduğunu, nefsin mutluluğunun nazarî ve amelî mükemmelliği vereceği için felsefe yoluyla gerçekleşeceğini belirtir.⁷⁷ Ancak bu ifadeler dışında mutluluk anafikrini Aristotelesçi tarzda genişletmez ve belirgin şekilde tekrar da etmez.

İhvân'ın mutluluğa dair yaklaşımı, Aristotelesçi olmayan bir yörüngede devam eder. Öncelikle İhvân, Fârâbî gibi diğer İslâm ahlâk düşünürlerinde de gördüğümüz üzere mutluluğu dünyevî ve uhrevî mutluluk olmak üzere ikiye ayırır.⁷⁸ Ancak buna ilaveten, bu dünyada herkesin aynı oranda mutluluktan pay alamayacağını belirterek, sadece bazı seçkin kişilerin yükselip ulaşabileceği bir en yüce mutluluk seviyesinden bahseder. Bu bağlamda tasvir ettikleri seviye, Fârâbî'nin nazarî ve amelî yetkinliğe ulaşmış filozofunun elde ettiğinden daha ileri bir mutluluk gibidir. Buna göre, Allah'ın seçkin kullarından,

⁷⁴ İhvân, *Resâil*, 1/316.

⁷⁵ İamblikhos, "Şerhun Mecmû'un min Kitâbi İyamblihus li-vasâya Futagûrasu'l-Feylesûf", thk. Hans Damber, *Neuplatonische Pythagorica in arabischem Gewande: der Kommentar des Iamblichus zu den Carmina aurea: ein verlorener griechischer Text in arabischer Überlieferung* (Amsterdam, 1995), 38-40; İbn At-Tayyib, *Proclus' Commentary*, 94-95.

⁷⁶ İhvân, *Resâil*, 1/317.

⁷⁷ İhvân, *Resâil*, 1/317.

⁷⁸ İhvân, *Resâil*, 1/317-318; 3/516.

O'na aşkla bağlı olup O'nun dostlarından (evliyâ) olmayı başaranlardan bu seviyeye yükselebilenlerde şu üç nitelik bulunur: (i) Rablerini bilmek (ii) Yalnızca O'nu amaçlamak (iii) Bütün eylem ve gayretleri Allah rızası için yapmak. Bu özelliklere sahip seçkin kişiler, Yaratıcı'dan dünyaya taşan feyzin ve ilahî ışığın farkında olup, Allah'a duydukları sevgi nedeniyle O'nu gece gündüz her yerde idrak ederler, bu nedenle daima O'na özlem duyarlar ve sürekli ibadet halinde olmaya gayret ederler.⁷⁹ Bu niteliklerin, Fârâbî'de de tasvir edilen Aristotelesçi ideal filozof tipolojisine uymadığı açıktır. Burada bilgeliğin yanında tecrübî bir boyuta da işaret edilmektedir. Nitekim İhvân, bu kişilerin metafizik meselelerin yanında ilahî sırları da bildiği ve daimî zevk, neşe ve coşku içinde oldukları özel bir mutluluğu tecrübe ettiklerini ifade eder.⁸⁰ *Risaleler*'de İhvân bu mutluluğu bir tür aydınlanma, büyük dünyanın küçük dünyada görünmesi olarak niteler.⁸¹

İhvân'ın *Risaleler*'de dünyevî mutluluklardan biri olarak tasvir ettiği, Aristotelesçi saadetten “daha ileri olan” bu mutluluk anlayışı, akla hemen İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-Ahlâk*'taki benzer bir “ikinci kademe mutluluk” kavramını getirmektedir. İbn Miskeveyh de tıpkı İhvân gibi nazarî ve amelî yetkinlik ile bu dünyada elde edilebilen Aristotelesçi tarzda bir mutluluktan bahsettikten sonra, insanların tabiat, anlayış, alışkanlık, gayret ve arzu farklılıkları nedeniyle dünyadaki mutluluklarının da derece derece olduğunu belirtir. Bu mertebelerin en üstünde yer alabilen kişi olarak ise, en yüce dünyevî mutluluğu elde edebilen bir insan tipolojisi tasvir edilir. İbn Miskeveyh'e göre bu kişi, (i) ilahî nur ile aydınlanması ve hikmetin inceliklerine vakıf olması gibi “bilgi”; (ii) eylemlerinin ilahî hale gelmesi, mutlak iyilikten başka hiçbir gayeye yönelen eylemde bulunmaması gibi “amel”; (iii) acı ve üzüntülerden tamamen uzak kalması ve Allah'tan gelen feyiz nedeniyle sürekli mutlu olması gibi “psikolojik” üç temel kazanıma sahiptir.⁸² Bu üç özelliğin, İhvân'ın yukarıda, söz konusu mutluluğa sahip insanların nitelikleri olarak saydığı üç özellik ile benzer olması dikkat çekicidir. İbn Miskeveyh bu noktada söz konusu insanın bütün eylemlerinin ilahî hale geleceğini, bir başka ifadeyle “İlk Sebep”e benzediğini belirtir.⁸³ Bu ifade bizi, İslâm felsefesinde “teellüh, teşebbüh billah” gibi kavramlarla ifade edilen “Tanrıya benzeme” idealeine götürmektedir.

Esasında Yeni-Platoncu olan Tanrıya benzeme ideali, Kindî, Fârâbî gibi filozofların düşüncesinde “felsefe yapmayı” ifade eden bir kavram olarak daha Aristotelesçi bir çerçevede yer bulur. Bilgi ve eylemde mükemmellik olarak ifade edebileceğimiz bu Tanrıya

⁷⁹ İhvân, *Resâil*, 3/342.

⁸⁰ İhvân, *Resâil*, 3/516.

⁸¹ İhvân, *Resâil*, 4/212-213.

⁸² İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, 63-67.

⁸³ İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, 64-66.

benzeme ideali, benzer çerçevede İhvân'da da mevcuttur.⁸⁴ Fakat bir bütün olarak *Risaleler*'i dikkate aldığımızda görürüz ki İhvân'da Tanrıya benzeme idealinin çerçevesi çok daha geniş ve çeşitlidir. İhvân'a göre Tanrıya benzeme, "Allah'ın yeryüzündeki halifesi olmak ve insanları O'nun gibi yönetmek" anlamında siyasî,⁸⁵ "sanatta mahir olmak" anlamında sanata dair,⁸⁶ "kişinin eylemlerinde O'nun gibi mükemmel ve kusursuz olması" anlamında ahlâkî⁸⁷ boyutlara sahip bir idealdir. İşte tam bu noktada İhvân'ın, ahlâkî anlamdaki Tanrıya benzeme noktasında insanların farklılık gösterdiğini ve yukarıda işaret ettiğimiz özel bir mutluluğu tecrübe edebildiklerini anlamaktayız. Çünkü İhvân'a göre insanlar, İhvân tarafından âlemin ruhu olarak isimlendirilen küllî nefsten (*en-nefsü'l-külliyye*) suretler almak hususunda birbirlerinden farklılaşırlar. Sözelimi Peygamberler, özerlerinin saflığı nedeniyle küllî nefsten tam bir feyzi kabul edebilirken, alim ve arifler de benzer bir kabule yatkındır. İşte bu insanların durumu, hikmet ve bilgileri almaları, ilahî sırları keşfedip manevî hakikatler alemini idrak etmeleri bakımından Tanrıya benzeme yahut melekler gibi olmakla nitelenir.⁸⁸ İhvân, Peygamberler gibi özel tabiatlı olan insanlar dışındakilerin bu seviyeye gelmesinin yolunun "arınma" olduğunu açıkça ifade eder. Bazı filozofların da kendi tabiatlarını ileri düzeyde arındırmak suretiyle bu seviyeye ulaştıklarını belirtir. Elbette söz konusu filozoflar, İhvân-ı Safâ grubundan olup, diğer pek çok filozof bu seviyenin varlığından dahi haberdar değildir.⁸⁹ İhvân'ın bu aşama hakkında daha ileri bilgiler vermekten geri durması da, söz konusu tecrübenin kendi gruplarına özel, sınırlı bir deneyim olduğuna duydukları inançtan kaynaklandığı düşünülebilir.

İhvân'ın söz konusu tasavvurdaki kaynaklarının neler olabileceğine baktığımızda, İbn Miskeveyh'in benzer fikirlerinin akabinde işaret ettiği "el-hakîm"e ait *Fezâilü'n-nefs* eseri dikkate alınabilir.⁹⁰ Fakat bu isimle İslâm dünyasına geçmiş ve yanlış şekilde Aristoteles'e atfedilmiş olan bu eserin günümüze ulaşan nüshasında böyle bahisler bulunmamaktadır.⁹¹ İbn Miskeveyh'in, açıkça Yeni-Platoncu izler taşıyan bu görüşlerden bir kısmını, pek çok kez referans verdiği *Nikomakhos Ahlâkî*'nin Porfiryus şerhinden

⁸⁴ İhvân, *Resâil*, 1/399, 427-428; 3/30, 371.

⁸⁵ İhvân, *Resâil*, 1/297-298.

⁸⁶ İhvân, *Resâil*, 1/290.

⁸⁷ İhvân, *er-Risâletü'l-câmi'a*, 18-19.

⁸⁸ İhvân, *Resâil*, 2/10; 4/109.

⁸⁹ İhvân, *Resâil*, 4/417.

⁹⁰ İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-Ahlâk*, 66.

⁹¹ "Kitâb Aristâtâlîs el-Feylesûf Fî fezâilü'n-nefs", thk. Mechthild Kellerman, "Ein Pseudoaristotelischer Traktat über die Tugend: Edition und Übersetzung der arabischen Fassungen des Abu Qurra und des Ibn at-Tayyib", *Inaugural Dissertation der Philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität zu Erlangen* (Nürnberg, 1965), 45-32.

okuduğu düşünülebilir.⁹² Ancak İbn Miskeveyh'in başka kaynakları da olup olamayacağını değerlendiren bazı çalışmalar, Tanrıya benzeme ideali üzerinden sürdükleri iz yoluyla İamblikhos'un *Altın Mısralar* metnine ulaşmaktadır.⁹³ İamblikhos'un "el-ilâhiyyûn" olarak isimlendirdiği üst mertebedeki insanlar, dünyevî hazları terk etmiş ve Tanrı'nın işini yapan (*theurgy*) kişilerdir.⁹⁴ İhvân'ın "Allah'ın yeryüzündeki halifesi gibi olan, insanları yöneten, melekler gibi kusursuz ve arınmış olan" tanrısal insan anlayışının da bu düşünceyle paralel olduğu görülmektedir. Nitekim yukarıdaki bölümde de İamblikhos'un *Altın Mısralar* şerhiyle İhvân'ın görüşleri arasındaki bazı bağlantılara değinmiştik. Dolayısıyla Tanrıya benzeme yoluyla elde edilen özel mutluluk anlayışının da, İamblikhos'tan İhvân'a uzanan başka bir alımlama örneğini teşkil ettiğini düşünmek makul görünmektedir.

5. Diyet ve Müziğin Ahlâkî Yetkinleşmedeki Katkısı

Kindî, Râzî, Fârâbî, İbn Miskeveyh gibi klasik dönemde felsefî türde müstakil ahlâk risaleleri kaleme alan düşünürlerin ahlâk eserlerinde, ahlâklı bir hayat için günlük alınan besinlere dikkat edilmesi ve erdemsizliklerin tedavisi için müzikten istifade edilmesi şeklinde diyet ve müziğin etkisine dair belirgin bir vurgu göze çarpmaz. Hatta aksine İbn Adî, ahlâkını kontrol altında tutmak isteyen kişinin müzikten uzak durması gerektiğini söyleyerek bütünüyle olumsuz bir tablo çizer.⁹⁵ İhvân-ı Safâ ise bu yöndeki telkinleri bakımından diğer İslâm ahlâk filozoflarından ayrı görünmektedir. İhvân, öncelikle müziğin ruh üzerindeki etkilerinden bahseder. Bazı müziklerin insan ruhunu teskin ederek öfkeyi dindirdiğini, hatta insanlar arası ülfet ve muhabbeti tesis ettiğini belirtir.⁹⁶ Bu özelliği nedeniyle müziğin hem insanlar tarafından kullanıldığını hem de dinlerde mühim bir yeri olduğuna işaret eder. Sözgelimi insanlar, hayvanları bol süt versin diye onlara müzik dinletmişler, pek çok dinde de ibadet anında kalbi yumuşatmak, cemaatin itaat ve huzurunu sağlamak için mabedlerde müzik çalınmıştır. Hatta pek çok dinde bu etki sebebiyle, insanı dünyevî arzulara teşvik edici müzikler dinlemek de yasaklanmıştır.⁹⁷ İşte bu arka planla İhvân, müziğin ahlâk terbiyesinde de kullanılabileceğini belirtir. Çünkü ehil bir müzisyenin, erdemlere sevk edici nağmelerle kişiyi ahlâken düzeltebileceğini düşünmektedirler.⁹⁸

⁹² Bk. Özturan, *Êthostan Ahlâka*, 37-38 ve kitap içerisindeki ilgili örnekler; Hans Daiber, "Ein bisher unbekannter pseudoplatonischer Text über die Tugenden der Seele in arabischer Überlieferung", *Der Islam* 47 (1971), 197, dipnot 18.

⁹³ Hans Daiber, "Ethics as Likeness to God in Miskawayh: An Overlooked Tradition", 195-204.

⁹⁴ İamblikhos, "Şerh mecmû", 38-40.

⁹⁵ Yahya b. Adî, *Tehzîbü'l-Ahlâk: Ahlâk Eğitimi*, çev. Harun Kuşlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 60-61.

⁹⁶ İhvân, *Resâil*, 1/184.

⁹⁷ İhvân, *Resâil*, 1/185-186, 211.

⁹⁸ İhvân, *Resâil*, 1/235-236.

Nitekim filozoflar, müzik teorisi üzerinde çalışmak suretiyle ruh üzerinde tesir eden makamlar icat etmişlerdir. İhvân'ın burada atıfta bulunduğu kişilerin Pythagorasçılar olduğunu düşünmek yanlış olmayacaktır.⁹⁹ Çünkü, -İhvân'ın da kaynak olarak elinde bulunduğunu bilmekte olduğumuz¹⁰⁰- Pythagoras'a atfedilen *Altın Mısralar* risalesinde de, bu risalenin İslâm dünyasına intikal etmiş olan iki şerhinde de müziğin ahlâk üzerindeki etkisi açıkça işlenmiş bir ana fikirdir. Orada aktarıldığına göre Pythagoras, gece uyumadan önce, gün boyu yapılan şeylerin üç defa gözden geçirilmesini önermiştir.¹⁰¹ Proklos şerhinde ise, söz konusu gözden geçirme esnasında ve uyku boyunca Pythagorasçıların, ruhu kötü hayallerden arındıracak bir müzik dinledikleri aktarılır. Proklos'un izahına göre müziğin arzu ve iştahı bastırabilmesi nedeniyle uyku boyunca kutsal müzik dinlemek, insanın uykudayken tahayyülünü arzuların baskılarından da korumaktadır.¹⁰²

Müziğin insanların duygu ve düşünceleri üzerindeki tesirine örnek olarak İhvân'ın anlattığı bir hikaye, Pythagorasçı kaynaklara erişimi hakkında açık bir fikir vermektedir. İslâm dünyasında bazı tabakât eserlerinde Fârâbî hakkında da anlatıldığı bilinegelen, girdiği meclisteki insanları, icra ettiği müzikle önce güldüren, sonra ağlatan ve daha sonra da uyutup meclisi terk eden kişiye dair rivayet,¹⁰³ İamblikhos'un, Pythagoras'ın hayatına dair eserindeki rivayetlerle paraleldir.¹⁰⁴ Ancak İhvân, bu kaynaklardan daha da ileri olarak, müziğin söz konusu etkiyi gerçekleştirme yollarını da izah eder ve bunun bedendeki salgılar aracılığıyla olduğunu ifade eder. Öyle ki, hangi nağmelerin vücuttaki hangi salgıyı güçlendirdiğini anlatır. İhvân, böylelikle salgıların fazlalığı veya azlığı nedeniyle bedende ortaya çıkan hastalıkların da müzikle tedavi edilebileceğini gerekçelendirmiş olmaktadır. *Altın Mısralar*'da ve İslam dünyasına intikal eden şerhlerinde ise bu ileri izahlar yer almamaktadır.

Altın Mısralar şerhlerinde de İhvân-ı Safâ'da da vurgulanan başka bir benzer ana fikir de, günlük yeme-içmenin ahlâk üzerindeki etkisine dairdir. Pythagoras'ın yasak yiyeceklerden uzak durulmasına dair uyarısını izah eden İamblikhos, burada gayenin, vücutta atık oluşturan ve onun saflığını bozan gıdaların, vücudun ruhla uyumunu bozduğu, bu nedenle söz konusu gıdalardan kaçınılması gerektiğini belirtir. Çünkü doğa, beden ve

⁹⁹ Netton da, İhvân'daki en belirgin Pythagorasçı anafikrin "müzik yoluyla arınma" olduğuna dikkat çeker. Netton, *Muslim NeoPlatonists*, 13-14.

¹⁰⁰ Bk. 1. Bölüm.

¹⁰¹ Ibn At-Tayyib, *Proclus' Commentary*, 72-73; İamblikhos, "Şerh mecmû", 78-79

¹⁰² Ibn At-Tayyib, *Proclus' Commentary*, 40-41; 74-75.

¹⁰³ İhvân, *Resâil*, 1/184.

¹⁰⁴ Iamblichus, *De Vita Pythagorica Liber*, 15: 64; 25: 110-114 (Bu benzerliğe dikkat çeken kaynak Netton, *Muslim NeoPlatonists*, 13.)

ruh arasında bir bağ yaratmakta, saf olmayan gıdalar ise bu uyumu bozmaktadır.¹⁰⁵ Proklos ise Pythagoras'ın az yemeye dair sözlerini çok daha fazla genişletir. Proklos'a göre Pythagoras'ın tavsiyesi, bileşik gıdalardan çok basit gıdalar yemek şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü beden, ruhun bir aracı olması bakımından değerli olup, bedenin, atığı fazla olan gıdalarla meşgul olması ruhu da rahatsız edecektir. Çeşitli ve kaba yiyecekler bedene ağır bir yük yükleyerek onu zayıflatmakta ve hastalıklara yol açmaktadır. Proklos, zengin insanların avlanarak özenli yemekler hazırlamaya yöneldiklerini, bu nedenle de zengin insanların hep hastalıklarla boğuştuğunu ifade eder.¹⁰⁶ Fakat asıl olarak konumuz bakımından önemli olan, bu gıdaların ahlâkı da bozmasıdır. Çünkü Proklos, duyuları cezbedip her şeyi arzulamaya götüren, bir başka ifadeyle insanı ölçsüzlüğe sevk eden şeyin işte bu çeşitli yemekler olduğunu belirtir.¹⁰⁷

Pythagorasçı gelenekte vurgulanan diyet-ahlâk ilişkisinin, İhvân'ın hem öğretisinde yer aldığını hem de bunun cemaat olarak pratiklerine yansıdığını görmekteyiz. İhvân cismanî siyasetten bahsederken uygun vakitte az yiyip çok doymadan öğünü bırakmanın, kişiliğin inşasında mühim bir yeri olduğunu vurgular.¹⁰⁸ Çünkü İhvân'a göre gereğinden fazla yemek hayayı giderir, kötü alışkanlıklara meylettirir.¹⁰⁹ Hatta çok daha spesifik olarak İhvân, fazla yemek yemenin cömertliği yok ettiği, cimriliği arttırdığı, edebi bozduğu ve hatta akli zayıflattığını da ifade eder.¹¹⁰ Bu düşüncenin yansıması olarak İhvân, kendi cemaatlerinde de buna uyduklarını, tek çeşit ve tek yemek yiyerek sadece zarurî miktarda gıda alarak günlerini geçirdiklerini, buna bağlı olarak da hastalıklardan uzak kaldıklarını belirtirler.¹¹¹

İhvân'ın az yeme ve ahlâklı olmak arasında kurduğu ilişkiyi bütünüyle Pythagorasçı geleneğe bağlamak yanlış olacaktır. Çünkü kendi referanslarının hepsi dikkate alındığında, sûfî geleneğin de bu anlayışlarını besleyen çok önemli bir faktör olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü İhvân, zahitlerin özelliklerinden bahsederken diyet hususundan özellikle bahsetmekte ve zahitlerin çok az yemek suretiyle ahlâklarını daha güzel kıldıklarının altını çizmektedir. Çünkü az yiyen insanların nefsi daha hafif olup hem aklî hem de nefsî niteliklerde çok daha kabiliyetli olmakta, bunun sonucu olarak da daha iyi ahlâklı olmaktadırlar. Hz. Âişe'den rivayet edilen, “Bu ümmetin Hz. Peygamber'in vefatından sonra ilk imtihanı tokluk ve aşırı yemektir” hadis-i şerifini de bu bağlamda alıntılamanın İhvân, çok yemek yemenin hem bedeni hem de kalbi karartıp kişiyi erdemsizliklere sevk

¹⁰⁵ İamblikhos, “Şerh mecmû”, 112-113; 114-115; 116-117.

¹⁰⁶ Ibn At-Tayyib, *Proclus' Commentary*, 64-67.

¹⁰⁷ Ibn At-Tayyib, *Proclus' Commentary*, 98-99.

¹⁰⁸ İhvân, *Resâil*, 4/254-255.

¹⁰⁹ İhvân, *Resâil*, 1/359.

¹¹⁰ İhvân, *Resâil*, 1/358.

¹¹¹ İhvân, *Resâil*, 2/357.

ettiğini tekrar tekrar vurgular.¹¹² Dolayısıyla, diyet-ahlâk ilişkisine dair bu anlayışın Pythagorasçı metinlerle İslâm dünyasına aktarılmış olduğunu bilsek de İhvân, söz konusu anafikri İslâmî-sûfî gelenekteki çerçevesine de işaret etmek suretiyle teorik ahlâk araştırmasına dahil etmiş görünmektedir.¹¹³

Sonuç

Yeni-Platoncu eğilimleri literatürde konu edilen İhvân-ı Safâ'nın, ahlâk bahisleri özelinde antik Yunan kaynaklarına dair tercihleri hususunda özel bir araştırma bulunmamaktadır. Bu boşluğa binaen yapmış olduğumuz çalışmada öncelikle İhvân'ın, Galenos'u, bilhassa beden, nefis ve ahlâka dair görüşleriyle yakinen bildikleri neticesine varılmaktadır. Galenos'un ahlâk tanımını bilmelerine ve kullanmalarına, Galenosçu mizaç teorisine sıkça başvurmalarına rağmen İhvân, Galenos'un "ahlâkın değişmeyeceği" ve "nefsin maddî bir cevher olabileceği" yönündeki görüşlerine de vakıf oldukları için bu sonuçlardan kaçınacak bilinçli bir alımlama göstermişlerdir.

İkinci olarak İhvân'ın ahlâk düşüncesinde beliren en etkili öğelerden birisinin de Yeni-Pythagorasçı/Yeni-Platoncu tercihler olduğunu söyleyebiliriz. Platoncu ve Aristotelesçi gelenekte ahlâkın nihaî gayesi olarak resmedilen mutluluk kavramının, İhvân'da Yeni-Pythagorasçı bir çerçevede Tanrı'ya benzeme idealine bağlandığını görmekteyiz. Bilhassa Pythagoras'a atfedilen *Altın Mısralar*'ın İamblikhos ve Proklos şerhlerinin bu noktada İhvân'ın dikkate aldığı metinler olabileceğini örneklerle göstermeye çalıştık. Ahlâkî olgunlaşmada müzik ve diyetin katkısı anafikri bağlamında da bu eserlerin alımlanışının iddia edilebileceğini gösterdik. Yeni-Platoncu Proklos'un *Timaios* özetinin de nefis-beden ilişkisine dair izahlarda İhvân'ın dikkate almış olabileceği eserlerden olduğu sonucuna vardık.

Hellenistik dönem etkilerine ilaveten İhvân'ın, Platon ve Aristoteles'i takip eden tercihlerinin de yok sayılamaz olduğunu göstermeye çalıştık. Bu bağlamda İhvân'ın, nefsin güçlerine dair izahının, ahlâk ilminin anlam ve konumuna dair bazı açıklamalarının Platon-Aristoteles alımlamaları barındırdığına işaret ettik. Ancak bütün bunlara rağmen İhvân'ın, tam anlamıyla Meşşâî olarak nitelenmesine imkan vermeyen tercihleri olduğu da görülmüştür. Ruhun ölümsüzlüğü, gök cisimleri, mizaç, diyet ve müzik yoluyla bedenin ahlâkla ilişkisinin etkilenmesine dair izahları bu tercihlere örnek gösterilebilir. Bunlara binaen İhvân-ı Safâ'nın, antik çağın temel ahlak filozofları ve yaklaşımlarına erişimi olduğu ve ele aldığımız örnek ahlak meseleleri bağlamında son derece bilinçli ve dikkatli bir alımlama gerçekleştirdikleri sonucuna ulaşmak mümkün görünmektedir.

¹¹² İhvân, *Resâil*, 1/358.

¹¹³ Bayram Ali Çetinkaya, "İhvân-ı Safâ Düşüncesinde Temel Tasavvufî Kavramlar ve Meseleler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Aralık 2005), 205-261.

Kaynakça

- AI-Faruqi, Isma'il Ragi. "On the Ethics of the Brethren of Purity (Ikhwan AI-Safa wa Khillan_A-Wafa) 1", *Muslim World* 50/2 (1960).
- Al-Shaar, Nuha. *Ethics in Islam: Friendship in the Political Thought of Al-Tawhidi and his Contemporaries*. London: Routledge, 2014.
- Aristoteles (Sahte). "Kitâb Aristâtâlîs el-Feylesûf Fî fezâilî'n-nefs". thk. Mechthild Kellerman. "Ein Pseudoaristotelischer Traktat über die Tugend: Edition und Übersetzung der arabischen Fassungen des Abu Qurra und des Ibn at-Tayyib". *Inaugural Dissertation der Philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität zu Erlangen*. Nürnberg, 1965, 45-32.
- Aristotle. *Ethica Nicomachea*. ed. F. Susemihl. Leipzig: Teubner, 1884.
- Arnzen, Rüdiger. "Proclus on Plato's Timaeus 89e3-90c7". *Arabic Sciences and Philosophy* 23, (2013), 1-45.
- Baffioni, Carmela. "The Brethren of Purity and the Pythagorean Tradition". *Brill's Companion to the Reception of Pythagoras and Pythagoreanism in the Middle Ages and the Renaissance*. Leiden: Brill, 2021, 296-321.
- Câlînûs. "Fî enne kuva'n-nefs tevâbi' li-mizâci'l-beden". thk. Hans Hinrich Biesterfeldt. "Makaletü Câlînûs", *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes: Galens Traktat Dass Die Krafte Der Seele Den Mischungen Des Körpers Folgen-In Arabischer Übersetzung* XL, 4, Wiesbaden, 1973, 9-44.
- Câlînûs. "Muhtasar min Kitâbi'l-Ahlâk". thk. Abdurrahman Bedevî. *Dirâsât ve nusûs fî'l-felsefe ve'l-ulûm inde'l-Arab*. Beyrut, 1981, 190-211.
- Çetinkaya, Bayram Ali. "İhvân-ı Safâ Düşüncesinde Temel Tasavvufî Kavramlar ve Meseleler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IX/2 (Aralık 2005), 205-261.
- Daiber, Hans. "Ein bisher unbekannter pseudoplatonischer Text über die Tugenden der Seele in arabischer Überlieferung". *Der Islam* 47, (1971), 25-42.
- Daiber, Hans. "Ethics as Likeness to God in Miskawayh: An Overlooked Tradition". *Studia Graeco-Arabica* 8, (2018), 195-204.
- Daiber, Hans. *Neuplatonische Pythagorica in arabischem Gewande: der Kommentar des Iamblichus zu den Carmina aurea: ein verlorener griechischer Text in arabischer Überlieferung*. Amsterdam, 1995.
- De Lacy (ed.). *Galeni De placitis Hippocratis et Platonis*, *Corpus Medicorum Graecorum*. V 4, 1, 2, Berlin, 1978-1984.
- Fârâbî. *İhsâu'l-ulûm*. thk. Ali Bu Mülhim, Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1996.
- Filiz, Şahin. "İhvân-ı Safâ'ya (X.yy) Göre İnsanın Biyolojik ve Psikolojik Yapısı". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/11 (Aralık 2001), 101-124.
- Gutas, Dimitri. "Appendix B: Greek Philosophical Works Translated into Arabic". *The Cambridge History of Medieval Philosophy*. thk. Robert Pasnau. Cambridge, 2010, 802-814.
- Gutas, Dimitri. "Dissemination of Philosophical Thought". *Philosophy in the Islamic World*, ed. Rudolph Ulrich vd., I, Leiden: Brill, 2017, 720-721.

- Gutas, Dimitri. "The Meaning of madani in al-Farabi's 'Political' Philosophy". *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* LVII (2004), 259-282.
- Güneş, Mehmet Cevat. *İhvân-ı Safâ'ya Göre İnsanın Rûhî ve Ahlâkî Boyutu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Iamblichus. *De Vita Pythagorica Liber*. ed. L. Deubner and U. Klein. Stuttgart: B.G. Teubner, 1975.
- Ibn At-Tayyib. *Proclus' Commentary On the Pythagorean Golden Verses, Arabic Text and Translation*. ed. Nein Linley. Buffalo: State University of New York, 1984.
- Izdebska, Anna. "The Arabic Commentary on the Golden Verses Attributed to Proclus, and its Neoplatonic Context". *Aither* 11/22 (2019), 4-48.
- İamblikhos. "Şerhun Mecmû'un min Kitâbi İyamblihus li-vasâya Futagûrasu'l-Feylesûf". thk. Hans Daiber. *Neuplatonische Pythagorica in arabischem Gewande: der Kommentar des Iamblichus zu den Carmina aurea: ein verlorener griechischer Text in arabischer Überlieferung*. Amsterdam, 1995, 37-120.
- İbn Adî, Yahyâ. *Tehzîbü'l-Ahlâk: Ahlâk Eğitimi*. çev. Harun Kuşlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- İbn Miskeveyh. *Tehzîbü'l-Ahlâk*. thk. Nevâf el-Cerrâh. Beyrut: Dâr Sâder, 2006.
- İhvân-ı Safâ. *er-Risâletü'l-câmi'a*. thk. Mustafa Galib. Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 1981.
- İhvân-ı Safâ. *Resâil I-IV*. Kum: Mektebü'l-a'lâmi'l-İslâmî, 1985.
- Jadaane, Fehmi. *Stoacılığın İslam Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*. çev. Ece Ergin. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2020.
- Karlıga, Bekir. "Türk İslâm Kaynaklarına Göre Pythagoras'ın Altın Mısıraları". *Felsefe Arkivi* 22-23 (1981), 263-279.
- Kızılениş, Gülistan - Aykıt, Asiye. "İhvân-ı Safâ'da Mizâç Teorisi Çerçevesinde Huyların Değişiminin İmkânı". *Eskiye* 41 (Eylül/September 2020), 515-540. <https://doi.org/10.37697/eskiye.752741>
- Netton, Ian Richard. *Muslim NeoPlatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwân al-Şafâ)*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991.
- Ocak, Hasan. *İhvân-ı Safâ'nın İnsan Tasavvurunda Bilgi-Ahlak-İman İlişkisi*. Malatya: Fidan Yayınları, 2019).
- Özturan, Hümeýra. *Êthostan Ahlâka: Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
- Plutarch. "On the Control of Anger", 2, (98-101). Plutarch, *Moralia*, 6, Cambridge: Harvard University Library (Loeb Classical Library) 1939. Erişim 1 Ocak 2025. (http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Plutarch/Moralia/De_cohibenda_ira*.html)
- Râzî, Ebû Bekir Zekerıyyâ. "et-Tıbbu'r-rûhânî". *Resâil felsefiyye*. thk. Paul Kraus. Beyrut: Dârü'l-âfâkî'l-cedîde, 1982.

- Tabataba'i, Mohammadreza Ahmadi. "Ethics and Politics in Brethren of Purity's (Ikhwān al-Safā) Teachings and Thoughts". *Jostārḥâ-ye Siyâsi-ye Mo'âser (Contemporary Political Studies)* 4/9 (2014), 1-24.
- Taş, Nusret-Dölek, Haydar. "İhvân-ı Safâ Felsefesinde İnsanın Mahiyeti ve Nefs-Beden İlişkisi", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 33, 1 (2023), 413-426.
- Truçi, Betim. *İhvân-ı Safâ'nın Ahlâk Anlayışı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Zorbacı, Abdullah. *İhvân-ı Safâ Risalelerinde Gök Cisimlerinin İnsan Üzerindeki Etkileri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

**Acâibü'l-Mahlûkât ve Ğarâibü'l-Mevcûdât Nüshalarındaki Basra
Körfezi ile Hazar Denizi'nde Yaşayan Tuhaf Hayvan ve
Yaratıkların Tasvirleri**

*Depictions Of Strange Animals and Creatures From The Persian Gulf and The Caspian Sea
In Ajā'ib Al-Makhlūqāt wa Gharā'ib Al-Mawjūdāt Copies*

Hayrunnisa TURAN

Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İnsan ve Top- Assoc. Prof, Ondokuz Mayıs University, Faculty of
lum Bilimleri Fakültesi, Türkiye Humanities and Social Sciences, Türkiye

nisacakmakci@hotmail.com Orcid: 0000-0001-8251-8556

Atıf/Cite:

Turan, Hayrunnisa. "Acâibü'l-Mahlûkât ve Ğarâibü'l-Mevcûdât Nüshalarındaki Basra Körfezi ile
Hazar Denizi'nde Yaşayan Tuhaf Hayvan ve Yaratıkların Tasvirleri". *İslam Medeniyeti Araştırmaları
Dergisi* 10/1 (2025), 28-62.

<https://doi.org/10.20486/imad.1612679>

Araştırma Makalesi / Research Article

Başvuru Tarihi / Received: 03.01.2025

Kabul Tarihi / Accepted: 24.03.2025



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

Öz

Bu çalışmada Kazvinî (ö. 1283)'nin kozmografya ve coğrafya konularında kaleme aldığı *Acâibü'l-Mahlûkât ve Ğarâibü'l-Mevcûdât* isimli eserinin Süfliyyât başlıklı ikinci makalesinde yer alan ve yerküre üzerinde sıralanmış denizlerden Basra Körfezi ile Hazar Denizi'ndeki sıra dışı hayvan ve yaratıklara dair rivayetler ve tasvirler ele alınmaktadır. Telif edildiği tarihten itibaren yoğun ilgiye mazhar olduğu anlaşılan eserin 13. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar çok sayıda tasvirli ve tasvirsiz Arapça, Farsça ve Türkçe nüshasına rastlanmaktadır. Eserin astrolojiden tıbbı kadar muhtelif alanlardaki zengin konu dağarcığı farklı türdeki çalışmalarda araştırmaya tabi tutulmasına vesile olmuştur. Ancak eseri tasvir sanatı açısından inceleyen az sayıda çalışma bulunmaktadır. Mevcut çalışmalarda da genellikle belirli bir nüshanın tanıtımına odaklanıldığı anlaşılmaktadır. Bu çalışmada eserin denizler bahsindeki bazı hayvan ve yaratıklara dair içerik ve tasvirlerin çeşitli nüshalar üzerinden mukayeseli olarak tanıtılması amaçlanmaktadır. Çalışma hacmi göz önünde bulundurularak birbirine yakın konumdaki bahsi geçen iki denize dair rivayetler ayrıntılı olarak incelenmektedir. Bu kapsamda, eserde Hint Denizi'nin bir kolu olarak zikredilen Basra Körfezi ile başka herhangi bir denizle bağlantısı bulunmadığı bildirilen Hazar Denizi'nde konumlanmış çeşitli adalar ve canlı türleri hakkındaki malumat ve tasvirler bu çalışmanın odak noktasını oluşturmaktadır. Yurtiçi ve yurtdışındaki müze ve kütüphanelerde bulunan eserin farklı dönemlere ait nüshalarından bazıları bu çalışma kapsamında incelenip değerlendirilerek tasvirler arası benzerlik ve farklılıkların tespitinde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi ve Sanatları, Kazvinî, *Acâibü'l-Mahlûkât*, Basra Körfezi, Hazar Denizi, Hayvanlar, Yaratıklar.

Abstract

In this study, depictions and stories of unusual animals and creatures from The Persian Gulf and The Caspian Sea among all seas on the earth in the second article with al-Sufliyyat title of a cosmographic and geographic work *Ajā'ib Al-Makhlūqāt wa Ğharā'ib Al-Mawjūdāt* by Qazwīnī (d. 1283) are researched. In connection with numerous Arabic, Persian and Turkish copies between the 13th and 19th centuries, it is understood that the work attracted intensive attention beginning from the original. The work is subjected to research in different kinds of studies because of its extensive subject repertoire from astrology to medicine. However, there are limited studies which analyse the work from the point of the painting. The existing studies generally focus on an overview of a specific copy. This study is intended for the comparative analyzing of contents and depictions of some animals and creatures in the section about seas of the work through the various copies. By taking into consideration the size of the article, it is examined in detail information about these mentioned seas which are located close to each other. In this context, descriptions and illustrations about different islands and living beings in the Persian Gulf which is mentioned as a part of Indian Sea in the work and in the Caspian Sea which is without connection to other seas, constitute the focal point of this study. In this article, some copies of the work from different periods in domestic and foreign libraries are subjected to consideration with similar and different aspects.

Key Words: Islamic History and Arts, Qazwīnī, *Ajā'ib Al-Makhlūqāt*, The Persian Gulf, The Caspian Sea, Animals, Creatures.

Giriş

Kazvinî (ö. 1283) kozmograyfa ve coğrafya konulu *Acâibü'l-Mahlûkât ve Ğarâibü'l-Mevcûdât* isimli eserinin girişinde, Hz. Peygamber'in "Bana eşyayı (mevcûdâtı) olduğu

gibi göster” şeklindeki duası üzerine her ne zaman incelemelerinde derinlere dalsa Allah Teâlâ tarafından hidayetinin, kesin bilgisinin, nurunun ve doğruluğunun arttığını bildirmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber’in “Allah’ın yarattıkları hususunda tefekkür edin” hadisini hatırlatan Kazvînî, akla yatkın şeyler üzerinde düşünmenin ancak ilim ve talimde tecrübesi olan, ahlakını güzelleştirmiş ve nefsinin terbiye etmiş kişiyi sonuca ulaştıracak olduğunu, böylelikle bu kişinin basiret gözünün açılacağını ve her şeyde bazılarının kavramada acze düştüğü hayranlık uyandıran bir taraf göreceğini ifade etmektedir.¹ Kazvînî dört mukaddime, iki makale ve bir hatime şeklinde düzenlediği eserinin mukaddime kısımlarında *acâib*, *ğarâib*, *mahlûkât* ve *mevcûdât* kavramlarından kastını açıkladıktan sonra *Ul-viyyât* başlıklı birinci makalede Kamer (Ay) feleği üzerindeki yüksek mertebeli oluşumları incelemekte, eserin en kapsamlı bölümü oluşturan *Süfliyyât* başlıklı ikinci makalesinde ise Kamer feleği altındaki düşük mertebeli oluşumları ele aldıktan sonra eserini hatime bölümünde incelediği nispeten daha düşük mertebeli tuhaf yaratıklara dair açıklamalarla nihayetlendirmektedir.

Eserin, bu çalışmanın konusunu teşkil eden Basra Körfezi ile Hazar Denizi’ne ilişkin malumatın da yer aldığı ikinci makalesinde ise öncelikle madenlerin, bitkilerin ve hayvanların aslını oluşturan dört unsur yani ateş, hava, su ve toprak zikredilmekte, sırasıyla ateş küresi, hava küresi, su küresi ve yer küre hakkında kapsamlı açıklamalarda bulunmaktadır. Su küresi başlığıyla, hava küresinin altında ve yer kürenin üzerinde konumlandığı belirtilen çeşitli denizler ve denizlerdeki acayip haller hakkında bilgi veren Kazvînî, sırasıyla Bahru’l-Muhît (Büyük Okyanus), Bahru’s-Sîn (Çin Denizi), Bahru’l-Hind (Hint Denizi), Bahru’l-Fâris (Basra Körfezi), Bahru’l-Kulzüm (Kızıldeniz), Bahru’z-Zenc (Zenc Denizi), Bahru’l-Mağrib (Akdeniz) ile Bahru’l-Hazar (Hazar Denizi)’i çeşitli adaları ve canlıları eşliğinde tanıtarak farklı yönleriyle ele almaktadır. Ardından su hayvanlarına yönelik bölümle su küresi faslını tamamlayan Kazvînî karaların durumunu açıkladığı bölüme geçiş yapmaktadır.

Bu çalışma kapsamında, Hint Denizi’nin bir kolu olarak zikredilen Basra Körfezi ile eserdeki denizlerin sonuncusu ve bir iç deniz olarak ifade edilen Hazar Denizi’nin konumu, durumu, adaları, hayvanları ve acayip yaratıklarına ilişkin rivayetler ve tasvirler incelenmektedir. Kazvînî’nin eserini kaleme aldığı dönem bilhassa Avrupalıların misyonerler, elçiler, kaşifler ve girişimcilerin ziyaretleri vasıtasıyla Asya’ya seyahatlerini büyük ölçüde artırdığı bir döneme tekabül etmesi açısından önem arz etmektedir. Zira Haçlı

¹ Zekeriyâ b. Muhammed el-Kazvînî, *Acâibü'l-Mahlûkât ve Ğarâibü'l-Mevcûdât* (München: Bayerische Staatsbibliothek, Cod. arab, 464), 1b-2a; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami, 813), 1b-2a; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Berlin: Staatsbibliothek, Ms. or. quart., 1828), 2a-b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûat, 2000), 8.

seferlerinin başarısızlığı, Avrupa'nın ekonomik ve teknolojik açıdan geri kalmışlığı, Doğu'nun egzotik ve bereketli coğrafyası, değerli taşlar, madenler, baharatlar ve dokumalar açısından şaşırtıcı zenginliği gibi sebeplerle gerçekleştirilen söz konusu seyahatler neticesinde çok sayıda seyyah bu dönemde deneyimlerini aktardıkları eserler kaleme almıştır. Bu eserlerden biri de meşhur Venedikli seyyah ve tüccar Marco Polo'ya ait olup, 13. yüzyılın ikinci yarısında gerçekleştirdiği iki geniş çaplı Asya seyahatinin ardından bu toprakların sahip olduğu doğal kaynaklara vurgu yaparak, dünyanın başka hiçbir yerinde rastlanmayan sıra dışı özelliklere sahip hayvan çeşitliliğinden özellikle bahsetmiştir.² Doğulu Müslüman kimliğiyle Kazvînî'nin böyle bir dönemde telif ettiği eseri Doğu'nun sahip olduğu zengin çeşitliliğe ışık tutmasıyla ön plana çıkmaktadır. Bilimsel birikimi, serüven anlayışı ve yaratıcı hayal gücüyle harmanlayan bu kozmografik derleme, doğayla ilgilenen ya da uzak diyarların fantastik yaratıklarına dair tasavvura sahip herkesin ilgisini çekebilecek içeriğiyle 13. yüzyılın ortalarından başlayarak yüzyıllar boyunca defalarca istinsah edilmiştir.³ Bilhassa resimli nüshalarının⁴ bolluğuyla tasvir sanatı açısından şöhret kazanan Kazvînî'nin eseri⁵, tuhaf yaşam alanları ve onların sakinleriyle ilgili

² Lorraine Daston – Katharine Park, *Wonders and the Order of Nature 1150-1750*, (New York: Zone Books, 2001), 32.

³ Bilha Moor - E. A. Rezvan, "Al-Qazwini's 'Ajâ'ib Al-Makhlûqât wa Gharâ'ib Al-Mawjûdât: Manuscript D 370", *Manuscripta Orientalia*, 8/4 (2002), 38.

⁴ Eserin resimli nüshalarına dair kapsamlı az sayıda çalışma mevcuttur bkz. Persis Berlekamp, *Wonder Image and Cosmos in Medieval Islam* (New Haven: Yale University Press, 2011); Stefano Carboni, *The Wonders of Creation and the Singularities of Painting a Study of the Ilkhanid London Qazwini* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015). Eser hakkında gerçekleştirilen Türkçe çalışmalarda ise büyük ölçüde Türkçe tercüme nüshalarının ön plana çıktığı görülmektedir. Söz konusu çalışmalarda genellikle eserin tek bir nüshasının incelendiği ya da eserdeki tasvirlerin çoğu zaman ayrıntı içermeyen bilgilerle değerlendirildiği anlaşılmaktadır bkz. Gülhan Başkan, *Manisa İl Halk Kütüphanesi'nde 45 Hk. 5355 No'da Kayıtlı Sürûrî Çevirisi Acaibü'l-Mahlûkât Adlı Eserin Minyatürlerinin İncelenmesi*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007); Gül Güney, *Manisa İl Halk Kütüphanesi'nde Bulunan 3109 No'lu Minyatürlü Yazma Eserdeki Mitolojik Yaratıkların İkonografisi*, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Sanatta Yeterlik Tezi, 2006); Sünbül Keçelioğlu, *Türkçe Aca'ibü'l-Mahlukat Yazmalarının Minyatürlerinde Üslup ve İkonografya*, (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997); Ayla Tuncer, *Acaib-ül-Mahlukat Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi A, 3632 Nolu Türkçe El Yazması*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, Lisans Bitirme Tezi, 1980). Eserin Arapça nüshalarından biriyle ilgili de yakın zamanda tez çalışması gerçekleştirilmiştir bkz. Betül Karaçöl, *Arapça Acâibü'l-Mahlûkât ve Garâibü'l-Mevcûdât (Süleymaniye Ktp., Yeni Cami, No: 00813) Metin-Resim İlişkisi*, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

⁵ Julie Badiée, "The Sarre Qazwînî: An Early Aq Qoyunlu Manuscript?", *Ars Orientalis* 14, (1984), 97.

merak ve hayranlık uyandıran, şaşırtıcı rivayetler konusunda kaleme alınmış çok sayıda eser arasında başlıca örnek sayılmaktadır.⁶

1. Eserin Çalışma Kapsamında İncelenen Tasvirli Nüshaları

Eserin farklı dillerde ve 13. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar farklı dönemlerde istinsah edilmiş bazı nüshaları vasıtasıyla içerik ve resim geleneği açısından konu değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Çalışmada istifade edilen nüshalarda dönem ve dil kriterleri esas alınmıştır. Böylelikle gerek eserin tercüme nüshalarındaki metin açısından benzerlik ve farklılıklar gerekse farklı yüzyıllara ait ve farklı dönemlerin resim geleneğini yansıtan tasvirlerin mukayeseli tanıtımı hedeflenmiştir. Bu amaçla eserdeki metin çevirisinde ve tasvirlerin mukayesesinde müracaat edilen Arapça nüshalar 1280 tarihli Münih nüshası (München Bayerische Staatsbibliothek, Cod. arab. 464)⁷, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki 1322 tarihli (Yeni Cami, 813)⁸ ve 1463 tarihli (Şehid Ali Paşa, 1832)⁹ nüshalar, 1770 tarihli Münih nüshası (München Bayerische Staatsbibliothek, Cod. arab. 463)¹⁰ ile 2000 yılında Beyrut'ta basılmış kitaptır. İstifade edilen Farsça nüshalar Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki 1422 tarihli (Fatih 4171)¹¹, 1424 tarihli (Laleli 1991)¹² ve 1501 tarihli (Fatih 4172)¹³ yazmalardır. Türkçe nüshalar ise Sürûrî (ö. 1561) tarafından tercüme edilmiş, Manisa El Yazmaları Kütüphanesi'nde yer alan 1553 tarihli nüsha (45 HK 3109)¹⁴,

⁶ Anna Contadini, *A World of Beast: A Thirteenth-Century Illustrated Arabic Book on Animals (the Kitâb Na'at al-Hayawân) in the Ibn Bakhtishu' Tradition* (Leiden: Brill, 2012), 4.

⁷ Muhammed b. Muhammed b. Ali ed-Dimaşkî hattıyla H. 678 yılında tamamlanan bu nüsha 212 varaktan oluşmakta olup, 503 adet tasvir içermektedir.

⁸ Muhammed b. Muavved? b. Muhammed bin Mahmud hattıyla H. 722 yılında istinsah edilen bu nüsha 193 varaktan oluşmakta ve 457 adet tasvir içermektedir.

⁹ İbrahim? b. Muhammed b. İbrahim el-Beyrûtî tarafından H. 867 yılında istinsah edilen ve 216 varaktan oluşan bu nüshada tasvir bulunmamaktadır.

¹⁰ H. 1184 yılında istinsah edilen bu nüsha 299 varaktan oluşmakta ve 454 tasvir içermektedir.

¹¹ H. 825 yılında terkip ve tezyin edilen bu nüsha 280 varaktan oluşmakta ve 374 tasvir içermektedir.

¹² H. 827 yılında Ahmed Muhammed tarafından istinsah edilen bu nüsha 291 varaktan oluşmakta ve 381 tasvir içermektedir.

¹³ Muhammed el-Bakkal hattıyla H. 906 yılında istinsah edilen bu nüsha 338 varaktan oluşmakta ve 112 tasvir içermektedir.

¹⁴ H. 960 yılında müellif hattıyla yazıldığı düşünülen bu nüsha 176 varaktan oluşmakta ve 139 tasvir içermektedir. Bu nüshanın transkripsiyonlu metni bir tez çalışmasında sunulmuş olup, bu nüshaya dair mukayese çalışması ilgili tezdeki metin üzerinden gerçekleştirilmiştir. Bahsi geçen çalışma için bkz. Betül Bülbül Oğuz, *Sürûrî'nin Kitâbü'l-Acâibü'l-Garâib'i Üzerine Göstergebilimsel Bir İnceleme*, (Manisa: Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 34, 160; Güney, *Manisa İl Halk Kütüphanesi*, 25.

Milli Saraylar Başkanlığı Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki 16. yüzyılın sonlarına tarihlenen nüsha (A-3632)¹⁵, The Walters Art Museum'da yer alan 1709 tarihli nüsha (Ms. W. 659)¹⁶ ile 1854 tarihli Berlin nüshasıdır (Berlin Staatsbibliothek, Ms. or. quart. 1828)¹⁷. Çalışma kapsamında incelenen el yazmaları arasında yalnızca 1463 tarihli nüsha tasvir içermektedir. Kazvînî hayattayken kaleme alınan 1280 tarihli Arapça nüshanın müellif denetiminden geçtiği düşünülmekte olup, bu nüsha aynı zamanda bilinen en erken tarihli tasvirli nüshadır¹⁸.

Söz konusu nüshalar üzerinden eser metnindeki bazı ilaveler ya da farklılıkların yanı sıra dönemsel açıdan bazı tasvirlerle yönelik rağbetin ve tasvirlerin uygulanış biçiminin tespiti gerçekleştirilmektedir. Tasvirlerin karşılaştırılmasında kronolojik sıra esas alınmıştır. Eser nüshalarındaki Basra Körfezi başlığı altında sırasıyla Hark, Çaşk ve Kendülvârî adaları, Hazar Denizi başlığı altında ise Hayyat, Cin ve Çanem adaları hakkında bilgi ve görsellere yer verilerek, bu denizlerde bulunan acayip hayvanlar ile acayip yaratıklardan meşhur coğrafyacı ve seyyahlardan yapılan rivayetlerle bahsedilmektedir. Çalışmada Basra Körfezi ile Hazar Denizi'nde yaşayan, sıra dışı özelliklere sahip hayvanlar ile yaratıklar hakkında ayrıntılı bilgi ve görseller sunulmakla beraber ikonografik açıdan çeşitli değerlendirmelerde bulunmaktadır.

2. Basra Körfezi (Bahru'l-Fâris):

Eserde bildirildiği üzere bu deniz Hint Denizi'nin en büyük kollarından biridir. Hayrı çok olan mübarek bir denizdir. Sıkıntısı ve çalkantısı diğer denizlerden daha az olduğu için üzerinde daima gemi bulunmaktadır. İbnü'l-Fakîh bu denizin sakin ve çalkantılı olma açısından Hint Denizi'ne muhalif olduğunu bildirmektedir. Zira bu denizde dalgaların çoğalıp yolculuğun zorlaştığı zamanlar Hint Denizi'nin sakin dönemine denk gelmektedir. Hint Denizi'nin coştığı dönemlerde ise bu deniz sakinleşmektedir. Bu denizin sıkıntılı zamanı güneşin başak burcuna varmasıyla başlayıp balık burcuna varmasıyla sona ermektedir. En sıkıntılı dönem güneşin yay burcuna varmasıyla, en rahat dönem de güneşin ikizler burcuna varmasıyla yaşanmaktadır. Ebû Abdullah es-Sînî'nin belirttiğine

¹⁵ 134 varaktan oluşan bu nüshada 127 tasvir bulunmaktadır. Ketebe kaydı bulunmayan nüsha, içerdiği tasvirlerin üslup özelliğinden hareketle 16. yüzyılın sonlarına tarihlendirilmektedir bkz. Keçelioğlu, *Türkçe Aca'ibü'l-Mahlukat Yazmaları*, 22; Tuncer, *Acaib-ül-Mahlukat*, 8.

¹⁶ H. 1121 yılında Muhammed bin Muhammed Ruznâme-i Sâni tarafından istinsah edilen bu nüsha 303 varaktan oluşmakta ve 444 tasvir içermektedir.

¹⁷ El-Hac Ali Rıza Efendi tarafından H. 1270 yılında istinsah edilen bu nüsha 162 varaktan oluşmakta ve 142 tasvir içermektedir.

¹⁸ Berlekamp, *Wonder Image and Cosmos in Medieval Islam*, 14-15.

göre Allah bu denize bol hayırlar ve faydalar tahsis etmiştir. İnci avcılığı yapılan bu denizdeki kaliteli incilerin benzeri başka bir denizde bulunmamaktadır. Bu denizin adalarında ayrıca altın, gümüş, demir ve bakır madenleriyle akik, zımpara ve çeşitli yakut taşları, koku çeşitleri ve baharatlar bulunmaktadır. Bu denizde Allah'ın dilediği dışında, içine giren hiçbir geminin kurtulamadığı bir girdap da mevcuttur.¹⁹

2.1. Bu Denizin Adaları Hakkında Bölüm (Fasl Fî Cezâir-i Hâze'l-Bahr)

Esere göre bu denizde tüccarların uğradığı çok sayıda meskûn ve mamur ada bulunmakta olup, metinde bunlardan birkaçı hakkında ayrıntılı bilgiye yer verilmektedir.

2.1.1. Hark Adası²⁰ (Cezâretü Hark):

Bu adada inci çıkarılan bir yer bulunmaktadır. Denizcilerin bildirdiği üzere inci yalnızca tatlı su içeren nehirlerin döküldüğü denizden çıkmaktadır. Bahar geldiğinde rüzgarların çoğalıp dalgaların yükselmesiyle, rüzgarlar vasıtasıyla okyanus üzerinden taşınıp buraya getirilen su damlaları zambak gibi yapışkan cıvaya benzemektedir. Bu damlalar denizdeki sedeflerin içine düşmekte, damlayı yutan sedef onu rahmin meniye tuttuğu gibi tutmaktadır. Sedefe büyük bir damlanın düşmesiyle büyük bir inci oluşurken, sedefe düşen nem oranı fazla olduğunda küçük bir inci oluşmaktadır. Damlaları yutan sedefler her gün iki kere kuzey rüzgârı eserken güneşin doğduğu ve battığı vakitlerde deniz dibinden su yüzeyine çıkmaktadır. Sadece gündüzün ortasında su üstüne çıkmazlar. Zira güneşin harareti inciyi bozmaktadır. Sedef su yüzeyine çıktığında kuzey rüzgârı ve güneşin sıcaklığının içine girmesi için ağzını açmaktadır. Böylelikle rahimde ceninin oluşması gibi sedef içinde inci oluşmaktadır. Şayet sedefin içinde deniz suyu yoksa incisi saf ve güzel olmaktadır. Ancak içinde deniz suyu varsa incinin rengi sarıya dönük olmaktadır. İncinin oluşumu tamamlandığında sedef deniz içinde sert bir zemine yerleşmektedir. Vakti geldiğinde hazır bulunan halktan dalgıçlar denize dalıp sedefleri çıkarmaktadır. Tam vak-

¹⁹ Kazvîni, *Acâibü'l-Mahlûkât* (Cod. arab, 464), 63b-64a; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 4171), 81a-b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1832), 43a-b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (İstanbul: Milli Saraylar Başkanlığı Yazma Eser Kütüphanesi, A-3632), 106b-107a; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Baltimore: The Walters Art Museum, Ms. W. 659), 156b-157a; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (München: Bayerische Staatsbibliothek, Cod. arab, 463), 74b-75b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Ms. or. quart., 1828), 128a-b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât*, 2000, 108-109.

²⁰ Hark ya da Harg adıyla anılan bu ada, günümüzde İran'ın Buşehr eyaletinin 40 mil kuzeybatısında yer alan önemli bir ticaret limanıdır bkz. Carboni, *The Wonders of Creation*, 358.

tinde çıkarılırsa inciler büyük ve saf olmaktadır, vaktinden önce ya da sonra çıkarılırsa incinin rengi değişmektedir. Bazı Türkçe nüshalarda ayrıca Muhammed bin Hanefiyye'nin kabrinin bu adada olduğu ve insanların onu ziyaret ettiği belirtilmektedir.²¹

İncelenen nüshalar arasında yalnızca Türkçe nüshalarda bu adaya ilişkin tasvire rastlanmaktadır. Tasvirlerden birinde inci avcılığı yapan bir dalgıcın elindeki sedef resmedilmişken (Resim 1, 2), diğerinde doğrudan bu adaya özgü olmamakla beraber adayı kuşatan denizin bir özelliği olarak "Sûret-i girdap" ifadesiyle girdap tasvirine yer verilmiştir (Resim 3, 4). Adaya dair bilginin ardından yapılan girdap betimlemesinde anafora yakalanmış gemi figürleri bulunmaktadır. "Sûret-i gavvas ve sedef" açıklamasıyla resmedilen dalgıç ve sedef tasvirlerinden, 16. yüzyıl sonlarına tarihlenen nüshadaki dalgıç figürünün peştamalına iliştilmiş hançer ve kese dikkat çekmektedir. 1854 tarihli nüshadaki girdaba tutulmuş geminin ise insan figürleri eşliğinde resmedildiği görülmektedir.

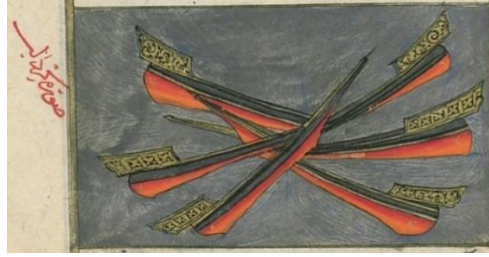


Resim 1: Dalgıç ve Sedef, 16. yüzyıl sonları, (A-3632), 109a.



Resim 2: Dalgıç ve Sedef, 1854, (Ms. or. quart., 1828), 131a.

²¹ Kazvîni, *Acâibü'l-Mahlûkât* (Cod. arab, 464), 64a; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Şehid Ali Paşa, 1832), 44a; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (A-3632), 108b-109a; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Ms. W. 659), 157a-b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Cod. arab, 463), 75b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Ms. or. quart., 1828), 130a-b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât*, 2000, 110-111; Oğuz, *Sürûri'nin Kitâbü'l-Acâibü'l-Garâib'i*, 433-434.



Resim 3: Girdap, 16. yüzyıl sonları, (A-3632), 109a.



Resim 4: Girdap, 1854, (Ms. or. quart., 1828), 131a.

2.2. Caşk Adası²² (Cezîretü Caşk):

Bu adanın suda hareket etme konusunda uzman olan halkı karada nasıl savaşıyorsa denizde de öyle savaşılabilmektedir. Rivayete göre padişahlardan biri bir başka padişaha gemiler ile cariyeler göndermiştir. Gemilerden biri bu adaya düşüp cariyeler gezinti için karaya çıktığında bunları cin kaparak onlarla cima etmiştir. Böylelikle bu adanın halkı o cariyelerden doğduğu için ada halkının suda çok iyi savaştığı ve onlarla cimanın lezzetinin başka bir yerde bulunmadığı söylenmektedir.²³ İncelenen nüshalarda bu adaya ilişkin bir tasvire rastlanmamıştır.

2.2.1. Kendûlavrî Adası²⁴ (Cezîretü Kendûlavrî):

Arapça nüshalara göre, müellif bu adanın Bahrü'l-Fâris'de bulunduğundan şüpheli olduğunu, başka bir denizde bulunmasının mümkün olduğunu belirtmektedir. Sîraflılar ile Ummanlılar amberin bol bulunduğu bu adaya seyahat etmektedir. Pamuğun karada

²² Günümüzde Basra Körfezi'nde bu isimle anılan bir ada bulunmamakla beraber, bu adanın Hürmüz Boğazı'ndaki en büyük ada olan Keşm Adası'nın eski adı olabileceği düşünülmektedir. Ayrıca İran'ın güney kıyılarındaki Cask şehri'nin de bu ada ile ilişkili olması mümkündür bkz. Carboni, *The Wonders of Creation*, 358.

²³ Kazvîni, *Acâibü'l-Mahlûkât* (Cod. arab, 464), 64a-b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Şehid Ali Paşa, 1832), 44a-b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (A-3632), 109a-b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Ms. W. 659), 157b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Cod. arab, 463), 75b-76a; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Ms. or. quart., 1828), 131a-b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât*, 2000, 111; Oğuz, *Sürûri'nin Kitâbü'l-Acâibü'l-Garâib*'i, 435.

²⁴ Kazvîni'nin de bizzat eserde Basra Körfezi'nde bulunmasıyla ilgili şüphesini dile getirdiği bu adanın mevcut durumuna dair bilgiye ulaşılamamıştır.

yetişmesi gibi amber de bu denizin dibinde yetişmektedir. Buradaki amberin rengi siyaha yakındır. alkantısı şiddetlenen deniz amberi kıyıya atmaktadır. Büyük bir balık amberi yiyerek ölmekte ve su yüzeyinde kalmaktadır. Bu balığı gören gemiciler onu halatlar ve engellerle karaya çekerek karnındaki amberi çıkartmaktadır.²⁵ İncelenen nüshalarda bu adaya ilişkin de tasvire rastlanmamıştır.

2.2.2. Bu Denizdeki Acayip Hayvanlar Hakkında Bölüm (Fasl Fî Zikri'l-Hayvanâti'l-Acîbeti Fî Hâze'l-Bahri)

Bu denizdeki bir tür balık denizin yükselme zamanında su yüzeyinde belirmerke ve denizciler bu balığı tanımaktadır. Ebû Reyhan Harezmi'nin Âsâru'l-Bâkiye isimli eserinde belirttiğine göre, Kanunu's-Sânî'nin 13. gününde su üstünde beliren bu balık rüzgarların şiddetlenip denizde dalgaların artacağıının nişanesi olarak görölmektedir.

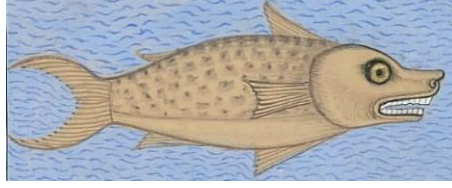
Bu denizdeki Esîver, Harâf ve Berestûc denilen balıklar belirli vakitlerde uzak denizlerden Basra açıklarına gelmerke ve avlanmaktadır. Bazı Türkçe nüshalarda yalnızca Vester ya da Vestîr adıyla bahsedilen bu tatlı balıklar Zengistan'da bulunduğunda Basra'da bulunmamakta, Basra'da bulunduğunda ise Zengistan'da bulunmamaktadır. Kır-langıç kuşuna benzeyen bu balıkların yazın bir vilayette kışın başka bir vilayette olduğu bildirilmektedir.

Bu denizde yaşayan Kevsec isimli bir köpek balığı türü karadaki aslandan daha tehlikelidir. İki arşın uzunluğundaki bu balığın insan dişi gibi dişleri vardır. Diřleriyle kılıçla keser gibi hayvanları kesmektedir. Bu balıkla ilgili tasvirlerde genellikle sivri ve iri dişlere sahip büyük boyutlu balık figürlerine rastlanmaktayken (Resim 5, 8, 9), 16. yüzyıl sonlarına tarihlendirilen ve 1709 tarihli nüshadaki balık figürlerinin metinde vurgulandığı üzere insan dişine benzer dişlerle resmedilmesi dikkat çekmektedir (Resim 6, 7).



Resim 5: Kevsec İsimli Balık, 1280, (Cod. arab, 464), 64b.

²⁵ Kazvîni, *Acâibü'l-Mahlûkât* (Cod. arab, 464), 64b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Şehid Ali Paşa, 1832), 44b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (A-3632), 109b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Ms. W. 659), 157b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Cod. arab, 463), 76a; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Ms. or. quart., 1828), 131b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât*, 2000, 111; Oğuz, *Sürûri'nin Kitâbü'l-Acâibü'l-Garâib'i*, 435-436.



Resim 6: Kevsec İsimli Balık, 16. yüzyıl sonları, (A-3632), 110a.



Resim 7: Kevsec İsimli Balık, 1709, (Ms. W. 659), 158a.



Resim 8: Kevsec İsimli Balık, 1770, (Cod. arab, 463), 76b.



Resim 9: Kevsec İsimli Balık, 1854, (Ms. or. quart., 1828), 132a.

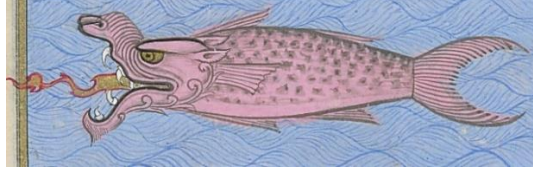
Bu denizdeki Tinnîn olarak bilinen deniz ejderhası Kevsec'den daha tehlikelidir. Uzunluğu hurma ağacı kadar olan bu hayvanın mızrak ucu gibi keskin dişleri ve kan kırmızısı gözleri vardır. Kevsec de dahil olmak üzere tüm deniz hayvanları bu yaratıktan kaçmaktadır. Tinnîn tasvirlerinde yılan ya da ejderha biçiminde kıvrımlı ve pullu gövdeye sahip, sivri dişli figürlerle karşılaşılmakla beraber (Resim 10, 11, 13, 14), başı ağzından ateş püskürten bir ejder ve gövdesi balık şeklinde (Resim 12) ya da timsah gövdeli figürlere de rastlanmaktadır (Resim 15). Tanıma uygun biçimde keskin diş ve kırmızı göz birlikteliği ise iki tasvirde ön plana çıkmaktadır (Resim 10, 14).



Resim 10: Tinnîn Denilen Deniz Ejderhası, 1280, (Cod. arab, 464), 65a.



Resim 11: Tinnîn Denilen Deniz Ejderhası, 1322, Yeni Cami, 813), 49a.



Resim 12: Tinnîn Denilen Deniz Ejderhası, 16. yüzyıl sonları, (A-3632), 110a.



Resim 13: Tinnîn Denilen Deniz Ejderhası, 1709, (Ms. W. 659), 158a.



Resim 14: Tinnîn Denilen Deniz Ejderhası, 1770, (Cod. arab, 463), 77a.



Resim 15: Tinnîn Denilen Deniz Ejderhası, 1854, (Ms. or. quart., 1828), 132b.

Bu denizdeki bir arşından daha uzun, yeşil renkli bir balığın testereye benzeyen büyük hortumu vardır. Bir arşından daha kısa olan bu hortumla hangi hayvana vursa yaralar. Türkçe nüshalarda balığın hortumu için fil hortumu benzetmesi de yapılmış olup tasvirlerinde de balık figürünün hortumu fil hortumu şeklindedir (Resim 19, 22). Erken örneklerde tanıma uygun şekilde balığın başında testere dişli bir uzantıya rastlanmaktayken (Resim 16, 17, 18), tarifteki hortumdan oldukça farklı kıvrımlı kısa bir çıkıntıya sahip (Resim 20) ya da hortumsuz balık figürleriyle de karşılaşılmaktadır (Resim 21). Tanımda yeşil renk vurgusu yapılmasına rağmen balık figürlerinin hiçbirinde yeşil renk kullanılmamıştır.



Resim 16: Testere Hortumlu Balık, 1280, (Cod. arab, 464), 65a.



Resim 17: Testere Hortumlu Balık, 1322, Yeni Cami, 813), 49a.



Resim 18: Testere Hortumlu Balık, 1422, (Fatih, 4171), 83b.



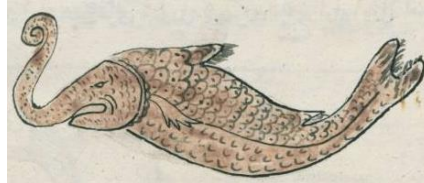
Resim 19: Testere Hortumlu Balık, 16. yüzyıl sonları, (A-3632), 110b.



Resim 20: Testere Hortumlu Balık, 1709, (Ms. W. 659), 158b.

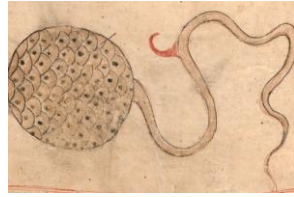


Resim 21: Testere Hortumlu Balık, 1770, (Cod. arab, 463), 77a.



Resim 22: Testere Hortumlu Balık, 1854, (Ms. or. quart., 1828), 132b.

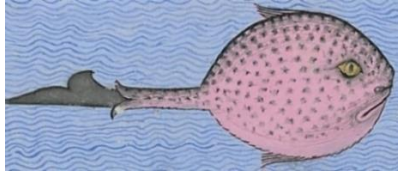
Bu denizdeki kalkan balığına benzeyen yuvarlak şekilli bir balığın kuyruğu üç arşından daha uzundur. Yılan biçimindeki kuyruğunun ortasında silah olarak kullandığı çengele benzeyen kırmızı renk kıvrık bir mahmuzu vardır. Ayrıca bembeyaz ya da simsiyah beneklere sahiptir. Arkasında iki burun deliği, karnında ağzı ve kadınlık organına benzeyen ferce vardır.²⁶ Tanıma en uygun tasvirle en erken tarihli nüshada karşılaşılmakta olup, siyah benekli yuvarlak gövde ile yılanvari uzun kuyruktaki kırmızı mahmuz ayrıntılarının tamamını yansıttığı görülmektedir (Resim 23). Yuvarlak gövde yapısı tüm tasvirlerde ön planda tutulmuşken (Resim 23, 24, 25, 26, 27, 28), kuyruk üzerindeki çıkıntıya bazı tasvirlerde rastlanmaktadır (Resim 25, 26).



Resim 23: Mahmuzlu Yuvarlak Balık, 1280, (Cod. arab, 464), 65a.



Resim 24: Mahmuzlu Yuvarlak Balık, 1322, Yeni Cami, 813), 49a.

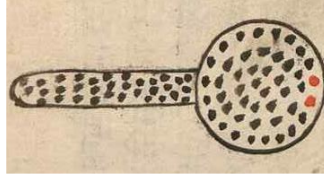


Resim 25: Mahmuzlu Yuvarlak Balık, 16. yüzyıl sonları, (A-3632), 110b.

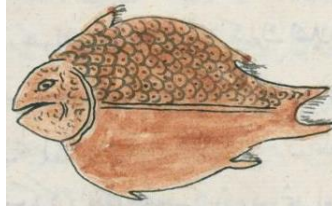


Resim 26: Mahmuzlu Yuvarlak Balık, 1709, (Ms. W. 659), 158b.

²⁶ Kazvîni, *Acâibü'l-Mahlûkât* (Cod. arab, 464), 64b-65a; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Şehid Ali Paşa, 1832), 44b-45a; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (A-3632), 109b-110b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Ms. W. 659), 157b-158b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Cod. arab, 463), 76a-77a; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Ms. or. quart., 1828), 131b-132b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât*, 2000, 111-113; Oğuz, *Sürûri'nin Kitâbü'l-Acâibü'l-Garâib'i*, 436-438.



Resim 27: Mahmuzlu Yuvarlak Balık, 1770, (Cod. arab, 463), 77a.



Resim 28: Mahmuzlu Yuvarlak Balık, 1854, (Ms. or. quart., 1828), 133a.

Türkçe nüshalarda ayrıca bu denizdeki Anber denilen bir çeşit balıktan bahsedilmektedir. Hak Teâlâ bu balığı Resulullah (sav) zamanında karaya çıkarmıştır. Resulullah'ın yedi yüz kişilik askeri birliği bu balığın etinden günlerce yemiştir. Amberle beslendiği için bu balığa Anber denilmiştir.²⁷

Son olarak metinde bu denizle ilgili zikredilmiş acayipliklerden biri de *Acâyibü'l-Bahr* isimli eserde anlatıldığı bildirilen bir hikayedir. Rivayete göre İsfahanlı bir adam borca batıp ailesinin nafakasını karşılamaktan aciz kalınca şehri terk edip bir gemiye biner. Denizde dalgalar şiddetlenince gemi Bahrü'l-Fâris'in meşhur girdabına yakalanır. Gemideki tüccarlar kaptana bu girdaptan kurtulma çaresinin olup olmadığını sorunca kaptan bu girdaptan Allah'ın dilediği dışında hiçbir geminin kurtulamayacağını belirtir. Ancak gemideki bir kişinin diğerleri için canını feda etmesi durumunda girdaptan kurtulmalarının mümkün olabileceğini ifade eder. Bunun üzerine İsfahanlı adam borçlarını ödeyip çocuklarının geçimini sağlamaları şartıyla kendisini gemidekiler için feda edebileceğini söyler. Gemide bulunan çok sayıda İsfahanlı tüccar bu adamın borçlarını ödeyeceklerine ve çocuklarının bakımını üstleneceklerine dair yemin ederler. Adam kaptana kendisini feda edeceğini söyleyince, kaptan yüzerek falanca adaya varmasını ve giderken sürekli davul çalmasını ister. Adam gemidekilerin kendisine verdiği davulu alarak yüze yüze o adaya varır. Davulun sesiyle birlikte gemi de girdaptan kurtulup kendisinden uzaklaşmaya başlar. Adada gördüğü büyük bir ağaca çıkan adam akşam olunca şiddetli bir ses duyar. Büyük beyaz bir kuşun ağacın dalına konduğunu gören adam korkarak yaprakların arasına gizlenir. Sabah olunca kuş kanatlarını çırparak uçar. Akşam olunca kuş tekrar gelerek ağaçtaki yuvasına konar. Bu arada hayattan ümidini kesen adam kuşa yaklaşır ve kuşun olumsuz bir tepki vermediğini görür. Ertesi sabah kuşun uçacağı vakitte

²⁷ Kazvîni, *Acâibü'l-Mahlûkât* (A-3632), 109b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Ms. or. quart., 1828), 131b-132a; Oğuz, *Sürûri'nin Kitâbü'l-Acâibü'l-Garâib*'i, 436.

adam orada açlıktan ölmektense kuşun ayaklarına yapışıp onunla birlikte uçmanın daha iyi olacağını ve belki selamete erişebileceğini düşünür. Kuşun ayaklarına sıkıca tutunarak onunla birlikte uçan adam uzunca bir süre aşağıda denizden başka bir şey görmez. Sonunda kuş karada köylerin ve insanların görüldüğü bir yere gelerek adamı bir saman yığını üzerine bırakır. Bu durumu gören insanlar adamın başına toplanıp onu beylerinin yanına götürürler. Adamın dilinden anlayan birini bulup halinden sorunca başından geçenleri öğrenerek şaşırlar ve kendisine yemek getirirler. Adam kendisine birçok ikramda bulunan beyin yanında birkaç gün kalır. Sonradan deniz kenarına giderek bir geminin geldiğini gören adam bu geminin kendisinin davul çalması sayesinde girdaptan kurtulan gemi olduğunu anlar. Gemidekiler de adamı görüp yanına gelince başından geçenleri öğrenerek şaşırlar ve şükrederler. Adama fazlasıyla ikramda bulunarak onu Isfahan'a götürürler. Memleketine dönen adam borçlarını ödeyerek rahata erişir. Bu Allah Teâlâ'nın lütfundan uzak olmayan acayip bir hikayedir.²⁸

Bu hikâyeye ilişkin tasvirlerde büyük ölçüde iri bir kuşun ayaklarına tutunarak uçan bir erkek figürüne rastlanmaktadır (Resim 29, 30, 31, 32, 33, 35). Yalnızca 1709 tarihli Türkçe nüshadaki tasvirde erkek figürünün büyük kuşun ayaklarına asılmış vaziyette değil, kuşun sırtına uzanmış şekilde resmedildiği görülmektedir (Resim 34). Bu durum, diğer nüshalardan farklı olarak yalnızca bu nüshada ıssız adadan kurtulmak üzere kuşun ayaklarına tutunan adamı büyük kuşun, gagasıyla kaldırıp sırtına aldığından bahsedilmesiyle ilişkilidir. Büyük boyutlu kuş figürü tasvirlerin bir kısmında koyu renkli tüy ve kanatlara sahipken (Resim 30, 32, 34, 35), metinde zikredildiği şekliyle kuşun beyaz rengine yönelik ayrıntının bazı nüshalarda dikkate alındığı anlaşılmaktadır (Resim 29, 31, 33). Bilhassa nüshalardan birindeki kuş figürünün rengarenk tüyleri, upuzun kuyruklarıyla ef-sanevi Simurg kuşuna yoğun benzerliği dikkat çekmektedir (Resim 32). Bu hikayedeki kuş karakterinin sahip olduğu yardım severlik ve merhamet gibi vasıflar Simurg için de geçerli olduğundan, tasviri gerçekleştiren nakkaş nezdinde kuşla ilgili Simurg çağrışımının oluşmuş olması mümkündür.

²⁸ Kazvîni, *Acâibü'l-Mahlûkât* (Cod. arab, 464), 65a-b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Yeni Cami, 813), 49b-50a; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Şehid Ali Paşa, 1832), 45a-b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (A-3632), 110b-111b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Ms. W. 659), 158b-159b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Cod. arab, 463), 77a-78a; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Ms. or. quart., 1828), 133a-134a; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât*, 2000, 113-114; Oğuz, *Sürûri'nin Kitâbü'l-Acâibü'l-Garâib'i*, 438-441.



Resim 29: Büyük Kuş ile Issız Adadan Kurtulan Isfahanlı Adam, 1280, (Cod. arab, 464), 65b.



Resim 30: Büyük Kuş ile Issız Adadan Kurtulan Isfahanlı Adam, 1322, (Yeni Cami, 813), 49b.



Resim 31: Büyük Kuş ile Issız Adadan Kurtulan Isfahanlı Adam, 1422, (Fatih, 4171), 84a.



Resim 32: Büyük Kuş ile Issız Adadan Kurtulan Isfahanlı Adam, 1501, (Fatih, 4172), 80a.



Resim 33: Büyük Kuş ile Issız Adadan Kurtulan Isfahanlı Adam, 16. yüzyıl sonları, (A-3632), 111b.



Resim 34: Büyük Kuş ile Issız Adadan Kurtulan Isfahanlı Adam, 1709, (Ms. W. 659), 159b.



Resim 35: Büyük Kuş ile Issız Adadan Kurtulan Isfahanlı Adam, 1770, (Cod. arab, 463), 78a.

3. Hazar Denizi (Bahru'l-Hazar)

Taberistan ve Cürcan Denizi olarak da bilinen bu denizin doğusunda Cürcan ve Taberistan, kuzeyinde Hazar memleketleri, batısında el-Ân (Ani?) ve Kabak Dağları, güneyinde ise Deylem Dağları yer almaktadır. Yeryüzündeki denizlerden herhangi biriyle bağlantısı olmayan bu deniz büyük ve geniştir. Şayet bir kimse bu denizin etrafını dolaşsa başladığı yere geri döner. Tehlikesi ve sıkıntısı büyük olan, şiddetli dalgalara sahip bu denizde med ve cezir (gelgit) oluşmaz. Bu denizden inci ya da herhangi bir cevher çıkmamaktadır. Adalarında yerleşim bulunmamakla beraber su kaynakları ve ağaçları boldur.

Bu denizin çevresinin 1500 fersah olduğu söylenmektedir. Uzunluğu 800 mil, genişliği 600 mil olup, dairesel şekildedir.²⁹

Hazar Denizi'ne ilişkin bir başlığa ya da malumata bu çalışma kapsamında incelenen bazı Türkçe nüshalarda rastlanmamıştır. Söz konusu nüshalarda bu denizin adaları arasında sıralanan Koyun Adası'na dair bilgiye ise Bahr-i Rûm (Rum Denizi) adaları arasında sayılarak, farklı bir isim altında yer verilmiştir. Hazar Denizi'ndeki hayvanlar hakkında bilgi verilen bölüm ise genel manada deniz hayvanları faslıyla aktarılmıştır. Ancak 1709 tarihli Türkçe nüshada diğer Arapça ve Farsça nüshalarda olduğu gibi Mağrip Denizi ile ilgili bölümün ardından Hazar Denizi'ne dair bölüme yer verilmiş olduğundan diğer Türkçe nüshalarda bu bölümün eksik olduğu anlaşılmaktadır.

3.1. Bu Denizin Adaları Hakkında Bölüm (Fasl Fi Cezâirihi)

Ebû Hâmid el-Endelüsî bu denizde katrana benzeyen siyah balçıktan bir dağ gördüğünü ve denizin bu dağı kuşatmakta olduğunu rivayet etmektedir. Bu dağın tümseğinde içinden su çıkan uzun bir yarık bulunmaktadır. İnsanlar hayran kaldıkları bu suyu uzak diyarlara götürmektedir.³⁰

3.1.1. Hayyat (Yılanlar) Adası³¹ (Cezîretü'l-Hayyat)

Ebû Hâmid bu adanın daha evvel zikredilen siyah dağın yakınında ve yılanlarla dolu olduğunu bildirmektedir. Ayrıca adada bol miktarda kenevir bulunmaktadır. Adada birbirine dolanmış vaziyetteki yılanların çokluğu sebebiyle hiç kimse adaya ayak basmamaktadır. Adada aynı zamanda çok sayıda kuş yaşamakta, yılanlar kuşların yumurtalarına ve yavrularına musallat olmamaktadır. Ebû Hâmid ellerindeki sopalarla yılanları ayaklarından uzaklaştıran ve böylelikle kuşların yumurtalarıyla yavrularını alan insanlar

²⁹ Kazvîni, *Acâibü'l-Mahlûkât* (Cod. arab, 464), 70b-71a; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Yeni Cami, 813), 53b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Fatih, 4171), 98a-b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 1991), 86a-b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Şehid Ali Paşa, 1832), 49a; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 4172), 86a-b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Ms. W. 659), 169b-170a; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Cod. arab, 463), 85a; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât*, 2000, 122.

³⁰ Kazvîni, *Acâibü'l-Mahlûkât* (Cod. arab, 464), 71a; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Yeni Cami, 813), 53b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Fatih, 4171), 98b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Laleli, 1991), 86b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Şehid Ali Paşa, 1832), 49a; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Fatih, 4172), 86b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Ms. W. 659), 170a; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Cod. arab, 463), 85a; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât*, 2000, 122-123.

³¹ Eserde siyah dağın yakınında yer aldığı belirtilen bu adanın, Hazar Denizi'nin doğu sahilindeki Siyah-kûh (Karadağ) yarımadası açıklarında bir ada olabileceği gibi Bakü açıklarındaki yılanlarıyla meşhur olduğu bilinen ve günümüzde Nargin (Büyük Zire) Adası olarak adlandırılan adayı ifade edebileceği de düşünülmektedir.

gördüğünü belirtmektedir.³² Bu çalışma kapsamında incelenen nüshalarda bu adaya ilişkin bir tasvire rastlanmamıştır.³³

3.1.2. Cin Adası³⁴ (Cezâretü'l-Cin)

Ebû Hâmid el-Endelüsî'nin bildirdiği üzere adada herhangi bir insan ya da yabani hayvan yaşamamaktadır. Adadan cinlere ait olduğuna inanılan sesler duyulduğu için kimse oraya yaklaşmaya cesaret edememektedir.³⁵ Bu çalışma kapsamında incelenen nüshalarda bu adaya ilişkin de bir tasvire rastlanmamıştır.

3.1.3. Koyun Adası³⁶ (Cezâretü'l-Ğanem)

Halife el-Vâsık'ın³⁷ Hazar melikine gönderdiği elçisi Selâmu't-Tercümân'ın bildirdiği üzere bu ada Hazar ve Bulgar diyarları arasında konumlanmıştır. Adada çekirge sürüsü gibi çok sayıda dağ koyunu yaşamaktadır. Bu adaya ulaşan gemiler Allah'ın izin verdiği ölçüde bu koyunlardan avlamaktadır. Râvî bu adada koyundan başka bir hayvan görmediğini, bolca pınar, ağaç ve kenevir bulunduğunu belirtmektedir.³⁸

Türkçe nüshalarda Mağrip Denizi (Bahr-i Mağrib)'nin bir kolu halindeki Rum Denizi (Bahr-i Rûm) adaları arasında zikredilen bu adanın ismi Tal'a ya da Talta isimleriyle

³² Kazvîni, *Acâibü'l-Mahlûkât* (Cod. arab, 464), 71a; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Yeni Cami, 813), 53b-54a; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Fatih, 4171), 98b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Laleli, 1991), 86b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Şehid Ali Paşa, 1832), 49a-b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Fatih, 4172), 87a; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Ms. W. 659), 170a; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Cod. arab, 463), 85a; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât*, 2000, 123.

³³ Eserin Münih nüshasından (Cod. arab, 464) sonra ikinci en erken tarihli nüshası olduğu düşünülen British Library (Or. 14140) nüshasında Hayyat Adası'na ilişkin bir tasvir yer almaktadır. Tasvirde kıvrılmış gövdeli beyaz, siyah ve kahverengi yılanlarla etrafı kuşatılmış bir erkek figürünün elinde sopayla yürür vaziyette resmedildiği görülmektedir. Bu figürün ayağının ucunda, metinde bildirilen kuş yumurtalarından büyük boyutlu üç tanesi bulunmaktadır. Söz konusu tasvir için bkz. Stefano Carboni, *The Wonders of Creation*, 245.

³⁴ Adanın günümüzde hangi isimle anıldığı bilinmemektedir.

³⁵ Kazvîni, *Acâibü'l-Mahlûkât* (Cod. arab, 464), 71a; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Yeni Cami, 813), 54a; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Laleli, 1991), 86b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Şehid Ali Paşa, 1832), 49b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Fatih, 4172), 87a; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Cod. arab, 463), 85a; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât*, 2000, 123.

³⁶ Eserde Rum Denizi'nin adaları arasında zikredilen Talta ya da Calta Adası ile aynı özelliklere sahip bu adanın günümüzdeki durumu bilinmemektedir.

³⁷ 1463 tarihli Arapça nüshada halifenin adı er-Reşid Billah b. el-Mehdi olarak geçmektedir bkz. Kazvîni, *Acâibü'l-Mahlûkât* (Şehid Ali Paşa, 1832), 49b.

³⁸ Kazvîni, *Acâibü'l-Mahlûkât* (Cod. arab, 464), 71a; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Yeni Cami, 813), 54a; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Laleli, 1991), 87a; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Şehid Ali Paşa, 1832), 49b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Cod. arab, 463), 85a-b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât*, 2000, 123.

ifade edilmektedir. 1422 tarihli Farsça nüshada da Talta adıyla zikredilen Koyun Adası tıpkı Türkçe nüshalarda olduğu gibi bu nüshada da Mağrip Denizi'nin devamında sıralanan adalardan biri olmakla beraber metin içeriği diğer nüshalarla aynıdır. Bu nüshalardaki bilgiler Ebû Hâmid'den rivayet edilerek, Arapça nüshalardaki gibi adadaki koyun sayısının çokluğu ve semizliği vurgulanmıştır. Semizlikleri nedeniyle koyunların gemicilerden kaçamadıkları ve adaya varan gemiler bu koyunlardan istedikleri kadar aldıkları halde koyunların eksildiğinin anlaşılmadığı belirtilmiştir. Türkçe nüshalara göre bu adada koyundan başka bir şey bulunmamaktadır. Arapça ve diğer Farsça nüshalarda da Mağrip Denizi başlığı altında olup, bu denizin bir kolu halindeki Rum Denizi kapsamında sıralanmış adalar arasındaki 1280 tarihli nüshada Calta diğer Arapça nüshalarda Halta ve matbu nüshada Malta isimleriyle zikredilerek hemen hemen Hazar Denizi'ndeki Ğanem Adası ile aynı özelliklere sahip bir adanın mevcudiyetinden, bu iki adanın çok yakın özellikteki iki farklı ada olduğu anlaşılmaktadır. Ancak 1422 tarihli Farsça nüshada Hazar Denizi'nden hiç bahsedilmeden Ğanem Adası'ndan da bahsedilmesi ve daha sonra 98a sayfasında Hazar Denizi'ne geçiş yapılması bu nüshadaki sayfaların karışmış, Türkçe nüshalarda ise eksik olduğuna işaret etmektedir.³⁹

Koyun Adası'na ilişkin tasvirlerle yalnızca Türkçe nüshalarda rastlanmış olup, tasvirlerin kenarında "Koyun Adası Sûretidir" yazısı okunmakla beraber buradaki tasvirler Hazar Denizi dâhilindeki Ğanem Adası'na değil, Rum Denizi dâhilindeki Tal'a ya da Talta adalarına aittir (Resim 36, 37). 16. yüzyıl sonlarına tarihlendirilen Türkçe nüshadaki tasvirde dağlık bir arazi üzerinde tolaşmak istercesine birbirine dönük siyah ve beyaz birer koç resmedilmişken (Resim 36), 1854 tarihli nüshadaki tasvirde yeşillik zemin üzerinde otlayan kahverengi, sarı ve beyaz renklerde on iki adet koyun görülmektedir (Resim 37).



Resim 36: Koyun Adası'ndaki Koyunlar, 16. yüzyıl sonları, (A-3632), 120a.

³⁹ Kazvîni, *Acâibü'l-Mahlûkât* (Cod. arab, 464), 69a; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Yeni Cami, 813), 53a; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Fatih, 4171), 95a, 96a; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Şehid Ali Paşa, 1832), 48a; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (A-3632), 119b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Cod. arab, 463), 83a; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Ms. or. quart., 1828), 143a; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât*, 2000, 120; Oğuz, *Sürûri'nin Kitâbü'l-Acâibü'l-Garâib'i*, 458.



Resim 37: Koyun Adası'ndaki Koyunlar, 1854, (Ms. or. quart., 1828), 143a.

3.2. Bu Denizdeki Hayvanlar Hakkında Bölüm (Fasl Fî Hayevânihi)⁴⁰

Üç farklı rivayetin aktarıldığı bu başlık altındaki hikayelerden ilkinde göre, müminlerin emiri el-Vâsık Billâh rüyasında Zülkarneyn seddinin yıkıldığını görerek büyük bir üzüntü duymuş ve elçisi Selâmu't-Tercüman'ı konu hakkında haber getirmesi için göndermiştir. Yolculuğu esnasında Hazar melikinin yanında beş gün kalan elçi acayip bir durumla karşılaştığını belirtmiştir. Elçi devasa büyüklükte bir balığın o diyarın halkı tarafından avlanarak kulağının delindiğini, kulağına bir ip bağlanarak kenara çekilen bu balığın kulağından⁴¹ kırmızı-beyaz tenli, uzun saçlı ve güzel görünüşlü bir câriyenin⁴² çıktığını aktarmaktadır. Cârîyeyi alıp karaya çıkardıklarında, cârîye utancından yüzünü dövüp saçlarını yolmaya ve çılgık atmaya başlamıştır. Allah Teâlâ cârîyenin vücudunun ortasında göbeğinden dizine kadar peştamal gibi ağır kumaştan elbise şeklinde beyaz bir örtü yaratmıştır. Bu cârîyeyi yakaladıklarında hemen ölmüştür. Acayiplikler hakkındaki çok sayıda kitapta geçen bu hikâyeye, İbn Hübeyre'nin veziri Ebû Hâmid el-Endelüsî'nin telif ettiği *Kitâbü'l-Acâyib*'de de yer almaktadır.⁴³

⁴⁰ Bu bölüm bazı Türkçe nüshalarda Hazar Denizi'ndeki hayvanlardan değil, genel manada deniz hayvanlarından bahseden bir başlıkla (Fasl-ı Rabî ki Hayevanât-ı Bahrdadır) ele alınmıştır bkz. a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (A-3632), 120a; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Ms. or. quart., 1828), 143a; Oğuz, Sürûrî'nin *Kitâbü'l-Acâibü'l-Garâib*'i, 458.

⁴¹ 1709 tarihli Türkçe nüshada cariyenin, balığın karnından çıktığı ifade edilmektedir bkz. Kazvîni, *Acâibü'l-Mahlûkât* (Ms. W. 659), 170a-b.

⁴² Bazı Türkçe nüshalarda bu carîye güzel yüzlü, uzun saçlı, siyah gözlü ve gümüş tenli olarak tanımlanmaktadır bkz. Kazvîni, *Acâibü'l-Mahlûkât* (A-3632), 123a; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Ms. or. quart., 1828), 146b.

⁴³ Kazvîni, *Acâibü'l-Mahlûkât* (Cod. arab, 464), 71a; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Yeni Cami, 813), 54a; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Fatih, 4171), 96a-b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Laleli, 1991), 87a-b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Şehid Ali Paşa, 1832), 49b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Fatih, 4172), 87a-b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (A-3632), 123a; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Ms. W. 659), 170a-b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Cod.

Farsça ve Türkçe nüshalarda rastlanan bu rivayetle ilgili tasvirlerde irice bir balığın kulağından çıkmak üzere olan ya da karaya çıkmış vaziyette kadın figürleri yer almaktadır (Resim 38, 39, 40, 41). 1422 ve 1424 tarihli Farsça nüshalardaki tasvirler birbirine yakın özellikte olup, balığın kulağı içinden yükselen, uzun siyah saçlı, beyaz tenli, çıplak bir kadın figürünü resmetmektedir (Resim 38, 39). Bu tasvirlerdeki balık figürünün yanında “Sûret-i mâhî” (Balık resmi), kadın figürünün yanında ise “Sûret-i kenizek” (Küçük câriye resmi) yazıları okunmaktadır. Türkçe nüshalardaki tasvirlerin yanında ise “Balık ve onun kulağından çıkan câriye sûretidir” yazılarına yer verilmiştir. 16. yüzyıl sonlarına tarihlenen nüsha tasvirinde kulağından iple bir ağaca bağlanmış vaziyette, gövdesinin yarısı su içerisinde resmedilmiş turuncu renkli iri balığın karşısındaki taşlık zeminde olayın şaşkınlığıyla parmağını ağzına götürmüş, beyaz sarıklı bir erkek figürü yer almaktadır. Bu figürün yanında ise göbeğinin altında beyaz bir örtü bulunan, uzun siyah saçlı, beyaz tenli çıplak bir kadın figürü resmedilmiştir. Metinde ifade edildiği üzere utancından elleriyle yüzünü kapatan bu kadın figürünün üzerindeki beyaz örtü de metinde geçen bu ayrıntıya yalnızca bu tasvirde yer verilmiş olması açısından dikkat çekmektedir (Resim 40). 1854 tarihli nüshadaki tasvirde ise dalgalar arasında resmedilmiş kırmızı balık figürünün kulağından yalnızca başı ve kolu çıkmış bir kadın figürü görülmektedir (Resim 41).



Resim 38: Büyük Balığın Kulağından Çıkan Câriye, 1422, (Fatih, 4171), 96b.

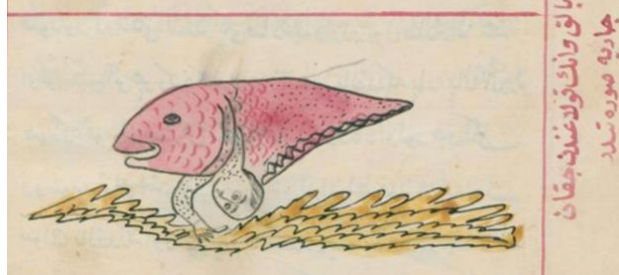
arab, 463), 85b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Ms. or. quart., 1828), 146a-b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât*, 2000, 123; Oğuz, *Sürûrî'nin Kitâbü'l-Acâibü'l-Garâib*'i, 464.



Resim 39: Büyük Balığın Kulağından Çıkan Cârîye, 1424, (Laleli, 1991), 87a.



Resim 40: Büyük Balığın Kulağından Çıkan Cârîye, 16. yüzyıl sonları, (A-3632), 123a.



Resim 41: Büyük Balığın Kulağından Çıkan Cârîye, 1854, (Ms. or. quart., 1828), 146b.

Bu bölümdeki rivayetlerden ikincisi bu denizde bulunan ve siyah bir buluta benzeyen büyük bir ejderha hakkındadır. Deniz hayvanlarına eziyet eden bu yaratığı denizin dibinden kaldırması için Allah Teâlâ'nın bir bulut gönderdiği iddia edilmektedir. Siyah bir yılan sûretindeki bu hayvan kuyruğuyla geçtiği yerlerdeki ağaçları ve yapıları yıkmakta ve soluğuyla etrafındaki hayvanlarla bitkileri yakmaktadır. İbn Abbas (ra)'tan rivayet edildiği üzere, Ye'cüc ve Me'cüc kavmi bu yılanla karşılaşınca onu parçalayıp yemiştir. Bu rivayet Türkçe nüshalarda, ejderhayı kaldıran bulutun onu Ye'cüc ve Me'cüc

kavminin yaşadığı vilayete bırakmasıyla bu kavme mensup her bir kişinin bıçak getirip ejderhayı keserek zahire ve gıda edindiği şeklinde ifade edilmektedir.⁴⁴

Tûsî'nin, Kazvî'nin yüz yıl kadar önce kaleme aldığı *Acâyibü'l-Mahlûkât ve Garâyibü'l-Mevcûdât* isimli eserinin Türkçe tercümesindeki bulut bahsinde de bulut ve ejderha ilişkisine “Allah Teâlâ buluta öyle bir çekim kuvveti vermiştir ki ejderhayı denizin içinden çekip ıssız çöllere bırakmaktadır. Bu sebeple denizin dibindeki ejderha bulutun korkusundan başını yukarı kaldıramaz. Bulutun misali mıknaatısla demir gibidir. Mıknaatın demiri çektiği gibi bulut da ejderhayı çekip katına çıkarır ve dilerse bir başka yere götürür”⁴⁵ ifadeleriyle değinilmektedir. Türk mitolojisinde de luu adıyla su kaynaklarını ve yağmur bulutlarını temsil eden ejderhanın güzel mevsimde kuş gibi gökte uçtuğu, sonbahardan sonra ise timsah ve su yılanı gibi sulara ve yeraltına saklandığı bilinmektedir.⁴⁶ Bu noktadan hareketle, bilhassa Türkçe nüshalardaki ejderha figürünün gökyüzünde bulut eşliğinde resmedilmesi dikkat çekmektedir.

Arapça ve Türkçe nüshalarda rastlanan bu deniz ejderhasına ilişkin tasvirlerde kıvrımlı gövdeye sahip ejderha figürleri yer almaktadır (Resim 42, 43, 44, 45, 46, 47). 1280, 1709 ve 1770 tarihli nüshalardaki ejderha figürü açık ağızlı ve dili dışarıda resmedilmişken (Resim 42, 45, 46), 16. yüzyıl sonlarına tarihlendirilen Türkçe nüshadaki figürün ağızından metindeki yakıcı etkisini vurgularcasına ateş çıkması dikkat çekmektedir (Resim 44). Diğer örneklerden farklı olarak ejderha figürünün bu tasvirde tek boynuzlu, 1280 tarihli nüshada ise çift boynuzlu resmedildiği görülmektedir. Tasvirlerin çoğunda ejderha figürü sade zemin üzerinde yer almaktayken, 1322 tarihli nüshada mavi dalgalar arasında (Resim 43), diğer nüshalardan belirgin farklılıklara sahip Türkçe nüshada ise mavi gökyüzü üzerinde resmedilmiştir (Resim 44). Ayrıca bu tasvirle birlikte 1854 tarihli Türkçe nüshadaki tasvirde yer alan ejderha figürlerinin metinde bahsedilen siyah bir bulut eşliğinde resmedilmeleri sıra dışı bir görünüm arz etmektedir (Resim 44, 47). Bu iki tasvirin yanındaki açıklamada “Sûret-i ejder ki onu sehâb kaldırır” (Bulutun kaldırdığı ejderha resmi) ve “Sûret-i ejderha-yı bahrî ki sehâb kaldırır” (Bulutun kaldırdığı deniz ejder-

⁴⁴ Kazvî'nin, *Acâyibü'l-Mahlûkât* (Cod. arab, 464), 71a-b; a. mlf., *Acâyibü'l-Mahlûkât* (Yeni Cami, 813), 54a; a. mlf., *Acâyibü'l-Mahlûkât* (Fatih, 4171), 96b; a. mlf., *Acâyibü'l-Mahlûkât* (Laleli, 1991), 87b; a. mlf., *Acâyibü'l-Mahlûkât* (Şehid Ali Paşa, 1832), 49b; a. mlf., *Acâyibü'l-Mahlûkât* (A-3632), 123b; a. mlf., *Acâyibü'l-Mahlûkât* (Ms. W. 659), 170b; a. mlf., *Acâyibü'l-Mahlûkât* (Cod. arab, 463), 85b; a. mlf., *Acâyibü'l-Mahlûkât* (Ms. or. quart., 1828), 146b-147a; a. mlf., *Acâyibü'l-Mahlûkât*, 2000, 123-124; Oğuz, *Sürûri'nin Kitâbü'l-Acâyibü'l-Garâib'i*, 464-465.

⁴⁵ Ahmed et-Tûsî, *Acâyibü'l-Mahlûkât ve Garâyibü'l-Mevcûdât* (İnceleme-Tıpkıbasım), haz. G. Kut, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2012), 64b.

⁴⁶ Emel Esin, *Orta Asya'dan Osmanlıya Türk Sanatında İkonografik Motifler*, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004), 131.

hası resmidir) ifadeleri okunmaktadır. Metinde ejderhanın renginin siyah olarak belirtilmesine karşın 1709 tarihli nüshada kahverengi (Resim 45), 1854 tarihli nüshada ise turuncu resmedildiği görülmektedir (Resim 47). Diğer örneklerde ise siyah ya da siyaha yakın renklerde dir.



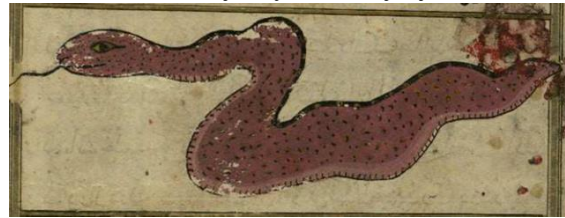
Resim 42: Hazar Denizi'ndeki Büyük Ejderha, 1280, (Cod. arab, 464), 71b.



Resim 43: Hazar Denizi'ndeki Büyük Ejderha, 1322, (Yeni Cami, 813), 54a.



Resim 44: Hazar Denizi'ndeki Büyük Ejderha, 16. yüzyıl sonları, (A-3632), 123b.



Resim 45: Hazar Denizi'ndeki Büyük Ejderha, 1709, (Ms. W. 659), 170b.



Resim 46: Hazar Denizi'ndeki Büyük Ejderha, 1770, (Cod. arab, 463), 86a.



Resim 47: Hazar Denizi'ndeki Büyük Ejderha, 1854, (Ms. or. quart., 1828), 147a.

Eserin bu bölümüne adaletiyle nam salmış meşhur bir hükümdar olan Kısra Enûşirvan dönemindeki bir hikâye ile son verilmektedir. Hikâyeye göre Türklerin İran topraklarına girmesinden huzursuz olan Enûşirvan Türk kavmine karşı Hazar Denizi'nde bir set inşa ettirmeye karar verir. Enûşirvan denizde inşa ettirdiği seddin tamamlanmasıyla büyük bir sevinç yaşayarak seddin üzerine bir taht kurulmasını ister. Tahtın üzerine oturan padişah Allah'a hamd ü senâda bulunduktan sonra "Ey Rablerin Rabbi sen bana bu limanda set inşa ederek düşmanları engellemeyi ilham ettin ve beni armağanların en güzeliyle şereflendirdin" diyerek uzunca bir süre secde ettikten sonra döşeği üzerinde doğrulup uzanır. Bunun üzerine "Artık Hazar'ın gücü ve Türklerin hücumu karşısında rahatladım" diyerek uykuya dalar. Bu esnada denizden acayip şekilli bir hayvan çıkıp cüsesiyle ufka set çeker. Askerler aceleyle yaylarını gererler. Enûşirvan uyanıp "Neler oluyor" der. Etrafındakiler "Gördüğün şey" diye cevap verince padişah "Silahlarınızı bırakın, Allah Azze ve Celle'nin on iki yıl altı ay boyunca bana bu meşguliyeti ilham etmesi deniz hayvanlarından tehlikeli bir hayvan için değildir" der ve sedde doğru yükselen yaratığı karşılar. Padişahın tahtının yakınına gelen⁴⁷ bu deniz hayvanı "Ey melik ben bu denizin sakinlerindenim. Bu limana yedi kez set çekildiğini ve bu setlerin yedi kez harap olduğunu gördüm. Allah Teâlâ sana bu limana set çekip onu sonsuza dek kapatmayı vahyetti. Allah sana olan yardımını mübarek kılsın" der demez gözden kaybolur. Havaya mı uçtu

⁴⁷ 1709 tarihli nüshada ayrıca bu yaratığın Enûşirvan'a elini uzattığı ve padişahın da ona elini verdiği ifade edilmektedir bkz. Kazvî, *Acâibü'l-Mahlûkât* (Ms. W. 659), 170b.

yoksa denize mi daldı kimse bilemez. Muhakkak ki doğrusunu Allah bilir.⁴⁸ Bu hikâyeye ile birlikte eserdeki Hazar Denizi bahsine son verilmekte ve su hayvanları hakkındaki bölüme (El-Kavl Fî Hayevânî'l-Mâ) geçiş yapılmaktadır.

Çeşitli nüshalardaki en fazla rağbet gördüğü anlaşılan bu hikâyeye ilişkin tasvirlerde, başlı başına acayip görünümlü bir yaratık ya da İran padişahı Enûşirvan ile konuşur vaziyetteki sıra dışı bir yaratık figürüyle karşılaşılmaktadır (Resim 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55). Erken tarihli örneklerde bu yaratığın tek başına resmedildiği görülmekteyken (Resim 48, 49, 50, 51), 16. yüzyıl sonrasına ait örneklerde bu acayip yaratık Kisrâ Enûşirvan'a hitap eder şekilde resmedilmektedir (Resim 52, 53, 54, 55). 1280 tarihli nüshada bedeni siyah tenli, çıplak bir insan şeklinde, çift boynuzlu ve kanatlı bir yaratık figürü yer almaktayken (Resim 48), 1322 tarihli nüshada başı sakallı ve sarıklı bir insan, gövdesi yırtıcı hayvan görünümündeki kanatlı bir yaratık bulunmaktadır (Resim 49). 1422 ve 1424 tarihli Farsça nüshalardaki benzer özellikler içeren tasvirlerde, iki adet keçi ayağı üzerinde duran, dört kollu, göbeğiyle diz kapağı arası etekle örtülmüş, benekli ve pullu gövdeye sahip acayip görünümlü birer yaratık figürü yer almaktadır. 1422 tarihli nüshadaki kanatlı figürün başı tavşan kulaklı bir kurbağayı andırmaktayken (Resim 50), 1424 tarihli nüshadaki keçi sakallı figürün başı cin ya da dev tasvirlerindeki figürlere benzemektedir (Resim 51). Bu iki tasvirin yanında "Sûret-i Behîme-yi Bahrî" (Deniz hayvanı resmi) ifadeleri okunmaktadır. 16. yüzyıl sonlarına tarihlendirilen Türkçe nüshadaki tasvirde, denizden çıkan çift boynuzlu, köpek başlı ve ejder kuyruklu tuhaf bir yaratığın, elindeki nesneyi Enûşirvan'a uzattığı görülmektedir (Resim 52). Deniz kenarındaki seddin üzerine kurulmuş altın yaldızlı tahtında oturan altın taçlı Enûşirvan bu yaratığa doğru eğilmiş vaziyettedir. Gösterişli kıyafetler içerisindeki Enûşirvan'ın etrafında yaverleri bulunmaktadır. Yaverlerden ikisi hayretten parmaklarını ağızına götürmüşken, bir diğer yaverin kınında bir kılıç taşıdığı görülmektedir. Tasvirin kenarında "Sûret-i Hayevân-ı Bahrî" (Deniz hayvanı resmi) yazısı okunmaktadır. 1709 tarihli Türkçe nüshadaki uzun, yılan kuyruklu ve benekli gövdeye sahip, sivri dişli tuhaf bir yaratığın elini, altın tacıyla altın yaldızlı tahtında oturan Enûşirvan'a uzattığı görülmektedir (Resim 53). Enûşirvan'ın ar-

⁴⁸ Kazvînî, *Acâibü'l-Mahlûkât* (Cod. arab, 464), 71b-72a; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Yeni Cami, 813), 54a-b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Fatih, 4171), 96b-97b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Laleli, 1991), 87b-88b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Şehid Ali Paşa, 1832), 49b-50a; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Fatih, 4172), 87b-88a; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (A-3632), 123b-124a; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Ms. W. 659), 170b-171a; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Cod. arab, 463), 86a-b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât* (Ms. or. quart., 1828), 147a-b; a. mlf., *Acâibü'l-Mahlûkât*, 2000, 124; Oğuz, *Sürûri'nin Kitâbü'l-Acâibü'l-Garâib'i*, 465-466.

kasındaki asker figürünün sağ elinde yay, sol elinde ok bulunmaktadır. 1770 tarihli nüshadaki çift boynuzlu ve ejder kuyruklu, dört ayaklı hayvan figürü de diğer örneklerde olduğu gibi elini tahtında oturan Enûşirvan’a uzatmış vaziyettedir (Resim 54). Hükümdar da aynı şekilde elini uzatarak karşılık vermektedir. Enûşirvan’ın önündeki asker figürü ise elindeki ok ve yayı aşağı doğru indirmiştir. Bir önceki örnekte olduğu gibi silah taşıyan bu figürlerin metinde ifade edildiği üzere, hükümdarın buyruğuyla silahlarını etkisiz hale getirdiği görülmektedir. Bu iki tasvirle ilgili bir başka dikkat çekici husus da asker figürlerinin metinde bildirildiği üzere doğrudan yay eşliğinde resmedilmeleridir. Son olarak 1854 tarihli Türkçe nüshadaki tasvirde ise deniz kenarında başında tacıyla ve bağdaş kurarak oturan Enûşirvan, elini denizden başını çıkaran hayvan figürüne doğru uzatmış vaziyettedir (Resim 55). Balığı andıran bu yaratığın yalnızca baş bölgesinin resmedilmesi dikkat çekmektedir. Enûşirvan’ın arkasında bir set ve seddin gerisinde dağların resmedildiği bu tasvir, 16. yüzyıl sonlarına tarihlendirilen Türkçe nüsha ile birlikte doğrudan metinde vurgulanan seddin bulunduğu iki örneği oluşturmaktadır. Bu tasvirin kenarında da diğer Türkçe nüshada olduğu gibi “Sûret-i Hayevâni’l-Bahrî” (Deniz hayvanı resmi) yazısı yer almaktadır.



Resim 48: Denizden Çıkıp Enûşirvan ile Konuşan Yaratık, 1280, (Cod. arab, 464), 71b.



Resim 49: Denizden Çıkıp Enûşirvan ile Konuşan Yaratık, 1322, (Yeni Cami, 813), 54b.



Resim 50: Denizden Çıkıp Enûşirvan ile Konuşan Yaratık, 1422, (Fatih, 4171), 97a.



Resim 51: Denizden Çıkıp Enûşirvan ile Konuşan Yaratık, 1424, (Laleli, 1991), 88a.



Resim 52: Denizden Çıkıp Enûşirvan ile Konuşan Yaratık, 16. yüzyıl sonları, (A-3632), 124b.



Resim 53: Denizden Çıkıp Enûşirvan ile Konuşan Yaratık, 1709, (Ms. W. 659), 171a.



Resim 54: Denizden Çıkıp Enûşirvan ile Konuşan Yaratık, 1770, (Cod. arab, 463), 86b.



Resim 55: Denizden Çıkıp Enûşirvan ile Konuşan Yaratık, 1854, (Ms. or. quart., 1828), 148a.

Sonuç

Doğu'nun gizemli ve zengin coğrafyasının, dünyanın çeşitli bölgelerinden seyyahların izlenimleriyle aktarıldığı geniş çaplı telif faaliyetlerine sahne olan 13. yüzyıl, acayip literatürüne damgasını vurmuş *Acâibü'l-Mahlûkât ve Ğarâibü'l-Mevcûdât* eseriyle ayrı bir öneme sahiptir. Kazvî'nin ana hatlarıyla Ulviyyât makalesinde kozmografya, Süfliyyât makalesinde ise coğrafya alanlarında kaleme aldığı geniş hacimli eseri, çeşitli dillerdeki nüsha sayısının fazlalığından da anlaşıldığı üzere telif edildiği tarihten itibaren büyük yankı uyandırmıştır. Bilhassa astronomi, astroloji, coğrafya, zooloji ve botanik alanlarında ansiklopedik mahiyetteki bu eser, içerdiği sıra dışı rivayetlerle de farklı kesimden insanlar nezdinde büyük rağbet görmüştür. Genel itibariyle denizlerdeki adalar ekseninde yoğunlaşan bu rivayetler, gerek dönemin meşhur coğrafyacıları ve seyyahları va-

sıtasıyla aktarılması gerekse yeryüzünün büyük bir kısmını hakimiyeti altına almış Zülkarneyn (İskender) ile adalet timsali Enûşirvan gibi meşhur sultanlar ya da Ye'cüc ve Me'cüc kavmi gibi olağan dışı özelliklere sahip çeşitli kavimler hakkında bilgi vermesiyle ilgi odağı haline gelmiştir. Eserdeki Basra Körfezi ile Hazar Denizi bahsinde de okuyucu nezdinde merak uyandıran çeşitli hikayelere yer verilmiştir.

Bu çalışma kapsamında incelenen dokuz adet tasvirli nüshanın büyük çoğunluğunda belirli konuların resimlenmesine yönelik eğilimin ortaya konması, farklı dönemlerde hangi konulara daha çok rağbet gösterildiğinin tespiti açısından önem arz etmektedir. Bu bağlamda çalışmada incelenen toplam elli beş adet tasvirden, yedi tanesinin Basra Körfezi'ndeki bir adadan büyük bir kuşun ayaklarına tutunarak kurtulan İsfahanlı adamın hikayesine, sekiz tanesinin Kısra Enûşirvan ile Hazar Denizi'nden çıkan yaratığa ilişkin olması, fedakârlık vasfıyla vurgulanan ya da doğruluktan ayrılmayan kimselerin Allah tarafından bir kuş ve bir deniz canavarı vasıtasıyla bile lütuflandırılması gibi değerlendirmelere kapı aralaması açısından dikkat çekmektedir. Genel itibarıyla metin ile tasvirler arasında uyum bulunmakla beraber, Enûşirvan ile ilgili hikâye özelinde deniz yaratığının elinde tuttuğu nesneyi Enûşirvan'a sunmasına dair metinde bir bilgi yer almasına karşın bazı nüshalarda bu ayrıntıya yer verilmesi nakkaşın hayal gücünün ya da farklı kaynaklardan da beslenme ihtimalinin tasvire katkı sağladığına ve sonraki dönemlerde de benimsendiğine işaret etmektedir. Tasvirlerdeki konu seçiminin ya da kompozisyon düzenlemesinin farklı nüshalar üzerinden etkileşimli olarak gerçekleşmesinin en belirgin örnekleri Türkçe nüshalar arasında yer almaktadır. Örneğin Basra Körfezi'nin Hark Adası'ndaki inci avcılığına ya da girdaba ilişkin Arapça ve Farsça nüshalarda tasvire rastlanmazken, birbirinden uzak tarihlerde hazırlanmış 16. yüzyıl sonralarına tarihlenen ve 1854 tarihli Türkçe nüshalarda rastlanması etkileşimin gelenekselliğine işaret etmektedir. Benzer şekilde Arapça ve Farsça nüshalarda Hazar Denizi ile Rum Denizi'ndeki çok yakın özelliklere sahip iki farklı Koyun Adası'ndan bahsedilip bu adaya dair tasvire yer verilmezken, bazı Türkçe nüshalarda Koyun Adası'nın yalnızca Rum Denizi'ndeki bir ada olarak zikredilmesi ve tasvirlerine yer verilmesi de nüshalar arası etkileşimin bir diğer örneğidir. Bu etkileşim eserin metin kısımlarındaki bazı ayrıntılarda da açıkça ön plana çıkmaktadır. Örneğin Hazar Denizi'ndeki balığın kulağından çıkan cariye'nin dış görünümüne dair tanımlama bazı Türkçe nüshalarda diğer nüshalardan farklı ifadelerle betimlenmektedir. Cariyenin balığın kulağından değil de karnından çıktığını ifade eden 1709 tarihli Türkçe nüsha ya da Koyun Adası'yla ilgili rivayetdeki halife isminin 1463 tarihli Arapça nüshada farklı verilmesi gibi örnekler de tercüme nüshalarında orijinal metne tamamen bağlı kalınmadığının bir göstergesidir.

İncelenen nüshalarda sıra dışı özelliklere sahip balıklar ve deniz ejderhalarının da sıklıkla resmedilmiş olması ise günümüzde de çeşitli haberlere konu edilmiş, denizlerde

ve adalarda yaşayıp, halk açısından büyük tehlike arz eden köpek balığı ya da piton benzeri yılan türlerinin korkutucu etkisi göz önünde bulundurulduğunda, bu tür dehşet uyandırıcı tahripkâr yaratıklara yönelik ilginin büyüklüğünü yansıtmaktadır. Balığın kulağından çıkan câriye hikayesi ise gerek eserin hazırlandığı dönemin hayal dünyasına ayna tutması açısından gerekse her dönemde her kesimden insanın ilgi duyabileceği sıra dışı bir konuyu görselleştirmesi açısından ön plana çıkmaktadır. Ancak bu hikâyede cariyeyle ilgili özellikle vurgulanan haya vasfının bilhassa 16. yüzyıl sonlarına tarihlendirilen nüshadaki tasvirde ön plana çıkarılması dikkat çekmektedir.

Renk kullanımı, kompozisyon düzenlemesi ve tezyini unsurlar açısından dönemlerinin resim geleneğini yansıtan bu tasvirlerin metinden bağımsız olarak benzer detaylar içermesi de bilhassa yakın tarihlerde istinsah edilmiş nüshalar arasında sık rastlanan bir durumdur. Genel bir çerçeveden değerlendirildiğinde, erken dönem tasvirlerinde sıklıkla karşılaşıldığı üzere 1280 tarihli nüsha tasvirlerinde varak rengi sade zemin üzerine yerleştirilen, kırmızı, siyah, sarı ve mavi rengin yoğun kullanımıyla soluk tonların tercih edildiği gelişigüzel çizilmiş ve irilikleriyle dikkat çeken figürlere rastlanmaktadır. 1322 tarihli nüshadaki tasvirlerde kompozisyona Çin resminin etkisiyle İlhanlı Dönemi'nde yaygınlaşan dalga ve bulut motiflerinin ve İncü Dönemi'nde hazırlanmış Şiraz ekolü tasvirlerinde sık karşılaşılan kırmızı zemin renginin eklendiği görülmektedir. 15. yüzyıl örneklerinde de bilhassa Timurlu Dönemi Herat ve Şiraz ekollerinin etkisiyle bulut motiflerinin kullanımına yoğun biçimde devam edildiği görülmektedir. 15. yüzyıla ait tasvirlerle ilgili bir başka dikkat çekici husus, figürlerin önceki dönemlere kıyasla daha zarif hatlara ve ince detaylara sahip olmasıdır. Gerek doğa betimlemelerinde gerekse bizzat insan, hayvan ve yaratık figürlerine ilişkin tasvirlerde en özenli fırça darbelerini ve nakış dilini yansıtan örneklerle 16. yüzyıl sonlarına tarihlendirilen ve Klasik Osmanlı Dönemi tasvirlerinin göz alıcı kompozisyonlarını sunan Türkçe nüshada rastlanmaktadır. Bu nüshadaki tasvirler aynı zamanda önceki devirlerdeki soluk ve sınırlı renk kullanımının ardından son derece canlı renk yelpazesıyla ve altın yaldızın bol kullanımıyla dikkat çekmektedir. Sonraki dönemlere ait nüshalarda da renk açısından canlılık ve çeşitlilik devam etmekle beraber, tahrirlerdeki inceliğinin azaldığı ve tezyini unsurlarının sınırlandığı anlaşılmaktadır.

Ana hatlarıyla çeşitli dönemlerdeki fikir ve hayal dünyalarına ışık tutan bu tasvirlerin, farklı konulara rağbetin analiz edilmesine önemli katkılar sağladığı düşünülmektedir. Örneğin incelemeye tabi tutulan eserin Süfliyyât başlıklı ikinci makalesinin yerküre bahsinde yeryüzündeki çeşitli dağlardan, nehirlerden, pınarlardan, madenlerden ve taşlardan uzun uzun bahsedilmesine rağmen bu konularla ilgili son derece sınırlı tasvirlerle rastlanmaktadır. Ancak bu çalışmanın da kısmen odak noktasını oluşturan, eserin su kü-

resi bahsindeki çeşitli denizlerde ve adalarda yaşayan ilginç canlı türlerine ilişkin tasvirlerle resimli nüshaların neredeyse tamamında karşılaşılmaması belirli konulara eğilimin boyutunu sunması açısından dikkat çekmektedir. Bu ilgi çekici konuların kalıpsal bir ikonografiyi yansıtırçasına çeşitli dönemlerde tekrar tekrar resmedilmesi de geleneğe ışık tutması açısından önem arz etmektedir. Yaklaşık altı yüz yıllık bir zaman aralığındaki tasvirli nüsha sayısının bolluğuyla Kazvî'nin eseri, gerek içerik dağarcığı gerekse görsel unsurlar açısından acayip literatürü için zengin kaynak potansiyeline sahip bir başyapıt konumundadır.

Kaynakça

- Badiee, Julie. "The Sarre Qazwî: An Early Aq Qoyunlu Manuscript?", *Ars Orientalis* 14 (1984): 97-113. <https://www.jstor.org/stable/4629331>
- Başkan, Gülhan. *Manisa İl Halk Kütüphanesi'nde 45 Hk. 5355 No'da Kayıtlı Sürûrî Çevirisi Acaibü'l-Mahlûkat Adlı Eserin Minyatürlerinin İncelenmesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Berlekamp, Persis. *Wonder Image and Cosmos in Medieval Islam*. New Haven: Yale University Press, 2011.
- Bülbül Oğuz, Betül. *Sürûrî'nin Kitâbü'l-Acâibü'l-Garâib'i Üzerine Göstergebilimsel Bir İnceleme*. Manisa: Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Carboni, Stefano. *The Wonders of Creation and the Singularities of Painting a Study of the Ilkhanid London Qazwini*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.
- Contadini, Anna. *A World of Beast: A Thirteenth-Century Illustrated Arabic Book on Animals (the Kitâb Na't al-Hayawân) in the Ibn Bakhtishu' Tradition*. Leiden: Brill, 2012.
- Daston, Lorraine – Park, Katharine. *Wonders and the Order of Nature 1150-1750*. New York: Zone Books, 2001.
- Esin, Emel. *Orta Asya'dan Osmanlıya Türk Sanatında İkonografik Motifler*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004.
- Güney, Gül. *Manisa İl Halk Kütüphanesi'nde Bulunan 3109 No'lu Minyatürlü Yazma Eserdeki Mitolojik Yaratıkların İkonografisi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Sanatta Yeterlik Tezi, 2006.
- Karaçöl, Betül. *Arapça Acâibü'l-Mahlûkât ve Garâibü'l-Mevcûdât (Süleymaniye Ktp., Yeni Cami, No: 00813) Metin-Resim İlişkisi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Kazvinî, Zekeriyyâ b. Muhammed. *Acâyibü'l-Mahlûkât ve Garâibü'l-Mevcûdât*. München: Bayerische Staatsbibliothek, Cod. arab., 464, 1a-212b.
- Kazvinî, Zekeriyyâ b. Muhammed. *Acâyibü'l-Mahlûkât ve Garâibü'l-Mevcûdât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami, 813, 1a-193a.

- Kazvinî, Zekeriyyâ b. Muhammed. *Acâyibü'l-Mahlûkât ve Garâibü'l-Mevcûdât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 4171, 1a-280a.
- Kazvinî, Zekeriyyâ b. Muhammed. *Acâyibü'l-Mahlûkât ve Garâibü'l-Mevcûdât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 1991, 1a-291b.
- Kazvinî, Zekeriyyâ b. Muhammed. *Acâyibü'l-Mahlûkât ve Garâibü'l-Mevcûdât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1832, 1a-216b.
- Kazvinî, Zekeriyyâ b. Muhammed. *Acâyibü'l-Mahlûkât ve Ğarâibü'l-Mevcûdât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 4172, 1a-338a.
- Kazvinî, Zekeriyyâ b. Muhammed. *Acâyibü'l-Mahlûkât ve Ğarâibü'l-Mevcûdât*. İstanbul: Milli Saraylar Başkanlığı Yazma Eser Kütüphanesi, A-3632, 1a-134a.
- Kazvinî, Zekeriyyâ b. Muhammed. *Acâyibü'l-Mahlûkât ve Ğarâibü'l-Mevcûdât*. Baltimore: The Walters Art Museum, Ms. W. 659, 1a-303a.
- Kazvinî, Zekeriyyâ b. Muhammed. *Acâyibü'l-Mahlûkât ve Garâibü'l-Mevcûdât*. München: Bayerische Staatsbibliothek, Cod. arab., 463, 1a-299b.
- Kazvinî, Zekeriyyâ b. Muhammed. *Acâyibü'l-Mahlûkât ve Garâibü'l-Mevcûdât*. Berlin: Staatsbibliothek, Ms. or. quart., 1828, 1a-162b.
- Kazvinî, Zekeriyyâ b. Muhammed. *Acâyibü'l-Mahlûkât ve Ğarâibü'l-Mevcûdât*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûat, 2000.
- Keçelioğlu, Sünbül. *Türkçe Aca'ibü'l-Mahlukat Yazmalarının Minyatürlerinde Üslup ve İkonografya*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Moor, Bilha- Rezvan, E. A. "Al-Qazwini's 'Ajâ'ib Al-Makhlûqât wa Gharâ'ib Al-Mawjûdât: Manuscript D 370". *Manuscripta Orientalia*, 8/4 (2002), 38-68.
- Tuncer, Ayla. *Acaib-ül-Mahlukat Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi A, 3632 Nolu Türkçe El Yazması*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, Lisans Bitirme Tezi, 1980.
- Tûsî, Ahmed. *Acâyibü'l-Mahlûkât ve Garâyibü'l-Mevcûdât* (İnceleme-Tıpkıbasım). haz. G. Kut. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2012.

İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Islamic Civilization Studies

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 10 - Sayı/Issue 1 - Nisan/April 2025: 63-92

غريب الحديث عند الإمام البزار في مسنده البحر الزخار دراسة نظرية تطبيقية

Bezzâr'ın el-Bahru'l-Zehhâr İsimli Müsned'inde Garîbü'l-Hadîs Teorik ve Uygulamalı Bir Araştırma

Garîbü'l-Hadîs in Bezzâr's Musnad named el-Bahru'l-Zehhâr A Theoretical and Applied Research

Abdulrazzak HASANOĞLU

Dr, Bağımsız Araştırmacı, Hadis, Kütahya, Türkiye Dr, Independent Researcher, Hadith, Kütahya, Türkiye

abdulrazzak.dr.79@gmail.com Orcid: 0009-0009-6856-2345

Atıf/Cite:

Hasanoğlu, Abdulrazzak. “Bezzâr'ın el-Bahru'l-Zehhâr İsimli Müsned'inde Garîbü'l-Hadîs Teorik ve Uygulamalı Bir Araştırma”. *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2025), 63-92.

<https://doi.org/10.20486/imad.1535797>

Araştırma Makalesi / Research Article

Başvuru Tarihi / Received: 19.08.2024

Kabul Tarihi / Accepted: 15.03.2025



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

Öz

Garîbu'l-hadis ilmi muhaddisler nezdinde en önemli ilimlerden sayılmaktadır. Bunun sebebi ise hadislerde yer alan bazı kelimelerin birçok kişi tarafından anlaşılması ve tam olarak manasının idrak edilememesidir. İşte bu sebeple alimler bu konuya özel ilgi duymuşlar ve müstakil eserler tasnif etmişlerdir. Hadis alimlerinden Bezzâr da bu konuya ihtimam göstermiş ve *Müsned*'inde garîb kelimeleri açıklamıştır. Garîb kelimeleri açıklamak aslında onun temel hedeflerinden biri değildir. Aksine ihtiyaç duyduğu yerde ve yeteri kadarıyla iktifa etmiştir. O, bu hususta belli bir yöntem takip etmiştir. Bazen garîb kelimeyi başka bir rivâyetle açıklarken kimi zaman da diğer imamların o kelimeye dair görüşleriyle izah etmiştir. Zaman zaman da garîbi kendi şahsi görüşüyle açıklamıştır. Çoğunlukla Bezzâr garîb kelimenin tefsirinde diğer muhaddislerin açıklamalarına muvafakat etmiştir. Bu çalışma Bezzâr'ın *Müsned*'i üzerine istatistiksel ve tahlilî bir yöntem takip edilerek ortaya konulmuştur. Kezâ onun açıkladığı garîb kelimeler tespit edilmiş ve diğer ulemânın açıklamalarıyla mukayese edilmiştir. Çalışma iki ana bölümden oluşmaktadır. İlk olarak Bezzâr'ın *Müsned*'i hakkında bilgi verilmiş ardından ise garîb kelimelerin izahı ve diğer imamların bu husustaki görüşleriyle mukayesesine yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Bezzâr, Müsned, Garîb, Elfâz.

Abstract

The science of Gharîbu'l-hadith is considered one of the most important sciences in the eyes of hadith scholars. The reason for this is that some words in the hadiths are understood by many people and their full meaning cannot be understood. For this reason, scholars have taken a special interest in this subject and classified individual works. Bazzâr, one of the hadith scholars, also paid attention to this issue and explained the gharîb words in his *Musnad*. Explaining strange words is not actually one of his main goals. On the contrary, he used it where and as much as he needed. He followed a certain method in this regard. Sometimes he explained the gharîb word with another narration, and sometimes he explained it with the opinions of other imams about that word. From time to time, he explained the strange with his own opinion. Mostly, Bazzâr gharîb agreed with the explanations of other hadiths in the interpretation of the word. This study has been put forward by following a statistical and analytical method on Bezzâr's *Musnad*. Likewise, the strange words explained by him were identified and compared with the explanations of other scholars. The study consists of two main parts. Firstly, information about Bezzâr's *Musnad* is given, then the explanation of the gharîb words and their comparison with the views of other imams on this subject are given.

Keywords: Hadith, Bazzâr, Musnad, Gharîb, Alfâz.

ملخص البحث

يعدُّ علم غريب الحديث من العلوم الهامة عند المحرِّرين، لما له من دور كبير في بيان الألفاظ التي قد يخفى معناها على البعض ويُشكل فهمها، لذلك اعتنوا به وأفردوا له المصنِّفات قديمًا وحديثًا، ولما كان للإمام البزار دور في بيان غريب الحديث وتوضيح معناه في ثنايا مسنده، جاء هذا البحث ليتناول هذه المسألة عند الإمام البزار في مسنده، ولم يكن شرح الغريب عند الإمام البزار مقصودًا لذاته بل حاجة يراها ويقدرها، وقد كان له منهج في سبيل ذلك، فأحيانًا يبيِّن غريب الحديث بذكر رواية أخرى، وأحيانًا ينقل بيان غريب الحديث عن غيره من الأئمة، وأحيانًا يأتي ببيانه من تلقاء نفسه، وقد وافق الإمام البزار غيره من الأئمة فيما ذكره من بيان غريب الحديث، وقد قام البحث على المنهج الاستقرائي التحليلي للمواضع التي جاءت في مسند الإمام البزار، وتتبع كلامه في اللفظة الغريبة، ومقارنتها بأقوال الأئمة الآخرين لمعرفة مدى الموافقة أو المخالفة في ذلك، وجاء البحث في مبحثين أساسيين الأول التعريف بالإمام البزار ومسنده، والثاني: الوقوف على المواضع التي بيَّن فيها غريب الحديث في مسنده.

الكلمات المفتاحية: علوم الحديث - البزار - مسند - غريب - الألفاظ

المقدمة

إِنَّ مِنْ حِفْظِ اللَّهِ تَعَالَى لِسُنَّةِ نَبِيِّهِ أَنْ وَفَّقَ عُلَمَاءَ الْأُمَّةِ لخدمتها روايةً ودرايةً، فكان منهم مَنْ أَفْنَى عَمْرَهُ فِي رَوَايَتِهَا وَتَبْلِيغِهَا، ومنهم مَنْ ذَبَّ عَنْهَا الْكَذْبَ وَالِدَخِيلَ، وَمَيَّزَ الصَّحِيحَ مِنَ السَّقِيمِ، وَكَانَ مِنْهُمْ مَنْ بَرَعَ فِي اسْتِنْبَاطِ الْفَوَائِدِ وَالْأَحْكَامِ، وَذَلِكَ لخدمة السُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ، وَمِنْ جَمَلَةٍ مَا خُدِّمَتْ بِهِ السُّنَّةُ النَّبَوِيَّةُ ضَبْطُ أَلْفَاظِهَا وَالْكَشْفُ عَنْ غَرِيبِهَا.

وَمَعْلُومٌ أَنَّ عِلْمَ غَرِيبِ الْحَدِيثِ مِنْ أَهَمِّ عُلُومِ الْحَدِيثِ، فِيهِ يُوقَفُ عَلَى كَثِيرٍ مِنْ مَعَانِي أَلْفَاظِ حَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الَّتِي لَوْلَاهُ لَأُشْكَلَ فَهْمُهَا، وَلَفَسِّرَتْ عَلَى غَيْرِ الْمُرَادِ مِنْهَا.

وَلَأَهَمِّيَّةُ هَذَا الْعِلْمِ فِي فَهْمِ النَّصِّ الْحَدِيثِيِّ وَفَقْهِهِ ارْتَأَيْتُ أَنْ أُسْهِمَ فِي هَذَا الْبَحْثِ لِأَسْلُطِ الضُّوْءَ عَلَى الْمَوَاضِعِ الَّتِي بَيَّنَّ فِيهَا الْإِمَامُ الْبَزَّارُ غَرِيبَ الْحَدِيثِ فِي مَسْنَدِهِ، وَعِنْدَ الْحَدِيثِ عَنِ الْإِمَامِ الْبَزَّارِ وَمَسْنَدِهِ نَسْتَحْضِرُ أَنَّهُ مِنَ الْأَثْمَةِ الَّذِينَ يُعْتَدُّ بِقَوْلِهِمْ فَهُوَ إِمَامُ الْحَدِيثِ وَالْفَقْه، فَقَدْ كَانَ حَاضِرًا فِيهِمَا، مُؤَيَّسًا لَتَقْعِيدَاتٍ فَرِيدَةٍ، وَلِذَا عَزَمْتُ عَلَى دِرَاسَتِهِ وَأَنْ يَكُونَ مَوْضُوعَ بَحْثِي هَذَا: (غَرِيبَ الْحَدِيثِ عِنْدَ الْإِمَامِ الْبَزَّارِ فِي مَسْنَدِهِ) دِرَاسَةً نَظَرِيَّةً تَطْبِيقِيَّةً، وَتَسْكُونُ هَذِهِ الدِّرَاسَةُ فِي هَذَا الْبَحْثِ شَامِلَةً لِلْمُقَارَنَةِ بَيْنَ رَأْيِ الْإِمَامِ الْبَزَّارِ وَرَأْيِ غَيْرِهِ مِنَ الْأَثْمَةِ اتَّفَقُوا أَوْ اخْتَلَفُوا مَعَهُ.

وَتَكْمُنُ إِشْكَالِيَّةُ الْبَحْثِ فِي بَيَانِ مَدَى مِشَارَكَةِ أَصْحَابِ الْمَصْنُفَاتِ الْحَدِيثِيَّةِ فِي بَيَانِ غَرِيبِ الْحَدِيثِ فِي مَصْنَفَاتِهِمْ، وَمِنْهَجِيَّتِهِمْ فِي ذَلِكَ، فَهَلِ اقْتَصَرُوا عَلَى مَجَرَّدِ الرِّوَايَةِ أَمْ تَوَسَّعُوا إِلَى بَيَانِ غَرِيبِ الْأَلْفَاظِ إِنْ اقْتَضَتْ الضَّرُورَةُ؟ وَمَا مِنْهَجُهُمْ فِي ذَلِكَ؟ وَكَانَ عَمَلُ الْإِمَامِ الْبَزَّارِ فِي مَسْنَدِهِ مِثَالًا لِذَلِكَ.

وَهَذَا الْبَحْثُ سَيَنْهَضُ فِي بَيَانِ غَرِيبِ الْحَدِيثِ عِنْدَ الْإِمَامِ الْبَزَّارِ فِي مَسْنَدِهِ، وَسَيَجِيبُ عَنِ التَّسْأُلَاتِ الْآتِيَةِ:

هل ذكر الإمام البزّار في مسنده شيئاً عن غريب الحديث؟

كيف تناول مسألة بيان غريب الحديث في مسنده؟

هل بيّن ذلك من تلقاء نفسه أم نقلاً عن أئمة آخرين؟

هل وافق غيره من الأئمة في ذلك أم خالفهم؟

وتظهر أهميّة البحث من خلال النقاط الآتية:

علم غريب الحديث وعُرِّ المسلك صَعُبَ المنفذ لم يتكَلَّم فيه إلَّا جهابذة العلم والفقهاء، كما أنَّ لغريب الحديث دورًا بارزًا في فهم الحديث وتوجيه معناه حتَّى لا يقع الخطأ واللَّبس في فهم الحديث وبيان معناه، وبما أنَّ الإمام البزَّار من أئمة الحديث والفقهاء المعتمدين الذين تحتاج جهودهم إلى مزيدٍ من الدِّراسة والبحث، كان هذا البحث للوقوف على مدى مشاركة الإمام البزَّار في هذا العلم.

ولعلَّ ما حملني على اختيار هذا البحث عدَّة أسباب منها:

- علاقة الموضوع بمَن الحديث وبيان الألفاظ الغريبة التي قد يشكل معناها.
 - إزالة الالتباس الَّذي قد يقع فيه بعض الدَّارسين في مدلول هذه الألفاظ.
 - وجود مادَّة علميَّة مهمَّة في هذا الفن.
- ويهدف البحث إلى تحقيق ما يأتي:
- جمع أقوال الإمام البزَّار في بيان غريب الحديث في مسنده.
 - دراسة المواضيع التي بَيَّن فيها الإمام البزَّار غريب الحديث، وتحرير موقفه ورأيه فيها، وبيان مَنْ وافقه ومَنْ خالفه من الأئمة.
- وسأتقيد ببيان الإمام البزَّار لغريب الحديث الوارد في مسنده فقط دون كُتبه الأخرى أو أقواله المتناثرة في كتب علوم الحديث، وسأستقرئ ذلك استقراءً تامًّا.
- وبعد البحث والتقصِّي في الفهارس العلميَّة لم أقف على دراسة أكاديميَّة أو غير أكاديميَّة تناولت هذا البحث وفق شرطه وبالحِدِّ الَّذي التزمته، فالبحث يمتاز بأصالته وجدَّته.
- وقد اعتمد البحث على المنهج الاستقرائيِّ التَّحليليِّ للأُمثلة الَّتِي ذكرها الإمام البزَّار في مسنده، وتتبع كلامه في اللَّفظة الغريبة، ومقارنتها بأقوال الأئمة الآخرين لمعرفة مدى الموافقة أو المخالفة في ذلك.
- وتَمَّ إنجاز البحث وفق المنهج الآتي:

- نقل النَّصَّ عن الإمام البزَّار من مسنده وعزوه إلى موضعه في الحاشية.
- ترجمة بعض الرواة الواردين في الدِّراسة، وذلك بذكر اسم كلِّ واحدٍ منهم وما يميِّز به من نسبه وكنيته ولقبه ثمَّ ذكر سنة وفاته.

- التعقيب بدراسة عن المفردة الغريبة التي بيّنها الإمام البزّار، وذكر مَنْ وافقه أو خالفه فيها من الأئمة. وجاءت خطة البحث في مقدّمة وتمهيد ومبحثين وخاتمة.

1. الدراسة النظرية:

1.1. التعريف بالإمام البزّار

هو الإمام الحافظ الكبير أحمد بن عمرو بن عبد الخالق بن خلّاد بن عبد الله، أبو بكر، العتكي¹، مولا هم الأزدي²، البصري³، البزّار⁴، وقد أجمع كلُّ مَنْ ترجم له أنّ مكان ولادته كان في البصرة التي في العراق، ولم يُرو عن أحد خلاف ذلك⁵.

¹ العتكي: بفتح المهملة والتاء المنقوطة من فوق وكسر القاف، نسبة إلى عتيك وهو بطن من بطون أزد، وهو عتيك بن النظر بن الأزد. انظر: السمعاني، عبد الكريم بن محمد بن منصور، الأنساب، تقديم وتعليق: عبد الله عمر البارودي (الأردن: دار الجنان، الطبعة 1، 1408هـ)، 153/4.

² الأزدي: بفتح الألف وكسر الدال المهملة، نسبة إلى أزد شنوءة، وهو أزد بن الغوث. انظر: السمعاني، الأنساب، 120/1.

³ البصري: نسبة إلى البصرة، بفتح الباء الموحدة وسكون الصاد المهملة وفي آخرها الراء، انظر: السمعاني، الأنساب، 363/1، وقال ياقوت الحموي: "البصرة بصرتان، العظمى بالعراق والأخرى بالمعرب..." شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، معجم البلدان، تحقيق: فريد عبد العزيز الجندي (بيروت: دار الكتب العلمية، (د.ت)، (د.ط.))، 510/1، والمراد هنا التي بالعراق، قال الأندلسي: "والبصرة: بالعراق معروفة" الأندلسي، عبد الله بن عبد العزيز البكري، معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، تحقيق: مصطفى السقا (بيروت: عالم الكتب، (د.ت)، (د.ط.))، 254/1.

⁴ البزّار: بفتح المنقوطة بوحدة والزاي المشددة وفي آخرها راء، اسم لمن يخرج الدهن من البز ويبيعه. انظر: الأنساب، السمعاني، 336/1.

وانظر ترجمته في: الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، تاريخ بغداد (بيروت: دار الفكر، (د.ت)، (د.ط.))، 334/4، الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، تحقيق: عمر بن غرامة العمري (بيروت: دار الفكر، الطبعة 1، 1417هـ)، 87/11.

⁵ انظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، 334/4، الذهبي، سير أعلام النبلاء، 87/11.

وأما تاريخ ولادته، فلم يجزم بذلك جمهور من ترجم له، وإنما ذكروه على وجه التقريب، فقالوا: وُلِدَ سنة نيف عشرة ومائتين⁶، بينما ذهب صاحب «معجم المؤلفين» إلى تأريخه بسنة (210هـ)⁷، وأما مكان وفاته فقد أجمع من ترجم له أنه كان في مدينة الرملة⁸ التي في فلسطين ولم يُروَ عن أحد منهم خلاف ذلك⁹، وأما تاريخ وفاته فالأكثر على أن وفاته كانت في شهر ربيع الأول سنة اثنتين وتسعين ومائتين¹⁰.

غير أن عبد الباقي بن قانع - تلميذ البزار - قال: "أخبرني ابن الإمام البزار: أن أباه مات في شهر ربيع الأول، سنة إحدى وتسعين ومائتين"¹¹.

بينما ذهب أبو سعيد ابن يونس إلى أن وفاته كانت سنة أربع وتسعين ومائتين¹².

ولعل القول الأول أقرب إلى الصواب، إذ إنه قول جمهور من ترجم لحياة البزار، وقول ابن قانع قريب منه، أما أبو سعيد بن يونس فقد خالف الجمهور فلا يعتد بقوله، والله أعلم.

⁶ انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 87/11، ومعلوم أن لفظ: "نيف" يُطلق في اللغة ويراد به مطلق الزيادة والعلو والارتفاع، ويطلق أيضًا على كل ما زاد على العقد حتى يبلغ العقد الآخر، وعلى هذا تكون سنة ولادته محصورة بين (210هـ - 219هـ)، ومثل هذه الظاهرة - أي ظاهرة عدم ضبط سنوات ولادات العلماء لمن يتصفح ويستقري كتب التراجم - ظاهرة منتشرة بكثرة، إذ غالبًا ما تضبط التواريخ بالوفيات، وذلك بعد أن يشتهر العالم ويعرف. انظر لمعنى لفظ: "نيف": الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفار عطار (بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة 3، 1404هـ)، 1436/4، مادة: نيف، ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، تحقيق: أمين محمد عبد الوهاب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة 1، 1416هـ)، 331/14، مادة: نوف، ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون (بيروت: دار الفكر، (د.ط)، 1399هـ)، 371/5، مادة: نوف، و374/5، مادة: نيف.

⁷ كحالة: عمر رضا (بيروت: مكتبة المثنى، دار إحياء التراث العربي، (د.ت)، (د.ط)، 220/1.

⁸ الرملة: واحدة رمل مدينة في فلسطين، ياقوت الحموي، معجم البلدان، 79/3.

⁹ انظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، 334/4، الذهبي، سير أعلام النبلاء، 87/11.

¹⁰ انظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، 334/4، الذهبي، سير أعلام النبلاء، 87/11.

¹¹ انظر: المرجعين السابقين.

¹² انظر: ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، لسان الميزان، اعتنى به عبد الفتاح أبو غدة (بيروت: دار البشائر الإسلامية، الطبعة 1، 1423هـ)، 335/1.

وللبزّار الكثير من المؤلفات العلميّة التي تدلُّ على مدى غزارته العلميّة وتضلُّعه وتقدُّمه في علمي الحديث والفقه، بعضها وصل إلينا، وبعضها لم يصل، وبعضها لا يزال مخطوطاً، منها:

المسند، وهو موضوع هذا البحث، المسند الصَّغير¹³، وهو غير سابقه، وقد حدّث به بأصفهان، كتاب السنن، وفيه كلام عن الرِّجال جرحاً وتعديلاً¹⁴، الأُمالي¹⁵، كتاب الصَّلَاة على النَّبيِّ¹⁶، كتاب الأشربة وتحريم المسكر¹⁷، جزء في معرفة مَنْ يُترك حديثه أو يُقبل¹⁸،

شرح الموطأ¹⁹.

أقوال العلماء فيه:

تعدّدت أقوال الأئمّة الثُّقَداء في الإمام البزّار جرحاً وتعديلاً فوثّقه جمعٌ وضعّفه آخرون، وهذه جملةٌ من هذه الأقوال:

أقوال العلماء فيه (توثيقاً وتعديلاً): ورد عن العلماء الكثير من الأقوال الدّالة على توثيقه وتعديله منها:

¹³ انظر: الزركلي، خير الدين، الأعلام (بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة 10، 1992م)، 189/1، الكتاني، محمد بن جعفر، الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة (بيروت: دار البشائر الإسلامية، الطبعة 6، 1421هـ)، ص 68.

¹⁴ انظر: لسان الميزان، 285/1.

¹⁵ انظر: الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، ميزان الاعتدال، تحقيق: علي محمد البجاوي (بيروت: دار إحياء الكتب العربية، الطبعة 1، 1382هـ)، 320/2.

¹⁶ انظر: سزكين، فؤاد، تاريخ التراث العربي، نقله إلى العربية: محمد فهمي حجازي (المدينة المنورة: إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، (د.ط)، 1403هـ)، 316/1.

¹⁷ انظر: الإشبيلي، أبو بكر محمد بن خير بن عمر بن خليفة، فهرست ابن خير الإشبيلي، تحقيق: إبراهيم الإبياري (بيروت: دار الكتاب اللبناني، الطبعة 1، 1410 هـ)، 327/1.

¹⁸ انظر: السخاوي، محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر، فتح المغيـث بشرح الفية الحديث للعراقي، تحقيق: علي حسين علي (مصر: مكتبة السنة، الطبعة 1، 1424هـ - 2003م)، 223/1.

¹⁹ انظر: معجم المؤلفين، 220/1.

قيل: "كان ثقةً حافظاً"²⁰، وقيل: "كان أحفظ الناس للحديث"²¹، وقيل: "كان حافظاً من أهل البصرة، وكان ثقةً، صنّف المسند، وتكلّم على الأحاديث وبيّن عللها"²²، وقيل: "الشيخ الإمام الحافظ الكبير صاحب المسند الكبير، الذي تكلّم على أسانيده"²³، وقيل: "وقد ذكره الدارقطني، فأثنى عليه، وقال: ثقة"²⁴، وقيل: "صدوق مشهور وهو ثقة"²⁵.

أقوال العلماء فيه (جرحاً ونقداً): على الرغم من تلك الأقوال التي وردت في توثيقه وتعديله، فقد وردت أقوال أخرى في جرحه ونقده منها:

"يُخطئ في الإسناد والمتن حدّث بالمسند بمصر حفظاً ينظر في كتب النَّاس ويحدّث من حفظه ولم تكن معه كتبٌ فأخطأ في أحاديث كثيرة، يتكلّمون فيه، جرحه أبو عبد الرحمن النَّسائي"²⁶، وقيل: "يُخطئ ويتكلّم على حفظه"²⁷، وقيل: "يُخطئ في الإسناد والمتن"²⁸، وقيل: "غرائب حديثه وما يتفرّد به كثير"²⁹، وقيل: "البرّار يتساهل في التّوثيق"³⁰.

²⁰ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، 334/4.

²¹ قاله ابن القطان الفاسي، انظر: الذهبي، لسان الميزان، 563/1.

²² السمعاني، الأنساب، 336/1.

²³ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 87/11.

²⁴ الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، تذكرة الحفاظ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د.ط)، (د.ت.))، 654/2.

²⁵ المرجع السابق.

²⁶ الدارقطني، علي بن عمر بن أحمد بن مهدي، سوالات الحاكم النيسابوري للدارقطني في الجرح والتعديل، تحقيق: موفق بن

عبد الله (مكتبة الرياض: المعارف، الطبعة 1، 1404هـ)، ص 92.

²⁷ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 88/11.

²⁸ المرجع السابق.

²⁹ أبو الشيخ، عبد الله بن محمد بن جعفر، طبقات المحدثين بأصبهان والوفاديين عليها، تحقيق: عبد الغفور عبد الحق (بيروت:

مؤسسة الرسالة، الطبعة 2، 1312هـ)، 386/3.

³⁰ الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر، كشف الأستار عن زوائد البرار على الكتب الستة، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي

(بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة 2، 1404 هـ)، 219/3.

وبعد استقراء أقوال الأئمة في الإمام البزار جرحاً وتعديلاً، حيث عدّله جمع وجرحه آخرون يرى الباحث أن أقوال المعدّلين مقدّمة على أقوال الجارحين، فالإمام البزار ثقة حافظ، مرجع أساسي معتمد في الرواية والدراية، وما أُجِدَّ عليه من خطأ لا يؤثر في مكانته العلميّة لقلّته من جهة وكون ذلك محلّ اجتهد واختلاف من جهة ثانية.

1.1.1 التعريف بمسند البزار

أولاً: اسم المسند: ذكر العلماء عدّة أسماء للمسند وتعدّدت أقوالهم في ذلك، ومن هذه الأقوال:

المسند أو مسند البزار، وهذه التسمية نظراً لطريقة تصنيفه وفق نظام المسانيد³¹.

المسند الكبير المعلّل، وهذه التسمية نظراً لمضمونه، فمضمونه بيان العلل الواردة في الأحاديث³².

المسند الكبير، وهذه التسمية نظراً لحجمه بالمقارنة مع مسنده الصّغير الذي حدّث به بأصفهان³³.

البحر الرّخّار³⁴. البحر الرّاخر³⁵.

ولعلّ الراجح في تسميته: المسند الكبير المعلّل، أو البحر الرّخّار، ويستأنس لذلك بكثرة ورودها في النسخ الخطيّة، وأنّ تعدّد الأقوال في اسمه راجح إلى تصرّف النّسّاح في ذكر اسمه في النسخ المخطوطة، والاجتهاد الأئمة في تسميته نظراً لموضوعه وطبيعته.

ترتيب المسند: من المعلوم أن لأصحاب المصنّفات الحديثيّة وفق نظام المسانيد مناهج ومسالك ساروا عليها، فمنهم من رتب مصنّفه حسب الترتيب الهجائي لأسماء الرواة، ومنهم من رتبّه حسب الأسبقية والأفضليّة، وعلى هذا الأخير رتب البزار مسنده على مسانيد الصّحابة، وذلك حسب الأسبقية والأفضليّة، فبدأ بذكر مسانيد الخلفاء الأربعة ثمّ

³¹ انظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، 334/4، الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك، الوافي بالوفيات، اعتنى به:

هلموت ريتز، نشر: فرناز شتاريز بفسان، (د.ت)، (د.ط) 268/7.

³² انظر: الذهبي، تذكرة الحفاظ، 653/2.

³³ انظر: ابن حجر، لسان الميزان، 564/1.

³⁴ الهيثمي، كشف الأستار عن زوائد البزار على الكتب الستة، 5/1.

³⁵ انظر: الكتاني، الرسالة المستطرفة، ص 68.

بقية العشرة المبشرين بالجنة، وكذلك ضمن مسند كل صحابي يرتب الرواة عنه على الأفضلية أيضاً، والمسند لم ينته جمعه بعد - فلا تزال أجزاؤه الأخيرة مخطوطة - لمعرفة تتمته ترتيبه.

2. غريب الحديث

1.2 مفهوم غريب الحديث

يطلق الغريب لغة على عدة معانٍ منها: الغياب والغموض والخفاء والبعد، فالغريب من غرب يغرب فهو غريب وغرابة صفة مشبهة من غرب أي غمض وخفي، فيقال في كلام العرب: غربت الكلمة غرابة إذا غمضت وخفيت معنيً وبعدت عن الفهم فهي غريبة، منه الكلام الغريب العميق الغامض، يعني: بعيد المعنى والفهم³⁶.

ورد في تعريف الغريب اصطلاحاً مجموعة تعريفات منها:

قال الخطابي: الغريب من الكلام إنما هو الغامض البعيد من الفهم كالغريب من الناس، إنما هو البعيد عن الوطن المنقطع عن الأهل³⁷.

وقال ابن الصلاح: هو عبارة عما وقع في متون الأحاديث من الألفاظ الغامضة البعيدة من الفهم لقلّة استعمالها³⁸.

وقال النووي: هو ما وقع في متن الحديث من لفظة غامضة بعيدة من الفهم لقلّة استعمالها³⁹.

³⁶ الفراهيدي، الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم، كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي (مصر: دار ومكتبة الهلال، (د.ت)، (د.ط)، 411/4، باب الغين والراء والباء، الجوهرى، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، 191/1، مادة: غرب.

³⁷ الخطابي، أحمد بن محمد بن إبراهيم، غريب الحديث، تحقيق: عبد الكريم العزباوي (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، (د.ط)، 1402 هـ)، 70/1.

³⁸ ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، معرفة أنواع علوم الحديث (مقدمة ابن الصلاح)، تحقيق: نور الدين عتر (سوريا: دار الفكر، بيروت: دار الفكر المعاصر، 1406 هـ - 1986 م)، ص 272.

³⁹ النووي، محيي الدين يحيى بن شرف، التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير في أصول الحديث، تحقيق: محمد عثمان الخشت (بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة 1، 1405 هـ / 1985 م)، ص: 87.

وقال السخاوي: هو ما يخفى معناه من المتون لقلّة استعماله ودورانه بحيث يبعد فهمه ولا يظهر إلّا بالتفتيش عنه من كتب اللغة⁴⁰.

وخلاصة هذه التعريفات:

الغريب علم يبحث في بيان ما خفي على كثير من الناس فهمه ومعرفته من ألفاظ الأحاديث إمّا لقلّة استعمالها أو لفشو اللّحن على لسان النّاس⁴¹.

1.1.2 نشأة علم غريب الحديث:

كانت بداية بيان الكلمات الغريبة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكان إذا سأله أصحابه عمّا استشكلوا من كلامه بيّنه لهم ووضّحه.

ثمّ جاء الصحابة الكرام من بعده فبيّنوا للنّاس ما غمض عليهم من قوله صلى الله عليه وسلم، ثمّ أتى التابعون من بعدهم ففسّروا غريب حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وآثار الصحابة الكرام.

وأما بدايات التأليف في هذا الفنّ فبدأ في عصر التابعين فمن بعدهم فقد تمثّلت في وريقات مهّدت لجعله فنّاً مستقلاًّ وعلمًا قائمًا بذاته في العصر الذهبي فكثر المصنّفات فيه.

وقد تنوّعت طرق التأليف في غريب الحديث، ويمكن تقسيمها إلى خمسة أقسام:

1- كتب الغريب المؤلّفة على المسانيد، وأهمّها:

غريب الحديث لأبي عبيد القاسم بن سلّام (224 هـ)

غريب الحديث لابن قتيبة عبد الله بن مسلم الدينوري (276)

غريب الحديث لأبي إسحاق الحري (284 هـ)

غريب الحديث بي سليمان الخطّابي (388 هـ)

2- كتب الغريب المؤلّفة على حروف المعجم، وأهمّها:

⁴⁰فتح المغيـث 24/4.

⁴¹ انظر: الصالح، صبحي، علوم الحديث ومصطلحه -دراسة وعرض- (بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة 14، 1982م)، ص: 112.

- الغريبين في القرآن والحديث لأبي عبيد أحمد بن محمد الهروي (401 هـ)
 الفائق في غريب الحديث لمحمود الزمخشري (538 هـ)
 غريب الحديث، لأبي الفرج ابن الجوزي (597 هـ).
 النهاية في غريب الحديث والأثر لأبي السعادات مجد الدين ابن الأثير (606 هـ)
 3- كتب الغريب المؤلفة على أبواب الفقه:
 الحدود في التعاريف الفقهية لأبي عبد الله محمد بن عرفة (803 هـ)
 الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهرى (370 هـ)
 المغرب في ترتيب المغرب لأبي الفتح ناصر الدين المطرزي (610 هـ)
 المطلب في أبواب المقنع لمحمد بن أبي الفتح البجلي الحنبلي (709 هـ)
 4- كتب الغريب الخاصة بغريب بعض المصنفات، وأهمها:
 تفسير غريب ما في الصحيحين للحميدي محمد بن فتوح (488 هـ)
 كشف مشكلات الموطأ لابن السيد عبد الله بن محمد البطليوسي (520 هـ)
 مشارق الأنوار على صحاح الآثار للقاضي عياض (544 هـ)
 شرح غريب جامع الأصول لابن الأثير (606 هـ)
 5- كتب الغريب الخاصة بغريب بعض الأحاديث، وأهمها:
 شرح خطبة عائشة أم المؤمنين في أبيها لأبي بكر الأنباري (328 هـ)
 بغية المرتد لما تضمنه حديث أم زرع من الفوائد للقاضي عياض (544 هـ)
 منال الطالب في شرح طوال الغرائب لابن الأثير (606 هـ)

3. الدراسة التطبيقية (غريب الحديث في مسند البزار)

لاحظ الإمام البزار في مسنده وجود بعض الألفاظ الغريبة التي يشكل معناها على من لا خبرة ولا مراس له في اللغة العربية أو البيان النبوي فقام ببيان معناها والمقصود منها لغة أو اصطلاحاً، ولقد قصدت استقراء المواضع التي بين فيها الإمام البزار ذلك في مسنده، للوقوف على جهد الإمام في ذلك، وتقديمه وإمامته في هذا الفن.
 وباستقراء المواضع الحديثية التي ذكر وبين فيها معاني الغريب وجدتها خمسة عشر موضعاً، وقد أتبع منهجاً سار عليه في بيان ذلك، وسأعرضها في المطالب الثلاثة الآتية.

1.3. بيان الإمام البزار غريب الحديث بحديث آخر:

وباستقراء المسند وقفت على موضع واحد فقط بيّن فيه الإمام البزار غريب الحديث بإيراد حديث آخر يبيّن المعنى ويوضحه، وهو قوله في مسند عمر بن الخطاب رضي الله عنه: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ يَزِيدَ بْنِ خُمَيْرٍ، عَنْ حَبِيبِ بْنِ عُبَيْدٍ، عَنْ جَبْرِ بْنِ نَفِيرٍ، عَنْ ابْنِ السَّمُطِ: أَنَّهُ أَتَى أَرْضًا يُقَالُ لَهُ: دَوْمِينَ مِنْ حِمصٍ عَلَى رَأْسِ بَضْعَةٍ عَشْرٍ مِثْلًا فَصَلَّى رَكَعَتَيْنِ، فَقُلْتُ لَهُ: تَصَلِّيَ رَكَعَتَيْنِ؟ فَقَالَ: رَأَيْتُ عُمَرَ يُصَلِّي بِذِي الْحَلِيفَةِ رَكَعَتَيْنِ، وَقَالَ: أَفَعَلَ كَمَا رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَفْعَلُ.

وهذا الحديث لا نعلمه يروى عن عمر إلا من هذا الوجه بهذا الإسناد، ويروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «البضع ما بين الثلاث إلى التسع»⁴².

بيّن الإمام البزار معنى لفظة «بضع» الواردة في الحديث بذكر حديث آخر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم يشرح ويبيّن معنى هذه اللفظة، وقد وافق البزار غيره من الأئمة في كتب غريب الحديث⁴³.

1.1.3. نقل الإمام البزار تفسير غريب الحديث عن الأئمة

كما بيّن الإمام البزار بعض الألفاظ الغريبة التي وردت في ثنايا مسنده بنقلها عن غيره من الأئمة، وبتتبع واستقراء مسند البزار وقفت على سبعة مواضع:

(1) قوله في مسند أبي موسى الأشعري رضي الله عنه:

أخبرنا يحيى بن حكيم، قال: أخبرنا محمد بن جعفر، قال: أخبرنا شعبة، عن منصور، عن إبراهيم، عن ثابت بن أوس، أو ثابت بن قيس، عن أبي موسى رضي الله عنه: أنه أغمي عليه فبكت امرأته، فلما أفاق

⁴² 447/1-448، حديث رقم: 316، والحديث المفسّر للبضع في: محمد بن عيسى بن سورة بن موسى، سنن الترمذي، تحقيق: بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، (د.ط)، 1998 م)، أبواب التفسير عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ومن سورة الروم، 184/5-185، حديث رقم: 3191، وقال: هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه من حديث الزهري عن عبيد الله عن ابن عباس.

⁴³ أبو عبيد، أحمد بن محمد الهروي، الغريبين في القرآن والحديث، تحقيق: أحمد فريد المزيدي (المملكة العربية السعودية: مكتبة نزار مصطفى الباز، الطبعة 1، 1419 هـ - 1999 م)، 1/185، ابن الأثير، أبو السعادات المبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي (بيروت: المكتبة العلمية، (د.ط)، 1399 هـ)، 1/133.

قال: أما بلغك ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال: فسألتها، فقال: «ليس منّا من حلق وسلق وخرق».

قال أبو بكر: سمعت من يذكر: أن الحلق خدش الوجه⁴⁴.

نقل الإمام البزار التعريف بغريب الحديث نقلاً عن رجل مجهول لم يذكره اسمه، ولعله أحد شيوخه. وقد تفرد الإمام البزار في نقل هذا المعنى، وإلى نحو هذا المعنى ذهب أصحاب المصنفات في غريب الحديث فقالوا: من حلق الشعر عند المصيبة، أو من حلق شعره عند المصيبة إذا حلت به⁴⁵.

(2) قوله في مسند جبير بن مطعم رضي الله عنه:

أخبرنا محمد بن المثنى، وعمرو بن علي، قالوا: أخبرنا محمد بن جعفر، قال: أخبرنا شعبة، عن عمرو بن مرة، عن عاصم العنزي، عن ابن جبير بن مطعم، عن أبيه. وأخبرناه علي بن المنذر، قال: أخبرنا محمد بن فضيل، قال: أخبرنا حصين، عن عمرو بن مرة، عن عباد بن عاصم العنزي، عن نافع بن جبير بن مطعم، عن أبيه رضي الله عنه قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم حين دخل في الصلاة، قال: «الله أكبر كبيراً، والحمد لله كثيراً، وسبحان الله بكرة وأصيلاً، اللهم إني أعوذ بك من الشيطان من همزه ونفته ونفخه».

قال عمرو بن مرة: همزه الموتة، ونفخه الكبر أو الكبرياء، ونفته الشعر⁴⁶.

وقد تفرد الإمام البزار في عزو تفسير الهمز والنفخ والنفت لعمرو بن مرة⁴⁷، بينما صرح أصحاب المصنفات في غريب الحديث أن هذا التفسير إنما هو عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، حيث جاء في الحديث: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا استفتح القراءة في الصلاة قال: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، من همزه ونفته ونفخه، قيل: يا رسول الله ما همزه ونفته ونفخه؟ قال: أمّا همزه فالموتة، وأمّا نفته فالشعر، وأمّا نفخه فالكبر، وأضاف أصحاب المصنفات في غريب الحديث تفسيراً لتفسير الرسول صلى الله عليه

44 171/8-172، حديث رقم: 3200.

45 انظر: ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي، غريب الحديث، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعي (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 1405 هـ)، 236/1، ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، 427/1.

46 365/8-566، حديث رقم: 3445-3446.

47 عمرو بن مرة بن عبد الله بن طارق الجملّي المرامي أبو عبد الله الكوفي الأعشى، ثقة عابد، ورمي بالإرجاء مات سنة ثمان عشرة ومائة وقيل قبلها. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد، تقريب التهذيب، تحقيق: محمد عوامة، (سوريا: دار الرشيد، الطبعة: ض، 1406 هـ / 1986 م)، ص: 426.

وسلم فقالوا: إِنَّ الموتة الجنون، وَأَمَّا سَمَاءُ هَمَزًا لَأَنَّهُ جَعَلَهُ مِنَ النخس، والغمز والدفع، وَأَمَّا الشَّعْرُ فِيمَا سَمَّاهُ نَفْثًا لِأَنَّهُ كَالشَّيْءِ يَنْفُثُهُ الْإِنْسَانُ مِنْ فِيهِ، مثل الرقية ونحوها، وَأَمَّا الْكِبَرُ فِيمَا سَمَّاهُ نَفْثًا لِمَنْ يَوْسُوسُ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ فِي نَفْسِهِ، فَيُعْظِمُهَا عِنْدَهُ وَيَحْقِرُ النَّاسَ فِي عَيْنِهِ حَتَّى يَدْخُلَهُ لَذَلِكَ الْكِبَرُ وَالتَّجَبُّرُ وَالزَّهْوُ، أَوْ لِأَنَّ الْمُتَكَبِّرَ يَتَعَاطَمُ وَيَجْمَعُ نَفْسَهُ، فَيَحْتَاجُ أَنْ يَنْفُخَ⁴⁸.

(3) قوله في مسند عبد الله بن عباس رضي الله عنهما:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى أَبُو مُوسَى، قَالَ: حَدَّثَنَا رُوحُ بْنُ عُبَادَةَ، قَالَ: حَدَّثَنَا مَالِكٌ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: خَسَفَتِ الشَّمْسُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالنَّاسُ مَعَهُ فَقَامَ قِيَامًا طَوِيلًا نَحْوًا مِنْ سُورَةِ الْبَقَرَةِ، ثُمَّ رَكَعَ رُكُوعًا طَوِيلًا، ثُمَّ قَامَ قِيَامًا طَوِيلًا، وَهُوَ دُونَ الْقِيَامِ الْأَوَّلِ، ثُمَّ رَكَعَ رُكُوعًا طَوِيلًا، وَهُوَ دُونَ الرُّكُوعِ الْأَوَّلِ، ثُمَّ سَجَدَ، ثُمَّ فَعَلَ فِي الرُّكْعَةِ الثَّانِيَةِ مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ انْصَرَفَ، وَقَدْ تَجَلَّتِ الشَّمْسُ، فَقَالَ: إِنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ آيَتَانِ مِنَ آيَاتِ اللَّهِ لَا يَخْسِفَانِ لِمَوْتِ أَحَدٍ وَلَا لِحَيَاتِهِ، فَإِذَا رَأَيْتُمْ ذَلِكَ فَادْكُرُوا اللَّهَ، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ رَأَيْنَاكَ تَنَاولْتَ فِي مَقَامِكَ هَذَا، ثُمَّ رَأَيْنَاكَ تَكَعَّكَمْتَ، قَالَ: إِنِّي رَأَيْتُ الْجَنَّةَ - أَوْ أَرَيْتُ الْجَنَّةَ - فَتَنَاولْتُ مِنْهَا عَنْقُودًا، وَلَوْ أَخَذْتَهُ لَأَكَلْتُمْ مِنْهُ مَا بَقِيَ الدُّنْيَا، وَرَأَيْتُ النَّارَ فَلَمْ أَرَ كَالْيَوْمِ مَنْظَرًا، وَرَأَيْتُ أَكْثَرَ أَهْلِهَا النَّسَاءِ، قَالُوا: لَمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: بِكَفَرِهِنَّ الْعَشِيرَ.

قال روح: والعشير الزوج. وبكفرهنَّ الإحسان، ولو أحسنت إلى إحداهنَّ، ثُمَّ رَأَتْ مِنْكَ شَيْئًا قَالَتْ: مَا رَأَيْتُ مِنْكَ خَيْرًا قَطُّ⁴⁹.

عزا الإمام البزار تفسير الكلمة الغريبة إلى شيخ شيخه روح بن عباد⁵⁰.

⁴⁸ انظر: أبو عبيد، القاسم بن سلام، غريب الحديث، تحقيق: محمد عبد المعيد خان، (الهند حيدر آباد: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، الطبعة: 1، 1384 هـ - 1964 م)، 77/3-78، ابن الجوزي، غريب الحديث، 377/2، و422/2، و501/2، الزنجشيري، محمود بن عمر، الفائق في غريب الحديث، تحقيق: عبد المعطي أمين قلنجي (بيروت: دار المعرفة، الطبعة 2، (د.ت.))، 102/4، ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، 162/3، و371/3، و87/5، و89/5، و272/5.

429-428/11، حديث رقم: 5286.

⁵⁰ روح بن عباد بن العلاء بن حسان القيسي أبو محمد البصري ثقة فاضل له تصانيف، مات سنة خمس أو سبع ومائتين. ابن حجر، تقريب التهذيب، ص: 211.

وقد وافق الإمام البزار في بيانه لمعنى هذه اللفظة الغريبة ما ذكره أصحاب كتب غريب الحديث حيث قالوا: العشير الزوج، وسمي عشيراً لأنه يعاشرها وتعاشره، ومعنى يكفون العشير أي يجحدن إحسان أزواجهن⁵¹.

(4) وقوله في مسند أبي الدرداء رضي الله عنه:

حدَّثنا إبراهيم بن عبد الله، قال: حدَّثنا حيوة بن شريح، قال: حدَّثنا بَقِيَّةُ بن الوليد، عن أبي بكر بن أبي مريم عن ضمرة بن حبيب، عن أبي الدرداء رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «قوتوا طعامكم ببارك لكم فيه».

قال إبراهيم بن عبد الله: سمعت بعض أهل العلم يفسره قال: هو تصغير الأرغفة⁵².

عزا الإمام البزار تفسير اللفظة الغريبة إلى شيخه إبراهيم بن عبد الله عن بعض أهل العلم⁵³. وقد وافق الإمام البزار في بيانه لمعنى هذه اللفظة الغريبة ما ذكره أصحاب كتب غريب الحديث حيث قال ابن الأثير: سئل الأوزاعي عنه فقال: صغر الأرغفة، وقال غيره: هو مثل قوله: كيلوا طعامكم⁵⁴.

(5) قوله في مسند عبد الله بن عباس رضي الله عنهما:

حدَّثنا عبد الله بن أحمد بن شبيب المروزي، قال: حدَّثنا حيوة بن شريح بن يزيد، قال: حدَّثنا بَقِيَّةُ عن المسعودي عن الحكم عن طاوس عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: لما بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم معاذاً إلى اليمن أمره أن يأخذ من ثلاثين من البقر تبيعاً، أو تبيعةً جذعاً، أو جذعةً، ومن أربعين بقرة بقرة مسنة، قالوا: فالأوقاص؟ قال: ما أمرني فيها بشيء وسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قدمت، فلما قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم سأله فقال: ليس فيها شيء.

⁵¹ انظر: ابن سلاّم، غريب الحديث، 247/2، غريب الحديث، الحربي، إبراهيم بن إسحاق، تحقيق: سليمان إبراهيم محمد العايد (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، الطبعة 1، 1404 هـ)، 158/1، الزنجشري، الفائق في غريب الحديث، 432/2، ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، 240/3.

⁵² 43/10، حديث رقم: 4104.

⁵³ إبراهيم بن عبد الله بن الجنيد أبو إسحاق المعروف بالختلي، صاحب كتب الزهد والرقائق، بغدادي سكن سمرقند رأى، وحدث بها، وعنده عن يحيى بن معين سؤالات كثيرة الفائدة تدل على فهمه، وكان ثقة، مات حوالي سنة سبعين ومائتين.

انظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، 35/7، الذهبي، سير أعلام النبلاء، 632/12.

⁵⁴ النهاية في غريب الحديث والأثر 119/4.

قال المسعودي: والأوقاص ما بين الثلاثين إلى الأربعين، والأربعين إلى الستين⁵⁵.

نقل الإمام البزار تفسير غريب الحديث عن المسعودي⁵⁶ أحد رواة الحديث.

وقد وافق الإمام البزار في بيانه لمعنى هذه اللفظة الغريبة ما ذكره أصحاب كتب غريب الحديث حيث قال ابن الأثير: الوقص بالتحريك: ما بين الفريضتين، كالزيادة على الخمس من الإبل إلى التسع، وعلى العشر إلى أربع عشرة، والجمع: أوقاص، وقيل: هو ما وجبت الغنم فيه من فرائض الإبل ما بين الخمس إلى العشرين، ومنهم من يجعل الأوقاص في البقر خاصة.

قال أبو عمرو: الوقص: هي ما وجبت الغنم فيه من فرائض الصدقة في الإبل ما بين الخمسين إلى العشرين، قال أبو عبيد: هو عندنا ما بين الفريضتين وهو ما زاد على الخمس إلى تسع وجمعه أوقاص، ويعطى الناس بجعل الأوقاص في البقر خاصة والأشواق في الإبل⁵⁷.

(6) قوله في مسند عبد الله بن عمر رضي الله عنهما:

حدثنا سهل بن بحر، حدثنا علي بن عبد الحميد، حدثنا مندل بن علي، عن ابن جريج، عن إسماعيل بن أمية، عن نافع، عن ابن عمر قال: دخل على النبي صلى الله عليه وسلم نسوة من الأنصار فقال: «يا نساء الأنصار اختضبن خمسا واخفضن، ولا تنهكن فإنه أحظى عند أزواجكن وإياكن وكفر المنعمين».

قال مندل: يعني الأزواج⁵⁸.

نقل الإمام البزار قول مندل بن علي⁵⁹ أحد رواة الحديث في بيان معنى لفظة «المنعمين»، ويظهر أن مندلًا قال ذلك في ضوء فهمه من سياق الحديث، ومستندًا إلى نص حديث أخرجه الإمام أحمد وغيره⁶⁰.

55 138/11-149، حديث رقم: 4868.

56 عبد الرحمن بن عبد الله بن عتبة بن عبد الله بن مسعود الكوفي المسعودي، صدوق اختلط قبل موته، مات سنة ستين، وقيل: سنة خمس وستين. ابن حجر، تقريب التهذيب، ص: 344.

57 النهاية في غريب الحديث والأثر، 213/5، أبو عبيد، الغريبين في القرآن والحديث، 2025/6.

58 318/12-319، حديث رقم: 6178.

59 مندل - مثلث الميم ساكن الثاني - بن علي العنزي، أبو عبد الله الكوفي، يقال: اسمه عمرو، ومندل لقب، ضعيف، ولد سنة ثلاث ومائة، ومات سنة سبع أو ثمان وستين. ابن حجر، تقريب التهذيب، ص: 545.

60 الحديث عن أسماء بنت يزيد - إحدى نساء بني عبد الأشهل - قالت: مر بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن في نسوة فسلم علينا وقال: "إياكن وكفر المنعمين"، قلنا: يا رسول الله، وما كفر المنعمين؟ قال: "لعل إحدكن أن تطول أمتها بين أبويها، وتنعس فيرزقها الله عز وجل زوجًا، ويرزقها منه مالا وولدًا فتغضب الغضبة فتقول: ما رأيت منه يومًا خيرًا قط، وقال مرة: خيرًا قط. أخرجه: أحمد، ابن محمد بن حنبل، في مسنده، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرون، (بيروت:

7) قوله في مسند عبد الله بن عباس رضي الله عنهما:

حدَّثنا أبو كامل، قال: حدَّثنا عبد الواحد بن زياد، قال: حدَّثنا معمر، عن ابن طاوس، عن أبيه، عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: «لا يبيع حاضر لباد». وحدَّثناه يحيى بن حكيم، قال: حدَّثنا عبد المجيد بن عبد العزيز، قال: حدَّثنا معمر، عن ابن طاوس، عن أبيه، عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم، بنحوه.

قال معمر: فقلت لابن طاوس: ما معنى لا يبيع حاضر لباد؟ قال: لا يكون له سمساراً⁶¹.

تفرَّد الإمام البزار في عزو هذا التفسير لابن طاوس⁶² نقلًا عن معمر، بينما عزاه ابن الأثير لابن عباس فقال: وقد جاء عن ابن عباس أنه سئل عن معنى: «لا يبيع حاضر لباد»، فقال: لا يكون له سمساراً، والذي يبدو للباحث أن عزو التفسير إلى ابن عباس هو الصواب كما ورد في الصحيحين⁶³، وصورة ذلك: أن يأتي البدوي البلدة ومعه قوت يبغي التسارع إلى بيعه رخيصةً، فيقول له الحضري: اتركه عندي لأغالي فيه⁶⁴.

مؤسسة الرسالة، الطبعة: 1، 1421 هـ - 2001 م)، من حديث أسماء بنت يزيد، 542/45، حديث رقم: 27561، والحميدي، أبو بكر عبد الله بن الزبير بن عيسى بن عبيد الله القرشي الأسدي الحميدي المكي، في مسنده، حقق نصوصه وخرج أحاديثه: حسن سليم أسد الداراني، (دار السقا: دمشق، الطبعة: الأولى، 1996 م)، أحاديث أسماء بنت يزيد، 358/1، حديث رقم: 370.

⁶¹ 157/11، حديث رقم: 4890-4891.

⁶² عبد الله بن طاوس بن كيسان اليماني أبو محمد، ثقة فاضل عابد، مات سنة اثنتين وثلاثين. ابن حجر، *تقريب التهذيب*، ص: 308.

⁶³ البخاري، محمد بن إسماعيل، *صحيح البخاري (الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه)*، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، (بيروت: دار طوق النجاة، الطبعة: 1، 1422 هـ)، كتاب البيوع، باب النهي عن تلقي الركبان ...، 72/3، حديث رقم: 2163، مسلم، ابن الحجاج، في صحيحه (*المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم*)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د.ط)، كتاب البيوع، باب تحريم بيع الحاضر للبادي، 1157/3، حديث رقم: 1521.

⁶⁴ ابن الأثير، *النهاية في غريب الحديث والأثر*، 399/1-400.

1.1.1.3. بيان الإمام البزار غريب الحديث من تلقاء نفسه

بيّن الإمام البزار بعض الكلمات الغريبة في مسنده من تلقاء نفسه، أي هو من يبيّن معناه دون إسناده أو عزوه إلى غيره من الأئمة، وبتبّع واستقراء مسند البزار وقفت على سبعة مواضع:

(1) قوله في مسند الخباب بن الارت رضي الله عنه:

وحدّثنا الوليد بن عمرو بن سكين، قال: حدّثنا عمرو بن النضر، قال: حدّثنا إسماعيل، عن قيس، عن خباب قال: «كنت أصنع العنز لرسول الله صلى الله عليه وسلم».

قال أبو بكر: قول خباب: «كنت أصنع العنز لرسول الله صلى الله عليه وسلم» يعني: العنزة منها التي قد روي فيها أنه كان يصلّي إليها شبيهاً بالعكاز⁶⁵.

وقد وافق الإمام البزار في بيانه لمعنى هذه اللفظة الغريبة ما ذكره أصحاب كتب الغريب، حيث قالوا: العنز: شبه العكازة، والعنز: مثل نصف الرمح أو أكبر شيئاً، وفيها سنان مثل سنان الرمح، والعكازة قريب منها⁶⁶.

(2) قوله في مسند أبي ذر رضي الله عنه:

حدّثنا يوسف بن موسى، قال: حدّثنا جرير -يعني ابن عبد الحميد- عن يزيد بن أبي زياد، عن زيد بن وهب، عن أبي ذر رضي الله عنه قال: قال رجل من أهل البادية يا رسول الله: أكلتنا الضبع، ثم عاد فقال: أكلتنا الضبع، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لأننا لغير الضبع أخوف عليكم إذا صبّ الدنيا عليكم صبّاً فليت أمّي لا تلبس الذهب».

وحدّثنا ابن معمر، قال: حدّثنا أبو نعيم، عن سفيان، عن يزيد بن أبي زياد، عن زيد بن وهب، عن أبي ذر عن النبي صلى الله عليه وسلم بنحوه.

وحدّثناه محمد بن المثني، قال: حدّثنا محمد بن جعفر، قال: حدّثنا شعبة، عن يزيد بن أبي زياد، عن زيد بن وهب، عن رجل عن النبي صلى الله عليه وسلم بنحو حديث جرير.

⁶⁵ أبو بكر البزار، أحمد بن عمرو بن عبد الخالق بن خلاد بن عبيد الله العتكي، مسند البزار (البحر الزخار)، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، وعادل بن سعد، وصبري عبد الخالق الشافعي (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، الطبعة 1، 2009م)، 67/6-68، حديث رقم: 2128.

⁶⁶ انظر: الزمخشري، الفائق في غريب الحديث، 308/3، ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، 36/2، و32/3.

وهذا الكلام لا نعلمه يروى إلا عن أبي ذرٍّ، ولا نعلم له طريقاً غير هذا الطريق، والضَّبع هو السَّنة، فشكوا إليه شدة جهد السَّنة⁶⁷.

وقد وافق الإمام البزار في بيانه لمعنى هذه اللفظة الغريبة ما ذكره أصحاب كتب الغريب حيث قالوا: الضبع: هي السَّنة المجذبة، والقحط، والشَّدة، والجوع، كما ذكروا معنى آخر إضافة إلى هذا المعنى فقالوا: أي أنهم يموتون جوعاً فتنبشهم الضبع فتأكلهم، والضباع تعرض للموتى وتثير الأرض عنهم، وهي -أي الضباع- في الأصل حيوان معروف، والعرب تكني به عمّا تقدّم⁶⁸.

(3) قوله في مسند سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه:

حدَّثنا عبد الله بن شبيب، ومحمد بن عيسى، قالوا: حدَّثنا إسحاق بن محمد الفروي، قال: حدَّثنا عبد الله بن جعفر، عن إسماعيل بن محمد، عن عامر بن سعد، عن أبيه سعد، قال: شهدت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم: بدرًا ومالي غير شعرة واحدة، ثم أكثر الله لي من اللحي بعد. وهذا الكلام لا نعلم رواه إلا سعد، ولا نعلم يروى عن سعد بهذا اللفظ إلا من هذا الوجه، وقوله: ومالي غير شعرة، يعني: وما لي إلا ابنة واحدة، ثم أكثر الله من اللحي، يعني: من الولد⁶⁹.

وقد وافق الإمام البزار في بيانه لمعنى هذه اللفظة الغريبة ما ذكره أصحاب كتب الغريب، حيث قالوا: قيل: أراد ما لي إلا بنت واحدة، ثم أكثر الله من الولد بعد⁷⁰.

(4) قوله في مسند عمران بن الحصين رضي الله عنه:

حدَّثنا الحسن بن محمد الزعفراني، قال: حدَّثنا عَفَّان، قال: حدَّثنا حمَّاد، عن ثابت، عن مطرّف، عن عمران بن حصين رضي الله عنه أنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له أو لرجل: «هل صمت من سر هذا الشهر شيئاً؟» قال: لا، قال: «فإذا أفطرت رمضان فصم يومين».

⁶⁷ 397-396/9 حديث رقم: 3984.

⁶⁸ انظر: الخطابي، غريب الحديث، 80/2، ابن الجوزي، غريب الحديث، 5/2، الزمخشري، الفائق في غريب الحديث، 326/2 و 126/4، ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، 73/3.

⁶⁹ 312/3، حديث رقم: 1104.

⁷⁰ انظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، 480/2، الأصبهاني المدني، محمد بن عمر بن أحمد، المجموع المغيث في غريب القرآن والحديث، تحقيق: عبد الكريم العزباوي، (جدة، المملكة العربية السعودية: دار المدني للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة 1، 1408 هـ - 1988 م)، 204/2.

وهذا الكلام لا نعلمه يروى إلا عن عمران عن النبي صلى الله عليه وسلم، وقد رُوي عنه من طرق فذكرنا هذا الطريق منها إذ كان حسن الإسناد، وكان فيه تفسير السرر، إذ قال له: «إذا أفطرت شهر رمضان فصم يومين» دليل على أن السرر في أوله.⁷¹

وقد وافق الإمام البزار في بيانه لمعنى هذه اللفظة الغريبة ابن الأثير الجزري⁷²، وخالفه ابن سلام والزمخشري وابن الجوزي فقالوا: السرر آخر الشهر⁷³، فالسرر من الكلمات المختلف في وضعها اللغوي بين أول الشهر وآخره.

(5) قوله في مسند عبد الله بن عمر رضي الله عنهما:

حدَّثنا عمر بن الخطاب، حدَّثنا عبد الله بن صالح، حدَّثنا العطاء، عن نافع، عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «ما مررت بسماء من السماوات إلا قالت الملائكة: يا محمد مُرَّ أُمَّتِكَ بالحجامة فإنه خير ما تداووا به الحجامة والكست والشونيز».

قال أبو بكر: الكست يعني: القسط⁷⁴.

وقد وافق الإمام البزار في بيانه لمعنى هذه اللفظة الغريبة ما ذكره أصحاب كتب الغريب حيث قالوا: الكست: هو القسط الهندي، وهو عقار معروف⁷⁵.

(6) قوله في مسند عبد الله بن عمر رضي الله عنهما:

حدَّثنا محمد بن معمر، حدَّثنا بطلول، حدَّثنا موسى بن عبيدة، عن عبد الله بن دينار، عن ابن عمر قال: «نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الشغار، وعن بيع الجمر، وعن بيع الغرر، وعن بيع كالي بكالي، وعن بيع عاجل بأجل».

قال: والبجر: ما في الأرحام.

والغرر: أن تباع ما ليس عندك.

كالي بكالي: دين بدين.

⁷¹ 1516/9، حديث رقم: 3516.

⁷² انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر، 359/2.

⁷³ انظر: ابن سلام، غريب الحديث، 80-79/2، الزمخشري، الفائق في غريب الحديث، 171/2، ابن الجوزي، غريب الحديث، 474/1.

⁷⁴ 237/12، حديث رقم: 5970.

⁷⁵ انظر: ابن الجوزي، غريب الحديث، 289/2، ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، 172/4.

والعاجل بالآجل: أن يكون لك على الرجل ألف درهم فيقول رجل: أعجل لك خمسمئة ودع البقية. **والشغار:** أن تنكح المرأة بالمرأة ليس لها صداق⁷⁶.

وقد وافق الإمام البزار في بيانه لمعنى هذه الألفاظ الغريبة ما ذكره أصحاب كتب الغريب حيث قالوا: **البحر:** اسم للحمل الذي في بطن الناقة⁷⁷.

وبيع الغرر: هو ما كان له ظاهر يغري المشتري، وباطن مجهول⁷⁸.

وكالئ بكالئ: أي النسبة بالنسبة، وذلك أن يشتري الرجل شيئاً إلى أجل، فإذا حلَّ الأجل لم يجد ما يقضي به فيقول: بعنيه إلى أجل آخر بزيادة شيء، فيبيعه منه، ولا يجري بينهما تقابض، يقال: كالأ الذين كلوءاً فهو كالئ إذ تأخر⁷⁹.

والعاجل بالآجل، لم أقف عليه في كتب الغريب.

والشغار: أن يزوّج الرجل بنته أو أخته أو من يلي أمرها رجلاً على أن يزوجه ذلك الرجل بنته أو أخته أو من يلي أمرها من غير مهر، كأنه جعل بضع كل واحد منهما في مقابل بضع الأخرى⁸⁰.

(7) وقوله في مسند عبد الله بن عمر رضي الله عنهما:

وحدثنا محمد بن المثني، حدثنا يحيى، عن عبيد الله: أخبرني نافع عن ابن عمر قال: كان أهل الجاهلية يبيعون لحم الجزور إلى حبل الحبل، وحبل الحبل أن تنتج الناقة ما في بطنها، ثم تحمل، فنهاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم.

حدثنا مؤمل بن هشام، حدثنا إسماعيل بن إبراهيم، عن أيوب، عن نافع، عن ابن عمر أخبر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم: نهى عن بيع حبل الحبل. يعني: نتاج النتاج⁸¹.

وقد وافق الإمام البزار في بيانه لمعنى هذه الألفاظ الغريبة ما ذكره أصحاب كتب الغريب حيث قالوا: الحبل الأول: يراد به ما في بطون النوق، والثاني: الحبل الذي في بطون النوق، فهو نتاج النتاج، وإنما أدخلت

297/12، حديث رقم: 6132.

⁷⁷ انظر: ابن الجوزي، غريب الحديث، 343/2، ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، 299/4-300.

⁷⁸ انظر: ابن الجوزي، غريب الحديث، 150/2، ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، 355/3.

⁷⁹ انظر: الزمخشري، الفائق في غريب الحديث، 273/3، ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، 194/4.

⁸⁰ انظر: ابن سلاّم، غريب الحديث، 128/3، ابن قتيبة الدينوري، عبد الله بن مسلم، غريب الحديث، تحقيق: عبد الله

الجبوري (بغداد: مطبعة العاني، الطبعة 1، 1397هـ)، 206/1، ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، 408/2.

⁸¹ 89/12، حديث رقم: 5559.

عليه التاء للإشعار بمعنى الأنوثة فيه، لأن معناه: أن يبيع ما سوف يحمله الجنين في بطن الناقة على تقدير أن يكون أنثى⁸².

جدول توضيحي

ما بيّنه الإمام البزار بذكر رواية أخرى	
غريب الحديث	بيان غريب الحديث
بضع عشر ميلاً	ويروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «البضع ما بين الثلاث إلى التسع»

ما بيّنه الإمام البزار بالنقل عن غيره من الأئمة		
غريب الحديث	من نقل عنه	بيان غريب الحديث
ليس منا من حلق وسلق وخرق	نقل عن لم يسمه	سمعت من يذكر أن الحلق خدش الوجه
اللهم إني أعوذ بك من الشيطان من همزه ونفته ونفخه	عمرو بن مرة	همزه الموتة، ونفخه الكبر أو الكبرياء، ونفته الشعر
بكفرهنّ العشير	روح بن عبادة	العشير: الزوج
قوتوا طعامكم ببارك لكم فيه	إبراهيم بن عبد الله عن بعض أهل العلم	هو تصغير الأرغفة
أمره أن يأخذ من ثلاثين من البقر تبيعاً، أو تبيعة جذعاً، أو جذعة ومن أربعين بقرة بقرة مسنة قالوا: فالأوقاص	المسعودي	والأوقاص ما بين الثلاثين إلى الأربعين والأربعين إلى الستين
وإياكم وكفر المنعمين	مندل بن علي	يعني: الأزواج
لا يبيع حاضر لباد	ابن طاوس	لا يكون له سمساراً

ما بيّنه الإمام البزار من تلقاء نفسه	
غريب الحديث	بيان غريب الحديث
كنت أصنع العنز لرسول الله	العنز: شبيهاً بالعكاز
أكلتنا الضبيع	الضبيع: هو السنة، فشكوى إليه جهد السنة
وما لي غير شعرة واحدة ثم أكثر الله لي من اللحي بعد	ما لي غير شعرة: يعني ومالي إلا ابنة واحدة، ثم أكثر الله من اللحي يعني من الولد
هل صمت من سرر هذا الشهر شيئاً	السرر في أوله
فإنه خير ما تدووا به الحجامه والكست والشونيز	الكست: يعني القسط
نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الشغار، وعن بيع المجر، وعن بيع الغرر، وعن بيع كاليء بكاليء، وعن بيع عاجل بأجل	والمجر: ما في الأرحام. والغرر: أن تبيع ما ليس عندك. وكاليء بكاليء: دين بدين. والعاجل بالأجل: أن يكون لك على الرجل ألف درهم فيقول رجل: أعجل لك خمسمئة ودع البقية. والشغار: أن تنكح المرأة بالمرأة ليس لها صداق
نهى عن بيع حبل الحبل	يعني: نتاج النتاج

⁸² انظر: ابن سلاّم، غريب الحديث، 208/1، ابن الجوزي، غريب الحديث، 189/1، الزمخشري، الفائق في غريب الحديث، 251/1، ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، 334/1.

الخلاصة

في ختام هذه الجولة في رحاب هذه الدراسة يمكن أن أسجل النتائج والتوصيات الآتية:

علم غريب الحديث أصيل تعود نشأته إلى بدء الرسالة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه الكرام، ثم أخذ بالتطور شيئاً فشيئاً حتى غدا علماً قائماً بذاته.

وهو من العلوم التي لا يستغني أحد عن معرفته لما له من أهمية بالغة في فهم النص الحديثي، وكونه شارحاً لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم.

يعدُّ الإمام البزار من المحدثين الفقهاء، فعنايته بالمتن وما يتعلّق به من ألفاظ لا تقلُّ عن عنايته بالسند والرجال، وإن لم يكن بيان غريب الحديث مقصوداً بذاته في المسند، لكن لا بدّ منه.

تعرّض الإمام البزار لغريب الحديث في مسنده من خلال ثلاث مسالك: إمّا أن يبيّن غريب الحديث بذكر حديث آخر، أو ينقل كلام غيره من الأئمة، أو يبيّن ذلك ابتداءً من تلقاء نفسه.

وبالاستقراء تبين موافقة الإمام البزار لغيره من الأئمة فيما ذهب إليه من بيان المعاني، وهذا يدلُّ على مدى براعته في هذا الفنّ.

جملة ما ورد في مسند البزار من مواضع تكلم فيها عن غريب الحديث: خمسة عشر موضعاً، موضع واحد منها بيّنه برواية أخرى، وسبعة نقلاً عن غيره من الأئمة، وسبعة منها قالها من تلقاء نفسه.

لا يعدُّ مسند البزار مرجعاً أصلياً في علم غريب الحديث، وإنّما يمكن عدّه مصدراً رديفاً نظراً لتقدم وجماله مصنّفه.

اتّسم منهج الإمام البزار في بيان غريب الحديث في مسنده بالبساطة والسهولة والبعد عن التنطع والتعقيد في بيان الألفاظ الغريبة.

أوصي بدراسة غريب الحديث في المصنّفات الحديثية التي عنيت بالإسناد والرواية واستنباط المواضع منها فما قاله مصنّفوها في بيان غريب الحديث يعدُّ ذخيرة عظيمة وردفاً كبيراً يضاف إلى كتب غريب الحديث المختصة.

كما أوصي بتوجيه عناية واهتمام الباحثين نحو دراسات منهجية لكتب الغريب المختصة وبيان مناهج أصحابها، وتوجيه الدقة والحذر في تناول هذا الفن لخطورته ووعورته، وعدم الخوض فيه بغير علم، فقد حذر سلفنا الصالح من ذلك.

ثبت المصادر والمراجع

- ابن الأثير الجزري، أبو السعادات المبارك بن محمد. *النهاية في غريب الحديث والأثر*. تحقيق: أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، بيروت: المكتبة العلمية، (د.ط)، 1399 هـ.
- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد. *غريب الحديث*. تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 1405 هـ.
- ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن. *معرفه أنواع علوم الحديث (مقدمة ابن الصلاح)*. تحقيق: نور الدين عتر، سوريا: دار الفكر، بيروت: دار الفكر المعاصر، 1406 هـ - 1986 م.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد. *تقريب التهذيب*. تحقيق: محمد عوامة، سوريا: دار الرشيد، الطبعة: ض، 1406 هـ / 1986 م.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. *لسان الميزان*. اعتنى به عبد الفتاح أبو غدة، بيروت: دار البشائر الإسلامية، الطبعة 1، 1423 هـ.
- ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا. *معجم مقاييس اللغة*. تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بيروت: دار الفكر، (د.ط)، 1399 هـ.
- ابن قتيبة الدينوري، عبد الله بن مسلم. *غريب الحديث*. تحقيق: عبد الله الجبوري، بغداد: مطبعة العاني، الطبعة 1، 1397 هـ.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين. *لسان العرب*. تحقيق أمين محمد عبد الوهاب، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1416 هـ.
- أبو الشيخ، عبد الله بن محمد بن جعفر. *طبقات المحدثين بأصبهان والوافدين عليها*. تحقيق: عبد الغفور عبد الحق، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة 2، 1312 هـ.
- أبو بكر البزار، أحمد بن عمرو بن عبد الخالق بن خلاد بن عبيد الله العتكي. *مسند البزار (البحر الزخار)*. تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، وعادل بن سعد، وصبري عبد الخالق الشافعي، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، الطبعة 1، 2009 م.

- أبو عبيد، أحمد بن محمد الهروي. *الغريبين في القرآن والحديث*. تحقيق: أحمد فريد المزيدي. المملكة العربية السعودية: مكتبة نزار مصطفى الباز، الطبعة 1، 1419 هـ - 1999 م.
- أبو عبيد، القاسم بن سلام. *غريب الحديث*. تحقيق: محمد عبد المعيد خان، الهند حيدر آباد: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، الطبعة: 1، 1384 هـ - 1964 م.
- أحمد، ابن محمد بن حنبل. *المسند*. تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة: 1، 1421 هـ - 2001 م.
- الإشبيلي، أبو بكر محمد بن خير بن عمر بن خليفة الأموي. *فهرست ابن خير الإشبيلي*، تحقيق: إبراهيم الإياري، بيروت: دار الكتاب اللبناني، الطبعة 1، 1410 هـ.
- الأصبهاني المدني، محمد بن عمر بن أحمد. *المجموع المغيث في غريب القرآن والحديث*. تحقيق: عبد الكريم العزباوي، جدة، المملكة العربية السعودية: دار المدني للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة 1، 1408 هـ - 1988 م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. *صحيح البخاري (الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه)*. تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، بيروت: دار طوق النجاة، الطبعة: 1، 1422 هـ.
- البكري الأندلسي، عبد الله بن عبد العزيز. *معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع*. تحقيق: مصطفى السقا، بيروت: عالم الكتب، (د.ت)، (د.ط).
- الترمذي، محمد بن عيسى بن سؤدة بن موسى. *سنن الترمذي*. تحقيق: بشار عواد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي (د.ط)، 1998 م.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد. *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*. تحقيق: أحمد عبد الغفار عطار، بيروت: دار العلم للملايين، طبعة 3، 1404 هـ.
- الحري، إبراهيم بن إسحاق. *غريب الحديث*. تحقيق: سليمان إبراهيم محمد العايد، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، الطبعة 1، 1404 هـ.
- الحميدي، أبو بكر عبد الله بن الزبير بن عيسى بن عبد الله القرشي الأسدي الحميدي المكي. *مسند الحميدي*. تحقيق: حسن سليم أسد الداراني، دمشق: دار السقا، الطبعة: الأولى، 1996 م.
- الخطابي، أحمد بن محمد بن إبراهيم. *غريب الحديث*. تحقيق: عبد الكريم العزباوي، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، (د.ط)، 1402 هـ.
- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي. *تاريخ بغداد*. بيروت: دار الفكر، (د.ت)، (د.ط).
- الدارقطني، علي بن عمر بن أحمد بن مهدي. *سؤالات الحاكم النيسابوري للدارقطني في الجرح والتعديل*. تحقيق: موفق بن عبد الله، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة 1، 1404 هـ.
- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان. *تذكرة الحفاظ*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د.ط)، (د.ت).

الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان. سير أعلام النبلاء. تحقيق: عمر بن غرامة العمروي، بيروت: دار الفكر، الطبعة 1، 1417هـ.

الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان. ميزان الاعتدال. تحقيق: علي محمد البجاوي، بيروت: دار إحياء الكتب العربية، الطبعة 1، 1382هـ.

الزركلي، خير الدين. الأعلام. بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة 10، 1992م.
الزنجشيري، محمود بن عمر. الفائق في غريب الحديث. تحقيق: عبد المعطي أمين قلججي، دار المعرفة، بيروت، الطبعة 2، (د.ت.).

السخاوي، محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر. فتح المغيبي بشرح الفية الحديث للعراقي. تحقيق: علي حسين علي، مصر: مكتبة السنة، الطبعة 1، 1424هـ - 2003م.

سركين، فؤاد. تاريخ التراث العربي، نقله إلى العربية: محمد فهمي حجازي، المدينة المنورة: إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، (د.ط)، 1403هـ.

السمعاني، عبد الكريم بن محمد بن منصور. الأنساب. تقديم وتعليق: عبد الله عمر البارودي، الأردن: دار الجنان، الطبعة 1، 1408هـ.

الصالح، صبحي. علوم الحديث ومصطلحه دراسة وعرض. بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة 14، 1982م.
الصفدي، صلاح الدين خليل بن أبيك. الوافي بالوفيات. اعتنى به: هلموت ريتز، نشر: فرناز شتاريز بفسان، (د.ط)، (د.ت.).

الفراهيدي، الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم. كتاب العين. تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، مصر: دار ومكتبة الهلال، (د.ط) (د.ت.).

الكتاني، محمد بن جعفر. الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة. بيروت: دار البشائر الإسلامية، طبعة 6، 1421هـ.

كحالة، عمر رضا. معجم المؤلفين. بيروت: مكتبة المثنى، دار إحياء التراث العربي (د.ت)، (د.ط).
مسلم، ابن الحجاج. صحيح مسلم (المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم). تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د.ت)، (د.ط).

النووي، محيي الدين يحيى بن شرف. التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير في أصول الحديث. تحقيق: محمد عثمان الخشت، بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة 1، 1405هـ - 1985م.

الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر. كشف الأستار عن زوائد البزار على الكتب الستة. تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة 2، 1404هـ.

ياقوت الحموي، شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الرومي. معجم البلدان. تحقيق: فريد عبد العزيز الجندي، بيروت: دار الكتب العلمية، (د.ت)، (د.ط).

Kaynakça

- Bekrî, el-Endelusî Abdullah b. Abdilazîz. *Mu'cemu ma'sta'ceme min esmâi'l-bilâd ve'l-mevâdi'*. Thk. Mustafâ es-Sekâ (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb) ts.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik b. Hallâd b. Ubeydillah el-İtkî. *Müsnedü'l-Bezzâr (el-Bahrû'z-Zehhâr)*. Thk. Mahfûzurrahmân Zeynüllah ve Âdil b. Sa'd ve Sabrî Abdülhâlik eş-şâfiî (Medîne: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem) 2009.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcü'l-lüğa ve sıhâhi'l-Arabiyye*. Thk. Ahmed Abdülgaffâr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melâyîn) 3. Basım, 1404.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer b. Ahmed b. Mehdî. *Suâlatu'l-Hâkim en-Neysâbü'rî li'd-Dârekutnî fi'l-cerh ve't-ta'dîl*, thk. Muvaffak b. Abdullah (Riyâd: Mektebetü'l-Meârif) 1404.
- Ebû Ubeyd, Ahmed b. Muhammed el-Herevî. *el-Garîbeyn fi'l-Kur'ân ve'l-hadîs*. Thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz) 1999.
- Ebu's-Şeyh, Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer. *Tabakâtu'l-muhaddisîn bi-İsfahân ve'l-vâfidîn aleyhâ*. Thk. Abdülgafor Abdülhak (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle) 2. Basım, 1312.
- es-Sem'ânî, Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *el-Ensâb* thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî (Ürdün: Dâru'l-Cinân) 1408.
- Halîl b. Ahmed, el-Ferâhîdî b. Amr b. Temîm. *Kitâbu'l-Ayn*. Thk. Mehdî el-Mahzûmî ve İbrâhîm es-Sâmerrâî (Mısır: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl) ts.
- Harbî, İbrâhîm b. İshâk. *Garîbu'l-Hadîs*. Thk. Süleymân İbrâhîm Muhammed el-Âyid (Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ) 1404.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali. *Târîhu Bağdâd* (Beyrut: Dâru'l-Fikr).
- Hattâbî, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *Garîbü'l-Hadîs*. Thk. Abdülkerîm b. İbrâhîm el-Azbâvî (Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ) 1402.
- Heysemî, Nûruddîn Ali b. Ebî Bekr. *Keşfü'l-estâr an zevâidi'l-Bezzâ ale'l-Kütübi's-Sitte*. Thk. Habîbürrahmân el-A'zamî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle) 2. Basım, 1404.
- İbn Fâris, Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ. *Mu'cemü mekâyisi'l-lüğa*. Thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Fikr) 1399.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Lisânü'l-Mizân*. Thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye) 1423.
- İbn Kuteybe, ed-Dîneverî Abdullah b. Müslim. *Garîbü'l-Hadîs*. Thk. Abdullah el-Cebûrî (Bağdât: Matba'atu'l-Ânî) 1397.

- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim b. Ali Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn. *Lisânü'l-Arab*. Thk. Emîn Muhammed Abdülvehhâb (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî) 1416.
- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed. *Garîbü'l-Hadîs*. Thk. Abdu'l-Mu'tî Emîn Kalacî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye) 1405.
- İbnü'l-Esîr, el-Cezerî Ebu's-Saâdât el-Mübârek b. Muhammed. *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*. Thk. Ahmed ez-Zâvî ve Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye) 1399.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osmân b. Abdurrahmân. *Ma'rifetü envâi ulûmi'l-hadîs (Mukaddimetü İbni's-Salâh)*. Thk. Nûreddîn İtr (Suriye: Dâru'l-Fikr/Beyrut: Dâru'l-Fikr el-Muâsir) 1986.
- İşbîlî, Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer b. Halîfe el-Ümevî. *Fihristü İbn Hayr el-İşbîlî*. Thk. İbrâhîm el-İbyârî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî) 1410.
- İsfâhânî, el-Medînî Muhammed b. Ömer b. Ahmed. *el-Mecmûu'l-muğîs fî garîbeyi'l-Kur'ân ve'l-hadîs*. Thk. Abdülkerîm el-İzbâvî (Cidde: Dâru'l-Medenî li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî) 1988.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifîn* (Beyrut: Mektebeü'l-Müsennâ/Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî) ts.
- Kettânî, Muhammed b. Ca'fer. *er-Risâletü'l-müstatrefe li-beyâni meşhûri kütübi's-sünneti'l-müşerreffe* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye), 6. Basım, 1421.
- Nevevî, Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *et-Takrîb ve't-teysîr li-ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr fî usûli'l-hadîs*, thk. Muhammed Osmân el-Haşî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî) 1985.
- Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Eybek. *el-Vâfî bi'l-vefeyât*. Thk. Helmet Riter.ts.
- Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed b. Ebî Bekr. *Fethü'l-muğîs bi-şerhi Elfıyeti'l-hadîs li'l-İrâkî*. Thk. Ali Hüseyin Ali (Mısır: Mektebetü's-Sünne) 2003.
- Sezgin, Fuat. *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*. Trc: Muhammed Fehmî Hicâzî (Medîne: İdâretü's-Sekâfe ve'n-Neşr bi-Câmiati'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye) 1403.
- Subhî, Sâlih. *Ulûmu'l-hadîs ve mustalahuhu: Dirâse ve Arz* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melâyîn) 14. Basım, 1982.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Mûsâ. *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî), 1998.
- Yâkût el-Hamevî, Şihâbüddîn er-Rûmî. *Mu'cemü'l-buldân*. Thk. Ferîd Abdülazîz el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye) ts.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mîzânü'l-İ'tidâl*. Thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye) 1382.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Thk. Ömer b. Garâme el-Umrevî (Beyrut: Dâru'l-Fikr) 1417.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Tezkiretü'l-huffâz* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî).

Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Fâik fî garîbi'l-hadîs*. Thk. Abdu'l-Mu'tî Emîn Kalacî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife) 2. Basım, ts.

Zirikli, Hayruddîn. *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn) 10. Basım, 1992.

**Tarihsel Süreç Açısından Erken Dönemde ve Eş'arî Kelâm
Sisteminde İlâhî Sıfatların Tasnifi**

*The Classification of Divine Attributes in the Early Period and the Ash'arite Theological
System in terms of Historical Process*

Vezir HARMAN

Doç. Dr., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahi- Assoc. Prof., Tekirdağ Namık Kemal University, Fa-
yat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Kelam Anabilim culty of Theology, Basic Islamic Sciences, Depart-
Dalı, Tekirdağ, Türkiye ment of Kalam, Tekirdağ, Türkiye
vharman@nku.edu.tr Orcid: 0000-0001-6945-5255

Atıf/Cite:

Harman, Vezir. "Tarihsel Süreç Açısından Erken Dönemde ve Eş'arî Kelâm Sisteminde İlâhî
Sıfatların Tasnifi". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2025), 93-118.
<https://doi.org/10.20486/imad.1610491>

Araştırma Makalesi / Research Article

Başvuru Tarihi / Received: 31.12.2024

Kabul Tarihi / Accepted: 15.03.2025



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

Öz

Bu çalışmada tarihsel süreçte Eş'arî kelâm sisteminin ilâhî sıfatların tasnifi incelenmiştir. Tarihsel süreçte Eş'arî alimlerin ilâhî sıfatların tasnifinde hareket noktaları ile tasniflerdeki farklılıklar ve benzerlikler dikkate alınarak analizlerde bulunulmuştur. Eş'arîlerin tasnifine hem içerden hem de dışarıdan yapılan eleştiriler göz önüne alınmış, bu eleştirilerin bir sorun oluşturup oluşturmadığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Farklılıklar kısaca izah edilmiş ve detaylı analizden kaçınılmıştır. Kelâm eğitiminde uluhiyet konusunun temelini oluşturan ilâhî sıfatların öğretilmesinde sıfat tasnifine dair problemlerin çözülmesinde ve mantığın kavranmasında tarihsel süreçteki farklı tasniflerin tespit edilmesi önemli bir yere sahiptir. Tarihsel süreçte Ehl-i Sünnet âlimleri sıfatların tasnif edilip edilmeyeceği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Selef-i Salihin âlimlerinin çoğu ve bazı Kelâm alimleri, ilâhî sıfatları tek başlık altında ele almayı tercih etmişlerdir. Fakat birçok Kelâm âlimi ilâhî isimleri ve sıfatları tasnif etmenin sakıncası olmadığına inanmış ve farklı sıfat tasnifleri ortaya koymuşlardır. Çalışmamız Eş'arî alimlerin tarihsel süreçteki sıfat tasniflerini ve mantığını kavramayı amaçlamaktadır. Fakat bütün Eş'arî alimlerin ilâhî sıfat tasniflerini ortaya koymak, makale hacmini aşacağı için tarihte öne çıkan bazı Eş'arî alimlerin tasniflerine yer vermekle yetinilmiştir. Günümüzde yaygın olarak kullanılan sıfat tasniflerine katkı sağlamak hedeflenmiştir. Çalışma nitel araştırma yöntemlerinden doküman inceleme usulüne göre yürütülmüş olup çalışma sonunda söz konusu tasnifin Eş'arîlerin kelâm yöntemleriyle ve itikâdî görüşleriyle uyumlu ve tutarlı olduğu ortaya çıkmıştır.

Anahtar kelimeler: Kelâm, Ehl-i sünnet, Eş'arî, Allah'ın Sıfatları, Tasnif.

Abstract

This study analyses the classification of divine attributes in the Ash'arite theological system in the historical process. In the historical process, the points of departure of Ash'arite scholars in the classification of divine attributes and the differences and similarities in the classifications were analysed. Both internal and external criticisms of the Ash'arite classification have been taken into consideration, and it has been tried to determine whether these criticisms constitute a problem or not. Differences are briefly explained and detailed analyses are avoided. The identification of different classifications in the historical process has an important place in the teaching of divine attributes, which form the basis of the subject of divinity in theological education, in solving the problems related to the classification of attributes and in comprehending logic. In the historical process, the scholars of Ahl al-Sunnah disagreed on whether the attributes should be classified or not. Most of the scholars of Salaf al-Salihin and some theological scholars preferred to deal with the divine attributes under a single heading. However, many theological scholars believed that there is no harm in classifying divine names and attributes and they put forward different classifications of attributes. Our study aims to comprehend the classification of attributes and the logic of Ash'arite scholars in the historical process. However, since presenting the classifications of divine attributes of all Ash'arite scholars would exceed the volume of the article, it is sufficient to include the classifications of some prominent Ash'arite scholars in history. It is aimed to contribute to the classifications of attributes that are widely used today. The study was conducted according to the document analysis method, one of the qualitative research methods, and at the end of the study, it was revealed that the classification in question was compatible and consistent with the theological methods and the theological views of the Ash'arites.

Keywords: Kalâm, Ahl al-Sunna, al-Ash'arî, Attributes of Allah, Classification.

Giriş

Allah'ın kulları üzerindeki ilk farz olan marifetullah'a ulaşmak, ancak zâtına layık kemal sıfatlarıyla Allah'ı bilmekle mümkündür. Allah'ın zâtına ve sıfatlarına ilişkin tartışmalar Hicretin II. Asrına kadar uzanmakta olup sıfatların hangi başlıklar altında tasnif edilmesi gerektiği konusunda alimler arasında bir ittifak meydana gelmemiştir.¹ Farklı tasnifler yapılmıştır. Ortaya konan farklı tasniflerin amacını ve mantığını tespit ederek, günümüzde ortaya atılan tutarsız itikadî görüşlerin önüne geçmek ve marifetullah konusunda bilinç düzeyimizi arttırmak açısından bu çalışmanın bir boşluğu doldurmasını umuyoruz.

“Bir şeyin halini ve özelliklerini nitelemek anlamında kullanılan sıfat kelimesi, Kelâm ilminde Allah'ın zâtına nispet edilen mânâ diye tanımlanmaktadır.”² İmam Eş'arî'ye göre vasıf ve sıfat, aynı mânaya gelir. Bu mânalar, tek başlarına kaim olmadıkları gibi kendisinde kaim olduğu kişide hem sıfattır hem de vasıftır. Eş'arîlerin çoğuna göre vasıf ve sıfat farklı anlama gelir. Âlim kelimesi vasıf iken, ilim ise sıfattır. Sıfat, bir kişinin kendisiyle kaim olduğu şey iken, vasıf ise bir şeyden haber vermektir.³ Kişi, ilim sıfatıyla âlim vasfı kazanmaktadır. Vasıf, bir şeyin nitelik ve niceliğini belirterek onu tanıtmaya çalışmaktır. Sıfat ise bir şeyin üzerinde bulunduğu hal, şekil ve taşıdığı niteliklerdir.⁴ Diğer bir ifadeyle sıfat, bir şeyin mahiyetine dair ortaya konulan özellikler ve mânalar demektir. Bu sebeple ilk dönemde yazılmış olan bazı kelâmî eserlerde sıfat yerine mânâ kavramı kullanılmıştır.

Kur'ân'da ıstılahî anlamda sıfat formunda bir kavram kullanılmamaktadır. Bu sebeple Kur'ân'ın lafzî kullanımına sıkı sıkıya bağlı olan Zahirî âlimlerden İbn Hazm'a göre Allah hakkında “sıfat” kavramının kullanılması muhal olup caiz değildir. Ona göre sıfat kelimesini Allah hakkında ilk kullananlar, Mu'tezile, Hişâm b. Hakem ve Râfizîlerin liderleridir. Ayrıca ona göre Kur'ân'da kullanılmayan bu kelimenin, Hz Peygamber tarafından da Allah hakkında kullanıldığına dair herhangi bir rivayet varid olmamıştır.⁵ Fakat kaynaklarda sıfat kelimesinin Allah hakkında kullanıldığına dair bir rivayet bulunmaktadır. Buharî ve Müslim'in ittifak ederek aktardığı sahih rivayete göre Resûlullah, bir seriyyenin başına bir adam göndermiştir. O adam, her namazın kıraatini ihlâs sûresi ile tamamlarmış. Bu durum Resulullah'a sorulduğunda o kişinin neden böyle

¹ Şaban Ali Düzgün, “Allah'a İman”, *İslam İnanç Esasları* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 80.

² Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (Ankara: İSAM Yayınları, 2015), 279, 280.

³ Abdülkâhir Bağdâdî, *Usulu'd-din* (İstanbul: Medresetü'l-İlahiyyat bi Daril-fünun Türkiye, 1346/1928), 128.

⁴ Râgıb İsfahânî, *Müfredât (Kur'ân Kavramları Sözlüğü)*, Tercüme: Abdulbâki Güneş, Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 1161.

⁵ İbn Hazm, *el-Fasl (Dinler ve Mezhepler Tarihi)* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017) 2/36.

yaptığının sorulmasını istemiş. O adam demiş ki: “O (ihlâs sûresi) Rahmân’ın sıfatıdır “*صِفَةُ الرَّحْمَنِ*”. Onu okumayı seviyorum.” Bunun üzerine Resûlullah buyurmuş ki: “ona haber verin. Allah da onu seviyor.”⁶ Dolayısıyla bu rivayetten de anlaşıldığı gibi ihlas sûresi, Allah’ı sıfatlarıyla bilmenin temelini oluşturan ilkeler barındırması yönüyle tarihten günümüze altı maddeden oluşan selbî ve tenzihî sıfatları cem eden sûre olması açısından önemli bir yere sahiptir.

Kur’ân’da sıfat kavramı yerine “isim” kavramı kullanılmaktadır. On ayette “Allah’ın ismi” ifadesi kullanılmaktadır.⁷ Dört ayette ise “en güzel isimler Ona aittir/layıktır”⁸ şeklinde çoğul şekliyle Allah’a nispet edilmiştir. Allah, Rahmân, Alîm, Hâlik vb. isimlerden oluşan Esmâü’l-Hüsna, aynı zamanda marifetullahın öğrenilmesinde Allah’ın zâtına dair sıfatları ifade eden mânalar içermektedir. Gerek Müslümanların arasında ortaya çıkan Müşebbihe, Mücessime, Cehmiye, Mu’tezile, Kaderiye vb. fırkaların Allah’ın isim ve sıfatlarıyla ilgili değerlendirmeleri gerekse Yahudi, Hristiyan vb. gayri müslimlerin Tanrı tasavvurları, kelâm alimlerini ilâhî isim ve sıfatlarla ilgilenmeye ve bir kısım tasnifler yaparak meseleyi açıklamaya sevk etmiştir.⁹ Kelâm âlimleri eğitim öğretim ve telif çalışmalarına kolaylık sağlamak, konuyu sistematik bir halde sunmak için Allah’ın isim ve sıfatlarını tasnife tabi tutmuşlardır.¹⁰ Fakat bu tasniflerde farklı kavramlar ve bakış açıları kullanılmıştır. İlk dönemden itibaren en çok kullanılan tasnif, mantıktaki bil-kuvve ve bil-fiil ayrımı üzerinden zâtî ve fiilî sıfat ayırımıdır. İmâm Ebû Hanîfe Nu’mân b. Sâbit (ö. 150/767) tüm sıfatların ezeli olduğunu söyleyerek Mu’tezile’den ayrılmıştır. Eş’arî alimler ise fiilî sıfatların muhdes olduğunu savunmuştur. Aklî ve naklî delil ayrımı üzerinden akılla tespit edilebilen ve haberle bilinebilen sıfatlar şeklinde ikili ayrımlar da yapılmıştır. Bunlara ek olarak subutî (me’ânî ve ma’nevî), selbî (tenzihî), fiilî, haberî vb. kavramlar kullanılarak üçlü ve dörtlü tasnifler de yapılmıştır. Eş’arîler, yedi subutî sıfat konusunda icma etse de, selbî sıfatların sayısı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Vücut, Kıdem, Bekâ sıfatlarını Eş’arî alimlerden bazıları subutî sıfatlar, bazıları ise selbî sıfatlar arasında kabul etmiştir.

Eş’arî alimlerin ilâhî sıfatların tasniflerini analiz edebilmek için öncesinde tarihsel süreçte ilâhî sıfatların tasnifine nasıl yaklaşıldığını ortaya koyacağız. Daha sonra makale

⁶ Buharî, “Kitabu’t-Tevhid”, 1; Müslim, “Kitabu Salati’l-Müsefirin ve Kasrihi”, 45.

⁷ Bkz: Fatiha, 1/1. Mâide, 5/4. En’âm, 6/118, 119, 121, 138. Hac, 22/28, 34, 36, 40.

⁸ Bkz: A’râf, 7/180. İsrâ, 17/110. Taha, 20/8. Haşr, 59/24.

⁹ Fatih Kurt, “Kelâm İlmindeki Sıfat Tasniflerine İlişkin Bir Değerlendirme”. *Turkish Academic Research Review*, 4(4), (2019). 619.

¹⁰ Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 280.

hacmini aşmaması ve tekrara girmemek için tarihte öne çıkan Eş'arî alimlerin tasniflerine yer vererek analiz ve değerlendirmelerde bulunacağız.

1. İlahi Sıfat Tasnifinden Sakınan Alimler

Şehristânî'ye (ö.548/1153) göre birçok selef âlimi, zâtî ve fiilî sıfat ayırımı yapmaksızın, tüm sıfatları tek başlık altında ele alıyordu. Allah'ın ilim, kudret, hayat, irade, sem', basar, kelâm, celâl, ikram, in'âm, izzet ve azâmet gibi sıfatlarını ispat ediyorlardı. Aynı şekilde şeriatte varid olan yedeyn, vech gibi haberî sıfatları te'vil etmeden ispat ediyorlardı ki biz bu sıfatlara haberî sıfatlar diyoruz. Selef uleması bu sıfatları ispat ettiği için onlara Sıfatiyye, Mu'tezile ise bu sıfatları nefyettiği için onlara Muattıla ismi verilmiştir. Selef âlimlerinden bir kısmı haberî sıfatları ispat etme konusunda aşırı giderek mahlûkatın sıfatlarına benzeterek teşbih sınırına kadar yaklaşmıştır. Selef âlimlerinin bir kısmı ise bu lafızları, fiillerin kendisine delalet ettiği sıfatlara hasretmişlerdir. Selef alimleri bu konuda iki fırkaya ayrılmıştır. Bir kısmı lafzın muhtemel vecihlerinden biri üzerine haberî sıfatları te'vil ederken, bir kısmı ise te'vilde tevakkuf etmiştir. Ahmed b. Hanbel, Süfyan-ı Sevri, Dâvûd b. Ali el-İsfahânî gibi âlimler tevakkuf yolunu takip etmiştir. Ta ki Abdullah b. Küllâb, Ebu'l-Abbâs Kalânîsî ve Haris el-Muhâsibî'ye kadar. Üçü de selef âlimlerinden olup kelâm ilmiyle ilgilenerek selef akaidini kelâmî delillerle desteklemiştir.¹¹

1.1. Abdullah b. Küllâb'ın (ö.240/854) ilâhî Sıfatları Tasniften Sakınması

Eş'arî kelâmcıların öncülerinden ve Eş'arî kelâm sisteminin teşekkülünde önemli bir yeri bulunan¹² Abdullah b. Küllâb, zâtî ve fiilî sıfat ayırımı yapmaksızın, Allah'ın günümüzde meşhur olan subutî yedi sıfata ek olarak bekâ ile Bâkî, kıdem ile Kadîm, kerem ile Kerîm, cömertlik ile Cömert vb. sıfatları ekleyerek 15 sıfat zikretmiştir. Bu sıfatların ezeli olarak Allah'ın zâtıyla kâim, zâtına zâit mânalar olduğunu savunmuştur.¹³ Dolayısıyla ilâhî sıfat tasnifi konusunda Eş'arîlerin, İbn Küllâb'a muhalefet ettiği anlaşılmaktadır.

1.2. Ahmed b. Hanbel'in (ö.241/855) ilâhî Sıfat Tasnifine Dair Yaklaşımı

Ahmed b. Hanbel'in akidesine göre tüm sıfatlar zâtî sıfatlardır. Ayrıca Allah'ın sıfatları sadece nakil yoluyla bilinebilir. Allah sadece naklin ve icmanın vacip kıldığı sıfatlarla mevsuftur. Hayat, ilim, kudret, irade, kelâm, vech, yedeyn, istiva Allah'ın zatında olan sıfatlardır. Ayrıca bu sıfatlar, mahlukatın sıfatlarıyla benzeşmeyen sıfatlardır. Ahmed b. Hanbel bu konuda genellikle “وهي صفة في ذاته” ifadesini tercih etmiştir. Ancak istiva sıfatı

¹¹ Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim Şehristânî, *el-Milel ven-Nihal* (Müessesetü'l-Halebi, trs), 1/92, 93.

¹² Mehmet Keskin, *İmam Eş'arî ve Eş'arîlik*, (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013), 76.

¹³ Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdam fi ilmi'l-Kelam*, thk. Ahmed Ferid el-Mezidi (Beyrut: Daru'l-Kutubil-İlmiyye, 1425), 105.

konusunda Ahmed b. Hanbel'e iki görüş nispet edilmiştir. Bir görüşe göre istivayı fiilî sıfat (الاستواء من صفات الفاعل) olarak kabul etmiş iken, diğer görüşe göre istivayı da zati sıfat (الاستواء من صفات الذات) olarak kabul etmiştir. Ahmed b. Hanbel'e göre istivanın manası uluvv ve irtifâ' olup Allah, arşı yaratmadan önce de 'Âlî ve Râfî' idi.¹⁴ Ahmed b. Hanbel'in sıfat tasnifi yapmamış olması, ortaya koyduğu genel ilkelerle uyumlu görünmektedir. Zira tüm sıfatların nakille bilindiğini savunması aklî ve naklî sıfat ayırımını nefyederken, tüm sıfatların hem Allah'ın zatındaki ezeli sıfatlar olduğunu söylemesi hem de arşı yaratmadan önce de istiva, uluvv vb. sıfatlara sahip olduğunu söylemesi zatî ve fiilî sıfat ayırımını da anlamsız kılmaktadır. Ahmed b. Hanbel'in sıfat tasnifinden uzak durarak nassa bağlı kalmayı tercih ettiği ve sıfat tasniflerini bid'at olarak değerlendirdiği söylenebilir.

1.3. Berbehârî'nin (ö. 329/940) İlâhî Sıfatları Tasniften Sakınması

İmam Eş'arî dönemi Hanbelî alimlerin önderi kabul edilen Berbehârî, ilâhî sıfatların tasnifini bid'at ve dalalet olarak kabul ettiğinden dolayı bundan uzak durmuştur. Ona göre Kur'ân'da Allah'ın kendisini vafettiği ve Resulullah'ın ashabına beyan ettiği gibi tasvif edilmesi gerekir. Bunların dışında Allah hakkında kelâm etmek, muhdes olup bid'at ve dalalettir. Din, insanların akıllarına ve re'yelerine göre değil, Allah katından geldiği şekliyle anlaşılmalıdır.¹⁵

1.4. İbn Teymiyye'nin (ö.728/1328) İlâhî Sıfat Tasnifine Dair Yaklaşımı

Hanbelî selef âlimlerinden İbn Teymiyye, subutî, haberî ve fiilî tüm sıfatların "kemal sıfatları" olduklarını ve zıtlarının noksanlık ifade ettiğini belirtmiştir.¹⁶ Bununla birlikte kitaplarında subutî ve selbî sıfat kavramlarına yer vermektedir. Selbî sıfatların subutî mâna içerdiğini savunmaktadır.¹⁷ Hatta ona göre Cenâb-ı Hakkın kendisini vafettiği selbî sıfatların, subutî bir mâna içermesi gerekir.¹⁸ Fahreddin Râzî gibi bazı alimlere göre celâl, selbî sıfatlardan, ikram ise subutî sıfatlardan iken, İbn Teymiyye'ye göre celâl ve ikram, subutî sıfatlardandır.¹⁹ Bununla birlikte İbn Teymiyye, haberî ve fiilî sıfat kavramını da kullanmıştır. Vech, yedeyn, ayneyn, gazab, rıza vb. sıfatları haberî

¹⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Akidetü Rivâyetü Ebîbekr el-Hallâl*, thk. Abdulaziz İzzuddin (Dimeşk: Dâru Küteybe, 1408), 102.

¹⁵ Ebu Muhammed Hasan b. Ali Berbehârî, *Şerhu's-sünne*, thk. Halid b. Kasım (Suudi Arabistan: Mektebetül-Ğurabail-Eseriyye, 1414), 68, 71.

¹⁶ İbn Teymiyye, *Mecmeu'l-Feteve*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım (Medine: Mecmeu'l-Meliki Fahd, 1416/1995), 6/68.

¹⁷ İbn Teymiyye, *Beyanu Telbisi'l-Cehmiyye fi Tesisi Bidaihimî'l-Kelâmiyye* (Medine: Mecmeul-Meliki Fahd, 1426), 6/561.

¹⁸ İbn Teymiyye, *Mecmeu'l-Fetevâ*, 16/99.

¹⁹ İbn Teymiyye, *Dakâiku't-Tefsir*, thk. Muhammed Seyyid (Dimeşk: Müessesetü Ulumi'l-Kur'ân, 1404), 2/365.

sıfatlardan sayarken, nüüzûl, istiva vb. sıfatları ise fiilî sıfatlar olarak ifade etmiştir.²⁰ Dolayısıyla İbn Teymiye ilâhî sıfatları kemal sıfatları başlığı altında toplasa da sıfat tasnifinden büsbütün kaçınmamıştır. Sıfat tasnifine dair söz konusu kavramları kullanmasının temel sebebi, muhtemelen onun kelâmî yöntemden etkilenmiş olmasıdır. Bu konuda, ondan önce yaşamış olan Hanbelî kelâm alimi Ebu'l-Ya'lâ el-Ferrâ'nın (ö. 458/1066) etkisi inkar edilemez. Zira Ferrâ'ya göre Allah'ın tüm sıfatları kadim olsa da zatî ve ma'nevî şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Zatî sıfatlar, subutî sıfatlardan oluşmakta olup bu sıfatların nefyi zatın nefyini zorunlu kılar. Manevî sıfatlar ise Hâlık, Râzık vb fiilî sıfatlardan oluşup bu sıfatların nefyi zatın nefyini zorunlu kılmaz. Zira Allah, sürekli bilendir, fakat sürekli yaratmak zorunda değildir. Sürekli yarattığını iddia edersek alemin kadim olması gerekir.²¹ Ferrâ'nın bu değerlendirmesi, İmâm Ebû Hanîfe'nin bu konudaki zatî ve fiilî tasnifinin izdüşümü gibi görünmektedir. Zira Allah yaratmadan önce mahlukatını bilirdi ve yaratmadan önce de Hâlıkı.²² İmâm Ebû Hanîfe de Allah'ın kullarını sürekli bildiğini, fakat sürekli olarak yaratmadığını savunmaktadır.

1.5. İbn Vezir'in (ö.840/1436) İlâhî Sıfat Tasnifine Dair Eleştirisi

Zeydî Selefî İbn Vezir (ö.840/1436) gibi bazı âlimler, Kelâm alimlerinin teknik ve muhteva açısından yapmış oldukları sıfat tasniflerine karşı çıkarak Kur'ân'da ve sünnette zikredilen tüm sıfatları herhangi bir ayırıma ve tasnife tabi kılmadan kabul etmeyi tercih etmişlerdir.²³ Selef yöntemini takip eden İbn Vezir'e göre Allah'ın isim ve sıfatlarının hakikî mânada olduğunu inkar edip mecazî olduğunu iddia eden Batıniler ile bütün isim ve sıfatları Allah'a nispet eden Ehl-i Eser birbirinin karşısında yer almaktadır. Mu'tezile ve Eş'arîler ise isim ve sıfatların arasını ayırarak bazen Ehl-i sünnete muvafakat etmiş, bazen Bâtînîlere muvafakat etmişlerdir. Selef metodunu takip eden Ehl-i sünnet âlimlerine nazaran Mu'tezile ve Eş'arîler daha kuvvetli delillere dayanmıştır. Özellikle cihet ve mekan konusuna geldiğimizde istiva ve uluvvun keyfiyetini nefyeden Ehl-i sünnet âlimleri, kelâm alimleriyle Allah'ı mekansal sınırlamalardan tenzih etmek amacıyla, naklî delilin zahirîni kabul etmeyip aklî fitratın muhalefeti konusunda ortak bir noktada buluşmuş olup aralarındaki ihtilaf lafzî ibarelerden ibarettir.²⁴ Ancak İbn Vezir'in bu değerlendirmesi "Allah nerededir?" sorusuna verilen cevaplar ele alınarak tekrardan ele alınmalıdır. Ayrıca Eş'arîler Allah'ı altı cihetten tenzih ederken, bazı selefîlerin Allah'a nispet edilen uluv sıfatını manevî anlamdaki yücelik yerine mekansal manada üst tarafta

²⁰ İbn Teymiyye, *Mecmeu'l-Fetevâ*, 6/68.

²¹ Ebu'l-Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Mu'temed fi Usûli'd-din*, thk. Vedit' Zeydân (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1974), 66.

²² İmâm Ebû Hanîfe, "el-Fıkhu'l-Ekber", *Beş Eser*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: İFAV, 2017), 56.

²³ Haşim Emirdağı, *İbnü'l-Vezir'in Hayatı, Şahsiyeti, Metodu ve Kelâmî Görüşleri* (Kayseri:Doktora Tezi, 2009), 87.

²⁴ İbn Vezir, Muhammed b. İbrahim, *el-Avâsım ve'l-Kavâsım fi'z-zebbi an sünneti Ebi'l-Kasım*, thk. Şuayb Arnavud (Beyrut: Müessesetür-Risale, 1415/1994), 5/81, 84.

olmak gibi algılaması, buna karşı az önce aktardığımız gibi Ahmed b. Hanbel'in istiva ve uluvu arşın yaratılmasından önce de Allah'ın zatında var olan bir sıfat olarak açıklaması genel değerlendirme yapmayı zorlaştırmaktadır. Bu konuda Hanbelî alimlerin yeknesak bir görüş etrafında ittifak ettiğini söylemek zordur.

2. Erken Dönemde İlahi Sıfat Tasnifi Yapan Alimler

2.1. Mu'tezile'nin İlâhî Sıfatlar Tasnifi

İslâm'ın öncü savunucuları olan Mu'tezilî alimler, Hristiyanların teslis itikadına dayalı zât ve sıfat ayrılığına bir tepki olarak, zât ve sıfatın aynı olduğunu söyleyerek, Allah'ın zâtıyla Alim olduğunu fakat zâtından ayrı bir ilim sıfatının olmadığını savunmuştur. Bundan dolayı çoğu Mu'tezile kelâmcılarına göre kadim olan Allah'ın âlim olması manevî sıfat değil, zâtî sıfat sayılmaktadır.²⁵ Ayrıca Mu'tezile'ye göre fiilî sıfatlar ezeli değil muhdestir. Zira Mu'tezile'nin çoğuna göre Allah, ezelde Hâlik, Râzık, Fâil, Muhyî, Mümit ve Bâis değildi.²⁶ Mu'tezile, zâtî ve fiilî sıfatı ayırırken şu kriteri ortaya koymuştur. Allah'ın, bir sıfatın zıddıyla ve zıddına kâdir olmakla vasıflanmadığı sıfatlar, zâtî sıfattır. Allah, âlimdir. Cehaletle ve cahil olmaya kâdir olmakla vasıflanmaz. Fiilî sıfatlar ise Allah'ın zıddıyla ve zıddına kâdir olmakla vasıflandığı sıfatlardır. Mu'tezile'ye göre irade ve kelâm sıfatları, fiilî sıfattır. Allah iradenin zıddı olan kerahet (hoşlanmamak) ile vasıflanır. Fakat Mu'tezile'nin fiilî sıfat konusundaki bu kriteri mutlak olarak geçerli değildir. Zira onlara göre Allah'ın yalan söylemekle vasıflanması caiz olmamakla birlikte Allah'ın sıdk ile vasıflanması ise fiilî sıfat dâhilindedir.²⁷

2.2. İmâm Ebû Hanîfe'nin (ö.150/767) İlâhî Sıfatlar Tasnifi

Kelâm tarihinde sıfat kavramını ilk kullanan ve sıfatların tasnifine dair ilk değerlendirme yapan âlimlerden biri de İmâm Ebû Hanîfe²⁸ olup yaptığı tasnif ve değerlendirme kelâm tarihinde önemli bir yere sahiptir. İmâm Ebû Hanîfe, "Allah'ın isimleri ve sıfatları" ifadesini *el-Fıkhü'l-Ekber* adlı eserinde bir arada kullanmış. Zâtî ve fiilî sıfat taksiminden önce İhlâs sûresini ifade etmiş, Allah'ın hem isimleri hem de zâtî ve fiilî

²⁵ Abdülmelik b. Abdullah Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usulud-din*, thk. Ali Sami en-Neşşar vd. (İskenderiyye: Menşeatü'l-Mearif, 1969), 309.

²⁶ İmam Eş'arî, *Makalatü'l-İslâmiyyin ve İhtilafü'l-Musallin*, thk. Naim Zerzur (Mısır: Mektebetül-Mısriyye, 1426/2005), 1/145.

²⁷ İmam Eş'ari, *Makalatül-İslâmiyyin ve İhtilafül-Musallin*, 2/375, 376. Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse (Mu'tezilenin Beş Esası)*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/406-408.

²⁸ İlyas Çelebi, "Sıfat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2009), 37/100.

sıfatları itibariyle ezeli ve ebedi bir varlık olduğunu, sonradan bir isim ve sıfat edinmediğini zikretmiştir.²⁹

İmâm Ebû Hanîfe, her ne kadar selbî sıfat vb. bir kavramsallaştırma yapmamış olsa da selbî sıfatlar bize göre tamamen İhlâs sûresinden çıkarılmış olduğundan dolayı, İmâm Ebû Hanîfe'nin İhlâs sûresini ilâhî sıfatlar bağlamında selbî sıfatlar yerine zikrettiğini düşünüyoruz. Zira daha önce hiçbir eserde karşılaşmadığımız, selbî sıfatlar ve İhlâs sûresi ilişkisi şu şekildedir: İhlâs sûresinde “O Allah” “هو الله” ayeti, vücud sıfatına delalet etmektedir. Zira huve zamiri, Allah'ın varlığına işaret etmektedir. Allah mevcut olup madum olmaktan münezzehtir. “Ahad” “أحد” ayeti, vahdâniyet sıfatına delalet etmektedir. Allah parçalanmayı ve başkasına hulul etmeyi kabul etmeyen müstakil bir varlık olup şerikten münezzehtir. “Samed” “الصمد” ayeti, Kıyâm bi nefsihi sıfatına delalet etmektedir. Zira Allah, zâtıyla kâim Kayyûm bir varlık olup var olmak veya varlığını devam ettirmek için hiçbir şeye muhtaç değildir. Âlemlerden müstağnidir. Her şey O'na muhtaçtır. “Doğurmadı” “لم يلد” ayeti, bekâ sıfatına delalet etmektedir. Zira Allah, bakî olduğu ve mülkünü devretmek zorunda olmadığı için fânî olmaktan ve çocuk edinmekten münezzehtir. Varlığının sonu olmadığı için çocuk edinmeye ihtiyacı yoktur. “Doğmadı” “و لم يولد” ayeti kîdem sıfatına delalet etmektedir. Zira Allah, ezeli ve kadim olduğu için doğmamıştır, anne babası yoktur. Varlığının bir başlangıcı yoktur. Dolayısıyla Allah, mahluk ve muhdes olmaktan münezzehtir. “Hiç kimse O'nun dengi olmadı” “و لم يكن له” ayeti, muhalefetün li'l-havâdis sıfatına delalet etmektedir. Zira mahlukatından hiçbir şey O'na benzemediği gibi, O da mahlukatından hiçbir şeye benzemez. Bundan önce O'nun dengi var olmadığına göre bundan sonra da Allah'ın dengi var olamaz. Bundan önce ezeli olmayan bundan sonra da ezeli olamaz. Bu durumda ezellilik sıfatı sadece Allah'a ait olmaktadır. Zâtı itibariyle ezeli olmayan, zâtı itibariyle bakî de olamaz.

İmâm Ebû Hanîfe'ye göre zâtî sıfatlar; hayat, kudret, ilim, kelâm, sem', basar ve irade sıfatlarıdır. Fiilî sıfatlar ise yaratma, rızık verme, inşa etme, ibda (örneksiz yaratma), sanatla yaratma ve diğer fiilî sıfatlarıdır. İmâm Ebû Hanîfe, Allah'ın ezelde ilmiyle âlim olduğunu ve ilmin ezelde bir sıfat olduğunu, ezelde kelâmıyla mütekellim olduğunu ve kelâmın ezelde bir sıfat olduğunu, ezelde yaratmasıyla Hâlik olduğunu ve yaratmasının (tahlik) bir sıfat olduğunu, ezelde fiilîyle fâil olduğunu ve fiil'in ezelde bir sıfat olduğunu söylemiştir. Meful olan mahlûkatın yaratılmış olduğunu, fakat Allah'ın fiilînin mahlûk olmadığına dikkat çekerek, fiil ve meful ayrımını net bir şekilde ortaya koymuştur. Dolayısıyla Allah'ın ezeldaki sıfatlarının mahlûk veya muhdes olmadığını belirterek, ilâhî sıfatların muhdes veya mahluk olduğunu söyleyen veya bu konuda tevakkuf veya şüphe

²⁹ İmâm Ebû Hanîfe, “el-Fıkhu'l-Ekber”, 53.

eden kişinin kafir olacağını beyan etmiştir.³⁰ İmâm Ebû Hanîfe'nin tüm sıfatları ezeli kabul etmesi sebebiyle onun ezeliilik açısından ilâhî sıfatların taksime ayrılmasının anlamsız gördüğü sonucu çıkarılabilir. İmam Mâtürîdî'ye göre Allah'ın fiilî sıfatlarının, zâtî sıfatı olduğu sabittir.³¹ Bundan dolayı olmalı ki İmam Mâtürîdî günümüze ulaşan hiçbir eserinde sıfat tasnifine itibar etmemiş ve selbî ve subutî sıfatları dahil olmak üzere bütün ilâhî sıfatları “yüce sıfatlar” “الصفات العلية” başlığı altında, mahlulakatin sıfatlarına muhalif ezeli sıfatlar olarak değerlendirmiştir.³²

İmâm Ebû Hanîfe, haberî sıfatlar gibi bir kavramsallaştırma yapmamış olsa da haberî sıfatlara, keyfiyeti bilinmeyen sıfatlar olarak değinmiştir. Ona göre yed, vech, nefis, gazap, rıza gibi Kur'ân'da Allah'ın zikrettiği sıfatlar keyfiyeti bilinmeyen sıfatlardır. Onun yed'i, kudretidir veya nimetidir, denemez. Bu durumda sıfat iptal edilmiş olur. Bu görüş, sıfatları iptal eden Kaderiye'nin ve Mu'tezile'nin görüşüdür. Hâlbuki O'nun yed'i, gazabı ve rızası keyfiyeti bilinmeyen sıfatlarındandır.³³ Dolayısıyla günümüz ifadesiyle İmâm Ebû Hanîfe haberî sıfatları zâtî ve fiilî sıfatlardan ayrı olarak zikretmiş ve bu sıfatların iptal edilmesine karşı çıkarak selef yöntemini tercih etmiştir. İhlâs sûresi ile selbî sıfatlara işaret ettiğini kabul ettiğimizde günümüzde yaygın olarak kullanılan subutî, selbî, fiilî ve haberî sıfat şeklindeki tasnifin izlerinin İmâm Ebû Hanîfe'de görüldüğünü söyleyebiliriz.

Tablo 1: İmâm Ebû Hanîfe'nin (ö.150/767) İlâhî Sıfat Tasnifi

Tenzihî sıfatlar	1. Zâtî sıfatlar	2. Fiilî sıfatlar	Keyfiyeti bilinmeyen sıfatlar
İhlâs sûresinde belirtilmiş	1.Hayat, 2.Kudret, 3.İlim, 4.Kelâm, 5.Sem', 6.Basar, 7.İrade	Yaratma, rızık verme, inşa etme, ibda', sanatla yaratma vb. fiilî sıfatlar	Yed, Vech, Nefs, Gazap, Rıza

2.3. İmam Şâfiî'ye (ö.204/820) Nispet Edilen İlâhî Sıfatlar Tasnifi

Hicri 292/904 yılında yazılan bir el yazmada İmam Şâfiî'ye nispet edilen Allah'ın sıfatlarına dair tasnif dikkat çekicidir. İmam Şâfiî'nin itikada dair görüşlerinin derlenip şerhedildiği düşünülen *el-Fıkhu'l-Ekber fi Usuliddin* adlı eser İmam Şâfiî'ye ait olmasa da talebeleri tarafından derlenmiş olma ihtimali ve erken döneme ait bir dikkat çekici bir tasnif olması açısından zikre değerdir. Eserde Allah'ın sıfatları *tenzihî*, *me'anî* ve *manevî* şeklinde üç kısımda ele alınmıştır. Tenzihî sıfatlar bağlamında Kıdem, Vahdâniyet, Muhalefetun li'l-havâdis ve Kıyâm bi nefsihi şeklinde dört selbî sıfat izah edildikten sonra

³⁰ İmâm Ebû Hanîfe, “el-Fıkhu'l-Ekber”, 53, 70.

³¹ İfade şu şekildedir: “فُتِّبَ أَنْ صِفَتَهُ الَّتِي هِيَ الْفِعْلُ هِيَ صِفَةُ ذَاتِهِ” İmam Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, thk. Fethullah Huleyf (İskenderiyye: Darul-cemaatil-misriyye, trs), 51.

³² İmam Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli-Sünne*, 8/266, 267.

³³ İmâm Ebû Hanîfe, “el-Fıkhu'l-Ekber”, *Beş Eser*, 57.

haberî sıfatlar konusunda dikkat edilmesi gereken temel ilkeleri içeren Allah'ın cisim, cevher ve arazdan tenzihî, Allah'ın suret ve terkipten tenzihî, Allah'ın renk, tat, koku vb. lezzet ve elemenden tenzihî, Allah'ın cihetten tenzihî gibi meseleler ele alınmıştır. Allah'ın cihetten tenzihî başlığı altında haberî sıfatlardan öne çıkan istiva konusuna özel olarak yer verilmiş olup Selefî metoda uygun şekilde tavsiyede bulunulmuştur: "Eğer Allah "Rahmân arşa istiva etti"³⁴ demedi mi denirse, denir ki: "Bu ayetler, ilimde derinleşmek istemeyen kimsenin bu ve benzeri sorulara cevap vermekten kaçındığı müteşabihlerdendir. Olduğu gibi kabul eder. O konuda araştırma yapmaz ve konuşmaz. Çünkü ilimde derinleşenlerden olmayınca kişi teşbihe ve yanlış düşmemekten emin olamaz. Kişi ilimde derinleşenlerden değilse, Allah'ın sıfatları hakkında anlattığımız şekilde itikad etmesi gerekir. Şöyle ki, mekân O'nu kuşatamaz. Zaman onun üzerinden geçmez. (Mekân açısından) sınırdan ve (zaman açısından) sondan münezzehtir. Mekândan ve cihetten münezzehtir. O'nun benzeri yoktur. Böylelikle kişi, helakten (ve şüphelerden) kurtulmuş olur. Bundan dolayı İmam Mâlik bu konuda kendisine soru soran kişiyi azarlamıştır. İmam Mâlik dedi ki: "İstiva meçhul değildir. Keyfiyeti ma'kûl değildir. Ona iman etmek vâciptir. O konuda soru sormak bid'attir." Sonra da demiştir ki: "Eğer bu konuda tekrar soru sorarsan boynunun vurulmasını emrederim." Allah bizi ve sizi teşbihten korusun."³⁵ Dolayısıyla her ne kadar buradaki sıfat tasnifinde müstakil olarak haberî sıfatlara yer verilmemiş olsa da tenzihî sıfatların içinde muhalefetün li'l-havâdis ve müteşabih konusuyla ilişkili ve selef metoduna bağlı olarak ele alınan özel bir yere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Tenzihî sıfat kısmında vücud ve bekâ sıfatı zikredilmemiş olması dikkat çekicidir.

Me'anî ve manevî sıfatlar birbiriyle ilişkili sıfatlardan oluşur. Me'anî sıfatlar, sıfatların ismi fâil formundaki vasıflardan oluşmaktadır. Allahu Teâlâ haydır, âlimdir, kâdirdir, irade edendir, işitendir, görendir, konuşandır ve bâkîdir. Manevî sıfatlar ise me'anî sıfatların mastarlarından oluşup Hayat, İlim, Kudret, İrade Sem', Basar Kelâm ve Bekâ şeklinde sıralanmıştır. Allahu Teâlâ, bir hayat ile diridir. Bir ilim ile âlimdir. Bir kudret ile kâdirdir. Bir işitme ile işitendir. Bir görme ile görendir. Bir kelâm ile konuşandır. Bu sıfatlar, Allah'ın zâtıyla kâim ezeli sıfatlardır. Yani bu sıfatlar araz olmadığı gibi, hâdis ve muhdes de değildir. Bu sıfatlar ile ebedî olmaya devam etmektedir. Allahu Teâlâ'nın zâtı yaratılanların zâtına benzemediği gibi, O sıfatlardan herhangi biri yaratılanların sıfatlarına da benzemez.³⁶

³⁴ Tâhâ, 20/5.

³⁵ İmam Şâfiî, *el-Fıkhu'l-Ekber fi Usulü'd-din*, Çev. Vezir Harman (İstanbul: Beka Yayınları, 2019), 13-18.

³⁶ İmam Şâfiî, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 19-24.

Me'anî ve manevî sıfat ayırımının sebebi, Mu'tezile'nin sıfatlar konusundaki kelâmî görüşleridir. Zira Mu'tezile Allah'ın me'anî sıfatlarını (isimleri) kabul ederken, Mu'tezile'nin çoğu manevî sıfatlar konusunda itiraz ederler. Kur'ân'da ilim ve kuvvet sıfatları Allah'a nispet edildiği için Bağdat Mu'tezilesinden bazı alimler Allah'ın ilmi ve kudreti olduğunu kabul ederler, fakat Kur'ân'da geçmediği için hayat ve sem' gibi sıfatları reddederler.³⁷ Zira onlara göre isimlerin içerdiği sıfatların kabul edilmesi kişiyi teşbih ve tecsime sürükleyecektir. Bundan dolayı onlara göre Allah zâtı ile bilendir, zâtı ile kâdirdir. Çünkü onlara göre Allah'ın zâtî ve sıfatları aynıdır. Ehl-i sünnet kelâmına göre ise sıfatlar, zâtın ne aynıdır ne de gayrıdır. Sıfatlar mâna açısından zâtın aynı değildir, harici varlık açısından da gayrı değildir. Diğer bir ifadeyle sıfatlar zat ile aynı mânada olmadığı gibi, sıfatlar harici varlık açısından zattan ayrı bir varlığa sahip değildir. Ehl-i sünnet kelâm âlimleri bu kaide ile hem sıfatların zattan ayrı birer varlığı olduğunu iddia eden teslis ehli Hristiyanlara reddiyede bulunmakta hem de sıfatların zat ile aynı olduğunu iddia eden Mu'tezile ve İslam Felsefecilerine reddiyede bulunmaktadır. Hristiyanlar, üç uknumdan oluşan teslisin içindeki vücud, hayat ve ilim sıfatlarının zattan ayrı unsurlar olduğunu savunmaktadır. Vücud uknumu ile Baba dedikleri Tanrıyı, hayat uknumu ile Tanrının oğlu olduğunu iddia ettikleri Hz İsa'yı, ilim uknumu ile kelâm dedikleri Kutsal Ruhu veya Hz Meryem'i kastetmektedirler.³⁸ Mu'tezile ve İslam Felsefecileri genel olarak Hristiyan şirk anlayışına bir cevap olması için sıfatların Allah'ın zâtıyla aynı olduğunu savunmuşlar, zat ve sıfat ayrılığını reddetmişlerdir.

Bu tasnifte dikkat çeken hususlardan biri, hayat sıfatı açıklanırken hayat sıfatının ruh olmadığı belirtilmesidir. Bununla birlikte Allah'ın nefes alıp vermeye de ihtiyaç duymadığı hatırlatılmaktadır.³⁹ Açıklama Allah'ın ruhundan Hz Adem'e ve Hz İsa'ya üflemesine dair insanların aklında oluşabilecek hululcû bir itikadı nefyetmek için önemlidir. Eş'arî kelâm âlimlerinden Abdülkâhir Bağdâdî (ö.429/1038) ve Matürîdî kelâm âlimlerinden Ebü'l-Yüsr Pezdevî (ö.493/1100), "Allah, ruh olmaksızın diridir" diyerek hulul anlayışına kapıyı kapatmaktadır. Ayrıca Abdülkâhir Bağdâdî'ye göre Allah zâtından bir ruhun başkasına intikal etmesi şeklindeki bir vasıflamadan münezzehtir.⁴⁰ Allah'ın Adem'e ruhundan üflemesi zâtî ve hakikî anlamda O'ndan bir parçanın ayrılarak Adem'e

³⁷ İmam Eş'arî, *Makalatül-İslâmiyyin ve İhtilâfül-Musallin*, 2/276. Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd ilâ Kavâtî'i'l-edille fî Usûli'l-itikâd*, thk. Dr. Muhammed Yusuf Musa- Ali Abdu'l Mun'im Abdu'l Hamid (Mısır: Mektebetü'l-Hanci, 1950), 79.

³⁸ İbrahim el-Lekani, *Ümdetü'l-Mürîd, Li Cevhereti't-Tevhîd*, Thk: Beşîr Berhân (Beyrut: Daru'l-Kütübül-İlmiyye, 2015), 717.

³⁹ İmam Şâfiî, *el-Fıkhul-Ekber*, 22, 23

⁴⁰ Abdülkâhir Bağdâdî, *Usulu'd-din*, 72. Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usulü'd-din (Ehl-i Sünnet Akaidi)*, Tercüme: Şerafeddin Gölcük (İstanbul: Kayhan Yayınevi, 1980), 324.

intikali şeklinde değil, Allah'ın yarattığı ruhun Adem'e ilka edilmesi şeklinde mecaza hamledilir. Bu sebeple tefsirlerde "Allah'ın ruhu" ifadesi "Allah'ın kulu, Allah'ın devesi ve Allah'ın evi" gibi mülkî bir izafet ile açıklanmaktadır. Aksi halde "Allah'ın ruhundan üflemesi zâtî bir izafet olarak anlaşılırsa, insanı tanrılaştıran Hristiyanların ve Hululiyenin anlayışından farkı kalmaz.⁴¹

Bu tasnifte dikkat çeken diğer bir husus bekâ sıfatıdır. Günümüzde yaygın olarak bekâ sıfatı selbî sıfat arasında zikredilmektedir. Fakat kelâm tarihinde bazı âlimler bekâ sıfatını özellikle subutî diğer ifadesiyle me'anî ve manevî sıfatlar arasında zikreder. Günümüzdeki yaygın anlayışa göre subutî sıfatlar Allah'ın mahlûkatında mukayyet olarak bulunan sıfatlardan oluşuyorken, selbî sıfatlar ise sadece Allah'ın zâtına ait sıfatlardır. Bu ayırıma göre bekâ sıfatı tenzihî/selbî sıfatlar arasında bulunmamalıdır. Aksi halde bu yaygın anlayışın gereği olarak bekâ sıfatı selbî sıfat kabul edildiğinde cennetin, cehennemin ve içindekilerin bekâsının nefyedilmesi gerekecektir. Fakat böyle bir çıkarım Ehl-i sünnetin temel görüşüne da aykırı düşecektir. Dolayısıyla ya selbî sıfatları, subutî sıfatlardan ayırmanın ölçüsü farklı şekilde ifade edilmelidir ya da bekâ sıfatı subutî sıfatlar arasında zikredilmelidir. İmam Şâfiî'ye nispet edilen bu tasnifte tenzihî sıfatların içinde vücut ve bekâ sıfatlarının bulunmaması sebebiyle selbî sıfatları sadece Allah'a özgü sıfatlar olarak değerlendirmek daha makul olabilir. Nasıl ki ilim, kudret ve irade gibi sıfatlar Allah'ın ihsan ettiği ölçüde mahlûkatta bulunması makul ise vücut ve bekâ sıfatının da Allah'ın meşietî ölçüsünde mahlûkatta bulunması makul olacaktır. Vücut ve bekâ sıfatını selbî sıfatlar içinde değerlendirenler buna şu şekilde itiraz edebilir. Vücut ve bekânın Allah'a mahsus sıfat olması, bu sıfatların "vâcibu'l-vücut li zâtihî" ve "bâkî li zâtihî" manasında olması anlamındadır. Bu mantıkla Allah, "Hay li zâtihî" ve "Âlim li zâtihî" şeklinde benzerlik arz edebilir. Bundan dolayı subutî ve selbî sıfat ayırımında asıl fark şu şekilde olabilir. Allah'ın alemi yaratmasıyla alakalı O'nda bulunması vacip olan müteaddi sıfatlar subutî sıfat iken, Allah'ın alemde müstağni olduğu lazımî sıfatlar ise selbî sıfatlardır. İkinci bir ihtimal "alemi yaratan Allah nasıl bir ilahtır?" sorusunun cevabı subutî, "alemden müstağni olan Allah neyden münezzehtir?" sorusunun cevabı ise selbî ve tenzihî sıfatları ifade etmekte olduğu söylenebilir.

Tablo 2: İmam Şâfiî'ye (ö.204/820) Nispet Edilen İlâhî Sıfat Tasnifi

1. Tenzihî sıfatlar	2. Me'anî sıfatlar	3. Manevî Sıfatlar
---------------------	--------------------	--------------------

⁴¹ İmam Mâtûrîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdî Baslum (Beyrut: Dârul-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005), 8/645. Kurtûbî, *el-Câmi' li Ahkâmil-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim Atfîş (Kahire: Dârul-Kutubil-İlmiyye, 1384/1964), 10/24. Fahreddin Râzî, *Tefsiru'l-Kebir* (Beyrut: Daru İhyâ-i't-Turâsi'l-Arabî, 1420), 19/139.

1.Kıdem, 2.Vahdâniyet, 3.Muhalefetun li'l-havâdis, 4.Kıyâm bi Nefsihi. Allah'ın cisim, cevher ve arazdan tenzihî, Allah'ın suret ve terkipten tenzihî, Allah'ın renk, tat, koku vb. lezzet ve elemden tenzihî, Allah'ın cihetten tenzihî.	Allahu Teâlâ haydır, âlimdir, kâdirdir, irade edendir, işitendir, görendir, konuşandır ve bâkîdir.	1.Hayat, 2.İlim, 3.Kudret, 4.İrade, 5.Sem', 6.Basar, 7.Kelâm, 8.Bekâ
---	--	--

3. İmam Eş'arî ve Sonrasındaki Eş'arî Alimlerin İlâhî Sıfat Tasnifleri

3.1. İmam Eş'arî'nin (ö.324/935) İlâhî Sıfatlar Tasnifi

İmam Eş'arî, *Risaletün ila Ehli-Sağr* adlı eserinde sıfatları temelde zâtî (nefsî) ve fiilî olmak üzere iki kısma ayırmaktadır.⁴² Mâtürîdî âlimlerinden Ebû Şekûr es-Sâlimî, İmam Eş'arî'nin zâtî ve fiilî sıfatlar tasnifinin şu şekilde olduğunu aktarmaktadır: “İmam Eş'arî'ye göre zâtî sıfatlar ezeli olup sekiz tanedir. Hayat, kudret, ilim, kelâm, sem', basar, irade ve kıdem. Bunların dışındaki tüm fiilî sıfatlar ise muhdestirler.”⁴³

İbn Fûrek'in aktarımıyla imam Eş'arî Allah'ın sıfatlarını aklî ve naklî olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Birinci kısım: Aklî kısmı kendi içinde ikiye ayırır. Birincisi, fiiller ve onların delaletleri yoluyla bilinen sıfatlardır. Bunlar hayat, ilim, kudret ve iradedir. İkincisi ise Allah'ın zâtından noksanlığı nefyetmek için ispat edilen sıfatlardır. Bunlar sem, basar, kelâm ve bekâ sıfatlarıdır. İkinci kısım: Naklî kısmı da kendi içinde ikiye ayırır. Birincisi, lafızları haber yoluyla Allah'a nispet edilen, mânaları Allah'a layık şekilde tahakkuk eden sıfatlardır. Yedeyn, vech, cenb ve ayn gibi sıfatlardır. Bunlar bizde organlar iken, Allah'ın organlarla vasıflanması muhal olduğundan onda sıfattırlar. İkincisi ise fiil cihetiyle nakledilen haberî sıfatlardır. Bunlar istiva, meci, nüzûl, ityân gibi sıfatlardır. Bu lafızların Allah'a nispeti naklî iken mânaları ise akıl ile ispat edilir.⁴⁴ İmam Eş'arî'ye göre Allah'ın ruh ile vasıflanması caiz değildir. Ruh, hayattan farklı bir şeydir. Ruh cisim iken, hayat ise araz veya sıfattır.⁴⁵

İmam Eş'arî, “Allah, ezelde yaratıcıydı” sözü hakkında ortaya atılan görüşleri üç başlık altında özetlemektedir: **Birinci görüş:** Kelâm ehlinin çoğuna göre bu ifadenin kullanılması caiz değildir. Aksi halde âlemin ezelde yaratılmış olduğu anlaşılacağı ve âlemin kıdemi görüşüne yol açacaktır. **İkinci görüş:** Bazı âlimler “yaratacak anlamında ezelde Hâlikti” demenin caiz olduğunu savunmuştur. **Üçüncü görüş:** Bazı Râfizîlere göre

⁴² İmam Eş'arî, *Risaletün ila Ehli-Sağr bibâbil-Ebvab*, thk. Abdullah Şakir Muhammed el-Cüneydi (Medine: İmadetu'l-bahsi'l-ilmi bi'l-camiati'l-İslâmiyye, 1413), 101.

⁴³ Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd*, thk. Ömür Türkmen (Amerika Birleşik Devletleri: Gorgias Press, 2018), 118.

⁴⁴ Ebubekir Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1987), 41.

⁴⁵ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 44.

Allah ezelde hakikî anlamda Hâlikti, şeklindedir.⁴⁶ İmam Eş'arî'nin yöntemini takip eden Eş'arî âlimleri Allah hakkında “ezelde Hâlik ve Râzık olduğunu” söylemekten sakınmış, ancak bunun yerine bazı Eş'arî âlimleri “Hâlik'ımız ve Râzık'ımız ezelde yaratmaya ve rızık vermeye Kadîrdi” anlamında, bazıları ise “yaratacak, rızık verecek” anlamında “Allah, ezelde Hâlik ve Râzık'tı” demeyi caiz görmüşlerdir.⁴⁷

Tablo 3: İmam Eş'arî'ye (ö.324/935) Nispet Edilen İlâhî Sıfatlar Tasnifi

1. Akli Sıfatlar		2. Nakli sıfatlar	
a. Fiiller ve onların delâletleriyle bilinenler: 1. Hayat, 2. İlim, 3. Kudret, 4. İrade	b. Allah'ın zâtından noksanlığı nefyeden sıfatlar: 1. Sem', 2. Basar, 3. Kelâm, 4. Bekâ	a. Lafızları haber yoluyla Allah'a nispet edilen, mânaları Allah'a layık şekilde tahakkuk eden sıfatlar: Yedeyn, vech, cenb ve 'ayn	b. Fiil cihetiyle nakdedilen haberî sıfatlar: istiva, meci', nüzûl, ityân

3.2. Bâkılânî'nin (ö.403/1013) İlâhî Sıfatlar Tasnifi

Eş'arî kelâmcısı Bâkılânî, zâtî ve fiilî sıfatların birbirinden ayrı olduklarına dikkat çekerek Allah'ın sıfatlarını iki kısımda ele almıştır. Zâtî sıfatlar, Allah'ın ezelden ebede vasıflandığı sıfatlardır. Bu sıfatlar, hem hayat, ilim, kudret, sem', basar, kelâm, irade, bekâ gibi hem de vech, iki göz (aynâyn), iki el (yedâyn), gadab, rıza, rahmet, seğat (öfke), dostluk (velayet), düşmanlık (üdvân), sevgi (hub), îsâr, meşiet ve idrak gibi sıfatlardır. Zâtî sıfatlarda Bâkılânî kavramsal bir ayırıma gitmeden hem subutî hem de haberî sıfatları zâtî sıfatlar başlığı altında bir arada zikretmiştir. Bâkılânî, *Temhidu'l-Evâil* adlı eserinde bekâ sıfatını ilim ve kudret ile aynı kapsamda ele almış, Allah'ın bekâ sıfatı ile Bâkî olduğunu savunmuştur. Hâlbuki meşhur olarak ona nispet edilen görüşe göre Allah zâtıyla Bâkîdir.⁴⁸ Allah kadim olduğu için Allah'ın zâtının bekâ veya sıfat mânasında olmasının muhal olduğuna dikkat çekmiştir.⁴⁹ Fiilî sıfatlar ise yaratmak, rızıklandırmak, adaletli davranmak, ihsan etmek, fazladan lütufta bulunmak, nimet vermek, sevap vermek, cezalandırmak, mahşerde toplamak ve yaymak gibi o fiilî işlemeden önce

⁴⁶ İmam Eş'arî, *Makalatül-İslâmiyyin ve İhtilâfül-Musallin*, 2/397.

⁴⁷ Beyhâkî, *Şuabul-İman*, 1/263.

⁴⁸ Bâkılânî'ye nispet edilen “Allah zatından dolayı bâkîdir” “وزعم ان الله باق لنفسه” görüşü hakkında bk. Abdülkâhir Bağdâdî, *Usulu'd-din*, 109; Seyfeddin Amidi'nin aktardığına göre de Bâkılânî, Allah'ın zatına zait bir bekâ ile değil zâtıyla bâkî olduğunu “الباقى باق بنفسه، لا ببقاء زائد عليه” savunmaktadır. İmam Eş'arî'ye ise bu konuda farklı görüşler nispet edilmiştir. Bir görüşe göre Allah ve sıfatları bir bekâ ile bâkîdir. Bu bekâ da başka bir bekâ ile bakidir. İkinci görüşe göre Allah zâtıyla kâim bir bekâ ile Bâkîdir. Seyfeddin Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-din*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kâhire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1424/2004), 1/441

⁴⁹ Muhammed Mustafa Sancar, *İlâhî Sıfatlar Ekseninde Eş'arî Kelâmının Değişim Süreci* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 34.

kendisinde (bil-kuvve) mevcut olan sıfatlardır. Allah'ın "Ben yaratıcıyım, rızık verenim" demesi şeklinde ezeli kelâmıyla bu sıfatlarla kendisini nitelemesi ezeldir. Bundan dolayı Allah'ın "Ben Yaratıcıyım" şeklindeki kelâmı, zâtî sıfatlarındandır. Fakat bu fiilleri ezelde işlemediği için Allah'ın fiilî sıfatları muhdestir.⁵⁰

3.2. Abdülkâhir Bağdâdî'nin (ö.439/1037) İlâhî Sıfatlar Tasnifi

Eş'arî kelâmcılarından Abdülkâhir Bağdâdî'ye göre isimleri sıfat olarak kabul edenler Allah'ın isim ve sıfatlarını üç kısma ayrılırlar. Kendisi de kitaplarında bu üçlü tasnifi tercih etmiştir. Birinci kısım, mevsufun zâtından dolayı müstahak olduğu tüm isimler ve sıfatlardır. Bunların sayısı oldukça çoktur. Buna göre Cenâb-ı Hak, İlah, Şey, Mevcud, Zat, Melik, Kuddus, Samed, Aliyy, Azim, Kebir, Celil, Mecid, Hak, Vahid, Metin, Evvel, Ahir, Ğaniy, Müteal vb. isimlerle isimlendirilir. Dolayısıyla Birinci kısımda zâtî ve selbî sıfatlar toplanmıştır. İkinci kısım kendisinde kaim olan ezeli bir mânadan/sıfattan dolayı müstahak olduğu isimler ve sıfatlardır. Bu sıfatlar Allah'ın zâtı da değildir, onun gayrı da değildir. İkinci kısım yedi subutî sıfata delalet etmekte olup birçok ismin delalet ettiği mânaların/sıfatların özeti mahiyetindedir. Üçüncü kısım ise herhangi bir fiilînden dolayı müstahak olduğu isimlerdir. Allah'ın bazı isimleri iki mânaya delalet ettiği için iki kısımda da değerlendirilir. Mesela Bedî' ismi evvel/ilk mânasında kullanılırsa ezeli isimlerden sayılırken, "gökleri ve yeri benzersiz yaratması" mânasında fiilînden türemiş bir isim sayılır. Cemil ismi de ayıpların nefyi kastedilirse ezeli sıfatlardan, mücmil mânası kastedilirse fiilî sıfatlarındandır. Hafız ismi bilmesi mânasında ise ezeli sıfattan, kullarını koruması kastedilirse fiilî sıfattan sayılır. Hamîd ismi, Hâmid (öven) anlamında Kelâm sıfatına müteallık ezeli sıfattan, mahmud (övülen) kastedilirse fiilî sıfattan sayılır. Hakîm ismi de ilmîne ve hikmetine nispetle ezeli sıfattan, ihkâm ve itkan mânasında fiilî sıfattan sayılır. Samed ismi eksikliği bulunmayan, uzuvlarla vasıflanmayan anlamında ezeli sıfattan, seyyid mânasında ise fiilî sıfattan sayılır.⁵¹

Tablo 4: Abdülkâhir Bağdâdî'nin (ö.429/1037) İlâhî Sıfatlar Tasnifi

1. Allah'ın zâtına delalet eden isimler:	2. Allah'ın sıfatına delalet eden isimler:	3. Allah'ın fiiline delalet eden isimler:
İsim, müsem mânânın aynıdır: İlah, Şey, Mevcud, Zat, Melik, Kuddus, Samed, Aliyy, Azim, Kebir, Celil, Mecid, Hak, Vahid, Metin, Evvel, Ahir, Ğaniy, Müteal vb. isimler	İsim, müsem mânânın ne aynı ne gayrıdır: Allahu Teâlâ haydır, âlimdir, kâdirdir, irade edendir, işitendir, görür, konuşandır.	İsim, müsem mânânın gayrıdır: Hâlik, Fâtır, Râzık, Gâfir, Gaffâr, Hâfid, Râfî', Dâfî', Musavvir, Muiz, Muzil, Muğis, Mucib, Mubin, Mubdiu, Mu'id, Muhyî, Mümit, Mukaddim, Muahhir, Muksit,

⁵⁰ Bâkılânî, *Temhidul-Evail ve Telhisud-Delail*, thk. İmaduddin Ahmed Haydar (Lübnan: Müessesetül-Kütübis-Sekafiyyeti, 1407/1987), 1/246, 298, 299.

⁵¹ Abdülkâhir Bağdâdî, *el-Esma ve's-Sıfat*, thk. Enes Muhammed Adnan Şirfavi (Dimeşk: Darut-Takva, 1442/2020), 1/165, 166; Abdülkâhir Bağdâdî, *Usulud-din*, 121-127.

		Muğni, Müntekim, Vehhâb, Hâdî vb. isimler
--	--	---

3.3. Beyhâkî'nin (ö.458/1066) İlâhî Sıfatlar Tasnifi

Eş'arî âlimlerinden Beyhâkî, sıfatları zâtî, haberî ve fiilî olmak üzere üçlü tasnife tabi tutmuştur. Ona göre zâtî sıfatlar **إِنَّمَا مَعَ اللَّهِ أَوْ فِي اللَّهِ** "Allah'la beraberdir veya Allah'tadır" denmez. Bilakis zâtî sıfatlar, ilim, kudret, irade, sem' ve basar sıfatlarında olduğu gibi Allah'ın zâtî ile kaim, O'nun zâtına mahsus olan, O'nun gayrı olmayan ve ezelde vasıflandığı ve ebedîyete kadar kendileriyle vasıflanmaya devam edeceği sıfatlardır. Haberî sıfatlar, vech ve yed gibi şeraitte varid olduğu için sabit olan ve keyfiyetine dair yorum yapmadığımız sıfatlardır. Fiilî sıfatlar ise yaratmak ve rızık vermek gibi Allah'ın zâtından gayrı olan, ebedî olarak kendileriyle vasıflanmaya devam edeceği sıfatlardır. Ezelde onlarla vasıflanması sahih değildir. Fakat muhakkik Eş'arî kelâmcıları Allah hakkında "ezelde Hâlik ve Râzık değildi" demekten kaçınmıştır. Fakat onlar şöyle demeyi tercih etmişlerdir: "Hâlikımız ve Râzıkımız, ezelde yaratmaya ve rızıklandırmaya kâdirdi. Zira o ezelde yaratmıyordu. Sonra yarattı. Mahlukatı yarattıktan sonra Hâlik olarak isimlendirilince, bu isimlendirme O'nun zâtında bir tağayyuru gerektirmedi." Bazı Eş'arî kelâmcıları ise yaratacak ve rızık verecek mânasında ezelde yaratıcı ve rızık verici idi, demeyi daha uygun bulmuştur.⁵²

İmam Beyhâkî, *el-Esmâ ve's-Sıfat* adlı kitabında ise sıfatları, zâtî ve fiilî olmak üzere iki kısma ayırmış. Zâtî ve fiilî sıfat ayrımını yaparken, ezelden ebede Allah'ın müstehak olduğu sıfatların zâtî sıfat olduğunu, ezelde değilde ebedî olarak Allah'ın müstehak olduğu sıfatların ise fiilî sıfat olduğunu belirtmiştir. Fakat ayrıntıda zâtî ve fiilî sıfatları aklî ve naklî bir değerlendirmeye tabi kılarak bu ümmetin selef âlimlerinin icma ettiği tasnifi şu şekilde bildirmiştir. Buna göre aklın delaletiyle yakın ilişkisi olan hayat, kudret, ilim, irade, sem', basar ve kelâm vb. sıfatlarının zâtî sıfatlar olduğunu, yine aklın delaletiyle yakın ilişkili olarak yaratma, rızık verme, diriltme, öldürme, affetme, cezalandırma vb. sıfatların ise fiilî sıfatlar olduğunu belirtmiştir. Sadece haberî sadık ile ispat edilen haberî sıfatlara gelince bunları da zâtî ve fiilî ayırımına tabi kılmıştır. Vech, yedeyn, ayn vb. sıfatlar zâtî sıfat iken, arşa istiva, ityan, meci', nüzul vb. sıfatlar ise haberî sadık ile ispat edilen fiilî sıfatlardır.⁵³ Son tahlilde İmam Eş'arî'ye nispet edilen tasnifteki gibi zâtî ve fiilî sıfatları aklî ve naklî açıdan ele almıştır.

İlahi sıfatlar tasnifinde Bağdâdî'ye tabi olan Beyhâkî (ö.458/1066), *Şuabu'l-ıman* adlı eserinde zâta, zâtın sıfatına ve fiilî sıfatına olmak üzere Esmâü'l-hüsânın üç kısım

⁵² Beyhâkî, *Şuabu'l-ıman*, 1/263.

⁵³ Ahmed b. Hüseyin Beyhâkî, *el-Esmâ ve's-Sıfat*, thk. Abdullah b. Muhammed Haşîdi (Cidde: Mektebetüs-Süvâdi, 1413/1993), 1/276, 277.

olduğunu söylemiştir. Birinci kısım olan zata delalet eden Kadim, Şey, İlah ve Mâlik gibi isimlerde isim ve müsemma birdir. Bu isimler müsemmanın kendisi olup bu isimlerle müsemma ya zait bir mâna ilişmez. İkinci kısım olan zâtın sıfatlarına delalet eden ilim ve kudret gibi isimler, müsemma ile kaim olan sıfatlardır. “Bu isimler, müsemmanın aynıdır veya gayrıdır” denemez. Üçüncü kısım olan fiilî sıfatlara delalet eden yaratan ve rızıklandıran gibi isimlere gelince bu isimler müsemmanın gayrıdır. Zira yaratmak ve rızık vermek, zâtın gayrıdır.⁵⁴ Zâtî ve fiilî sıfatların Esmâü'l-hüsna ile ilişkili olduğuna dikkat çekerek, Allah'ın isimlerinden 28 tanesinin zâtî sıfatlarla, 43 tanesinin ise fiilî sıfatlarla ilişkili olduğunu belirtmiştir.⁵⁵ Bu tasnif türünün özellikle sıfatlarda değil ilâhi isimlerde tercih edildiğini söylemek gerekir. Bu tasnifin mantığı isim ve müsemma ilişkisi üzerinden kurgulanmış olup üç ihtimal üzerinde durulmuştur. İsim müsemmanın ya aynıdır ya gayrıdır ya da ne aynı ne de gayrıdır. Bu tasnife göre zata delalet eden isimler müsemmanın aynıdır. Fiilî sıfatlara delalet eden isimler müsemmanın gayrıdır. Zâtın hakiki yedi sıfatına delalet eden isimler ise müsemmanın ne aynıdır ne de gayrıdır.

Tablo 5: İmam Beyhâkî'nin (ö.458/1066) ilâhî Sıfatlar Tasnifi

1. ZÂTÎ SIFATLAR: Allah'ın ezelden ebede muttasıf olduğu sıfatlar		2. FİİLÎ SIFATLAR: Allah'ın ezelde değil, ebedi olarak muttasıf olduğu sıfatlar	
a.Akıl delaletiyle sabit olan zâtî sıfatlar:	b.Sadece haberî sadık ile ispat edilen zâtî sıfatlar:	a.Akıl delaletiyle sabit olan fiilî sıfatlar:	b.Sadece haberî sadık ile ispat edilen fiilî sıfatlar:
Hayat, kudret, ilim, irade, sem', basar ve kelâm vb. sıfatlar	Vech, yedeyn, ayn vb. sıfatlar	Yaratma, rızık verme, diriltme, öldürme, affetme, cezalandırma vb.	Arşa istiva, ityan, meci', nüzul vb. sıfatlar

3.4. İmam Cüveynî'nin (ö.478/1085) ilâhî Sıfatlar Tasnifi

İmam Cüveynî'nin, *Kitâbü'l-irşâd* adlı eserinde ilahi sıfatları anlatırken vacip sıfatları işlemeden ardından “Allah'ın kendisiyle vasıflanması müstehil olan şeyleri” izah etmesinden, sıfat tasnifini Allah hakkında *vâcip*, *muhal* ve *caiz* olan sıfatlar üst başlığıyla aklî hükümler açısından ele aldığı anlaşılmaktadır. Cüveynî'nin sıfatları aklî hükümler açısından tasnif etmesinde Felsefî kelâmın etkili olduğu söylenebilir. Daha sonra bu tasnif tarzı Felsefî kelâmın etkisine giren Eş'arî alimler tarafından daha net şekilde kullanılmıştır.

Cüveynî, Allah'ın vâcip olan sıfatlarını *nefsî* ve *manevî* olarak iki kısma ayırmaktadır. Hakikî sıfat “nefs” olup her sıfat nefsi ispat etmek içindir. Nefs sıfatı, mevsuf ile kaim olup illetlerle malul değildir. Cüveynî nefsi sıfatları bir nevi selbî sıfatların özü olarak

⁵⁴ Ahmed b. Hüseyin Beyhâkî, *Şuabu'l-İman*, thk. Abdulaliyy Abdulhamid Hâmid (Hindistan: Mektebetür-Rüşd, 1323/2003), 1/247.

⁵⁵ Beyhâkî, *Şuabul-İman*, 1/207.

sunmaktadır. Zira vücut sıfatı zâtın kendisidir. Kıdem sıfatı, varlığının başlangıcı olmamasıdır. Kıyâm bi nefsihi, başka bir şeye ve mekâna ihtiyaç duymadan mevcut olması demektir. Muhalefun li'l-havâdis, varlığının mahlûkata benzememesi, mahlûkatın da ona benzememesidir. *Manevî sıfatlar* ise kendisiyle vasıflanan için sabit olan hükümlerdir ve mevsuf ile kaim olup illetlerle mualleldir.⁵⁶ Ayrıca bu sıfatlar, Usûlü'd-dîn'in en büyük meselelerindendir. Kader vb. kelâmî bir çok hassas mesele bunlarla açıklanabilir.⁵⁷ İmam Şâfiî ve Bâkılânî'nin tasnifinde olduğu gibi, Cüveynî, bekâ sıfatını manevî sıfatlar arasında açıklasa da nefsî sıfatlar arasında olması gerektiğini söylemektedir. Bekâ sıfatının nefsî mi manevî mi olduğuna dair tartışma Allah'ın nefsinden dolayı mı yoksa zâtına zâit bir bekâ sıfatından/mânasından dolayı mı Bâkî olduğuyula ilgili olduğunu söyleyen Cüveynî, Allah'ın zâtından/nefsinden dolayı Bâkî olduğunu savunmaktadır.⁵⁸ Cüveynî'nin bu değerlendirmesi günümüzdeki sıfat tasnifinde bekâ sıfatının neden selbî sıfatlar içinde yer aldığını izah etmektedir.

İmam Cüveynî'ye göre zâtî sıfat (sıfatu'n-nefs) ile manevî sıfat (sıfatu'l-ma'na) arasındaki fark şu şekildedir. Zâtî sıfat, zâit bir mânaya değil, bizzat zata delalet eden sıfat iken, manevî sıfat ise ilim ve kudret gibi zata zait bir mânaya delalet eden sıfattır. Zâtın bekâsı ile birlikte zâtî sıfat olan vücudun yokluğu tevehhüm edilemez. Fakat zâtın bekâsı ile birlikte ilim, kudret vb. manevî sıfatların yokluğu tevehhüm edilebilir. Her ne kadar Cüveynî'nin bu ayırımı şehadet âleminde mahlûkatta yapılan gözlem sonucunda ulaşılan bir yargı olup kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid yöntemiyle ilişkili olsa da ona göre Allah'ın ilminin yokluğunun tevehhüm edilmesinin muhal olmasının asıl sebebi, ilâhî ilmin kadim ve ezeli olmasından dolayıdır. Kadim olan, bâkî olmak zorundadır.⁵⁹

Cüveynî, Allah hakkında muhal olan sıfatlar kısmında Allah'ın cihetle tahsis edilmekten ve mekan edinmekten münezzehe olduğunu anlatmaktadır. Allah'ın üst cihette olduğunu iddia eden Kerramiyenin iddiasını reddetmektedir. Arşa istiva etmesinin zahiri mânada mekân edinmek değil, Allah'ın ilmi, kuşatması, kahr ve galabesi vb. mecazî ve lügavî anlamlara gelmesinin caiz olduğunu belirtmektedir. Allah'ın cisim, cevher veya araz olmadığını, ayrıca zâtının arazlara mahal olmadığını anlatılmaktadır. En sonunda Allah'ın vahdâniyet sıfatı üzerinden varlığının parçalanmaktan, misliyyet vb. hususlardan münezzehe olduğunu belirtmektedir.⁶⁰ Muhal durumlar bağlamında selbî sıfatların iktizası açıklandıktan sonra subutî sıfatlar olarak meşhur olan manevî sıfatların

⁵⁶ Cüveynî, *Kitabul-irşad*, 30-34.

⁵⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usulu'd-din*, 625.

⁵⁸ Cüveynî, *Kitabul-irşad*, 78.

⁵⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usulu'd-din*, 308.

⁶⁰ Cüveynî, *Kitabul-irşad*, 39-60.

izah edildiği kısım başlamaktadır. İlim ve irade, sem' ve basar sıfatları ispat edildikten sonra tatmak ve koklama gibi sıfatlarla Allah'ın vasıflanmayacağı anlatılmaktadır.⁶¹ Fiilî sıfatlar, caiz sıfatlar olduğundan dolayı vâcib veya muhal başlıkları altında yer almamıştır.

İmam Cüveynî'nin isim tasnifi yaparken üçlü sıfat tasnifinden farklı olarak zata ve fiile delalet eden isimler şeklinde ikili sıfat tasnifi yaptığını görmekteyiz. Ona göre Allah'ın isimleri iki kısma ayrılır. Birincisi Zâta delalet eden isimler veya kadim sıfatlara delalet eden isimlerdir. İkincisi fiillere delalet eden isimler veya Allah'ın takdis edilmesinde nefye delalet eden isimlerdir.⁶² Aslında ikili tasnif alt başlıklarıyla dörtlü bir tasnif içermektedir. Birincisi bizzat Allah'ın zatına delalet eden selbî sıfatlar. İkincisi kadim olan subutî sıfatlar. Üçüncüsü yaratma vb. fiillerine delalet eden fiilî sıfatlar. Dördüncüsü ile ise haberî sıfatlar.

3.5. İmam Gazzâlî'nin (ö.555/1111) İlâhî Sıfatlar Tasnifi

İmam Gazzâlî'ye göre Allah'ın kendisiyle isimlendirildiği isimler, dört kısımdır. Birincisi Mevcud gibi sadece zâtına delalet eden isimdir. İkincisi selbî mâna ziyadesi ile beraber Allah'ın zâtına delalet eden isimler. Kadim, Bâkî, vâhid, Ganiy. Üçüncüsü vücuda delalet eden zâit mânalardan oluşan yedi sıfat. Hay, kâdir, mütekellim, mürid, semi, basir, âlim. Dördüncüsü fiile izafe ile beraber vücuda delalet eden isimler. Hâlik, Râzık, Mu'îz, Muzîl, Cevvâd vb. isimler.⁶³ İsim tasnifinde haberî sıfatların yer almaması normaldir. Zira İmam Gazzâlî, eserinde Allah'ın arşa istikrar ile vasıflanmaktan münezzeh olduğundan bahsederken⁶⁴ halef yöntemini tercih ettiği için haberî sıfatları Allah'ın zâtını tanımlayan bir mânada kabul etmediği için sıfat tasnifinin içerisine almamış olabilir. Bundan dolayı onun sıfat tasnifinde zatî, selbî, subutî ve fiilî sıfatlara delalet eden isimler öne çıkmaktadır.

Tablo 6: İmam Gazzâlî'nin (ö.505/1111) İlâhî İsimler Tasnifi

1.Sadece zâtına delalet eden isimler	2.Selbî mâna ziyadesi ile beraber Allah'ın zâtına delalet eden isimler.	3.Vücuda delalet eden zait mânalardan oluşan 7 sıfat.	4.Fiile izafe ile beraber vücuda delalet eden isimler.
Mevcud gibi	Kadim, Bâkî, Vâhid, Ganiy.	Hay, Kâdir, Mütekellim, Mürid, Semi, Basir, Alim	Hâlik, Râzık, Muiz, Muzil, Cevvad vb.

3.6. Fahreddin Râzî'nin (ö.606/1210) İlâhî Sıfatlar Tasnifi

Fahreddin Râzî'ye göre isim, mânaya delalet eden lafızdır. Gök, yer, duvar, adam vb. kelimelerde olduğu gibi zâtına işaret ederse isim denir; yaratıcı, rızık verici, uzun, kısa vb.

⁶¹ Cüveynî, *Kitabul-İrşad*, 62-78.

⁶² Cüveynî, *Kitâbü'l-irşad*, 144.

⁶³ İmam Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-itikad* (Beyrut: Daru'l kutubi'l-ilmiyye, 1424/2004), 87, 88.

⁶⁴ İmam Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-itikad*, 38.

kelimelerde olduğu gibi sıfatla mevsuf oluşuna delalet ederse sıfat özelliği kazanır.⁶⁵ Dolayısıyla ilâhî isimler, mânalara ve sıfatlara delalet eden lafızlardır. Allah'ın isimleri de O'nun hakkında kemal sıfatlarına delalet eder. Fahreddin Râzî, kendi zamanına kadar kelâmcıların ortaya koyduğu tasnifleri şu şekilde özetlemiştir. **Birinci olarak** bazı kelâmcılar Allah'ın isim ve sıfatlarını vâcip, caiz ve muhal olan sıfatlar şeklinde üç kısımda ele almışlardır. **İkinci olarak** bazı kelâmcılar ise zâtî, manevî ve fiilî sıfatlar şeklinde üç kısma taksim etmişlerdir. Zâtî sıfatlar, mevcud, şey, kadim gibi zâta delalet lakaplarıdır. Bazen de selbî mânâ içeren Vâhid, Ganiy ve Kuddûs gibi lakapları da bu kısımda ele aldılar. Manevî sıfatlara gelince Allah'ın zâtı ile kaim mânalara delalet eden Alim, Kâdir, Hay gibi lafızlar bu kısımda ele alınmıştır. Fiilî sıfatlara gelince Allah'ın kudretinden herhangi bir eserin sudur etmesine delalet eden lafızlardır. **Üçüncü olarak** bazı âlimler ise Allah'tan başkası için kullanılması caiz olan ve olmayan sıfatlar şeklinde iki kısma ayırmışlardır. Allah ve Rahmân vb. isimler Allah'tan başkası için kullanılması caiz olmayan isim ve sıfatlardır. Allah'tan başkası için kullanılması caiz olan isim ve sıfatlar arasında Kerîm, Rahîm, Aziz, Latif, Kebîr, Hâlik vb. isimler ve sıfatlar zikredilmiştir. Bunların kullar hakkında kullanılmasının caiz olduğu belirtilmiştir. Ancak bu isimler “Ya Erhame'r-râhimin”, “Ya Ekrame'l-ekramin”, “Ya Hâlike's-semavati ve'l-lard” gibi bir kısım özel kayıtlarla takyid edildiğinde kullar hakkında kullanılması caiz olmaz.⁶⁶

Fahreddin Râzî bunlardan farklı bir sıfat tasnifi tercih etmiştir. Ona göre sıfatlar 4 kısma ayrılır. Hakikî sıfatlar, izafî sıfatlar, selbî sıfatlar ve bu üçünden mürekkebe olan sıfatlar. Mürekkebe sıfatlar ise izafî ve hakikî olan sıfatlar, selbî ve hakikî olan sıfatlar, izafî ve selbî olan sıfatlar, bir de aynı anda hakikî, izafî ve selbî olan sıfatlar şeklinde 4 kısımdır. Birincisi: hakikî sıfatlar, vücud, hayat, şey gibi izafetten ari olan sıfatlardır. İkincisi: izafî sıfatlar mabud, malum, mezkur ve meşkur gibi başkasına nispet edilerek ifade edilen sıfatlardır. Allah'ın mahlukatı yaratması, rızıklandırması, diriltmesi ve öldürmesi de izafî sıfatlardandır. Allah'ın Aliyy ve Azim olması da kendisi dışındaki her şeyden kemal ve celâl açısından üstün olduğuna delalet ettiği için izafî sıfatlardandır. Üçüncüsü: selbî sıfatlar Kuddûs, Selâm, Ganiy, Ahad ve Vâhid gibi isim ve sıfatlardır. Zira Kuddûs ismi O'nu tüm mümkinata benzemekten nefyeder/selbeder. Selâm ismi O'nu tüm ayıplardan ve noksanlıklardan tenzih eder. Ganiy ismi O'nu ihtiyaçtan tenzih eder. Ahad ismi ve sıfatı ise O'ndan kesreti nefyederken, Vâhid ismi ise O'ndan benzerliği selbeder. Dördüncüsü: Mürekkebe olanların ilkinde gelince Alim, Kâdir, Mürid, Müttekellim, Semi ve Basir gibi

⁶⁵ Fahreddin Râzî, *Levâmiu'l-beyyînât Şerhu esmâ illâhi Teâlâ ve's-sıfât*, thk. Seyyid Muhammed Bedreddin Ebû Firâs en-Na'sânî el-Halebî (Mısır: el-Matbaatu's-Şerefiyye, 1323), 10.

⁶⁶ Fahreddin Râzî, *Tefsiru'l-Kebir*, 15/412-414; Fahreddin Râzî, *Levâmiu'l-beyyînât*, 24.

sıfatlar hakikî ve izafî sıfatlardır. Zira ilim hem hakikî bir sıfattır hem ilmin malum ile taalluku vardır. Kudret de hem hakikî bir sıfattır hem kudretin makdur ile taalluku vardır. Mürekkebe olanların ikincisine gelince kadim ve ezeli gibi sıfatlar hakikî ve selbî sıfatlardır. Zira başlangıcı olmayan ve öncesinde yokluk söz konusu olmayan mevcut mânasına gelir. Mevcud olması hakikî bir sıfat iken, öncesinde yokluğun nefyi ise selbtir. Mürekkebe olanların üçüncüsüne gelince Evvel ve Ahir sıfatı selbî ve izafî sıfatlardandır. Zira O, varlık olarak başkasının önüne geçmiş, başkası O'nun önüne geçememiştir. Mürekkebe olan sıfatların dördüncüsüne gelince Hakîm sıfatı, hakikî, selbî ve izafî sıfatlardandır. Zira Allah, eşyanın hakikatlerini bilmesi hakikî ve izafî sıfat iken, yapılması caiz olmayan şeyi yapmaması ise selbî sıfat sayılır. Allah'ın Melik olması da bu kısımdandır. Zira Melik, başkasının kendisine ihtiyaç duyduğu ve başkasından müstağni olan mevcut demektir. Buna göre Melik, mevcut olması açısından hakikî sıfat, başkasının O'na ihtiyaç duyması açısından izafî sıfat, başkasından müstağni olması açısından ise selbî sıfat sayılır. Râzî'ye göre selbî ve izafî sıfatlar sonsuzdur. Zira Allah sonsuz olarak her şeyi bilen ve her şeye kâdir olandır.⁶⁷

Fahreddin Râzî'nin bu tasnifinde haberî sıfatlara değinilmemesi açısından eksiklik bulunmaktadır. Bunun temel sebebi, haberî sıfatların hakikî değil, mecazî sıfat kabul edilerek te'vil edilmesi olabilir. Ayrıca Fahreddin Râzî, Vâhid sıfatını tefsirinde hakikî sıfat içinde zikrederken, *Levâmiu'l-Beyyinât*'ta ise selbî sıfatlar arasında zikretmiştir.

Tablo 7: Fahreddin Râzî'nin (ö.606/1210) İlâhî Sıfatlar Tasnifi

1.Ha- kikî sı- fatlar	2.İzafî sıfat- lar	3.Selbî sı- fatlar	4. Mürekkepe Sıfatlar			
			1.Ha- kikî+İzafî sı- fatlar	2.Ha- kikî+Selbî sı- fatlar	3.İzafî+Selbî sıfatlar	4.Ha- kikî+İzafî + Selbî sıfatlar
Vücut, Hayat, Şey	Mabud, Ma- lum Mezkur, Meş- kur Hâlik,Râzık Muhyî, Mumit	Kuddûs, Selam, Ga- niy, Ahad, Vâhid	Âlim, Kâdir Mürîd, Mütekellim Semi', Basir	Ezelî Ebedî	Evvel, Ahir	Hakîm Melik

3.7. Seyfeddin Âmidî, Senusî'nin ve İbrâhim el-Lekânî'nin İlâhî Sıfatlar Tasnifi

İmam Cüveynî'nin aklî hükümlere göre ortaya koyduğu üçlü sıfat tasnifini, felsefî kelâmın temsilcilerinden Seyfeddin Âmidî'nin (ö.631/1233) Allah hakkında vacip olan, caiz olan ve caiz olmayan sıfatlar şeklinde tercih ettiğini görmekteyiz.⁶⁸ Kuzey Afrika'da Eş'arî mezhebinin kök salmasında önemli yeri olan Muhammed b. Yusuf Senûsî'ye

⁶⁷ Fahreddin Râzî, *Tefsiru'l-Kebir*, 15/412-414; Fahreddin Râzî, *Levâmi u'l-beyyinât*, 23, 24.

⁶⁸ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usulî'd-din*, 1/223.

(ö.895/1490) ve Mısır'da Eş'arî kelâmının kuvvetlenmesinde katkısı olan İbrâhim el-Lekânî'ye (ö.1041/1632) göre de kulun Allah ve Resulleri hakkında vâcip, muhal ve caiz olan şeyleri bilmesi gerekir. Allah hakkında vâcip olan 20 sıfat vardır. Bu sıfatlardan vücud, nefsî sıfattır. Kıdem, bekâ, muhalefetün li'l-havâdis, Kıyâm bi nefsihi, vahdâniyet ise selbî sıfatlardır. Kudret, irade, ilim, hayat, sem', basar, kelâm me'ânî sıfatlardır. Bu yedi sıfatın mülazımı olan Kâdir, Mürîd, Alim, Hayy, Semî', Basîr ve Mütekellim ise ma'nevî sıfatlardır. İmam Şafî'ye nispet edilen tasnifte me'ânî ve ma'nevî sıfatlar buradaki tasnifin tam tersi şekilde birbiri yerine kullanılmıştı. Allah hakkında muhal olan sıfatlar ise 20 tane olup vâcip olanların zıddı olan sıfatlardır. 'Adem, Hudûs, Fenâ, mümaselet bi'l-havâdis, zâtıyla kâim olmaması, vâhid olmaması yani zâtı itibariyle parçalardan oluşması veya denginin ve şerikin olması muhaldır. Aynı zamanda herhangi bir mümkün hakkında aciz olması, istemediği bir şeyi yaratmak zorunda kalması, cahil olması, ölü, sağır, kör ve lâl olması da muhaldır. Allah hakkında caiz olan şey, mümkün olan bir fiil yapıp terk etmesidir.⁶⁹

Tablo 8: Senûsî'nin ve İbrâhim el-Lekânî'nin İlâhî Sıfatlar Tasnifi

1.Allah hakkında vâcip olan 20 sıfat				2.Allah hakkında muhal olan 20 sıfat				3.Allah hakkında caiz olan sıfat
1.Nefsî sıfat: Vücud	2.Selbî diğer 5 sıfat	3.Me'ânî 7 sıfat	4.Ma'nevî 7 sıfat	1.Nefsî sıfatın zıddı: 'Adem	2.Selbî 5 sıfatın zıddı	3.Me'ânî 7 sıfatın zıddı	4.Ma'nevî 7 sıfatın zıddı	Fiilî sıfatlar

Sonuç

Ahmed b. Hanbel gibi ilk dönem selef alimleri temelde hem nasları merkeze almaları hem de naslarda sıfat tasnifine dair bir bilgi bulunmaması sebebiyle ilâhî sıfatların tasnifinden kaçınmışlardır. Allah'ın, Kur'ân'da kendisini kemal sıfatlarıyla tanıtmaması sebebiyle tasnife gitmeden bilinmesinin yeterli olduğunu savunmuşlardır. Ayrıca bu konuda yapılan kelâmî yorumların dinde bid'at ve hurafe üretmeye yol açmasından ve Ehl-i sünnetin temel ilkelerine muhalefet etmesinden endişe etmiş olabilirler. Eş'arî kelâm sisteminin öncülerinden olan Abdullah b. Küllâb ise tarihte ortaya çıkan olumsuz örneklerden dolayı bu tasniften sakınmış olabilir. Bir taraftan Müşebbihe ve Mücessime gibi Allah'ın haberi sıfatlarını insanların sıfatlarına benzeten fırkalar, diğer taraftan Mu'tezile gibi Allah'ın subutî sıfatlarını iptal eden ve fiilî sıfatlarını muhdes

⁶⁹ Muhammed b. Yusuf Senûsî, *Ümmü'l-Berâhin*, thk. Dr. Halid Zührî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 27, 28; İbrahim el-Lekânî, *Hidayetü'l-Mürîd*, thk. Mervân Hüseyin Muhammed Abdussalih (Kahire: Daru'l-Basâir, 1430/2009), 314, 315; Vezir Harman, *İbrahim Lekânî'nin Kelâmî Görüşleri* (İstanbul: Hiperlink Yayınları, 2020), 131.

kabul eden fırkalar ilahî sıfatlar tasnifinin yol açabileceği itikadî savrulmaya birer örnek oluşturmuş olabilir.

Hristiyanların sıfat anlayışına karşı tevhidi savunmak isteyen Mu'tezile'nin kelâm ve irade sıfatlarını muhdes olan fiilî sıfat şeklinde kabul etmeleri karşısında, İmâm Ebû Hanîfe'nin zâtî ve fiilî sıfat tasnifini ezeli ve muhdes ayırımını reddederek bütün sıfatların ezeli sıfatlar olarak savunması bu tasnifi aslî değil, itibarî bir tasnife indirgemıştır. Hatta bundan dolayı İmâm Ebû Hanîfe'nin yolunu takip eden İmâm Mâtürîdî, Mu'tezile'nin zatî ve fiilî sıfat tasnifindeki mantığı eleştirmiş, bu ikili tasnifi eserlerinde kullanma ihtiyacı hissetmemiştir. Fiilî sıfatları, “kadim olan tekvin sıfatı” ile subutî sıfatların arasına dahil etmiştir.

Eş'arîler genellikle alemin hudusunu savunmak açısından zâtî ve fiilî sıfat ayrımı kullanmıştır. Böylece Allah'ın alemi ezelde yaratmadığını savunmak istemişlerdir. Onları Mu'tezile'den bu konuda ayıran husus kelâm ve irade sıfatını fiilî değil, zâtî ve subutî sıfat kabul ederek, kelâm-ı nefsi ve kelâm-ı lafzî ayırımını savunmalarıdır.

Bazı Eş'arî alimler Usûlû'd-dînin istidlâl yöntemi açısından ilâhî sıfatları aklî ve naklî delille bilinmeleri bakımından aklî ve naklî sıfatlar şeklinde tasnif etmiştir. Her birini de zâtî ve fiilî sıfatlar açısından ayırarak dörtlü tasnif yapmışlardır.

Felsefî kelâm döneminin önde gelen Eş'arî kelâmcısı Fahreddin Râzî'nin yaptığı tasnif, felsefî ağırlıklı olup haberî sıfatları içermemesi açısından eksik ve karmaşık olup öğrenilme yönünden zorluklar içermesi açısından yaygınlaşmamıştır.

Cüveynî, Seyfeddin Âmidî, Senûsî ve İbrâhim el-Lekânî'nin ortaya koyduğu, Kelâmî ve Felsefî birikimin etkisiyle ilâhî sıfatların vâcib, mümkün ve muhal şeklindeki tasnifi ile zâtî, fiilî ve haberî sıfatlar şeklindeki üçlü tasnif, aklî hükümler açısından yapılan hem mantıkî hem de öğrenilebilir ve faydalı birer tasnif çeşididir. Allah'ın zâtı hakkında vâcib olan selbî ve subutî sıfatların zıddı Allah hakkında muhaldır. Selbî sıfatlar, ihlâs sûresinden ilham alınarak şekillenmiş olup Allah'ın âlemden bağımsız tenzihî açıdan zatî sıfatlarını, subutî sıfatlar ise Allah'ın âlemi yaratmasına taalluk eden ispatî açıdan zatî sıfatlarını ifade etmektedir. Fiilî sıfatlar ise Allah'ın dilerse yapıp dilerse terk etmesi caiz (mümkün) olan sıfatlarıdır. Haberî sıfatlar ise muhalefetün li'l-havâdis sıfatının gereği olarak Allah hakkında zahirî mânası muhal olup icmalî veya tafsilî açıdan te'vil edilen sıfatlardır. Dolayısıyla tüm bu sıfatlar, Allah'ın zâtının itibarî olarak farklı bakış açılarıyla bilinmesinde faydalı olsa da farklı taksimatlardaki ayırıcı özelliklerin yüzde yüz net olmaması sebebiyle aslî ve hakikî anlamda “zâtî sıfatlar başlığı altında” toplanmaktadır.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel. *el-Akidetü Rivâyetü Ebîbekr el-Hallâl*. thk. Abdulaziz İzzuddin. Dimeşk: Dâru Küteybe, 1408.

- Âmidî, Seyfeddin. *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*. Thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî. Kâhire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1424/2004.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *Usûlü'd-dîn*. İstanbul: Medresetü'l-İlahiyyat bi Daril-fünun Türkiye, 1346/1928.
- Bâkılânî. *Temhidu'l-Evâil ve Telhisu'd-Delâil*. thk. İmaduddin Ahmed Haydar. Lübnan: Müessesetü'l-Kütübis-Sekafiyyeti, 1407/1987.
- Berbehârî, Ebu Muhammed Hasan b. Ali. *Şerhu's-sünne*. thk. Halid b. Kasım. Suudi Arabistan: Mektebetül-Ğurabail-Eseriyye, 1414.
- Beyhâkî, Ahmed b. Hüseyin. *Kitâbu'l-Esmâ ve's-Sıfât*. thk. Şeyh İmaduddin Ahmed Haydar. Beyrut: Daru'l-Kitabu'l-Arabî, 1415/1994.
- Beyhâkî, Ahmed b. Hüseyin. *Şuabu'l-İman*. thk. Abdulaliyy Abdulhamid Hâmid. Hindistan: Mektebetür-Rüşd, 1323/2003.
- Cüveynî. Abdurmelik b. Abdullah. *Kitâbü'l-irşâd ilâ Kavâtı'l-edille fî Usûli'l-itikâd*. thk. Dr. Muhammed Yusuf Musa-Ali Abdu'l Mun'im Abdu'l-Hamid. Mısır: Mektebetü'l-Hanci, 1950.
- Cüveynî. *eş-Şâmil fî Usûlü'd-dîn*. thk. Ali Sami en-Neşşâr vd. İskenderiyye: Menşetü'l-Mearif, 1969.
- Çelebi, İlyas “Sıfat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2009.
- Düzgün, Şaban Ali. “Allah’a İman”. *İslam İnanç Esasları*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- İmâm Ebû Hanîfe. “el-Fıkhu'l-Ekber”, *Beş Eser*.:Çev. Mustafa Öz. İstanbul: İFAV, 2017.
- Ebu'l-Ya'lâ el-Ferrâ. *el-Mu'temed fî Usûli'd-din*. thk. Vedit' Zeydân. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1974.
- Emirdağı, Haşim. *İbnü'l-Vezir'in Hayatı, Şahsiyeti, Metodu ve Kelâmî Görüşleri*. Kayseri: Doktora Tezi, 2009.
- İbn Fûrek, Ebubekir Muhammed b. Hasan. *Mücerredü Makâlâtı's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1987.
- İbn Hazm. *el-Fasl (Dinler ve Mezhepler Tarihi)*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- İbn Teymiyye, *Beyânu Telbisi'l-Cehmiyye fî Tesisi Bidahimi'l-Kelâmîyye*, thk. Bir grup alim. Medine: Mecmeu'l-Meliki Fahd, 1426.
- İbn Teymiyye. *Dakâiku't-Tefsir*. thk. Muhammed Seyyid. Dimeşk: Müessesetü Ulumi'l-Kur'ân, 1404.
- İbn Teymiyye. *Mecmeu'l-Fetevâ*. thk. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kasım. Medine: Mecmeul-Meliki Fahd, 1416/1995.
- İbn Vezir, Muhammed b. İbrâhim. *el-Avâsım ve'l-Kavâsım fî'z-zebbi an Sünneti Ebi'l-Kâsım*. thk. Şuayb Arnavud. Beyrut: Müessesetür-Risale, 1415/1994.
- İmam Eş'arî. *Makalatül-İslamiyyin ve İhtilafül-Musallin*. thk. Naim Zerzur. Mısır: Mektebetül-Misriyye, 1426/2005.
- İmam Eş'arî. *Risaletün ila Ehli's-Sağr bibâbil-Ebvab*. thk. Abdullah Şakir Muhammed el-Cüneydî. Medine: İmadetu'l-bahsi'l-ilmi bi'l-câmiati'l-islâmiyye, 1413.

- İmam Gazzâlî. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. Beyrut: Daru'l kutubi'l-ilmîyye, 1424/2004.
- İmam Mâtürîdî. *Kitabü't-tevhîd*. thk. Fethullah Huleyf. İskenderiyye: Daru'l-cemaati'l-misriyye, trs.
- İmam Mâtûrîdî. *Te'vîlâtü Ehlî's-sünne*. thk. Mecdî Baslum. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ilmîyye, 1426/2005.
- İmam Şâfiî. *el-Fıkhu'l-Ekber fi Usulü'd-din*. Çev. Vezir Harman. İstanbul: Bekâ Yayınları, 2019.
- İsfehânî, Râgıb. *Müfredât (Kur'ân Kavramları Sözlüğü)*. Tercüme: Abdalbâki Güneş, Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.
- Kâdî Abdulcebbar. *Şerhu'l-Usulî'l-Hamse (Mu'tezilenin Beş Esası)*. Çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Keskin, Mehmet. *İmam Eş'arî ve Eş'arîlik*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013.
- Kurt, Fatih. "Kelâm İlmindeki Sıfat Tasniflerine İlişkin Bir Değerlendirme". *Turkish Academic Research Review*, 4(4), (2019). 613-630. <https://doi.org/10.30622/tarr.646781>
- Kurtûbî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrâhim Atfîş. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-ilmîyye, 1384/1964.
- el-Lekanî, İbrâhim Mâlikî el-Eş'arî. *Hidâyetü'l-Mürîd*. Tahkîk: Mervân Hüseyin Muhammed Abdussalihin. Kahire: Dâru'l-Basair, 1430/2009.
- el-Lekanî, İbrâhim. *Ümdetü'l-Mürîd Li Cevhereti't-Tevhîd*. thk. Beşîr Berhân. Beyrut: Daru'l-Kütübül-ilmîyye, 2015.
- el-Pezdevî, Ebû'l-Yûs. *Usulü'd-din (Ehl-i Sünnet Akaidi)*. Tercüme: Şerafeddin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1980.
- er-Râzî, Fahreddin. *Levâmi u'l-beyyinât Şerhu esmâ illâhi Teâlâ ve's-sıfât*. thk. Seyyid Muhammed Bedreddin-Ebû Firâs en-Na'sânî el-Halebî. Mısır: el-Matbaatu's-Şerefiyye, 1323.
- er-Râzî, Fahreddin. *Tefsiru'l-Kebir*. Beyrut: Daru İhyâ-i't-Turâsî'l-Arabî, 1420.
- es-Sâlimî, Ebû Şekûr. *et-Temhîd fi Beyâni't-Tevhîd*. thk. Ömür Türkmen. Amerika Birleşik Devletleri: Gorgias Press, 2018.
- Sancar, Muhammed Mustafa. *İlâhî Sıfatlar Ekseninde Eş'arî Kelâmının Değişim Süreci*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- es-Senûsî, Muhammed b. Yusuf. *Ümmü'l-Berâhin*. thk. Dr. Halid Zührî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 2009.
- eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim. *el-Milel ve'n-Nihâl*. Kahire: Müessesetü'l-Halebî, trs.
- eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim. *Nihâyetü'l-İkdâm fi ilmi'l-Kelâm*. thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-ilmîyye, 1425.
- Topaloğlu, Bekir ve İlyas Çelebi. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. Ankara: İSAM Yayınları, 2015.

**Tasavvuf Düşüncesinde Teslimiyet Anlayışının Psiko-Sosyal
Açıdan Değerlendirilmesi**

Evaluation of the Concept of Submission in Sufi Thought from a Psycho-Social Perspective

Hamdi KIZILER

Prof. Dr., Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Prof., Karabük University, Faculty of Theology, De-
Tasavvuf Anabilim Dalı, Karabük, Türkiye partment of Sufism, Karabük, Türkiye

hamdikiziler@gmail.com Orcid: 0000-0001-9131-1645

Atıf/Cite:

Kıziler, Hamdi. "Tasavvuf Düşüncesinde Teslimiyet Anlayışının Psiko-Sosyal Açıdan
Değerlendirilmesi". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2025), 119-139.

<https://doi.org/10.20486/imad.1623191>

Araştırma Makalesi / Research Article

Başvuru Tarihi / Received: 19.01.2025

Kabul Tarihi / Accepted: 02.04.2025



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

Öz

Tasavvuf, manevî ve ahlakî bir disiplin olarak insanın iç dünyasını ıslah ve ahlakını güzelleştirmeyi hedeflemiştir. Bunun için kendisine göre çeşitli usuller uygulamıştır. O usullerden biri de tasavvufa intisap eden birinin, manevî mürebbi kabul edilen mürşide teslim olmasıdır. Esasen teslimiyet, insanın fitratında var olan ve tatmin edilmeye meyilli temel duygulardan biridir. Bunun doğru ve güzel bir şekilde yapılması gerekir. Bu çalışmada, tasavvufun ortaya çıktığı ilk dönemlerden itibaren sûflerin teslimiyet anlayışına temas edilecek; hal, makam ve diğer tasavvufi kavramlarla mukayesesine girilmeden teslimiyetten anladıkları ile bu uygulamadan bekledikleri ele alınacaktır. Bununla beraber teslimiyetin çerçevesi; samimiyet, muhabbet, rol model ve eğitimle sınırlandırılacaktır. Ayrıca teslimiyetin bireyin kişisel ve sosyal hayatına psiko sosyal etkileri tespit edilerek kısaca değerlendirilecektir. Çalışma, başta tasavvuf kaynakları olmak üzere literatür taraması ve değerlendirmelerle yapılacak nitel bir araştırmadır. Sûflere göre teslimiyet, bir mürşidin nefis, kalp ve ahlak eğitimine samimiyet ve muhabbetle bağlanmaktır. Bu bağlılık ve teslimiyet, zamanla tasavvufta bir problem ve eleştiri olarak gündeme gelmiştir. Bu çalışmayla söz konusu problem ve eleştirilere cevap olabilmesi ve teslimiyetin doğru anlaşılması hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Teslimiyet, Mürşid, Eğitim, Psiko-sosyal.

Abstract

Sufism, as a spiritual and moral discipline, aims to reform the inner world of a person and beautify their character. To achieve this, it has applied various methods according to its own understanding. One of these methods is that a person who joins Sufism must surrender to the spiritual guide, known as the "murshid," who is considered the spiritual mentor. Surrender, in essence, is one of the fundamental emotions inherent in human nature, which tends to seek fulfillment. This surrender must be done in a correct and beautiful way. In this study, the concept of surrender in Sufism will be addressed, starting from the early periods when Sufism emerged. The understanding of surrender among the Sufis, as well as the expectations from this practice, will be explored without delving into comparisons with concepts like spiritual states (hal), stations (maqam), and other Sufi terms. Furthermore, the framework of surrender will be limited to sincerity, love, role models, and education. Additionally, the psychosocial effects of surrender on the individual's personal and social life will be briefly evaluated. This study will be a qualitative research based on a literature review, primarily of Sufi sources, and evaluations. According to the Sufis, surrender is the act of committing to the spiritual, heart, and ethical training of a murshid with sincerity and love. Over time, this commitment and surrender have become a subject of critique and problem in Sufism. The aim of this study is to address these issues and critiques, and to contribute to a correct understanding of surrender.

Keywords: Sufism, Submission, Murshid, Education, Psycho-social.

Giriş

Bu çalışmada, tasavvuf düşüncesinde teslimiyet anlayışının daha doğru ve isabetli bir şekilde anlaşılabilmesi için; kavramın sözlük ve ıstılah anlamı, Kur'an ve hadislerde ifade edilişi, tasavvufun ortaya çıktığı ilk dönemlerden itibaren nasıl anlaşılıp uygulandığı ele alınmıştır. Konu incelenirken bir mürşide teslimiyeti etkileyen unsurlar ile teslimiyetin kişinin bireysel ve toplumsal hayatında çeşitli psiko sosyal etkilere de sebep olduğu görülmüş ve pratikteki yansımalarına da kısaca temas edilmiştir.

Araştırmada, başta klasik tasavvuf kaynakları olmak üzere literatür taraması ve elde edilen bulguların değerlendirilmesiyle hareket edilerek nitel bir yöntem

uygulanmıştır. Ancak konunun farklı yönlerinin de bulunması gerçeğini göz önüne alarak tasavvuf düşüncesinde yer alan hal, makam veya diğer tasavvufî kavramlarla mukayyesine girilmemiştir. Tasavvuf geleneğinde genel çerçevesiyle anlaşılan teslimiyet düşüncesinden hareket edilmiş; samimiyet, muhabbet, rol model ve eğitimle olan ilişkisiyle konu değerlendirilmiştir. Bununla beraber, tüm tasavvuf çalışmalarının âdeta merkezinde yer alan insan ve varoluşsal hususu ile kozmik konumu ve manevî yapısı, bu çalışmada da göz önüne alınmıştır. Çalışmanın işleme yöntemi (metodolojisi) olarak, teslimiyet anlayışıyla ilgili genel bir girişten sonra, bir mürşide teslimiyeti etkileyen unsurlar ile teslimiyetin bireysel ve sosyal etkilerine temas edilmiştir. Ayrıca bir mürşide teslimiyet, öteden beri tasavvufta bir eleştiri ve problem haline getirilmiştir. Bu eleştiriler bugün dahi varlığını sürdürmektedir. Bu çalışmayla teslimiyetle ilgili eleştiri ve tartışmalara kısmen de olsa cevap olabilmesi ve tasavvuf geleneğindeki teslimiyetin ve uygulamasının doğru anlaşılması hedeflenmiştir.

Yüce Allah'ın gönderdiği dinlerin son halkası olan İslam ile aynı kökten gelen teslimiyet; “boyun eğmek, itirazsız kabul etmek ve teslim olmak, halis ve samimi olmak” gibi anlamlara gelen bir kavramdır. Genel olarak İslam düşüncesinde, Yüce Allah ve Hz. Peygamber'in emir ve yasaklarına inanarak ve isteyerek uymak, yapıldığında sevap umulan herhangi bir ameli yapmak gibi anlamlara gelmektedir.¹ Kur'an-ı Kerim'de de geçen teslimiyet kavramı; “nefsini ve tüm benliğini Allah'a teslim etmek”², “itaat etmek, boyun eğmek”³, “razı olmak, ihlâsla Allah'a yönelmek”⁴ gibi manalarda kullanılmıştır.

Peygamberlerin sonuncusu Hz. Muhammed'e gönderilen son dine İslam adının verilmesi de İslam kelimesinin “teslim olma” anlamına gelmesiyle ilgilidir. Buna göre İslam, Allah'ın varlığı ve birliğini tanıyarak O'nun peygamberi vasıtasıyla insanlığa bildirdiği itikadî ve amelî hükümleri benimseyip uygulamak ve buna samimiyetle teslim olmaktır. Allah'ın gönderdiği bütün dinler, insanlardan böyle bir teslimiyeti istemiştir. Bu sebeple bütün ilahî dinlere geniş anlamda İslam denilmiştir.⁵

Teslimiyetini akıl ve irade gücüyle istediği gibi yönlendiren sadece insandır. Bundan dolayı Allah'a teslim olan insana “kul” denilmiştir. Ancak kavramın zahirî ve batınî

¹ Ragıb el-İsfahanî, *Müfredat fî Garibi'l-Kur'ân* (Kahire: 1961), 350; Cemaleddin Muhammed İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, (Beyrut: Daru Sadir, 1968), XII/289 vd; İsmail Karagöz ve diğer, *Dinî Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 344.

² en-Nisâ 4/65; Hayreddin Karaman, Mustafa Çağrı, İbrahim Kafi Dönmez, Sadrettin Gümüş, *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Saray Matbaacılık, 2007), 2/90-91.

³ el-Bakara 2/285; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1995), 2/240.

⁴ el-Beyyine 98/5; Karaman, *Kur'ân Yolu*, 5/664-665.

⁵ Karaman, *Kur'ân Yolu*, 1/211.

anlamlarından hareketle denilebilir ki, bütün varlığı ile tam bir teslimiyetle Allah'a bağlanan, yani rıza, ihsan, ihlas, tevekkül, tefvîz derecesinde O'na teslim olan, "dost" kabul edilmiştir. Elmalılı Hamdi Yazır'ın değerlendirmesiyle dostluk, Hz. İbrahim'e "Halilullah" makamını kazandırmıştır. Şüphesiz bu, teslimiyetle elde edilebilmiştir.⁶ Kur'an-ı Kerim'de teslimiyetin zirve ve model örnekliği; Hz. İbrahim, Hz. İsmail ve Hz. Yusuf kıssalarında anlatılmıştır. Yine Kur'an'da anlatılan teslimiyetin farklı kategorilerinin olduğunu anlamak da mümkündür. Allah'a kulluğun zirvesini ve O'na külli bir teslimiyet örneği En'âm suresi 161-164. ayetlerinde görülebilir.⁷ Bakara suresi 112. ayette de zorda kalıp üzüntü duyanların teslimiyet örneği verilmiştir.⁸ Kur'an'da teslimiyet kavramı; "nefsini ve tüm benliğini Allah'a teslim etmek", "itaat etmek", "inkıyad etmek ve boyun eğmek", "tefvîz-i umur etmek", "takdir olunan her şeyi hiçbir şüpheye girmeden kabullenip razı olmak", "ihlasla Allah'a yönelmek", "Allah'ın emirlerine inkıyad edip onları hemen benimsemek, içe sindirmek ve kendini Allah'a adanmak" gibi farklı anlamlarda kullanılmıştır. Bu durum, teslimiyetin çeşitli kategorilere ayrıldığını göstermektedir. Ayrıca Kur'an'da teslimiyet kavramı ile iman, tefvîz, tevekkül, ihlas, rıza, dua gibi kavramların mana bakımından birbirlerine çok yakın ve ilişkili olduğu, teslimiyetten sonra meydana gelen hal ve makamlar olduğunu değerlendirmek mümkündür.⁹

Hadislerde teslimiyet, çoğunlukla kişinin Allah'ın emir, yasak ve tavsiyeleri karşısında samimi bir kalp ile tasdik, dil ile ikrarın yanında bunları amele yansıtılmasına vurgu yapılmıştır. Nitekim Cibril hadisinde¹⁰ Hz. Peygamber, iman ve İslam tariflerini yaptıktan sonra, adeta insanın iç âleminde gerçekleşen teslimiyetin dış âleme yansıyan derunî/manevî yönüne dikkat çekmiş ve bunu "İhsan" kavramıyla izah etmiştir. Bu da teslimiyet

⁶ en-Nisâ 4/125; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dinî Kur'ân Dili*, 3/25.

⁷ Ayetlerin meali için bk. "O'nun ortağı yoktur. Bana sadece bu emrolundu ve ben (hak dine) teslim olanların ilkiyim."; "De ki: "Şüphesiz rabbim beni doğru yola, sapaşğlam bir dine, Allah'ı bir bilen İbrâhîm'in dinine iletti." O, ortak koşanlardan değildi."; "De ki: "Benim namazım, (her türlü) ibadetim, hayatım ve ölümüm, hepsi âlemlerin rabbi olan Allah içindir."; "O'nun ortağı yoktur. Bana sadece bu emrolundu ve ben (hak dine) teslim olanların ilkiyim."; "De ki: "Allah her şeyin rabbi iken ben O'ndan başka bir rab mi arayacağım?" Herkesin yaptığıının sonucu kendisine aittir. Hiçbir suçlu başkasının suçunu yüklenmez. Sonunda dönüşünüz rabbinizdir ve O, hakkında anlaşmazlığa düştüğünüz gerçeği size haber verecektir." En'âm 6/161-164.

⁸ Ayetin meali için bk. "Bilâkis, kim güzel niyet ve davranış sahibi olarak kendini Allah'a teslim ederse rabbinin katında onun mükâfatı vardır. Öylelerine korku yoktur, onlar üzülmeyecekler de." Bakara 2/112.

⁹ Faruk Karaca, "Dilimizde Dinî İnanç İfade Eden Bazı Kavramlar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (1999), 229, 243.

¹⁰ Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî* (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 2004), "İman", 37; Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *Sahihu Müslim* (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 2010), "İman", 1.

anlayışının ihsan kavramının tanımında olduğu gibi, dinin iman ve amel boyutunun derunî yönüne işaret etmektedir.¹¹

Ayrıca sahabe ile onların yetiştirdikleri sonraki nesiller, Hz. Peygamber'e teslimiyetin en güzel örnekliğini sergilemişlerdir. Onlar teslimiyetlerini sadece iç âlemlerinin merkezindeki kalplerinde yer alan iman ve ihlasla değil, aynı zamanda dış âlemlerine yansıyan tutum ve davranışlarıyla yani amelleriyle de ortaya koymuşlardır. Üstelik teslimiyetlerini mal ve canlarıyla da taçlandırmışlardır. Bunun örnekleri çok sayıda tarih kaynaklarında yer almıştır. Nitekim Hz. Ebu Bekir'in Miraç hadisesinde, müşriklerin salt akla dayalı müstehzi tavırları karşısında, hiç tereddüt etmeden Hz. Peygamber'in söylediklerini külli bir teslimiyetle kabul etmesi gibi nice misaller verilebilir.¹²

Şüphesiz İslam medeniyetinin özünü oluşturan iman, ibadet, ihsan, ahlak gibi temel unsurlar, birey ve toplumun hem içsel hem de dışsal hayatına yansıyan örnekliğini ilk nesil asr-ı saadetten alarak devam ettirmiştir. Nihayet bu modelleme günümüze kadar varlığını sürdürmüştür. İşte İslam düşünce geleneğinde varlığını koruyan temel unsurlardan biri de Allah'a, Peygamberine, Kitabına, O'nun emir ve yasaklarına, ahlakî ilkelere, sahih örf ve geleneğine, âlimlere, âriflere, salihlere, sadıklara, muttakilere, zahidlere, abidlere samimiyetle gönülden teslim olmaktır. Bunu en çok sûfiler uygulamışlardır.

Ancak genel olarak İslam düşüncesinde, özel olarak da tasavvuf düşüncesinde teslimiyet anlayışı, zamanla tartışmalara da sebep olmuştur. Özellikle tasavvufta bir mürşide veya tarikatın şeyhine teslim olma, dini bir problem seviyesinde tartışılmış, taraflar arasında zamanla ağır ithamlar ortaya konmuştur. Başkasına teslim olmanın yanlışlığı, bunun birey ve toplumda doğuracağı olumsuz etkiler, teslimiyet anlayışının dini yozlaşmaya, insan iradesine ve bireysel özgürlüğe engel teşkil ettiği, kişisel duygu ve düşünceleri dondurduğu iddia edilmiştir.¹³

1. Tasavvuf Düşüncesinde Teslimiyet Anlayışı

Tasavvuf düşüncesinin ortaya çıktığı ilk dönemden beri sûfiler tasavvufu, bireyin benlik dönüşümünü ve dolayısıyla manevî gelişimini sağlayan bir eğitim süreci şeklinde

¹¹ Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 1991), 252.

¹² Ebu Muhammed Cemâluddin Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye* (Beyrut: Dâr'ul-Kütübî'l-Arabî, 1990), 2/40; Ebu Abdillâh Muhammed b. Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâtî'l-Kebîr* (Kahire: Mektebü'l-Hancî, 2001), 3/170.

¹³ Bu konularda daha fazla bilgi için bk. İbrahim Sarmış, *Teorik ve Pratik Açıdan Tasavvuf ve İslam* (İstanbul: Yöneliş Yayınlar, 1995).

düşünmüşlerdir.¹⁴ Bu eğitim sürecinin temelini; ruhun ve kalbin tasfiyesi, nefsin tezkiyesi ve ahlakın güzelleştirilmesi oluşturur. Tasavvufî gelenekte buna “seyr ü sülûk” denilmiştir. Başka bir ifadeyle mutasavvıflar bu eğitime manevî, ahlakî, gönül, ruh eğitimi de demişlerdir. Şüphesiz eğitim eylemi, tek başına olamayacağına göre, mutlaka karşılıklı en az iki kişinin varlığı ile gerçekleşebilecek bir durumdur. Basit ifadeyle eğitimin tabiatı gereği, eğiten ve eğitilen taraflara ihtiyaç vardır. İşte bu duygu ve düşüncelerle hareket eden tasavvuf ehli, ahlak veya gönül eğitimini “muhabbet, samimiyet, bağlılık, teslimiyet” gibi kişinin iç âleminde meydana gelen güzel ve olumlu unsurlarla ilişkilendirmişlerdir.

Tasavvuf ehli, Hz. Peygamber’in “Teslim ol, selamet bul”¹⁵ ifadesinden yola çıkarak, bunun başta Yüce Allah’a olmak üzere kişinin kendisine fayda verecek her türlü güzel ve olumlu kişi ve durumlara teslim olmanın yolunu gösterdiğini kabul etmişlerdir. Onlara göre, Peygamber efendimizin böyle bir teslimiyetin varacağı noktanın “selamet” olduğunu buyurması, sâlikin ruhsal yolculuğunda hedeflediği “vuslat”ın gerçekleşmesi için bir usule de işaret etmektedir. Bu sebeple samimi bir teslimiyet ve bağlılığın semeresi, vuslat ile neticelenmektedir. Zira mutasavvıflara göre teslimiyet; gönül, muhabbet, içtenlik ve iradeyle olan bir iştir. Kişi, bütün benliğiyle teslim olmalı ki, selamete ve nihayet vuslata erebilsin. Bunun için sûfler, teslimiyet anlayışlarını genellikle Cibril hadisinde Hz. Peygamber’in ifade ettiği “ihsan” kavramıyla birlikte düşünmüşlerdir. Allah’a ve O’nun yolunda dostluğunu kazananlara samimiyetle teslim olmak, kişiyi nihayetinde Allah’ın rızasına ve vuslata götürür. Böylece dünya ve ahiret mutluluğu elde edilmiş olur.¹⁶

İnanç, duygu, düşünce, ideoloji, felsefî akım gibi insanın iç dünyasında cereyan eden soyut anlayışlar, kavramlar üzerinden ifade edilir. Böylece zaman içinde her bir anlayış, kavramsallaşarak ortaya çıkar ve kendini ifade ettiği kavramlarla tanınırlık kazanır. Tasavvuf düşüncesi de zühd hayatından sonra kendini tanımlandırırken, muhabbet ve teslimiyet gibi kavramlar kullanmıştır. Nitekim tasavvufun ortaya çıktığı dönemdeki kurucu sûfî teorisyenlerden bir kısmı, tasavvufun tanımını doğrudan “teslimiyet” anlayışıyla ifade etmişlerdir. İlk sûflilerden kabul edilen Ebu Muhammed Ruveym b. Ahmed el-Bağdadî (ö. 303/915), tasavvufu “Kişinin nefsinin Allah’ın murat ettiği şeylere teslim etmesi, esirgmeden kendini salıvermesi ve O’nun iradesine mutlak olarak teslim olmasıdır.” şeklinde izah etmiştir. Yine ilk dönem mutasavvıflarından Ebu Ali Rûzbarî (ö. 322/933), “Tasavvuf, kovulsa bile kişinin sevgilinin kapısında diz çöküp beklemesidir.”

¹⁴ İbrahim Işıtan, *Sûfî Psikolojisi* (Ankara: Divan Kitap, 2014), 79 vd.; Reşat Öngören, “Tasavvuf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/120 vd.

¹⁵ Buharî, “Bed’ü’l-vahy”, 6.

¹⁶ Dilaver Selvi, *Kaynaklarıyla Tasavvuf* (İstanbul: Semerkant Yayınları, 2013), 526.

diye tasavvufu tanımlamıştır. Aynı dönem sûfilerinden Ebu'l-Hüseyn Müzeyyin (ö. 328/939) ise tasavvufu, “Hakk’a boyun eğmektir.” şeklinde ifade etmiştir.¹⁷

Tasavvuf düşüncesinin doğuşu döneminde ilk telif eser sahiplerinden ve önemli mutasavvıflardan Ebu Talib el-Mekkî (ö. 388/996), tasavvuf hakkındaki görüşlerini yine teslimiyet noktasından hareketle ifade etmiştir. Ona göre ibadetin özü, Allah'a iman, ihlas ve itaattir. Bunun da en doğru usulü, Allah'ı gereği gibi takdir etmektir. Sadece cennete girme ümidiyle ibadet etmek veya cehennem azabının korkusuyla isyandan kaçınmak, Allah'ı hakıyla takdir edememekten kaynaklanır. İnanan birinin ibadete yönlendiren temel duygular, Allah'a iman, itaat, sevgi, bağlılık ve teslimiyettir.¹⁸

Ortaya çıktığı günden bu zaman kadar tasavvufun özünün muhabbet, ihlas ve teslimiyet olduğu genel kabul görmüş bir anlayıştır. Bu sebeple tasavvufun sermayesinin aşk ve teslimiyet olduğu söylenmiştir. Sâlikin ruhsal (manevî) olarak iç âleminin ve ahlaken dış âleminin gelişimi ve değişimi, teslimiyette kemal seviyesine bağlı olduğu kabul edilmiştir. Teslimiyette kemal ise, muhabbetle kemale bağlıdır. O halde hakiki anlamda muhabbet olmadan teslimiyet, teslimiyet olmadan da manevî gelişim ve değişim olmaz. Tasavvuf geleneğinde muhabbet ve teslimiyet anlayışının öne çıkan meşhur mutasavvıflarından Rabiâtü'l-Adeviyye (ö. 185/801), bunun en bariz örneklerindendir. Ona göre “seven, sevdiğine itaat eder.”¹⁹ Böylece muhabbet, kişiyi teslimiyete, o da teslim olunanın haliyle hallenmeye götürür.

Bunun gerçekleşmesi için tasavvuf, kendine göre çeşitli yöntemler uygulayarak kişinin iç temizliğine tabi tutulmasını sağlar. Öncelikle nefsin tezkiyesi, kalbin tasfiyesi ve nihayet söz, tutum ve davranışlarının yani ahlakın güzelleşmesi için çaba sarfeder. Söz konusu hususların gerçekleşmesiyle derviş, Yüce Allah’a daha yakın olur ve O’na karşı muhabbeti artar. Zamanla öyle bir noktaya gelir ki, muhabbet aşka dönüşür ve varlık âleminde ne varsa Hakk ile görür, Hakk ile işitir, Hakk ile yürür ... bir hale gelir.²⁰ Artık bu

¹⁷ Ebu'l-Kasım Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risaletü'l-Kuşeyriyye fî İlmi't-Tasavvuf* (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1990), 280; Ebu'l-Kasım Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 1999), 368.

¹⁸ Ebu Talib Muhammed b. Ali el-Mekkî, *Kutu'l-Kulûb*, çev. Abdulkadir Ahmed Ata (Mısır: 1961), II/204.

¹⁹ Hasan Kâmil Yılmaz, “Teslimiyet”, *Altınoluk Dergisi*, Kasım 129 (İstanbul 1996), 30.

²⁰ Hadis için bk. “Kulumu bana yaklaştıran şeyler arasında en çok hoşuma gideni, ona farz kıldığım (aynî veya kifaye) şeyleri eda etmesidir. Kulum bana nafil ibadetlerle yaklaşmaya devam eder, sonunda sevgime erer. Onu bir sevdim mi artık ben onun işittiği kulağı, gördüğü gözü, tuttuğu eli, yürüdüğü ayağı (aklettiği kalbi, konuştuğu dili) olurum. Benden bir şey isteyince onu veririm, benden sığınma talep etti mi onu himayeme alır, korurum. Ben yapacağım bir şeyde, mümin kulumun ruhunu kabzetmedeki tereddüdüm kadar hiç tereddüde düşmedim. O ölümü sevmez, ben de onun sevmediği şeyi sevmem.” Bu-harî, “Rikâk”, 38.

hale gelen sâlikin kalbi, Allah'tan başkasına tahammül edemez olur. Sadece O ve O'nun sevdikleri orada yer bulabilir. Sâlikin tüm varlığını ilahî ve külli bir teslimiyet kaplar. O'ndan gelen her şey, lütuf da kahir de hoş gelir. Artık tam bir teslimiyet vuku bulmuştur. Nitekim tasavvuf geleneğinde aşkın önemli temsilcilerinden kabul edilen Yunus Emre (ö. 720/1320), bu durumu şöyle ifade etmiştir:

*“Hoştur bana senden gelen
Ya hilat-ü yahut kefen
Ya taze gül yahut diken
Kahrında hoş lütfun da hoş.*

*Gelse celalinden cefa
Yahut cemalinden vefa
İkisi de cana safâ
Kahrın da hoş lütfun da hoş.*

*Gerek ağlat gerek güldür
Gerek yaşat gerek öldür
Aşık Yunus sana kuldur
Kahrında hoş, lütfun da hoş.”²¹*

Tasavvuf düşüncesinin önemli şahsiyetlerinden biri olan Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın (ö. 1194/1780) da aynı duygu ve düşüncelere sahip olduğu şiirlerinden anlaşılmaktadır. O da kulun doğru istikamette kalabilmesi ve yol alabilmesi için teslimiyetin önemli olduğunu vurgulamıştır. Zira dünya hayatında kişiyi kuşatan meşgaleler, acılar, kederler, hüznün ve sevinçler, ancak teslimiyetle bertaraf edilebilir. O teslimiyeti; Yunus Emre gibi tevekkül, tefvîz, rıza ile doğrudan ilişkilendirmiş ve bunları teslimiyetin aşamaları şeklinde değerlendirmiştir:

*“Sen Hakka tevekkül kıl,
Tefvîz et ve rahat bul,
Sabreyle ve razı ol,
Mevlâ görelim neyler,
Neylerse, güzel eyler.”²²*

²¹ Abdurrahman Güzel, *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2006), 424. Bu şiirin Bayramiyye-Şemsiyye tarikatının Tennûriyye kolunun kurucusu, mutasavvıf-şair İbrahim Tennûrî'ye (ö. 887/1482) ait olduğu da söylenmektedir. Bk. Mustafa İsmet Uzun, “İbrahim Tennûrî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/356.

²² Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetnâme*, çev. Faruk Meyan (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1999), 781.

Tasavvuf düşüncesine göre, sâlikin öncelikle Allah’a, Rasûlüne ve daha sonra Rasûlün varisi olan mürşide teslim olması gerekir. Mürşide teslimiyet; onun hal ve hareketlerini benimsemesi ve özümsemesi, şahsiyetini onun şahsiyetine benzetmesi, onunla aynîleşmesi demektir. Tasavvuf literatüründe bu duruma “Fenâ fi’ş-şeyh” denilmiştir. Tasavvuf geleneğine göre fenâ için kabul gören aşamaları, teslimiyet için de değerlendirmek mümkündür. Tasavvuf ehli arasında sâlikin benlik dönüşümünü kemale erdiren bir yol kabul edilen teslimiyet, zamanla mürşidden müride bir hal transferine sebep olur. Daha sonra bu durum aşamalı olarak müridi “Fenâ fi’r-Rasûl” ve nihayetinde de “Fenâ fillah” a ulaştırarak asıl amacına ulaşmış olur.²³ Aşağıda, söz konusu aşamalara kısaca temas edilecektir.

Şüphesiz tasavvuf düşüncesini etkileyip temellendiren mutasavvıflardan en meşhuru Muhyiddin İbnü’l-Arabî’dir (ö.638/1240). Ona göre tasavvuf, “İslam’ın maddi normlarının yani şeriatın zahir âdâb ve usulünü bilmeyi gerekli görür. Ancak asıl olan, dinin zahirî hikmetlerini bâtında, bâtınî hikmetlerini de zâhirde görebilmektir. İşte dinin bu iki (zâhirî ve bâtınî) hikmetin âdâbına vukufiyet kesbeden kimse teslimiyete ve oradan da kemale ulaşır.”²⁴

Yine ilk tasavvuf müelliflerinden meşhur sûfî Kuşeyrî (ö. 465/1072) de teslimiyete değinmiş, sâlikin manevî eğitimde yol alabilmesini mürşidine olan samimi bağlılık ve teslimiyetine bağlamıştır. Ona göre sâlik, mürşidini mürebbi olarak kabul etmeli, iç âlemindeki kötülüklerden kurtulması için ona teslim olmalı ve muhalefet etmemelidir. Kuşeyrî, kendisinden çokça etkilendiği Ebu Ali Dekkâk’a (ö. 405/1015) atfen, “Şeyhine kalben de olsa muhalefet eden kişi, ondan faydalanamayacağı için artık onun tarikatı üzerine devam etmesi uygun olmaz. Zira aradaki samimiyet ve bağlılık kesildiği gibi intisapta verdiği ahidini de bozmuş olur.” demiştir.²⁵

Esasen yukarıdan beri defalarca vurgulandığı gibi tasavvuf düşüncesindeki teslimiyet anlayışında öne çıkan en belirgin unsur, muhabbet veya aşktır. Çünkü manevî eğitim kabul edilen mürşid nezaretindeki seyr ü sülûkün gerçekleşmesi, samimi bir teslimiyetle mümkündür. Şüphesiz sevginin derecesi, aynı zamanda teslimiyetin ölçüsünü de belirler. Müridin mürşidine duyduğu muhabbet kadar teslimiyeti gerçekleşir. Denilebilir ki, müridin kalbindeki muhabbetin seviyesi, başka bir ifadeyle muhabbetin azlığı veya yokluğu,

²³ İrfan Gündüz, “Tasavvufî Bir Terim Olarak Râbîta” *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 19 (2007), 28.

²⁴ Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *el-Fütühâtü’l-Mekkiyye*, Neşr. Osman Yahya-İbrahim Medkûr (Kahire: 1972-1990), XIII/162; Ahmet Ögke, “Yiğitbaşı Velî’nin Tasavvuf ve Tarikat Kavramlarına Bakışı ve Tarikatları Tasnifi”, *Dinî Araştırmalar*, 4/11 (2001), 149.

²⁵ Kuşeyrî, *Risâle*, 451.

teslimiyete engel teşkil edebilir. Bu sebeple genel olarak tasavvuf geleneğinde hem mürşidin hem de müridin söz konusu manevî eğitimden fayda elde etmeleri külli bir teslimiyete, nihayet külli teslimiyeti de muhabbete bağlamışlardır.²⁶

Geçtiğimiz asrın sonlarında kaybettiğimiz etkili düşünce ve cemiyet insanı Mahir İz (ö. 1974) de insanın ruhsal ve ahlakî gelişimi için gerekli gördüğü bir mürşide bağlanmanın gereğini ve önemini vurgulamıştır. Ona göre mürşid, “mürşid-i azam” olan Hz. Peygamber ile başlayan bir geleneğin devamını sürdüren bir mürebbidir. Mürebbilerden faydalanmak için elbette samimi bir bağlılık ve teslimiyet gerekir.²⁷

Günümüz tasavvuf akademisyenlerinden Hasan Kâmil Yılmaz hocanın şu ifadeleri, tasavvuf düşüncesindeki teslimiyet anlayışını özetler niteliktedir:

“Teslimiyet, muhabbete dayalı bir itaat işidir. Kayıtsız şartsız teslimiyet denilince mürşidinin uyarılarına tenkitçi bir nazarla bakmadan ve acaba bunların benim manevî hayatıma ne derece faydası olur gibi, evham ve vesveselere düşmeden uymak şeklinde anlaşılmalıdır. Doktora giden bir hasta, doktoruna ne kadar inanır ve onun hastalığını tedavi edeceğine ne kadar güvenirse o kadar çabuk iyileşir. Kişinin olay ve olgulara olumlu yaklaşması, genel olarak hep yararlı sonuçların doğmasına sebep olabilmektedir. İnsanı kötülüğe sevk etme karakterine sahip nefsin mürebbisi kabul edilen bir mürşide teslimiyet, manevî anlamda olumlu sonuçlar doğuracaktır. Burada dikkat edilmesi gereken temel husus, teslim olunan mürşidin kâmil olup olmadığıdır. Eğer mürşid kâmil ise, zaten insanı Allah’a kulluk yolunda terbiye eden bir yol gösterici ve bir mürebbidir.”²⁸

2. Mürşide Teslimiyeti Etkileyen Unsurlar

Tasavvuf düşüncesinde teslimiyet anlayışı, kişinin rehberin eğitim ve rol modelliğine duyduğu ihtiyaç üzerine bina edilmiştir.

İnsan, yaratılışı gereği sahip olduğu özelliklerinden dolayı dış âlemle sürekli etkileşim halinde olan bir varlıktır. Bu etkileşim içeriden dışa olduğu gibi dışarıdan içe doğru da olabilmektedir. Bu özelliği sebebiyle insan, hayatı boyunca başkasını örnek alma (özdeşleşme) temayülü içinde olmuştur. İnsan doğuşundan itibaren en başta anne ve babası olmak üzere uzak veya yakın kendisini etkileyen kişileri örnek alır ve onları rol model olarak kabul eder. Öyle ki, rol model aldıklarının söz, tutum ve davranış biçimlerini yakından takip eder, onlar gibi davranmaya başlar ve nihayet zamanla karakter ve kişilik özelliklerini onlara uydurmaya çalışır. Örnek aldığı şahısların olaylar karşısında verdiği tepkiler,

²⁶ İsmail Kasım, *Tasavvufta İrşad ve Mürşide Teslimiyet*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi (Isparta: 2019), 78.

²⁷ Mahir İz, *Tasavvuf: Mahiyeti, Büyükleri ve Tarikatler*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2012), 162.

²⁸ Yılmaz, “Teslimiyet”, 30.

bireyin takınacağı tavırları da belirler. Bundan dolayı model alınacak şahıslar mutlaka iyi, doğru, güzel gibi olumlu vasıflara sahip olmalıdır. Nitekim bütün insanlık için evrensel ahlak ilkeleri taşıyan peygamberler ve onların varisleri âlimler, içinde yaşadıkları toplumlara her zaman örnek ve model olmuşlardır.

Eğitimciler, insanın etkilenebilen ve başkasını örnekleyebilen bir yapıda olmasından hareketle bu özelliğinin eğitimin amaçları ve sağlam bir karakter oluşması doğrultusunda terbiye edilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Bir insanın başka bir insana samimiyetle bağlanıp teslim olması ve kendisini bir bütünün parçası olarak hissetmeye başlamasıyla eğitimden umulan faydanın gerçekleşebileceğini kabul etmişlerdir.²⁹

Sûfiler, insandaki bu hakikati bildikleri için onun tasavvuf eğitimi sürecinde terbiye edilmesi gerektiğini düşünmüşlerdir. Böylece manevî eğitim boyunca mürid, nefsini kötülüklerden arındırmak, ruhunu tasfiye etmek ve nihayette tüm tutum ve davranışlarını kemal seviyesine erdirmek amacıyla mürşidini rol model alır ve hayatını o minval üzere sürdürür. Zamanla mürşidinin güzel ahlakını, kemale ermiş hal ve hareketlerini modelleyerek içselleştirir ve günlük hayatına yansıtır. Onun rehberliğinde maddi ve manevî her türlü kötülüklerden uzak durmayı ve güzelliklere yönelmeyi bir alışkanlık (huy/meleke) haline getirir ki işte bu, tasavvuftaki seyr ü sülûk eğitiminin sâlikte meydana getirmek istediği güzel karakter özellikleridir. Şüphesiz bunun gerçekleşmesi için de sâlikin mürşidine muhabbet ve samimiyetle teslim olmasıyla gerçekleşebilir.

Tasavvuf düşüncesinde kendisine teslim olunan mürşid, şüphesiz bütün yönleriyle güzel davranışları olan ve örnek alınan kâmil bir insandır. Zaten böyle bir insan, müridleri tarafından özdeşleştirilip örnek alınan, rol model kabul edilen, şahsiyet özellikleri transfer edilen canlı bir modeldir. Böyle güzel ve kâmil canlı bir modelden faydanın sağlanması, elbette teslimiyeti gerekli kılar. Esasen tasavvuf ehli tarafından kullanılan “fenâ fi’ş-şeyh” tabiri, mürşide bağlılığın ve teslimiyetin özdeşleşmiş halini ifade etmek içindir. Geleneksel tasavvuf anlayışında sâlik, pek çok hususta mürebbi kabul ettiği mürşidinin söz, tutum ve eylemlerini örnek alır. Ruhsal gelişimini ve ahlakî özelliklerini onun gibi yaşayarak hayatını güzelleştirmeye çalışır. Böylece kâmil mürşidini rol model alarak onun kişiliğinde fena bularak benlik, şahsiyet ve karakterini güzelliklerle olgunlaştırmaya gayret eder. Yine tasavvuf geleneğinde sâlik bundan sonra mutasavvıflar tarafından kabul edilen sonraki aşamaya geçmeye namzet olur. Fenâ halini mürşidinde yaşayan mürid, bu defa Hz. Peygamber’in şahsında onun güzel hal ve hareketlerini, güzel ahlakını özümser ve büyük bir aşkla bağlanır. Tasavvuf düşüncesinde buna da “fenâ fi’r-rasûl” denmiştir. İşte

²⁹ Alfred Adler, *Kişilik Bozuklukları ve Toplumsal Bütünleşme*, çev. Belkıs Çorakçı (İstanbul: Say Yayınları, 1983), 62.

bundan sonra sâlik, kendine ait pek çok kötü ve sıradan sıfat ve vasıflarını terk ederek Yüce Allah'ın sıfatlarıyla bezenip süslenmeye çalışır ki buna da “fenâ fillah” denmiştir.³⁰ Böylece sâlik, öncelikle muhabbet ve külli bir teslimiyetle bağlandığı müşşidinin, sonra da Hz. Peygamber efendimizin güzel hal ve hareketlerini model alarak içselleştirir ve onlarla özdeşleşir. Bu teslimiyet, zamanla müridin karakterini güzelleştirerek kâmil bir insan olma yolunda mesafe almasına yol açar. Şüphesiz bütün bunlar, sâlikin nihai hedefi olan Hakk Teâlâ'ya muhabbet, aşk, rıza ile vuslatına sebep olur.

3. Teslimiyetin Psiko Sosyal Açıdan Bireysel Etkileri

Yüce Allah, insanı diğer varlıklara göre üstün ve özellikli yaratmıştır. Varlıklar âleminde insanın en belirgin ontolojik özelliklerinden biri de “yüce, kutsal, mübarek, aşkın, eşsiz, kudretli vs.” kabul ettiği bir “Yaratıcı”ya inanma duygusuna sahip olmasıdır. İnsan, var olduğu günden beri Allah'a ve O'nun gönderdiği din ve peygamberlere inanmıştır. Esasen bu, insanın fitratına yerleştirilen en temel duygudur. Nitekim insandaki bu duygunun yaratılıştan beri var olduğunu Cenab-ı Allah, Kur'an-ı Kerim'de şöyle beyan etmektedir: “O halde sen hanif olarak bütün varlığınla dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmışsa ona yönel. Allah'ın yaratışında değişme olmaz. İşte doğru din budur. Fakat insanların çoğu bilmezler.”³¹ Aynı durumla alakalı olarak Hz. Peygamber efendimiz de “Her doğan çocuk İslam fitratı üzere doğar, daha sonra anne-babası onu Yahudi, Mecusi veya Hıristiyan yapar.”³² diyerek inanma ve din duygusunun fitraten insanda var olduğuna dikkat çekmiştir.

Burada asıl olan husus, insanın tam anlamıyla kontrol gücüne sahip olamadığı inanma, bağlanma, teslimiyet gibi fitrî duyguların mutlaka tatmin edilmesi gerektiğinin bilinmesidir. Bu sebeple insan, yaratılışının derinliklerindeki bu tür temayülleri tatmin etmek için mutlaka bir şeyler bulur ve onlara teslim olup bağlanır. Aynı zamanda insan; sevmeye, bağlanmaya, teslim olma gibi duygularını engelleyen dış etkenlere tepki vererek iç âlemindeki fitrî duygularını tatmin için de çaba sarfeder. Kısaca insan denen üstün ve özellikli varlık, inanmaya, bağlanmaya ve teslim olmaya son derece yatkın ve elverişli bir

³⁰ Fenâ kavramı için bk. Ebu Bekir Muhammed b. İshak el-Kelabazî, *et-Taarrufli Mezheb-i Ehli't-Tasavvuf (Doğuş Devrinde Tasavvuf)*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 1992), 182; Ebu'l-Kasım Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risaletü'l-Kuşeyriyye fî İlmi't-Tasavvuf* (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1990), 160; Ali b. Osman Cüllabî el-Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 1996), 365.

³¹ er-Rûm 30/30.

³² Buharî, “Cenâiz”, 92; Müslim, “Kitabü'l-Cenâiz”, 80.

varlıktır.³³ Nitekim 20. yüzyılın önemli sosyal psikologlarından Stanley Milgram, yaptığı deneysel çalışmalarda, bireydeki itaat eğiliminin çok köklü olduğunu ifade etmiştir.³⁴

Tasavvuf düşüncesinde teslimiyet, kavramın sözlük ve ıstılah anlamlarına uygun olarak kişinin iç âleminde meydana gelen samimiyet ve bağlılık şeklinde anlaşılmıştır. Tasavvuf geleneğinde sâlik, niyet ettiği seyr ü sülûk eğitimini bu duygularla sürdürür. Bu anlamda müşşidinin de aynı samimiyet ve bağlılıkla kendisine rehberlik ettiğini kabul eder. Böylece samimiyetin ve bağlılığın ürettiği karşılıklı bir duygu ve düşünce akışı meydana gelir. Öyle ki bu durum, zaman içinde iki kişi arasında hal transferinin meydana gelmesine sebep olur. Elbette ruhsal gelişiminin veya kalp tasfiyesinin henüz başında olan mürid, hal transferine daha muhtaç olduğundan müşşidinin transferine maruz kalacak ve ondan etkilenecektir. Zaman içinde müridin iç âlemindeki manevî gelişim ilerledikçe, müşşidine teslim olmaktan zevk almaya başlar. Nihayet yaşadığı ruhsal zevk, müşşidine daha fazla samimiyetle bağlanma, dolayısıyla daha fazla teslim olma duygusu ağır basar. Artık bu, külli bir teslimiyete dönüşür. Külli teslimiyet de kozmik bir sevgi halini alır. Böylelikle seyr ü sülûkün sonunda müridin iç âleminde meydana gelen ruhsal değişim, neredeyse bütün söz, tutum ve davranışlarına sirayet ederek karakterinin iyi ve güzelleşmesine sebep olur.

Teslimiyetin psiko sosyal açıdan bireysel etkilerinden kanaatimizce bir kaçını kısaca meddeler halinde şöyle sıralayabiliriz:³⁵

Manevî Destek ve Rahatlama

Teslimiyet, bireyin manevî destek ve rahatlama bulmasına yardımcı olur. Manevî rehberine ve Allah'a olan teslimiyet, bireyin manevî bir destek sistemi oluşturmaya ve bu destek sayesinde bireysel hayatında rahat ve mutlu yaşamasına katkı sağlar. Bu durum aynı zamanda, bireyin yaşamındaki zorluklarla daha etkili bir şekilde başa çıkmasına sebep olur.³⁶

³³ Muhammed Kutup, *İnsan Psikolojisi Üzerine Etüdler*, çev. Bekir Karlığa (İstanbul: İşaret Yayınları, 1987), 159 vd.

³⁴ Stanley Milgram, "Behavioral Study of Obedience", *Journal of Abnormal and Social Psychology* 67/4 (1963), 372.

³⁵ Teslimiyetin psiko-sosyal açıdan bireysel etkileri ve başlıkları, tarafımızdan genel bir çerçeveye değerlendirilerek belirlenmiştir. Bu konuda daha geniş bilgi için bk. Nevzat Tarhan, *Akıldan Kalbe Yolculuk* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2012); Kemal Sayar, *Sûfi Psikolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000); Akif Manaf, *Teslimiyet Psikolojisi Varoluşsal Bilgelik Serisi* (İstanbul: Az Yayıncılık, 2022); Hasan Kayıklık, *Tasavvuf Psikolojisi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2011); İbrahim Işıtan, *Sûfi Psikolojisi* (Ankara: Divan Kitap, 2014); Esmâ Sayın, *Tasavvuf Terapisi* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2014).

³⁶ Kayıklık, *Tasavvuf Psikolojisi*, 138; Sayın, *Tasavvuf Terapisi*, 125.

İç Huzur ve Sükûnet

Teslimiyet, bireyin iç huzur ve sükûnet bulmasına yardımcı olur. Allah'a ve mürşidine olan güven, bireyin yaşamın belirsizlikleri karşısında daha sakin ve huzurlu olmasını sağlar. İç âleminde yaşayacağı olumlu değişim ve gelişmeler, bireyin özünde teskin edici bir etki bırakır.³⁷

Stres ve Kaygının Azalması

Teslimiyet, bireyin stres ve kaygı düzeyini azaltır. Manevî ve ahlakî mürebbi kabul ettiği mürşide olan samimi bağlılık ve teslimiyet, bireyin yaşamındaki belirsizlikler ve zorluklar karşısında daha az stres ve kaygı yaşamasını sağlar. Bu durum, bireyin genel psikolojik sağlığını da olumlu yönde etkiler.³⁸

Psikolojik Dayanıklılık

Teslimiyet, bireyin psikolojik dayanıklılığını artırır. İnsan, madde ve mânâdan oluşan iki yönlü bir varlıktır. Her iki yönünün güçlü ve zayıf durumları vardır. Kendisine model kabul ettiği, mânâ yönünün eğitimi için ehil saydığı kâmil bir mürşide teslimiyeti, kişiye karşılaştığı pek çok olumsuz durumlar karşısında psikolojik bir dayanıklılık kazandırır. Psikolojisi güçlü, moral ve motivasyonu yüksek bireylerin zorluklarla başa çıkma yeteneği daha sağlam ve kuvvetli olur.³⁹

Kontrol Duygusu ve Güven

Teslimiyet, bireyin kontrol duygusunu ve güvenini pekiştirir. Özellikle insanın fitratında var olan nefsanî arzular, insanı olumsuzluklara sevk ederek dini ve ahlakî yönden zayıflamasını ve böylece kendisine olan öz güvenini ve kontrolünü kaybetmesine yol açar. Oysa mürşidine teslim olan birey hem onun rehberliğinde hem de içinde bulunduğu cemaate olan aidiyet duygusuyla hareket eder. Böylece iç kontrol mekanizmasını çalıştırarak öz güven sahibi olur.⁴⁰

Baş Çıkma Stratejileri

Teslimiyet, bireyin başa çıkma stratejilerini geliştirir. Manevî dünyasının eğitimi için bireyin teslim olduğu mürşid ile arasında muhakkak bir muhabbet ve samimiyet bağı olmalıdır. Zira bunun aksi düşünülemez. İşte muhabbetin getirdiği teslimiyet, bireyin

³⁷ Kayıklık, *Tasavvuf Psikolojisi*, 141; Muzaffer Ayaz, "Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin Ahlak Öğretisinde Mutluluk", *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* II/1 (Ocak-Haziran 2018), 90.

³⁸ Sayın, *Tasavvuf Terapisi*, 29, 149; Kayıklık, *Tasavvuf Psikolojisi*, 132.

³⁹ Sayar, *Sûfi Psikolojisi*, 13.

⁴⁰ Işıtan, *Sûfi Psikolojisi*, 130; Kayıklık, *Tasavvuf Psikolojisi*, 143.

yaşamında karşılaşacağı acı, dert, keder, zorluk gibi unsurlarla başa çıkma stratejilerini geliştirmesine yardımcı olur.⁴¹

4. Teslimiyetin Psiko Sosyal Açıdan Toplumsal Etkileri

İnsan, varlıklar âleminde diğer varlıklara göre akıl, kalp, duygu irade gibi özelliklerle donatılmış üstün ve sosyal bir varlıktır. Tek başına yaşamayı sürdürebilen bir varlık değildir. Sosyal bir varlıktır. Bir çevrede doğar, büyür, gelişir ve hayatını sürdürür. Özellikle bir aileye ihtiyaç duyar. İçinde yaşadığı toplumla ilişkiler kurar, evlenir, çocuk sahibi olur, böylece sosyalleşir. Kalabalıklar içinde hayatını sürdürürken toplumun diğer bireyleri ve unsurları tarafından kuşatılır ve tesir altında kalır. Bunlar iyi ve güzel olabilir gibi kötü ve olumsuz da olabilir. Bunun için birey bazen bilinçli veya bilinçsiz kendini koruma altına alır ve savunma tepkisi verir. İçinde bulunduğu toplumun iyi veya kötü, psikolojik ve sosyolojik değişimlerine maruz kalır.⁴² Milgrama'a göre, bu değişimlerdeki faktörler hem kişisel içgüdüler hem de sosyal yapıdır. Bu sebeple ikisi birlikte dikkate alınmalıdır. Bununla beraber, çevrenin etkisinin daha fazla olma ihtimali yüksektir.⁴³

Kadim zamandan beri bilinen bireyin bir aile içinde doğup büyüdüğü, ilk etkileşimini ve dolayısıyla karakteristik özelliklerini ailesinden aldığı, daha sonra yaşadığı topluma göre tutum ve davranışlarında değişiklikler olduğu gerçeği, artık günümüzün pedagoji ve sosyoloji bilimi de kuvvetle teyit etmektedir. Onlara göre birey; dil, din, örf, âdet, gelenek gibi pek çok kültürel unsurunu çevresinde mevcut olanlardan alır. Bunun için çeşitli yolları, imkân ve fırsatları değerlendirir. Özellikle aile, arkadaş, eğitim, kültürel etkinlik, sosyal faaliyetler gibi farklı yollarla bunları kazanır. Toplumla bütünleşerek kendisini mutlu ve huzurlu hissettiği gruplar içinde yer alır.⁴⁴ İşte bu noktada, bireyin toplum içinde aidiyet duygusu etkisini gösterir ve onu kendi kişiliği ve karakteriyle uyumlu gördüğü rol model kişilere veya cemaatlara teslimiyete sevk eder. Burada önemli olan, insanın fitratında var olan bu duygunun; doğru, güvenilir, bilgili, ehil bir modele yönlendirilmesidir. Tasavvuf düşüncesindeki teslimiyetin de temel amacı, bunu gerçekleştirmektir.

Tasavvuf geleneğinde kendisine samimi bir şekilde telim olunan mürşid, yukarıda söylenen güzel ve olumlu nitelikleri üzerinde taşıyan biridir. Aksi asla düşünülemez. Kadim gelenekten günümüze kadar yaşanan teslimiyet de hep bu anlayışla gerçekleşmiştir. Zira kâmil bir mürşid, bireyin sosyalleşmesi ve içinde yaşadığı toplumun manevî değerlerini özümseyip kendi hayatına da uygulanmasında önderlik eder. Toplumun ahlakî

⁴¹ Sayar, *Sufi Psikolojisi*, 53; Işitan, *Sûfî Psikolojisi*, 189.

⁴² Alexis Carrel, *İnsan Denen Meçhul*, çev. Refik Özdek (İstanbul: Yağmur Yayınları, 1983), 183.

⁴³ Stanley Milgram, "Some Conditions of Obedience and Disobedience to Authority", *Human Relations* 18/1 (1965), 72-73.

⁴⁴ Mustafa Ergün, *Eğitim Sosyolojisine Giriş* (Ankara: Ocak Yayınları, 1994), 1.

değerlerinin sonraki genç nesillere aktarılmasında, hatta bireylerin iç âlemini güzelleştirerek söz, tutum ve davranış olarak topluma yansıtmasını sağlayarak ahlaklı ve nitelikli insan gücünün yetiştirilmesinde de etkili olur. Bu anlamda mürşid-i kâmillar, kendisine teslim olan bireyleri olumlu yönde topluma kazandıran manevî mimarlar olarak nitelendirilmek mümkündür. Zira onlar, bireyleri şekillendiren sanatkâr gibidirler.⁴⁵

Mürşid-i kâmil, toplumu etkin bir şekilde birleştirici ve kaynaştırıcı vasfa sahip bir insandır. Yapacağı manevî rehberlikle insanlar arasında bozulmaya yüz tutmuş ahlakî çöküntüyü ve insani ilişkileri kendisine teslimiyet duygusunun doğurduğu muhabbet duygusuyla düzeltir. Bu anlamda toplumun pek çok kesimine moral ve motivasyon sağlar. Nitekim tasavvuf geleneğinde günlük veya haftalık vird haline gelen sohbet, zikir ayinleri, ders gibi yüksek motivasyonlu etkinliklerle bireyin ve toplumun gündelik yaşamında meydana gelen dert, sıkıntı, keder, hüzn gibi güçlüklerle ve sorunlara önemli derecede çözümler üretir. Bu etkinlikler aynı zamanda insanlar arasında birleşme, kaynaşma, hemhal olma, birlikte hareket etme, sosyalleşmeyi de sağlar. Günümüzde yapılan bir kısım araştırmalara göre, yukarıda zikredilen ve mürşid nezaretinde icra edilen söz konusu etkinlikler, modern çağda insanın içine düştüğü yalnızlık, depresyon, mutsuzluk, sevgisizlik, haksızlık ve adaletsizlik gibi olumsuz pek çok hususlara, zayıflayan insan ilişkilerine, sosyal huzursuzluklara karşı önemli ve etkili bir tedavi yöntemi olarak görülmektedir.⁴⁶ Şüphesiz bütün bunlar, tasavvuf düşüncesindeki teslimiyetin samimiyet ve muhabbetle gerçekleşmesi neticesinde ortaya çıkmaktadır. O halde denilebilir ki, tasavvuf düşüncesinde mürşide teslimiyet hem bireyin sağlam bir karaktere sahip olmasını hem de toplumsal kazanımları da beraberinde getiren önemli bir anlayıştır. Nitekim mutasavvıfların manevî eğitimden hedefledikleri “insan-ı kâmil” modeli, bir bakıma günümüzde sıklıkla ifade edilen “iyi vatandaş” yetiştirmeye benzetilebilir. Bu bile başlı başına teslimiyetin kazandırdığı toplumsal bir kazanım şeklinde değerlendirilebilir.⁴⁷

Teslimiyetin psiko-sosyal açıdan toplumsal etkilerinden kanaatimizce bir kaçını kısaca meddeler halinde söyle sıralayabiliriz:⁴⁸

⁴⁵ Reşat Öngören, “Şeyh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/50-51; Ahmet Eskicumalı, “Eğitim, Öğretim ve Öğretmenlik Mesleği”, *Öğretmenlik Mesleğine Giriş*, Ed. Yüksel Özden (Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2002), 9.

⁴⁶ Muhammed Osman Necati, *Kur'an ve Psikoloji* (Ankara: Fecr Yayınları, 2004), 262; Ali Tenik, “Sosyo-Psikolojik Açıdan Zikir ve Şanlıurfa Dergâh Camii Örneği”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 3/8 (Ankara 2002), 102.

⁴⁷ Hamdi Kızıl, *Tasavvufta Karakter Eğitimi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2017), 334.

⁴⁸ Teslimiyetin psiko-sosyal açıdan toplumsal etkileri ve başlıkları, tarafımızdan genel bir çerçeveye değerlendirilerek belirlenmiştir. Bu konuda daha geniş bilgi için bk. Nevzat Tarhan, *Akıdan Kalbe*

Toplumsal Uyum ve Dayanışma

Teslimiyet, toplumsal uyum ve dayanışmayı güçlendirir. Mürşid-i kâmilleri; dini, ahlakî, bireysel ve toplumsal hayatlarında manevî rehber ve rol model insanlardır. Yaşadıkları toplum içinde büyük kitleleri etkileyebilecek güce sahiptirler. İnsanlar da onların söz, tutum ve davranışlarından etkilenirler. Bu sebeple mürşid-i kâmillerin etrafında toplanan kalabalık kitleler, kendi içlerinde güçlü ve etkili bir toplumsal bilinç oluştururlar. Bu durum aynı zamanda aidiyet duygusunu da doğurur. Böylece birbiriyle bütünleşen bu toplumsal birliktelik, ciddi seviyede sosyal uyum ve dayanışmayı artırır, bireylerin birbirlerine yardımcı ve destek olmalarını sağlar.⁴⁹

Değerlerin Korunması ve Aktarılması

Teslimiyet, toplumsal değerlerin korunması ve yeni nesillere aktarılmasında önemli bir rol oynar. Kâmil mürşidler, etrafında toplanan kalabalıklara toplumsal değerleri ve ahlakî öğretileri aktararak bu değerlerin devamlılığını sağlarlar. Bu durum aynı zamanda toplumun kültürel ve ahlakî yapısının korunmasına da yardımcı olur.⁵⁰

Sosyal Kontrol ve Düzen

Teslimiyet, sosyal kontrol ve düzenin sağlanmasına katkıda bulunur. İnsanların ve dolayısıyla toplumların ahlakî yönlerini güzelleştirme gayesiyle hareket eden mürşid-i kâmilleri, kendilerine teslim olan müridlerinin davranışlarını iyiye ve güzele yönlendirerek toplumsal normlara uygun hareket etmelerini sağlarlar. Şüphesiz bu durum, toplumda düzenin ve huzurun korunmasına yardımcı olur.⁵¹

Sonuç

İslam ilimlerinin tedvin edilmeye başlamasıyla beraber tasavvuf düşüncesi de doğmuş ve zaman içinde bir ilim olarak varlığını devam ettirmiştir. Her ilim disiplini doğarken kendisine göre belli başlı ilkeler ve usuller belirlemiştir. Tasavvuf da ortaya çıktığı ilk zamanlardan beri kendi ilke ve usulleri çerçevesinde hareket etmiştir. Diğer ilimlerden farklı olarak tasavvuf, kişisel zevk ve uygulamalara dayandığı için, dini bilginin teorisinin yanında pratiğini de öne çıkaran bir disiplin halini almıştır. Şüphesiz tasavvuf

Yolculuk (İstanbul: Nesil Yayınları, 2012); Kemal Sayar, *Sûfî Psikolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000); Akif Manaf, *Teslimiyet Psikolojisi Varoluşsal Bilgelik Serisi* (İstanbul: Az Yayıncılık, 2022); Hasan Kayıklık, *Tasavvuf Psikolojisi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2011); İbrahim Işıtan, *Sûfî Psikolojisi* (Ankara: Divan Kitap, 2014); Esma Sayın, *Tasavvuf Terapisi* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2014).

⁴⁹ Işıtan, *Sûfî Psikolojisi*, 143; Kızıler, *Tasavvufta Karakter Eğitimi*, 331 vd.; Cemil Oruç, “Gazalî’de Ahlakî Değerler Eğitimi”, *TYB Akademi Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (Ankara 2011), 182.

⁵⁰ Işıtan, *Sûfî Psikolojisi*, 126 vd.

⁵¹ Işıtan, *Sûfî Psikolojisi*, 130; Kayıklık, *Tasavvuf Psikolojisi*, 143.

düşüncesindeki o uygulamalardan biri de Allah'ın emir, yasak ve ahlak ilkelerine özenle uyan, takva sahibi, salih, sadık, zahid gibi sıfatlara sahip kâmil bir mürşide (rehbere) teslim olmaktır. Tasavvuf düşüncesinde mürşid, tasavvufa intisap etmiş birini, seyr ü sülûk adı verilen ruhsal, manevî ve ahlakî eğitim ile kâmil bir insan yapmaya çaba sarf eden kişidir. Ehil ve yetkin mürşide teslim olan kişi de onun mürebbiliği altında nefsini tezkiye etmek, ruhunu ve kalbini tasfiye etmek ve ahlakını güzelleştirmek gayesini güder. Bunun için mürşidine samimi bir bağlılıkla muhabbet beslemelidir. Zira teslimiyet ancak muhabbetle olur. Gerçek anlamda muhabbet olmadan teslimiyet, teslimiyet olmadan da manevî gelişim ve değişim olmaz. Teslimiyetin esasen fıtraten insanda var olan bir duygu olması, bireyin bu duyguyu aidiyet bağı ile teskin etmesi, kaygı, stres, psikolojik dayanıklılık gibi olumlu bireysel etkilerinin doğmasına sebep olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca kişinin içinde yaşadığı toplumda uyum, dayanışma, birlik, sosyal kontrol gibi etkileri de doğurduğu muhakkaktır.

Yüce Allah tarafından diğer varlıklara göre akıl ve irade gibi özelliklerle donatılıp üstün yaratılan insan, inanma duygusuyla beraber doğar. Bu duygu, insanın aşkın, kutsal, yüce kabul ettiği bir varlığa muhabbet beslemeyi, samimiyetle bağlanmayı ve teslim olmayı da beraberinde getirir. Muhabbetle teslim olan kişide aidiyet duygusu da ortaya çıkar. İnsanlık tarihi, bireylerin hem Yüce Allah'ın varlığına, birliğine, emir, yasak ve ahlak ilkelerine uyduğunu hem de O'nun gönderdiği elçilerine uyup yolunu takip ettiklerini tartışmasız bir açıklıkla göstermiştir. Bu hakikat, muhabbetin doğurduğu teslimiyetin insanın var olduğu günden beri hayatında mevcut olduğunu gösterir. Böylece inanma, muhabbet, samimiyetle teslimiyet gibi bireyin iç âleminde cereyan eden fitri duygular, dış âleminin psiko sosyal alanlarında güzel söz, tutum ve davranış olarak tezahür eder.

Tasavvuf düşüncesinde teslimiyet, insanın iç âleminde mevcut kötü arzu ve duyguların ehil ve yetkin bir mürşidin rehberliğinde terbiye edilerek kontrol altına alınması maksadıyla gerçekleşen bir manevî eğitim usulüdür. Tasavvufun zühd hareketinden başlayıp tarikatlaşma dönemi ve nihayet günümüze kadar devam ederek ortaya çıkan kadim geleneğinde teslimiyet, nefsin tezkiyesi, ruhun ve kalbin tasfiyesi ve ahlakın güzelleştirilmesi için kâmil bir mürşidin terbiyesinden muhabbet ve samimi bir bağlılıkla yararlanmaktır. Bu sebeple mutasavvıflar, istenilen manevî veya ahlakî eğitimin tam anlamıyla faydalı olması için mürşide “külli teslimiyet” anlayışıyla hareket etmişlerdir. Zira mürşid, dini ve ahlakî konularda ehil ve yetkin olduğu için örnek alınması gereken rol model gibi görülmüştür. Mürşid, bir mürebbidir, şahsiyet transferi yapan bir modeldir. Sûfîlere göre teslimiyet, insanı Allah katında yücelten, O'na yaklaştıran, rızasına ve dostluğuna sebep olan, iç ve dış âlemden güzel etkileri olan bir eylemdir. Bireyin benlik dönüşümünü ve dolayısıyla manevî gelişimini sağlayan eğitimin önemli bir unsurudur. Böylece kişinin hem

dini hem de psiko sosyal hayatı üzerinde olumlu tesirler bırakarak iyi bir insan olmasına sebep olur.

Bu arada teslimiyet, psiko sosyal açıdan bireysel olarak kişinin manevî destek ve rahatlama bulmasına yardımcı olur. Bu durum, bireyin yaşamındaki zorluklarla daha güçlü ve etkili bir şekilde başa çıkmasını sağlar. Aynı zamanda bireyin iç huzur ve sükûnet bulmasına da yardımcı olur. Stres ve kaygı düzeylerini dengeleyip azaltır. Bireyin psiko-lojik dayanıklılığını artırdığı gibi kontrol duygusunu ve güvenini de pekiştirir. Bütün bunlar, bireyin sosyal yönünü de kuvvetlendirerek toplum içinde daha aktif ve faydalı olmasına yardımcı olur. Böylece toplumsal dayanışma artar ve toplum içinde birlik ve beraberlik gibi kaynaştırıcı duyguların canlı kalmasını sağlar. Ayrıca toplum içinde sevilip saygı gören mürşid-i kâmiller, teslimiyet anlayışıyla, toplumsal değerlerin korunması ve yeni nesillere aktarılmasında önemli bir rol oynarlar. Toplumsal değerleri ve ahlakî erdemleri müridlerine aktararak bu değerlerin devamlılığını sağlarlar. Bu sayede toplumun kültürel, manevî ve ahlakî yapısının güçlenmesine ve korunmasına yardımcı olurlar.

Kaynakça

- Adler, Alfred. *Kişilik Bozuklukları ve Toplumsal Bütünleşme*. çev. Belkıs Çorakçı. İstanbul: Say Yayınları, 1983.
- Ayaz, Muzaffer. “Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin Ahlak Öğretisinde Mutluluk”. *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* II/1 (Ocak-Haziran 2018), 87-108. <https://doi.org/10.30561/sinopusd.434769>.
- Buharî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahihu'l-Buharî*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 2004.
- Carrel, Alexis. *İnsan Denen Meçhul*. çev. Refik Özdek. İstanbul: Yağmur Yayınları, 1983.
- Ebu Talib el-Mekkî, Muhammed b. Ali. *Kutu'l-Kulûb*. çev. Abdulkadir Ahmed Ata. Mısır, 1961.
- Elmalılı Hamdi Yazır. *Hak Dîni Kur'ân Dili*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1995.
- Ergün, Mustafa. *Eğitim Sosyolojisine Giriş*. Ankara: Ocak Yayınları, 1994.
- Erzurumlu İbrahim Hakkı. *Marifetnâme*. çev. Faruk Meyan. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1999.
- Eskicumalı, Ahmet. “Eğitim, Öğretim ve Öğretmenlik Mesleği”. *Öğretmenlik Mesleğine Giriş*. Ed. Yüksel Özden. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2002.
- Gündüz, İrfan. “Tasavvufî Bir Terim Olarak Râbita”. *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 19 (2007), 23-53.
- Güzel, Abdurrahman. *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2006.
- Hucvirî, Ali b. Osman Cüllabî. *Keşfu'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Der-gah Yayınları, 1996.

- İbn Hişâm, Ebu Muhammed Cemalüddin Abdülmelik. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, 1990.
- İbn Manzûr, Cemaleddin Muhammed. *Lisanu'l-Arab*. Beyrut: Daru Sadir, 1968.
- İbn Sa'd, Ebu Abdillâh Muhammed. *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*. Kahire: Mektebü'l-Hancî, 2001.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *el-Fütühâtu'l-Mekkiyye*. nşr. Osman Yahya-İbrahim Medkûr. Kahire: 1972-1990.
- İz, Mahir. *Tasavvuf: Mahiyeti, Büyükleri ve Tarikatler*. haz. M. Ertuğrul Düздаğ. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2012.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 1991.
- İşitan, İbrahim. *Sûfi Psikolojisi*. Ankara: Divan Kitap, 2014.
- Karaca, Faruk. "Dilimizde Dinî İnanç İfade Eden Bazı Kavramlar". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (1999), 227-243.
- Karagöz, İsmail ve diğer. *Dinî Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Karaman, Hayreddin. Çağrıcı, Mustafa. Dönmez, İbrahim Kafi. Gümüş, Sadrettin. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Saray Matbaacılık, 2007.
- Kasım, İsmail. *Tasavvufta İrşad ve Mürşide Teslimiyet*. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi. Isparta: 2019.
- Kayıklık, Hasan. *Tasavvuf Psikolojisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2011.
- Kelabazî, Ebu Bekir Muhammed b. İshak. *et-Taarruf li Mezheb-i Ehli't-Tasavvuf (Doğuş Devrinde Tasavvuf)*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1992.
- Kıziler, Hamdi. *Tasavvufta Karakter Eğitimi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2017.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdülkerim b. Hevâzin. *er-Risaletü'l-Kuşeyriyye fî İlmi't-Tasavvuf*. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1990.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdülkerim b. Hevâzin. *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1999.
- Kutup, Muhammed. *İnsan Psikolojisi Üzerine Etüdler*. çev. Bekir Karlığa. İstanbul: İşaret Yayınları, 1987.
- Manaf, Akif. *Teslimiyet Psikolojisi Varoluşsal Bilgelik Serisi*. İstanbul: Az Yayıncılık, 2022.
- Milgram, Stanley. "Behavioral Study of Obedience." *Journal of Abnormal and Social Psychology* 67/4 (1963), 371-378.
- Milgram, Stanle. "Some Conditions of Obedience and Disobedience to Authority". *Human Relations* 18/1 (1965), 57-76.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahihu Müslim*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 2010.

- Necati, Muhammed Osman. *Kur'an ve Psikoloji*. Ankara: Fecr Yayınları, 2004.
- Oruç, Cemil. "Gazalî'de Ahlakî Değerler Eğitimi". *TYB Akademi Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (Ankara 2011), 155-171.
- Ögke, Ahmet. "Yiğitbaşı Velî'nin Tasavvuf ve Tarikat Kavramlarına Bakışı ve Tarikatları Tasnifi". *Dinî Araştırmalar* 4/11 (2001), 147-162.
- Öngören, Reşat. "Tasavvuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/119-126. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Öngören, Reşat. "Şeyh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/50-52. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Ragıb el-İsfahanî, Hüseyin b. Muhammed. *Müfredat fî Garibi'l-Kur'ân*. Kahire: 1961.
- Sarmış, İbrahim. *Teorik ve Pratik Açıdan Tasavvuf ve İslam*. İstanbul: Yöneliş Yayınlar, 1995.
- Sayar, Kemal. *Sufî Psikolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Sayın, Esmâ. *Tasavvuf Terapisi*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2014.
- Selvi, Dilaver. *Kaynaklarıyla Tasavvuf*. İstanbul: Semerkant Yayınları, 2013.
- Tarhan, Nevzat. *Akıldan Kalbe Yolculuk*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2012.
- Tenik, Ali. "Sosyo-Psikolojik Açıdan Zikir ve Şanlıurfa Dergâh Camii Örneği". *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 3/8 (Ankara 2002), 97-116.
- Uzun, Mustafa İsmet. "İbrahim Tennûrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/356. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. "Teslimiyet". *Altınoluk Dergisi*. 129 (Kasım 1996).

Karâfi'nin Vaz' Teorisi ve Mahallî'nin Eleştirileri: Fıkıh Usulünde Kavramsal Bir Tartışma

Al-Qaraḥī's Theory of Waḍ' and al-Mahallī's Criticisms: A Conceptual Debate in Uṣūl al-Fiqh

Şeyma YEŞİLYAYLA

Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, İslami Asst. Prof., Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş, Türkiye
s.yesilyayla@alparslan.edu.tr Orcid: 0000-0001-6362-8637

Atıf/Cite:

Yeşilyayla, Şeyma. "Karâfi'nin Vaz' Teorisi ve Mahallî'nin Eleştirileri: Fıkıh Usulünde Kavramsal Bir Tartışma". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2025), 140-157.
<https://doi.org/10.20486/imad.163775>

Araştırma Makalesi / Research Article

Başvuru Tarihi / Received: 11.02.2025

Kabul Tarihi / Accepted: 09.04.2025



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

Öz

Bu çalışma, Karâfî'nin (öl. 684/1285) vaz' anlayışını ve buna yönelik Maḥallî'nin (öl. 864/1459) eleştirilerini ele alarak, her iki âlimin fıkıh usulü ve dil anlayışına katkılarını tahlil etmektedir. Karâfî, lafızların anlam kazanma sürecini lugavî, örfî ve şer'î vaz' çerçevesinde değerlendirmiş ve bu tasnifle klasik fıkıh usulü anlayışından ayrılan bir yaklaşım ortaya koymuştur. Lugavî vaz'ı kasıtlı bir tahsis olarak gören Karâfî, örfî vaz'ı toplumun müşterek kullanımıyla belirlenen anlamlar, şer'î vaz'ı ise ilahî beyan ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tayin ettiği lafızlarla ilişkilendirmiştir. Karâfî'nin bu tasnifi, lafızların anlam kazanım sürecini yalnızca dilsel bir çerçevede değil, aynı zamanda toplumsal ve dinî bir bağlam içinde değerlendiren bütüncül bir yaklaşım sunmaktadır. Maḥallî ise şer'î ve lugavî vaz' arasında mahiyet farkı bulunmadığını, her ikisinin de bilinçli bir tayin sonucu oluştuğunu savunarak Karâfî'yi eleştirmiştir. Bu çerçevede çalışma, vaz' kavramının kasıt temelli bir değerlendirmeye tâbi tutulup tutulamayacağı meselesine odaklanmaktadır. Elde edilen bulgular, Karâfî'nin vaz' teorisinin, hakikat tasnifiyle belirli açılardan ilişkilendirilebilmekle birlikte lugavî vaz'ı doğrudan kasıtlı bir tahsisle örfî ve şer'î vaz'ı ise kullanım sıklığıyla açıklaması bakımından fıkıh usulü literatürüne özgün bir katkı sunduğunu ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Fıkıh Usulü, Vaz', Şer'î Hitâb, Karâfî, Maḥallî.

Abstract

This study examines Karâfî's (d. 684/1285) conception of waḍ' and the criticisms directed at it by Maḥallî (d. 864/1459), analyzing their contributions to the fields of uṣūl al-fiqh and linguistic thought. Karâfî classified the process by which words acquire meaning into three categories: lughawî waḍ', 'urfî waḍ', and shar'î waḍ'. With this categorization, he introduced an approach that diverged from classical uṣūl al-fiqh understandings. According to Karâfî, lughawî waḍ' refers to the intentional assignment of a word to a specific meaning, while 'urfî waḍ' denotes meanings shaped by common societal usage. Shar'î waḍ', on the other hand, pertains to meanings designated through divine revelation or specified by the Prophet Muḥammad (peace and blessings be upon him). Karâfî's classification presents a holistic perspective that considers the process of meaning acquisition not only from a linguistic standpoint but also within social and religious contexts. Maḥallî, however, criticized Karâfî's distinction, arguing that there is no essential difference between shar'î waḍ' and lughawî waḍ', since both are ultimately the result of a deliberate act of designation. This study, therefore, focuses on whether the concept of waḍ' should be evaluated within a framework centered on intentional assignment. The findings indicate that although Karâfî's theory of designation can, in certain aspects, be associated with the classification of ḥaqīqah, his approach presents a unique contribution to the field of uṣūl al-fiqh by explaining linguistic designation (waḍ') as a deliberate specification, while interpreting customary and shar'î designation in relation to frequency of usage.

Keywords: Islamic Law, Usul al-Fiqh, Waḍ', Shar'î Discourse, al-Qarâfî, al-Maḥallî.

Giriş

Fıkıh usulü bağlamında lafızların anlam kazanma süreci, klasik dönemden itibaren dilbilim ve hukuk teorisi açısından temel meselelerden biri olarak ele alınmıştır. Lafızların delâlet ilişkilerini belirleyen unsurlardan birisi olan vaz' teorisi, bu sürecin teorik çerçevesini oluşturmuş ve dilin yalnızca bir iletişim aracı olmanın ötesinde, şer'î hitâbın anlaşılmasında nasıl bir rol oynadığı sorusuna cevap aramıştır. Usul âlimleri, vaz'ı, lafız-mâna irtibatının belirlenmesi açısından kritik bir unsur olarak değerlendir-

miş ve bu bağlamda farklı kategoriler üzerinden çeşitli sınıflandırmalar yapmışlardır.¹

Vaz' teorisi, yalnızca lafız ve anlam arasındaki ilişkiyi açıklamakla kalmayıp, aynı zamanda fıkıh usulünün dil ve anlam boyutuna dair kapsamlı bir çerçeve sunmakta ve İslami ilimlerde metinlerin anlaşılması açısından temel bir konumda yer almaktadır. Zira lafızların vaz' keyfiyetinin belirlenmesi, nasların yorumlanması ve bunlardan hüküm istinbâtı süreçlerinde doğrudan belirleyici bir rol oynamaktadır. Bu bağlamda, âm, hâs, müşterek, emir, nehiy, hakikat ve mecaz gibi kavramlar, vaz' teorisinin yalnızca teorik bir bahis olmadığını, bilakis fikhî hükümlerin dayandığı metinlerin anlaşılması ve yorumlanmasında zarurî bir işleve sahip bulunduğunu göstermektedir. Nitekim usul âlimleri, vaz' kavramının mahiyetini ve lafızların delâletini tespit etmeyi, şer'î hükümlerin istinbâtı açısından en temel meselelerden biri olarak ele almışlardır. Bu doğrultuda lafızların anlam değişimleri ve bu değişimlere getirilen sınırlamalar, yalnızca dilsel bir bahis olarak değil, aynı zamanda fikhî içtihat süreçlerinin sıhhatini temin eden esaslardan biri olarak değerlendirilmiş ve vaz' teorisinin İslami ilimler içindeki merkezi konumunu teyit eden unsurlar arasında yer almıştır.²

Şer'î hitâbın ilahî menşei, vahyin Arap diliyle inzal edilmesi ve bu dilin kendine has anlam ilişkileri, usul âlimlerinin vaz' teorisini ele alış biçimlerinde belirleyici bir referans noktası olmuştur. Zira lafızların delâlet çerçevesini tayin etmede, Arapça'nın kuralları ve kullanım örnekleri esas alınmış, bu doğrultuda şer'î hükümlerin dayandığı lafızların anlam sahası titizlikle incelenmiştir. Bu bağlamda, usul âlimleri, lafızların anlam yüklenme süreçlerini ve bu süreçlerin hüküm istinbâtına etkisini sistematik bir şekilde ele almış, vaz' kavramının mahiyetini, kapsamını ve işlevini belirlemeye yönelik tartışmalar yürütmüşlerdir. Lafzın bir anlama delâletini sağlayan unsurlar, bu delâletin

¹ Ebû Zeyd b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*, thk. Halil Muhyiddin el-Meyyis (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 34, 94, 97; Fahrü'l-İslâm Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl ilâ marifeti'l-usûl (Tahrîcu Ehâdisu Usûli'l-Pezdevî ile)*, nşr. Mîr Muhammed Kütüphanesi (Karaçi, ty.), 5-6; Ebû Bekir Şemsül-eimme Muhammed b. Ebi Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 1/124; Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Keşfü'l-esrâr fi Şerhi Menâri'l-envâr (Şerhu Nurü'l-envâr 'ale'l-Menâr ile)* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/23-25; Ubeydullah b. Mesud el-Mahbûbî es-Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh li metni't-Tenkîh fi usûli'l-Fikh (Şerhu't-Telvîh ile)*, thk. Zekeriya Umeyrât (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty.), 1/47, 54-55; Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi'l-usûl*, thk. Taha Câbir Feyyâz el-'Ulvânî (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 1/175, 181, 193, 197; Seyfüddin Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Abdurrezzak 'Afîfî (Riyad: Darü's-Samî'î, 2003), 1/31, 34, 36, 44-45; İbrahim Özdemir, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 149-177.

² bk. Davut İltaş, *Fıkıh Usûlünde Mütetekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı* (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 131-133, 401-402; Osman Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usûlü İlişkisi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2017), 40-43; Selma Çakmak, *Fıkıh Usûlünde Lafızların Kesinliği Problemi* (İstanbul: Timaş Akademi, 2022), 54-61, 167-171.

sınırları ve değişkenlik arz eden yönleri, fıkıh usulü içerisinde vaz' teorisinin merkezi konularından biri olarak ele alınmış; böylece nasların sıhhatli bir şekilde anlaşılması ve yorumlanmasına yönelik esaslar belirlenmiştir.

Bu teorik çerçevede, Mâlikî fakihî Karâfî, vaz' kavramına yönelik özgün bir tasnif ortaya koyarak lugavî, örfî ve şer'î vaz' ayrımı yapmıştır. Karâfî'den önceki usul literatüründe doğrudan vaz'a dair müstakil bir tasnif bulunmamakla birlikte lafzın isti'mâli/kullanımı açısından yapılan taksimat içerisinde ele alınan hakikat bahsi, "lugavî, örfî ve şer'î" şeklinde üçlü bir ayrıma tabi tutulmuştur. Nitekim klasik yaklaşımda lugavî hakikat, lafzın ilk olarak vazedildiği mânada kullanılmasını ifade etmekte ve bu vaz'ın dil ehli tarafından gerçekleştirildiği kabul edilmektedir. Örfî hakikat, bir lafzın zaman içerisinde örfte kazandığı özel anlamı ifade ederken, şer'î hakikat ise lafzın dinî bir bağlamda kazandığı özel anlamı ihtiva etmektedir. Karâfî'nin vaz'a dair gerçekleştirdiği bu ayrımı, kendisinden önceki âlimlerin hakikat tasnifleriyle eşleştirmek mümkündür. Ancak Karâfî, klasik anlayıştan farklı olarak vaz'ı kasıtlı bir belirleme süreci olarak görmüş ve lugavî vaz'ın bilinçli bir tahsise dayanması gerektiğini savunarak meseleyi daha sistematik bir çerçeveye oturtmuştur. Onun yaklaşımında, örfî vaz', toplumun müşterek kullanımıyla şekillenirken, şer'î vaz' ise doğrudan Şâri'in belirlediği anlamları içermektedir. Karâfî'nin bu yaklaşımı, fıkıh usulü açısından klasik kabullere özgün bir perspektif sunmuş, ancak aynı zamanda birtakım eleştirilere de konu olmuştur. Ona yöneltilen en önemli eleştirilerden biri, Şâfiî fakihî Mahallî tarafından ileri sürülmüştür. Mahallî³, şer'î vaz' ile lugavî vaz' arasında mahiyet farkı bulunmadığını savunarak, vaz'ın kasıt temelli bir çerçevede ele alınması gerektiğini ileri sürmüştür. Ona göre, lafızların anlam kazanması, Şâri'in iradesine dayalı olsa da bu süreç lugavî vaz'dan bağımsız bir mekanizmaya sahip değildir. Bu eleştiri, lafızların anlam kazanım sürecinde ilahî irade ile beşerî katkının rolü üzerine derinlikli bir tartışmayı gündeme getirmiştir.

Bu bağlamda çalışma, fıkıh usulü literatüründe vaz' kavramına dair yapılan tanımları kısaca ele aldıktan sonra Karâfî'nin vaz' anlayışını ve onun lugavî, örfî ve şer'î vaz' ayrımını incelemektedir. Ardından Mahallî'nin, Karâfî'nin vaz' anlayışına yönelttiği eleştiriler değerlendirilerek lafız-mâna ilişkisine dair ortaya çıkan metodolojik farklılık-

³ Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Mahallî (791-864/1389-1459), Kahire'de doğmuş ve burada yaşamıştır. Dönemin önde gelen âlimlerinden fıkıh, usûl, tefsir ve kelâm dersleri almış, özellikle Şâfiî fıkıhında önemli bir otorite hâline gelmiştir. Berkükiye ve Müeyyediye medreselerinde ders vermiştir. Eserleri kısa, özlü ve anlaşılır üslubuyla tanınır. Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1967), 1/443-444; Şükrü Arslan, "Mahallî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/326-327; Osman Bitkay, *Celâleddin el-Mahallî ve El-Bedrî't Tâli' Adlı Eseri* (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 14-34.

lar analiz edilmektedir. Böylece çalışma, bu iki âlimin görüşleri ekseninde vaz' anlayışının fıkıh usulü düşüncesindeki konumunu ve anlam sahasını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

1. Vaz' Kavramının Tanımı

İslami ilimler içerisinde önemli bir kavram olan vaz', sözlük anlamı itibariyle "bir şeyi bir yere koymak" şeklinde tanımlanır.⁴ Bu kelimenin mecazî olarak "bir konuda karşılıklı anlaşmak" veya "ortak bir karar almak" mânasında da kullanıldığı ifade edilmiştir.⁵ Fıkıh usulü literatüründe vaz' kavramı, farklı ifadelerle tanımlanmış olsa da bu tanımlar arasında belirgin ortak noktalar bulunmaktadır. Bu bağlamda, vaz' kavramının öne çıkan tanımlarının tahlil edilmesi, fıkıh usulündeki teorik çerçevenin kavranması açısından büyük bir önem arz etmektedir. Söz konusu tanımlar, dil ile anlam arasındaki ilişkinin mahiyetini ortaya koymakta ve fıkıh usulü kaidelerinin anlaşılmasına dair önemli ipuçları sunmaktadır.

Fıkıh usulü âlimleri vaz' kavramını genellikle lafız-anlam-hüküm ilişkisi çerçevesinde ele almışlardır. Bu noktada Abdülaziz el-Buhârî (öl. 730/1330), Teftâzânî (öl. 792/1390), İbn Emîru Hâc (öl. 879/1474) ve Bahrülululum el-Leknevî (öl. 1225/1810) vaz'ı, "bir lafzın belirli bir anlam için tahsis edilmesi" veya "lafzın belirli bir mâna karşılığında tayin edilmesi"⁶ şeklinde tanımlamışlardır. Bu tanımlar, lafız ve mâna arasındaki irtibatın bilinçli bir irade ve kasıt çerçevesinde tesis edildiğine işaret etmektedir. Nitekim usul âlimlerinin büyük çoğunluğu, lafızların vaz' yoluyla anlam kazandığını kabul etmiş, lafız ile mâna arasında tabîî bir bağ bulunduğunu ileri süren görüş ise şâzz bir yaklaşım olarak değerlendirilmiştir.⁷ Bu itibarla vaz' meselesinde asıl tartışma, lafızların belirli anlamlara tahsisi sürecinin mahiyeti, bu tahsisin beşerî mi yoksa ilahî bir iradeye mi dayandığı ve lafzın mâna ile ilişkisinin hangi esaslara göre belirlendiği hususları etrafında şekillenmiştir. Dolayısıyla dilin teşekkül sürecinde vaz'ın merkezî bir rol oynadığı

⁴ Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. (Beyrut: Daru Sâder, ts.), "v-ğ-'a", 8/396.

⁵ Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğ*, ed. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 2/341.

⁶ Abdulaziz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an usûl-i Fahrî'l-İslam el-Pezdevî*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Lübnan: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 1/49; Sadüddîn Mesud b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh ala't-Tavdîh*, thk. Zekeriya Umeyrât (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/123; Şemsüddîn el-Halebî İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 1/68; Abdülalî b. Nizâmiddîn b. Kutbiddîn es-Sihâlevî el-Ensârî el-Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmât bi-şerhi Müselleminü's-sübût* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 1/169.

⁷ bk. Râzî, *el-Mahsûl*, 1/181-192; Abdullah Yıldırım, "Vaz' İlmi", *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri: Tarih ve Problemler*, ed. İsmail Güler (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 440; Şeyma Yeşilyayla, *Dilin Vaz'ı ve İçtihatlarına Etkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2024), 76-90.

kabul edilmekle birlikte, bu sürecin keyfiyeti ve dayandığı esaslara dair farklı yaklaşımlar ortaya konmuştur.

Tâcüddîn es-Sübki (öl. 771/1370) ise vaz' terimini, "Birincisi söylendiğinde ikincisinin anlaşılacağı şekilde bir şeyin başka bir şeyle tahsis edilmesidir." şeklinde tanımlamıştır. Sübki bu tanımlı, vaz'ın temel işlevine işaret eden isabetli bir tanım olarak değerlendirmiştir.⁸ Ancak bu tanımda mutlak bir tahsis vurgulansa da usul âlimlerinin ıstılahında vaz' meselesi, yalnızca lafızlarla sınırlı tutulmuş ve lafızlar arasındaki ilişkilerle doğrudan irtibatlandırılmıştır. Lugavî mevzular (lafızlar), belirli bir anlam için vaz edilmiş her lafzı kapsar. Ancak lafız dışındaki unsurlar, örneğin işaretler bu kapsam dışında kalır. Lafız kavramı ise müfredleri (tekil) ve altı türden oluşan mürekkep lafızları içine alır. Bunlar ise isnâdî, vasfî, izâfî, adedî, mezcî ve savtî (ses) lafızlardır.⁹ Bu tasnif, vaz'ın yalnızca tekil lafızlarla değil, cümle yapıları ve dilin genel kurgusu ile de ilişkili olduğunu göstermektedir.

Yukarıda zikredilen tanımların ortak noktası, vaz' sürecinin dilin teşekkülündeki düzenleyici rolünü ortaya koymasıdır. Fıkıh usulü açısından ele alındığında vaz' kavramı, lafızların anlamla olan bağını bilinçli ve iradî bir süreç olarak tanımlamakta ve böylece dilin rastlantısal bir olgu olmadığını göstermektedir. Bu bağlamda, hakikat-mecaz ilişkisi, lafızların anlam dünyasının nasıl şekillendiğine dair önemli bir teorik çerçeve sunmaktadır. Ayrıca usul âlimlerinin vaz' meselesine yaklaşımı, şer'î delâletleri tespit etme sürecinde vaz'ın nasıl bir işlev üstlendiğini de belirgin hale getirmektedir.

Özellikle lafızların delâlet çeşitleri incelendiğinde vaz'î delâletin özel bir kategori olarak ele alındığı görülmektedir. Zira fıkıh usulü açısından şer'î hükmün temel kaynağı olan Kur'ân ve Sünnet, lafızlardan müteşekkil olup bu lafızların anlamlarının tespiti, usulî bir zorunluluk arz etmektedir. Bu noktada, lafızların anlam kazanım süreci, aklî delâlet ile vaz'î delâlet arasındaki fark çerçevesinde değerlendirilmiş, lafızların anlamına delâleti doğrudan vaz'î delâlet kapsamında ele alınmıştır.¹⁰ Böylelikle lafızların anlam dünyasını şekillendiren esas unsurun, vaz' süreci olduğu vurgulanmış; aklî delâletin ise doğrudan lafızla kurulan irtibata değil, akıl yürütme yoluyla ulaşılan sonuçlara dayandığı ifade edilmiştir. Bu durum, fıkıh usulü düşüncesinde vaz'ın bağlayıcı bir metodolojik ilke olarak benimsenmesini ve lafız-mâna ilişkisinin sistematik bir çerçevede ele alınmasını sağlamaktadır.

⁸ Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî es-Sübki, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984), 1/192.

⁹ İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 1/92; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, thk. Ebu Hafs Sami b. el-Arabi (Riyad: Darü'l-Fazîle, 2000), 1/104; Süfyân Şâyide, "el-Vaz' ve Aksâmuhi mine'l-Manzûri'l-dusûlî fî Dav'i Mukârebeti'l-Karâfî", *Mecelletü't-Ta'limiyye* 7/2 (2017), 37.

¹⁰ Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkillânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenîd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 1/204-205.

Vaz' olgusu, fıkıh usulünde lafızların anlam kazanma sürecini açıklayan temel unsurlardan biridir. Usul âlimleri, vaz'ı lafzın belirli bir anlama tahsis edilmesi ve bu anlamın lafızla özdeşleştirilmesi süreci olarak ele almışlardır. Bu bağlamda, vaz' kavramının erken dönem usul eserlerinde değil, nispeten daha geç dönemde sistematik olarak tanımlandığı dikkate alındığında Abdülaziz el-Buhârî, Teftâzânî, İbn Emîru Hâc ve Leknevî'nin tanımları lafız ve mâna arasındaki ilişkiyi vurgularken, Sübkî ve Şevkânî'nin tanımları vaz'ın işlevsel yönüne odaklanmaktadır. Öte yandan usulcülerin anlayışından vaz'ın yalnızca müfred lafızlarla değil, mürekkep ifadelerle de irtibatlı olduğunu anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak, vaz' kavramının fıkıh usulü içerisindeki yeri hem dilin teşekkül süreci hem de fikhî hükümlerin lafızlar yoluyla tespit edilmesi bakımından büyük bir öneme sahiptir. Bu kavramın usulî çerçevede ele alınışı, dil ile şer'î hükümlerin ilişkisini anlamada güçlü bir teorik zemin sunmaktadır.

2. Karâfî'nin Vaz' Anlayışı

Fıkıh usulünde vaz' kavramı, lafızların belirli anlamlara tahsis edilmesi sürecini ifade eden temel bir olgu olarak ele alınmaktadır. Bir önceki bölümde de vurgulandığı üzere usul âlimleri vaz' kavramını genellikle lafız-anlam ilişkisi çerçevesinde incelemiş ve bu sürecin bilinçli bir irade neticesinde gerçekleştiğini kabul etmişlerdir. Vaz'ın, dilin teşekkülü ve şer'î hükümlerin tespiti açısından oynadığı merkezi rol göz önüne alındığında bu kavramın usul âlimleri tarafından nasıl tanımlandığı ve hangi esaslar çerçevesinde ele alındığı büyük bir önem arz etmektedir. Bu çerçevede, Karâfî'nin vaz' anlayışı, klasik tanımlara getirdiği özgün yaklaşım nedeniyle dikkat çekmektedir.

Karâfî, vaz' kavramının ulemâ nezdindeki kullanımının üç temel anlam çerçevesinde değerlendirilebileceğini ifade etmektedir:

2. 1. Lügavî Vaz': Bir lafzın, belirli bir anlamın delili olarak belirlenmesidir. Örneğin bir çocuğa "Zeyd" isminin verilmesi bu kapsamda değerlendirilebilir.¹¹ Dillerin vaz'ı da bu bağlamda ele alınmaktadır.¹² Lügavî vaz' olarak nitelendirilebilecek bu tanım, lafzın anlam belirleme sürecinde asıl bir tayin işlevi üstlendiğine ve bu sürecin bilinçli bir irade sonucunda gerçekleştiğine vurgu yapmaktadır.

2. 2. Galabetü'l-isti'mâl: Bir lafzın belirli bir anlamda sıkça kullanılmasının (galabetü'l-isti'mâl) neticesinde o anlamın diğer anlamlara üstünlük kazanarak daha yay-

¹¹ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdris el-Karâfî, *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavviz (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1995), 2/569; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdris el-Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl fî ihtisâri'l-Mahsûl fî'l-usûl*, haz. Mektebül-Buhûs ve'd-Dirâsât (Beyrut: Darü'l-Fikr, 2004), 24.

¹² Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, 2/569; Şihâbüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. İdris el-Karâfî, *ez-Zahîre*, thk. Muhammed Haccî (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 57.

gın ve meşhur hale gelmesidir. Bu kullanım tarzı, şer'î ve örfî hakikatlerin vaz'ını ifade etmektedir. Karâfî, burada şer'î terimlerin bilinçli bir mutabakat sonucu belirlenmediğine dikkat çekmektedir. Zira şeriatın taşıyıcıları bir araya gelerek belirli terimlerin vaz'ına dair karar almamışlardır. Örneğin, “العكس”, “القلب”, “النقص” gibi terimler ile ibadetlere dair kavramlar üzerinde böyle bir mutabakat gerçekleşmemiştir. Ancak “salât” terimi, belirli fiil ve sözlerden oluşan özel bir ibadet; “itikâf” özel bir bekleyiş; “muvâlât” ve “tertîb” ise taharetle ilgili iki belirgin vasfı ifade edecek şekilde yerleşmiştir. Aynı durum, örfî hakikatlerde de gözlemlenmektedir. Örf ehli “dâbbe” lafzını yalnızca belirli hayvan türleri, örneğin at veya eşek için kullanma konusunda ortak bir karar almamışlardır. Ancak bu lafız, yaygın bir biçimde bu anlamlarda kullanılınca diğer anlamları terk edilmiş ve zamanla bu özel anlamlarla özdeşleşmiştir. İşte bu durum, şer'î ve örfî hakikatlerdeki vaz' anlayışının temelini teşkil etmektedir.¹³

Bir lafzın bir anlamda sıklıkla kullanılması sebebiyle bu anlamın diğer anlamlara üstün gelerek zihinlerde ilk hatırlanan ve en yaygın anlam haline gelmesi kastedilmektedir. Bu durumda lafız, aslî anlamından başka bir anlamda kullanılmaz; ancak bir karine vasıtasıyla o anlamdan başka bir anlama hamledilebilir. Bu durum, dilsel hakikat ile mecaz arasındaki ilişkiyi andırmaktadır. Bu bağlamda, nakledilen terimlerin örfî ve şer'î hakikatler olduğu, ancak dil açısından mecaz olarak değerlendirilebileceği ifade edilebilir. Örneğin, “dâbbe” lafzı, lugavî hakikatte “hareket eden her varlık” anlamına gelirken, Mısır'da “eşek” ve Irak'ta ise “at” anlamında kullanılmak suretiyle belirli anlamlara nakledilmiştir. Bu lafzın bu iki anlam dışında farklı bir anlamda anlaşılması, ancak başka bir karinenin bulunması ile mümkün hale gelebilmektedir.¹⁴

Örfün “has” olarak nitelendirilmesi, belirli gruplar ve topluluklarla sınırlı kalmamasından kaynaklanmaktadır. Örneğin, “mütellimîn” veya “nahivciler” gibi uzmanlık gruplarının kullandığı terimler (cevher, araz, fiil, fâil vb.), bu duruma örnek teşkil etmektedir. Bununla birlikte “dâbbe” lafzı gibi bazı terimler hem bu uzmanlık grupları hem de halk arasında yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Bu tür kullanımların bir bölge veya toplumun tamamında yaygın olması gerekmez. Nitekim Mısır'ın güneyi ile kuzeyi arasında dahi bu tür anlamsal farklılaşmalar gözlemlenebilir. Ancak her bölge kendi içinde, o bölge halkı tarafından ortak bir anlamda kullanabilmektedir.¹⁵ Karâfî, bu örnekler üzerinden genel örfî vaz'ın bilimsel disiplinler içerisindeki kullanımını açıklamakta ve belirli bir uzmanlık alanına özgü terimlerin nasıl farklı anlamlar kazandığını ortaya koymaktadır. Bu durum, disiplinlere özgü terminolojilerin vaz'ı ve anlam evrimi açısından önemli bir olguyu temsil etmektedir.

¹³ Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, 2/569; Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 24.

¹⁴ Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 24-25.

¹⁵ Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 25.

Bir kimsenin “Bir aslan gördüm.” ifadesinde geçen aslan lafzıyla “yırtıcı hayvan”ı kastetmesi durumunda, bu kullanım hakikat kapsamında değerlendirilmektedir. Ancak “cesur bir adam”ın kastedilmesi hâlinde bu kullanım, mecaz olarak nitelendirilir. Her iki durumda da lafzın bir kullanımı söz konusudur. Mecazın söz konusu olabilmesi için lafız ile kastedilen anlam arasında bir alakanın bulunması şarttır. Zira bu alaka mevcut değilse, bu durum mecaz değil, bir nakil olur. Örneğin, bir çocuğa “Ca’fer” isminin verilmesi, mecaz değil bir nakil olarak kabul edilir. Çünkü çocuk ile “küçük nehir” anlamına gelen “Ca’fer” arasında bir ilişki bulunmamaktadır; oysa bu lafzın dildeki asıl anlamı “küçük nehir”dir.¹⁶

2. 3. Bir kez kullanım: Bir lafzın, bir kez dahi olsa bir anlamda kullanılmasıdır. Bu durum, âlimlerin “mecazda vaz’ın şart olup olmadığı”na dair tartışmalarında merkezi bir rol oynamaktadır. Bu bağlamda “vaz” kavramıyla kastedilen, Araplar arasında söz konusu mecazî kullanıma dair en az bir defa da olsa açık bir delil veya kullanım örneğinin duyulmuş olması gerekliliğidir. Bu tür bir kullanımın bir kez dahi olsa mevcudiyeti, lafzın mecazî anlamda kullanılabilmesi için asgarî bir şart olarak kabul edilmiştir. Bununla birlikte bu bağlam dışında bir lafzın yalnızca bir kez kullanılması, genellikle “vaz” olarak adlandırılmamaktadır.¹⁷ Bu çerçevede bir kez kullanılma şartı, dilsel meşruiyetin temini açısından büyük bir ehemmiyet taşımakta olup, lafzın mecazî anlamda kullanılabilmesi için toplumsal kabul ve örfî bir dayanağın asgari düzeyde dahi mevcudiyetinin zaruri olduğunu ortaya koymaktadır. Bu şart, dilsel keyfiliğin önüne geçmek ve lafız ile mâna arasındaki ilişkiyi belirli bir çerçeveye oturtmak amacını taşımaktadır. Diğer bir ifadeyle bu tanım, mecazî delâletin sabitlemesi ve lafızların kullanımı ile anlamlar arasında irtibatın kurulmasında vaz’ın teorik boyutunu açıklığa kavuşturmaktadır. Böylelikle dilde lafızların kullanımına ilişkin anlam ilişkileri daha sağlam bir zemin üzerine oturtulmakta ve dilsel istikrarın korunması hedeflenmektedir.

¹⁶ Karâfi, *Şerhu Tenkîhi’l-fusûl*, 25.

¹⁷ Karâfi, *Nefâisü’l-usûl*, 2/569-570.

Tablo 1: Karâfî'nin Vaz' Taksimatı

Vaz' Türü	Tanım	Örnekler	Açıklama
Lugavî Vaz'	Bir lafzın, belirli bir anlamın delili olarak belirlenmesi.	Bir çocuğa "Zeyd" isminin verilmesi Dillerin vaz'ı.	Lafzın anlamı belirlemede asıl tayin işlevi bulunur. Dilsel tasarrufun bilinçli ve iradî bir sonucu olduğunu gösterir.
Galabetü'l-İsti'mâl	Bir lafzın, belirli bir anlamda sıkça kullanılması sonucu o anlamda meşhur hale gelmesi.	"Salât" → Belirli bir ibadet. "İtikâf" → Özel bir bekleyiş. "Dâbbe" → At, eşek gibi hayvanlar.	Şer'î ve örfî hakikatler bu kapsamda değerlendirilir. Yaygın kullanım sonucu oluşan anlam değişimleri, toplumsal kabule dayanır ve zaman içinde kendiliğinden gelişir.
Bir Kez Kullanım (Mecaz)	Bir lafzın, bir kez dahi olsa bir anlamda kullanılması.	Mecazda vaz'ın şart olduğunu savunanlar: Bir kez dahi o mecazı kullanmanın dilsel meşruiyet için yeterli olması	Lafzın mecazî anlamda kullanılabilmesi için asgari düzeyde toplumsal kabul ve örfî dayanağın varlığına işaret eder. Bu şart, dilsel keyfiliği önlemeyi ve lafız-mâna ilişkisini sınırlandırmayı amaçlar.

Karâfî'nin vaz' anlayışı ile ilgili yaklaşımı, Bedrüddîn ez-Zerkeşî (öl. 794/1392) tarafından da benimsenmiştir. Nitekim Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhît* adlı eserinde vaz'ın iki farklı anlamda kullanıldığını belirtmiştir. Birinci anlam, bir lafzın belirli bir mânaya delâlet etmesi için tayin edilmesidir. Bu duruma, bir kimsenin çocuğuna "Zeyd" ismini vermesi ya da bir topluluğun "duvar" anlamında "جدار" kelimesini kullanması örnek olarak verilebilir. Bu süreç, vâz'ın (dilin kurucusu) zihninde belirli bir mânanın tespit edilmesi ve bu mânayı ifade etmek için uygun bir lafzın seçilmesiyle başlamaktadır. Ardından bu lafız, farklı yollarla başkalarına aktarılır ve söz konusu dili konuşan herkes, herhangi bir karine bulunmadığı durumlarda bu lafzı o mânaya hamletmekle yükümlüdür.¹⁸ Bu yaklaşım, dilin oluşum sürecinde vâz'ın rolüne ve lafız-mâna ilişkisinin nasıl tesis edildiğine dair önemli bir perspektif sunmaktadır.

İkinci anlam, bir lafzın belirli bir mânada sürekli ve yoğun bir şekilde kullanılması neticesinde bu mânanın lafızla özdeşleşerek konuşma esnasında zihinlerde ilk beliren mânâ haline gelmesidir.¹⁹ Bu durum, hem şer'î örfte hem de umûmî ve hususî örflerde gerçekleşebilir. Şer'î örfte örnek olarak "salât/namaz" lafzının "belirli hareketleri içeren özel bir ibadet"; "savm/oruç" lafzının "belirli bir şekil ve sürede yeme-içmeden uzak durma"; "zekât" lafzının ise "belirli mallardan belirli oranlarda verme" anlamlarında yaygın olarak kullanılması gösterilebilir. Şâri', bu lafızları ilk anlamlarıyla (lugavî hakikat) vazetmemiştir; ancak bu anlamlarda tekrar tekrar kullanarak lafızların bu mânalara

¹⁸ Bedrüddin Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslam, 1992), 2/7.

¹⁹ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, 2/7.

delâlet etmesini sağlamıştır. Bu süreç neticesinde söz konusu anlamlar, lafızların geçtiği bağlamlarda zihinlerde yerleşik hale gelmiş ve lafızlar, herhangi bir karineye ihtiyaç duyulmaksızın bu mânaları ifade eder duruma ulaşmıştır.²⁰

Umumî örfte ise “dâbbe” kelimesinin dört ayaklı hayvanlar veya belirli bir topluluğa göre at ya da eşek gibi belli bir hayvana atıfta bulunacak şekilde kullanılması, yaygın bir örnektir. Halbuki “dâbbe” kelimesinin lugavî anlamı, dört ayaklılar da dahil olmak üzere, hareket eden her varlığı kapsamaktadır. Bununla birlikte örf ehli, bu kelimeyi yalnızca dört ayaklıları ifade edecek şekilde bilfiil tahsis etmemiştir. Ancak kelimenin bu anlamda yoğun bir şekilde kullanılması, zamanla “dâbbe” lafzının konuşma esnasında zihinlerde öncelikle bu mânayı çağrıştırmaya hale gelmesine sebebiyet vermiştir.²¹

Hususî örf, her bir ilim dalında uzmanların, bazı lafızları lugavî mânalarından farklı anlamlar için kullanmalarını ifade eder. Örneğin, kelimcilerin “cevher” ve “araz” terimlerini, fakihlerin “cem” ve “fark” kavramlarını, cedel ehlinin “kasr”, “nakz” ve “kalb” ifadelerini, nahivcilerin ise “ref”, “nasb” ve “cerr” terimlerini kullanım şekilleri bu kapsamda değerlendirilir. Bu ilim erbabı, söz konusu lafızları bu özel anlamlara özgü bir şekilde doğrudan vazetmemişlerdir. Ancak bu lafızları belirli anlamlarda yoğun bir şekilde kullanmaları neticesinde bu kullanımlar, konuşma esnasında zihinlerde öncelikle bu mânaların anlaşılmasına yol açmıştır. İşte bu durum, şer’î, umumî ve hususî örf-lerde vaz’ kavramının anlamını teşkil etmektedir.²²

Zerkeşî, bazı âlimlerin vaz’ kavramına üçüncü bir anlam daha eklediklerini belirtmekte ve bu anlamın “bir lafzın belirli bir anlamda, sadece bir defa dahi olsa kullanılması” şeklinde tanımlandığını ifade etmektedir. Bu yaklaşımın “mecazda vaz’ın gerek-
kip gerekmediği” meselesi bağlamında tartışıldığını, bu konuda iki farklı görüşün bulunduğunu zikretmektedir. Zerkeşî, söz konusu görüş ayrılığının temelinde mecazın bir mânada kullanılmış olmasının işitilmesinin şart olup olmadığı sorusunun yer aldığını vurgulamaktadır.²³

²⁰ Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, 2/7.

²¹ Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, 2/7.

²² Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, 2/7.

²³ Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, 2/7-8.

Tablo 2: Zerkeşî'nin Vaz' Taksimatı

Vaz' Türü	Tanım	Örnekler	Açıklama
Lugavî Vaz'	Bir lafzın, belirli bir mânaya delâlet etmesi için özel olarak belirlenmesi.	Bir çocuğa "Zeyd" isminin verilmesi; "جدار" kelimesinin "duvar" anlamında kullanılması.	Vâzî (dilin kurucusu), bir mânayı ifade etmek üzere uygun bir lafız belirler ve bu lafzı topluma öğretir. Lafız, zamanla mânayı karinesiz bir şekilde ifade eder hale gelir.
Galabe-tü'l-İsti'mâl	Bir lafzın, belirli bir mânada sıkça kullanılması neticesinde, bu mânayla özdeşleşmesi.	Şer'î Örf: "Salât", "Savm", "Zekât" terimleri. Umumî Örf: "Dâbbe" kelimesinin dört ayaklı hayvanları ifade etmesi. Hususî Örf: "Cevher" ve "Araz" gibi kavramlar.	Şer'î ve örfî hakikatler, yaygın kullanım sonucu yerleşir. Lafızlar, ilk lugavî anlamlarını kaybederek yaygın anlamı karinesiz bir şekilde ifade eder hale gelir.
Bir Kez Kullanım (Mecaz)	Bir lafzın, belirli bir mânada yalnızca bir defa dahi olsa kullanılması.	Mecazda vaz' tartışması: Bir lafzın mecazî anlamda kullanıldığının, Araplardan en az bir defa işitilmesinin gerekliği.	Mecazî kullanımın geçerliliği için lafzın en az bir defa işitilmiş olmasının şart olup olmadığına dair ihtilaf bulunmaktadır. Bu tartışma, mecazın varlık şartlarına dair önemli bir teorik çerçeve sunmaktadır.

3. Karâfî'nin Vaz' Anlayışına Yönelik Eleştiriler

Karâfî'nin vaz' kavramına dair yaklaşımı, fıkıh usulü literatüründe tartışmalara konu olmuş ve çeşitli eleştirilere maruz kalmıştır. Karâfî, vaz'ı "bir lafzın belirli bir mânayı gösterecek şekilde konulması" şeklinde tanımlamış ve bu tanımları esas itibarıyla lügavî vaz' ile sınırlı tutmuştur. Ancak onun örfî ve şer'î vaz'ı, lafzın belirli bir anlamda kullanılmasının yaygınlaşması ve diğer anlamlara nazaran daha tanınır hale gelmesi bağlamında değerlendirmesi, Celâleddîn el-Mahallî tarafından eleştirilmiştir.

Mahallî, Karâfî'nin bu yaklaşımını şu ifadelerle tenkit etmiştir:

Bir lafzın belirli bir mânayı gösterecek şekilde konulması şeklindeki vaz' tanımı, yalnızca lügavî vaz' için değil, aynı zamanda örfî ve şer'î vaz' için de geçerlidir. Ancak bu, Karâfî'nin görüşünün aksinedir. Zira hem örfî hem de şer'î vaz', bir lafzın belirli bir mânada sıkça kullanılması neticesinde, o mânanın diğer mânalara kıyasla daha meşhur hale gelmesidir. Evet, bu iki vaz' şekli de belirtilen bu sık kullanım ile bilinir. Ancak has örfî vaz', lügavî vaz'ın temelini teşkil eden nakil unsuru ile daha da belirginleşir.²⁴

Mahallî'nin bu eleştirisi, Karâfî'nin örfî ve şer'î vaz'ı tanımlarken isti'mâl (kullanım) ögesine ağırlık vermesine dayalıdır. Mahallî, bu anlayışı şu gerekçelerle reddetmektedir: Vaz', bir lafzın belirli bir mânaya delâlet edecek şekilde tayin edilmesidir.

²⁴ Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Mahallî, *Şerhu'l-Celâl el-Mahallî alâ Cem'î'l-cevâmî' (Hâşiyetü'l-Attâr ile)* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/346-347.

Buna karşılık isti'mâl ise bir lafzın hakiki anlamının anlaşılmasına hizmet eden bir alamet ve o mânanın bilinir hâle gelmesini sağlayan bir işarettir. Bu bağlamda vaz'dan maksat, lafzın belli bir anlamı ifade etmek üzere tayin edilmesidir. Mahallî'ye göre bu tayin, örf ehlinin "Biliniz ki şu lafız, şu mânayı ifade eder." veya "Biz bu lafzı şu mânaya tahsis ettik." gibi açık beyanlarıyla gerçekleşmek zorunda değildir. Aynı şekilde Şâri'in açık ifadeleriyle bunu belirtmesi şart koşulmaz. Bilakis, örf ehlinin o lafzı belirli bir mânada sıkça kullanmaları veya şeriatta o lafzın aynı anlamda tekrar edilmesi suretiyle bu mânanın Hz. Peygamber tarafından kavranması ve ümmetin de bu anlamı ondan öğrenmesi ile bu tayin gerçekleşir.²⁵ Yukarıda ifade edildiği üzere Karâfî ile Mahallî'nin, şeriat ve örf ehlinin bir araya gelerek "şu lafzı, şu mânaya tahsis ettik." şeklinde bir mutabakat tesis etmelerinin zaruri olmadığı hususunda müttetik oldukları görülmektedir.

Karâfî'nin vaz' anlayışı ve Mahallî'nin buna yönelik eleştirisi, dil felsefesi ve fıkıh usulü açısından önemli bir teorik ayrışmayı yansıtmaktadır. Karâfî, örfî ve şer'î vaz' kavramlarını, bir lafzın belirli bir anlamda sıkça kullanılması neticesinde o anlamın diğer anlamlara nazaran daha yaygın ve sabit hale gelmesi şeklinde tanımlamaktadır. Mahallî ise bu yaklaşımı eleştirerek vaz'ın yalnızca yaygın kullanım (isti'mâl) yoluyla gerçekleşmeyeceğini, bilakis bilinçli ve kasıtlı bir tayin süreci gerektirdiğini savunmaktadır. Ona göre bir lafzın belirli bir anlamı ifade edecek şekilde vazedilmesi, yalnızca zamanla oluşan bir alışkanlık veya kullanımdaki galebeye dayandırılmaz; aksine, lafzın belirli bir anlamı ifade etmesi için bilinçli bir irade ve tayin şarttır. Bu bağlamda Mahallî, Karâfî'nin tanımının, vaz' ile isti'mâl (kullanım) arasındaki farkı yeterince belirgin kılmadığını ve bu iki kavramı birbirine yaklaştırarak vaz'ın mahiyetini tam olarak yansıtmadığını ileri sürmektedir. Dolayısıyla bu mesele yalnızca bir terim farklılığı meselesi değil, lafızların anlam kazanma sürecine dair temel bir usûlî tartışmayı ihtiva etmekte olup, lafızların anlamlarının tesisi hususunda vaz' ve isti'mâl arasındaki farkın açık bir surette ortaya konulmasını zaruri kılmaktadır.

Mahallî, vaz'ı, bir lafzın belirli bir anlam için sabitletmesi, yani lafzın anlamla ilişkisinin kasıtlı ve bilinçli bir şekilde tesis edilmesi olarak tanımlamaktadır. Ona göre isti'mâl ise lafzın hakiki anlamını gösteren bir işaret ve anlamın anlaşılmasına hizmet eden bir alamet (gösterge) konumundadır. Burada Mahallî'nin dikkat çektiği önemli husus, vaz'ın doğrudan bir belirleme ve kasıtlı tayin eylemi olduğu, isti'mâlin ise lafzın anlamının ortaya çıkmasında dolaylı bir rol üstlendiğidir.

Mahallî'ye göre de vaz' sadece örf ehlinin açık bir beyanı ya da Şâri'in açık ifadeleriyle sınırlı değildir. Bilakis, vaz'ın gerçekleşmesi, örf ehlinin bir lafzı belirli bir anlamda tekrarlayan kullanımları ve şeriatta bu lafzın aynı anlamda defalarca kullanılma-

²⁵ Hasen b. Muhammed b. Mahmûd el-Attâr, *Hâşiyetü'l-Attâr alâ Cem'î'l-Cevâmi'* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İmiyye, ts.), 1/346-347.

siyla meydana gelir. Mahallî bu noktada yaygın kullanımın da belirleyici olduğunu vurgulamak suretiyle lafzın mânâsının sabitleşmesi için yalnızca kasıtlı beyanların yeterli olmadığına dikkat çekmektedir. Bu tartışma, fıkıh usulü ve dil felsefesi açısından dikkate değer bir epistemolojik katkı sağlamakta; anlamın nasıl oluştuğuna dair kasıtlı tayin ile yaygın kullanım arasındaki dengenin teorik boyutunu ortaya koymaktadır.

Mahallî'nin, Karâfî'nin görüşlerine yönelik eleştirileri dikkate alındığında, Karâfî'nin *Nefâisü'l-usul* adlı eserinde Fahreddin er-Râzî'nin (öl. 606/1210) hakikat tanımına dair yaptığı açıklamaların, Mahallî'nin söz konusu eleştirilerine önceden cevap teşkil edebilecek nitelikte olduğu söylenebilir. Karâfî, Râzî'nin “الحقيقة ما أفيد بها ما وضعت له في أصل الإصحاح/Hakikat, asıl vazedildiği anlamı ifade eden lafızdır.”²⁶ tanımını analiz ederken bu ifadenin hakikati, lafzın bizzat kendisine bağladığını ifade etmektedir. Burada “vazolunduğu” ifadesiyle kastedilen, lafzın kendisidir. Dolayısıyla hakikat, lafzın doğrudan vazedildiği anlamı ifade etmekte olup lafzın isti'mâlini değil, lafzın kendisini merkeze almaktadır.²⁷

Ancak Karâfî, Râzî'nin tanımının devamında yer alan “Hakikat, lafzın asıl anlamında kullanılması için nakledilmiştir.” ifadesinin, hakikati lafzın kullanımı ile ilişkilendirdiğini ve bu ifadenin, tanımın ilk kısmıyla çeliştiğini belirtmektedir. Zira tanımın ilk kısmında hakikat, lafzın kendisi ile tanımlanırken, ikinci kısımda lafzın kullanımına vurgu yapılmakta; bu da iki farklı yaklaşımın aynı tanımda bir araya getirilmesi anlamına gelmektedir.²⁸

Karâfî, bu meseleye Râzî'nin “وقد دخل فيه /Hakikat, lafzın asıl vazedildiği anlamı ifade etmesidir ve bu tanıma lügavî, örfî ve şer'î hakikatler de dahildir.”²⁹ şeklindeki ifadesinin sorunlu gördüğünü belirterek devam etmektedir. Bu bağlamda “ıstılâh” kavramının vaz' ile ilişkili olduğuna işaret eden Karâfî, vaz' kavramının lügavî, örfî ve şer'î anlam boyutlarına değinmektedir.³⁰ Karâfî ardından vaz'ın müşterek (çok anlamlı) bir lafız olduğunu ifade ederek “ıstılâh” kavramının yalnızca lügavî vaz' ile sınırlandırılmasının sorunlu olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu sınırlandırma iki temel problem doğurmaktadır:

1. Eğer “ıstılâh” sadece lügavî vaz'ı ifade ediyorsa bu durumda şer'î ve örfî vaz' bu kapsamın dışında kalacaktır.
2. Eğer “ıstılâh” tüm vaz' türlerini (lügavî, örfî ve şer'î) kapsayacak şekilde anlaşılırsa, bu durumda lafzın tüm anlamlarının aynı anda kullanılmasını gerektirir ki bu,

²⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, 1/286.

²⁷ Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, 2/788.

²⁸ Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, 2/788.

²⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, 1/286.

³⁰ Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, 2/788-789.

fıkıh usulü açısından ihtilaflı bir meseledir. Faraza böyle bir kullanım doğru kabul edilse bile bu tür bir kullanım mecazî nitelik taşıyacak ve belirsiz (hafî) bir mecaz olarak değerlendirilecektir. Karâfî, bu tür gizli mecazların tanım ve tariflerde yer almasının, kavramsal kesinliği zedeleyeceğini ve tanımların netliğini olumsuz etkileyebileceğini vurgulamaktadır.³¹

Karâfî'nin, *Nefâisü'l-usûl* adlı eserindeki bu ifadeler, Mahallî'nin eleştirilerine karşı teorik bir zemin sunmaktadır. Özellikle vaz'ın doğrudan tayin edilmesine dair yaptığı vurgu ve şer'î-örfî ayrımı konularında ortaya koyduğu net ayrımlar, Mahallî'nin eleştirilerini karşılayacak nitelikte argümanlar içermektedir. Bu bağlamda Karâfî'nin görüşleri, Mahallî'nin genişletilmiş lugavî vaz' anlayışına karşı daha sıkı ve dar bir vaz' tanımı savunusu olarak değerlendirilebilir.

Tablo 3: Karâfî ve Mahallî'nin Vaz' Anlayışlarının Karşılaştırılması.

Konu	Karâfî'nin Görüşü	Mahallî'nin Yaklaşımı
Lügavî Vaz' Tanımı	Bir lafzın, belirli bir mânayı gösterecek şekilde konulması.	Aynı şekilde kabul eder.
Örfî ve Şer'î Vaz' Tanımı	Bir lafzın belirli bir mânada sıkça kullanılması ve bu mânanın diğer anlamlara göre daha meşhur hale gelmesi.	Bu tanımı yetersiz bulur. Ona göre vaz', lafzın bir mânaya kasıtlı ve bilinçli olarak sabitlenmesidir.
İsti'mâl (Kullanım)	Lafzın sık kullanımıyla belirli bir anlama sabitlenmesi.	İsti'mâl, lafzın hakiki anlamını gösteren bir işaret ve anlamın anlaşılmasına yardımcı bir alamettir.
Vaz'ın Kasıtlılık Unsuru	Örfî ve şer'î vaz', kasıtlı bir beyanla değil, yaygın kullanım sonucu oluşur.	Vaz', kasıtlı ve bilinçli bir tayin eylemidir. Yaygın kullanım, vaz'ı sabitlemez.
Vaz'ın Gerçekleşme Şekli	Bir lafzın anlamı, sık kullanım sonucu sabitlenir.	Lafzın anlamı, örf ehlinin veya Şâri'in kasıtlı tayiniyle sabitlenir.
Teorik Ayrım	Vaz' ve isti'mâl iç içe değerlendirilmiştir.	Vaz' ve isti'mâl kavramları net bir şekilde ayrılmalıdır.

Karâfî'nin, Râzî'nin hakikat tanımını eleştirirken ortaya koyduğu şu argümanlar, Mahallî'nin eleştirilerine dolaylı bir cevap niteliği taşıyabilir:

1. Lafzın Doğrudan Tayin Edilmesi: Karâfî, lafzın belirli bir anlam için doğrudan tayin edilmesini lugavî vaz' olarak tanımlamakta ve bu bağlamda şer'î ve örfî vaz'ı bu kapsamın dışında tutmaktadır. Ona göre, lugavî vaz', lafzın bizzat kendisinin bir mânaya tahsis edilmesiyle gerçekleşirken, şer'î ve örfî vaz', bu doğrudan tayin sürecinden farklı bir mahiyet taşımaktadır.

³¹ Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, 2/789.

2. Kullanım Yoluyla Sabitlenen Anlam: Şer'î ve örfî vaz', lafzın asıl anlamından uzaklaşarak, yaygın kullanım neticesinde yeni bir anlam kazanmasını ifade eder. Bu süreç, doğrudan vaz' eylemi olarak değil, zamanla gelişen ve kullanım yoluyla sabitlenen bir anlam değişimi olarak değerlendirilir. Karâfî, bu tür anlam sabitlemelerinin, lugavî vaz'ın doğrudan tayin edici niteliğinden farklı olduğunu vurgulamaktadır.

3. Tanımların Belirsizlikten Arındırılması: Karâfî, tanımların netliğini korumak amacıyla hafî mecaz ve anlam kaymalarını önlemeye yönelik bir yaklaşım benimsemektedir. Ona göre, lugavî vaz' ile şer'î vaz' arasındaki ayrımın belirsizleşmesi, kavramsal kesinliği zedeleyebilir ve tanımların anlaşılabilirliğini olumsuz etkileyebilir. Mahallî'nin yaklaşımında ise bu ayrımın net bir şekilde ortaya konulmaması, lugavî vaz' ile şer'î vaz' arasındaki sınırların bulanıklaşmasına yol açmaktadır.

Karâfî'nin bu argümanları, vaz' kavramının mahiyetine dair teorik bir netlik sağlamayı amaçlamakta ve Mahallî'nin eleştirilerine karşı dolaylı bir cevap niteliği taşımaktadır. Özellikle lugavî vaz'ın doğrudan tayin edici niteliği ile şer'î ve örfî vaz'ın kullanım yoluyla gelişen anlam sabitlemesi arasındaki ayrım, dil ve fıkıh usulü açısından önemli bir teorik çerçeve sunmaktadır. Bu tartışma, lafız-mâna ilişkisinin nasıl tesis edildiği ve vaz'ın dilin oluşumundaki rolüne dair derinlemesine bir analiz imkânı sağlamaktadır.

Sonuç

Bu çalışma, Karâfî'nin vaz' anlayışını ve Mahallî'nin bu anlayışa yönelttiği eleştirileri merkeze alarak, vaz' kavramının fıkıh usulü açısından taşıdığı teorik ve metodolojik boyutları ele almıştır. Karâfî, lafızların anlam kazanma sürecini yalnızca dilsel bir mesele olarak değil, aynı zamanda toplumsal ve dinî bağlamlarla ilişkili çok boyutlu bir süreç olarak değerlendirmektedir. Onun "lugavî vaz', galabetü'l-isti'mâl (örfî-şer'î vaz') ve lafzın en az bir defa belirli bir mânada kullanılması" şeklindeki üçlü taksimi, klasik usulde dağınık halde bulunan yaklaşımları sistematik bir çerçevede birleştirmesi bakımından dikkate değerdir. Bu yaklaşım, lafzın anlam kazanmasında yalnızca kasıtlı bir kurucu iradenin değil, aynı zamanda kullanımın ve bağlamın da belirleyici rol oynadığını ortaya koymaktadır.

Mahallî ise bu taksime eleştirel yaklaşmakta; şer'î ve lugavî vaz' arasında mahiyet farkı bulunmadığını, her iki vaz' türünün de bilinçli bir tayin neticesinde gerçekleştiğini savunmaktadır. Ona göre, ilahî beyan ile beşerî dil arasında bu bağlamda belirgin bir ayrım yapmak, vaz'ın temel doğasına aykırıdır. Bu itibarla Mahallî'nin tenkitleri, dilin teşekkül sürecinde kasıt ve iradenin konumunu tartışmaya açmakta; anlamın oluşumunda kullanım ve bağlamın mı yoksa yalnızca kasdî iradenin mi tayin edici olduğu meselesini gündeme getirmektedir.

Sonuç olarak, Karâfî'nin vaz' teorisi, fıkıh usulü ve dilbilim arasında kurduğu di-

siplinlerarası irtibat sayesinde klasik usul anlayışına önemli bir açılım getirmektedir. Onun vaz' tasnifi, yalnızca teorik bir kategorileştirme çabası olmayıp, aynı zamanda lafızların anlam kazanım sürecine dair usûlî düşünceye müstakil bir katkı niteliği taşımaktadır. Bu çerçevede yapılan analizlerin, hem fıkıh usulü literatüründe vaz' kavramının daha sağlam temellere oturtulmasına hem de lafız-mâna ilişkisine dair derinlikli tartışmalara zemin hazırlayacağı kanaati hâsıl olmaktadır.

Kaynakça

- Âmidî, Seyfüddin Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Abdurrezzak 'Afîfî. Riyad: Darü's-Samî'î, 2003.
- Arslan, Şükrü. "Mahallî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/326-327. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Attâr, Hasen b. Muhammed b. Mahmûd. *Hâşiyetü'l-Attâr alâ Cem'i'l-Cevâmi'*. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib. *et-Takrîb ve'l-irşâd fî usûli'l-fıkıh*. thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenîd. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Baskı., 1998.
- Bitkay, Osman. *Celâleddin el-Mahallî ve El-Bedrî't Tâli' Adlı Eseri*. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Buhârî, Abdulaziz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr 'an usûl-i Fahri'l-İslam el-Pezdevî*. thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. 4 Cilt. Lübnan: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2009.
- Çakmak, Selma. *Fıkıh Usûlünde Lafızların Kesinliği Problemi*. İstanbul: Timaş Akademi, 2022.
- Debûsî, Ebû Zeyd b. Ömer b. İsa. *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkıh*. thk. Halil Muhyiddin el-Meyyis. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Güman, Osman. *Nahiv ve Fıkıh Usûlü İlişkisi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2017.
- İbn Emîru Hâc, Şemsüddîn el-Halebî. *et-Takrîr ve't-tahbîr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1983.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. 15 Cilt. Beyrut: Daru Sâder, ts.
- İltaş, Davut. *Fıkıh Usûlünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdris. *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavviz. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1995.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdris. *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl fî ihtisâri'l-Mahsûl fî'l-usûl*. haz. Mektebü'l-Buhûs ve'd-Dirâsât. Beyrut: Darü'l-Fikr, 2004.
- Karâfî, Şihâbüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs. *ez-Zahîre*. thk. Muhammed Haccî. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Leknevî, Abdülalî b. Nizâmiddîn b. Kutbiddîn es-Sihâlevî el-Ensârî. *Fevâtihu'r-rahamât bi-şerhi Müsellemin's-sübût*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

- Mahallî, Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Şerhu'l-Celâl el-Mahallî alâ Cem'i'l-cevâmi'* (*Hâşiyetü'l-Attâr ile*). 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Keşfü'l-esrâr fî Şerhi Menâri'l-envâr (Şerhu Nurü'l-envâr 'ale'l-Menâr ile)*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Özdemir, İbrahim. *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Pezdevî, Fahrü'l-İslâm Ali b. Muhammed. *Kenzü'l-vusûl ilâ marifeti'l-usûl (Tahrîcu Ehâdisu Usûl-i-Pezdevî ile)*. nşr. Mîr Muhammed Kütüphanesi. Karaçi, ty.
- Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin. *el-Mahsûl fî ilmi'l-usûl*. thk. Taha Câbir Feyyâz el-'Ulvânî. 6 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mesud el-Mahbûbî. *et-Tavdîh li metni't-Tenkîh fî usûli'l-Fıkh (Şerhu't-Telvîh ile)*. thk. Zekeriya Umeyrât. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.
- Serahsî, Ebû Bekir Şemsül-eimme Muhammed b. Ebi Sehl Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2005.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Hüsnü'l-muhâdâra*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1967.
- Şâyide, Süfyân. "el-Vaz' ve Aksâmuhu mine'l-Manzûri'l-Usûlî fî Dav'i Mukârebeti'l-Karâfi". *Mecelletü't-Ta'limiyye* 7/2 (2017), 37-42. <https://asjp.cerist.dz/en/article/27517>
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *İrşâdü'l-fuhûl*. thk. Ebu Hafs Sami b. el-Arabi. 2 Cilt. Riyad: Darü'l-Fazîle, 2000.
- Teftâzânî, Sadüddîn Mesud b. Ömer. *Şerhu't-Telvîh ala't-Tavdîh*. thk. Zekeriya Umeyrât. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Yeşilyayla, Şeyma. *Dilin Vaz'ı ve İçtihatlara Etkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2024.
- Yıldırım, Abdullah. "Vaz' İlmi". *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri: Tarih ve Problemler*. ed. İsmail Güler. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *Esâsu'l-belâğa*. ed. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Bahâdır. *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fıkh*. thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar. 6 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslam, 2. Basım, 1992.

İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Islamic Civilization Studies

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 10 - Sayı/Issue 1 - Nisan/April 2025: 158-191

Vahdî ve Mevlidi: Vedîa-i İstîşfâ

Vahdî and His Mawlid: Wedîa-i Istîshfâ

Seyfullah KOŞMAZ Volkan ARSLAN

Dr., Bağımsız Araştırmacı, İstanbul, Türkiye Doktora Öğrencisi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi,
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İstanbul, Türkiye

Dr., Independent Researcher, İstanbul, Türkiye PhD Student, İstanbul Medeniyet University, Insti-
tute of Postgraduate Education, İstanbul, Türkiye

s.kosmaz74@gmail.com varslanv@gmail.com

Orcid: 0000-0002-5663-3806 Orcid: 0000-0001-5639-3649

Koşmaz, Seyfullah - Arslan, Volkan. "Vahdî ve Mevlidi: Vedîa-i İstîşfâ". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2025), 158-191.
<https://doi.org/10.20486/imad.1639939>

Araştırma Makalesi / Research Article

Başvuru Tarihi / Received: 14.02.2025

Kabul Tarihi / Accepted: 10.04.2025



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

Öz

Bilinen ilk örnekleri 15. yüzyılda görülen mevlid türünde klasik Türk edebiyatı kapsamında birçok şair kalem oynamıştır. Bugüne değin yapılan akademik çalışmalar, mevlid türündeki eserleri türsel bağlamda ya da münferit olarak ele almış, böylece birçok mevlid metni neşredilmiştir. Bununla birlikte literatürde henüz yayımlanmamış ve akademik olarak incelenmemiş mevlid metinleri de bulunmaktadır. Bu bağlamda 19. yüzyıl şairlerinden Hacı Hâfız Mahmûd Vahdî Efendi'ye (1221/1806-1310/1892) ait olduğu tespit edilen ve hakkında herhangi bir akademik çalışmanın yapılmadığı anlaşılan *Vedâ-i İstîşfâ (Dürr-i Yetîm)* adlı mevlid, bu çalışmada incelenmiştir. Evvela *Vedâ-i İstîşfâ*'nın müellifine dair belirsizliği gidermek amacıyla biyografik ve bibliyografik kaynaklar taranarak Vahdî mahlasını taşıyan şairler tespit edilmiş ve eserin Hacı Hâfız Mahmûd Vahdî Efendi'ye ait olduğu yönünde karineler ortaya konmuştur. Ardından şairin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilmiş, eserin Süleymaniye Kütüphanesi, Satın Alınan Yazmalar Koleksiyonu 00954 numarada kayıtlı şu an için bilinen yegâne nüshası tanıtılmıştır. Mevlid geleneği içindeki yeri belirlenen eser, şekil ve muhteva açısından değerlendirilmiştir. Buna göre *Vedâ-i İstîşfâ*'nın, *Vesîletü'n-Necât*'a nazire olarak kaleme alınmakla birlikte olay örgüsünde bazı farklılıklar barındırdığı görülmüştür. Makalede eserin tamamının transkripsiyonlu metni de araştırmacıların istifadesine sunulmuştur. Bu çalışmanın Türk mevlid edebiyatına dair yapılan araştırmalara katkı sunması ümit edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Türk-İslam Edebiyatı, Vahdî, Mevlid, Nazire, *Vedâ-i İstîşfâ*, *Dürr-i Yetîm*, *Vesîletü'n-Necât*.

Abstract

Many works of the mawlid genre, the first known examples of which can be found in the 15th century, were written by many poets within the framework of classical Turkish literature. Academic studies have so far dealt with the works of the mawlid genre in a genre context or individually, and thus many mawlid texts have been published. However, there are also mawlid texts in the literature that have not yet been published and analyzed scientifically. In this context, this study analyses the mawlid entitled *Wedî'a-i Istîshfâ (Durr-i Yatîm)*, which has been found to belong to Hacı Hâfız Mahmûd Vahdî Efendi (1221/1806-1310/1892), one of the 19th-century poets, and on which no academic study has been conducted. First of all, in order to remove the uncertainty about the author of *Wedî'a-i Istîshfâ*, biographical and bibliographical sources were scanned and poets who used the pseudonym Vahdî were identified and the presumptions that the work belongs to Hacı Hâfız Mahmûd Vahdî Efendi were revealed. Information on the poet's life and work is then given, and the only copy of the work registered in the Süleymâniye Library, Purchased Manuscripts Collection, under number 00954, is presented. The work, whose place in the mawlid tradition is determined, is evaluated in form and content. It is found that the *Wedî'a-i Istîshfâ* was written as an addendum to the *Vesîlet el-nedjât*, but it contains original narrative elements in places. In the article, the transcribed text of the entire work is also presented for the use of researchers. It is hoped that this study will contribute to the study of the mawlid genre in classical Turkish literature.

Keywords: Turkish-Islamic Literature, Vahdî, Mawlid, Nazîra, *Wedî'a-i Istîshfâ*, *Durr-i Yatîm*, *Vesîlet el-nedjât*

Giriş

Sözlükte; doğum yeri ve zamanı anlamına gelen mevlid, İslam kültüründe özellikle Hz. Peygamber'in doğumunu, bu vesileyle yapılan törenleri ve yazılan eserleri ifade etmek için kullanılır.¹ Kimi din büyüklerinin doğumlarını ve hayatlarından kesitleri

¹ Ahmet Özel, "Mevlid" *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29, 475.

anlatan eserlere de mevlid denilmiştir.² Bununla birlikte bu kelime, özellikle Süleyman Çelebi'nin (ö. 825/M 1422 ?) Hz. Peygamber'in hayatını anlattığı meşhur eseri *Vesîletü'n-Necât*'i ifade etmektedir.³ Nitekim 15. yüzyılda yazılan bu eser, birçok araştırmacı tarafından sehl-i mümtenî olarak değerlendirilmiş olup mevlid türünün “öncü metni” olarak kabul edilmektedir.⁴ *Vesîletü'n-Necât*, kendisinden sonra kaleme alınan birçok mevlid üzerinde derin bir etki bırakmış; özellikle dinî ve tasavvufî eğilimleri olan şairler, Süleyman Çelebi'nin mevlidinin tesirinden kaçamamışlardır.⁵ İslam edebiyatında Hz. Peygamber için yazılan en yaygın edebî türlerden olan mevlidler, temelde O'nun doğumunu konu etmekle birlikte risaleti, ahlâkı, mucizeleri ve miracı gibi konuları da içermektedir. Ekseriyetle mesnevi nazım şekliyle kaleme alınan mevlidlerde dil, yalın ve samimidir. Bu türü siyerlerden ayıran temel unsur, Hz. Peygamber'in hayatının farklı yönlerine temas etmekle birlikte esasen doğum hadisesine odaklanmasıdır.⁶

Türk edebiyatında 15. yüzyıldan itibaren mevlid yazma geleneği çerçevesinde pek çok eser kaleme alınmış, bu gelenek 19. yüzyıla kadar güçlü bir şekilde varlığını devam ettirmiştir. Mevlid denilince akla ilk olarak Süleyman Çelebi'nin 1409-10'da yazdığı *Vesîletü'n-Necât* gelse de başka bir 15. yüzyıl şairi Ahmedî'nin 810/1407-1408'de yazdığı *İskender-nâme*'si içinde yer almakla birlikte müstakil bir eser olarak görülen *Mevlid*'i, bilinen ilk Türkçe mevlid kabul edilir.⁷ Öte yandan Erzurumlu Darîr'in 790/1388 yılında kaleme aldığı ve bazı eklemeler dolayısıyla telif niteliği de taşıyan *Tercüme-i Siyer-i Nebî* eserinde yer alan manzum kısımların, bu sahada yazılan ilk mevlid metni kabul edilebileceği söylenmiştir.⁸ Bununla birlikte Anadolu sahasında mevlid türünün ilk eseri kabul edilsin yahut edilmesin, zaman ve mekânın sınırlarını aşan bir eser olarak *Vesîletü'n-Necât*, kendi döneminden itibaren birçok takipçisini yetiştirmiş ve Osmanlı coğrafyasının farklı bölgelerinde her asırda yeni mevlidlerin yazılmasına zemin hazırlamıştır. Bu eserler yalnızca içerik açısından değil, biçim bakımından da Süleyman

² M. Fatih Köksal, “Mevlid Türünün Son Örneklerinden: Rüşdî'nin Mevlidü'n-Nebî'si”, *KÜLTÜRK Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 4 (2021), 72.

³ Rıfat Kütük, *Türk Edebiyatında Mevlid ve Muslihî'nin Gül-Efşân İsimli Mevlidi* (Erzurum: Ertual Akademi Yayıncılık, 2018), 2.

⁴ Bilâl Kemikli, *Mevlid Külliyyâtı-Süleyman Çelebi Vesîletü'n-Necât ve Tercümeleri-I* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 9.

⁵ Hasibe Mazıoğlu, *Eski Türk Edebiyatı Makaleleri* (Ankara: TDK Yayınları, 2017) 241.

⁶ Rıfat Kütük, *Türk Edebiyatında Mevlid ve Muslihî'nin Gül-Efşân İsimli Mevlidi*, 2.

⁷ M. Fatih Köksal, “Mevlid Edebiyatımızın Enleri İlkleri ve Tekleri”, *Keşkül* 26 (2013), 106.

⁸ Hasan Aksoy, “Mevlid” *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29, 482.

Çelebi'yi örnek almış; mevlid şairleri, onun seviyesine ulaşmayı bir hedef olarak benimsemişlerdir.⁹

Geçmişten günümüze yapılan çalışmalarla mevlid eserleri ve yazarları tespit edilerek literatüre katkı sağlanmaktadır. Bu alandaki önemli eserlerden biri, Necla Pekolcay'ın *Türkçe Mevlid Metinleri* adlı doktora tezidir. Mevlid türü üzerine yapılan ilk derli toplu çalışma olması ve akademik araştırmalara öncülük etmesi açısından büyük önem taşımaktadır.¹⁰ Mevlid metinleri, geleneği, icrası ve ilgili âdetler üzerine geçmişten günümüze birçok çalışma yapılmış ve yapılmaya devam etmektedir. Bu alandaki yayınların yanı sıra, konuyla ilgili literatürü derlemeye yönelik akademik çalışmalar da gerçekleştirilmiştir. Hasan Aksoy'un *Eski Türk Edebiyatında Mevlidler*, M. Fatih Köksal'ın *Mevlid-nâme* adlı eserinin kaynakçası, Rıfat Kütük'ün *Türk Edebiyatında Mevlid ve Muslihî'nin Gül-eşân İsimli Mevlidi*, Fatih Kaynar'ın *Mevlidü'n-Nebi Literatürü*, Nuh Muaz Kapan ve Ömer Faruk Yiğiterol'un *Mevlid Bibliyografyası* ile Şerife Ağarı'nın *Türkçe Mevlidler Üzerine Yapılmış Çalışmalar Hakkında Bir Bibliyografya Denemesi* adlı yayınları bu kapsamda değerlendirilebilir.¹¹ Çulfaz'ın "Mevlid Bibliyografyası" makalesi ise bu konuda yapılan en güncel çalışmadır.

Pekolcay, İstanbul kütüphanelerinde ve kaynaklarda 200'den fazla Türkçe mevlid ve mevlid ile ilgili risale bulunduğunu belirterek Anadolu'daki ve özel koleksiyonlardaki nüshaların eklenmesiyle bu sayının artabileceğini vurgular.¹² Köksal ise *Mevlid-nâme* adlı eserinde Türk edebiyatında mevlid türünde eser veren 123 müellifi tespit etmiştir.¹³ Mevlid türündeki eserlerin birçoğu akademik çalışmaların konusu olmuştur. Bu bağlamda yapılan çalışmalar, mevlid türünde yazılan eserlerin bir kısmının büyük oranda Süleyman Çelebi'nin *Vesiletü'n-Necât* adlı mevlidine benzediğini, bir kısmının belirli motifler açısından farklılık gösterdiğini, geri kalan kısmının ise tamamen özgün bir yapıya sahip olduğunu söylenmiştir.¹⁴ Ne var ki tarihî süreçte kaleme alınan mevlidlerin tamamının tespit edilerek neşredildiği iddia edilemez. Türü sebeplerle klasik Türk edebiyatında üretilen bazı mevlid metinleri, henüz tespit edilmemiş olup bu eserlerin bir kısmı dönemin ve bugünün biyografik ve bibliyografik kaynaklarında dahi anılmamıştır.

⁹ M. Fatih Köksal, "Vesiletü'n-Necât'a Yazılan Nazirelere Dair", *Vefatının 600. Yılında Süleyman Çelebi ve Mevlid Kültürü*, ed. Bilal Kemikli (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2023), 153-172.

¹⁰ M. Fatih Köksal, "Yeni Mevlid Metinleri ve Mevlidlerle İlgili Mevcut Malumata Dair Tashihler", *Journal of Turkish Studies* 34/2 (2010), 260.

¹¹ Şevval Sena Çulfaz, "Mevlid Bibliyografyası", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 31 (2023), 168.

¹² Süleyman Çelebi, *Mevlid*, haz. Necla Pekolcay (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005), 39.

¹³ M. Fatih Köksal, *Mevlid-nâme* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 32.

¹⁴ Süleyman Çelebi, *Mevlid*, 33.

Hakkında herhangi bir bilgi bulunmayan bu eserler, kataloglardaki kayıtlarda ya da kütüphane raflarında keşfedilmeyi beklemektedir.

Bu çalışmada 19. yüzyılda kaleme alındığı belirlenen ve mevlid geleneği bağlamında yazıldığı dönemin önemli örneklerinden biri olarak değerlendirilebilecek *Vedâ-i İstîşfâ* adlı eser ele alınacaktır. Vahdî mahlaslı bir şaire ait olan bu manzum mevlid, büyük oranda Süleyman Çelebi'nin mevlidine benzemekle birlikte dil ve üslup bakımından dönemin edebî zevkini yansıtan kendine has yönleri de sahiptir. Ancak klasik dönem biyografik ve bibliyografik kaynaklarında Vahdî mahlaslı bir şaire ait *Vedâ-i İstîşfâ* adlı eserden bahsedilmemesi, eserin müellifine dair belirsizlik yaratmaktadır. Buna bağlı olarak bu makalede öncelikle biyografik kaynaklarda anılan Vahdî mahlaslı şairler araştırılacak, ulaşılan bilgiler ile nüshadaki veriler ışığında *Vedâ-i İstîşfâ* müellifinin kim olduğu tespiti çalışılacaktır. Ardından müellifin biyografisi hakkında bilgi verilip *Vedâ-i İstîşfâ*'nın şu an için tespit edilebilen yegâne nüshası tavsif edilecek; çalışmanın sınırları göz önünde bulundurularak ayrıntılı bir tahlile girişmeksizin eserin mevlid geleneği içindeki yerini belirlemek adına konu, dil ve üslup açısından genel bir değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Son olarak eserin transkribeli metni araştırmacıların dikkatine sunulacaktır.

1. Biyografik Kaynaklarda ve Literatürde Vahdî

Vedâ-i İstîşfâ müellifi aşağıdaki beyitte de görüleceği gibi metin içinde altı yerde kendisini “Vahdî” mahlasıyla takdim etmiştir:

“Vahdî kimdir söyleye evşâfını
Hasb-i hâl eyler meger hoş vaşfını” (4a)

Biyografik kaynaklarda biri 16. yüzyıl, ikisi 17. yüzyıl ve bir diğeri 19. yüzyılda yaşamış Vahdî mahlaslı dört şaire rastlanır. Sehî ve sonraki yıllarda kaleme alınan birçok tezkirede kendisinden bahsedilen ve 16. yüzyılda yaşadığı sanılan Vahdî'nin doğum ve ölüm tarihleri net değildir. Edirneli olan şairin halk arasında *Ana Bacı Hikâyesi* diye bilinen Bursalı Hoca Abdurrauf hikâyesini anlatan mensur bir eseri vardır. Şiir yazmışsa da Edirneli Nazmî'nin *Mecma'u'n-Nezâ'ir*'inde yer alan tek bir şiiri günümüze ulaşmıştır.¹⁵

Bu mahlası kullanan başka bir şair olan İbrâhîm Vahdî Efendi (d. ?/ ?-ö. 1126/ 1714), Vahdî-i Rûmî ve ferâiz meselelerine uğraşmasından ötürü “Farazî” nisbeleriyle de tanınmıştır.¹⁶ Çeşitli medreselerde müderrislik vazifesini ifa eden ve hattatlığıyla şöhret bulan Vahdî'nin Arapça, Farsça ve Türkçe şiirler kaleme aldığı bilinir.¹⁷ Birçok eseri

¹⁵ M. Fatih Köksal, “Vahdî”, *TEİS* (Erişim Tarihi: 11.02.2025).

¹⁶ İsmail Durmuş, “Vahdî Efendi”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), Ek-2, 636).

¹⁷ Mehtap Erdoğan Taş, “Vahdî İbrâhîm Efendi'nin Terceme-i Hilye-i Şerîf Adlı Mensur Eseri”, *Hikmet Akademik Edebiyat Dergisi* 20 (2024), 5.

istinsah eden Vahdî'nin belagat, hilye, hadis ve şemail gibi alanlarda yirmi beş eserinin olduğu söylenmiştir.¹⁸ Ayrıca *Mutavvel* şerhi, İbni Hallakân Tarihi çevirisi ve Arap şairlerinin biyografilerini içeren *Tezkiretü's-Şuarâ*'sı vardır.¹⁹

17. yüzyılda yaşayan bir diğer Vahdî ise Şeyh Ahmed Vahdî Efendi'dir (d. ?? - ö. 1114/1702-1703). Yenikapı'daki Mimar Tekyesi'nde şeyhlik yaptığı belirtilen şair hakkında biyografik kaynaklarda oldukça kısıtlı bilgi vardır.²⁰ Bir miktar şiirleri ve ilahileri olduğu söylenmiştir.²¹

Vahdî mahlasını kullanıp klasik dönem biyografik kaynaklarda anılmayan son şair, 19. yüzyılda Harput'ta yaşadığı anlaşılan Hacı Hâfız Mahmûd Vahdî Efendi'dir (d. 1221/1806 - ö. 1310/1892). Divanı bulunmayan şairinin birkaç manzumesi dışında henüz herhangi bir eserlerine rastlanmamıştır.²²

2. Vedîa-i İstişfâ Müellifi Vahdî Kimdir?

Vedîa-i İstişfâ müellifinin kim olduğunu tespit etmek için eldeki tek nüsha incelendiğinde eserin başında yer alan takriz²³ dikkat çekmektedir. Osmanlı edebiyat geleneğinde önemli bir yer tutan takrîzler, övgü metinleri olmanın ötesinde, edebiyat tarihinin satır aralarını dolduran ve dönemin edebî ilişkilerini yansıtan değerli kaynaklardır. Takrîzler, edebiyat tarihi yazımında eserlerin bağlamını, müellifler arası etkileşimi ve dönemin edebî anlayışını anlamada önemli bir rol üstlenmektedir.²⁴ Bu bağlamda *Vedîa-i İstişfâ* üzerine Bedreddîn-i Erzurumî tarafından yazılan takrîz, mezkur eserin kuvvetle muhtemel Hacı Hâfız Mahmûd Vahdî Efendi'ye ait olduğunu doğrular niteliktedir. Zira 1274/1856 yılında Erzurum'da doğduğu bilinen Osman Bedreddin-i Erzurumî, XX. yüzyılda Harput coğrafyasında yetişen mutasavvıfların en önde gelenlerinden biri olarak kabul edilir. Osmanlı-Rus Harbi esnasında 1877 yılında bir sabah namazında okuduğu ezanla Erzurum'un Rus işgaline karşı direnişinin ilk kıvılcımını ateşlemiş, savaşta gösterdiği başarılarından dolayı Gazi Ahmed Muhtar Paşa tarafından 28.

¹⁸ Durmuş, "Vahdî Efendi", 637.

¹⁹ Tuncay Bülbül, "Vahdî, İbrâhîm Vahdî Efendi", *TEİS* (Erişim Tarihi: 11.02.2025).

²⁰ Hüseyin Gönel, "Vahdî, Şeyh Ahmed Vahdî Efendi", *TEİS* (Erişim Tarihi: 11.02.2025).

²¹ Ruhsar Zübeyiroğlu, *Mecmüatü't-teracim Mehmed Tefvik Efendi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989), 210.

²² Bahir Selçuk, "Vahdî, Mahmûd Vahdî", *TEİS* (Erişim Tarihi: 11.02.2025).

²³ "Karaz" kökünden türeyen ve "hayatta olan bir kimseyi övmek" anlamına gelen "takrîz" Şark kitap telif usulünde eser ve müellifin okuyucuya takdimini ifade eden bir terimdir. Bk. Mustafa İsmet Uzun - Ahmet Turan Arslan, "Takrîz", TDV İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/472. Ayrıca takrîz geleneğine dair ayrıntılı bilgi için bk. Nagihan Gür, *Klasik Türk Edebiyatında Takrîz Geleneği* (Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014).

²⁴ Nagihan Gür, "Edebiyat Tarihi Yazımında Bir Kaynak Olarak Takrîzler ve Sıra Dışı İki Örnek", *Erdem İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 71-72, (2017), 91-116.

Alay'ın 3. Tabur imamlığına getirilmiş ve savaşın bitmesiyle gördüğü bir rüya sonrasında Elaziz/Palu'ya gelip orada mukim olan Nakşibendî şeyhi Seyyid Mahmûd-ı Sâminî ile tanışıp ona intisap etmiştir.²⁵ Harputlu olduğu bilinen Hacı Hâfız Mahmûd Vahdî'nin, takrîz yazarı Osman Bedreddin ile aynı yıllarda Harput'ta yaşamış olması, onun *Vedâ-i İstişfâ* müellifi olma ihtimali artırmaktadır.

Başka bir güçlü karine ise eserin üçüncü faslının sonunda yer alan na't-ı şerifin;

1. *Ğubâr-ı pâyiña almam cihânı yâ Resûla'llâh*
Değişmem mûyiña heft âsumânı yâ Resûla'llâh
2. *Duyunca mağdem-i teşrîfiñ Âdem şulb-i pâkinden*
Değişdi habbeğe bâğ-ı cinânı yâ Resûla'llâh

şeklindeki ilk iki beytinin Ebû Bekir Kânî'den iktibas olmasıdır.²⁶ 1124/1712 doğumlu Kânî'nin doğum yılı dikkate alındığında, doğum ve ölüm tarihleri belli olmasa bile 16. yüzyılda yaşadığı bilinen Vahdî ile ölüm yılı 1126/1714 olan İbrâhîm Vahdî Efendi ve yine ölüm yılı 1114/1702-1703 olan Şeyh Ahmed Vahdî Efendi'nin *Vedâ-i İstişfâ* müellifi olma ihtimali ortadan kalkmaktadır.

Mezkur eserin Mahmûd Vahdî'ye ait olduğunu gösteren en kuvvetli delillerden biri ise birinci faslın sonunda yer alan na't- şerifin:

Yegâne bâ'is-i fahrım olup dârende-i nâmîñ
Kâpında Vahdî 'abd-i kemterîndir yâ Resûla'llâh

şeklindeki mahlas beytidir. Zira beytin ilk mısraından anlaşıldığı üzere şair, Hz. Peygamber'in ismine sahip olmayı kendisi için övünç sebebi saymaktadır. Hz. Peygamber'in bir isminin de Mahmûd olması, mezkur eserin Mahmûd Vahdî'nin olma ihtimalini artırmaktadır. Bu ve diğer karineler dikkate alındığında yanılma payını da saklı tutarak *Vedâ-i İstişfâ* müellifinin Hacı Hâfız Mahmûd Vahdî olduğu söylenebilir.

3. Hacı Hâfız Mahmûd Vahdî Efendi ve Mevlidi

"Efendigiller" olarak bilinen ilim hanedanına mensup Hacı Hâfız Mahmûd Vahdî Efendi, 1221/1806'da Harput'ta dünyaya gelmiştir. Babası, Sara Hatun Camii banisi Müftü Hacı Ahmed Efendi'dir. *Kaside-i Bürde* şarihi Ömer Naimî Efendi'nin²⁷ kardeşi olan Mahmûd Vahdî Efendi, babasının rehberliğiyle başladığı tahsil hayatına Harput'un önde gelen âlim ve müderrislerinden ders alarak devam etmiştir. Âlim, edip, şair, nüktedan bir

²⁵ Şener Demirel, "Osman Bedreddin-i Erzurûmî'nin (İmâm Efendi) Mektuplarında Mürütlerine Öğütler", *Uluslararası Harput'a Değer Katan Şahsiyetler Sempozyumu* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, 2015), 14-16.

²⁶ Bk. İlyas Yazar, *Kânî Divanı* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2019), 42.

²⁷ Bk. Yusuf İbrahim Yücel, *Harput Müftüsü Ömer Naimî Efendi ve Kaside-i Bürde Şerhi*. (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020).

şahsiyet olan Mahmûd Vahdî, Harput'un önde gelenlerindendir. Harput'ta divan edebiyatının önemli temsilcileri arasında yer alan şairin, bu edebiyatın inceliklerine vâkıf olduğu söylenmiştir.²⁸ Özellikle fıkıh sahasında şöhret bulan şair, Arapça ve Farsçayı ileri seviyede bilmekte olup devrinin tanınmış şahsiyetlerine *Hâfız Dîvanı*'nı okutarak yetişmelerine katkı sağlamıştır. Mahmûd Vahdî Efendi, çeşitli idarî görevlerde de bulunmuştur. 1298/1880'de Mamuretü'l-Aziz Bidayet Ceza Dairesi müntahap azalığı, 1301/1883'te Bidayet Hukuk Mahkemesi azalığı, 1302-1308/1884-1890 yılları arasında ise Bidayet Ceza Dairesi azalığı görevini sürdüren Vahdî, 1293/1876'da Harput vilayetini temsilen Osmanlı Meclis-i Mebusanı'nda görev almıştır. Âlim ve ediplerle gerçekleştirdiği ilmî ve edebî sohbetlerle Harput'ta sosyal ve kültürel hayatın önemli bir figürü olan Mahmûd Vahdî'nin eserleri ile ilgili birkaç manzumesi haricinde bilgi bulunmaz. 1310/1892'de Harput'ta vefat eden Vahdî'nin mezarı, Meteris'deki aile kabristanındadır. Oğlu Hacı Hayri tarafından ölümüne şu tarih düşülmüştür:²⁹

Halefi Hayrî dedi mu'cem ile târîhin
Zât-ı Maḥmûd'a maḥarr oldu maḥâm-ı Maḥmûd

Dîvân'ı bulunmayan şairin günümüze pek az şiirinin ulaştığı söylenmiştir.³⁰ Bununla birlikte *Dürr-i Yetîm* olarak da anılan ve bu makale ile metni verilecek olan *Vedîa-i İstîşfâ*, Hacı Hâfız Mahmûd Vahdî'nin şu an için tespit edilebilen yegâne eseridir. Tek nüshası tespit edilen eser, aşağıda detaylı olarak tanıtılıp tahlil edilecektir.

3.1. Mevlidin Nüsha Tavsifi

Eserin tespit edilebilen tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Satın Alınan Yazma Eserler Koleksiyonu 00954 Numarada "*Dürr-i Yetîm Mevlûd-i Şerîf*" adıyla kayıtlıdır. Eser, miklepsiz mavi bez kaplı mukavva cilt içerisinde yer alır. Cedid kâğıt üzerine harekeli nesih hattı ile yazılı eser 160x175 (141x230) mm boyutlarındadır. II+10+I yapraklı müteşekkil nüshanın satır sayısı 19'dur. Nüshanın 1b ve 2a sayfalarında müellifin Süleyman Çelebi'nin *Vesîletü'n-Necât* eseri için yazdığı takriz yer alır ki bu bölüm, sebeb-i telif niteliği de gösterir. Bu bölümde eser adı *Vedîa-i İstîşfâ* olarak zikredilir; bununla birlikte 3b'deki serlevhada "*Dürr-i Yetîm Mevlûd-ı Şerîf*" olarak yazılmış ve bu nedenle kataloğa bu adla kaydedilmiştir. Yine 2a'da Bedreddîn-i Erzurumî'nin *Vedîa-i İstîşfâ* için yazdığı bir takriz yer alır. Nüshanın 1a, 2b ve 3a sayfaları boştur. Eser 3b ile başlar, 9b ile sona eser. Eserin sonunda 10b'de "Du'â-yı ḥâtime" başlığıyla dua bölümü mevcuttur. Nüshanın sonunda 'Ali Rızâ bin Hüseyin Kâmil bin Hasan Efendi el-Bağçevî tarafından

²⁸ Sabahattin Küçük, "19. Yüzyıl Fırat Havzası Divan Şairleri", *Fırat Havzası Folklor ve Etnografya Sempozyumu* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, 1992), 234.

²⁹ İshak Sunguroğlu, *Harput Yollarında* (Ankara: İşaret Yayınları, 2013), 1/579-582.

³⁰ Selçuk, "Vahdî, Mahmûd Vahdî".

düşülmüş istinsah kaydı bulunur. Buna göre eser, 12 Rebûlevvel 1339'da (20 Kasım 1920) tarihinde istinsah edilmiştir.

Başı: Ey Hudâ'nın sevgili peygamberi
Enbiyânın serveri hem mefharı

Sonu: Kenz-i mahfî mahzen-i esrâr-ı Hak dil-hânesi
Mağdeminden aldı 'imrânı cihân vîrânesi
Nûra gark itdi 'umûmen teşrîf-i şâh-ânesi
Bülbül-i "levlâk" zâtı "lî-ma' Allâh" lânesi
Bezm-i kurbâ tûttî-i gûyâ Habîb-i kibriyâ

3.2. Eserin Edebiyat Tarihindeki Yeri

Klasik Türk edebiyatında mevlid yazma geleneğinin oluşmasında en büyük pay şüphesiz Süleyman Çelebi'nin 1409-10'da kaleme aldığı *Vesîletü'n-Necât*'a aittir. Süleyman Çelebi, kendisinden sonra yazılan mevlid türündeki eserlerin birçoğunu derinden etkilemiştir.³¹ *Vedîa-i İstişfâ*'ya gelince Vahdî'nin eserine Süleyman Çelebi'nin *Vesîletü'n-Necât*'ı için yazdığı bir takrizle başladığı görülür. Bu tutum, takriz geleneği için oldukça nadir bir durumdur. Zira klasik edebiyat geleneğinde takrizler, eserin ilmî ve bedii kıymetini ifade eden, böylece kitap ve müellifini okuyucuya tanıtip önemini duyurmakla müellife referans olan övgü niteliğindeki metinlerdir. Genellikle devrin tanınmış ilim ve sanat adamları tarafından kaleme alınan takrizler, ekseriyetle müelliflerin talebi üzerine yazılırlar. Bununla birlikte müellifin vefatından sonra yazılan takrizler oldukça sınırlıdır.³² Bu bağlamda Vahdî'nin, eserine, mevlid geleneğini başlatıp şekillendiren ve yaklaşık dört yüzyıl önce yazılmış bir eser için yazdığı takrizle başlaması, takrizi yaygın işlevinden farklı bir amaçla kullandığını gösterir. Vahdî sebep-i telif niteliği gösteren bu takriz ile bir yandan Süleyman Çelebi'nin kaleme aldığı eserde gösterdiği eşsiz başarıyı takdir ederken bir yandan da eserini yazma gerekçesini açıklama fırsatı elde ederek kendisi için mevlid geleneğine eklenmenin zeminini oluşturur. Takrizinde Süleyman Çelebi'nin kısa bir biyografisini paylaştıktan sonra, Hz. Peygamber'in doğum menkıbesini nazm ile anlattığını, bütün şair ve irfan ehlini geride bırakarak birinciliği hak ettiğini söyler. Bu meşhur manzumenin, son derece akıcı ve baştan sona sehl-i mümteni olmakla birlikte nice hakikatleri içinde barındırdığını, her dönemin en büyük âriflerini kendine hayran bıraktığını ve bugüne kadar kimsenin onun bir benzerini yazamadığını belirtir. Öyle ki onun manzumesi bu hususta söylenecek başka bir söz bırakmamıştır. Bununla

³¹ Mustafa Özkat "Paris'te Yazılan Bir Mevlid: Misbâhü's-Salâh", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 14 (2015), 94.

³² Uzun-Arslan, "Takrîz", 472.

birlikte eserin miraç bahrini ayrı bir esermiş gibi *Miraciyye* olarak adlandırır. Takriz içinde yer alan manzumeden sonraki bölüm, herhangi bir başlıklandırma olmasa da tamamen sebep-i telif niteliği gösterir. Zaten takriz, bir yönüyle buna zemin hazırlamak için yazılmıştır da denebilir. Vahdî, böyle benzersiz bir eser varken kendi manzumesine ihtiyaç olmadığını söyledikten sonra eserini sırf Hz. Peygamber'in şefaatine erişmek maksadıyla yazdığını belirtir ve bu sebeple adına *Vedâ-i İstişfâ* dediğini açıklar. Nazımda bir iddiasının olmadığını sadece konusu itibarıyla bir hayır eseri olmasını arzuladığını söyler. Vahdî'nin sebep-i telif niteliğindeki takrizi, *Vedâ-i İstişfâ*'nın Süleyman Çelebi'nin eserine nâzire olarak yazıldığını düşündürmektedir. Nitekim eser, yapısında birtakım yenilikler barındırmakla birlikte gerek şekil gerek muhteva yönüyle *Vesîletü'n-Necât*'la büyük oranda benzerlik taşır. Bu bağlamda eserin şekil ve içerik özellikleri aşağıda ayrı ayrı incelenmiştir.

3.3. Eserin Şekil, Dil ve Üslup Özellikleri

Mevlid yazma geleneğine, bu türde yazılan birçok eser gibi *Vesîletü'n-Necât*'a nazire olarak eklendiğini düşündüğümüz *Vedâ-i İstişfâ*, örnek aldığı eser gibi mesnevi nazım şekliyle ve aruzun remel bahrinde “fâ‘ilâtün fâ‘ilâtün fâ‘ilün” kalıbıyla yazılmıştır. Yine *Vesîletü'n-Necât*'ta veladet bahrinin sonunda Hz. Peygamber'in vasıflarını dile getiren bir gazele yer verilmesi gibi³³ dört fasılda tertip edilen 163 beyitlik *Vedâ-i İstişfâ*'nın her faslının sonunda farklı nazım şekillerinde manzumeler bulunur. Böylece mesnevideki tekdüzelik kırılmıştır. Bunlar sırasıyla “mefâ‘ilün mefâ‘ilün mefâ‘ilün mefâ‘ilün” kalıbında 9 beyitlik gazel; “fâ‘ilâtün fâ‘ilâtün fâ‘ilâtün fâ‘ilün” kalıbında 7 beyitlik gazel; “mefâl‘ilün mefâl‘ilün mefâl‘ilün mefâl‘ilün” kalıbında 9 beyitlik başka bir gazel ve “fâ‘ilâtün fâ‘ilâtün fâ‘ilâtün fâ‘ilün” kalıbında 5 bendlik bir muhammestir.

Mevlidlerde ve halk için yazılmış dinî, ahlaki ve tasavvufî mesnevilerde genellikle birden fazla aruz kalıbının kullanıldığı görülür.³⁴ Bu durumun bir örneği olarak *Vedâ-i İstişfâ*'da Hz. Peygamberin mahlukatın en üstünü olduğunu dile getiren ikinci faslın 65-67. beyitlerinde “mefâ‘ilün mefâ‘ilün fe‘ûlün” kalıbına geçildiği görülür. Eserde aruza dair dikkat çeken bir diğer husus ise klasik Türk edebiyatında örneğine nadir rastlanan tedvîre³⁵ başvurulmuş olmasıdır. Vahdî'nin, eserinin “İşte bu erkân-ı dîniñ hürmeti / Ne

³³ Süleyman Çelebi, *Mevlid*, 85.

³⁴ Ahmet Kartal, *Doğu'nun Uzun Hikâyesi-Türk Edebiyatında Mesnevi* (İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yayınları, 2013), 91.

³⁵ Tedvîr; çevirme, döndürme, dolaştırma, bir şeyi yuvarlak-dairevî hâle getirme; müdevver ise çevrilmiş, döndürülmüş; daire ve halka şeklinde, karpuz gibi yuvarlak nesne anlamlarına gelmekle birlikte şiir istilâhı içinde bir aruz terimi olarak tedvîr; bir kelimenin, beytin iki mısraı arasında bölünmesidir. Kelimenin ilk kısmının birinci mısraın son tef'ilesinde (aruzda), diğer kısmının ise ikinci mısraın başında (ibtidâda) bulunmasıdır. Bu şekilde yazılan beyitlere de müdevver beyit denilmektedir. Aruz ilminde bu

bağışla cümle cürm-i ümmeti” şeklindeki 41. beytini müdevver beyit olarak kurduğu görülür.

Vesîletü’n-Necât’tan farklı olarak *Vedîa-i İstişfâ*’da faslın tamamlandığını gösteren ve dinleyiciyi Hz. Peygambere salât ü selâm getirmeye davet eden tasliye³⁶/vasita beyitleri her fasılda farklıdır. Bununla birlikte ilk faslın sonundaki “Ger dilerseñ bulasñ bâkî hayât/Zât-ı pāk-i Hâzret’e virgil şalât” örneğinde görüleceği üzere bunların *Vesîletü’n-Necât*’ın tasliye/vasita beytini çağrıştırdığı açıktır. Yine *Vesîletü’n-Necât*’ta olduğu gibi ilk üç faslın sonunda Arapça salât u selâm ifadeleri mevcuttur.

Vedîa-i İstişfâ’da *Vesîletü’n-Necât* ve bu türde kaleme alınan diğer birçok eser gibi sade, açık ve anlaşılır bir dil kullanıldığı görülür. Dinî bir muhtevaya sahip olan eser, buna rağmen duru ve akıcı bir Türkçeyle yazılmış, eserde geçen Arapça, Farsça kelimeler ekseriyetle halk dilinde yaygın olarak kullanılan kelimelerdir. Bununla birlikte eserde “irgürivir-“ ve “aluban” gibi birkaç arkeik kelimeye yer verildiği görülür.

3.4. Eserin Muhteva ve Kurgusu

Vedîa-i İstişfâ, konu olarak büyük oranda *Vesîletü’n-Necât*’ı takip etmekle birlikte ondan ayrıldığı noktalar da vardır. Bu bağlamda her ne kadar *Mevlid* adıyla meşhur olmuşsa da Hz. Peygamberin miracı ve vefatı gibi farklı hadiseler de yer verildiği görülen *Vesîletü’n-Necât*’ın aksine *Vedîa-i İstişfâ* Hz. Peygamber’in doğumuna odaklanan bir eserdir. Nitekim Vahdî, *Vesîletü’n-Necât* için yazdığı takrizde, kendi eserini mevlid temasıyla sınırlayacağını sezdirircesine *Vesîletü’n-Necât*’ın “Miraç Bahri”ni ayrı bir manzumemiş gibi değerlendirmiştir. 16 bölümde tertip edilen *Vesîletü’n-Necât*’ın “fî beyânı fıtratı’l-âlem” ve “fî beyânı fıtratı ruhi Muhammed aleyhi’s-selâm” başlıklı 2 ve 3. bölümleri, *Vedîa-i İstişfâ*’da “Der-Beyân-ı İcmâl-i Hilkat” başlıklı 2. bölümde; “fî beyânı mâ zahare fî vakti velâdeti Muhammed sallallâhu aleyhi ve sellem” başlıklı 6. bölümü ise “Der-Beyân-ı Velâdet-i Seniyye ‘Alâ Sâhibihâ Efdalü’t-Tahiyye” başlıklı 3. bölümde anlatılmıştır. *Vesîletü’n-Necât*’ın diğer bölümlerinin, *Vedîa-i İstişfâ*’da bölüm olarak doğrudan bir

durum idmâc, idrâc ve tedmîcî’l-iştirâk olarak da isimlendirilmiştir. Tedvîr aruzun imkânları dahilinde gerçekleştirilmekte, bir kusur olarak kabul edilmemektedir. Bk. Bünyamin Ayçiçeği, “Arap Şiirinde Bir Aruz Hususiyeti Olan ‘Tedvîr’in Klasik Türk Şiirindeki İzleri”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/2 (2024), 706-721.

³⁶ Arapça kökenli bir kelime olan “tasliye”, “salât” ibaresinden türetilmiştir. Hz. Peygamber’in ismi anıldığında “sallallâhu aleyhi ve sellem” veya “aleyhi’s-salâtü ve’s-selâm” şeklinde dua okumak, salavat getirmek anlamına gelmektedir. Mevlid metinlerinde genellikle fasıl sonlarında yer alıp mevlidi okuyanı ve dinleyeni Hz. Peygamber’e salât u selâm getirmeye davet eden beyitlere, mevlid geleneği içinde tasliye denmiştir. Bk. Mehmet Akif Gözitok - Seyit Yavuz, “Mevlid Metinlerinde Yer Alan Tasliye Beyitleri”, *Türk Kültüründe Mevlit Geleneği Uluslararası Sempozyumu*, ed. Hakan Yekbaş (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2022), 453-461.

karşılığı yoktur. Benzer şekilde *Vedâ-i İstişfâ*'nın ilk ve son bölümleri ise *Vesîletü'n-Necât*'ın bölümlerinden bağımsız olarak oluşturulmuştur ve bu yönüyle kurgudaki özgün bölümlerdir.

Vedâ-i İstişfâ'nın kurgusu genel hatlarıyla şöyledir: Eser Vahdî'nin *Vesîletü'n-Necât*', Osman Bedreddin'in *Vedâ-i İstişfâ* için yazdığı takrizlerle başlar. Vahdî, sebep-i telif niteliği de gösteren takrizinde, eserini şefaath ümidiyle yazdığını açıklar. Sonrasında eser "Dürr-i Yetîm Mevlûd-ı Şerîf" başlığıyla başlar. Eserin "Besmele" ve "hamdele" bölümleri, Arapça olarak kısa mensur bir metinle yazılmıştır. 46 beyitten oluşan ilk faslın başlığı yoktur. Bu ilk fasılda, takrizdeki sebep-i telife uygun olarak Hz. Peygamber türlü vasıflarıyla methedildikten sonra şairin şefaath beklentisi dile getirilir. Her faslın sonunda tekrar eden beş satırlık Arapça salat ü selamdan sonra "Na't-ı Şerîf" başlığıyla 9 beyitlik ilk gazele yer verilir. Her faslın sonunda yer alan bu manzumelerin, ilgili faslın temasına muvafık oldukları görülür; hâliyle bu ilk gazelde şair, şefaath istediğini yeniler. İkinci fasıl, "Der-Beyân-ı İcmâl-i Hilkat" başlığıyla başlar ki konu itibarıyla *Vesîletü'n-Necât*'la büyük oranda benzerlik gösterir. Kadir-i mutlak olan Allah'ın âlemleri Hz. Peygamber için yarattığı söylenerek Onun mahlukatın en üstünü olduğu ontolojik delillerle ortaya konur. Faslın sonunda "İstimdâd u Münâcât" başlığıyla 7 beyitlik ikinci bir gazele yer verilmiştir. "Der-Beyân-ı Velâdet-i Seniyye 'Alâ Sâhibihâ Efdalü't-Tahiyye" başlığını taşıyan üçüncü fasılda, *Vesîletü'n-Necât*'da olduğu gibi Hz. Peygamber'in doğum hadisesi, Hz. Âmine'nin ağzından anlatılır. Anlatılan hadiseler birkaç farklı husus dışında büyük oranda ortaktır. Bu bağlamda doğum öncesinde Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın Hz. Âmine'yi ziyaret ederek Hz. Peygamber'in doğumunu müjdelemeleri ve cenneti, O'nu murat ederek terk ettiklerini açıklamaları ile *Vesîletü'n-Necât*'ta anılan Hz. Âsiye ve Hz. Meryem'den farklı olarak İslam dini için saygın olan kadın zâtlardan Hz. Havvâ ve Hz. Sâre'nin de doğum esnasında gelerek Hz. Âmine'yi muştulayıp ona hizmet etmeleri kurgudaki yeniliklerdir. Bölümün sonunda "Ayak Üzre Okunacak Duâ" başlığıyla mevlid merasimlerinde okunan Arapça duaya yer verilmiştir. Duanın ardından "Na't-ı Şerîf" başlığıyla 9 beyitlik üçüncü gazel gelir. "fî Beyâni'l-hâlâti'l-Vâkı'ati Ba'de'l-Vilâdeti 'Alâ Sâhibihâ Efdalü't-Tahiyye" başlığını taşıyan dördüncü ve son bölüm, başlıktan da anlaşılacağı üzere Hz. Peygamberin doğumu sonrasında vuku bulan hadiseleri konu edinir ki bu fasıl, eserin konu/kurgu olarak *Vesîletü'n-Necât*'tan en çok ayrıldığı, en özgün bölümüdür. Özellikle ansızın beliren beyaz bir bulutun Hz. Peygamber'i alıp gözden kaybolması, bu durumdan endişe duyan Hz. Âmine'ye gökten gelen bir sesin, Allah'ın onu koruyacağını, meleklerin onu gezdirerek bazı manevi sırlar öğrettiğini söylemesi ve bir müddet sonra aynı bulutun onu geri getirmesi *Vedâ-i İstişfâ*'da olup *Vesîletü'n-Necât*'ta yer almayan hadiselerdir. Yine üç meleğin gelerek kevser suyuyla Hz. Muhammed'i yedi kez yıkaması ve sırtına "Hâtemü'n-Nebiyyîn" mührünü vurmaları da yeni bir anlatıdır. Bölümün 158. beytiyle başlayan son

altı beyti ise hatime niteliği taşır; şair bu bölümde eserini bir kaside ile tamamlayacağını söyleyip mevlidini okuyup dinleyenlerin bağışlanmasını diler. Ardından 5 bendlik bir muhammese yer verilmiştir. İlk bendin ilk iki beyti Ebû Bekir Kânî'den (ö. 1206/1791) iktibas edilmiştir.

Osmanlı şiir geleneğinin genel karakteristiğini yansıtan en önemli unsurlardan biri kabul olan nazire, kısaca model alınan bir şiirle aynı vezin ve aynı kafiye veya redifte yeni bir şiir yazılması, model metnin yapısının temel taşlarını koruyarak yepyeni bir metin inşa etme uğraşı olarak tanımlanmıştır.³⁷ Kamal Yavuz, bir şiirin nazire sayılması için model şiirle aynı vezin ve kafiye gibi şekil şartlarının yanında model şiirle konu ve eda bakımından da benzerlik göstermesi gerektiğini vurgular.³⁸ Nazire deyince daha çok gazel ve kaside akla gelse de hemen her nazım şekliyle nazireler yazıldığı görülür.³⁹ Bu bağlamda mesnevilere yazılan nazirelerin, gazel ve kasidelere yazılan nazirelerden bazı farklılıklar gösterdiği görülür. Fatih Köksal, konusu model alınan mesneviden farklılaşmış, birtakım eklemeler yahut çıkarmalar yapılmış mesnevilerin tereddütsüz olarak nazire kabul edilebileceğini vurgular.⁴⁰ Nazire hakkında ilk ayrıntılı incelemeyi yapan G. Edith Ambros ise bir şiirin nazire olup olmadığını belirlerken ortaya koyduğu dahili faktörlerin ilkinde şairin, model şiirin şairinden ve nazire yazma niyetinden bahsetmesini dile getirmiştir.⁴¹ Köksal ve Ambros'un söylemlerinden hareketle eklemeler ve eksiltmeler yoluyla konu bakımından kimi yerlerde *Vesîletü'n-Necât*'tan farklılaşmış olmakla birlikte temelde aynı konunun işlendiği *Vedâ-i İstişfâ*'nın, *Vesîletü'n-Necât*'a nazire olarak yazıldığını söylemek kuvvetle muhtemeldir.⁴² Zira Vahdî'nin, kaleme aldığı takrizde Süleman Çelebi ve eserinden bahsederek eserini yazmak için zemin hazırlaması, eserde *Vesîletü'n-Necât*'ın veznini kullanması, fasıl sonlarında okuru/dinleyeni Hz. Peygambere salât ü selâma davet eden tasliye beyitlerinde söz ve eda olarak *Vesîletü'n-Necât*'a öykünmesi ve fasıl sonlarındaki Arapça salât u selâm ifadelerindeki müştereklik,⁴³ bu çıkarımı doğrular niteliktedir.

³⁷ Mehmet Kalpaklı "Osmanlı Şiir Akademisi: Nazire", *Türk Edebiyatı Tarihi*, ed. Talat Sait Halman (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2006), 133.

³⁸ Kemal Yavuz, "Türk Şiirinde Nazire", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 10, (2013), 359.

³⁹ M. Fatih Köksal, *Sana Benzer Güzel Olmaz* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2006), 21.

⁴⁰ M. Fatih Köksal, *Sana Benzer Güzel Olmaz*, 22.

⁴¹ G. Edith Ambros, "Nazîre, The will-o'-The Wisp of Otoman Dîvân Poetry", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Des Morgen- lands, Band 79* (1989), 63.

⁴² *Vesîletü'n-Necât*'a nazire olarak yazıldığı tespit edilen kimi başka metinlerin konu ve düzenleniş bakımından *Vedâ-i İstişfâ*'ya nazaran daha model şiirle daha sıkı bir müştereklik taşıdığı görülür. Bk. Sadık Yazar, "Cismî ve Mevlidi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1/2 (2008), 485-515.

⁴³ Nazirelerin vezin ve kafiye birliği gibi şekle dayalı müştereklerinin yanısıra eda ve muhteva bakımından da bazı ortaklıklar taşıdığına vurgu yapan Köksal, bir şiirin nazire olduğunu tespit edebilmek için önemi

Sonuç

Bu çalışmada 19. yüzyıl şairlerinden Hacı Hâfız Mahmûd Vahdî Efendi'nin kaleme aldığı *Vedîa-i İstişfâ* adlı mevlid eseri incelenmiştir. Evvela biyografik ve bibliyografik kaynaklar taranarak yapılan araştırmalar neticesinde *Vedîa-i İstişfâ* müellifinin büyük ihtimalle Hacı Hâfız Mahmûd Vahdî Efendi olduğu tespit edilmiştir. Esere Osman Bedreddin-i Erzurumî tarafından yazılan takriz ve mevlid metni içinde yer alan bazı ipuçları bu tespiti doğrulayan en önemli karinelere sahiptir.

Eserin mevlid geleneği içerisindeki konumu belirlenerek muhteva ve şekil özellikleri değerlendirilmiş, ayrıca biyografik kaynaklar ışığında müellif tespiti yapılmıştır. Eldeki bulgulardan hareketle *Vedîa-i İstişfâ*'nın mevlid geleneğini devam ettiren ve Süleyman Çelebi'nin *Vesîletü'n-Necât*'ına nazire olarak yazıldığı sonucuna varılmıştır. *Vedîa-i İstişfâ*, klasik mevlid geleneğine uygun olarak Hz. Peygamber'in doğumuna odaklanmakta, onun yüceliğini ve mucizelerini dile getirmektedir. Bununla birlikte olay örgüsü bağlamında eserde *Vesîletü'n-Necât*'tan ayrılan bazı farklılıklar bulunmaktadır. Özellikle kurgusal düzlemde Hz. Peygamber'in doğumu sırasında ve sonrasında gerçekleştiği belirtilen hadiseler, Süleyman Çelebi'nin eserinde bulunmayan bazı yeni anlatılar içermektedir. Beyaz bir bulutun Hz. Peygamber'i alıp götürmesi, gökten gelen bir sesin Hz. Âmine'yi teskin etmesi ve meleklerin Hz. Peygamber'i kevser suyuyla yıkayarak sırtına Hâtemü'n-Nebiyyîn mührünü vurması, eserin özgün anlatım unsurlarından bazılarıdır.

Vedîa-i İstişfâ, mevlid türünün genel karakteristiğine uygun olarak halk diline yakın bir Türkçeyle yazılmıştır. Eserde kullanılan Arapça ve Farsça sözcükler, umumiyetle halk arasında yaygın kullanıma sahip olan kelimelerden seçilmiştir. Nazım tekniği açısından ise eserin, aruz ölçüsünün remel bahrinde ve mesnevi nazım şekliyle kaleme alındığı, ayrıca farklı nazım biçimlerine de yer verilerek tekdüzeliğin kırılmaya çalışıldığı görülmüştür. Özellikle her faslın sonunda farklı vezinlerde yazılmış gazel ve muhammes türündeki şiirlerin yer alması, eserin şekil bakımından zenginliğini artırmıştır.

Sonuç olarak bu çalışma, *Vedîa-i İstişfâ*'nın mevlid geleneği içindeki yerini belirlemek, içeriğini ve edebî özelliklerini incelemek ve müellifini tespit etmek açısından katkı sunma gayretindedir. Öte yandan henüz tespit edilememiş mevlid metinleri dikkate alındığında klasik Türk edebiyatında bu türde yazılmış eserler üzerine daha kapsamlı araştırmalar yapmaya ihtiyaç olduğu açıktır. Bu metinlerin ortaya çıkarılması, dönemin

kıtaslardan olan bu özellikleri sıralarken zemin şiirde kullanılan belirli söz kalıplarının, nazirenin bir yerinde aynen tekrarlandığını belirtir. Bk. M. Fatih Köksal, *Sana Benzer Güzel Olmaz* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2006), 42. Bu bağlamda *Vedîa-i İstişfâ*'nın tasliye beyitleri ve fasıl aralarındaki Arapça selât ü selâm ifadeleri iki eser arasındaki eda müsterekliğine örnek gösterilebilir.

sosyal, dinî ve kültürel yapısını anlamak açısından önemli veriler sağlayacaktır. Bu bağlamda *Vedâ-i İstîşfâ*'nın, mevlid türüne dair literatürdeki eksikliği tamamlamaya yönelik bir katkı sunması beklenmektedir.

Metin⁴⁴

[1b] Manzûme-i meşhûre şâhibi Mevlânâ Süleymân Çelebî *kaddesallâhu sırrahu's-senî* hazretlerine dâ'ir takrîz-gûne muţâle'a-i 'âcizânemdir. Müşârün-ileyh hazretleri "Burusalı ve Yıldırım Sultân Bâyezîd Hân hazretleri zamân-ı saltanatlarında sarây-ı hümayûn h'âcelerinden olup bu mebhâşde ya'nî menkıbe-i celîle-i velâdet-i cenâb-ı Fahrü'l-mürselîni *şallallâhu ta'âlâ 'aleyhi ve's-sellem ve 'aleyhim ve 'alâ âlihî ecma'în* nazm u beyânda hakķâ ki 'umûm ehl-i nazm u 'irfâna karşı birinciliği bi-hakķın kazanmıştır. Şırf kendi âşâr-ı karîha ve kâlemiyyesi olan manzûme-i meşhûreleri gâyet selîs ve ser-â-pâ 'sehlü'l-mümteni' olmak üzere nice hakâyık u daķâyıkı câmi' bulunmuş ve bâ-huşûs "Mi'râciyye"si ve hele "Gel habîbim saña 'âşık olmuşam" fıkrası bir mertebe belîğ ü muvâfık düşmüştür ki bütün zamânı ecille-i 'urefâsını nazmına mebhût u hayrân bıraktığı gibi bugüne kadar da bir mişlini nazm u ityân hîç bir ehl-i 'irfân için maķdûr-ı kâl u kalem olamamıştır. "Hey hey" "Bu ne hâlet ne belâgat ne kemâlâtdır bu." Bahşîñ vüs'at u nezâketiyle berâber manzûmeleri o derece cem'iyet ü leţâfeti hâ'iz bulunmuştur ki gûyâ bu mebhâşde söylenecek daha bir söz bırakmamıştır. (*Fe-subhâne'l-hâlıkü'l-kâdir kaddesallâhu ta'âlâ esrârehû ve nefe'anâ bi-füyûzâtihî*.)

Takrîz-i 'Âcizîdür

[Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün]

1. Nâzımâ bir şân bıraktın 'âleme
Olmadı mişlin getürmek âdeme
2. Bâreka'llâh ey Süleymân-ı zamân
Nazmına hayrân olupdur 'ârifân
3. Şübhesiz şâd eylediñ peygamberi
Hem sevindirdiñ kamu ehl-i yeri
4. Nev-be-nev tertîl olundıkça bu nazm
Sırrıñı takdîs ider aşhâb-ı 'azm
5. Şevķ-ile rakş eylemekde ser-te-ser
Âsumân içre melek yerde beşer
6. [2a] Mâ-ħaşal nazmıñ gibi gelmiş değil
Gelse de bu toğrısı bir başka gül

⁴⁴ *Vedâ-i İstîşfâ*'nın edisyon-kritiği, *İsam Tenkitli Neşir Kılavuzu* dikkate alınarak oluşturulmuştur. Bk. Berat Açıl vd. *İsam Tenkitli Neşir Kılavuzu-Osmanlı Türkçesi Metinleri İçin* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2022).

7. **Vahdî** ‘arz eyler eyâ zât-ı senî
Şâh-ı kevneyne kabûl itdir anı

İşte böyle bir âsâr-ı güzîde ve manzûme-i nâdîde mevcûd iken işbu manzûme-i ahkârı hâcet görileyeyeceği der-kâr ise de mücerred neyl-i şefâ‘at-i ‘uzmâ-yı cenâb-ı Seyyidü’l-mürselîn ü âsitân-ı zî-şân-ı Seyyidünâ-şefî‘ü’l-müznibîn *şallallahu ta‘âla ‘aleyhi ve sellem* efendimiz hâzretlerine tevessül ü intisâb-ı maḥşûş maḥsâdıyla yazılmış ve bu cihetle **“Vedî‘a-i İstişfâ”** nâmıyla tevsîm idilmiş bir eşer olmağla ta‘n-ı erbâb-ı iktidâra hedef olmaması mercû. Ve nazmı cihetinden değil maḥzâ mevzû‘ı i‘tibârıyla diyânet nokta-i nazarından nezd-i ihvân-ı dînde mazhar-ı kabûl buyurularak iktisâb-ı şerefle âsâr-ı ḥayr-ı halef olması med‘û ve mütemennâ-yı maḥşûş-ı bende-gânem ve uşûl ü fîrû‘umla berâber ḥaḳḳ-ı ahkâr-ânemde ḥayr-ile zıkr ü yâd olunmaḳlığımız müsted‘â ve eḥaşş-ı âmâl-i ‘âciz-ânemdir.

Cenâb-ı gavş-ı a‘zam, pîr-i efḫam, mürşid-i küll efendimiz hâzretleriniñ luṭf u taḥrîr buyurdukları takrîz-i feyz-baḫşâlarıdır.

Mütâle‘â-güzâr-ı fakîr-ânem olan işbu **“Mevlûd-i Nebvî”** mergûb olduğı gibi mevzû‘ı i‘tibârıyla eñ maḳbûl ve mü‘ellifiniñ elbette nezd-i Hudâ ve Ḥabîb-i Kibriyâ‘da maḥbûb ve kendüsine bâ‘iş-i şefâ‘at olacağı cihetle ḥüsn-i muvaffaḳiyyetini tebrîk eylerim. *Ve’l-mes‘ûlû minallâhi ta‘âlâ itmâm u ni‘amihî fî-ḥaḳḳihî âmîn.*

Bedreddîn en-Naḳşibendî eş-Şâminî el-Erzurumî ‘ufiye ‘anhu.

[Fâ‘ilâtün fâ‘ilâtün fâ‘ilâtün fâ‘ilün]

Ḥâk-pâyı kühl-i ‘izzet dîde-i giryânına

Vahdî dâ‘im ‘arz ider bende ola dîvânına

[3b] Dürr-i Yetîm Mevlûd-i Şerîf

Bi’smi’llâhi’rraḥmâni’rraḥîm

El-ḥamdülillâhi’l-lezî ce‘ale vilâdete ḥabîbihî raḥmeten li’l-‘âlemîn ve’s-şalâtu ve’s-selâmu ‘alâ seyyidînâ Muḥammedin kâne vilâdetühû raḥmeten li’l-‘âlemîn ve ‘alâ âlihî ve aşḫâbihî’t-tâbi‘în fi’l-âdâbi ve’s-süneni raḥmeten lil-‘âlemîn.

[Fâ‘ilâtün fâ‘ilâtün fâ‘ilün]

1. Ey Hudâ’nıñ sevgili peygamberi
Enbiyânıñ serveri hem mefḫarı
2. Hürmetiñe ḥaḳ olunmuşdır cihân
Hep saña muḫtâc olupdır ins ü cân

3. Çün ʔulû^c itdiñ eyâ şems-i münîr
‘Âlem oldı cümle senden müstenîr
4. Hâk seniñle luţfin izhâr eylemiş
Hoş seni mümtâz u muhtâr eylemiş
5. Şânıña “levlâk”⁴⁵ ile itmiş ʔiţâb
Nâzil olmuş zâtıña Ümmü’l-kitâb
6. Pes ‘ulûm-ı evvelîn ü âhirîn
Sende cem^c olmuş hemân ey fahr-i dîn
7. “Küntü kenz”⁴⁶ın ma’nîsin sensiñ bilen
Cümleten bilenlere hem bildiren
8. Eylediñ sen ümmete ta’lîm-i dîn
Nûra ğarķ itdi bizi şer^c-i mübîn
9. Ni‘met-i ‘uzmâ-yı Hâķ’sıñ ‘âleme
Ki şerefler baķş idüpsiñ âdeme
10. Bir yaratmışdır Hudâ el-hâķ seni
Zâtına mir’ât idinmişdir seni
11. Mażhar-ı zât u şifât-ı Zü’l-celâl
Sensiñ ancaķ sendedir cümle kemâl
12. [4a] Şüphesiz Hâķķ’ı görür seni gören
Seni görmekle irer Hâķķ’a iren
13. Saña ümmet olalı ey şehr-i yâr
Bahtiyârız bahtiyârız bahtiyâr
14. Bâreka’llâh nezd-i Hâķ’da ‘izzetiñ
Pek mu‘allâdır maķâm-ı rif‘atiñ
15. Cümle ‘âlem Hâķ’dan isterken rızâ
Hey ne şevket Hâķ diler senden rızâ
16. Hâķ bu ki Hâķķ’ın rızâsı sendedir
Mâsivâ hep ‘aşķıña efkendedir
17. Şânıña ta‘zîm iderler enbiyâ
Cümleten meftûnıñ olmuş evliyâ
18. Merķadiñdir bûse-ġâh-ı kudsiyân
Hidmetiñdedür ‘umûm kerrûbiyân
19. Cümleñiñ maţlûbısıñ ey şâh-ı dîn

⁴⁵ “Sen olmasaydın felekleri (kâinâtı) yaratmazdım!” İsmail b. Muhammed Aclûnî, Keşfü’l-Hafâ, nşr. Ahmed el-Kalâş (Beyrut: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1997.), 2 (No. 164).

⁴⁶ “Ben gizli bir hazine idim.” Aclûnî, “Keşfü’l-Hafâ”, 2/132, (no. 2016).

Çünkü sensiñ “*rahmeten li'l-‘âlemîn*”⁴⁷

20. Sen ki oldıñ hâş-ı maḥbûb-ı Hudâ
Cümleten ‘âşık saña arz u semâ
21. Sende zâhirdir hemân ḥüsn-i ezel
Ḥüsniñe ḥayrân olur cümle güzel
22. Pes görünce vech-i pâkiñ âfitâb
Ḥacletinden kapladı anı ḥicâb
23. Bir dahı görsem diyü tutmaz qarâr
Şark u ğarbı cüst ü cû eyler arar
24. Nâr-ı firḳatdır ki şems içre yanar
Ḥasretinden ṭurmayup dâ'im döner
25. Ḥazrete böyle gerekdir iştîyâk
‘Âşıka dinmiş degil Bağdâd ırak
26. **Vaḥdî** kimdir söyleye evşâfiñı
Ḥasb-i ḥâl eyler meger hoş vaşfiñı
27. Ey kerem ıssı şefâ‘at ma‘deni
Hoş görüp şerm ü hacil itme anı
28. Ger temevvüc eylese luṭfiñ yemi
Kaṭresi ma‘mûr ider ehl-i ğamı
29. Kible-i ḥâcât-ı ‘âlem dergehiñ
Mültecâ-yı hâş u ‘âm[dur] bârgehiñ
30. Mâ-ḥaşal yok bir necât-ı mu‘teber
Nîm-nigâh-ı iltifâtıñdır meger
31. **[4b]** Luṭf idüp bu bendeñe kıl iltifât
Tâ ki bulsun iltifâtıñla necât
32. Ümmetiñden bir alay ‘âşîleriz
Zenb ü ‘işyânla dili kâsîleriz
33. Âteş-i ‘işyâna yandık kıl meded
Kaṭre-i ‘afvîñla söñdür itme red
34. Câ-yı zilletde düşüp çün ḥâr u ḥas
Şehd-i luṭfiñ bekleriz hem çün meges
35. Çünkü va‘diñdir kebâ’ir ehline
Kıl şefâ‘atle meded ehl-i dîne
36. Yâr-ı ğârıñ ḥürmetine ey Ḥabîb
Çâresiz derdimize sen ol ṭabîb
37. İbni Ḥaṭṭâb ki ‘adâlet merkezi

⁴⁷ “Ve seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik.” *Kuran Yolu*, (Erişim 11 Şubat 2025), Enbiyâ, 21/107.

- ‘Adl-i Hakk’ı görmeden kurtar bizi
38. İbni ‘Affân’ın hayâsı şânına
İrgürivir bizi Hakk ihsânına
39. Vâkıf-ı esrâr-ı Hakk ol Murtażâ
Hürmetine isteriz senden rızâ
40. Ya’nî Bû Bekr ü ‘Ömer ‘Osmân ‘Alî
Bunlar oldu evliyânın efđali
41. İşte bu erkân-ı dîniñ hürmeti
Ne bağışla cümle cürm-i ümmeti
42. Dile Hakk’dan bizleri ey şâhımız
Şoñ nefes yoldaş ide îmânımız
43. Kıl şefâ‘at hem bize sultânımız
‘Afv ide tâ cürmimiz ‘işyânımız
44. Dâ’imâ Hakk’dan şalât-ile selâm
Saña olsun âl ü aşhâba tamâm
45. Diñle imdi na‘t-i pâk-i Hâzret’i
Düş Habîb’in ‘aşkına bul devleti
46. Ger dilerseñ bulasıñ bâkî hayât
Zât-ı pâk-i⁴⁸ Hâzret’e virgil şalât
Eş-şalâtu ve’s-selâmu ‘aleyke yâ Resûlla’llâh
Eş-şalâtu ve’s-selâmu ‘aleyke yâ Habîba’llâh
Eş-şalâtu ve’s-selâmu ‘aleyke yâ Şefî‘a’l-müznibîn
İşfe‘ lenâ ‘inde’l-mevle’l-‘azîm
“Ve-inneke le‘alâ hulukin ‘azîm”⁴⁹

[5a] Na‘t-ı Şerîf

[Mefâ‘ilün mefâ‘ilün mefâ‘ilün mefâ‘ilün]

1. Vücûdın “rahmeten li’l-‘âlemîn”dir⁵⁰ yâ Resûla’llâh
Zuhûrın şefkaten li’l-‘âlemîndir yâ Resûla’llâh
2. Ki sensiñ mazhar-ı zât u şifâtı hâzret-i Mevlâ
Kelâmın vahy-i Rabbi’l-‘âlemîndir yâ Resûla’llâh
3. Ne şanlı şâh-ı kevneynsiñ melâ’ik cümle huddâmın
Rikâbıñca giden Cibrîl Emîn’dir yâ Resûla’llâh
4. Şefâ‘atle ‘uşât-ı ümmeti te’mîn ider va‘diñ
Ki ismiñ şâdıkı’l-va‘di’l-emîndir yâ Resûla’llâh

⁴⁸ pâk-i: pâk-i: pâk-i: pâkî M.

⁴⁹ “Sen elbette üstün bir ahlâka sahibsin.” Kalem 68/4.

⁵⁰ “Ve seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik.” Kuran Yolu, (Erişim 11 Şubat 2025), Enbiyâ, 21/107.

5. Esîr-i kayd-ı 'işyânım şefâ'at eyle sultânım
Hacâletden işim âh u enîndir yâ Resûla'llâh
6. Kâbüliñle beni yâd it dil-i nâ-şâdımı şâd it
Göñül derd-i firâkıñla hâzîndir yâ Resûla'llâh
7. Ne deñli müznib olsa ümmetiñ hâşâ degil me'yûs
Bir ismiñ de şefî'ü'l-müznibîndir yâ Resûla'llâh
8. Degil biz sâde cümle enbiyâ sâyeñle fahr eyler
Ki bir ismiñ de fahrü'l-mürselîndir yâ Resûla'llâh
9. Yegâne bâ'is-i fahrım olup dârende-i nâmıñ
Kâpıñda **Vahdî** 'abd-i kemterîndir yâ Resûla'llâh

Der-Beyân-ı İcmâl-i Hilkat

[Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün]

47. Kudret-i Hak gör neler itmiş neler
Söyleyem hem aña dâ'ir müjdeler
48. Diñle imdi hilkatiñ icmâlini
Kıl tefekkür Hâlık'ıñ ifdâlini
49. Çün ezel mevcûd idi zât-ı Aḥad
Yok idi andan giri bir ğayr-ı ferd
50. Kâdir ü Kayyûm u Bâkî Zü'l-celâl
Kudretine yok nihâyet bî-zevâl
51. İstedi kim kudretin izhâr ide
Halk idüp 'âlemleri i'mâr ide
52. Pes temevvüc itdi deryâ-yı Kıdem
Mevc-veş toĝdı ḥalâ'ik ez-'adem
53. Çünki hilkatden ğaraż 'irfân idi
Aña da maẓhar düşen insân idi
54. Kendi nûrından alıp bir kabẓa nûr
Bil Ḥabîb'i nûrıdır işte o nûr
55. [5b] Hilkate itdi anıñla ibtidâ
Hem anıñla buldı hilkat intihâ
56. İbtidâ' u intihâ oldır 'ayân
Mâsivâ andan vücûd buldı hemân
57. Pes anıñ-çün halk olundı dü cihân
Hem aña tertîb olundı cism ü cân
58. Hubb-ı zâtı Ḥazret'i kıldı taleb
Mâsivâ geldi tufeylî aña hep

59. Nûr-ı zâtdan ki anı halk eyledi
 “Ente minnî mü’minûn minke”⁵¹ didi
60. Keşret itdi işbu vahdetden zühûr
 Keşrete yok i’tibâr vahdetde tur
61. Şûretâ ger ittiḥâd ma’zûrdur
 Aşla nisbet cümlesi bir nûrdur
62. Vahdet-i zâtiyyeye irmez halel
 Keşrete oldu yine vahdet ‘ilel
63. Bak ki evveldir merâtibde Aḥad
 Cümleten buldı vücûd andan ‘aded
64. Keşret-i a’dâda ger yok intihâ
 Yine anda bulısardır müntehâ
 [Mefâ’îlün mefâ’îlün fe’ûlün]
65. Ben aldım dersi tertîb-i ‘adedden
 ‘Aded almış o tertîbi Aḥad’dan
66. Vücûdın her ‘aded alur Aḥad’dan
 Keşîr olmaz Aḥad hergiz ‘adedden
67. Seni şanma cüdâsıñ sen Aḥad’dan
 ‘Aded sensin vücûd buldıñ Aḥad’dan
 [Fâ’îlâtün fâ’îlâtün fâ’îlün]
68. Çünkü insândır hemân aşl-ı uşûl
 Ğayra bakma sende ara sende bul
69. Sen seni bilmekdi ḥilkatden ğaraż
 Ger ğaraż bulunmasa olmaz ‘ivaż
70. Cism-ile cân içre var özge diyâr
 Ol diyâr içre bulunur şehriyâr
71. Nüşâ-i Kübrâ’yı sen görme şıĝâr
 Her ne ki ‘âlemde var insânda var
72. ‘Arş u kürs arz u semâ hep sendedir
 Sendedir ‘izzet sa‘âdet sendedir
73. Gerçi müşkildir bu sırrı ańlamak
 Anı mürşidsiz ne mümkün avlamak

⁵¹ “Sen bendensin, ben de sendenim.” İmam Nesâî, *Hadislerle Hazreti Ali*. Trc. Naim Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 1992), 59/no.67.

74. [6a] Mürşidi bulmak dağı müşkil midir
Şer‘-i Hâk mürşid değil de ya nedir
75. Kıl tevessül şer‘ine peygamberiñ
Râh-ı Hâk’da ancak oldur rehberiñ
76. Sıdk-ile şer‘iñ yapış dâmânına
Düşmeyesin nefis ü şeytân dâmına
77. Mağşadairmek dilerseñ ey hümâm
Rûh-ı pâk-i Hâzret’e gönder selâm
Eş-şalâtu ve’s-selâmu ‘aleyke yâ Resûlla’llâh
Eş-şalâtu ve’s-selâmu ‘aleyke yâ Habîba’llâh
Eş-şalâtu ve’s-selâmu ‘aleyke yâ Şefî‘a’l-müznibîn
İşfe’ lenâ ‘inde’l-mevle’l-‘azîm
Ve-inneke le‘âlâ hulukin ‘azîm

İstimdâd u Münâcât

[Fâ‘ilâtün fâ‘ilatün fâ‘ilâtün fâ‘ilün]

1. Yâ Resûla’llâh meded *dermândeim feryâd res*⁵²
Yâ Habîba’llâh meded *dermândeim feryâd res*
2. Keşret-i ‘işyânla olduğ gayret-i Hâk’â hedef
Kıl şefâ‘atle meded *dermândeim feryâd res*
3. Şadme-i a‘dâ-yı dîn şarşdı binâ-yı ümmeti
Kıl himâye ey meded *dermândeim feryâd res*
4. Sâye-i lûtfâ kabûl it bu za‘îf ümmetleriñ
İtme gel red el-meded *dermândeim feryâd res*
5. Senden özge var mı bir melce’ olunsun ilticâ
İlticâ-âyendeyim *dermândeim feryâd res*
6. Müznibânız eyleriz her dem bunu ‘arz u niyâz
Yâ şefî‘a’l-müznibîn *dermândeim feryâd res*
7. **Vahdî** gam-h’ârî-i ümmetle çeküp bîm ü hirâs
Dest-gîr ol el-amân *dermândeim feryâd res*

Der-Beyân-ı Velâdet-i Seniyye ‘Alâ Şâhibihâ Efđalü’t-Taḥiyye

[Fâ‘ilâtün fâ‘ilatün fâ‘ilün]

78. Çün işitdiñ ol Habîb’iñ aşlını
Diñle gel imdi velâdet faşlını

⁵² “Çaresiz kaldık, yetiş imdada!”

79. Böyle naql eyler o server anesi
Âmine Hatun ki gevher dânesi
80. Dir ki luṭf itdi Hudâ-yı zü'l-kerem
Hamlım içre görmedim aşlâ elem
81. [6b] Hamlimi bildim ki gâyet muḥterem
Olısardır şübhesiz şâh-ı harem
82. Niçe hâletler baña itdi zuhûr
Her tarafdan başladı göründi nûr
83. Nûra ğark oldı vücûdım ser-te-ser
Kalmadı ğamdan kederden hîç eşer
84. Gül gibi cismim koḳardı her zamân
Mest olurdu ol ḳokudan cism ü cân
85. Çün nemâ buldukda ol Ḳadri yüce
Zıkr iderdi içerimde gizlice
86. Gezdigim yerlerde eşcâr u nebât
Her tarafdan çağırırdı eş-şalât
87. Enbiyâ ervâhı oldı müjde-ber
Hamlle dâ'ir virdiler nâzik haber
88. Geldi evvel Âdem ü Havvâ bile
Didiler müjde saña yâ Âmine
89. Sen o rütbe devlete irdiñ meger
Toĝısardır senden ol Hayru'l-beşer
90. Bu seniñ oĝlıñ gibi toĝmış degil
Böyle sultân 'âleme gelmiş degil
91. Pes anıñla ḥatm olupdır enbiyâ
Olısardır ḥâkim-i her dü serâ
92. Cenneti terke anı kıldık hedef
Baḥtulu señ oldıñ ol dürre şadef
93. Mürselîn cümle bu resme geldiler
Hamlimi tebrîk ü ta'zîm kıldılar
94. Didiler mutlu saña bu yâdigâr
Kimseye virmiş degil Perverdigâr
95. Yer gök ehli cümleten ḥayrân saña
Şâh-ı kevneyne olısarsıñ ana
96. Çünkü oldır maḳşad-ı aḳşâ-yı Hâḳ
Anda ḥatm oldı ḳamu alay-ı Hâḳ
97. Bizde olsaydı bu 'aşr içre beḳâ
Şer'ine elbet iderdik iḳtidâ

98. Şer‘îdir aqvâ şerâyi‘den kamu
İktidâ idenler oldu bahtulu
99. Olısardır ümmeti hayrû‘l-ümem
Pes aña uyanlar oldu muhterem
100. [7a] Bahtiyâr ol-kim aña ümmet ola
Dü cihânda ‘izzet ü hürmet bula
101. Şer‘ine hizmet olundıkca hemân
Kopmayısardır kıyâmet bil ‘ayân
102. Küfvi yok ‘âlemde bî-mişl ü nazîr
Hâdî-i Hâk’dır beşîr ü hem nezîr
103. Mâ-haşal evşâfına yok intihâ
Hâtemiyyet buldı anda muntehâ
104. Çün bu resme vaşfını tıyıldım anıñ
Cân-ile meftûnı oldım oğlımıñ
105. Kalmadı benden aña şabr u karâr
Togsa görsem dir idim ol Şehriyâr
106. Çün velâdet vakti oldukda qarîb
Zâhir oldu yine çok emr-i garîb
107. Şöyle kim gitdi gözümnden perdeler
Hâriku‘l-‘âde neler oldu neler
108. Togdı bir nûr hânem içre bir gice
Hem düşenbih gicesiydi ol gice
109. Öyle nûr kim vaşfını müşkil beyân
Toldı ol nûrdan zemîn ü âsumân
110. Geldi cennetden döşendi bir bisât
Rûhuma geldi anıñla inbisât
111. İndiler gökden melekler bî-hisâb
Şañki togdı niçe yüz biñ âfitâb
112. Her biri tutmuş elinde bir ‘alem
Didiler müjde saña ey muhterem
113. Geliserdir bu gice Hayrû‘l-beşer
Gidiserdir yer yüzinden cümle şer
114. Şânına ta‘zîm içün Rabb-i Celîl
Bizleri teşrîfine kıldı delîl
115. Açılup gökler donadıldı harem
İndi üç gılmân elinde üç ‘alem
116. Dikdiler maşrıqda anlardan birin
Dikdiler mağribde andan digerin

117. Pes livâ'ü'l-ḥamd adlı bir 'alem
Pek müzeyyen hem münevver muhteşem
118. Ka'be üstine anı ta'zîm ile
Dikdiler çok hürmet ü tekrîm ile
119. [7b] Çün baña oldu bu hâletler beyân
Yalnız hayretde kalmışdım hemân
120. Geldi Havvâ yanıma Sâre ile
Âsiye Hatun dahı Meryem bile
121. Bunları görince yanımda 'ayân
Zâ'il oldu benden ol hayret hemân
122. Her biri bir dürli talât itdiler
Emr-i Hâk'la hizmetime yitdiler
123. İşbu hâlet üzre kim şubha karîb
Beni itmişdi harâret muhtarîb
124. Virdiler andan elime bir kadeh
Âb-ı kevser içüben buldım ferâh
125. Geldi ol dem yanıma bir kaç hûrî
Şıgadı arkamı anlardan biri
126. Kıldılar âdâb ile birden kıyâm
Kıpladı ol dem beni nûrdan hıyâm
127. Toğdı ol sâ'at hemân ol pâk zât
Çağrışuben didiler kim eş-şalât
Eş-şalâtu ve's-selâmu 'aleyke yâ Resûlla'llâh
Eş-şalâtu ve's-selâmu 'aleyke yâ Habîba'llâh
Eş-şalâtu ve's-selâmu 'aleyke yâ Şefî'a'l-müznibîn
İşfe' lenâ 'inde'l-mevle'l-'azîm
"Ve-inneke le'alâ hulukin 'azîm"

Ayak Üzre Okunacak Duâ

İlâhî bi-câhi nebiyyike'l-Muṣṭafâ ve Resûlike'l-murtazâ ve Habîbike'l-müctebâ, tahhir kulûbenâ min külli vaşfin yübâ'idünâ 'an müşâhadetike ve meḥabbetike ve emitnâ 'ale's-sünneti ve'l-cemâ'ati ve's-şevki ilâ likâ'ike yâ Ze'l-celâli ve'l-ikrâm ve şallallâhu 'alâ seyyidinâ Muḥâmmedin ve 'alâ cemî'i'l-enbiyâ' ve'l-mürselîn ve âli küllin ecma'in ve'l-ḥamdülillâhi Rabbi'l-âlemîn.⁵³

⁵³ İlâhî! Seçilmiş habibin, nebi ve resûlün Muhammed Mustafa'nın (sav.) hürmetine, kalplerimizi her türlü kötü vasıflardan arındır; zâtını müşâhede etmekten ve muhabbetinden alıkoyan ne varsa bizleri onlardan uzaklaştır. Bizi, sünnete uygun ve cemaatle yaşamaya, Seninle buluşmaya duyduğumuz özlemi artırmaya yönlendir. Ey Ze'l-celâli ve'l-ikrâm olan Allah! Sevgili peygamberimiz Muhammed'e (sav.) ve bütün

Na‘t-ı Şerîf

[Mefâ‘ilün mefâ‘ilün mefâ‘ilün mefâ‘ilün]

1. **[8a]** Ğubâr-ı pâyiña almam cihânı yâ Resûla’llâh
Değişmem mûyiña heft âsumânı yâ Resûla’llâh
2. Duyunca maḳdem-i teşrîfiñ Âdem şulb-i pâkinden
Değişdi ḥabbeye bâğ-ı cinânı yâ Resûla’llâh⁵⁴
3. Seniñ nûrîñla mescûd-ı melâ’ik oldı çün Âdem
Seniñle buldı hem emn ü emânı yâ Resûla’llâh
4. Seni ser-levḥa-i ḥilkat kılupdır Ḥâlîk-ı Yezdân
İden tenvîr sensiñ cism ü cânı yâ Resûla’llâh
5. Ḥudâ’nıñ sevgili maḥbûbısıñ el-ḥaḳ ki sensiñ sen
Cihânıñ cânısıñ cânıñ cihânı yâ Resûla’llâh
6. Ḥalîlullah’[a] nârı nûr u gülşen eyleyen nûrıñ
Şeh-i Mısr aldı senden ḥüsn ü ânı yâ Resûla’llâh
7. Giderdi zûlmet-i küfri cemâliñ vech-i ‘âlemden
Ziyâ-dâr eylediñ kevn ü mekânı yâ Resûla’llâh
8. Getürdiñ ḥazret-i Qur’ân’ı ḥaḳḳâ ki göñüllerden
Giderdiñ şübhe vü şekk ü gümânı yâ Resûla’llâh
9. Ḥacâlinden yüzi ḳara ḳulıñ **Vaḥdî**-i bî-çâre
İdinmiş kendine çâre “emânı” yâ Resûla’llâh

Fî Beyânî’l-ḥâlâtî’l-Vâḳı‘ati Ba‘de’l-Vilâdeti ‘Alâ Şâhibihâ Efḍalü’t-Taḥiyye

[Fâ‘ilâtün fâ‘ilâtün fâ‘ilün]

128. Maḳdemi çün kıldı teşrîf ḥânemi
Ḳapladı nûr-ı meḥâbet ‘âlemi
129. Öyle gördim secdeye ḳoymış başın
Zü’l-celâlden dileyor ümmet işin
130. Hem şehâdet parmağın ref’ eyleyüp
Cehr-ile tevḥîd-i Ḥaḳḳ’ı söyleyüp
131. Lâ-ilâhe illâ Allâhu didi
İ‘lemû ennî Resûlullâh⁵⁵ didi

peygamberlere, elçilere ve onların ailelerine selam ve rahmet eyle. Âlemlerin Rabbi olan Allah’a hamdolsun.”

⁵⁴ Bu gazelin ilk iki beyti Ebû Bekir Kânî’den iktibasdır. bk. İlyas Yazar, *Kânî Divanı*, 42.

⁵⁵ “Biliniz ki ben Allah’ın resulüyüm.”

132. Anda mevcûdîn hemân bağırdılar
Mağdemek hayrek⁵⁶ diyü çağrışdılar
133. Didiler hergiz cihân görmüş degil
Böyle bir nûr ‘âleme toğmış degil
134. Zemzem-ile taldı cümle kâ’inât
‘Âleme neşr oldı bû-yı ‘ıtriyât
135. Dîde-i hasret cemâlin görmeden
Yana yana hasretime irmeden
136. Bir beyâz bulut belürdi nâgihân
Kırdı kıldı oğlumı gözden nihân
137. [8b] Çün bu hâli göricek oldım melûl
Şandım itdi araya fırkat hûlûl
138. Geldi hâtifden o anda bir nidâ
Olma mahzûn anı hıfz eyler Hudâ
139. Bi‘setinden ‘âlemi âgâh için
Gezdirirler çekme gam ol şâh için
140. Anı kendi ‘âlemi anıñ için
Halk idüpdür Kâdir ü Kayyûm çün
141. Böyle ki Hâk kadrini ‘âlî kıla
Pes anıñ-çün nice bir kaygu ola
142. Geldi nâgeh virdi oğlum ol bulut
‘Arşa toğrı kendisi kıldı şu‘ûd
143. Bilesince üç melek geldi yine
Kurre-‘aymîñ didiler yâ Âmine
144. Biri la‘l ibrik tutar biri harîr
Birisi altun legen şâfi münîr
145. Yidi kez kevşerle yudılar anı
Hem getürdi bir melek Hâk mührini
146. Zahrına urdı melek mührü hemân
Hâtemiyyet mührü naşş oldı ‘ayân
147. Yidi kat gök ehli cümle geldiler
Eyleyüp ta‘zîm ziyâret kıldılar
148. Çünki ben bu hâleti gördüm ‘ayân
Kalmadı şabrım hemân düşdim o ân
149. Geldi ‘aqlım gördüm ol şâhib-vefâ
Gözlerim nûrî o oğlum Muşafâ

⁵⁶ “Gelişin hayır getirsin, hoş geldin, hayırlarla geldin.”

150. Bir mu‘azzam heybet içre muhterem
Nûra ğark olmuş yatar şâh-ı harem
151. Vechi nûrî gün gibi hoş berķ urur
Anı gördim görñlime geldi sürûr
152. Kaynadup nâr-ı muhabbet kanımı
Aluban bağıma başdım cânımı
153. Sırr-ile kılmış teveccüh ol hümmâm
Hakķ’a bulmuş vuşlatı söyler kelâm
154. Ümmeti hakķında kılmış ihtimâm
“Ümmetî vâ ümmetî”⁵⁷ dirdi müdâm
155. Bir nidâ geldi o ânda hoş-edâ
Dir habîbim hâcetiñ oldu revâ
156. [9a] Çün bunu tıydu tebessüm eyledi
Añladım ki Hak terahhum eyledi
157. Her dem olsun biñ şalât-ile selâm
Ol Habîb’e âl ü aşhâba tamâm
158. Kim okudırsa bu nazmım şevķ-ile
Haşr ola yarın nebîlerle bile
159. Yâ ilâhî ol Habîb’iñ hürmeti
Sen bağışla cümle ‘aşî ümmeti
160. Luţfiñ ile ‘afv kıl ‘işyânımız
Şoñ nefes hıfz eyle hem îmânımız
161. Aşl u fer‘imle dahı bu kemteri
Okuyanı diñleyenden her biri
162. Nârdan âzâd eyleyüp ey luţfı bol
Ol civâr-ı rahmete eyle qabûl
163. Bir qasîdeyle idüp nazmı tamâm
Tâ anıñla ola miskiyyü’l-hitâm
- Muhammes Na‘t-ı Şerîf**
[Fâ‘ilâtün fâ‘ilâtün fâ‘ilâtün fâ‘ilün]
1. Şâh-ı kevneyn h‘âce-i dâna Habîb-i kibriyâ
Nezd-i Hak‘da rütbesi vâlâ Habîb-i kibriyâ
Mevkeb-i mi‘râcî pek bâlâ Habîb-i kibriyâ

⁵⁷ Ümmetim vâh ümmetim

Âfitâb-ı şubh-ı “mâ-evhâ”⁵⁸ Hâbîb-i kibriyâ
Mâhitâb-ı şâm-ı “ev-ednâ”⁵⁹ Hâbîb-i kibriyâ

2. Bir getürmüşdir cihâna anı eyyâm anesi

Ṭâ’ir-i kudî bülend pervâzınıñ hayrânesi
Perr ü bâli hâk-rûbî-i hümayûn hânesi
Cevher-i kül tâb-ı sûz-ı mihriñ pervânesi
Şem^c-i bezm-i “leyletü’l-isrâ”⁶⁰ Hâbîb-i kibriyâ

3. Virmemiş ‘ummân-ı fıtrat böyle bir dür dânesi

Bahş-ı cân eyler zülâl-i hubbınıñ peymânesi
Zümre-i ehl-i dilân hep hüsniniñ mest-ânesi
‘Akl-ı evvel kayd-ı bend-i ‘aşkıñ dîvânesi
Nâzenîn-i hâzret-i Mevlâ Hâbîb-i kibriyâ

4. **Vahdî** vaşfinda hemân ednâ vü hayrân bir kulu

Zerre-i medhinden ‘âciz olsa da yüz biñ dili
[9b] Nağme-perdâz hilye-i şânında Qur’ân bülbülü
“Ve’d-*duhâ*”⁶¹ vaşf-ı güli “ve’l-*lejl*”⁶² sürh-i sünbülü
Bâğ-ı “Yâsîn”⁶³ ravza-i “Tâhâ”⁶⁴ Hâbîb-i kibriyâ

5. “Kenz-i mahfi” mahzen-i esrâr-ı Hâk dil-hânesi

Mağdeminden aldı ‘imrânı cihân vîrânesi
Nûra ğark itdi ‘umûmen teşrîf-i şâh-ânesi
Bülbül-i *levlâk* zâtı “lî-ma^c Allâh”⁶⁵ lânesi
Bezm-i kurbâ tûṭî-i gûyâ Hâbîb-i kibriyâ

⁵⁸ “...vahyini ilettili.” Necm 53/10.

⁵⁹ “...daha yakın oldu.” Necm 53/9.

⁶⁰ “Bir gece, kendisine bazı âyetlerimizi gösterelim diye kulunu Mescid-i Harâm’dan çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ’ya götüren Allah eksikliklerden münezzehtir. O, gerçekten her şeyi işitmekte ve görmektedir.” âyet-i kerimesine gönderme vardır. İsrâ 17/1.

⁶¹ “Yemin olsun, kuşluk vaktine...” Duhâ 93/1.

⁶² “Yemin olsun... geceye...” Leyl 92/1.

⁶³ “Yâ-sîn” Yâsîn 36/1.

⁶⁴ “Tâ-hâ.” Tâhâ 20/1.

⁶⁵ “Benim Allah ile birlikte olduğum öyle bir vakit vardır ki o vakitte, bana ne Hakk’a yakın bir melek, ne de gönderilmiş bir nebî yaklaşabilir.” Aclûnî, “Keşfü’l-Hafâ”, 11/156, (no. 2157).

Sübḥâne Rabbiye'l-aleyye'l-a'le'l-vehhâb, elḥamdü li-veliyihi ve's-şalâtü ve's-selâmü 'âlâ nebiyyihi ve 'alâ 'âlihi ve 'itretihi ecma'în. Cenâbu Erḥame'r-râḥimîn, Ḥabîb-i ekrem ve nebiyy-i muḥterem şallallâhu ta'âlâ 'aleyhi ve's-sellem efendimiz hürmetine kırâ'at olunan mevlid-i şerîfi ve Qur'ân-ı ḥakîmi dergâh-ı 'izzetinde ḳabûle ḳarîn eyleye. Ḥâsıl olan ecr ü meşûbâtı ol Seyyidü'l-beşer, Şefî'ü'l-ümem-i fi'l-maḥşer 'aleyhi şalâti'l-evfer efendimiz ḥazretlerinin ravza-i mübârekelerine tarafımızdan fakîr-âne ve 'âciz-âne ihdâ eyledik, Rabb'imiz vâsıl eyleye. Rûḥ-ı Seyyidü'l-enâmı cümlemizden ḥoşnûd ve sâye-i şefâ'atin üzerimize sâye-bân eyleye. 'İnd-i Resûlillâh'da maḳbûliyyet ve maḥbûbiyyet müyesser eyleye. Vesâ'ir enbiyâ-i 'izâm ve rusul-i kirâm 'aleyhümü's-şalâtü ve's-selâm ḥazretlerinin ervâḥ-ı şerîfine ikrâm eyleye. Âl ü ezvâc-ı tâhirât ve aşḥâb-ı güzîn ve Enşâr u Muhâcirîn, tâbi'în ve e'imme-i dîn rıdvânüllâhi ta'âlâ 'aleyhim ecma'în ḥazarâtının rûḥlarına ikrâm eyleye. Ve evliyâ-yı 'ârifîn, mürîdîn, mensûbîn ḳaddesallâhu ervâḥahüm ḥazarâtının ervâḥına îşâl eyleye. [10a] Ve 'ale'l-ḥuşûş bu cem'iyyetimizde bâ'is ü bâdî zât-ı şerîfiñ sa'yini meşḳûr, zenbini maḡfûr, 'amelini maḳbûl ve "ticâreten len-tebûr"⁶⁶ sırrına maḡzar eyleye. Âbâ' ü ecdâdımızdan ümmühât u ceddâtımızdan aḥavâtımızdan aḳribâ' ü ta'alluḳâtımızdan irtihâl-i dâr-ı bekâ eyleyenlerin Rabb'im taḳşîrâtların 'afv ü seyyi'âtların maḡv eyleye; bâḳide ḳalanları tûl 'ömr-ile mu'ammer eyleye, niçe niçe meclislerin emşâl-i keşîresiyle kendilerin mesrûr eyleye. Ve pâdişâh-ı İslâm ḥâledallâhu mülkehü ilâ-yevmi'l-ḳiyâme efendimiz ḥazretlerini serîr-i şalṭanatlarında ber-devâm eyleye; 'ulemâsını, vüzerâsını, vükelâsını şer'at-i ḡarrâ-yı Ahmediyye'ye ḥâdim eyleye, 'asâkir-i İslâmiyye'ye berren ve baḥren "eynemâ kânû"⁶⁷ "ve ḥaysümâ teveccehû"⁶⁸ manşûr u muzaffer eyleye, küffâr-ı ḥâk-sâr-ı bed-nişârın cem'iyyetlerin maḡv u perîşân eyleye, berde ve baḥrde bulunan müsâfirîn ve 'asâkirîne selâmetler iḥsân eyleye, ḥüccâc-ı Müslimîn selâmetler virüp gidenlere tekrâr, gitmeyenlere 'an-ḳarîb mâl-ı ḥelâl ile ziyâretler naşîb ü muḳadder eyleye, vaḳtimiz ḥitâm buldukda kelime-i şehâdet ki buyurun: Eşhedü en-lâ-ilâhe illallâh ve eşhedü enne Muḥammeden 'abdühü ve resûlühü, kelime-i münciyesiyle cümlemize ihtitâmlar naşîb ü muḳadder eyleye, ḳabrde şeytân 'aleyhi'l-la'neniñ mekrinden ḥıfz u ḥimâye eyleye, su'âl-i Münkereyn'in "Men Rabbûke ve-men nebiyyûke ve mâ dînûke"⁶⁹ su'âllerine cevâblarımızı âsân eyleye, meydân-ı ḥaşrde livâü'l-ḥamd ismiyle müsemme olan sancaḡın altında ḥaşr u cem' eyleye, cennet ü cemâliyle

⁶⁶ "...Asla zararlar sonuçlanmayacak bir ticaret umabilirler." (Fâtır, 35/29).

⁶⁷ "Her nerede bulunsalar..." (Mücâdele, 58/7.)

⁶⁸ "Hangi yöne yönelirlerse..."

⁶⁹ "Rabbin kimdir, peygamberin kimdir, dinin nedir?" anlamına gelen bu ifade, İslam inancına göre kabir sualleridir. Bkn. Abdulvehhab Gözü, "Hadisler Işığında Kabir Sorgusu ve Soruları", *Dergıabant* 9/1 (2021), 317.

cümlemize ikrâm eyleye, [10b] du‘alarımızı der-gâh-ı bâr-gâh-i ahadiyyetinde ahşen-i kabûl ile maqbûl eyleye.

Allâhümme Rabbenâ âtinâ fi’l-dünyâ haseneten ve fi’l-âhireti haseneten ve kınâ ‘azâbe’n-nâr.⁷⁰ Bi-raḥmetike yâ Erḥame’r-râḥimîn. Ve’s-selâmu ‘alâ cemî‘i’l-enbiyâ ve’l-mürselîn ve’l-ḥamdülillâhi rabbi’l-âlemîn.

Ketebenhü el-fakîrû’l-ḥakîrû’l-muhtâc ilâ raḥmet-i Rabbihi’l-Ḳadîri’l-Başîr ‘Alî Rızâ bin Hüseyin Kâmil bin Ḥasan Efendi el-Bağçevî ḡaferallâhü lehü velivâlideyye ve li-üstâzihi âmîn.

Fî-12 Rebiyyülevvel 1339.

Kaynakça

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü’l-Hafâ ve Müzîlû’l-İlbâs ammâ İštehera mine’l-Ehâdis alâ Elsineti’n-Nâs I-II*. nşr. Ahmed el-Kalâş. Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997.
- Açıl, Berat vd. *Tenkitli Neşir Kılavuzu-Osmanlı Türkçesi Metinleri İçin*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2022.
- Aksoy, Hasan. “Mevlid”, *TDV İslam Ansiklopedisi*. 29/482-484. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Ambros, G. Edith. “Nazîre, The will-o’-The Wisp of Otoman Dîvân Poetry”. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Des Morgen- lands, Band 79* (1989), 57-83.
- Ayçiçeği, Bünyamin. “Arap Şiirinde Bir Aruz Hususiyeti Olan ‘Tevdîr’in Klasik Türk Şiirindeki İzleri”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/2 (2024), 706-721. <https://doi.org/10.18505/cuid.1516263>
- Bülbül, Tuncay. “Vahdî, İbrâhîm Vahdî Efendi”. *TEİS*. Erişim Tarihi: 11.02.2025. <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/vahdi-ibrahim-vahdi-efendi>
- Çulfaz, Şevval Sena. “Mevlid Bibliyografyası”. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 31 (2023), 165-229.
- Demirel, Şener. “Osman Bedreddin-i Erzurûmî (İmam Efendi)’nin Mektuplarında Müritlerine Öğütler”. *Uluslararası Harput’a Değer Katan Şahsiyetler Sempozyumu*. ed. Enver Çakar vd. 1/51-62. Elazığ: Fırat Üniversitesi, 2015.
- Durmuş, İsmail. “Vahdî Efendi”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. Ek-2/636-637. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Gönel, Hüseyin. “Vahdî, Şeyh Ahmed Vahdî Efendi”. *TEİS*. Erişim Tarihi: 11.02.2025. <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/vahdi-seyh-ahmed-vahdi-efendi>
- Gözün, Abdulvehhab. “Hadisler Işığında Kabir Sorgusu ve Soruları”. *Dergiabant* 9/1 (2021), 314-346.
- Gözütok, Mehmet Akif – Yavuz, Seyit “Mevlid Metinlerinde Yer Alan Tasliye Beyitleri”. *Türk Kültüründe Mevlit Geleneği Uluslararası Sempozyumu*. ed. Hakan Yekbaş. 1/453-461. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2022.

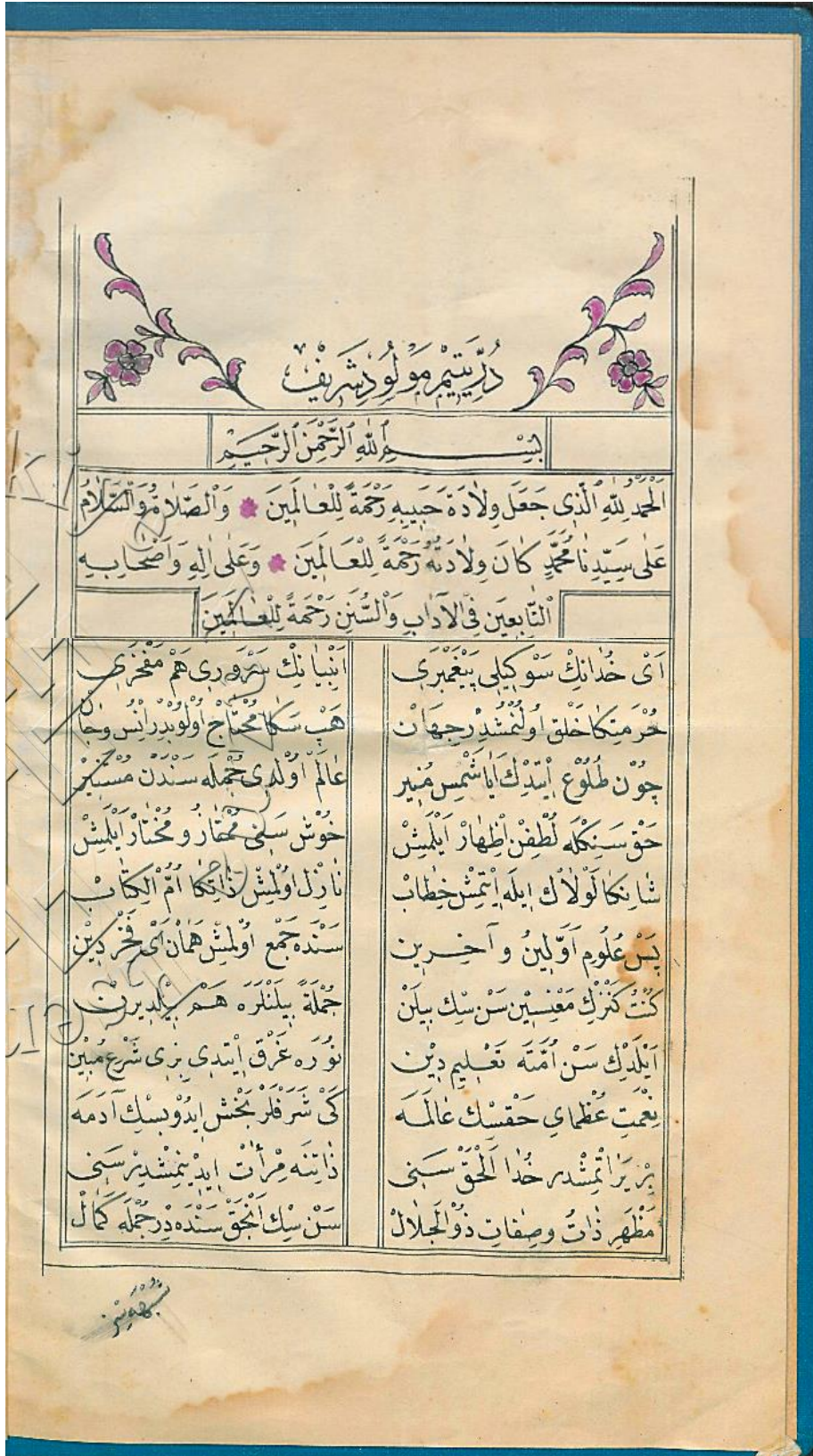
⁷⁰ “Ey rabbimiz! Bize bu dünyada da iyilik ver, öteki dünyada da iyilik ver; bizi cehennem azabından koru.” (Bakara, 2/201).

- Gür, Nagihan. *Klasik Türk Edebiyatında Takriz Geleneği*. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014.
- Gür, Nagihan. “Edebiyat Tarihi Yazımında Bir Kaynak Olarak Takrizler ve Sıra Dışı İki Örnek”. *Erdem İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 71-72. (2017), 91-116. <https://doi.org/10.32704/erdem.536835>
- İmam Nesâî, *Hadislerle Hazreti Ali*. trc. Naim Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 1992.
- Kalpakkı, Mehmet. “Osmanlı Şiir Akademisi: Nazire”. *Türk Edebiyatı Tarihi*. ed. Talat Sait Halman. 133-137. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2006.
- Kartal, Ahmet. *Doğu’nun Uzun Hikâyesi-Türk Edebiyatında Mesnevi*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yayınları, 2013.
- Kemikli, Bilâl. *Mevlid Külliyyâtı-Süleyman Çelebi Vesîletü’n-Necât ve Tercümelere-I*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Köksal, M. Fatih. *Sana Benzer Güzel Olmaz*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2006.
- Köksal, M. Fatih. “Yeni Mevlid Metinleri ve Mevlidlerle İlgili Mevcut Malumata Dair Tashihler.” *Journal of Turkish Studies* 34/2 (2010), 253-283.
- Köksal, M. Fatih. *Mevlid-nâme*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Köksal, M. Fatih. “Vahdî”. *TEİS*. Erişim Tarihi: 11.02.2025. <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/vahdi>
- Köksal, M. Fatih. “Mevlid Edebiyatımızın Enleri İlkleri ve Tekleri”. *Keşkül* 26 (2013), 106-112.
- Köksal, M. Fatih. “Mevlid Türünün Son Örneklerinden: Rüşdî’nin Mevlidü’n-Nebîsi”. *KÜLTÜRK Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 4 (2021), 71-108.
- Köksal, M. Fatih. “Vesîletü’n-Necât’a Yazılan Nazirelere Dair”. *Vefatının 600. Yılında Süleyman Çelebi ve Mevlid Kültürü*. ed. Bilal Kemikli. 153-172. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2023. <https://doi.org/10.53478/TUBA.978-625-8352-50-4.ch07>
- Kur’ân Yolu*. (Erişim 11 Şubat 2025) <https://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2>
- Küçük, Sabahattin. “19. Yüzyıl Fırat Havzası Divan Şairleri”. *Fırat Havzası Folklor ve Etnografya Sempozyumu*, komisyon. 231-238. Elazığ: Fırat Üniversitesi, 1992.
- Kütük, Rıfat. *Türk Edebiyatında Mevlid ve Muslihî’nin Gül-Efşân İsimli Mevlidi (İnceleme-Metin-Ansiklopedik ve Fonksiyonel Sözlük-Tıpkıbasım)*. Erzurum: Ertual Akademi Yayıncılık, 2018.
- Mazıoğlu, Hasibe. *Eski Türk Edebiyatı Makaleleri*. Ankara: TDK Yayınları, 2017.
- Özel, Ahmet. “Mevlid”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 29/475-479. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Özkat, Mustafa. “Paris’te Yazılan Bir Mevlid: Misbâhü’s-Salâh”. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 14 (2015), 93-166. <https://doi.org/10.15247/dev.225>
- Selçuk, Bahir. “Vahdî, Mahmûd Vahdî”. *TEİS*. Erişim Tarihi: 11.02.2025. <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/vahdi-mahmud-vahdi>
- Sunguroğlu, İshak. *Harput Yollarında-1*. Ankara: İşaret Yayınları, 2013.
- Süleyman Çelebi. *Mevlid*. haz. Necla Pekolcay. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.

- Taş, Mehtap Erdoğan. “Vahdî İbrâhîm Efendi’nin Terceme-i Hilve-i Şerîf Adlı Mensur Eseri”. *Hikmet Akademik Edebiyat Dergisi* 20 (2024), 1-28. <https://doi.org/10.28981/hikmet.1439502>
- Uzun, Mustafa İsmet - Arslan, Ahmet Turan. “Takrîz”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 39/472-474. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Yavuz, Kemal. “Türk Şiirinde Nazire”. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 10, (2013), 359-424.
- Yazar, İlyas. *Kânî Divanı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017.
- Yazar, Sadık. “Cismî ve Mevlidi”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1/2 (2008), 485-515.
- Yücel, Yusuf İbrahim. *Harput Müftüsü Ömer Naimi Efendi ve Kaside-i Bürde Şerhi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020.
- Zübeyiroğlu, Ruhsar. *Mecmüatü’t-teracim Mehmed Tevfik Efendi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989.

Katkı Beyanı Formu Statement of Contribution		
Yazarların Katkıları Authors Contributions:	Sorumlu Yazar Corresponding Author	İkinci Yazar Second Author
Çalışmanın Tasarlanması Conceiving the Study	%50	%50
Veri toplanması Data collection	%70	%30
Veri Analizi Data Analysis	%50	%50
Makalenin Yazımı Writing up	%50	%50
Makale Gönderimi ve Revizyonu Submission and Revision	%40	%60

Ek-1: Veda-i İstişfâ'nın İlk Sayfası



The Attitude of a Critic Accused of Being Nāsibī Towards Shī‘ite-Inclined Narrators: al-Jūzjānī and His *Ahwāl al-rijāl*

Ayşe Nur ASLAN

Dr. Öğr. Üyesi, Giresun Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Asst. Prof., Giresun University, Faculty of Theology, Hadis Anabilim Dalı, Giresun, Türkiye Department of Hadith, Giresun, Türkiye

ayse.nur@giresun.edu.tr Orcid: 0000-0002-1347-434X

Aslan, Ayşe Nur. “The Attitude of a Critic Accused of Being Nāsibī Towards Shī‘ite-Inclined Narrators: al-Jūzjānī and His *Ahwāl al-rijāl*”. *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2025), 192-216.

<https://doi.org/10.20486/imad.1652185>

Araştırma Makalesi / Research Article

Başvuru Tarihi / Received: 05.03.2025

Kabul Tarihi / Accepted: 12.04.2025



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

Abstract

In his *Ahwāl al-rijāl*, al-Jūzjānī determined the reliability of the narrators based on their theological views. This attitude distinguished him from other critics who wrote works in the *du'afā* literature. It has been frequently repeated in both classical and modern works that al-Jūzjānī had a prejudice against the Kūfan narrators. In this article, al-Jūzjānī's criticisms about the Kūfan narrators compared with the opinions of Ahmad Ibn Hanbal, Yahya ibn Ma'īn and Ibn 'Adī. In addition, these narrators were also researched from Shī'ite sources. Thus, an attempt was made to determine whether al-Jūzjānī harbored any prejudice against the Kūfan Shī'ite -inclined narrators. It has been observed that al-Jūzjānī's evaluations differed significantly from the three Sunnī critics. On the other hand, it has been determined that 91% of the narrators criticised by him are found in Shī'ite sources and 66% of them are considered reliable or Imāmī. This demonstrates that al-Jūzjānī was successful in determining whether a narrator had adopted Shī'ite views and whether he had connections with the early Shī'ite circles.

Keywords: Hadīth, Jarh-Ta'dīl, Transmitter Criticism, al-Jūzjānī, *Ahwāl al-rijāl*.

Introduction

There is limited information in the biography sources about the life¹ of Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Ya'qūb ibn Ishāq al-Sa'dī al-Jūzjānī.² He was born in Jūzjān³ (modern Afghanistan)⁴ and later traveled to Mecca, Ramla, and Basra⁵ before settling in Damascus.⁶ He had a close relationship with Ahmad ibn Hanbal (d. 241/855), corresponded with him and compiled a work that recorded his jurisprudential opinions.⁷ His birth date is not recorded, but sources generally agree that he died in either 256/870 or 259/879.⁸

The earliest record of al-Jūzjānī's theological identity belongs to Ibn Hibbān (d. 354/965). He states that al-Jūzjānī was associated with Harīz ibn Uthmān, who was a Nāsibī, and asserts that he was "al-Harīzī al-madhhab" but not a propagandist.⁹ Ibn 'Adī

-
- 1 For detailed information on the life of al-Jūzjānī, see: I-Wen Su, "Ibrāhīm b. Ya'qūb al-Sa'dī al-Jūzjānī (d. 259/873?) and his *Ahwāl al-rijāl*: an early systematic approach to Rijāl criticism", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (January 2025), 2-5.
 - 2 'Alī ibn al-Hasan Ibn 'Asākir, *Tārikh Madīnat Dimashq wa-dhikr fadlihā wa-tasmiyat man hallahā min al-amāthil aw ijtāza bi-nawāhihā wa-ahlihā* (ed. 'Umar ibn Gharāma, Bayrūt: Dār al-Fiqr, 1418/1998), 7/278; Muhammad ibn Muhammad Ibn Abū Ya'lā, *Tabaqāt al-Hanābilah* (ed. Muhammad Hāmid, Qāhira: Matba'a al-Sunnah al-Muhammadiyya), 1371/1952), 1/257.
 - 3 Khayr al-Dīn al-Ziriklī, *al-A'lām: Qāmūs tarājim li-ashhar al-rijāl wa-l-nisā' min al-'Arab wa-l-musta'ribin wa-l-mustashriqin* (Bayrūt: Dār al-'Ilm al-Malāyīn, 2002), 1/81.
 - 4 Tahsin Yazıcı, "Cûzcân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Istanbul: TDV Yayınları 1993), 8/96-7.
 - 5 Ibn 'Asākir, *Tārikh*, 7/281; 'Alā al-Dīn Moghultāy ibn Qilij, *İkmāl Tahdhīb al-Kamāl fī asmā' al-rijāl* (nşr. Âdil ibn Muhammad – Usāma ibn Ibrāhīm, n.p.: Fārūq al-Hadīth fī al-Tibā'a wa al-Nashr, n.d.), 1/292.
 - 6 Shihāb al-Dīn Ahmad ibn 'Alī Ibn Hajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb* (Haydarābād: Matba'a Majlis Dā'irat al-Ma'ārif al-Nizāmiyyat al-Qāina, 1325/1908), 1/474.
 - 7 Ibn Abū Ya'lā, *Tabaqāt*, 1/258.
 - 8 Ibn 'Asākir, *Tārikh*, 7/282; Ibn Hajar, *Tahdhīb*, 1/474.
 - 9 Muhammad ibn Hibbān al-Bustī, *Kitāb al-Thiqāt* (ed. 'Abd al-Mu'īd Khān, Haydarābād: Dā'irat al-Ma'ārif al-'Usmāniyya, 1393/1973), 8/81.

(d. 365/976) later, states that he was inclined to the beliefs of the people of Damascus and was negative towards 'Alī.¹⁰ Subsequent sources also mention his anti-'Alī stance, and narrate an anecdote in which he portrayed 'Alī as responsible for mass killings.¹¹

These statements about al-Jūzjānī's theological identity were mostly repeated in later sources. Ibn Hajar (d. 852/1449), in his entry on Abān ibn Taghlīb (d. 141/758), who was accused because of Shī'ism, said, al-Jūzjānī's criticisms of the Kūfans is not to be trusted."¹² In other place, Ibn Hajar, after quoting al-Dāraqutnī's (d. 385/995) statement about al-Jūzjānī's opinions against 'Alī, said "His book of *Du'afā* reveals his opinion."¹³ This narrative about al-Jūzjānī has continued in modern times, different authors have stated that his accusations against the Kūfan narrators are not acceptable.¹⁴

Modern studies on al-Jūzjānī and his book *Ahwāl* have focused on his theological identity as well as the reliability and competence of his jarh-ta'dīl evaluations. The first study on the subject in Türkiye is Mohammad Yusuf Mohammad İsmā'īl's master thesis, which introduces *Ahwāl* and al-Jūzjānī's scholarly life but remains descriptive and does not analyze his attitude toward Kūfan Shī'ite-inclined narrators.¹⁵ Another study on the subject is Nevzat Aydın's article. Aydın, examines al-Jūzjānī's criticisms of the ahl al-bid'ah, focusing on his evaluations of Kūfan narrators, though it does not compare his views with those of other critics.¹⁶ Yusuf Oktan's article is particularly focused on whether the above-mentioned statements that al-Jūzjānī was a Nāsibī are right or not, and the comparison of al-Jūzjānī's evaluations with other critics is not the aim of the study as in Aydın's article.¹⁷ Recep Emin Gül's article¹⁸ analyzes al-Jūzjānī's criticism of Basran Qadarī narrators, examining 21 figures and noting that he differed from other

10 Abū Ahmad 'Abd Allāh Ibn 'Adī, *al-Kāmil fī du'afā' al-rijāl* (ed. Māzin al-Sirsāwī, Bayrūt: Maktaba al-Rushd, 1433/2012), 1/504; Abū 'Abd Allāh Muhammad ibn Ahmad al-Dhahabī, *Mizān al-ītidāl fī naqd al-rijāl* (ed. 'Alī al-Bijāwī, Bayrūt: Dār al-Ma'rifa, 1383/1963), 1/504.

11 Ibn 'Asākir, *Tārīkh*, 7/281.

12 Ibn Hajar, *Tahdhīb*, 1/243.

13 Ibn Hajar, *Tahdhīb*, 1/474.

14 For detailed information, see Nevzat Aydın, "Ebû İshâk el-Cûzcânî'nin Kûfe Ehline Yönelik Cerhlerinin Mezhep Taassubu Bağlamında Değerlendirilmesi", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (September 2022), 62-84.

15 Mohammad Yusuf Mohammad İsmail, *Ebû İshak el-Cûzcânî (259/873) ve Ahvâlü'r-ricâl Adlı Eseri* (Konya: Necmettin Erbakan University, MA Thesis, 2012).

16 Nevzat Aydın, "Ebû İshâk el-Cûzcânî'nin 'Ahvâlü'r-Ricâl' Adlı Eserindeki Tenkit Metodu", *Amasya İlahiyat Dergisi* 18/1 (June 2022), 147-81.

17 Yusuf Oktan, "Erken Dönem Hadis Münekkitlerinden Ebû İshâk el-Cûzcânî'nin Nâsibîlikle İtham Edilmesinin Tenkidi", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 8/1 (June 2021), 139-69.

18 Recep Emin Gül, "Ebû İshâk el-Cûzcânî'nin (ö. 259/873) Basralı Râvilere Yönelik 'Kaderî' İthamının Mezhep Taassubu Bağlamında Değerlendirilmesi", *Rize İlahiyat Dergisi* 24 (October 2023), 143-59.

critics in only two cases. However, since the article focuses on Basran Qadarī narrators, it is not directly relevant to this study.

In the Arab-Muslim world, studies on al-Jūzjānī were also undertaken in the modern period. al-Bestāwī's work is important in respect of explaining al-Jūzjānī's method of jarh-ta'dīl, but the Shī'ite-inclined narrators criticised by al-Jūzjānī are not sufficiently examined in it.¹⁹ The distinguishing feature of Nawāl Fathī Nazmī 'Abd al-Rabbih's work is the comparative analysis of al-Jūzjānī's evaluations with those of other critics. He compares al-Jūzjānī's criticisms of the narrators included in al-Bukhārī (d. 256/870) and Muslim (d. 261/875) with evaluations made by other critics. However, due to its limited sample, this study lacks a comprehensive analysis of the narrators accused of Shī'ism in *Ahwāl*.²⁰

The most recent studies on al-Jūzjānī and *Ahwāl* are two articles authored by I-Wen Su. In one of these articles Su focuses on al-Jūzjānī and the structure of *Ahwāl*.²¹ In the other article,²² which is more relevant to our study, Su examines al-Jūzjānī's method of evaluating hadīth narrators by analyzing all narrators criticized in *Ahwāl*. The evaluations of narrators who were criticized due to their theological views or other reasons are compared with the opinions of al-Jūzjānī's three teachers: Ibn Hanbal, Ibn Ma'in and 'Alī ibn al-Madīnī (d. 234/848). Although the article is important for comparing al-Jūzjānī's views with Sunnī critics, there are two key distinctions between it and my research. Firstly, the result of Su's comparison and the conclusions of my study are different. As will be examined in detail below, for example, Su found a 53% agreement between al-Jūzjānī and Ibn Ma'in in narrator evaluations,²³ whereas I found only a 42% agreement. Similarly, while he states that Ibn Hanbal and al-Jūzjānī's evaluations are 52% compatible,²⁴ I have determined only a 30% agreement. Second, and more importantly, Su did not consult Shī'ī rijāl sources to examine the narrators accused of having Shī'ite tendencies. However, as Su also stated, if al-Jūzjānī had a bias against Shī'ī narrators due to his anti-'Alī stance,²⁵ consulting the opinions and evaluations of Shī'ī scholars is essential. Only

19 'Abd al-'Alīm 'Abd al-'Azīm al-Bestāwī, *al-Imām al-Juzjānī wa manhajuhū fī al-jarh wa al-ta'dīl* (Riyād: Dār al-Tahāwī, 1990).

20 Nawāl Fathī Nazmī 'Abd al-Rabbih, *al-Juzjānī wa asaru bid'atihi alā aqwālihi* (Gazze: al-Jāmi'at al-Islāmiyya, MA Thesis, 2010).

21 Su, "Ibrāhīm b. Ya'qūb al-Sa'dī al-Jūzjānī (d.259/873?) and his *Ahwāl al-rijāl*", 1-21.

22 I-Wen Su, "Al-Jūzjānī's Approach to Hadith Criticism and His "Antagonism toward 'Alī": A Comparative Analysis", *Journal of Near Eastern Studies* 82/1 (April 2024), 107-21.

23 I-Wen Su, "Al-Jūzjānī's Approach to Hadith Criticism", 113.

24 I-Wen Su, "Al-Jūzjānī's Approach to Hadith Criticism", 113-4.

25 I-Wen Su, "Al-Jūzjānī's Approach to Hadith Criticism", 108, 109, 119.

through such research can one determine al-Jūzjānī's actual attitude toward Kūfan narrators, especially those with Shī'ite tendencies.

This point has been overlooked in all other contemporary studies on al-Jūzjānī. In this article, the claim that al-Jūzjānī's criticisms of the Kūfan narrators cannot be trusted, which seems to have become widespread after Ibn Hajar will be analyzed comprehensively than in other contemporary studies. Primarily the Kūfan narrators whom al-Jūzjānī accused of having Shī'ī tendencies were identified. To achieve this, narrators criticized in *Ahwāl* were analyzed, and those from Kūfa were identified. As will be explained in detail below, narrators who were not explicitly criticized by al-Jūzjānī for theological reasons but who were accused of *tashayyu'* in Sunnī sources were also included. Using this approach, 70 Kūfan narrators were identified. al-Jūzjānī's evaluations of these 70 narrators were compared with those of Ibn Hanbal, Ibn Ma'in and Ibn 'Adī, and the ratio of al-Jūzjānī's agreement with these three critics was determined.

These three critics were selected for the comparison set for some certain reasons. Ibn Hanbal and Ibn Ma'in are among the earliest authors whose comprehensive works on the rijāl literature have survived. This is the first reason for their preference. As mentioned above, Ibn Hanbal's influence as a distinguished teacher in his scholarly life increases the significance of this choice. Because, al-Jūzjānī's different evaluations from Ahmad, the nature and ratio of these differences are important in terms of giving an idea about the claims about him. Yahyā's preference was influenced by the fact that he lived in the same period with Ahmad, concentrated his scholarly life almost entirely on rijāl studies. Ibn 'Adī, who lived after al-Jūzjānī and wrote one of the most comprehensive works in the early period in the du'afā literature, made extensive use of al-Jūzjānī in his work and occasionally disagreed with him. His work is particularly valuable as it contains frequent references to al-Jūzjānī and evaluates the narrator in question from a comprehensive perspective.²⁶

Comparing al-Jūzjānī's evaluations of the Kūfan Shī'ite-inclined narrators only with the evaluations of Sunnī critics may be misleading in determining the author's attitude. This is because, al-Jūzjānī, unlike many other Sunnī critics, had a special interest in the theological status of the narrators. More explicitly, while other Sunnī critics might overlook the case of a narrator who associated with early Shī'ite communities and beliefs, al-Jūzjānī may be able to detect it. Thus, if al-Jūzjānī has a prejudice against the Kūfan narrators, as Ibn Hajar states, the most appropriate approach would be to examine whether the Kūfan narrators he criticises, are really connected with the Shī'ite community and beliefs from the madhhab's own sources, namely, from the Shī'ite rijāl works.

26 Mustafa Macit Karagözoğlu, *Zayıf Râvîler Du'afâ Literatürü ve Zayıf Rivayetler* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 100-7.

Therefore, after comparing al-Jūzjānī's views with those of the three aforementioned Sunnī critics, it will be determined whether these 70 Kūfan narrators are mentioned in Shī'ite sources. If they are, their theological status and competence in hadīth according to Shī'ite sources will be assessed.

1. al-Jūzjānī's Criticism of the Kūfan Narrators and Comparison with Sunnī Critics

Before comparing al-Jūzjānī's evaluations with three critics mentioned above, a brief overview of al-Jūzjānī's book will first be provided. Then, an explanation will be given on how the evaluations of the critics were identified in this study. The most significant work of al-Jūzjānī that has survived today is *Ahwāl al-rijāl*. In *Ahwāl*, which consists mostly weak narrators, al-Jūzjānī generally makes concise and brief evaluations on the theological status of the narrators. That's what made him different from the other critics. Although there are some information about narrator's theological status in other works in the du'afā' literature, this situation is not central when we compare to *Ahwāl*.²⁷

In his *Ahwāl*, when criticizing the narrators, al-Jūzjānī used words such as “*Zā'igh* (deviated)”, “*Zā'igh 'an al-haqq* (deviated from the truth)”, “*mā'il* (deviant)”, “*mā'il 'an al-maksad* (deviated from the truth)” instead of the conventional words of criticism such as “*Shī'ite*”, “*Rāfidī*”, “*Qadarī*”. Most of these words have literal meanings, and al-Jūzjānī used them for those whom he considered to have deviated from the right beliefs.²⁸ He discusses these words in the introduction of *Ahwāl*. Accordingly, al-Jūzjānī categorizes the narrators into four groups regarding their theological status. The first of them is the group that “deviated from the truth and was a liar in his hadīth [*Zā'igh 'an al-haqq al-kadhdhāb fī hadīthihi*]”. The other group is “those who are liars but are not accused of heresy [*al-kadhdhāb fī hadīthihi lam-asma' 'anhu bi-bid'ah*]”. To emphasize that the hadīths of these people should not be narrated, the author explains that “Lying is enough as heresy.”

The third group mentioned by al-Jūzjānī is “who deviated from the truth but were truthful [*Zā'igh 'an al-haqq sadūq al-lahjā*]”. The author says that if these narrators are not propagandists [*mahzūlan fī bid'atihi*] and are reliable in narrating hadīth, their narrations, as long as they are in accordance with other reports and do not support their bid'ah, may be accepted. The last group mentioned by the author is that of those who are weak in hadīth. Their narrations can only be relied upon if they are compatible with the narration

27 Karagözoğlu, *Zayıf Râvîler*, 54-7.

28 Muhammed Enes Topgöl, *Hadis Râvîlerinde Şîlik Eğilimi* (Istanbul: Marmara University, MA Thesis, 2010), 80.

of someone stronger than them.²⁹ After this brief introduction, al-Jūzjānī lists the hadīth narrators by region and theological status. He begins with the Khārijites. Then, he mentions his evaluations about the Kūfan Shī'ites, which constitute the majority of the book. In later centuries al-Jūzjānī generally came to the fore with his attitude towards the Shī'ite narrators.

In this study, first, the words of criticism of both al-Jūzjānī and other critics were determined. These words were then categorised into three groups. Based on this, if all four critics use the word *thiqa*, "*Lā ba's bihi*", "I don't know anything wrong with him" or a similar term about a narrator, they are accepted as "Reliable (*thiqa* or *sadūq*)".

If they criticise a narrator but don't use a statement that the weakness of the narrator is extreme, this narrator accepted as "*Da'īf*". Therefore, if words such as *da'īf*, *layyin*, "More close to weakness rather than truthfulness" are used about a narrator, he is evaluated in the category of "*Da'īf*". Lastly, if critics use expressions that indicate extreme weakness, the narrator is categorized as "*Matrūk*". For instance, if expressions such as "His hadīth has no value", "His hadīth is unworthy", *matrūk*, *sāqit* or *munkar al-hadīth* are used about a narrator, he is considered within the "*Matrūk*" category. In addition, the statements of the critics such as "*Kadhdhāb*" or "He fabricated hadīths" are also included in this group.

It is easier to identify the narrator evaluations of Ibn Hanbal, Ibn Ma'in and Ibn 'Adī and to categorize them into the aforementioned three categories. Since all three critics use terms usually common in jarh-ta'dīl. However, al-Jūzjānī's words should be analysed more closely. It is possible to categorise the words about the evaluations of the narrators in *Ahwāl* into three groups. In some cases, al-Jūzjānī does not make any reference to the theological status of the narrator and only makes explanations about his competence in hadīth. As will be mentioned below, the words used by him directly to indicate the reliability of the narrator are "*Kadhdhāb*", "*Ghayr thiqa*", "*Da'īf al-hadīth*", "*Sāqit*", "*Dhāhib al-hadīth*", "*wāh al-hadīth*", "*ghayr al-mahmūd fī-l-hadīth*". Among these, "*Kadhdhāb*", "*Sāqit*", "*Dhāhib al-hadīth*", and "*wāh al-hadīth*" indicate extreme weakness of narrator. Thus, narrators described with these words are considered as "*Matrūk*" and others are considered as "*Da'īf*". It may be argued that narrators criticized with these words should be excluded from the sample set in this study, as these words indicate not the narrator's theological status but rather their competence in hadīth transmission. However, other sources of jarh-ta'dīl confirm that the Kūfan narrators whom al-Jūzjānī criticized using these terms were also subject to criticism for their Shī'ī inclinations. Therefore, considering that al-

29 Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Ya'qūb ibn Ishāq al-Sa'dī al-Jūzjānī, *Ahwāl al-rijāl* (ed. Sayyid Subhī al-Badrī al-Sāmarrā'ī, Bayrūt: Mu'assasat al-Risāla, n.d.), 32-33. For the terms of criticism in *Ahwāl*, see also, Su'ayd al-Jūzjānī b. Ya'qūb al-Sa'dī al-Jūzjānī (d. 259/873?) and his *Ahwāl al-rijāl*, 8-13.

Jūzjānī's primary concern was the theological status of the narrator, it can be asserted that, even when he does not explicitly comment on a narrator's theological status, his critique of these narrators likely stems from their Shī'ī inclinations.

Some terms used by al-Jūzjānī do not indicate a narrator's competence in hadīth, but solely reflect their theological status. “Zā'igh”, “mā'il 'an al-maqṣad/tarīk”, “sayyi' al-madḥhab (belonging to a misguided sect)”, “kāna 'alā ra'y sū' (he held misguided beliefs)”, “kāna zā'igh 'an al-haqq” are among these words. This sort of narrators are generally categorised as “da'if”. However, if al-Jūzjānī states that a narrator has heresy with these words and other critics mention him as *thiqa* or *sadūq*, some caution is exercised. As will be discussed below, this type of narrator is recorded as “Ambiguous”. Because, as mentioned above, in the introduction of *Ahwāl*, it is stated that these kinds of narrators can be trustworthy. Sometimes, al-Jūzjānī points to the extremity of the narrator's innovation and does not state his competence in the hadīth. For example, “He was extreme in his wrong *madḥhab* (*ghālīn fī sūi madḥhabihi*)”, “He used to slander [the saḥāba] and propagandise his wrong *madḥhab* (*kāna shatṭāman mu'linan bi-sūi madḥhabihi*)”, “he was extreme [in his innovation] and deviated [from the truth] (*ghālī zā'igh*)” can be mentioned as examples of these expressions. Considering that the author said in the introduction of his work that the hadīth of an innovator can only be accepted if he is not a propagandist, it can be said that those with extreme views are very weak according to him. Therefore, such narrators are categorized as “*Matrūk*”.

The third and final group of terms used by al-Jūzjānī consists of statements that evaluate both a narrator's theological status and competence in hadīth. These words appear in two ways throughout the work. In some instances, al-Jūzjānī explicitly states both that the narrator is an innovator and that he is unreliable in hadīth. “He is *Mukhtārī* and *kadhdhāb*”, “He has extreme views and he is *munkar al-hadīth* [*ghālī al-madḥhab munkar al-hadīth*]", “He is a liar and a slanderer [to companions]", “He deviated [from the truth], *sāqit*”, “Liar and criticises a group of the companions [*kadhdhāb, tanāwala qawman min al-ashāb*]" can be mentioned as examples of these expressions. Since these words mentioned by the author indicate that the narrator in question is extremely weak or a liar, these narrators are considered as “*Matrūk*”.

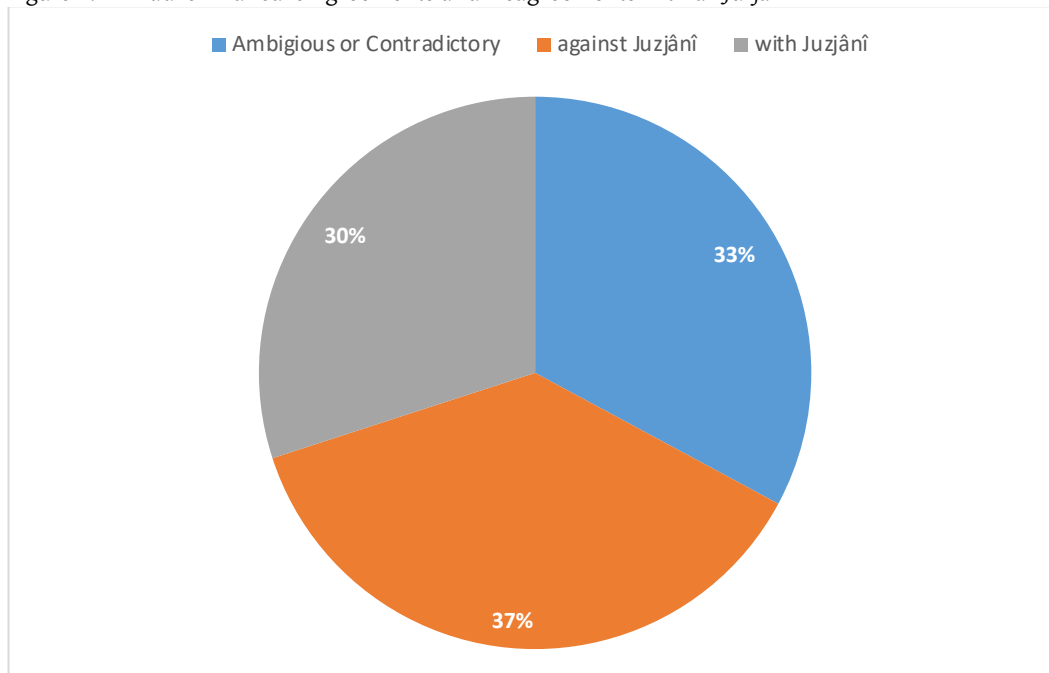
Following the outlined method, firstly, Kūfan narrators criticised by al-Jūzjānī were identified, then his evaluations were interpreted and classified into three categories: “Reliable (*thiqa* or *sadūq*), *da'if* and *matrūk*”. Then, the views of Ibn Hanbal, Ibn Ma'in and Ibn 'Adī on these narrators were determined from the jarh-ta'dīl literature and divided into three categories, similar to al-Jūzjānī's, for comparison. If evaluations of these three critics could not be determined, or if any ambiguity arose from al-Jūzjānī or others, such as differing judgements in various narrations, these cases were noted as “Ambiguous or Contradictory”. The study first compares al-Jūzjānī's views with these three Sunnī critics to

assess the level of agreement, then, examines how the same narrators are evaluated in Shī'ī rijāl works.

1.1. al-Jūzjānī and Ibn Hanbal

Al-Jūzjānī's views will be compared first with Ibn Hanbal's evaluations. The compatibility of the author's evaluation of 70 Kūfan narrators accused of Shī'ism in his work with Ibn Hanbal is shown in the table below:

Figure 1: Ahmad ibn Hanbal's Agreements and Disagreements with al-Jūzjānī



The number of the narrators who were criticised by al-Jūzjānī in various ways but for whom Ibn Hanbal's opinion was either contradictory or could not be determined is 23. This number represents 33% of the total comparison set. Ibn Hanbal's opinions are contradictory in some of these narrators. For example, al-Jūzjānī criticized 'Abd al-Jadalī, stating, "He was carrying the flag of Mukhtār [al-Thaqafī]".³⁰ Ahmad described this narrator as weak in one narration,³¹ but reliable in another.³² For some narrators Ibn Hanbal's opinion could not be determined. For example, al-Jūzjānī said "Zā'igh" about Kudayr al-Dabbī³³ (d. 71-80/691-700) and "Kadhdhāb, not *thiqa*" about Rushayd al-Hajarī

³⁰ Al-Jūzjānī, *Ahwāl*, 49.

³¹ Ibn Hanbal, *Kitāb al-'Ilal* (Merrūzī), 60.

³² 'Abd al-Rahmān ibn Muhammad Ibn Abū Hātim, *Kitāb al-Jarh wa-l-ta'dīl* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1373/1953), 6/93.

³³ Al-Jūzjānī, *Ahwāl*, 47.

(d. 81-90/701-710).³⁴ Ibn Hanbal's evaluation of these people has not been found in rijāl works.

There is agreement between al-Jūzjānī and Ibn Hanbal's assessments of 21 narrators. For example Jābir ibn Yazīd al-Ju'fī (d. 128/746) criticised as "*kadhdhāb*" by al-Jūzjānī.³⁵ Ahmad held a similar opinion about Jābir. When his disciple asked him about Jābir al-Ju'fī, he said, "He had Shī'ite tendencies". When he was asked, "Is he accused of lying in his hadīths?" he replied, "Those who criticise him do it because they fear that he is lying. By Allāh, if you analyse [his hadīths], it is clear in his hadīths."³⁶ Yahyā ibn al-Jazzār (d. 81-90/701-710), whom al-Jūzjānī criticised as "He is a *ghālī*, a *mufriḍ*," is an example of such narrators.³⁷ Ahmad similarly stated about him, "His Shī'ī tendencies were extreme (*yaghlū fī al-tashayyū*)".³⁸

The most significant group between the two critics is the contradictory narrators. al-Jūzjānī and Ibn Hanbal have different views on 26 narrators. Considering that al-Jūzjānī was a student of Ibn Hanbal and benefited from his views in evaluations of narrators, it can be said that this number, which corresponds to 37% of the total narrators, holds significant value. Some examples can be given where al-Jūzjānī's views completely differ from Ibn Hanbal's evaluations. al-Jūzjānī said Muhammad ibn Salama ibn Kuhayl³⁹ (d. 151-160/768-777) was a "*Dhāhib al-ḥadīth*",⁴⁰ whereas Ibn Hanbal referred to him as "*muqārib al-ḥadīth*",⁴¹ indicating that he was a reliable.⁴² Similarly, al-Jūzjānī describes 'Abd Allāh ibn Sharīq al-'Amirī (d. 121-130/739-748) as a "He is a Mukhtārī and *kadhdhāb*",⁴³ while Ahmad, in one narration, considers him *thiqa*⁴⁴ and in another states, "I do not know anything wrong with him."⁴⁵ The relevant examples can be multiplied, but it is thought that the differences mentioned are sufficient to demonstrate the extent of the divergence between the two critics.

34 Al-Jūzjānī, *Ahwāl*, 47.

35 Al-Jūzjānī, *Ahwāl*, 50.

36 Ibn Hanbal, *Kitāb al-'Ilal* (Merrūzī), 236.

37 Al-Jūzjānī, *Ahwāl*, s. 46.

38 Abū 'Abd Allāh Ahmad ibn Muhammad ibn Hanbal, *Kitāb al-'Ilal wa-ma'rifat al-rijāl* ('Abd Allāh ibn Ahmad) (ed. Wasī Allāh ibn Muhammad 'Abbās, Riyād: Dār al-Khānī, 1422/2010), 3/93.

39 Ibn 'Adī states about him, "He is one of the Shi'is of Kūfa", see. al-Kāmil, 7/445.

40 Al-Jūzjānī, *Ahwāl*, 41.

41 Emin Âşıkutlu, "Mukāribü'l-Hadīs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları 2020), 31/125-6.

42 Ibn Hanbal, *Suālāt* (Abū Dāwūd) (ed. Ziyād Muhammad Mansūr, Madīna: Maktaba al-'Ulūm wa al-Hikam, 1414/2001), 307.

43 Al-Jūzjānī, *Ahwāl*, 49.

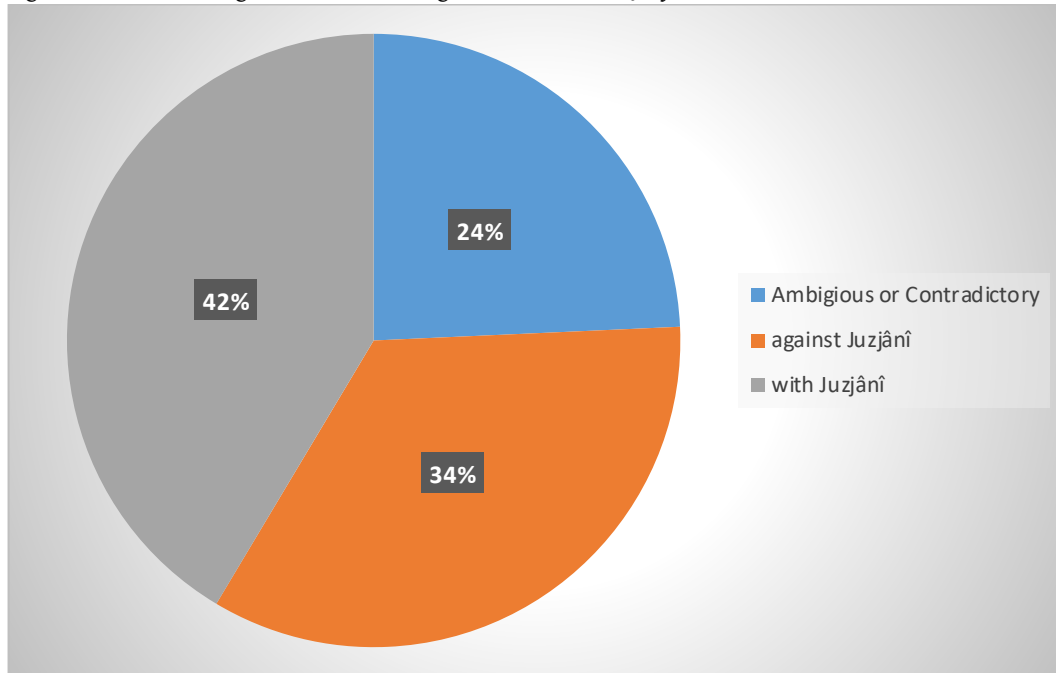
44 Ibn Abū Hātim, *al-Jarh*, 5/81.

45 Ibn Hanbal, *Kitāb al-'Ilal* ('Abd Allāh ibn Ahmad), 2/485.

1.2. al-Jūzjānī and Ibn Maʿīn

The second critic to be compared with al-Jūzjānī's views is Ibn Maʿīn. The following table illustrates the agreement and disagreement between al-Jūzjānī's evaluations and Ibn Maʿīn's views:

Figure 2: Ibn Maʿīn's Agreements and Disagreements with al-Jūzjānī



The number of narrators whom al-Jūzjānī included in his work but Ibn Maʿīn's opinion on the relevant narrators could not be determined or was contradictory is 17. This number corresponds to 24% of the total number of narrators. In some of these, no evaluation of Ibn Maʿīn regarding the relevant narrator has been found in the sources. For instances, Kudayr ad-Dabbī, who has been mentioned above, is an example of this. In addition, Ibn Maʿīn's views are contradictory regarding some of these narrators. al-Jūzjānī criticised 'Uthman ibn 'Umayr al-Thaqafī (ö. 150/767) stating, "He was an extremist in his sect, he is a *munkar al-hadīth*."⁴⁶ In one narration, Ibn Maʿīn said, "There is nothing wrong with him"⁴⁷ to indicate that the narrator was reliable. In another narration, he criticised him by saying that "His hadīth is worth nothing".⁴⁸

Determining the exact meaning of al-Jūzjānī's evaluations for some narrators is challenging. Indeed, while al-Jūzjānī stated that Muhammad ibn Fudayl (d. 195/811)

⁴⁶ Al-Jūzjānī, *Ahwāl*, 49.

⁴⁷ Ibn Maʿīn, *Suʾālāt* (Ibn al-Junayd) (ed. Muhammad Nour Sayf, Madīna: Maktaba ad-Dār, 1408/1988), 402.

⁴⁸ Ibn Maʿīn, *Tārīkh* (al-Dūrī) (ed. Muhammad Nour Sayf, Makkah: Markaz al-Baḥth al-ʿIlmī wa Iḥyā' al-Turāth al-Islāmī, 1399/1979), 3/458.

“deviated from the truth”,⁴⁹ Yahyā evaluated him as *thiqa*.⁵⁰ It is not possible to ascertain al-Jūzjānī’s opinion about the narrator, since he neither attributes any extremism to the narrator’s theological position nor criticizes the reliability of narrator. Therefore, these narrators categorised as “Ambiguous”.

The number of narrators for whom Ibn Maʿīn’s views and al-Jūzjānī’s evaluations are in agreement is 30, representing 42% of the total set of narrators. This number and ratio are remarkable. Considering al-Jūzjānī’s close relationship with Ibn Hanbal, it was expected that his views would be closer to Ibn Hanbal. However, al-Jūzjānī agreed with Ibn Maʿīn on more narrators than with Ibn Hanbal. Hasan ibn ʿUmāra (d. 153/770) can be mentioned as an example of these narrators. al-Jūzjānī stated that he is “*Sāqit*”,⁵¹ while Ibn Maʿīn said “His hadīth is worthless”.⁵² Similarly, al-Jūzjānī said about Yūnus ibn al-Khabbāb (d. 131-140/749-758) “He is a liar and slanders [the companions]”,⁵³ while Yahyā said that he had bad views and cursed Uthmān and all the other companions.⁵⁴

al-Jūzjānī and Ibn Maʿīn disagreed on 24 narrators, which corresponds to 34% of the total number of narrators. In some cases, two critics expressed completely opposite opinions. For example, Ibn Maʿīn described ʿAlī ibn Ghurāb (d. 184/800) as *thiqa*⁵⁵ while al-Jūzjānī criticised him, stating that he is “*Sāqit*”.⁵⁶ Similarly, al-Jūzjānī said about Abān ibn Taghlīb, “His sect was condemned, he was a propagandist, and he deviated [from the truth].”⁵⁷ On the other hand Yahyā evaluated him as *thiqa*.⁵⁸

1.3. al-Jūzjānī and Ibn ʿAdī

Ibn ʿAdī is the last Sunnī critic whose evaluations will be compared with those of al-Jūzjānī. The table below presents the agreement between Ibn ʿAdī and al-Jūzjānī:

49 Al-Jūzjānī, *Ahwāl*, 62.

50 Ibn Abū Hātim, *al-Jarh*, 8/58.

51 Al-Jūzjānī, *Ahwāl*, 52.

52 Al-Dhahabī, *Mizān*, 1/514.

53 Al-Jūzjānī, *Ahwāl*, 48.

54 Ibn ʿAdī, *al-Kāmil*, 8/519.

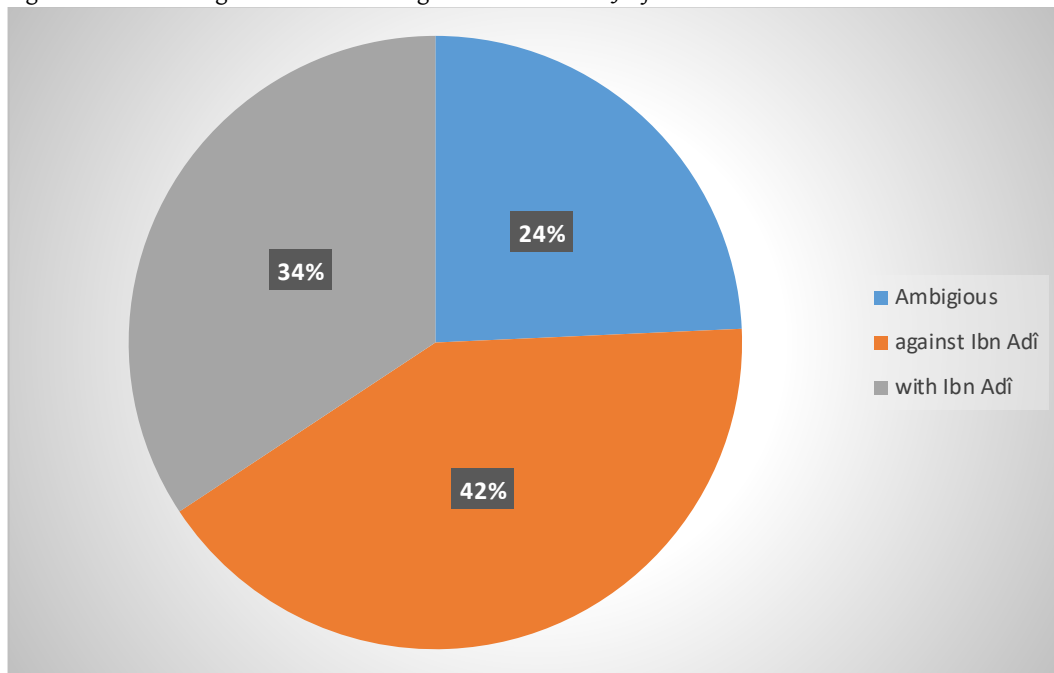
55 Ibn Maʿīn, *Tārīkh* (al-Dūrī), 3/269.

56 Al-Jūzjānī, *Ahwāl*, 61.

57 Al-Jūzjānī, *Ahwāl*, 67.

58 Ibn Abū Hātim, *al-Jarh*, 2/197.

Figure 3: Ibn 'Adī's Agreements and Disagreements with al-Jūzjānī



The number of narrators whom al-Jūzjānī criticised in his work, but for whom Ibn 'Adī's opinion could not be determined is 17. These individuals constitute 24% of the total set of narrators. Some of them are not included in Ibn 'Adī's *al-Kāmil*. For example, 'Abda ibn 'Abd al-Jadalī, who was criticised by al-Jūzjānī,⁵⁹ is not included in Ibn 'Adī's book. However, although some of the narrators in this group are included in Ibn 'Adī's work, the author does not provide explanations that would allow us to determine his opinion. For example, al-Jūzjānī says about 'Abd Allāh ibn Sharīq al-'Āmirī that "He is *Mukhtārī* and *kadhdhāb*." Ibn 'Adī only narrates al-Jūzjānī's opinion and says "al-Sa'dī's [al-Jūzjānī] statement '*Mukhtārī*' means 'He is one of the followers of Mukhtār ibn Abū 'Ubayd' This person has very few hadīth."⁶⁰ Since he does not have enough information about the narrator, Ibn 'Adī does not make any evaluation. Therefore, it is not possible to determine whether he agrees with al-Jūzjānī or not.

al-Jūzjānī and Ibn 'Adī share the same view on the 24 narrators. This number, which corresponds to 34% of the total narrators, is higher than that of Ibn Hanbal and lower than that of Ibn Ma'īn. Thuwayr ibn Abū Fāhita (d. 131-140/749-758) can be mentioned as an example of these narrators. al-Jūzjānī states about Thuwayr "He is weak in the hadīth."⁶¹ Ibn 'Adī has a similar opinion. Indeed, after mentioning the opinions of other

⁵⁹ Al-Jūzjānī, *Ahwāl*, 46.

⁶⁰ Ibn 'Adī, *al-Kāmil*, 5/286.

⁶¹ Al-Jūzjānī, *Ahwāl*, 51.

critics that Thuwayr was *da'if*, he said “There are other hadīths of Thuwayr that I’ve not mentioned here. It has been said that he was a *Rāfizi*. As I mentioned, some scholars have considered him *da'if* in hadīth. His weakness is clear in his narrations.”⁶²

The two critics disagreed on 29 narrators. This number, which corresponds to 42% of the total dataset, is higher than both Ibn Hanbal and Ibn Ma'in. In some cases, the difference between the two critics is related to the degree of *jarh*. Yahyā ibn Salama ibn Kuhayl (d. 179/796) can be mentioned as an example. al-Jūzjānī described him as “*dhāhib al-hadīth*”, indicating that he was a *matrūk*.⁶³ Ibn 'Adī, on the other hand, stated “Despite his weakness, his hadīths can be written down.”⁶⁴ There are also examples where the differences between the evaluations of the two critics are more obvious. For instance, regarding al-Suddī (d. 127/745) whom al-Jūzjānī says that “He is a liar and he slanders [the companions]”,⁶⁵ Ibn 'Adī stated “To me he is *mustaqīm al-hadīth*, truthful and there is nothing harmful about him.”⁶⁶

In summing up, when al-Jūzjānī's and Ibn 'Adī's evaluations are compared, the results are not different from those of the previous two critics. al-Jūzjānī's evaluations about the narrators in question differ significantly from Ibn 'Adī as well as from Ahmad and Yahyā. In some cases of disagreement, both scholars acknowledge the weakness of a narrator, but al-Jūzjānī's criticisms are generally harsher. In other instances, the difference between the two critics is more obvious.

2. The Status of Kufan Narrators Accused of having Shī'ite Tendencies by al-Jūzjānī in the Sect's Own Sources

al-Jūzjānī's evaluations of the narrators from Kūfa is an issue that attracted the attention of not only the Sunnī scholars but also the Shī'ite scholars. Especially in the modern period, Shī'ite authors criticised his judgements and evaluations as critic. Āyatullāh Muhammad al-Mudhaffar (d. 1954) is one of the Shī'ite scholars who questioned al-Jūzjānī's evaluations. In *al-Iḥṣān* al-Mudhaffar, included the assessments of Ibn Hibbān and Ibn 'Adī that al-Jūzjānī was a *Nāsibī* and anti-'Alī. He asserts that al-Jūzjānī's affiliation to ahl al-bid'ah was acknowledged by Sunnī scholars. He then asks the question “How can Sunnī critics trust al-Jūzjānī's testimony on *jarh-ta'dīl* despite the fact that he is a *Nāsibī*?” and states that being *Nāsibī* is the greatest bid'ah.⁶⁷

62 Ibn 'Adī, *al-Kāmil*, 2/319.

63 Al-Jūzjānī, *Ahwāl*, 62.

64 Ibn 'Adī, *al-Kāmil*, 9/23.

65 Al-Jūzjānī, *Ahwāl*, 48.

66 Ibn 'Adī, *al-Kāmil*, 1/449.

67 Muhammad al-Hasan Mudhaffar, *al-Iḥṣān 'an ahwāl al-ruwāt as-sihāh*, ed. Mu'assasat Āl al-Bayt li-Ihyā' al-Turāth (Qum: Maktaba al-Wataniyya al-Irāniyya, 1384/1963), 1/52-3.

In addition to al-Mudhaffar, ‘Alī al-Shahrūdī (d. 2005) describes al-Jūzjānī as “*Khabīth*” and “one of the enemies of *Amīr al-mu’minīn* ‘Alī.”⁶⁸ Muhammad Ja‘far al-Tabsī says that al-Jūzjānī was the first person who criticised the Kūfan narrators for following the ahl al-bayt. Al-Tabsī also says the criteria that al-Jūzjānī takes into account when accepting or rejecting a hadīth of a narrator is whether he loves or hates the ‘Alī. If a narrator is someone who narrates hadīths about the virtues of ‘Alī or someone who harboring affection for him, then he is considered as weak according to al-Jūzjānī. al-Tabsī states it is astonishing that Sunnī scholars were aware of al-Jūzjānī’s attitude, yet they regarded him as reliable. Al-Tabsī also points out the importance of Kūfa as a center of knowledge and draws attention to the fact that this city holds an important position in other Islamic sciences such as fiqh and tafsīr. He states that many scholars were educated here, and that there were weak and unknown people as well as reliable names, but these people cannot be criticised because of their love for ‘Alī or the Ahl al-Bayt, as al-Jūzjānī did.⁶⁹

The most reliable way to determine whether the accusations of having Shī‘ite tendencies directed at a narrator are true or not, is to consult the Shī‘ite works of rijāl. Jamāl al-Dīn al-Qāsimī (d. 1914) emphasizes the significance of this method,⁷⁰ stating:

The scholars of jarh-ta’dīl have included in their books many people who were accused of being innovators... However, what is said about these people may be arbitrary or false accusations. Indeed, the fact that some of the *Sahīhayn* narrators who were accused of having Shī‘ite tendencies were not actually known by Shī‘ite scholars, points to this situation. I analysed the books of al-Kashshī [d. first half of the 4th/10th century] and al-Najāshī [d. 450/1058] among the Shī‘ī rijāl works. I found only 2 of the 25 narrators... whom al-Suyūṭī [d. 911/1505] accused of having Shī‘ite tendencies in his *al-Taqrīb* and whose hadīths were included by al-Bukhārī and Muslim. I did not find any information about the other narrators in these two books. Thus, we have derived an important information: “The necessity of consulting the rijāl works of the relevant sect for those narrators who are accused of being from ahl al-bid‘ah.”⁷¹

68 ‘Alī al-Namāzī Shahrūdī, *Mustadrakāt ‘ilm rijāl al-hadīth* (Qum: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī, 1426/2006), 1/229.

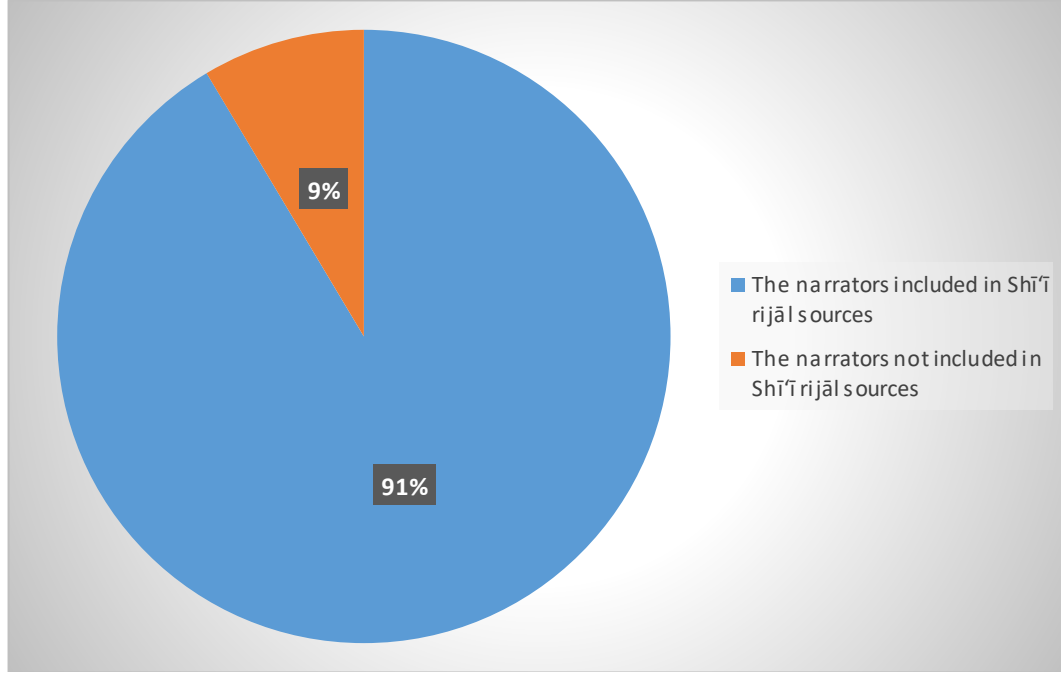
69 Muhammad al-Ja‘far al-Tabsī, *Rijāl al-Shī‘a fī-sihāh al-sittah* (Qum: Markaz Fiqh al-A‘imma al-Athār, 1436/2015), 16-22.

70 For studies in which narrators accused of Shī‘ism are examined through the rijāl literature of both schools, see. Muhammed Enes Topgöl, “Erken Dönem Hadis Çalışmalarında Şiilik İthamları -Hadis Tarihi Çerçevesinde Bir İnceleme-”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55/2 (December 2018), 52-77; Ayşe Nur Duman, *Hadis Rivayetinde Sünnî-Şî‘î Etkileşimi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2024).

71 Muhammad Jamāl al-Dīn al-Qāsimī, *Qawā‘id al-Tahdīth min-funūn mustalah al-hadīth*, ed. Muhammad Bahjat al-Baytār (Dimashq: Maktabat an-Nashr al-‘Arabī, 1343/1977), 177.

Therefore, the only way to understand whether al-Jūzjānī had a prejudice against the narrators accused of Shī'ism is to consult the sect's own sources.⁷² The following table shows how many of narrators criticized by al-Jūzjānī are found in the Shī'ī rijāl sources:

Figure 4: The Presence of the Narrators Criticized by al-Jūzjānī in Shī'ite Sources



There is no information in the Shī'ī rijāl sources about 6 of the 70 Kūfan narrators. This shows that, this group, which constitutes 9% of the total narrators, was not known by the Shī'ī scholars. 91% of the narrators, i.e. 64 out of 70 narrators are mentioned in the Shī'ī rijāl books.⁷³ This high ratio is very significant for demonstrating al-Jūzjānī's success in determining a narrator's connection with early Shī'ite communities or narrators.

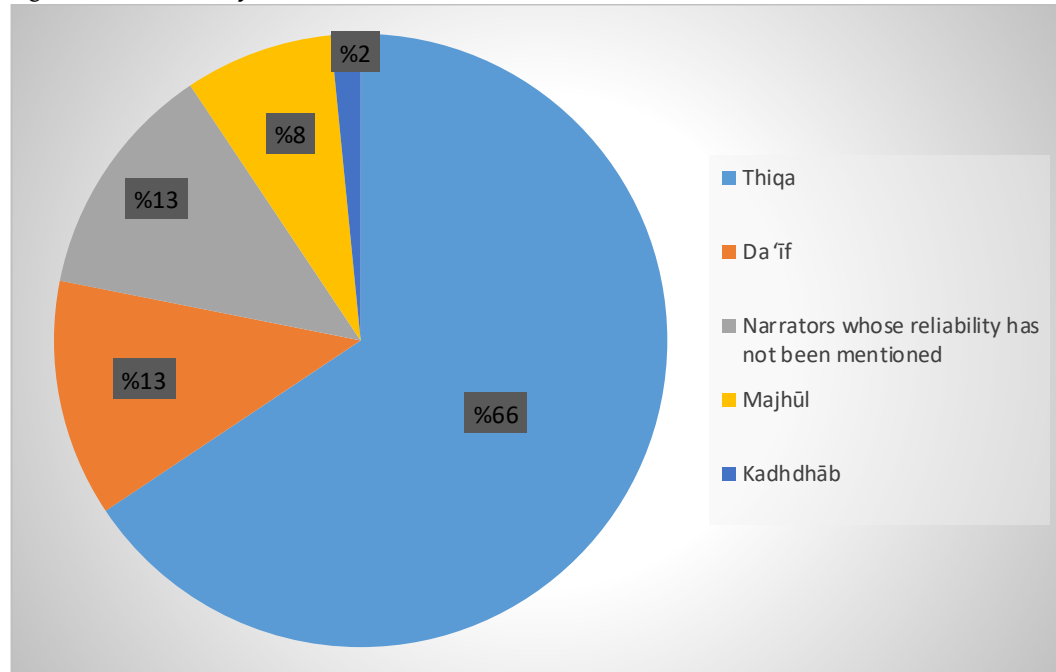
Various explanations have been given by Shī'ite scholars about these 64 individuals, whom al-Jūzjānī identified as being in relation with early Shī'ite narrators and ideas, albeit to varying degrees. When we examine the jarh-ta'dīl evaluations of these narrators, 42 of the 64 narrators were considered as *thiqa* by the Shī'ite scholars, while 8 of them were considered *da'if* for various reasons. About the 8 narrators, there has been no

72 With a few exceptions, early Shī'ī rijāl works generally provide only brief information about narrators. On the other hand, later Shī'ī sources offer more detailed descriptions, including extensive explanations and expansions on the earlier material. Therefore, later works can be particularly useful for determining a narrator's sectarian affiliation. Thus, the use of Shī'ī rijāl works in this study has not been subject to any limitations.

73 Not all narrators found in Shī'ī rijāl works belong to the madhhab, Sunnī narrators are also included. However, as will be explained in detail below, a significant number of those accused by al-Jūzjānī have been regarded as part of the sect.

assessment of their reliability or weakness. 5 narrators were mentioned as *majhūl* (unknown). Finally, only 1 of these 64 narrators was stated to have been liar. The table below shows the reliability status of the narrators found in Shī'ī works:

Figure 5: The Reliability Status of Narrators in Shī'ite Sources



As can be seen, 42 of the Kūfan narrators, in other words 66% of them, were considered as *thiqa*. 25 of these narrators, were described as “Shī'ī” or “Imāmī”. For example, while al-Jūzjānī mentions Nūh ibn Darrāj (d. 182/798) as a “Zā'igh”,⁷⁴ al-Najāshī referred to him “He is one of our [Shī'ī] *ashāb*”,⁷⁵ and subsequent scholars say that he is an Imāmī and a Shī'ite.⁷⁶ Similarly, al-Jūzjānī said about 'Alī ibn Ghurāb that he is “*Sāqit*”.⁷⁷ In Shī'ī works, he is described as an Imāmī and a reliable narrator.⁷⁸

In the Shī'ite sources, 17 out of 42 narrators were described as *thiqa* without any reference to their theological status. Al-Hārith al-A'war (d. 73/693) can be mentioned as

⁷⁴ Al-Jūzjānī, *Ahwāl*, 57.

⁷⁵ Ahmad ibn 'Alī al-Najāshī, *Rijāl al-Najāshī* (ed. Mūsā al-Zanjānī, Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī, 1418/2005), 126.

⁷⁶ Ibn al-Mutahhar al-Hillī, *Khulāsāt al-aqvāl fi ma'rifat al-rijāl* (ed. Jawād al-Qayyūmī, Qum: Nashr al-Qayyūmī, 1388/1964), 284; Shāhrūdī, *Mustadrakāt*, 8/90.

⁷⁷ Al-Jūzjānī, *Ahwāl*, 41.

⁷⁸ Al-Tūsī, *Rijāl al-Tūsī*, (ed. Jawād al-Qayyūmī, Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī, 1430/2010), 245; Al-Najāshī, *Rijāl*, 276; 'Abd Allāh ibn Muhammad al-Māmaqānī, *Tanqīh al-makāl fi 'ilm al-rijāl* (ed. Muhammad Rizā al-Māmaqānī, Qum: Mu'assasat Āl al-Bayt li-thyā' al-Turāth, 1431/2011), 2/301.

an example of these narrators. Al-Hārith, whom al-Jūzjānī described as “*kadhhdhāb*”,⁷⁹ is considered by Shī‘ite scholars to be a trustworthy close companion of ‘Alī.⁸⁰ Al-Māmaqānī (d. 1932) draws attention to this situation by saying “There is no doubt about his reliability and piety.”⁸¹ Asbagh ibn Nubāta (d. 101-110/720-729) is another narrator regarded as reliable by Shī‘ite scholars. Al-Najāshī said about him “He is one of the foremost among the companions of ‘Alī [*kāna min-hāssah Amīr al-mu‘minīn*].”⁸² Ibn Dāwūd (d. after 700/1300) and Ibn al-Mutahhar al-Hillī (d. 726/1325) included him in the sections of their works devoted to reliable narrators.⁸³

8 of the narrators criticised by al-Jūzjānī, that is 12%, were considered *da‘if* for various reasons by the Shī‘ite scholars. For instances, Kathīr ibn Ismā‘īl al-Nawwā⁸⁴ (d. 131-140/749-758) and ‘Alī ibn Hazzawar⁸⁵ are *da‘if* according to the Shī‘ite scholars because they are from ahl al-sunnah [*āmmī*]. al-Jūzjānī described Sālim ibn Abū Hafsa al-‘Ijlī (d. 137/755) as *ghālī* and Rāfīzī.⁸⁶ He was considered *da‘if* in Shī‘ite works because Ja‘far al-Sādiq (d. 148/765) cursed him.⁸⁷

Shī‘ite scholars have not made a statement about whether the 8 narrators are *thiqa* or *da‘if*. 4 of these narrators are said to be among the companions of one or more of the Imāms. For example Hakīm ibn Jubayr al-Asadī (d. 121-130/739-748),⁸⁸ whom al-Jūzjānī stated “*kadhhdhāb*”,⁸⁹ and ‘Atiyya ibn Sa’d al-Awfī (d. 111/730), whom he said “*Zā‘igh*”,⁹⁰ were mentioned among the companions of al-Bāqir (d. 114/733).⁹¹ About 4 of them, only the information in Sunnī sources is mentioned without referring to their narration relationship with any Imām. Mūsā ibn Tarīf al-Asadī (d. 71-80/691-700),⁹² Yahyā ibn Salama

79 Al-Jūzjānī, *Ahwāl*, 41, 43.

80 Ahmad ibn Muhammad al-Barqī, *Rijāl al-Barqī* (ed. Khaydar Muhammad ‘Alī al-Baghdādī, Qum: Mu’assasat al-Imām al-Sādiq, 1391/1970), 37; Abū ‘Amr Muhammad ibn ‘Umar al-Kashshī, *Ikhtiyār ma‘rifat al-rijāl: al-ma‘rif bi-rijāl al-Kashshī* (ed. Jawād al-Qayyūmī, Qum: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī, 1427/2006), 85-6; Ibn Dāwūd, *Rijāl*, 67.

81 Al-Māmaqānī, *Tanqīh*, 17/175.

82 Al-Najāshī, *Rijāl*, 8.

83 Ibn Dāwūd, *Rijāl*, 52; Ibn al-Mutahhar, *Khulāsa*, 129.

84 Al-Barqī, *Rijāl*, 254.

85 Al-Kashshī, *Ma‘rifat*, 263; Ibn al-Mutahhar, *Khulāsa*, 366; Muhammad Taqī al-Tustarī, *Qāmūs al-rijāl* (Qum: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī, 1410/1990), 7/395.

86 Al-Jūzjānī, *Ahwāl*, 31.

87 Ibn al-Mutahhar, *Khulāsa*, 355; Mustafā ibn al-Husayn al-Tafrişī, *Naqd al-rijāl* (ed. Mu’assasat Āl al-Bayt), Qum: Mu’assasat Āl al-Bayt li-Ihyā’ al-Turāth, 1418/1998), 2/293-4.

88 Al-Barqī, *Rijāl*, 65; Al-Tūsī, *Rijāl*, 112; Al-Tafrişī, *Naqd al-rijāl*, 2/145; Mudhaffar, *al-Ifsāh*, 1/397-9.

89 Al-Jūzjānī, *Ahwāl*, 48.

90 Al-Jūzjānī, *Ahwāl*, 56.

91 Al-Barqī, *Rijāl*, 104; Al-Tūsī, *Rijāl*, 140.

92 Al-Tustarī, *Qāmūs*, 10/281.

ibn Kuhayl,⁹³ Zubayd ibn al-Hārith al-Yāmī (d. 124/742)⁹⁴ and Mālik ibn Ismā'īl al-Nahdī (d. 219/834)⁹⁵ are narrators who are not associated with any of the Imams by Shī'ite scholars and only the Sunnī literature provides information about them.

8% of the narrators criticised by al-Jūzjānī and mentioned in Shī'ite works are *majhūl*. Among these narrators, 5 of them were only evaluated as *majhūl*. However, this number increases to 14 when it is considered that 9 of the Imāmī narrators are also considered *majhūl*. Since these narrators did not actively participate in the narration activities in Shī'ite hadīth circles, they were unknown to the Shī'ite narrators and scholars. It is important that al-Jūzjānī acknowledged and criticised their Shī'ite tendencies even though they were unknown to the sect's scholars. Indeed, Hāshim ibn al-Barīd (d. 181/798)⁹⁶ and 'Alī ibn al-Hāshim (d. 180-190/797-805),⁹⁷ whom al-Jūzjānī states "He was an extremist in his evil madhhab",⁹⁸ are *majhūl*, although they are Imāmites according to Shī'ite scholars. Shī'ite scholars also mention Kudayr al-Dabbī,⁹⁹ 'Adī ibn Thābit al-Ansārī (d. 116/734)¹⁰⁰ and 'Uthmān ibn 'Umayr al-Saqafī (d. 150/767) as *majhūl*. Among these three narrators, 'Uthmān ibn 'Umayr, mentioned by the Shī'ite scholar Mudhaffar as "We do not know this narrator. He is presumably someone who has a tendency towards Ahl al-bayt."¹⁰¹ al-Jūzjānī mentioned him as "Extremist" because of this tendency.

Lastly, it is to be noted that the only narrator identified as a liar in Shī'ī rijāl sources is Mughīra ibn Sa'īd al-Bajalī. According to the narration of al-Kashshī, al-Sādiq said about him, "May Allāh curse Mughīra. He lied in the name of my father. May Allāh make him taste the boiling iron." In later periods, 'Alī al-Riżā also drew attention to this situation and said that he fabricated hadīth in the name of the Imām.¹⁰²

Finally, an analysis will be conducted to determine how many of the narrators, regarding whom al-Jūzjānī disagreed with the other Sunnī critics mentioned above, were considered reliable by Shī'ite sources or were evaluated within the sect. Such an examination may give us an idea whether the other three Sunnī critics or al-Jūzjānī is more accurate in determining a narrator's theological status. The table below shows the

93 Mudhaffar, *al-Iḥṣāh*, 4/147.

94 Al-Tustarī, *Qāmūs*, 4/406; Mudhaffar, *al-Iḥṣāh*, 2/108.

95 Mudhaffar, *al-Iḥṣāh*, 3/389; Shāhrūdī, *Mustadrakāt*, 6/326.

96 Al-Tustarī, *Qāmūs*, 10/481; Al-Māmaqānī, *Tanqīh*, 3/287.

97 Al-Māmaqānī, *Tanqīh*, 1/110.

98 Al-Jūzjānī, *Ahwāl*, 72, 73,

99 Al-Māmaqānī, *Tanqīh*, 1/126.

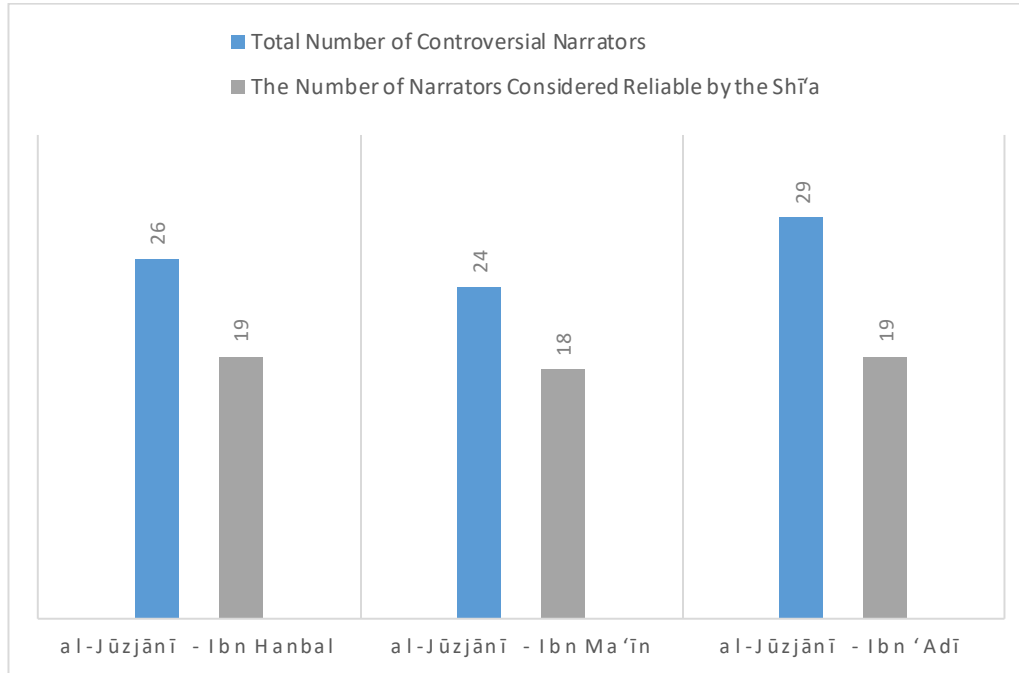
100 Al-Māmaqānī, *Tanqīh*, 2/250.

101 Mudhaffar, *al-Iḥṣāh*, 3/129.

102 Al-Kashshī, *Ma'rifat*, 194-8.

distribution of the narrators about whom al-Jūzjānī disagreed with Ahmad, Yahyā and Ibn ‘Adī, and whom considered reliable by the Shī‘ite scholars:

Figure 6: The Numbers of Narrators Disagreed Upon by Sunnī Critics and Considered Reliable by Shī‘ite Sources



According to Shī‘ite scholars, a significant number of the narrators that al-Jūzjānī criticized for their theological beliefs and disagreed with Ahmad, Yahyā and Ibn ‘Adī were *thiqa*. In addition, 13 of the 15 narrators with whom Ahmad, Yahya and Ibn ‘Adī shared a common opinion that differed from al-Jūzjānī’s, were considered reliable by Shī‘ite scholars. For instance, Abān ibn Taghlib (d. 141/759), considered *thiqa* by Ahmad, Yahyā¹⁰³ and Ibn ‘Adī,¹⁰⁴ is an important name for the Shī‘a. The Shī‘ite scholars said that Abān was among the companions of Zayn al-Ābidīn (d. 94/712), al-Bāqir, al-Sādiq and al-Kāzım (d. 183/799).¹⁰⁵ His reliability is primarily attributed to the fact that Imams regarded him as *thiqa*.¹⁰⁶ There are narrations in the Shī‘ī literature showing that al-Sādiq also trusted Abān. It is recorded that al-Sādiq said to a person “Go to Abān ibn Taghlib, because he heard a great number of hadīths from me.”¹⁰⁷

103 Al-Dhahabī, *al-Mizān*, 1/5.

104 Ibn ‘Adī, also notes that this narrator has Shī‘ite tendencies, see. *al-Kāmil*, 2/70.

105 Al-Najāshī, *Rijāl*, 10; Al-Tūsī, *Rijāl*, 109, 126, 164.

106 Al-Najāshī, *Rijāl*, 10; Al-Māmaqānī, *Tanqīh*, 3/89, 93.

107 Al-Māmaqānī, *Tanqīh*, 3/91; Al-Tustarī, *Qāmūs*, 1/98.

While al-Jūzjānī said about Yahyā ibn ‘Abd al-Allāh al-Ajlah “He slanders [the companions]”, Ibn ‘Adī¹⁰⁸ regarded him as *sadūq*, and Yahyā accepted him as *thiqa* and Ahmad said that he is reliable.¹⁰⁹ Shī‘ī scholars, on the other hand, said that he was an Imāmī and a reliable narrator from among the companions of al-Sādiq.¹¹⁰ Although more examples can be provided Dāwūd ibn Abī ‘Awf (d. 131-140/749-758) will be mentioned last here. This narrator is *thiqa* according to Ahmad and Yahyā.¹¹¹ Al-Barqī (d. 274/887) mentions him as one of the companions of al-Bāqir¹¹² and al-Tūsī (d. 460/1067) describes him as one of the companions of al-Sādiq.¹¹³ Ibn al-Mutahhar al-Hillī mentions Dāwūd ibn Awf in the section of his work on rijāl where he includes reliable and acceptable narrators.¹¹⁴ Subsequent Shī‘ī scholars have also stated that this narrator and his narrations are reliable.¹¹⁵

Conclusion

Al-Juzjānī is remarkable for focusing in his book *Ahwāl* on criticizing the narrators based on their theological tendencies or beliefs. His statements about ahl al-bid‘ah in general and Kūfan Shī‘ī or Shī‘ite-inclined narrators in particular have drawn the attention of both ahl al-hadīth scholars and modern Shī‘ite rijāl scholars. The ahl al-hadīth scholars, who saw no harm in narrating hadīth from ahl al-bid‘ah as long as they did not propagandise their sectarian views, stated that al-Juzjānī’s evaluations of Kūfan narrators should not be relied upon or should be approached with caution. The Shī‘ite scholars, on the other hand, stated that al-Juzjānī’s criticism of the narrators was not objective. The main reason for this situation is the claim that al-Juzjānī was anti-‘Alī. According to Shī‘ite scholars, al-Juzjānī determined a person’s affection for ‘Alī and ahl al-bayt or narrating hadīth about their virtues as a criterion in evaluating a narrator, thus made subjective assessments.

The main question of this study was whether al-Juzjānī, who was the subject of various criticisms by Sunnī and Shī‘ite scholars, had a prejudice in his evaluations of ahl al-bid‘ah narrators. In order to provide an answer to this question, al-Juzjānī’s opinions about the Kūfan Shī‘ite narrators were compared with the evaluations of Ibn Hanbal, Ibn Ma‘īn and Ibn ‘Adī. According to this, the evaluations of al-Juzjānī and Ibn Hanbal about the narrators are 30% in agreement and 37% in disagreement. It was observed that al-

108 Ibn ‘Adī, *al-Kāmil*, 2/140.

109 Al-Dhahabī, *al-Mīzān*, 1/79.

110 Al-Tūsī, *Rijāl*, 323; 174; Khūī, *Mu‘jam*, 21/71.

111 Ibn Abū Hātim, *al-Jarh*, 4/177.

112 Al-Barqī, *Rijāl*, 107.

113 Al-Tūsī, *Rijāl*, 201.

114 Ibn al-Mutahhar, *Khulāsa*, 191.

115 Al-Tafriṣī, *Naqd al-rijāl*, 5/151.

Juzjānī's evaluations agreed more with Ibn Ma'īn. Indeed, 42% of his evaluations are in agreement with Ibn Ma'īn, while 34% are in disagreement. This shows that the views of Ibn Hanbal and Ibn Ma'īn, whose evaluations of narrators 95%¹¹⁶ similar, were not followed by al-Juzjānī. When comparing al-Juzjānī's evaluations with those of Ibn 'Adī's, it was found that they agreed on 34% of narrators and disagreed on 41%. Thus, it can be said that al-Juzjānī's evaluations of narrators differed significantly from Ibn Hanbal, Ibn Ma'īn and Ibn 'Adī.¹¹⁷

This seems to justify the claim that al-Juzjānī was prejudiced in his evaluations and that these evaluations can not be relied upon. However, when these narrators are examined in Shī'ite rijāl works, it is seen that this claim should be reconsidered. To put it more clearly, Shī'ite sources demonstrate that al-Juzjānī was successful in determining the theological tendency of a narrator. Indeed, 64 of the 70 Kūfan narrators who were criticised by al-Juzjānī for their beliefs, i.e. 91% of them, were included in the Shī'ite rijāl works. Only 6 narrators were not mentioned by the scholars of the sect.

This demonstrates al-Juzjānī's success in identifying the sectarian tendency of a Kūfan narrator, his interaction with early Shī'ite communities and Shī'ite hadīth circles. The fact that 42 of the 64 narrators mentioned in the Shī'ite sources are considered *thiqa* by Shī'ī scholars, both confirms his success and demonstrates the validity of his criticisms. Specific mention should be made here to the narrators considered *majhūl* by Shī'ī scholars and criticised by al-Juzjānī for their Shī'ite tendencies. Al-Juzjānī even identified the connection of *majhūl* narrators, who were mentioned in the sources of the sect because they were in the chain of one or more Shī'ite narrations but were unknown to Shī'ī scholars, with early Shī'ite circles.

Although some modern Shī'ite scholars have criticised al-Juzjānī and his method of jarh-ta'dīl for being non-objective, the rijāl sources of the sect itself confirm al-Juzjānī. This shows that the jarh-ta'dīl method mentioned by al-Qāsimī is extremely important. In studies concerning ahl al-bid'ah, consulting the books and evaluations of scholars from

116 Muhammed Sadık Özbek, *Yahya b. Ma'īn ile Ahmed b. Hanbel'in Râviler Hakkındaki Görüş Farklılıkları* (İstanbul: Marmara University, MA Thesis, 2019), 73-4.

117 The compatibility of the critics with each other in the evaluation of narrators has been subject of some studies in recent years. Scott Lucas, compared Ibn Hanbal's, Ibn Ma'īn's and Ibn Sa'd's evaluations, and found a 79% agreement between them (*Constructive Critics, Hadīth Literature, And The Articulation of Sunnī Islam The Legacy of the Generation of Ibn Sa'd, Ibn Ma'īn, and Ibn Hanbal* (Leiden-Boston: Brill, 2004), 308-25). Christopher Melchert stated that the evaluations of Ibn Hanbal, Ibn Ma'īn and al-Nasā'ī are 60% compatible ("The Life and Works of al-Nasā'ī", *Journal of Semitic Studies* 59/1 (Autumn 2014), 394-401). Lastly, I-Wen Su, who compares al-Juzjānī's assessments on all the narrators he criticised with the evaluations of Ibn Hanbal and Ibn Ma'īn, mentions a 50% agreement between these three critics ("Al-Jūzjānī's Approach to Hadīth Criticism", 114).

the sect that is the subject of the accusation, will provide important findings to the studies of jarh-ta'dil.

Bibliography

- Ahmad ibn Hanbal, Abū 'Abd Allāh. *Kitāb al-'Ilal wa-ma'rifat al-rijāl* ('Abd Allāh ibn Ahmad). 3 vols. ed. Wasī Allāh ibn Muhammad 'Abbās, Riyād: Dār al-Khānī, 1422/2010.
- Ahmad ibn Hanbal. *Suālāt* (Riwāyāt Abū Dāwūd). ed. Ziyād Muhammad Mansūr. Madīna: Maktaba al-'Ulūm wa al-Hikam, 1414/2001.
- Âşıkkutlu, Emin. "Mukâribü'l-Hadîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/125-126. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Aydın, Nevzat. "Ebû İshâk el-Cûzcânî'nin "Ahvâlu'r-Ricâl" Adlı Eserindeki Tenkit Metodu, Cerh-Ta'dîl Lafızları ve Delâletleri". *Amasya İlahiyat Dergisi* 18/1 (June 2022), 147-181. <https://doi.org/10.18498/amaillad.1098643>
- Aydın, Nevzat. "Ebû İshâk el-Cûzcânî'nin Kûfe Ehline Yönelik Cerhlerinin Mezhep Taassubu Bağlamında Değerlendirilmesi", *Eskişehir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (September 2022), 62-84. <http://doi.org/10.51702/esoguifd.1107347>
- al-Barqî, Ahmad ibn Muhammad. *Rijāl al-Barqî*. ed. Khaydar Muhammad 'Alî al-Baghdādî. Qum: Mu'assasat al-Imām al-Sâdiq, 1391/1970.
- al-Dhahabî, Abū 'Abd Allāh Shams al-Dīn Muhammad ibn Ahmad. *Mizān al-i'tidāl fî naqd al-rijāl*. 4 vols. ed. 'Alî al-Bijāwî. Bayrūt: Dār al-Ma'rifa, 1383/1963.
- Duman, Ayşe Nur. *Hadis Rivayetinde Sünnî-Şîî Etkileşimi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2024.
- Gül, Recep Emin. "Ebû İshâk el-Cûzcânî'nin (ö. 259/873) Basralı Râvilere Yönelik 'Kaderî' İthamının Mezhep Taassubu Bağlamında Değerlendirilmesi". *Rize İlahiyat Dergisi* 24/2 (October 2023), 143-159. <https://doi.org/10.32950/rid.1308689>
- Ibn Abū Ya'lā, Abū l-Husayn Muhammad ibn Muhammad. *Tabaqāt al-Hanābilah*. 2 vols. ed. Muhammad Hāmid. Qāhira: Matba'a al-Sunnah al-Muhammadiyya, 1371/1952.
- Ibn 'Adî, Abū Ahmad 'Abd Allāh. *al-Kāmil fî du'afā' al-rijāl*. 10 vols. ed. Māzin al-Sirsāwî, Bayrūt: Maktaba al-Rushd, 1433/2012.
- Ibn 'Asākir, Abū l-Qāsım 'Alî ibn al-Hasan. *Tārīkh Madīnat Dimashq wa-dhikr fadlihā wa-tasmiyat man hallahā min al-amāthil aw ijtāza bi-nawāhihā wa-ahlihā*. 80 vols. ed. 'Umar ibn Gharāma. Beyrūt: Dār al-Fiqr, 1418/1998.
- Ibn Dāwūd al-Hillî, al-Hasan ibn 'Alî. *Rijāl Ibn Dāwūd*. ed. Muhammad Sādiq Āl-i Bahr al-'Ulūm. Najaf: Manshūrāt al-Rizā, 1393/1972.
- Ibn Abū Hātim, 'Abd al-Rahmān ibn Muhammad. *Kitāb al-Jarh wa-l-ta'dîl*. 9 vols. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'İlmiyya, 1373/1953.
- Ibn Hajar, Shihāb al-Dīn Ahmad ibn 'Alî. *Tahdhīb al-Tahdhīb*. 12 vols. Haydarābād: Matba'a Majlis Dā'irat al-Ma'ārif al-Nizāmiyyat al-Qāina, 1325/1908.
- Ibn Hibbān, Abū Hātim Muhammad al-Bustî. *Kitāb al-Thiqāt*. 10 vols. ed. 'Abd al-Mu'īd Khān. Haydarābād: Dā'irat al-Ma'ārif al-'Usmāniyya, 1393/1973.

- Ibn al-Mutahhar el-Hillî. *Khulāsāt al-aqvāl fî ma'rifat al-rijāl*. ed. Jawād al-Qayyūmî. Qum: Nashr al-Qayyūmî, 1388/1964.
- İsmail, Mohammad Yusuf Mohammad. *Ebû İshak el-Cûzcânî (259/873) ve Ahvâlû'r-ricâl Adlı Eseri*. Konya: Necmettin Erbakan University, MA Thesis, 2012.
- al-Jûzjânî, Abû Ishâq İbrâhîm ibn Ya'qûb al-Sa'dî. *Ahwâl al-rijâl*. 2 vols. ed. Subhî al-Sāmarrā'î. Bayrūt: Mu'assasat al-Risāla, n.d.
- Karagözoğlu, Mustafa Macit. *Zayıf Râviler Duafâ Literatürü ve Zayıf Rivayetler*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.
- al-Kashshî, Abû 'Amr Muhammad ibn 'Umar. *Ikhtiyār ma'rifat al-rijāl: al-ma'rûf bi-rijāl al-Kashshî*. ed. Jawād al-Qayyūmî. Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmî, 1427/2006.
- Khûî, Abû'l-Qāsim ibn 'Alî al-Akbar. *Mu'jam rijāl al-hadîth wa-tafsîl tabaqāt al-ruwāt*. 24 vols. ed. Bashshâr Awwād. Najaf: Mu'assasat al-Hûî el-Islāmî, n.d.
- Lucas, Scott. *Constructive Critics, Hadîth Literature, And The Articulation of Sunnî Islam The Legacy of the Generation of Ibn Sa'd, Ibn Ma'in, and Ibn Hanbal*. Leiden-Boston: Brill, 2004.
- al-Māmaqānî, 'Abd Allāh ibn Muhammad. *Tanqîh al-makāl fî 'ilm al-rijāl*. 34 vols. ed. Rizā al-Māmaqānî. Qum: Mu'assasat Āl al-Bayt li-Ihyā' al-Turāth, 1431/2011.
- Melchert, Christopher. "The Life and Works of al-Nasā'î". *Journal of Semitic Studies* 59/1 (Autumn 2014), 377-407. doi: 10.1093/jss/fgu006
- Moghultāy ibn Qilij, Abû 'Abd Allāh 'Alā al-Dîn. *Ikmal Tahdhîb al-Kamāl fî asmā' al-rijāl*. 12 vols. ed. 'Ādil ibn Muhammad – 'Usāma ibn İbrâhîm. n.p.: Fārûq al-Hadîth fî al-Tibā'a wa al-Nashr, n.d.
- Mudhaffar, Muhammad al-Hasan. *al-Iṣṣāh 'an ahwāl al-ruwāt al-sihāh*. ed. Mu'assasat Āl al-Bayt li-Ihyā' al-Turāth. 4 vols. Qum: Maktaba al-Wataniyya al-İrāniyya, 1384/1963.
- al-Najāshî, Ahmad ibn 'Alî. *Rijāl al-Najāshî*. ed. Mūsā al-Zanjānî. Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmî, 1418/2005.
- Oktan, Yusuf. "Erken Dönem Hadis Münekkitlerinden Ebû İshâk el-Cûzecânî'nin Nâsibîlikle İtham Edilmesinin Tenkidi". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 8/1 (June 2021), 139-169. DOI: 10.33718/tid.910186
- Özbek, Muhammed Sadık. Yahya b. Ma'in ile Ahmed b. Hanbel'in Râviler Hakkındaki Görüş Farklılıkları. İstanbul: Marmara University, MA Thesis, 2019.
- al-Qāsimî, Muhammad Jamāl al-Dîn. *Qawā'id al-Tahdîth min-funûn mustalah al-hadîth*. ed. Muhammad Bahjat al-Baytār. Dimashq: Maktabat an-Nashr al-'Arabî, 1343/1977.
- Shāhrūdî, 'Alî al-Namāzî. *Mustadrakāt 'ilm rijāl al-hadîth*. 8 vols. Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmî, 1426/2006.
- Su, I-Wen. "Al-Jûzjânî's Approach to Hadith Criticism and His "Antagonism toward 'Alî": A Comparative Analysis". *Journal of Near Eastern Studies* 82/1 (April 2024), 107-21. <https://doi.org/10.1086/729679>

- Su, I-Wen. "Ibrāhīm b. Ya'qūb al-Sa'dī al-Jūzjānī (d. 259/873?) and his Aḥwāl al-rijāl: an early systematic approach to Rijāl criticism". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (January 2025), 1-21. <https://doi.org/10.1017/S0041977X24000661>
- al-Tabsī, Muhammad al-Ja'far. *Rijāl al-Shī'a fī-sihāh al-sittah*. Qum: Markaz Fiqh al-A'imma al-Athār, 1436/2015.
- al-Tafrīṣī, Mustafā ibn al-Husayn. *Naqd al-rijāl*. 5 vols. ed. Mu'assasat Āl al-Bayt li-Ihyā' al-Turāth. Qum: Mu'assasat Āl al-Bayt li-Ihyā' al-Turāth, 1418/1998.
- Topgöl, Muhammed Enes. *Hadis Râvilerinde Şîlik Eğilimi*. Istanbul: Marmara University, MA Thesis, 2010.
- Topgöl, Muhammed Enes. "Erken Dönem Hadis Çalışmalarında Şîlik İthamları -Hadis Tarihi Çerçevesinde Bir İnceleme-". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55/2 (December 2018), 52-77. <https://doi.org/10.15370/maruifd.515302>
- al-Tūsī. Muhammad ibn al-Hasan. *Rijāl al-Tūsī*. ed. Jawād al-Qayyūmī. Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī, 1430/2010.
- al-Tustarī, Muhammad Taqī. *Qāmūs al-rijāl*. 3 vols. Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī, 1410/1990.
- Yahyā ibn Ma'īn. Abū Zakariyyā al-Baghdādī. *Tārīkh* (narrative via al-Dūrī). 4 vols. ed. Muhammad Nour Sayf. Makkah: Markaz al-Bahth al-'Ilmī wa Ihyā' al-Turāth al-Islāmī, 1399/1979.
- Yahyā ibn Ma'īn. *Suālāt* (riwāyāt Ibn al-Junayd). ed. Muhammad Nour Sayf. Madīna: Maktaba ad-Dār, 1408/1988.
- Yazıcı, Tahsin. "Cûzcân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/96-77. Istanbul: TDV Yayınları, 1993.
- al-Ziriklī, Khayr al-Dīn. *al-A'lām: Qāmūs tarājim li-ashhar al-rijāl wa-l-nisā' min al-'Arab wa-l-musta'ribīn wa-l-mustashriqīn*. 8 vols. Bayrūt: Dār al-'Ilm al-Malāyīn, 2002.

İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Islamic Civilization Studies

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 10 - Sayı/Issue 1 - Nisan/April 2025: 217-239

İŞİD Örgütünün İdeolojik Alt Yapısındaki Harici Yansımalar: Konstantiniyye Dergisi Örneği

*Kharijite Reflections in the Ideological Infrastructure of the ISIS Organization: The Case of
Konstantiniyye Magazine*

Yunus İBRAHİMOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Asst. Prof., Şırnak University, Faculty of Theology,
İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı. Department of History of Islamic Sects, Şırnak,
Şırnak, Türkiye Türkiye

yunus.ibrahimoglu@sirnak.edu.tr Orcid: 0000-0001-5949-615X

Atıf/Cite

İbrahimoglu, Yunus. "İŞİD Örgütünün İdeolojik Alt Yapısındaki Harici Yansımalar:
Konstantiniyye Dergisi Örneği." *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2025), 217-239.
<https://doi.org/10.20486/imad.1652309>

Araştırma Makalesi / Research Article

Başvuru Tarihi / Received: 05.03.2025

Kabul Tarihi / Accepted: 13.04.2025



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

Öz

Çalışmamızda, 21. yüzyılın başlarında İslam coğrafyasında hızla yayılma fırsatı yakalayan ve ilerleyişini kanlı eylemlerle gerçekleştirerek insan yaşamının silikleştiren zihniyetin arka planının ortaya koyması hedeflenmiştir. Bu doğrultuda mercek altına aldığımız IŞİD'in söylem analizlerini yaparak ideolojik alt yapısındaki Harici yansımalar, önemli yayın organlarından *Konstantiniyye Dergisi* üzerinden ortaya çıkarılmaya gayret gösterilmiştir. Araştırmamızda objektiflikten taviz verilmeden ağırlıklı olarak dolaylı gözlem metotlarından dokümantasyona başvurulmuştur. Böylece *Konstantiniyye Dergisi*'nin tüm sayıları bir bütün halinde incelenerek IŞİD örgütünün ideolojik alt yapısındaki Harici zihniyetin yansımaları tespit edilmiştir. Araştırma neticesinde IŞİD'in bir Harici grup olmamakla beraber Harici zihniyetin kod taşıyıcısı olduğu fikri ağır basmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Haricilik, IŞİD, DAESH, Konstantiniyye.

Abstract

In our study, we aimed to uncover the background of the mentality that rapidly spread across the Islamic world in the early 21st century, advancing through violent actions and diminishing the value of human life. In this context, we conducted a discourse analysis of ISIS, focusing on the reflections of the *Khāridjī* ideology within its ideological framework, as presented in its key publication, *Konstantiniyye* magazine. Our research adhered strictly to objectivity, primarily employing indirect observation methods, particularly documentation. By examining all issues of *Konstantiniyye* as a whole, we identified the manifestations of the *Khāridjī* mindset within ISIS's ideological foundation. The findings suggest that while ISIS is not a *Khāridjī* group per se, it serves as a carrier of *Khāridjī* ideological codes.

Keywords: History of Islamic Sects, *Khāridjī*ites, ISIS, DAESH, Konstantiniyye.

Giriş

İslam coğrafyasında, özellikle İran Devrimi (1979), Kâbe Baskını (1979), Camp David Antlaşması (1978) ve Afganistan'ın işgali (1979) gibi etkenler, 1980'li yılların başından itibaren birçok din menşei örgütün ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Günümüzde dahi bu tür oluşumlar ortaya çıkmaya devam etmekte ve din kaynaklı olduğunu iddia edip İslam dinini referans alarak kanlı eylemleriyle gündemde kalmayı başarmıştır. Dolayısıyla dini referanslı olduklarını ileri süren bu tarz gruplar, gerçekleştirdikleri veya gerçekleştirecekleri eylemlerini, siyasi ve itikadî inançlarını, hedef ve amaçlarını İslam'ın belirli bir yorumu istikametinde belirleyebilmişlerdir.

Bu minvalde ortaya çıkan oluşumlardan bir tanesi başta Irak ve Suriye olmak üzere Mezopotamya coğrafyasında meydana gelen kargaşayı fırsat bilerek tarih sahnesine çıkan Irak-Şam İslam Devleti (IŞİD)'dir. Kökleri 1979'lu yılların sonlarına kadar uzanan bu yapı, El Kaide ve Taliban gibi İslamî düşüncüyü kaynak kabul ettiğini iddia ederek ideolojik temellerini ve alt yapısını bu doğrultuda oluşturmuştur. Giriştikleri kanlı eylemlere haklılık gerekçesi ve meşru bir zemin arayışında olan IŞİD, bu amaçla köktendinci olarak bilinen ve diğer görüşlere karşı toleransız olan Seleflilik ve Vehhabiliğe dayandığını iddia

etmiştir.¹ Kur'an-ı Kerim ayetlerini ve Hz. Peygamberin hadis ve sünnetlerini kendi politik, toplumsal, iktisadi ve küresel çıkarları ekseninde değerlendirip yorumlayan grup, bu sayede kısa zamanda büyük bir taraftar kitlesine ulaşmayı başarmıştır.

İŞİD'in, kısa bir zaman diliminde önemli bir takipçi sayısına ulaşması ve aynı çizgide olduğunu iddia ettiği Selefilik ve Vehhâbiliğe rağmen, önemli yayın organlarından biri olan *Dabıq Dergisi*'nde İslamiyet'in esasında bir barış dini değil de "kılıç dini" olduğunu ileri sürmesi² ve buna bağlı olarak şeriat ile yönetilen bir İslam Devleti kurmayı şiddete dayalı yöntemlerle gerçekleştirmeyi şiar edinmesi, akıllara İslam tarihinde yaşanan şiddet olaylarında önemli rol oynayan Harici zihniyetini getirmektedir. Nitekim stratejisi, kaos ile şiddete dayalı olan ve kendisinden olmayan herkesi kafir ilan edip katledebilme potansiyeline sahip İŞİD zihniyetini ve uygulamalarını çağrıştıran olaylara İslam tarihinin erken dönemlerinde de rastlamak mümkündür.

İŞİD'in yakalamış olduğu ivme hem yerli hem de yabancı birçok araştırmacının dikkatini çekmiş ve farklı bilim dallarında akademik çalışmalarla örgüt farklı yönleriyle inceleme alanına alınmıştır. Başta din alanında olmak üzere Kamu Yönetimi, Siyasal Bilimler, Uluslararası İlişkiler, Doğu Dilleri ve Edebiyatı, Ekonomi ve Tarih gibi disiplinlere konu olmuştur. Örgütün dinî inancına değinmeyen araştırmalarda, genel olarak örgütün zaman içerisindeki dönüşümü, tarihsel arka planı, ideolojisi, yöntemi, propaganda faaliyetleri, katılımcıları, örgütsel faaliyetleri, iletişim ve yayın organları, siyasal şiddeti, finansal kaynakları, diğer devlet ve örgütlerle olan politikaları, bölgede yaşayan diğer gruplarla yaklaşımları ve sosyo-psikolojik altyapısı gibi yönleri üzerinde durulmuştur. Dinî açıdan ele alan çalışmalar ise örgütün daha çok dini, siyasi ve stratejik yapısı, radikal ve çağdaş gruplar içerisindeki yeri, şiddet eğilimi ve tarihsel arka planı, beslediği dini

¹ Selim Öztürk, *Deaş'ın Yükselişi ve Düşüşü* (Ankara: Polis Akademisi Yayınları, 2021), 15; Cengiz Güngörmez, *Çağdaş Harici Akımlar: El-Kaide ve İşid Örneği* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2023), 40-54; Fatma Bozan, *İslam Dünyasındaki Radikal Örgütler Üzerine Bir Değerlendirme; İşid Örneği* (Bartın: Bartın Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2018), 30; Erdal Yıldız, *İşid ve Irak'ın İşgali* (Muş: Muş Alparslan Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2019), 22-33; Ümran Güneş, *Soğuk Savaş Sonrası Dünyada Terör, Algısı, Örgütleri: El Kaide ve İşid* (Edirne: Trakya Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020), 222-226; Mehmet Teltik, *Irak-Şam İslam Devleti İŞİD/DAEŞ: İdeolojisi, Yapısı, Propaganda Araçları ve Eylemleri* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2019), 38-41; Sadullah Uçar, *Bir Dini Terörizm Sorunsalı: İşid Örneği* (Nevşehir: Kapadokya Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2022), 50-61; İhsan Bozkurt, *Daş Terör Örgütünün İdeolojisi ve Yöntemi* (Ankara: Polis Akademisi, Doktora Tezi, 2019), 90-131; Yusuf Dokur - Sayın Dalkıran, "Türkiye'deki Selefilik Hareketinin Arka Planı ve DEAS", *Turkish Research Journal of Academic Social Science* 2/6 (2023), 222.

² "Dabıq From Hypocrisy to Apostasy", *Dabıq Dergisi* 7 (Şubat 2015), 20; Bozkurt, *Daş Terör Örgütünün İdeolojisi ve Yöntemi*, 258. Ayrıca İslam'ın kılıç zoruyla yayıldığı ile ilgili iddialar hakkında geniş bilgi için bk. Recep Önal, "İnanç ve Düşünce Özgürlüğü Bağlamında İslâm'ın Kılıç Zoruyla Yayıldığı İddialarına Karşı İmam Mâtürîdî'nin Yaklaşımı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/31 (2017), 47-80.

kaynaklar gibi hususlar üzerinde yoğunlaşmıştır. Konuyla alakalı çalışmalar lisansüstü çalışmalarla sınır kalmayıp söz konusu mevzuyla ilgili yerli yabancı birçok kitap yazılmıştır. Nitekim Pierre-Jean Luizard'ın *IŞİD Tuzağı*, Jacob Rogozinski'nin *Djihadisme: le retour du sacrifice* (Cihatçılık: kurban geri döndü), Abdullah Ağar'ın *IŞİD ve Irak*, Doğu Eroğlu'nun *IŞİD Ağları* gibi çalışmalar örnek verilebilir.

Yine bilimsel makalelerde de irdelenen mevzular arasında yerini alan IŞİD, birçok makalede çeşitli yönleriyle ele alınmıştır. Bu çalışmalarda dini açıdan kritiği yapılan örgütün, Şiilik algısı, tekfirci söylemi, cihatçı gruplar arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları, dışsal kökenleri ve söz konusu grubun teolojik arka planı irdelenmiştir. Özgün bir bilimsel çalışma niteliğinde olan bu araştırmalar her ne kadar IŞİD ile ilgili birçok hususu aydınlatmışsa da örgütün teolojik arka planını aydınlatmaya çalışan çalışmaların derinlemesine bir inceleme yaptığını söylemek güçtür. Nitekim örgütün teolojik arka planına dair bazı iddialar ortaya atılmışsa da benzerliklerinin ortaya konulması noktasında yeterli veri sunulamamıştır. Haricilik, Vehhâbilik ve Seleflilik her ne kadar örgütün teolojik arka planı olarak zikredilmişse de örgüt ile bu grupların söylemlerindeki analizlerin yetersiz kaldığı kanaati hâsıl olmuştur. Bizler de buradan hareketle mercek altına aldığımız IŞİD'in söylem analizlerini yaparak ideolojik alt yapısındaki Harici yansımaları, önemli yayın organlarından *Konstantiniyye Dergisi* üzerinden ortaya koymaya gayret gösterilmiştir.

Buradan hareketle çalışmamızda, 21. yüzyılın ilk çeyreğinde İslam coğrafyasının önemli bir kısmında hızla yayılma fırsatı yakalayan ve ilerleyişlerini birçok kanlı eylemle gerçekleştirerek insan yaşamının silikleştiği süreçte etkili olan zihniyet üzerinde durulmuştur. Bu doğrultuda IŞİD'in önemli yayın organlarından olup El Hayat Medya Merkezi bünyesinde propaganda amacıyla Haziran 2015 ile Ağustos 2016 tarihleri arasında toplamda 7 sayı olarak yayımlanan ve örgütün "Türkiye Masası" ismiyle Türkiye'deki manipülasyon ayağını oluşturan *Konstantiniyye Dergisi* inceleme alanına alınmıştır. Araştırmamızda objektiflikten taviz verilmeden ağırlıklı olarak dolaylı gözlem metotlarından dokümantasyona başvurulmuştur. Böylece *Konstantiniyye Dergisi*'nin tüm sayıları bir bütün halinde sırasıyla incelenmiş ve burada Haricilik zihniyetini çağrıştıran ifadelerden hareketle IŞİD örgütünün ideolojik alt yapısındaki Harici zihniyetin yansımaları tespit edilmeye çalışılmıştır.

1. IŞİD Örgütünün Tarihsel Gelişimine Kısa Bir Bakış

Ortaya çıktığı günden itibaren söylemler ve eylemleri ile dikkatlerine üzerine çekerek dünya kamuoyunda geniş yankı bulan IŞİD'in, anlaşılabilirliği açısından kuruluş ve tarihsel gelişiminin bilinmesi önem arz etmektedir. Kendilerini Irak ve Şam İslam Devleti ismiyle ilan eden ve kısaltılmış haliyle IŞİD olarak bilinen IŞİD'in Arapça adı *Ed-Devle el-İslâmiyye fî el-Irak ve's-Şâm*'dir. Esasında kuruluşundan günümüze değin farklı isimlerle

anılan örgütün ortaya çıkışı, Ebu Musab el-Zerkavi'ye³ dayanmaktadır. Zerkavi tarafından 1999 yılında Afganistan'da temelleri atılan örgüt, *Tevhit ve Cihat Örgütü* adıyla kurulmuştur.⁴ İlk olarak ortaya çıktığında *Cemaat et-Tevhid ve'l-Cihat* (*Tevhit ve Cihat Cemaati*) ismini kullanan örgüt, 2004 senesinde el-Kaide ile birleşerek *Tanzim Kaidat el-Cihat fi Bilad el-Rafidayn* ya da yaygın olarak bilinen *Irak el-Kaidesi* adını almıştır. Ocak 2006'da ise farklı birkaç grubun tek çatı altında toplanmasıyla *Mücahidin Şûra Konseyi*, Ekim 2006'da *Irak İslam Devleti (İİD)*, 8 Nisan 2013'te *Irak ve Şam İslam Devleti* ve son olarak Ebu Bekir el-Bağdadi adına 29 Haziran 2014'te okutulan hutbe ile hilafet ilan edilerek örgütün ismi *İslam Devleti* olarak kalmıştır.⁵ Örgütün ortaya çıkış ve sonraki süreçte geçirmiş olduğu evreler, şemaya aktarıldığı vakit karşımıza aşağıdaki gibi bir tablo çıkmaktadır.

-
- ³ Ebu Musab el-Zerkavi ile alakalı geniş bilgi için bk. Bozkurt, *Daeş Terör Örgütünün İdeolojisi ve Yöntemi*, 203-210.
- ⁴ Detaylı bilgi için bk. Charles Lister, *Profiling the Islamic State* (Katar: Brookings Doha Center, 2014), 6-9; Şemsettin Erdoğan - Ergün Deligöz, "Irak Şam İslam Devleti (İŞİD): Gücü ve Geleceği" 14/1 (2015), 5-37; Mehmet Teltik, "Ortadoğu Coğrafyasında Deaş: Tarihçesi, Eylemci Profili ve Propaganda Faaliyetleri", *Asia Minor Studies International Journal of Social Sciences* 10/1 (2022), 93; Güngörmez, *Çağdaş Harici Akımlar: El-Kaide ve İşid Örneği*, 37-38.
- ⁵ İŞİD'in ortaya çıkışı ile ilgili detaylı bilgi için bk. Aaron Y. Zelin, "The Return of Sunni Foreign Fighters in Iraq", <https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/return-sunni-foreign-fighters-iraq>, 2014; Bilgay Duman, "Irak İslam Devleti ve El-Nusra Cephesi Birleşiyor mu?", <https://www.orsam.org.tr/tr/irak-islam-devleti-ve-el-nusra-cephesi-birlesiyor-mu/>, 2013; BBC NEWS, "Dünden Bugüne Irak Şam İslam Devleti (İŞİD)", https://www.bbc.com/turkce/haberler/2014/06/140611_isid_kimdir, 2014; Lister, *Profiling the Islamic State*, 4; Teltik, "Ortadoğu Coğrafyasında Deaş: Tarihçesi, Eylemci Profili ve Propaganda Faaliyetleri", 93-95; Dolunay Şenol vd., "İŞİD: Küresel Bir Terör Örgütü", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/2 (2016), 278-279; İskender Karakaya, "Küresel Terörizmin Dönüşümü: Irak ve Şam İslam Devleti (İŞİD) Örneği", *B.U.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 38/1 (2019), 159-166; Cemaleddin Güvenç, "Daesh Terör Örgütü Üzerine Bir Değerlendirme", *Hitit Ekonomi ve Politika Dergisi* 1/2 (2021), 78-79; Süleyman Ekici vd., "Terörizm Kapsamında Dinin Suistimali: İŞİD Örneği", *Akademik Yaklaşımlar Dergisi* 14/1 (2023), 39-48; Hanifi Şahin, "Dabıq Dergisi Bağlamında İŞİD'in Şiilik Algısı", *Turkish Journal of Shiite Studies* 1/2 (2019), 185-188; Adem Karadeniz, "İŞİD Örgütünün Dinî Açısından Kritiği", *İlahiyat Akademi Dergisi* 15 (2022), 44-45; Emir Türkoğlu, "Küresel Bir Terör Örgütü Olarak İŞİD'in Dijital Dergi Kullanımı: Kostantiniyye Üzerine Bir İnceleme", *Erciyes İletişim Dergisi* 5/1 (2017), 166-167; Mert Altuğ, *Orta Doğu Coğrafyasının Yeni Aktörleri ve İşid Gerçeği* (Ankara: Ufuk Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2016), 50-51.

Tablo 1: IŞİD Örgütünün Tarihsel Süreç İçerisindeki Gelişimi

Örgütün Kuruluş Tarihi	Örgütün Adı	Örgütün Lideri	Örgütün Bağlı Olduğu Grup/Gruplar	Yayıldığı Ülke
1999-2004	Cemaat et-Tevhid ve'l-Cihat (Tevhid ve Cihat Örgütü)	Ebu Musab el-Zerkavî	-----	Afganistan Irak
Ekim 2004 - Ocak 2006	Tanzim Kaidat el-Cihat fi Bilad el-Ra-fidayn (Irak El-Kai-desi)	Usame b. Ladin	El-Kaide	Irak
Ocak 2006 - Haziran 2006	Mücahitler Şura Konseyi	Ebu Musab el-Zerkavî (Felluce İslam Halifeli-ğinin Emiri)	El-Kaide	Irak
Haziran 2006-Ekim 2006	Mücahitler Şura Konseyi	Ebu Hamza el-Muhâcir	El-Kaide	Irak
Ekim 2006- 2010	Devlet el-Irak el-İslamiyye (Irak İslam Devleti)	Ebu Hamza el-Muhâcir	El-Kaide	Irak Suriye
2010- Nisan 2013	Devlet el-Irak el-İslamiyye (Irak İslam Devleti)	Ebu Bekir el-Bağdâdî	El-Kaide	Irak Suriye
Nisan 2013 -Şubat 2014	Irak ve Şam İslam Devleti	Ebu Bekir el-Bağdâdî	El-Kaide (El Nusra)	Irak Suriye
Şubat 2014 - Hazi-ran 2014	Irak ve Şam İslam Devleti	Ebu Bekir el-Bağdâdî	-----	Irak Suriye
Haziran 2014-Ekim 2019	İslam Devleti	Ebu Bekir el-Bağdâdî	-----	Irak Suriye
Ekim 2019- ...	İslam Devleti	Ebu İbrahim el-Hâşimî	-----	Irak Suriye

İdeolojisinde başta Haricilik olmak üzere Takıyüddin İbn Teymiyye (ö.728/1328) ve Muhammed b. Abdülvehhâb (ö. 1206/1792)'ın düşünce sistematiğini barındıran IŞİD, tarihsel bir sürecin birikimi olan bu zihniyeti gerek hedeflerinde ve eylemlerinde gerek yayınlarında bariz bir şekilde ortaya koymaktan geri durmamıştır. Dolayısıyla böyle bir ideolojiyi şiar edinen örgüt, din ile devlet işlerinde ayrım olmaksızın bütün kararların şeriata uyumluluğu önemsenmiştir. Böylesi bir ideolojide asıl beklenti İslam'ın asr-ı saadet dönemi denilen ilk zamanlardaki uygulamaların taklit edilmesidir. Bu anlayışa göre dine sonradan giren uygulamalar, bidat olarak değerlendirilmekte ve İslam'ın özüne

zarar verdiği gerekçesiyle reddedilmektedir. Söz konusu fikri hareket ise toplumsal ayrıştırma ile ötekileştirmeye alt yapı oluşturduğu için tekfir mekanizması kolaylıkla işletilebilmiş, küfür, cihat ve dâru'l harp gibi kavramlar üzerinden insanlar ölümle cezalandırılmıştır.

Paul Kamolnick bu ideolojiyi dört merhalede ele alarak açıklamaya çalışmaktadır. Buna göre birinci aşamada son zamanların yaklaştığı fikrinin işlenmesi (eskatoloji) ve kıyametin yaklaştığı anlayışının yaygınlaştırılması, ikincisi İslam halifeliğinin yeniden tesis edilmesinin sağlanması ve yerine getirmek için gerekli mücadelenin sergilenmesi, üçüncüsü başta Şiiler olmak üzere aynı görüşü paylaşmayanların ötekileştirip tekfir edilmesi ve mücadele edilmesi, dördüncüsü ise en yakın düşmanlara karşı cihadın mutlak uygulanmasıdır.⁶ Nitekim IŞİD, sahip olduğu ideolojiye hizmet eden amaçlarını *Dabıq*⁷ adlı dergilerinde de açıkça ifade etmiştir. Buna göre Irak ve Şam haricinde de elde edilen topraklarda şeriatı uygulamak, İslam'ın gerçek manasıyla yaşatıldığı bir devlet kurmak ve hilafet bayrağını dalgalandırmaktır.⁸ Dolayısıyla kuruluşundan günümüze kadar olan tarihsel süreçteki gelişmeler takip edildiğinde örgütün, bu strateji ve amaçlara bağlı kaldığını ifade etmek yanlış olmayacaktır.

Bununla beraber konuyla alakalı doğru analizlerin yapılabilmesi adına çeyrek asır gibi kısa bir sürede azımsanamayacak kadar toprağı hâkimiyetine alan ve önemli destek ve taban oluşturmayı başaran örgütün ortaya çıkmasındaki etkenlerin doğru anlaşılması büyük önem arz etmektedir. Öyle ki tarih sahnesine çıktıktan kısa bir süre sonra birçok kesimden insanın katılım sağlamak için binlerce yol kat ettiği bir cazibe merkezi haline gelen örgüt gerek uygulamalarındaki yöntem ve tekniklerle gerek teknoloji ve yayım organlarını aktif bir şekilde kullanmaları sayesinde daha öncesinde örneği olmayan bir dini radikalizm hareketi olmayı başarmıştır. Bunlara ek olarak hâkimiyet altına aldığı coğrafyanın ülke olabilecek genişlikte olması ve kontrol altına aldığı yer altı kaynakları yine kendisini diğer gruplardan ayıran en önemli özelliklerden olmuştur. Ancak söz konusu durum kendilerine göre büyük bir başarı olarak kabul edilse de son zamanlarda bölgede yaşanan gelişmelerin istenmeyen bir neticesi olarak değerlendirilebilir.

⁶ Paul Kamolnick, *The Al-Qaeda Organization and The Islamic State Organization: History, Doctrine, Modus Operandi, and U.S. Policy to Degrade and Defeat Terrorism Conducted in the Name of Sunni Islam* (Carlisle: U.S. Army War College Press, 2017), 112.

⁷ *Dabıq Dergisi* ile alakalı geniş bilgi için bk. Şahin, "Dabıq Dergisi Bağlamında IŞİD'in Şifilik Algısı", 188-190.

⁸ "Dabıq The Return of Khilafah", *Dabıq Dergisi* 1 (Temmuz 2014), 13. IŞİD'in amaç ve stratejilerinin detayları için bk. Tamer Kaşıkçı - Gözde Deniz Bülbül, "Selefi-Cihadi Örgütlerin Karşılaştırmalı Analizi: El-Kaide ve IŞİD Örneği", *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi* 9/2 (2022), 119-125; Karakaya, "Küresel Terörizmin Dönüşümü: Irak ve Şam İslam Devleti (IŞİD) Örneği", 169-172; Güvenç, "Daeş Terör Örgütü Üzerine Bir Değerlendirme", 82; Uçar, *Bir Dini Terörizm Sorunsalı: Işid Örneği*, 41-45.

Başta Irak olmak üzere Ortadoğu'da bulunan birçok ülkede tırmandırılan kaos ortamı, buna bağlı olarak yönetimlerin zayıflatılması ve otorite boşluğunun oluşması, aynı dine olan mensubiyetin silikleştirilerek mezhep kavgalarının körüklenmesi, toplumun kutuplaştırılarak toplumsal çatlakların beslenmesi ve Irak'ta kurulan "Geçici Koalisyon Otoritesi"nin almış olduğu bir kararla Irak ordusundaki profesyonel askerlerin bir anda kendilerini işsiz olarak ortada bulması gibi sosyo-psikolojik etkenler IŞİD'i ortaya çıkaran ve besleyen ana damarlar olmuştur.⁹ Bu bağlamda her ne kadar IŞİD tarihsel olarak bir kesim tarafından el-Kaide ile birlikte anılıp onun devamı gibi lanse edilmeye çalışılsa da esasında IŞİD'in bağımsız bir kimlik olarak mercek altına alınması sahip olduğu zihniyetin anlaşılması açısından büyük önem arz etmektedir.

2. IŞİD'in Türkiye'ye Yönelik Propaganda Amaçlı Yayın Organı: Konstantiniyye Dergisi

Eylem ve söylemlerine meşru bir zemin arayışında olan örgütlerin faaliyetlerini duyurabilmesi ve savundukları davanın haklı yönlerini ön plana çıkarabilmesi açısından başta dijital yayınlar olmak üzere yayın organlarının yeri oldukça önemlidir. Böyle bir amaç doğrultusunda yayım hayatına başlayan dijital yayınlardan bir tanesi de *Konstantiniyye Dergisi*'dir. IŞİD'in propaganda faaliyetlerinin Türkçe ayağını oluşturan söz konusu dergi, El-Hayat Medya çatısı altında "Türk Masası" aracılığıyla tasarlanmış ve ilk sayısını Haziran 2015 tarihinde elektronik olarak yayım hayatına başlamıştır. Ancak örgütün, hâkimiyet kurduğu coğrafyada yaşanan gelişmelere bağlı olarak gün geçtikçe güç kaybetmesi, derginin geleceğini de önemli ölçüde etkilemiştir. Buna bağlı olarak kısa bir yayın ömrüne sahip olan dergi, son sayısını Ağustos 2016 tarihinde yayımlayarak toplamda yedi sayı yayımlayabilmiştir.

Dijital yayın olarak *Dabıq*, *Rumiyah* ve *Konstantiniyye* dergilerine sahip olan IŞİD, ilk iki dergisini başta Arapça, İngilizce, Almanca, Fransızca, Rusça, Uygurca gibi dillerde yayımlarken *Konstantiniyye Dergisi*'ni sadece Türkçe olarak yayımlamıştır. *Konstantiniyye'nin Fethi* başlığıyla ilk sayıyı yayımlayan örgüt, burada derginin Türkçe dilinde çıkarılma amacını açık bir şekilde ifade etmiştir. Türkiye halkının özellikle de Müslüman kesimin, her gün İslam Devleti'nde çıkan onlarca haberden habersiz kaldığı ileri sürülerek derginin asıl amacının bu boşluğu doldurmak olduğu iddia edilmiştir. Bu sayede bilgilendirme noktasındaki eksiklerin giderileceği ve akidevi, fıkhi, menheci,

⁹ Detaylı bilgi için bk. Selime Karakuş, *Işid/Daeş'in Tarihsel Arka Planı, Suriye ve Irak Siyasetine Etkisi* (İstanbul: Bahşehir Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2018), 20-22; Halil İbrahim Karataş, *Eylemleri ve Söylemleriyle Işid: Dini, Siyasî ve Stratejik Yapısı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2016), 65-87; Hogr Talat Sedeeq, *ABD'nin Irak Politikası ve Işid Sorunu (2012-2017)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2018), 98-106; Yıldız, *Işid ve Irak'ın İşgali*, 34-51; İbrahim Uzdilli, *Işid Terör Örgütünün Doğmasında ve Gelişmesinde Etkili Olan Faktörler* (Aydın: Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2019), 86-95.

siyasi ve cihadî konularda daha önce kaleme alınan makale ve hutbelerin Türkçeye çevrilmesiyle İslam Devleti'ni daha yakından tanımları sağlanmış olacaktır. Yine bidat ve şüphe ehlinin kendileri hakkında yaptıkları yanlış tanıtımın önüne geçmeyi hedefledikleri bildirilmiştir.¹⁰

Osmanlı Devleti zamanında da yaygın olarak kullanılan Konstantiniyye ismi, İstanbul'un Arapça dilindeki karşılığıdır. Bazı klasik hadis kaynaklarında Peygamberin Konstantiniyye yani İstanbul'un fethedilmesini haber vermesi ve onu fethedecek komutanın övgüye mazhar olması, birçok komutana ilham kaynağı olmuş ve İstanbul Müslüman ordular tarafından defalarca kuşatılmıştır. Ancak fethinin tahakkuk etmesi 1453 yılında Mehmet Fatih Sultan tarafından gerçekleştirilebilmiştir. Şehir söz konusu hadis rivayetine göre her ne kadar Müslüman bir topluluk tarafından fethedilmiş gibi görünse de IŞİD nazarında Türkiye Cumhuriyeti'nin bir tağut devleti olarak kabul edilmesi İstanbul'u yeniden fethetmeyi gerekli kılmaktadır. Yine onlara göre gerçekleşen fethin asıl müjdelenen fetih olmaması ve beklenen fethin kıyamete yakın bir zamanda savaşılmadan tekbirlerle gerçekleşecek olması İstanbul için yeni bir fethi zorunlu hale getirmektedir.¹¹

Konstantiniyye Dergisi'nin isminin bu şekilde seçilmiş olması, tesadüfen belirlenmiş bir adlandırma olmaktan öte bilinçli olarak alınan bir karar izlenimini vermektedir. Nitekim birinci, ikinci ve dördüncü sayıların önsözünde İstanbul'un fethi için dua edilmesi ve istisnasız toplam yedi sayının içindekiler sayfasının tamamında “*Müteakiben Konstantiniyye Fethedilecektir*” ibaresinin sıklıkla tekrar edilerek sloganlaştırılması da bunu destekler mahiyettedir. Yine söz konusu derginin salt amacının, Türkiye'deki halkı bilinçlendirme olmadığına göstergelerinden bir tanesi de doğrudan Türkiye'nin yönetim biçimini hedef almasıdır. Öyle ki dergiye seçilen tüm makaleler bu stratejiye hizmet edecek şekilde seçilmiş ve devlet kurumlarına bunlar üzerinden saldırarak halkta bir algı oluşturulmaya gayret gösterildiğini ifade etmek yanlış olmayacaktır. Ayrıca bu sistemli propagandanın hedef kitlesinin sadece Türkiye sınırları içerisinde bulunanların değil farklı ülkelerde yaşayan ve özellikle dini inançları üzerinden ötekileştirmeye maruz kalmış Türkleri de kapsadığını söylemek mümkündür. Nitekim söz konusu derginin ikinci sayısının önsözündeki “İslam devletinin ciddi bir sayısını teşkil eden Türkçe konuşan kardeşlerimizin ve gerekse yurt dışında yaşayan Türkçe konuşan kardeşlerimizin taleplerine cevap vermek için İslam devleti ciddi performans harcamaktadır.” ifadesi de bu iddiamızı destekler niteliktedir.¹²

¹⁰ “Konstantiniyye”, *Konstantiniyye Dergisi* 1 (Şaban 1436), 3.

¹¹ “Konstantiniyye”, Şaban 1436, 5.

¹² “Konstantiniyye”, *Konstantiniyye Dergisi* 2 (Şevval 1436), 3.

24 Ağustos 2016 tarihinde son sayısını yayımlama fırsatını yakalayan *Konstantiniyye Dergisi*'nin işlediği ama konular başında şiddet övgüsünün olması dikkat çekicidir.¹³ Savaşmaktan, eylemlerde bulunmaktan ve kan akıtmaktan övgüyle söz eden örgüt, şiddet söyleminin hayata geçirilmesini destekleyerek grup kimliğini zinde tutmanın çabası içerisinde olmuştur. Terör olaylarına ve şiddete meşru bir zemin arayışında olan örgüt, İslam'ın klasik kaynaklarına sıklıkla başvurarak zorlama bir tevillle delil arayışında olmuştur. Bu argümanlarını desteklemek için de "İslam dini hiçbir gün barış dini olmadı. İslam dini savaş dinidir. Zira sizin peygamberiniz âlemlere rahmet olarak kılıçla gönderildi ve sadece Allah'a kulluk edilene kadar savaşmakla emrolundu."¹⁴ gibi söylemler yaygınlaştırılarak grup içerisindeki motivasyon pekiştirilmiştir. Bu ve buna benzer iddiaların örgüt lideri Ebubekir el-Bağdadi tarafından Musul'daki bir konuşmasında sarf edilmesi ise örgütün kendisini şiddetle nasıl özdeşleştirdiğinin anlaşılması açısından oldukça önemlidir.

Son sayısı 24 Ağustos 2016 tarihli olan *Konstantiniyye Dergisi*, toplamda yedi sayı yayımladıktan sonra yayın hayatı sona ermiştir. Yayın serüvenini sonlandıran gelişme ise Türk Silahlı Kuvvetleri'nin 24 Ağustos 2016 tarihinde başlatmış olduğu Fırat Kalkanı Harekâtı kapsamında Ekim 2016'da Halep'e bağlı Dabık kasabası ve çevresinin IŞİD unsurlarından arındırılmış olmasıdır. Nitekim yaşanan bu hezimet ve kaybedilen Dabık, söz konusu isim üzerinden daha önce oluşturulan algının da çöküşüne sebebiyet vermiştir. Böylece bir çıkış arayışına giren örgüt, *Konstantiniyye Dergisi*'nin yayınlarını sonlandırmıştır. Devamında da İngilizce olarak yayımlanan *Dabık Dergisi*'nde isim değişikliğine gidilerek adı, *Rumiyah* olarak değiştirilmiştir. Son sayısını Temmuz 2016'da yayımlayan *Dabık*, böylece yerini ilk sayısını Eylül 2016 tarihinde çıkaran *Rumiyah Dergisi*'ne bırakmıştır.¹⁵

3. IŞİD Örgütünün İdeolojik Alt Yapısındaki Harici Yansımalar

Hız. Peygamberin vefatından sonra vuku bulan ve Hız. Osman'ın öldürülmesiyle neticelenen şiddet olaylarının artmasıyla Müslümanlar arasında ihtilaflar baş göstermiş, İslam tarihinde Cemel ve Sıffin savaşları olarak bilinen olaylar meydana gelmiştir. Yaşanan hadiseler karşısında ashap karşı karşıya gelmiş ve ölenin de öldürenin de

¹³ *Konstantiniyye Dergisi*'nde işlenen ana konularla alakalı detaylı bilgi için bk. Yusuf Dokur, "DEAŞ'ın Yeni Medya Kullanımı Üzerine Bir İnceleme", *RUSUH Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/2 (2023), 123-124; Murat Kahraman, "Religious Messages in DEASH's Media: The Case of Konstantiniyye Magazine", *Turkish Studies - Comparative Religious Studies* 18/4 (2023), 410-421; Türkoğlu, "Küresel Bir Terör Örgütü Olarak IŞİD'in Dijital Dergi Kullanımı: Kostantiniyye Üzerine Bir İnceleme", 168-176; Teltik, *Irak-Şam İslam Devleti IŞİD/DAEŞ: İdeolojisi, Yapısı, Propaganda Araçları ve Eylemleri*, 96-103.

¹⁴ "Konstantiniyye", Şevval 1436, 24.

¹⁵ *Konstantiniyye Dergisi*'nin yayın hayatı hakkında detaylı bilgi için bk. Dokur, "DEAŞ'ın Yeni Medya Kullanımı Üzerine Bir İnceleme", 121-123.

Müslüman olduğu birçok insan hayatını kaybetmiştir. Benzeri gelişmelere bağlı olarak gelişen olaylar ve kimin halife olacağı gibi sorunlar, Müslümanlar arasındaki çatlakların daha da derinleşmesine sebebiyet vermiştir. Öyle ki Müslümanlar bu kez de halife seçiminde taraf haline gelerek iki gruba ayrılmışlardır. Yaşanan kriz hakemlerle çözülmeye çalışılmışsa da başarılı olunamamış, Müslüman topluluğu muhalif olmaktan kurtulamamış ve aralarında ihtilafların günden güne artacağı bir sürece girilmiştir. Dolayısıyla İslam toplumunda gerçekleşen söz konusu savaşlar ve beraberinde gelişen olaylar silsilesi, İslam düşünce tarihinde siyasi ve itikadî mezhepler dediğimiz gruplaşmaların meydana gelmesine ve daha önce gündemde olmayan birçok konunun tartışılmasına neden olmuştur. Böylece Haricilik, Mürcie, Şia, Mutezile ve Ehli Sünnet gibi mezheplerin ortaya çıkma ve kurumsallaşma süreci başlamıştır.

İslam toplumunda gelişen olaylar ve tartışılan mevzular çerçevesinde tarih sahnesine çıkan gruplardan bir tanesi olan Hariciler radikal tavırlarıyla iman etmiş birçok Müslümanı küfürle itham ederek kâfir ilan etmiş ve şiddet yöntemine başvurarak kendilerinden kabul etmedikleri bu insanların can ve mallarını kendilerine helal saymışlardır. Bu tarz uygulamalarıyla da teşekkül ettiği dönemin gündemine damga vurmayı başarmışlardır. Öyle ki o zamana kadar İslam toplumunun gündemini daha çok Müslümanlar arasında yaşanan savaşlar ve özellikle Hz. Osman'a yönelik isyan hareketinden Hakem Olayı'na kadar geçen süredeki dinî ve siyasi konular oluştururken Hariciler ile birlikte ele alınan meseleler farklı bir boyut kazanmıştır. Çünkü bundan sonra Hariciler, dönemin imam ve halifelerine karşı eylemsel bir mücadele içerisine girmiş ve itikatlarını "la hükme illa lillah" prensibi etrafında şekillendirmişlerdir. Böylesi katı ve lafzi ağırlıklı olan din anlayışı da beraberinde şiddeti getirmiştir. Söz konusu durum ise Haricilerin, İslam tarihinde köklü olarak toplumsal şiddete ilk başvurular şeklinde tarihe geçmeleriyle neticelenmiştir.

Haricilerin benimsemiş oldukları sert ve radikal tutumun, kendilerinden sonra İslam düşünce tarihinde ortaya çıkan birçok akımda yeniden yaşam alanı bulduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim Harici zihniyet, zuhur ettiği dönemin sosyo-politik ve coğrafi sınırlarını aşarak yirmi birinci yüzyılda dahi var olmayı başarabilmiştir. Bu minvalde İslam coğrafyasının farklı bölgelerinde İslam'ı tebliğde şiddeti meşru kabul eden yeni ideolojik akımlar teşekkül etmiş ve tüm yenilikçi, modern araçları kullanmalarına rağmen aşırıya kaçan görüş ve ideolojik söylemlerini Haricilikten beslemeye devam etmişlerdir. Özellikle iman ile hakikat anlayışının dar bir mezhep veya grubun dar sınırlarına hapsedilmesi, belirli bir kabulün kutsallaştırılması, kendileri gibi düşünmeyenlerin ötekileştirilmesi, muhaliflerin savaşılmaya gereken sapkınlar olarak telakki edilmesi gibi Harici din anlayışına benzer görüşlerle ortaya çıkmış İslami

Köktencilik,¹⁶ Siyasal İslam¹⁷ ve Radikal İslamcılık¹⁸ gibi oluşumları saymak mümkündür. Bu tarz oluşumların ortak özellikleri ise Haricilerin sahip olduğu tekfir anlayışı ve nassa olan zahiri yaklaşımları, İbn Teymiyye'nin fetvaları ve siyasal söylemleri şeklinde sıralanabilir.

Yukarıda zikredilen ve günümüzde varlıklarını devam ettiren bu akımlarla birlikte yakın tarihlerde benzer söylemler üzerinden kendisine varlık alanı açan ve başta Müslümanlar olmak üzere birçok farklı düşünceden insanı etkileyen bir grup daha ortaya çıkmıştır. Bu grup, 2004 yılında "Irak el-Kaidesi" olarak ortaya çıkan ve Temmuz 2014'te hilafeti ilan etmesiyle kendisini "İslam Devleti" olarak dünyaya tanıtan IŞİD'tir. Bizler de bu çalışmamızda söz konusu gelişmelerden hareketle tarih sahnesine çıktığı günden itibaren eylem ve söylemleriyle küresel bir sorun haline gelen söz konusu oluşumun İslam düşünce tarihinde var olan gruplardan herhangi biri ile doğrudan veya dolaylı bir bağının olup olmadığı sorusunu irdelemeye gayret gösterdik. Bu bağlamda, görüş ve fiilleriyle birçok konuda Harici zihniyetten beslendiği tespit edilen ve onlarla benzer argüman ve söylemlere sahip olan IŞİD'in ideolojik alt yapısındaki Harici yansımalar mercek altına alınmıştır.

Konunun detaylarına geçmeden önce meselenin daha iyi anlaşılması açısından Hariciliğin ortaya çıkışında etkili olan olayların ana hatlarının bilinmesi önemlidir. Bu bağlamda her ne kadar Hariciliğin doğuşu ile alakalı farklı görüşler mevcut ise de bir grup halinde tarih sahnesinde var olmaları Sıffin Savaşı (37/657) sonrası gelişen olaylar ve neticesinde yaşanan tahkim olayı ile gerçekleşmiş olduğu fikri ağır basmaktadır. Öyle ki tahkimi reddettikleri için kendilerine Muhakkimetü'l-Üla,¹⁹ Harûra denilen yerde toplandıkları için ise Harûriyye²⁰ adı verilmiştir. Bunlar her ne kadar Hz. Ali'nin hakem seçip onlara hükmettirmelerini öne sürüp ondan ayrıldıklarını ifade etmişlerse de esasında Ali'yi tahkime zorlayan da kendileri olmuştur.²¹ Ali'yi bu şekilde zor durumda bırakan ve İslam düşünce tarihinde Hariciler olarak var olan bu mezhep mensuplarından bazıları, tahkim metni kendilerine okunduğu esnada karara karşı çıkarak "Siz Allah'ın

¹⁶ Furkan Karen, *İslami Köktencilik ve Taliban'ın Teopolitik Analizi* (Samsun: Samsun Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2023), 30-35.

¹⁷ Mehmet Zeki İçcan, "Siyasal İslam'ın Tarihçesi Üzerine", 1/347-349.

¹⁸ Temel Yeşilyurt, "İslam, İman ve Fundamentalizm", *Kelam Araştırmalar Dergisi* 2/2 (2004), 89-90.

¹⁹ Ebû Mansur Abdülkahir b Tahir b Muhammed Temimi Abdülkahir Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar : el-Fark beyne'l-fırak*. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005), 55; Ebü'l-Feth Taceddin Muhammed b Abdülkerim Şehristani, *el-Milel ve'n-nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 110.

²⁰ Bağdadi, *Mezhepler arasındaki farklar*, 56.

²¹ Şehristani, *el-Milel ve'n-nihal*, 111.

emrinde insanları mı hakem kılıyorsunuz? Hüküm yalnızca Allah'ındır.”²² sloganlarıyla Ali'nin saflarından ayrıldıklarını ifade etmişlerdir. Bundan sonraki süreçte de bu ifade esas alınarak olaylar ve olgular karşısında tavır alınmış ve temel görüşlerinde bu hüküm belirleyici olmuştur.²³ Dolayısıyla Hariciliğin alt kollarından başta Ezârika olmak üzere bazı Harici grupların, İslam dininin asıl kaynakları olan Kur'an ve sünneti bir bütün halinde değil de parçacı bir zihniyetle ele almaları ve bunları daha çok lafzî manaları üzerinden değerlendirmesi dar bir anlayışın gelişmesine sebebiyet vermiştir. Söz konusu yaklaşım ise Kur'an'ı yanlış anlamalarına ve başta Müslümanlar olmak üzere inanç gözetmeksizin kendilerinden olmayan herkese karşı şiddete başvurmalarına neden olmuştur.²⁴

Bu ve benzeri görüşte olan gruplar, belli bir zaman diliminden sonra tarih sahnesinden silinmişse de sahip oldukları zihniyet kırıntılarının asırlar sonra dahi uygun koşullarda yeniden filizlenebildiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim yukarıda da ifade edildiği üzere Hariciliğin ısrarla üzerinde durduğu ve çıkış noktasında önemli bir rol oynayan en önemli söylemlerinden bir tanesi olan “Hüküm ancak Allah'ındır”²⁵ ifadesinin neredeyse aynı formunu İŞİD örgütünde de görmek mümkündür. Öyle ki araştırma kapsamına almış olduğumuz İŞİD'in Türkiye'deki önemli yayın organlarından *Konstantiniyye Dergisi*'nin bütün sayılarının birçok yerinde buna vurgu yapılmıştır.

Söz konusu derginin birinci sayısının ilk başlığında bu konuya işaret edilerek “Kur'an'ın hükümlerinin iptal edilerek yerine heva kaynaklı düzenlerin getirilmesine” şeklinde bir ifadeye yer verilmesi ve buna dikkat çekilmesi meselenin ehemmiyeti açısından önemlidir.²⁶ Devamında ise Kur'an merkezli olmayan yönetimler sert bir dille eleştirilmiş ve bir yönetim şekli olan demokrasi, dinî bir sapkınlık olarak kabul edilmiştir. Buna göre Kur'an'ın hükmünü değil de demokrasi ile yönetilmeyi kabul etmek İslam'ın reddi

²² Dîneverî Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvud, *el-Ahbârü't-tivâl* (Kahire: Dâru lhyâu'l-Kitâbi'l-Arabî, 1960), 197; Taberî Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'r-rusul ve'l-mulûk* (Beyrut: Dâru't-Turâs, 1967), 5/55; İbnü'l-Esîr Mecdüddîn el-Mübârek, *el-Kâmil fi't-târîh* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997), 2/672.

²³ Tahkim Olayı ile alakalı detaylı bilgi için bk. Süleyman Çam, *Kütüb-i Tis'a'daki Hadislere Göre Hâricilik* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2002), 5-20; Önkâl Ahmet, “Tahkim Olayı Üzerine Bir Değerlendirme”, *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 2 (2003), 33-68; Ahmet, “Tahkim Olayı Üzerine Bir Değerlendirme”; M. Ali Yıldız, *Dinsel Şiddetin Kültürel Kökenleri - Haricilik Örneği-* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2010), 98-150; Adnan Demircan, “Tahkim Sürecinde Hz. Ali”, *Hazreti Ali*, (2020), 157-168; Hakan Atalay, “İlk Hâricîlerde (Muhakkime-i Ülâ) Tahkim-Tekfir İlişkisi = Arbitration (Tahkim) -Takfir Relationship in the First Kharijites (al-Muhakkima al-Ula)”, *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXI/2 (2022), 947-974.

²⁴ Harun Yıldız, “Hâricîlik Düşüncesinin Doğuşu ve Tarihî Gelişimi”, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni V* (2015), 184.

²⁵ Detaylı bilgi için bk. Yıldız, *Dinsel Şiddetin Kültürel Kökenleri -Haricilik Örneği-*, 104-117.

²⁶ “Konstantiniyye”, Şaban 1436, 6.

manasına gelmekte ve Allah'a ortak koştur. Yine Allah'ın bildirdiklerinin bir kısmından yüz çevirip demokrasi gibi arayışlara girmek şirktir.²⁷ Demokrasi ve laiklik gibi yönetim anlayışları Allah'ı inkâr etmekle eşdeğer görülmüş ve bunlar “Allah'ın hükmüne düşmanlık edenler” olarak tanımlanmıştır.²⁸

Allah'ın hükmü dışında hükümde bulunanlar, Kur'an ayetleriyle desteklenerek bunların tâgut ve kâfir oldukları ifade edilmiştir. Bu görüşler ise “De ki: Ey göklerin ve yerin yaratıcısı olan, gaybı da, görünen âlemi de bilen Allah'ım! Ayrılığa düştükleri şeyler konusunda kulların arasında sen hükmedersin.”²⁹, “Sana indirilene ve senden önce indirilenlere inandıklarını ileri sürenleri görmedin mi? Onu tanımamaları kendilerine emredildiği halde tâgutun önünde mahkemeleşmek istiyorlar. Şeytan da onları büsbütün saptırmanın yollarını arıyor.”³⁰, “Onlara, “Allah'ın indirdiğine ve peygambere gelin” denildiği zaman münafıkların senden iyice uzaklaştıklarını görürsün.”³¹, “Dinde zorlama yoktur. Doğru eğriden açıkça ayrılmıştır. Artık kim sahte tanrıları reddeder de Allah'a inanırsa kopmayan sağlam bir kulpa yapılmıştır. Allah her şeyi işitir ve bilir.”³², “... Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar kâfirlerin ta kendileridir.”³³, “... O, kendi hükümlerine kimseyi ortak etmez.”³⁴, “Yoksa onların ortak koştukları tanrıları var da Allah'ın izin vermediği kuralları bunlar için din mi yapıyorlar? Nihaî hükümle ilgili söz (hesabın ahirete bırakılması) olmasaydı, aralarında hemen hüküm verilir, iş bitirilirdi. Ama o zalimler için can yakıcı bir azap var!”³⁵, “Hayır, rabbine andolsun ki, aralarında çıkan anlaşmazlık hususunda seni hakem kılıp sonra da verdiğin hükümden içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın onu kabullenmedikçe ve boyun eğip teslim olmadıkça iman etmiş olmazlar”³⁶ gibi ayetlerle temellendirilmiştir. Bu ve benzeri ayetlerden yola çıkarak da genel olarak hâkimiyetin sadece Allah'ta olduğu, hükümleri dışında hüküm koyanların tâgut sayıldığı, tâgutun inkâr etmeyen mümin olamayacağı, Allah'ın hükmü dışında hüküm verenlerin kâfir olduğu, O'nun hükümlerinden ancak münafıkların yüz çevireceği, Allah'ın kendi hükmünde hiçbir ortağı kabul etmediği konuları işlenmiştir.³⁷

²⁷ “Konstantiniyye”, Şaban 1436, 8.

²⁸ “Konstantiniyye”, Şaban 1436, 20.

²⁹ Zümer 39/46.

³⁰ Nisa 4/60.

³¹ Nisa 4/61.

³² Bakara 2/256.

³³ Maide 5/44.

³⁴ Kehf 18/26.

³⁵ Şura 42/21.

³⁶ Nisa 4/65.

³⁷ “Konstantiniyye”, Şaban 1436, 38-39; “Konstantiniyye”, *Konstantiniyye Dergisi* 3 (Zilhicce 1436), 16; “Konstantiniyye”, *Konstantiniyye Dergisi* 4 (Safer 1437), 62-63; “Konstantiniyye”, *Konstantiniyye Dergisi* 5 (Rebiülahir 1437), 7-8.

Bu minvalde seçim ve oy kullanma işlemleri de işlenmekte ve küfür olarak ifade edilen bu hareketin, asrın tâgutlarının dayatmalarından ibaret oldukları fikri savunulmuştur. Buna bağlı olarak “Hâkimiyet; kayıtsız, şartsız milletindir” anlayışına karşı çıkılmakta ve bu görüş “Hüküm sadece Allah’a aittir”³⁸ ayetiyle desteklenmiştir.³⁹ Buradan hareketle de yeryüzünde kendi hâkimiyetleri altında bulunan topraklar hariç hiçbir yerde Allah’ın hükmüyle hükmedilen bir yer olmadığı ileri sürülmüştür.⁴⁰

Görüldüğü üzere Harici anlayışta mevcut olan Kur’an ayetlerinin lafzî olarak anlaşılması ve buna ağılı olarak inşa edilen katı İslam anlayışının IŞİD örgütünde de olduğu aşîkârdır. Söz konusu mesele ile alakalı ayetler, kendi görüşlerine göre tevil edilme yoluna gidilmiş ve buna bağlı olarak hükümler çıkarılarak bunun üzerinden bir değerlendirilmeye gidilmiştir. Bu kapsamda başta yönetim şekilleri ve bunlara bağlı olarak insan hayatına giren oy kullanma, seçim gibi insan iradesini ön plana çıkaran tüm yönelimler lanetlenerek terk edilmesi gereken din dışı tavırlar olarak değerlendirilmiştir. Böylece insan iradesi, Allah’ın hükmü üzerinden değerlendirilerek silikleştirilmeye çalışılmış ve akıl ile iradeye yaşam alanı bırakılmamıştır.

Yukarıda zikredilen konuyla bağlantılı olan bir diğer mesele Haricilerin, “Hüküm sadece Allah’a aittir”⁴¹ söyleminin yegâne savunuculuğundan hareketle kendileri gibi düşünmeyenleri tekfir etmesidir. Nitekim kaynaklarda aktarıldığı üzere Haricilerden bir grup olan Ezârika fırkasının, kendilerine muhalefet edenlerin kim olduklarına bakmaksızın herkesi muhalif kabul edip tekfir etmekten geri durmadıkları, kavimlerinden oldukları halde onları esir aldıkları, kadınlarını cariye edindikleri, mallarını yağmaladıkları ve çocuklarını dahi öldürmeyi helal saydıkları anlaşılmaktadır.⁴² Araştırma kapsamına almış olduğumuz IŞİD örgütünün kaynaklarında da benzer söz ve eylemleri bulmak mümkündür. Öyle ki müşrikleri tekfir etmeyenlerin de tekfir edilmesi gerektiğini iddia eden IŞİD, böylece kendilerinin kâfir ve müşrik saydıkları kimseleri onlar gibi tekfir etmeyenlerin de kâfir oldukları neticesine varmıştır.⁴³ Bu da onlara, kendilerinden olmayan herkesi küfür ile itham etme zemini hazırlamıştır. Böylece kendi

³⁸ Yusuf 12/40.

³⁹ “Konstantiniyye”, Şaban 1436, 39; “Konstantiniyye”, Zilhicce 1436, 24; “Konstantiniyye”, Safer 1437, 63.

⁴⁰ “Konstantiniyye”, Şevval 1436, 34; “Konstantiniyye”, Zilhicce 1436, 9.

⁴¹ Yusuf 12/40.

⁴² Salim b. Zekvân, *es-Sire -Bir Hâricî/İbâzî Klasîği*, çev. Harun Yıldız (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 71; el-Eş’arî Ebu’l-Hasan, *Makâlâtü’l-İslamiyyin ve İhtilafu’l-Musallîn (İlk Dönem İslam Mezhepleri)*, çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın (İstanbul: Kâbalcı Yayınevi, 2005), 102; Bağdadi, *Mezhepler arasındaki farklar*, 60; Şehristani, *el-Milel ve’n-nihal*, 113. Ayrıca Haricilerin şiddeti meşrulaştırma yöntemleri için bk. Halil İbrahim Bulut, “Dini Şiddetin Fikri Arka Planı Olarak Haricilik ve Günümüze Yansımaları”, *Usûl: İslam Araştırmaları* 1/11 (2009), 48-51.

⁴³ “Konstantiniyye”, *Konstantiniyye Dergisi* 7 (Zilkade 1437), 37-39; “Konstantiniyye”, Şaban 1436, 37.

çizgileri doğrultusunda fikir beyan etmeyen herkesi ileri sürdükleri argümanlarla ötekileştirip savaşılmaması gereken grup haline getirilmiştir. Kendileri hariç Müslüman veya gayri Müslüm bütün cemaatlerin Allah'ın şeriatından çıktıkları iddia edilerek herkes düşman ilan edilmiş ve onlarla savaşabilme zemini hazırlanmıştır. Bunun için de muhalif olmanın yolları kapatılmış ve herkesin kendilerinin imam kabul ettikleri kişiye tabi olmaları beklenmiştir.⁴⁴ Yine bunların ehlu'l harb ilan edilmesi gerektiğini savunan örgütün, kendilerine karşı savaşılsın veya savaşılmamasın bu kategoriye girenlerin canları ile mallarını helal sayması ve öldürülmelerine cevaz vermesi, sivillerin de öldürülebilmesinin yolunu açmıştır.⁴⁵

Öldürmeye meşru bir zaman arayışında olan IŞİD, böylece kendileri gibi düşünmeyen tüm muhalifleri sekiz madde⁴⁶ üzerinden ele alarak dinden çıkmış (mürted) kabul ederek başta mensupları olmak üzere tüm Müslümanlara bu kategoride olanlarla savaşmayı vacip kılmıştır.⁴⁷ Bu bağlamda buluş çağına ermemiş çocukların da durumunu ele alan örgüt, çocukların inançla alakalı vaziyetlerini babalarının inancı üzerinden değerlendirilmesi gerektiğini savunarak mürted olanların çocuklarının da mürted olduğunu dolayısıyla onlar için de aynı hükmün verilmesi gerektiğini iddia etmiştir.⁴⁸ Yanı sıra kadınlara uygulanacak olan hüküm konusuna da açıklık getirilerek onların da öldürülmesi yönünde görüş bildirilmiştir.⁴⁹ İslam tarihinde muhaliflerine karşı benzer metodu uygulayanlar olarak akla Haricilerin gelmesi⁵⁰ zihniyet kodlarındaki benzerliğin anlaşılması açısından önemlidir.

IŞİD'in Harici zihniyetiyle benzerlik gösterdiği bir diğer konu, dâru'l harb ve buna bağlı olarak işlenen hicret meselesidir. Harici kaynaklardan aktarıldığı üzere Hariciliğin alt kollarından Ezârika, kendilerinin bulundukları topraklara hicret etmeyip yerlerinde kalanları (kaade) kâfir olarak kabul etmiştir. Hicret etmeyenlerin malları ve canları kendilerine helal kılınmış ve onlarla kurulacak dostluk haram sayılmıştır.⁵¹ Buna benzer görüşleri IŞİD'in söz konusu dergisinde de bulmak mümkündür. Öyle ki hâkim oldukları bölgeyi İslam toprakları ve İslam yurdu olarak kabul eden grup, oraya hicret etmeyi

⁴⁴ "Konstantiniyye", Şevval 1436, 45-54; "Konstantiniyye", Şaban 1436, 24.

⁴⁵ "Konstantiniyye", Zilkade 1437, 5-10.

⁴⁶ "Konstantiniyye", *Konstantiniyye Dergisi* 6 (Recep 1437), 4-10.

⁴⁷ "Konstantiniyye", Şaban 1436, 22; "Konstantiniyye", Şevval 1436, 40-41; "Konstantiniyye", Rebiülahir 1437, 47.

⁴⁸ "Konstantiniyye", Şaban 1436, 23-24; "Konstantiniyye", Zilhicce 1436, 53.

⁴⁹ "Konstantiniyye", Rebiülahir 1437, 19.

⁵⁰ Zekvân, *es-Sire -Bir Hâricî/İbâzî Klasîği*, 71-80; Ebu'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallîn (İlk Dönem İslam Mezhepleri)*, 105; Bağdadi, *Mezhepler arasındaki farklar*, 60; Şehristani, *el-Milel ve'n-nihal*, 113.

⁵¹ Zekvân, *es-Sire -Bir Hâricî/İbâzî Klasîği*, 73; Ebu'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallîn (İlk Dönem İslam Mezhepleri)*, 102-103.

Allah'ın kendileri için yaratmış olduğu bir fırsat olarak değerlendirmiştir.⁵² Hâkimiyetleri altına almış oldukları topraklar, kendilerine uyan Müslümanların öz vatanı olarak ifade edilmiş ve kişinin müşriklerle beraber olan yaşamını sonlandırıp kendi evinde yani İslam yurdunda yaşamak için harekete geçmesi tavsiye edilmiştir.⁵³ Öneri niteliğinde olan bu çağrı devamında bir adım ileriye taşınarak İslam devleti kurulduktan sonra o bölgeye hicret etme imkânı olanlar için artık ikrah mazeretinin kalktığı ve orada bulunmasının caiz olmadığı ifade edilmiştir.⁵⁴

Devamında kendilerine doğru yapılacak olan hicret ile ilgili hükümler daha da ileriye götürülerek “Hiçbir küfür, şirk veya harama bulaşmadan küfür diyarında ikamet etmek küfür değil haramdır.”⁵⁵ noktasına taşınmıştır. Söz konusu kendilerine doğru yapılacak olan hicret ayrıca hadis rivayetleriyle desteklenerek hicret etmeyenlerin müşriklerle aynı konumda oldukları açık bir dille ifade edilmiştir. Böylece mesele, hadis rivayetleriyle beslenmek suretiyle delillendirilmiş ve hicretin zorunlu hale geldiği fikri işlenmiştir.⁵⁶

Saydıklarımız ve benzeri ilkelerle gerçek bir İslam Devleti inşası vaadinde bulunan İŞİD, Haricilerin iddia ettiği gibi üzere asıl İslam'ı yaşayacakları bir düzen oluşturduklarını savunmuşlardır.⁵⁷ Bunu yaparken İslam düşünce tarihine önemli katkı sağlayan Mâtürîdîyye, Eş'ariyye, Mu'tezile, Cehmiyye, Mürcie, Şîa, Nusayrîlik, Râfîzilik gibi gruplar sapkın mezhep ilan edilerek bunların insanları doğru yoldan çıkardıkları ileri sürülmüştür.⁵⁸ Yine çağdaş akımlardan İhvân-ı Müslimîn,⁵⁹ Nurculuk,⁶⁰ El-Kaide ve Taliban⁶¹ gibi hareketler şirkle itham edilerek sapkın cemaatler olarak değerlendirilmiştir. Bununla beraber İslam âlimlerinden İbn Teymiyye (ö. 622/1225), şeyhülislam kabul edilerek övülmüş ve birçok yerde fikirleri delil olarak kullanılmıştır.⁶² Günümüzde var olan gruplardan ise sadece Boko Haram cemaati desteklenmiştir. Boko

⁵² “Konstantiniyye”, Şaban1436, 14.

⁵³ “Konstantiniyye”, Şaban1436, 31.

⁵⁴ “Konstantiniyye”, Şevval 1436, 9-10; “Konstantiniyye”, Zilhicce 1436, 31.

⁵⁵ “Konstantiniyye”, Şevval 1436, 11.

⁵⁶ “Konstantiniyye”, Şaban 1436, 14, 29-31; “Konstantiniyye”, Şevval 1436, 8-11, 14; “Konstantiniyye”, Zilhicce 1436, 31; “Konstantiniyye”, Zilkade 1437, 12, 14.

⁵⁷ “Konstantiniyye”, Şaban1436, 3.

⁵⁸ “Konstantiniyye”, Recep 1437, 15; “Konstantiniyye”, Şaban1436, 19, 24, 34; “Konstantiniyye”, evval 1436, 27.

⁵⁹ “Konstantiniyye”, Recep 1437, 15, 27.

⁶⁰ “Konstantiniyye”, Zilkade 1437, 3, 23.

⁶¹ “Konstantiniyye”, Şaban1436, 28.

⁶² “Konstantiniyye”, Şaban1436, 22; “Konstantiniyye”, evval 1436, 41; “Konstantiniyye”, Zilhicce 1436, 60; “Konstantiniyye”, Safer 1437, 36; “Konstantiniyye”, Rebiülahir 1437, 19; “Konstantiniyye”, Recep 1437, 40; “Konstantiniyye”, Zilkade 1437, 10.

Haram'ın, tağuti düzenlerin insanları kendilerine kul yapmak için kullandıkları bütün düzeni reddettikleri için doğru yolda oldukları savunulmuştur. Ayrıca oy kullanmaya, çocukların okula gönderilmesine, askerliğe ve mahkeme gibi uygulamalara karşı olmaları övülmüştür.⁶³

Kendileri hakkında yapılan benzetmelere de değinme gereği hisseden örgüt, kâfir grupların asli kâfir olduğu görüşünü benimsediklerinden ötürü kendilerine Harici dendiği aktarılmıştır. Bu fikre karşı çıkan IŞİD, söz konusu görüşlerine muhalefet edenlerin esasında Harici olduklarını ileri sürmüştür.⁶⁴ Ayrıca örgüt, Allah'ın şeriatını kaldırıp kendi kanunlarını koyan tağutları veli edinerek bunların etrafında toplananları tâgut ve müşrik ilan edip tekfir ettikleri için kendilerine Harici yakıştırmayı yaptığını savunmuştur.⁶⁵ Bu tarz iddialara karşı çıkan örgütün kendini yakın bulduğu cemaat ise Ehl-i Sünnet'tir. Öyle ki Ehl-i Sünnet'ten olanlardan kardeş olarak söz edilmiş ve kendilerine yapacakları biatı kabul edeceklerini ifade etmişlerdir.⁶⁶ Yine bunu desteklemek için Ehl-i Sünnet âlimlerinden özellikle de dört büyük fikhî mezhep imamının fetvalarından yer yer yararlanılmıştır.⁶⁷ Örgüt bu çabalarına rağmen farklı ekollerden birçok İslam bilgini tarafından Harici olmakla itham edilmekten kendini kurtaramamıştır.⁶⁸

IŞİD örgütünün kendileri için yapılan Harici benzetmelerine yaptıkları itiraz ve buna karşılık Ehl-i Sünnet'e olan yaklaşma çabalarına rağmen kendilerini özellikle Harici olmadıkları noktasında savunmak zorunda hissetmeleri dahi benzer bir zihniyet ve menhec üzere olduklarını göstermesi açısından oldukça önemlidir. Dolayısıyla IŞİD'in olaylara yaklaşımı, eylemleri ve söylemleri bir bütün halinde incelendiğinde örgütün ideolojik alt yapısında Haricilerle gözle görülür benzerlikler olduğunu söylemek mümkündür.

Sonuç

Araştırmamızda başta Haricilerin, imam ve halifelerine karşı eylemsel bir mücadele içerisine girerek itikatlarını etrafında şekillendirdikleri "la hükme illa lillah" prensibinin en aktif haliyle yaşatıldığı tespit edilmiştir. Nitekim Allah'ın hükmü dışında hükümde bulunanlar, Kur'an ayetleriyle desteklenerek bunların tâgut ve kâfir oldukları

⁶³ "Konstantiniyye", Şaban 1436, 35.

⁶⁴ "Konstantiniyye", Şaban 1436, 24.

⁶⁵ "Konstantiniyye", Zilhicce 1436, 16.

⁶⁶ "Konstantiniyye", Şaban 1436, 14.

⁶⁷ "Konstantiniyye", Rebiülahir 1437, 18; "Konstantiniyye", Zilkade 1437, 9.

⁶⁸ Detaylı bilgi için bk. Beyza Okumuş, *Daiş'in Müslüman Gruplara Yönelik Eylemlerini Meşrulaştırma Stratejisi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2017), 29; Ramazan Bıçer, "İşid Düşünce Yapısının Teolojik Arkapları", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2015), 1-11.

ifade edilmiştir. Bu hüküm gereği seçim ile oy kullanma işlemleri de küfür sayılmış ve bu tarz uygulamaların asrın tâgutlarının dayatmalarından ibaret oldukları fikri savunulmuştur. Dolayısıyla IŞİD örgütünde de Harici anlayışta mevcut olan Kur'an ayetlerinin lafzî olarak anlaşılması ve buna ağılı olarak inşa edilen katı İslam anlayışının mevcut olduğu anlaşılmıştır.

Yine Hariciler “la hükme illa lillah” ilkesi etrafında şekillenen ve kendileri gibi düşünmeyenlerin tekfir edilmesi anlayışının birebir aynısının IŞİD din anlayışında da var olduğu görülmüştür. Öyle ki müşrikleri tekfir etmeyenlerin de tekfir edilmesi gerektiğini iddia eden örgüt, böylece kendilerinin kâfir ve müşrik saydıkları kimseleri onlar gibi tekfir etmeyenlerin de kâfir oldukları neticesine varmıştır. Hâsılı kendi çizgileri doğrultusunda fikir beyan etmeyen herkesi ileri sürdükleri argümanlarla ötekileştirip savaşılmaması gereken grup haline getirilmiştir. Kendileri hariç Müslüman veya gayri Müslüm bütün cemaatlerin Allah'ın şeriatından çıktıkları iddia edilerek herkes düşman ilan edilmiş ve onlarla savaşılabilecek zemini hazırlanmıştır. Bunun için de muhalif olmanın yolları kapatılmış ve herkesin kendilerinin imam kabul ettikleri kişiye tabi olmaları beklentisi inşa edilmiştir. Bu suretle kendilerinden olmayan herkesi ehlu'l harb kategorisine koyan örgütün, kendilerine karşı savaşılsın veya savaşılmajsın bu sınıfa girenlerin canları ile mallarını helal sayması ve öldürölmelerine cevaz vermesi, sivillerin de öldürölebilmesinin yolunu açmıştır.

Örgüt tarafından kendileri gibi düşünmeyenlerin sekiz madde üzerinden mürted ilan edildikleri tespit edilmiş ve bunlarla savaşılmaması vacip olarak ilan edilmiştir. Bu bağlamda buluş çağına ermemiş çocukların da durumunu ele alan örgüt, çocukların inançla alakalı vaziyetlerini babalarının inancı üzerinden değerdendirilmesi gerektiğini savunarak mürted olanların çocuklarının da mürted olduğunu dolayısıyla onlar için de aynı hükmün verilmesi gerektiği sonucuna varmıştır. Benzer bir metodu İslam tarihinde muhaliflerine karşı uygulayanlar olarak akla Haricilerin gelmesi ise zihniyet kodlarındaki benzerliğin anlaşılması açısından büyük önem arz etmektedir.

Yine benzer bir şekilde dâru'l harb meselesini ele alan IŞİD, hâkimiyeti altındaki bölgeyi İslam toprakları ve İslam yurdu olarak kabul etmiş, oraya hicret etmeyi Allah'ın kendileri için yaratmış olduğu bir fırsat olarak değerdendirmiştir. Devamında bir öneri niteliğinde olan bu çağrı bir adım daha ileriye taşınarak İslam devleti kurulduktan sonra o bölgeye hicret etme imkânı olanlar için artık ikrah mazeretinin kalktığı ve orada bulunmasının caiz olmadığı ileri sürölmüştür. Sonrasında ise hüküm biraz daha ileriye taşınarak hiçbir küfür, şirk veya harama bulaşmadan küfür diyarında ikamet etmenin sadece küfür değil haram olduğu yargısına varılmıştır.

Söylemleriyle vadedilmiş gerçek İslam Devleti'nin kurucuları oldukları savını ileri süren örgütün, başta Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye, olmak üzere Mu'tezile, Cehmiyye, Mürcie,

Şîa, Nusayrîlik, Râfîzîlik, İhvân-ı Müslimîn, Nurculuk, El-Kaide ve Taliban gibi grupların tamamının sapkın mezhepler olarak kabul ettikleri tespit edilmiştir. Buna karşın sadece İbn Teymiyye'nin şeyhülislam olarak övüldüğü ve günümüz gruplarından Boko Haram cemaatinin desteklendiği sonucuna varılmıştır. Kendileri hakkında yapılan Haricilik benzetmelerine karşı çıktıkları ve yakın hissetleri grubun ise Ehl-i Sünnet olduğu anlaşılmıştır. Ancak IŞİD örgütünün kendileri için yapılan Harici benzetmelere karşı çıkmaları, buna karşılık Ehl-i Sünnet'e olan yakınlaşma çabaları ve kendilerini özellikle Harici olmadıkları noktasında savunmak zorunda hissetmeleri, onların Haricilerle benzer bir zihniyet ve menhec üzere olduklarının ipuçlarını sunması araştırmamız açısından oldukça önemlidir.

Netice itibarıyla Irak-Şam İslam Devleti (IŞİD)'nin dinî, siyasî ve sosyal eylem ve söylemlerine dair yapbozun tüm parçaları doğru olarak yerleştirilip resmin tamamı ortaya çıkarıldığında örgütün, ideolojik alt yapısında Haricilerle olan benzerlikleri gözle görülür hale gelmektedir. Dolayısıyla IŞİD olarak isimlendirilen bu yapının, Hariciliğin günümüzdeki devamı niteliğinde olmasa da Harici zihniyetin kod aktarıcıları olarak görmek yanlış olmayacaktır. Bu durum ise el-Kaide'nin bir uzantısı olarak değerlendirilen IŞİD'in daha doğru anlaşılması açısından bundan sonraki çalışmalarda müstakil bir şekilde ele alınmasını zaruri hale getirmiştir.

Kaynakça

- Altuğ, Mert. *Orta Doğu Coğrafyasının Yeni Aktörleri ve Işid Gerçeği*. Ankara: Ufuk Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2016.
- Atalay, Hakan. "İlk Hâricîlerde (Muhakkime-i Ūlâ) Tahkim-Tekfir ilişkisi = Arbitration (Tahkim) - Takfir Relationship in the First Kharijites (al-Muhakkima al-Ula)". *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXI/2 (2022), 947-974. <https://doi.org/10.14395/hid.1145850>
- Bağdadi, Ebû Mansur Abdülkahir b Tahir b Muhammed Temimi Abdülkahir. *Mezhepler Arasındaki Farklar : el-Fark beyne'l-fırak*. Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 2005.
- BBC NEWS. "Dünden Bugüne Irak Şam İslam Devleti (IŞİD)". https://www.bbc.com/turkce/haberler/2014/06/140611_isid_kimdir, 2014. https://www.bbc.com/turkce/haberler/2014/06/140611_isid_kimdir
- Biçer, Ramazan. "İşid Düşünce Yapısının Teolojik Arkapları". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2015), 1-11. <https://doi.org/10.18317/kader.69627>
- Bozan, Fatma. *İslam Dünyasındaki Radikal Örgütler Üzerine Bir Değerlendirme; İşid Örneği*. Bartın: Bartın Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2018.
- Bozkurt, İhsan. *Daeş Terör Örgütünün İdeolojisi ve Yöntemi*. Ankara: Polis Akademisi, Doktora Tezi, 2019.

- Bulut, Halil İbrahim. "Dini Şiddetin Fikri Arka Planı Olarak Haricilik ve Günümüze Yansımaları". *Usûl: İslam Araştırmaları* 1/11 (2009), 41-54.
- Çam, Süleyman. *Kütüb-i Tis'a'daki Hadislere Göre Hâricilik*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2002.
- Demircan, Adnan. "Tahkim Sürecinde Hz. Ali". *Hazreti Ali*, 157-168.
- Dokur, Yusuf. "DEAŞ'ın Yeni Medya Kullanımı Üzerine Bir İnceleme". *RUSUH Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/2 (2023), 111-139.
- Dokur, Yusuf - Dalkıran, Sayın. "Türkiye'deki Selefilik Hareketinin Arka Planı ve DEAŞ". *Turkish Research Journal of Academic Social Science* 2/6 (2023), 211-224. <https://doi.org/10.59372/turajas.1409052>
- Duman, Bilgay. "Irak İslam Devleti ve El-Nusra Cephesi Birleşiyor mu?" <https://www.orsam.org.tr/Tr/Irak-Islam-Devleti-Ve-El-Nusra-Cephesi-Birlesiyor-Mu/>, 2013. <https://www.orsam.org.tr/tr/irak-islam-devleti-ve-el-nusra-cepnesi-birlesiyor-mu/>
- Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, Taberî. *Târîhu'r-rusul ve'l-mulûk*. Beyrut: Dâru't-Turâs, 1967.
- Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvud, Dîneverî. *el-Ahbâru't-tıvâl*. Kahire: Dâru İhyâu'l-Kitâbi'l-Arabî, 1960.
- Ebu'l-Hasan, el-Eş'arî. *Makâlâtü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallîn (İlk Dönem İslam Mezhepleri)*. çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- Ekici, Süleyman vd. "Terörizm Kapsamında Dinin Suistimali: IŞİD Örneği". *Akademik Yaklaşımlar Dergisi* 14/1 (2023), 28-53. <https://doi.org/10.54688/ayd.1181162>
- Erdoğan, Şemsettin - Deligöz, Ergün. "Irak Şam İslam Devleti (IŞİD): Gücü ve Geleceği" 14/1 (2015), 5-37.
- Güneş, Ümran. *Soğuk Savaş Sonrası Dünyada Terör, Algısı, Örgütleri: El Kaide ve Işid*. Edirne: Trakya Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020.
- Güngörmez, Cengiz. *Çağdaş Harici Akımlar: El-Kaide ve Işid Örneği*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2023.
- Güvenç, Cemalettin. "Daeş Terör Örgütü Üzerine Bir Değerlendirme". *Hitit Ekonomi ve Politika Dergisi* 1/2 (2021), 75-90.
- İşcan, Mehmet Zeki. "Siyasal İslam'ın Tarihçesi Üzerine". *Orta Asya'da İslam - Temsilden Fobiye*. ed. Muhammet Savaş Kafkaslı. Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları, 1, 2012.
- Kahraman, Murat. "Religious Messages in DEASH's Media: The Case of Konstantiniyye Magazine". *Turkish Studies - Comparative Religious Studies* 18/4 (2023), 403-425. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.71263>
- Kamolnick, Paul. *The Al-Qaeda Organization and The Islamic State Organization: History, Doctrine, Modus Operandi, and U.S. Policy to Degrade and Defeat Terrorism Conducted in the Name of Sunni İslam*. Carlisle: U.S. Army War College Press, 2017.
- Karadeniz, Adem. "IŞİD Örgütünün Dinî Açıdan Kritiği". *İlahiyat Akademi Dergisi* 15 (2022), 39-56. <https://doi.org/10.52886/ilak.1082386>

- Karakaya, İskender. "Küresel Terörizmin Dönüşümü: Irak ve Şam İslam Devleti (İŞİD) Örneği". *B.U.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 38/1 (2019), 149-198.
- Karakuş, Selime. *İşid/Daeş'in Tarihsel Arka Planı, Suriye ve Irak Siyasetine Etkisi*. İstanbul: Bahşehir Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2018.
- Karataş, Halil İbrahim. *Eylemleri ve Söylemleriyle İşid: Dînî, Siyasî ve Stratejik Yapısı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2016.
- Kaşıkçı, Tamer - Bülbül, Gözde Deniz. "Selefi-Cihadi Örgütlerin Karşılaştırmalı Analizi: El-Kaide ve İŞİD Örneği". *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi* 9/2 (2022), 89-134. <https://doi.org/10.26513/tocd.1148920>
- Karen, Furkan. *İslami Köktencilik ve Taliban'ın Teopolitik Analizi*. Samsun: Samsun Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2023.
- Lister, Charles. *Profiling the Islamic State*. Katar: Brookings Doha Center, 2014.
- Mecdüddîn el-Mübârek, İbnü'l-Esîr. *el-Kâmil fi't-târih*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997.
- Okumuş, Beyza. *Daiş'in Müslüman Gruplara Yönelik Eylemlerini Meşrulaştırma Stratejisi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2017.
- Önal, Recep. "İnanç ve Düşünce Özgürlüğü Bağlamında İslâm'ın Kılıç Zoruyla Yayıldığı İddialarına Karşı İmam Mâtürîdî'nin Yaklaşımı". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/31 (2023), 47-80. <https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.333318>
- Önkal, Ahmet, "Tahkim Olayı Üzerine Bir Değerlendirme". *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 2 (2003), 33-68.
- Öztürk, Selim. *Deaş'ın Yükselişi ve Düşüşü*. Ankara: Polis Akademisi Yayınları, 2021.
- Sedeeq, Hogr Talat. *ABD'nin Irak Politikası ve İşid Sorunu (2012-2017)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2018.
- Şahin, Hanifi. "Dabıq Dergisi Bağlamında İŞİD'in Şiilik Algısı". *Turkish Journal of Shiite Studies* 1/2 (2019), 183-214.
- Şehristani, Ebü'l-Feth Taceddin Muhammed b Abdülkerim. *el-Milel ve'n-nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*. İstanbul : Litera Yayıncılık, 2011.
- Şenol, Dolunay vd. "İŞİD: Küresel Bir Terör Örgütü". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/2 (2016), 277-292. <https://doi.org/10.18069/firatsbed.346936>
- Teltik, Mehmet. *Irak-Şam İslam Devleti İŞİD/DAEŞ: İdeolojisi, Yapısı, Propaganda Araçları ve Eylemleri*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2019.
- Teltik, Mehmet. "Ortadoğu Coğrafyasında Deaş: Tarihçesi, Eylemci Profili ve Propaganda Faaliyetleri". *Asia Minor Studies International Journal of Social Sciences* 10/1 (2022), 92-104. <https://doi.org/10.17067/asm.1025474>
- Türkoğlu, Emir. "Küresel Bir Terör Örgütü Olarak İŞİD'in Dijital Dergi Kullanımı: Kostantiniyye Üzerine Bir İnceleme". *Erciyes İletişim Dergisi* 5/1 (2017), 162-180. <https://doi.org/10.17680/erciyesakademia.291892>

- Uçar, Sadullah. *Bir Dini Terörizm Sorunsalı: Işid Örneği*. Nevşehir: Kapadokya Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2022.
- Uzdilli, İbrahim. *Işid Terör Örgütünün Doğmasında ve Gelişmesinde Etkili Olan Faktörler*. Aydın: Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2019.
- Yıldız, Erdal. *Işid ve Irak'ın İşgali*. Muş: Muş Alparslan Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2019.
- Yeşilyurt, Temel. "İslam, İman ve Fundamentalizm". *Kelam Araştırmalar Dergisi* 2/2 (2004), 83-94.
- Yıldız, Harun. "Hâricilik Düşüncesinin Doğuşu ve Tarihî Gelişimi". *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni* V (2015), 183-223.
- Yıldız, M. Ali. *Dinsel Şiddetin Kültürel Kökenleri -Haricilik Örneği-*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2010.
- Zekvân, Salim b. es-Sire -Bir Hâricî/İbâzî Klasığı. çev. Harun Yıldız. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Zelin, Aaron Y. "The Return of Sunni Foreign Fighters in Iraq". <https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/return-sunni-foreign-fighters-iraq>, 2014. <https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/return-sunni-foreign-fighters-iraq>
- "Dabıq From Hypocrisy to Apostasy". *Dabıq Dergisi* 7 (Şubat 2015).
- "Dabıq The Return of Khilafah". *Dabıq Dergisi* 1 (Temmuz 2014).
- "Konstantiniyye". *Konstantiniyye Dergisi* 2 (Şevval 1436), 60.
- "Konstantiniyye". *Konstantiniyye Dergisi* 3 (Zilhicce 1436), 72.
- "Konstantiniyye". *Konstantiniyye Dergisi* 4 (Safer 1437), 68.
- "Konstantiniyye". *Konstantiniyye Dergisi* 5 (Rebiülahir 1437), 56.
- "Konstantiniyye". *Konstantiniyye Dergisi* 7 (Zilkade 1437), 60.
- "Konstantiniyye". *Konstantiniyye Dergisi* 6 (Recep 1437), 52.
- "Konstantiniyye". *Konstantiniyye Dergisi* 1 (Şaban 1436), 46.

İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Islamic Civilization Studies

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 10 - Sayı/Issue 1 - Nisan/April 2025: 240-261

Şiî Kaynaklarında Nahvin Doğuşu ve Kurucusu

The Birth and Founder of Nahw in Shī'ite Sources

Mansur TEYFUR

Dr. Öğr. Üyesi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Asst. Prof., Kütahya Dumlupınar University, Faculty
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Bilim Dalı, of Theology, Department of Arabic Language and
Kütahya, Türkiye Rhetoric, Kütahya, Türkiye
teyfur1985@gmail.com Orcid: 0000-0002-3225-9792

Atıf/Cite:

Teyfur, Mansur. "Şiî Kaynaklarında Nahvin Doğuşu ve Kurucusu". *İslam Medeniyeti Araştırmaları
Dergisi* 10/1 (2025), 240-261.
<https://doi.org/10.20486/imad.1619293>

Araştırma Makalesi / Research Article

Başvuru Tarihi / Received: 13.01.2025

Kabul Tarihi / Accepted: 21.04.2025



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

Öz

Çalışma, İslâm'ın ilk dönemlerinde ortaya çıkan ve Kerbelâ hadisesiyle Ehl-i beyt taraftarı olarak daha sistemli bir şekilde günümüze kadar dinî ve siyasî varlığını sürdüren Şiîliğin, İslâmî ilimlerin temelini oluşturan nahiv ilminin inşasındaki rolünü ele almaktadır. Burada nahiv ilminin Şiî âlimleri tarafından tedvin edilmesine yönelik ortaya konulan görüşler incelenmiştir. Günümüzde nahvin doğuşunu bu açıdan ele alan bilimsel çalışmalara pek rastlanılmaması, konunun irdelenmesini elzem kılmaktadır. Zira Kur'ân'ın dili olan Arapça'nın, herhangi bir dinî akıma veya siyasî görüşe malzeme olmaksızın araştırılması önem arz etmektedir. Buradan hareketle çalışmada, nahvin doğuşu, ortaya çıkış sebepleri ve kurucusu gibi konuların Şiî kaynaklarında nasıl işlendiği ortaya konmaya çalışılmıştır. Bunun yanı sıra nahvin doğuşu ve kurucusu hakkında ileri sürülen ve imâmet inancına dayanan iddiaların ele alınması amaçlanmaktadır. Araştırma sonucunda Şiî âlimlerin, Hz. Ali'nin Ehl-i beyt'e mensup olması ve kendilerince ilk imam olarak kabul edilmesi sebebiyle nahiv ilminin kuruluşunu ona atfettikleri görülmüştür. Ayrıca Hz. Ali'ye yakınlığı dolayısıyla Şiî olduğu düşünülen Ebü'l-Esved'in, nahiv ilminin temel prensiplerini bizzat Hz. Ali'den öğrenerek bu ilmi tesis ve tedvin ettiği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Nahvin Doğuşu, Hz. Ali, Ebü'l-Esved, Şîa, Şiî Kaynaklar.

Abstract

This study deals with the role of Shiism, which emerged in the early periods of Islam and continued its religious and political existence more systematically until today as a supporter of Ahl al-bayt with the incident of Karbala, in the construction of the science of nahw/grammar, which forms the basis of Islamic sciences. Here, the views put forward by Shia scholars on the formation of the science of nahw are analyzed. The fact that there are not many scientific studies dealing with the birth of nahw from this perspective today makes it essential to examine the subject. This is because it is important that Arabic, the language of the Qur'an, be researched without being used as a material for any religious movement or political view. From this point of view, this study aims to reveal how Shi'i sources deal with issues such as the birth of nahw, the reasons for its emergence, and its founder. In addition, it aims to address the claims about the birth and founder of the grammar that are based on the belief in imāmah. As a result of the research, it was seen that Shia scholars attributed the establishment of the science of nahw/grammar to Hazrat Ali because he belonged to the Ahl al-bayt and was considered the first imam by them. In addition, it was determined that Abū al-Aswad, who was thought to be a Shiite due to his closeness to Hazrat Ali, established and edited this science by learning the basic principles of the science of grammar from Hazrat Ali himself.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, The Birth of Nahw, Hazrat Ali, Abū al-Aswad, Shī'a, Shī'a Sources.

Giriş

Arapçada *tâbi olmak*, *desteklemek*, *yayılmak* ve *çoğalmak* anlamlarındaki شائع – يشيع fiilinden türeyen ve mastar olan شائعة kelimesi sözlükte; *birine tâbi olan*, *yardımcı*, *taraftar*, *destekleyici* ve *bir iş için bir araya gelen bir grup* gibi manalar ihtiva etmektedir.¹ Bu kavram, Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde de bu kapsamda kullanılmış olup; *fırka*, *bölük*, *topluluk*,

¹ Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh, Tâcü'l-luga Sihâhu'l-luga*, thk. Ahmed Abdü'l-Ğafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 3/240; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (Kuveyt: Dâru'l-Hidâye ve Dâru İhyâu İhyâi't-Turâs, 2001), 21/301, 302; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 8/188, 189, 191; Mustafa Öz, “Şîa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/111.

tarafıtar olma ve *birine uyma* anlamlarına geldiği görülmektedir.² Terim olarak ise; “Şîa, Hz. Muhammed’den sonra Hz. Ali’nin nas ve tayinle imam olduğuna ve imâmetin kıyamete kadar kendi masum soyundan devam edeceğine inanan toplulukların ortak adı”³ şeklinde tanımlanabilir. Şîa, yaygın olarak kullanılan bir kavram olsa da zikri geçen bu topluluğu ifade etmek için Râfîzî ve Sebeiyye terimleri de kullanılmaktadır. Ayrıca İmâmiyye de Şîa içerisinde ele alınmakta ve Şîîliğin bir alt fırkası olarak kabul edilmektedir.⁴

Şîîliğin siyasî bir zümre olarak İslâm’ın ilk dönemlerinde ortaya çıktığı bilinmektedir. Hilafet hakkının Hz. Ali (ö. 40/661) ve onun soyundan gelen masum imamlara ait olduğu düşüncesinden zuhur eden Şîa, İslâm toplumunda dünyevî ve dinî liderliğin Hz. Ali ve onun evladına mahsus olduğunu iddia etmiştir. Bu iddiasını da nassa dayandırmıştır.⁵ Kerbelâ’da Hz. Hüseyin’in (ö. 61/680) şehit edilmesi, ardından Tevvâbûn hareketi ile yayılan Emevî düşmanlığı ve Ehl-i beyt tarafıtarlığı zamanla bir sistem haline gelerek mezhepleşme sürecine girmiştir. Böylece Ehl-i beyt tarafıtarları, siyasî ve dinî anlayışlarını bu çerçevede şekillendirmeye çalışmıştır.⁶

Araştırmannın konusu, daha çok siyasî bir akım olarak ortaya çıkan Şîîliğin, nahiv ilminin doğuşu ve kurucusuna dair rivayetlerdeki tutumunu ortaya koymaktır. Zira bazı çağdaş dılciler, Ebü’l-Esved ed-Düelî’nin (ö. 69/688) Hz. Ali’ye yakınlığı sebebiyle Şîî olduğunu ve dolayısıyla nahvin ortaya çıkışının başta Hz. Ali olmak üzere Ebü’l-Esved’e nispet edildiği hakkında ileri sürülen bilgi ve görüşler zikretmiştir.⁷ Ayrıca Şevkî Dayf (ö. 2005), Hz. Ali’nin nahvin kurucusu olmasıyla ilgili rivayetlerin Şîîler tarafından uydurulduğunu ifade etmektedir. Ona göre Hz. Ali’nin ordusunu, Muâviye (ö. 60/680) ile savaşa hazırlaması ve Havaricle olan savaşlarla meşguliyeti sebebiyle nahvin kurucusu olması mümkün değildir. Dayf, bazı rivayetlerin nahvin kurucusu olarak Ebü’l-Esved’i işaret etmesini de onun Hz. Ali’ye yakınlığı sebebiyle Şîî olduğuna bağlamaktadır. O,

² Kur’an-ı Kerim Meâli, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), el-En’âm 6/65, 150; el-Hicr 15/10; Meryem 19/69; el-Kasas 28/4, 15; er-Rûm 30/32; Sebe’ 34/54; el-Kamer 54/51; es-Sâffât 37/83; en-Nûr 24/19.

³ Halil İbrahim Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 285.

⁴ Metin Bozan, *İmâmiyye Şîası’nın Oluşumu* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 39; Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 285; Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *Dinler ve Mezhepler Tarihi “el-Milel ve’n-Nihal”*, çev. Muharrem Tan (İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2006), 132, 146-147.

⁵ Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 284, 286, 287; Bozan, *İmâmiyye Şîası’nın Oluşumu*, 39; Öz, “Şîa”, 39/111; Ahmet Vehbi Ecer, “Şîa ve Doğuşu”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 136.

⁶ Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 288, 290; Öz, “Şîa”, 39/112, 113, 114.

⁷ Şevkî Dayf, *el-Medârisü’n-nahviyye* (Kahire: Dâru’l-Meârif, ts.), 14, 15; Ahmed Emîn, *Duha’l-İslâm* (Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2012), 608; Mehmet Cevat Ergin, “Arap Nahvinin Doğuşu”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2005), 132; İsmail Durmuş, “Nahiv”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/302; Alî en-Necdî Nâsif, *Târîhu’n-nahv* (Kahire: Dâru’l-Meârif, ts.), 8, 9, 14; Abdülâl Sâlim Mekrem, *el-Halkatü’l-mefkûde fi târîhi’n-nahvi’l-Arabî* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1993), 30, 31, 47.

Ebü'l-Esved'in yaptığı çalışmaların Kur'ân metnindeki kelimelerin son hareketlerinin konmasıyla (i'râb) ilgili olduğunu savunmaktadır. Hatta o, Ebü'l-Esved'in öğrencilerinden olan Nasr b. Âsım el-Leysî (ö. 89/708) ve Yahyâ b. Ya'mer'in (ö. 89/708) de Kur'ân metnindeki kelimelerde bulunan bazı harflerin noktalanması gibi hizmetlerde bulunduklarını söylemektedir. Dayf'a göre nahvin asıl kurucusu, Ebü'l-Esved'in öğrencisi olmayan fakat kurrâlardan biri sayılan Abdullâh b. Ebî İshâk el-Hadramî'dir. Çünkü Hadramî, nahvin temel kurallarını, illetleriyle ve tali konulara kıyasıyla ele alan ilk kişidir. Dayf'ın hocası Ahmed Emîn (ö. 1954) de zikredilen bu görüşlerin bir benzerini eserinde ifade etmiştir.⁸

Araştırmanın devamında bu tür görüş ve tespitler, bizzat Şîî kaynaklarından yararlanılarak ele alınmıştır. Konunun daha iyi anlaşılması bakımından genel olarak nahiv ilminin tarihine kısaca değinildikten sonra Şîî âlimlerinin nahvin doğuşu, ortaya çıkış sebepleri ve kurucusu ile ilgili ortaya koydukları görüşlere yer verilmiştir. Ayrıca bu konular, Şîî kaynakları temelinde ele alınırken klasik ve çağdaş dönemlerde telif edilen muteber İslâmî eserlerle de mukayesesi yapılmıştır.

1. Nahiv İlminin Tarihçesi

Arap Yarımadasında ortaya çıkan Arapça, Sâmi dillerden biri olarak kabul edilmektedir. İslâm öncesinde (Câhiliye döneminde) aralarında lafız ve ifade farklılıkları bulunan fakat dış etkenlerin tesirinde kalmamış Temîm, Rebîa, Mudar, Kays, Hüzeyl ve Kuzâ'a gibi kabilelerin dilleri/lehçeleri meşhurdur. Ayrıca Kureyş kabilesi, Kâbe'ye gelen Hint, Fars, Habeş ve Mısır gibi farklı ülke halklarının yanı sıra Hristiyan ve Yahudilerle de muhatap oldukları için terkip ve iştikak yönünden dillerini daha da zengin kılma ihtiyacını hissetmişlerdir. Muhtemeldir ki, bu gibi sebeplerden dolayı hem konumu hem de civar bölgelerle olan aktif irtibatı sayesinde Kureyş lehçesi, ortak edebî dil olarak görülmüştür. Genel olarak Arapların Câhiliye döneminde fesahat ve belagat açısından çok güçlü bir dil üslubuna sahip oldukları ifade edilebilir.⁹

Arapların çoğunluğu, Câhiliye döneminde, okuma, yazma bilmedikleri ayrıca Arapçanın belirli kuralları tedvin edilmediği halde dillerini mahir bir şekilde kullanabiliyorlardı. Araplar, İslamiyet'in ilk yıllarına kadar başka milletlerle fazla karışmamıştır. Özellikle Hicaz bölgesinin çöllerle kaplı olması nedeniyle Araplar, Bizans

⁸ Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 14, 15; Emîn, *Duha'l-İslâm*, 608; Ergin, "Arap Nahvinin Doğuşu", 132.

⁹ Muhammed et-Tantâvî, *Neş'etü'n-nahv* (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 13; Corcî Zeydân, *Târîhu'l-âdâbi'l-lugat'il-Arabiyye* (Matbaatü'l-Hilâl, 1936), 1/33, 35; Sevde Alan - İsmail Güler, "Kureyş Lehçesinin Klasik Arapçaya Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2007), 335; Mahmut Kafes, "Arap Dilinde Nahiv İlminin Doğuşu ve Önemi", *Selçuk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi* 9-10 (1995), 103; Soner Gündüzöz, "Nahiv ve Sarf İlimlerinin Doğuşu Üzerine", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (1997), 283, 284.

ve İran gibi civar ülkelerin de etkisinde kalmamıştır.¹⁰ Toplumda dil selikası/zevki öylesine oturmuştu ki, herhangi bir dil hatası ortaya çıktığında hemen fark edilip düzeltilirdi. İslâm'ın gelişiyle birlikte Müslüman Arap toplumu bu yeni dini, fetihler aracılığıyla Arapça konuşmayan başka milletlere ulaştırmak istediklerinde sadece konuşmalarında değil aynı zamanda Kur'ân okumalarında da bir takım dil hataları (lahn) zuhur etmeye başlamıştır.¹¹ Bu durum, dilin hatalardan korunması ve belirli dil kaidelerinin belirlenmesi ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. Binaen aleyh Kur'ân'ın doğru şekilde okunup anlaşılmasına hizmet etmek amacıyla Arap gramer kuralları oluşturularak tedvin edilmeye başlanmıştır.¹² Arap dili ilimleri, İslâmî ilimlerin tasnifinde başta gelmektedir. Dil ilimleri içerisinde ise nahiv ilmi, İslâm medeniyeti açısından ayrı bir öneme sahiptir. Zira nahiv ilmi öğrenilmeden diğer ilimleri anlamak mümkün değildir.¹³

Nahiv ilminin ıstılahî olarak; “Arapça terkiplerdeki kelimelerin mu'râb ve mebnî olma kurallarını irdeleyen ilim”, “Kelimenin cümledeki görevini ve i'râbını inceleyen ilim”, “Cümleleri doğruluk-yanlışlık yönünden ele alan ilim”¹⁴ gibi farklı tarifleri bulunmaktadır. Bu ilmin ilk defa kimin tarafından ortaya konduğu (kurallarının belirlenerek derlendiği) meselesinde ise kaynaklarda farklı rivayet ve görüşlere yer verilmektedir. Fakat dil alimlerinin çoğunluğuna göre Kur'ân'ın bazı ayetlerinde dil hataları görülmeye başlayınca Hz. Ali'nin kelime çeşitleriyle ilgili tanımlarını kapsayan bir sayfayı Ebü'l-Esved'e vererek; *انْحُ هذا النَّحْوُ/Bu yolu izle* demesi üzerine o da nahiv ilminin temelini atmaya başlamıştır. Ancak Ebü'l-Esved, her ne kadar genel kanaate göre nahvin kurucusu olarak kabul edilmiş olsa da onun sadece Kur'ân metnindeki kelimelerin üzerinde (i'râb) hareketleri göstermek için noktalamalar koyduğu ve nahvin temel birkaç

¹⁰ Kafes, “Arap Dilinde Nahiv İlminin Doğuşu ve Önemi”, 104.

¹¹ Tantâvî, *Neş'etü'n-nahv*, 14, 15; Kafes, “Arap Dilinde Nahiv İlminin Doğuşu ve Önemi”, 104; Gündüzöz, “Nahiv ve Sarf ilimlerinin Doğuşu Üzerine”, 284; M. Şirin Çıkar, “Nahiv İlmi”, *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*, ed. İsmail Güler (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 81; Ahmet Yıldız, *Arap Edebiyatının Gelişim Serüveni 1* (Konya: Palet Yayınları, 2022), 70; Ayrıca İslâm'ın gelişiyle birlikte Lahn'ın ortaya çıkışı için bk. Alaaddin Şükür, *Kur'ân-ı Kerîm'in Nahiv İlmine Etkisi* (Samsun: Üniversite Yayınları, 2018), 129.

¹² Muhammed Muhtâr Veleddü Ebbâh, *Târîhu'n-nahvi'l-Arabî fi'l-meşrik ve'l-mağrib* (Beyrut: Dâru't-Takrîb Beyne'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye, 2011), 9; Çıkar, “Nahiv İlmi”, 81.

¹³ Çıkar, “Nahiv İlmi”, 83; Veleddü Ebbâh, *Târîhu'n-nahvi'l-Arabî*, 9.

¹⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 309-311; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbü't-ta'rîfât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403), 240; Ali Bulut, *Nahvin Öncülerinden Sîbeveyh* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2023), 13.

kaidesini belirlediği de ifade edilmektedir. Ayrıca yukarıdaki ifadede geçen النَّحْو kelimesinden hareketle bu ilme nahiv isminin, terim olarak verildiği aktarılmaktadır.¹⁵

Bu ilmin nahiv olarak isimlendirilmesiyle ilgili bir diğer rivayet de şöyledir: “Hz. Ali, Ebü'l-Esved'den *inne ve kardeşleri*'ne (إِنَّ وَأَخَوَاتُهَا) *lâkinne*'yi (لَكِنَّ) de eklemesini istemiş, o da bunu yapıp kendisine takdim edince ona; مَا أَحْسَنَ هَذَا النَّحْوَ الَّذِي قَدْ نَحَوْتُ / *Gittiğin bu yol ne güzeldir* demiştir. Bundan dolayı da bu ilmin adı, nahiv olarak kavramlaşmıştır.”¹⁶

Kaynaklarda Ebü'l-Esved'in başta Yunan olmak üzere Süryani, Hint, Fars ve Ârâmî nahvinden (dil kurallarından) etkilendiği ifade edilmektedir. Bazı müsteşrikler, Arapların Süryanilerle karışıp onların dil ve kültürlerine aşına olduktan sonra nahiv ilmini/kaidelerini ortaya koyduklarını nakletmişlerdir. Ancak şunu belirtmek gerekir ki, nahiv ilminin diğer ülke veya milletlerin gramerinden etkilendiğine dair herhangi bir ilmi delil bulunmayıp sadece tahmin ve varsayımdan ibarettir. Ayrıca Arap nahiv ilmi, başka dillerde olmayan âmil nazariyesi üzerine kuruludur.¹⁷

Nahiv çalışmaları, Ebü'l-Esved'den sonra onun öğrencileri tarafından devam ettirilmiştir. Öğrencilerinden olan Nasr b. Âsım el-Leysî ve Yahyâ b. Ya'mer'in Kur'an metnindeki ز, ر, خ, ح, ج, ث, ت, ب gibi müteşabih harfleri birbirinden tefrik etmek için i'câm noktalamasını ihdas ettikleri aktarılmaktadır.¹⁸ Bu iki âlimin yanı sıra Anbesetü'l-Fîl (ö. 100/718), Meymûn el-Akran (ö. ?) ve Abdurrahmân b. Hürmüz (ö. 117/735) de Ebü'l-Esved'in öğrencileri arasında olup, Basra nahiv ekolünün ilk tabakasını oluşturmaktadır.

¹⁵ Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî ez-Zeccâcî, *el-Îzâh fî 'ileli'n-nahv*, thk. Mâzin el-Mübarek (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1986), 89; Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ fî tabakâtî'l-üdebâ*, thk. İbrâhîm es-Semarrâî (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1985), 17; Abdülvehid b. Alî el-Halebî Ebü't-Tayyib el-Lugavî, *Merâtibü'n-nahviyyîn*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Mektebetü Nahdati Mısır, ts.), 6, 8, 10, 11; Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrâhîm Ramazân (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997), 1/61, 62; Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî el-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1982), 39, 40; Veleddü Ebbâh, *Târîhu'n-nahvi'l-Arabî*, 11, 41; Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 15, 16; Çıkar, “Nahiv İlmi”, 83; Kenan Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi* (İstanbul: Cantaş Yayınları, 2016), 330; Bulut, *Sîbeveyh*, 16, 19; Ergin, “Arap Nahvinin Doğuşu”, 132, 133; Durmuş, “Nahiv”, 32/300.

¹⁶ Ebü Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh er-Rûmî el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ (İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb)*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 4/467; Tantâvî, *Neş'etü'n-nahv*, 25, 33; Yıldız, *Arap Edebiyatının Gelişim Serüveni 1*, 77-78; Kafes, “Arap Dilinde Nahiv İlminin Doğuşu ve Önemi”, 112; Gündüzöz, “Nahiv ve Sarf İlimlerinin Doğuşu Üzerine”, 288.

¹⁷ Zeydân, *Târîhu'l-âdâbi'l-lugat'il-Arabîyye*, 2/113; Tantâvî, *Neş'etü'n-nahv*, 21, 22; Mekrem, *el-Halkatü'l-mefkûde*, 13-18; Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 20; Nâsif, *Târîhu'n-nahv*, 10, 11.

¹⁸ İ'câm noktalaması hakkında geniş bilgi için bk. Alaaddin Salihoglu, *Zabtu'l-Mushaf: Kur'an'ın Noktalanması ve Harekelenmesinin Kavramsal Çerçevesi, Tarihçesi, Ekolleri ve Günümüz Uygulamaları* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2025), 28-38.

Daha sonrasında nahvin temel kurallarını ele alan; ilk kez nahvin illetlerini şerh eden ve kıyası ilk kez kullanan Abdullâh b. Ebî İshâk el-Hadramî (ö. 117/735) ile devam eden çalışmaların Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) ve ardından Sîbeveyhi (ö. 180/796) ile olgunluk evresine geçtiği söylenebilir. Bu dönemle birlikte artık nahiv alanında eserler tedvin edilmeye başlanmıştır. Kısacası Arap nahvinin Irak'ın Basra bölgesinde ortaya çıktığı, Kufe'de gelişip ardından Bağdat'ta zirveye ulaştığı ifade edilebilir. Daha sonrasında nahivle ilgili çalışmalar, İslâm'ın sancağı altında ve Kur'ân'ın himayesinde Şam, Mısır, Afrika, Endülüs ve Mağrip'e kadar ulaşmıştır.¹⁹

2. Şîî Kaynaklarında Nahvin Doğuşu, Sebepleri ve Kurucusu

Şîî dünyasının Hz. Ali'ye yükledikleri üstün özelliklerin yanı sıra imâmet hakkının onda olduğunu gösteren zayıf veya uydurma birçok hadisi, kendi düşünceleri çerçevesinde yorumladıkları belirtilmektedir. İslâmî ilimlerin teşekkülü, hakikat ve tarikat/bâtınî ilimlere vakıf olma gibi konularda, Şîîlerin öncü olduklarını iddia etmek için kullandıkları tartışmalı, zayıf veya uydurma olduğu aktarılan hadislerden biri de şudur: “أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَعَلِيٌّ بَابُهَا”/Ben ilmin şehriyim, Ali de onun kapısıdır.”²⁰ Bu hadis, Kütüb-i Sitte'de sadece Tirmizî'nin (ö. 279/892) Sünen'inde; “أَنَا دَارُ الْحِكْمَةِ وَعَلِيٌّ بَابُهَا”/Ben hikmet eviyim, Ali de onun kapısıdır.”²¹ şeklinde geçmektedir. Buradan hareketle Ehl-i beyt ekolünden beslenen âlimlerin ilk dönemdeki imamlardan geç dönemlere kadar tüm alanlardaki ilimlerin yayılmasına gayret ettikleri aktarılmaktadır. Çünkü Şîî kaynaklarına göre kendi mezheplerine mensup âlimler, başka âlimlerden daha bilgili ve ilim sahibidirler. Zira onlar, ilimlerini Ehl-i beyt'ten almaktadırlar. Onlara göre, kendilerinin dışındakiler, sadece Hz. Peygamberden varit olan sınırlı bilgiye sahip olabilmektedirler. Hâlbuki Ehl-i beyt taraftarları, tüm bilgileri hem Hz. Peygamberden hem de onun belirlediği masum kişilerden almışlardır. Dolayısıyla bu seçkin kişilerden sadır olan her

¹⁹ Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı*, 331; Çıkar, “Nahiv İlmi”, 84, 85; Veleddü Ebbâh, *Târîhu'n-nahvi'l-Arabî*, 11, 41; Saîd el-Afgânî, *Min târîhi'n-nahv* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 34, 36; Nâsif, *Târîhu'n-nahv*, 5, 6, 7; Bulut, *Sîbeveyh*, 19, 20, 21; Yıldız, *Arap Edebiyatının Gelişim Serüveni* 1, 86, 88; Şehmus Ünverdi - İbrahim Aydın, “Abdullâh b. Ebî İshâk'ın Nahiv İlmindeki Yeri”, *The Journal of Mesopotamian Studies* 7/1 (2022), 10.

²⁰ Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 11/65; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Lisânü'l-mîzân*, thk. Selâm Abdülfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 2002), 1/474; Seyit Avcı, “Ben ilim şehriyim Ali de onun kapısıdır' Hadisi Üzerine”, *Marife* 4/3 (2004), 372, 378.

²¹ Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, thk. İbrâhim Utve Avd (Mısır: Matba'atü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1975), 5/537; Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-Şîa* (Dâru't-Te'âruf li'l-Matbû'ât, 1983), 1/90; Avcı, “Ben ilim şehriyim Ali de onun kapısıdır' Hadisi Üzerine”, 372.

bilgi özel ve önemlidir. Başta sarf ve nahiv olmak üzere on dört ilmin inşasının Şîî âlimleri tarafından gerçekleştirildiği de ileri sürülmektedir.²²

Çağdaş dilbilimcilerinden Muhammed Riyâd el-Uşeyrî, klasik dönem Şîî dilcilerinden olan Ebû Hâtîm Ahmed b. Hamdân er-Râzî'nin (ö. 322/933-34) Arap diline dair bazı ilimlerin kökenini ve doğuş sebeplerini Hz. Ali'ye dayandırmasını imâmet inancıyla ilgili bir mesele olduğunu ifade etmiştir. Çünkü imam bilginin kaynağıdır. O, bu sebep çerçevesinde Ebû Hâtîm er-Râzî'nin nahiv ilminin doğuşunu Hz. Ali'ye dayandırıldığını ve Ebü'l-Esved ed-Düelî'nin de Hz. Ali taraftarı (Şîî) olduğu için nahiv ilmini ondan alarak esaslarını ve konularını tedvin ettiğini aktarmıştır. Ayrıca dil ve nahiv ilimlerinin yanı sıra birçok ilmin de Şîî âlimlere nispet edildiği zikredilmektedir.²³

2.1. Nahvin Doğuş Sebepleri

Kur'ân-ı Kerîm indirildikten sonra dünyanın dört bir yanındaki İslâm ümmeti için konularının ve içerdiği temel hususların anlaşılması ve yayılması büyük önem arz etmekteydi. Bunun içinde anahtar olarak kabul edebileceğimiz bazı ilimlerin bilinmesi gerekmektedir. Zira bu ilimlerin doğru ve yeterli şekilde kavranmaması durumunda, Müslümanların Kur'ân'ı doğru ve yeterince anlaması mümkün olmayacaktı. Çünkü İslâmî fetihlerin artmasıyla başka toplumların İslâm'a girişi ve Araplarla iç içe olması, Arapçanın düzgün haliyle devam etmesini zorlaştırmış ve dilde bozulmalara yol açmıştır. Arap dilindeki bu bozulma (lahn) Kur'ân'ın kırâatinde de görülmeye başlayınca, Arap dili (nahiv) kurallarının tedvin edilmesine olan ihtiyaç ortaya çıkmıştır.²⁴ Şîî kaynaklarında, nahiv kurallarının yazıya dökülmesini lüzumlu kılan farklı sebepler rivayet edilmektedir. Burada, nahvin doğuşuna sebep olarak gösterilen önemli birkaç rivayeti zikredebiliriz:

Bir bedevi, Hz. Ali'ye gelerek selam verip şöyle dedi: لَا يَأْكُلُهُ إِلَّا الْخَاطُونَ Âyetindeki harfleri nasıl okuyorsunuz? Biz hepimiz يَخْطُو/Yürümek yürüyoruz. Hz. Ali, gülümsedi ve

²² Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî, *Ricâlü't-Tûsî*, thk. Cavâd el-Kayyûmî el-İsfahânî (İran: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, ts.), Muhakkikin Önsözü, 5-6; Emîn, *A'yânü's-Şîa*, 1/161; Âyetullâh es-Seyyid Hasan es-Sadr, *Te'sîsü's-Şîa li'ulûmî'l-İslâm* (Tahran: Menşûrâtü'l-A'lemî, ts.), 37, 38; Âyetullâh es-Seyyid Hasan es-Sadr, *eş-Şîatü ve Fünûnu'l-İslâm*, thk. es-Seyyid Murtazâ el-Mîrseccâdî (İran: Müessesetü's-Sibtayn el-Âlemîyye, ts.), Muhakkikin Önsözü, 7, 10; Muhammed Riyâd el-Uşeyrî, *et-Tasavvuru'l-lügavî inde'l-İsmâiliyye* (İskenderiye: Münşeâtü'l-Me'ârif, 1985), 166; Avcı, “Ben ilim şehriyim Ali de onun kapısıdır” Hadisi Üzerine”, 378; Ca'fer es-Sübhânî, “Devru'l-ulemâi's-Şîa fî binâi ilmi'n-nahv ve'zdihârih” (Erişim 21 Aralık 2024).

²³ Uşeyrî, *et-Tasavvuru'l-lügavî*, 166, 169; Ahmed b. Hamdân er-Râzî Ebû Hâtîm, *Kitâbü'z-zîne fi'l-kelimâti'l-İslâmiyyeti'l-Arabiyye*, thk. Hüseyin b. Feyzullâh el-Hemedânî (Yemen: Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Buhûsü'l-Yemenî, 1994), 82-83, 84; Emîn, *A'yânü's-Şîa*, 1/161.

²⁴ Ebû Hâtîm, *Kitâbü'z-zîne*, 82, 84; Abdülvâhid b. Ömer b. Muhammed b. Ebî Hâşim Ebû Tâhir, *Ahbâru'n-nahviyyîn*, thk. Mecdî Fethî es-Seyyid (Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Turâs, 1989), 15, 17, 18; Emîn, *A'yânü's-Şîa*, 1/547; Uşeyrî, *et-Tasavvuru'l-lügavî*, 166; Sübhânî, “Devru'l-ulemâi's-Şîa fî binâi ilmi'n-nahv ve'zdihârih”.

ona şöyle dedi: Ey bedevi! لَا يَأْكُلُهُ إِلَّا الْخَاطِئُونَ / Onu günahkârlardan başkası yemez şeklindedir. Bunun üzerine bedevi şöyle dedi: Doğru söyledin Ey Müminlerin emiri! Çünkü Allah, kullarına zulmedecek değildir. Hz. Ali, bunun ardından Ebü'l-Esved'e dönerek şöyle dedi: İslâm dinine giren yabancılar arttı, insanlara dildeki doğru kullanımları öğretecek bir şeyler yaz. Bunun üzerine Ebü'l-Esved de ref, nasb ve hafd/ cer konularını yazıp kendisine verdi.²⁵

Hız. Ömer'in (ö. 23/644) hilafeti döneminde bedevinin biri, bir adamın Tevbe suresinin 3. âyetini hatalı olarak ALLAH بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ şeklinde okuduğunu duydu. Halbuki bu âyet, ALLAH بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ / Allah ve Resulü, müşriklerden uzaktır... şeklinde doğru okunması gerekirdi. Bedevi, onun bu âyetteki رَسُولُهُ kelimesini damme ile değil de kesra olarak hatalı okumasını Hız. Ali'ye söyleyince, o da Ebü'l-Esved'e nahiv kurallarını öğreterek bunu tedvin etmesini istedi. Ebü'l-Esved, bilgili, zeki ve ferasetli biri olduğu için nahiv kurallarını telif etti. Herhangi bir konuda tereddüt yaşadığında Hız. Ali'ye gider danıştırdı. Ardından Hız. Ali'nin yönlendirdiği şekilde nahiv konularını düzenleyip kendisine takdim ederdi. Bu durumdan hoşlanan Hız. Ali, kendisine şöyle demiştir: نَحْنُ مَا نَحْنُ / Tuttuğun yol, ne güzeldir. Başka bir rivayette ise, mezkûr âyeti hatalı okuyan kişiyi gören ve Hız. Ali'den nahiv kurallarını yazmasını isteyen Hız. Peygamberimiz olmuştur. Fakat Şiîler, bu olayın Hız. Peygamber döneminde vuku bulmadığını iddia ederek nahiv kurallarının ortaya çıkışını Hız. Ali'ye dayandırmaktadırlar.²⁶

Kureyşliler, Nebatîlerle evlenirlerdi. Bu evliliklerinden doğan çocuklarının dilleri bozulmaya başladı. Hatta Nebatîlerden biriyle evli olan bir kadın, bir keresinde dili yanlış kullanarak şöyle dedi: إِنَّ أَبَوِي مَاتَ وَتَرَكَ عَلَيَّ مَالًا كَثِيرًا / Babam vefat etti ve bana çok mal bıraktı. Hız. Ali, onun buradaki أَبِي olması gereken kelimeyi yanlış okuyarak dili hatalı konuştuğunu görünce, nahiv kurallarının temellerini attı.²⁷

Ebü'l-Esved'in kızı şöyle der: يَا أَبَتِ مَا أَشَدُّ الْحَرَّ / Babacığım sıcağın en şiddetli olanı nedir? O da şöyle cevap verir: Güneşin aşırı sıcağından yanmış topraktaki çakıl taşlarıdır. Kızı ona şöyle der: Ben soru sormak için değil, çok sıcak olmasına olan şaşkınlığımı ifade etmek için söyledim. Yani kızı burada, مَا أَشَدُّ الْحَرَّ / Ne kadar da sıcak bir hava! şeklinde taaccub üslubuyla söylemesi gerekirken yukarıdaki soru kalıbını kullanmıştır. Ebü'l-Esved, bu olayın ardından Hız. Ali'ye giderek Ey Müminlerin emiri! İnsanların dilleri

²⁵ Ebû Hâtim, *Kitâbü'z-zîne*, 84; Emîn, *A'yânü's-Şîa*, 1/161; Sadr, *eş-Şîatü ve Fünûnu'l-İslâm*, 549; Muhammed el-Rayşehrî, *Mevsû'atü'l-İmâm 'Alî b. Ebî Tâlib fi'l-kitâb ve's-sünne ve't-târîh* (Beyrut: Dâru'l-Hadîs li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2000), 10/265; Kur'an-ı Kerim Meâli, el-Hâkka 69/37.

²⁶ Emîn, *A'yânü's-Şîa*, 1/161-162; Rayşehrî, *Mevsû'atü'l-İmâm 'Alî*, 10/266; Sadr, *eş-Şîatü ve Fünûnu'l-İslâm*, 547; Sadr, *Te'sîsü's-Şîa*, 42.

²⁷ Sadr, *eş-Şîatü ve Fünûnu'l-İslâm*, 548; Rayşehrî, *Mevsû'atü'l-İmâm 'Alî*, 10/266; Emîn, *A'yânü's-Şîa*, 1/162.

bozuldu, Arapların dili yok oldu der. Bunun üzerine Hz. Ali, nahvin temel esaslarını ona vermiştir. O da bu esaslara dayanarak nahvin kurallarını tedvin etmiştir.²⁸

Rivayet edildiğine göre bir gün Ebü'l-Esved, bir cenazenin arkasından yürürken, bir adam ona şöyle der: *مَنْ الْمُتَوَفَّى* /Öldüren kimdir? aslında o burada *مَنْ الْمُتَوَفَّى* /Ölen kimdir? demek istemiştir. Ebü'l-Esved de cevap olarak, *öldüren Allah'tır* der. Daha sonra bu durumu gidip Hz. Ali'ye anlatır. O da nahvin esaslarını içeren birtakım notları, Ebü'l-Esved'e verir ve şöyle der: *مَا أَحْسَنَ هَذَا النَّحْوِ، اخْشَ لَهُ بِالْمَسَائِلِ*.../Bu ne güzel yoldur/yöntemdir, diğer nahiv konularını da bu minval üzere yaz.²⁹

Ebü'l-Esved atını sürüp giderken, ona eski Basralı Sa'd adında Farslı bir adam uğramış ve Ebü'l-Esved kendisine Ey Sa'd! Neden ata binmiyorsun? diye sormuş. O da şöyle cevap vermiş: *إِنَّ فَرَسِي ضَالِّعًا* /Atım topaldır. Aslında burada doğru şekli *ضَالِّع* olması gerekirdi. Bunun üzerine orda bulunanlar alay edercesine gülüşmüşler. Ardından Ebü'l-Esved: “Bu arkadaşlar, İslâm'a yeni girdiler ve bizim kardeşimiz oldular, keşke onlara konuşmalarını doğru şekilde öğretecek bir şeyler yapsak” dedi ve daha sonra fâil ve mefûlün bih gibi konuları yazdı.³⁰

Nahiv ilminin bu isimle anılmaya başlaması konusunda ise Şîî âlimleri, birçok rivayet nakletmişlerdir. Fakat bu rivayetlerin hemen hemen hepsi genel manada şu olaya dayanmaktadır: “Hz. Ali, isim, fiil, harf gibi nahiv kurallarının esaslarını Ebü'l-Esved'e öğrettikten sonra ona şöyle der: *انْحُ عَلَى هَذَا النَّحْوِ* /Bu yöntemi esas alarak ilerle. Bunun üzerine Ebü'l-Esved de nahiv kurallarını tedvin etmiştir.”³¹

Yukarıda zikredilen ve Şîî kaynaklarına göre Nahvin doğuşuna sebep olduğu ileri sürülen rivayetlerin hemen hemen hepsine hem meşhur klasik İslâmî eserlerde hem de çağdaş dil kaynaklarında rastlamak mümkündür. İslâm'ın muteber kaynaklarına bakıldığında nahvin doğuş sebepleriyle ilgili daha başka rivayetlere de rastlamak

²⁸ Nûrullâh el-Hüseyînî el-Mer'aşî et-Tüsterî, *İhkâku'l-hak ve izhâku'l-bâtıl*, thk. Şehâbeddin en-Necefi (Kum: Min Menşûrâtı Mektebeti Âyetullâh el-Uzmâ el-Mer'aşî en-Necefi, ts.), 8/7-8; Rayşehrî, *Mevsû'atü'l-İmâm 'Alî*, 10/266; Emîn, *A'yânü's-Şîa*, 1/162.

²⁹ Sadr, *eş-Şîatü ve Fünûnu'l-İslâm*, 549-550; Emîn, *A'yânü's-Şîa*, 1/162; Rayşehrî, *Mevsû'atü'l-İmâm 'Alî*, 10/266.

³⁰ Emîn, *A'yânü's-Şîa*, 1/162; Sadr, *Te'sîsü's-Şîa*, 42-43; Sadr, *eş-Şîatü ve Fünûnu'l-İslâm*, 551-552.

³¹ Rayşehrî, *Mevsû'atü'l-İmâm 'Alî*, 10/267; Tüsterî, *İhkâku'l-hak*, 8/8; Emîn, *A'yânü's-Şîa*, 1/161; Sadr, *eş-Şîatü ve Fünûnu'l-İslâm*, 550; Sadr, *Te'sîsü's-Şîa*, 42.

mümkündür.³² Ayrıca nahiv ilminin isimlendirilmesine dair yukarıda verilen bilgilerin de genel olarak İslâm âlimlerince üzerinde ittifak edilen görüş olduğu söylenebilir.³³

2.2. Nahvin Kurucusu

Genel olarak Şîî âlimlerin nahiv ilminin doğuşu ve ortaya çıkış sebepleriyle ilgili yazdıkları eserlere bakıldığında ilk olarak bu ilmin Hz. Ali tarafından tesis edildiği ve ardından onun yönlendirmesiyle Ebü'l-Esved'in nahvin temel konularını tedvin ederek geliştirdiği nakledilmektedir. Şîî kaynaklarında, nahvin kurucusunun kim olduğu konusunda daha önce zikredilen nahvin doğuş sebeplerine dair rivayetlerin esas alındığını söyleyebiliriz. Ayrıca bu kaynaklarda nahvin doğuşu ve kurucusu hakkında sıkça rivayet edilen şu olayı da burada vermek isabetli olacaktır.

Rivayete göre Ebü'l-Esved şöyle der: Hz. Ali'nin yanına geldim ve onun çok düşünceli olduğunu gördüm. Ona dedim ki, Ey Müminlerin emiri! ne hakkında düşünüyorsun. O da bana şöyle cevap verdi: Ülkenizde (yaşadığınız bölgede) dil hatalarının olduğunu duydum ve Arapçanın dil esaslarını içeren bir kitap yazmak istedim. Bunun üzerine ona dedim ki: Eğer bunu yaparsan bizi ihya etmiş olursun ve aramızdaki bu dilin bozulmasını önlemiş olursun. Üç gün sonra yanına uğradığımda bana içerisinde şu yazıların bulunduğu bir sayfa verdi: “Kelime, isim, fiil ve harf olmak üzere üç çeşittir. İsim, isimlendirilen kişi veya şey hakkında bilgi verir. Fiil de bu isimlendirilen kişi veya şeyin hareketini/eylemini gösterir. Harfin ise isim ve fiil gibi tek başına anlamı yoktur.” Ardından bana dedi ki: Bu bilgileri esas alarak kendi bildiklerinden de ekle ve bil ki, Ey Ebü'l-Esved! Eşyalar üç çeşittir; zâhir/açık, mudmar/gizli ve bu ikisi arasında kalanlar. Daha sonra ben de bu konuları bir araya getirdim ve kendisine arz ettim. Bunlar içerisinde atıf, na't, ta'accüp ve istifhâm konularını ele aldım. Ardından كَانَّ، لَعَلَّ، لَيْتَ، أَنْ، اِنْ، nasb harflerini söyledim fakat لَكِنَّ harfini söylemedim. Bunun üzerine bana dedi ki: Neden onu söylemedin? Ben de dedim ki: Onu onlardan saymadım. O da bana: Aksine o da onlardandır onu da ekle dedi ve ben de ekledim.³⁴

³² Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ*, 18-20; Zeccâcî, *el-İzâh*, 89; Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, thk. Muhammed Alî en-Neccâr (eHey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitâb, ts.), 2/7; Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 40-41; Ebü't-Tayyib el-Lugavî, *Merâtibü'n-nahviyyîn*, 5, 6, 8; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Muhâdarâtü'l-üdebâ' ve muhâverâtü's-su'arâ' ve'l-bülegâ'* (Beyrut: Şeriketü Dâru'l-Erkam, 1420), 1/90; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, thk. Mustafâ Hüseyin Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, 1947), 1/282; Tantâvî, *Neş'etü'n-nahv*, 16-18; Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 11-12; Mekrem, *el-Halkatü'l-mefkûde*, 11-12.

³³ Zeccâcî, *el-İzâh*, 89; Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ*, 19; Tantâvî, *Neş'etü'n-nahv*, 24-25; Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 15; Durmuş, “Nahiv”, 32/300.

³⁴ Rayşehrî, *Mevsû'atü'l-İmâm 'Alî*, 10/264; Sadr, *eş-Şîatü ve Fünûnu'l-İslâm*, 551; Emîn, *A'yânü's-Şîa*, 1/161; Sübhânî, “Devru'l-ulemâi's-Şîa fi binâi ilmi'n-nahv ve'zdhârih”.

Bu ve önceki rivayetlere baktığımızda, nahvin kurucusunun Hz. Ali'nin öncülüğünde Ebü'l-Esved olduğu anlaşılmaktadır. Daha önce de zikredildiği gibi Şîî kaynaklarında, bu iki ismin üzerinde durulmasının en temel sebebi de Şîî olarak görülmelerinden kaynaklanmaktadır.³⁵ Fakat burada şunu ifade etmek gerekir ki, Şîî kaynaklarında nahvin tek kurucusunun Hz. Ali olduğunu ve nahiv ilmini Ebü'l-Esved'e onun öğrettiğini ileri süren rivayetler de bulunmaktadır.³⁶

Yukarıda zikredilen rivayetlerin yanı sıra klasik Şîî dil kaynağı olarak bilinen Ebû Hâtim er-Râzî'nin (ö. 322/933-934) *Kitâbü'z-zîne* adlı eserinde yer alan ilk dönem nahiv âlimlerinin silsilesi şu şekildedir: Hz. Ali, Ebü'l-Esved ve onun öğrencileri Yahyâ b. Ya'mer, Anbesetü'l-Fîl, Meymûn el-Akran ve Nasr b. Âsım el-Leysî. Bunlar nahvin ilk tabakasını oluşturan silsiledir. Onların ardından ikinci tabaka olarak bu silsile Abdullâh b. Ebî İshâk el-Hadramî ile devam etmiştir. Hadramî, nahiv ilmindeki kıyası ve illetleri şerh eden ilk kişidir. Onunla aynı tabakayı oluşturan diğer nahiv âlimi ise Ebû Amr b. el-Âlâ'dır (ö. 154/771). Ebû Amr'dan da nahiv ilmini öğrenen Yûnus b. Habîb ed-Dabbî (ö. 182/798) olmuştur.³⁷

Çağdaş Şîî kaynaklarına bakıldığında zaman ilk dönem nahiv alimlerinin silsilesi şu şekildedir: Hz. Ali, Ebü'l-Esved, Anbesetü'l-Fîl, Meymûn el-Akran, Nasr b. Âsım el-Leysî, Abdurrahmân b. Hürmüz (ö. 117/735) ve Yahyâ b. Ya'mer, Abdullâh b. Ebî İshâk el-Hadramî ve Ebû Amr b. el-Âlâ. Daha sonrasında ise bu silsile, Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyhi ile devam etmiştir.³⁸

Çalışmamızın giriş kısmına bakıldığında muteber İslâmî eserlerdeki nahvin kurucusuna dair rivayetlere göre de bu ilmin Hz. Ali'nin öncülüğünde Ebü'l-Esved tarafından kurulduğu söylenebilir.³⁹ Yine burada zikredilen Şîî kaynaklarına göre ilk dönem nahiv âlimlerinin silsilesi, klasik ve çağdaş dil bilginleri tarafından da büyük

³⁵ Ebû Hâtim, *Kitâbü'z-zîne*, 84; Uşeyrî, *et-Tasavvurü'l-lügavî*, 166; Sadr, *Te'sîsü's-Şîa*, 40, 43, 44; Emîn, *A'yânü's-Şîa*, 1/161; Sübhânî, "Devru'l-ulemâi's-Şîa fî binâi ilmi'n-nahv ve'zdihârih".

³⁶ Ebû Hâtim, *Kitâbü'z-zîne*, 82; es-Seyyid Alî el-Mûsevî el-Behbehânî, *Esâsü'n-nahv*, thk. Muhammed Hüseyin Ahmedî eş-Şâhrûdî (Kum: Dâru'l-'İlm Âyetullâh el-Behbehânî, 2002), 15; Tüsterî, *İhkâku'l-hak*, 8/1-3; Rayşehrî, *Mevsû'atü'l-İmâm 'Alî*, 10/265; Sadr, *eş-Şîatü ve Fünûnu'l-İslâm*, 542; Emîn, *A'yânü's-Şîa*, 1/161.

³⁷ Ebû Hâtim, *Kitâbü'z-zîne*, 84-85.

³⁸ Tüsterî, *İhkâku'l-hak*, 8/9; Emîn, *A'yânü's-Şîa*, 1/162; Sadr, *Te'sîsü's-Şîa*, 43; Sadr, *eş-Şîatü ve Fünûnu'l-İslâm*, 544.

³⁹ Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî ez-Zeccâcî, *el-Emâlî*, thk. Abdusselâm Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1987), 238-239; Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ*, 18-19; Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 40; Ebü't-Tayyib el-Lugavî, *Merâtibü'n-nahviyyîn*, 6; Veleddü Ebbâh, *Târîhu'n-nahvi'l-Arabî*, 42; Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 13, 14; Tantâvî, *Neş'etü'n-nahv*, 23-24.

oranda kabul edildiği görülmektedir.⁴⁰ Fakat Şîî kaynaklarında, nahvin kurucusunun Hz. Ali ve ardından Ebü'l-Esved olarak görülmesinin temel sebebinin tamamen Ehl-i beyt ve imâmet inancına dayandığını söyleyebiliriz.

2.3. Klasik Şîî Nahiv Âlimleri

Malum olduğu üzere Basra ve Kufe nahiv ekollerine mensup dilcilerin kaleme aldıkları pek çok değerli eserleri bulunmaktadır. Fakat Şîî kaynaklarına bakıldığı zaman Hz. Ali ile başlayan ve Ebü'l-Esved ile devam eden ilk dönem dilcilerin pek çoğunun Şîî taraftarı oldukları iddia edilmektedir. Burada Şîî olduğu aktarılan klasik dönem dil bilginlerinden başlıca birkaçı hakkında kısa bilgi vermek konunun daha iyi kavranmasına yardımcı olacaktır.

Ebü'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688): Aslen Basralı olup tam adı, Ebü'l-Esved Zâlim b. Amr b. Süfyân b. Cendel ed-Düelî'dir. Hz. Ali'ye yakın olması sebebiyle Şîa'nın önemli taraftarlarından sayılan Ebü'l-Esved, Cemel ve Sıffîn olaylarında Hz. Ali'nin yanında yer almış ve önemli görevler icra etmiştir. Ebü'l-Esved'in hem bizzat kendisinden hem de birçok klasik dönem dil bilginleri tarafından nakledilen rivayetlerde, nahiv ilmini/bilgisini Hz. Ali'den aldığı belirtilmektedir. Bu sebeple onun Basra'da nahiv kurallarını tedvin eden ilk kişi olduğu aktarılmaktadır. Daha sonra öğrencilerinden Yahyâ b. Ya'mer, Meymûn el-Akran, Anbesetü'l-Fîl ve Nasr b. Âsım el-Leysî gibi dilciler tarafından nahiv kuralları müteselsil olarak devam ettirilmiştir. Klasik ve çağdaş pek çok kaynakta Ebü'l-Esved'in Şîî olduğuna dair rivayetler bulunmaktadır. Ayrıca onun iyi bir at binicisi, zeki, ileri görüşlü, hazır cevap ve Arapçadaki nâdir ve garîb kelimeleri iyi bilen bir şair olduğu da zikredilmektedir. Onun şiirlerinin toplandığı "*Dîvanu Ebi'l-Esved*" adlı divanı ve bu divanın şerh edildiği çalışmaları günümüze ulaşmakla birlikte, nahiv kurallarını ele aldığı herhangi bir yazısı veya eseri mevcut değildir. Zira Ebü'l-Esved'in nahiv kurallarını öğrencilerine ders olarak öğrettiği bilinmektedir.⁴¹

Yahyâ b. Ya'mer el-Advânî (ö. 89/708 [?]): Aslen Basralı olup tam adı, Ebû Süleymân Yahyâ b. Ya'mer el-Advânî'dir. Hocası Ebü'l-Esved'den nahiv ilmini alan ve Kur'ân'ı noktalayan ilk İslâm âlimlerinden sayılan Yahyâ b. Ya'mer, Kur'ân tarihinde de önemli

⁴⁰ Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ*, 21-22; Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 41; Ebü't-Tayyib el-Lugavî, *Merâtibü'n-nahviyyîn*, 11,12; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 1/63,64; Veleddü Ebbâh, *Târîhu'n-nahvi'l-Arabî*, 11, 48; Tantâvî, *Neş'etü'n-nahv*, 38; Mekrem, *el-Halkatü'l-mefkûde*, 52, 53; Çıkar, "Nahiv ilmi", 84, 85.

⁴¹ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 2006), 1/264; Ebû Hâtim, *Kitâbü'z-zîne*, 82-85; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 1/106-108; Tevfik Rüstü Topuzoğlu, "Ebü'l-Esved ed-Düelî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/311, 312; Sadr, *Te'sîsü's-Şîa*, 43-44; Sadr, *eş-Şîatü ve Fünûnu'l-İslâm*, 541; Emîn, *A'yânü's-Şîa*, 1/161; Sübhânî, "Devru'l-ulemâi's-Şîa fî binâi ilmi'n-nahv ve'zdihârih"; Tüsterî, *İhkâku'l-hak*, 8/9; Zafer Kızıklı, "Ebu'l-Esved Ed-Du'eli'nin Arap Gramer Tarihindeki Yeri ve Önemi", *Dini Araştırmalar* 9/25 (2006), 266-267; Mekrem, *el-Halkatü'l-mefkûde*, 19-22, 47; Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 15-16.

yere sahiptir. Arapça bilgisinin ve hitabet yeteneğinin çok iyi olduğu zikredilmektedir. Basra'da doğmuş ve orada yetişmiştir. Ayrıca fıkıh, hadis ve Arap lehçeleri alanlarında da bilgili olduğu ifade edilmektedir. Günümüze ulaşmış nahiv alanına dair bir eseri bulunmamaktadır.⁴² Şîî kaynaklarında Yahyâ b. Ya'mer'in nahiv kaidelerini Ebû'l-Esved'den aldığı belirtilmekte ve Ehl-i beyt'i daha üstün görerek Şîa'ya meylettği için Şîî taraftarı olarak görülmektedir.⁴³

Ebû Ca'fer er-Ruâsî (ö. 187/803): Aslen Kufeli olup, tam adı Ebû Ca'fer Muhammed b. er-Ruâsî'dir. Başının büyük olmasından dolayı kendisine er-Ruâsî lakabı verildiği nakledilmektedir. Ebû Ca'fer künyesiyle meşhur olan Ruâsî, Kufe ekolüne mensup ilk dilcilerden sayılmaktadır. Îsâ b. Ömer es-Sekafî (ö. 149/766) ve Ebû Amr b. Alâ (ö. 154/771) gibi meşhur dilcilerden ders almıştır. Kufeli Kisâî (ö. 189/805) ve Ferrâ (ö. 207/822) gibi önde gelen dilcilerin de onun öğrencileri olduğu ifade edilmektedir. Hatta onun Kufeli dilciler arasında ilk eser yazan kişi olduğu bilinmektedir. Başlıca eserleri arasında şunları zikredebiliriz: *Kitâbu'l-faysal*, *Kitâbu'l-ifrâd ve'l-cem'*, *Kitâbu me'ânî'l-Kur'ân* (*Kitâbu i'râbî'l-Kur'ân*), *Kitâbu't-tasğîr*. Ayrıca onun sayesinde Kufe ekolünün tanındığı ve bu yüzden bu ekolün kurucusu kabul edildiği belirtilmektedir.⁴⁴ Şîî kaynaklarında Ruâsî'nin de Ehl-i beyt'e mensup âlimlerden rivayetlerde bulunduğu için önemli bir Şîî mensubu olduğu ileri sürülmektedir.⁴⁵

Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (ö. 207/822): Aslen Kufeli olup tam adı, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ'dır. Daha çok Bağdat'ta bulunan Ferrâ, Kufe dil ekolüne mensuptur. Yûnus b. Habîb, Ruâsî ve Kisâî'den ders almıştır. Onun nahiv kurallarının geliştirilmesinde ve Arapçanın bazı özelliklerinin tespit edilmesinde büyük katkıları olmuştur. Zira Sa'leb'in "Ferrâ olmasaydı Arapça bozulurdu/yok olup giderdi" sözleriyle onu övmesi ve "Nahiv Ferrâ'dır ve Ferrâ nahivde emîrül'l-mü'minîn'dir" şeklindeki genel kanaat de bunu tasdikler mahiyettedir. Birçok eseri bulunan Ferrâ, talep üzerine Kur'ân'ı dil ve gramer yönünden açıkladığı *Me'ânî'l-Kur'ân* adlı meşhur tefsir

⁴² Ebû Hâtım, *Kitâbü'z-zîne*, 84; Celal Kırca, "İbn Ya'mer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/447; Mekrem, *el-Halkatü'l-mefkûde*, 83, 84; Veledü Ebbâh, *Târîhu'n-nahvi'l-Arabî*, 50.

⁴³ Ebû Hâtım, *Kitâbü'z-zîne*, 84, 86; Sadr, *Te'sîsü's-Şîa*, 65-66; Emîn, *A'yânü's-Şîa*, 1/163; Sadr, *eş-Şîatü ve Fünûnu'l-İslâm*, 543; Kırca, "İbn Ya'mer", 20/447.

⁴⁴ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 1/191-192; Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 6/572; Mekrem, *el-Halkatü'l-mefkûde*, 407-420, 425; Mahfuz Geylani, "Arap Dili Ekolleri ve Önde Gelen Temsilcileri", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2020), 217; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Alî en-Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî* (İran: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1986), 324; Sadr, *Te'sîsü's-Şîa*, 67-68; Emîn, *A'yânü's-Şîa*, 1/163; Sadr, *eş-Şîatü ve Fünûnu'l-İslâm*, 557-558, 560; Sübhânî, "Devru'l-ulemâi's-Şîa fî binâi ilmi'n-nahv ve'zdhârih".

⁴⁵ Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, 324; Sadr, *Te'sîsü's-Şîa*, 67-68; Emîn, *A'yânü's-Şîa*, 1/163; Sadr, *eş-Şîatü ve Fünûnu'l-İslâm*, 557-558, 560; Sübhânî, "Devru'l-ulemâi's-Şîa fî binâi ilmi'n-nahv ve'zdhârih".

eserini kaleme almıştır.⁴⁶ Şîî kaynaklarına göre Ferrâ'nın da Şîî taraftarı olduğu, ailesinden ve Şîî taraftarlarından birçoğu öldürüldüğünde onun da elinin kesildiği aktarılmaktadır.⁴⁷

Ebû Osmân el-Mâzinî (ö. 249/863): Aslen Basralı olup tam adı, Ebû Osmân Bekr b. Muhammed b. Habîb el-Mâzinî'dir. Basra ekolünün önemli simalarından olan Mâzinî, halife Vâsık-Billâh döneminde (842-847) Bağdat'a gitmiştir. Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (ö. 209/824 [?]), Ebû Zeyd el-Ensârî (ö. 215/830) ve Ebû Saîd el-Asmaî'den (ö. 216/831) ders almış ve Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ını Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830 [?]) ve Ebû Ömer el-Cermî'den (ö. 225/840) okumuştur. Kaynaklarda onun çok iyi nahiv bildiği ve lügat/lehçe konusunda da derin bilgiye sahip olduğu zikredilmektedir. Öğrencisi olan Müberred (ö. 286/900) de onun Sîbeveyhi'den sonra nahvi en iyi bilen kişi olduğunu aktarmıştır. Mâzinî'nin değişik konularda yazdığı eserleri içinde en önemlisi, Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ındaki sarfla ilgili dağınık meseleleri bir araya getirerek yazdığı *et-Taşrîf* adlı eseridir. Ayrıca o, daha önce nahivle birlikte ele alınan sarfı, müstakil bir ilim halinde tedvin eden ilk dilcidir.⁴⁸ Şîî kaynakları, onun İmâmiyye âlimlerinden olduğunu ileri sürmektedir. Hatta onun Şîî kelamcılarının olan İsmâîl b. Mîsem'in (ö. 183/799'dan sonra [?]) hizmetçilerinden olduğu da iddia edilmektedir.⁴⁹

Ebü'l-Abbâs el-Müberred (ö. 286/900): Aslen Basralı olup tam adı, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred el-Ezdî'dir. O, daha genç yaşta iken Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ını hocası Ebû Ömer el-Cermî'den okumaya başlamış ve onun vefatı üzerine Ebû Osmân el-Mâzinî'den tamamlamıştır. Zekâsının, hâfızasının, anlayış ve muhakeme gücünün üstün olması ve küçük yaşta lügat/lehçe/dil ve nahiv alanlarındaki derin bilgi ve tecrübesi sayesinde ünü kısa sürede Basra dışına kadar yayılmıştır. Basra dil ekolünün Sîbeveyhi'den sonra ikinci otoritesi sayılan Müberred, Arap nahvi/grameri ve edebiyatına dair özgün görüşler ortaya koymuştur. Onun en meşhur eseri, *el-Kâmil fi'l-edeb* olmakla birlikte *Kitâbü Sîbeveyhi*'deki bilgileri eleştirmek ve onu tamamlamak için telif ettiği belirtilen diğer meşhur eseri de *el-Muktedab*'tır. O, bu kitabında konuları daha iyi şerh etmiş ve Sîbeveyhi'nin eserindekine göre daha kısa orijinal kavramlar

⁴⁶ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 1/198-200; Ebü't-Tayyib el-Lugavî, *Merâtibü'n-nahviyyîn*, 86-87; Geylani, "Arap Dili Ekolleri ve Önde Gelen Temsilcileri", 220; Veleddü Ebbâh, *Târîhu'n-nahvi'l-Arabî*, 126-127; Zülfikar Tüccar, "Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/406-407; Sadr, *Te'sîsü's-Şîa*, 69-71; Emîn, *A'yânü's-Şîa*, 1/164; Sadr, *eş-Şîatü ve Fünûnu'l-İslâm*, 560-561.

⁴⁷ Sadr, *Te'sîsü's-Şîa*, 69; Emîn, *A'yânü's-Şîa*, 1/164; Sadr, *eş-Şîatü ve Fünûnu'l-İslâm*, 561.

⁴⁸ Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ*, 281-283; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 1/80, 81; Ebü't-Tayyib el-Lugavî, *Merâtibü'n-nahviyyîn*, 77, 78; Hüseyin Elmalı, "Ebû Osmân el-Mâzinî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/209-2010; Sadr, *Te'sîsü's-Şîa*, 71-72; Emîn, *A'yânü's-Şîa*, 1/164.

⁴⁹ Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, 110; Emîn, *A'yânü's-Şîa*, 1/164; Sadr, *Te'sîsü's-Şîa*, 71-72; Sadr, *eş-Şîatü ve Fünûnu'l-İslâm*, 561; Sübhânî, "Devru'l-ulemâi's-Şîa fî binâi ilmi'n-nahv ve'zdihârih".

kullanmıştır.⁵⁰ Bağdat'ta zamanının Arapça imamı olarak bilinen Müberred'in Ehl-i beyt imamlarından olan Alî b. Mûsâ er-Rızâ (Ali er-Rızâ) (ö. 203/818) hakkında rivayette bulunmasından ötürü Şîî olduğu iddia edilmektedir.⁵¹

Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 322/933-34): İslâm dünyasında Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî adı ve künyesiyle bilinmektedir. Arap veya Fars asıllı olduğu konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Ebû Hâtim'in Fâtîmîlerin önemli temsilcilerinden olduğu ve Rey şehrindeyken İsmâiliyye mezhebinin liderliğini üstlendiği nakledilmektedir. O, başta Rey olmak üzere Taberistan, Cürcân, İsfahân, Deylem ve Azerbaycan gibi bölgelerde önemli siyasî ve dinî faaliyetlerde bulunmuştur. Kaynaklarda, onun fazilet sahibi olduğu, edebiyat ve Arap nahvine/gramerine son derece hâkim olduğu, çokça hadis dinlediği ve bütün bu alanlarda eserler kaleme aldığı zikredilmektedir. Ebû Hatim'in birçok eseri bulunmakla birlikte Kur'an'da bulunan 400 civarında isim ve dahîl/yabancı kelimenin, Câhiliye dönemindeki anlamlarıyla birlikte incelendiği *Kitâbü'z-zîne fi'l-kelimâti'l-İslâmiyyeti'l-Arabiyye* adlı meşhur eserini kaleme almıştır. Arap dil âlimi, mezhep tarihçisi, zeki bir İsmâilî dâîsi ve kelâmcısı olarak bilinen Ebû Hâtim'in Şîîliğin İsmâiliyye mezhebine mensup olduğu ifade edilmektedir.⁵²

Bu zikredilen isimler dışında pek çok klasik dönem nahiv âliminin de Şîî kaynaklarınca Şîî veya Şîî taraftarı olduğu iddia edilmektedir. Örneğin Atâ b. Ebi'l-Esved (ö. 108/726), Halîl b. Ahmed, Kisâî, İbnü's-Sikkât (ö. 244/858), Ahmed b. İmrân el-Ahfeş (ö. 250/864'den önce), İbn Düreyd (ö. 321/933), Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987) ve İbn Fâris (ö.

⁵⁰ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 1/82-83; Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 3/241-243; İsmail Durmuş, "Müberred", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/430-432; Veleddü Ebbâh, *Târîhu'n-nahvi'l-Arabî*, 151-154; Geylani, "Arap Dili Ekolleri ve Önde Gelen Temsilcileri", 215; Sadr, *Te'sîsü's-Şîa*, 73-74; Mirzâ Muhammed Bâkır el-Mûsevî el-İsfahânî, *Ravzâtü'l-Cennât fi ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât*, thk. Esedullâh İsmâilîyân (Tahran: Mektebetü İsmâilîyân, 1972), 7/283-285; Tüsterî, *İhkâku'l-hak*, 8/9.

⁵¹ Emîn, *A'yânü's-Şîa*, 1/164; Sadr, *Te'sîsü's-Şîa*, 73-74; İsfahânî, *Ravzâtü'l-Cennât fi ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât*, 7/285; Sadr, *eş-Şîatü ve Fünûnu'l-İslâm*, 562-563; Tüsterî, *İhkâku'l-hak*, 8/9.

⁵² Askalânî, *Lisânü'l-mizân*, 448; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 1/234; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.), 1/211; Ebû Ali Hasen b. Ali Hâce Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, çev. Yusuf Bekkâr (Ürdün: Mektebetü'l-Üsrati'l-Ürdüniyye, 2012), 250; Ebû Hâtim, *Kitâbü'z-zîne*, İbrâhim Enîs ve muhakkikin sözü, 12, 17-32; Mansur Teyfur, *Ebû Hâtim er-Râzî'nin Kitâbü'z-zîne Adlı Eseri ve Arap Anlambilimindeki Yeri* (Bursa: Emin Yayınları, 2023), 55-70, 99; İbrahim Türkoğlu, "Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî (ö. 322/933-34) ve Kitâbu'z-zîne Adlı Eseri Bağlamında Dilbilim Alanındaki Görüşleri", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2015), 158-168; Yusuf Şevki Yavuz, "Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/148-150; Uşeyrî, *et-Tasavvuru'l-lügavî*, 6-10.

395/1004) gibi meşhur nahiv âlimlerinin de mezkûr kaynaklarda Şîî taraftarı oldukları ileri sürülmektedir.⁵³

Yukarıda zikredilen ve Ebû Hâtim er-Râzî dışında Şîî olduğu iddia edilen nahiv âlimleri hakkında önemli ve muteber İslâmî kaynaklarda ayrıca Diyanet İslam Ansiklopedisi'ndeki ilgili maddelerde böyle bir bilgiye asla rastlanılmamaktadır. Bunun yanı sıra bu kaynaklarda, nahvin kurucusu olarak kabul edilen Ebü'l-Esved ise önemli bir İslâm âlimi ve dilci olarak görülmekte ve Hz. Ali'ye yakınlığıyla bilinmektedir. Bu yakınlığı ve ona olan muhabbeti sebebiyledir ki, bu kaynakların bazılarında Ebü'l-Esved'in Şîî taraftarı olduğu dile getirilmiştir. Yani onun herhangi bir siyasî bir amaç uğruna çalışan veya mezhepsel bir temsilcilik görevi üstlenen bir Şîî olduğunu kabul etmek mümkün değildir.⁵⁴

Sonuç

Arap Yarımadasında ortaya çıkan Arapça, Sâmi dillerden biri olarak kabul edilmektedir. Araplar, İslamiyet'in ilk yıllarına kadar başka milletlerle fazla karışmamıştır. İslâm'ın gelişiyle birlikte Arap toplumunun bu yeni dini, fetihler aracılığıyla Arapça bilmeyen başka milletlere ulaştırma sırasında hem konuşmalarında hem de Kur'ân okumalarında bir takım dil hataları (lahn) zuhur etmeye başlamıştır. Bu durum, dilin hatalardan korunması ve belirli dil kaidelerinin öğretilmesi ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. Zira Arap grameri olan nahiv ilmi öğrenilmeden diğer İslâmî ilimleri anlamak mümkün değildir. Muteber İslâmî kaynaklara bakıldığında Kur'ân'ın bazı ayetlerinde dil hataları görülmeye başlaması üzerine Hz. Ali'nin kelime çeşitleriyle ilgili tanımlarını kapsayan bir sayfayı Ebü'l-Esved'e vererek; *انْجُ هَذَا النَّحْوُ/Bu yolu izle* demesi üzerine onun da nahiv ilminin temelini atmaya başladığı söylenebilir.

Genel görüş bu yönde olmakla birlikte çalışmamızda, bu ilmin doğuşu ve kurucusu ile ilgili Şîî kaynakların ortaya koyduğu görüşler ele alınmaya çalışılmıştır. Şîa'nın ise İslâm'ın ilk dönemlerinde ortaya çıktığı ve Kerbelâ hadisesiyle Ehl-i beyt taraftarı olarak daha sistemli bir şekilde günümüze kadar dinî ve siyasî varlığını sürdürdüğü

⁵³ Emîn, *A'yânü's-Şîa*, 1/163-165; Sadr, *Te'sîsü's-Şîa*, 64-137; Sadr, *eş-Şîatü ve Fünûnu'l-İslâm*, 559-592; Tüsterî, *İhkâku'l-hak*, 8/9; Bk. Tûsî, *Ricâlü't-Tûsî*; Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*; Rayşehrî, *Mevsû'atü'l-İmâm 'Alî*; İsfahânî, *Ravzâtü'l-Cennât fî ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât*; Sübhânî, "Devru'l-ulemâi's-Şîa fî binâi ilmi'n-nahv ve'zdhârih".

⁵⁴ Bk. Zeccâcî, *el-Emâlî*; Zeccâcî, *el-İzâh*; Askalânî, *Lisânü'l-mîzân*; Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ*; İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*; Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât*; İsfahânî, *Muhâdâratü'l-üdebâ' ve muhâverâtü's-su'arâ' ve'l-bülegâ*; Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*; Ebü't-Tayyib el-Lugavî, *Merâtibü'n-nahviyyîn*; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*; Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*; Tantâvî, *Neş'etü'n-nahv*; Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*; Veleddü Ebbâh, *Târîhu'n-nahvi'l-Arabî*; Mekrem, *el-Halkatü'l-mefkûde*; Topuzoğlu, "Ebü'l-Esved ed-Düelî"; Kırca, "İbn Ya'mer"; Yavuz, "Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî"; Elmalı, "Ebû Osmân el-Mâzinî"; Durmuş, "Müberra".

bilinmektedir. Şîîliğin temelini oluşturan imâmet anlayışı ve Ehl-i beyt'e yüklenen üstün vasıflarla Fars kültürü arasında benzerlikler bulunduğu hâkim görüş olduğu da tespit edilmiştir. Bunun yanı sıra Hz. Hüseyin, İran hükümdarı Yezdicerd'in kızıyla evli olduğu için onun nesli/soyu da eski hükümdarların varisleri gibi kabul edilmiştir. Bunun sonucu olarak da Şîîliğin en önemli öğretisi olan imâmet anlayışının Fars kültürünün etkisiyle şekillendiği ifade edilmektedir.

Bazı çağdaş dilciler, Ebü'l-Esved'in Hz. Ali'ye yakınlığı sebebiyle Şîî olduğunu ve dolayısıyla nahvin ortaya çıkışının başta Hz. Ali olmak üzere Ebü'l-Esved'e nispet edildiğini zikretmişlerdir. Çünkü Şîa dünyası, Hz. Ali'ye yükledikleri üstün vasıfları sebebiyle onun İslâmî ilimlerin teşekkülünde öncü olduğunu ve hakikat ve tarikat/bâtınî tüm ilimleri bildiğini iddia etmişlerdir. Buradan hareketle Ehl-i beyt ekolünden beslenen âlimlerin ilk dönemdeki imamlardan geç dönemlere kadar tüm alanlardaki ilimlerin yayılmasına gayret ettikleri aktarılmaktadır. Zira Şîî kaynaklarına göre kendi mezheplerine mensup âlimler, başka âlimlerden daha bilgili ve ilim sahibidirler. Başta sarf ve nahiv olmak üzere on dört ilmin inşasının da Şîî âlimleri tarafından yapıldığı ileri sürülmektedir.

Nahiv ilminin/kurallarının tedvin edilmeye başlamasının sebepleri ve isimlendirilmesi konusundaki Şîî kaynakların ortaya koyduğu görüş ve rivayetlere hem meşhur klasik İsmâî eserlerde hem de çağdaş dil kaynaklarında rastlamak mümkündür. Fakat Şîî âlimleri, nahiv ilminin Hz. Ali tarafından tesis edilmesini ve ardından onun yönlendirmesiyle Ebü'l-Esved'in nahvin temel konularını tedvin ederek geliştirmesini Şîîlikle ilişkilendirerek kendilerine mal etmeye çalışmışlardır. Hatta bazı Şîî kaynaklarında, nahvin tek kurucusunun Hz. Ali olduğu ve nahiv ilmini Ebü'l-Esved'e onun öğrettiği ileri sürülmektedir. Bunun yanı sıra Ehl-i beyt taraftarlarının tüm bilgileri, Hz. Peygamberden ve onun belirlediği masum kişilerden aldıkları iddia edilmektedir. Buradan hareketle çalışmamızda bir kısmına değinilen Ruâsî, Ferrâ, Mâzinî ve Müberred gibi meşhur dilcilerin de Şîî olduklarının uydurulmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır. Çalışmada zikredilen klasik Şîî nahiv âlimleri arasında sadece Ebû Hâtim er-Râzî'nin gerçek anlamda Şîî taraftarı ve İsmâîlî dâisi olduğu kanaatine varılmıştır.

Nahiv ilminin/kurallarının doğuşunda ve sonrasındaki gelişiminde Şîî âlimlerinin öncü olduklarının iddia edilmesini Şîîlikteki imâmet inancına bağlamak mümkündür. Buna göre imamlar, tüm zâhirî/hakikî ve bâtınî ilimlere vakıftır ve bilginin kaynağı sayılmaktadır. Hz. Ali de ilk imam olduğuna göre nahiv ilminin doğuşu onunla başlamıştır. Fakat çalışmada da görüldüğü üzere temel ve muteber kaynaklara göre hem Hz. Ali hem de Ebü'l-Esved önemli birer İslâm âlimi olarak bilinmektedir. Ayrıca her ikisinin de ve bunların yanı sıra Şîî oldukları iddia edilen Râzî dışındaki diğer dilcilerin

herhangi bir siyasî amaç uğruna çalışan ya da mezhepsel bir temsilcilik görevi üstlenen birer Şîî olduklarını kabul etmek mümkün değildir.

Sonuç olarak kesin olmamakla birlikte nahiv ilminin kurulması talimatının Hz. Ali tarafından verildiği ve bu ilmi kuranın da Ebu'l-Esved ed-Düelî olduğu anlaşılmıştır. Zira konuyla ilgili Şîî kaynakları da dahil çoğu klasik ve çağdaş kaynakların aktardığı rivayetler, bu iki şahsı işaret etmektedir.

Kaynakça

- Afgânî, Saîd. *Min târîhi'n-nahv*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, ts.
- Alan, Sevde - Güler, İsmail. "Kureyş Lehçesinin Klasik Arapçaya Etkisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2007), 327-341.
- Kur'an-ı Kerim Meâli. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Lisânü'l-mîzân*. thk. Selmân Abdülfettâh Ebû Gudde. Halep: Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 2002.
- Avcı, Seyit. "Ben ilim şehriyim Ali de onun kapısıdır' Hadisi Üzerine". *Marife* 4/3 (2004), 371-381.
- Behbehânî, es-Seyyid Alî el-Mûsevî. *Esâsü'n-nahv*. thk. Muhammed Hüseyin Ahmedî eş-Şâhrûdî. Kum: Dâru'l-İlm Âyetullâh el-Behbehâni, 2002.
- Bozan, Metin. *İmâmiyye Şîası'nın Oluşumu*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.
- Bulut, Ali. *Nahvin Öncülerinden Sîbeveyh*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2023.
- Bulut, Halil İbrahim. *İslam Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *el-Beyân ve't-tebyîn*. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 2006.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh, Tâcü'l-luga Sihâhu'l-luga*. thk. Ahmed Abdü'l-Ğafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbü't-ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403.
- Çıkar, M. Şirin. "Nahiv İlmi". *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*. ed. İsmail Güler. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Dayf, Şevkî. *el-Medârisü'n-nahviyye*. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- Demirayak, Kenan. *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*. İstanbul: Cantaş Yayınları, 2016.
- Durmuş, İsmail. "Müberred". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/430-433. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Durmuş, İsmail. "Nahiv". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/300-306. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ebû Hâtim, Ahmed b. Hamdân er-Râzî. *Kitâbü'z-zîne fi'l-kelîmâtî'l-İslâmiyyeti'l-Arabiyye*. thk. Hüseyin b. Feyzullâh el-Hemedânî. Yemen: Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Buhûsü'l-Yemenî, 1994.

- Ebû Tâhir, Abdülvâhid b. Ömer b. Muhammed b. Ebî Hâşim. *Ahbâru'n-nahviyyîn*. thk. Mecdî Fethî es-Seyyid. Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Turâs, 1989.
- Ebû't-Tayyib el-Lugavî, Abdülvâhid b. Alî el-Halebî. *Merâtibü'n-nahviyyîn*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim. Kahire: Mektebetü Nahdati Mısır, ts.
- Ecer, Ahmet Vehbi. "Şia ve Doğuşu". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983).
- Elmalî, Hüseyin. "Ebû Osmân el-Mâzinî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/209-210. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Emîn, Ahmed. *Duha'l-İslâm*. 2 Cilt. Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2012.
- Emîn, Muhsin. *A'yânü's-Şîa*. Dâru't-Te'âruf li'l-Matbû'ât, 1983.
- Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh. *Nüzhetü'l-elibbâ fî tabakâti'l-üdebâ*. thk. İbrâhîm es-Semarrâî. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1985.
- Ergin, Mehmet Cevat. "Arap Nahvinin Doğuşu". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2005), 111-141.
- Geylani, Mahfuz. "Arap Dili Ekolleri ve Önde Gelen Temsilcileri". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2020), 204-235.
- Gündüzöz, Soner. "Nahiv ve Sarf İlimlerinin Doğuşu Üzerine". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (1997), 283-300.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh er-Rûmî. *Mu'cemü'l-üdebâ (İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb)*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî. *el-Hasâ'is*. thk. Muhammed Alî en-Neccâr. Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitâb, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. thk. İbrâhîm Ramazân. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgîb. *Muhâḍarâtü'l-üdebâ' ve muhâverâtü's-şu'arâ' ve'l-büleḡâ'*. Beyrut: Şeriketü Dâru'l-Erkam, 1420.
- İsfahânî, Mirzâ Muhammed Bâkır el-Müsevî. *Ravzâtü'l-Cennât fî ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât*. thk. Esedullâh İsmâîlîyân. Tahran: Mektebetü İsmâîlîyân, 1972.
- Kafes, Mahmut. "Arap Dilinde Nahiv İlminin Doğuşu ve Önemi". *Selçuk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi* 9-10 (1995), 101-115.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifîn*. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.
- Kıftî, Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî. *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1982.
- Kırca, Celal. "İbn Ya'mer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/447-448. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

- Kızıklı, Zafer. "Ebu'l-Esved Ed-Du'eli'nin Arap Gramer Tarihindeki Yeri ve Önemi". *Dini Araştırmalar* 9/25 (2006), 265-280.
- Mekrem, Abdülâl Sâlim. *el-Halkatü'l-mefkûde fî târihi'n-nahvi'l-Arabî*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Nâsif, Alî en-Necdî. *Târîhu'n-nahv*. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- Necâşî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Alî. *Ricâlü'n-Necâşî*. İran: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1986.
- Nizâmülmülk, Ebû Ali Hasen b. Ali Hâce. *Siyâsetnâme*. çev. Yûsuf Bekkâr. Ürdün: Mektebetü'l-Üsrati'l-Ürdüniyye, 2012.
- Öz, Mustafa. "Şîa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/111-114. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Rayşehrî, Muhammed. *Mevsû'atü'l-İmâm 'Alî b. Ebî Tâlib fî'l-kitâb ve's-sünne ve't-târîh*. Beyrut: Dâru'l-Hadîs li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2000.
- Sadr, Âyetullâh es-Seyyid Hasan. *eş-Şîatü ve Fünûnu'l-İslâm*. thk. es-Seyyid Murtazâ el-Mîrseccâdî. İran: Müessesetü's-Sibtayn el-Âlemiyye, ts.
- Sadr, Âyetullâh es-Seyyid Hasan. *Te'sîsü's-Şîa li'ulûmî'l-İslâm*. Tahran: Menşûrâtü'l-A'lemî, ts.
- Salihoglu, Alaaddin. *Zabtu'l-Mushaf: Kur'an'ın Noktalanması ve Hareklenmesinin Kavramsal Çerçevesi, Tarihçesi, Ekolleri ve Günümüz Uygulamaları*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2025.
- Sübhânî, Ca'fer. "Devru'l-ulemâi's-Şîa fî binâi ilmi'n-nahv ve'zdihârih". Erişim 21 Aralık 2024. www.islam4u.com/ar/maghalat/إزدهار-علم-النحو-و-بناء-علم-الشيعه-في-بناء-علم-النحو-و-إزدهار
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim. *Dinler ve Mezhepler Tarihi "el-Milel ve'n-Nihal"*. çev. Muharrem Tan. İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2006.
- Şükür, Alaaddin. *Kur'an-ı Kerîm'in Nahiv İlmine Etkisi*. Samsun: Üniversite Yayınları, 2018.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.
- Tantâvî, Muhammed. *Neş'etü'n-nahv*. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- Teyfur, Mansur. *Ebû Hâtîm er-Râzî'nin Kitâbü'z-zîne Adlı Eseri ve Arap Anlambilimindeki Yeri*. Bursa: Emin Yayınları, 2023.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünen-i Tirmizî*. thk. İbrâhim Utve Avd. Mısır: Matba'atü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1975.
- Topuzoğlu, Tefvik Rüştü. "Ebû'l-Esved ed-Düelî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/311-313. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan. *Ricâlü't-Tûsî*. thk. Cavâd el-Kayyûmî el-İsfahânî. İran: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, ts.
- Tüccar, Zülfikar. "Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/406-408. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Türkoğlu, İbrahim. "Ebû Hâtîm Ahmed b. Hamdân er-Râzî (ö. 322/933-34) ve Kitâbu'z-zîne Adlı Eseri Bağlamında Dilbilim Alanındaki Görüşleri". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2015), 157-180. <https://doi.org/10.18403/emakalat.1205481>

- Tüsterî, Nûrullâh el-Hüseynî el-Mer'aşî. *İhkâku'l-hak ve izhâku'l-bâtıl*. thk. Şehâbeddin en-Necefî. Kum: Min Menşûrâtı Mektebeti Âyetullâh el-Uzmâ el-Mer'aşî en-Necefî, ts.
- Uşeyrî, Muhammed Riyâd. *et-Tasavvuru'l-lügavî inde'l-İsmâiliyye*. İskenderiye: Münşeatü'l-Me'ârif, 1985.
- Ünverdi, Şehmus - Aydın, İbrahim. "Abdullâh b. Ebî İshâk'ın Nahiv İlmindeki Yeri". *The Journal of Mesopotamian Studies* 7/1 (2022), 7-24. <https://doi.org/10.35859/jms.2022.996674>
- Veledü Ebbâh, Muhammed Muhtâr. *Târîhu'n-nahvi'l-Arabî fi'l-meşrik ve'l-mağrib*. Beyrut: Dâru't-Takrîb Beyne'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye, 2011.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/148-150. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yıldız, Ahmet. *Arap Edebiyatının Gelişim Serüveni 1*. Konya: Palet Yayınları, 2022.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. Kuveyt: Dâru'l-Hidâye ve Dâru İhyâu İhyâi't-Turâs, 2001.
- Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî. *el-Emâlî*. thk. Abdusselâm Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1987.
- Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî. *el-İzâh fî 'ileli'n-nahv*. thk. Mâzin el-Mübarek. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1986.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. thk. Mustafâ Hüseyin Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1947.
- Zeydân, Corcî. *Târîhu'l-âdâbi'l-lugat'il-Arabiyye*. 2 Cilt. Matbaatü'l-Hilâl, 1936.

İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Islamic Civilization Studies

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 10 - Sayı/Issue 1 - Nisan/April 2025: 262-284

Modern Arap Edebiyatında Toplumsal Eleştirinin İronik Anlatımı: Yûsuf İdrîs'in Kısa Öyküleri Üzerine Bir İnceleme

Ironic Expression of Social Criticism in Modern Arabic Literature: A Study on Yûsuf İdrîs's Short Stories

İslam BATUR

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Asst. Prof., Şırnak University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Şırnak, Türkiye

i_batur21@hotmail.com Orcid: 0000-0002-7252-1775

Atıf/Cite:

Batur, İslam. "Modern Arap Edebiyatında Toplumsal Eleştirinin İronik Anlatımı: Yûsuf İdrîs'in Kısa Öyküleri Üzerine Bir İnceleme". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2025), 262-284.
<https://doi.org/10.20486/imad.1641848>

Araştırma Makalesi / Research Article

Başvuru Tarihi / Received: 18.02.2025

Kabul Tarihi / Accepted: 22.04.2025



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

Öz

Bu çalışmada Mısırlı yazar Yûsuf İdrîs'in kısa öyküleri üzerinden modern Arap edebiyatında ironinin nasıl edebî bir araç olarak toplumsal eleştiriye dönüştüğü analiz edilmektedir. İroni, bir durum, sözcük ya da olayın görünürdeki anlamı ile gerçek anlamı arasındaki karşıtlığı dile getiren edebî ve retorik bir araçtır. Birçok yazar gibi Yûsuf İdrîs de kısa öykülerinin anlamını derinleştirmek ve okuyucu üzerinde etkili bir izlenim bırakmak amacıyla bu yöntemi tercih etmiş ve bu suretle eserlerine toplumsal ve psikolojik çatışmaları yansıtarak okuyucunun düşünsel ve duygusal dünyasına hitap etmiştir. Dolayısıyla makalenin temel hedefi Yûsuf İdrîs'in kısa öykülerine odaklanarak, ironinin modern Arap edebiyatında edebî bir araç olarak dönüştürücü rolünü incelemektir. Çalışma, İdrîs'in temalarını üslûbunu ve toplumsal eleştiri anlayışını en iyi yansıtan örnekler olması açısından *Arḥaṣu'-leyâlî* (*En Ucuz Geceler*), *Beytun min laḥm* (*Etten Ev*) ve *Rihân* (*Bahis*) başlıklı kısa öyküleri baz alınarak hazırlanmıştır. Rihân öyküsü, bir koleksiyonun içinde yer alırken, diğer iki öykü ise aynı adı taşıyan farklı koleksiyonlar olarak yayımlanmıştır. Öte yandan makalede Yûsuf İdrîs'in ironiyi büyük oranda yaşamın gerçekleriyle bir araya getirerek kısa öykülerinde ne şekilde kullandığı ve böylece toplumsal yapıların karmaşıklığını nasıl açıkladığı üzerinde durulmuştur. Netice itibarıyla makalede ulaşılan temel sonuç Yûsuf İdrîs'in, ironiyi hem edebî bir araç hem de toplumsal eleştiri için güçlü bir yöntem olarak kullanarak toplumsal gerçekliklere eleştirel bir bakış sunmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Yûsuf İdrîs, Kısa öykü, İroni, Toplumsal eleştiri.

Abstract

This study analyzes how irony has become a literary tool for social criticism in modern Arabic literature through the short stories of Egyptian writer Yûsuf İdrîs. Irony is a literary and rhetorical device that expresses the contrast between the apparent meaning of a situation, word or event and its real meaning. Like many other writers, Yûsuf İdrîs preferred this method in order to deepen the meaning of his short stories and to leave an effective impression on the reader, thereby reflecting social and psychological conflicts in his works and appealing to the intellectual and emotional world of the reader. Therefore, the main objective of this article is to examine the transformative role of irony as a literary device in modern Arabic literature, focusing on Yûsuf İdrîs's short stories. The study is based on the short stories *Arḥaṣu'-leyâlî* (*The Cheapest Nights*), *Baytun min laḥm* (*The House of Meat*), and *Rihân* (*The Bet*), as they best reflect İdrîs' themes, style, and social criticism. The story Rihân is included in one collection, while the other two stories were published as separate collections with the same title. On the other hand, the article focuses on how Yûsuf İdrîs uses irony in his short stories, largely by combining it with the realities of life, and how he explains the complexity of social structures. As a result, the main conclusion of the article is that Yûsuf İdrîs presents a critical view of social realities by using irony as both a literary tool and a powerful method for social criticism.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Yûsuf İdrîs, Short story, Irony, Social criticism.

Giriş

Edebiyatın en önemli işlevlerinden biri söz sanatlarını kullanarak toplumsal eleştiride bulunmaktır. Bu yönden bakıldığında zaman ironi kuvvetli bir argüman olarak edebî eserlerde bir toplumsal eleştiri aracı olarak karşımıza çıkar. Bu çalışmada, modern Arap edebiyatında ironinin bir toplumsal eleştiri aracı olarak nasıl kullanıldığı, Yûsuf İdrîs'in (1927-1991) anlatım tarzını en iyi yansıtan *Arḥaṣu'-leyâlî* (*En Ucuz Geceler*), *Beytun min laḥm* (*Etten Ev*) ve *Rihân* (*Bahis*) başlıklı kısa öyküleri üzerinden incelenecektir. Bu öyküler, yazarın dilindeki özgünlük, karakter derinliği ve toplumsal eleştiriye ironik anlatımla nasıl ustalıkla harmanladığını gösteren örnekler olması hasebiyle tercih

edilmiştir. Rihân öyküsü, özgün bir anlatı olarak bir koleksiyonun içerisinde yer alırken, diğer iki öykü ise aynı ismi taşıyan farklı koleksiyonlarda yayımlanmıştır.

İroni, sözcüklerin amaçlanan anlamının, kelimelerin gerçek anlamından farklı bir şekilde kullanıldığı bir söz sanatıdır. Eleştirel ve hicve dayalı bir strateji olan ironi, sansürü aşmanın bir yoludur; bu yüzden dolaylı saldırganlık ve entelektüel bir oyun niteliği taşır. Bu çalışma, Yûsuf İdrîs'in eserlerinde ironinin toplumsal eleştiri bağlamında nasıl işlev gördüğünü analiz ederek, literatürdeki boşluğu doldurmayı hedeflemektedir. Bu bağlamda ironinin edebiyatta sadece estetik bir araç olarak değil aynı zamanda toplumsal gerçeklerin eleştirel yorumlanması için güçlü bir yöntem olarak da kullanıldığı söylenebilir. Ancak ironinin bu işlevi üzerine, özellikle modern Arap edebiyatında yapılan çalışmalar sınırlıdır. Yûsuf İdrîs eserlerinde ironiyi sıklıkla kullanan bir yazar olmasına rağmen, ironi anlayışı ve bu tekniği toplumsal eleştiriye dönüştürme biçimi yeterince incelenmemiştir. Bu durum, İdrîs'in edebî mirasının tam olarak anlaşılmasını engellemekte ve ironinin Arap edebiyatındaki rolünün ayrıntılı bir analizine ihtiyaç duyulduğunu ortaya koymaktadır.

Gerek ülkemizde gerekse yabancı ülkelerde Yûsuf İdrîs'in edebî yönü romanları, öyküleri ve şiirleri üzerinden incelenmiştir. Ancak literatür tarandığı zaman konumuzla doğrudan bağlantılı herhangi bir çalışmanın olmadığı görülmüştür. Bununla birlikte ülkemizde ironinin Arap Dili ve Edebiyatındaki kullanımı hakkında Kadir Kınar tarafından *Edebiyatta Tersinme/Üslûbu't-Tehekküm Sanatının Arap Dili ve Edebiyatında Bazı Örnekleri*¹ başlıklı makale kaleme alınmıştır. Bu çalışmada yazar, ironinin çeşitlerine, Kur'ân-ı Kerim'de ve Arap şiirindeki kullanımlarına dair birtakım örnekleri analiz etmiştir. Yine Ahmet Abay tarafından ironinin Kur'ân'daki örneklerinin incelendiği *Kur'an'da İronik Anlatımın Bir Örneği: Tebbet Suresi*² ve Asiye Çelenlioğlu'nun *Postmodern Bir Romanda İronik Eleştiri: Sunullah İbrâhim'in el-Lecne Romanı*³ başlıklı çalışmalar görülmüştür. Bu çalışmaların amaç ve kapsam göz önünde bulundurulduğu zaman kendi makalemizden oldukça farklı olduğu söylenebilir. Yûsuf İdrîs ile ilgili ise gerek ülkemizde gerekse yabancı ülkelerde birçok akademik yayın bulunmaktadır. Bu çalışmaların çoğu, yazarın hayatı, eserleri ve edebî kişiliği hakkında olup makalemize konu olan ironik anlatım ve toplumsal eleştiri olgusuna değinmemektedir. Söz konusu çalışmalar şu

¹ Kadir Kınar, "Edebiyatta Tersinme/Üslûbu't-Tehekküm Sanatının Arap Dili ve Edebiyatında Bazı Örnekleri", *Bilimname* 1 (2016), 9-26.

² Ahmet Abay, "Kur'an'da İronik Anlatımın Bir Örneği: Tebbet Suresi", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2012), 68-93.

³ Asiye Çelenlioğlu, "Postmodern Bir Romanda İronik Eleştiri: Sunullah İbrâhim'in el-Lecne Romanı", *Filoloji Alanında Araştırma Makaleleri*, ed. Gülnaz Kurt - Sudan Altun (Ankara: Gece Akademi, 2019), 65-92.

şekildedir: Senem Ceylan, *Yûsuf İdrîs'in el-Beydâ Romanında Batılı Kadın İmgesi*,⁴ Senem Ceylan, *Yusuf İdrîs'in Hayatı, Eserleri ve Edebî Kişiliği*.⁵

1. İroni ve Etimolojisi

İroni terimi, İngilizceye 16. yüzyılda Fransızca “ironie”, onun da öncesinde Latince “ironia” kelimesinden geçmiştir. Bu terimlerin hepsi, antik Yunan’da “Eiron” olarak bilinen basmakalıp bir karakterden türemiştir. “Eiron” figürü, yeteneklerini küçümseyerek rakibini alt eder; böylece kastettiğinden daha azını söyleyerek bir tür ironi yapar.⁶ Kierkegaard’a göre ironi kavramı Sokrates ile ortaya çıkmıştır.⁷ Kierkegaard ironiyi bir tür eleştirel mesafe ve varoluşsal strateji olarak görür. Ona göre ironi, sadece belirli bir varoluş durumuna yönelik değildir; aksine, belirli bir zaman ve durumun tüm edimselliğine yönelir. Bu yönelme, ironinin içinde bir önsellik taşıdığını gösterir, yani ironi, belirli bir amaca ya da sonuca ulaşmayı amaçlar.⁸ Arapça literatüre bakıldığında zaman ise ironinin karşılığı olarak “müfâraka (المُفَارَقَة)” ve “tehekküm (التَّهَكُّم)” kelimelerinin kullanıldığı görülür. Erken dönem âlimlerinden Bedreddîn ez-Zerkeşî (ö. 794/1392), tehekküm kelimesini kullanarak ironiye “sözün, bağlamın gerektirdiğinin tam tersi şekilde ifade edilmesi”⁹ anlamını verir. İroninin karşılığı olarak klasik dönemde tehekküm, modern dönemde ise daha çok müfâraka kelimesinin kullanıldığı söylenebilir.

İroni, sözcüklerin amaçlanan anlamının, kelimelerin gerçek anlamından farklı bir şekilde kullanıldığı bir söz sanatıdır.¹⁰ Eleştirel ve hicve dayalı bir strateji olarak ironi, sansürü aşmanın bir yolu olup, dolaylı saldırganlık ve entelektüel bir oyun olarak da kullanılır.¹¹ İroni, kelimelerle ifade edilenler ile yazarın bununla iletmek istediği anlam arasındaki ilişkiyi keşfetmekten doğan bir haz duygusunu okuyucuya yaşatmak için

⁴ Senem Ceylan, “Yusuf İdrîs'in el-Beydâ Romanında Batılı Kadın İmgesi”, *Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 5 (2020), 137-148.

⁵ Şerafettin Yıldız, “Yusuf İdrîs'in Hayatı, Eserleri ve Edebî Kişiliği”, *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2009), 279-310.

⁶ Turdimatova Madinakhon Ravshanovna, “Different Types of Irony in Literature”, *Web of Scientist: International Scientific Research Journal* 3/4 (2022), 331.

⁷ Soren Kierkegaard, *İroni Kavramı: Sokrates'e Yoğun Göndermelerle*, çev. Sıla Okur (Ankara: İmge Kitabevi, 2009), 12.

⁸ Kierkegaard, *İroni Kavramı: Sokrates'e Yoğun Göndermelerle*, 279.

⁹ Bedreddîn ez-Zerkeşî, *el-Bürhân fî ‘ulûmi'l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Dârü İhyâü'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957), 4/58.

¹⁰ Lali Tavadze, “The Role of Irony in Text Interpretation”, *International Journal of Management and Applied Science* 5/12 (2019), 4.

¹¹ Céza Kassem Draz, “In Quest of New Narrative Forms: Irony in the Works of Four Egyptian Writers”, *Journal of Arabic Literature* 12 (1981), 138.

kullanılan bir araçtır.¹² Aynı zamanda ironi, çerçeve ve bağlama (sentax) dayalı bir sanat olup¹³ olumsuzlama eğilimine de sahiptir. Dolayısıyla ironinin içerisinde eleştirel yorumlar ve değerlendirmelerin bulunması kaçınılmazdır. Başka bir tanıma göre ise ironi, belirli bir fikri kanıtlamak amacıyla çelişkili bir durumu kabul etmektir. Buna göre ironi, yazarın eserinde okuyucuda şaşkınlık yaratmak için oluşturduğu karşıtlık üzerine inşa edilir.¹⁴ Buradan hareketle ironi, söylenenle anlaşılan veya beklenenle gerçekleşen arasındaki uyumsuzluk olarak kasıtlı veya kendiliğinden ortaya çıkabilir. Yazarlar, okuyucuyu düşündürmek veya ana fikri vurgulamak için ironiyi kullanır, bu yüzden okuyucunun rolü ironiyi anlamada çok önemlidir.¹⁵ İroninin temel özelliği ise bir eylem veya ifade ile onun gerçekleştiği bağlam arasındaki çelişkinin dolaylı olarak sunulmasıdır. Sözelimi yağmurlu ve kötü bir havada “Hava ne de güzel, değil mi?” cümlesinde şekilsel olarak olumlu bir durum söz konusu olsa da aslında havanın kötü olduğu ironi yoluyla ifade edilmiştir. Dolayısıyla burada söylemle kastedilen anlam arasında bir çelişkinin olduğu açıktır. Bunun yanında ironinin başlıca üç kullanım amacının olduğu söylenebilir: Birincisi, bir retorik araç olarak konuşmacının sözlerini güçlendirmek, ikincisi bireysel ve toplumsal zaafı teşhir etmek, üçüncüsü ise okuyucuya belli konularda farkındalık kazandırmaktır.¹⁶

İroni, dolaylı bir saldırganlığı ifade eden eleştirel ve alaycı bir söylem stratejisi olarak tanımlanır ve tevriye sanatına dayanır. İroni, anlamın ikiliğiyle mecaza benzeyen bir belagat biçimi olup sansürü aşmanın bir yolu olarak görülür. Çoğu zaman, ironi yüzeyde egemen sistemin söylemini benimsemiş gibi görünse de aslında alt metninde ona karşıt bir söylem barındırır. İroni, tüm ikna çabalarının tükenip nesnel eleştirilerin sonuç vermediği durumlarda başvurulacak son çare haline gelir. Bu bağlamda ironi, aşırı duygusallığı yok etmek, yanıltıcı görünümünü ortadan kaldırmak ve abartılı düşünceleri açığa çıkarmak için kullanılan karmaşık ve yüksek düzeyde bir zihinsel oyundur.¹⁷

“İroni” terimi, geniş bir anlam alanını kapsayan ve oldukça karmaşık bir yapıya sahiptir. Birçok ironi türü vardır: sözel ironi, romantik ironi, dramatik ironi, yapısal (binaî) ironi, durumsal ironi ve anlatımsal ironi. Ancak, bu çalışmada, dilin araç olarak kullanıldığı edebî eserler bağlamında eleştirmenlerin “sözel ironi” olarak adlandırdığı kavramla sınırlı kalınacaktır. Sözel ironi, en basit tanımıyla, bir anlamın ifade edildiği,

¹² Zeyneb Cevâd Mûsâ eş-Şahtûr, “el-Müfârakatü fi’r-rivâyeti’l-‘Arabiyye: Dirâsetün şekâfiyyetün li-nemâzicîn muhtara”, *Mecelletü’l-Hikmeti li’d-Dirâsâti ve’l-Ebhâs* 4/1 (2024), 23.

¹³ Oğuz Cebeci, *Komik Edebi Türler: Parodi, Satir ve İroni* (İstanbul: İthaki, 2017), 288.

¹⁴ Şahtûr, “el-Müfârakatü fi’r-rivâyeti’l-‘Arabiyye: Dirâsetün şekâfiyyetün li-nemâzicîn muhtara”, 24.

¹⁵ Ravshanovna, “Different Types of Irony in Literature”, 331.

¹⁶ Cebeci, *Komik Edebi Türler: Parodi, Satir ve İroni*, 287.

¹⁷ Sîzâ Kâsım, “el-Müfârakatü fi’l-kaşşî’l-‘Arabiyyi’l-mu’âşır”, *Fusûl: Mecelletü’n-Nakdi’l-Edebî* 2/2 (1982), 143-144.

ancak aslında başka bir anlamın kastedildiği, çoğunlukla yüzeyde görünen anlamla çelişen bir ifade biçimidir. Bununla birlikte, sözel ironi bu basit tanımdan çok daha karmaşıktır, çünkü birden fazla seviyede gerçekleşir ve çeşitli unsurların bir araya gelmesiyle oluşur. Sözel ironi, bir yandan, konuşmacının niyetiyle (illocutionary) ilgili bir unsuru içerir. Bu unsur, şiddetli bir saldırganlıktan yumuşak bir ima etmeye kadar değişen bir güç ve sertlik derecesine sahip olabilir. Diğer yandan, sözel ironi, bir dilsel ya da retorik unsur olan anlamın tersine çevrilmesi sürecini (locutionary) de kapsar. Bu unsur, anlamın zıt yönde kullanılmasını ifade eden antiphrasis (ters anlamda kullanma) biçiminde kendini gösterir.¹⁸ Dolayısıyla, ironi sanatı, bir şeyin söylenmeden ifade edilmesi ve niyetin açıkça belirtilmeden anlaşılır olması durumunda gerçekleşir.¹⁹

İroni, sanat ve edebiyat da dahil olmak üzere çeşitli bilgi alanlarını cezbeden bir kavramdır, zira uyumlu olması gereken ilişkilerdeki çelişki ve zıtlıkların yüzeydeki görünümünü temsil eder. Başka bir ifadeyle ironi, temelinde uyumlu ve benzer olması gereken durumlar arasındaki farklılık ve dengesizlik üzerine kuruludur.²⁰ İroni, anlamı dolaylı ve şeffaf bir şekilde iletmeyi amaçlayan bir anlatım tarzıdır. Bu üslûp, okuyucuyu metnin doğrudan anlamını reddetmeye ve metinden birden fazla anlam çıkarmaya yönlendirir; ancak okuyucu, bu anlamlardan birini diğerine tercih etme yeteneğine sahip değildir. İroni, aynı zamanda çelişki, farklılık veya belirsizlik özellikleri taşıyabilir ve hem yazarda hem de okuyucuda alaycı duygular uyandırabilir.²¹ İroninin inşası ise iki düzeye ihtiyaç duyar: birincisi, sözün yüzeysel düzeyi, ikincisi ise henüz ifade edilmemiş gizli düzeydir. Bu iki düzey arasında kurulan bağlantıdan doğan anlam, ironi olarak adlandırılır. Bu, ironinin okuyucuyu, söylenen veya yazılan sözü yüzeysel bir anlamda algılamaya zorladığı, ancak aynı zamanda okuyucunun, bu yüzeysel anlamın bağlam veya iletişim durumu göz önüne alındığında uygun olmadığını fark etmesini sağladığı anlamına gelir. Dolayısıyla ironi, okuyucunun sözün derinliğine inmesini ve yüzeyde sunulan anlamın ötesinde başka bir anlamı keşfetmesini gerektirir.²²

2. Tarihsel Süreç Bağlamında Modern Arap Edebiyatında İroninin Rolü ve Toplumsal Eleştiri Olgusu

İronik anlatımın modern Arap edebiyatındaki yeri ve toplumsal eleştiri aracı olarak kullanımının incelendiği bu başlıkta, ironinin yazarlar tarafından toplumsal yapıyı

¹⁸ Kâsım, “el-Müfâraḳatü fi’l-ḳaṣṣi’l-‘Arabiyyi’l-mu’âşır”, 144.

¹⁹ Kâsım, “el-Müfâraḳatü fi’l-ḳaṣṣi’l-‘Arabiyyi’l-mu’âşır”, 144.

²⁰ Minver Halîfe Nedvân Haccâce, “el-Müfâraḳatü fi’rivâyeti’l-ḥadiṣe: el-Ḥabîb es-Sâlimiyyu unmuḳceen”, *Mecelletü Câmi’ati’z-Zeytûneti’l-Ürdüniyye li’d-Dirâsâti’l-İnsâniyye ve’l-İctimâiyye* 4/2 (2023), 136.

²¹ Haccâce, “el-Müfâraḳatü fi’rivâyeti’l-ḥadiṣe: el-Ḥabîb es-Sâlimiyyu unmuḳceen”, 138.

²² Âsım Şehâde Alî, “el-Müfâraḳatü’l-luḡaviyyetu fi ma’hûdi’l-ḥitâbi’l-‘Arabî: Dirâsetun fi bünyeti’d-delâle”, *Mecelletü’l-Eser* 10 (2011), 4.

sorgulama aracı olarak nasıl kullanıldığı ele alınmaktadır. Ancak öncelikle ironinin belagat ilmindeki yeri ve karşılığı meselesi üzerinde durulması uygun görünmektedir. Zira Arap edebiyatı, özellikle belagatın konusu olan bedîî sanatlarda, sözel ironiyi ifade eden kelimelerden yoksun değildir. Bu anlamda tevriye ve tıbâk gibi belagat terimleri ile mizah ve yergi gibi edebî sanatlar, Arap kültüründe sıkça karşılaşılan ironik unsurlar arasında yer alır. Mizah, ironiye yakın olsa da işlevi açısından ondan biraz uzaklaşır. Bu bağlamda örneğin Câhız'ın, ironiyi değil, mizahı ustalıkla işleyen bir yazar olduğu söylenegelmiştir.²³

Tarihsel süreçte birçok belagat alimi, belagatın üç ana bilimi olan me'ânî, beyân ve bedî' arasında ayırım yapmaya çalışmıştır. Bu alimlerden bazıları, me'ânî ilmini, hatırlatma ve çıkarma gibi sözel konularla; beyân ilmini, teşbih ve mecaz gibi anlamla ilgili meselelerle; bedî' ilmini ise her iki alanla birden ilişkilendirmişlerdir.²⁴ Bu görüşü destekleyen, me'ânî ilmi için yapılan farklı tanımlamalardır. Örneğin Hatîb el-Kazvînî (739/1338), me'ânî ilmini "Arapça ifadelerin, duruma uygunluğunu belirleyen koşulları inceleyen bir ilim" olarak tanımlamıştır.²⁵ Me'ânî ilmi için en kapsamlı tanımı ise Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî (626/1229) yapmıştır. O, me'ânî ilmini, "sözün ifade gücü ve bu güçle bağlantılı olan unsurların özelliklerini takip eden bir ilim"²⁶ olarak tanımlar ve bu ilmin, konuşmayı durumun gereklerine uygun hale getirirken hatalardan kaçınmak için gerekliliğini vurgular. Bu sayede, ifade edilen sözün, içinde bulunduğu bağlama uygun olup olmadığını belirlemek ve bu uygunluğu sağlamak amaçlanır. Bu tanıma baktığımızda, bunun ironinin doğasıyla bağlantılı olduğunu görürüz. Zira bu ifadeler ironinin doğasının, yüzeydeki anlamdan saparak yeni anlamlar üretmeye dayandığını vurgular. İroni, bir ifadenin orijinal anlamının ötesine geçerek, derin ve farklı bir yapı oluşturur ve söz konusu sapma, ironinin temel bir özelliği olup bu sayede, görünen anlamın ötesinde yeni anlamlar ortaya çıkar.²⁷ Beğenilen söz, birden fazla anlam üretebilme kapasitesine sahip olmalıdır; bu görüşü Abdulkâhir el-Cürcânî (471/1078-79) şu sözleriyle destekler: "Bir şeyin sadece mevcut anlamı taşıdığı açıkça belirtildiğinde, o şeyde herhangi bir üstünlük yoktur; asıl üstünlük, başka bir anlam ihtimalini taşıdığı zaman ortaya çıkar."²⁸ Burada, me'ânî ilmi kapsamında yer alan karşıtlıkları, örneğin

²³ Şahtûr, "el-Müfâraḳatü fi'r-rivâyeti'l-'Arabiyye: Dirâsetün şekâfiyyetün li-nemâzicîn muḥtara", 22.

²⁴ Rukayyah Rustum Bûr Milkî - Meryem Ğulâmî, "İn'ikâsü'l-müfâraḳati fi'l-esâlîbi'l-belâġiyye", *Mecelletü'l-Cem'iyyeti'l-İrânîyye li'l-Luġati'l-'Arabiyye ve Âdâbihâ* 44 (2018), 28.

²⁵ Celâlüddîn Muhammed b. Hatîb el-Kazvînî, *el-İzâḥ fi 'ulûmi'l-belâġa: el-me'ânî el-beyân el-bedî'*, thk. İbrahim Şemsüddîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 52.

²⁶ Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî, *Miftâḥu'l-'ulûm* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 161.

²⁷ Milkî - Ğulâmî, "İn'ikâsü'l-müfâraḳati fi'l-esâlîbi'l-belâġiyye", 28-29.

²⁸ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâ'ilü'l-icâz*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir Ebû Fehr (Cidde: Dârü'l-Medenî, 1992), 286.

takdim ve tehir, hazif ve zikr gibi kavramları inceleyebiliriz. Bununla birlikte, me'ânî ilminde ta'rîf ve tenkîr, îcaz ve itnâb gibi başka karşıtlıklar da vardır. Ancak bu çalışma, ironinin modern terimiyle yakından ilişkili olan belagat üslûplarından sadece bir kısmını ele almayı amaçlamaktadır.²⁹

Edebiyatın, şaşırtma ve hayret uyandırma gibi çeşitli araçları vardır; dolayısıyla ironi de bu şaşırtma ve heyecan yaratma araçlarından biri olarak kabul edilebilir. İroni, edebiyatçının zekasını ve edebî eserde çelişkiler yaratma yeteneğini yansıtır. Zira hayat çelişkilerle doludur; içinde gülme, ağlama, yalan ve doğruluk vardır. Eğer çelişkilerden uzaklaşırsak, hayat hareketsiz ve durağan olur. Bu çelişkiler, hayata hareketlilik kazandırır. İroni, hayata dengeyi geri kazandırır. Eski edebiyatımız, hayatın çelişkili ve uyumsuz olduğunun farkındaydı ve edebiyatçılar bu çelişkinin bilincine varmışlardı; dolayısıyla, hayatı bir yandan dengelemek, diğer yandan ise bu çelişkilerle birlikte yaşamak gerekiyordu.³⁰

İroni, eski Arap eleştirisinde günümüzde anlaşıldığı anlamda mevcut değildi, çünkü eski eleştirmenler, amaçlarına hizmet eden farklı kavramlarla bu ihtiyacı karşılamıştır. Ancak, şiirsel üretimde ironi unsuru eksik olmamıştır. İroni modern bir eleştiri terimi olarak kabul edildiğinden, eski Arap eleştirisinde yer almaması da doğal bir durumdur; nitekim bu, zamanla gelişen bir süreçtir. Ancak, eski Arap edebiyatında yer alan bazı eleştiri terimleri ve belagat üslûplarının, ironinin yerini tuttuğunu ve onun işlevini yerine getirdiğini söyleyebiliriz. Birçok eleştirmen, bu noktaya defalarca dikkat çekmiş ve ironinin farklı isimlerle anılmasına rağmen, tarih boyunca varlığını sürdürdüğünü belirtmiştir.³¹

Modern dönemdeki araştırmacılar, ironi gibi modern teknikleri incelemeye başlamışlardır; bu, belagat alimlerinin daha önce bilmediği bir terimdir. Ancak, yukarıda da değinildiği üzere eski belagat terimleri ve üslûpları arasında, günümüzün modern terimlerini veya onların yakın anlamlarını taşıyan kavramlar bulunmuştur. Edebî kullanım açısından, ironi kelimesi, Avrupa toplumlarında 16. yüzyılın başlarında ortaya çıkmış ve ancak 18. yüzyılın başlarında edebî kullanımda yaygınlaşmıştır. Ancak, ironi sadece modern bir kavram değildir; onun anlamı, unsurları ve işlevi incelendiğinde, köklerinin Arap edebiyatındaki eski belagat ve eleştiri kitaplarında bulunduğu görülmektedir.³² Modern Arap edebiyatında ironi, özellikle 19. yüzyılın sonlarından itibaren Batı edebiyatı ile temasın artmasıyla birlikte gelişmeye başlamıştır. Arap

²⁹ İroni teriminin Arap Belagatı'ndaki kullanımı ve karşılığı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Milkî - Ğulâmî, "İn'ikâsü'l-müfâraḳatî fi'l-esâlibi'l-belâġiyye".

³⁰ Şahtûr, "el-Müfâraḳatü fi'r-rivâyeti'l-'Arabiyye: Dirâsetün şekâfiyyetün li-nemâzicin muḥtara", 23.

³¹ Milkî - Ğulâmî, "İn'ikâsü'l-müfâraḳatî fi'l-esâlibi'l-belâġiyye", 26.

³² Milkî - Ğulâmî, "İn'ikâsü'l-müfâraḳatî fi'l-esâlibi'l-belâġiyye", 26.

edebiyatında ironi kavramı, geleneksel Arap belagatı içindeki terimlerle (tevriye, tıbâk gibi) örtüşse de Batı etkisi ile yeni bir anlam ve kullanım kazanmıştır.

Toplumsal eleştiri, sosyal, siyasi, ekonomik ve ahlaki çürümeyi merkezine alan bir eleştiri türüdür. Bu eleştirinin odağında; toplumun kendisi, zulmeden despot yönetimler, ahlaki bozulmaya sebep olan yasalar ve normlar, gelenekler ile ekonomik çöküntü yer alır.³³ Toplumsal eleştiri, realist bakış açısının bir yansıması olarak özellikle edebiyat sahasında ironi ve sembolizm başta olmak üzere birçok söz sanatıyla anılagelmiştir. Nitekim edebiyatta gerçekçilik insan denilen varlığın bütün yönleriyle olduğu gibi anlatılmasıdır. Dolayısıyla bu akımın öğretici, ahlaki ve evrimci olduğunu söylemek mümkündür.³⁴

Arap dünyasında eser kaleme alan birçok yazar kuramsallaşması Batı Edebiyatına dayanan ironiyi bir toplumsal eleştiri aracı olarak kullanmaya başlamıştır. Bu suretle örneğin, Modern Mısır edebiyatında sosyal eleştirinin izlerine ilk olarak Abdullah Nedîm'in (1842-1896) 1881 yılında yayımladığı *et-Tenkîr ve't-Tebkîr* dergisindeki denemelerinde rastlanmaktadır. Batı ile temasın başlaması ve ardından gelen sömürgecilik süreci, Mısır'da kültürel asimilasyonu ve toplumsal yaşamda köklü değişimleri beraberinde getirmiştir. Bu dönüşüm, bazı hikâye yazarlarının eserlerinde sosyal eleştiri biçiminde yansıma bulmuştur.³⁵ Buradan hareketle Arap Edebiyatında Batı'dan etkilenerek ironiyi toplumsal ve siyasi eleştirinin bir aracı olarak kullanan yazarlar, bu anlatım biçimini modern edebiyata uyarlamışlardır. Bu doğrultuda Tâhâ Hüseyin (1889-1973), Necîb Mahfûz (1911-2006), Tefvik el-Hakîm (1902-1987), Abdurrahman eş-Şarkâvî (1920-1987),³⁶ Yûsuf İdrîs ve daha birçok yazar ironiyi ustalıkla kullanmıştır. Bu yazarlar, eserlerinde toplumun muhtelif sorunlarını, siyasi baskıları ve bireysel çatışmaları ironik bir üslûpla işlemiş, Arap edebiyatında ironiyi toplumsal eleştiri yönü ağır basan önemli bir anlatım biçimi haline getirmişlerdir. Bu durum gerçekçi (realist) bakış açısının bir yansıması olarak kabul edilebilir. Zira toplumun yaşadığı siyasi, sosyal ve ekonomik sıkıntılar edebiyatın realist bir çerçevede yol almasını zorunlu hale getiren önemli etmenlerdendir. Yine Abdûlmelik Nûrî (1921-1998), Süheyl İdrîs (1925-2008) ve Fâdıl es-Sibâî (1929-2020) gibi birçok edebiyatçı, eserlerinde toplumsal eleştiri anlayışının ilhamı olan toplumcu-gerçekçi bir yaklaşımı

³³ Hasan Çiftçi, "Klâsik İslâm Edebiyatında Hiciv ve Mizahın Yöntemleri", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 11 (1999), 173.

³⁴ Olgun Gündüz, *Türk Romanında Toplumsal Gerçekçilik: Kemal Tahir Örneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 53.

³⁵ Asiye Çelenlioğlu, *Abdurrahman eş-Şarkâvî'nin Romanlarında Toplumsal Eleştiri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 96, 97.

³⁶ Şarkâvî'nin eserlerinde toplumsal eleştiri olgusunu ele alan bir çalışma için bk. Çelenlioğlu, *Abdurrahman eş-Şarkâvî'nin Romanlarında Toplumsal Eleştiri*.

benimsemişlerdir. Ancak hemen hemen her yazar, yaşadıkları dönemde mevcut rejimlerin baskılarına karşı kendilerini korumak adına eserlerinde ironik anlatımları ve sembolizmi kullanarak dolaylı bir yoldan toplumsal eleştiri yolunu tercih etmişlerdir.

3. Yûsuf İdrîs'in Hayatı ve Edebî Kişiliği

3.1. Hayatı

Yûsuf İdrîs, 1927 yılında Mısır'ın Fâkûs vilayetine bağlı Beyrûm köyünde dünyaya geldi. Babası Ziraat müfettişi olduğu için sık sık yer değiştiren İdrîs, aynı zamanda sol eğilimli görüşleri ve edebî eserlerinde hükümeti eleştirmesinden ötürü defalarca tutuklanmış ve hapsedilmiştir. Onu önemli bir yazar ve Mısır kültürünü ve Mısır halkının toplumsal dönüşüm kışkıracısındaki mücadelesini anlamada vazgeçilmez kılan da budur. İdrîs'in edebî kariyerinin ilk on yılı (1954-1964) sosyal gerçekçilikle öne çıkar. 1965-1982 yıllarındaki çalışmaları ise bu gerçekçiliğin yanı sıra sembolizm ve sürrealizm özelliklerini de taşır. Dikkate değerdir ki, eleştirmenler onun gerçekçi öykülerini incelemişken, sembolizm ve sürrealizmi yeterince değerlendirilmemiştir.³⁷

İdrîs yazarlık kariyerine 1950'lerin başında başlamıştır. 1952 yılında sol eğilimli bir dergi olan *et-Tahrîr*'de bir öyküsü yayımlanmıştır. 1953 yılında, en çok okunan günlük gazetelerden biri olan *el-Mısırî*'de göreve başlamış ve burada ilk kısa öyküsünü yayımlamıştır. 1953 yılının sonunda, haftalık yayınlanan bir derginin edebiyat bölümünün sorumluluğunu üstlenmiş ve o neslin gençlerinin kısa öykülerini yayımlama imkânı bulmuştur. İdrîs, geçimini tıp doktoru olarak sağlamıştır, ancak bu onu önemli bir edebî figür haline gelmekten alıkoymamıştır. Tıbbi pratiği, halkını farklı bir perspektiften görme ve analiz etme fırsatı vermiştir. Eserlerinde karakterlerinin sosyal ve psikolojik analizleri genellikle belirgin bir özelliktir. Hayatının ilerleyen dönemlerinde hekimliği bırakarak tamamen yazarlığa odaklanmıştır. Ardından önce devrimci liderler tarafından kurulan *el-Cumhûriyye*, sonra da ülkenin ve Arap dünyasının en büyük gazetesi olan *el-Ehrâm*'da yazmaya başlamıştır. Gazeteci olduğunda, siyasi ve sosyal meselelerle daha fazla ilgilenmeye başlamış ve bu yeni mesleğin etkisi edebî eserlerine de yansımıştır.³⁸ Yazar, birkaç yıl içinde, modern Mısır edebiyatının önde gelen yazarlarından biri olarak adından söz ettirmiştir.

İdrîs'in ilk kısa öykü koleksiyonu olan *Arḥaṣu'l-leyâlî* (*En Ucuz Geceler*) 1954 yılında yayımlandı. Bu koleksiyon, son derece gerçekçi olarak tanımlandı. Önceki kuşakların ağır ve süslü Arapçasının aksine, İdrîs'in dili yalın ve doğrudandı. Bu, türün daha geniş bir kitleye yayılmasına yardımcı oldu. İkinci kitabı *Cumhûriyyetu Ferhât* (*Ferhât Cumhuriyeti*)

³⁷ M.Akif Kirecci, "Political Criticism in the Short Stories of Yusuf Idris: 'Innocence' and '19502'", *The Massachusetts Review* 42/4 (2001), 676.

³⁸ Kirecci, "Political Criticism in the Short Stories of Yusuf Idris: 'Innocence' and '19502'", 676-677.

1956'da yayımlandı. Bu koleksiyonda İdrîs yine karakterlerini toplumun yoksul kesimlerinden seçti ve onların yaşamlarını gerçekçi bir şekilde tasvir etti. Çoğu zaman, toplumun geleneksel tutumlarına karşı bir üslûp benimsedi. İdrîs eserlerinde, sosyal ve politik sorunlardan kahramanlarının psikolojisine kadar çeşitli konuları ele aldı. Eserleri, yoksul köylü halkın hayatta kalma mücadelesine de derin bir şekilde odaklandı; bu da dönemin edebiyatının ayırt edici bir özelliği idi. Konuları arasında yoksulluk ve sınıf mücadelesi yer alıyordu; bu temalar, İdrîs'in politik perspektifinin yansımaları olarak görülebilir.³⁹

Yûsuf İdrîs, 1961 yılında Cezayir Nişanı, 1963 yılında Cumhuriyet Nişanı ve 1980 yılında birinci derece Bilim ve Sanat Nişanı gibi birçok ödül kazandı. Arap dünyasında ve yurt dışında birçok seyahat gerçekleştirdi. Ağustos 1991'de vefat etti.⁴⁰

3.2. Edebî Kişiliği

Yûsuf İdrîs'in edebî kişiliği, geleneksel anlatıdan kopuşu ve modern teknikleri ustalıklı harmanlayışıyla şekillenmiştir. Onun başta öyküleri olmak üzere birçok eseri, Mısır'ın sosyo-politik çalkantılarını, sıradan insanların yaşam mücadelesiyle birleştirerek evrensel bir dile dönüştürür. Dolayısıyla Mısır'ın modern bir ulus olma yolundaki deneyimleri, İdrîs'in eserlerinde yankı bulmuştur. Bu ses bazen siyasi eleştiri, bazen moderniteyi yorumlama, bazen ezilen sınıfların acılarını yansıtır, bazen de özgürlüğün değerini vurgulama şeklinde ortaya çıkmıştır.⁴¹ Pek çok edebiyat eleştirmeni onu Mısır hikâyeciliğinin öncüsü kabul etmiş ve Mısır'ın Çehov'u olarak anmıştır.⁴²

Yûsuf İdrîs eserlerinin dış çerçevesini çizmiş, ancak adımlarını bu katı yapının içine hapsetmemiştir. Bunun yerine, onun imalarına ve gizlediklerine odaklanmıştır. Gerçeklikten hayal gücüne geçiş yapan ve tasvirdeki en küçük ayrıntılardan sahnenin bütünü üzerine düşen ince gölgelere kadar yükselen dolambaçlı imgeler kullanmıştır. Bu duygu ve his aşılması, hikâye anlatım tarzının gerçekçiliğini artırmıştır.⁴³ Dolayısıyla eserleri özellikle de kısa öyküleri o dönemin Mısırlı okurunun beklenti ufkundan açıkça saparak, onlara alışılmışın dışında bir anlatım sunmuştur.⁴⁴

³⁹ Kirecci, "Political Criticism in the Short Stories of Yusuf Idris: 'Innocence' and '19502'", 677.

⁴⁰ Muhammed Abdürrahim en-Neccâr, "Belâğatu's-şamti ve'n-naşşu'l-meftûh: Dirâsetun fî kışşati Beytûn min lahm li Yûsuf İdrîs", *Havliyetü Külliyyeti'l-Luğati'l-Arabiyye bi-Cercâ* 8/25 (2012), 7532.

⁴¹ Kirecci, "Political Criticism in the Short Stories of Yusuf Idris: 'Innocence' and '19502'", 676.

⁴² Hisham Motowa, "el-Bünyetü's-serdiyye beyne Kafkâ ve Yûsuf İdrîs", *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 11 (Aralık 2020), 254.

⁴³ Hao Fei Huang, "Şûretu'l-muctema' fî rivâyati Yûsuf İdrîs", *Mecelletu Kulliyeti'l-Âdâb ve Ulûmi'l-İnsâniyye* 3/35 (2020), 52.

⁴⁴ Motowa, "el-Bünyetü's-serdiyye beyne Kafkâ ve Yûsuf İdrîs", 254.

Yûsuf İdrîs, edebî üslûbunun gerçekçiliğini artırmak için iki dilliliğe veya dilsel çoğulculuğa başvurmuştur. Birçok yazar gibi İdrîs de anlatı dilinde ve resmi konuşmayı yansıtan diyaloglarda fasih Arapçayı kullanırken, gündelik konuşmalarda ve spontane diyaloglarda konuşma (halk dili) Arapçasını tercih etmiştir. Hatta zaman zaman tüm bu teknikleri bir araya getirmiştir.⁴⁵ Bu noktada İdrîs'in yazılarında en tartışmalı konulardan biri, halk dili (ammiyye) kullanımı olmuştur. Örneğin, en bilinen eserlerinden biri olan *el-Ferâfir (Yardakçılar)* adlı oyunu, birçok eleştirmen tarafından Mısır halk dili yazımının bir başyapıtı olarak kabul edilmiştir. İdrîs'in öykülerinde Mısır halk dilinin farklı biçimlerini, karakterlerinin varoluşsal acılarını güçlü bir şekilde dillendirir. İdrîs'in Mısır halk dilini ustalıklarla kullanması, gelecek nesiller için bir yol açmıştır. İdrîs için Mısır lehçesini kullanma kararı doğal bir eğilim olmuştur, çünkü amacı topluma ulaşmak ve onu modernleşme yönünde harekete geçirmek olmuştur. Ancak, halk dilini yoğun bir şekilde kullanması, edebî Arapçanın savunucusu olan Abbâs Mahmûd el-Akkâd (1889-1964) gibi geleneksel edebî figürlerden ciddi eleştiriler almasına neden olmuştur. Bu bağlamda, İdrîs gerçekten de gelenek ve modernlik arasında sürekli bir mücadele içinde olmuştur⁴⁶

Yûsuf İdrîs, eserlerinde sıradan gerçekliği daha derin bir gerçekliğe dönüştürerek çağdaş yaşamın kapsamlı bir dünyasını sunmuştur. Bunu, gerçekçiliğin hammaddesini şekillendirerek ve dağınık unsurlarını, gerçeklik algısını anlık farkındalıktan uzaklaştıracak şekilde birbirine bağlayarak yapmıştır. Bu, özellikle bakış açısının toplumla ve onun kaygılarıyla olan bağına yansıtışında belirgin bir hal almıştır. Bu meseleleri hem bireye hem de topluma dair derin bir anlayış ve farkındalığı gizleyen bir yalınlıkla aktarmıştır.⁴⁷

Yûsuf İdrîs hem geleneksel hem de modern anlamda “doğal” bir hikâye anlatıcısıdır. Geleneksel anlamda doğaldır, çünkü yazıları o kadar kolaylıkla kaleme alınmış görünür ki, yayımlanmadan önce yeniden düzenlenmiş ya da üzerinde tekrar çalışılmış izlenimi vermez. Modern anlamda ise, karmaşık temalar, metaforlar ve teknikler kullanarak okuyucusuna modern edebî sanatın ustası olduğu izlenimini vermiş; bu da onu modern edebiyatın bir ustası haline getirmiştir.⁴⁸

Yûsuf İdrîs, iki büyük dünya savaşı arasındaki üçüncü kuşak yazarlarının önde gelen isimlerinden biridir ve kısa hikâye türünün gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Kısa öykü, onun kaleminde yalnızca bir olay anlatımı değil, yazarın dünyaya bakışını yansıtan güçlü bir ifade aracı haline gelmiştir. İdrîs'in kısa öyküleri, edebî mirasının merkezinde yer alır ve sanatsal yaratıcılığının zirvesini temsil eder. Bu eserler, güçlü

⁴⁵ Huang, “Şûretu'l-muctema' fî rivâyâti Yûsuf İdrîs”, 53.

⁴⁶ Kirecci, “Political Criticism in the Short Stories of Yusuf Idris: 'Innocence' and '19502'”, 678.

⁴⁷ Huang, “Şûretu'l-muctema' fî rivâyâti Yûsuf İdrîs”, 53.

⁴⁸ Kirecci, “Political Criticism in the Short Stories of Yusuf Idris: 'Innocence' and '19502'”, 678-679.

anlatımı ve geniş halk kitlelerine ulaşabilmesiyle, çağdaşlarının birçok eserini gölgede bırakmıştır. Kırsal kökenli bir yazar olarak sosyalist bir toplum hedefiyle mücadele eden İdrîs, karmaşık olguları çözümleyip onları özgün bir bakış açısıyla yeniden inşa eden hassas bir sezgiye sahiptir.⁴⁹

Yûsuf İdrîs'in eserleri yoksul ve sömürülen kesimlerin taleplerini dile getirmeyi amaçlamıştır. Bu doğrultuda yazar, toplumun sorunlarına yönelik mevcut yönetimin harekete geçmesini sağlamayı hedeflemiştir. Bu dönemde sorunlar açık bir şekilde ele alınırken karışıklık içeren grupların kimlikleri ve amaçları daha belirgin hale gelmiştir. Bu durum, kısa öykünün biçim ve yapısını da etkilemiştir. İdrîs'in öyküleri, dönemin radikal atmosferinin önemli bir parçası olmuş, temel haklardan mahrum bırakılanların sesi ve popüler eğlence edebiyatına karşı bir protesto niteliği taşımıştır. Bu öyküler, lüks mekanlar, pahalı arabalar ve seçkin çevrelerin anlatıldığı hikâyelere bir karşı duruş sergilemiş, kurtuluşu piyango biletlerine bağlayan insanların çaresizliğini yansıtmıştır.⁵⁰

Yazar hakkında verilen bu bilgiler ışığında söylenmesi gereken en önemli hususlardan biri de tarih boyunca edebiyatın siyasi sansürlere maruz kaldığı gerçeğidir. Böyle bir iklimde yazarlar, kendilerini ve yaşadıklarını ifade etmek, mevcut rejimlerin hegemonik zulmünü eleştirmek ve toplumun karşılaştığı sosyo-politik sorunları ele almak için alternatif yollar olarak alegoriye, imalara, sembollere, metaforlara, epigramlara, esprilere ve ironik anlatımlara daha fazla güvenme eğiliminde olmuşlardır. Bu yazarlardan biri de kuşkusuz Yûsuf İdrîs'tir. Özellikle toplumsal değişim ve dönüşüm hareketinin entelektüellerinden biri olarak İdrîs, modern edebiyatta toplumun geçirdiği evrimi ve dönüşümü eserleri aracılığıyla resmeder. Bu akımın içinde yer alan bir düşünür olarak toplumsal değişim ve gelişmeleri ironik anlatımlarla edebî düzlemde yansıtır. Aynı zamanda sosyal sorumluluk sahibi bir entelektüel olarak, toplumsal çalkantıların yaşandığı dönemlerde güçlü bir ses olarak yankı uyandıran edebî eserleriyle tanınır. Özellikle İdrîs'in kısa öyküleri, sanatsal yaratıcılığının merkezinde en değerli yeri tutar.

4. Yûsuf İdrîs'in Kısa Öykülerinde Toplumsal Eleştirinin İronik Anlatımı

4.1. *Arḥaṣu'l-leyâlî* (En Ucuz Geceler) Öyküsünde İroni ve Yoksulluk

Bu öykü, adını taşıyan bir hikâye derlemesinin içinde bulunmaktadır.⁵¹ Ekonomik zorlukların ve toplumsal eşitsizliklerin ironik anlatımla harmanlandığı öykü, kırsalda yaşayan Abdülkerim'in içsel çatışmalarını, köy hayatının monotonluğunu ve sıkıcılığını anlatır. Abdülkerim, yatsı namazından sonra köyün dar sokaklarında yürürken sinirlenir,

⁴⁹ Neccâr, "Belâğatu'ş-şamti ve'n-naşsu'l-meftûḥ: Dirâsetun fî kıṣṣati Beytûn min laḥm li Yûsuf İdrîs", 7531.

⁵⁰ Sabri Hafez, "Modern Arap Kısa Öyküsü II", çev. Azmi Yüksel, *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 3/10 (2003), 47.

⁵¹ Yûsuf İdrîs, *Arḥaṣu'l-leyâlî* (Kahire: Hindâvî, 2017).

çocuklara ve çevresine küfrederek. Öfkesinin nedeni, köydeki yoksulluk, sorumsuz çocuklar ve köy hayatının ona sunduğu sınırlı imkanlardır. Yalnız, öfkeli ve çaresizdir. Kendi çocukları ve karısı da dahil olmak üzere herkes ona yük gibi gelir. Tantâvi adlı köylüye ve onun çayıyla ilgili bir olaya takıntılı bir şekilde söylenir. Abdülkerim, eve dönse bile içinde huzur bulamaz; karısı ve çocuklarıyla ilgilenmekten kaçınır. Gece boyunca ne yapacağını düşünür, fakat köyde bir kaçış yolu bulamaz. Bu durum, onun çaresizliğini ve yoksulluk içindeki yaşamının sıkışmışlığını yansıtır. Öykünün sonunda, bir oğlunun daha doğduğu haberi gelir, fakat Abdülkerim, daha fazla çocuğun da çözüm olmadığını düşünür ve hayatının tekrar eden döngüsünde sıkışıp kalmaya devam eder.⁵²

Öyküdeki ironik anlatımlar ana karakter Abdülkerim'in fiziksel görünümünün, davranışlarının ve çevresindeki dünyanın alaycı bir şekilde tasvir edilmesiyle ortaya çıkar. Ayrıca öyküdeki ironi, Abdülkerim'in yaşadığı yoksulluk ve onunla başa çıkma biçimi üzerinden kurgulanmıştır. Yazar, yoksulluğun Abdülkerim üzerinde yarattığı fiziksel ve psikolojik baskıları mizahi bir söylemle dile getirir. Öykünün hemen başında yazar “كَانَتْ خَرَاطِيمُ مِنَ الشَّتَائِمِ تَتَدَفَّقُ بِغَرَارَةٍ مِنْ فَمِ عَبْدِ الْكَرِيمِ (Abdülkerim'in ağzından bolca küfürler/hakaretler fışkırıyordu)”⁵³ diyerek Abdülkerim'in öfkesine alaycı bir dokunuş katar. Küfürlerin “hortum” gibi tasvir edilmesi Abdülkerim'in yaşadığı yoksulluğun halet-i ruhiyesi üzerindeki etkisinin boyutunu gözler önüne sermektedir. Yazar, Abdülkerim'i tasvir ederken yine ironik bir şekilde “وَكَأَنَّ أَكْتَافَهُ ثَوَى بِحِمْلِ الْبِشْتِ الثَّقِيلِ الَّذِي غَزَلَهُ بِيَدِهِ مِنْ صُوفٍ (Koyun yününden kendi eliyle ördüğü biştin (palto/pelerin) ağır yükü omuzlarına yüklenmiş gibiydi)”⁵⁴ ifadelerini kullanmaktadır. Burada onun görünümünün ve yürüyüşünün alaycı bir dille koyun yününe benzetilmesi yaşadığı maddi sıkıntıların fiziksel durumuna yansıdığı anlamına gelmektedir. Devamında yine “وَقَدْ أَطْبَقَ فَمَهُ، فَأَنْكَمَشَ (Ağzını kapatmıştı, bu yüzden sarımsı bakır yüzünün derisi büzüşmüştü)”⁵⁵ ifadesinin kullanılması Abdülkerim'in yüz hatlarının abartılı bir şekilde tasvir edildiği, bunun da görünümüne ve fiziksel yapısına karşı ironik ve karikatürel bir bakış açısına neden olduğu söylenebilir.

Öyküde Abdülkerim, yoksulluk ve sefalet içinde olmasına rağmen gururundan ödün vermez ve çevresine karşı küskün bir tutum sergiler. Ancak bu gurur, onun daha da çaresiz bir duruma düşmesine neden olur. Örneğin, cebinde bir kuruş olmadığı halde kahve içmeye gitmeyi düşünecek kadar ironik bir düşünce içindedir.⁵⁶ Dolayısıyla yoksulluğu, ona böyle boş hayaller kurduran bir hal alır.

⁵² İdrîs, *Arḥaṣu'l-leyâlî*, 7-11.

⁵³ İdrîs, *Arḥaṣu'l-leyâlî*, 7.

⁵⁴ İdrîs, *Arḥaṣu'l-leyâlî*, 7.

⁵⁵ İdrîs, *Arḥaṣu'l-leyâlî*, 7.

⁵⁶ İdrîs, *Arḥaṣu'l-leyâlî*, 9.

Öyküde çocuklar, yoksulluğun bir sembolü olarak ele alınır. Yeni doğacak çocuğunun haberini alması mevcut altı çocuğuna birinin daha eklenmesi nedeniyle Abdülkerim'i pek de sevindirmez. Nitekim “كَانَ عَبْدُ الْكَرِيمِ لَا يَزَالُ يَتَعَتَّرُ فِي جَيْشِ النَّمْلِ مِنَ الصَّغَارِ” (Abdülkerim gidiş geliş yolunu tıkayan küçük karıncalardan oluşan bir orduya takılmaya devam ediyordu)⁵⁷ ifadesi, çocukların sayısı ve Abdülkerim'in bu durumu kontrol edemeyişine yapılan ironik bir göndermedir. Abdülkerim, çocuklarının fazlalığından ve açlığından şikâyet ederken, onları adeta birer yük olarak görür. Bu durum, bir baba olarak sahip olduğu sorumluluklarla yaşadığı yoksulluk arasında trajik bir çelişki yaratır.

Abdülkerim'in karısına yönelik beklentileri de ironiktir. Eşyle iletişim kurma çabası, günlük yaşamın basit ihtiyaçları üzerinden şekillenir ve bu durum hem yoksulluklarını hem de ilişkilerindeki duygusal boşluğu gözler önüne serer. Karısının uyanışını, “وَلَنْ تَصْنُوَ حَتَّى لَوْ نَفَخَ إِسْرَافِيلُ فِي نَفِيرِهِ” (İsrafil'in sura üflemesi bile onu uyandıramaz)⁵⁸ şeklinde abartılı bir ifadeyle betimlemesi, onların ilişkisindeki duygusal kopukluğu ve çaresizliği ironik bir şekilde yansıtır.

Öyküde Tantâvî, Abdülkerim'in köyündeki bir bekçidir ve Abdülkerim'in öfkesinin hedefi haline gelir. Tantâvî'nin, Abdülkerim'e akşamüstü ikram ettiği çay, hikâyenin önemli unsurlarından biridir. Abdülkerim, bu çayın nahoşluğundan ve Tantâvî'nin davetinden şikâyet eder, ona sürekli lanet okur. Tantâvî, Abdülkerim'in doğrudan bir akrabası değildir; ancak köyde aynı sosyal çevrede bulunan ve Abdülkerim'in öfkesini tetikleyen bir figürdür. Tantâvî, öyküde Abdülkerim'in çaresizliği ve yoksulluğuyla yüzleştiği kişilerden biri olarak sembolik bir rol oynar. Tantavi'nin Abdülkerim'e ikram ettiği çay, yoksulluğun sebep olduğu eksikliklerin bir sembolü haline gelir. Abdülkerim, bu çayı büyük bir şey gibi hatırlayıp ona lanet okur.⁵⁹ Oysa bu çay, sıradan ve basit bir şeydir, fakat Abdülkerim'in yaşamındaki yoksunluk bu çayı unutulmaz bir deneyim haline getirir. Çay üzerinden yapılan bu abartılı anlatım, yoksulluğun hayatın basit zevklerini bile erişilmez kıldığına dair acı bir ironi taşır. Öte yandan “وَلَنْ يَسْتَطِيعَ طَوْلَ عُمْرِهِ” (Ömrü boyunca Tantâvî'nin yanında yalayıp içtiği gibi bir fincanı (çay) asla bulamayacak)⁶⁰ ifadesi de benzer bir ironik anlatım olarak dikkat çeker. Burada ironi, Tantâvî'nin çayının alaycı bir şekilde tasvirinde yatar. Çay, paha biçilmez bir hazine gibi görünürken, Abdülkerim'in böyle bir “hazineye” bir daha asla sahip olamayacağı hissini taşıması alaycı bir durumu ifade eder.

⁵⁷ İdrîs, *Arḥaṣu'l-leyâlî*, 11.

⁵⁸ İdrîs, *Arḥaṣu'l-leyâlî*, 10.

⁵⁹ İdrîs, *Arḥaṣu'l-leyâlî*, 8.

⁶⁰ İdrîs, *Arḥaṣu'l-leyâlî*, 10.

Öyküde Abdülkerim'in köyü bir mezarlık gibi görmesi,⁶¹ oradaki hayatın durağanlığı ve umutsuzluğu ile ilgilidir. Yoksulluk, köyü adeta ölü bir yer haline getirmiştir ve insanlar sanki yaşamdan tamamen kopmuş gibidir. Bu durum, yoksulluğun toplumsal hayatta yarattığı durağanlık ve çaresizliği ironik bir dille anlatır. Sonuç olarak bu öykü boyunca yazar ironiyi, yoksulluğun yalnızca maddi değil, aynı zamanda psikolojik ve toplumsal boyutlarına da ışık tutacak bir biçimde kullanır. Dolayısıyla Abdülkerim'in yaşadığı çaresizlik, onu öfkeye ve umutsuzluğa sürüklerken, yazar bu durumu hem trajik hem de komik bir üslûpla aktarır.

4.2. Rihân (Bahis) Öyküsünde İroni ve Yoksulluğun Dramatik Yüzü

Öykü, yazın sıcak bir gününde, تنها bir tarla yolu üzerindeki Şarkâvî'nin kahvehanesinde geçer. Sıcaklığın etkisiyle durağan bir atmosferde geçen olaylar, kahvehaneye gelen bir bedevî yabancının gelişiyle hareketlenir. Bedevî, susuzluğunu giderdikten sonra bir süre sohbetlere katılır. Konuşmalar sırasında incir satıcısı Salih, incirlerinin lezzetini över ve bir tartışma başlar. Bu esnada, bedevî, yüz incir yiyebileceğini iddia eder ve iddiasını küçük kuzusuyla teminat altına alır. Kahvehanedekiler bu meydan okumayı kabul eder ve bir bahis başlar. Bedevî hızla incirleri yemeye başlar ve sonunda yüz inciri tüketir. Hatta bir incir daha yiyerek herkesi şaşkına çevirir. Parasını alıp kuzusunu omzuna alarak kahvehaneden ayrılır. Ardından kahvehanedekiler, bedevînin bu başarısını farklı yorumlarla tartışır. Bazıları onun batıl güçlere başvurduğunu, diğerleri ise bir süre sonra öleceğini iddia eder. Ancak bedevî, karnını doyurmanın verdiği rahatlıkla yoluna devam eder; açlık anlık olarak dinmiştir, sonrası onun için önemli değildir.

Öyküye giren Arap misafir, dış görünüşü ve haliyle beklenmedik bir figürdür. Onun fakirliği ve basitliği, öyküdeki diğer karakterlerin alaycı ve küçümseyici tavırlarına neden olur. Ancak bu durum, misafirin dayanıklılığı ve kararlılığı karşısında ironi oluşturur. Öyküde Arap misafirin fiziksel görünüşü, yoksulluğu ve sahip olduğu basit yaşam tarzı, diğer karakterlerin onu küçümsemesine yol açar. İnsanların maddi varlıkları ve statüleri üzerinden değer görmesi, öykünün önemli bir toplumsal eleştiri unsurudur. Toplumdaki bu yüzeysel bakış açısı, hikâyede ironi yoluyla eleştirilmiştir. Yazar anlatıcının “أَذْرَكُوا أَنَّ الرَّجُلَ لَا نَاقَةَ لَهُ وَلَا تَقْوَدَ مَعَهُ...”⁶² ifadesindeki ironi, sıradan bir birey olarak küçümсенen adamın hikâyesinin ana kahramanı olmasıdır. Devamında adam, yüz adet taze inciri yiyebileceğini iddia eder. Diğer karakterler bunu imkânsız görüp alay ederler. Ancak adam iddiasını gerçekleştirdiğinde alay edenlerin hepsi şaşkınlık ve hayranlık içinde kalır. “وَاسْتَكْبَرُوا الرَّقْمَ، بَلْ لَمْ يَتَصَوَّرُوا أَبَدًا أَنْ ” “النَّوْرَ نَفْسَهُ يَسْتَطِيعُ أَنْ يَأْكُلَ مِثْلَ هَذَا الْعَدَدِ” (Bu sayıyı çok buldular, hatta bir öküzün bile bu kadarını

⁶¹ İdrîs, *Arḥaṣu'l-leyâlî*, 8.

⁶² Yûsuf İdrîs, “Rihân”, *Arḥaṣu'l-leyâlî* (Kahire: Hindâvî, 2017), 54.

yiyebileceğini düşünemediler)⁶³ cümlesindeki bir diğer ironi ise, alay edilen adamın alay edenleri utandıracak şekilde incirlerin tamamını yiyerek başarı göstermesidir.

Adamın açlığı, hikâyenin temel motivasyonlarından biridir. Açlık, burada sadece bireysel bir ihtiyaç değil, aynı zamanda bir toplum eleştirisi olarak da işlenmiştir. Adamın yüz inciri yemesi, bir taraftan fiziksel dayanıklılığın ve iradenin göstergesi iken, diğer taraftan yoksulluğun ve toplumun bu yoksulluğa karşı duyarsızlığının sembolüdür. Adam yüz inciri yedikten sonra çevredeki insanların absürt varsayımlarına odaklanılır. Kimisi onun içinde kurt olduğunu (إِنَّ فِي بَطْنِهِ دُودًا كَانَ يَتَلَعُ النَّيْنَ أَوْ لَا بِأَوَّلٍ),⁶⁴ kimisi iki midesi olduğunu, kimisi de yakın zamanda öleceğini söyler. Öyküdeki karakterlerin adamın yeteneği karşısında verdikleri tepkiler, toplumsal çelişkilerin bir yansımasıdır. Bir yandan adamın yoksulluğunu küçümserlerken, diğer yandan onun bu eylemiyle eğlenir ve şaşkınlık duyarlar. Adamın yüz incir yemesi, bir başarı olarak algılanır ve topluluğun dikkatini çeker. Bu, toplumun başkalarının sorunlarına duyarsızlığını ve sadece ilgi çekici olaylara odaklanma eğilimini eleştirir.

Adam, yüz inciri yedikten sonra hiçbir şey söylemeden ve geride büyük bir etki bırakarak ortamdaki ayrılır. Hikâyedeki diğer tüm karakterler konuşmaya ve varsayımlarda bulunmaya devam ederken, adam sessizce gider ve ironi zirveye ulaşır: “وَبَدَا يَأْتِ الْمَغْصُ ثَلَاثَ أَحْشَاءَ، وَكُلُّ مَا بِهِمْ أَنَّهُ نَعْدَى، وَسَكَتَتْ عَنْهُ وَلَوْ هُنَّ مَسَامِيرُ الْجُوعِ” (Ve sancılar bağırsaklarını burmaya başladı, ama tek önemsendiği şey karnını doyurmuş olması ve açlık çivilerinin bir süreliğine de olsa dinginleşmesiydi.)⁶⁵ Burada adamın basit motivasyonları (açlık) ve çevrenin karmaşık tepkileri arasında bir zıtlık kurularak ironi gerçekleştirilmiştir. Adamın hikâyenin sonunda çekip gitmesi, yalnızlığı ve topluluğun onun gerçek ihtiyaçlarına kayıtsız kalmasını sembolize eder. Onun için hayatta kalmak bir mücadele iken, diğer karakterler için bu olay yalnızca geçici bir eğlence kaynağıdır. Bu da toplumun bireysel acılara duyarsızlığına yönelik bir eleştiridir.

Bu hikâyedeki ironiler, insanların basit bir eylemi abartılı yorumlaması, önyargı ve alaycılıkla gerçek beceriler arasındaki çelişkilerle oluşturulmuştur. Özellikle bireysel ve toplumsal çatışmalar bu ironiyi destekler niteliktedir. Dolayısıyla bu öykü, bir başka yönüyle yoksulluk, önyargı, toplumsal duyarsızlık ve bireysel mücadele gibi temalar üzerinden toplumsal bir eleştiri de sunmaktadır. Özetle Yûsuf İdrîs’in, öyküde ironi ve absürditeyi kullanarak, toplumun çelişkilerini ve insanlık durumundaki eksiklikleri okuyucuya etkili bir şekilde yansıttığı söylenebilir. Bu durum, öyküyü yalnızca bireysel

⁶³ İdrîs, “Rihân”, 54.

⁶⁴ İdrîs, “Rihân”, 55.

⁶⁵ İdrîs, “Rihân”, 55.

bir hikâye olmaktan çıkarıp daha geniş toplumsal bir bağlama oturtmak açısından önem arz etmektedir.

4.3. *Beytun min lahm (Etten Ev)* Öyküsünde İroni ve Kadınların Toplumsal Roller

Bu öykü, adını verdiği bir hikâye derlemesinin içinde yer almaktadır.⁶⁶ Kadınların toplumsal konumlarının ve aile içindeki rollerinin ironik bir dille eleştirildiği öykü, dul bir kadın ve üç kızı etrafında döner. Kadının eşi iki yıl önce vefat etmiştir ve bu olaydan sonra evde derin bir sessizlik hâkim olmuştur. Kızlar, fakir ve çirkin olmanın verdiği çaresizlikle yaşamaktadır. Bir gün, geleneksel olarak evde tilavete gelen kör bir adam, evin sessizliğini bozar ve zamanla kadının yeni eşi olur. Başlangıçta kadın, kocasının varlığında bir mutluluk ve hayat bulur. Ancak, evlilik yüzüğünün evdeki varlığı ve kızların bu durum üzerindeki etkisi, ailenin dinamiklerini değiştirir. Kızlar, kendileri için talip beklerken, aralarında sessiz bir yarış başlar; kim evlenecek ve anneleriyle bu adamı paylaşacaklar mı? Zamanla evdeki gürültü ve neşe artar, ancak kadının içindeki çatışma derinleşir. Kızları ve kendi arzuları arasında bir denge kurmaya çalışırken, evin içindeki gerilim artar. Kızların, annelerinin mutluluğuna karşı hissettikleri kıskançlık ve öfke, sessizliği daha da yoğunlaştırır. Kör adam, zamanla evdeki gürültüye alışır; ama kadının içindeki sessizlik ve çatışma, onun mutluluğunu gölgelemeye devam eder. Kızlar arasında sırayla yüzüğün takılması, her birinin duygusal karmaşasını ve aralarındaki bağı gösterir. Sonunda, kadının yaşadığı çatışmalar onu derin bir sessizliğe sürükler. Öykünün sonunda, kadın, evin içindeki sessizliğin ve ilişkilerin karmaşasının aslında bir tür anlaşma olduğunu fark eder. Kör adam, ilk başlarda her ne kadar evi neşeyle doldurmuş gibi görünse de kadın ve kızları arasında hâlâ çözülmemiş bir çatışma ve sessizlik vardır. Evin içindeki bu yeni sessizlik, onların hayatlarını şekillendirirken, bireylerin birbirleriyle olan ilişkilerinin karmaşıklığını gözler önüne serer. Öykü, duyuların sınırları, kadınların toplumdaki yerleri ve ilişkilerin derinliklerine dair yoğun bir gözlem sunar.⁶⁷

Bu öyküde, dul kadın ve kızlarının yaşadığı sosyal gerçekliği alaycı bir şekilde yansıtan birçok ironik ifadeye rastlamak mümkündür. Hikâye, ironik üslûbu aracılığıyla okuyucuyu kadınların konumu ve geleneksel rollerine dair düşünmeye davet etmenin yanında bu rollerin kişisel ve sosyal yaşam üzerindeki etkilerine yeniden bakmaya teşvik etmesi yönünden dikkat çekicidir.

Öyküde yer alan kızlar annelerine kör adamla evlenmeyi önerdiğinde, içlerinden biri “أَنْصُومُ وَنُفْطِرُ عَلَى أَعْمَى؟” (Kör bir adamla mı orucumuzu açacağız?)⁶⁸ şeklinde alaycı bir

⁶⁶ Yûsuf İdrîs, *Beytun min lahm* (Kahire: Hindâvî, 2018).

⁶⁷ İdrîs, *Beytun min lahm*, 7-12.

⁶⁸ İdrîs, *Beytun min lahm*, 8.

ifade kullanır. Burada ironik bir ton belirgin bir şekilde hissedilmektedir, zira genç kızlar uygun bir eş bulma konusundaki hayal kırıklıklarını ifade etmektedir. Onlar, gözleri gören erkeklerle evlenmeyi düşlerken, nihayetinde karşılaştıkları gerçek, bu beklentilerini boşa çıkarmıştır. Buradaki esas ironi ise, kızların uygun eş bulma arayışında gören erkeklerle evlenmeyi hayal etmeleri, ancak erkekleri yalnızca fiziksel özellikleriyle değerlendirmelerinden kaynaklanmaktadır. Nitekim öykünün hemen devamında yazar, “هَٰؤُلَاءِ مَا زَلْنِ يَخْلُصْنَ بِالْغُرْسَانِ، وَالْغُرْسَانُ عَادَةُ مُبْصِرُونَ. وَسَكِينَاتٌ، لَمْ يَغْرِفْنَ بَعْدُ عَالَمَ الرِّجَالِ، وَمَحَالٌ أَنْ يَفْهَمْنَ أَنْ” (Onlar hâlâ damat adaylarını hayal ediyorlar, ve adaylar genellikle ‘gören’ erkeklerdir. Zavallı kızlar, henüz erkeklerin dünyasını tanımamışlar ve bir erkeğin sadece gözlerinden ibaret olmadığını anlamaları imkânsız)”⁶⁹ diyerek konunun bir başka ironik yönüne vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla henüz erkeklerin karakter, kişilik veya içsel niteliklerini tanımamış olmaları, kızların yüzeysel bir değerlendirme yapmasına yol açan bir etmendir. Ironik olan, hayal ettikleri “gören” erkeklerin sadece fiziksel bir avantaj sunduğunu düşünmeleri, oysa evlilikte önemli olanın içsel nitelikler olduğunun farkında olmamalarıdır. Böylece ironinin iki yönü ortaya çıkar: Birincisi, kızların “görme” yetisinin uygun eş ve evlilik için yeterli olduğunu düşünmeleri; ikincisi ise erkeklerin dünyasını ve ilişkilerin derin yönlerini tanımadan ideal bir eş hayal etmeleridir.

Öyküde ilk etapta kızların annelerini kör adamla evlenmesi için ısrar etmeleri ve bu minvalde aralarında bir diyalogun geçmesi dikkat çekicidir. Bu diyalogda kızlar, annelerine evlenmesini, çünkü evde bir erkeğin varlığının ve sesinin olmamasının getirdiği eksiklik, toplumun ne diyeceğinden daha ağır geldiğini belirten ifadeler kullanmaktadır. Anne, “أَتَزَوَّجُ قَبْلُكَ؟” (Sizden önce mi evleneyim)?”⁷⁰ diyerek bu fikre karşı çıkarken, kızlar evde bir erkeğin varlığının kendi evlilik şanslarını artıracığına inanmaktadırlar. Bunun yanında annenin, kızlarından önce evlenmeyi toplumsal normlara ters bulduğu anlaşılmaktadır. Ancak toplumsal normların ötesinde, bir erkeğin aileye sağlayacağı güven ve destek ihtiyacının ironik bir şekilde annelerini evlenmeye teşvik etmelerine yol açtığı görülmektedir. Kızların bu ısrarına daha fazla dayanamayan anne, netice itibarıyla kör adamla evlenmeye ikna olur. Buradaki en ilginç ironi ise bu evlilik sayesinde kör adamın, adeta yaşamın merkezi haline gelmesidir.

Annenin evlendikten sonraki durumu, ironik bir anlatımla toplumsal normları sorgulamak için kullanılmıştır. Evin sessizliği ve kör adama duyulan ilgisiz saygının yerini canlılık ve hayat dolu bir neşe aldığında, annenin evine getirdiği yenilik, kadınların toplumda yüklenmiş olduğu roller ve evin mahremiyetiyle ilgili pek çok ince mesaj içerir.

⁶⁹ İdrîs, *Beytun min lahm*, 9.

⁷⁰ İdrîs, *Beytun min lahm*, 9.

Özellikle annenin, kendi helali olan kocasına yaklaşamaması, kızların hem toplumsal normlara hem de geleneksel ahlak kurallarına göre annelerini gözetlemesi ironiktir.⁷¹

Kadının evlenmesine rağmen kendini rahat hissetmemesi, bir yandan onu saran normlar yüzünden yaşadığı ikilemi açığa çıkarır. Bu ironik yapı içinde, annenin evlilik yoluyla sağladığı sosyal değişim, kadınların toplum içinde belirli davranış kalıplarına zorlandığı bir durum eleştirisi olarak açığa çıkar. Normalde kadınların evlenerek bir erkek tarafından sahiplenilmesi toplumsal kabul gören bir davranışken, anne toplum tarafından onaylanmayan bir evlilik yapmış gibi gözükmektedir. Örneğin, kızların onu evlenmesi için zorlaması ancak kendilerinin aynı adımı atmakta tereddütlü olmaları, annelerinin yalnızca “erkek sesi olan bir ev” ihtiyacını karşılamak için evlendiğine dair bir eleştiriyi gündeme taşır. Annenin sosyal normların dikte etmesiyle bir erkeğe ihtiyaç duyması ironik bir şekilde öne çıkmaktadır, çünkü bu evlilik daha çok sosyal bir ihtiyaçtır, sevgi veya samimi bir yakınlık değildir.

Netice itibariyle, annenin durumunun ironik yapısı, toplumun kadınlara yüklediği sorumluluk ve beklentileri sorgulayan bir eleştiri olarak okunabilir. Evin sessizliğini bozan bir erkeğin varlığı, toplumsal normların sınırlarını çizirken, annenin evlilik sonrası özgürlüğünü ancak geleneklerin izin verdiği ölçüde yaşamaya çalışması ironik bir ikilem yaratır. Bu anlatım, kadınların toplumsal rollerinin katı bir şekilde belirlendiği ve kişisel alanlarının da bu rollerin dışına çıkmayan sınırlar içinde tutulduğu bir eleştiriyi de beraberinde getirir.

Sonuç

Bu çalışmada, modern Arap edebiyatında ironinin toplumsal eleştiri aracı olarak kullanımı incelenmiş ve ironinin Arap Belagatındaki kökenlerine de işaret edilmiştir. Ironinin, görünürdeki anlamın ötesine geçip daha derin ve farklı bir anlam yaratma yeteneği olarak Arap edebiyatının toplumsal yapıyı sorgulamasına katkıda bulunduğu söylenebilir. Özellikle modern zamanlarda Batı edebiyatının etkisiyle ironi, toplumsal ve siyasal eleştirinin önemli bir aracı haline gelmiştir. Bu bağlamda Yûsuf İdrîs eserlerinde ironiyi ustalıkla kullanarak Mısır toplumunun yoksulluk, sınıf mücadelesi ve toplumsal dönüşüm açılarından derin bir eleştirisini ortaya koymuştur. Bu perspektifle değerlendirildiğinde, İdrîs’in eserleri toplumun çeşitli kesimlerini konu edinmiş ve anlatımında gözleme dayalı gerçekçi bir üslup benimsemiştir.

İdrîs, öykülerinde halkın iç çatışmalarını ve toplumsal eşitsizliği ironik bir üslûpla dile getirirken, aynı zamanda edebî anlatının özelliklerine yenilik katmıştır. Yazar ironik anlatımı, toplumun içinde bulunduğu durumu eleştirme aracı olarak kullanmış ve kendisine özgün bir anlatım dili kazandırmıştır. Bu bağlamda İdrîs’in eserleri, toplumsal

⁷¹ İdrîs, *Beytun min lahm*, 9.

değişimin ve düşünsel uyanışın bir yansıması olarak modern Arap edebiyatının önemli bir parçası haline gelmiştir. Dolayısıyla İdrîs'in öykülerindeki ironi, sadece estetik bir ifade biçimi değil, aynı zamanda derin bir toplumsal eleştiriye de dönüşmüştür.

Yazarın eserlerinde mizah ve alaycılık unsurları yüzeysel anlatıyı aşarak okuyucuyu düşünmeye ve sorgulamaya yöneltten güçlü bir araç haline gelmiştir. İdrîs, bireylerin yaşadığı ekonomik sıkıntıları, toplumsal eşitsizlikleri ve siyasal baskıyı ironik bir dille aktararak Arap toplumunun çelişkilerini ortaya koymuştur. Bu bağlamda öykülerindeki ironi, sadece edebî bir teknik değil, aynı zamanda toplumsal değişime yönelik farkındalık yaratma işlevi de görmüştür. Böylece İdrîs'in öykülerindeki ironik anlatım, okuyucuyu edilgen bir izleyiciden, içinde yaşadığı gerçekliği sorgulayan bilinçli bir bireye dönüştürmüştür.

Çalışmanın ulaştığı temel sonuç, toplumdaki eşitsizliklere ve sınıf çatışmalarına yönelik çözüm önerilerinin edebiyat aracılığıyla daha geniş kitlelere ulaştırılabileceğini göstermiştir. Bu bağlamda, Yûsuf İdrîs'in edebî eserlerinin toplumsal dönüşümde nasıl bir rol oynayabileceği konusunda daha fazla araştırmaya ihtiyaç duyulduğu söylenebilir. Zira yazarın özellikle kısa öykülerinden hareketle ironik anlatımın kuvvetli bir toplumsal eleştiri aracı olarak kullanıldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Dolayısıyla konunun, üzerinde daha çok çalışmayı hak edecek bir yapıda olduğu söylenebilir. Özellikle toplumun yaşadığı değişim ve dönüşümlerin edebiyat aracılığıyla tasvir edilmesinin ne denli önemli bir durum olduğu kanaatinden hareketle İdrîs'in eserlerinin ironik anlatım merkeze alınarak daha çok incelenmesi tavsiye edilebilir. Ayrıca, yine ironi merkeze alınarak benzer toplumsal sorunların farklı kültürlerde ve edebiyatlarda nasıl ele alındığının karşılaştırmalı bir perspektifle çalışılması, İdrîs'in evrensel etkisini anlamak açısından faydalı olacaktır.

Kaynakça

- Abay, Ahmet. "Kur'an'da İronik Anlatımın Bir Örneği: Tebbet Suresi". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2012), 68-93.
- Alî, Âsım Şehâde. "el-Müfârakatü'l-luğaviyyetu fî ma'hûdi'l- hıtâbi'l-'Arabî: Dirâsetun fî bünyeti'd-delâle". *Mecelletü'l-Eser* 10 (2011), 1-22.
- Cebeci, Oğuz. *Komik Edebi Türler: Parodi, Satir ve İroni*. İstanbul: İthaki, 2. Basım, 2017.
- Ceylan, Senem. "Yusuf İdris'in el-Beydâ Romanında Batılı Kadın İmgesi". *Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 5 (2020), 137-148.
- Cürcânî, Abdülkâhir. *Delâ'ilü'l-İcâz*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir Ebû Fehr. Cidde: Dârü'l-Medenî, 3. Basım, 1992.
- Çelenlioğlu, Asiye. *Abdurrahman eş-Şarkâvî'nin Romanlarında Toplumsal Eleştiri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

- Çelenlioğlu, Asiye. "Postmodern Bir Romanda İronik Eleştiri: Sunullah İbrâhim'in el-Lecne Romanı". *Filoloji Alanında Araştırma Makaleleri*. ed. Gülnaz Kurt - Sudan Altun. 65-92. Ankara: Gece Akademi, 2019.
- Çiftçi, Hasan. "Klâsik İslâm Edebiyatında Hiciv ve Mizahın Yöntemleri". *Atatürk Üniversitesi Türkiye Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 11 (1999), 173-182.
- Draz, Céza Kassem. "In Quest of New Narrative Forms: Irony in the Works of Four Egyptian Writers". *Journal of Arabic Literature* 12 (1981), 137-159. <https://doi.org/10.1163/157006481X00080>
- Gündüz, Olgun. *Türk Romanında Toplumsal Gerçekçilik: Kemal Tahir Örneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Haccâce, Minver Halîfe Nedvân. "el-Müfâraḳatü fi'rivâyeti'l-ḥadîṣe: el-Ḥabîb es-Sâlimiyyu unmûzecen". *Mecelletü Câmî'ati'z-Zeytûneti'l-Ürdüniyye li'd-Dirâsâti'l-İnsâniyye ve'l-İctimâiyye* 4/2 (2023), 134-153.
- Hafez, Sabri. "Modern Arap Kısa Öyküsü II". çev. Azmi Yüksel. *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 3/10 (2003), 39-62.
- Huang, Hao Fei. "Şûretu'l-muctema' fi rivâyâti Yûsuf İdrîs". *Mecelletu Kulliyeti'l-Âdâb ve Ulûmi'l-İnsâniyye* 3/35 (2020), 45-70. <https://doi.org/10.21608/jfhsc.2020.158720>
- İdrîs, Yûsuf. *Arḥaṣu'l-leyâlî*. Kahire: Hindâvî, 2017.
- İdrîs, Yûsuf. *Beytun min laḥm*. Kahire: Hindâvî, 2018.
- İdrîs, Yûsuf. "Rihân". *Arḥaṣu'l-leyâlî*. Kahire: Hindâvî, 2017.
- Kâsım, Sîzâ. "el-Müfâraḳatü fi'l-ḳaṣṣi'l-'Arabiyyi'l-mu'âṣır". *Fusûl: Mecelletü'n-Nakdi'l-Edebî* 2/2 (1982), 143-151.
- Kazvînî, Celâlüddîn Muhammed b. Hatîb. *el-İzâḥ fi 'ulûmi'l-belâğa: el-me'ânî el-beyân el-bedî'*. thk. İbrahim Şemsüddîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Kınar, Kadir. "Edebiyatta Tersinme/Üslûbu't-Tehekküm Sanatının Arap Dili ve Edebiyatında Bazı Örnekleri". *Bilimname* 1 (2016), 9-26.
- Kierkegaard, Soren. *İroni Kavramı: Sokrates'e Yoğun Göndermelerle*. çev. Sila Okur. Ankara: İmge Kitabevi, 3. Basım, 2009.
- Kirecci, M.Akif. "Political Criticism in the Short Stories of Yusuf Idris: 'Innocence' and '19502'". *The Massachusetts Review* 42/4 (2001), 672-688.
- Milkî, Rukayyah Rustum Bûr - Ğulâmî, Meryem. "İn'ikâsü'l-müfâraḳati fi'l-esâlîbi'l-belâğiyye". *Mecelletü'l-Cem'iyyeti'l-İrâniyye li'l-Luğati'l-Arabiyye ve Âdâbihâ* 44 (2018), 25-44.
- Motowa, Hisham. "el-Bünyetü's-serdiyye beyne Kafkâ ve Yûsuf İdrîs". *Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 11 (Aralık 2020), 253-294.
- Neccâr, Muhammed Abdürrahim. "Belâḡatu's-şamti ve'n-naṣṣu'l-meftûḥ: Dirâsetun fi ḳıṣṣati Beytun min laḥm li Yûsuf İdrîs". *Havliyetü Külliyyeti'l-Luğati'l-Arabiyye bi-Cercâ* 8/25 (2012), 7528-7629.

- Ravshanovna, Turdimatova Madinakhan. "Different Types of Irony in Literature". *Web of Scientist: International Scientific Research Journal* 3/4 (2022), 331-337. <https://doi.org/10.17605/OSF.IO/2MWA6>
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb. *Miftâhu'l-'ulûm*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1987.
- Şahtûr, Zeyneb Cevâd Mûsâ. "el-Müfâraḳatü fi'r-rivâyeti'l-'Arabiyye: Dirâsetün şekâfiyyetün li-nemâzicin muḥṭara". *Mecelletü'l-Hikmeti li'd-Dirâsâti ve'l-Ebhâs* 4/1 (2024), 22-35. <https://doi.org/10.55165/wjfsar.v4i01.240>
- Tavadze, Lali. "The Role of Irony in Text Interpretation". *International Journal of Management and Applied Science* 5/12 (2019), 4-7.
- Yıldız, Şerafettin. "Yusuf İdrîs'in Hayatı, Eserleri ve Edebî Kişiliği". *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2009), 279-310.
- Zerkeşî, Bedreddîn. *el-Bürhân fî 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâü'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1957.