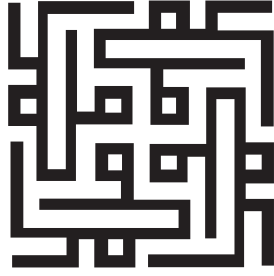


# İSLÂMÎ İLİMLER DERGİSİ



# İSLÂMÎ İLİMLER DERGİSİ | THE JOURNAL OF ISLAMIC SCIENCES

ISSN: 1306-7044

e-ISSN: 3023-7661

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/islamiilimler>

Sayı/Issue: 40 (Mart/ March 2025)

## Yayıncı | Publisher

Çorum Çağrı Eğitim Vakfı  
Çorum Çağrı Education Foundation, TÜRKİYE  
Hamit GÖKGÖZ  
[publisher@islamiilimlerdergisi.org](mailto:publisher@islamiilimlerdergisi.org)

## Yayıncı Sayfası | Publisher Page

<https://islamiilimlerdergisi.org/>

## Sorumlu Yazı İşleri Müdürü | Manager of Publication

Murat ERDEM  
Çorum Çağrı Eğitim Vakfı  
Çorum Çağrı Education Foundation, TÜRKİYE  
[muraterdemcagri@hotmail.com](mailto:muraterdemcagri@hotmail.com)

## Baş Editör | Editor in Chief

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ  
<https://orcid.org/0000-0002-8966-5716>  
İstanbul Üniversitesi | University  
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, TÜRKİYE  
<https://ror.org/03a5qrr21>  
[mehmet.mahfuz@yahoo.com](mailto:mehmet.mahfuz@yahoo.com)

## Editör | Editor

Dr. Yakup AKYÜREK  
<https://orcid.org/0000-0003-3331-7090>  
Şırnak Üniversitesi | University  
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, TÜRKİYE  
<https://ror.org/01fcvk23>  
[yakupakyurek47@gmail.com](mailto:yakupakyurek47@gmail.com)

## Editör Yardımcıları | Editorial Assistants

Öğr. Gör. | Specialist Lec. Emre İlbars  
<https://orcid.org/0000-0002-8359-8364>  
Yakın Doğu Üniversitesi | Near East University  
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, KKTC  
<https://ror.org/02x8svs93>  
[emre.ilbars@neu.edu.tr](mailto:emre.ilbars@neu.edu.tr)

Arş. Gör. Firdevs Yıldız

<https://orcid.org/0000-0001-9653-1102>  
Sakarya Üniversitesi | University  
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, TÜRKİYE  
<https://ror.org/04ttnw109>  
[firdevsyildiz@sakarya.edu.tr](mailto:firdevsyildiz@sakarya.edu.tr)

## Sosyal Medya | Social Media

Emre İLBARS

## E-Yayım | Electronic Publication

30 Kasım | November 2024  
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/islamiilimler>

## Yönetim Yeri | Executive Office

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,  
Baba Hasan Alemleri Mahallesi Horhor Cad. Kavalalı sokak  
No: 1 A Blok 34091 Fatih/İSTANBUL  
Tel: 212.5326015/27717 Fax: 0212.5326207  
e-mail: [iletisim@islamiilimlerdergisi.org](mailto:iletisim@islamiilimlerdergisi.org)

## Etik Beyan Adresi / Complaints

[dergiislamiilimler@gmail.com](mailto:dergiislamiilimler@gmail.com)

## Dizinlenme Bilgileri | Indexing

- TR Dizin
- DOAJ
- Index Islamicus
- MLA International Bibliography
- EBSCO-Host: Academic Search Ultimate
- Erih Plus

**Yayın Kurulu | Editorial Board**

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ  
<https://orcid.org/0000-0002-8966-5716>  
İstanbul Üniversitesi | University, TÜRKİYE

Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ  
<https://orcid.org/0000-0002-6524-4749>  
Siirt Üniversitesi | University, TÜRKİYE

Prof. Dr. Hakan OLGUN  
<https://orcid.org/0000-0001-7441-0799>  
İstanbul Üniversitesi | University, TÜRKİYE

Prof. Dr. Şevket KOTAN  
<https://orcid.org/0000-0002-6491-7235>  
İstanbul Üniversitesi | University, TÜRKİYE

Prof. Dr. Mehmet ALICI  
<https://orcid.org/0000-0002-9805-5768>  
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi | University, TÜRKİYE

Prof. Dr. Gürbüz DENİZ  
<https://orcid.org/0000-0002-9651-9645>  
Ankara Üniversitesi | University, TÜRKİYE

Doç. Dr. Mehmet Nuri GÜLER  
<https://orcid.org/0000-0001-6287-9573>  
Yakın Doğu Üniversitesi | Near East University, KKTC

Doç. Dr. Mehmet YAŞAR  
<https://orcid.org/0000-0003-3520-5973>  
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi | University, TÜRKİYE

Dr. Andreas Görke  
<https://orcid.org/0000-0002-3241-2048>  
Edinburgh University

Dr. Metin Omer  
<https://orcid.org/0000-0003-3898-6920>  
Ovidius University of Constanta

Dr. Adriana Cupcea  
<https://orcid.org/0000-0001-9001-0517>  
Romanian Institute for Research on Minorities Issues

**Danışma Kurulu | Advisory Board**

Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ  
<https://orcid.org/0000-0003-3393-7302>  
İstanbul Üniversitesi | University, TÜRKİYE

Prof. Dr. Sahip BEROJE  
<https://orcid.org/0000-0001-5997-7930>  
Bingöl Üniversitesi | University, TÜRKİYE

Prof. Dr. Mehmet EVKURAN  
<https://orcid.org/0000-0001-8616-111X>  
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi | University, TÜRKİYE

Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ  
<https://orcid.org/0000-0002-0525-1293>

Hitit Üniversitesi | University, TÜRKİYE

Prof. Dr. Selim TÜRCAN  
<https://orcid.org/0000-0001-7618-3868>

Hitit Üniversitesi | University, TÜRKİYE

Prof. Dr. Ferruh ÖZPİLAVCI  
<https://orcid.org/0000-0002-0668-8796>  
Marmara Üniversitesi | University, TÜRKİYE

Prof. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ  
<https://orcid.org/0000-0001-5130-8564>  
İstanbul Üniversitesi | University, TÜRKİYE

Prof. Dr. Enver ARPA  
<https://orcid.org/0000-0003-0926-1656>  
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi | University, TÜRKİYE

Prof. Dr. Hüseyin HANSU  
<https://orcid.org/0000-0002-9021-893X>  
İstanbul Üniversitesi | University, TÜRKİYE

Prof. Dr. Serdar Kurnaz  
<https://orcid.org/0000-0002-7883-4369>  
Humboldt-Universität zu Berlin

Prof. Dr. David Pestroi  
University of Bucharest

Doç. Dr. Kasım ERTAŞ  
<https://orcid.org/0000-0002-7666-3367>  
Şırnak Üniversitesi | University, TÜRKİYE

Doç. Dr. İsmet TUNÇ  
<https://orcid.org/0000-0002-4767-8412>  
Şırnak Üniversitesi | University, TÜRKİYE

Doç. Dr. Mehmet ÇETİN  
<https://orcid.org/0000-0002-3676-0912>  
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi | University, TÜRKİYE

Doç. Dr. Hakan Temir  
<https://orcid.org/0000-0002-4142-6310>  
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi | University, TÜRKİYE

Doç. Dr. Mehmet Yaşar  
<https://orcid.org/0000-0003-3520-5973>  
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi | University, TÜRKİYE

Dr. Edip AKYOL  
<https://orcid.org/0000-0003-0757-216X>  
Diyanet İşleri Başkanlığı | TÜRKİYE

Dr. Nurgül ÇELEBİ  
<https://orcid.org/0000-0002-8011-0132>  
Eötvös Lorand University | MACARİSTAN

## Alan Editörleri | Section Editors

### İngilizce | English

Dr. Ayşe DEMİREL UÇAN

<https://orcid.org/0000-0001-9896-3339>

Marmara Üniversitesi | University

İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, TÜRKİYE

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

[aysedemirel2@gmail.com](mailto:aysedemirel2@gmail.com)

Dr. Merve PALANCI

<https://orcid.org/0000-0002-0257-1830>

Mardin Artuklu Üniversitesi | University

İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/0396cd675>

[mervepalanci@artuklu.edu.tr](mailto:mervepalanci@artuklu.edu.tr)

### Felsefe | Philosophy

Prof. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ

<https://orcid.org/0000-0001-5130-8564>

İstanbul Üniversitesi | University

İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, TÜRKİYE

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

[ahmetsekerici@gmail.com](mailto:ahmetsekerici@gmail.com)

Doç. Dr. Turgut AKYÜZ

<https://orcid.org/0000-0002-1763-6289>

Gümüşhane Üniversitesi | University

İlahiyat Fakültesi Faculty of Theology, TÜRKİYE

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

[turgutmantiki@gmail.com](mailto:turgutmantiki@gmail.com)

Dr. Öğr. Üyesi İzzet GÜLAÇAR

<https://orcid.org/0000-0002-9262-1423>

Muş Alparslan Üniversitesi | University

İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/009axq942>

[izzetgulacar@gmail.com](mailto:izzetgulacar@gmail.com)

Arş. Gör. Mustafa Dönmez

<https://orcid.org/0000-0002-9194-6824>

Muş Alparslan Üniversitesi | University

İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/009axq942>

[mstfdnmz1@hotmail.com](mailto:mstfdnmz1@hotmail.com)

### Eğitim | Education

Doç. Dr. Muhammed Muhdi GÜNDÜZ

<https://orcid.org/0000-0003-0262-1989>

Siirt Üniversitesi | University

İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/05ptwtz25>

[mehdi.g82@gmail.com](mailto:mehdi.g82@gmail.com)

### Hadis | Hadith

Doç. Dr. Yusuf SUIÇMEZ

<https://orcid.org/0000-0001-8967-9766>

Yakın Doğu Üniversitesi | Near East University

İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, KKTC

<https://ror.org/02x8svs93>

[ysuicmez@gmail.com](mailto:ysuicmez@gmail.com)

### İslam Hukuku | Islamic Law

Dr. Öğr. Üyesi Hatice Kübra KAHYA

<https://orcid.org/0000-0002-1976-7354>

İstanbul Üniversitesi | University

İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, TÜRKİYE

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

[hatice.kahya@istanbul.edu.tr](mailto:hatice.kahya@istanbul.edu.tr)

Öğr. Gör. Kübra NUGAY

<https://orcid.org/0000-0002-0773-0335>

University of Bergen

<https://ror.org/03zga2b32>

[kubra.nugay@uib.no](mailto:kubra.nugay@uib.no)

### Kelam | Islamic Theology

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet AKTAŞ

<https://orcid.org/0000-0002-4058-9791>

Mardin Artuklu Üniversitesi | University

İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/0396cd675>

[aktashmehmet@gmail.com](mailto:aktashmehmet@gmail.com)

Dr. Öğr. Üyesi Güvenç ŞENSOY

<https://orcid.org/0000-0002-7003-4228>

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi | University

İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/01dvabv26>

[guvenc.sensoy@beun.edu.tr](mailto:guvenc.sensoy@beun.edu.tr)

### Dinler Tarihi | History of Religions

Dr. Öğr. Üyesi Yunus KAYMAZ

<https://orcid.org/0000-0001-7270-3571>

Bingöl Üniversitesi | University

İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, TÜRKİYE

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

[ykaymaz@bingol.edu.tr](mailto:ykaymaz@bingol.edu.tr)

### Psikoloji | Psychology

Dr. Öğr. Üyesi Bilal KARTAL

<https://orcid.org/0000-0001-9537-3835>

Dicle Üniversitesi | University

İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/0257dtg16>

[bilalkrtl@gmail.com](mailto:bilalkrtl@gmail.com)

### Tarih | History

Dr. Öğr. Üyesi Samet ŞENEL

<https://orcid.org/0000-0003-1909-170X>

Trabzon Üniversitesi | University

İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/04mmwq306>

[sametsenel@trabzon.edu.tr](mailto:sametsenel@trabzon.edu.tr)

**Tefsir | Tafsir**

Dr. Merve PALANCI

<https://orcid.org/0000-0002-0257-1830>

Mardin Artuklu Üniversitesi | University  
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/0396cd675>

[mervepalanci@artuklu.edu.tr](mailto:mervepalanci@artuklu.edu.tr)

Öğr. Gör. Mehmet Emin BELİKTAY

<https://orcid.org/0009-0004-7669-8609>

Mardin Artuklu Üniversitesi | University  
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/0396cd675>

[mehmeteminbeliktay@artuklu.edu.tr](mailto:mehmeteminbeliktay@artuklu.edu.tr)

**Arap Dili ve Edebiyatı | Arabic Language and Literature**

Doç. Dr. Cumali BAYLU

<https://orcid.org/0000-0001-6454-2173>

Diyanet Akademisi Başkanlığı, TÜRKİYE

<https://ror.org/007x4cq57>

[cumalibaylu@gmail.com](mailto:cumalibaylu@gmail.com)

Dr. Öğr. Üyesi Muahamet ÇELİK

<https://orcid.org/0000-0003-0222-9784>

Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi | Vakıf University  
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/04mma4681>

[makulvemakbul@hotmail.com](mailto:makulvemakbul@hotmail.com)

**Mezhepler Tarihi | History of Islamic Sects**

Doç. Dr. Fevzi RENÇBER

<https://orcid.org/0000-0002-5676-7871>

Şırnak Üniversitesi | University  
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/01fcvkv23>

[fevzirencber@hotmail.com](mailto:fevzirencber@hotmail.com)

**Tasavvuf | Mysticism**

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Yusuf AKBAK

<https://orcid.org/0000-0002-5042-8983>

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, University  
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/01rpe9k96>

[muhammedyusuf.akbak@gop.edu.tr](mailto:muhammedyusuf.akbak@gop.edu.tr)

**Edebiyat | Literature**

Dr. Rıdvan SAİTOĞLU

<https://orcid.org/0000-0002-9200-998X>

Muş Alparslan Üniversitesi | University  
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/009axq942>

[r.kabak@alparslan.edu.tr](mailto:r.kabak@alparslan.edu.tr)

**Sosyoloji | Sociology**

Dr. Öğr. Üyesi Hasan SARI

<https://orcid.org/0000-0002-6355-4516>

Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi | University  
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/056hcg41>

[hasan.sari@mku.edu.tr](mailto:hasan.sari@mku.edu.tr)

**Sosyoloji | Sociology**

Doç. Dr. Tacetdin Bıyık

<https://orcid.org/0000-0003-2204-7814>

Malatya İnönü Üniversitesi | University  
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/04asck240>

[tacetinbiyik@hotmail.com](mailto:tacetinbiyik@hotmail.com)

**Yazım ve Dil Editörleri | Redaction**

Öğr. Gör. | Specialist Lec. Emre İlbars

<https://orcid.org/0000-0002-8359-8364>

Yakın Doğu Üniversitesi | Near East University  
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, KKTC

<https://ror.org/02x8svs93>

[emre.ilbars@neu.edu.tr](mailto:emre.ilbars@neu.edu.tr)

Arş. Gör. Firdevs Yıldız

<https://orcid.org/0000-0001-9653-1102>

Sakarya Üniversitesi | University  
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/04ttnw109>

[firdevsyildiz@sakarya.edu.tr](mailto:firdevsyildiz@sakarya.edu.tr)

Dr. Kadir TÜRKMEN

<https://orcid.org/0000-0002-1316-1984>

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi | University  
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/05n2cz176>

[k\\_turkmen@outlook.com](mailto:k_turkmen@outlook.com)

Öğr. Gör. | Specialist Lec. Meryem SEZGİN

<https://orcid.org/0000-0002-5756-4195>

Yakın Doğu Üniversitesi | Near East University  
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, KKTC

<https://ror.org/02x8svs93>

[meryemsezginn@hotmail.com](mailto:meryemsezginn@hotmail.com)

Doktora Öğrencisi | Ph.D. Student Gülay ÖZKAN KONUK

<https://orcid.org/0000-0002-2782-5120>

Sakarya Üniversitesi | University  
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/04ttnw109>

[gulayozkan007@gmail.com](mailto:gulayozkan007@gmail.com)

İslami İlimler Dergisi, Çorum Çağrı Eğitim Vakfı tarafından yayımlanır. Din, felsefe, tarih, sosyoloji ve psikoloji alanlarında Türkçe ve İngilizce özgün araştırma makalelerini yayınlamak ulusal ve uluslararası düzeyde bilgi paylaşımına katkıda bulunmayı amaçlar. Makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmez. Gönderilen makaleler, iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Çalışmalar **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanır.

---

The Journal of Islamic Sciences is published by Çorum Çağrı Education Foundation, Çorum, Türkiye. The Journal of Islamic Sciences aims to contribute to sharing knowledge at national and international levels by publishing original research articles in Turkish and English in the fields of religion, philosophy, history, sociology, and psychology. The Journal of Islamic Sciences does not charge any article submission, processing charges, or printing charges from the authors. The Journal of Islamic Sciences uses a double-anonymized review fulfilled by at least two reviewers. Articles licensed under the **CC BY-NC**.

## İçindekiler | Contents

### Araştırma Makaleleri | Research Articles

#### Ahmet Özalp

Unutulmaya Yüz Tutmuş Bir Eğitim Destek Geleneği: Şark Medreselerinde  
Tayin/Râtıb Sistemi / A Fading Tradition of Educational Support:  
The Tayin/Ratib System in the Sharq (East) Madrasahs of Turkey ..... 1

#### Bünyamin Korucu

Hanefî Fıkhdında Kuvvetliyi Zayıfa Takdim İlkesi ile İstidlâl: Kudûrî ve Serahsî Örneği /  
Argumentation Based on the Principle of Prioritisation of the Strong Over the  
Weak in Hanafî Fiqh: The Case of al-Qudûrî and al-Sarakhsî..... 25

#### Hatice Coşkun

Yunus Emre'nin Bitüre Başı ve Yarayla İlişkili İfadelerine Dair Bir Bağlam İncelemesi /  
A Contextual Analysis on Yunus Emre's Expressions Related to Bitüre Başı and the Wound ..... 43

#### Ramazan Aslan / İlyas Karşlı

Arap Meselleri: Oluşum Süreci ve Tedvin Çalışmaları /  
Arabic Proverbs: Formation Process and Tadwin Studies ..... 61

#### Tuğrul Niyazibeyoğlu

Üniversite Sınavı Hazırlık Sürecinde İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Başvurdukları Dinî Başa  
Çıkma Yöntemleri / Religious Coping Strategies of Imam Hatip High School Students During  
Process of the University Entrance Exam Preparation..... 79

#### Mustafa Cabir Altıntaş

Din Eğitiminde Yapay Zekâ Teknolojileri: Fırsatlar ve Etik Tartışmalar / Artificial Intelligence  
Technologies in Religious Education: Opportunities and Ethical Debates ..... 95

#### Ömer Özdemir / İrfan Erdoğan

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Pedagojik Formasyon Derslerine  
Yönelik Metaforik Algıları / The Metaphorical Perceptions of the Students  
of Faculty of Theology Toward Pedagogical Formation Courses..... 121

**Veysi Turun**

Hüdâyname: Klasik İslâm Tarihçilerinin Antik İran'a Dair Temel Bilgi Kaynağı /

Khwadâynameh: Classical Islamic Historians' Main Source of Knowledge on Ancient Iran.....147

**Muhammet Musab Özden**

Tedvîn Dönemi Sosyo-Kültürel Şartların Tefsire Yansıması /

Reflection of Socio-Cultural Conditions of the Period of Tadwîn on Tafsîr .....173

**Ersin Çelik**

Ömer en-Neseffî'nin Tefsîr-i Neseffî Adlı Farsça Eseri Bağlamında Klasik Dönem

Kur'an Tercümelerinde Tefsir Tercihleri Üzerine Bir Değerlendirme / An Evaluation

of the Preferences of Interpretation in Classical Period Qur'ân Translations in the

Context of 'Omar al-Nasafi's Persian Work Tafsîr-i Nasafî.....189

**İbrahim Saylan**

Kaffâl eş-Şâşî el-Kebîr'in Şemâ'ilü'n-Nübüvve Adlı Eserinin Muhteva Bakımından Analizi /

A Content Analysis of Qaffâl al-Shâshî al-Kabîr's Shamâ'il al-Nubuwwah .....209

**Seda Açıkgöz / Asude Coşkunsever**

Bir Yöntem Olarak Pozitif Psikoterapi Yaklaşımının Manevi Danışmanlık ve Rehberlik

Uygulamalarında Kullanılabilirliği / The Applicability of Positive Psychotherapy

Approach as a Method in Spiritual Counseling and Guidance Practices.....237

**Muhammet Emin Efe**

Ebü'l-Haccâc'ın et-Tilâve ğayru'l-metlûv ve'l-kirâ'e ğayru'l-maqrû' Adlı Risâlesinin

Tahkik ve Tahlili / Critical Edition and Analysis of Abû al-Ĥajjâj's Treatise al-Tilâwa

ghayr al-matluw wa al-qirâ'a ghayr al-maqrû' .....255

**Sultan Şimşek**

Arap Edebiyatı Tarihi Kaynaklarında Memlûkler Döneminin Görünürlüğü:

Özgünlük ve Yok Sayılmak Arasında / The Visibility of the Mamluk Era in the

Sources of Arabic Literary History: Between Originality and Neglect.....267

**Şeyma Yeşilyayla**

Mecazın Vaz'îliği Problemi: Dil ve Fıkıh Usulü Açısından Bir İnceleme /

The Issue of the Conventionality of Metaphor: An Analysis from

the Perspectives of Linguistics and Uşûl al-Fiqh.....287

**Ramazan Tatal**

Kur'ân-ı Kerîm'de İstifhâm-ı İnkârî Üslûbu: Anlam ve Etki Analizi /

The Style of Istifhâm-ı Inkârî in the Holy Qur'an: an Analysis of Meaning and Impact.....305

**Ahmet Batur**

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın el-'Udde fî Usûli'l-fikh Adlı Eseri Çerçevesinde Sünnet Anlayışı /

Understanding of Abu Ya'la al-Farra's Sunnah within the Framework of

His Work titled al-Udda fi usuli al-Fiqh.....321



**Şule Soyal Şenol**

Seyyid Mehmed Çelebî en-Nevşehrî'nin Risâle fî Cevâzi Ehâdîsi'l-Mevzû'a  
 li-Tarğib ve Terhib İsimli Eseri: Tahkik, Tercüme ve Değerlendirme /  
 Tahkik, Translation and Evaluation of Sayyid Mehmed Chalabî an-Nawsehrî's  
 Risâla fî Jawâzi Ehâdîsi'l-Mawzû'a li-Tarğib wa Terhib.....349

**Furkan Düzenli**

Zorunlu Göç Hareketi Olarak Hicret: Sosyolojik Bir Analiz /  
 Hijra as a Forced Migration Movement: A Sociological Analysis.....371

**Mahsum Aytepe**

Transhümanizmde İnsanın Bütünlüğü Sorunu /  
 The Problem of Human Integrity in Transhumanism.....389

**Çeviri Makalesi | Translation Article****Tuğba Taşdemir / Beyza Nur Çavuş**

Pragmatik Gerçekçi Bir Din Felsefesi / A Pragmatic Realist Philosophy of Religion.....409





## Unutulmaya Yüz Tutmuş Bir Eğitim Destek Geleneği: Şark Medreselerinde Tayin/Râtıb Sistemi

Ahmet Özalp

<https://orcid.org/0000-0002-6514-019X>

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din  
Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Anabilim Dalı, Şırnak, Türkiye

<https://ror.org/01fcvk23>

[ahmetozalp@sirnak.edu.tr](mailto:ahmetozalp@sirnak.edu.tr)

<b>Atıf Bilgisi:</b>	Atıf Bilgisi: Özalp, Ahmet. "Unutulmaya Yüz Tutmuş Bir Eğitim Destek Geleneği: Şark Medreselerinde Tayin/Râtıb Sistemi". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 40 (Mart 2025), 1-23. <a href="https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1620079">https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1620079</a> .
<b>Makale Türü:</b>	Araştırma Makalesi
<b>Etik Beyan:</b>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
<b>Etik Kurul İzni:</b>	Araştırma için herhangi bir etik onay veya bilgilendirilmiş onam gerekmemektedir.
<b>Geliş Tarihi:</b>	14 Ocak 2025
<b>Kabul Tarihi:</b>	15 Mart 2025
<b>Yayın Tarihi:</b>	28 Mart 2025
<b>Hakem Sayısı:</b>	Bir İç Hakem - En Az İki Dış Hakem
<b>Değerlendirme:</b>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<b>Benzerlik Taraması:</b>	Yapıldı - intihal.net
<b>Çıkar Çatışması:</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman:</b>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<b>Etik Bildirim:</b>	<a href="mailto:dergiislamiilimler@gmail.com">dergiislamiilimler@gmail.com</a>
<b>Lisans:</b>	CC BY-NC 4.0

**Öz:** Bilgiye yüklenen kutsallık sebebiyle eğitim faaliyetleri İslam tarihi boyunca çeşitli sosyal yardımlarla desteklenmiştir. Özellikle Türkiye'nin Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde yoğunlaşan Şark Medreseleri de genellikle resmi bir vakıf sistemine bağlı olmaksızın halkın doğrudan desteğiyle ayakta kalmıştır. *Tayin/râtıb sistemi* bu desteğin en önemli ayaklarından birini oluşturmuştur. Bu sistem gönüllü ailelerin sırayla veya düzenli olarak medrese öğrencilerine yemek sağladığı bir sosyal dayanışma örneğidir. Uygulandığı süre boyunca ilim ehli ile toplum arasındaki bağları güçlendiren bu sistem sayesinde talebelerin temel ihtiyaçları karşılanmış ve böylece medresedeki eğitimin sürdürülebilirliği sağlanmıştır. Yanı sıra söz konusu gelenek; bilgiyi halka ulaştırmanın en önemli aygıtlarından biri olmuş, dolayısıyla toplumun dini bilgiye ulaşımını da kolaylaştırmıştır. Ancak ortaya çıkan ekonomik zorluklar ve modernleşme ile başlayan sosyal yapıdaki değişimler nedeniyle bu sistem zamanla terk edilmeye başlanmıştır. Günümüzde unutulmaya yüz tutan tayin/râtıb sistemi tüm bunların yanında medreselerdeki ilmi/akademik özgürlüğün bir parçası olarak da değerlendirilebilir. Topluma yayılan bu uygulama sayesinde belirli kişilerin veya kurum ve kuruluşların medresedeki eğitime müdahalesinin önüne geçilmiştir. Nitekim tayini veren kişinin eğitime, müderrise veya medreseye müdahalesi durumunda o kişiden alınan tayinin iptal edilmesi (*tayin/râtıb kesme*) ve bunun o şahıs için itibar kaybına yol açması bu durumu ortaya koyan en önemli hususlardandır. Tüm olumlu etkileriyle birlikte mevzu bahis sistemin ekonomik yoksunluk gibi birtakım handikaplarının da olduğu söylenebilir. İşte bu tür avantajları ile dezavantajlarını ortaya koymak amacıyla okumakta olduğunuz makale Şark Medreselerindeki söz konusu geleneği kavramsal ve tarihsel bağlamda ele almakta, değişen toplumsal-ekonomik şartların medrese eğitimine olan etkilerini incelemektedir. Çalışma; tayin/râtıb sisteminin işleyişini örneklerle açıklamakta, toplumsal ve eğitimsel etkilerini detaylı bir şekilde değerlendirmektedir. Ayrıca kalitatif araştırma yöntemiyle, ilgili çalışmaların incelenmesi ve sözlü tarih yöntemiyle de medrese geleneğine hakim kişilerle yapılan sözlü mülakatlara dayalı olarak, elinizdeki metinde bu sistemin zamanla nasıl değişime uğradığı ve günümüzde neden önemini kaybettiği tartışılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Şark Medreseleri, Tayin, Râtıb, Sosyal Yardımlaşma, İslam Eğitimi, Dayanışma Kültürü.



## A Fading Tradition of Educational Support: The Tayin/Ratib System in the Sharq (East) Madrasahs of Turkey

Ahmet Özalp

<https://orcid.org/0000-0002-6514-019X>

Assist. Prof., Şırnak University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies, Division of Religious Education, Şırnak, Türkiye

<https://ror.org/01fcvkv23>

[ahmetozalp@sirnak.edu.tr](mailto:ahmetozalp@sirnak.edu.tr)

<b>Citation:</b>	Özalp, Ahmet. "A Fading Tradition of Educational Support: The Tayin/Ratib System in the Sharq (East) Madrasahs of Turkey". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 40 (March 2025), 1-23. <a href="https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1620079">https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1620079</a> .
<b>Article Type:</b>	Research Article
<b>Ethical Statement:</b>	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited.
<b>Ethics committee approval:</b>	The research does not need any ethical approvals or informed consent.
<b>Date of submission:</b>	14 January 2025
<b>Date of acceptance:</b>	20 March 2025
<b>Date of publication:</b>	28 March 2025
<b>Reviewers:</b>	One Internal & At Least Two External
<b>Review:</b>	Double-blind
<b>Plagiarism checks:</b>	Yes - intihal.net
<b>Conflicts of Interest:</b>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<b>Grant Support:</b>	No funds, grants, or other support was received.
<b>Complaints:</b>	<a href="mailto:dergiislamiilimler@gmail.com">dergiislamiilimler@gmail.com</a>
<b>License:</b>	CC BY-NC 4.0

**Abstract:** Throughout Islamic history, madrasahs have been supported by various forms of social assistance to sustain educational activities. *The Sharq (East) Madrasahs*, particularly concentrated in Turkey's Eastern and Southeastern regions, have generally survived through direct community support rather than official endowment systems. The tayin/ratib system has played a key role in this support, as volunteer families provided meals for madrasah students on a rotational or regular basis, and served as an example of social solidarity. This system strengthened the bonds between scholars and society, ensuring that students' basic needs were met and that educational activities remained sustainable. The tayin/ratib tradition also served as a crucial mechanism for disseminating religious knowledge to the public, thereby enhancing societal commitment to education. However, modernization, changes in social structure, and economic challenges, led to its decline. Today, the tayin/ratib system is seen as a component of academic freedom in madrasahs, preventing undue influence from specific individuals or institutions. For instance, when donors attempted to interfere with education or the teacher autonomy, their contributions were revoked, a move that was considered a significant social disgrace. This study examines the tayin/ratib system within Sharq Madrasahs of Turkey in both a conceptual and historical context, analyzing its advantages and disadvantages. Through qualitative research methods, including literature review and oral history interviews with individuals familiar with the madrasah tradition, the study explores how this system evolved and why it has lost its relevance today. The findings highlight both the strengths and the limitations of this social service tradition, offering insights into the impact of changing socio-economic conditions on madrasah education..

**Keywords:** Religious Education, Eastern Madrasahs of Turkey, Tayin, Ratib, Social Assistance, Islamic Education, Support Networks.

## Giriş

Medreseler, İslam dünyasının eğitim ve toplumsal hayatında derin izler bırakan köklü kurumlardır. Bu yapılar bilgi aktarımını ve dini eğitimi merkeze alarak, sadece ilim ve hikmet dağıtan birer eğitim yuvası olmaktan öte, toplumların sosyal ve ekonomik dayanışma mekanizmalarının bir parçası haline gelmiştir. İslam'ın ilk yıllarında eğitim faaliyetleri küttab, Dârü'l-Erkâm, Suffe, Mescidî Nebevî, saraylar, kitapçı dükkanları, ulema evleri, edebiyat salonları, badiye,<sup>[1]</sup> ribat, hankah<sup>[2]</sup> gibi muhtelif mekanlarda gerçekleştirilmiş, sonrasında mescidlerde yoğunlaşmış; zamanla da mescidlerin yanında öğrencilerin konaklama ve iâşe ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla *mescid-han* kompleksleri oluşturulmuştur. Bu komplekslerin tek çatı altında birleştirilmesiyle de medrese adı verilen yapılar ortaya çıkmış ve böylece eğitim faaliyetleri daha kurumsal bir hale gelmiştir.<sup>[3]</sup>

George Makdisi, medreselerin tarihsel gelişimini mescid-han birlikteliği üzerinden açıklamış ve bu yapıların zamanla medreselere dönüştüğünü belirtmiştir. Makdisi'nin mescid-han modeli, öğrencilerin sadece dini eğitim aldığı değil, aynı zamanda konaklama ve iâşe gibi temel ihtiyaçlarının da karşılandığı yapıları ifade eder. Bu modelin İslam dünyasında eğitimin kurumsallaşmasında önemli bir etkisi olduğu bilinmektedir.<sup>[4]</sup> Ancak her coğrafyanın eğitim faaliyetleri o coğrafyanın kendine has birtakım farklı sosyal ve ekonomik mekanizmalarıyla da desteklenebilmiştir. Bu bağlamda örneğin Osmanlı Devleti'nde eğitim kurumları genellikle vakıflar üzerinden desteklenmiş, bu yapıların sürekliliği resmi kurumsal sistemlerle sağlanmıştır.<sup>[5]</sup>

Türkiye'nin Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde yoğunlaşan Şark Medreseleri ise özellikle son dönemleri itibarıyla Osmanlı medreselerinden önemli ölçüde ayrılmıştır. Osmanlı medreseleri; resmi organizasyonlar tarafından desteklenen, eğitim dili Osmanlıca olan kurumlar iken; Şark Medreseleri gayri resmi bir yapıya sahip olmuş, tamamen halkın desteğiyle ayakta kalmış ve eğitim dili olarak büyük oranda Kürtçeyi kullanmıştır.<sup>[6]</sup> Kaldı ki belirli bir coğrafyada faaliyet gösteren bir eğitim kurumunun, söz konusu coğrafyada yaşayan toplumun ana dilini kullanması, doğal bir durum olduğu kadar ilgili toplumun bilgiye erişiminin gereğidir. Din eğitimi söz konusu olduğunda bu husus, daha da önem arz etmektedir.<sup>[7]</sup> Nihayet Şark Medreseleri, bölge halkının dini ve hukuki bilgiye erişimini sağlamakla kalmamış, aynı zamanda sosyal dayanışmanın bir sembolü haline gelmiştir. Yani müfredatları Osmanlı medreseleriyle bazı noktalarda örtüşmesine

- 
- [1] Ahmed Çelebi, *İslâmda Eğitim-Öğretim Târîhi*, çev. Ali Yıldırım (İstanbul: Damla Yayınevi, 1983), 33-100; Mustafa Köylü, "Medrese Öncesi Kurumlarda Eğitim", *Ana Hatlarıyla İslam Eğitim Tarihi*, ed. Mustafa Köylü-Şakir Gözütok (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022), 76-105; Sabahattin Bala, *Yitik Bir Miras Şark Medreseleri* (İstanbul: Hiperyayın, 2019), 33-46; Mehmet Dalkılıç, "Medreselerin Ortaya Çıkmasına Zemin Hazırlayan Tarihsel Süreç", *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler (Uluslararası Sempozyum)*, ed. Fikret Gedikli (Muş: M. Ş. Ü. Yayınları, 2013), 234-239; Abbas Çelik, *Din Eğitimi Tarihi* (İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2013), 49-74. Bu kurumlardaki eğitim müfredatı için bk. Mehmet Korkmaz, "İslam Eğitiminde İlimler, Konular ve Müfredat", *Ana Hatlarıyla İslam Eğitim Tarihi*, ed. Mustafa Köylü-Şakir Gözütok (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022), 423-470; öğretim yöntemleri için de bk. Süleyman Akyürek, "İslam Eğitim Tarihinde Öğretim Yöntemleri", *Ana Hatlarıyla İslam Eğitim Tarihi*, ed. Mustafa Köylü-Şakir Gözütok (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022), 471-524; Abdullah Gökâl, *Şark Medreseleri Ders Müfredatı* (Siirt: Siirt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2020).
- [2] Şakir Gözütok, "Tasavvufi Kurumlarda Eğitim", *Ana Hatlarıyla İslam Eğitim Tarihi*, ed. Mustafa Köylü-Şakir Gözütok (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022), 280-282.
- [3] George Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu-Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 67.
- [4] Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 58.
- [5] bk. Ziya Kazıcı, "Vakıfların Osmanlı Eğitimindeki Yeri", *Osmanlı Medreseleri: Eğitim, Yönetim ve Finans*, ed. Fuat Aydın vd. (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019); Tahsin Özcan, "Vakıf ve Eğitim: Osmanlılarda Eğitim Hizmetlerinin Finansmanı", *Osmanlı Medreseleri: Eğitim, Yönetim ve Finans*, ed. Fuat Aydın vd. (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019).
- [6] M. Halil Çiçek, *Şark Medreselerinin Serencâmı* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2009), 28. Şark medreselerinde eğitim dili için bk. Metin Yıldız, "Di Medrese-yên Rojhelatda Perwerdehiya bi Zimanê Kurdî û Çend Berhemên Kurdî Yê Bijarte", *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler (Uluslararası Sempozyum)*, ed. Fikret Gedikli (Muş: M. Ş. Ü. Yayınları, 2013).
- [7] Sabahattin Bala, "Din Eğitimi Pratiğinin Dili (Yabancı Dilde Din Eğitimi Değerlemesi)", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 7 (4), (2023), s. 765.

rağmen Şark Medreseleri aslında halkın doğrudan katkılarıyla varlığını sürdüren ve bölgesel ihtiyaçlara uygun bir yapı sunan kendine has birtakım hususiyetlere sahip eğitim merkezleridir.<sup>[8]</sup>

Şark Medreselerinin dikkat çekici özelliklerinden biri öğrencilerin temel ihtiyaçlarını karşılayan *râtıb* veya *tayin* adı verilen sosyal yardımlaşma sistemidir. Bu sistem gönüllü ailelerin belirli bir sıraya göre veya düzenli bir şekilde öğrencilere yemek sağlaması esasına dayanır. Tayin/râtıb sistemi, eğitim faaliyetlerini desteklemekle kalmamış, aynı zamanda medrese ile toplum arasındaki bağı güçlendiren bir mekanizma olarak öne çıkmıştır. Bu sistem medrese ekonomisini desteklemenin yanı sıra halk ile medrese arasında organik bir ilişki kurmuştur. Öğrencilerin yalnızca ilim talebesi olarak değil, aynı zamanda tayini veren ailenin ve dolayısıyla toplumun bir parçası olarak konumlandırılmasını sağlayan bu sistem sayesinde medrese ile halk arasında sadece maddi bir yardımlaşma değil, aynı zamanda manevi bir bağ oluşmuştur.

Modernleşme süreciyle birlikte şekillenen toplumsal/politik ve ekonomik dönüşümler Şark Medreselerini ve dolayısıyla tayin/râtıb sistemini de derinden etkilemiştir.<sup>[9]</sup> Günümüzdeki sosyal değişimin medrese geleneğini ekonomik ve kültürel açılardan dönüştürdüğünü, bu süreçte medresedeki tayin/râtıb sisteminin eski işlevini kaybetmeye başladığını görmekteyiz. Toplumun sosyo-ekonomik/politik dinamiklerindeki değişim, tayin/râtıb sistemini işlevsiz hale getirmiş ve medrese eğitimi üzerindeki toplumsal dayanışma etkisini zayıflatmıştır. Halbuki söz konusu sistem, işlevselliğini sürdürdüğü tarihlerde bir yandan medreselerin akademik bağımsızlıklarını koruma işlevi görmüş, diğer yandan halk ile medrese arasında güçlü bağlar kurmaya devam etmiştir. Bunun en bariz örneği olarak bağışçılar tarafından yapılan müdahalelere karşılık olarak *râtıbın kesilmesi*,<sup>[10]</sup> medreseye dışsal baskıları sınırlandıran etkili bir mekanizma sunmuştur.

Elinizdeki makale Türkiye'nin Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde yoğunlaşan Şark Medreselerinde uygulanan tayin/râtıb sistemini kavramsal ve tarihsel bağlamda ele almayı; bu sistemin eğitimsel-toplumsal etkilerini ortaya koymayı, modernleşme sürecinin bu geleneği nasıl etkilediğini analiz etmeyi amaçlamaktadır. Çalışma kalitatif araştırma yöntemi kullanılarak gerçekleştirilmiştir. İlgili literatür taramasının yanı sıra, medrese geleneğine hakim kişilerle yapılan sözlü tarih görüşmeleri de araştırmaya dahil edilmiştir. Bu sayede hem tarihi veriler hem de geleneğin yaşayan şahitleri üzerinden tayin/râtıb sisteminin dönüşümü ortaya konulmaktadır. Bu şekilde elde edilen veriler ışığında, sistemin medrese eğitiminin sürekliliğine sağladığı katkıların yanı sıra sebep olduğu dezavantajlar detaylandırılmaktadır. Aynı zamanda, modernleşme ile gelen ekonomik değişimlerin bu sistemi nasıl etkilediği ve bu geleneğin günümüzdeki eğitim sistemleri için ne gibi çıkarımlar sunduğu tartışılmaktadır.

## 1. Şark Medreseleri: Tarihsel Kökenler ve Kavramsal Temeller

Şark Medreseleri, İslam dünyasında eğitimin toplumsal ve dini bir yapı olarak nasıl şekillendiğine dair önemli bir örnek teşkil etmektedir. Medreseler İslam eğitim tarihinde yalnızca dini bilgilerin öğretildiği yerler değil, aynı zamanda toplumsal hayatın düzenlenmesinde ve kültürel

[8] Kadri Yıldırım, *Kürt Medreseleri ve Âlimleri* (İstanbul: Avesta, 2018), 36-37. Şark Medreseleri ile Osmanlı Medreseleri arasındaki farklar için bk. Deniz Aşkın, *Din, Gelenek ve Modernleşme Türkiye'de Şark Medreseleri ve Seydâlar* (Ankara: Nobel, 2018), 120. Şark Medreselerinin müfredatı için bk. Gökalp, *Şark Medreseleri Ders Müfredatı*. Bu medreselerdeki öğretim yöntem-teknikleri için bk. Sabahattin Bala, "Şark Medreselerinin Öğretim Yöntem-Teknikleri ve Pedagojik Değerlendirmeleri", *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslâmî İlimler (Uluslararası Sempozyum) 1/2*, ed. İsmail Narin (b.y.: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2013). Osmanlı Medreseleri ile Şark Medreselerindeki örnek bir ortak metin için bk. Şehmus Ülker, "Şârihlerin Sarf İlminin Gelişimindeki Rolü Ve Katkıları: Cürcânî'nin Şerhu'l 'İzzî Adlı Eseri Üzerinde Bir İnceleme", *Öndokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57 (2024a).

[9] bk. Serdar Şengül, *Bilgi, Toplum, İktidar: Osmanlı ve Cumhuriyet Modernleşmesi ile Karşılaşma Sürecinde Doğu Medreseleri* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008).

[10] Çiçek, Şark Medreselerinin Serencâmı, 41-42.

değerlerin aktarılmasında kritik bir rol oynamıştır.<sup>[11]</sup> Doğu ve Güneydoğu Anadolu’da yoğunlaşan Şark Medreseleri, özellikle gayri resmi yapıları ve halk desteği ile öne çıkmaktadır.<sup>[12]</sup> Bu medreseler, Osmanlı medreselerinden farklı olarak vakıf sistemine bağlı olmadan, toplumun doğrudan katkılarıyla faaliyet göstermiştir. Bu durum, onları İslam eğitim tarihinde farklı bir yere konumlandırmaktadır.<sup>[13]</sup>

Kavramsal olarak Şark Medreselerinin yapısı, dini eğitimi merkeze alırken,<sup>[14]</sup> toplumsal dayanışmayı da teşvik eden bir sistem sunmaktadır. Tarihsel bağlamda ise bu medreseler, Osmanlı Devleti’nin resmi eğitim sistemi dışında kalarak, bölgesel ihtiyaçlara göre şekillenmiş ve yerel halkın kültürel, dini ve sosyal taleplerine cevap vermiştir. Bu medreselerin gayri resmi yapıları, onları esnek, bağımsız ve topluma yakın kılmıştır. Eğitim dili Kürtçe olan bu kurumlar, halkın dini bilgiye ve eğitim hizmetlerine ulaşmasını sağlayarak, kültürel ve sosyal bağların güçlenmesine katkıda bulunmuştur

Bu başlık altında, Şark Medreselerinin kavramsal ve tarihsel yapısı iki ana tema üzerinden incelenmektedir. İlk olarak, Şark Medreselerinin tanımı, yapısal özellikleri, tarihsel süreçleri ele alınmaktadır. Ardından, tayin/râtib sistemi gibi sosyal dayanışma mekanizmalarının bu medreselerde nasıl işlediği ve medreselerin sürdürülebilirliğine nasıl katkıda bulunduğu detaylandırılmaktadır. Böylece, Şark Medreselerindeki bu sistemin İslam eğitim tarihi içindeki yerini ve bölgesel önemini kavramak mümkün olacaktır.

### 1.1. Hücreden Şark Medreselerine: Kavramsal Dönüşümün Analizi

Şark Medreseleri, Türkiye’nin Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde yoğunlaşan, halkın katkılarıyla ayakta kalan ve resmi organizasyonlardan bağımsız bir yapıya sahip olan eğitim kurumlarıdır. Detaylıca baktığımızda Şark Medreseleri daha çok Botan bölgesi içerisindeki Cizre, İdil, Nusaybin, Duhok, Zaho, Erbil; Süleymaniye, Abdaliye, Mecidiye, Musul, Halep, Bahçesaray-Gürpınar (Van), Doğubeyazıt (Ağrı), Diyarbakır, Mardin,<sup>[15]</sup> Siirt, Bitlis, Bingöl, Batman gibi –ülkemiz için söylenecek olursa- özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde bulunan medreseleri ifade eder. Yani günümüzde bu medreseler Türkiye’nin birçok iline dağılmış bulunmakla birlikte yoğunluk daha çok şu bölgelerdedir:

- Türkiye’nin doğu ve güneydoğusu,
- Irak’ın kuzey bölgeleri,
- İran’ın batı bölgeleri,
- Suriye’nin kuzey bölgeleri.<sup>[16]</sup>

Bu medreseler bölge halkının dini ve hukuki bilgiye erişimini sağlayarak, kültürel ve toplumsal kimliğin oluşumunda önemli bir rol oynamıştır. Özellikle yakın tarih itibarıyla Osmanlı Devleti’nin resmi eğitim sistemiyle organik bir bağı bulunmayan Şark Medreseleri,<sup>[17]</sup> tamamen yerel

[11] Toplum yapısı içinde en fazla etkileşim halinde olan iki kavram mevcuttur. Bunlar kültür ve din kavramlarıdır. Toplumsal yapıyı değiştirme-dönüştürme sürecinde bu iki kavramın etkileşiminin önemi için bk. İsmet Tunç, “Din ve Kültür İlişkisi”. *Teoloji ve Antropoloji Perspektifinden Din ve Kültür İlişkisi-I*. ed. İsmet Tunç-Abdulvasıf Eraslan (Ankara: Eskiye Yayınları, 2021).

[12] Bala, *Yitik Bir Miras Şark Medreseleri*, 115.

[13] Aşkın, *Türkiye’de Şark Medreseleri ve Seydâlar*, 120.

[14] Din eğitimi, dini eğitim ve benzer kavramların literatürel anlamları ve aralarındaki farklar için bk. Muhammed Muhdi Gündüz, “Üç Gerilim Ekseninde Din Eğitiminin Ne’liği Problemi”, *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi* 7 (2020).

[15] Bala, *Yitik Bir Miras Şark Medreseleri*, 109.

[16] Çiçek, *Şark Medreselerinin Serencâmı*, 27-28; Yıldırım, *Kürt Medreseleri ve Âlimleri*, 36; Bala, *Yitik Bir Miras Şark Medreseleri*, 109.

[17] Çiçek, *Şark Medreselerinin Serencâmı*, 28.

ihtiyaçlara göre şekillenmiştir ve bu özellikleriyle, Osmanlı medreselerinden ayrışan bir eğitim modeli sunmuştur. Yani Şark Medreseleri, Osmanlı Medreselerinin tam olarak bir benzeri veya devamı değildir. Osmanlı medreselerinde eğitim dili Osmanlıca, Şark Medreselerinde Kürtçedir.<sup>[18]</sup> Bazı ders kitapları müşterek olmakla birlikte müfredatta ve eğitim yöntem-tekniklerinde de birçok farklılık bulunmaktadır.<sup>[19]</sup>

Günümüzde daha büyük müstemilatarda faaliyetlerini sürdürseler de Şark Medreseleri geçmişte çoğunlukla 1-2 oda şeklinde, camiye yakın veya bitişik küçük yapılarıdır. Bu sebeple medresenin bölgedeki yaygın ismi aslında *hücre*dir.<sup>[20]</sup> Hücrelere medrese denilmesi aslında son dönemlerdeki kavramsal ve yapısal dönüşümün sonucudur. Nihayetinde 16. yüzyılda Şeyh Ahmed-i Hânî tarafından kaleme alınan *Nûbahârâ Bıçûkân*<sup>[21]</sup> isimli eserde ilim yeri anlamında “hücre” adına rastlamaktayız.<sup>[22]</sup> Kaldı ki görüştüğümüz bölge alimleri de her ne kadar büyük yapılara medrese denildiğini duyduklarını ifade ediyor olsalar da kendi zamanlarında bu yapılara hücre denildiği, medrese adının sonradan ortaya çıktığı kanaatini taşımaktadır.<sup>[23]</sup>

Hücre denilen 1-2 odalı küçük yapılarda bazen odanın yanında bir de banyo bulunurdu. Bulunmayanlarda ise etrafı naylonlarla vs. örtülmüş yerlerde banyo yapıldı.<sup>[24]</sup> Bazılarında küçük bir mutfak da bulunurdu. Hücrelerde müstakil bir yatakhane bulunmamaktaydı. Uyku saatinde eğitimin görüldüğü odaya yer yatakları serilir ve burada yatılırdı. Hacet gidermek için de hücrenin yanındaki caminin tuvaletleri kullanılırdı.<sup>[25]</sup>

Hücrelerde 10-15 ila 60-70 kadar feqî (feqqe, feqâ, fakih) diye tabir edilen öğrenci eğitim-öğretim görürdü. Öğrenci sayısı medreselerin bulunduğu köylerin büyüklüğüne, halkının ekonomik durumuna ve müderrisin ilmî şöhretine–napesend bir dönemde de gözetimden uzaklığına– göre değişirdi. Hücrelerde Elif-Ba’dan Arap dili grameri (sarf-nahiv ilimleri)’ne dair onlarca kitap, fıkıh, tefsir, hadis, belagat, mantık, münazara, usul ilimleri, akaid, kelim ilimlerine ilişkin eserler okunur; okutulur ve birçoğu ezberlenirdi.<sup>[26]</sup>

Büyüyen müstemilatıyla birlikte bu yapıların isimlendirilmelerinde de günümüzde hücre kelimesi yerine birtakım yeni terimler kullanılmaya başlanmıştır. Bazı araştırmacılar bu medreseleri “Şark Medreseleri” veya “Doğu Medreseleri” olarak adlandırırken, diğerleri “Kürt Medreseleri” tabirini tercih etmiştir. Örneğin M. Halil Çiçek, Sabahattin Bala, Siraceddin Öztoprak, Deniz Aşkın ve Abdullah Gökâlîp bu yapıları “Şark Medreseleri” olarak ifade ederken;<sup>[27]</sup> Serdar Şengül “Doğu

[18] Yıldız, “Di Medrese-yên Rojhelatda Perwerdehîya bi Zimanê Kurdî û Çend Berhemên Kurdî Yên Bijarte”.

[19] Yıldırım, *Kürt Medreseleri ve Âlimleri*, 36-37.

[20] Yıldırım, *Kürt Medreseleri ve Âlimleri*, 54. Hücre kelimesi “men etmek, muhafaza etmek, setretmek” anlamlarındaki Arapça “hcr” kelimesinden türetilmiştir. bk. Sibğatullah Tillovi Midyadı, *el-Ezhârü’t-Tiloviyye ‘ala’l-Hedâiki’l-Verdiyye* (Diyarbakır: Seydâ Yayınları, 2023), 143; akt. Hasan Özalp (Diyarbakır Bismilli Seydâ, 1945 Doğumlu, Emekli İmam-Hatip), “*Medreselerde Tayin/Râtıb*” (Görüşmecisi: Ahmet Özalp, Yazılı, Görüşme 05.10.2024)

[21] M. Sait Özervarlı, “Hânî, Şeyh Ahmed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13.01.2025).

[22] Eserde “hücre” kelimesi şu beyitte geçmektedir:  
Şeyx u sofitî u kerâmet ‘ilim xwendîn hem ‘amel  
Xilwete hücre terîqâ te şeri’at bî xelet  
Çevirisi:  
Şeyhlik, sûfilik ve keramet ilim okumak ve amel etmektir  
Halvet hücredir, yolun şüphesiz şeriattir  
bk. M. Halil Çiçek, *Bir Fazilet Öncüsü Ahmed-i Hanî* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2020), 36.

[23] Nuri Yamaç (Diyarbakır Bismilli Seydâ, 1938 Doğumlu), “*Medreselerde Tayin/Râtıb*” (Görüşmecisi: Ahmet Özalp, Yazılı, Görüşme 13.01.2025); Özalp, “*Medreselerde Tayin/Râtıb*” (Görüşme 05.10.2024); Mehmet Muhlis Gündüz, “*Medreselerde Tayin/Râtıb*” (Görüşmecisi: Ahmet Özalp, Yazılı, Görüşme 12.01.2025)

[24] Yamaç, “*Medreselerde Tayin/Râtıb*” (Görüşme 13.01.2025); Çiçek, *Şark Medreselerinin Serencâmı*.

[25] Sabahattin Bala, “Şark Medreselerinin Kurumsal Yapısı ve İşleyişi: Mardin Örneği”, *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi Dergisi* 2/2 (2015), 62.

[26] Siraceddin Öztoprak, *Sadreddin Öztoprak Şark Medreselerinde Bir Ömür* (İstanbul: Beyan Yayınları, ts.), 42-43.

[27] bk. Çiçek, *Şark Medreselerinin Serencâmı*; Bala, *Yitik Bir Miras Şark Medreseleri*; Öztoprak, *Sadreddin Öztoprak Şark Medreselerinde Bir Ömür*; Aşkın, *Türkiye’de Şark Medreseleri ve Seydâlar*; Gökâlîp, *Şark Medreseleri Ders Müfredatı*.



Medreseleri”.[28] Kadri Yıldırım, Nevzat Eminoğlu ve Metin Yıldız ise “Kürt Medreseleri” terimini kullanmıştır.[29]

Farklılaşan terminolojik tercihlerin, bölgesel bağlam ve siyasi tarih açısından değerlendirilmesi mümkündür. Kürt Medreseleri tabirini kullanan Yıldırım’a göre aslında Şark Medreseleri bölgesel bir tanımlamadır ve bu tanımlama Kürt coğrafyasının öbür parçalarındaki medreselerin müfredat ve işleyişini kapsamamaktadır.[30] Medresenin önemli simalarından biri Sadreddin Öztoprak (öl. 1968) ise bu iddianın aksine Şark Medreselerinin sınırlarına İran, Irak ve Suriye’deki Kürt coğrafyasını da dahil eder.[31]

Hücre isminde görüldüğü gibi bu yapılar; eğitim verenler, eğitim alanlar, eğitim süreçleri gibi konularda da kendine has bir terminolojiye sahiptir. Bu medreselerde ders veren hocalara mele, mollâ ve seydâ<sup>[32]</sup> denildiği gibi öğrencilere de feqî, feqqe, feqâ veya fakîh denilir. Söz konusu kelimeler fakih kelimesinden dönüşmüştür. Medreselerde Molla Câmi olarak bilinen *el-Fevâ’idü’z-Ziyâ’iyye*<sup>[33]</sup> [bazı yerlerde Hüsâm Kâti (veya Hissemkâtî)]<sup>[34]</sup> kitabını okumaya başlayan öğrenciye tâlib,<sup>[35]</sup> medreseyi yönetmekle yükümlü talebeye de mir denilir.[36]

Modern zamanlarda her ne kadar artık bu hücreler için medrese ismi tercih edilmeye başlanmışsa bile gerek yapısal gerekse tarihsel olarak Şark Medreselerinin kökenlerinin aslında medrese öncesi dönemlerdeki yapılarla benzerlik taşıdığı söylenebilir.[37] Böyle bir tahkik için İslam eğitim tarihinin son derece detaylı bir incelemeye tabi tutulması gerektiği muhakkaktır. Ancak Şark Medreselerinin farklılaştığı ya da ayrıştığı tarihsel dönüm noktalarının tespiti için birtakım iptidai tahminler yürütmek de mümkündür. İslam eğitim tarihinin dönüm noktalarına göz ucuyla bakmanın bu amaca hizmet edecek yeterli veriyi sağlayacağı kanaatindeyiz.

İslam eğitim tarihi Hz. Peygamber’in nübüvveti ile şekillenmeye başlamıştır. Bu sebeple İslam eğitim tarihinin aslında Hira mağarası ile başladığını söylemek mümkündür.[38] Kurumsallaşmaya doğru şekil değiştirerek devam eden eğitim sürecinin sonraki adımları, Mekke’deki Darü’l-Erkam ve Medine’deki Mescid-i Nebevî’nin Suffe adı verilen bölümünde atılmıştır. Suffe’nin, İslam’ın erken

[28] bk. Şengül, *Bilgi, Toplum, İktidar: Osmanlı ve Cumhuriyet Modernleşmesi ile Karşılaşma Sürecinde Doğu Medreseleri*.

[29] bk. Yıldırım, *Kürt Medreseleri ve Âlimleri*; Nevzat Eminoğlu, “Medreseyên Kurdan Ji Destpêkê Heta Îro”, *Anemon Muş Alparşan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (2015); Yıldız, “Di Medreseyên Rojhelatda Perwerdehîya bi Zimanê Kurdî û Çend Berhemên Kurdî Yên Bijarte”.

[30] Yıldırım, *Kürt Medreseleri ve Âlimleri*, 36-37.

[31] Öztoprak, *Sadreddin Öztoprak Şark Medreselerinde Bir Ömür*, 42.

[32] Seydâ kelimesinin etimolojisi ile seydâ, melâ ve feqîlerin bölgenin dini ve kültürel hayatındaki rolleri için bk. Mehmet Yalar, “Seydâ, Mela ve Feqîlerin Bölgenin Dini ve Kültürel Hayatındaki Yeri”, *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler (Uluslararası Sempozyum)*, ed. Fikret Gedikli (Muş: M. Ş. Ü. Yayınları, 2013a); Ferhat Tekin, “Sosyo-Politik Figürler Olarak Nehri Medresesi Şeyhleri”, *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler (Uluslararası Sempozyum)*, ed. Fikret Gedikli (Muş: M. Ş. Ü. Yayınları, 2013); Kayhan Bayram, *Medreseler Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma Tillo Örneği* (Bursa: DTA Yayıncılık, 2025), 112-122, 160-162. Medrese hocaları için bölgede çoğunlukla “seydâ” kelimesi kullanıldığı için çalışmada da buna riayet edilerek çoğunlukla seydâ sözcüğü kullanılacaktır.

[33] Mollâ Câmi’nin bu kitabı İbnü’l-Hâcib’in el-Kâfiye’sinin şerhidir. [Kâfiye hakkında bilgi için bk. Şehmus Ülker, “İbnü’l-Hâcib’in El-Kâfiye İle Çârperdi’nin El-Muğni Fî İlmi’n-Nahv Adlı Eserlerinin Mukayesesi”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2024b).]. Asıl ismi el-Fevâ’idü’z-Ziyâ’iyye ise de bu şerh daha çok şarihi Mollâ Câmi’nin adıyla bilinmektedir [Hulusi Kılıç, “el-Kâfiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 12.01.2025).].

[34] Hüsamüddîn Hasan el-Kâtî’nin İsağoci’ye yazdığı şerhin adıdır. Bu kitap medreselerde genellikle Muğni’t-Tullâb’dan sonra okutulur. bk. Kamil Kömürçü, “Esîrüddin el-Ebherî Ekseninde Medreselerde Mantık Eğitimi ve Bu Eğitimin Günümüz Medreselerine Yansımaları”, *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler (Uluslararası Sempozyum)*, ed. Fikret Gedikli (Muş: M. Ş. Ü. Yayınları, 2013), 600.

[35] Şark medreselerindeki öğrenci düzeyleri ve isimlendirilmeleri ile ilgili bk. Yıldırım, *Kürt Medreseleri ve Âlimleri*, 78-82.

[36] Çiçek, *Şark Medreselerinin Serencâmı*, 42, 45; Bala, “Şark Medreselerinin Kurumsal Yapısı ve İşleyişi: Mardin Örneği”, 65.

[37] Şark medreselerinin muhtemel tarihi için bk. Aşkın, *Türkiye’de Şark Medreseleri ve Seydâlar*, 118.

[38] İhsan Süreyya Sırma, “Müslümanlarda Eğitimin Tarihi Süreci İçerisinde Medreseler”, *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler (Uluslararası Sempozyum)*, ed. Fikret Gedikli (Muş: M. Ş. Ü. Yayınları, 2013), 55.

döneminde dini ve temel eğitimin merkezini oluşturan ilk eğitim müessesesi olduğu genel kabul görmüştür. Bu ikisinin yanı sıra medrese öncesi İslam eğitim mekanları olarak Küttab, Mescidî Nebevî,<sup>[39]</sup> saraylar, kitapçı dükkanları, ulema evleri, edebiyat salonları, badiye, diğer mescidler, Beytü'l-Hikme,<sup>[40]</sup> ribat ve hankah gibi<sup>[41]</sup> mekanlar zikredilmektedir.

Medreselerin ortaya çıkışından önce bu tür mekanlar eğitime ev sahipliği yapmış olsa da aslında mescidler İslam eğitim tarihinde daha önemli bir yer tutmaktaydı.<sup>[42]</sup> Nitekim medreselerin kurulmasından önce İslam dünyasında eğitim faaliyetleri çoğunlukla, basit yapılar olan mescid-han ve benzeri komplekslerde sürdürülmekteydi. Makdisi'nin belirttiğine göre İslam'ın ilk döneminden itibaren mescidler birer *college* (yüksek okul) olarak varlık gösterdiler. Henüz 8. yüzyılda bu mescidlerin bir kısmının bitişiğinde dışarıdan gelen öğrencilerin konaklama ihtiyacını karşılayan hanlar mevcuttu. Handa kalan öğrencilerin sayısı on ile yirmi arasında değişiyordu.<sup>[43]</sup>

Bu dönemde, eğitimin sürekliliği ve ekonomik desteği çoğunlukla halkın gönüllü katkılarına veya bazı yetkililerin desteğine dayalı olarak sağlanmıştır.<sup>[44]</sup> Mesela 10. yüzyılda Bedr b. Hasanveyh el-Kürdî,<sup>[45]</sup> bu sistemin yaygınlaştırılmasında kilit bir rol oynamıştır. Bedr, yönettiği bölgelerde üç bin mescid-han kompleksi kurarak, İslam eğitim tarihinde bir dönüm noktası oluşturmuştur. Bu yapılar, Nizamiye Medreseleri'nin kurulmasına zemin hazırlayan modeller olarak dikkat çekmektedir.<sup>[46]</sup>

Nizamülmülk'ten önce de medreseler var olduğu gibi<sup>[47]</sup> mescid-han kompleksleri elbette ki Bedr'den önce de vardı. Ancak Bedr ile bunlar yaygınlaşmıştır. Bu hanlarda öğrencilerin yiyecek ihtiyaçlarının karşılanıp karşılanmadığına dair ise elimizde bir bilgi mevcut değildir. Makdisi öğrencilere yemek de temin edildiği kabulüne meyletmektedir. Ona göre kaynaklarda daha sonraki tarihlerde bile kendi yaşelerini sağlayan öğrencilere yönelik verilerin bulunması Bedr'in mescid-hanlarında aynı durumun söz konusu olduğunu ortaya koymak için yeterli ve kati bir bilgi ifade etmez. Bedr'in işte bu mescid-hanları medrese dediğimiz bir sonraki yapıya ön ayak olmuştur. Bunun en açık örneği 1067 yılında Nizamiye Medresesinin kurulduğu Bağdat'ta görülmektedir.<sup>[48]</sup>

[39] Mescid-i Nebevî münasebetiyle camilerin sadece erkekler için tahsis edilmiş eğitim-öğretimin mekanları olmadığını zikretmek yerinde olacaktır. Özellikle İslam'ın ilk dönemlerine bakıldığında camilerde kadınlara da yönelik birtakım eğitim-öğretim faaliyetlerinin yürütülmüş olduğu rahatlıkla söylenebilir. bk. Hüseyin Yılmaz, "Asr-ı Saadet Döneminden Günümüze Kadınlar ve Cami Eğitimi", *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 5-6 (2008).

[40] Çelebi, *İslâmda Eğitim-Öğretim Târîhi*, 33-100; Köylü, "Medrese Öncesi Kurumlarda Eğitim", 76-105; bk. Bala, *Yitik Bir Miras Şark Medreseleri*, 33-46; Dalkılıç, "Medreselerin Ortaya Çıkmasına Zemin Hazırlayan Tarihsel Sürec", 234-239; Çelik, *Din Eğitimi Tarihi*, 49-74.33-100 Bu kurumlardaki eğitim müfredatı için bk. Korkmaz, "İslam Eğitiminde İlimler, Konular ve Müfredat", 423-470; öğretretim yöntemleri için de bk. Akyürek, "İslam Eğitim Tarihinde Öğretim Yöntemleri", 471-524; Gökalp, *Şark Medreseleri Ders Müfredatı*.

[41] Gözütok, "Tasavvufi Kurumlarda Eğitim", 280-282.

[42] Şükrü Keyifli, "Camilerde Din Eğitimi", *Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü-Nurullah Altaş (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 349-363; Zeki Salih Zengin, "Başlangıçtan Cumhuriyet Dönemine Din Eğitimi", *Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü-Nurullah Altaş (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 26-30; Zeki Salih Zengin, "İslam Din Eğitiminin Tarihsel Gelişimi: İslam'da Eğitim ve Öğretim", *Din Eğitimi*, ed. Recai Doğan-Remziye Ege (Ankara: Grafiker Yayınları, 2019), 21, 23; Hüseyin Yılmaz, "Cami Eksenli Din Eğitimi", *Din Eğitimi*, ed. Recai Doğan-Remziye Ege (Ankara: Grafiker Yayınları, 2019), 297-301.

[43] Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 58, 62, 67. Başlangıçları itibariyle ribatların da benzer şekilde mescidlerin yanı başlarında kurulmuş olması İslam tarihinde eğitimin mescidlerde veya mescidlerin etrafında organize edildiği anlamını taşımaktadır. bk. Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 44.

[44] Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 69; Cemil Osmanoğlu, "Medreselerde Eğitim: Selçuklu Dönemi Medreseleri", *Ana Hatlarıyla İslam Eğitim Tarihi*, ed. Mustafa Köylü-Şakir Gözütok (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022), 171-177.

[45] Hasanveyh b. Hüseyin'in oğlu olan Bedr b. Hasanveyh babasının ölümünden sonra 10. yüzyılda Adudüdevle tarafından babasının yerine birden fazla bölgenin valisi olarak görevlendirildi ve 32 yıl boyunca görev yaptı. Bağdat divanı tarafında kendisine Nâsirüdevle ünvanı verilmiştir. Dinever'den Ahvaz'a -, Huzistan'dan Burucerd'e, Esadabad'dan Nihavend'e kadar büyük bir bölge onun elindeydi. bk. Şerefhan Bitlisi, *Şerefname Kürt Tarihi*, çev. Abdullah Yegin (İstanbul: Nûbihar, 2014), 73; Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 70.

[46] Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 70.

[47] Cahid Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: İrfan Matbaası, 1976), 5-6.

[48] Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 71.

Medrese tarihinde her ne kadar Nizamiye Medreseleri öne çıkıyor olsa da aslında medreselerin ilk örnekleri hicri ikinci yüzyılın sonları ile üçüncü yüzyılın başlarına, yani miladi 9. yüzyıla, tekabül etmektedir.<sup>[49]</sup> Medrese kelimesinin de ilk kez yine bu asırda kullanılmaya başlandığı savunulmaktadır. Ancak, medreselerin resmi kurumsal bir yapı olarak ortaya çıkışının 10. yüzyıla rastladığı iddia edilmektedir. Kimisi Samanoğulları'ndan İsmail b. Ahmed b. Esed b. Saman (öl. 907)'in Nizamiye Medreselerinden yaklaşık olarak 160 yıl önce Buhara'da kurduğu medreseyi başlangıç noktası olarak kabul ederken,<sup>[50]</sup> kimisi de ilk medresenin Karahanlılar dönemine dayandığı düşüncesini paylaşmaktadır.<sup>[51]</sup> Hatta Nizamiyeden önce 33 farklı medresenin bulunduğu söylenir.<sup>[52]</sup> Bu durum, medrese geleneğinin Nizamiye Medreselerinden önce de var olduğunu göstermektedir. J. Pederson'un aksine Makdisi'ye göre mescid ile bu medreselerin arasındaki fark mahza isim farklılığı değil, hakikidir. Medrese ile mescid arasındaki farklılık müfredat ve müesseselerin idari kontrolü bakımından son derece nettir.<sup>[53]</sup>

Günümüzde hücre kelimesinden artık medrese ismine geçiş yapılıyor olsa da yapısal olarak; Şark Medreselerinin aslında Nizamiyeden çok, mescid-han komplekslerine benzediği görülmektedir. George Makdisi'nin mescid-han modeli olarak tanımladığı bu yapılar, mescidin eğitim mekanı, hanın ise öğrencilerin konaklama alanı olarak kullanıldığı bir sistemdir. Hücreler de aşağı yukarı bu şekildedir. Ancak Şark Medreselerinde mescidin yerini bazen tekke veya dergah alırken, han yerine de işte bu hücre adı verilen odalar bulunmaktadır. Bu özellikleriyle, Şark Medreseleri "mescid-hücre," "rabıt-hücre" veya "tekke-hücre" olarak tanımlanabilecek bir yapıda teşekkül etmiştir. Yani burada anahtar kelime aslında caminin yanındaki "han"ın işlevine yüklenen anlamdır. Nitekim Makdisi, Youssef Eche'ten naklen İslam tarihinde her ne kadar sistematik değilse bile yine de bir eğitim mekanı olan kütüphaneler için kullanılan altı kelimelik bir terminolojiden söz etmektedir. Bunlardan üçü yer ismidir: Beyt (oda), hizâne (hücre, küçük oda) ve dâr (ev).<sup>[54]</sup> Diğer üçü ise muhtevayı ifade eden hikme(t), ilim ve kütûb (kitaplar)'tür. Eche, kütüphaneleri tanımlamak üzere bu kelimelerden oluşan yedi terim türetmiştir: Beytülhikme, hizânetülhikme, dârülhikme, dârülilim, dârülkütûb, hizânetülkütûb ve beytülkütûb. Makdisi'ye göre bunlara şu ikisi de eklenebilir: Beytülilim ve el-hizânetü'l-ilmıyye.<sup>[55]</sup> Ancak tanımlamanın birinci kısmını oluşturan beyt, dâr ve hizâne terimleri birbiri yerine kullanılabilir.<sup>[56]</sup> Bu üç kelime de anlam olarak hücre kelimesine son derece yakın olmakla birlikte en yakını elbette ki hizânedir. Dolayısıyla aslında Şark Medreselerinde hücre de bir nevi hizâne tarzını hatırlatıyor olabilir.

[49] Hasan Çetinel, "Medreselerin Doğuşu ve Kudüs'ten Yedi Asırlık Bir Örnek: Salâhiyye Medresesi", *Mecelletu Dirâseti Beyti'l-Makdis (Journal of Islamic Jerusalem Studies)* 21/1 (2021), 60. Medreselerin kurumsallaşmasında Nizamiye Medreseleri önemli bir dönüm noktasıdır. Ancak kurumsallaşma anlamında yukarıdaki tarihsel çizgi tüm İslam coğrafyası için geçerli olmamıştır. Örneğin Mısır'da bu sürecin başlangıcı Ezher'i kuran Fatimiler dönemine tekabül etmektedir (bk. Bayram, *Medreseler Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma Tillo Örneği*, 30). Aynı şekilde bu süreç Endülüs coğrafyasında da farklı işlemiştir. Bu coğrafyada medreselerin kurumsallaşması daha geç bir tarihte gerçekleşmiştir [Bunun sebepleri için bk. Yakup Akyürek, *Siyer Edebiyatı: Endülüs* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2023), 71-78.].

[50] Bu ve Nizamiye'den önce var olduğu düşünülen diğer medreseler için bk. Şakir Gözütok, "Medreselerin Ortaya Çıkışı ve İlk Medreseler", *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler (Uluslararası Sempozyum)*, ed. Fikret Gedikli (Muş: M. Ş. Ü. Yayınları, 2013), 210-212.

[51] Mehmet Dağ-Hıfzırahman R. Öymen, *İslam Eğitimi Tarihi* (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1974), 119; Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, 5. Medreselerin ortaya çıkış nedenleri için bk. Gözütok, "Medreselerin Ortaya Çıkışı ve İlk Medreseler"; Dalkılıç, "Medreselerin Ortaya Çıkmasına Zemin Hazırlayan Tarihsel Süreç", 239-244.

[52] Çiçek, *Şark Medreselerinin Serencâmı*, 31; Eminoğlu, "Medrese-yên Kurdan Ji Destpêkê Heta Îro", 200.

[53] Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 257.

[54] Bu kelimelerin parantez içindeki anlamları doğrudan Ali Hakan Çavuşoğlu ve Tuncay Başoğlu'nun Makdisi'nin sözü konusu kitabının çevirisinden alınmıştır. Burada çevirmenlerin "beyt" kelimesinde sözlük anlamını tercih etmemesi teknik olarak beyt ve dâr arasında fark olması gerektiğinden veya o dönemin yapılarından hareketle bir yorum olarak okunabilir.

[55] Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 63. bk. Youssef Eche, *Les Bibliothèques Arabes Publiques et Semi-Publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Égypte au Moyen Âge* (Şam: Institut Français De Damas, 1967).

[56] Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 66.

Dolayısıyla sistematik yapıları hasebiyle Şark Medreselerinin, Makdisi'nin "mescid-han"larına; kavramsal olarak ise Echê'nin ifade ettiği kütüphane ismindeki "hizâne", "beyt" ya da "dâr"lara benzediğini söylemek mümkündür.

Günümüzde ise Şark Medreseleri, geleneksel yapılarını kısmen korumakla birlikte, vakıf, dernek gibi yapılar altında teşekkül etmeye başlamıştır. Bunun yanı sıra bazı Şark Medreseleri, resmi Kur'an kursları olarak varlıklarını sürdürmektedir.<sup>[57]</sup> Bu durum, medreselerin modern eğitim sistemine entegrasyon süreçlerini ve geleneksel yapı ile modernleşme arasındaki ilişkiyi gözler önüne sermektedir. Şengül; bu dönüşümün, Şark Medreselerinin tarihsel bağımsızlığı ile modern sistemin gereklilikleri arasında bir denge arayışı olduğunu ifade etmektedir.<sup>[58]</sup>

## 1.2. Tayin/Râtıb Geleneği: Medreselerin Sosyal ve Ekonomik Destek Mekanizması

Tayin ve râtıb kelimeleri, Şark Medreselerinde uygulanan sosyal dayanışma sistemini ifade eden iki temel terimdir. Bu iki kelime birbirinin yerine kullanılmakla birlikte bazı bölgelerde tayin, bazılarında râtıb daha yoğun kullanılmaktadır. Örneğin Diyarbakır, Mardin ve Batman'ın bir kesiminde tayin kelimesi kullanılıyorken,<sup>[59]</sup> Siirt, Bitlis, Muş, Şırnak ve Mardin ile Batman'ın diğer bir kesiminde râtıb kelimesi daha çok tercih edilmektedir.<sup>[60]</sup>

Bu kelimelerden *râtıb*'ın Arapça "tertib" kelimesinden türediği, düzenli ve sıralı bir sistemi ifade ettiği iddia edilmektedir.<sup>[61]</sup> Bu kelimenin "maaş" ile de bağlantısı kurulabilir. Zira kelime Arapçada bu anlamıyla kullanılmaktadır. *Tayin*'in de yine yine Arapça kökenli olduğu ve "belirleme"/"tahsis etme" anlamına geldiği söylenir.<sup>[62]</sup> İki kelimenin de etimolojik olarak Arapçadan geldiği yaygın kanaattir. İslam dünyasında özellikle eğitim kurumlarının iâşesi için bu tür kelimeler tarih boyunca kullanılmıştır. Ancak Şark Medreseleri bağlamında, bu kelimelerin anlamları yerel bir özellik kazanarak daha farklı kültürel bir bağlama oturmuştur.

Bununla birlikte, tayin ve râtıb kelimelerinin Kürtçe olma ihtimali de son derece güçlüdür. Kürtçe sözlükler ve dil incelemeleri bu kelimelerin Kürtçeye ait anlamlarını da ortaya koymaktadır. Nitekim bu iki kelimeye Kürtçe ferhenglerde (lügatlerde) de rastlanmaktadır. Râtıb kelimesine bazı Kürtçe sözlüklerde azık, kumanya,<sup>[63]</sup> nevale<sup>[64]</sup> ve medreselerdeki öğrencilere verilen yemek<sup>[65]</sup> anlamları verilmektedir. Tayin kelimesi ise öğün,<sup>[66]</sup> zevade<sup>[67]</sup> azık<sup>[68]</sup> manalarıyla zikredilmektedir. Joyce Blau de yemek yiyecek içecek payı anlamındaki "xwarindev" kelimesini "tayin" kelimesi ile açıklamıştır.<sup>[69]</sup>

Kelimelerin Kürtçe olma ihtimalini güçlendiren bir diğer nokta ise "râtıb" kelimesinin Arapçada yaygın olarak kullanılan şekli olan "râtıb" formunun değil de birçok bölgede ve sözlüklerde "ı" harfiyle "râtıb" şeklinde kullanılmasıdır. Aynı şey "tayin" kelimesi için de söz konusudur. Nitekim

[57] Bala, "Şark Medreselerinin Kurumsal Yapısı ve İşleyişi: Mardin Örneği", 58-59.

[58] bk. Şengül, *Bilgi, Toplum, İktidar: Osmanlı ve Cumhuriyet Modernleşmesi ile Karşılaşma Sürecinde Doğu Medreseleri*.

[59] Yamaç, "Medreselerde Tayin/Râtıb" (Görüşme 13.01.2025)

[60] Gündüz, "Medreselerde Tayin/Râtıb" (Görüşme 12.01.2025); Mehmet Kılıç (Şırnaklı Seydâ, 1971 Doğumlu), "Medreselerde Tayin/Râtıb" (Görüşmecisi: Ahmet Özalp, Yazılı, Görüşme 13.01.2025)

[61] Yıldırım, *Kürt Medreseleri ve Âlimleri*, 109.

[62] Özalp, "Medreselerde Tayin/Râtıb" (Görüşme 05.10.2024); Yıldırım, *Kürt Medreseleri ve Âlimleri*, 109.

[63] Zana Farqini, *Ferhenga Kurdî/Tırkî*, (İstanbul: Enstitüya Kurdî ya Stenbolê, 2007a), "Ratib", 542.

[64] *Ferheng Kurdî (Enstitüya Kurdî)*, "Ratib".

[65] Yusuf Ziyaeddin Paşa, *Kürtçe-Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Çıra Yayınları, 1978), "Ratib", 287-288.

[66] Delilo İzoli, *Ferheng Kurdi-Tırki Kürtçe-Türkçe*, (İstanbul: Deng Yayınları, 1992), "Tayin", 409; Özalp, "Medreselerde Tayin/Râtıb" (Görüşme 05.10.2024)

[67] *Ferheng.co*, "Tayin"; Özalp, "Medreselerde Tayin/Râtıb" (Görüşme 05.10.2024)

[68] Zana Farqini, *Ferhenga Kurdî/Tırkî*, (İstanbul: Enstitüya Kurdî ya Stenbolê, 2007b), "Tayin", 650.

[69] Joyce Blau, *Kürtçe/Türkçe/Fransızca/İngilizce Sözlük*, (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1991), "Xwarindev", 321.

medresede bu kelimenin Arapçadaki yazımı olan “نبيعت” kelimesindeki “ع” telaffuz edilmemekte, çoğunlukla doğrudan “tayin” denilmektedir. Eğer bu kelimeler Arapça kökenli olsaydı, Arap dil ve gramerinin öğretildiği bir eğitim merkezi olan Şark Medreselerinde onların “râtıb” ve “ta’yin” şeklinde telaffuz edilmeleri beklenirdi. Ancak hem bazı sözlüklerde hem halk arasında hem de medresede kelimelerin “râtıb” ve “tayin/tayın” formlarında kullanılması bu iki kelimenin Kürtçe olma ihtimalini ortaya koymaktadır.

Tayin ve râtıb kelimeleri, hücrelerin iâşe sisteminin merkezinde yer alır. Bu sistem Osmanlı Medreselerindeki gibi vakıf sisteminden yoksun olmanın bir sonucu olarak görülebilir. Nitekim Bala'nın da belirttiğine göre bu yoksunluk sebebiyle Şark Medreselerinin ekonomik ihtiyaçları halk tarafından karşılanmak durumunda kalmıştır.<sup>[70]</sup> Bu sistem, köy veya mahalle halkının gönüllü katılımıyla organize edilmiştir. Halkın sırayla yemek yapması veya öğrencilerin yemekleri evlerden alması gibi uygulamalar bu düzenin bir parçasıdır.

Tarihsel olarak, tayin/râtıb uygulaması, İslam dünyasında kurumsallaşma öncesinde medreselerin halkın yardımlarıyla sürdürüldüğü bir geleneğin özgün bir örneğini teşkil eder. Erken dönem İslam eğitiminde mescid-han modellerinde olduğu gibi, bu sistem, doğrudan toplumsal katkıyla eğitim faaliyetlerini desteklemiştir. Şark Medreselerinde bu gelenek, medreselerin akademik bağımsızlıklarını korumalarına ve halk ile güçlü bir bağ kurmalarına olanak sağlamıştır. Özellikle modernleşme süreci öncesinde, tayin/râtıb sistemi, medrese-toplum ilişkisini ayakta tutan temel unsurlardan biri olmuştur.

## 2. Tayin/Râtıb Geleneğinin Pratiği ve Uygulama Yöntemleri

Büyük medreseler öncesinde hem muhtaç durumda olan hocalar hem de fakir öğrenciler maîşetlerini eğitim sahası dışında bir yerden kazanmak durumundaydı. Hocalar genellikle ücretli müstensih olarak çalışmak zorunda kalırdı. Hat'ı güzel olanlar müstensih olarak büyük miktarlarda para kazanabiliyordu. Fakat büyük çoğunluk, bu zaman alıcı meslekten sadece geçimlik bir kazanç elde edebilmekteydi. Öğrencilerin ise başka meslekleri vardı, bunlar arasında tabakat kitaplarında en çok zikredilen meslek bekcilikti. Sonraki dönemlerde medreseler varlıklı Müslümanlar tarafından himaye edilmeye başlandı. Bazı hamiler bunu Allah rızası veya müderrisler üzerinde tahakküm oluşturmayan birtakım başka gerekçelerle yapıyordu. Ancak bazı bağışçılar ise alıcıdan belirli hizmetler bekliyordu.<sup>[71]</sup>

Şark Medreselerine geldiğimizde müderrislerin çoğunlukla fahri veya resmi imam-hatiplik yaparak geçimlerini sağladıkları görülmektedir. Medreselerin iâşeleri ise ekseriyetle halk tarafından karşılanırdı. Bir dergaha bağlı olarak kurulan medreseler dergah tarafından (o dergaha bağlı insanların destekleriyle) finanse edilirdi. Buradaki müderrislerin geçimleri de haliyle söz konusu dergahın bütçesinden karşılanmaktaydı. Camilerin yanında kurulan müstakil medreseleri ise doğrudan halk ayakta tutmaktaydı.<sup>[72]</sup>

Öğrencilerin iâşeleri ise bu medreselere özgü tayin/râtıb sistemi ile karşılanmaktaydı. Bu sistem halkın gönüllü katkılarıyla işler ve medresede eğitim gören öğrencilerin iâşelerini düzenli bir şekilde karşılamayı hedefler. Tayin/râtıb geleneği Şark Medreselerinin doğrudan toplumla entegre bir yapıda faaliyet göstermesini sağlamakla kalmamış, aynı zamanda toplumsal bağların güçlenmesine de önemli katkılarda bulunmuştur. Bu bağlamda, râtıb ve tayin geleneği hem eğitim faaliyetlerinin sürekliliği hem de sosyal dayanışma açısından benzersiz bir örnek teşkil etmektedir.

[70] Bala, “Şark Medreselerinin Kurumsal Yapısı ve İşleyişi: Mardin Örneği”, 63.

[71] Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 261.

[72] Mehmet Yalar, “Şark Medreselerine Analitik ve Eleştirel Bir Bakış”, *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslâmî İlimler (Uluslararası Sempozyum)*, ed. İsmail Narin (b.y.: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2013b), 90.

Tayin/râtıb uygulamalarının günlük işleyişine ve uygulama örneklerine baktığımızda, sistemin çeşitli yönleriyle dikkat çekici bir organizasyonel yapı sunduğu görülmektedir. Ancak sistemin en temel özelliklerinden biri, gönüllülük esasına dayanmasıdır. Köyde ya da mahallede belirlenen hanelerin sırayla veya düzenli olarak medreseye yemek göndermesi veya öğrencilerin bu evlerden yemek alması, bu sistemin en bilinen örneklerinden biridir. Öte yandan, bu dayanışma düzeninin sürdürülebilirliğini tehlikeye atan durumlar da yaşanabilmekteydi. Özellikle *tayin kesme* gibi uygulamalar, medrese-toplum ilişkisindeki hassas dengeleri ortaya koymasından dolayı dikkat çekicidir. Aşağıdaki alt başlıklarda tayin/râtıbın günlük uygulama örnekleri ve kesilme durumlarına ilişkin detaylar ele alınmaktadır.

### 2.1. Uygulama Örnekleri

Tayin/râtıb uygulamaları, Şark Medreselerinde öğrencilerin temel iâşe ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla geliştirilmiş, gönüllülük esasına dayalı bir sistemdir. Bu sistemde, köy halkı veya mahalle sakinleri medrese öğrencilerine yemek temin etme sorumluluğunu alırlar.<sup>[73]</sup> Tayin ve râtıb düzeni, toplumun kolektif katkılarına dayanan bir organizasyon olduğu için hem eğitim faaliyetlerinin sürdürülmesinde hem de medrese ile halk arasındaki bağların güçlendirilmesinde kritik bir rol oynamıştır.

Birkaç istisnası bulunmakla birlikte<sup>[74]</sup> tayin/râtıb sistemi sayesinde 1990'lı yıllara kadar medreselerde genellikle yemek pişirilmezdi.<sup>[75]</sup> Medreseler çay demleme imkanına kavuştukları tarihlerden sonra bazı hücrelerde kahvaltı hazırlanmaya başlanmıştır. Bu imkanın olmadığı medreselerde ise tayin yemekleri genellikle sabah ve akşam olmak üzere günde iki öğün şeklinde sağlanırdı.<sup>[76]</sup> Nadir olarak günde üç defa yemek verilen yerler de olurdu. Maddi durumu iyi olan aileler günde 2 öğün verebilirken bazı aileler günde sadece bir öğün veriyordu. Kimi aileler süresiz bir şekilde râtıb veririrken bazıları süreliydi. Bazen seydânın evinden de tayin alınırdı.<sup>[77]</sup> Yanı sıra Arabkend köyünde (Bayındır Köyü/Bismil/Diyarbakır) olduğu gibi seydânın hanımının talebelerin yemeğini evinde kendi elleriyle pişirip gönderdiği son derece çarpıcı uygulamalar da mevcuttur.<sup>[78]</sup> Yemek yetersiz kaldığında köyün çobanının dahi günde 2 kez tayin verdiği örnekler de söz konusudur.<sup>[79]</sup>

Tayin veren hane halkı genellikle kendi yedikleri yemekten gönderirlerdi. İmkansızlıktan veya başka bir sebepten evde yemek pişmediği durumlarda boş tabağın üzerine bir ekmek konur ve

[73] Nadir de olsa öğrencilerin iâşesi bazen tek kişi veya bir aile tarafında karşılanabilmekteydi (Bala, *Yitik Bir Miras Şark Medreseleri*, 115.).

[74] Bu istisnalardan bir tanesi Tillo Medresesidir. Bu medresede 1970'li yıllardan bu yana yemek pişirildiği rivayet edilmektedir. Ancak medresede yapılan yemeğin yanı sıra bir yandan da râtıblar da alınmaya devam edilmiştir. Yani öğrencilerin yemeğinin bir kısmı medresede pişirilen yemekle, kalan kısmı ise râtıblarla temin edilmiştir [Gündüz, "Medreselerde Tayin/Râtıb" (Görüşme 12.01.2025)].

[75] Aşkın, *Türkiye'de Şark Medreseleri ve Seydâlar*, 129. Bu bazen imkansızlıklardan, imkanların yerinde olduğu durumlarda ise öğrencilerin yemek yapmakla vakit kaybetmemeleri gerektiği yönündeki bir tercihten kaynaklanırdı [Mehmet Cafer Varol, *Seydâ Muhammed Emin Er Hayatı, Eserleri Ve Tasavvufî Düşüncesi* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 10-11.].

[76] Gündüz, "Medreselerde Tayin/Râtıb" (Görüşme 12.01.2025); Özalp, "Medreselerde Tayin/Râtıb" (Görüşme 05.10.2024); Yamaç, "Medreselerde Tayin/Râtıb" (Görüşme 13.01.2025)

[77] Çiçek, *Şark Medreselerinin Serencâmı*, 40-41.

[78] Varol, *Seydâ Muhammed Emin Er Hayatı, Eserleri Ve Tasavvufî Düşüncesi*, 10-11. Şeyh Muhammed Arabkendî (öl. 1987)'nin medresesindeki uygulama bunun örneklerinden biridir. Hem Arabkend (Diyarbakır/Bismil/Bayındır) köyündeyken hem de Bismil/Mirzabey köyünde iken râtıbların yetersiz olması sebebiyle talebelerin yemeğinin bir kısmı bizzat kendi hanımı tarafından evde pişirilirdi [Özalp, "Medreselerde Tayin/Râtıb" (Görüşme 05.10.2024); Yamaç, "Medreselerde Tayin/Râtıb" (Görüşme 13.01.2025)]. Arabkendî hakkında daha detaylı bilgi için bk. Ahmet Özalp, "Muhammed Arabkendî", *Şark Ulemâsı*, ed. İbrahim Baz-M. Tayyip Durceylan (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2024).

[79] Arafat Yaz, *Cumhuriyet Dönemi Müderrislerinden Silvanlı Molla Ali Zila (İlmi) Hayatı, Eserleri ve Kişiliği* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 38.

gönderilirdi.<sup>[80]</sup> Öğle yemekleri ise çoğunlukla öğrencilerin sabah (ve/veya akşam) yemeğinden tasarruf ederek bıraktıkları ekmek ve yemekten ibaretti. Râtıb sayısı bazen öğrenci sayısı kadar, nadiren öğrenci sayısından fazla ama çoğunlukla da öğrenci sayısının çok altında olabiliyordu.<sup>[81]</sup>

Râtıbın hangi evden temin edileceği hususu, değişiklik arz etmektedir. Bazı yerlerde tayin evleri kurayla belirleniyordu. Diğer bazı yerlerde ise ya ailenin kendisi hocaya gider ve talebelere yemek vermek istediğini söylerdi ya da hoca, birilerinden talebelere yemek vermelerini rica ederdi. Bazen de öğrencilerin ileri gelenlerinden 1-2 kişi râtıb istenecek kişinin evine gider veya camide onu gördüklerinde ondan kendilerine tayin tahsis etmesini rica ederdi. Medreseye yeni bir öğrenci katılmak istediğinde ek bir tayine ihtiyaç duyulduğundan, şayet tayin sayısı yetersiz ise hoca ondan öncelikle kendisine bir râtıb bulmasını isteyebiliyordu. Çünkü bazı köylerde talebe başına bir tayin tahsis edilirdi.<sup>[82]</sup> Bu durumlarda medresenin eski öğrencileri ona tayin bulmak için yardımcı olurdu.<sup>[83]</sup>

Yemeklerin medreseye ulaştırılma süreci, yerel kültüre ve pratiklere bağlı olarak farklılık gösterebiliyordu. Bazı bölgelerde, tayin yemeğini öğrenci evden alırken, diğer bölgelerde ev halından biri yemeği medreseye götürürdü. Talebelerin gidip evlerden yemek aldığı durumlarda da (istisnaları olmakla birlikte) Mollâ Câmî veya Hissemkatî kitaplarına ulaşan *tâlibler* diğer birçok görevden olduğu gibi tayin alma yükümlülüğünden de muaftı.<sup>[84]</sup> Kimin hangi evden tayin getireceği seydâ veya medrese *mirinin* kararıyla ya da kura yoluyla belirlenirdi. Zira medresenin bulunduğu noktaya çok yakın olan râtıb evleri olduğu gibi çok uzak olanlar da vardı. Dolayısıyla kura olunca herkes kaderine razı oluyordu. Ancak aynı talebenin hep aynı uzak veya yakın evden tayin getirmesinin avantaj ve dezavantajını ortadan kaldırmak, dolayısıyla talebenin mağduriyetini gidermek amacıyla aradan geçen uygun bir süreden sonra kura çekimleri yenilenirdi.<sup>[85]</sup>

Sorumlu öğrenci yemeği almak için kendisi için belirlenmiş eve gittiğinde bu süreç belirli bir saygı ve edep kurallarına uygun şekilde gerçekleşirdi. Örneğin, öğrenci kapıyı çaldığında, kapının tam karşısında durmak yerine sağ ya da sol yanında durur, içeriye bakmaz ve göz teması kurmadan beklerdi.<sup>[86]</sup> Ev sahibi onu daha önce gördüğü veya “Kim o” sorusuna “Feq” cevabı aldığı için aileden biri tabağı eline alıp götürür ve kismet ne ise tabağa konularak talebeye verilirdi. Güzel bir örnek olarak İran Kürt Medreselerinde öğrenci kapıda “Râtıbe, rehmetu lê be!” (Râtıb, Allah’ın rahmeti üzerinize olsun) ya da “Nanê feqeyân, biçne beheştê!” (Talebe yemeği, cennete giresiniz!) gibi dualar ederek yemeği talep ederdi.<sup>[87]</sup>

Medreseye getirilen yemeklerin dağıtımı ve tüketimi ise belirli bir düzen çerçevesinde gerçekleşirdi. Yemekler genellikle ortak sofrada paylaşılr ve yemeklerin eşit şekilde dağıtılması için özel yöntemler kullanılırdı. Bazı medreselerde sadece özellikle et gibi değerli yiyeceklerin olduğu durumlarda, yemek parçalar halinde kesilir ve kura çekilerek öğrencilere dağıtılrđı. Bazılarında ise tüm yemekler kurayla pay edilirdi. Kura yöntemi, hem adaletin sağlanmasına hem de öğrenciler arasında eşitlik duygusunun korunmasına katkıda bulunurdu.<sup>[88]</sup>

[80] Öztoprak, *Sadreddin Öztoprak Şark Medreselerinde Bir Ömür*, 43.

[81] Yamaç, “*Medreselerde Tayin/Râtıb*” (Görüşme 13.01.2025); Özalp, “*Medreselerde Tayin/Râtıb*” (Görüşme 05.10.2024); Çiçek, *Şark Medreselerinin Serencâmı*, 42, 44.

[82] Özalp, “*Medreselerde Tayin/Râtıb*” (Görüşme 05.10.2024)

[83] Çiçek, *Şark Medreselerinin Serencâmı*, 40-41.

[84] Davut Işıkdöğün, “Güneydoğu Medreselerinde Eğitim-Öğretim Faaliyetleri: Mardin Örneği”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/2 (2012), 53; Çiçek, *Şark Medreselerinin Serencâmı*, 42; Yıldırım, *Kürt Medreseleri ve Âlimleri*, 109; Özalp, “*Medreselerde Tayin/Râtıb*” (Görüşme 05.10.2024)

[85] Yıldırım, *Kürt Medreseleri ve Âlimleri*, 109.

[86] Yamaç, “*Medreselerde Tayin/Râtıb*” (Görüşme 13.01.2025)

[87] Yıldırım, *Kürt Medreseleri ve Âlimleri*, 109-110.

[88] Özalp, “*Medreselerde Tayin/Râtıb*” (Görüşme 05.10.2024); Gündüz, “*Medreselerde Tayin/Râtıb*” (Görüşme 12.01.2025); Çiçek, *Şark Medreselerinin Serencâmı*, 41-42.

Tayin uygulaması ile ilgili Molla Ali Zilâ'dan aktarılan şu anekdot son derece çarpıcı bir örnektir:

Sabah ve akşam iki kere tayin getirirdik. Mevsiminde ayran veya mehir, kışın ise sabahları çorba gelirdi. Akşamları da kuru gıdalardan oluşan yemekler gelirdi. Öğleyin ise hücrede kurutulmuş biber ve tuz ile bir parça ekmeğe yerdik. Hücrenin miri, Molla Muhammed Medeni idi. Çorbayı leğene boşaltır ve dolaştırırdı. Herkes eşit yesin diye sıra ile birer kaşık alırdık. Bazen arkadaşlarımızı sıra dışına çıkarmak için kaşıklarını uçururduk. Yıkayıp gelinceye kadar bir iki sıra kaybederlerdi.<sup>[89]</sup>

Bu makalenin yazarı olarak benim de yıllarca talebe olarak bulunduğum Sergelya köyünde (Başalan Köyü/Çınar/Diyarbakır) olduğu gibi bazı bölgelerde, tayin sadece yiyeceklerle sınırlı kalmaz, aynı zamanda öğrencilerin kıyafetlerinin yıkanması gibi yardımlar da sağlanırdı. Bu tür yardımlar, köyün kadınları tarafından sırayla veya belirli bir hane tarafından intizamen gerçekleştirilir ve bu sayede öğrencilerin temel ihtiyaçları halk tarafından organize bir şekilde karşılanırdı. Ayrıca, bazı yerlerde, ramazan gibi özel zamanlarda, yemeklerin sıralaması ve miktarı değişebilir; sahur yemekleri köydeki belirli hanelerden alınırdı.<sup>[90]</sup> Kimi yerlerde de öğrencilerin iaşesine katkı sağlamak amacıyla kadınlar tarafından 1-2 günlük ekmeğe pişirilirdi ve medreseye gönderilirdi.<sup>[91]</sup>

Modernleşme ve sosyal değişim süreçleriyle birlikte tayin/râtıb uygulamalarında da dönüşümler yaşanmıştır. Günümüzde, bu uygulamaların bir kısmı hala geleneksel yöntemlerle sürdürülmekle birlikte, birçok medrese artık bu ihtiyaçları vakıflar ve dernekler aracılığıyla karşılamaktadır. Ancak tayin/râtıb geleneği, medrese-toplum ilişkisinde hem tarihsel hem de kültürel bir bağ olarak varlığını değilse bile bir ufuk olarak önemini korumaya devam etmektedir.

## 2.2. Tayin Kesme Uygulaması: Medrese-Toplum İlişkilerinde Bir Yaptırım Mekanizması

Tayin/râtıb kesme, genellikle medrese ile halk arasında ortaya çıkan anlaşmazlıklar sonucunda uygulanan bir yaptırım biçimidir. Bu durum ya tayin veren hanenin medrese ile ilişkilerinin bozulması ya da hanenin maddi yetersizlik nedeniyle desteği sürdürmemesi durumunda gerçekleşir. Bir anlaşmazlık sonucunda medrese tarafından gerçekleştirilen râtıb kesme, toplum içinde ciddi bir ayıp olarak karşılanmaktaydı.

Öğrenci ile tayin veren ev arasındaki ilişkide karşılıklı saygı önem taşır. Ancak bu ilişki bozulduğunda, medrese hocası (seydâ) veya öğrenci tarafından râtıb kesme kararı alınabilir. Örneğin, medreseye yapılan bir müdahale ya da yemeklerde sürekliliğin sağlanamaması gibi durumlar, râtıbın kesilmesine yol açabilir. Seydâ veya öğrencilerle ev halkı arasında husumet oluşması durumunda, bu hanenin râtıb vermektен men edilmesi,<sup>[92]</sup> medresenin bağımsızlık ilkesini koruma adına önemli bir uygulamadır.

Bu hususta Molla Mehmet Muhlis Gündüz şu anekdotu aktarmıştır:

Bir anlaşmazlık sebebiyle Molla Muhammed Zivişkâkî ile köy halkı arasında bir kavga çıkar. Seydâlarına yardım etmek maksadıyla bu kavgaya medrese talebeleri de dahil olur. Kavgadan sonra Seydâ'nın talimatıyla köyden râtıb alınmasına son verilir. Aradan birkaç gün geçtikten sonra köyün muhtarı Seydâ'ya gelerek "Seydâ, siz niye bize bu zulmü yapıyorsunuz. Aramızda bir anlaşmazlık oldu, tamam ancak bu anlaşmazlık gerekçesiyle köyün yaptığı

[89] Yaz, *Cumhuriyet Dönemi Müderrislerinden Silvanlı Molla Ali Zila (İlmî) Hayatı, Eserleri ve Kişiliği*, 3.

[90] Yamaç, "Medreselerde Tayin/Râtıb" (Görüşme 13.01.2025); Özalp, "Medreselerde Tayin/Râtıb" (Görüşme 05.10.2024); Şengül, *Bilgi, Toplum, İktidar: Osmanlı ve Cumhuriyet Modernleşmesi ile Karşılaşma Sürecinde Doğu Medreseleri*.

[91] Bala, *Yitik Bir Miras Şark Medreseleri*, 116.

[92] Çiçek, *Şark Medreselerinin Serencâmı*, 41-42.



hayra engel olamazsınız. Anlaşmazlığımız bir yanda kalsın ama râtıblarımız devam etsin” demiştir. Sonrasında Seydâ râtıbların devam etmesi yönünde talebelerine talimat vermiştir.<sup>[93]</sup>

Yaşanmış olan bu olay râtıb kesmenin etkisini göstermektedir. Zira râtıb verenler olaya sadece dünyevi bir mesele olarak değil, dini bir hassasiyetle yaklaşmaktadır. Tabii ki tayin kesmenin sadece kişisel anlaşmazlıklar durumunda uygulandığı anlaşılmamalıdır. Bu; medrese, müderris veya talebeye herhangi bir müdahalede işletilebilen bir uygulamadır. Tayin/râtıb kesme uygulaması, medreselerin ekonomik bağımsızlıklarını koruma gayretlerini ve halk ile medrese arasındaki hassas dengeyi açıkça ortaya koymaktadır. Bu uygulama, bir yandan medreselerin kendi dinamiklerini koruma çabası olarak görülürken, diğer yandan halkın medrese üzerindeki etkisini sınırlandırmayı amaçlayan bir önlem olarak değerlendirilebilir.

### 3. Tayin/Râtıb Geleneğinin Eğitim ve Toplum Üzerindeki Etkileri

Tayin/râtıb sistemi Şark Medreselerinin, yalnızca ekonomik yapısını değil, ilmi ve sosyal işlevlerini de doğrudan etkileyen önemli bir mekanizmadır. Bu sistem, medrese ile toplum arasında güçlü bir bağ kurmuş, ilmi toplumla bütünleştirmiş ve medrese eğitiminin sürdürülebilirliğini sağlamıştır. Aynı zamanda, halkın gönüllü katkılarıyla işleyen bu yapı, medreseyi sadece dini eğitim veren bir kurumdan öteye taşıyarak, toplumsal dayanışmanın sembolü haline getirmiştir. Tayin/râtıb sistemi hem eğitimsel hem de toplumsal etkileri açısından pek çok avantaj sunarken, birtakım dezavantajları da beraberinde getirmiştir.

Bu bölümde tayin/râtıb geleneğinin eğitimsel ve sosyal etkileri ele alınacak; avantajlarının yanı sıra, sistemin dezavantajları da değerlendirilecektir. İlk olarak, bu geleneğin eğitime yönelik katkıları ve avantajları değerlendirilecek; sonrasında toplum üzerindeki etkileri tartışılacak, son olarak da sistemin zayıf yönleri ele alınacaktır.

#### 3.1. Tayin/Râtıb Geleneğinin Avantajları

Bu gelenek medreseler ile toplum arasındaki etkileşimi artıran, medresenin toplumsal kimliğini güçlendiren ve ilmi topluma mal eden bir yapı oluşturmuştur. Toplumsal dayanışmayı ve kolektif bilinci teşvik eden bu sistem, medreseyi toplumun ayrılmaz bir parçası haline getirmiştir. Aynı zamanda, medrese eğitiminin sürekliliğini sağlayarak, bölge halkının dini ve hukuki bilgiye erişimini kolaylaştırmıştır. Bu başlık altında, tayin/râtıb geleneğinin toplumsal ve eğitimsel avantajları alt başlıklarda ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

##### 3.1.1. Eğitimin Sürdürülebilirlik ve Özerkliğinde Tayin/Râtıbın Rolü

Tayin/râtıb sistemi, Şark Medreselerinde eğitimin sürdürülebilirliğini sağlamış ve bu medreselerin modern dönemlere kadar varlığını sürdürmesine olanak tanımıştır. Bu sistem, medrese eğitiminin sürdürülebilirliğini bireylerin ya da resmi kurumların inisiyatifine bırakmadan, halkın katkılarıyla topluma mal edilen bir yapıya dönüştürmüştür. Cumhuriyet sonrası dönemde dahi, bu sistem sayesinde Şark Medreseleri, devlet desteği olmaksızın faaliyetlerini sürdürebilmiş ve dini eğitimin devamlılığını sağlamıştır. Çünkü medrese giderlerini karşılayan vakıfların kapatılması aslında Şark Medreseleri için herhangi bir anlam ifade etmemiş ve ne halk ne de eğitim bundan köklü şekilde etkilenmiştir.<sup>[94]</sup>

Tayin/râtıb uygulamaları, medreselerin dış müdahalelere karşı dirençli bir yapıya kavuşmasını da sağlamıştır. Nitekim tarihte medreseyi himaye eden bazı nüfuzlu kişilerin veya siyasi otoritelerin

[93] Gündüz, “Medreselerde Tayin/Râtıb” (Görüşme 12.01.2025)

[94] Çiçek, *Şark Medreselerinin Serencâmı*, 28-29; Yıldırım, *Kürt Medreseleri ve Âlimleri*, 36; Aşkın, *Türkiye’de Şark Medreseleri ve Seydâlar*, 119.

bunu bir müdahale aracı olarak kullandığı bilinmektedir. Mesela Nizamülmülk, Nizamiye medresesinin idari denetimini kendisine ve kendi soyundan gelenlere tahsis etmişti. Bu, onun tedarik kursüsüne yapılacak atamalar üzerinde denetim kurmasını da sağlıyordu. Ebu Hanife Türbe-Medresesinin kurucusu da aynı yetkileri kendisine tahsis etmişti.<sup>[95]</sup> Ancak mescidlerde durum böyle değildi. Bânisinin eseri olan mescid buna rağmen aslında bânisinin şahsından bağımsızdı.<sup>[96]</sup>

Diğer medreseler için söz konusu olan dış müdahaleye açıklık problemi tek bir kişinin finanse ettiği Şark Medreseleri için de yer yer söz konusu olmuştur.<sup>[97]</sup> Şark Medreselerine tayin uygulaması üzerinden yapılan katkılar ise halkın ortak iradesine dayandığı için tek bir bağışçının ya da kurumun medrese üzerinde söz sahibi olması engellenmiştir. Kaldı ki tek bir kişinin himaye ettiği medreselerde o kişi vefat edince medresedeki eğitim sürdürülemez bir hal alabiliyordu.<sup>[98]</sup> Nitekim Yavuz Sultan Selim'in Kürt beylerine bir nevi özerklik tahsis etmesinden sonra bu beyliklerin şehirlerde açmış oldukları medreselerin, beylikler statülerini kaybettikten sonra kapanmış olmaları da söz konusu durumu ortaya koyan önemli bir örnektir.<sup>[99]</sup> Ancak medrese üzerindeki etkiyi topluma yayan tayin/râtıb geleneğindeki râtıb kesme uygulaması, medrese üzerinde baskı oluşturulması durumunda etkili bir yaptırım mekanizması olarak devreye girmiştir. Bu durum, medresenin bağımsızlığını/özerkliğini korumasına olanak sağlamıştır.

Medreselerin özerk yapısı, eğitim müfredatına ve yöntemlerine kimsenin müdahale edemeyeceği bir akademik özgürlük ortamı oluşturmuştur. Bu sayede, Şark Medreseleri kendi geleneksel yöntemlerini sürdürerek, dini ilimlerin özgürce öğrenilmesini ve öğretilmesini mümkün kılmıştır. Ayrıca, bu sistem, medrese eğitiminin bireysel ya da yerel ihtiyaçlardan ziyade, toplumsal bir hizmet olarak algılanmasını sağlamıştır.

Râtıb sisteminin bir diğer avantajı ise onun, Şark Medreselerinin mezhebe dayalı dışlayıcı bir şekilde yapılanmasının önüne geçmesidir. Belirli bir mezhebe dayalı medreselerde diğer mezheplerin eğitimi yapılmaz, öğrencileri kabul edilmezdi. Bu sebeple Makdisi bu medreseleri "dışlayıcı" müesseseler olarak niteler. Zira belirli bir otoritenin hükmü altındaki medreselerin bu otoritenin politikalarının dışına çıkması muhtemel değildir. Nitekim tarihin -örneğin Halife Mustansır (öl. 1242) döneminde olduğu gibi- otoritenin zayıfladığı dönemlerinde medresenin müfredat ve organizasyonunda birtakım değişikliklere gittiği görülmektedir. Diğer mezheplere de kapıların açıldığı, dolayısıyla daha kuşatıcı bir yapılanmanın ortaya çıktığı bu dönemlerdeki değişimleri Makdisi'nin ifadesiyle "mescid/cami müessesesine bir dönüş" olarak nitelemek mümkündür.<sup>[100]</sup>

Belirli bir otoritenin tahakkümü altında olmaması Şark Medreselerinin yukarıdaki türden kötü örneklerin aksine daha kucaklayıcı bir yapıda arz etmesini sağlamıştır. Varlıklarını sürdürdükleri coğrafyada Şafii-Eşari mezhebinin daha yaygın olması sebebiyle her ne kadar doğal olarak bu iki mezhebin eğitime yoğunlaşmış olsa da sahip oldukları esnek yapı sayesinde öğrencinin tabii olduğu mezhebin eğitimi de yapılabilir. Aynı şey eğitim dili için de geçerlidir. Yine konumlandığı bölge itibarıyla aslında eğitim dili Kürtçe olsa da bu medreselerde öğrencinin uyuşmasına göre ders verilebilmektedir. Tüm bu hususlar Şark Medreselerini sınırlayıcı, dışlayıcı bir otoritenin müdahalesine kapatan tayin/râtıb sisteminin bir sonucu olarak görülebilir.

[95] Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 261, 263.

[96] Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 73.

[97] Aşkın, *Türkiye'de Şark Medreseleri ve Seydâlar*, 123.

[98] Bala, *Yitik Bir Miras Şark Medreseleri*, 116; Bala, "Şark Medreselerinin Kurumsal Yapısı ve İşleyişi: Mardin Örneği", 64.

[99] Şengül, *Bilgi, Toplum, İktidar: Osmanlı ve Cumhuriyet Modernleşmesi ile Karşılaşma Sürecinde Doğu Medreseleri*, 94.

[100] George Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 211-212.

Tayin sistemi sayesinde eğitim sadece medreseye değil, toplumun geneline yayılmıştır. Halkın medreseye olan katkıları, eğitimi topluma mal eden bir mekanizma yaratmış ve dini bilgilerin geniş kitlelere ulaşmasını sağlamıştır. Bu durum, Şark Medreselerinin sadece bir eğitim kurumu değil, aynı zamanda dini ve hukuki bilgiyi toplumla paylaşan bir merkez haline gelmesine katkıda bulunmuştur. Böylelikle tayin/râtib sistemi, medreseleri halkın gözünde daha etkili ve saygın bir konuma taşımıştır.

### 3.1.2. Tayin/Râtibin Toplumsal Dayanışmaya Katkıları ve Avantajları

Tayin/râtib geleneği, Şark Medreselerinin yalnızca ekonomik sürdürülebilirliğini değil, aynı zamanda onun toplumsal bağlarını güçlendiren önemli bir yapı taşı temsil etmiştir. Bu sistemler, medrese ile toplum arasında bir köprü işlevi görmüş, halkın medreseyi sahiplenmesini sağlamış ve böylece medreseyi toplumun ayrılmaz bir parçası haline getirmiştir. Bunun bir göstergesi olarak halk arasında bir medreseden bahsedilirken “benim medresem” ve medresede ders veren hocaya “benim mele’m” ya da “benim seydâm” denildiği gözlemlenmiştir.<sup>[101]</sup>

Halk, medreseyi desteklerken bunu sadece ekonomik bir katkı olarak değil, aynı zamanda dini ve manevi bir sorumluluk olarak görmüştür. Yanı sıra bir köyde medresenin bulunuyor olması o köy ahalisi için bir prestij olarak algılanmıştır. Hatta ilmi açıdan daha ünlü ve yetkin bir alim ile daha fazla talebeye sahip olmak söz konusu yerleşim yeri için toplumsal bir itibar oluşturmuştur.<sup>[102]</sup> Her evin bir öğrenciye tayin vermesi ya da sırayla medreseye yemek ulaştırması, kolektif bir bilincin oluşmasına katkıda bulunmuştur. Bu bilinç, yalnızca bireysel yardımlarla sınırlı kalmamış, köy halkının ortak bir amaç doğrultusunda organize olmasını da sağlamıştır. Halk arasında dayanışma kültürünü artıran bu sistem medreseyi, toplumsal bağların şekillendiği bir merkez haline getirmiştir.

Bu dayanışma modeli, toplum ile ilim ehli arasında organik bir bütünlük oluşturmuştur. Halk, medreseye destek vererek dini ve hukuki bilginin yayılmasına katkıda bulunmuş; medrese ise halkın bu katkılarına vefayla karşılık vermiştir. Müderrisler (seydâ) ve öğrenciler, halkın desteğiyle devam eden eğitim faaliyetlerini sadece bir öğrenim süreci olarak değil, aynı zamanda topluma hizmet etmek için bir sorumluluk olarak görmüşlerdir. Bu durum, medreseden mezun olup fahri imamlık veya müderrislik yapan kişilerin toplum içinde liderlik rollerini üstlenmesini kolaylaştırmıştır. Nitekim imam-hatiplik görevi yapmak için İmam-Hatip okulunun devlet tarafından şart koşulmasından itibaren bölgede imamlar ile halk arasındaki ilişkilerde de olumsuz yönde bir değişim yaşandığı gözlemlenmiştir.<sup>[103]</sup>

Tayin sistemi ayrıca, halkın medreseye olan bağlılığını artırarak, medresenin toplumsal işlevini genişletmiştir. Medreseye yapılan yardımlar, halkın gözünde dini bir ibadet olarak algılanmış, bu durum medreseyi toplumun manevi hayatında esasi bir konuma taşımıştır. Toplumun medreseyle bütünlüşmesi, medresenin sadece bir eğitim kurumu değil, aynı zamanda bir sosyal dayanışma merkezi olarak algılanmasına yol açmıştır.

### 3.2. Tayin/râtib Sisteminin Eksik Yönleri ve Sürdürülebilirlik Sorunları

Her ne kadar tayin/râtib sistemi önemli avantajlar sunmuş olsa da bu sistemin bazı dezavantajları da bulunmaktadır. Öncelikle tayin/râtib sistemi sayesinde sahip oldukları bağımsız yapı hücrelerin belirli bir kişi veya kişilerin tahakkümüne girmesine engel olmuştur. Bânisin hüküm

[101] Şengül, *Bilgi, Toplum, İktidar: Osmanlı ve Cumhuriyet Modernleşmesi ile Karşılaşma Sürecinde Doğu Medreseleri*, 109.

[102] Şengül, *Bilgi, Toplum, İktidar: Osmanlı ve Cumhuriyet Modernleşmesi ile Karşılaşma Sürecinde Doğu Medreseleri*, 109.

[103] Deniz Aşkın, “Geleneğin Savunusu: Türkiye’de Geleneksel Şark Medreseleri ve Müderrislerinin (Seydâların) Modern Din Eğitimine Eleştirileri”, *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/1 (2020), 13; Şengül, *Bilgi, Toplum, İktidar: Osmanlı ve Cumhuriyet Modernleşmesi ile Karşılaşma Sürecinde Doğu Medreseleri*, 110-111.

sahibi olmadığı pozitif bir özellik olmakla birlikte tarihte de olduğu gibi<sup>[104]</sup> bu durum aslında hücrelerin inşasını cazip olmaktan çıkarmıştır. İnşalarını tamamen seydâların şahsi çabalarına hasreden söz konusu durum hücrelerin ortaya çıkmasını ve zaman içerisinde bakımlarını vs. sürdürmeyi son derece zorlaştırabilmiştir.

Öncelikle, öğrencilerin temel ihtiyaçlarını karşılamada yaşanan aksaklıklar, eğitim sürecini de olumsuz yönde etkilemiştir. Tayin/râtib uygulamalarında bazen öğrenciler yeterli beslenememiş,<sup>[105]</sup> bu da hem sağlık hem de akademik başarı üzerinde olumsuz etkiler yaratmıştır. Daha da kötüsü kuraklık gibi olumsuzluklarda yeterli mahsul olmadığı için köy halkının tayin veremediği ve bu sebeple bazı medreselerin kapandığı durumlar da söz konusu olabilmıştır.<sup>[106]</sup>

Öğrencilerin evlerden yemek alması gereken uygulamalarda bu pratik, öğrenci psikolojisi üzerinde de olumsuz etkiler oluşturabilmiştir. Bu durum, özellikle toplumsal algıda ilim ehli olarak görülen öğrencilerin statüsüyle bağdaşmayan bir durum yaratmıştır. Son olarak, bazı dönemlerde halkın ekonomik zorlukları, tayin sisteminin sürdürülebilirliğini tehlikeye atmıştır. Bu durum; medreselerin kendi bağımsızlıklarını korumak için mücadele etmek zorunda kalmasına neden olmuştur. Ancak tüm bu dezavantajlara rağmen, tayin/râtib sistemi, Şark Medreselerinin tarihsel önemini ve etkisini koruyan bir mekanizma olarak dikkat çekmektedir.

## Sonuç

Okuduğunuz makale Şark Medreselerinin tarihsel ve kavramsal özelliklerini ele alırken; bu medreselerde uygulanan tayin/râtib sisteminin toplumsal, eğitimsel ve ekonomik boyutlarını analiz etmektedir. Çalışma, tayin/râtib geleneğinin medreselerde eğitim faaliyetlerinin sürdürülebilirliğine ve toplumla kurulan organik ilişkilere nasıl katkıda bulunduğunu kapsamlı bir şekilde ortaya koymaktadır.

Şark Medreseleri birçok benzer yönlerinin yanı sıra Osmanlı medrese sisteminden önemli ölçüde farklılaşan bir yapıya sahiptir. Vakıf desteklerinden bağımsız olarak halkın doğrudan katkılarıyla ayakta duran bu medreseler, yerel ihtiyaçlara yanıt veren özgün bir eğitim modeli sunar. Makdisi'nin Nizamiye Medreseleri öncesindeki eğitim mekanları olarak tabir ettiği *mescid-han* modeliyle mekansal/yapısal benzerlik gösteren Şark Medreselerinin yapısı, mescidin yerini dergah veya caminin, hanın yerini ise *hücre* adı verilen küçük odaların almasıyla farklılaşır. Nitekim bölgede eskiden hücre denilen bu medreseler mescid-han modelinde olduğu gibi camilerin veya dergahların bitişiğinde ya da yakınında inşa edilen 1-2 odalı küçük yapılardır. Bu küçük ve samimi yapı, medrese eğitimini toplumsal dinamiklerle güçlü bir ilişki içinde sürdürür.

Hücrelerdeki talebelerin (feqi, feqâ, feqqâ, fakih) yemek ihtiyaçlarının giderilmesine yönelik uygulamanın adı olan tayin ve râtib kavramları ise hem İslami hem de yerel bağlamlarda zengin bir anlam taşır. Bu iki kelimenin Arapça kökenli olduğu görüşü genel kanaati ifade eder. Fakat Kürtçe sözlüklerdeki anlamları ve hem hücredeki hem de halk arasındaki kullanım biçimleri iki kelimenin de Kürtçe olması veya en azından Kürtçeleşmiş olması ihtimalinin göz ardı edilmemesi gerektiğine işaret eder. Ancak her halükarda bu terimler, medrese-toplum ilişkisini ifade etmede önemli bir rol oynar ve tayin/râtib sisteminin tarihsel ve kültürel bağlamda nasıl anlam kazandığını açıklar.

[104] Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 73.

[105] Muzafer Çelik, "Seydâ Mele İhsan Çağmar ile Medrese Eğitimi ve Yaptığı İmamlık Görevi Üzerine Bir Söyleşi", çev. Edip Çağmar, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 5/9 (2013), 178; Öztoprak, *Sadreddin Öztoprak Şark Medreselerinde Bir Ömür*, 43.

[106] Varol, *Seydâ Muhammed Emin Er Hayatı, Eserleri Ve Tasavvufi Düşüncesi*, 11.

Tayin/râtıb sistemi gönüllü ailelerin sırayla veya düzenli bir şekilde medrese öğrencilerine yemek sağladığı bir sosyal dayanışma modeli sunar. Yemeklerin aileler tarafından medreseye ulaştırılması veya öğrenciler tarafından alınması gibi uygulamalar, eğitimin finansını topluma yayarak medreselerin akademik bağımsızlığını/özerkliğini destekler. Nitekim tek bir kişi veya otorite tarafından desteklenen eğitim kurumlarında o kişi öldüğünde ya da otorite zayıfladığında eğitimin sekteye uğradığı durumlar tarihte mükerreren karşımıza çıkmaktadır. Bu tür durumlar eğitimi kendisini besleyen o kişi veya kuruma karşı savunmasız hale getirebilmektedir. İaşeyi toplumun geneline yayarak eğitimi belirli bir otoritenin müdahalelerinden uzak tutan tayin/râtıb geleneğinde ise bu olumsuz durum söz konusu değildir. Menfi bir durumda *tayin kesme* gibi yaptırımlar medrese-toplum ilişkilerinde dengeyi korumayı amaçlar ve medreselerin dış müdahalelere karşı korunmasını sağlar.

Medrese ile toplum arasında güçlü bir bağ kuran bu gelenek halkın medreseyi sahiplenmesine olanak tanır, eğitim faaliyetlerinin sürdürülebilirliğini destekler ve medreselerin toplumsal dayanışma içinde işleyişine katkıda bulunur. Halkın gönüllü katkıları, medreseyi toplumsal kimliğin ayrılmaz bir parçası haline getirir. Bununla birlikte, sistemin bazı zayıflıkları da dikkat çeker. Yetersiz tayin sayısı ve ekonomik zorluklar, öğrencilerin beslenme ihtiyaçlarını karşılamada aksaklıklara yol açar. Buna rağmen, tayin/râtıb geleneği, eğitimde toplumsal destek temelli bir modelin nasıl etkili şekilde işleyebileceğini gösterir.

Tayin/râtıb geleneği günümüz eğitim sistemleri için de birçok açıdan ilham verici bir model sunabilir:

- a. Toplumsal Katılımın Artırılması:** Halkın ve yerel toplulukların eğitime aktif katılımını teşvik eden bir sistem, toplumsal dayanışmayı güçlendirir.
- b. Eğitimde Bağımsızlık:** Medreselerde uygulanan tayin kesme mekanizması, eğitimin dış etkilerden korunmasına yönelik bir ilke olarak değerlendirilebilir.
- c. Yerel Dinamiklere Uyum:** Şark Medreselerinin yerel ihtiyaçlara yanıt veren esnek yapısı, modern eğitim müfredatlarının yerel kültür ve değerlerle uyumlu hale getirilmesi için bir örnek teşkil edebilir.
- d. Kolektif Finansman Modelleri:** Tayin/râtıb sistemi örneğinde gönüllülük esasına dayalı finansman modelleri dijital bağış platformları ve yerel girişimlerle desteklenerek çağdaş eğitimde uygulanabilir.

Özetle Şark Medreseleri ve bu çalışmada ele alınan tayin/ratıb geleneği, tarihsel bir önemi haiz olup modern eğitim sistemlerine entegre edilebilecek yönlere sahiptir. Tayin/râtıb sistemi, eğitimde toplumsal katılımı artıran ve medrese eğitiminin bağımsızlığını destekleyen bir mekanizmadır. Bu modelin çağdaş eğitim yapılarında uygulanması, eğitimde sürdürülebilirlik ve toplumsal dayanışma adına yeni fırsatlar oluşturabilir. Şark Medreselerinin ve tayin/râtıb geleneğinin sunduğu değerler, geçmişin birikimlerini geleceğe taşıyarak daha kapsayıcı ve sürdürülebilir bir eğitim sistemi oluşturulmasına katkıda bulunabilir.

### Kaynakça

- Ferheng.co*. Erişim 13.10.2024. <https://ferheng.co/w/Tayin?src=web>
- Ferheng Kurdî (Enstîtuya Kurdî)*. Erişim 13.10.2024. [https://ferhengkurdi.org/tr/kelime/ratib+\(I\)-m](https://ferhengkurdi.org/tr/kelime/ratib+(I)-m)
- Akyürek, Süleyman. "İslam Eğitim Tarihinde Öğretim Yöntemleri". *Ana Hatlarıyla İslam Eğitim Tarihi*. ed. Mustafa Köylü-Şakir Gözütök. 471-524. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2022.
- Akyürek, Yakup. *Siyer Edebiyatı: Endülüs*. İstanbul: Siyer Yayınları, 1. Basım, 2023.
- Aşkın, Deniz. *Din, Gelenek ve Modernleşme Türkiye'de Şark Medreseleri ve Seydalar*. Ankara: Nobel, 1. Basım, 2018.
- Aşkın, Deniz. "Gelenğin Savunusu: Türkiye'de Geleneksel Şark Medreseleri ve Müderrislerinin (Seydaların) Modern Din Eğitimine Eleştirileri". *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/1 (2020), 9-17.
- Bala, Sabahattin. "Din Eğitimi Pratiğinin Dili (Yabancı Dilde Din Eğitimi Değerlemesi)". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 7/4, (2023), 747-768.
- Bala, Sabahattin. "Şark Medreselerinin Öğretim Yöntem-Teknikleri ve Pedagojik Değerlendirmeleri". *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslâmî İlimler (Uluslararası Sempozyum)* 1/2. ed. İsmail Narin. 461-479. b.y.: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Bala, Sabahattin. "Şark Medreselerinin Kurumsal Yapısı ve İşleyişi: Mardin Örneği". *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi Dergisi* 2/2 (2015), 49-83.
- Bala, Sabahattin. *Yitik Bir Miras Şark Medreseleri*. İstanbul: Hiperyayın, 1. Basım, 2019.
- Baltacı, Cahid. *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: İrfan Matbaası, 1976.
- Bayram, Kayhan. *Medreseler Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma Tillo Örneği*. Bursa: DTA Yayıncılık, 1. Basım, 2025.
- Bitlisi, Şerefhan. *Şerefname Kürt Tarihi*. çev. Abdullah Yegin. İstanbul: Nûbihar, 2. Basım, 2014.
- Blau, Joyce. *Kürtçe/Türkçe/Fransızca/İngilizce Sözlük*. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1991.
- Çelebi, Ahmed. *İslâmda Eğitim-Öğretim Târîhi*. çev. Ali Yıldırım. İstanbul: Damla Yayınevi, 1983.
- Çelik, Abbas. *Din Eğitimi Tarihi*. İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 1. Basım, 2013.
- Çelik, Muzafer. "Seyda Mele İhsan Çağmar ile Medrese Eğitimi ve Yaptığı İmamlık Görevi Üzerine Bir Söyleşi". çev. Edip Çağmar. *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 5/9 (2013), 163-178.
- Çetinel, Hasan. "Medreselerin Doğuşu ve Kudüs'ten Yedi Asırlık Bir Örnek: Salâhiyye Medresesi". *Mecelletu Dirâseti Beyti'l-Makdis (Journal of Islamicjerusalem Studies)* 21/1 (2021), 55-76.
- Çiçek, M. Halil. *Şark Medreselerinin Serencâmı*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2009.
- Çiçek, M. Halil. *Bir Fazilet Öncüsü Ahmed-i Hanî*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2020.
- Dağ, Mehmet-R. Öymen, Hıfzırrahman. *İslam Eğitim Tarihi*. Ankara: Miili Eğitim Basımevi, 1. Basım, 1974.
- Dalkılıç, Mehmet. "Medreselerin Ortaya Çıkmasına Zemin Hazırlayan Tarihsel Süreç". *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler (Uluslararası Sempozyum)*. ed. Fikret Gedikli. 1/233-246. Muş: M. Ş. Ü. Yayınları, 2013.
- Eche, Youssef. *Les Bibliothèques Arabes Publiques et Semi-Publiques en Mesopotamie, en Syrie et en Egypte au Moyen Age*. Şam: Institut Français De Damas, 1967.

- Eminoğlu, Nevzat. "Medreseyên Kurdan Ji Destpêkê Heta Îro". *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (2015), 197-214.
- Farqini, Zana. *Ferhenga Kurdî/Tirkî*. İstanbul: Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, 1. Basım, 2007.
- Gökalp, Abdullah. *Şark Medreseleri Ders Müfredatı*. Siirt: Siirt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2020.
- Gözütok, Şakir. "Medreselerin Ortaya Çıkışı ve İlk Medreseler". *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler (Uluslararası Sempozyum)*. ed. Fikret Gedikli. 1/199-216. Muş: M. Ş. Ü. Yayınları, 2013.
- Gözütok, Şakir. "Tasavvufi Kurumlarda Eğitim". *Ana Hatlarıyla İslam Eğitim Tarihi*. ed. Mustafa Köylü-Şakir Gözütok. 273-298. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2022.
- Gündüz, Mehmet Muhlis (Siirtli Seyda, 1956 Doğumlu, Emekli-İmam Hatip). "Medreselerde Tayin/Râtib" (Görüşmeci: Ahmet Özalp, Yazılı, Görüşme 12.01.2025)
- Gündüz, Muhammed Muhdi. "Üç Gerilim Ekseninde Din Eğitiminin Ne'liği Problemi". *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi* 7 (2020), 155-181.
- Işıkdöğün, Davut. "Güneydoğu Medreselerinde Eğitim-Öğretim Faaliyetleri: Mardin Örneği". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/2 (2012), 43-83.
- İzoli, Delilo. *Ferheng Kurdi-Tırki Kürtçe-Türkçe*. İstanbul: Deng Yayınları, 1992.
- Kazıcı, Ziya. "Vakıfların Osmanlı Eğitimindeki Yeri". *Osmanlı Medreseleri: Eğitim, Yönetim ve Finans*. ed. Fuat Aydın vd. 279-286. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 1. Basım, 2019.
- Keyifli, Şükrü. "Camilerde Din Eğitimi". *Din Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü-Nurullah Altaş. 349-372. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2014.
- Kılıç, Hulusi. "el-Kâfiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12.01.2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/el-kafiye>
- Kılıç, Mehmet (Şırnaklı Seyda, 1971 Doğumlu). "Medreselerde Tayin/Râtib" (Görüşmeci: Ahmet Özalp, Yazılı, Görüşme 13.01.2025)
- Korkmaz, Mehmet. "İslam Eğitiminde İlimler, Konular ve Müfredat". *Ana Hatlarıyla İslam Eğitim Tarihi*. ed. Mustafa Köylü-Şakir Gözütok. 423-470. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2022.
- Kömürcü, Kamil. "Esîrüddin el-Ebherî Ekseninde Medreselerde Mantık Eğitimi ve Bu Eğitimin Günümüz Medreselerine Yansımaları". *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler (Uluslararası Sempozyum)*. ed. Fikret Gedikli. 2/595-614. Muş: M. Ş. Ü. Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Köylü, Mustafa. "Medrese Öncesi Kurumlarda Eğitim". *Ana Hatlarıyla İslam Eğitim Tarihi*. ed. Mustafa Köylü-Şakir Gözütok. 75-105. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2022.
- Makdisi, George. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu-Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Makdisi, George. *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*. çev. Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Osmanoğlu, Cemil. "Medreselerde Eğitim: Selçuklu Dönemi Medreseleri". *Ana Hatlarıyla İslam Eğitim Tarihi*. ed. Mustafa Köylü-Şakir Gözütok. 135-196. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2022.
- Özalp, Ahmet. "Muhammed Arabkendî". *Şark Ulemâsı*. ed. İbrahim Baz-M. Tayyip Durceylan. 274-286. Ankara: İlahiyat Yayınları, 1. Basım, 2024.
- Özalp, Hasan (Diyarbakır Bismilli Seydâ, 1945 Doğumlu, Emekli İmam-Hatip). "Medreselerde Tayin/Râtib" (Görüşmeci: Ahmet Özalp, Yazılı, Görüşme 05.10.2024)

- Özcan, Tahsin. "Vakıf ve Eğitim: Osmanlılarda Eğitim Hizmetlerinin Finansmanı". *Osmanlı Medreseleri: Eğitim, Yönetim ve Finans*. ed. Fuat Aydın vd. 287-300. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 1. Basım, 2019.
- Özerverli, M. Sait. "Hânî, Şeyh Ahmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13.01.2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hani-seyh-ahmed>
- Öztoprak, Sirâceddin. *Sadreddin Öztoprak Şark Medreselerinde Bir Ömür*. İstanbul: Beyan Yayınları, ts. Paşa, Yusuf Ziyaeddin. *Kürtçe-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Çıra Yayınları, 1978.
- Sırma, İhsan Süreyya. "Müslümanlarda Eğitimin Tarihi Süreci İçerisinde Medreseler". *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler (Uluslararası Sempozyum)*. ed. Fikret Gedikli. 1/55-59. Muş: M. Ş. Ü. Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Şengül, Serdar. *Bilgi, Toplum, İktidar: Osmanlı ve Cumhuriyet Modernleşmesi ile Karşılaşma Sürecinde Doğu Medreseleri*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Tekin, Ferhat. "Sosyo-Politik Figürler Olarak Nehri Medresesi Şeyhleri". *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler (Uluslararası Sempozyum)*. ed. Fikret Gedikli. 2/77-89. Muş: M. Ş. Ü. Yayınları, 2013.
- Tillovi Midyadı, Sibğatullah. *el-Ezhârü't-Tiloviyye 'ala'l-Hedâiki'l-Verdiyye*. Diyarbakır: Seyda Yayınları, 1. Basım, 2023.
- Tunç, İsmet. "Din ve Kültür İlişkisi". *Teoloji ve Antropoloji Perspektifinden Din ve Kültür İlişkisi-I*. ed. İsmet Tunç-Abdulvasıf Eraslan. 9-38. Ankara: Eskiye Yayınları, 2021.
- Ülker, Şehmus. "Şârihlerin Sarf İlminin Gelişimindeki Rolü Ve Katkıları: Cürcânî'nin Şerhu'l 'İzzî Adlı Eseri Özelinde Bir İnceleme". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57 (2024a), 259-275.
- Ülker, Şehmus. "İbnü'l-Hâcib'in El-Kâfiye İle Çârperdî'nin El-Muğnî Fî 'İlmi'n-Nahv Adlı Eserlerinin Mukayesesi". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2024b), 763-779.
- Varol, Mehmet Cafer. *Seyda Muhammed Emin Er Hayatı, Eserleri Ve Tasavvufî Düşüncesi*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Yalar, Mehmet. "Seyda, Mela ve Feqilerin Bölgenin Dini ve Kültürel Hayatındaki Yeri". *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler (Uluslararası Sempozyum)*. ed. Fikret Gedikli. 1/459-470. Muş: M. Ş. Ü. Yayınları, 2013a.
- Yalar, Mehmet. "Şark Medreselerine Analitik ve Eleştirel Bir Bakış". *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslâmî İlimler (Uluslararası Sempozyum)*. ed. İsmail Narin. 83-94. b.y.: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2013b.
- Yamaç, Nuri (Diyarbakır Bismilli Seydâ, 1938 Doğumlu). "Medreselerde Tayin/Râtıb" (Görüşmecisi: Ahmet Özalp, Yazılı, Görüşme 13.01.2025)
- Yaz, Arafat. *Cumhuriyet Dönemi Müderrislerinden Silvanlı Molla Ali Zila (İlmî) Hayatı, Eserleri ve Kişiliği*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Yıldırım, Kadri. *Kürt Medreseleri ve Âlimleri*. 3/1. İstanbul: Avesta, 2018.
- Yıldız, Metin. "Di Medrese-yên Rojhelatda Perwerdehîya bi Zimanê Kurdî û Çend Berhemên Kurdî Yên Bijarte". *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler (Uluslararası Sempozyum)*. ed. Fikret Gedikli. 2/223-232. Muş: M. Ş. Ü. Yayınları, 2013.
- Yılmaz, Hüseyin. "Asr-ı Saadet Döneminden Günümüze Kadınlar ve Cami Eğitimi". *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 5-6 (2008), 131-152.



- Yılmaz, Hüseyin. "Cami Eksenli Din Eğitimi". *Din Eğitimi*. ed. Recai Doğan-Remziye Ege. 297-319. Ankara: Grafiker Yayınları, 6. Basım, 2019.
- Zengin, Zeki Salih. "Başlangıçtan Cumhuriyet Dönemine Din Eğitimi". *Din Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü-Nurullah Altaş. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2014.
- Zengin, Zeki Salih. "İslam Din Eğitiminin Tarihsel Gelişimi: İslam'da Eğitim ve Öğretim". *Din Eğitimi*. ed. Recai Doğan-Remziye Ege. 19-37. Ankara: Grafiker Yayınları, 6. Basım, 2019.





## Hanefî Fıkhdında Kuvvetliyi Zayıfa Takdim İlkesi ile İstidlâl: Kudûrî ve Serahsî Örneği

Bünyamin Korucu

<https://orcid.org/0000-0001-8788-6171>

Dr. Öğretim Üyesi, Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat  
Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Denizli, Türkiye

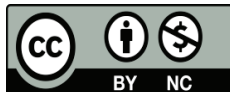
<https://ror.org/01etz1309>

[bunyamink@pau.edu.tr](mailto:bunyamink@pau.edu.tr)

<b>Atıf Bilgisi:</b>	Korucu, Bünyamin. "Hanefî Fıkhdında Kuvvetliyi Zayıfa Takdim İlkesi ile İstidlâl: Kudûrî ve Serahsî Örneği". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 40 (Mart 2025), 25-42. <a href="https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1535997">https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1535997</a> .
<b>Makale Türü:</b>	Araştırma Makalesi
<b>Etik Beyan:</b>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
<b>Etik Kurul İzni:</b>	Araştırma için herhangi bir etik onay veya bilgilendirilmiş onam gerekmemektedir.
<b>Geliş Tarihi:</b>	20 Ağustos 2024
<b>Kabul Tarihi:</b>	16 Ocak 2025
<b>Yayın Tarihi:</b>	28 Mart 2025
<b>Hakem Sayısı:</b>	Bir İç Hakem - En Az İki Dış Hakem
<b>Değerlendirme:</b>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<b>Benzerlik Taraması:</b>	Yapıldı - intihal.net
<b>Çıkar Çatışması:</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman:</b>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<b>Etik Bildirim:</b>	<a href="mailto:dergiislamiilimler@gmail.com">dergiislamiilimler@gmail.com</a>
<b>Lisans:</b>	CC BY-NC 4.0

**Öz:** Kuvvetliyi zayıfa takdim ilkesi aynı anda bir arada bulunmaları mümkün olmayan iki çelişik durumdan birini diğerine tercihte dikkate alınacak ölçüyü ifade eder. Takdim ilkesini dikkate alarak yapılacak öncelimenin gerekçesi, takdim edilen şeyin bir veya daha çok yönden diğer durum veya olgudan daha kuvvetli bir konuma sahip olmasıdır. Bu çalışma bütün disiplinlerdeki akıl yürütme tarzlarında önemli bir yere sahip olan bu ilkeyi fıkhd ilmi açısından araştırma konusu yapmakta ve mezkûr ilkenin mahiyeti, kapsamı, önemi, tatbik şartları, diğer küllî ilkelere münasebeti ve onlar arasındaki konumunu araştırmaktadır. Yapılan araştırmalarda takdim ilkesinin Hanefî fıkhdında bir istidlâl kaynağı olarak kullanımını hakkında daha önce yapılmış hususi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu nedenle makale husûsen Hanefî fıkhdında bu ilkeye dayalı fikhî istidlâl tarzını örnek fikhî meseleleri üzerinden ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışmada, belirlenen eserler üzerinde gerçekleştirilen doküman analizi, elde edilen verilere dayalı betimleme, çözümleme ve yorumlama yöntemleri kullanılmıştır. Araştırmada elde edilen bulgulara göre takdim ilkesi birçok fikhî ve fikhî usulü kaidesinin esasını teşkil etmekle birlikte fikhî ve fikhî usulü kaideleri arasında mütalaa edilmemektedir. Bu durumun muhtemel nedeni takdim ilkesinin fikhî ve fikhî usulü kurallarından farklı yön ve vasıflara sahip aklî-mantikî kurallar arasında değerlendirilmiş olmasıdır. Deliller arası teâruz durumlarında uygulanacak tercih kurallarının tespitinde önemli bir role sahip olan takdim ilkesi şer'î maksat ve maslahatların öncelik-sonralık durumlarının tespitinde de en sık işlenen prensipler arasında yer alır. Fikhî mezheplerinin, kendi usulleri uyarınca elde ettikleri fikhî hükümleri temellendirmek ve bu hükümleri muhaliflere karşı savunmak amacıyla da bu ilkeye sıkça başvurdukları görülür. Takdim ilkesinin Hanefî fıkhdında bir istidlâl aracı olarak kullanım tarzlarını konu alan bu çalışmada örnek metinler olarak seçilen Kudûrî'nin (öl. 428/1037) *et-Tecrid*'i ile Serahsî'nin (öl. 483/1090 [?]) *el-Mebsût*'undan seçilen örnek meselelerde de bu ilkenin zikredilen amaçlarla istihdam edildiği açıkça görülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Fikhî, Hanefî Fikhî, Küllî Kaide, Takdim İlkesi, İstidlâl, Kudûrî, Serahsî



# Argumentation Based on the Principle of Prioritisation of the Strong Over the Weak in Hanafī Fiqh: The Case of al-Qudūrī and al-Sarakhsī

Bünyamin Korucu

<https://orcid.org/0000-0001-8788-6171>

Asst. Prof. Dr., Pamukkale University, Faculty of Theology,  
Department of Islamic Law, Denizli, Türkiye

<https://ror.org/01etz1309>

[bunyamink@pau.edu.tr](mailto:bunyamink@pau.edu.tr)

<b>Citation:</b>	Korucu, Bünyamin. "Argumentation Based on the Principle of Prioritisation of the Strong Over the Weak in Hanafī Fiqh: The Case of al-Qudūrī and al-Sarakhsī". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 40 (March 2025), 25-42. <a href="https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1535997">https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1535997</a> .
<b>Article Type:</b>	Research Article
<b>Ethical Statement:</b>	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited.
<b>Ethics committee approval:</b>	The research does not need any ethical approvals or informed consent.
<b>Date of submission:</b>	20 August 2024
<b>Date of acceptance:</b>	16 January 2025
<b>Date of publication:</b>	28 March 2025
<b>Reviewers:</b>	One Internal & At Least Two External
<b>Review:</b>	Double-blind
<b>Plagiarism checks:</b>	Yes - intihal.net
<b>Conflicts of Interest:</b>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<b>Grant Support:</b>	No funds, grants, or other support was received.
<b>Complaints:</b>	<a href="mailto:dergiislamiilimler@gmail.com">dergiislamiilimler@gmail.com</a>
<b>License:</b>	CC BY-NC 4.0

**Abstract:** The principle of prioritising the stronger over the weaker dictates the measure to be taken into account when preferring one of two contradictory situations that cannot coexist at the same time. The justification for the prioritisation is based on the principle that one situation or phenomenon holds a stronger position than the other in one or more aspects. This study investigates the principle of prioritisation, which plays a significant role in the rational reasoning styles in all disciplines, specifically within the science of fiqh. It investigates the nature, scope, importance, and conditions of application of this principle, as well as its relationship with other universal principles and its position among them. More specifically, this study aims to reveal the application of the principle of prioritization for argumentation in Hanafī fiqh through selected fiqh issues. To date no previous study has focused on the use of the principle of prioritisation as a source of argumentation in Hanafī fiqh, and this study is expected to contribute significantly to the literature. The methodologies employed include document analysis on the identified works. Findings indicate that the principle of prioritisation forms the basis of many principles of fiqh and usul al-fiqh. This principle, often applied in determining the priority and succession of religious aims and benefits, is among the most frequently cited in relevant contexts. It is particularly prevalent in Hanafī fiqh for justification and argumentation, as clearly seen in al-Qudūrī's (d. 428/1037) *al-Tajrīd* and al-Sarakhsī's (d. 483/1090 [?]) *al-Mabsūt*, which were selected as sample texts for this study.

**Keywords:** Fiqh, Hanafī Fiqh, Legal Maxim, The Principle of Prioritising, Argumentation, al-Qudūrī, al-Sarakhsī

## Giriş

Fukahâ arasında genel kabul görmüş beş temel prensipten söz edilir. İlgili kaynaklarda bu prensipler meâlen şöylece sıralanır: a) İşler maksatlarına göredir, b) Zarar giderilir, c) Âdetle hükmolunur, d) Meşakkat kolaylaştırma nedenidir, e) Kesin olan şey şüphe ile ortadan kalkmaz.<sup>[1]</sup> Bütün fıkıh mezheplerinde fikhî meselelerin kahir ekseriyetinin hükme bağlanmasında dikkate alınan bu prensipler diğer küllî fıkıh prensiplerini de kuşatan ana ilkeler olarak itibar görmüş ve kaynaklarda “beş büyük ilke” olarak adlandırılmışlardır.<sup>[2]</sup> Mezkûr kaidelerin yanı sıra fıkıh eserlerinde kendisine sıkça atıfta bulunulmasına ve fikhî istidlâlde çokça kullanılmasına rağmen fıkıh kaideleri arasında yer verilmeyen, “kuvvetliyi zayıfa takdim ilkesi” olarak formüle edilebilecek bir ilkenin varlığından söz etmek mümkündür. Kısaca “takdim ilkesi” olarak ifade edilebilecek bu ilke aynı anda bir arada bulunmaları mümkün olmayan iki durumdan birini diğerine öncelemeyi ifade eder. Takdim ilkesini dikkate alarak yapılacak öncelimenin gerekçesi, takdim edilen şeyin bir veya daha çok yönden diğer durum veya olgudan daha kuvvetli konumda olmasıdır. Zira kuvvetli olanın zayıf olana takdim edilmesinin gerekliliği aklen ve şer’an kabul edilen temel bir ilkedir. Fıkıh literatürünün konuya ilişkin bahislerinde sıkça vurgulandığı üzere, aynı anda bir arada bulunmaları mümkün olmayan her durumda şeriat kuvvetli olanı zayıf olana takdim etmiş, akıl ve örf de bu ilkeyi benimsemiştir.<sup>[3]</sup> Bu ilke hiçbir semâvî dinde göz ardı edilmediği gibi selim akıllar ve sâlim fıtratlar bu ilkenin varlığını kabul ederek iyi, güzel ve doğru olanın tayininde onu temel ölçülerden biri olarak benimsemişler ve bu ilke uyarınca hareket etmişlerdir. Bu ilkenin gereği ise aynı hal ve zamanda bir arada bulunmaları imkânsız olan iki şeyden daha kuvvetli olanı itibara almak, kuvvetli olanı öncelemek ve daha kuvvetli varken zayıf olanla hükmetmemektir. Bu nedenle takdim ilkesi fıkıh usulünde deliller arası teâruz ve tercihte kendisine başvuru alan temel kurallardan biri olmuştur. Diğer şer’î ve aklî ilimlerde de geniş bir uygulama alanına sahip olan bu ilke, istidlâl ve argümantasyon amacıyla farklı bağlam ve münasebetlerde kendisine en çok başvuru alan ve en sık işletilen kurallar arasında yer almıştır.

Fıkıh ve fıkıh usulü literatüründe farklı münasebetlerle fikhî kaidelere değinen veya bu kaideleri husûsi araştırma konusu yapan çok sayıda eser mevcuttur. Hakkında müstakil bir çalışma yapılmamış olmakla birlikte ilgili eserlerde “kuvvetliyi zayıfa takdim ilkesi” veya kısaca “takdim ilkesi” olarak ifade edilebilecek bir kurula da sıkça atıfta bulunulduğu görülmektedir. Tespitlerimize göre, takdim ilkesini hacimli bir makalede ele alan tek araştırma yakın döneme aittir. Şefik en-Nedvî tarafından yapılan ilgili çalışmada takdim ilkesi “*Kâ’idetü (ed-Da’îffî mu’âradati’l-kaviyyi ma’dûmun hukmen ) te’sil ve tatbîq*” başlığı altında incelenmiştir.<sup>[4]</sup> Fıkıh kaynaklarında “beş büyük fıkıh kaidesi” olarak anılan temel kaideleri ve bunların takdim ilkesi ile olan münasebetlerini değerlendiren mezkûr çalışmada takdim ilkesinin de söz konusu büyük fıkıh kurallarından biri olduğu iddia edilmiştir. Dahası bu ilkenin diğer büyük fıkıh kurallarını da kuşatan daha kapsamlı bir ilke olarak itibara alınması teklif edilmiştir. Söz konusu iddia ve teklif bu makalenin alt başlıklarından birinde ele alınarak değerlendirilmiş, takdim ilkesinin bir fıkıh kuralı olarak itibara alınmamış olmasının muhtemel nedenleri tespit edilmiş ve ilgili mesele hakkındaki sorular cevaplanmaya çalışılmıştır.

[1] Meâlen zikredilen ilkelerin Arapça ifadeleri sırasıyla şöyledir: [المشقة تجلب: العادة محكمة], [الضرر يزال], [الأمر بمقاصدها], [التيسير], [القين لا يزول بالشك]. bk. Salih b. Ganem es-Sedlân, *el-Kavâidü’l-fikhiyyeti’l-kübrâ ve mâ teferra’a ‘anhâ* (Riyad: Dâru Belensiyye, 1417/1997), 9.

[2] Tâceddin Abdülvehhâb b. Ali b. Abdülkâfi es-Sübki, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1411/1991), 12.

[3] Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî el-Karâfi, *Kitâbü’l-Furûk = Envâru’l-burûk fi envâi’l-furûk*, dirase ve thk. Muhammed Ahmed es-Serrâc, Ali Cum’a Muhammed (Kahire: Daru’s-Selâm, 1421/2001), 3/915.

[4] Muhammed Ali Şefik en-Nedvî, “*Kâ’idetü (ed-Da’îffî fi mu’âradati’l-kaviyyi ma’dûmun hukmen ) te’sil ve tatbîq*”, *Mecelletü’d-Dirâsati’l-Arabiyye* 35/5 (Ocak 2017), 2907-3008.

Takdim ilkesi diğer mezhepler tarafından da aynı amaçlarla kullanılmış olmasına rağmen kuvvetli-zayıf ayrımının ictihâdî bir mesele oluşu ilkenin uygulanma tarzı ve sonuçları bakımından fikhî ihtilaflara yol açmıştır. Takdim ilkesiyle ilgili mevcut araştırmada değinilmeyen bu husus bu makalede yer verilen örnek fıkıh meseleleri üzerinden ortaya konmaya çalışılmıştır.

Yapılan okumalar ve konuya ilişkin literatür taraması çalışmalarında ilkenin Hanefî fıkıhında istidlâl kaynağı olarak kullanımını müstakil bir araştırma konusu yapan herhangi bir araştırmaya rastlanmamıştır. Konuyu bu başlık altında araştırmak üzere kaleme alınan bu makalede fıkıh meselelerini farklı mezheplerle mukayeseli olarak ele alan ve bu sadette mezheplerin takdim ilkesine dayalı görüşlerine ve istidlâl tarzlarına da yer veren eserler araştırılmış ve Kudûrî'nin (öl. 428/1037) *et-Tecrîd*'i ile Serahsî'nin (öl. 483/1090 [?]) *el-Mebsût*'u bu amaca uygun örnek metinler olarak seçilmiştir. Bu eserlere dayalı okumalardan elde edilen verilere istinaden konuya ilişkin bir takım tahlil ve yorumlar yapılmış ve meselenin anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşünülen çeşitli çıkarım ve tespitlerde bulunulmuştur. Takdim ilkesinin başlıca kullanım amaçlarının tespit edilerek özellikle Hanefî fıkıhında bu ilkeye dayalı istidlâl tarzları hakkında dikkat çekici örneklerin, yer yer diğer mezheplerle mukayeseli olarak, ele alınmış olması bu çalışmanın alana sunabileceği bir diğer katkı olarak zikredilebilir.

## 1. Takdim İlkesine İlişkin Teorik Bilgiler

### 1.1. Takdim İlkesinin Mahiyeti, Kapsamı ve Fıkıh Kaideleri Arasındaki Konumu

Mahiyet bakımından takdim ameliyesi tercih faaliyeti zımında değerlendirilebilir. Zira usûl eserlerinde tercih faaliyeti hakkındaki tanımlar tercih ve takdim ameliyesi arasındaki yakın ilişkiyi ortaya koymaktadır. İlgili kaynaklarda tercih “iki taraftan birinin diğerine göre daha kuvvetli olduğunu ortaya koyma faaliyeti” olarak tanımlanır. Kuvvetli varken zayıf olanla istidlâlde bulunmak bâtil ve buna istinaden verilen hüküm geçersiz ve yok hükmünde kabul edilmiştir.<sup>[5]</sup> Tercih ameliyesinden maksat iki şey arasında daha kuvvetli olanı tespit ederek zayıf olanla hükmetmekten ve dolayısıyla bâtil olandan kaçınmaktır.<sup>[6]</sup>

Usûl eserlerinde tercih faaliyetinin mahiyeti ve kapsamı hakkındaki izahlardan anlaşılacağı üzere takdim faaliyeti tercihten daha kapsamlıdır. Tercih, bir arada düşünülmesi mümkün olmayan çelişik iki delil ya da durum arasında ortaya çıkan teâruz durumunda kendisine başvurulacak bir akıl yürütme tarzı olup aslı itibarıyla teâruzu sona erdirmeye yönelik bir faaliyettir. Teâruz ise, birinin varlığı diğerinin varlığına engel olan en az iki şey arasındaki zıtlık ilişkisini ifade eder. Usul-i fıkıh eserlerindeki ıstılâhî tanımlara göre teâruz kuvvet bakımından birbirine eşit konumda olan iki delilin haramlık-helallik veya müspetlik-menfilik bakımından farklı hükümler ifade etmesi durumudur.<sup>[7]</sup> Bir teâruzun varlığından ve bu teâruzun giderilmesi için bir tercih ameliyesinden söz edebilmek için deliller arasında eşitlik bulunması gerekir. Zira tercih zâhiren birbirine denk olan iki delilden birinin diğerinden daha kuvvetli olduğuna yönelik bir zann-ı galibe istinaden bir delili diğerine üstün tutarak kendisiyle amel edilmeye layık olan delili tespit etme faaliyettir.<sup>[8]</sup>

[5] Ebû'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaffar el-Îcî, *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004), 3/92; Alâüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahrulislâm el-Pezdevî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 3/14, 4/6; İbnü'l-Ferrâ Muhammed b. Hüseyin Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-'Udde fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 1/359.

[6] Ebû't-Tayyib Muhammed Sıddîk Bahâdır Hân b. Hasen b. Alî el-Kannevcî, *Tahsilü'l-me'mûl min ilmi'l-usûl muhtasarü İrşâdü'l-fuhûl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 353; Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1411/1990), 8/500.

[7] Serahsî, *Usûl*, 2/12; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/118.

[8] bk. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/112; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 6/132.

Takdim ilkesinin, fıkıh kaynaklarında zikri geçen küllî kaideler arasında mütalaa edilmemiş olması bu kaidenin bir fıkıh prensibi olmaktan ziyade bir mantık ilkesi ve bütün disiplinlerde câri, genel-geçer bir kural olarak kabul görmüş olmasına bağlanabilir. Nitekim ilgili eserlerde küllî fıkıh kaidelerinin mahiyetini ortaya koymak amacıyla verilen tanımlar göz önüne alındığında fıkıh kaidesi “kapsamına giren ahkâmın kendisiyle bilindiği, genel yargılara (kazıyye ağlebiyye) ilişkin şer’î hüküm” olarak tarif edilebilir.<sup>[9]</sup> Verilen tariften anlaşılacağı üzere küllî fıkıh prensipleri fıkıh ilmindeki farklı bâb ve bahisleri içine almakta ve müşterek bir fikhî yön nedeniyle birbirleriyle bağlantılı bir grup şer’î hükmü kuşatmaktadır. Tarifte yer alan hüküm kavramının “şer’î” kaydıyla kayıtlanması, şer’î hükümlerle ilgili bulunmayan kaideleri dışarıda bırakmak içindir.<sup>[10]</sup>

Kapsam itibariyle bir takım fıkıh kaideleri her ne kadar “küllî” olarak nitelenseler de istisnası olmayan fıkıh kaidesi yok gibidir. Konuya ilişkin bazı kaynaklardaki açıklamalara göre fikhî kaidelerin “küllî” olarak nitelenmesi, kapsam dışında kalan hiçbir istisnalarının bulunmaması nedeniyle değil, kendilerinin başka bir kaide kapsamına alınamayacak kadar kuşatıcı olmalarından dolayıdır.<sup>[11]</sup> Fikhî kaidelerde istisnalara sıkça rastlanmasına karşın aklî kaidelerde istisnalar söz konusu değildir ki takdim ilkesi de böyledir. Dolayısıyla tam anlamıyla kuşatıcı olmayıp istisnalarının bulunuyor oluşu fıkıh kaidelerini aklî kaidelerden ayıran yönlerden biri olarak dikkate alınır. Aklî-mantıkî kaidelerle fikhî kaideler arasındaki ortak yön ise her ikisinin de kapsamına birçok fer’î kaide ya da meselenin dâhil edilebilmesidir.<sup>[12]</sup>

Takdim ilkesinin bir fıkıh kaidesi olarak mütalaa edilmemesinin muhtemel nedenlerinden bir diğeri fıkıh kaidelerinin naslardan istinbat yoluyla elde edilmeleri ve dolayısıyla ictihad ürünü olup bu nedenle de ihtilafa açık bulunmalarındır.<sup>[13]</sup> Örneğin “akitlerde öne sürülen şartlarda asl olan mübahlıktır” yargısı bir takım fukahâ tarafından fıkıh kaidesi olarak kabul edilirken diğer kısım fakihler tarafından bu kaidenin tam aksi olarak “akitlerde öne sürülen şartlarda asl olan hurmettir” yargısı bir fıkıh kaidesi olarak kabul görmektedir. Zira fikhî kaidelerin tespiti ictihâdî bir mesele olup kaynak bakımından her zaman kesin naslara dayanmaz.<sup>[14]</sup> Takdim ilkesi gibi, naslardan istinbat yoluyla elde edilmeyen aklî ilkeler ise hakkında herhangi bir ihtilafın bulunmaması yönüyle de fikhî kaidelerden ayrılır. Zikredilen hususlar göz önünde bulundurulduğunda takdim ilkesini fikhî kaideler grubunda değil, aklî-mantıkî kaideler arasında mütalaa etmek daha uygun görünmektedir. Zira mantıkî kaidelerle fikhî kaideler arasındaki ayırt edici sınırlar dikkate alınmadığı takdirde birçok mantık kuralını usûl veya fıkıh kaidelerinden kabul etmek gerektiği yönünde hatalı çıkarımlar söz konusu olacaktır.

## 1.2. Takdim İlkesiyle Zımnin Ortak Kaideler

Fıkıh ve fıkıh usulü kaynaklarında farklı lafız ve ifade kalıplarıyla zikredilmiş olmakla birlikte son tahlilde kuvvetli-zayıf ilkesiyle zımnin aynı anlamda ya da onunla yakından ilişkili kabul edilebilecek birçok kaideden söz etmek mümkündür. Farklı mezheplere mensup fukahânın, eserlerinde çeşitli münasebetlerle zikrettikleri bu kaidelere örnek olarak şunlar hatırlanabilir:

[9] Tanımlar ve değerlendirmeler için bk. Necmettin Kızılkaya, Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Küllî Kaideler (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 38-54; Ali Ahmed en-Nedvî, *el-Kavâidü'l-fikhîyye -mefhûmuhâ, neş'etuhâ, tatavvuruhâ, dirâsetü müellefâtihâ, edilletühâ, muhimmetuhâ, tatbikâtuuhâ-* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1414/1994), 43.

[10] Nedvî, *el-Kavâidü'l-fikhîyye*, 43.

[11] Konuya ilişkin tartışmalar, farklı yaklaşımlar ve değerlendirmeler için bk. Kızılkaya, *Küllî Kaideler*, 78-83; Ayrıca bk. Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed el-Hasenî el-Hamevî, *Gamz-ü uyûni'l-basâir şerh-u Kitabi'l-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1405/1985), 1/51; Nedvî, *el-Kavâidü'l-fikhîyye*, 44. Farklı yaklaşımlar ve değerlendirmeler için ayrıca bk. Kızılkaya, *Küllî Kaideler*, 78-83.

[12] Salih b. Ganem es-Sedlân, *el-Kavâidü'l-fikhîyyeti'l-kübrâ ve mâ teferra'a 'anhâ* (Riyad: Dâru Belensiyye, 1417/1997), 18; Kızılkaya, *Küllî Kaideler*, 313-316.

[13] Sedlân, *el-Kavâidü'l-fikhîyyeti'l-kübrâ*, 17.

[14] Sedlân, *el-Kavâidü'l-fikhîyyeti'l-kübrâ*, 18.

[الأضعف أصل متأصل تقديم القوى على] “Kuvvetli olanın daha zayıf olana takdim edilmesi yerleşmiş, köklü bir kuraldır”<sup>[15]</sup>

[تقديم الأضعف على الأقوى باطل] “Zayıf olanın kuvvetli olana takdimi bâtıldır”<sup>[16]</sup>

[الأضعف يسقط في مقابلة الأقوى] “Daha kuvvetli varken zayıf sâkıt olur”<sup>[17]</sup>

[لا يجوز ترك الأقوى بالأضعف] “Güçlü olanın zayıf mukabilinde terki caiz değildir”<sup>[18]</sup>

[لا ينقض الضعيف القوي] “Zayıf olan kuvvetli olanı nakzedemez”<sup>[19]</sup>

[الضعيف لا يزيل القوي] “Zayıf olan kuvvetli olanı izâle edemez”<sup>[20]</sup>

[العمل بالأقوى واجب] “Kuvvetli olanla amel etmek vaciptir”<sup>[21]</sup>

[الضعيف في معارضة القوي معدوم حكما] “Kuvvetli karşısında zayıf, yok hükmündedir”<sup>[22]</sup>

[العمل بالأوضح و الأقوى أولى و أخرى] “Daha açık ve daha kuvvetli olanla amel etmek daha uygun ve daha doğrudur”<sup>[23]</sup>

[الشيء لا يُبطل ما هو أقوى منه] “Bir şey kendinden daha kuvvetli olanı iptal edemez.”<sup>[24]</sup>

[بناء القوي على الضعيف لا يجوز] “Kuvvetli olanın zayıf olan üzerine bina edilmesi caiz değildir.”<sup>[25]</sup>

Şerîat ahkâmı, maslahatların celbi ve mefsedetlerin def'i esasına dayanır. Takdim ilkesi maslahat ve mefsedetlerin tespiti ve bunlar arasındaki derece farklarını dikkate alarak hangisinin diğerine tercih edileceği hususunda başvurulana başlıca ilkelere dayanır. Bu nedenle, maslahat ve mefsedetleri kuvvetli-zayıf ölçüsüne göre değerlendirip bunlar arasındaki tercih kurallarından söz eden eserlerde takdim ilkesine çokça atıfta bulunulmuştur. Örneğin zarûriyyât-hâciyyât-tahsîniyyât

[15] [تقديم القوى على الأضعف أصل متأصل و بديهي] bk. Abdülali Muhammed b. Nizameddin Muhammed el-Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmût bi-şerhi Müsellemi's-sübût* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002), 1/376; Ebû Muhammed Cemaleddin b. el-Hasan el-İsnevî, *Nihâyetü's-sûl şerhu Minhacü'l-vüsûl fi ilmi'l-usûl* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 2/490; [تقديم الأقوى معين] bk. Ebû'r-Rebî' Necmeddin Süleyman b. Abdülkavî et-Tüfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1407/1987), 2/574; [يجب تقديم الأقوى] bk. Ferrâ, *el-'Udde fi usûli'l-fikh*, 2/163; Tüfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, 2/54.

[16] İcî, *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004), 3/92; Ebû Abdullah Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî İbn Abbâd el-Aclî, *el-Kâşifu ani'l-Mahsûl fi ilmi'l-usûl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 4/542.

[17] Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/6; [لا يصر إلى الأضعف مع وجود الأقوى] bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Musa er-Rahûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl fi şerhi Muhtasari Müntehe's-sûl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 2/471; Abdülhamid b. Muhammed b. Ali el-Kuds, *Letâifü'l-işârât şerh 'alâ teshîli't-turukât li-nazmi'l-Varakât fi'l-usûli'l-fikhîyyât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1445/2024), 274.

[18] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-'Udde*, 1/359; Tüfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, 2/631; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/14.

[19] Hüsameddin Hüseyin b. Ali b. Haccâc es-Signâkî, *en-Nihâye fi şerhi'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 144,(2023)/ε 2/285; Kivâmüddin Muhammed b. Ahmed el-Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye fi şerhi'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1444/2023), 2/325.

[20] Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr fi usûli'l-fikh* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1412/1992), 2/79; Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şafîî (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999), 2/78.

[21] İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 4/435; İcî, *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*, 3/615; Ubeydullah b. Mes'ûd b. Mahmûd el-Buhârî el-Mahbûbî Sadruşşerîa, *et-Tavzih fi halli gavâmizi't-tenkih* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1435/2014), 502; Ali b. Muhammed b. Ali er-Râmuşî, *Fevâidü'l-Pezdevî*, thk. Amir Ahmed en-Nidavî (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1438/2017), 2/341.

[22] Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2020), 2/213; [الأضعف بالنسبة إلى الأقوى في حكم العدم] bk. Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983), 2/271, 3/3; Zeynüddîn Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed İbn Nuceym, *Fethu'l-gaffâr bi-şerhi'l-Menâr = Mişkâtü'l-envâr fi usûli'l-Menâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001), 310.

[23] Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah et-Teftâzânî, *Şerhu't-Telvih ale't-Tavzih* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012), 1/236.

[24] İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 3/62; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/356.

[25] Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 1/483; Fahreddin Osman b. Ali ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâyik şerhu Kenzi'd-dekâik*, thk. Ahmed Azzev İnâye (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2021), 1/442.



ayırımına esas teşkil eden başlıca ilke yine takdim ilkesidir.<sup>[26]</sup> Maslahat bahislerinde takdim ilkesine dayalı diğer kurallara örnek olarak şunlar zikredilebilir:

- İki maslahat teâruz edip ikisini birden gözetme imkânı bulunmadığında birini diğerine tercih etmeyi gerektirecek bir durumun varlığı bilinirse taraflardan biri diğerine takdim edilir.<sup>[27]</sup>
- Mefsedetlere yol açan hususlar kuvvetlerine göre derecelendirilir. Mefsedete yol açma bakımından daha kuvvetli olan hususların def'i diğerlerine takdim edilir. Zira bunların def edilmesindeki maslahat daha kuvvetlidir.<sup>[28]</sup>
- Zarûriyyâtтан olan durumlar hâciyyâtтан olan durumlara takdim edilir.<sup>[29]</sup>
- Kişinin bir mal üzerinde mülkiyet sahibi olduğunu gösteren durumlar farklı kuvvet derecelerine sahiptir. Bir malın kime ait olduğunu tespititte kuvvetli olan durum zayıf olana takdim edilir.<sup>[30]</sup>
- Maslahatlar konusunda takdim ameliyesi icra edecek kimse hangi maslahatın takdim edileceğini biliyorsa bu işlemi yapar. Hangisini takdim edeceğini bilmiyorsa, kesin olarak öğreninceye kadar takdim ameliyesini icra edemez.<sup>[31]</sup>

Takdim ilkesinin en sık işletildiği faaliyet türü deliller arası tercih faaliyetidir. Tercih bahislerinde Kur'ân-ı Kerîm âyetleri ve Hz. Peygamber'den nakledilen hadisler üzerindeki lafzî yorum ameliyesi esnasında deliller arası teâruz söz konusu olduğunda uyulacak tercih kuralları hakkındaki şu hususlar takdim ilkesine yapılan atıflara örnek olarak zikredilebilir:<sup>[32]</sup>

- Hâs lafızlı ifade âm lafızlı ifadeye takdim edilir.
- Hadislerden daha fasih lafızlarla nakledilen rivayet diğerlerine takdim edilir.
- Tahsis görmemiş âm lafızlı ifade tahsis görmüş olana takdim edilir.
- Hakikat anlamlı ifade mecaz anlamlı ifadeye takdim edilir.
- Bir sebebe binâen varid olmuş âm lafızlı ifade herhangi bir sebeple vârid olmamış âm lafızlı ifadeye takdim edilir.
- Umûm-i belvâ olmayan durum umûm-i belvâ olana takdim edilir.
- Başka bir delille desteklenen durum öyle olmayana takdim edilir.
- Kavfî beyan ile ifade edilen hüküm fiilî beyan ile ifade edilene takdim edilir.
- Hükmü açıkça belirten ifade, kapalı ifadeye takdim edilir.

### 1.3. Takdim Ameliyesinin Unsurları ve Tatbik Şartları

İlgili kaynaklarda takdim ilkesi müstakil bir ilke olarak değerlendirilmediği gibi onun unsurları ve şartlarına dair herhangi bir açıklama da yapılmamıştır. Bununla birlikte, Nedvî'ye ait çalışmada takdim ameliyesi için gerekli unsurlar ve kaidenin tatbik şartları hakkında fıkıh usulü eserlerindeki tercih faaliyetleriyle ilgili bahislerden mülhem olarak bir takım mülâhazalarda bulunulmuştur. Bu mülâhazalar ışığında takdim ameliyesinin unsurları, tatbik şartları ve ilgili örnekler ana hatlarıyla aşağıdaki başlıklar altında sunulabilir.<sup>[33]</sup>

[26] Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah ez-Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi' bi Cem'i'l-cevami' li-Tâcüddîn es-Sübkî*, thk. Seyyid Abdülazîz, Abdullah Rebi (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1419/1999), 3/15; Ebû Muhammed İzzeddîn Abdülazîz b. Abdüsselâm, *Kavâidü'l-ahkâm fî masâlihi'l-enâm* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1414/1991), 1/7, 10.

[27] İbn Abdüsselâm, *Kavâidü'l-ahkâm*, 1/60.

[28] İbn Abdüsselâm, *Kavâidü'l-ahkâm*, 1/127.

[29] İbn Abdüsselâm, *Kavâidü'l-ahkâm*, 2/71.

[30] İbn Abdüsselâm, *Kavâidü'l-ahkâm*, 2/141.

[31] İbn Abdüsselâm, *Kavâidü'l-ahkâm*, 2/202.

[32] bk. Kannevci, *Tahsilü'l-me'mûl*, 355-356.

[33] bk. Nedvî, "Kâ'idetü ed-Da'if fi mu'âradati'l-kaviyyi", 2925-2926.

### 1.3.1. Takdim Ameliyesinin Unsurları

i) Takdim Ameliyesi: Takdim faaliyeti en az iki durum arasında kuvvetli-zayıf mukayesesi yaparak kuvvetli olanı tespit etmek ve ona göre hüküm vermeyi ifade eder. Takdim edilecek şeyin tespit ve tayini takdime konu olan hususlar hakkında etraflı bilgi sahibi olmayı gerektirir. Bu nedenle takdim ameliyesi ancak bir uzman tarafından icra edilebilir. Bir hususun diğerine öncelenmiş olduğu, konu hakkında değerlendirme yapma yetkisine sahip uzmanın ilgili mesele hakkındaki davranışı veya sözlü ifadesiyle anlaşılır. Örneğin bir müctehidin aynı konuda vârid olmuş birden çok hadis arasında bir rivayeti çeşitli gerekçelerle diğer rivayetlere tercih etmesi böyledir. Namazda okunacak teşehhüt hakkında nakledilen farklı rivayetler buna örnek olarak gösterilebilir. Teşehhüt hakkında birden çok rivayet bulunmakla birlikte mezhep imamları bunlardan birini bir takım gerekçelerle diğer rivayetlerden daha kuvvetli bularak diğer rivayetlere takdim etmiş ve o rivayeti esas alarak hüküm vermişlerdir.<sup>[34]</sup>

ii) Takdim Ameliyesinin Tarafları (Kuvvetli-Zayıf): Takdim ameliyesinin doğası gereği biri diğerine takdim edilecek en az iki tarafın bulunması gerekir. Aralarında takdim ameliyesi icra edilecek taraflar iki şer'î delil olabileceği gibi Kitap veya Sünnette aynı konuda iki farklı nas ya da aynı meselede aynı müctehide ait iki farklı görüş vb. hususlar da olabilir.

Takdim ameliyesi için taraflardan birinin diğerine tercih ve takdimini mümkün kılan bir üstünlük durumunun tespiti zaruridir. Zira kuvvet bakımından eşit durumda olup birini diğerine takdimi mümkün kılacak bir hususun tespit edilemediği durumlar arasında takdim ameliyesinin icrası mümkün değildir. Örneğin Hanefî yargılama hukukuna göre, delil çokluğu delili daha kuvvetli kılmaz. Dolayısıyla ispat vasıtası olarak iki şahidin yeterli kabul edildiği bir davada taraflardan biri iki şahit getirmişken buna mukabil diğer taraf daha fazla sayıda şahit gösterse hâkim daha fazla şahidi bulunan tarafın delilini daha kuvvetli kabul ederek onun lehine karar veremez. Çünkü Hanefî yargılama hukukuna göre iki şahidin yeterli olduğu davalarda ikiden fazla şahit getirmek delil üstünlüğü olarak değerlendirilmez ve delil kuvveti bakımından bunlar arasında herhangi bir fark görülmez.<sup>[35]</sup> Dolayısıyla bunlardan biri daha kuvvetli bir ispat vasıtası kabul edilerek diğerine takdim edilemez.

iii) Takdim Ameliyesini İcra Edecek Uzman: Takdim ameliyesi iki durum arasında kuvvet ve zayıflık durumlarına vakıf olmayı gerektirir. Zira takdime konu olan hususlar arasında uzmanlık düzeyinde kuvvetli-zayıf muhakemesi yapılarak farklılık veya eşitlik durumlarının tespiti gerekir. Dolayısıyla takdim faaliyetinin, icra edileceği ilgili alan, bahis ve mesele hakkında yetkin ve ehliyet sahibi kişiler tarafından yürütülmesi gerekir. Kuvvetli olan varken zayıf olanla hükmetmek ya ilgili konu hakkında yeterli bilgi sahibi olmayan kişinin ya da konu hakkında bilgisi olmasına rağmen art niyetli davranıp kuvvetli ile zayıf arasındaki mertebe farkına riayet etmeyen kimsenin işidir.<sup>[36]</sup> Yukarıda verilen örnekte geçtiği üzere zâhiren biri diğerinden daha kuvvetli olduğu zannedilen iki husus, aslında kuvvet bakımından eşit konumda olabilir. Dolayısıyla takdim faaliyetini gerçekleştirecek fakihin takdime konu olan hususlar arasında mezhep imamları tarafından yapılmış ve mezhepte genel kabul görmüş kuvvetli-zayıf mukayeseleri ve takdim ameliyeleri hakkındaki bilgilere vakıf olması ve kendi tasarrufuna bırakılan meselelerde ise kuralı nasıl tatbik edeceği hakkında yeterli bilgi, donanım ve uzmanlığa sahip bulunması şarttır.

Takdim ilkesine ait unsurların teşekkül edebilmesi için de diğer bir takım şartların tahakkuk etmiş olması gerekir. Bu şartlar maddeler halinde aşağıdaki gibi sıralanabilir:<sup>[37]</sup>

[34] Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993), 1/27-29.

[35] bk. Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, 8/500; Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003), 8/333.

[36] İbn Abdüsselâm, *Kavâidü'l-ahkâm*, 1/7, 15.

[37] bk. Nedvî, "Kâ'idetü ed-Da'if fî mu'âradati'l-kaviyyi", 2925-2926.

i) Takdimin tarafları arasında bir teâruzun bulunması, ii) Taraflar arasındaki teâruzu uzlaştırma imkânının bulunmaması, iii) Takdim ameliyesine konu olan taraflardan birinin daha kuvvetli konumda olması, iv) Taraflardan birinin daha kuvvetli olduğu hususunda şüphe bulunmaması, v) Taraflardan birini diğerine takdim için gösterilen gerekçenin muteber bir gerekçe olması.

### 1.3.2. Takdim Ameliyesinin Tatbik Şartları

İki şey arasında birini diğerine tercih ve takdim etmeyi gerektiren unsurlar ve bunlarla ilgili şartlar tahakkuk ettiğinde takdim ameliyesinin bilfiil icra edilme aşamasına geçilmiş olur. Bu aşamanın sağlıklı bir şekilde tamamlanması da yine bir takım şartların gerçekleşmiş olmasına bağlıdır. Söz konusu şartlar başlıklar halinde aşağıdaki gibi hülâsa edilebilir.<sup>[38]</sup>

i) Takdim ameliyesinin gerçekleşmesine mani olacak hârici bir durumun ortaya çıkmaması, ii) Takdim edilecek güçlü tarafın takdime mani bir nitelik taşımaması, iii) Takdimi gerektiren muteber gerekçenin takdim ameliyesine kadar varlığının devam etmesi, iv) Güçlü olması nedeniyle takdim edilen tarafın kendisinden daha güçlü başka bir tarafa muâriz olmaması, v) Zayıf olan tarafı takviye ederek güçlü hale getirecek unsurların bulunmaması, vi) Daha kuvvetli konumda olduğuna zannî olarak karar verilen şeyin kesin ve kat'î durumdaki bir şer'î maksatla çelişmemesi.

## 2. Hanefî Fıkhdında Takdim İlkesiyle İstidlâl: Kudûrî ve Serahsî Örneği

Kudûrî'nin *et-Tecrîd*'i ile Serahsî'nin *el-Mebsût*'u Hanefî mezhebinin müdellel metinleri olması bakımından önem arz etmektedir. Her iki eser de pek çok konuda mezhebin fikhî görüşlerini diğer mezheplerin görüşleriyle mukayeseli olarak ele almakta, diğer mezheplerin delillerine karşın Hanefîlerin delillerini münazara ve cedel yöntemlerini kullanarak savunmaktadır.<sup>[39]</sup> Kudûrî ve Serahsî özelinde Hanefî fakihlerin takdim ilkesini furû-i fikh meselelerine tatbikine ve bu kaideyle istidlâl keyfiyetine örnek olarak aşağıdaki meseleler zikredilebilir.

### 2.1. Köpek Derisini Tabaklama Yoluyla Temizleme İmkânı

Hanefî fakihlere göre köpek derisinin tabaklama işlemiyle temizlenmesi mümkün iken Şâfiîlere göre bu mümkün değildir. İlgili mesele hakkındaki tartışmada her iki taraf da takdim ilkesiyle istidlâlde bulunarak kendi görüşlerini savunmuşlardır. Bununla birlikte, ilgili mesele kuvvetli olanla zayıf olanı tayin ve tespit için ichtihâdî bir konu olması nedeniyle takdim ameliyesinin mezhepler arasında farklı tarzda icra edildiğini ve bunun da hüküm ihtilafına yol açtığını gösteren dikkat çekici bir örnektir. Kudûrî zikri geçen mesele hakkında Hanefîlerle Şâfiîler arasında bu tür bir ihtilafın söz konusu olduğundan söz eder ve her iki mezhebin kuvvetli-zayıf tespitindeki görüş ihtilafını aktarırken şu bilgileri verir: Şâfiîlere göre hayatta olma vasfı canlıların temiz sayılma sebepleri arasında en güçlü olanıdır. Zira canlı olma durumu hayvanın hem etinin hem de derisinin temiz kabul edilmesine neden olur. Tabaklama ise hayvanın etini değil sadece derisini temiz kılar. Bu nedenle tabaklama konum olarak daha zayıftır.<sup>[40]</sup> Buna göre, Şâfiîler kuvvetli-zayıf mukayesesi yaparak takdim ilkesi gereğince kendi görüşlerini şöyle temellendirirler: Köpek hayatta iken dahi eti ve salyası necis kabul edilen bir hayvandır. Tabaklama yoluyla temizlik hayatta olma yoluyla temizlikten daha zayıftır. Dolayısıyla canlı iken dahi temiz sayılmayan bir hayvanın, öldükten sonra tabaklama yoluyla derisinin temiz sayılması mümkün değildir.<sup>[41]</sup>

[38] Tatbik şartları hakkında açıklamalar için bk. Nedvî, "Kâ'idetü ed-Da'if fi mu'aradati'l-kaviyyi", 2930-2932.

[39] Kudûrî'nin fikhî tartışmalarda cedel yöntemini kullanma tarzı hakkında bk. Ahmet Numan Ünver, "Cedelin Fikh İlminde Kullanımı: Kudûrî ve Ebu't-Tayyib et-Taberî Arasındaki Bir Münâzara Bağlamında", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21/39 (Haziran 2019), 67-91.

[40] [... والدباغ أضعف... والحياة أقوى المطهّرات... ] bk. Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr el-Kudûrî, *Mevsû'atü'l-kavâ'idü'l-fikhiyyeti'l-mukârene = et-Tecrîd*, thk. Muhammed Ahmed Sirac, Ali Cum'a Muhammed (Kahire: Dâru's-Selâm, 1424/2004), 1/81.

[41] Kudûrî, *et-Tecrîd*, 1/81.

Hanefîlere göre ise hayvanın derisini temiz kılan en kuvvetli vasıf hayvanın hayatta olması değil, derinin tabaklanmış olmasıdır.<sup>[42]</sup> Çünkü tabaklama canlı iken necis olduğunda ihtilaf bulunmayan hayvanların dahi öldükten sonra derilerini temiz hale getiren bir uygulamadır. Köpeğin hayatta iken necis olduğu ihtilafı bir konudur. Zira konuyla ilgili hadis haber-i vâhiddir. Tabaklama yoluyla daha kuvvetli necaset dahi giderilebiliyorsa daha zayıf necaset evleviyetle giderilir. Dolayısıyla köpekten daha necis hayvanların derileri bile tabaklama yoluyla temiz oluyorsa köpeğin derisi de tabaklama yoluyla temiz hale gelir.<sup>[43]</sup>

Mezkûr meselede takdim ilkesi iki farklı mezhep tarafından başvuru ortak aklî delil olmasına rağmen kuvvetli ve zayıf olan durumların tespiti hakkındaki ihtilafın elde edilen fikhî hükümlerde ihtilafa neden olduğu görülmektedir. Söz konusu meselede dikkat çeken diğer bir husus takdim ilkesine atıfla yapılan tartışmanın cedel yöntemlerinden muârazaya başvurularak yürütülmesi ve her iki tarafın da kendi kıyasının daha güçlü olduğunu iddia ederek takdim ilkesi uyarınca kendi kıyasının tercih edilmesi gerektiğini savunmasıdır.<sup>[44]</sup>

## 2.2. Farz Namazlarda Kıraat

Serahsî farz namazlarda kıraat meselesi hakkında Şâfiî'nin (öl. 204/820) kuvvetli-zayıf ilkesine dayalı istidlâlde bulunduğunu belirtir. Söz konusu meselede Hanefîlere göre kıraat farz namazların sadece ilk iki rek'atında farz iken Şâfiî'ye göre bütün rek'atlarda kıraat yapmak farzdır. Serahsî'nin naklettiği şekliyle Şâfiî nafile namazların bütün rek'atlarında kıraatin farz olduğu hakkında fakihler arasında ihtilaf bulunmadığını belirttikten sonra farz namazın nafile namazdan daha kuvvetli olduğunu ve dolayısıyla farz namazların bütün rek'atlarında kıraatin evleviyetle farz olması gerektiğini söyleyerek kendi görüşünü savunmuştur.<sup>[45]</sup> Serahsî bu konuda Hanefîlerin kuvvetli-zayıf ilkesi üzerinden herhangi bir istidlâlde bulunduğundan söz etmez. O, Hanefîlerin bu meselede dayandıkları delilin sahâbe icmâi olduğunu söyler.<sup>[46]</sup> Söz konusu mesele takdim ilkesinin "evleviyet kıyası" olarak da işletildiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Kudûrî de eserinde söz konusu meseleyi ele almış ve iki tarafın da delillerini ortaya koymuş olmasına rağmen ne Şâfiî'nin ne de Hanefî fakihlerin kuvvetli-zayıf mukayesesine dayalı bir istidlâlde bulduklarından bahsetmemiştir.<sup>[47]</sup>

## 2.3. Namaz Esnasında Abdestin Bozulması

Kudûrî namaz esnasında abdestin kasıtsız olarak bozulması durumunda Hanefî imamlara göre kişinin yeniden abdest alıp namazına kaldığı yerden devam edebileceğini, Şâfiîlere göre ise bu kişinin namaza yeniden başlaması gerektiğini söyler. Kudûrî her iki mezhebin dayandığı delilleri zikrederken Hanefîlerin takdim ilkesiyle de istidlâlde bulduklarını ifade eder. Kudûrî'nin naklettiğine göre Şâfiîler hadisin namaza başlamaya engel olduğu gibi namaza devam etmeye de engel olacağını belirterek kendi görüşlerini savunmuşlardır. Şâfiîlerin bu itirazına Hanefîler kuvvetli-zayıf mukayesesini yaparak cevap vermişlerdir. Şöyle ki, bir işe devam etmek (bekâ), bir işe başlamaktan (ibtidâ) daha kuvvetlidir.<sup>[48]</sup> Dolayısıyla bir işin devamına engel olmayan bir şey o işin başlangıcına engel olabilir. Başlı açık halde namaz kılarken azat edilen kadın kölenin

[42] [الدباغ أقوى المطهرات...] bk. Kudûrî, *et-Tecrîd*, 1/81.

[43] Kudûrî, *et-Tecrîd*, 1/81.

[44] Benzer örnekler için bk. Ünver, "Cedelin Fıkıh İlminde Kullanımı", 73-85.

[45] Serahsî, *el-Mebsût*, 1/18.

[46] Serahsî, *el-Mebsût*, 1/18.

[47] bk. Kudûrî, *et-Tecrîd*, 1/485.

[48] [أضعف، والبقاء أقوى...] bk. Kudûrî, *et-Tecrîd*, 2/622.

başını örterek namazına devam etmesi ve namaz esnasında özür kanı (istihâza) gelen kadının durumu buna örnektir.<sup>[49]</sup>

Serahsî söz konusu meseleyi ele aldığı bahislerde genel kurala (kıyas) göre bu durumdaki kişinin yeniden abdest alıp namazı baştan kılması gerektiğini belirttikten sonra söz konusu kuralın gerekçesi olarak namaza başlamak için abdestin şart olduğu gibi namaza devam etmek için de şart olduğunu söyler. Mesele hakkında tarafların delillerine de yer veren Serahsî, Şâfiî'nin ve son görüşüne göre Mâlik'in (öl. 179/795) kıyasa göre hükmettiklerini, Hanefîlerin ise konu hakkında nakledilen bir hadis gerekçesiyle kıyası terk edip istihsâna göre hüküm verdiklerini belirtir. Söz konusu mesele kıyas ve istihsân delilleri arasındaki kuvvetli-zayıf mukayesesine dayalı olarak yapılan istidlâl için zikredilebilecek öğretici örneklerden biri olarak tespit edilebilir. Serahsî farklı mezheplerin delillerini zikrettiği bu meselede deliller arasında kuvvetli-zayıf mukayesesine dayalı istidlâlin de bulunduğu hakkında herhangi bir bilgi vermemiştir.<sup>[50]</sup>

#### 2.4. Cuma Günü Öğle Namazı Kılan Kişinin Durumu

Serahsî cuma günü cuma namazı kılmayıp öğle namazı kılan kimsenin üzerinden cuma farziyetinin düşmeyeceğini, o kişinin kıldığı öğle namazının nafîle kabul edileceğini belirtir. Ancak cuma günü dışındaki günlerde kişinin öğle namazını kendi başına kılıp sonra camide cemaate yetişerek tekrar kılması durumunda, evinde kıldığı namazın vakit namazı, ikinci defa kıldığı öğle namazının ise nafîle namaz olarak sayılacağını söyler. Serahsî bu iki hususu birbirinden ayıran ölçünün kuvvetli-zayıf ilkesi olduğunu ifade eder. Onun açıklamalarına göre bu iki mesele arasındaki hüküm farkı cuma namazının öğle namazından daha kuvvetli olmasından kaynaklanmaktadır. Cuma namazını daha kuvvetli hale getiren neden onun edası için bir takım ek şartların yerine gelmiş olması gerekirken aynı şartların öğle namazının edası için gerekli olmamasıdır. Meseleyi gerekçelendirirken zayıf olanın kuvvetli olan karşısında varlık gösteremeyeceğini ifade eden Serahsî bu iki namaz arasında güçlü olan cuma namazının eda edilmesiyle kişinin üzerindeki vakit namazı farziyeti düşmüş olacağından daha önce kılınan cuma namazına göre zayıf konumda olan öğle namazına itibar edilmeyeceğini söyler. Cuma dışındaki günlerde ise kişinin kıldığı ilk öğle namazı ile kişinin üzerinden vakit namazı farziyeti düşmüş olur. Çünkü ilk kıldığı namazla ikincisi arasında kuvvet bakımından herhangi bir fark yoktur. Kuvvet açısından eşit oldukları için ilk kılınan öğle namazı vakit namazı, ikinci kılınan öğle namazı ise nafîle olarak kılınmış olur.<sup>[51]</sup>

#### 2.5. Hacca Umreyi Eklemek

Kudûrî ifrâd haccı için ihrama girmiş kişinin fikrini değiştirip umreyi de ekleyerek kırân haccı yapmaya niyetlenmesinin Hanefîlere ve Şâfiî'nin kavli-kadîmine göre caiz olduğunu belirtir. Şâfiî'nin kavli-cedîdinde ise bunun caiz görülmediğini, bu görüşün delilleri arasında Şâfiî'nin kuvvetli-zayıf ilkesine de yer verdiğini söylenen Kudûrî'nin naklettiği bu istidlâlî göre vakfe ve şeytan taşlama gibi ek bir takım menâsike ihtiyaç duyması nedeniyle hac umreden daha kuvvetlidir. Cariye üzerine hür kadınla evlenmekte olduğu gibi, kuvvetli olan zayıf olana eklenebilir. Zayıf olan ise kuvvetli olana eklenemez; hür kadın üzerine cariye ile evlenmenin caiz olmadığı gibi umre de hacca eklenemez.<sup>[52]</sup> Şâfiî kaynaklar da Kudûrî'nin verdiği bilgilerle örtüşen izahlara yer verirler ve mezkûr meselelerin Şâfiî mezhebindeki aklî dayanakları arasında kuvvetli-zayıf ilkesinin de bulunduğunu gösteren açıklamalar yaparlar.<sup>[53]</sup>

[49] Kudûrî, *et-Tecrîd*, 2/622.

[50] Serahsî, *el-Mebsût*, 1/169.

[51] Serahsî, *el-Mebsût*, 1/176. Cuma namazı hakkında benzer bir istidlâl için bk. a.mlf. *el-Mebsût*, 2/33-34, 90.

[52] Kudûrî, *et-Tecrîd*, 4/1691.

[53] bk. Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr hüve Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*, thk. Ali Muhammed Muavvaz, Adil Ahmed Abdülmevcud (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999), 4/38; Ebü'l-Hüseyn b.

Söz konusu mesele kuvvetli olanın zayıf olana eklenmesinin geçersizliği konusuna örnek olmakla birlikte, ekleme işleminin geçerli olabilmesi için kuvvetlinin önce, zayıf olanın ise sonra gelmesi gerektiği dikkate alındığında ilgili meselenin de son tahlilde kuvvetliyi zayıf olana takdim kuralı bağlamında ele alınabileceğini söylemek mümkündür.

## 2.6. Hür Kadın Üzerine Köle Kadın ile Evlenmek

Serahsî hür bir kadınla evli iken köle bir kadını kuma olarak almanın Hanefî imamlar arasında caiz görülmediğini, köle kadınla yapılan nikâhın geçersiz olduğunu belirtir. Bu tür bir evliliğin tek bir akitle yahut ayrı akitlerle yapılmış olması arasında fark bulunmadığını, her iki durumda da kadın köle ile yapılan nikâh akdinin geçersiz olduğunu ifade eden Serahsî ilgili konu hakkında İbn Ebû Leylâ'ya (öl. 148/765) ait muhalif bir görüşten de söz eder. İbn Ebû Leylâ hür bir kadınla köle bir kadını tek bir akitle nikâhlama durumunda akitlerin her ikisinin de geçersiz olduğunu savunmaktadır. Ona göre bir akdin bir kısmı geçersizse tamamı geçersiz olur. Dolayısıyla hür kadınla köle kadını tek bir akitle nikâhlamakla iki kız kardeşi bir akitle nikâhlamak arasında hüküm bakımından herhangi bir fark yoktur.<sup>[54]</sup>

İbn Ebû Leylâ'nın muhalif görüşüne karşı Serahsî Hanefîlerin görüşünü savunurken aklî delil olarak kuvvetli-zayıf ilkesiyle de istidlâlde bulunur. Bu istidlâle göre hür kadınla yapılan nikâh köle kadınla yapılan nikâhtan daha kuvvetlidir. Çünkü hür kadınla yapılan nikâh diğer nikâhtan önce de, sonra da olsa geçerlidir. Köle kadının nikâhı daha zayıf olduğu için diğer nikâhı ortadan kaldıramaz, bilakis kendisi ortadan kalkar. Ancak iki kız kardeşin nikâhı farklıdır. Onlar kuvvet bakımından birbirine eşittir. Bu nedenle onlardan biri ile yapılacak nikâh diğeri ile yapılacak nikâhı hükümsüz kılar.<sup>[55]</sup>

## 2.7. Satım Akdinde Anlaşmazlık Nedeniyle Taraflara Yemin Tevcihi

Serahsî satılan mal mevcut iken satıcı ile alıcı arasında satış bedeli hakkında anlaşmazlık çıktığında genel kurala (kıyas) göre satıcının sözüne bakılarak hüküm verilmesi gerekirken Hanefîlerin konuya ilişkin hadisleri dikkate alarak istihsâna göre hüküm verdiklerini ifade eder. Bu hükme göre her iki tarafa da yemin tevcih edilir ve bundan sonra da satıcı ve alıcı çift taraflı olarak akdi feshederler.<sup>[56]</sup> Hanefî imamlar böyle bir anlaşmazlık durumunda iki tarafa da yemin tevcih edilmesi gerektiğinde ittifak etmekle birlikte yeminin önce hangi tarafa tevcih edileceği konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Ebû Yûsuf (öl. 182/798), Züfer (öl. 158/775) ve kendisinden nakledilen iki görüşten birine göre Ebû Hanîfe'nin (öl. 150/767) yemin tevcihine satıcı ile başlanması gerektiği görüşüne sahip olduğunu belirten Serahsî bu görüşün aklî gerekçeleri hakkında izahat verir. Bu açıklamalara göre anlaşmazlık durumlarında yemin tevcihinde bulunmaktan maksat yeminden kaçınacak tarafı ortaya çıkarmaktır. Söz konusu anlaşmazlıkta yeminden kaçınmaya daha eğilimli taraf satıcıdır. Bu nedenle önce satıcıya yemin tevcih edilir.<sup>[57]</sup>

Serahsî ilk görüşü gerekçeli olarak izah ettikten sonra Ebû Yûsuf'un önceleri savunduğu bu görüşten rucû ederek yemin tevcihine müşteriden başlanması gerektiği yönünde görüş belirttiğini, Muhammed b. Hasan'ın (öl. 189/805) ve kendisinden nakledilen diğer rivayete göre Ebû Hanîfe'nin de bu görüşte olduğunu söyler. Bu görüşün aklî gerekçesi olarak Serahsî şu açıklamalarda bulunur: Genel olarak anlaşmazlıklarda yemin, dava konusu şeyi inkâr eden tarafa tevcih edilir.

Ebi'l-Hayr Yahyâ b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim el-İmrânî, *el-Beyân fî mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Kâsım Muhammed en-Nûri (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1421/2000), 4/73; Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984), 3/323.

[54] Serahsî, *el-Mebsût*, 5/118.

[55] Serahsî, *el-Mebsût*, 5/118-119.

[56] Serahsî, *el-Mebsût*, 13/30.

[57] Serahsî, *el-Mebsût*, 13/30.

Satıcı ile alıcı arasındaki mezkûr anlaşmazlıkta dava konusu şeyi inkâra daha eğilimli olan taraf alıcıdır. Bu nedenle yemin öncelikle alıcıya tevcih edilir.<sup>[58]</sup> Takdim ilkesinden açıkça söz etmese de Serahsî'nin konuya ilişkin izahlarında bu ilkeye îmada bulunduğu söylenebilir. Nitekim ilgili mesele hakkında Kudûrî'nin ifadelerinden, Şâfiîlerin bu ilkeyle istidlâlde buldukları ve buna mukabil Hanefîlerin de yine takdim ilkesiyle istidlâlde bulunarak buna cevap verdikleri anlaşılmaktadır. Konuya ilişkin açıklamalarında Kudûrî, satıcı ile müşteriden hangisinin yeminden kaçınma durumunun daha kuvvetli olduğu konusunda Şâfiîlerle Hanefîlerin ihtilaf ettiklerini belirtir. Şâfiîler satıcının, Hanefîler ise müşterinin içinde bulunduğu durumu yeminden kaçınma bakımından daha kuvvetli kabul etmişler ve her iki taraf da takdim ilkesi gereğince hükmederek kendi kanaatlerine göre kuvvetli gördükleri durumu diğerine takdim ederek farklı sonuçlara ulaşmışlardır.<sup>[59]</sup>

## 2.8. Cinayet İşlemiş Kölenin Satılması

Cinayet işlemiş bir kölenin satılması durumunda satım akdinin geçerliliği fukâha arasında tartışma konusu olmuştur. Kudûrî ilgili mesele hakkında Hanefîlere göre bu satım akdinin geçerli olduğunu, Şâfiî'ye nispet edilen iki görüşten birine göre ise böyle bir satım akdinin geçerli olmayıp feshedileceğini nakleder. Şâfiî'nin mezkûr görüşünün gerekçelerinden söz eden Kudûrî satılan köle üzerinde başka bir insana ait hak bulunması nedeniyle bu akdin Şâfiî'ye göre geçerli sayılmadığını belirtir. Şâfiî'nin dayandığı aklî delillerden de söz eden Kudûrî, bu mesele hakkında Şâfiî'nin rehin hakkı ile cinayetten kaynaklanan hak arasında kuvvetli-zayıf mukayesesi yaptığını ifade eder. Dolayısıyla Şâfiî'nin bu mukayeseye dayanarak yapmış olduğu istidlâlde göre başkasına ait rehin hakkından dolayı kölenin satımı caiz olmuyorsa ondan daha kuvvetli bir hak olan cinayet nedeniyle böyle bir akdin evleviyetle caiz olmaması gerekir. Hatta bir köle üzerinde bu iki hak bir arada bulursa cinayet hakkı rehin hakkına takdim edilir.<sup>[60]</sup>

Kudûrî sözü edilen iki hak arasında kuvvetli-zayıf mukayesesinde Hanefîlerin farklı görüşte olduklarını, onlara göre rehin ve benzeri nedenlere dayalı olan mülkiyet hakkının cinayet hakkından kuvvetli olduğunu, dolayısıyla cinayet hakkının onunla mukayese edilerek satıma engel teşkil ettiği sonucuna varmanın yanlış olduğunu ifade eder.<sup>[61]</sup> Bu mesele de her iki mezhepte kuvvetli-zayıf ilkesi ile istidlâlde bulunulmasına rağmen hangi hususun daha kuvvetli ve bu nedenle takdime lâyık olduğu konusunda tarafların ihtilaf ettiğini gösteren örneklerden biridir.

## 2.9. Kölenin Mülkiyet Edinmesi

Kudûrî hür olmayan kimsenin mülk edinme hakkıyla ilgili tartışmada Hanefî imamların görüşü yanında Mâlik ve Şâfiî'nin görüşlerini de nakleder. Hanefî imamlara göre, efendisi yetki verse dahi kölelik mülk edinmeye engeldir. Şâfiî'ye göre ise efendisi yetki vermişse köle mülk edinme hakkına sahip olur. Mâlik'e göre ise efendisi yetki vermese de köle mülkiyet hakkına sahiptir.

Tarafların dayandıkları naklî delilleri ve Hanefîlerin cevaplarını zikrettikten sonra Kudûrî aklî delillere yer verir. Bu deliller arasında daha kuvvetli mülk edinme sebebi olan mirasçılıktan söz eder ve kölenin miras yoluyla dahi mülk edinmeyeceğini söyler. Mülk edinme sebepleri arasında kuvvetli-zayıf mukayesesi yapan Kudûrî mülk edinme yollarından en güçlüsünün mirasçılık olduğunu, zira diğer mülk edinme yollarıyla malik olunamayan şeylere miras yoluyla malik olunabildiğini, ancak kölenin miras yoluyla dahi mülk edinmesinin caiz olmadığını belirtir. Dolayısıyla

[58] Serahsî, *el-Mebsût*, 13/30.

[59] Kudûrî, *et-Tecrîd*, 5/2546. Şâfiîlerin istidlâli için bk. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 9/495.

[60] Kudûrî, *et-Tecrîd*, 5/2481; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 6/103; İmrânî, *el-Beyân fî mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, 5/321.

[61] Kudûrî, *et-Tecrîd*, 5/2481.

bu istidlâle göre, kölenin daha kuvvetli bir mülk edinme sebebiyle dahi herhangi bir mala malik olması mümkün değilse, nispeten daha zayıf bir mülk edinme yolu olan akitle bir mala sahip olması evleviyetle mümkün değildir.<sup>[62]</sup>

### 2.10. Ölen Kişinin Mirasına Taalluk Eden Haklar

Serahsî miras malına taalluk eden haklar sahiplerine verilirken en kuvvetli haktan başlanıp sırasıyla devam edilmesi gerektiğini söyler.<sup>[63]</sup> Dolayısıyla Serahsî'nin, miras malında pay sahipleri arasındaki öncelik sırasını belirlemede takdim ilkesine zımnen atıfta bulunduğu söylenebilir. Onun ilgili konu hakkındaki açıklamalarına göre bu haklar arasındaki kuvvetli-zayıf sıralaması ortak aklın vardığı yargılardan ve dinin temel kaynaklarından (usûl) elde edilen delillere göre yapılır.<sup>[64]</sup> Dolayısıyla bu hususlar dikkate alınarak yapılacak sıralamaya göre, ölen kimsenin terikesine taalluk eden en kuvvetli hak mevtanın cenaze işlemleri (techîz ve tekfîn) olup bu işlemler normal ölçülere göre (ma'rûf) yerine getirilir. Serahsî cenaze işlemlerinden sonraki hak sıralamasında ölen kişiden mâlî alacağı olan kimselere ait hakların ölenin vasiyetinden ve mirasçılara ait haklardan önce geldiğini belirtir. Serahsî terikeye taalluk eden haklar arasındaki kuvvetli-zayıf sıralamasının şer'î delilleri hakkında da ayrıntılı bilgiler verir.<sup>[65]</sup> Bu açıklamalara göre, ölen kişinin mirasından yapılacak harcamalar ve ödemeler kuvvetliden zayıfa doğru şöyle sıralanır: i) cenaze işlemleri, ii) mâlî alacaklıların hakları, iii) vasiyet sahiplerinin hakları, iv) mirasçılarının hakları. Serahsî mirasçılar arasındaki pay dağılımında da öncelik sırasının yine kuvvetli-zayıf ilkesine göre belirlendiğini söyler. Onun yaptığı izahlara göre mirasçılık sebeplerinden en güçlüsü asabeliktir. Asabeliğin diğer mirasçılık sebeplerinden daha güçlü kabul edilme nedenini Serahsî şöyle açıklar: "Mirasçılık sebeplerinden en güçlüsü asabeliktir. Çünkü diğer pay sahipleri için miras malının tamamını hak etme durumu söz konusu olmazken asabe böyle değildir. Asabeliğin mirasçılık sebeplerinden biri olduğu konusunda ittifakın bulunması da onun en kuvvetli mirasçılık sebebi kabul edilmesinin gerekçelerindedir. Örneğin zevi'l-erhâmın mirasçılığı konusunda böyle bir ittifak yoktur."<sup>[66]</sup>

Kudûrî de ilgili bahislerde Hanefî ve Şâfiîlerin takdim ilkesine dayalı çeşitli istidlâllerine yer vermiştir.<sup>[67]</sup>

### 2.11. Mûsîsini Öldüren Katile Yapılan Vasiyetin Hükümü

Kudûrî mûsîsini öldüren kimse lehine yapılan vasiyetin hükümü hakkında Hanefîlerin ve Şâfiî'nin görüşünü nakleder. Hanefîlere göre böyle bir vasiyet geçersiz olup cinayetin vasiyetten önce ya da sonra işlenmiş olması fark etmez. Şâfiî'den nakledilen iki görüşten biri de böyledir. Ondan nakledilen diğer görüşe göre ise cinayet vasiyetten sonra işlenmişse vasiyet bâtül olmaz. Hanefîlerin konuya ilişkin naklî delillerinden sonra aklî delillerini de zikreden Kudûrî bu deliller arasında takdim ilkesine yer verir. Onun açıklamalarına göre Hanefîler mirasçılıkla vasiyet arasında kuvvetli-zayıf mukayesesi yaparak takdim ilkesini uygulamışlardır. Mirasçılığın vasiyetten daha kuvvetli bir hak olduğu kanaatine varan Hanefîler mûrisini öldüren kişinin mirastan mahrum kaldığı gibi mûsîsini öldüren kimsenin de vasiyetten mahrum kalmasının evleviyetle gerektiğine hükmetmişlerdir.<sup>[68]</sup>

[62] Kudûrî, *et-Tecrîd*, 5/2486.

[63] [ يُبَدَأُ مِنْ تَرْتِيبِهِ بِالْأَقْوَى فَأَلْفَوْى مِنَ الْحَقُّوقِ ] bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 29/136.

[64] [ عُرِفَ ذَلِكَ بِقَضِيَّةِ الْعُقُولِ وَشَوَاهِدِ الْأَصُولِ ] bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 29/136.

[65] Serahsî, *el-Mebsût*, 29/136-137.

[66] Serahsî, *el-Mebsût*, 29/138.

[67] bk. Kudûrî, *et-Tecrîd*, 7/3433; 8/3917, 3942, 3948, 3956, 3975, 3977.

[68] Kudûrî, *et-Tecrîd*, 8/4021-4022.



Serahsî ise söz konusu meseleyi ele aldığı bahiste Hanefîlerin takdim ilkesiyle istidlâlde bulduklarından söz etmez.<sup>[69]</sup> Bununla birlikte o, aynı konuda Hanefî imamlar arasında ihtilaf konusu olan başka bir meselede Ebû Yûsuf'un takdim ilkesine dayalı istidlâlde bulunduğunu gösteren açıklamalar yapar. Söz konusu ihtilaf, mûsîsini öldüren kimsenin, maktulün mirasçıları izin vermesi durumunda vasiyetten doğan haklardan yararlanıp yararlanamayacağı hakkındadır. Ebû Hanîfe ve Muhammed b. Hasan mirasçıların razı olması durumunda bu vasiyetin geçerli olduğuna hükmederlerken Ebû Yûsuf bu durumda dahi vasiyetin geçerli olmayacağı görüşündedir. Serahsî söz konusu ihtilafı Ebû Yûsuf'un dayandığı aklî delillerden söz ederken onun takdim ilkesine dayalı bir istidlâlde bulunduğunu gösteren açıklamalar yapar. Bu açıklamalara göre Ebû Yûsuf kendi görüşünü temellendirirken ilgili mesele ile bir başka mesele arasında kuvvetli-zayıf mukayesesi yapmıştır. Ebû Yûsuf'un kuvvetli-zayıf mukayesesi için kullandığı mesele dârulharpteki bir harbîye yapılan vasiyet meselesidir. Mirasçıların izin olsa dahi bu vasiyetin geçerli olmayacağı görüşü Hanefî imamların ortak kanaatidir. Bunun nedeni dârulharpteki harbî kişinin Müslüman kimseyle hükmen savaş durumunda bulunuyor olmasıdır. Ebû Yûsuf mûsîsini öldüren kişinin hükmen değil hakikaten savaş durumunda oluşunu gerekçe göstererek mirasçılar onay verse dahi bu kimseye yapılan vasiyetin evleviyetle geçersiz sayılması gerektiğini savunur.<sup>[70]</sup> İlgili meselede Ebû Yûsuf'un hakikaten var olan durum ile hükmen var olan durum arasında kuvvetli-zayıf mukayesesi yaptığı ve takdim kuralına başvurarak hükme vardığı anlaşılmaktadır.

## Sonuç

Küllî fıkhd prensiplerinden söz eden fıkhd kaynaklarında bir fıkhd kaidesi olarak yer verilmemiş olmakla birlikte fıkhd ve fıkhd usulü eserlerinde “kuvvetliyi zayıfa takdim ilkesi” olarak formüle edilebilecek bir ilkeye sıkça atıfta bulunulduğu görülmektedir. Bu çalışmada kısaca “takdim ilkesi” olarak isimlendirilen bu prensip mahiyeti, kapsamı, fıkhd kaideleri arasındaki konumu ve Hanefî fürû eserlerinde mezhebin görüşlerini temellendirme ve diğer mezheplere karşı savunma amacıyla kullanım keyfiyeti bakımından araştırma konusu edilmiştir. Araştırmada elde edilen sonuçlar ve dikkat çekilecek hususlar hakkında şunlar söylenebilir:

Takdim ilkesi aklen kabul görmüş, örf ve şeriat tarafından da onaylanmış temel ilkelerden biridir. Diğer birçok kaide gibi usul ve fürû eserlerinde çok sık başvurulan ilkelerden biri olarak öne çıkmasına rağmen ilgili kaynaklarda takdim ilkesinin bir fıkhd kaidesi olarak itibara alınmayışı bazı araştırmacılar tarafından sorgulanmış ve bu durum konu hakkında bir takım farklı yorumların yapılmasına ve yeni tekliflerin ortaya atılmasına yol açmıştır.

Kapsam itibariyle çok kuşatıcı olup istisnalarının bulunmayışı, şer'î naslardan ziyade aklî ilkelere istinad edişi ve geçerliliği hakkında her hangi bir ihtilafın söz konusu olmayışı takdim ilkesini fıkhd kaidelerinden ayıran yönler olarak öne çıkmaktadır. Bu hususlar dikkate alındığında takdim ilkesinin bir fıkhd kaidesi olduğu yönündeki iddianın aksine onun aklî-mantıkî kaidelerden biri olarak itibara alınması gerektiği ve fıkhd kaideleri arasında mütalaa edilmesinin mümkün olmayacağı anlaşılmaktadır.

Takdim ameliyesinin uygulanması, ilgili prensipten bağımsız düşünölemeyecek bir takım unsurların ve bu unsurların teşekkülü için gerekli şartların yerine gelmesine bağlıdır. Bu unsurlar ve şartlar yerine gelmeden yapılacak takdim ameliyesi hatalı sonuçlara neden olacaktır. Ayrıca fıkhd meselelerde takdim ilkesine dayalı istidlâlde bulunmak için yeter düzeyde fıkhdî bilgi, donanım ve yetkinliğe sahip olmak gerekmektedir. Bu yetkinliğin elde edilebilmesi için aranan asgarî

[69] bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 27/176.

[70] Serahsî, *el-Mebsût*, 27/177.

şartların deliller arası teâruz söz konusu olduğunda başvuru tercih ameliyesi hakkındaki yeterlilik şartları olduğu söylenebilir.

Kudûrî'nin *et-Tecrîd* adlı eseriyle Serahsî'nin *el-Mebsût*'u mezheplerin görüşlerini ve delillerini mukayeseli olarak aktaran ve Hanefîlerin görüşlerini cedel üslubunu kullanarak savunan ve bu münasebetle Hanefî fakihlerin takdim ilkesiyle istidlâl tarzını yansıtacak önemli veriler sunan iki metin olarak dikkate alınabilir. Bu iki eser üzerinden yapılan okumalarda takdim ilkesinin fikhî temellendirmek amacıyla kendisine en sık başvuru aklî argümanlardan biri olarak kullanıldığı açıkça görülmekte; mezhep imamları başta olmak üzere Hanefî fakihlerin birçok fikhî meseleyi takdim ilkesini dikkate alarak hükme bağladıkları anlaşılmaktadır. Her iki metinde de diğer mezheplerin görüşlerine ve argümanlarına yapılan atıflar takdim ilkesinin farklı fikhî anlayışlarına sahip çevreler tarafından da istidlâl kaynağı olarak sıkça kullanıldığını göstermektedir. Bu izahlar, takdim ilkesinin fikhî akıl yürütme faaliyetinde dikkate alınması gereken başlıca ilkelere biri olduğu hususunda fukahâ arasında herhangi bir görüş ayrılığının bulunmadığını ortaya koymaktadır. Bununla birlikte takdim ilkesinin uygulanma tarzının ictihâdî bir husus olduğu ve bu nedenle fikhî mezhepleri arasında bu ilkenin tatbikine ilişkin görüş farklılıklarının bulunduğu görülmektedir. İlkenin tatbiki için öncelikle tespit edilmesi gereken kuvvet ve zayıflık durumlarının tespitindeki ictihad farklılıklarının takdim ilkesiyle istidlale dayalı hükümlerde de farklılığa yol açan başlıca neden olduğu söylenebilir. Nitekim Kudûrî ve Serahsî'nin fikhî meseleleri ve her mezhebin dayanaklarını açıklama sadedinde verdikleri bilgiler de kuvvet-zayıflık durumlarının tanımı, tayini ve bunlara istinaden takdim ilkesinin uygulanma keyfiyetinin ictihâdî bir husus olduğuna işaret etmektedir. Bu durum takdim ilkesiyle ilgili tasavvur ve kabullerin gerek mezhep içi ve gerekse mezhepler arasındaki ihtilafların ortaya çıkmasında önemli bir role sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Kudûrî ve Serahsî'nin söz konusu eserlerinden seçilen örnek meselelerde görüleceği üzere takdim ilkesinin tatbiki ve kuvvet-zafiyet cihetlerinin hangi kural ve argümanlara istinaden nasıl işletilmesi gerektiğine ilişkin tartışmalar bu ilkeye dayalı fikhî akıl yürütme tarzları hakkında da önemli veriler sunmaktadır. Makalede zikri geçen örnek meseleler takdim ilkesinin farklı kavramlar altında, farklı tarz ve suretlerle de tatbik edildiğini göstermektedir. Örneğin bazı meselelerde "kıyas" ve "evleviyet" kavramlarıyla örülü tarzda icra edilen takdim ameliyesinin evlâ kıyas veya hafî-celî kıyaslar arası tercih anlamındaki istihsânın farklı örnekleri şeklinde tezahür ettiği görülmektedir.

Takdim ilkesinin tatbikinde mukayese edilen tarafların kuvvet-zafiyet cihetlerinin nasıl işletildiği yönündeki örnekler dikkate alındığında konu hakkında bir takım genel çıkarımlarda bulunmak mümkündür. Örneğin, Cuma namazının öğle namazından ve haccın umreden kuvvetli görülmesi örneklerinde olduğu gibi kimi zaman fiillerin daha güçlü olan cihette geçerliliğini temin yönünde, kölenin mülkiyet edinebilmesini yadsıma örneğinde olduğu gibi, kimi zaman da geçersizlik yönünü güçlendirmek amacıyla evleviyetin işletildiği görülmektedir.

Takdim ilkesi gibi birçok aklî-mantıkî ilke fikhî eserlerinde yer bulmakta, bu ilkelere fikhî ve fikhî usulünde birçok küllî kaidenin mihrini teşkil etmektedirler. Diğer disiplinlerde olduğu gibi fikhî ve fikhî usulü ilimlerinde bu ilkelere tanımı, kapsamı, diğer küllî kaidelerle münasebeti, fikhî istidlâlde kullanımı ve bu ilkelere dayalı akıl yürütme faaliyetlerinin fikhî ahkâma yansımaları üzerine yapılacak araştırmalar alana önemli katkılar sunacaktır. Bu ilkelere deliller ve hükümler arası teâruz durumlarında başvuru tercih kurallarının tespitinde oynadığı rolün keşfine yönelik çalışmalar da fikhî araştırmalarına önemli katkılar sağlayacak, yeni ve özgün bakış açılarının geliştirilmesine yardımcı olacaktır.

**Kaynakça**

- Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahrulislâm el-Pezdevî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Aclî, Ebû Abdullah Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî İbn Abbâd. *el-Kâşifu ani'l-Mahsûl fî ilmi'l-usûl*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1411/1990.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, İbnü'l-Ferrâ Muhammed b. Hüseyin. *el-'Udde fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Hamevî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hasenî. *Gamz-ü uyûni'l-basâir şerh-u Kitabi'l-Eşbâh ve'n-nezâir*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985.
- İbn Abdüsselâm, Ebû Muhammed İzzeddîn Abdülazîz. *Kavâidü'l-ahkâm fî masâlihi'l-enâm*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1414/1991.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003.
- İbn Emîru Hâc, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed. *et-Takrîr ve't-tahbîr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed. *Fethu'l-gaffâr bi-şerhi'l-Menâr = Mişkâtü'l-envâr fî usûli'l-Menâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid. *Şerhu Fethu'l-kadîr*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- İcî, Ebû'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaffar. *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004.
- İmrânî, Ebü'l-Hüseyin b. Ebi'l-Hayr Yahyâ b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim. *el-Beyân fî mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*. thk. Kâsım Muhammed en-Nûri. 13 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1421/2000.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemaleddin b. el-Hasan. *Nihâyetü's-sûl şerhu Minhacü'l-vüsûl fî ilmi'l-usûl*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Kâkî, Kıvâmüddîn Muhammed b. Ahmed. *Mi'râcü'd-dirâye fî şerhi'l-Hidâye*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1444/2023.
- Kannevî, Ebü't-Tayyib Muhammed Sıddîk Hân b. Hasen b. Alî. *Tahsîlü'l-me'mûl min ilmi'l-usûl muhtasaru İrşâdü'l-fuhûl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî. *Kitâbü'l-Furûk = Envârü'l-burûk fî envâi'l-furûk*. dirase ve thk. Muhammed Ahmed es-Serrâc, Ali Cum'a Muhammed. 4 Cilt. Kahire: Daru's-Selâm, 1421/2001.
- Kızılkaya, Necmettin. *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Küllî Kaideler*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım. 2021.
- Kuds, Abdülhamid b. Muhammed b. Ali. *Letâifü'l-işârât şerh alâ teshîli't-turukât li-nazmi'l-Varakât fî'l-usûli'l-fikhiyyât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1445/2024.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr. *Mevsû'atü'l-kavâ'idü'l-fikhiyyeti'l-mukârene = et-Tecrîd*. thk. Muhammed Ahmed Sirac, Ali Cum'a Muhammed. 12 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 1424/2004.
- Leknevî, Abdülali Muhammed b. Nizameddin Muhammed. *Fevâtihu'r-rahâmût bi-şerhi Müsellemi's-sübût*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002.

- Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *el-Hâvi'l-kebîr hüve Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*, thk. Ali Muhammed Muavvaz, Adil Ahmed Abdülmevcud. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999.
- Nedvî, Ali Ahmed. *el-Kavâidü'l-fikhiyye -mefhûmuhâ, neş'etuhâ, tatavvuruhâ, dirâsetü müellefâtihâ, edilletühâ, muhimmetuhâ, tatbîkâtuhâ-*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 3. Basım, 1414/1994.
- Nedvî, Muhammed Ali Şefik. "Kâ'idetü (ed-da'if fi mu'aradati'l-kaviyyi ma'dûmun hukmen) te'sil ve tatbîq". *Mecelletü'd-Dirâsâti'l-Arabiyye*. 35/5 (Ocak 2017), 2907-3008. <https://doi.org/10.21608/dram.2017.163165>.
- Rahûnî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Musa. *Tuhfetü'l-mes'ûl fî şerhi Muhtasari Münthe's-sûl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.
- Râmuşî, Ali b. Muhammed b. Ali. *Fevâidü'l-Pezdevî*, thk. Amir Ahmed en-Nidavî. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1438/2017.
- Remlî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Hamza. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd b. Mahmûd el-Buhârî el-Mahbûbî. *et-Tavzîh fî halli gavâmi-zî't-tenkîh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2014.
- Sedlân, Salih b. Ganem. *el-Kavâidü'l-fikhiyyeti'l-kübrâ ve mâ teferra'a 'anhâ*. Riyad: Dâru Belensiyye, 1417/1997.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2020.
- Siğnâkî, Hüsameddin Hüseyin b. Ali b. Haccâc. *en-Nihâye fî şerhi'l-Hidâye*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1444/2023.
- Sübki, Tâceddin Abdülvehhâb b. Ali b. Abdülkâfi. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1991.
- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şafiî. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999.
- Teftâzânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah. *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavzîh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012.
- Tüfî, Ebü'r-Rebî' Necmeddin Süleyman b. Abdülkavî. *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1407/1987.
- Ünver, Ahmet Numan. "Cedelin Fıkıh İlminde Kullanımı: Kudûrî ve Ebu't-Tayyib et-Taberî Arasındaki Bir Münâzara Bağlamında". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 21/39 (Haziran 2019), 67-91.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah. *el-Bahru'l-muhîf fî usûli'l-fikh*. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1412/1992.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah. *Teşnîfü'l-mesâmi' bi Cem'i'l-cevami' li-Tâcuddîn es-Sübki*, thk. Seyyid Abdülazîz, Abdullah Rebi. 4 Cilt. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1419/1999.
- Zeylaî, Fahreddin Osman b. Ali. *Tebyînü'l-hakâyk şerhu Kenzi'd-dekâik*, thk. Ahmed Azzev İnâye. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2021.



## Yunus Emre'nin Bitüre Başı ve Yarayla İlişkili İfadelerine Dair Bir Bağlam İncelemesi

Hatice Coşkun

<https://orcid.org/0000-0003-4253-4812>

Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,  
Türk-İslam Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Bingöl, Türkiye

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

[hcoskun@bingol.edu.tr](mailto:hcoskun@bingol.edu.tr)

<b>Atıf Bilgisi:</b>	Coşkun, Hatice. "Yunus Emre'nin Bitüre Başı ve Yarayla İlişkili İfadelerine Dair Bir Bağlam İncelemesi". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 40 (Mart 2025), 43-60. <a href="https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1594696">https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1594696</a> .
<b>Makale Türü:</b>	Araştırma Makalesi
<b>Etik Beyan:</b>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
<b>Etik Kurul İzni:</b>	Araştırma için herhangi bir etik onay veya bilgilendirilmiş onam gerekmemektedir.
<b>Geliş Tarihi:</b>	1 Aralık 2024
<b>Kabul Tarihi:</b>	18 Mart 2025
<b>Yayın Tarihi:</b>	28 Mart 2025
<b>Hakem Sayısı:</b>	Bir İç Hakem - En Az İki Dış Hakem
<b>Değerlendirme:</b>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<b>Benzerlik Taraması:</b>	Yapıldı - intihal.net
<b>Çıkar Çatışması:</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman:</b>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<b>Etik Bildirim:</b>	<a href="mailto:dergiislamiilimler@gmail.com">dergiislamiilimler@gmail.com</a>
<b>Lisans:</b>	CC BY-NC 4.0

**Öz:** Bu çalışmada sözün iletişimdeki gücüne dair Yunus Emre'den çokça aktarılan "Söz ola kese savaşı söz ola bitüre başı" dizisinde *bitüre başı* ifadesinin *iyileştire yarayı* değil de *kestire başı* şeklindeki aktarımının veya yorumunun olası sebepleri incelenmiştir. Bu amaçla *Yunus Emre Divanı* kapsamında *bitürmek* ve *baş* sözcüklerinin "iyileştirmek" ve "yara" anlamındaki kullanımlarının yanı sıra günümüz Türkçesinde hâlâ kullanılan anlamlarını içeren ifadeler, doküman inceleme yöntemiyle nitel bir şekilde değerlendirilmiştir. Şairin dönemine has ama bugün unutulmaya yüz tutmuş bazı ifadelerinin günümüz Türkçesiyle algılanıp yorumlandığı görülmüştür. Okurun *bitürmek* sözcüğünü "sona erdirmek, son vermek" anlamıyla algılamasının *bitüre başı* ifadesine "baş keserek hayata son verme" anlamı yüklemesinin sebebi olduğu görülmüştür. Günümüz Türkçesi söz dağarcığıyla "bir canlının başını keserek hayatına son verme" anlamında anlaşılabilir *baş kesmek* ifadesi *Yunus Emre Divanı*'nda tasavvuf geleneğindeki anlamıyla "itaat etme", *nefsin başını kesmek* ifadesinde ise "nefsi terbiye etme veya öldürme" anlamlarıyla yer almıştır. Yunus Emre'nin yara ve yaranın iyileşmesine dair tasavvurunu anlamak amacıyla bu kavramlarla ilişkilendirilmiş sözcük ve deyimler de *Divan* çerçevesinde incelenmiştir. Bu amaçla yara kavram alanına giren *baş, dâğ, zahm, göynük* sözcükleri; yarayı barındıran *bağır, gönül, cân, ciğer* ve *öz*; "gönül kırgınlığı" anlamında *gönül sınığı* ifadesi; "iyileşmek" anlamında *bitmek, onmak, devâ olmak*; "iyileştirmek" anlamında *timâr etmek/eylemek/kılmak* fiilleri; *devâ* ve *merhem* gibi iyileştirici unsurlar bağlamlarıyla değerlendirilmiş ve tasavvuf geleneğinde taşıdığı anlamlarla birlikte incelenmiştir. Mutasavvıf bir şair olan Yunus Emre'nin Eski Anadolu Türkçesiyle söylediği şiirlerin dili ve estetiği bakımından sanatına zemin olan Türk İslam edebiyatı geçiş dönemi eserlerinden ve tasavvuf geleneğinden şiir örneklerine de yeri geldikçe değinilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Türk İslam Edebiyatı, Yunus Emre, Yara, İyileşme, Baş, Dâğ, Göynük, Zahm, Sınug



## A Contextual Analysis on Yunus Emre's Expressions Related to Bitüre Başı and the Wound

Hatice Coşkun

<https://orcid.org/0000-0003-4253-4812>

Assist. Prof., Bingöl University, Faculty of Islamic Sciences,  
Department of Turkish-Islamic Literature, Bingöl, Türkiye

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

[hcoskun@bingol.edu.tr](mailto:hcoskun@bingol.edu.tr)

<b>Citation:</b>	Coşkun, Hatice. "A Contextual Analysis on Yunus Emre's Expressions Related to Bitüre Başı and the Wound". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 40 (March 2025), 43-60. <a href="https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1594696">https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1594696</a> .
<b>Article Type:</b>	Research Article
<b>Ethical Statement:</b>	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited.
<b>Ethics committee approval:</b>	The research does not need any ethical approvals or informed consent.
<b>Date of submission:</b>	1 December 2024
<b>Date of acceptance:</b>	18 March 2025
<b>Date of publication:</b>	28 March 2025
<b>Reviewers:</b>	One Internal & At Least Two External
<b>Review:</b>	Double-blind
<b>Plagiarism checks:</b>	Yes - intihal.net
<b>Conflicts of Interest:</b>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<b>Grant Support:</b>	No funds, grants, or other support was received.
<b>Complaints:</b>	<a href="mailto:dergiislamiilimler@gmail.com">dergiislamiilimler@gmail.com</a>
<b>License:</b>	CC BY-NC 4.0

**Abstract:** This study explores the possible reasons for the misinterpretation or misquotation of the expression *bitüre başı* in the well-known line by Yunus Emre about the power of words in communication: "*Söz ola kese savaşı, söz ola bitüre başı.*" (A word can end a war; a word can heal a wound). This phrase is often mistakenly understood as "to cut the head" instead of its intended meaning, "to heal the wound". To investigate this, the study examines the historical and linguistic context of the words *bitürmek* (to heal) and *baş* (wound) as they appear in Yunus Emre's *Dîvân*, alongside their continued usage in modern Turkish. The related phrases were evaluated qualitatively by document analysis method. It has been observed that some of the poet's expressions, which are peculiar to daily language of his lifetime but bear archaism today, are perceived and interpreted in line with their connotations in modern Turkish. While it is natural for languages, as living entities, to evolve over time, it is essential to preserve the authentic meanings of words and expressions that form the bedrock of a cultural legacy spanning seven centuries. In order to reveal the semantic domain of the vocable wound in his usage and its healing, the words and idioms associated with these concepts were also analyzed. For this purpose, the words *baş*, *dâğ*, *zağm*, *göynük*, *sınug* which fall within the conceptual field of wound; the words *bağır* (gut), *gönül* (heart), *yürek* (heart), *ciğer* (liver) and *öz* (soul) that contain the wound were evaluated in their contexts and analyzed together with the meanings they carry in the Sufi tradition.

**Keywords:** Turkish-Islamic Literature, Yunus Emre, Wound, Healing, Baş, Dâğ, Göynük, Zağm, Sınug

## Giriş

Türk edebiyatının en çok bilinen şairi Yunus Emre'nin şiirleri okunarak, ezberlenerek, bestelenerek nesilden nesile aktarılmıştır. Edebî kişiliği yüzyılları aşan şairin, doğduğu tarih ve yer gibi tarihi kişiliğine dair bilgiler ise menkıbeler ve destansı anlatımlarla aktarılmıştır. Bu sebeple devam eden Yunus Emre araştırmalarıyla hakkında netleşen bilgiler, alandaki çalışmaların hem edebî hem tarihî kişiliğine dair önemini korumaktadır.<sup>[1]</sup>

Miladi 1240-1 ve 1320-1 tarihleri arasında Anadolu'da yaşamış olan Yunus Emre'nin şiirlerindeki sade üslubu onu yüzlerce yıl sonrasında da hâlâ anlaşılır kılmaktadır.<sup>[2]</sup> Bu anlaşılabilirliğin bugün bütün şiirlerine teşmil edilmesi bazen şairin asıl anlamı Eski Anadolu Türkçesine has olup günümüzdeki kullanımı ise ağızlarda ve belli söz kalıplarında kalan ifadelerinin yanlış aktarılmasına ve yorumlanmasına sebep olabilmektedir. Bu duruma en çok maruz kalan ise “*Söz ola kese savaşı söz ola bitüre başı / Söz ola agula aşı balıla yağ ide bir söz (102/2)*” mısralarındaki *bitüre başı* ifadesidir. Bu çalışmayla söz konusu ifadenin *kestire başı* şeklindeki farklı aktarımının olası sebeplerine değinilmiş; “yara” anlamındaki *baş* sözcüğü ve “yaranın kapanması, iyileşmesi” anlamındaki *bitmek* fiilinin geçtiği bağlamlar incelenmiştir. Yunus Emre'nin yara ve yaranın iyileşmesine dair tasavvurunu anlamak amacıyla benzer veya yakın içerikli sözcük ve deyimler de *Divan* çerçevesinde incelenmiştir. Bu amaçla “yara” kavram alanına giren *baş, dâğ, zahm, göynük* sözcükleri, yarayı barındıran *bağır, gönül, cân, ciğer* ve *öz*; yara gibi acı veren “gönül kırıklığı” anlamında *gönül sınığı* ifadesi; “iyileşmek” anlamında *bitmek, onmak, devâ olmak*; “iyileştirmek” anlamında *timâr etmek/eylemek/kılmak* fiilleri; *devâ* ve *merhem* gibi iyileştirici unsurlar bağlamlarıyla değerlendirilmiş ve tasavvuf geleneğinde taşıdığı anlamlarla birlikte incelenmiştir.<sup>[3]</sup> Bu makale Mustafa Tatcı'nın *Yûnus Emre Dîvânı Tenkitli Metin* başlıklı çalışması üzerinde doküman inceleme yöntemiyle yapılmış nitel bir çalışmadır.<sup>[4]</sup> Mutasavvıf bir şair olan Yunus Emre'nin Eski Anadolu Türkçesiyle söylediği şiirlerin dili ve estetiği bakımından sanatına zemin olan Türk İslam edebiyatı geçiş dönemi eserlerinden ve tasavvuf geleneğinden şiir örneklerine de yeri geldikçe değinilmiştir. Eski Anadolu Türkçesi, Oğuzların 9. yüzyıldan itibaren Orta Asya'dan batıya göç edip, 13. yüzyılın başından 15. yüzyılın ikinci yarısına kadar Anadolu ve civarında kurup geliştirdikleri edebi yazı dilini temsil eder.<sup>[5]</sup>

## 1. Bitüre Baş İfadesinin Farklı Aktarım, Çeviri ve Yorumları

Bilgin, Yunus'un sözün gücüne dair çokça aktarılan yukarıdaki mısralarının yazma ve matbu divanlardakinden farklı bir şekilde aktarıldığına dikkat çekmiştir. “*Söz ola bitire savaşı, söz ola*

- [1] Yine son yıllarda yapılan Yunus Emre araştırmaları kapsamında şairin doğum ve vefat tarihi, ismindeki Emre sözcüğünün anlamı gibi farklı bilgi ve yorumlarla kayda geçen konulara dair yeni bilgilerle karşılaşılmiştir. Müstakim-zâde'nin 18. yüzyılda kaleme aldığı *Terceme-i Kânunu'l-Edeb* isimli ansiklopedik sözlükte kayda geçen bilgiler bunlar arasında yer alır: “Yunus Emre için bir çeşit körlük olarak değerlendirilen mereh hastalığı sebebiyle Emre lakabının kullanıldığını, onun h. 843 / m. 1439 tarihinde Sakarya Nehri civarında vefat ettiğini ifade etmektedir. Yunus Emre'nin Bolulu olduğu ve halveti meşreb olduğu da Müstakim-zâde'nin paylaşımlarındandır”. A. Muaz Güven vd., “Müstakim-zâde'nin Terceme-i Kânunu'l-Edeb isimli Eserinde Yunus Emre'ye Dair Bilgiler”, *Yunus Emre Araştırmaları*, ed. Hüseyin Muşmal, yardımcı ed. Emre Koç (Konya: Palet Yayınları, 2022), 295.
- [2] Mustafa Tatcı, *Yunus Emre Külliyyatı: Yûnus Emre Dîvânı, İnceleme* (İstanbul: H Yayınları, 2008), 1/26; Yunus Emre'nin doğduğu, vefat ettiği tarih ve yere dair tartışmalar ve farklı bilgiler için bk. Tatcı, *Yûnus Emre Dîvânı, İnceleme*, 1/9-30.
- [3] Makalenin genelinde eser isimleri dahil olmak üzere, örnek beyitlerde, Arapça ve Farsça asıllı kavramlarda uzun ünlülü kullanımlar (^) işaretleriyle gösterilmekle birlikte kaf ve gayın harfinden sonra gelen ünlünün kalın olarak uzatılması için düz çizgi (-) kullanılmıştır. Türk İslam edebiyatının ilk dönem eserlerinden alınan örnek metinler kaynak eserde olduğu gibi çeviri yazı işaretleriyle alıntılanmıştır. Çeviri yazı ayrıca fonetik bir ayırımın gerektirdiği durumlarda kullanılmıştır. Örnek metinlere ve doğrudan yapılan alıntılara alındıkları kaynaktaki imlalarıyla yer verilmiştir.
- [4] Mustafa Tatcı, *Yûnus Emre Dîvânı, Tenkitli Metin* (İstanbul: H Yayınları, 2008), 2; Özcan Güngör, *Bilimsel Araştırma Süreçleri El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 213-214.
- [5] Gülsevin Gürer, “Eski Anadolu Türkçesinin Oluşumu”, *XIV-XV. Yüzyıllar Türk Dili*, ed. Vahid Türk – Erdoğan Boz (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2019), 45.

*kestire başı /Söz ola zehirli aşı, bal ile yağ ede bir söz* şeklindeki aktarımda *bitüre başı* ifadesi yerine *kestire başı* şeklindeki yaygınlaşan aktarımın sebebini izahın kolay olmadığına işaret etmiştir. Bilgin, tamamen farklı sözcüklerle yapılan aktarımların yanı sıra doğru aktarıma yapılan yanlış dil içi çevirilere de değinmiştir. *Baş* sözcüğüne “yasa” anlamı verip *bitüre başı* ifadesine “yasayı, hukuku kurma, meydana getirme, yeşertme” gibi anlamlar yükleyerek “Söz ola kese savaşı söz ola yeşerte yasayı” şeklindeki çevirilerin yanlış olduğunun altını çizmiştir. Yazar gerek aktarımda gerek dil içi çevirilerdeki yanlış kullanımları anlamak için ifadelerin bağlamının belirleyici olduğunu vurgulamıştır: [6]

“Hangi kelimenin yanlış kullanıldığını anlamak için, birinci mısranın bağlamını dikkate almak gerekmektedir. Bu durum göz önünde bulundurulduğunda mısranın ilk kısmında “söz”, olumsuz bir olayı olumluya çevirmiştir yani (etkili ve güzel) söz; savaşı sona erdirmiş, sulh ve sükûnu sağlamıştır. Mısranın devamında da olumsuz bir şeyin olumlu hâle gelmesi gerekmektedir. Bundan dolayı sözün, başı kestirmesi, yani kötü bir sözün insanı ölüme götürmesi, mısranın başındaki bağlamı dikkate aldığımızda doğru olmaz. Bu nedenle birinci mısranın devamının “söz ola kestire başı” değil, “söz ola bitüre başı” olması doğru olacaktır. Zaten yazma nüshalarda ve akademik yayınlarda mısranın devamı bu şekilde okunmuştur fakat buna yanlış anlam yüklenmiştir.”[7]

*Bitüre başı* ifadesi yerine *kestire başı* şeklindeki yanlış aktarımlar birebir şiir metninde yer aldığı gibi, metinde doğru aktarım yapılmakta ama dil içi çeviri veya yorumda farklı anlam verilebilmektedir:[8]

“Söz ola kese savaşı söz ola bitüre başı/ Söz ola ağula aşı, balıla yağ ide bir söz... Sözün savaş bitirecek veya kötü mânâsıyla başı kestirecek kadar güçlü olduğu söylenir.”[9]

Bilgin, *bitüre başı* ifadesindeki *baş* kelimesinin Eski Anadolu Türkçesinde “yara” anlamıyla çevrilmesinin doğru olacağını belirtmiştir. İlgili mısradaki sözün çok büyük kayıplara ve zararlara yol açabilecek bir savaşı sona erdirebileceği gibi gönül yarasını da iyileştirebilecek bir güce sahip olduğunun vurgulandığına işaret etmiştir. Yazar, beytin dil içi çevirisini de şu şekilde yapmıştır: “Söz olur savaşı sona erdirir, söz olur yarayı iyileştirir, söz olur zehirli aşı bal ile yağ eder.”[10]

Yunus’un arı ve duru Türkçesinin günümüz Türkçesinin söz dağarcığına sahip muhataplarca rahatlıkla anlaşılabilmesi bazen kullandığı bütün ifadeleri günümüz Türkçesiyle algılama eğilimini pekiştirebilmektedir. Bu durum sadece akademi dışı değerlendirmelerde kalmamakta yukarıda görüldüğü gibi akademik çalışmalara kadar yansiyabilmektedir. Yedi yüzyıl öncesinden bugüne dokunabilen Yunus Emre’nin şiirlerinin çoğunun günümüz Türkçesiyle sözlük yardımı olmaksızın anlaşılabilmesi düşüncesinin birçok sebebi olabilir. Yunus’un bestelenen ilahilerinin çocukluğumuzdan beri kulaklarımızda ve hafızamızda yer etmiş olmasıyla oluşan doğal aşinalığımız gibi. Akademik açıdan bakıldığında Yunus’un şiirlerindeki *sehl-i mümteni* üslûbuna dair değerlendirmelerdeki kolay anlaşılabilirlik algısının yanlış çeviri ve yorumların gözden kaçma sebeplerinden biri olduğu açıkça görülür. *Sehl-i mümteni* Arapça *es-sehl* “kolay ve âsân” ve *imtinâ* “çekinmek; imkânsız olmak” fiilinden türemiş olan *mümteni* “Olması veya gerçekleşmesi imkânsız, mümkün olmayan” anlamındaki sözcüklerden oluşur.[11] Ali Seydi Bey, *sehl-i mümteni*yi “Söylenmesi kolay

[6] A. Azmi Bilgin, “Yunus’un Sözü”, *Türk Dili* 69/819 (Mart 2020), 30-31.

[7] Bilgin, “Yunus’un Sözü”, 31.

[8] Mine Mengi, “Sehl-i Mümteni”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 36/321.

[9] Gülsüm Acar – Mustafa Güneş, “Klasik Türk Şiirinde Bal”, *Anasay* 26 (Kasım 2023), 30.

[10] Bilgin, “Yunus’un Sözü”, 31.

[11] *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, “es-Sehil” (Erişim 30 Aralık 2024); *Kubbealtı Lugatı*, “Mümteni” (Erişim 30 Aralık 2024).



göründüğü halde pek müşkül olan sözlere ıtlak olunur.” şeklinde açıklamıştır.<sup>[12]</sup> Bir edebiyat kavramı olarak kolaylıkla söylenmiş gibi görünen ama benzerini söylemenin çok zor olduğu özgün ifadeyi karşılar. Mengi, *sehl-i mümteni*yi en belirgin özelliği olan doğallığı, kısa anlatımı ve anlaşılabilirliğiyle değerlendirirken Yunus Emre'den verdiği örnekte ise yukarıda belirtildiği gibi *bitüre başı* yerine *kestire başı* şekli yer almıştır: “Söz ola kese savaşı söz ola kestire başı / Söz ola ağulu aşı bal ile yağ ede bir söz”.<sup>[13]</sup>

Aşağıdaki bölümde *bitüre başı* ifadesi günümüz Türkçesinde, Eski Türkçede ve Eski Anadolu Türkçesinde kullanılan anlamlarıyla incelenmiştir.

### 1.1. Baş ve Bitürmek Sözcüklerinin Anlamları

*Baş* sözcüğünün güncel Türkçede listelenen sözlük anlamları şunlardır: “1. İnsan ve hayvanlarda beyin, göz, kulak, burun, ağız gibi organları kapsayan, vücudun üst veya önünde bulunan bölüm. 2. Bir topluluğu yöneten kimse. 3. Bir şeyin başladığı zaman veya yer. 4. Bir şeyin özü, temeli, kaynağı. 5. Arazide en yüksek nokta. 6. Bir şeyin genellikle toparlakça ucu. 7. Bir şeyin uçlarından biri. 8. Kasaplık hayvanlarda ve bazı yiyeceklerde adet”.<sup>[14]</sup>

*Baş*'ın güncel Türkçede kullanılmayan ama Türkçenin ağızlarında hâlâ var olan ve Eski Türkçe metinlerde yer alan “yara, çiban” anlamının izini Türkçe başsağlığını ifade eden kalıp sözde görebiliyoruz. Yakını vefat eden birinin acısı “Başınız sağ olsun.” ifadesiyle paylaşılırken aslında kişinin kaybının sebep olduğu acıyla ruhunda açılan ve acı veren “yara”nın iyileşmesi temenni edilmektedir. İyileşmek anlamındaki *sağalmak* fiili zaman içinde söylenegeldikçe “Başınız sağalsın”dan “Başınız sağolsun”a dönüşmüştür.<sup>[15]</sup> “*Baş*, Orta Türkçede *bāş* olarak geçer. Eski Kıpçakçada da *baş* olarak kullanılır. Daha sonra *baş*'ın yerine yara geçmiştir. Eski Türkçede *balıĝ* ‘yaralı’ demektir”.<sup>[16]</sup> *Divânü lûgâti't-Türk*'te “yara” anlamında *baş* ve “yaralı” anlamında *balıĝ* sözcükleri örnek olarak verilen şiir metninde şu şekilde geçmektedir:

*Başı anıĝ alıktı.  
Kanı yozup turuktı.  
Balıĝ bolup taĝıktı.  
Emdi anı kim yeter?*

“Onun yarası azdı, kanı çok akıp durdu, yaralanıp dağa çıktı, şimdi ona kim yetişir?”

Metinde kanı soğuyan, donan bir yaralı anlatılmaktadır.<sup>[17]</sup>

Kâşgarlı'nın yer verdiği aşağıdaki dörtlükte *baş*, daha soyut bir kullanımla “yürek yarası” anlamında *baĝır başı* ifadesiyle yer almıştır:

*Yıĝlap udhu artadım  
Baĝrım başın kartadım  
Kaçmış kutuĝ irtedim  
Yaĝmur küni kan saçar*

“Arkasından ağlayarak bozuldum, baĝrımın yarasını deştim, giden saadeti aradım, gözüm yağmur gibi kan saçar”.<sup>[18]</sup>

[12] Ali Seydi Bey, *Lugatçe-i Edebiyât*, haz. Bekir Belenkuyu (İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2023), 111.

[13] Mengi, “*Sehl-i Mümteni*”, 320-321.

[14] *Güncel Türkçe Sözlük*, “Baş” (Erişim 30 Aralık 2024).

[15] Dilek Ergönenç, “Türkiye Türkçesinde Kullanılan Baş Sağlığı Kalıp Sözcükleri”, *XI. Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu Bildiri Kitabı 16-18 Ekim 2019*, ed. Serkan Şen – Mediha Mangır (Samsun: Samsun 19 Mayıs Üniversitesi, 2019), 513.

[16] *Eren Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*, “Baş” (Erişim 30 Aralık 2024).

[17] Kâşgarlı Mahmud, *Divânü lûgâti't-Türk Tercümesi*, çev. Besim Atalay (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1985), 1/192.

[18] Kâşgarlı, *Divânü lûgâti't-Türk*, 1/272.

*Kutadgu Bilig'*de baş, "kamçı yarası" anlamında somut bir içerik olarak *berge başı* ifadesinde yer aldığı gibi kamçı yarasının iyileşmesiyle, sözün sebep olduğu gönül yarasının acısı ve iyileşmemesi durumu karşılaştırılarak anlatılmıştır:

*urup berge başı büter terk söner  
tilin sökse bütmez açığı yılın (2580)<sup>[19]</sup>*

"Vurulan kamçı yarası kapanır ve çabuk geçer; dilin sövse acısı yıllarca dinmez".

Yukarıda "yaranın iyileşmesi" anlamında *büt-* fiili, Yunus Emre'nin ifadesinde ettirgen ekiyle geçer: *bit-ür-e*. *Bit-* fiili "yaranın kapanması" anlamında Türkiye Türkçesinde Bor, Niğde ve Kırşehir gibi belli yörelerin ağızlarında kullanılmaktadır.<sup>[20]</sup> *Bit-* fiili *Güncel Türkçe Sözlük*'te anlamları bakımından iki grupta değerlendirilmiştir: "(I): Tükenmek, sona ermek; (II): 1. Tohum filizlenerek topraktan çıkmak. 2. Saç, tüy, kıl vb. bedende çıkmak".<sup>[21]</sup> *Tarama Sözlüğü*'nde ise *bit-* fiili için şu anlamlar yer almaktadır: "1. Meydana gelmek, hasıl olmak, çıkmak. 2. Bitişmek, kaynaşmak. 3. Mahvolmak, iflas etmek. 4. (İnsanlar için) Yetişip büyümek". Bunlardan ikinci anlama tanık olarak gösterilen "*Kesilen baş gerü bitmez, son pişmanlık assı etmez* (Müslim, XV. 6, 91)"<sup>[22]</sup> şeklindeki kullanımda *kes-* ve *bit-* fiillerinin farklı anlamlar taşıması bize *bitüre başı* ifadesindeki *bit-* fiiline "kesmek" anlamını veremeyeceğimizi göstermektedir. Örnek metin günümüz Türkçesine şöyle aktarılabilir: "Kesilen baş geri iyileşip kaynaşmaz (ölen kişi hayata geri döndürülemez), son pişmanlık fayda etmez".

Clauson, Eski Türkçede *büt-* şeklinde yer alan *bit-* fiilinin Türk dillerinde olağanüstü geniş bir yelpazede yer alan anlam çeşitliliğine değinirken başlangıç noktasındaki anlamın "tamamlanmak" olduğunu ve kök anlamdan iki farklı yöne gelişen bir anlam çeşitliliği olduğunu belirtir. Bu yönlerden birinde "tükenmek, sona ermek" anlamı varken diğer yönde "bir işe veya eyleme başlamaya hazır olma" anlamının yer aldığına işaret eder.<sup>[23]</sup> Kâşgarlı'da *büt-* fiili şu anlamlarla yer alır:

*"Er üni bütti. "Göğsündeki bir hastalık dolayısıyla veya döğme yüzünden adamın sesi kısıldı". Anıñ alımı bütti. "Onun başkasından olan alacağı sabit oldu ve gerçekleşti". Baş bütti. "Yara kapandı". Kul Tengrike bütti. "Kul, Tanrı'nın birliğini ikrar etti. .... Ot bütti. "Ot bitti". Meyve biterse yine böyle denir. Oğlan bütti. "Çocuk doğdu". Herhangi bir şey biterse, doğarsa veya yaratılırsa bütti denir Kıpçakça."<sup>[24]</sup>*

*Atebetü'l-hakâyık*'ta "yara" anlamındaki *baş* ve "yaranın iyileşmesi" anlamında *büt-* fiili şu beyitte bir arada yer alır:

*Öcükürme erni tilin bil bu til  
Başaktursa bütmes büter oğ başı*

"Kimsenin dilini (gönül) oç almağa davet etme (kıрма) bil (ki) bu dil yaralanırsa iltiyâm bulmaz, (halbuki) ok yarası sağalır".<sup>[25]</sup>

Necib Âsım, Yükneki'nin yukarıdaki beytinde "yara" anlamında *baş* sözcüğünden türemiş olan *başaktur-* fiilini "yaralamak", *büt-* fiilini ise "iltiyâm" (yaranın kapanması, iyileşmesi) ile çevirmiştir.<sup>[26]</sup>

[19] Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, çev. R. Rahmeti Arat (İstanbul: Kabalcı, 2008), 488-489.

[20] *Derleme Sözlüğü (Türkiye Türkçesi Ağızları Sözlüğü)*, "Bitmek" (Erişim 30 Aralık 2024).

[21] *Güncel Türkçe Sözlük*, "Bitmek" (Erişim 30 Aralık 2024).

[22] *Tarama Sözlüğü*, "Bitmek" (Erişim 30 Aralık 2024).

[23] Gerard Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth-century Turkish* (Oxford: Oxford University Press, 1972), 298.

[24] Kâşgarlı, *Divanü Lûgat-it-Türk*, 2/294.

[25] Edib Ahmed Yükneki, *Atebetü'l-Hakâyık*, haz. Serkan Çakmak, ed. Hatice Coşkun (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 162.

[26] Yükneki, *Atebetü'l-Hakâyık*, 162.

Beyitte *baş*'ı “ok gibi delici bir savaş aletinin sebep olduğu somut yara” anlamında; sözün sebep olduğu gönül kırgınlığını da soyut bir yara olarak bir arada görüyoruz.

Yunus Emre'nin sözün yara iyileştiren etkisini *bitüre baş* ifadesiyle anlattığı beyitten üç beyit sonra “yara” anlamında Farsça *dâğ* sözcüğü yer alır. Bu defa Yunus Emre okura ya da dinleyene ilim, irfan ve bilgiden gafil olmadan yolunca yürümesi gerektiği gibi dilini de çok iyi sakınmaktan gafil olmamasını öğütler. Şaire göre dilin sakınmadan sarf ettiği bir sözün akıbeti *cânî dâğ edecek*, yani dağlayabilecek etkiye sahiptir. İkinci mısradaki geçen *key* “1. Çok, pek, gayet, pek çok. 2. İyi, iyice, hakkiyle. 3. Uygun, muvafık, münasip, layık, doğru, yerinde. 4. Büyük, muhteşem” anlamlarında Eski Anadolu Türkçesinin 13.-15. yüzyıl metinlerinde kullanılmıştır.<sup>[27]</sup> *Key* sözcüğü Eski Türkçede *keç* şekliyle geçer ve “çok, aşırı” anlamında Soğdca *k'dy* sözcüğüne dayandırılır. 15. yüzyıla kadar sıfat ve veya fiilleri “çok, pek, aşırı” anlamında niteleyen yaygın bir kullanımı olduğu belirtilir.<sup>[28]</sup> Yunus Emre *key sakın key dilün ile* ifadesinde *key* sözcüğünü Arapça eş seslisi olan ve “dağlama” anlamında kullanılan ikinci bir *key* sözcüğüyle cinaslı bir şekilde kullanılmıştır. *Key* Arapçada “yarayı veya bedenini hasta bir yerini kızgın demirle yakma” anlamındadır. Dağlama işlemi kızgın demirle yakarak iz veya işaret bırakmak amacıyla yapıldığı gibi yarayı kapatmak gibi tedavi amacıyla da uygulanmıştır. Bu sebeple beyitte sözün etkisi her iki şekilde anlaşılabilir şekilde dile getirilmiştir. İyi sakınılmayan bir dilden çıkan söz *cânda dâğ* yarası açacak derece yakabilir ya da aynı dilden çıkan söz *cânda* var olan yaraya şifa olacak şekilde dağlayabilir.<sup>[29]</sup> “Pek, çok, iyice” anlamındaki *key* sözcüğünün “dağlama” anlamında *key* sözcüğüyle tevriyeli ya da cinaslı kullanımı Yunus Emre'den sonra da divan şiirinde yer almıştır.<sup>[30]</sup>

*Yüri yüri yolunla gâfil olma bilünile*

*Key sakın key dilün ile cânına dâğ ide bir söz (102/6)*

*Bit-* ve *bitür-* fiillerinin yukarıda değinilen ve günümüz Türkçesinde hâlâ kullanımda olan anlamları, Yunus Emre'nin birçok beytinde yer alır. Bu durum, *bitür-* fiilinin *bitüre baş* ifadesindeki kullanımında “sona erdirmek, son vermek” anlamıyla algılanmasının ve “baş keserek hayata son verme” anlamının yüklenmesinin önemli sebeplerinden biridir. *Bitür-* fiili aşağıda 6/7'de “tamamlamak, sona erdirmek” anlamında kullanılmıştır. Yunus Emre, beyitte bu dünyadan göçen birinin halini tasvir eder. Müteveffanın ardından üç gün yası tutulup kalan işleri tamamlanır. O vakit kendisinden bahsedilir, anılır ve sonrasında artık kimse anmaz olur:

*Üç güne dek oturalar hep işünü bitüreler*

*Ol dem dile getüreler ayruk kimse anmaz ola (6/7)*

*Bitür-* aşağıdaki beyitte yine “tamamlamak” anlamında kullanılmıştır. Yunus Emre, beyitte yatsı namazını eda etmek üzere *hâzır olunmasını* öğütler. Zira gücü kudreti her şeye yeten Kâdir-i Mutlak hazır olanı sever. Burada *hâzır olmak* namaz için gereken abdest vb. hazırlığın yanında ibadetin cemaatle ya da yalnız başına edası için ilgili ortamda mevcut olma anlamında da anlaşılır. Şair imanın eksiklerinin giderilmesini yani imanın tamamlanmasını öğütler çünkü iman Allah'a kişinin kendinden önce ulaşır:

*Yatsu namâzına ol hâzır hâzırları sever Kâdir*

*Îmânun eksüğün bitür îmân pîş-rev olsa gerek (136/7)*

[27] *Tarama Sözlüğü*, “Key (gey)” (Erişim 30 Aralık 2024).

[28] Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth-century Turkish*, 700.

[29] Onay, *key* sözcüğünün Farsça cinaslı kullanımına değinirken “ne zaman” anlamına yer verir. Ahmet Talat Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar*, haz. Cemal Kurnaz (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 112. Farsçada “ne zaman, ne şekilde” anlamındaki *key* sözcüğünün Arapça “dağlama” anlamında olan eş seslisi Farsçada da kullanılmıştır: “Kai (Z. kava, S. kavi), “When? in what manner?...[ta kai, until when?]... A. kai, That, in order to, in order that; how? - kaiy (v.n. of kavy). Marking with a brand; cauterizing; stinging (as a scorpion); looking intently at; a mark produced by burning; a cautery”. F. J. Steingass, *A comprehensive Persian-English Dictionary* (Londra: Routledge - Kagan Paul, 1963), 1067.

[30] Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar*, 112.

*Bit-* ve *bitür-* aşağıdaki beyitlerde “bitkinin yetişmesi, filizlenmesi ve yetiştirilmesi” (3/6, 147/3), “meydana gelmek” (216/2), “tüy, sakal vb.’nin meydana gelmesi ve meydana getirilmesi” anlamlarında kullanılmıştır (255/5):<sup>[31]</sup>

*İki cihân toptolu bâg u bostân olurısa*  
*Senün kokundan eyü gül bostân içinde bitmeye (3/6)*

*Seni bulut götürür âlemlere yitürür*  
*Dürlü çiçek bitürür hoş üstâdun var senün (147/3)*

*Cânımda ol büt bitüpdür gönülümü ol tutupdur*  
*Hey beni ol avutupdur ayruk neye bağlanayım (216/2)*<sup>[32]</sup>

*Ol ezel ‘âleminde ebedi gözlemedin*  
*Per ü bâlün bitmedin cevlân arzû kılırsın (255/5)*

Yukarıda görüldüğü gibi *bit-* fiili günümüz Türkçesinde kullanılan birçok anlamıyla *Divan*’da kullanılmıştır. Bunun yanı sıra *baş* sözcüğünün *Güncel Türkçe Sözlük*’teki temel beş anlamının “yara” anlamı hariç 27 kez kullanıldığını, 21 farklı deyim içinde 44 kez kullanıldığını tespit eden Emiroğlu ve Çetinkaya, Yunus Emre’nin dilinin günümüz okurunca rahatlıkla anlaşılacağı algısını güçlendirmektedir. *Divan*’da *baş* sözcüğünün “yara” anlamında kullanımına kısaca değinilmiş ve ilgili anlamın 15 beyitte tespit edildiği belirtilmiştir.<sup>[33]</sup> Bu durumda *bitüre başı* ifadesi bu yaygın algıya binaen doğal olarak günümüz Türkçesinde olduğu gibi *kestire başı* şeklinde yanlış bir aktarıma maruz kalabilmektedir. Yanlış aktarımın bir sebebi de günümüz Türkçesinde hâlâ kullanılan “bedenin baş kısmını gövdeden ayırarak bir canlının hayatına son vermek” anlamında *baş kesmek* veya *baş kestirmek* deyiminin *Divan*’da çeşitli beyitlerde yer alması olabilir. İlgili beyitlerin hiçbirinde *baş kes-* ifadesi “yara kesmek” anlamında kullanılmamıştır. Yalnız bu beyitlerdeki ifadeler mecaz olarak kullanılmış ve nefsin başının kesilmesi anlatılmıştır. Aşağıdaki beyitte nefsin kibirli tarafı izzet başına benzetilip bu başın kesilerek nefsin kibir tarafının öldürülmesi öğütlenir. Öyle ki bu yapılmazsa aşkla yaşamak imkânsızdır:

*Kes gider ‘izzet başını terk eyle sen fuzûllığı*  
*Kesmezisen başın anun ‘ışkıla dirligün muhâl (155/3)*

Yunus Emre, aşağıdaki beyitte nefsi fiillerin şerli işlere sebep olmasından dolayı nefsin başını kesip bunlardan kaçtığını anlatır. Böylece hayır işlere yönelip şer işlerden kaçarak nefsin şerli işlerine dair endişelere kapılmaktan başını azat etmiştir:

*Hayra döndi benüm işüm endîşeden âzâd başum*  
*Nefsüm başını kesüben şer işlerden kaçır oldum (208/4)*

Aşağıda 208/5’te, bozguncu işler yapmaya müsait nefsin başı kesilince şair artık Hakk’ın teveccühüne mazhar olmuştur. Yunus Emre, kendini istiare yoluyla kuşa benzetirken nefsinin başı kopmuş ama ruhu Hakk’a uçan bir varlık olarak tasvir etmiştir. Kuş veya kuşların tutulması, tasavvufi geleneğe nefsin kontrol altına alınması; parçalanması veya kesilmesi ise şehvî hislerin yok edilmesi şeklinde yorumlanır.<sup>[34]</sup> Kuşlara dair tasvir Bakara suresinin 260. ayetinde Hz. İbrahim’e dört kuş tutmasının emredilmesini çağırıştırır:

[31] *Divan*’da ilgili kullanım ve farklı anlamlar içeren beyitler için bk. meydana gelmek (66/2, 216/2, 325/4), yetişmek, yeşermek (10/5, 106/6, 312/4, 324/4), ortaya çıkmak (51/6), tüy, sakal vb.’nin oluşması (152/8), son bulmak, tamamlanmak (325/5, 204/5, 205/7, 218/2, 271/6, 317/9).

[32] O büt (o put) ilahi sevgili veya mürid anlamında kullanılmıştır. Bk. Tatçı, *Yunus Emre Divanı, Tenkitli Metin*, 450.

[33] Selim Emiroğlu – Mustafa Çetinkaya, “Yunus Emre’nin Divanı’nda “Baş” İfadesinin Farklı Anlam ve Kullanımları”, *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 23/4 (Aralık 2023), 1521-1523-1530.

[34] Tatçı, *Yunus Emre Dîvânı, İnceleme*, 367.

"...Rabbi "Kuşlardan dört tane al, onları kendine alıştır, sonra (parçalayıp) her bir tepeye onlardan bir parça bırak, sonra onları çağır. Koşarak sana gelecekler ve şunu bil ki, Allah hep galiptir ve hikmet sahibidir." buyurdu."<sup>[35]</sup>

*Kesildi nefis başı öldi fisk u fesâd işler kaldı  
Hak'tan bana nazar oldu kanatlandum uçar oldum (208/5)*

*Baş kesmek* ifadesi tasavvufi gelenekte "emre itaat etmek" anlamında kullanılır. Bu ifadenin tarikat âdetine dayanan bir deyim olarak yaygınlaştığı tahmin edilmektedir. Özellikle Mevlevî ve Bektaşîler arasında yaygın olan uygulamada derviş sağ ayak başparmağını sol ayağı üzerine koyarak ayak mühürleyip ellerini omuz başlarına çapraz vaziyette götürerek başını öne eğer ve böylece *baş keser*.<sup>[36]</sup> Gölpınarlı'nın Mevlevîlerde sofrâ âdâbını anlatırken zikrettiği bu deyim uygulandığı bağlamda şöyle geçer:

"Yemek vaktini haber vermeye memur olan derviş önce şeyh dairesinin önünde, sonra hücrelerin bulunduğu koridorda, ayaklarını mühürleyip *baş keserek*, yüksek sesle, 'Hû... Somata salâ' diye, 'Hû'yu biraz, 'salâ'yı soluk miktarı çekerek bağırır."<sup>[37]</sup>

*Bitüre başı* ifadesindeki yara ve iyileşme/iyileştirme tasavvurunun çeşitli boyutlarını anlamak amacıyla aşağıdaki bölümde *baş* sözcüğünün yanı sıra, *Divan*'da kullanılan *yara*, *zahm*, *dâğ*, *göynük* ve *sinug* sözcüklerinin mahiyetleri ve kullanıldığı bağlamlar incelenmiştir.

## 2. Yara, Zahm, Dâğ, Göynük ve Sinug'un Özellikleri

Yara, *Güncel Türkçe Sözlük*'te "1. Keskin bir şeyle veya bir vuruşla vücutta oluşan derin kesik; ceriha. 2. Bir şeyin iç veya dış yüzünde herhangi bir etki ile oluşan ve tehlikeli olabilen oyuk, gedik, yarık." anlamlarının yanı sıra mecazen acıyı karşılayan anlamıyla da yer alır.<sup>[38]</sup> Sözcük Eski Türkçe "sert bir cisimle bölmek veya yarmak" anlamındaki *yar-/ya:r-* fiil köküne dayandırılır.<sup>[39]</sup> Yunus Emre, "yara" anlamında Türkçe sözcüklerden çoğunlukla *baş*'ı kullanmakla birlikte *yara* sözcüğüne de *yâr*, *yer*, *yürek* ve *çâre* ile ses uyumu içinde ustaca yer vermiştir. Şair, aşağıdaki beyitte yarasını yıkayıp, temizleyerek artık yara derdinin kimde olduğunu anlar ve yaranın kaygısını değil yârın kaygısını çektiğini söyler:

*Yudum yaramı sildüm yaram kimdedür bildüm  
Bana yârüm kayusu yaram kayusu degül (165/4)*

Şair aşağıda sevgilinin âşğın yüreğinde açtığı yarayı "yüreğe yara urmak" ifadesiyle anlatır. Bir sonraki beyitte 113/1'de geçen Farsça *zahm* sözcüğü de "yara, yara izi, kesik, darbe, kırık, hastalık"<sup>[40]</sup> anlamında olup "yara açmak" anlamında *zahm urmak* deyimi 329/4'te *yare urmak* ifadesiyle Türkçeleştirilerek kullanılmıştır. Şair sevgilinin yüreğinde açtığı yaranın iyileşme çaresinin olmadığını ve gönlün düştüğü bu durumu değiştirmeye gücünün yetmediğini anlatır. Bir sonraki beyitte ise aşkı, dermanı belli olmayan bir dert olarak tasvir ederken yarasının somut bir yara olarak görülemediğini söyler:

*Dost urdu yürege yare yaram onulmaz ne çâre  
Şu gönlüm düşdügi yire elüm irmez döndürmege (329/4)*

[35] *Kur'an Yolu Tefsiri* (Erişim 30 Aralık 2024), el-Bakara 2/260.

[36] A. Atillâ Şentürk, *Osmanlı Şiiri Kılavuzu* (İstanbul: OSEDAM Yayınları, 2017), 2/77.

[37] Abdûlbâki Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı* (İstanbul: Yeni Matbaa, 1963), 127.

[38] *Güncel Türkçe Sözlük*, "Yara" (Erişim 30 Aralık 2024).

[39] Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth-century Turkish*, 954-955.

[40] "Zahm: A wound, scar, sore, cut, blow; a fracture; sickness". Steingass, *A comprehensive Persian-English Dictionary*, 611-612.

*Bu ne derddür aceb dermân belürmez  
Ya bu ne yaradur zahmı belürmez (113/1)*

“Yara” anlamında Farsça *dâğ* sözcüğü Farsça *zahm*’e göre *Divan*’da daha çok kullanılmış ve *tâğ* ve *tâğla-/dâğla-* şeklinde hem fonetik hem morfolojik bakımdan Türkçeleşmiş bir eylem olarak beyitlerde kullanılmıştır (55/1, 187/2, 207/8, 404/7). *Tâğ/dâğ*, isim köküne eklenmiş isimden fiil yapan *+la-* yapım ekiyle türetilmiş yapıların yanı sıra *et-* yardımcı fiiliyle de kullanılmıştır (102/6). *Baş, yara* ve *zahm* kederden, hastalıktan, kesici bir aletle veya darbe sonucu oluşurken *dâğ* ise ateşte kızmış bir demire temas neticesinde oluşur. Aşk acısının yakıcı özelliğini *dâğ*’ın kuşattığı ateş ve yanık unsurlarıyla anlatabilmek şairin tasvirini zenginleştiren katman katman anlam ve çağrışım imkânı sunmuştur. Dağlama, yarayı iyileştirme amaçlı olabildiği gibi bir işaret bırakmak veya işkence gibi acı çektirmek amacıyla da uygulanmıştır. Nitekim aşağıdaki beyitlerden 187/2’de şair, kin ve kibirden arındırmak için nefsin ciğerini dağladığını söylerken nefsi kişileştirmiştir. Burada nefis, manevi birer hastalık olan kin ve kibirden arındırılmak üzere kendisine ağır gelen uygulamalarla terbiye edildiğinde adeta ciğeri dağlanmış olur. 207/8’de ise kabir azabına uğramışların halleri tasvir edilir. Öyle ki ateş içinde tutuşmuş mezarlarından dumanlar yükselirken zebanilerce canlarının dağlandığı ve ağladıkları anlatılır. Buradaki dağlama eziyet amaçlıdır. 102/6’da ise yukarıda da değinildiği gibi sözün tesiri *cân*daki bir yarayı dağlayarak iyileştirebilir anlamında ya da *cân*ında *dâğ* yarası açarak dert sahibi kılabilir anlamında yorumlanabilir:

*Irmak gibi ben çağlaram gâh gülerem gâh aqlaram  
Nefsüm cigerin taglaram kibr ü kîni yıkan benem (187/2)*

*Kimi zâri kılup aqlar zebânîler cânın taglar  
Dutuşmuş sinleri oda çıkan düünleri gördüm (207/8)*

*Yüri yüri yolunıla gâfil olma bilünile  
Key sakın key dilünile cânına dâğ ide bir söz (102/6)*

Aşağıdaki mısralarda ise ilahî aşkın kaynağı olan Allah’tan (dosttan) veya şeyhten ayrı düşmüş olmanın âşığın bağırını acıtması, bağırın dağlanmasına benzetilmiştir. Bağırın dağlanması dert sahibi olduğu anlamına gelir ki herhangi bir derdi olmayan sağların, dostun kadrini bilmesi mümkün değildir. Nitekim 404/7’deki dörtlükte de dertli ciğer dağlanmaktadır. Hem beyitte hem dörtlükte bağır ya da ciğer dağlanırken şairin ağlaması ve ağlarken gözlerin kanlı yaşlar akıtması, adeta dağlamayı tamamlayıcı bir unsur olarak yer alır. Kanlı göz yaşının anlamına bir sonraki bölümde ayrıca yer verilecektir:

*Firâkun bagrumı dağlar ne bilsün kadrüni saglar  
Seni görmeyeli dostum bu gözüm kanlı yaş aqlar (55/1)*

*Akar sulayın çağlaram  
Dertlü cigerüm taglaram  
Şeyhüm anuban aqlaram  
Gel gör beni ‘ışk n’eyledi (404/7)*

Farsçadan Türkçeye giren *dâğ*’ın yanı sıra “yanık yarası” anlamında kullanılan Türkçe bir sözcük ise aşağıdaki ilk beyitte “gönül yakıcı ve yanık” anlamına da gelen *göynük/köynük*’tür (129/8). *Göynük*, *dâğ*’a göre *Divan*’da daha az kullanılmıştır. Bir sonraki beyitte ise *göynük* sözcüğünün türediği *göy-* fiili “için için yanmak” anlamında kullanılmıştır.<sup>[41]</sup> Şair, 127/1’de *yanar içim* ifadesiyle bağırın veya bağırın içindeki organların yanma hissini çağrıştırır. Hemen akabinde özünün (canının, ruhunun) için için yandığını söylediğinde yaşadığı yangının şiddetini pekiştirerek tasvir etmiştir.

[41] Tatçı, *Yûnus Emre Dîvânı, Tenkitli Metin*, 454-459.

Âşığın hem bedeninde hem ruhunda yaşadığı yangına sebep ise ölüm endişesidir. Yunus Emre, 129/8'de ölüm endişesinden ancak aşkla kurtulduğunu ve kendisini yanık yaralarıyla yanmaya bırakmak istediğini anlatır. Zira şair ne zaman ki âşık olur o zaman ölmez artık. *Yara, baş ve zahmin ok, hançer, kılıç vb. ile darbe sonucu oluşan ya da çıban gibi yaralar için de kullanılması bu yaraları yanık yaraları olan dâğ ve göynükten ayırırken hepsinin ortak noktası yürekte, gönülde, bağırda ve ciğerde aşk acısıyla oluşan manevi yaraları da anlatmasıdır:*

*Ko beni yanayın göynüklerümlle*

*Kaçan 'âşık olsam ölmezem ayruk (129/8)*

*Yanar içüm göyner özüm ben ölü(mi) anıcak*

*Ölüm endîşesi ne hoş ululara danı(şu)cak (127/1)*

Şair aşağıdaki beyitte 378/10'da ok yarasını tasvir ederken yüreğine *işlediğini* söyler. *Yaranın işlenmesi* artık iyileşmeyip kötüye gittiği ve kapanmadığı anlamında divan şiirinde yaraya dair kullanılan ifadeler arasında gelir.<sup>[42]</sup> Şairin yüreğinde aşk okunun sebep olduğu, artık iyileşmesi zor olan yara öyle ağırlaşmıştır ki artık aklını yitirip geceyi gündüzü birbirinden ayıramaz hale gelmiştir:

*Söyle delü olmuşam bilmezim dünden günü*

*Yüregümde işledi 'ışk okunun yaresi (378/10)*

Şair aşağıda aynı şiirde üç dörtlükte *baş, dâğ/tâğ* ve *yara/yare* sözcüklerinin her birini sade bir anlatım ve duru bir ahenkle ilgili sözcük ağına yerleştirmiştir. İlk dörtlükte "yara" anlamındaki *baş* yürek yarası olarak işlenirken bağır da Farsça *pâre* ile anlatılan parça parça haliyle birlikte tasavvur edilmiştir. *Başla* dolu yürek bu durumda parça parça olmuş bir bağırın içinde yer alan yaralı bir organ olarak tasvir edilmiştir. *Benzüm sarı ve bağrum pâre* ifadeleri arasındaki uyum *beniz* ve *bağır* sözcüklerinde ikinci ünlünün düşmesinden *bağır* ve *pâre* sözcükleri arasındaki ahenge kadar ses uyumlarındaki çeşitlilik, sade ifadelerle işlenmiş estetik bir zenginlik olarak kendini gösterir. *Gözlerüm yaş ile yüregüm baş* ifadeleri arasındaki ses uyumuna derinlik katan anlam bütünlüğü, "yara" anlamında kullanılan her sözcük için özenle seçilmiş sözcüklerle sağlanmıştır:

*Benzüm sarı gözlerüm yaş*

*Bagrum pâre yüregüm baş*

*Hâlüm bilen dertlü kardaş*

*Gel gör beni 'ışk n'eyledi (404/4)*

Aşağıda ikinci dörtlükte yaralı ciğer dağlanırken akan göz yaşı, bu sefer *taglaram* sözcüğüne *akar sulayın çağlaram* ve *aglamam* ifadelerinde eşlik etmiştir. Bu ifadeler bir taraftan ahengi sağlarken diğer taraftan âşığın yaralarıyla ilişkilendirilen tamamlayıcı mânâ unsurları olarak tasvirdeki yerini almıştır. Şair, üçüncü dörtlükte yaralarının yürek, bağır ve ciğerden farklı olarak *baştan ayağa* ifadesiyle bütün bedende yer aldığını anlatır. Şair *dost ilinde âvâreyem* dizesiyle abdalları çağırır. Tasavvuf geleneğinde abdallar arasında son derece önemli bir âşıklık alâmeti olarak baş, yüz ve göğse kızgın demirle *dâğ* vurularak veya darbe ve çürütme yoluyla yaralar açılır. Abdallar bedene böyle eziyet ederek nefislerini terbiye etmeyi ve dünya zevklerinden uzaklaşarak ruhlarını yüceltmeyi amaçlar.<sup>[43]</sup>

*Akar sulayın çağlaram*

*Dertlü cigerüm taglaram*

*Şeyhüm anuban aglamam*

*Gel gör beni 'ışk n'eyledi (404/7)*

[42] Şentürk, *Osmanlı Şiiri Kılavuzu*, 7/378.

[43] Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar*, 112; Şentürk, *Osmanlı Şiiri Kılavuzu*, 2/82.

*Ben Yûnus-ı bî-çâreyem  
Başdan ayaga yareyem  
Dost ilinde âvâreyem  
Gel gör beni 'ışk n'eyledi (404/9)*

*Yara, baş, zahm, dâğ ve göynük* yaraları bağırda yani bedenın karın boşluğundaki organlar olan yürek ve ciğerde oluştuğu gibi aşk ve ayrılık acısını ya da nefsi terbiye ederken çekilen acıyı anlatır. *Sinug* sözcüğünün çağrışımları ise yanık, parça parça, kanlı ve işlemiş yaralardan farklıdır. *Sinug* sözcüğü *sınık* şeklinde, "1. Kırık, çıkık. 2. Yenilmiş, bozguna uğramış" anlamında Türkçenin ağızlarında hâlâ kullanılan bir sözcüktür. Yine ağızlarda "makas" anlamında *sındı* kullanılır. *Sınıkçı* ise "kırıkçı, yani kemikte oluşan kırık ve çıkığı tedavi eden kişi" anlamında günümüz Türkçesinde hâlâ kullanılmaktadır.<sup>[44]</sup> *Sinug*, "kırmak, bozmak; yenmek, galebe etmek" anlamında Eski Türkçe *sı-* fiil kökünden türemiştir.<sup>[45]</sup> Yunus Emre *sinug*'u mecaz anlamda kullanır ve kemikteki yaralanmayı değil de gönülde meydana gelen bir kırılmayı yani yaralanmayı anlatır. Şair, *sinug* sözcüğünü *yara, baş, dâğ, göynük* ve *zahm*'den farklı olarak sadece *gönül*'le kullanmıştır. Gönül divan şiirinde kırılğan, hassas ve narin yapısından dolayı sırçaya benzetilir. Gönül kırılınca sahibinin artık bir *gönül sinuğı* yani gönül kırgınlığı vardır. Yunus Emre, *sımak* fiilini sadece bir beyitte "yürek" anlamındaki *öd* sözcüğüyle bir arada kullanmakla birlikte burada *ödi sımak* "korkmak, korkudan kalbi çarpmak" anlamında kullanılmıştır.<sup>[46]</sup> Bu bakımdan söz konusu kullanım *gönül sımak, gönül sinuğı* gibi ifadelerin anlamlarından farklıdır.<sup>[47]</sup> *Düzmek*, Yunus Emre'nin şiirlerinde "tertip ve tanzim etmek, düzen vermek, sıralamak, hazırlamak ve imal etmek" anlamlarında kullanılmıştır.<sup>[48]</sup> Kırılmış bir sırçaya benzetilen gönlün dağılan parçalarını toplayıp tanzim ederek özenle birleştirip eski şeklini vermek ise düzmek fiilinin *gönül sinuğı düzmek* ifadesinde kazandığı anlamdır. Aşağıda birinci beyitte başka gönüllerdeki kırığı düzen şairin kendisidir. İkinci beyitte ise şairin *gönlü sinuğ*dur ve bu kırık gönül, güzelliği saneme (puta) benzeyen dostu tarafından düzülmüştür, yani iyileştirilmiştir.<sup>[49]</sup>

*Sordum deniz balığına ırak degül salığına  
Girdüm gönül sinuğına gönülleri düzer oldum (222/3)*

*Ben garîbün hâtırını sormaga geldi şol sanem  
Düzdi gönül sinuğını hâtır ziyâret eyledi (392/4)*

## 2.1. Baş, Yara, Zahm, Dâğ, Göynük ve Sinug'un Oluştugu

### Yerler: Bağır, Yürek, Ciğer, Cân, Öz ve Gönül

*Baş, yara, zahm* ve *dâğ* gibi yaraların oluştuğu yerler arasında bedenın *bağrı, yüreği, cânı* ve *ciğeri* zikredilirken *göynük* için bedenın *içi* veya *özü* kullanılmıştır. *Bağır* günümüz Türkçesinde "göğüs, ok yayının orta bölümü, dağın orta bölümü, ciğer, bağırsak vb. vücut boşluklarında

[44] *Güncel Türkçe Sözlük*, "Sınıkçı" (Erişim 30 Aralık 2024).

[45] Kâşgarlı, *Divanü Lûgat-it-Türk Dizini*, 1/282-382-473, 3/249.

[46] Tatçı, *Yunus Emre Dîvânı, Tenkitli Metin*, 475.

[47] *Bundan ulu ıssı makâm ne şâd vardur ne gam  
Ödler sıdurmak gerek saladur diyenlere (331/5)*

[48] Tatçı, *Yunus Emre Dîvânı, Tenkitli Metin*, 455.

[49] Yunus Emre'den başka 14. yüzyılda yine sade Türkçesi ve özgün mazmunlarıyla divan şiirinin mazmun yapısının oluşmasında kurucu isimlerden olan Nesîmî, aşağıdaki beyitte *bir sinug gönlü* iyileştirmenin tasavvuf geleneğinde Hac ibadetinden yeğ tutulduğunu anlatır ve *düz-* fiili yerine "iyileştirmek" anlamında *bitür-* fiilini kullanır. Yukarıda Yunus Emre'nin özellikle "yara" anlamındaki sözcüklerle birlikte kullandığı *bitür-* fiilinin burada *gönül sinuğı* için kullanılmış olması *düz-* fiilinin de *gönül sinuğı düzmek* ifadesinde "iyileştirmek" anlamıyla yorumlanabileceğini gösterir:

*Hak katında hac kılandan yeg durur bir ehl-i dil*

*Bir sinuk gönlü bitürsün yohsa toyursun bir ac* (Nesîmî, 32/3). Bk. Nesîmî, *Nesîmî Dîvânı*, haz. Hüseyin Ayan (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014), 222.



bulunan organların ortak adı, bir şeyin ortası orta yeri, sîne” anlamlarında kullanılmakla birlikte Eski Türkçede “karaciğer” anlamında kullanılmıştır. *Bağır*, duyguların kaynağı olarak düşünüldüğünden Eski Türkçede de mecaz anlamda kullanılmıştır.<sup>[50]</sup> İnsan ruhunun yürek, ciğer gibi bazı iç organlarda oturduğu inancından dolayı *bağır* sözcüğü, yürek ve gönül gibi soyut anlamlarda da kullanılmıştır.<sup>[51]</sup> *Bağırın* Farsça karşılığı olan *ciğer* Türkçede karaciğer ve akciğerin ortak adı olarak kullanıldığı gibi Bulgarca, Sırpça ve Macarcaya Türkçe üzerinden geçmiş bir sözcüktür.<sup>[52]</sup>

Günümüz Türkçesinde “kalp” anlamında kullanılan *yürek*, Eski Türkçe ve Orta Türkçede olduğu gibi Yunus Emre'nin Türkçesi olan Eski Anadolu Türkçesinde de aynı anlamda kullanılmıştır.<sup>[53]</sup> Yunus Emre'de yine aşk, ayrılık, ölüm acısı gibi güçlü duyguların yakmasından etkilenen bir organ olarak mecaz anlamda kullanılır. Aşağıdaki beyitte ise yürek yakıcı acının sebebi ölümdür:

*Alur yigidün hâsını döker gözlerin yaşını  
Mecnûn ider anasını yüreklerin yakar ölüm (198/8)*

*Bağır, ciğer, yürek* gibi organ isimleri *Divan'*da somut anlamlarını da çağrıştırabilecek kullarımlarla yer alırken *öz* daha çok soyut bir içerikle yer alır. Türkçe *öz* sözcüğü geniş bir anlam yelpazesine sahiptir.<sup>[54]</sup> Sözcüğün özellikle ilk dört anlamı Farsça *cân* ve Arapça *rûh* sözcüklerini karşılar. *Öz*, Eski Türkçeden beri kullanıldığı gibi Orta Türkçede *õz* ve Eski Kıpçakçada da *öz* biçiminde var olmuştur.<sup>[55]</sup> Farsça *cân* sözcüğü Türkçenin en çok içselleştirdiği alıntı sözcüklerden biridir ve “insan ve hayvanlarda yaşamayı sağlayan ve ölümlle vücuttan ayrılan madde dışı varlık, ruh; insanın kendi varlığı, özü” anlamında kullanılır.<sup>[56]</sup> *Yunus Emre Divanı'*nda *cân* yukarıda yer verildiği gibi sözün sebep olacağı yakıcı bir *dâğ* yarasının oluşabileceği yerdir.

Günümüz Türkçesinde “sevgi, istek, düşünüş, anma ve hatır gibi kalpte var sayılan duygu kaynağı, istek” anlamında kullanılan *gönül* sözcüğü ağızlarında *göyün* olarak geçer. Eski Türkçede *könül*; Orta Türkçede *könül* şekliyle “kalp, yürek, anlayış” anlamında var olmuştur.<sup>[57]</sup> *Divan'*da iki yüzden fazla beyitte<sup>[58]</sup> yer alan *gönül* sözcüğünün ilişkilendirildiği zengin mânâ ağı içerisinde yaralarla ilişkili olarak *sınug* ve *baş* da gelir (222/3, 261/2). Yunus Emre aşağıda 352/2'de Arapça *kalb*'in Türkçe karşılığı olarak *gönlü* kullanır:

*Sordum deniz balığına ırak degül salığına  
Girdüm gönül sınugına gönülleri düzer oldum (222/3)*

*Ölmeklik dirlik ola ölümsüz dirlik bula  
Başlu gönül onula merhemi sen olasın (261/2)*

*Mine'l-kalbi ile'l-kalb yol var dimişler erler  
Her gönülden gönüle rast togru yol degül mi (352/2)*

[50] *Güncel Türkçe Sözlük*, “Bağır” (Erişim 30 Aralık 2024); Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth-century Turkish*, 317.

[51] Andreas Tietze, *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı A-E* (İstanbul-Viyana: Simurg Yayınları, 2002), 261.

[52] *Kubbealtı Lugatı*, “Ciğer” (Erişim 30 Aralık 2024).

[53] *Eren Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*, “Yürek”, (Erişim 30 Aralık 2024).

[54] “Bir kimsenin benliği, kendi manevi varlığı; bir şeyin temel ögesi, kendi, zat; bir şeyin en kuvvetli bölümü; hulasa; bitkilerin kök, gövde ve dallarının boydan boya ortasında bulunan hafif gevrek ve yumuşak bölüm; çıbanların içinde ölmüş dokudan oluşan irinle birlikte çıkan parça; kan bağı ile bağlı, üvey olmayan; içine arılığını bozacak hiçbir şey karışmamış olan, arı” *Güncel Türkçe Sözlük*, “Öz” (Erişim 30 Aralık 2024).

[55] *Eren Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*, “Öz” (Erişim 30 Aralık 2024).

[56] *Güncel Türkçe Sözlük*, “Can” (Erişim 30 Aralık 2024).

[57] *Eren Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*, “Gönül” (Erişim 30 Aralık 2024).

[58] T. Onat Çakıroğlu, “Yunus Emre Divanı'nda Gönül”, *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi* 5/9 (Eylül 2013), 1.

### 3. Bedenin Yaralarla İlişkilendirilen Halleri

Aşağıda 142/3'te görüldüğü gibi yaralarla dolu veya dağlanan bağır, yürek ve ciğer çoğunlukla göz yaşı, ağlama ve âh u zâr ile ilişkilendirilir. *Yaş, baş* ile; *ağlama, dağlama* ile hem ahenk unsuru olarak hem mânâ bakımından tamamlayıcı bir unsur gibi aynı beyti veya dörtlüğü paylaşır. Şiir geleneği, olduğu coğrafyanın bilim mirasından beslendiği gibi eski Yunan tıp ve felsefe geleneğinde gözyaşına dair kabulleri de şiire yansıtmıştır. Buna göre gözden akan yaş miktarınca kanın vücuttan eksildiği kabul edilirdi. Aşk acısıyla, yemeden içmeden kesilme, uykusuzluk ve melankoli gibi sebeplerle bedenin zayıf düşüp vereme yenik düştüğü devirlerde, akciğerlerdeki kanamanın kan kusmaya sebep olması, şiir geleneğinde ciğer kanının gözlerden boşalması şeklinde yorumlanmıştır.<sup>[59]</sup> Ağlarken gözlerden kan akması, şiir geleneğinde çeşitli sebeplere bağlanmakla<sup>[60]</sup> birlikte tıp dilinde *haemolakriya (haemolacria)* adında sebebi bilinmeyen, bebeklerde veya çocuklarda görülebilen bir hastalık olarak bilinir.<sup>[61]</sup>

Aşağıda 270/3'te bağırdaki *baş* iyileşmeyen bir yara olduğu gibi gözlerden akan kanlı yaşlar da ırmak olup çağlar. Şiir geleneğinde âşığın sevgili için akıttığı göz yaşlarının çokluğunu anlatabilmek için nehir, akarsu, deniz, bahr ve derya benzetmeleri kullanıldığı gibi Nil, Seyhun, Ceyhun gibi büyüklüğüyle bilinen nehir isimleri de kullanılır.<sup>[62]</sup> Bu daimî göz yaşlarına eşlik eden bir de sarı beniz vardır ki insanın aşk derdiyle akıttığı gözyaşlarıyla kaybedilen kana bağlanır. Bağır, ciğeri, yüreği yaralarla dolu abdalların benizlerinin sarı olması bir bakıma âşıklık alametidir. Öyle ki şair, aşağıda 146/1'de âşığın nişanı olarak sarı benzi, göz yaşını, aşk ateşiyle yanan cânı ve yaralı ciğeri sayar. Tasavvufî gelenekte kan, dünyaya bağlılığı ve hayatı temsil eder. Bedendeki kanın miktarı da bir nevi dünyaya düşkünlüğü gösterir. Bu durumda kan ne kadar az olursa dünyevi arzular da o kadar azalır. Bedendeki kanın tamamen bitmesi de âşığın dünyayla olan bağını bitirir. Âşığın asıl vatanı olan Allah katına ulaşma arzusuyla sürekli kanlı göz yaşları akıtması da onun âşıklığının bir gereği gibidir.<sup>[63]</sup> Bu durumda sarı beniz de bir bakıma bedenin gözyaşlarıyla akıtılan kanla arınmışlığının işaretidir. Bir nevi kan merkezi olan ciğerdeki kan, nefsi temsil ettiği için ciğer bu kandan arındırılmak üzere dağlanır. Âşığın halvet, çile vb. zorlu bir riyazet yoluyla nefsinin terbiye etmesi ciğerin veya bağırın dağlanması ve kanının akıtılmasına benzetilir.<sup>[64]</sup>

*Gitmeye bağır başı dinmeye gözi yaşı*

*Her dem dervîşün işi âhıla zârı gerek (142/3)*

*Yavu kıldım ben yoldaşı onulmaz bagrumun başı*

*Gözlerümün kanlu yaşı ırmag olup çağlar mısın (270/3)*

*Nişânı bu benzi saru gözleri yaşdur 'âşıkun*

*'Işk odına yanar cânı cigeri başdur 'âşıkun (146/1)*

*Benzüm sarı gözlerüm yaş*

*Bagrum pâre yüregüm baş*

*Hâlüm bilen dertlü kardaş*

*Gel gör beni 'ışk n'eyledi (404/4)*

[59] Şentürk, *Osmanlı Şiiri Kılavuzu*, 2/32, 5/332.

[60] Şentürk, *Osmanlı Şiiri Kılavuzu*, 5/333.

[61] "Hemolakriya kanlı gözyaşı olarak bilinir ve gözlerden kan gelmesi olarak tanımlanır. Göz enfeksiyonları, travma, kanama bozuklukları, göz ve lakrimal kanal maligniteleri, hipertansiyon, hipertiroidizm, retrograd epistaksis ve endometriozis, hemolakrinin nedenleri arasında bildirilmiştir." Gizem Doğan vd., "A rare case presenting with 'bloody tears': Idiopathic Unilateral Hemolacria" (Tek Taraflı İdiyopatik Kanlı Gözyaşı ile Başvuran Nadir Bir Olgu), *İzmir Tepecik Eğitim Hastanesi Dergisi* 31/3 (Ocak 2021), 428.

[62] Şentürk, *Osmanlı Şiiri Kılavuzu*, 5/334.

[63] Şentürk, *Osmanlı Şiiri Kılavuzu*, 5/333.

[64] Tatçı, *Yûnus Emre Dîvânı, İnceleme*, 367.

#### 4. Yaralı Âşığın İyileşme Tasavvuru

Aşk derdinin insanın ruhunda hissettirdiği acının günümüz Türkçesinde en yaygın ifadesi yanmadır. Acının bıraktığı his yanmayla tasavvur edilince sebebi de ateş (od) ile anlatılmıştır. Ayrılık, hasret, ölüm gibi tahammülü zor acıların kaynağı psikolojik olmasına rağmen insan zihni ruhun taşıdığı yaraları (travmaları), ateşin yakmasıyla oluşan bir unsur olarak somutlaştırır.<sup>[65]</sup> Tasavvuf geleneğinde ilahî aşk, ateşiyle bağirdaki yaralara sebep olan bir dert iken aynı zamanda âşık için yaralara merhem olduğu için de dermandır.<sup>[66]</sup> Bu yüzden Yunus Emre'nin aşağıda 92/1'de ifade ettiği gibi, yürek Allah aşkıyla yanarken bu yangın kendisine hoş gelir:

*İy dost senün 'ışkun odı cigerüm pâre baş kılur  
'İşkundan yanar yüregüm yandugum bana hoş gelür (92/1)*

Âşığın bedenindeki her türlü yara onun için âşıklığın gereği olan dertlerdir. Aşağıda 356/20'de âşık bunların devasını beklerken, dertlerin kaynağı olan ilahî aşkın tedavi şekli ise dertleri daha da artırmış olmasıdır. Yukarıda iyileşmek anlamında Türkçe *bit-* fiiline yer verilmişti. Burada iyileştirme anlamı, Farsça "ilaç, şifa, çâre" anlamında *dermân* sözcüğü ve *kıl-* yardımcı fiiliyle (*dermân kıl-*) sağlanmıştır. İkinci mısradaki ise "iyileştirme" anlamı yine Farsça bir sözcük olan "hastaya veya yaraya bakma, tedavi etme" anlamında *tîmar* sözcüğü ve *eyle-* yardımcı fiiliyle (*tîmar eyle-*) sağlanmıştır. 232/2'de "iyileştirme" anlamında *tîmâr it-* birleşik fiili kullanılmıştır. Aynı beyitte *dermân*'ın ise ilahî sevgiliye vuslat olduğu söylenerek aşk derdinin tezahürü olan her türlü yaranın asıl ilacı zikredilmiştir. 330/2'de şair, bağirdaki yaraları iyileştirecek olan ilacın yine sevgili olduğunu ifade eder:

*Ben andan umaridum derdüme dermân kıla  
Dahı arturdı derdüm ya'ni tîmâr eyledi (356/20)*  
*İşkuna düşen 'âşık derdüne yanar her dem  
Vaslundur ana dermân hekîm ne tîmâr itsün (232/2)*  
*Her kimün ki derdi var dermân isteyü gider  
Benüm dermânım sensin bagrumdağı başlara (330/2)*

Aşağıda 261/2'de Türkçe *bit-* fiilinin yanı sıra "iyileşmek, yaranın kapanması" anlamında yine Türkçe bir fiil olan *on-* yaralarla aynı bağlamda zikredilmiştir. Aynı beyitte *başlu gönül* ifadesiyle gönüldeki yarayla somutlaştırılan aşk derdine çare olarak "deri üzerine tedavi amaçlı sürülerek kullanılan ilaç" anlamında Arapça *merhem* sözcüğü kullanılmıştır. Beyit aynı zamanda tasavvuf geleneğinin ölüm ve hayat tasavvurunu yansıtır. Eski Türkçe "yaşamak, hayatta olmak" anlamında *tir-* fiil kökünden türemiş olan *tiriglik* sözcüğü, *dirlik* şeklinde "yaşayış, geçim, sağlık ve hayat" anlamlarında Eski Anadolu Türkçesinde de kullanılmıştır.<sup>[67]</sup> Ölüm, tasavvuf geleneğinde asıl vatana yani Allah'ın katına ulaşmak ve asıl sevgiliye vuslat demektir. Bu da ölümsüz bir hayat demektir ki bu hayattan ayrı düşmenin sebep olduğu gönül yaraları da ancak ölümsüz dirlikle merhemini bulmuş olacaktır:

*Ölmeklik dirlik ola ölümsüz dirlik bula  
Başlu gönül onula merhemi sen olasın (261/2)*

Aşağıdaki beyitte şair bu sefer "gönül yarası" anlamında Farsça *dil-hasta* ifadesini kullanmıştır.<sup>[68]</sup> Şair kendini, şiir geleneğinde özellikle bedenindeki onulmaz yaralara ve hastalıklara olan

[65] Şentürk, *Osmanlı Şiiri Kılavuzu*, 5/254.

[66] Tatçı, *Yunus Emre Dîvânı, İnceleme*, 330.

[67] Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth-century Turkish*, 543; Tatçı, *Yunus Emre Dîvânı, Tenkitli Metin*, 454; *Tarama Sözlüğü*, "Dirlik (dirilik)" (Erişim 30 Aralık 2024).

[68] Tatçı, *Yunus Emre Dîvânı, Tenkitli Metin*, 454.

sabriyla telmihte bulunulan Eyyüb Peygamber'e benzetmiştir. Birinci mısradaki *derde dermân* istediği bölüme paralel olarak ikinci mısradaki *câna cânan* istediğini söyleyerek dermanın yine sevgili olduğunu ifade etmiştir. Şairin kendini Eyyüb Peygamber'e benzetirken maddi ve manevi yaraları da kuşatan dert kavramıyla âşığın dünyasında, sevgiliden ayrı düşmek dahil her türlü cefaya razı olma tasavvurunu yansıtır:<sup>[69]</sup>

*Eyyûb'am dil mübtelâyam derde dermân isterem  
Âşıkam dil-hastayam câna cânân isterem (228/1)*

## Sonuç

Yunus'un arı ve duru Türkçesinin günümüz Türkçesinin söz dâğarcığına sahip çoğu muhataplarca rahatlıkla anlaşılabilmesi bazen kullandığı bütün ifadeleri günümüz Türkçesiyle algılama eğilimini pekiştirebilmektedir. Şairin üslubuna hâkim olan *sehl-i mümteniyle* ifadelerindeki doğallık, kısalık ve kolay anlaşılabilirliğin vurgulanması, akademik çalışmalarda Eski Anadolu Türkçesine has bazı ifadelerin günümüz Türkçesiyle algılanmasının ve aktarılmasının önemli sebeplerinden biridir. Bu çalışmada Yunus Emre'den sözün iletişimdeki gücüne dair çokça aktarılan *Söz ola kese savaşı söz ola bitüre başı* dizesinde *bitüre başı* ifadesinin *iyileştire yarayı* değil de *kestire başı* şeklindeki farklı aktarımının veya yorumunun olası sebepleri incelenmiştir. Daha önce bu farklı aktarıma işaret edip meseleyi beytin anlam bütünlüğü bağlamında değerlendiren Bilgin'in çalışması bu makaleye ışık tutmuştur. Bu çalışmada ise bağlam *Divan* boyutuna taşınmış ve *baş* gibi yara anlamı taşıyan *dâğ*, *zahm*, *göynük* ve *sınug* sözcükleri de incelemeye dahil edilmiştir. Çalışmada ayrıca *Yunus Emre Divanı* kapsamında *bitürmek* ve *baş* sözcüklerinin Eski Anadolu Türkçesine has "iyileştirmek" ve "yara" anlamındaki kullanımlarının yanı sıra günümüz Türkçesinde hâlâ kullanılan anlamlarını içeren ifadeler geçtikleri beyitler bağlamında tasavvuf geleneğinde taşıdıkları anlamlar da göz önünde bulundurularak değerlendirilmiştir. Böylece okurun *bitür-* fiilini sadece "sona erdirmek, son vermek" anlamıyla algılamasının *bitüre başı* ifadesine "baş keserek hayata son verme" anlamı yüklemesinin sebebi olduğu görülmüştür. Günümüz Türkçesi söz dağarcığıyla "bir canlının başını keserek hayatına son verme" anlamında anlaşılabilir *baş kesmek* ifadesi ise *Divan*'da tasavvuf geleneğindeki anlamıyla "itaat etme", *nefsin başını kesmek* ifadesinde ise "nefsi terbiye etme veya öldürme" anlamlarıyla yer almıştır.

*Divan*'da *baş*, *yara* ve *zahm*'in ok, hançer, kamçı vb. ile darbe sonucu oluşan ya da çıban gibi yaralar için kullanılması bu yaraları yanık yaraları olan *dâğ* ve *göynük*'ten ayırırken hepsinin ortak noktası yürekte, gönülde, bağırdaki, ciğerde, cânda veya özde; aşk, ölüm veya ayrılık acısı gibi sebeplerle oluşan manevi yaraları anlatmasıdır. Bu sebepler insanın yaradılış hikâyesi kadar kadimdir. Yunus Emre'nin, derdinden hoşnut olan bir âşık tipini tasvir ederken dillendirdiği manevi yaralar ve bunlara eşlik eden çaresizlikler de âşıklık alameti olarak gösterilmiştir.

Şair, *sınug* sözcüğünü *yara*, *baş*, *dâğ*, *göynük* ve *zahm*'den farklı olarak sadece *gönül*'le kullanmıştır. Gönül divan şiirinde kırılğan, hassas ve narin yapısından dolayı sırçaya benzetilir. Gönül kırılınca sahibinin artık bir *gönül sınugı* yani gönül kırıklığı vardır. Sakınılmayan dilden çıkan söz *câna dâğ* olabilecek (ruhu yakarak yaralayabilecek) bir etkiye sahiptir. Halbuki yürekteki, gönüldeki, bağırdaki, ciğerdeki veya cândaki *başı* dağlayarak bile olsa *bitürebilecek*, *gönül sınugını* düzebilecek (gönül kırıklığını giderebilecek) güç de yine sözdendir.

[69] Yara mazmununun divan şiiri geleneğindeki örneklerine dair geniş bilgi için bk. Nazmi Özerol, "Bir Âşıklık Nişânesi: Klasik Türk şiirinde "Yara"', *Külliyat Osmanlı Araştırmaları Dergisi* 22 (Prof. Dr. Hasan Kavruk Armağanı Sayısı) (Mart 2024), 293-317; Bülent Şığva, "Bâkî'nin Gazellerinde "Yara-Zahm-Dâğ" Kavramı/Mazmunu", *Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi [ESTAD]* 7/2 (Prof. Dr. Âdem CEYHAN Armağanı) (Haziran 2024), 781-803.

## Kaynakça

- Ali Seydi Bey. *Lugatçe-i Edebiyât İnceleme-Metin-Dizin*. haz. Bekir Belenkuyu. İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2023.
- Acar, Gülsüm – Güneş, Mustafa. "Klasik Türk Şiirinde Bal". *Anasay* 26 (Kasım 2023), 26-38.
- Bilgin, A. Azmi. "Yunus'un Sözü". *Türk Dili* 69/819 (Mart 2020), 30-34.
- Clauson, Gerard. *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth-century Turkish*. Oxford: Oxford University Press, 1972.
- Çakıroğlu, T. Onat. "Yunus Emre Divanı'nda Gönül". *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi* 5/9 (Eylül 2013), 1-7.
- Derleme Sözlüğü (Türkiye Türkçesi Ağızları Sözlüğü)*. Erişim 30 Aralık 2024. <https://sozluk.gov.tr>
- Doğan, Gizem vd. "A Rare Case Presenting with 'Bloody Tears': Idiopathic Unilateral Hemolacria" (Tek Taraflı İdiyopatik Kanlı Gözyaşı ile Başvuran Nadir Bir Olgu). *İzmir Tepecik Eğitim Hastanesi Dergisi* 31/3 (Ocak 2021), 428-431.
- Edib Ahmed Yükneki. *Atebetü'l-Hakâyık*. haz. Serkan Çakmak, ed. Hatice Coşkun. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Emiroğlu, Selim – Çetinkaya, Mustafa. "Yunus Emre'nin Divanı'nda 'Baş' İfadesinin Farklı Anlam ve Kullanımları". *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 23/4 (Aralık 2023), 1517-1536.
- Eren Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*. Erişim 30 Aralık 2024. <https://sozluk.gov.tr>
- Ergönenç, Dilek. "Türkiye Türkçesinde Kullanılan Baş Sağlığı Kalıp Sözcükleri". *XI. Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu Bildiri Kitabı 16-18 Ekim 2019*. ed. Serkan Şen – Mediha Mangır. 512-524. Samsun: Samsun 19 Mayıs Üniversitesi, 2019.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*. İstanbul: Yeni Matbaa, 1963.
- Güncel Türkçe Sözlük*. Erişim 30 Aralık 2024. <https://sozluk.gov.tr>
- Güngör, Özcan. *Bilimsel Araştırma Süreçleri El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Gürer, Gülsevin. "Eski Anadolu Türkçesinin Oluşumu". *XIV-XV. Yüzyıllar Türk Dili*. ed. Vahid Türk – Erdoğan Boz. 44-61. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi. 1. Basım, 2019. PDF: <https://ets.anadolu.edu.tr/storage/nfs/TDE302U/ebook/TDE302U-11V3S1-10-0-1-SV1-ebook.pdf>
- Güven, A. Muaz vd. "Müstakîm-zâde'nin *Terceme-i Kânûnu'l-Edeb* isimli eserinde Yunus Emre'ye Dair Bilgiler". *Yunus Emre Araştırmaları*. ed. Hüseyin Muşmal. yardımcı ed. Emre Koç. 286-296. Konya: Palet Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Kâşgarlı Mahmud. *Divanü Lûgat-it-Türk Dizini*. haz. Besim Atalay. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1986.
- Kâşgarlı Mahmud. *Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi*. çev. Besim Atalay. 2 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1985.
- Kubbealtı Lugatı*. Erişim 30 Aralık 2024. <https://lugatim.com>
- Kur'an Yolu Tefsiri*. Erişim 30 Aralık 2024. <https://kuran.diyanet.gov.tr>
- Mengi, Mine. "Sehl-i Mümteni". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/320-321. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Kâmûsu'l-Muhîd Tercümesi*. Erişim 30 Aralık 2024. <https://kamus.yek.gov.tr>
- Nesîmî. *Nesîmî Divânı*. haz. Hüseyin Ayan. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014.

- Onay, A. Talat. *Eski Türk edebiyatında Mazmunlar*. haz. Cemal Kurnaz. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Özerol, Nazmi. "Bir Âşıklık Nişânesi: Klasik Türk Şiirinde 'Yara'". *Külliyyat Osmanlı Araştırmaları Dergisi* 22 (Prof. Dr. Hasan Kavruk Armağanı Sayısı) (Mart 2024), 293-317.
- Redhaouse Sözlüğü Türkçe-İngilizce*. İstanbul: SEV Matbaacılık, 2003.
- Steingass, Francis Joseph. *A Comprehensive Persian-English Dictionary*. Londra: Routledge – Kegan Paul, 5. Basım, 1963). PDF: <https://archive.org/details/AComprehensivePersian-EnglishDictionary-FrancisJosephSteingass>.
- Şentürk, A. Atillâ. *Osmanlı Şiiri Kılavuzu*. 2. Cilt. İstanbul: OSEDAM Yayınları, 2017.
- Şentürk, A. Atillâ. *Osmanlı Şiiri Kılavuzu*. 5. Cilt. İstanbul: OSEDAM Yayınları, 2021.
- Şığva, Bülent. "Bâkî'nin Gazellerinde 'Yara-Zahm-Dâğ' Kavramı/Mazmunu". *Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi [ESTAD]* 7/2 (Prof. Dr. Âdem CEYHAN Armağanı) (Haziran 2024), 781-803. *Tarama Sözlüğü*. Erişim 30 Aralık 2024. <https://sozluk.gov.tr>
- Tatçı, Mustafa. *Yunus Emre Külliyyatı, Yunus Emre Dîvânı, İnceleme*. İstanbul: H Yayınları, 1. Basım, 2008.
- Tatçı, Mustafa. *Yunus Emre Külliyyatı, Yunus Emre Dîvânı Tenkitli Metin*. İstanbul: H Yayınları, 1. Basım, 2008.
- Tietze, Andreas. *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı A-E*. İstanbul-Viyana: Simurg Yayınları, 2002.
- Yusuf Has Hacib. *Kutadgu Bilig*. çev. R. Rahmeti Arat. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008.



## Arap Meselleri: Oluşum Süreci ve Tedvin Çalışmaları

Ramazan Aslan

<https://orcid.org/0000-0002-8712-4393>

Arş. Gör., Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Arap Dili ve Belagatı Bilim Dalı, Trabzon, Türkiye

<https://ror.org/04mmwq306>

[ramazanaslan@trabzon.edu.tr](mailto:ramazanaslan@trabzon.edu.tr)

İlyas Karslı

<https://orcid.org/0000-0002-7273-8819>

Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat  
Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Bilim Dalı, Rize, Türkiye

<https://ror.org/04mmwq306>

[ilyas.karsli@erdogan.edu.tr](mailto:ilyas.karsli@erdogan.edu.tr)

<b>Atıf Bilgisi:</b>	Aslan, Ramazan – Karslı, İlyas. "Arap Meselleri: Oluşum Süreci ve Tedvin Çalışmaları". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 40 (Mart 2025), 61-78. <a href="https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1595707">https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1595707</a> .	
<b>Makale Türü:</b>	Araştırma Makalesi	
<b>Etik Beyan:</b>	Bu çalışma Prof. Dr. İlyas Karslı danışmanlığında hazırlanan ve hâlihazırda devam eden "El-Meydânî'nin Mecmau'l-Emsâl Adlı Eserinde Meselleri İnceleme Yöntemi" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.	
<b>Etik Kurul İzni:</b>	Araştırma için herhangi bir etik onay veya bilgilendirilmiş onam gerekmemektedir.	
<b>Geliş Tarihi:</b>	03 Aralık 2024	
<b>Kabul Tarihi:</b>	04 Şubat 2025	
<b>Yayın Tarihi:</b>	28 Mart 2025	
<b>Hakem Sayısı:</b>	Bir İç Hakem - En Az İki Dış Hakem	
<b>Değerlendirme:</b>	Çift Taraflı Kör Hakemlik	
<b>Benzerlik Taraması:</b>	Yapıldı - intihal.net	
<b>Çıkar Çatışması:</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.	
<b>Finansman:</b>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.	
<b>Etik Bildirim:</b>	<a href="mailto:dergiislamiilimler@gmail.com">dergiislamiilimler@gmail.com</a>	
<b>Yazar Katkıları:</b>	Çalışmanın Tasarlanması	Yazar-1 (%50)- Yazar-2 (%50)
	Veri Toplanması	Yazar-1 (%50)- Yazar-2 (%50)
	Veri Analizi	Yazar-1 (%50)- Yazar-2 (%50)
	Makalenin Yazımı	Yazar-1 (%50)- Yazar-2 (%50)
	Makale Gönderimi ve Revizyonu	Yazar-1 (%50)- Yazar-2 (%50)
<b>Lisans:</b>	CC BY-NC 4.0	

**Öz:** İnsanlık tarihi boyunca her topluluk ve milletin, kendisine has özellikler taşıyan bir dili olmuştur. Dilin bu unsur ve yansımalarından biri de mesellerdir. Meseller, insanların yaşam tecrübeleridir. Veciz bir şekilde birbirinden farklı kalıp ve klişeleşmiş sözlerle nesilden nesile aktarılan meseller, dilin son derece önemli ve kendisinden ayrılmayan bir parçasını oluşturmaktadır. Özellikle şiir, lügat, hitâbet, hadis, Kur'ân-ı Kerim ve belâgatı içine alan nazım ve nesir gibi birçok edebî ve dinî metinlerde mesellerin kullanılması, bu türün rolünü ve önemini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Meselin bu önemine binaen geçmişten günümüze birçok çalışma yapıldığı görülmektedir. Klasik dönemde Arap mesellerine dair bu çalışmaların başını Ubeyd b. Şerîyye el-Cürhümî'nin çektiği, Meydânî ve Zemahşerî ile kemale erdiği görülmektedir. Binaenaleyh araştırmaya konu olan bu çalışmamız Hicrî 1. asırdan 5. asrın sonuna kadar devam eden klasik dönem mesel eserlerini ve literatürü incelemeyi hedeflemiştir. Ayrıca, biçim ve içeriklerine dair genel bir perspektif sunmak ve Arap mesel türüne katkıları değerlendirilmek için her dönemden önemli eserler sunulmuştur. Bu inceleme ile Arap mesellerine dair ilk örneklerinin Câhiliye devrinde sahifelere yazıldığı ancak bunların bize ulaşmadığı tespit edilmiştir. Aynı şekilde Emevîler döneminde de benzer bir süreç olmuş ve bu dönemde yapılan çalışmalar günümüze ulaşmadan kaybolmuştur. Ancak bu dönemin Câhiliye'den farkı sonraki müelliflerin Emevî döneminde yazılan bu kaynakları görmeleri ve onlardan nakilde bulunmaları olmuştur. Abbâsîler dönemi ise mesel çalışmalarının hız kazandığı dönem olmuş ve sonraki dönem mesel araştırmalarına temel olacak eserler bu dönemde telif edilmiştir. Araştırmamız Hicrî 1. asırdan 5. asrın sonuna kadarki zaman dilimini kapsadığından 5. asır sonrasındaki çalışmaların tespitine ve bu dönemde kaleme alınan eserlerin incelenmesine katkı sağlayacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap edebiyatı, Arap meselleri, Tedvin, Câhiliye, Emevî, Abbâsî.



## Arabic Proverbs: Formation Process and Tadwin Studies

**Ramazan Aslan**

<https://orcid.org/0000-0002-8712-4393>

Res. Asst., Trabzon University, Faculty of Theology, Department  
of Arabic Language and Rhetoric, Trabzon, Türkiye

<https://ror.org/04mmwq306>

[ramazanaslan@trabzon.edu.tr](mailto:ramazanaslan@trabzon.edu.tr)

**İlyas Karslı**

<https://orcid.org/0000-0002-7273-8819>

Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology,  
Department of Arabic Language and Rhetoric, Rize, Türkiye

<https://ror.org/04mmwq306>

[ilyas.karsli@erdogan.edu.tr](mailto:ilyas.karsli@erdogan.edu.tr)

<b>Citation:</b>	Aslan, Ramazan – Karslı, İlyas. "Arabic Proverbs: Formation Process and Tadwin Studies". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 40 (March 2025), 61-78. <a href="https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1595707">https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1595707</a> .	
<b>Article Type:</b>	Research Article	
<b>Ethical Statement:</b>	This study is based on the ongoing doctoral dissertation titled "The Method of Analyzing Proverbs in al-Maydānī's Majma' al-Amthāl" which is being prepared under the supervision of Prof. Dr. İlyas Karslı.	
<b>Ethics committee approval:</b>	The research does not need any ethical approvals or informed consent.	
<b>Date of submission:</b>	03 December 2024	
<b>Date of acceptance:</b>	04 February 2025	
<b>Date of publication:</b>	28 March 2025	
<b>Reviewers:</b>	One Internal & At Least Two External	
<b>Review:</b>	Double-blind	
<b>Plagiarism checks:</b>	Yes - intihal.net	
<b>Conflicts of Interest:</b>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest	
<b>Grant Support:</b>	No funds, grants, or other support was received.	
<b>Complaints:</b>	<a href="mailto:dergiislamiilimler@gmail.com">dergiislamiilimler@gmail.com</a>	
<b>Author Contributions:</b>	Conceiving the Study	Author-1 (%50) - Author-2 (%50)
	Data Collection	Author-1 (%50) - Author-2 (%50)
	Data Analysis	Author-1 (%50) - Author-2 (%50)
	Writingup	Author-1 (%50) - Author-2 (%50)
	Submission and Revision	Author-1 (%50) - Author-2 (%50)
<b>License:</b>	CC BY-NC 4.0	

**Abstract:** Throughout the history of mankind, every community and nation has had a language with its own characteristics. One of these elements and reflections of the language are proverbs. Proverbs are the life experiences of people. Proverbs, passed down from generation to generation in various forms and clichés, are an extremely important and inseparable part of the language. The use of proverbs in many literary and religious texts such as verse and prose, especially in poetry, dictionaries, rhetoric, hadith, al-Qur'ân al-Karîm and eloquence, clearly reveals the role and importance of this genre. It can be seen that many studies have been carried out from the past to the present because of the importance of proverb. In the classical period, Ubayd b. Shariyya al-Jurhumî was at the forefront of these studies on Arabic proverbs, and they were completed with al-Maydānî and Zamakhsharî. Thus, the study will focus on the works and literature of the classical period from the first through the end of the fifth centuries. In addition, key works from each period were presented to provide a general perspective on their form and content, and to assess their contribution to the Arabic proverb genre. With this analysis, it has been determined that the first examples of Arabic proverbs were written on sheets of paper in the Jahiliyya period, but they have not reached us. A similar process took place in the Umayyad period. The works written during this period were lost before they reached the present day. However, the difference between this period and the Jahiliyya was that the later authors saw these sources written in the Umayyad period and quoted from them. The Abbasid period, on the other hand, was the period when the studies on the issue gained momentum and the works that would form the basis of the proverb studies of the following period were written in this period. Since our research covers the period from the first century of Hijri to the end of the fifth century, it will contribute to the determination of the studies after the fifth century and the analysis of the works written in this period.

**Keywords:** Arabic literature, Arabic proverb, Tadwin, Jahiliyya, Umayyad, Abbasid.



## Giriş

Mesel kelimesi “م-ث-ل” kök harflerinden meydana gelen bir isim olup çoğulu “أمثال” şeklindedir. Anlam itibariyle “bir şeyin başka bir şeye benzemesi” demektir. Dolayısıyla “مَثَلْتُ كَذَا وَكَذَا” cümlesindeki “مَثَلْتُ” kelimesi “شَبَّهْتُ” anlamındadır. Kelime “شَبَّهْتُ” ve “شَبَّهْتُ” da olduğu gibi “مَثَلْتُ” ve “مَثَلْتُ” şeklinde de gelebilmektedir.<sup>[1]</sup> Bu bağlamda mesel, bir şeyi veya olayı başka bir duruma benzetme ve o konu hakkında örnek getirme anlamına gelir. Bu şekilde benzetme ve alıntı yapan kimse için تَمَثَّلَ فُلَانٌ (Falanca delil gerdi, mesel/örnek getirdi.) anlamında حَضَرَ مَثَلًا (Mesel söyledi/örnek getirdi.) denilmektedir.<sup>[2]</sup>

Meseller; bir milletin kültürel mirasını ve yaşam tecrübelerini sonraki nesillere aktaran iletişim kanallarından biridir. Bu veciz ifadeler, farklı kalıplarla nesilden nesile taşınarak toplumun ortak bilincini oluşturur. Meseller veciz oluşlarına binaen şiirden daha kalıcı ve hitabetten daha üstün kabul edilmişlerdir. Endülüslü âlim ve şair İbn Abdırabbih (öl. 328/940) hiçbir şeyin meseller kadar kullanılmadığını ve onlar kadar yayılmadığını dile getirir.<sup>[3]</sup> Zîra sıradan bir söz mesel olarak kullanılacak olsa anlam net, sözler hoş ve ayrıntılar daha kapsayıcı olur.<sup>[4]</sup> Bu yüzden öz ve maksadı açık bir şekilde dile getiren mesel sıradan bir söze tercih edilir. Başka bir şekilde ifade edecek olursak; Arapların mesele başvurusunun nedeni sözdeki karmaşıklıkla gidermek ve sözü daha da açıklayıcı hale getirmektir.<sup>[5]</sup> Dolayısıyla Arapların mesellere başvurusu bunu zorunlu kılan ihtiyaçlar ve olaylar sebebiyledir denilebilir. Özellikle de zor taleplerin karşılanması, hüznün ve çetin durumların mesellere başvurulması suretiyle aşılması bu türün üstlendiği görevi ortaya koyar niteliktedir.

İranlı ünlü düşünür ve edebiyatçı İbnu'l-Mukaffa bu edebî tür için (öl. 142/759): “Söz mesel yapıldığında ifadeyi daha iyi açıklar, manayı daha iyi izah eder, kulağa daha hoş gelir ve sözün ayrıntılarını daha kapsayıcı kılar.”<sup>[6]</sup> der. O, bu açıklama ile meselin tanımından çok onun söz içindeki varlığına ve sağladığı faydaya değinir. İbnu'l-Mukaffa'nın; “söz mesel olarak kullanıldığında ifadeyi daha iyi açıklar” sözüyle muhatabın zihninde akli ve soyut olan bir noktanın daha iyi anlaşılması amacıyla meselin unsurlarından olan teşbihle somut bir resim çizilmesini kastettiği düşünülebilir. Zîrâ insan aklı somut olanı soyut olana göre daha kolay kavrar. Dolayısıyla meselin bu formda kullanılmasıyla onun -tüm meseller için geçerli olmasa bile- kaynak ve alıcı arasındaki iletişimi kolaylaştırıcı bir rol üstlendiği söylenebilir. Aynı zamanda meselin kullanımı, düz ve sıradan bir lafız veya cümle kullanılmasından daha hoş ve zariftir. Bu yüzden veciz ve maksadı açık bir şekilde izah eden bir mesel, sıradan sözlere tercih edilmektedir. Aynı zamanda meseller, sade ve veciz bir anlatıma sahip olmasının yanı sıra, derin anlamlar barındırmakta ve muhatabı düşündürmektedir.

Mesellerin sahip olduğu bu özellikler bu alanda birçok eser üretilmesinin yolunu açmıştır. Üretilen bu eserlerin bir kısmı konuyu doğrudan incelerken diğer bir kısmı ise mesellerin Kur'ân-ı Kerîm, hadîs ve şiir gibi diğer edebî türlerle olan bağlantısını konu edinerek dolaylı bir şekilde ele almıştır. Bu doğrultuda her müellif konuya kendi bakış açısıyla yaklaşmış ve bir mesel tanımı

[1] Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Dureyd el-Ezdî, *Cemheretu'l-luğa*, thk. Remzî Munîr Ba'lebekkî (Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 1987), 1/432.

[2] Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mukerrem b. Ali Cemâluddîn b. Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1993), 11/612; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, thk. Muhammed İvaz Mur'ib, (Beyrut: Dâru İh-yâi't-Turâsî'l-Arabî, 2001), 15/71.

[3] Ebû Amr Ahmed b. Muhammed b. Abdırabbih, *el-İkdu'l-ferîd* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1404/1983), 3/3.

[4] Ebû Muhammed Abdullâh İbnu'l-Mukaffa, *el-Edebu's-sağîr*, thk. Vâil b. Hâfız b. Halef (İskenderiye: b.y., ts.), 38.

[5] Şemsuddîn İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Emsâl fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Saîd Muhammed Nemir el-Hatîb (Beyrut: Daru'l-Marife, 1981), 173-174.

[6] İbnu'l-Mukaffa, *el-Edebu's-sağîr*, 38; Ebu'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm el-Meydânî, *Mecmu'l-emsâl*, thk. Naîm Hüseyin Zarzûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010), 1/34.

yapmıştır. Yapılan tanımlara genel bir perspektiften bakıldığında gerek klasik gerekse de modern dönem müelliflerinin neredeyse tamamının benzer tanımlar yaptıkları ve bu tanımlarda mesele dair bazı önemli unsurlara vurgu yaptıkları söylenebilir. Tanımlar bir kenara bırakıldığında Arap meselleri hakkında yapılan müstakil çalışmaların nitelik ve nicelik açısından geçirdikleri tarihi serüvenin uzunca bir geçmişe sahip olduğu görülür.

Arap mesellerine bakıldığında tedvin çalışmalarının Câhiliye dönemine kadar uzandığı görülür. Özellikle Mecelletu Lokmân/Sahîfetu Lokmân adıyla özlü sözlerin bulunduğu bir kitap ile Eksem b. Sayfî'nin sözlerinin yazıldığına dair rivayetler bu türden çalışmaların tarihini tespit açısından önemlidir.

Emevîler dönemine gelindiğinde mesel tedvinine yönelik ilk ciddi adımlar atılmış ve Hicrî 5. asrın sonlarında bu alanın öncü ismi Meydânî'nin (öl. 518/1124) *Mecmau'l-emsâl* ve Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) *el-Mustaksâ fî emsâli'l-Arab* eserleriyle mesel telifleri zirve noktasına ulaşmıştır. Bu tarihten itibaren Meydânî'nin eseri alanın en seçkin kitabı olarak kabul görmüş ve sonraki çalışmalar bunun etrafında şekillenmiştir. Günümüze gelindiğinde bu çalışmaları konu edinen, "mesel tarihi" ve "tedvin dönemleri"ni ele alan incelemelerin hız kazandığı görülmektedir. Bu alanda en önemli çalışmayı yapan ve klasik bazı mesel kitaplarını tahkik eden müelliflerin başında Abdulmecîd Katâmiş ve onun *el-Emsâlu'l-Arabiyye dirâse târîhiyye tahlîliyye* eseri gelmektedir. Ayrıca Ebû Ali Muhammed Tevfîk'in *el-Emsâlu'l-Arabiyye ve'l-asru'l-câhilî*, Abdulmecîd Âbidîn'in *el-Emsâl fî'n-nesri'l-arabiyyi'l-kadîm*, Muhammed Abdüllatif Ebû Suffe'nin *el-Emsâlu'l-Arabiyye ve masâdiruha mine't-turâs* adlı eserleri ile Alman müsteşrik Rudolf Sellheim'in kaleme alıp Ramazan Abdüttevab'ın tahkik ettiği *el-Emsâlu'l-Arabiyyetu'l-kadîme* gibi birçok çalışma mesel tarihine ışık tutan eserlerin başında gelmektedir.

Türkiye'de ise Arapça mesel tarihi ve literatürüne ışık tutan doğrudan bir çalışmanın tespit edilememesi söz konusu makalenin kaleme alınmasındaki temel sebep olmuştur. Her ne kadar Selahattin Yılmaz'ın *Arap Edebiyatında Atasözleri (Meseller)*, Yakup Kızılkaya'nın *Arap Dilinde Meselin Darbı*, Zehra Özli'nin Mısırlı mütefekkir, medeniyet tarihçisi ve yazar Ahmed Emin'in (1886-1954) *Feyzu'l-hâtır* eserinden tercüme ettiği *الأمثال في الأدب العربي (Arap Edebiyatında Meseller)* adlı makale, Tacettin Uzun'un *Arap Dilinde Meseller (Atasözleri)* gibi çalışmalar yapılmış olsa da bunların hiçbiri konuya tarihsel açıdan yaklaşmamıştır. Bu makaleler daha çok meselin tanımı, çeşitleri, dil yönünden özellikleri, edebi değerine odaklanmıştır. Tacettin Uzun makalesinde *Mesellerin Tedviniyle İlgili Çalışmalar* şeklinde bir başlık atmış ve açıklama yapmaksızın tek sayfada birkaç kaynak ismi vermekle yetinmiştir. İdris Pullu da *Arap Dili ve Edebiyatında Meseller, Dil ve Belâgat Yönünden Özellikleri* adlı yüksek lisans tezinde bu konuya değinmiş ancak o da genel bir liste sunmuştur. Mehmet Demirbilek ise *Arap Dilinde Meselle İstîşâd* adlı yüksek lisans tezinin *Mesel Literatürü* başlığında bu konuyu ele almış ve eserler hakkında kısa tanıtıcı bilgiler vermiştir. Söz konusu çalışmamızın özgünlüğü ise Arap mesellerinin meydana çıkış sürecini dönem temelinde incelemesi ve Hicrî 1-6. asır aralığıyla sınırlı tutarak genel bir perspektif sunmasıdır. Ayrıca araştırmayı diğer çalışmalardan farklı kılan bir tarafı da mesel ekollerini ele alması ve alanın tüm eserleri yerine önde gelen yapıtlar üzerinde detaylı değerlendirmeler yapmasıdır.

## 1. Câhiliye Dönemi

Arap dilinde mesel türünün en eski örnekleri Câhiliye döneminden başlayıp Abbâsî asrına kadar uzanan süreci kapsamaktadır. Meselleri tedvin eden müellifler meselin tarihçesi ve çıkış noktası hakkında herhangi bir bilgi vermezler. Bununla birlikte Câhiliye döneminin sonlarına doğru bazı mesellerin bir sahifeye yazıldığı ve Hz. Peygamberin de bu meselleri Hz. Lokman'a

nispet ettiği bilinmektedir.<sup>[7]</sup> Cevâd Ali ve Ahmed Emin, *Emsâlu Lokmân* adıyla bilinen bu sahifenin Câhiliye devrinde yazılı olduğunu nakletmekte ve Hz. Peygamber'in Süveyd b. Sâmit ile görüşüp onu İslâm'a davet etmesi olayını aktarmaktadırlar.<sup>[8]</sup> Bu davet üzerine Hz. Peygamber ve Süveyd b. Sâmit arasında şöyle bir diyalog geçmektedir:

Süveyd: "Belki de senin elindeki şey benim elimdeki şeyle aynıdır."

Hz. Peygamber: "Senin elindeki şey nedir?"

Süveyd: "Lokman'ın mecellesidir."<sup>[9]</sup>

Hz. Peygamber: "Onu bana oku!"

Süveyd, Hz. Peygamber'e biraz okuduktan sonra Resûlullah şöyle der: "Okuduğun bu şeyler, güzel sözlerdir. Fakat benim yanımdaki şey bundan daha güzeldir. Çünkü bendeki şey, Allah'ın bana indirdiği Kur'ân'dır. O, hidayet ve nurdur."<sup>[10]</sup>

Araştırmacı Mevlüt Poyraz, bu sahifenin/mecellenin "Câhiliye Araplarınca bilindiği" ve Vehb b. Münebbih'in (öl. 114/732) on bin babı aşkın bir kısmını okuduğuna dair bir rivayet hakkında şu değerlendirmelerde bulunur:

Burada zikri geçen kitabın "Câhiliye Araplarınca" bilindiği ifadesi dikkatimizi çekmektedir. Ya bu kitap, Süveyd'in onu bulup ondan kesitler okuyuncaya kadar, Araplarca bilinmiyordu ya da Yemen ve oradan Medine'ye göç eden Araplarca biliniyordu. Zîra bu kadar şöhrete sahip bir kitabın yahut külliyyatın, panayırlarda şiir okuyan, Kâbe'nin duvarına şiirler asan bir toplumca yani Mekkelilerce de bilinen bir kitap olması gerekirdi. Süveyd'in Hz. Peygamber'in (sas) tevhid ve İslâm'a davetini Lokman'ın hikmetleriyle uzlaştırıp tepki vermesine mukabil, şiir ve edebiyatta zirve yapmış bir toplum olan Mekkelilerce bu hususun dile getirilmemiş olması oldukça manidardır. Şirkte ayak direyenlerin bildikleri halde dikkate almamaları -hakikatleri inkâr etme özellikleri bağlamında- bir nebze olsa anlaşılabilir ancak Hz. Peygamber'e (sas) iman edenlerin bu hususa (yani Lokman'ın hikmetlerine) dikkat çekmemiş olmaları, bu kitabın Mekkelilerce bilinmediği kanaatine götürmektedir. Süveyd'in bu bilgileri, ehli- kitap olarak bilinen Yahudilere karşı kullandığına dair rivayetlerin de olmaması, onun elindeki kitabı gizlediği, ihtiyaç duyduğu zaman kendisine müracaat ettiği hissini uyandırmaktadır."<sup>[11]</sup>

Câhiliye döneminde hikmetli sözleri mesel olarak darb edilen diğer bir isim Eksem b. Sayfi (öl. 612 m. [?])'dir. Şiirleri, hitabeti, hikmetli sözleri, isabetli görüşleri ve nasihatleriyle tanınan Eksem, civardaki ülke ve kabilelerin kendisine başvurduğu bir isimdir. Öyle ki Hîre Meliki Nu'mân b. Münzir'in dahi güvenini kazanarak zaman zaman ona elçilik yapmış,<sup>[12]</sup> Kısra'ya gönderilen hatiplerin başında yer almış ve Kısra'nın "Arapların hatipleri tükense bile sen onlara yetersin!" sözüne mazhar olmuştur.<sup>[13]</sup> *Abdalmecîd Katâmiş*, Eksem b. Sayfi'nin sözlerinin yazıldığına dair metinlerin varlığına değinerek birçok kral ve Arap reisinin onun sözlerini, nasihatlerini ve mesellerini yazdırdıklarını ve mesel kitaplarının çoğunda nakledildiğini belirtir.<sup>[14]</sup> Bu iki sahife

[7] Rudolf Sellheim, *el-Emsâlu'l-Arabiyyetu'l-kadîme*, çev. Ramazan Abdütttevâb (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1971), 44.

[8] Süveyd b. Sâmit'in Hz. Lokman'a nisbet ettiği eser hakkında detaylı bilgi için bk. Mevlüt Poyraz, "Süveyd b. Sâmit'in Hayatı ve Kişiliği", *Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2022), 47-57.

[9] Mecelle burada sahife anlamındadır.

[10] Bk. Cevâd Ali, *el-Mufasssâl fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm* (b.y.: y.y., 2001), 15/341-342, 18/289; Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1969), 63; Abdalmecîd Katâmiş, *el-Emsâlu'l-Arabiyye dirâse târihiyye tahliliyye* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1988), 39-40.

[11] Poyraz, "Süveyd b. Sâmit'in Hayatı ve Kişiliği", 47.

[12] Asri Çubukcu, "Eksem b. Sayfi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/550-551.

[13] Ahmed el-İskenderî - Mustafa İnânî, *el-Vasit fî'l-edebi'l-Arabî ve târihihi* (Kahire: Matbaatu'l-Meârif, 1925), 32.

[14] Katâmiş, *el-Emsâlu'l-Arabiyye dirâse târihiyye tahliliyye*, 40.

veya kitabın varlığı Câhiliye dönemindeki mesel kaynakları arasında kabul edilse de günümüze ulaşmamış ancak içerdiği muhtevanın bir kısmı şifahen nakledilmeye devam etmiştir. Asrı Saâdet ve Hulefâ-i Râşidîn dönemlerinde bu şifâhi kültür devam etmiş dolayısıyla Emevîler dönemine gelinceye kadar diğer birçok alanda olduğu gibi yazıya geçiş pek mümkün olmadığından bu türe dair bir çalışma da yapılmamıştır.

## 2. Emevîler Dönemi

Arap edebiyatında mesel telifleri Emevîlerin ilk dönemlerinden itibaren yapılmaya başlanmıştır. Bu çalışmaların başını çeken ilk isim varlığı tartışmalı olan ve râviler tarafından uydurulduğu ifade edilen Ubeyd b. Şerîyye el-Cürhümî'dir (öl. 67/686 [?]). Durum ne olursa olsun mesel derleme çalışmalarının bu dönemde başladığı bir hakikattir. Emevî döneminin başlangıç sayılması ise iki temel sebebe dayanmaktadır:

1. Özellikle Muâviye b. Ebî Süfyân (öl. 60/680) başta olmak üzere Ümeyye oğullarının Arapların tarihine ve haberlerine yoğun ilgi göstermeleri.
2. Hicrî 2. asra gelindiğinde Mufaddal ed-Dabbî (öl. 178/794 [?]) ile bir anda -tekamülünü tamamlamış ve herhangi bir ön çalışma olmaksızın- bu eser ile ortaya çıkmasının imkânsız olması.<sup>[15]</sup>

Emevî döneminde *Kitâbu'l-emsâl* adını taşıyan ve her biri Suhâr b. Ayyâş el-Abdî (öl. 60/680'den önce), Ubeyd b. Şerîyye el-Cürhümî ve İlâka b. Kürşüm el-Kilâbî'ye (öl. 64/684'ten önce) ait üç kitap telif edilmiştir. Suhâr b. Ayyâş el-Abdî Ebû Ubeyd el-Bekrî'nin *Faslu'l-makâl* adlı eserinde geçen *ولا جملي لا ناقتي في هذا ولا جملتي* (Bu işte ne dişi ne de erkek devem var./Benim bu işle hiçbir ilgim yok.) meselinin kıssasını açıklamak üzere referans gösterilmiştir.<sup>[16]</sup> Ancak bunun dışında Meydânî gibi bu türün öncülüğünü yapan müelliflerin eserlerinde Suhâr b. Ayyâş'a dair bir rivayet görememekteyiz.

İlâka b. Kürşüm el-Kilâbî ise Yezîd b. Muâviye dönemine kadar yaşamış ve onun gece meclislerinde bulunmuş isimlerdendir. İbnu'n-Nedîm de (öl. 385/995 [?]) onun *Kitâbu'l-emsâl* adlı eserini gördüğünü ve bunun yaklaşık elli sayfa olduğunu belirtmektedir.<sup>[17]</sup>

Bu müelliflerden özellikle Ubeyd b. Şerîyye el-Cürhümî ismi üzerinde durmak isteriz. Zîra bu isim İslâm tarihi kaynaklarında çokça geçen ve Muâviye b. Ebî Süfyân'ın Yemen'den getirterek ona Arapların kıssaları, haberleri ve kralları hakkında sorduğu râvidir. Muâviye b. Ebî Süfyân bu görüşmeden sonra kendisine bu kıssaları tedvin etmesini emretmiş, o da *Kitâbu'l-mulûk ve ahbâru'l-mâdin* ile *Kitâbu'l-emsâl* adında iki kitap telif etmiştir. Müellifin *Kitâbu'l-emsâl* eseri İbnu'n-Nedîm başta olmak üzere Yâkût el-Hamevî (öl. 626/1229), İbn Hallikân (öl. 681/1282) ve Meydânî gibi birçok müellif tarafından zikredilmektedir.<sup>[18]</sup> Her ne kadar kaynaklarda bu kitaplar ve müellifleri zikredilse de erken dönemde kayboldukları için gerek muhteva gerekse de yöntemlerinden neredeyse hiç bahsedilmemekte ve bilgi verilmemektedir.<sup>[19]</sup> Bu eserler hakkındaki nadir bilgilerden biri Meydânî'nin *Mecmau'l-emsâl* adlı kitabının mukaddimesinde yer alan şu sözüdür: "Ubeyd b. Şerîyye'nin ve (...'nın) derlemiş olduğu mesellerin her birinde kapalı ifadeleri açıkladım ve irabı zikrettim, kıssaları ve sebeplerini amacına uygun ve kolay bir şekilde

[15] Ebû Ali Muhammed Tevfîk, *el-Emsâlu'l-Arabîyye ve'l-asru'l-câhilî (dirâse tahlîliyye)* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1988), 51.

[16] Ebû Ubeyd el-Bekrî, *Faslu'l-makâl fî şerhi Kitâbi'l-emsâl*, thk. İhsân Abbâs - Abdulmecîd Âbidîn (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1971), 388-390.

[17] Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-Verrâk el-Bağdâdî İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Eymen Fuâd Seyyid (Londra: Muessesetu'l-Furkân li't-Turâsi'l-İslâmî, 2014), 280-281.

[18] Detaylı bilgi için bk. Katâmîş, *el-Emsâlu'l-Arabîyye dirâse târîhiyye tahlîliyye*, 41-43; Abdulmecîd Âbidîn, *el-Emsâl fî'n-nesri'l-Arabîyyi'l-kadîm* (Mısır: Mektebetu Mısıriyye, ts.), 31-34.

[19] Sellheim, *el-Emsâlu'l-Arabîyyetu'l-kadîme*, 44-45.

anlaşılması için açıklığa kavuşturdum.”<sup>[20]</sup> İbnu'n-Nedîm ise *el-Fihrist* eserinde bu kitabın yaklaşık elli sayfa olduğunu nakletmektedir.<sup>[21]</sup>

Netice olarak Abdulmecîd Katâmiş'in de değindiği gibi<sup>[22]</sup> bu kitaplar günümüze ulaşamadığından her birinin hangi yöntemle yazıldığı ve hacimlerinin ne kadar olduğu meçhuldür.

### 3. Abbâsîler Dönemi

Bu dönemde devlet merkezinin Şam'dan Irak'a taşınmasıyla Basra ve Kûfe, sonraki dönemlerde ise Bağdat önemli ilim merkezleri haline gelmiş ve buralarda ilmi açıdan büyük atılımlar gerçekleştirilmiştir. Diğer birçok sahada olduğu gibi mesel alanında da tedvin çalışmaları bu dönemde artmaya başlamış<sup>[23]</sup> ve Hicrî 5. asrın sonlarında Meydânî ve Zemahşerî'nin telifleriyle hız kazanmıştır.<sup>[24]</sup> Özellikle fetihlerin ilk yıllarında Basra ve Kûfe'ye gelen bedeviler kendileriyle beraber dilsel mirası ve özelde İslâm öncesine ait meselleri taşımışlardı.<sup>[25]</sup> Bu bağlamda mesel çalışmalarında ilk adımlar atılmış; Ebû Amr b. Alâ (öl. 154/771) ve Şarkî b. el-Kutâmî (öl. 155/772 [?]) bu çalışmaların başını çeken iki isim olmuştur. Bu iki müellif ve *Kitabu'l-emsâl* adlı eserleri her ne kadar bazı kaynaklarda zikredilse de bunlar da Emevî dönemi eserleri gibi ortadan kaybolmuştur.<sup>[26]</sup> Bu dönemde Kûfe'de Kelb kabilesi ve Benî Dabbe kabilesi olmak üzere iki tane mesel mektebi/ekolünün ortaya çıktığı görülmektedir. Yukarıda ismi zikredilen Şarkî b. el-Kutâmî, Kelbî ekolün öncülüğünü üstlenmiştir. Kendisi gibi Kelb kabilesine mensub olan Hişâm b. el-Kelbî (öl. 204/819 [?]) ile Avâne el-Kelbî (öl. 147/764 [?]) emsal râvilerinin ve müdevvinlerinin kendilerine başvurdukları önemli kaynaklardan olmuşlardır. Diğer bir ekol olan ed-Dabbiyye ekolü'nün temsilcisi ise Benî Dabbeye mensup Mufaddal ed-Dabbî'dir. Onun evlatlığı olan Ebû Abdillâh Muhammed b. Ziyâd İbnu'l-A'râbî de (öl. 231/846) mesel alanında bir eser telif etmiş ancak bu eser günümüze ulaşmamıştır. Yine bu ekolün bir diğer temsilcisi ve aynı zamanda İbnu'l-A'râbî'nin öğrencisi Mufaddal b. Seleme (öl. 290/903'ten sonra), bugün basılmış bir halde bulunan *el-Fâhir fî lahni'l-âmmе* adında bir kitap kaleme almış ve bu kitapta doğrudan olmasa da büyük ölçüde mesellere değinmiştir.<sup>[27]</sup>

Görüldüğü üzere mesel alanında tedvin edilen kitaplar Mufaddal ed-Dabbî'ye gelinceye kadar bu şekilde kaybolup gitmiştir. Ancak Mufaddal'ın yazmış olduğu *Kitâbu emsâli'l-Arab* varlığını koruyarak günümüze ulaşan ilk eski mesel kitabı olmayı başarabilmiştir. Eser kendisinden sonra kaleme alınan kitaplara oranla hacim yönünden küçük olup sadece yüz yetmiş meseli muhtevirdir ki bunlardan sekiz tanesi ... فَأَرْسَلَهَا مَثَلًا vezninde gelmektedir. Mufaddal, mesellerin sonunda فَأَرْسَلَهَا مَثَلًا (Bunu mesel olarak söyledi), فَذَهَبَتْ مَثَلًا (Mesel oldu), فَذَهَبَ قَوْلُهُ مَثَلًا (Sözü mesel oldu) ibareleriyle söylenen sözün mesel olduğuna dikkat çekmektedir.<sup>[28]</sup> Müellif, Meydânî'nin kaynakları arasında yer alsa da kendisine çok az yer verilmiştir. Üç yerde وحكى المفضل بن محمد الضبي (Mufaddal b. Muhammed ed-Dabbî şöyle anlattı.),<sup>[29]</sup> قال المفضل بن محمد (Mufaddal b. Muhammed şöyle dedi.)<sup>[30]</sup>

[20] Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl*, 1:32.

[21] İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 118 .

[22] Katâmiş, *el-Emsâlu'l-Arabiyye dirâse târihiyye tahliliyye*, 43.

[23] Sellheim, *el-Emsâlu'l-Arabiyyetu'l-kadîme*, 71; Tevfik, *el-Emsâlu'l-Arabiyye ve'l-asru'l-câhilî (dirâse tahliliyye)*, 51-52.

[24] Katâmiş, *el-Emsâlu'l-Arabiyye dirâse târihiyye tahliliyye*, 45.

[25] Sellheim, *el-Emsâlu'l-Arabiyyetu'l-kadîme*, 45-46.

[26] Bu iki müellif ve mesel eserleri hakkında detaylı bilgi için bk. Katâmiş, *el-Emsâlu'l-Arabiyye dirâse târihiyye tahliliyye*, 45-48.

[27] Âbidîn, *el-Emsâl fî'n-nesri'l-Arabiyyi'l-kadîm*, 35.

[28] Mufaddal ed-Dabbî ve *Kitabu'l-emsâl* adlı eseri hakkında detaylı bilgi için bk. Katâmiş, *el-Emsâlu'l-Arabiyye dirâse târihiyye tahliliyye*, 48-52; Sellheim, *el-Emsâlu'l-Arabiyyetu'l-kadîme*, 72-77.

[29] Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, 1/28, Mesel no: 103.

[30] Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, 1/192-193, Mesel no: 1025.

ve ذكر المُفَضَّل بن محمد الضبي (Mufaddal b. Muhammed ed-Dabbî şöyle zikretti.),<sup>[31]</sup> bir yerde ise ذكر المفضل بن محمد بن يعلى الضبي (Mufaddal b. Muhammed b. Ya'lâ ed-Dabbî şöyle zikretti.)<sup>[32]</sup> şeklinde ismi anılmıştır. Meydânî, sadece mesellerin hikayesini nakletme noktasında ed-Dabbî'den rivayette bulunmuştur. Eser İhsân Abbâs tarafından dipnotlarla zenginleştirilerek 1981 yılında Dâru'r-Râidi'l-Arabî'de basılmıştır.

Basra'ya baktığımızda önemli bir isim olan Yûnus b. Habîb'in (öl.182/798) bu alanda çalışmaları yaptığını ve günümüze ulaşamamakla birlikte bir mesel kitabı telif ettiğini görmekteyiz. Müellifin bu kitabı her ne kadar bize ulaşmasa da Meydânî, Ebû İkrime ed-Dabbî (öl. 250/864) ve Hamza el-İsfahânî gibi kendisinden sonra mesel telif eden birçok edip, mesellerin şerhinde onun görüşlerinden alıntılar yapmakta ve ona atıfta bulunmaktadır.<sup>[33]</sup> Meydânî'nin daha çok meselin hikayesini<sup>[34]</sup> veya bizzat kendisini<sup>[35]</sup> açıklarken Yûnus b. Habîb'e atıf yaptığı görülmektedir.

Bu alanda çalışma yapan ve Mufaddal ed-Dabbî'den sonra kitabı bize ulaşan ikinci isim Basralı nahivci Ebû Feyd Müerric b. Amr b. el-Hâris es-Sedûsî (öl. 195/810-11)'dir. Sedûsî'nin *el-Emsâl* adlı kitabı, beslendiği kaynakları zikretme ve meselleri şerh ederken şiir istişhâdına çokça başvurma yönünden Mufaddal ed-Dabbî'nin eserinden ayrılmaktadır.<sup>[36]</sup> O, Mufaddal'ın aksine mesellerin açıklamasına geçmeden önce çokça lügavi tahliller yapmakta ve bazen de konu dışına çıkacak kadar izahlarda bulunmaktadır. Kitap hacimce küçük olup yaklaşık yüz dört meseli ve bunların istişhâdında kullanılan yüz kırk beyit ile bazı mesellerin kissalarını ihtiva etmektedir.<sup>[37]</sup> Meydânî, toplam sekiz meselde ondan alıntı yapmakta ve mukaddimesinde onu "Ebû Feyd" ismiyle anarak kitabından faydalandığını belirtmektedir.<sup>[38]</sup> Eser Ahmed Muhammed ed-Dubayb tarafından tahkik edilip Riyad Metâbiu'l-Cezîre'de basılmıştır. Ayrıca Ramazan Abdüttevâb tarafından bir yıl sonra farklı bir tahkik yapılarak Mısır Kültür Bakanlığı'nın desteğiyle 1971 yılında el-Mektebetü'l-Arabiyye'de basılmıştır.

Basralı Nadr b. Şumeyl (öl. 204/820) de mesellerle ilgili eser telif etse de kitabı diğer mesel kitapları gibi ortadan kaybolmuştur.<sup>[39]</sup> Meydânî bir yerde وهذا المثلان حكاهما النضر بن شميل في كتابه في الأمثال (Nadr b. Şumeyl bu iki meseli, emsal ile ilgili kitabında zikretmiştir.)<sup>[40]</sup> şeklinde *Kitâbu'l-emsâl* eserine üç yerde ise sadece ismine atıfta bulunmuştur.<sup>[41]</sup> Meydânî'nin yanı sıra Hamza el-İsfahânî<sup>[42]</sup> ve İbn Dürüsteveyh (öl. 347/958) de bu kitaptan bahseden isimlerdendir.<sup>[43]</sup> Ancak Şumeyl'in, ahbar konusunda önemli bir konumda olmasına rağmen Meydânî tarafından çok az yerde referans gösterilme sebebi ise meçhul bir noktadır.

Bu türün Hicrî 3. asırdaki en önemli temsilcilerinden biri Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm'dır. Elbette telif halkası genişleyen mesel çalışmaları Kâsım b. Sellâm'a gelinceye kadar Ebû Saîd

[31] Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, 1/198, Mesel no: 1047.

[32] Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, 1/405, Mesel no: 2132.

[33] Yûnus b. Habîb ve *Kitabu'l-emsâl* adlı eseri hakkında detaylı bilgi için bk. Katâmiş, *el-Emsâlu'l-Arabiyye dirâse târihiyye tahliliyye*, 52-54.

[34] Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, 1/55, Mesel no: 240.

[35] Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, 2/181, Mesel no: 3263.

[36] Tefîk, *el-Emsâlu'l-Arabiyye ve'l-asru'l-câhilî (dirâse tahliliyye)*, 52.

[37] Detaylı bilgi için bk. Sellheim, *el-Emsâlu'l-Arabiyyetu'l-kadîme*, 80-83; Katâmiş, *el-Emsâlu'l-Arabiyye dirâse târihiyye tahliliyye*, 55-60.

[38] Çalışmamızın hacmini genişleteceğinden *Mecmau'l-emsâl*'de ismi geçen diğer müellifler hakkındaki bilgi için "Masâdiru'l-Meydânî fi kitâbihi Mecmau'l-emsâl" adlı makaleye müracaat edilebilir.

[39] Sellheim, *el-Emsâlu'l-Arabiyyetu'l-kadîme*, 83-84;

[40] Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, 1/424, Mesel no: 2247.

[41] Detaylı bilgi için bk. Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, 1/107, 338, 407, Mesel no: 545, 1806, 2158.

[42] Hamza b. el-Hasen el-İsfahânî, *ed-Durretul'l-fâhire fi'l-emsâli's-sâire*, thk. Abdulmecîd Katâmiş (Kâhire: Dâru'l-Maârif, 2007), 1/278.

[43] Detaylı bilgi için bk. Katâmiş, *el-Emsâlu'l-Arabiyye dirâse târihiyye tahliliyye*, 60-61.

Abdülmelik b. Kureyb el-Asmaî el-Bâhilî (öl. 216/831), Ebû Zeyd Saîd b. Evs b. Sâbit el-Ensârî (öl. 215/830), Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî (öl. 209/824 [?]), Nadr b. Şumeyl, Mufaddal ed-Dabbî ve İbnu'l-A'râbî'nin eserleriyle bir ilerleme kaydetmiştir.<sup>[44]</sup> Ancak İbn Sellâm bu çalışmalardan farklı olarak *Kitâbu'l-emsâl* adlı eserini konularına ve bablara ayırarak tasnif etmektedir.<sup>[45]</sup> O, kitabına bir mukaddime ile giriş yapmakta,<sup>[46]</sup> daha sonra Hz. Peygamberin mesellerinden bazılarını sunmakta ve sonra da on dokuz büyük ve on bir tane de küçük bölüm olmak üzere toplamda otuz bölüme ve her bölümü de kendi içerisinde bablara ayırmaktadır. Müellif, mesellerin şerhinde detaya inmekte, kapalı ve garip lafızları açıklamakta ve bolca istişhâdda bulunmaktadır. Ayrıca onun kendi döneminde *وَالْعَامَّةُ تَقُولُ فِي مِثْلِ هَذَا الْمَثَلِ* (Halk bu mesele benzer şekilde şu meseli söyler) *وَمِنْهُ الْمَثَلُ السَّائِرُ فِي الْعَامَّةِ* (Halk arasında söylenen sair mesel de buna benzer) gibi sözlerinde görüldüğü üzere halk mesellerine ilk değinen kişi olduğu düşünülmektedir.<sup>[47]</sup> İbn Sellâm'ın bu eserin yöntem ve muhteva açısından kendi dönemine kadar telif edilen en iyi kitap olduğunu ifade edilebiliriz. Eserin önemini gösteren noktalardan biri de *Mecmâu'l-emsâl*'de en çok istifade edilen kaynakların başında gelmesidir. Zîra Meydânî'nin sadece İbn Sellâm'dan yaptığı nakiller yaklaşık yüz bir, başka isimlerle beraber yaptığı alıntılar ise altmış üç tanedir.<sup>[48]</sup> Eser Abdülmecid Katâmiş tarafından tahkik edilerek 1980 yılında Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs'da basılmıştır. Ayrıca kitap üzerinde birçok şerh de yapılmıştır ki bunlar arasında en meşhuru Ebû Ubeyd el-Bekrî'nin (öl. 487/1094) *Faslu'l-makâl fi şerhi Kitabi'l-emsâl*<sup>[49]</sup> adlı şerhtir.<sup>[50]</sup>

Hicrî 3. asırda emsâl çalışmaları Ebû Yûsuf Yakûb b. İshâk es-Sikkît (öl. 244/858), Ebû Cafer Muhammed b. Habîb el-Hâşimî (öl. 245/860), Ebû İshâk İbrahim b. Süfyân ez-Ziyâdî (öl. 249/863) ile başlayıp Ebû İkrime ed-Dabbî ile devam etmiştir.<sup>[51]</sup> Bu isimlerden Ebû İkrime'nin *Kitâbu'l-emsâl* isimli kitabı her ne kadar meseller ile ilgili olduğu düşünülse de eser tamamen böyle değildir. Kitap yaklaşık olarak yüz kırk mesel ve meseller dışında insanlar arasında yaygın olarak kullanılan sözleri ihtiva etmektedir. Müellif bu sözleri ayırt etmeksizin sunmakta<sup>[52]</sup> ve ne harf ne de konu yöntemli herhangi bir sırayı takip etmemektedir.<sup>[53]</sup> Ramazan Abdüttevâb'ın tahkik ettiği eser *Mecmau'l-Luğati'l-Arabiyye* tarafından 1974 yılında basılmıştır.

Ebû İkrime ed-Dabbî'nin eserinden sonra günümüze ulaşan diğer bir kitap Hicrî 3. asır müelliflerinden Mufaddal b. Seleme'nin *el-Fâhir fi'l-emsâl* adlı kitabıdır. Eser Sedûsi ve Ebû İkrime'nin kitaplarında olduğu gibi bir kısmı mesel diğer bir kısmı ise günlük yaşantıdaki sözleri kapsamaktadır. Mufaddal bu geniş kitapta iki yüz yetmiş tanesine yakını mesellerden oluşan halk arasındaki beş yüz yirmi bir ifadeyi bir araya toplamıştır. O, tıpkı zikri geçen diğer iki müellif gibi mesel ve yaygın sözlerin ayrımını yapmaksızın kelimeleri aktarmaktadır. Bununla birlikte onun

[44] Fuat Sezgin, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, çev. Arefe Mustafa vd. (Riyad: Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1988), 1/142; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâdî*, thk. Beşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1422/2002), 14/392; Ebu'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf el-Kelbî Cemâluddîn el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Beşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1400/1980), 23/364; Bu müellifler ve mesel çalışmaları hakkında detaylı bilgi için ayrıca bk. Katâmiş, *el-Emsâlu'l-Arabiyye dirâse târihiyye tahliliyye*, 62-71; Sellheim, *el-Emsâlu'l-Arabiyyetu'l-kadîme*, 101-107.

[45] Tefîk, *el-Emsâlu'l-Arabiyye ve'l-asru'l-câhilî (dirâse tahliliyye)*, 52.

[46] Mukaddime için bk. Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî, *Kitâbu'l-emsâl*, thk. Abdülmecîd Katâmiş, (Dimeşk - Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1980), 33-38.

[47] İbn Sellâm ve *Kitâbu'l-emsâl* eseri hakkında detaylı bilgi için bk. Katâmiş, *el-Emsâlu'l-Arabiyye dirâse târihiyye tahliliyye*, 72-77; Sellheim, *el-Emsâlu'l-Arabiyyetu'l-kadîme*, 95-101, 115-129.

[48] Abdurrahman et-Tikrîti, *Masâdiru'l-Meydânî fi kitâbihi Mecmau'l-emsâl -el-Kismu'l-evvel-*, *Mecelletu'l-Mevrid* 3/2 (1974): 20.

[49] Şerh hakkında detaylı bilgi için bk. Sellheim, *el-Emsâlu'l-Arabiyyetu'l-kadîme*, 134-155.

[50] Eser ve üzerine yapılan çalışmalar hakkında detaylı bilgi için bk. Sezgin, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, 1/142-144.

[51] Katâmiş, *el-Emsâlu'l-Arabiyye dirâse târihiyye tahliliyye*, 81-86.

[52] Detaylı bilgi için bk. Katâmiş, *el-Emsâlu'l-Arabiyye dirâse târihiyye tahliliyye*, 86-88; Sellheim, *el-Emsâlu'l-Arabiyyetu'l-kadîme*, 158-162.

[53] Tefîk, *el-Emsâlu'l-Arabiyye ve'l-asru'l-câhilî (dirâse tahliliyye)*, 52-53.

bu kelimeleri veya meselleri izah etmediği sonucu çıkarılmamalıdır. Aksine o, kapalı ve garip olan lafızları ustaca izah etmekte ve bunları şehâvidle desteklemektedir.<sup>[54]</sup> Eser Muhammed Ali en-Neccâr tarafından 1960 yılında Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye'de neşredilmiş, Abdülâlim et-Tahâvî tarafından tahkik edilerek 1971 yılında basılmıştır. Muhammed Osman tarafından yeniden tahkik edilen kitap 2011 yılında Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye'de basılmıştır.

Hicrî 4. asrın ilk çeyreğine geldiğimizde Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî (öl. 328/940) ve onun *ez-Zâhir fî meânî kelimâti'n-nâs* adlı eserini görmekteyiz. Günümüze ulaşmayı başaran mesel kaynakları arasında yer alan bu kitapta da herhangi bir harf veya konu yöntemli bir tertip yoktur. Bununla birlikte eser bir mesel kitabından ziyade halk arasında kullanılan ifadelerin ağırlıkta olduğu bir kitaptır. Bu da ona günlük kullanılan kalıplara dair bir sözlük izlenimi vermektedir.<sup>[55]</sup> Eserin bu yönüne delil teşkil eden örneklerden biri Meydânî'nin جاء بِالطَّمِّ وَالرَّمِّ (Az çok ne varsa getirdi.) meselinde geçen “الطم” ve “الرّم” kelimelerinin anlamını onun değerlendirmelerine başvurarak açıklamasıdır.<sup>[56]</sup> Hâtem Sâlih ed-Dâmin tarafından tahkik edilen eserin -ilk baskısı hakkındaki bilgiye ulaşamamakla birlikte- ikinci baskısı 1987 senesinde Dâru's-Suûni's-Sekâfe'de, yeni baskısı ise 1992 yılında Müessesetü'r-Risâle'de basılmıştır.

Bu dönemin diğer bir ismi Hamza b. el-Hasen el-İsfahânî'dir. Müellifin *ed-Dürretü'l-fâhire fi'l-emsâli'lleti ala ef'alü* adlı çalışması ... مِنْ أَفْعَالٍ vezninde gelen mesellere yönelik yapılan en geniş ve en eski çalışmadır. Müellif, eserine bir mukaddime ile başlamakta ve daha sonra kendi zamanına kadar mesel alanında yapılan çalışmalara değinmektedir. İsfahânî aynı zamanda Arap mesellerinin çoğunun hayvanlar üzerinden yapıldığını ileri sürmekte ve bu görüşünü örneklerle desteklemektedir. Mukaddimededen sonra ... مِنْ أَفْعَالٍ vezninde gelen meselleri alfabetik olarak yirmi sekiz bapta açıklayan müellif yirmi dokuzuncu babı müvelled meseller, otuzuncu babı da mesel gibi aktarılan kelimelere ayırmakta ve eserin en sonunda bedevilerin bazı batıl inanışlarına değinerek kitabını tamamlamaktadır. İsfahânî'nin bu kitabı ileride Ebû Hilâl el-Askerî, Meydânî ve Zemahşerî gibi üç büyük mesel müellifi için temel başvuru kaynağı olacaktır.<sup>[57]</sup> Eser Abdulmecîd Katâmiş tarafından 1972 yılında tahkik edilmiş ve Dâru'l-Meârif'te basılmıştır.

Hicrî 4. asrın sonlarına doğru mesel tedvin çalışmalarında öne çıkan önemli bir diğer müellif Ebû Hilâl el-Askerî ve onun *Cemheretü'l-emsâl* adlı koleksiyonudur. Kitap alfabetik sıraya göre dizilmiş yirmi dokuz bölümden oluşmaktadır. Müellif yirmi sekizinci bölümü “ل” ile başlayan mesellere tahsis etmektedir. Ayrıca her bölümde ... مِنْ أَفْعَالٍ vezninde gelenler dahil olmak üzere ele alacağı meselleri önceden liste halinde<sup>[58]</sup> sunmakta ve daha sonra bunları tek tek ele almaktadır. Kitap üç bin meseli kapsayacak kadar geniş bir çalışmadır. Askerî, eserine bir mukaddime<sup>[59]</sup> ile başlamaktadır. Mukaddimedede meselin Arap kelimelerindeki konumuna, Araplar arasındaki değerine ve diğer edebi türlerden farklılığına dikkat çekmektedir. Ona göre meselleri anlamak garîbü'l-lu-gaya vukufiyeti gerektiren bir iştir. Ayrıca o, meselin mevrîd ve madribi bilinmeden bu ilmin anlaşılmayacağını da vurgulamaktadır. Ebû Hilâl bir belâgatçı olması dolayısıyla mesellere bir münekkit gibi yaklaşmakta, mesellerin lafzının güzelliği, çirkinliği, mananın yerli yerinde olup olmadığı gibi belâgi özellikleri göz önünde bulundurarak onlar hakkında yorumlar yapmaktadır.

[54] Detaylı bilgi için bk. Sellheim, *el-Emsâlu'l-Arabiyyetu'l-kadîme*, 167-175; Katâmiş, *el-Emsâlu'l-Arabiyye dirâse târîhiyye tahlîliyye*, 95-97; Ayrıca bk. Tevfik, *el-Emsâlu'l-Arabiyye ve'l-asru'l-câhilî (dirâse tahlîliyye)*, 53.

[55] Detaylı bilgi için bk. Sellheim, *el-Emsâlu'l-Arabiyyetu'l-kadîme*, 176-183; Tevfik, *el-Emsâlu'l-Arabiyye ve'l-asru'l-câhilî (dirâse tahlîliyye)*, 53-54.

[56] “الطم”; deniz, “الرّم” ise topraktır. Bk. Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, 1/161, Mesel no: 838.

[57] Detaylı bilgi için bk. Katâmiş, *el-Emsâlu'l-Arabiyye dirâse târîhiyye tahlîliyye*, 102-105; Sellheim, *el-Emsâlu'l-Arabiyyetu'l-kadîme*, 184-198.

[58] Bk. Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 1/8-13.

[59] Mukaddime için bk. Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 1/3-7.



Bu da eseri diğer kitaplardan farklı kılan önemli bir özelliktir.<sup>[60]</sup> Eser 1307'de Hindistan'da, 1310 Kahire'de Meydânî'nin *Mecmau'l-emsâl*'inin kenarında yayımlanmıştır. 1964 yılında ise Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm ve Abdulmecîd Katâmiş tarafından hazırlanan tenkitli neşriyle Kahire'de basılmıştır.<sup>[61]</sup>

Hicrî 5. asrın sonlarına doğru mesel alanında günümüze kadar değerini kaybetmeyecek iki büyük eser telif edilmiştir.<sup>[62]</sup> Bunlar Zemaşerî'nin *el-Mustaksa fî emsâli'l-Arab* ve Meydânî'nin *Mecmau'l-emsâl*'i adlı eseridir. *el-Mustaksa* alfabetik sıraya göre yirmi sekiz bab ve üç bin dört yüz altmış bir meselden oluşmaktadır. Zemaşerî bu eserinde mesellerin madrib ve mevridi konusunda oldukça hassas davranmaktadır. Ayrıca nahvi ve lügavi açıklamaların yanı sıra şiir istişhâdına başvurarak meselleri zenginleştirmesiyle eserini diğer çalışmalardan farklı kılmaktadır. Ancak müellif nakilde bulunduğu alimlerin ismini zikretmeksizin rivayetleri *قِيلَ* (denildi) ve *قِيلَ* (denilir) gibi sigalarla aktarmaktadır. Bu da bazı ediplerce kitap için bir kusur sayılmaktadır.<sup>[63]</sup> *el-Mustaksâ* ilk defa Muhammed el-Muîd Hân tarafından tarafından tahkik edilerek 1962 yılında Dâru'l-Meârifî'l-Osmâniyye'de basılmıştır. Bu tarihten sonra eser farklı tahkiklerle yeniden yayımlanmıştır.

*Mecmau'l-emsâl* ise Arap meselleri alanında telif edilen en kapsamlı eserdir.<sup>[64]</sup> Kaynaklarda *Câmiu'l-emsâl*,<sup>[65]</sup> *Kitâbu'l-emsâl*,<sup>[66]</sup> *Mu'cemu'l-emsâl*<sup>[67]</sup> ve *Mecmau'l-emsâl*<sup>[68]</sup> gibi farklı isimlerle de anılan kitap, döneminde başta Latince olmak üzere birçok Avrupa diline tercüme edilen alanındaki tek ve nadir eserlerdendir.<sup>[69]</sup> Kaynaklarda bu eserden bahsedilirken *لَمْ يُعْمَلْ مِثْلَهُ* (Bugüne

[60] Detaylı bilgi için bk. Katâmiş, *el-Emsâlu'l-Arabiyye dirâse târîhiyye tahlîliyye*, 108-112; Sellheim, *el-Emsâlu'l-Arabiyye-tu'l-kadîme*, 200-204.

[61] Vâhidî, *el-vasît fi'l-emsâl*, 18; Ahmet Turan Arslan, "Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1991), 3/490.

[62] Detaylı bilgi için bk. Katâmiş, *el-Emsâlu'l-Arabiyye dirâse târîhiyye tahlîliyye*, 112-118; Tevfik, *el-Emsâlu'l-Arabiyye ve'l-asru'l-câhilî (dirâse tahlîliyye)*, 55.

[63] Katâmiş, *el-Emsâlu'l-Arabiyye dirâse târîhiyye tahlîliyye*, 118-120; Ayrıca detaylı bilgi için bk. Sellheim, *el-Emsâlu'l-Arabiyyetu'l-kadîme*, 210-218

[64] Eserin bazı baskı ve tahkikleri şunlardır:

Ebu'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm en-Nisâbüri el-Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, 2 Cilt, Kâhire: Matbaatu's-Sunneti'l-Muhammeddiyye, 1374/1955.

Ebu'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm el-Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, 4 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1407/1987.

Ebu'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, thk. Can Abdullah Tuma, 4 Cilt, Beyrut: Dâru Sâdır, 1422/2002.

Ebu'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm el-Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, thk. Naîm Hüseyin Zarzûr, 2 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1408/1988.

Ebu'l-Fidâ Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm en-Nisâbüri el-Meydânî, *Mecmau'l-emsâl ve eyyâmü'l-Arab fi'l-câhiliyye ve'l-İslâm ve nebzun min kelâmi Seyyidi'l-Murselîn ve ashâbihi ve't-tâbiîn*, thk. Ahmed Ali Hüseyin-Târîk el-Eşheb, 2 Cilt, Kâhire: Mektebetu'l-Âdâb, 1433/2012.

[65] Ebû Abdillâh Şihâbuddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993), 2:511; Ebu'l-Hasen Cemâluddîn Ali b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid el-Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât alâ enbâhi'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm (Kâhire: Dâru'l-Fikrî'l-Arabî, 1986), 1:159; Ebû Tâlib Tâcuddîn Ali b. Enceb b. Osmân el-Hâzin el-Bağdâdî İbnu's-Sâî, *ed-Durru's-semîn fî esmâi'l-musannifîn*, thk. Muhamed Saîd Haneşi-Ahmed Şevkî Benbîn (Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2009), 290.

[66] Ebu'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu enbâi'z-zamân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1978), 1:148; Ebû Muhammed Affuddîn Abdullah b. Es'ad b. Ali b. Suleymân el-Yâfiî, *Mir'âtu'l-cenân ve ibretu'l-yakzân fî ma'rifeti ma'yu'teberu min havâdisi'z-zamân*, thk. Halîl el-Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 3:170; Ebu'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî, *Şezerâtu'z-zeheb fî ahbâri men zehib*, thk. Mahmûd el-Arnaût (Dimeşk - Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 1993), 6:94; Ebu's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût- Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2000), 7:213; İbnu'l-Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât alâ enbâhi'n-nuhât*, 1:157; Şihâbuddîn Ahmed b. Abdilvehhâb en-Nuveyrî, *Nihâyetu'l-ereb fî funûni'l-edeb*, thk. Hasan Nûreddîn (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 3:8.

[67] Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Envâ' fî Mevâsimi'l Arab*, 2009, 199.

[68] Ebû Gays Muhammed Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 1:214; Mustafa b. Abdullah Hacı Halife Katip Çelebi, *Sullemu'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk. Muhammed b. Abdülkâdir el-Arnaût (İstanbul: Merkezu'l-Ebhâsi't-Târîh ve'l-Funûn ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 2010), 1:199; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn* (Beyrut: Mektebetu'l-Musennâ-Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1957), 2:63.

[69] Martijn Theodoor Houtsma vd., *Mûcezu dâireti'l-meârifî'l-İslâmiyye*, thk. İbrâhîm Zekî Hürşîd vd. (Birleşik Arap Emirlikleri: Merkezu'ş-Şârîka li'l-İbdâi'l-Fikrî, 1998), 31:9822.

kadar bir benzeri yazılmadı.),<sup>[70]</sup> مَا لِأَحَدٍ مِثْلُهُ (Hiç kimse böyle bir eser telif etmedi.)<sup>[71]</sup> لَمْ يُؤَلَّفْ مِثْلُهُ فِي مَوْضُوعِهِ (Alanında bugüne kadar böylesi bir eser telif edilmedi.)<sup>[72]</sup> şeklindeki ifadelerle bu kitabın değerine atıfta bulunmaktadır.

Eser, iki cilt ve otuz bölümden oluşmaktadır. Meydânî, söz konusu eseri telif ederken incelediği meselleri alfabetik sıraya göre sunmaktadır. Dolayısıyla kitap, alfabenin ilk harfi olan hemze ile başlayıp son harfi olan yâ ile bitmektedir. Meydânî'nin toplamda incelediği mesel sayısı altı binden fazladır.<sup>[73]</sup> Müellif, yirmi sekizinci bölüme gelene kadar meselleri harf sıralamasına göre zikretmekte, daha sonra ilgili bölümde harf esasıyla zikrettiği mesellerden sonra yine o harfin bölümünde أَفْعُلُ ism-i tafdil kalıbından gelen meselleri aktarmakta ve en sonunda da müvelled olanları zikrederek bölümü bitirmektedir. Bu mesellerin tamamında gerekli gördüğü takdirde kapalı ve garip bir kelime varsa onu tahlil edip irabını yapmakta ve daha sonra meselin ortaya çıkmasına sebep olan olayı aktarmaktadır. Meydânî yirmi dokuzuncu bölümü, olaylara değinmeksizin Eyyâmü'l-Arab'a ayırmaktadır.<sup>[74]</sup> O, bu bölümde yüz otuz iki savaşı ismiyle aktarmakla birlikte bu savaşlara katılan kabileleri de zikretmektedir.<sup>[75]</sup> Otuzuncu bölümü ise Hz. Peygamberin hadisleri, dört halifenin sözleri ile bazı önemli şahsiyetlerin hikmetli sözlerine tahsis etmektedir.<sup>[76]</sup>

Zemahşerî ve Meydânî'nin mesel konusunda kaleme aldığı bu kitaplar, aralarında tenkitlerin ve sert tartışmaların ortaya çıkmasına da sebep olmuştur. Rivayete göre Zemahşerî, Meydânî'nin telif ettiği bazı kitapları,<sup>[77]</sup> özellikle de *Mecmau'l-emsâl* eserini tenkit ederek onu kötülemiştir. Zemahşerî bununla da yetinmemiş ve Meydânî'nin ismindeki "mim" harfinin başına Farsçada olumsuzluk bildiren "ne" harfini koymuştur. Böylece "ne" harfini alan isim "Nemîdânî"<sup>[78]</sup> (نمیدانی) yani "hiçbir şey bilmeyen bir cahilsin" anlamına dönüşmüştür. Meydânî de buna karşılık Zemahşerî'nin ismindeki "mim" harfini "nun" harfine dönüştürmüştür. Bu şekilde kendisine "nun" harfi bitişen isim ise "Zenahşerî"<sup>[79]</sup> (زَنَحْشَرِي) olmuştur. Bu harf değişimiyle anlam Farsçada "eşini satan" anlamını almıştır.<sup>[80]</sup> Zemahşerî bunu iştince Meydânî'ye bir mektup yazarak ondan özür dilemiştir. Bunun üzerine Meydânî mektuba; "şayet sözünden geri dönersen biz de döner ve özrünü kabul ederiz."<sup>[81]</sup> şeklinde karşılık vermiştir.

#### 4. Tedvin Çalışmalarında Dönemsel Tasnif

Mesellerin telif edildiği dönemler kronolojik sıralandığı gibi müellif ve konu merkezli de tasnif edilmiştir. Bu eserleri telif eden müellifler arasında râvi ve kıssacılar olduğu gibi nahiv, sarf, belâgat, şiir, lügat veya garibü'l-luga konularında uzman birçok kimsenin olduğu görülmektedir. Dolayısıyla dile ve edebî konulara vukufiyetleri ileri seviyede olan birçok isim şiir kadar değerli gördükleri mesel alanında çalışmalar yapmaya gayret göstermişlerdir. Mesel derleme çalışmalarına konu olan diğer bir husus da tematik çalışmalardır. Kâsım b. Sellâm ve Hüseyin b. el-Fadl gibi bazı müellifler meselleri, belirli tema altında toplamışlardır. Örneğin İbn Sellâm في ذكر الأمثال (ذکر الأمثال في أشكاله وصفاته والبخل) cümlesinde görüldüğü gibi işleyeceği temanın başlığını verdikten sonra - ana başlık altında da başlık açarak konu etrafındaki meselleri nakletmeye başlamaktadır.<sup>[82]</sup>

Hüseyin b. el-Fadl ise *el-Emsâlu'l-kâmine fi'l-Kur'ân* adlı eserinde önce meseli zikretmekte daha sonra o konuyla ilgili aynı veya benzer bir ayeti delil getirilmektedir. Örneğin ölçülü ve orta yollu olma konusunda söylenen خَيْرُ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا (İşlerin en hayırlısı orta yollu olanıdır.) meselini şöyle ele almaktadır:<sup>[83]</sup> Allah'ın kitabında خَيْرُ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا meseli hakkında bir şey buldun mu?

"Evet, şu dört yerde" dedi:

[81] Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ fi tabakâti'l-udebâ*, 289.

[82] Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm b. Abdillâh el-Herevî el-Bağdâdî, *el-Emsâl*, thk. Abdulmecid Katâmîş (Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1980), 306-314.

[83] Hüseyin b. el-Fadl, *el-Emsâlu'l-kâmine fi'l-Kur'ân*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Riyad: Mektebetu't-Tevbe, 1992), 26-27.

- İnek hakkındaki لَا فَارِضَ وَلَا بَكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ<sup>[84]</sup>
- Nafaka hakkındaki إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا<sup>[85]</sup>
- Namaz hakkındaki وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافُتْ بِهَا وَاتَّبِعْ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا<sup>[86]</sup>
- Tasarruf hakkındaki وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ<sup>[87]</sup>

İbnu'l-Fadl Kur'ân-ı Kerîm'den örnek verdiği bu dört ayetin söz konusu mesel ile aynı anlamda kullanıldığını göstermektedir.

Ansiklopedi veya mu'cem denilen çalışmalara gelince; Bu tarz kaynaklar genellikle alfabetik veya sistematik bir düzen içerisinde konuları işlemektedir. Örneğin Hamza el-İsfahânî'nin *ed-Dürretü'l-fâhire* ve Meydânî'nin *Mecmau'l-emsâl*'i alfabetik yöntemle telif edilmiş eserlerdir. İbnu'l-Enbârî'nin *ez-zâhir fi meânî kelimâti'n-nâs* adlı eseri ise namaz, dua, tesbih ve günlük konuşmalarında kullandığı tabir ve ifadelerin anlamlarını açıklamak amacıyla kaleme alınan<sup>[88]</sup> ve bir nevi sözlük hüviyeti taşıyan bir çalışmadır.

Söz konusu bu dört başlık altında tasnif edilen eserlerin listesi şu şekilde verilebilir:<sup>[89]</sup>

### 1. Ahbâr Râvileri ve Kıssacıların Çalışmaları

- Suhâr b. Ayyâş el-Abdî (öl. 60): *Kitâbu'l-emsâl*
- İlâka b. Kurşum el-Kilâbî (öl. 64 öncesi): *Kitâbu'l-emsâl*
- Ubeyd b. Şeriyeye el-Cürhümî (öl. 67): *Kitâbu'l-emsâl*

### 2. Edipler ve Dilcilerin Çalışmaları

- Ebû Amr b. Alâ (öl. 154): *Kitâbu'l-emsâl*
- Eş-Şarkî el-Kutâmî (öl. 158): *Kitâbu'l-emsâl*
- Mufaddal ed-Dabbî (öl. 170): *Emsâlu'l-Arab*
- Yûnus b. Habîb (öl. 182): *Kitâbu'l-emsâl*
- Ebû'l-Feyd Müerric es-Sedûsî (öl. 195): *Kitâbu'l-emsâl*
- Nadr b. Şümeyl (öl. 204): *Kitâbu'l-emsâl*
- Ebû Amr eş-Şeybânî (öl. 205-235): *Kitâbu'l-emsâl*
- Ebû Ubeyde (öl. 209-210): *el-Mecelle fi'l-emsâl*
- Ebû Zeyd el-Ensârî (öl. 215-216): *Kitâbu'l-emsâl*
- Ebu'l-Hasân el-Lihyânî (öl. 215): *Kitâbu'l-emsâl*
- Ebû Saîd el-Asmaî (öl. 216): *Kitâbu'l-emsâl*
- Sâ'dân b. el-Mübârek (öl. 220): *Kitâbu'l-emsâl*

### 3. Tema Merkezli Çalışmalar

- Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (öl. 223-224): *Kitâbu'l-emsâl*
- İbnu'l-A'rabî (öl. 230-231): *Kitâbu'l-emsâl*
- Ebû Muhammed et-Tevvazî (öl. 233-238): *Kitâbu'l-emsâl*
- İbnu's-Sikkît (öl. 243- 244): *Kitâbu'l-emsâl*
- Muhammed b. Habîb (öl. 245): *Kitâbu'l-emsâl*
- Ebû İshâk ez-Ziyâdî (öl. 249): *Kitâbu'l-emsâl*
- Ebû İkrime ed-Dabbî (öl. 250): *Kitâbu'l-emsâl*
- El-Câhız (öl. 255): *Kitâbu'l-emsâl*

[84] O, ne yaşlı ne de körpe; ikisi arasında bir inek. Diyanet Vakfı (Erişim 1 Aralık 2024), el-Bakara 2/68.

[85] (O kullar), harcadıklarında ne israf ne de cimrilik ederler; ikisi arasında orta bir yol tutarlar. el-Furkân 25/67.

[86] Namazında yüksek sesle okuma; onda sesini fazla da kısma; ikisinin arası bir yol tut. el-İsrâ 17/110.

[87] Eli sıkı olma; büsbütün eli açık da olma. Sonra kınanır, (kaybettiklerinin) hasretini çeker durursun. el-İsrâ 17/29.

[88] Emin Işık, "Ebû Bekir İbnu'l-Enbârî" (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/24-25.

[89] Luay Hamza Abbâs, *Serdu'l-emsâl* (Dimeşk: Menşûrâtü İttihâdî'l-Kitâbî'l-Arab, 2003), 33-39.

- İbn Kuteybe ed-Dîneverî (öl. 276): *Hikemu'l-emsâl*
- Ali b. Mehdi el-İsfahânî (öl. 251-292): *Kitâbu'l-emsâl*
- El-Huseyn b. el-Fadl (öl. 282): *el-Emsâlu'l-kâmine fi'l-Kur'ân*

#### 4. Ansiklopedik (Mu'cemler) Çalışmalar

- Mufaddal b. Seleme (öl. 291-292): *el-Fâhir fi'l-emsâl*
- Ebu'l-Abbâs Sa'leb (öl. 291): *Kitâbu'l-emsâl*
- Ebû Muhammed el-Enbârî (öl. 304/917): *Kitâbu'l-emsâl*
- Hakîm et-Tirmizî (öl. 318-320): *el-Emsâl fi'l kitâb ve's-sünne*
- Ebû Abdillâh Niftaveyh (öl. 323): *Kitâbu'l-emsâl* ve *Kitâbu emsâli'l-Kur'ân*
- Muhammed b. el-Cüneyd (öl. 300'de sonra): *Kitâbu'l-emsâl*
- Ebû Bekr İbnu'l-Enbârî (öl. 327/938): *ez-Zâhir fi meânî kelimâti'n-nâs*
- Muhammed b. Ebî Cafer el-Münzirî (öl. 329/): *ez-Ziyâdât fi emsâli Ebî Ubeyd*
- Ebû İshâk el-İstahrî (öl. 340): *Kitâbu'l-emsâl*
- İbn Semke el-Kummî (öl. 350): *Câmiu'l-emsâl*
- Er-Riyâdi (öl. 344-382)
- Hamza el-İsfahânî (öl. 351): *ed-Durretu'l-fâhire fi'l-emsâli's-sâire*
- Ebû Ali el-Kali (öl. 356): *Kitâbu ef'alu*
- Zeyd b. Rifâa (öl. 373): *Kitâbu'l-emsâl*
- Ebu Ahmed el-Askerî (öl. 383): *el-Hikem ve'l-emsâl*
- El-Huseyn b. Muhammed b. Cafer er-Rifkî (öl. 388): *Kitâbu'l-emsâl*
- Ebû Hilâl el-Askerî (öl. 395): *Cemheretu'l-emsâl*
- Ebu'n-Nedâ el-Ğundicânî (öl. ?)
- Ebu Bekr el-Havârizmî (öl. 375-395): *Kitâbu'l-emsâl*
- Hâkim en-Nisâbûrî (öl. 406): *Emsâlu'l-Kur'ân*
- Muhammed b. el-Huseyn es-Sulemî (öl. 412): *Kitâbu emsâli'l-Kur'ân*
- Ebû Mansûr es-Seâlibî (öl. 429): *el-Ferâid ve'l-kalâid*
- Ali b. el-Hasan el-Hindu (öl. 406-421): *Kitâbu'l-emsâl*
- Ali b. el-Fazl e-Telekânî (öl. 421): *Risâletu'l-emsâl*
- Ebul Fazl el-Mikâlî (öl. 436): *Kitâbu'l-emsâl*
- Ali b. Muhammed el-Mâverdî (öl. 450): *Emsâlu'l-Kur'ân*
- El-Hasan b. Abdurrahman el-Kudâî (öl. 454): *el-Emsâlu'l-kâmine fi'l Kur'ân*
- El-Vâhidî (öl. 468): *el-Vasît fi'l-emsâl*
- Ebû Ubeyd el-Bekrî'nin (öl. 487) *Faslu'l-makâl fi şerhi Kitabu'l-emsâl*
- Ebu'l-Fazl el-Meydânî (öl. 518): *Mecmau'l-emsâl*
- Zemahşerî (öl. 538): *el-Mustaksâ fi emsâli'l-Arab*
- İbnu'l Cevzî (öl. 597): *Kitâbu'l-emsâl*<sup>[90]</sup>

#### Sonuç

Yapılan incelemede Arap edebiyatında ilk mesel çalışmalarının Emevîler döneminde başladığı görülmektedir. Bununla beraber Câhiliye devrinde mesellerin yazıldığına dair rivayetler de vardır. Özellikle Lokmân-ı Hekîm ve Eksem b. Sayfî'nin mesel halindeki sözlerinin yazılı olduğu sahi-feler mesellerin bu dönemde kayda geçirilmeye başlandığını göstermektedir. Ancak söz konusu sahifelerin günümüze ulaşamaması onların nitelik ve niceliği hakkında yorum yapmamıza engel

[90] Hicri 2. asırdan itibaren başlayan mesel çalışmalarının tümünü kapsayan listelerin yer aldığı kaynaklar için bk. Sellheim, *el-Emsâlu'l-Arabiyyetu'l-kadîme*, 223-225; Tefîk, *el-Emsâlu'l-Arabiyye ve'l-asru'l-câhilî (dirâse tahlîliyye)*, 56-57; Katâmiş, *el-Emsâlu'l-Arabiyye dirâse târîhiyye tahlîliyye*, 121-122; Ebu'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî, *el-vasît fi'l-emsâl*, thk. Afif Muhammed Abdurrahman (Kuveyt: Muessesetu Dâru'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1975), 17-19.

teşkil etmektedir. Dolayısıyla mesellerin Câhiliye Arapları arasında şifahi olarak nakledildiği ancak yazılı kültürün yaygın olmaması nedeniyle kayda geçirilmediği mutlak bir sonuçtur. Bu yüzden gerçek anlamında ilk telifleri Emevî dönemiyle başlatmak isabetli görülmektedir. Her ne kadar bu dönemde eser telif eden Suhâr b. Ayyâş, Ubeyd b. Şeriyye ve İlâka b. Kürşüm gibi müelliflerin kitapları bize ulaşmasa da Ebû Ubeyd, Yâkût el-Hamevî, Meydânî ve İbnu'n-Nedîm gibi müelliflerin, mesel kaynakları arasında bu isimleri zikretmeleri söz konusu eserlerin varlığını ispat eder niteliktedir.

Abbâsî dönemine gelindiğinde mesel araştırmalarının hız kazandığı Basra, Kufe ve Bağdat gibi merkezlerde dilciler ve ahbar uzmanlarının bu çalışmaların başını çektiği görülmektedir. Ebû Amr b. Alâ bu dönemde eser telif eden ilk isim olsa da kitabı günümüze ulaşmamıştır. Bu dönemin ve hatta Arap mesel tarihinin elimize ulaşan ilk örneği Mufaddal ed-Dabbî'nin *Kitâbu Emsâli'l-Arab* adlı kitabıdır. Mesel çalışmaların yoğunluğu Hicrî 5. asrın sonlarına kadar devam etmiştir. Bu dönemde Meydânî'nin yazdığı *Mecmau'l-emsâl* ile mesel literatüründe bir zirve oluşmuştur. Eser üzerine, telif edildiği dönemden itibaren gerek Arap gerekse de Türk ve Batı edebiyatında geniş şerhler ve muhtasarlar yazılmıştır. Bu yüzden mesel tarihini Meydânî öncesi ve Meydânî sonrası şeklinde iki döneme ayırmamız mümkündür. Meydânî sonrasında müstakil çalışmaların yapılmadığını söylemek doğru bir netice olmamakla beraber Arap, Türk ve Batı akademisinde *Mecmau'l-emsâl* üzerinde daha fazla çalışma yapıldığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla söz konusu bu araştırma Hicrî 6. asır ve sonrası ile Modern Dönem mesel literatürü çalışmalarına da imkân sağlamaktadır. Bu dönemden sonraki eserlerin klasik dönemden ne kadar etkilendikleri ve ne gibi farklar ortaya koydukları yapılacak olan incelemenin temel sorusunu teşkil edecektir.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz; Câhiliye ve Emevîler dönemindeki mesel teliflerinin birçoğu kaybolmuştur. Benzer durum Abbâsîler döneminde de görülmüş ancak eserlerin kahir ekseriyeti günümüze ulaşmıştır. Müstakil mesel telifleri Meydânî dönemine kadar sürmüş, Meydânî sonrası dönemde bu telifler az da olsa devam etmekle beraber daha çok önceki dönem eserlerine odaklanmıştır.

**Kaynakça**

- Abbâs, Luay Hamza. *Serdu'l-emsâl*. Dimeşk: Menşûrâtu İttihâdi'l-Kitâbi'l-Arab, 2003.
- Âbidîn, Abdulmecîd. *el-Emsâl fi'n-nesri'l-Arabiyyi'l-kadîm*. Mısır: Mektebetu Mısriyye, 1. Basım, ts.
- Adenî, Ebû Muhammed Abdullah et-Tayyib b. Abdillâh b. Ahmed Bâ Mahreme el-Yemenî. *Kilâdetu'n-nahr fi vefeyâti a'yâni'd-dehr*. nşr. Bû Cum'a Mukrî - Hâlid Zevârî. 6 Cilt. Cidde: Daru'l-Minhâc, 1. Basım, 2008.
- Arslan, Ahmet Turan. "Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî". 3/489-490. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Bekrî, Ebû Ubeyd. *Faslu'l-makâl fi şerhi Kitâbi'l-emsâl*. thk. İhsân Abbâs - Abdulmecîd Âbidîn. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1971.
- Cemâluddîn el-Mizzî, Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Kelbî. *Tehzîbu'l-kemâl fi es-mâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1400/1980.
- Cevziyye, Şemsuddîn İbn Kayyim. *el-Emsâl fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Said Muhammed Nemir el-Hatîb. Beyrut: Daru'l-Marife, 1. Basım, 1981
- Cevâd Ali, *el-Mufassâl fi târihi'l-Arab kable'l-İslâm*. b.y.: y.y., 2001.
- Çubukcu, Asri. "Eksem b. Sayfî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/550-551. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Dayf, Şevki. *Târihu'l-edebi'l-Arabî*. 10 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Maârif, 1. Basım, 1995.
- Delcî, Şihâbuddîn Ahmed b. Ali b. Abdillâh. *el-Felâke ve'l-Meflûkûn*. Ürdün: Matbaatu's-Şa'b, 1993.
- Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe. *el-Envâ fi Mevâsimi'l Arab*, 2009.
- Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm b. Abdillâh el-Herevî el-Bağdâdî. *el-Emsâl*. thk. Abdulmecid Katâmiş. b.y.: y.y., 1400/1980.
- Ebû Ali, Muhammed Tevfik. *el-Emsâlu'l-Arabiyye ve'l-asru'l-câhilî (dirâse tahlîliyye)*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1. Basım, 1988.
- Emîn, Ahmed. *Fecru'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1969.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher. *Tehzîbu'l-luğa*. thk. Muhammed İvaz Mur'ib. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001.
- el-Huseyn b. el-Fadl. *el-Emsâlu'l-kâmine fi'l-Kur'ân*. thk. Ali Huseyn el-Bevvâb. Riyad: Mektebetu't-Tevbe, 1992.
- Enbârî, Ebu'l-Berakât Kemâluddîn Abdurrahmân İbn Muhamed. *Nuzhetu'l-elibbâ fi tabakâti'l-udebâ*. thk. İbrâhîm es-Sâmerrâi. Ürdün: Mektebetu'l-Menâr, 3. Basım, 1985.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbuddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemu'l-udebâ*. thk. İhsân Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1993.
- Hânsârî, Muhammed Bâkır b. Zeynilâbidîn b. Cafer el-Müsevî. *Ravzâtu'l-cennât fi ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât*. 8 Cilt. Kum: Mektebetu'l-İsmâiliyân, ts.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târihu Bağdâd*. thk. Beşâr Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1422/2002.
- Herevî, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn. *Kitâbu'l-emsâl*. thk. Abdulmecîd Katâmiş. Dimeşk - Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1. Basım, 1980.

- Houtsma, Martijn Theodoor vd. *Mûcezu dâireti'l-maârifî'l-İslâmiyye*. ed. İbrâhîm Zekî Hûrşîd vd. 33 Cilt. Birleşik Arap Emirlikleri: Merkezu's-Şârikati li'l-İbdâi'l-Fikrî, 1. Basım, 1998.
- İşık, Emin. "Ebû Bekir İbnu'l-Enbârî". 21/24-26. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- İbn Abdi Rabbih, Ebû Amr Ahmed b. Muhammed. *el-İkdu'l-ferîd*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1404/1983.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*. thk. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1978.
- İbn Dureyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdî. *Cemheretu'l-luğa*, thk. Remzî Munîr Ba'lebekkî. Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mukerrem b. Ali Cemâluddîn, *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1993.
- İbnu'l-Mukaffa, Ebû Muhammed Abdullah. *el-Edebu's-sağîr*. thk. Vâil b. Hâfız b. Halef. İskenderiye: y.y., ts.
- İbnu'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-Verrâk el-Bağdâdî. *el-Fihrist*. thk. Eymen Fuâd Seyyid. Londra: Muessesetu'l-Furkân li't-Turâsi'l-İslâmî, 2. Basım, 2014.
- İbnu's-Sâî, Ebû Tâlib Tâcuddîn Alî b. Enceb b. Osmân el-Hâzin el-Bağdâdî. *ed-Durru's-semîn fî es-mâi'l-musannifîn*. thk. Muhamed Saîd Haneşî - Ahmed Şevkî Benbîn. Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1. Basım, 2009.
- İsfahânî, Hamza b. el-Hasen. *ed-Durretul'l-fâhire fî'l-emsâli's-sâire*. thk. Abdulmecîd Katâmiş. 2 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Maârif, 3. Basım, 2007.
- İskenderî, Ahmed - İnânî, Mustafa. *el-Vasît fî'l-edebi'l-Arabî ve târîhihî*. Kahire: Matbaatu'l-Meârif, 5. Basım, 1925.
- Katâmiş, Abdulmecîd. *el-Emsâlu'l-Arabiyye dirâse târîhiyye tahlîliyye*. Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1988.
- Katip Çelebi, Mustafa b. Abdullah Hacı Halife. *Sullemu'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. ed. Muhammed b. Abdülkâdir el-Arnaût. 6 Cilt. İstanbul: Merkezu'l-Ebhâsi't-Târîh ve'l-Funûn ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 2010.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemu'l-muellifîn*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-Musennâ-Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1. Basım, 1957.
- Kiftî, Ebu'l-Hasen Cemâluddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid. *İnbâhu'r-ruvât alâ enbâhi'n-nuhât*. 4 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1. Basım, 1986.
- Meydânî, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *Mecmau'l-emsâl*. 2 Cilt. Kum: Muessesetu't-Tab ve'n-Neşr et-Tâbia li'l-Âsitâne'ti'r-Radviyyeti'l-Mukaddese, 1366.
- Meydânî, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *Mecmau'l-emsâl*. thk. Naîm Hüseyin Zarzûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2010.
- Nuveyrî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed. *Nihâyetu'l-ereb fî funûni'l-edeb*. thk. Hasan Nûreddîn. 33 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, ts.
- Poyraz, Mevlüt. "Süveyd b. Sâmit'in Hayatı ve Kişiliği" 5/2 (2022). Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi. 43-62.
- Safedî, Ebu's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaût - Türkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1. Basım, 2000.
- Sâlihî, Ebu'l-Felâh Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtu'z-zeheb fî ahhâri men zeheb*. thk. Mahmûd el-Arnaût. 10 Cilt. Dımeşk - Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 1. Basım, 1993.

- Sezgin, Fuat. *Târîhu't-turâsi'l-Arabî*. çev. Arefe Mustafa vd. 10 Cilt. Riyad: Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1988.
- Sellheim, Rudolf. *el-Emsâlu'l-Arabiyetül-kadîme*. çev. Ramazan Abdüttevâb. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1. Basım, 1971.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân. *Buğyetu'l-vuât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm. 2 Cilt. Kâhire: Matbaatu İsa el-Bâbî el-Halebî, 1. Basım, 1965.
- Uzun, Tacettin. "Arap Dilinde Meseller (Atasözleri)". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/11 (01 Haziran 2003), 155-169.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed. *el-vasît fi'l-emsâl*. thk. Afif Muhammed Abdurrahman. Kuveyt: Muessesetu Dâru'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1975.
- Yâfiî, Ebû Muhammed Affuddîn Abdullah b. Es'ad b. Alî b. Suleymân. *Mir'âtu'l-cenân ve ibretu'l-yakzân fî ma'rifeti ma yu'teberu min havâdisi'z-zamân*. thk. Halîl el-Mansûr. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*. 30 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1. Basım, 1988.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1. Basım, 2003.
- Zirikî, Ebû Gays Muhammed Hayruddîn. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.





## Üniversite Sınavı Hazırlık Sürecinde İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Başvurdukları Dinî Başa Çıkma Yöntemleri

Tuğrul Niyazibeyoğlu

<https://orcid.org/0000-0002-1112-4485>

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Alaeddin Özdenören

İmam Hatip Ortaokulu, Ankara, Türkiye

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

[niyazibeyoglu78@gmail.com](mailto:niyazibeyoglu78@gmail.com)

<b>Atıf Bilgisi:</b>	Niyazibeyoğlu, Tuğrul. "Üniversite Sınavı Hazırlık Sürecinde İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Başvurdukları Dini Başa Çıkma Yöntemleri". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 40 (Mart 2025), 79-94. <a href="https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1596463">https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1596463</a> .
<b>Makale Türü:</b>	Araştırma Makalesi
<b>Etik Beyan:</b>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
<b>Etik Kurul İzni:</b>	Araştırma için Siirt Üniversitesi Etik Kurulu'ndan 12.01.2024 toplantı tarihli, 738 oturum sayılı ve 6352 karar sayılı etik kurulu raporu alınmıştır.
<b>Geliş Tarihi:</b>	04 Aralık 2024
<b>Kabul Tarihi:</b>	30 Ocak 2025
<b>Yayın Tarihi:</b>	28 Mart 2025
<b>Hakem Sayısı:</b>	Bir İç Hakem - En Az İki Dış Hakem
<b>Değerlendirme:</b>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<b>Benzerlik Taraması:</b>	Yapıldı - intihal.net
<b>Çıkar Çatışması:</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman:</b>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<b>Etik Bildirim:</b>	<a href="mailto:dergiislamiilimler@gmail.com">dergiislamiilimler@gmail.com</a>
<b>Lisans:</b>	CC BY-NC 4.0

**Öz:** Bu çalışma, üniversite sınavına hazırlanan imam hatip lisesi son sınıf öğrencilerinin sınav sürecinde başvurdukları dinî başa çıkma yöntemlerini ortaya koymak amacıyla gerçekleştirilmiştir. Çalışma, nitel araştırma yöntemlerinden fenomenoloji deseni ile yürütülmüştür. Araştırmanın çalışma grubunu, Ankara ili Keçiören ilçesindeki Atatürk Anadolu İmam Hatip Lisesi'nden 10 kız ve 10 erkek olmak üzere toplam 20 öğrenci oluşturmuştur. Veriler, yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılarak 30 dakikalık birebir görüşmelerle toplanmış ve içerik analizi yöntemiyle incelenmiştir. Araştırma bulgularında, öğrencilerin sınav sürecinde ailelerinin emeklerini boşa çıkarma korkusu, çevre baskısı, başarısızlık endişesi, istedikleri bölüme yerleşememe korkusu ve tekrar sınava hazırlanma ihtimali gibi sebeplerle korku, kaygı ve stres yaşadıkları tespit edilmiştir. Bu olumsuz duygularla başa çıkabilmek için öğrencilerin namaz, dua, tevekkül ve sabır gibi dinî başa çıkma yöntemlerine başvurdukları tespit edilmiştir. Araştırma bulguları, namazın yalnızlık ve gerginlik gibi olumsuz duyguları hafifleterek öğrencilerin iç huzurunu artırdığını göstermektedir. Dua, öğrencilerin korku ve endişelerini azaltarak pozitif bir bakış açısı kazanmalarına katkıda bulunmuştur. Tevekkül, öğrencilerin kontrol edemedikleri durumlarla başa çıkma yöntemlerini kolaylaştırırken motivasyonlarını ve çalışma azimlerini artırmıştır. Sabır ise öğrencilerin süreci dengeli bir şekilde yönetmelerine ve sınavı hayatın geçici bir aşaması olarak görmelerine yardımcı olmuştur. Araştırma sonuçları, dinî başa çıkma yöntemlerinin öğrencilerin psikolojik dayanıklılıklarını artırdığı, olumsuz duyguları azalttığı ve sınav sürecini daha sağlıklı bir şekilde yönetmelerine katkıda bulunduğunu ortaya koymaktadır. Bu bulgular doğrultusunda, sınav sürecinde manevi bakım programlarının geliştirilerek uygulanması önerilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Psikolojisi, Dini Başa Çıkma, Üniversite Sınavı, Manevi Bakım, Ergenlik.



# Religious Coping Strategies of Imam Hatip High School Students During Process of the University Entrance Exam Preparation

Tuğrul Niyazibeyoğlu

<https://orcid.org/0000-0002-1112-4485>

Dr., Ministry of National Education, Alaeddin Özdenören Imam Hatip Secondary School, Ankara, Türkiye

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

[niyazibeyoglu78@gmail.com](mailto:niyazibeyoglu78@gmail.com)

<b>Citation:</b>	Niyazibeyoğlu, Tuğrul. "Religious Coping Strategies of Imam Hatip High School Students During Process of the University Entrance Exam Preparation". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 40 (March 2025), 79-94. <a href="https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1596463">https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1596463</a> .
<b>Article Type:</b>	Research Article
<b>Ethical Statement:</b>	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited.
<b>Ethics committee approval:</b>	An ethics committee report was obtained from the Ethics Committee of Siirt University with the meeting date of 12.01.2024, session number 738, and decision number 6352 for the research.
<b>Date of submission:</b>	04 December 2024
<b>Date of acceptance:</b>	30 January 2025
<b>Date of publication:</b>	28 March 2025
<b>Reviewers:</b>	One Internal & At Least Two External
<b>Review:</b>	Double-blind
<b>Plagiarism checks:</b>	Yes - intihal.net
<b>Conflicts of Interest:</b>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<b>Grant Support:</b>	No funds, grants, or other support was received.
<b>Complaints:</b>	<a href="mailto:dergiislamiilimler@gmail.com">dergiislamiilimler@gmail.com</a>
<b>License:</b>	CC BY-NC 4.0

**Abstract:** This study was conducted to reveal the religious coping methods employed by senior students of Imam Hatip high schools during their preparation for the university entrance exam. The research was carried out through the phenomenological design, one of the qualitative research methods. The study sample consisted of 20 students (10 female and 10 male) from Atatürk Anatolian Imam Hatip High School in Keçiören district of Ankara, Türkiye. Data were collected through semi-structured interviews lasting 30 minutes and analyzed via content analysis method. The findings indicate that students experienced fear, anxiety, and stress due to factors such as fear of wasting their family's efforts, societal pressure, fear of failure, concern about not being admitted to their desired programs, and the possibility of having to prepare for the exam again. To cope with these negative emotions, students were found to rely on religious coping strategies such as prayer, supplication, trust in God (tawakkul), and patience. The findings revealed that prayer alleviated feelings of loneliness and tension, thereby increasing the students' inner peace. Supplication helped reduce fear and anxiety, contributing to a more positive outlook. Trust in God facilitated the management of uncontrollable situations, enhancing students' motivation and determination to study. Patience enabled students to manage the process in a balanced manner and view the exam as a temporary phase in life. The study demonstrates that religious coping methods enhanced the students' psychological resilience, reduced negative emotions, and helped them manage the exam preparation process more effectively. Based on these findings, it is recommended to develop and implement spiritual care programs to support students during the exam preparation process.

**Keywords:** Psychology of Religion, Religious Coping, University Entrance Exam, Spiritual Care, Adolescence.

## Giriş

Türkiye’de her yıl milyonlarca öğrenci üniversiteli olabilmek için sınava katılmaktadır. Geleceklerindeki icra edecekleri mesleklerinin belirleyicisi olduğu için üniversite giriş sınavları öğrenciler için büyük bir önem arz etmektedir. Ülkemizde üniversite giriş sınavı ÖSYM (Ölçme, Seçme ve Yerleştirme Merkezi) tarafından gerçekleştirilmektedir. Üniversite giriş sınavının yılda bir defa yapılması, meslek tercihlerinin sadece bu sınava bağlı olması, tekrardan sınava hazırlanmanın psikolojik zorluğu gibi nedenler öğrencileri olumsuz olarak etkilemektedir.

Öğrenciler, kendi mesleklerini belirli bir süreye sıkıştırılmış bir sınavda edinmeye çalışmaktadırlar. Üniversite sınavında öğrencilerin bir kısmı ilk yılda istedikleri bölümü kazanmakta ancak öğrencilerin bir kısmı istedikleri bölümü kazanmak için birkaç defa sınava girebilmektedir. Defalarca sınava hazırlanmanın birçok nedeni olabilir. Bu nedenlerden biri de öğrencilerin sınava çok iyi hazırlanamamaları ve hazırlanma sürecinde yaşadıkları çeşitli olumsuz duygulardır. Öğrencilerin yaşadığı olumsuz duyguların nedenleri arasında ailenin emeğinin hakkını verememe, çevrenin ve yakın akrabalarının beklenti baskısı, ailenin aşırı beklentisi, sınav süresi ve sınava yeterince hazır hissetmeme vardır.<sup>[1]</sup> Bu gibi nedenlerin öğrencilerin kaygılarını artırdığı ve sınavda onların gerçek potansiyellerini yansıtamamalarına yol açtığı düşünülebilir.

Türkiye’de üniversite giriş sınavı öğrencilerin yoğun stres ve kaygı yaşamalarına neden olmaktadır. Dolayısıyla sınava hazırlanan öğrenciler, psikolojik olarak sorunlar yaşayabilirler. Yapılan çeşitli araştırmalarda da üniversite sınavına hazırlanan öğrencilerin kaygı ve stres düzeylerinin oldukça yüksek olduğu saptanmıştır.<sup>[2]</sup> Stresin öğrencilerin performansı üzerinde büyük bir etkisinin olduğu kabul edilir. Stres, öğrencilerin sınıf içi öğrenmelerinde odaklanmalarını olumsuz olarak etkiler. Aşırı akademik stres, depresyon ve endişe, gibi psikolojik problemlere neden olabilir.<sup>[3]</sup>

Kaygı, bireyin gelecekte karşılaşabileceği gerçek ya da hayali tehlikelere geliştirdiği tutumlardır. Öğrenciler, olağan bir duygu olan kaygıyı sınava girdiklerinde ya da ders esnasında söz aldıklarında yaşayabilirler. Belirli bir oranda kişinin kaygı yaşaması gelecek açısından hazırlıklı olması açısından işlevseldir. Böylece birey olası yaşayacağı problemlere önlem alarak, onların çözümüne odaklanabilir. Ancak bireyin yaşadığı kaygı oranı fazla ise hayatında çeşitli güçlükler yaşar. Aşırı kaygı işlevsel olmaktan çıkar ve kişi bu durumda sorunları ile başa çıkabilecek gücü kendinde bulamadığından uygun çözüm yolları da bulamaz.<sup>[4]</sup> Dolayısıyla öğrencilerin üniversite sınavı sürecini iyi bir şekilde yönetebilmelerinin duygularını dengeli bir şekilde yönetebilmelerine bağlı olduğu ifade edilebilir.

Öğrencilerin akademik hayatlarında karşılaştıkları sorunların, öğrencilerin akademik performansları, fiziksel sağlıkları ve psikolojik iyi oluşları üzerinde önemli etkileri vardır. Dolayısıyla öğrencilerin sorunlarla başa çıkabilme becerileri üzerinde farkındalık kazanmaları önemlidir. Başa çıkabilme becerileri bireyin duygusal, zihinsel ve psikolojik yanlarını dengeleyebilir. Başa çıkabilme yeteneklerinden dinî başa çıkma, alanyazında başlıca ele alınan konulardan biridir.<sup>[5]</sup>

[1] Yusuf Genç, “Üniversite Sınavına Hazırlanan Öğrencilerin Sınav Kaygılarını Etkileyen Faktörler”, *ICPESS (International Congress on Politic, Economic and Social Studies)* 1 (2016), 219-239.

[2] Özlem Soylu, *Üniversite Sınavına Hazırlanan Öğrencilerin Ailelerinden Sosyal Destek Algılayıp Algılamama Durumlarına Göre Psikolojik Belirtiler Yönünden İncelenmesi* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002).

[3] Mohd Zaliridzal Zakaria vd., “Coping Mechanism Towards Academic Stress Among Students: An Analysis From İslamic Perspective”, *Ulum İslamiyyah* 33/1 (2021), 35.

[4] Ayşe Bilge Selçuk, *Psikolojik Sağlamlık* (İstanbul: Kronik, 2023), 66.

[5] Zakaria, “Coping Mechanism Towards Academic Stress Among Students: An Analysis From İslamic Perspective”, 35.

Literatürde üniversite sınavına hazırlanan öğrencilerin kaygılarına yönelik araştırmalar bulunmaktadır. Bu araştırmalarda, sınav kaygılarını etkileyen faktörler<sup>[6]</sup>, sınav sürecinde yaşadıkları depresyon ve anksiyete düzeylerinin çeşitli değişkenlere göre değişimi araştırılmıştır.<sup>[7]</sup> Ayrıca hem öğrencilerin hem de velilerin kaygı düzeyleri, baş etme yolları ve denetim odağı arasındaki ilişki<sup>[8]</sup>, öğrencilerin arasında duygu düzenleme, anne baba tutumları ve sınav kaygısı arasındaki ilişki incelenmiştir.<sup>[9]</sup> Bunun yanında, sınava hazırlanan lise son sınıf öğrencilerin sosyo-kültürel durum analizleri<sup>[10]</sup>, öğrencilerde sınav kaygısı ve antropometrik ölçümler arasındaki ilişkinin araştırılması<sup>[11]</sup>, öğrencilerin meslek tercihlerini etkileyen sosyo-kültürel faktörler<sup>[12]</sup> üzerine çalışmalar gerçekleştirilmiştir. Ancak üniversite sınavına hazırlanan öğrencilerin sınav sürecinde başvurdukları dinî başa çıkma yöntemleri üzerinde herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Bu nedenle üniversite sınavına hazırlanan öğrencilerle gerçekleştirilen bu çalışmanın alana katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Bu araştırmada nitel çalışma yöntemlerinden biri olan fenomenoloji deseni kullanılmıştır.

### 1. Dinî Başa Çıkma

İnsanlar hayatlarında bazen çeşitli zorluklar yaşarlar ve zorluklar esnasında kontrolü sağlamada yetersiz kalabilirler. Yaşadıklarını anlamlandırmak ve sorunlarına çözüm üretebilmek için çaba sarf ederler. Tam da bu noktada devreye başa çıkma yöntemleri girer. Başa çıkmada amaç yaşamda kaybedilen düzenin tekrardan sağlanmasıdır.<sup>[13]</sup> Başa çıkma, özetle insanların sıkıntılı dönemlerinde anlam bulma çabalarıdır.<sup>[14]</sup> İnsanların yaşadığı gerçeklerin yanı sıra yaşama dönük istek ve arzuları vardır. Bazen gerçekler ve arzular örtüşmeyebilir. İsteklerin gerçekleşmemesi bireyin bazı problemler yaşamasına neden olabilir. Bireylerin gerçekler ile istekleri arasında denge kurma çabası aslında başa çıkma aşamasıdır. Diğer bir ifade ile gerçekler ile arzuları örtüştürmeye yönelik çaba başa çıkma olarak tanımlanabilir.<sup>[15]</sup>

Din, bireyin yaşamı ve geleceğine dair bilgiler vermektedir. Yaşamın belirsizliklerini gideren bu bilgiler, kişinin kendisine duyduğu güveni sağlamakta, karşılaştığı zorluklarla başa çıkabilme kabiliyetini artırmaktadır. Bu bağlamda insanın yaşadığı problemlerden dolayı hissettiği olumsuz duygularla başa çıkmak için kullandığı araçlardan biri de dinî inanç ve değerlerdir.<sup>[16]</sup> Dinî başa çıkma, zor zamanlarda anlam arayışı, duygusal denge sağlama ve çözüm yolları bulma süreçlerinde

- 
- [6] İpek Akyaprak, *Üniversite Sınavına Hazırlanan Öğrencilerde Sınav Kaygısını Etkileyen Faktörlerin İncelenmesi* (İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006).
- [7] İnci Yelkenci, *Üniversite Sınavına Hazırlanan Öğrencilerin Depresyon ile Anksiyete Düzeylerinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi* (İstanbul: İstanbul Arel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013).
- [8] Eylem Karadeniz, *Üniversite Giriş Sınavına Hazırlanan Lise Son Sınıf Öğrencileri ve Velilerinin Kaygı Düzeyleri, Başetme Yolları ve Denetim Odağı Arasındaki İlişki* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005).
- [9] Melike Karaçor, *Üniversite Sınavına Hazırlanan Öğrenciler Arasında Duygu Düzenleme, Anne-Baba Tutumu ve Sınav Kaygısı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (Gaziantep: Hasan Kalyoncu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).
- [10] Nevin Çolak, *Eğitim Sosyolojisi Bakımından Dershaneler ve Eğitim: Üniversite Sınavına Hazırlanan Lise Son Sınıf Öğrencilerinin Sosyo-Kültürel Durum Analizleri; Bursa örneği* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006).
- [11] Handan Öğretir - Perim F. Türker, "Sınava Hazırlanan Öğrencilerde Sınav Kaygısı ile Antropometrik Ölçümler Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Beslenme ve Diyet Dergisi* 49/3 (2021), 58-66.
- [12] Veyisi Çurğatay, *Üniversite Sınavına Girecek Öğrencilerin Meslek Seçimini Etkileyen Sosyo-Kültürel Faktörler: Malatya'daki Lise Son Sınıf Öğrencileri Uygulaması* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010).
- [13] Susan Folkman - Judith Tedlie Moskowitz, "Coping: Pitfalls and Promise", *Annu. Rev. Psychol.* 55 (2004), 745-774.
- [14] Richard S. Lazarus - Susan Folkman, *Stress, Appraisal, and Coping* (New York: Springer publishing company, 1984), 90.
- [15] Susan Kwilecki, "Religion and Coping: A Contribution From Religious Studies", *Journal for the Scientific Study of Religion* 43/4 (2004), 477-489.
- [16] Naci Kula, "Deprem ve Dinî Başa Çıkma", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2002), 234-255.

dinî inanç ve değerlere başvurulmasıdır.<sup>[17]</sup> Kabullenme, tevekkül, itaat, sabır, alçakgönüllülük, affetme, şükür ve dua dinî başa çıkmanın önemli unsurlarındandır.<sup>[18]</sup> Bu çerçevede, bireyin yaşadığı zorlukları bir sınav olarak görerek sabırlı olması; zorlukların üstesinden gelebilmek için çözüm yolları aradıktan sonra gerisini Allah'a havale ederek tevekkül etmesi; yeryüzünde yaşayan bütün insanların sorun yaşayabileceğini ve kimsenin bundan muaf olmadığını dikkate alarak mütevazı davranması; yaşadıklarına, yaşam koşullarına ve insanların kendisine yaşattığı olumsuzluklara karşı affedici bir tutum sergilemesi; kendi şartlarını ve sahip olduklarını diğer insanlarla karşılaştırarak yaşantısına şükretmesi; değiştiremeyeceği şartlar karşısında Allah'a dua ederek yardım istemesi, dinî başa çıkma unsurlarıdır.<sup>[19]</sup>

Baş a çıkma süreci, bireylerin zor zamanlarda duygusal, bilişsel ve davranışsal açıdan tepki verme şekillerini içeren karmaşık bir süreçtir.<sup>[20]</sup> Baş a çıkma yöntemleri aktif, pasif, etkileşimli, duygu odaklı, problem odaklı yaklaşımları ve bilişsel, davranışsal, kişilerarası ve manevi alanları içerir. Dinî baş a çıkma etkinlikleri, temel dinî fonksiyonu temsil etmektedir. Bunlar ise; anlam ve kontrol arayışı, kontrol arayışı, Allah'a yakınlık arayışı, yaşam dönüşümü arayışıdır.<sup>[21]</sup> İnsanlar, hayatta başlarına gelen olayları anlamlandırma konusunda zorluk çekerler. Dinlerin de yaşanan zorlukları anlamlandırma konusunda insanların işini kolay kılacak yetkinlikleri vardır. Bireyin yaşadığı zorlukların üstesinden gelebilecek kapasitesine dair inancı psikolojik sağlamlığını artırdığı gibi baş a çıkma sürecine de olumlu katkı sağlamaktadır.<sup>[22]</sup>

## 2. Yöntem

### 2.1. Araştırma Deseni

Bu araştırma, üniversite sınavına hazırlanan öğrencilerin sınav sürecinde başvurdukları dinî baş a çıkma yöntemlerini ortaya koymak amacıyla imam hatip lisesi son sınıf öğrencileri ile gerçekleştirilmiş bir nitel çalışmadır. Araştırmada, nitel araştırma yöntemlerinden biri olan fenomenoloji deseni kullanılmıştır. Fenomenolojik çalışmalar, katılımcıların bir fenomen ya da kavrama ilişkin yaşadıkları tecrübelerin ortak anlamını açıklamayı amaçlar.<sup>[23]</sup> Fenomenoloji deseni, bilinen ancak tam anlamıyla farkına varılamayan ayrıntılara odaklanan bir araştırma yöntemidir. Farklı olgulara aşinalık bulunsa da bu aşinalık, olguları açıklamak için genellikle yeterli değildir. Fenomenoloji yöntemi, olguların daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla uygun bir araştırma yaklaşımı sunar. Araştırmanın evreni, genellikle ulaşılması güç bir büyüklükte olduğundan, bu sorunun üstesinden gelmek için bilim insanları "örneklem" kavramını geliştirmiştir.<sup>[24]</sup> Bu çalışmada, kolay ulaşılabilir durum örnekleme tercih edilmiştir. Örneklem büyüklüğü belirlenirken araştırmanın odak noktası ve toplanacak veri miktarı göz önünde bulundurulmuştur. Araştırmanın evrenini, Ankara ilinde üniversite sınavına hazırlanan lise son sınıf öğrencileri oluştururken, örneklemini Ankara ili Keçiören ilçesinde bulunan Atatürk Anadolu İmam Hatip Lisesi'nden 10 kız ve 10 erkek olmak

[17] Kenneth I. Pargament vd., "Patterns Of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors", *Journal for the scientific study of religion* 37/4 (1998), 710-724.

[18] Kenneth I. Pargament, *The Psychology Of Religion and Coping: Theory, Research, Practice* (New York: Guilford press, 1997), 178.

[19] Ali Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 42.

[20] Nurdan Yağlı Soykan, "Doğal Afet Sonrası Travma, Yas Ve Dini Baş a Çıkma: Kahramanmaraş Depremi Üzerine Nitel Bir Araştırma", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/26 (2024), 519.

[21] Kenneth I. Pargament vd., "The Religious Dimension Of Coping". *Handbook Of The Psychology Of Religion And Spirituality* (2005), 479-495.

[22] Behlül Tokur, *Stres ve Din* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2017), 118.

[23] John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 3. Baskı, 2016), 77.

[24] Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 11. Baskı, 2018), 242.

üzere toplam 20 gönüllü öğrenci oluşturmuştur. Çalışma kapsamında, öğrencilerle yaklaşık 30 dakika süren ikili görüşmeler yapılmıştır. Görüşmeler ses kayıt cihazı ile kayıt altına alınmış ve katılımcılara isimlerinin gizli tutulacağı konusunda çalışma öncesinde bilgi verilmiştir. Görüşmeler sırasında öğrencilere, üniversite sınavına hazırlanırken neler hissettiklerine ve yaşadıkları sorunlarla başa çıkma yöntemlerine yönelik yarı yapılandırılmış sorular yöneltilmiştir.

## 2.2. Verilerin Analizi

Araştırmadan önce Siirt Üniversitesi Etik Kurulu'ndan 12.01.2024 toplantı tarihli, 738 oturum sayılı ve 6352 karar sayılı etik kurulu raporu alınmıştır. Nitel çalışmalarda verilerin analizi dört aşamadan oluşmaktadır; 1) veriler kodlanır, 2) temalar bulunur, 3) kodlar ve temalar düzenlenir, 4) bulgular tanımlanarak yorumlanır.<sup>[25]</sup> Araştırma kapsamında elde edilen veriler de içerik analizine tabi tutularak bu dört aşama bağlamında veriler ele alınmıştır. Araştırmada verilerin toplanması, analizi ve rapor yazım aşamaları birbirileri ile yakın ilişkilidir.<sup>[26]</sup> Bu bağlamda araştırmada verilerin toplanması ve analizi aşamalarında çalışmanın geçerliliğini ve tutarlılığını sağlamak için alanında uzman 2 akademisyenin görüş ve önerileri alınmıştır. Geçerlilik ve tutarlılık bağlamında araştırmanın sonuçları 5 katılımcı ile paylaşılmış ve onların teyitleri alınmıştır. Öğrenciler, yaşadıkları süreç ve araştırmanın sonuçlarının birbirlerini desteklediğini belirtmişlerdir. Araştırmada katılımcıların isimlerine yer verilmemiştir. İsimlerinin yerine K1, K2 gibi kodlar kullanılmıştır. Bulgular ve tartışma bölümünde öğrencilerin kendi ifadelerine yer verilmiştir. Katılımcılardan elde edilen bulgular, alanyazın doğrultusunda yorumlanmıştır. Nitel çalışmalarda yorumlama, kodların ve temaların ötesinde elde edilen bulguların daha kapsamlı olarak ele alınmasıdır. Yorumlama, kodlama aşamasından başlayarak temaların oluşturulmasına ve bu temaların daha geniş soyutlamalarla anlamlandırılmasına uzanan bir süreçtir.<sup>[27]</sup>

## 3. Bulgular ve Tartışma

Araştırma kapsamında gerçekleştirilen ikili görüşmelerde, öğrencilere üniversite sınavına hazırlık sürecinde hangi sorunları yaşadıkları sorulmuştur. Katılımcılar, bu süreçte çevrenin ve ailenin baskısı, ailenin emeklerini boşa çıkarma korkusu, üniversitede arzu edilen bölüme yerleşememe endişesi, sınava yeterli düzeyde hazırlanamama, konuları zamanında yetiştirememe, sınavda alınan puan üzerinden değerlendirilme, sınavda süreyi verimli kullanamama, ailenin ve öğretmenlerin yüksek beklentileri ile sınava yeniden hazırlanma zorunluluğu gibi sorunlarla karşılaştıklarını belirtmişlerdir. Ayrıca öğrencilere, bu sorunların kendilerinde hangi duygulara neden olduğu da sorulmuştur. Karşılaşılan sorunların öğrencilere kaygı, korku, endişe, huzursuzluk, gerginlik, ümitsizlik, çaresizlik, öfke ve stres gibi olumsuz duygular yaşattığı tespit edilmiştir. Elde edilen bu bulgular, alanyazında sınava hazırlanan öğrencilerin kaygı düzeylerini artıran faktörlerle uyumluluk göstermektedir. Örneğin, Genç'in üniversite sınavına hazırlanan öğrencilerin kaygılarını etkileyen faktörler üzerine gerçekleştirdiği araştırmasında, ailenin emeğinin karşılığını verememe korkusu, çevrenin ve ailenin beklentilerini karşılayamama, sınavda zamanı yönetememe ve sınava yeterli düzeyde hazırlanamama gibi unsurların kaygıya neden olduğu saptanmıştır.<sup>[28]</sup> Çınar Özdemir<sup>[29]</sup> tarafından yürütülen araştırmada da sınava hazırlanan öğrencilerin çoğunun stres, endişe, kaygı ve korku yaşadıkları tespit edilmiştir.

[25] Yıdırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 243.

[26] Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, 182.

[27] Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, 187.

[28] Genç, *Üniversite Sınavına Hazırlanan Öğrencilerin Sınav Kaygılarını Etkileyen Faktörler*, 219.

[29] Sibel Çınar Özdemir, *Üniversite Giriş Sınavının Üniversite Sınavına Giren Öğrenciler Üzerindeki Etkileri* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006).

Çalışmada öğrencilere bu yaşadıkları sorunlarla nasıl başa çıktıkları sorulmuştur. Öğrencilerin sorunların ve yaşadıkları olumsuz duyguların üstesinden gelebilmek için dinî başa çıkma yöntemlerini kullandıkları saptanmıştır. Dinî başa çıkma yöntemlerinden namaz, dua, sabır ve tevekkül kullandıkları tespit edilmiştir. Öğrencilerin dinî başa çıkma yöntemlerine başvurmaları aldıkları eğitimle açıklanabilir. Aşağıda bulunan tabloda katılımcıların kullandıkları dinî başa çıkma yöntemlerine yer verilmiştir.

**Tablo 1: Katılımcıların Kullandıkları Dinî Başa Çıkma Yöntemleri**

Katılımcılar	Kullanılan Dinî Başa Çıkma Yöntemleri			
K1	Namaz	Dua	Tevekkül	
K2	Namaz	Dua	Tevekkül	
K3	Namaz	Dua	Tevekkül	
K4		Dua	Tevekkül	Sabır
K5				Sabır
K6	Namaz		Tevekkül	Sabır
K7	Namaz	Dua		
K8		Dua		Sabır
K9		Dua	Tevekkül	Sabır
K10	Namaz		Tevekkül	
K11		Dua	Tevekkül	
K12	Namaz	Dua	Tevekkül	
K13	Namaz		Tevekkül	
K14	Namaz	Dua		
K15		Dua	Tevekkül	
K16				Sabır
K17	Namaz	Dua		
K18			Tevekkül	Sabır
K19	Namaz	Dua	Tevekkül	
K20	Namaz	Dua	Tevekkül	

Üniversite sınavına hazırlık sürecinde dinî başa çıkma yöntemi olarak 12 öğrencinin namaz ibadetine, 14 öğrencinin duaya, 14 öğrencinin tevekküle ve 7 öğrencinin de sabır değerine yöneldikleri tespit edilmiştir.

Araştırmada öğrencilerin üniversite hazırlık sürecinde stresle başa çıkmak, motivasyonlarını artırmak ve iç huzuru sağlamak, güven duygusunu pekiştirmek ve kendi içsel dengelerini sağlamak için namaz ibadetine yöneldikleri saptanmıştır. Aşağıda öğrencilerin dinî başa çıkma etkinliği olan namaza dair ifadelerine yer verilmiştir:

*“Hocaların baskısı ve çevrenin sürekli sınavdan bahsetmesi beni gergin hissettiriyor ancak namaz kıldığım zaman yaşadığım gerginliklerden bir süreliğine de olsa uzaklaşıyorum.”* (K1), *“Namazı çıkış kapısı olarak görüyorum. Çok yorulduğum zaman kendime, ‘namaz kıldığım zaman kendime gelirim’ diyorum.”* (K2), *“Yanımda bir gücün varlığını hissediyorum.”* (K3), *“Namaz kıldığım vakitlerde her şeyin yolunda gittiğini hissediyorum. Namaz insana bir rahatlık veriyor ve bu rahatlık benim motivasyonumu artırıyor”* (K20), *“Namaz kılmakla birlikte denemelerde yanlış yapsam dahi Allah bana yardım eder diye düşünüyorum. Doğru da yanlış da yapsam sınav esnasında Allah’a güveniyorum. Bu güven duygusu yaşadığım stresi azaltıyor.”* (K6), *“Namaz kıldığımda ailemin baskısı da dahil hissettiğim bütün baskılar yokmuş gibi hissediyorum.”* (K7), *“Gün boyu yapıp ettiklerim, kıldığım vakit namazları ile tamam hale geliyor. Bu tamamlanma beni huzurlu kılıyor.”* (K19), *“Namaz benim için dinlenme yeridir. Dinlendikçe korkularımın ve kaygılarımın durduğunu hissediyorum.”* (K17),

"Namaz kıldığım zaman görevlerimi tam olarak yaptığımı hissediyorum. Bu yaşadığım tamlik hissiyatı daha verimli çalışmamı sağlıyor." (K10), "Düzenli olarak namaz kılsam yaşadığım stresin kalıcı olarak hissetmeyeceğime inanıyorum ancak namazları ara sıra kılıyorum dolayısıyla da çalışmalarım da stresi yaşıyorum." (K12), "Bu süreçte yaşadığım bütün olumsuz duyguların aslında namaz kılarak geçici olduğunu düşünüyorum. Olumsuz duyguların kalıcı değil de geçici olduğunu düşünmek beni çok huzurlu kıyor." (K13), "Namazla birlikte yaşadıklarımı dünyevi ve dünyevi olmayan şekilde ayırt edebiliyorum ve üniversite sınavının da dünyevi hayatın bir parçası olarak görüyorum. Namaz kıldığım zaman her şeyin üstesinden gelebilecek düzeyde hissediyorum." (K14).

Psikolojik yararları kapsamında namaz ibadeti, ergenlerin yalnızlık hissetmemelerini sağlar.<sup>[30]</sup> Öğrencilerin namaz kılarak yalnızlık, çaresizlik, belirsizlik ve güvensizlik gibi olumsuz duyguların baskısını hafiflettikleri söylenebilir. Namaz ibadeti ile insanlar günlük yaşamın getirdiği problemlerden uzaklaşarak psikolojik bir rahatlama yaşarlar. Namaz kılmak, insanı canlı kılar, yaşama bağlar, zorluklarla başa çıkabilmede güçlü yapar ve olumsuz düşüncelerden uzaklaştırarak umutlu kılar.<sup>[31]</sup> Namaz ibadetinin, öğrencilerin kendilerine olan güvenini artırdığı, problemlerin üstesinden gelme yetilerini güçlendirdiği ve çevrenin baskısını azaltarak onlara psikolojik rahatlama sağladığı söylenebilir. Yapılan çalışmalar, ibadetlerin stres ve gerilimlerle başa çıkmada kişilere dayanma gücü sağladığını ortaya koymaktadır.<sup>[32]</sup>

Araştırmada üniversite sınavına hazırlanan öğrencilerin dinî başa çıkma davranışı olarak başvurdukları ibadetlerden birinin de namaz olduğu tespit edilmiştir. Alanyazında insanların zor zamanlarda hangi dinî başa çıkma etkinliklerine başvurduklarına dair çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Kula'nın<sup>[33]</sup> deprem ve dinî başa çıkma ilişkisini araştırdığı çalışmasında depremedelerin dinî başa çıkma davranışlarından birinin de namaz ibadeti olduğu saptanmıştır. Sami'nin<sup>[34]</sup> yas süreci ve dinî başa çıkma başlıklı çalışmasında katılımcıların yas sürecinde namaz ibadeti ile destek aldıkları tespit edilmiştir. Coşkunsever'in<sup>[35]</sup> ergenler üzerine gerçekleştirdiği araştırmasında ise ergenlerin karşılaştıkları zorlukların üstesinden gelebilmek için dinî uygulama olan namaz ibadetine yöndiklerine ulaşılmıştır. Ebeveyn kaybı yaşamış katılımcılarla gerçekleştirilen araştırmada onların yaşadıkları zorlukların üstesinden gelebilmek için başvurdukları dinî etkinlikler sorulmuş ve uyguladıkları dinî etkinlikler arasında namaz ibadetine yer verdikleri saptanmıştır.<sup>[36]</sup> Alanyazında gerçekleştirilen çalışmaların sonuçlarının bu araştırmanın bulgularını desteklediği ifade edilebilir. Namaz, insanı ruhen canlı kıldığı gibi bireyin umudunu perçinler, huzurunu ve mutluluğunu artırır. Kişinin yaşadığı stres ve kaygı düzeyini azaltarak bireye farklı bakış açısı kazandırır.<sup>[37]</sup> Namaz kılmanın sınava çalışan öğrencilerin kaygı ve stres düzeylerini düşürerek onları daha canlı kıldığı, motivasyonlarını artırdığı, huzurlu ve mutlu kıldığı ifade edilebilir.

Araştırmada öğrencilerin sınav sürecinde duygusal olarak rahatlamak, yaşadıkları stresi azaltmak, güvende hissetmek, umutlarını artırmak ve motive olmak için dinî başa çıkma yöntemi olan duaya başvurdukları tespit edilmiştir. Bu kapsamda öğrencilerin ifadeleri şunlardır;

[30] Mehmet Bayrakdar, *İslam İbadet Fenomenolojisi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1987), 30.

[31] Hüseyin Peker, *Ruh Sağlığı ve Dinî İnanç* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 74.

[32] Talip Küçükcan – Ali Köse, *Doğal Afetler ve Din* (İstanbul: TDV, 2000), 76.

[33] Kula, "Deprem ve Dinî Başa Çıkma", 243.

[34] Said Sami, "Covid-19 Nedeniyle Yakınlarını Kaybeden Bireylerde Yas Süreci ve Dinî Başa Çıkma", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 55 (2021), 421-444.

[35] Asude Coşkunsever, "Yetiştirme Yurdunda Kalan Ergenlerin Yaşadıkları Sorunlar ve Dinî Başa Çıkma: Bursa Ve Şanlıurfa Yetiştirme Yurtları Örneği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/2 (2016), 96-124.

[36] Gülşan Göcen – Merve Genç, "Ebeveyn Kaybı Yaşamış Bireylerde Otobiyografik Bellek, Allah Tasavvuru ve Dinî Başa Çıkma", *Bilimname* 40 (2019), 313-349.

[37] Ali Tenik, "Sosyo-Psikolojik Açından Zikir ve Şanlıurfa Dergâh Camii Örneği", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 3/8 (2002), 97-116.



“Dua ettikten sonra bir tık kendimi iyi hissediyorum.” (K1), “Her şeyi herkese söyleyemiyorsunuz ve siz bütün sorunlarınızı dua ile birlikte söylüyorsunuz. İçinizin döküldüğünü hissediyorsunuz ve bence bunun verdiği hissi hiçbir şey veremiyor.” (K2), “Dua ile benim aşamadığımı birinin aşmama yardım ettiğini biliyorum.” (K3), “Başkaları ile paylaşamadıklarımı dua ederken Allah ile paylaşıyorum ve paylaştıkça korkularım azalıyor.” (K4), “Dua insana ekstra güven kaynağı veriyor ve dua ile her şeyin tıkırında gittiğini düşünüyorum.” (K20), “Dua ile birlikte kocaman kocaman korkularım ve kaygılarım çok küçülüyorlar.” (K7), “Titiz bir şekilde ve de arkadaşlarımı da katarak dua etmem beni mutlu kılıyor.” (K8), “Ettiğim dualar emeğimin boşa gitmeyeceğini hissettiriyor. Emeğimin boşa gitmeyeceğini düşünmek çok rahatlatıyor.” (K9), “Dua ederek hayatımda bütünlüğü yakaladığımı hissediyorum ve eksiklikler tamamlanıyor gibi hissediyorum.” (K19), “Duada insan kendisinden çok daha fazla üstün bir gücün farkındalığını yaşıyor. Her şeyi kontrol edemeyeceğimi ve bazı şeyleri bırakmam gerektiğini hatırlıyorum.” (K11), “Ne kadar çok dua edersem o kadar çok Allah’ın yardımını alacağımı düşünüyorum.” (K12), “Dua bana dertleşmek gibi geliyor. Yaşadığım bütün dertlerimi anlatıyorum Allah’a ve anlatmak beni sanki tedavi ediyor.” (K17), “Dua ile tam huzur bulamasam bile her zaman bir umut ışığı görüyorum. Benim için ihtimallerin arttığını hissediyorum ve iyi taraflarımı daha da geliştirmek istiyorum.” (K14), “Dua ile yaşamın düzene gireceğini hissediyorum.” (K15).

Dua etmenin bireyin beden ve ruh yapısına olumlu tesirlerinin olduğunu araştırmalar teyit etmiştir. İnsanın hayatında umutla Allah’a dua etmesi bireyi hem huzurlu kılar hem de ferahlatır. Dua ile umutlar diri tutularak yaşama azmi güçlendirilir. İnsan, kendini şartlar karşısında zayıf hissettiğinde umut ışığı arar. Dua da insanı yeniden umutlandıran güçlü bir kaynaktır.<sup>[38]</sup> Dua sayesinde Aşkın olan ile bağ kurulur ve birey bu iletişim içerisinde yalnızlıktan kurtularak sonsuz gücün varlığını hisseder. Daha güvenli hale gelen birey, umudunu bu güven dairesinde artırır.<sup>[39]</sup> İnsan, dua ile cesaretini artırır, Allah tarafından korunup gözetildiğini ve yardım edileceğini bilir. Bu bilgi, bireyi yalnızlıktan kurtarır ve emniyet duygusu aşılır.<sup>[40]</sup> Üniversite sınavına hazırlanan öğrencilerin de kendi gelecekleri için dua ederek umutlarını canlı tuttukları belirtilebilir. Psikologlar, duayı, “etkin bilişsel başa çıkmanın” metotları içine dahil ederler çünkü onlara göre dua etmek şartlara daha olumlu bir pencereden bakmaktır. Dua, bireyin değiştiremeyecekleri karşısında attığı yardım çılgılığıdır. Dua, zor zamanlarda bireye yol gösteren bir rehber ve harekete geçmek için gerekli olan gücün bulunmasıdır.<sup>[41]</sup> Katılımcıların dua ederek yaşadıklarına pozitif yönden bakabildikleri ve Allah’a teslim olarak kontrol edemeyecekleri karşısında güven hissettikleri ifade edilebilir. Ergenler, problemlerini arkadaşları, aileleri veya öğretmenleri ile paylaşamadıklarında kendilerini yalnız hissedebilirler ve psikolojik rahatsızlıklar yaşayabilirler. Ergenler, sorunlarını paylaşacak bireyler bulamadığında Aşkın olana sorunlarını anlatarak yalnız olmadıklarını hissedebilirler ve zorlukların üstesinden gelebilmek için kendilerini manevi olarak güçlü görebilirler.<sup>[42]</sup> Öğrencilerin Aşkın olana sorunlarını güven içerisinde anlatarak huzur buldukları, korkularını azaltabildikleri, yaşamda dengeyi sağlayabildikleri söylenebilir.

Araştırmada dua etmenin öğrencilerin huzurlarını, mutluluklarını, özgüvenlerini ve umutlarını artırdığı bunun yanı sıra da onların kaygı ve korkularını azalttığını söylemek mümkündür. Alanyazında bu sonuçlarla benzerlik gösteren ve destekleyen araştırmalar vardır. Ateş’in şehit aileleri ve gazilerle gerçekleştirdiği araştırmasında, dinî başa çıkma yöntemi olarak duaya, huzur

[38] Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016), 129.

[39] Nevzat Tarhan, *İnanç Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2009), 101.

[40] Serpil Başar, “Hastane Manevi Danışmanlığına Teolojik Bir Kaynak Önerisi: Buhari’nin Kitabı’l –Merda Rivayetleri”, *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 17 (2024), 114.

[41] Michael Argyle, *Din ve Psikoloji*, çev. H. Büşra Gök (İstanbul: İz Yayınları, 2022), 167.

[42] Habil Şentürk, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Esra Yayınları, 1997), 164.

bulmak ve sabırlı olmak için başvurulduğu saptanmıştır.<sup>[43]</sup> Gashi'nin<sup>[44]</sup> koronavirüse yakalanmış hastalarla yürüttüğü çalışmasında tedavi sürecinde hastaların dinî başa çıkma yöntemi olan duayı sık olarak kullandıkları görülmüştür. Bu hastalarla bir çalışma da Kalgı tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu çalışmada da hastaların salgından dolayı yaşadıkları psikolojik rahatsızlıklarla başa çıkabilmek için duayı dinî başa çıkma aracı olarak kullandıklarına ulaşılmıştır.<sup>[45]</sup> İşitme engelli öğrencilerin sorunları ve onların yaşadıkları sorunların üstesinden gelme yöntemleri üzerine araştırma yapan Kayacı da öğrencilerin dinî başa çıkma davranışı olarak dua ettiklerini gözlemlemiştir.<sup>[46]</sup> Baynal'ın<sup>[47]</sup> boşanan eşlerin yaşadıkları sorunlar üzerinde maneviyatın etkisi üzerine yürüttüğü çalışmada katılımcıların dinî başa çıkma yöntemlerinden çoğunlukla dua etmeyi tercih ettikleri tespit edilmiştir. Ayrıca bu çalışmada dua etmenin katılımcıların umudunu artırdığı, yaşama azimlerini güçlendirdiği ve zor zamanlarda onlara bir sığınak olduğu bulgulanmıştır. Alanyazındaki çalışmaların sonuçlarının, bu araştırmanın bulgularını desteklediği ifade edilebilir.

Araştırmada öğrencilerin sınav sürecinde kendi çabalarının yeterliliği konusunda endişe duyduklarında, kontrol edemedikleri durumlarda, psikolojik destek arayışlarında, huzur ve istikrar sağlamak istediklerinde tevekküle yöneldiklerine ulaşılmıştır. Katılımcıların tevekkül yönelimlerine ilişkin verdikleri açıklamalar aşağıda sunulmuştur:

*"Allah'a güvenim sonsuz ancak ben kendimden korkuyorum acaba bu süreci sonuna kadar istikrarlı bir şekilde götürebilecek miyim? diye endişe ediyorum."* (K1), *"İnanıyorum ve bizden daha büyük bir Güç var. Allah bana yardım ettiği sürece yapabileceğime inanıyorum."* (K2), *"Bir süre sonra bazı şeylerin elimde olmadığını biliyorum ve buraya kadar diyerek Allah'a emanet ediyorum. Bu şekilde davrandığımda kaygılarım azalarak kendimi güvende hissediyorum."* (K3), *"İnsan Allah'a teslim olmadığı sürece kendinî baskı altında hissediyor. Sadece çalışmak insana yetersizlik yaşıyor. Ancak çalışıp Allah'a teslim olmak tamamlanmışlık hissi veriyor."* (K4), *"İnsan, gerisini Allah'a bıraktığında manevi olarak daha da güçleniyor. Çalışmanın verdiği güven teslimiyetle da artıyor."* (K6), *"Allah'a teslim olduğum zaman süreci daha olumlu şekilde yönetebiliyorum."* (K20), *"Çalışıyorum ve Allah'a güveniyorum çünkü Allah'ın benim geleceğimi en güzel şekilde şekillendireceğine inanıyorum."* (K18), *"Çalışırım ama yapamam diye bir korkum yok. Allah'ın çalışmalarımın karşılığını vereceğine güveniyorum."* (K9), *"Elimden geleni yaptığım zaman Allah'ın takdiri ile gerisinin geleceğine inanıyorum ve bu teslimiyet daha istikrarlı çalışmaya katkı sağlıyor."* (K10), *"Çalışmama rağmen çalışmalarımın yetersiz olduğunu düşünüyorum ancak Allah'a teslim olduğum zaman bu eksikliği hissetmiyorum."* (K11), *"Allah'a teslim olmak çalışmalarım esnasında bana muhteşem bir dayanak oluyor. Çalışmalarımı yetiştiremeyeceğim baskısını azaltıyor."* (K12), *"Allah'ın bana çalışmalarımın neticesinde en iyisini vereceğine inanıyorum. En iyisini ve en hayırlısını Allah'ın verecek oluşu bana güven veriyor."* (K13), *"Gerçek huzuru teslim olduğum zaman yaşıyorum. Teslimiyet ile yüzmüşsün yüzmüşsün de kuyruğun sonuna gelmiş gibi yani hedefime kendimi daha yakın hissediyorum."* (K19), *"Elimden gelenin en iyisini yaptığım zaman karşılığını alacağıma dair inancım tam çünkü Allah'ın emekleri boşa çıkarmayacağına inanıyorum dolayısıyla bu inanç beni huzurlu kılıyor."* (K15).

Tevekkül, insanın bütün gücü kendisinde değil de Aşkın olanın her şeyin üzerinde yetkiye sahip olduğunu bilmektir. Tevekkül eden birey, sonsuz bir güçten beslendiğine inanarak işlerinde

[43] Nesibe Esen Ateş, "Dua ve Dinî Başa Çıkma: Şehit Aileleri, Gaziler ve Gazi Aileleri Örneği", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2019), 35-64.

[44] Feim Gashi, "Koronavirüse Yakalanmış Kişilerde Tedavi Döneminde Dinî Başa Çıkmanın Etkisi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 511-535.

[45] Mehmet Emin Kalgı, "Covid-19 Salgınına Yakalanan Kişilerde Dindarlık ve Dinî Başa Çıkma", *Marife Dinî Araştırmalar Dergisi* 21/1 (2021), 131-150.

[46] Eyyüp Kayacı, "İşitme Engelli Öğrencilerin Sorunları ve Dinî Başa Çıkma Yöntemleri", *Tasavvur/Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9/1 (2023), 731-761.

[47] Fatma Baynal, "Boşanma Sonrası Başa Çıkma Dinî ve Manevi Etkilerin İncelenmesi", *Bilimname* 35 (2018), 253-282

kararlı ve azimli davranma motivasyonunu artırır.<sup>[48]</sup> Tevekkülün öğrencilerin sınav sürecinde istikrarlı ve azimli olmalarına katkı sağladığı ifade edilebilir. Tevekkülde Yaradan'a teslimiyet söz konusudur. Ancak sonsuz kudrete duyulan bu teslimiyet edilgenlik ve tembellik anlamına gelmez. Aksine Aşkın olana teslimiyet bireyin elinden geleni yapabilmesi için gayretli davranmasına katkı sağlar.<sup>[49]</sup> Allah'a tam olarak güvenen insan, azmini ve dayanıklılığını artırdığı gibi yaşamın zorlukları ile başa etme gücü de bulur.<sup>[50]</sup> Öğrencilerin sınav sürecinin sonunda en güzelini ve en hayırlısını Aşkın olanın vereceğine dair inançları sınava hazırlanma süreçlerinde onların ellerinden gelenin en iyisini yapmaları konusunda motive ettiği ve istikrarlı çalışmalarına katkı sağladığı belirtilebilir. Zor süreçlerde örneğin herhangi bir başarısızlık veya kayıp durumlarında tevekkül bireyin umut kaynağı olabilir. Tevekkülün bütün neticelerin Allah'ın elinde olduğuna dair bir inanç olduğu için tevekkül umuttan ayrı düşünülemez. Başa çıkılamayacak durumlarda Allah'a yönelmek ya da gerekenleri yerine getirdikten sonra arzu edilen sonuçlar için Allah'a güvenmek, umutsuzluğun olası zararlarından insanları koruyabilir.<sup>[51]</sup> Tevekkülün, öğrencilerin sınavda başarılı olma, gelecekte daha olumlu bir yaşam sürme ve harcadıkları emeğin karşılığını en iyi şekilde alacaklarına yönelik umutlarını artırdığı ifade edilebilir. Tevekkülün yaşamda endişe ve kaygı giderici özelliğinden dolayı dünya dinleri açısından önemli bir yere sahiptir. Tevekkül eden birey, kaygı, endişe ve korkularından uzaklaşarak huzura kavuşur ve zorluklarla başa çıkabilecek becerilerini geliştirir.<sup>[52]</sup> Tevekkülün, öğrencilerin sınava hazırlık sürecinde yaşadığı stres, kaygı, endişe ve korku gibi olumsuz duygular üzerinde rahatlatıcı bir etkisi olduğu ve bu etkinin öğrenciler tarafından deneyimlendiği ifade edilebilir. Bu durum, din psikolojisi bağlamında tevekkülün bireylerin psikolojik sağlamlığına katkıda bulunduğunu göstermektedir.

Araştırmada öğrencilerin tevekkül ederek sınava hazırlık sürecini daha kontrollü yürütebildikleri, endişe, kaygı, stres ve korku gibi olumsuz duyguları dengeleyebildikleri ayrıca sonuç odaklı değil de süreç odaklı davranabildikleri tespit edilmiştir. Araştırmanın bu bulgularını alanyazında destekleyen çalışmalar da mevcuttur. Şahin'in<sup>[53]</sup> 50 kişi ile gerçekleştirdiği tevekkül yöneliminin psikolojik sebep ve sonuçları üzerine araştırmasında insanların belirsizlik, çaresizlik ve sıkıntılı durumlarda tevekküle başvurdukları ve tevekkül neticesinde rahatladıkları, psikolojik sağlamlıklarının arttığı ve yaşadıklarının sonuçlarını kabullenmekte zorlanmadıkları tespit edilmiştir. Köse ve Küçükcan<sup>[54]</sup> tarafından depremzedeler üzerine yürütülen araştırmada insanların tevekkül ile birlikte yaşadıkları zor durumlarda destek buldukları saptanmıştır. Bakırtaş ve İmamoğlu<sup>[55]</sup> tarafından özel gereksinimli çocuğu olan ebeveynlerle gerçekleştirilen araştırmada ebeveynlerin dinî başa çıkma yöntemi olan tevekkülü kullandıklarına ve bu sayede yaşadıkları zorlukları hem kabullendiklerine hem de onlarla mücadele ettiklerine ulaşılmıştır. Çınar'ın<sup>[56]</sup> yaptığı araştırma da da tevekkülün dinî tutum ve psikolojik sağlamlık arasında tam aracılık rolü üstlendiği tespit

[48] Kemal Sayar, *Sufî Psikolojisi* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2016), 43.

[49] Kasım Karataş - Mustafa Baloğlu, "Tevekkülün Psikolojik Yansımaları", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 19/1 (2019), 110-118.

[50] Mehmet Vehbi Polat, "Dindarlık ve İyimserlik İlişkinin Psikolojik Etkisi Üzerine Bir Değerlendirme", *Social Sciences Studies Journal* 104 (2022), 3896.

[51] Zuhâl Ağılkaya Şahin, *Psikoloji ve Psikoterapide Din* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020), 209.

[52] Tarhan, *İnanç Psikolojisi*, 142.

[53] Meryem Şahin, *Dinî Bir Değer Olarak Tevekkül Yöneliminin Psikolojik Sebep ve Sonuçları Üzerine Araştırma* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018).

[54] Ali Köse - Talip Küçükcan, *Deprem ve Din: Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme* (İstanbul: Emre Yayınları, 2006), 141.

[55] Tuğba Bakırtaş - Abdulvahit İmamoğlu, "Özel Gereksinimli Çocuğu Olan Ebeveynlerde Suçluluk Duygusu ve Dinî Başa Çıkma", *Bilimname* 47 (2022), 1-40.

[56] Mehmet Çınar, "Dinî Tutum İle Psikolojik Sağlamlık Arasındaki İlişkide Tevekkülün Aracılık Rolünün İncelenmesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/2 (2022), 1183-1208.

edilmiştir. Alanyazında gerçekleştirilen çalışmalarının sonuçları ile bu araştırmanın bulgularının benzerlik gösterdiği ifade edilebilir.

Araştırmada öğrencilerin sınav sürecinde zorlukların geçici olduğunu düşündüklerinde, ellerinden gelenin en iyisini yapma çabasında, sonuçtan ziyade sürece odaklarında, sınavı hayatın bir aşaması olarak gördüklerinde, zamanla endişelerin azalacağını düşündüklerinde ve dengeli bir çalışma disiplini geliştirme çabasında olduklarında sabır değerine yöneldikleri saptanmıştır. Katılımcıların sabır değeri yönelimlerine ilişkin verdikleri açıklamalar aşağıda sunulmuştur:

*“Her zorluğun ardından bir kolaylığın geleceğini düşünüyorum. Bu düşünce çalışmalarına devam etmemi sağlıyor.”* (K5), *“Allah’ın sabredenlerle birlikte olduğunu bilmek kaygılarımı azaltıyor.”* (K16), *“Sabırla çalışarak elimden gelen tüm gayreti gösteriyorum. Allah’ın gayretlerimi boşa çıkarmayacağına düşünüyorum.”* (K18), *“Bu dönemde sonuçtan ziyade sürece odaklanarak zamanımı daha iyi değerlendirmeye çalışıyorum.”* (K8), *“Sınava hazırlık sürecini hayatımda bir basamak olarak düşünüyorum ve güçlü bir şekilde başladığım gibi güçlü de bitirmek istiyorum.”* (K4), *“Sınav konusunda endişelensem de sabırla çalışmaya devam ediyorum neticede bu dönem de bir gün anı olacak.”* (K6), *“Kendimi salıvermeden sabırlı ve dengeli bir şekilde çalışmalarına devam ediyorum.”* (K9).

Sabır konusunun İslam dininde önemli bir yeri vardır ve başa çıkma yöntemlerinin çoğunu kapsar.<sup>[57]</sup> Kur’an-ı Kerim’de, Allah, sabredenlerle birlikte olduğunu<sup>[58]</sup> ve onları ödüllendireceğini belirtmiştir.<sup>[59]</sup> Katılımcıların, zorlukların ardından kolaylıkların geleceğine ve sabırlı oldukları sürece Allah’ın desteğini yanlarında hissedebileceklerine dair inançlarının, onları sınava hazırlık sürecinde güçlü kıldığı söylenebilir. Sonuç olarak, sabır değerinin, öğrencilerin sınav sürecindeki çalışmalarında devamlılığı sağlama açısından destekleyici bir unsur olduğu ve dinî başa çıkma süreçlerine olumlu katkı sağladığı ifade edilebilir.

## Sonuç

Araştırmada üniversite sınavına hazırlanan imam hatip lisesi son sınıf öğrencilerinin sınava hazırlık sürecinde başvurdukları dinî başa çıkma yöntemlerini tespit etmek amaçlanmıştır. Öğrencilerin sınava hazırlık aşamasında süreci dengeli yönetememe, ailelerinin emeklerini karşılayamama, sınav sonucunda çevresindeki insanların kendileri hakkında neler diyecekleri, sınavda başarılı olup olmayacakları, istedikleri alana yerleşip yerleşemeyecekleri, tekrar sınava hazırlanma ihtimali hakkında korku, kaygı, endişe yaşadıkları tespit edilmiştir. Öğrencilerin bu yaşadıkları olumsuz duygularla başa çıkabilmek için ise dinî başa çıkma yöntemlerinden namaza, duaya, sabıra ve tevekküle başvurdukları saptanmıştır. Bu yöntemler ile sınava hazırlık sürecinde dengeli davranabildiklerine, psikolojik sağlamlıklarını artırdıklarına, kaygı, endişe ve korkularını azaltabildiklerine ve umutlarını yükselttiklerine ulaşılmıştır.

Öğrencilerin sınava hazırlanma döneminde namaz ibadetinin sağladığı psikolojik destek yapılan ikili görüşmelerde öğrencilerin ifadelerine yansımıştır. Namaz ibadetine ilişkin araştırmada elde edilen veriler ışığında namazın öğrenciler için psikolojik destek aracı olarak işlev gördüğünü söylemek mümkündür. Bu bağlamda namaz ibadetinin katılımcıları yalnızlık duygusundan kurtardığı, yaşadıkları huzursuzluk ve gerginliklerini giderdiği, zihin meşguliyetlerinden uzak tuttuğu belirtilebilir. Ayrıca namaz ibadetinin öğrencilerin günlük yaşamlarını düzene koyduğu söylenebilir.

[57] Gashi, “Koronavirüse Yakalanmış Kişilerde Tedavi Döneminde Dinî Başa Çıkmanın Etkisi”, 102.

[58] el-Enfal, 8/46.

[59] el-Bakara, 2/154.

Üniversite sınavına hazırlanan öğrencilerin bu dönemde kullandıkları dinî başa çıkma yöntemlerinden biri de duadır. Öğrencilerin süreçte yaşadıkları korkularını, endişelerini, kaygılarını ve iç sıkıntılarını dua ederek hafiflettikleri bununla birlikte sınava hazırlanma sürecinde dua ile daha dengeli, umutlu, gayretli ve azimli oldukları belirtilebilir. Dahası dua etmenin onlara iyimser bakış açısı kazandırdığı ve yaşadıkları güçlüklerin üstesinden gelebilmeleri için dayanma kuvveti sağladığı söylenebilir. Ayrıca üniversite sınavına hazırlanma esnasında yaşanan stres, korku, endişe ve kaygı gibi olumsuz duyguların olası zararlı sonuçlarından dua etmenin onları koruduğunu söylemek mümkündür. Öğrencilerin Aşkın olana dua aracılığıyla her türlü sorunlarını anlatmalarının onların psikolojik iyi oluşlarına olumlu katkı sağladığı belirtilebilir. Dinî başa çıkma metodu olarak başvurulan duanın öğrenciler için anlamlı bir başa çıkma yöntemi olduğu düşünülebilir.

Öğrencilerin bu hazırlık döneminde başvurdukları dinî başa çıkma etkinliklerinden biri de tevekküldür. Katılımcıların Aşkın olana teslim olarak derslerine daha düzenli çalışabildiklerini, sınavda başarılı olacaklarına ilişkin inançlarının arttığını, kaygılarının hafifleyerek kendilerini güvende hissettiklerini, sınavda başarılı olmak için kendilerini yeterli gördüklerini söylemek mümkündür. Tevekkülün öğrencilerin sınav sürecini daha sağlıklı yürütebilmelerine, emeklerinin karşılığını en güzel şekilde alacaklarına dair inançlarına ve stres düzeylerine olumlu katkı sağladığı ifade edilebilir. Ayrıca tevekkülün, sabırsızlık, umutsuzluk, kaygı gibi olumsuz duygulara karşı önleyici bir rol oynadığı düşünülebilir. Tevekkül etmenin öğrencileri edilgenlikten ziyade etken kılarak sınava yönelik gerekenleri yapmaları konusunda onların motivasyonlarına, belirsizlik ve çaresizliklerle başa çıkabilmelerine katkı sağladığını söylemek mümkündür. Özetle öğrencilerin dinî başa çıkma yöntemi olarak tevekkül etmelerinin onların sabır, cesaret azim ve ümitlerini olumlu olarak etkilediği belirtilebilir.

Üniversite hazırlık sürecinde öğrencilerin başvurdukları bir diğer dinî başa çıkma yöntemi de sabırdır. Sınav sürecinde, öğrencilerin sabırlı davranışlarının kaygılarını azaltmada, motivasyonlarını arttırmada, zamanı daha verimli kullanmalarında, hedeflerine odaklanmalarında, dengeyi sağlamalarında ve stres yönetimlerinde etkili olduğu söylenebilir. Sabır değeri bağlamında, öğrencilerin zorlukların hayatın bir parçası olduğunu ve bu sürecin bireyi olgunlaştıracağını düşünmeleri, din psikolojisinde sabrın gelişimsel rolü ile ilişkilendirilebilir. Bu durum, zorlukları gelişim kaynağı olarak gördükleri şekilde değerlendirilebilir.

Öğrencilerin sınava hazırlık sürecinde karşılaştıkları sorunlar ve bu sorunların neden olduğu stres, kaygı, endişe ve korku gibi olumsuz duygular yalnızca sınav sürecini etkilemekle kalmayıp, aynı zamanda çeşitli sağlık sorunlarına yol açabilmektedir. Bu nedenle, öğrencilerin süreci verimli bir şekilde yönetebilmeleri ve sağlık sorunları yaşamamalarını sağlamak amacıyla, manevi bakım programları düzenlenebilir. Bu programların içeriği, öğrencilerin sınav hazırlık sürecinde yaşadıkları problemlere odaklanılarak hazırlanmalıdır. Gerçekleştirilecek manevi bakım programları, öğrencilerin stres, korku, kaygı ve endişe gibi olumsuz duygularını azaltmayı hedeflerken, aynı zamanda onların geleceğe daha umutla bakmalarını ve olumlu bir perspektif geliştirmelerini destekleyebilir. Bu tür programlar, sürecin daha dengeli bir şekilde yönetilmesine yardımcı olabilir; öğrencilerin gayretli, azimli ve istikrarlı çalışmalarını teşvik edebilir. Ayrıca, manevi bakım programları, öğrencilerin sağlık sorunları yaşamalarını önlemeye yönelik koruyucu bir rol üstlenebilir. Bu çerçevede, öğrenciler için uygulanacak manevi güçlenme programları, onların duygu, düşünce ve iyi oluş süreçlerini yeniden şekillendirebilir ve sınav sürecini daha sağlıklı bir şekilde yönetmelerine katkı sağlayabilir.

### Kaynakça

- Ağılkaya Şahin, Zuhul. *Psikoloji ve Psikoterapide Din*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020.
- Alyaprak, İpek. *Üniversite Sınavına Hazırlanan Öğrencilerde Sınav Kaygısını Etkileyen Faktörlerin İncelenmesi*. İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Argyle, Michael. *Din ve Psikoloji*. çev. H. Büşra Gök. İstanbul: İz Yayınları, 2022.
- Ateş, Nesibe Esen. "Dua ve Dinî Başa Çıkma: Şehit Aileleri, Gaziler ve Gazi Aileleri Örneği". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2019), 35-64.
- Ayten, Ali. *Tanrı'ya Sığınmak*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Bakırtaş, Tuğba – İmamoğlu, Abdulvahit. "Özel Gereksinimli Çocuğu Olan Ebeveynlerde Suçluluk Duygusu ve Dinî Başa Çıkma". *Bilimname* 47 (2022), 1-40.
- Başar, Serpil. "Hastane Manevi Danışmanlığına Teolojik Bir Kaynak Önerisi: Buhari'nin Kitabı'l-Merda Rivayetleri". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 17 (2024), 105-130.
- Baynal, Fatma. "Boşanma Sonrası Başa Çıkmada Dinî ve Manevi Etkilerin İncelenmesi". *Bilimname* 35 (2018), 253-282
- Bayrakdar, Mehmet. *İslam İbadet Fenomenolojisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1987.
- Coşkunsever, Asude. "Yetiştirme Yurdunda Kalan Ergenlerin Yaşadıkları Sorunlar Ve Dinî Başa Çıkma: Bursa Ve Şanlıurfa Yetiştirme Yurtları Örneği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/2 (2016), 96-124.
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 3. Baskı, 2016.
- Çınar Özdemir, Sibel. *Üniversite Giriş Sınavının Üniversite Sınavına Giren Öğrenciler Üzerindeki Etkileri*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Çınar, Mehmet. "Dinî Tutum ile Psikolojik Sağlık Arasındaki İlişkide Tevekkülün Aracılık Rolünün İncelenmesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/2 (2022), 1183-1208.
- Çolak, Nevin. *Eğitim Sosyolojisi Bakımından Dershaneler ve Eğitim: Üniversite Sınavına Hazırlanan Lise Son Sınıf Öğrencilerinin Sosyo-Kültürel Durum Analizleri; Bursa örneği*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Çurğatay, Veysi. *Üniversite Sınavına Girecek Öğrencilerin Meslek Seçimini Etkileyen Sosyo-Kültürel Faktörler: Malatya'daki Lise Son Sınıf Öğrencileri Uygulaması*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Folkman, Suzan - Tedlie Moskowitz, Judith. "Coping: Pitfalls and Promise". *Annu. Rev. Psychol.* 55 (2004), 745-774.
- Gashi, Feim. "Koronavirüse Yakalanmış Kişilerde Tedavi Döneminde Dinî Başa Çıkmanın Etkisi". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 511-535.
- Genç, Yusuf. "Üniversite Sınavına Hazırlanan Öğrencilerin Sınav Kaygılarını Etkileyen Faktörler". *ICPESS (International Congress on Politic, Economic and Social Studies)* 1 (2016), 219-239.
- Göcen, Gülüşan – Genç, Merve. "Ebeveyn Kaybı Yaşamış Bireylerde Otobiyografik Bellek, Allah Tasavvuru ve Dinî Başa Çıkma". *Bilimname* 40 (2019), 313-349.
- Kalgı, Mehmet Emin. "Covid-19 Salgınına Yakalanan Kişilerde Dindarlık ve Dinî Başa Çıkma". *Marife Dinî Araştırmalar Dergisi* 21/1 (2021), 131-150.

- Karaçor, Melike. *Üniversite Sınavına Hazırlanan Öğrenciler Arasında Duygu Düzenleme, Anne-Baba Tutumu ve Sınav Kaygısı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Gaziantep: Hasan Kalyoncu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Karadeniz, Eylem. *Üniversite Giriş Sınavına Hazırlanan Lise Son Sınıf Öğrencileri ve Velilerinin Kaygı Düzeyleri, Başetme Yolları ve Denetim Odağı Arasındaki İlişki*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Karataş, Kasım – Baloğlu, Mustafa. “Tevekkülün Psikolojik Yansımaları”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 19/1 (2019), 110-118.
- Kayacı, Eyyüp. “İşitme Engelli Öğrencilerin Sorunları ve Dinî Başa Çıkma Yöntemleri”. *Tasavvur/ Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9/1 (2023), 731-761.
- Köse, Ali – Küçükcan, Talip. *Deprem ve Din: Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme*. İstanbul: Emre Yayınları, 2006.
- Kula, Naci. “Deprem ve Dinî Başa Çıkma”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2002), 234-255.
- Küçükcan, Talip – Köse, Ali. *Doğal Afetler ve Din*. İstanbul: TDV, 2000.
- Kwilecki, Susan. “Religion and Coping: A Contribution From Religious Studies”. *Journal for the Scientific Study of Religion* 43/4 (2004), 477-489.
- Lazarus, Richard S. – Folkman, Suzan. *Stress, appraisal, and coping*. New York: Springer publishing company, 1984.
- Öğretir, Handan – Türker, Perim F. “Sınav Hazırlanan Öğrencilerde Sınav Kaygısı ile Antropometrik Ölçümler Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”. *Beslenme ve Diyet Dergisi* 49/3 (2021), 58-66.
- Pargament, Kenneth I. *The Psychology Of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. New York: Guilford press, 1997.
- Pargament, Kenneth I. vd. “Patterns Of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors”. *Journal for the scientific study of religion* 37/4 (1998), 710-724.
- Pargament, Kenneth I. vd. “The Religious Dimension Of Coping”. *Handbook Of The Psychology Of Religion And Spirituality* (2005), 479-495.
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016.
- Peker, Hüseyin. *Ruh Sağlığı ve Dinî İnanc*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.
- Polat, Mehmet Vehbi. “Dindarlık ve İyimserlik İlişkinin Psikolojik Etkisi Üzerine Bir Değerlendirme”. *Social Sciences Studies Journal* 104 (2022), 3895-3905.
- Sami, Said. “Covid-19 Nedeniyle Yakınlarını Kaybeden Bireylerde Yas Süreci ve Dinî Başa Çıkma”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 55 (2021), 421-444.
- Sayar, Kemal. *Sufi Psikolojisi*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2016.
- Selçuk, Ayşe Bilge. *Psikolojik Sağlamlık*. İstanbul: Kronik, 2023.
- Soykan, Nurdan Yağlı. “Doğal Afet Sonrası Travma, Yas ve Dini Başa Çıkma: Kahramanmaraş Depremi Üzerine Nitel Bir Araştırma”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/26 (2024), 511-552.
- Soylu, Özlem. *Üniversite Sınavına Hazırlanan Öğrencilerin Ailelerinden Sosyal Destek Algılayıp Algılamama Durumlarına Göre Psikolojik Belirtiler Yönünden İncelenmesi*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.

- Şahin, Meryem. *Dinî Bir Değer Olarak Tevekkül Yöneliminin Psikolojik Sebep ve Sonuçları Üzerine Araştırma*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Şentürk, Habil. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Esra Yayınları, 1997.
- Tarhan, Nevzat. *İnanç Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2009.
- Tenik, Ali. "Sosyo-Psikolojik Açıdan Zikir ve Şanlıurfa Dergâh Camii Örneği". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 3/8 (2002), 97-116.
- Tokur, Behlül. *Stres ve Din*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2017.
- Yelkenci, İnci. *Üniversite Sınavına Hazırlanan Öğrencilerin Depresyon ile Anksiyete Düzeylerinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Arel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 11. Baskı, 2018.
- Zakaria, Mohd Zaliridzal vd. "Coping Mechanism Towards Academic Stress Among Students: An Analysis from İslamic Perspective". *Ulum İslamiyyah* 33/1 (2021), 31-53.





## Din Eğitiminde Yapay Zekâ Teknolojileri: Fırsatlar ve Etik Tartışmalar

Mustafa Cabir Altıntaş

<https://orcid.org/0000-0002-8991-7047>

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din  
Eğitimi Ana Bilim Dalı, Şırnak, Türkiye

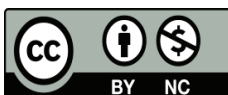
<https://ror.org/01fcvkv23>

[mcabiraltintas@sirnak.edu.tr](mailto:mcabiraltintas@sirnak.edu.tr)

<b>Atıf Bilgisi:</b>	Altıntaş, Mustafa Cabir. "Din Eğitiminde Yapay Zekâ Teknolojileri: Fırsatlar ve Etik Tartışmalar". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 40 (Mart 2025), 95-119. <a href="https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1601197">https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1601197</a> .
<b>Makale Türü:</b>	Araştırma Makalesi
<b>Etik Beyan:</b>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
<b>Etik Kurul İzni:</b>	Araştırma için herhangi bir etik onay veya bilgilendirilmiş onam gerekmemektedir.
<b>Geliş Tarihi:</b>	13 Aralık 2024
<b>Kabul Tarihi:</b>	16 Mart 2025
<b>Yayın Tarihi:</b>	28 Mart 2025
<b>Hakem Sayısı:</b>	Bir İç Hakem - En Az İki Dış Hakem
<b>Değerlendirme:</b>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<b>Benzerlik Taraması:</b>	Yapıldı - intihal.net
<b>Çıkar Çatışması:</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman:</b>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<b>Etik Bildirim:</b>	<a href="mailto:dergiislamiilimler@gmail.com">dergiislamiilimler@gmail.com</a>
<b>Lisans:</b>	CC BY-NC 4.0

**Öz:** Yapay zeka(YZ) teknolojilerinin eğitim ortamlarına entegre edilmesiyle birlikte, din eğitimi alanındaki kullanımı da önem kazanmıştır. YZ'nin din eğitimine entegrasyonu, din ve eğitimde dönüştürücü bir ilerlemeyi temsil etmektedir. Araştırma, dijital çağda din eğitimi için bir öğrenme aracı olarak yapay zekânın rolünü tartışmayı amaçlamaktadır. Bu kapsamda YZ'yi din eğitimine dâhil etmenin uygulanabilirliği, fırsatları ve riskleri değerlendirilmektedir. Araştırma, din çalışmalarında mevcut YZ uygulamalarının kapsamlı bir analizini sunarak, din eğitiminde teknoloji entegrasyonuna ilişkin literatürdeki önemli bir boşluğu doldurmaya yöneliktir. Çalışma, dini özgünlüğü korurken YZ çözümlerini uygulamak isteyen kurumlar için pratik yönergeler sunmaktadır. Ayrıca, YZ'yi din eğitimine entegre ederken etik ve insani değerleri korumanın önemini de vurgulamaktadır. Bu kapsamda araştırmanın politika yapımcıları, din eğitimcileri, Diyanet İşleri Başkanlığı ve diğer eğitim paydaşlarına katkı sunması beklenmektedir. Nitel araştırma yöntemlerinden sistematik literatür taraması ve doküman analizi yoluyla, din eğitiminde YZ kullanımının mevcut durumu araştırılmıştır. Çeşitli literatür kaynaklarından elde edilen bulguları sentezleyen çalışma, din eğitimi öğrenme yöntemlerinin YZ yoluyla başkalaşımının, din eğitiminde uyarlanabilirliği, duyarlılığı ve etkinliği artırmada önemli bir rol oynadığı sonucuna varmaktadır. YZ özellikle esnek, bağımsız ve bireysel öğrenmeye katkı sunmaktadır. Etkileşimli öğrenme ile din eğitiminde ilgi ve merak uyandırıp başarı analizi oluşturmaktadır. Ayrıca dini yorumları şekillendirmesi ve kutsal metinleri dönüştürme kolaylığı sunması da avantajlar arasındadır. Bu da ideal din eğitimi müfredatı oluşturmada etkili olmaktadır. Bunun yanında tembellik, teknoloji bağımlılığı, bilginin güvenilirliği ve doğrulanmasında ihmalkârlık ve insan etkileşiminin yok sayılması gibi problemlere de yol açabilmektedir. YZ dinin anlaşılması ve rehberlik etmesinde etik ve teolojik kaygılar da içerir. Din eğitiminde ve dini metinlerde etik ikilemlere, özgünlüğe ve metalaşmaya sebep olabilmektedir. Ayrıca toplumsal ve sosyal yaşama dair etik sorunlar da teşkil edebilmektedir. Makale, sürekli gelişen dijital çağda YZ'nin dini eğitimde kullanıma dair fırsatlar ve etik zorluklar hakkında sunulan bilgiler ışığında geleceğe dair öneriler de sunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Teknoloji, Yapay Zekâ, Dini Pratikler, Etik Zorluklar



# Artificial Intelligence Technologies in Religious Education: Opportunities and Ethical Debates

Mustafa Cabir Altıntaş

<https://orcid.org/0000-0002-8991-7047>

Assistant Professor, Şırnak University, Faculty of Divinity,  
Department of Religious Education, Şırnak, Türkiye

<https://ror.org/01fcvk23>

[mcabiraltintas@sirnak.edu.tr](mailto:mcabiraltintas@sirnak.edu.tr)

<b>Citation:</b>	Altıntaş, Mustafa Cabir. "Artificial Intelligence Technologies in Religious Education: Opportunities and Ethical Debates". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 40 (March 2025), 95-119. <a href="https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1601197">https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1601197</a> .
<b>Article Type:</b>	Research Article
<b>Ethical Statement:</b>	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited.
<b>Ethics committee approval:</b>	The research does not need any ethical approvals or informed consent.
<b>Date of submission:</b>	13 December 2024
<b>Date of acceptance:</b>	16 March 2025
<b>Date of publication:</b>	28 March 2025
<b>Reviewers:</b>	One Internal & At Least Two External
<b>Review:</b>	Double-blind
<b>Plagiarism checks:</b>	Yes - intihal.net
<b>Conflicts of Interest:</b>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<b>Grant Support:</b>	No funds, grants, or other support was received.
<b>Complaints:</b>	<a href="mailto:dergiislamiilimler@gmail.com">dergiislamiilimler@gmail.com</a>
<b>License:</b>	CC BY-NC 4.0

**Abstract:** With the integration of artificial intelligence (AI) technologies into educational environments, its applications in the field of religious education has also gained importance. The integration of AI into religious education represents a transformative advance in the spheres of religion and education. The research aims to discuss the role of artificial intelligence as a learning tool for religious education in the digital age. In this context, the feasibility, opportunities and risks of incorporating AI into religious education are evaluated. By providing a comprehensive analysis of current AI applications in religious studies, the research aims to fill an important gap in the literature on technology integration in religious education. The study provides practical guidelines for institutions seeking to implement AI solutions while maintaining religious authenticity. It also emphasises the importance of maintaining ethical and humanitarian values when integrating AI into religious education. In this context, the study is expected to contribute to policy makers, religious educators, the Presidency of Religious Affairs and other educational stakeholders. The current status of the use of AI in religious education was investigated through systematic literature review and document analysis from qualitative research methods. Synthesising findings from various literature sources, the study concludes that the metamorphosis of religious education learning methods through AI plays an important role in increasing adaptability, responsiveness and effectiveness in religious education. AI especially contributes to flexible, independent and individual learning. It creates interest and curiosity and success analysis in religious education through interactive learning. In addition, the ease of shaping religious interpretations and reviewing the sacred texts are among the advantages. The subject parameters are all effective in creating an ideal religious education curriculum. However, it can also lead to problems such as laziness, technology addiction, underestimating the importance of reliability and verification of information, and human interaction. AI also includes ethical and theological concerns in understanding and guiding religion. It can cause ethical dilemmas, authenticity and commodification in religious education and religious texts. It can also pose ethical problems in social and societal life. The article offers suggestions for the future applications to AI in the light of the information presented about the opportunities and ethical challenges of using AI in religious education in the ever-evolving digital age.

**Keywords:** Religious Education, Technology, Artificial Intelligence, Religious Practices, Ethical Challenges

## Giriş

Yapay zekâ (YZ) son yıllarda muazzam bir gelişime tanıklık etmiş ve yaşam tarzlarında devrim yaratacak bir teknoloji haline gelmiştir. Yapay zekâ ve diğer dijital teknolojiler, yaşamın çeşitli yönlerini dönüştürmekte ve insanların öğrenme, çalışma ve etkileşim biçimlerini değiştirmektedir. YZ platformları, güçlü ve etkili yaklaşımları nedeniyle özellikle insanlığın çeşitli yönlerinde yaşama ve çalışma şeklini etkilemiş ve eğitim sektöründeki potansiyel uygulamaları için büyük bir istek yaratmıştır. Yapay zekânın uygulamaları, özellikle bilgiye ve öğrenme kaynaklarına erişim kolaylığı açısından öğrenme süreci üzerinde olumlu bir etkiye sahip yeni bir yaklaşım olarak görülmektedir.<sup>[1]</sup>

Eğitim sisteminin ayrılmaz bir bileşeni olan din eğitimi, teknolojik gelişmelerle birlikte önemli dönüşümler geçirmiştir. YZ'nin hızla ilerlemesi, özellikle din eğitimi alanında dini çalışmaları geliştirmek için benzeri görülmemiş fırsatlar yaratmıştır. Mevcut araştırmalar, dini çalışmalarda YZ uygulamalarının, dini metinlerin doğal dil işlemlerinden YZ destekli eğitim platformlarına kadar değişen uygulamalarla son on yılda önemli ölçüde arttığını göstermektedir.<sup>[2]</sup> Bu teknolojik entegrasyon, din eğitiminde İslami bilginin nasıl çalışıldığı, korunduğu ve gelecek nesillere nasıl aktarıldığı konusunda bir paradigma değişimini temsil etmektedir. Bu araştırma, yapay zekânın potansiyelini kavrayarak, din eğitiminin, kişiselleştirilmiş ve uyarlanabilir öğretim metodolojileri zorunluluğu gibi gelecekteki konularla yüzleşirken, öğrenme kalitesini artırmak için teknolojik gelişmelerden nasıl yararlanabileceğine dair iç görüler sunmayı amaçlamaktadır. Böylelikle teknolojik yeniliklerle çağa uyumlu rekabetçi öğrenme deneyimleri sağlayan din eğitiminin geliştirilmesine yardımcı olmak hedeflenmektedir.

Din eğitimi sadece teknolojik gelişmelere uyum sağlamakla kalmamalı, aynı zamanda öğrencilerin çeşitlenen bilişsel eğilimlerini ve ihtiyaçlarını da hesaba katmalıdır. Dijital çağ, yalnızca öğretim altyapısında dönüşümlerin habercisi olmakla kalmayıp aynı zamanda pedagojik yaklaşımlarda kapsayıcılık ve uyarlanabilirlik gerekliliğini de beraberinde getirmektedir.<sup>[3]</sup> YZ teknolojisi, öğrenme sürecinde ortaya çıkan sorunları tespit etmek ve ele almak için de kullanılmakta ve bu da daha kaliteli bir eğitime yol açmaktadır. Bu araştırma, dini öğretim metodolojilerindeki dönüşümlerin yalnızca teknolojik boyutların ötesine geçtiğine dair bir takdirin altını çizmektedir.

Yapay zekâ eğitimdeki dönüşümler yanında, din ve sosyal bilimler alanlarını da önemli ölçüde etkilemeye başlamıştır. Bu kesişme, giderek dijitalleşen bir dünyada inanç, etik ve toplumsal yapıların doğası hakkında derin sorular ortaya çıkarmaktadır.<sup>[4]</sup> YZ'nin din eğitimi çalışmalarında giderek daha fazla uygulanmasına rağmen, dini özgünlüğü korurken ve etik kaygıları ele alırken bu teknolojilerin nasıl etkili bir şekilde entegre edileceğini anlamada önemli bir boşluk oluşmaktadır. YZ sadece eğitimi kolaylaştırmak için bir araçtır ve özellikle kontrollerin olmadığı durumlarda güvenilmemelidir. Bu, zayıf noktalardan biri olarak kabul edilir. Ayrıca, din eğitiminde ve dini uygulamalarda YZ, inancın özü ve insan-insan olmayan ilişkisi hakkında teolojik soruları gündeme getirerek yeni ibadet ve topluluk biçimleri yaratmada rol oynamaya başlamıştır.<sup>[5]</sup> Bu makale, YZ'nin din eğitimindeki etik etkisini inceleyecek, çıkarımlar, zorluklar ve yenilikçi bakış

[1] Abdul Ghani Olabi vd., "Implementation of Artificial Intelligence in Modelling and Control of Heat Pipes: A Review", *Energies* 16/2 (2023), 760.

[2] Mohammed Ghaly, "Artificial intelligence and Islamic ethics: A critical perspective", *Ethics in Technology Journal* 8/3 (2021), 89.

[3] Sri Sugiyarti - Muhammad Isa Anshory, "Islamic Education in the Digital Era", *TsaQofah: Indonesian Teacher Research Journal* 4/1 (2024), 779-786.

[4] Abdulaziz Kıranşal, *Gençler İçin Sosyal Medya İlmihali*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2021.

[5] Abdulrahman Al-Zahrani, "AI Applications in Quranic Research: Opportunities and Ethical Considerations", *Journal of Islamic Technology* 12/1 (2020), 45-63.

açıları da tartışacaktır. Bu şekilde, YZ kullanımının önemli etik ve dini değerleri korurken din eğitimine nasıl olumlu ve sürdürülebilir bir katkı sağlayabileceğini anlamaya yardımcı olacaktır. Ancak, araştırmada din eğitiminin dünya görüşleri ve toplumsal değerlerdeki değişimlere uyum sağlaması gerektiği fikri de vurgulanmaktadır. Bu bağlamda, çalışma, din eğitiminin sosyal, kültürel ve temel ilkelerini kapsayan esaslı bir temel sağlama konusunda da umut vaat etmektedir.

## 1. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Bu araştırma, din eğitiminde yapay zekâ uygulamasının mevcut durumunu ve din eğitimi desteklemedeki etkinliğini değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu kapsamda din eğitiminde yapay zeka teknolojilerinin derslere ve dini hayata entegre edilmesinin, insanların teknolojiye yönelik tutumlarının, yapay zekanın dini değerlerle uyumuna dair algıların YZ teknolojilerine erişim kolaylığıyla ilişkili olması öngörülmektedir. Bu çalışmaya dair ana sorularımızı şunlar oluşturmaktadır: Yapay zekâ teknolojilerinin dini eğitimde kullanılmasını uygun mudur? Yapay zekânın dini değerlere uyumu hakkındaki karşılaşılan problemler nelerdir? Yapay zekâ din eğitiminde ahlaki veya etik sorunlar teşkil ediyor mu? YZ din eğitiminde hangi alanlarda daha etkili olabilir? YZ'nin din eğitiminde etkin kullanılabilmesi için hangi politikalar veya stratejiler geliştirilmelidir? Bu çerçevede analiz yoluyla, din eğitiminde YZ teknolojilerinin uygulanmasındaki temel zorluklar ve fırsatlar belirlenmiş ve irdelenmiştir. Bununla beraber, teknolojik ilerleme karşısında dini deneyimin özünün bozulmadan kalmasını sağlamak için YZ'nin din eğitiminde etik ve ahlaki sonuçlarının da dikkatlice değerlendirilmesini amaçlanmıştır. Araştırma nihayetinde, din eğitiminde uygulanabilir YZ entegrasyonuna dair öneriler yapmayı da hedeflemiştir.

Araştırma, dini çalışmalar ve teknoloji entegrasyonu alanına birçok önemli katkı sağlamaktadır. Dini çalışmalarda mevcut YZ uygulamalarının kapsamlı bir analizini sunarak, din eğitimindeki entegrasyonuna ilişkin literatüre katkıda bulunmaktadır. Çalışma, din ve din eğitiminde YZ uygulama kolaylıklarını kullanmak isteyen kurumlar için pratik yönergeler de önermektedir. Ayrıca, çeşitli dini bağlamlara uyarlanabilecek bir çerçeve de önererek dini çalışmalarda teknoloji üzerine daha geniş bir söyleme katkı sunmaktadır.

### 1.1. Araştırmanın Yöntemi

Bu makalede nitel araştırma yöntemlerinden biri olan sistematik literatür taraması ve doküman analizi kullanılmıştır. Literatür taraması, bir araştırmanın temelini oluşturan önceki çalışmaların sistematik bir şekilde incelenmesidir. Literatür taramasının amacı, mevcut bilgiyi derlemek, araştırma problemini daha iyi anlamak, araştırma boşluklarını belirlemek ve bu boşlukları dolduracak yeni bir perspektif sunmaktır.<sup>[6]</sup> Doküman analizi ise yazılı materyalleri derinlemesine inceleyerek, ilgili verileri yorumlama ve anlamlandırma sürecine katkı sağlar.<sup>[7]</sup> Bu yöntemler sayesinde çalışmada, konuyla ilgili mevcut bilgilerin derlenmesi ve analitik bir çerçevede değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Din eğitimi ve İslami çalışmalar konusunda uzmanlaşmış başlıca akademik veri tabanlarından yararlanılarak titiz bir tarama süreciyle makale ve eserler seçilmiştir. Seçim kriterleri, din eğitiminde YZ uygulamalarıyla uygunluk, yayın kalitesi, atıf etkisi ve metodolojik titizliğe odaklanmıştır. Alanın kapsamlı bir şekilde ele alınmasını sağlamak için hem İngilizce hem de Türkçe yayınlar dâhil edilmiştir. Veri toplama yöntemleri arasında dergilerden, kitaplardan, çevrimiçi haber medyasından vb. veri arayarak dokümantasyon teknikleri kullanılmıştır. Analitik süreçte nitel içerik analizi yöntemleri tercih edilmiştir. Araştırmacı, içerik analiziyle literatürdeki kaynakları analiz ederek belirli temalar, eğilimler veya kavramlar hakkında çıkarımlar

[6] John W. Creswell, *A Concise Introduction to Mixed Methods Research*. Los Angeles: SAGE Publications, 2021, 166-168.

[7] Bowen, Glenn A., "Document analysis as a qualitative research method", *Qualitative Research Journal* 9/2 (2009), 27-40.

yapabilir.<sup>[8]</sup> Bunun için, metinler ve belgeler gibi nitel veriler sistematik bir şekilde incelenmiş ve bu verilere dayalı anlamlı temalar veya kategoriler oluşturulmuştur. Bu yöntem ile, metinlerdeki ortak noktalar, tekrar eden fikirler ve örtük anlamlar ortaya çıkarılmıştır. Böylece araştırmacı, YZ ve din eğitimi hakkındaki akademik yaklaşımları, tartışmaları ve değişen perspektifleri daha sistematik bir şekilde değerlendirebilmiştir. Ayrıca, içerik analizi verilerin anlamlı bir bütünlük içinde sunulmasını sağlayarak araştırmaya daha derinlemesine bir bakış açısı kazandırmıştır.

## 2. Kavramsal Çerçeve

### 2.1. Yapay Zekânın Eğitime ve Öğrenme Süreçlerine Entegrasyonu

Eğitimde yapay zekâ, sürekli gelişen dijital çağda giderek daha önemli bir konu haline gelmektedir. Çünkü eğitim, teknolojik gelişmelerle birlikte her zaman dinamik bir dönüşüm içinde olan bir alandır. Eğitimin kapsamına giderek daha fazla hâkim olan en son yeniliklerden biri, öğrenme sürecinin çeşitli yönleri üzerinde büyük bir etkiye sahip olan YZ'dir. Daha önce yalnızca insanlar tarafından yapılabilen görevleri yerine getirebilen bir teknoloji olarak YZ, eğitim de dâhil olmak üzere hayatın çeşitli yönleri üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Özellikle YZ'nin eğitimi nasıl etkilediği ve dönüştürdüğü son zamanların en çok tartışılan konularından biri olmuştur. Zira eğitim, yaratıcı, yenilikçi ve eleştirel düşünebilen bireyler oluşturmak için bir araçtır.<sup>[9]</sup>

Yapay zekânın eğitim paradigmalarına entegrasyonu, öğretme-öğrenme süreçlerinin evriminde önemli bir kilometre taşına işaret etmektedir. Eğitimde YZ'nin doğuşu, temel eğitim içeriğini sunmak için ilkel YZ'nin kullanıldığı bilgisayar destekli öğrenmenin ortaya çıkışına kadar izlenebilir. On yıllar boyunca, YZ teknolojisindeki gelişmeler, eğitim sektöründeki yeteneklerini ve uygulamalarını önemli ölçüde dönüştürmüştür.<sup>[10]</sup> Başlangıçta basit görevleri otomatikleştirmek için bir araç olarak görülen YZ, eğitim sürecinde kişiselleştirilmiş öğrenme deneyimleri, veriye dayalı içgörüler ve etkileşimli öğrenme ortamları sağlayabilen sofistike bir ortak haline gelmiştir. Eğitimde YZ'nin gelişimi hem teknolojik ilerleme hem de öğrenme süreçlerine ilişkin gelişen anlayış tarafından yönlendirilmiştir. Eğitimde YZ'nin ilk uygulamaları, öncelikle not verme ve programlama gibi lojistik ve idari zorlukları ele almaya odaklanmıştır.<sup>[11]</sup> Bu ilk çalışmalar, bugün gördüğümüz daha sofistike uygulamalar için zemin hazırlamıştır.

YZ güdümlü teknolojiler idari işlemleri otomatikleştirerek eğitimcilerin yenilikçi ve etkileşimli öğretim metodolojilerine ek zaman ayırmalarını sağlamaktadır.<sup>[12]</sup> COVID-19 salgını sırasında, virüsün insan etkileşimiyle yayılma riski nedeniyle sanal sınıflar yaygın olarak kullanılmaya başlandı.<sup>[13]</sup> Dijital platformlar aracılığıyla gerçekleştirilen bu sınıflar, eğitimin devam etmesini sağlamıştır. Ayrıca, insan dilini anlayıp yanıt verebilen sohbet robotları ve çeşitli öğretim teknolojileri, öğrenme sürecini daha ilgi çekici ve etkileşimli hale getirerek eğitimin kalitesini artırmıştır.<sup>[14]</sup> Günümüzde yapay zekâ yalnızca idari görevler için değil, aynı zamanda öğrenme

[8] Satu Elo- Helvi Kyngäs, "The qualitative content analysis process", *Journal of Advanced Nursing* 62/1 (2008), 107-115.

[9] Ulya Amelia, "Learning Challenges in the Era of Society 5.0 in the Perspective of Education Management", *Al-Marsus: Journal of Islamic Education Management* 1/1 (2023), 68-82.

[10] Thomas KF Chiu, "Future Research Recommendations for Transforming Higher Education with Generative AI", *Computers and Education: Artificial Intelligence* 6 (2024), 100197.

[11] Judy Kay, "AI and education: Grand Challenges", *IEEE Intelligent Systems* 27/5 (2012), 66-69.

[12] Cecep Nikmatullah vd. "Digital Pesantren: Revitalization of the Islamic Education System in the Disruptive Era", *Al-Izzah: Jurnal Hasil-Hasil Penelitian* (2023), 3.

[13] Heini Utunen vd. "Learning Multiplier Effect of Openwho.Org Use of Online Learning Materials Beyond the Platform", *WHO* 97 (2022), 1-7.

[14] Sarah Alrumiah- Amal Al-Shargabi, "Intelligent Quran Recitation Recognition and Verification: Research Trends and Open Issues", *Arabian Journal for Science and Engineering* 48/8 (2023), 9860.

deneyimlerini geliştirmek, eğitim içeriğini kişiselleştirmek ve öğrenci performansı ve öğrenme ihtiyaçları hakkında içgörü sağlamak için de kullanılmaktadır. Bu gelişmiş uygulamalara geçiş, YZ aracılığıyla kişiselleştirilmiş öğrenme, YZ'nin eğitimdeki rolü ve YZ destekli öğrenmenin eğitimde devrim yaratma potansiyeli gibi gelişmelerle desteklenmektedir.<sup>[15]</sup>

Yapay zekânın eğitim uygulamalarına dâhil edilmesi, kişiselleştirilmiş, uyarlanabilir ve öğrenci merkezli öğrenmeyi vurgulayan modern eğitim teorileriyle yakından ilişkilidir. YZ teknolojilerinin, bilgiyi pasif bir şekilde edinmek yerine aktif, bağlamsallaştırılmış bir bilgi oluşturma ve aktarma süreci olarak öğrenmeyi savunan yapılandırmacı teorilerle uyumlu olduğu iddia edilmektedir.<sup>[16]</sup> Yapay zekâ destekli araçlar kişiselleştirilmiş öğrenme yolları oluşturabilir, bireysel öğrenci ihtiyaçlarına uyum sağlayabilir ve etkileşimli, deneyimsel öğrenme deneyimleri sunabilir. Ayrıca YZ, farklılaştırılmış öğretim ve sorgulamaya dayalı öğrenme gibi çağdaş pedagojik yaklaşımların uygulanmasında önemli bir role sahiptir. Eğitimciler, YZ'nin veri işleme yeteneklerinden yararlanarak öğrencilerinin farklı öğrenme stillerini, yeteneklerini ve ilgi alanlarını daha iyi anlayabilir ve bunlara yanıt verebilir. YZ'nin görüntüleri ve veri kümelerini analiz etme yeteneği, eğitimcilerin müfredat tasarımı, öğretim stratejileri ve öğrenci desteği hakkında bilinçli kararlar almasını sağlar. YZ'nin yetenekleri, geleneksel özetleyici yaklaşımlar yerine sürekli, biçimlendirici değerlendirme stratejilerini savunan modern teorilerle uyumlu olarak eğitim değerlendirmesi alanına kadar uzanmaktadır.<sup>[17]</sup> YZ araçları, öğrencilere sürekli geri bildirim sağlayarak, öğrenme ilerlemelerini ve gelişim alanlarını gerçek zamanlı olarak anlamalarını sağlayabilir.

İnsan düşüncesine ve eylemlerine uyan ve hatta onlardan daha iyi performans gösteren makineler yaratabilen yapay zekâ, iletişim, duyma, görme, öğrenme, düşünme ve problem çözme gibi görevlere sahiptir. Bu bağlamda, YZ ile ürün önerileri, veri analizi, dil çevirisi ve grafik sanat oluşturma gibi çeşitli şeyleri aramak için de kullanılabilir.<sup>[18]</sup> YZ'nin sunduğu tercümanlık desteği ile hem eğitimciler hem de öğrenciler metinleri istedikleri dilde yorumlayabilir veya aktarabilir. Bu teknoloji, kullanıcıların kendi dillerine çevrilmiş yabancı dildeki cümleleri veya konuşmaları dinlemelerine olanak tanıyarak, çeşitli metinleri veya konuşmaları okumak ve çevirmek zorunda kalmadan dinledikleri etkinliklere katılmalarını sağlar.<sup>[19]</sup> YZ, öğrenciler tarafından yenilik yapmak ve yaratıcılığı geliştirmek için de avantajlıdır, ayrıca öğrenciler için ilginç ve eğlenceli eğitim içeriği üreten yazılımlar veya uygulamalar oluşturur, böylece öğrenciler için bir öğrenme deneyimi olarak kullanılabilir.<sup>[20]</sup>

## 2.2. Yapay Zekânın Dine ve Dini Pratiklere Entegrasyonu

Yapay zekâ, sağladığı sayısız avantajla hayatın birçok alanını dönüştürürken, aynı zamanda geleneksel dini uygulamaların ve inanç sistemlerinin bu teknolojiyle nasıl bir etkileşim içinde olacağı sorusunu da gündeme getirmektedir. YZ ve din arasındaki ilişki, inanç ve teknolojinin süregelen anlatisında önemli bir dönüm noktasına işaret etmektedir. YZ ve din arasındaki etkileşim sadece dini uygulamalara ve çalışmalara nasıl yaklaşıldığı konusunda yeni bir dönemin habercisi olmakla kalmamakta, aynı zamanda YZ çağında inanç geleneklerinin etik ve felsefi temellerinin derinlemesine yeniden incelenmesine de yol açmaktadır.

[15] Alexandara Harry, "Role of AI in Education", *Interdisciplinary Journal and Humanity* 2/3 (2023), 260-268.

[16] Kataria, Katarina, "AI-powered Learning: The Future of Education". *International Journal of Advanced Research* 11/9 (2023), 199-203.

[17] Araz Zirar vd. "Worker and workplace Artificial Intelligence (AI) Coexistence: Emerging Themes and Research Agenda", *Technovation* 124 (2023), 102747.

[18] Amalia Hasanah- Slamet Budiyo, "Utilization of Artificial Intelligence (AI)-based Futuristic Learning Model in Education", *AI-DYAS* 3/2 (2024), 615-625.

[19] Hasanah- Budiyo "Utilization of Artificial Intelligence (AI)-based Futuristic Learning Model", 620.

[20] Harry, "Role of AI in Education", 263.

Yapay zekânın dindeki rolünün araştırılması, teknolojinin inanç, maneviyat ve dini pratiklerle nasıl keşiştiğinin incelikli bir şekilde anlaşılmasını gerektirmektedir. YZ'nin insan benzeri etkileşimleri simüle etme kapasitesi, sanal dini figürlerin yaratılmasına ve dijital kutsal kitap analizine yol açarak ibadet ve teolojik yorumlama ortamını yeniden şekillendirmiştir.<sup>[21]</sup> Dijital tanrılar üzerine yapılan tartışma, robot rahiplerin ve YZ destekli ruhani danışmanların ortaya çıkışını vurgulamakta ve bu da YZ aracılı dini deneyimlerin gerçekliği üzerine tartışmalara yol açmaktadır. YZ destekli sistemler, büyük veri analizi ve doğal dil işleme yetenekleri sayesinde hızlı ve doğru dini danışmanlık hizmetleri sunabilir. Bu durum, bireylerin dini sorularına anında yanıt bulmalarını sağlayabilen bir kolaylıktır.

Dini uygulamalarda YZ, daha önce hayal edilmemiş bir erişilebilirlik ve yenilik düzeyi sunmaktadır. Örneğin, YZ destekli sohbet robotları kişiselleştirilmiş manevi rehberlik sunarak dini öğretileri, dini toplantılara katılma konusundaki fiziksel yeteneklerinden bağımsız olarak dünyanın dört bir yanındaki bireyler için daha erişilebilir hale getirmektedir. YZ, meditasyon rehberliği, manevi sohbetler veya kişisel dua sürekliliği sağlayan uygulamalar ile bireylere ruhsal rehberlik edebilir. Yapay zeka algoritmaları tarafından hazırlanan sanal gerçeklik deneyimleri, inananları dua ve meditasyon için kutsal alanlara veya manevi ortamlara taşıyarak coğrafi ve fiziksel sınırlamaları aşmaktadır.<sup>[22]</sup> Bu arada, dini törenleri gerçekleştirmek veya vaaz vermek üzere programlanan robotlar, teknoloji ve geleneğin birleştiği fütüristik bir ibadet vizyonu sunmaktadır. Bu gelişmeler, YZ'nin inananlar ile manevi uygulamalar arasındaki boşlukları doldurma kabiliyetiyle kolaylaştırılan dini deneyimler önermektedir. YZ, ibadet pratiklerinin dijitalleşmesi ve otomatikleşmesi sürecinde de kullanılmaktadır. Örneğin, çevrimiçi dini hizmetler, dijital dua rehberleri, sanal camiler ve sanal ibadet alanları giderek daha yaygın hale gelmektedir. COVID-19 pandemisi sırasında, birçok dini kurum sanal ibadet hizmetleri sunmaya başlamıştır.<sup>[23]</sup>

Yapay zekâ tabanlı uygulamalarla kişisel manevi deneyimler ve dua ritüelleri gibi pratikler desteklenebilir. Örneğin, Hac sırasında rehberlik hizmetleri eğitilmiş rehberler tarafından sağlanabilir. YZ destekli rehber robotlar ve uygulamalar, hacılara adım adım rehberlik edebilir, dini ritüellerin nasıl yapılacağını gösterebilir ve herhangi bir sorun durumunda anında yardımcı olabilir. Bunun yanında, YZ'nin kişisel manevi deneyimlere katkı sağlamak üzere tasarlanması, daha derin ve kişiye özel deneyimler sunabilir. YZ ayrıca, farklı dini gelenekler ve inanç sistemleri arasında karşılaştırmalı analizler yapabilir. Bu, bireylerin farklı inanç sistemlerini daha iyi anlamalarına ve kendi inançlarını veya manevi yolculuklarını şekillendirmelerine yardımcı olabilir.<sup>[24]</sup> Dinî kurumlar da YZ'nin etkilerinden payını almaktadır. Örneğin, YZ, dini liderlerin konuşmalarını analiz ederek daha etkili vaazlar hazırlamalarına yardımcı olabilir veya ibadet zamanları ve etkinlikleri için önerilerde bulunabilir.

Dini metinlerin incelenmesi ve yorumlanmasında yapay zekânın uygulanması, teoloji biliminde yeni sınırlar açmaktadır. Araştırmacılar, kutsal metinleri analiz etmek için makine öğrenimi algoritmalarını kullanarak, insan kapasitesinin ötesinde bir ölçekte ve hızda içgörü ve analizleri ortaya çıkarabilirler.<sup>[25]</sup> Bu sadece dini doktrinlere ilişkin anlayışımızı zenginleştirmekle kalmamakta,

[21] Gabriele Pizzi vd. "Artificial Intelligence and The New Forms of Interaction: Who Has the Control When Interacting with A Chatbot?", *Journal of Business Research* 129 (2021), 878-890.

[22] Yao WJ Dedo, "The Role of Artificial Intelligence in Shaping Religion and Social Studies", *Convergence Chronicles* 5/1 (2024), 334-342.

[23] Muhittin İmil, "Kutsal Dünyanın Virüsle İmtihani: Post-Pandemik Dönem ve Din", *Dini Araştırmalar Dergisi* 23/57 (2020), 65-94.

[24] Mustafa Cabir Altıntaş, *The Role of Religious Education in the 21st Century: Worldviews and Identity Discernment of Muslim Youth* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2021), 228-30.

[25] Gökbayrak, Hilal - Işıklı, Şevki. "Dijital Din Teorisi: Dijital Din, Geleneksel Dine Karşı", *Yapay Zekâ, Transhümanizm ve Din*, ed. Muhammet Yeşilyurt vd. (Ankara: DİB Yayınları, 2022), 127-128.

aynı zamanda milyarlarca insanın inancının merkezinde yer alan metinlerin daha derinlemesine ve detaylı bir şekilde yorumlanmasını da teşvik etmektedir. Bununla birlikte, din bilimine yapılan bu teknolojik müdahale, dini bağlamlarda otoritenin ve yorumun doğası hakkında kritik soruları gündeme getirmektedir. Algoritmik önyargı potansiyeli ve makine öğrenimi modellerinin öznel doğası hem geleneksel akademisyenler hem de inananlar arasında YZ tarafından üretilen yorumların kabulü ve meşruiyeti konusunda zorluklar ortaya çıkarmaktadır.

Diğer yandan, YZ'nin dine entegrasyonunun ortaya çıkardığı etik ve felsefi sorular derin ve çok yönlüdür. YZ aracılı dini deneyimlerin gerçekliği, insan liderliğindeki ibadet ve manevi rehberliğin içsel değeri ve anlamına değindiği için acil bir endişe kaynağıdır. Bir insan vaiz tarafından teşvik edilen manevi bağ, bir YZ tarafından kopyalanabilir mi? Bu soru yalnızca teknik değil, aynı zamanda derin teolojik bir sorudur ve dini ritüellerde insan failliğinin kutsallığı hakkındaki mevcut inançlara meydan okumaktadır. Ayrıca, insan bilincini veya duygusal zekasını taklit eden YZ teknolojileri daha sofistike hale geldikçe, ruh, bilinç ve insanlardaki ilahi benzerlik hakkındaki teolojik tartışmalar yeni boyutlar kazanmaktadır. Bu teknolojiler, dini gelenekleri YZ'nin yetenekleri ve sınırlamaları ışığında temel doktrinleri yeniden gözden geçirmeye ve muhtemelen yeniden yorumlamaya zorlamaktadır.<sup>[26]</sup> YZ ve din bağlantısı hem inancı nasıl uyguladığımızı hem de teknolojik olarak gelişmiş bir dünyadaki yerini nasıl anladığımızı dönüştürme potansiyeli ile olgunlaşmış, dinamik ve gelişen bir alandır. YZ, dini yaşamı genişletmek ve zenginleştirmek için yollar sunarken, aynı zamanda bu araçların inanç geleneklerinin daha geniş dokusu içinde nasıl kullanıldığının ve anlaşıldığının dikkatle değerlendirilmesini gerektirmektedir. Bu karmaşık arazide gezinirken, teknoloji uzmanları, teologlar ve daha geniş bir inananlar topluluğu arasındaki diyalog, teknolojinin manevi yolculuğu baltalamak yerine geliştirmeye hizmet ettiği bir geleceği şekillendirmede çok önemli olacaktır.

### 3. Bulgular ve Değerlendirmeler

#### 3.1. Yapay Zekânın Din Eğitime Entegrasyonu

Teknoloji kullanımı, öğrenme kaynaklarına erişimi de genişletmiştir. Eğitim uygulamaları, eğitici videolar ve interaktif simülasyonlar sayesinde öğrenciler din hakkındaki bilgilere daha kolay ve ilgi çekici bir şekilde erişebilmektedir. Örneğin, mobil uygulamalar esnek öğrenme deneyimleri sağlayarak öğrencilerin dini öğretileri kendi programlarına göre her zaman ve her yerde çalışabilmelerine olanak tanıyabilmektedir. Öğrenme yöntemlerindeki bu dönüşüm din eğitiminin kalitesini artırma, öğrencilerin ilgisini çekme ve öğretimi modern toplumun ihtiyaç ve beklentilerine daha uygun hale getirme potansiyeline sahiptir.

Yapay zekânın aktif kullanımı, din anlayışlarını etkilemektedir ve din eğitimi teknolojik konular da dâhil olmak üzere din eğitiminin ötesinde gelişen konulardan soyutlanamamaktadır.<sup>[27]</sup> Zira din eğitimi, bilgi vermeyi ve öğrenenlerin inançlarını uygulama konusundaki tutumlarını, kişiliklerini ve becerilerini şekillendirmeyi amaçlamaktadır.<sup>[28]</sup> YZ ise, öğrenme ve öğretmeyi geliştirme ve eğitim dünyasını öğretmenlere ve öğrencilere fayda sağlayacak şekilde değiştirme potansiyeline sahiptir. Bu bağlamda din eğitimi YZ ile eğitimcilerin daha etkili, verimli ve yüksek kaliteli öğrenme gerçekleştirmelerine destek olma işlevi görür. YZ akıllıca kullanılırsa eğitimde,

[26] Lütfi Sürücü vd. "COVID-19 and Human Flourishing: The Moderating Role of Gender", *Personality and Individual Differences* 183 (2021) 111111, 1-6.

[27] Windhy Setyowati - Intan Sri Rahayu, "Sector Analysis of Islamic Capital Markets and Artificial Intelligence Functioning as Sharia Advisors", *International Transactions on Artificial Intelligence* 1/2 (2023), 236-244

[28] Humaeroh Eneng, "Islamic Religious Education Learning and Trends in the Use of Artificial Intelligence", *Indonesian Journal of Learning Development and Innovation* 1/1 (July 2023), 31-35.



özellikle de din eğitiminde bilgiyi elde etme sürecini hızlandırabilir.<sup>[29]</sup> YZ, öğrencilerin daha bağımsız olmalarına yardımcı olabilir. YZ, eğitimcilerin doğru anahtar kelimelerle anlayış geliştirmelerine ve daha fazla odaklanmalarına yardımcı olabilir. Öğretmenler tarafından kullanılan tüm teknolojilerin, öğretimin özüne, yani öğrenci karakterini oluşturmaya odaklı olması beklenir. Bu beklentiye YZ, öğrencilerin öğrenmelerini izlemelerine ve düzenlemelerine yardımcı olarak onları başarılı yaşamlara ve gelecekteki kariyerlerine hazırlayarak cevap verebilir. Buna ek olarak, öğrenme çıktılarının değerlendirilmesi, dini değerlerin öğrencilerin günlük yaşamlarında ne kadar etkili olduğunu anlamaya yardımcı olabilir. Anlama, katılım ve öğrenme çıktılarının dikkatli bir şekilde değerlendirilmesiyle, din eğitimi yöntemlerinin eğitim hedeflerine ulaşmadaki etkinliği artırılabilir. Sadece güçlü bir dini bilgiye sahip değil, aynı zamanda günlük yaşamda ilgili beceri ve tutumlara sahip bireyler yetiştirilebilir.

Yapay zeka, insan faaliyetlerinin çeşitli yönlerine giderek daha fazla entegre hale geldikçe, din eğitimi uygulamalarını bu teknolojik ilerlemeyle uyumlu hale getirmek ve uyarlamak için acil bir ihtiyaç ortaya çıkmaktadır. Bu adaptasyon, güncel taleplere uygun ve duyarlı bir din eğitimi programı oluşturmak için çok önemlidir. YZ'nin kullanımı, eğitim alanında iyimserlik aşılayan ve ilerlemeleri teşvik eden önemli bir adımdır. YZ'nin entegrasyonu hem geleneksel okullarda hem de din eğitimi kurumlarında öğrenme ve öğretme metodolojilerini de etkilemiştir.

### 3.2. Yapay Zekânın Din Eğitimine Entegrasyonunda Fırsatlar

Yapay zekânın din eğitimindeki etkisi, uzmanlar arasında giderek artan bir tartışma konusu olmuştur. YZ'nin din eğitiminin erişilebilirliğini artırabileceği kişiselleştirilmiş öğrenme kaynakları sağlayabileceği ve müfredatın daha iyi uyarlanabileceği belirtilmektedir. Bununla beraber, YZ'nin din eğitimine entegrasyonu çok sayıda avantaj sağlamaktadır ve gelecekteki araştırmalar için de fırsatlar sunmaktadır. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

#### 3.2.1. Bağımsız ve Bireysel Öğrenme

Yapay zekânın uygulanabileceği başlıca yollardan biri, bireysel ihtiyaçlara göre uyarlanmış özelleştirilmiş çevrimiçi öğrenme platformlarıdır. Örneğin, bir öğrenme sistemi, öğrencilerin dini materyalleri anlama düzeylerini analiz etmek için YZ algoritmalarını kullanabilir. Bu analize dayanarak platform, anlamayı derinleştirmek için ek materyaller sağlayarak veya bir sonraki materyali uygun bir zorluk seviyesinde sunarak kişiselleştirilmiş öğrenme önerileri oluşturabilir.<sup>[30]</sup> Örneğin, bir öğrenci İncil, Tevrat veya Kur'an ayetlerini çalışıyorsa, yapay zekâ öğrencinin anlamada zorlandığı konuları tespit ederek ona ek açıklamalar, videolar veya interaktif içerikler sunabilir. Ayrıca YZ, dine odaklanan eğitim uygulamalarının geliştirilmesine entegre edilebilir. Mesela, öğrencilerin dini öğretilere dayalı karar vermeyi içeren günlük yaşam durumlarını keşfetmelerine olanak tanıyan etkileşimli simülasyon deneyimleri sağlamak için bir uygulama tasarlanabilir. Veya bir öğrenci hayır işleri yapma, dini bayramlarda nasıl hareket etme veya toplumsal sorumluluklarla ilgili bir karar verme sürecine dâhil olabilir. Bu sistem öğrencilerin kararlarına dinamik olarak yanıt verebilir, derinlemesine geri bildirim sağlayabilir ve daha derin düşünmeye olanak tanıyabilir.

Yapay zekâ, zengin eğitim kaynaklarına ve araçlarına erişim sağlayarak öğrencilerin öğrenme yolculuklarının kontrolünü ellerine almalarını sağlar. YZ destekli platformlar ve dijital kütüphaneler sayesinde öğrenciler, çeşitli konu ve başlıkları kapsayan geniş bir içerik yelpazesine yalnızca

[29] Laili Zufiroh- Basri Sairul, "The Challenges of Islamic Religious Education Teachers in Facing the Era of Society 5.0", *An-Nur Journal: Studies in Education and Islamic Sciences* 9/1 (2023), 75-89.

[30] Eneng, "Islamic Religious Education Learning and Trends in the Use of Artificial Intelligence", 34.

birkaç tıklama ile erişebilirler. Bu sorunsuz erişilebilirlik, öğrencilerin öğrenme hedeflerini desteklemek için ihtiyaç duydukları kaynaklara anında erişebilmelerini sağlayarak kesintisiz öğrenme deneyimlerini kolaylaştırır. YZ odaklı platformlar sayesinde, öğrenciler ilgi duydukları dini konuları bağımsız olarak keşfedebilir ve kendi kendine öğrenme duygusunu geliştirebilirler. Bu sayede öğrencilerin özerklikleri ve eğitimlerini sahiplenmeye teşvik ederek eleştirel düşünme becerileri ve entelektüel merakları geliştirilebilir. YZ yardımıyla din eğitimi, bağımsız bir öğrenme ile öğrenci merkezli hale gelmiştir, böylece din eğitimcileri yalnızca öğrencilerin dini öğrenmelerini geniş çapta keşfetmelerine yardımcı olmaya odaklanmaktadır.

### 3.2.2. Esnek ve Kişiselleştirilmiş Öğrenme

Yapay zekânın din eğitiminde kullanılmasının önemli sonuçlarından biri, öğrencilerin kendilerine uygun bir düzeyde öğrenmelerine olanak tanıyan ve öğrenmenin verimliliğini artıran kişiselleştirilmiş (özelleştirilmiş) öğrenme sağlama yeteneğidir.<sup>[31]</sup> YZ'nin din eğitimine entegrasyonu, öğrencilerin eğitim materyallerine istedikleri zaman erişebilecekleri esnek bir öğrenme ortamını teşvik etmektedir. YZ destekli platformlar aracılığıyla öğrenciler, farklı programlara ve tercihlere uyum sağlayarak kendi hızlarında çalışma oturumlarına katılabilirler. Bu esneklik, öğrencilerin öğrenme deneyimlerini bireysel ihtiyaçlarına göre uyarlamalarını sağlayarak eğitime daha kişiselleştirilmiş ve etkili bir yaklaşım getirmektedir. Ayrıca YZ, öğrenme verilerini kapsamlı bir şekilde analiz etmek için de kullanılabilir ve öğretmenlere ve öğrencilere öğrenme ilerlemesi hakkında içgörü sağlar. YZ, konuşma veya metin tanıma teknolojilerini kullanarak okuma becerilerinin ve dini metinlerin telaffuzunun değerlendirilmesine yardımcı olabilir. Bu sadece öğrencilere anında geri bildirim sağlamakla kalmaz, aynı zamanda öğretmenlerin daha odaklı öğrenme planları oluşturmalarına da olanak tanır. Kişiselleştirilmiş öğrenme ile öğrencilerin yeteneklerine ve ilgi alanlarına göre uyarlanmış ek materyaller veya görevler sağlayarak daha uygun ve etkili bir öğrenme deneyimi yaratabilir.<sup>[32]</sup> YZ algoritmaları, hataları tespit etme ve düzeltme konusunda uzmandır ve öğrencilere anlayışlarını ve yeterliliklerini geliştirmek için değerli geri bildirimler sunar. Din eğitimcileri, YZ destekli değerlendirme araçlarından yararlanarak, kavram yanlışlarını ve zayıf alanları daha verimli bir şekilde belirleyebilir, hedeflenen müdahalelere ve kişiselleştirilmiş desteğe izin verebilir. Bu proaktif yaklaşım, hataları ve kavram yanlışlarını en aza indirmeye yardımcı olarak öğrenciler için daha doğru ve kapsamlı bir öğrenme deneyimini kolaylaştırır.

YZ destekli eğitim platformlarının öğrenci katılımı ve öğrenme çıktılarında önemli gelişmeler gösterdiğini ortaya koyan çalışmalar mevcuttur.<sup>[33]</sup> Bu sistemler, geleneksel öğretim metodolojilerine bağlılığı korurken eğitim içeriğini kişiselleştirmek için uyarlanabilir öğrenme algoritmaları kullanmaktadır. Örneğin İslam dine yönelik başarılı uygulamalar arasında kişiselleştirilmiş geri bildirim sistemlerine sahip Kur'an ezberleme programları, uyarlanabilir Arapça dil eğitimi platformları ve İslami hukuk çalışmaları için YZ destekli analiz araçları yer almaktadır. Bu kapsamda YZ destekli öğrenme sistemlerinin etkinliği özellikle İslam dininde Kur'an çalışmalarında ve Arapça dil eğitiminde belirgindir. Uyarlanabilir öğrenme algoritmaları, eğitim içeriğini bireysel öğrenci ihtiyaçlarına göre başarılı bir şekilde kişiselleştirmiştir. Bu sistemlerin özellikle ezberleme görevlerini desteklemede ve telaffuz ve ezbere okuma konusunda anında, doğru geri bildirim sağlamada etkili olduğu kanıtlanmıştır.<sup>[34]</sup> Ayrıca Budianto, İslam dininde Kur'an ayetlerinin

[31] Eneng, "Islamic Religious Education Learning and Trends in the Use of Artificial Intelligence", 34.

[32] Yulita S. Pongtambing vd. "Opportunities and Challenges of Artificial Intelligence for the Young Generation", *Jurnal Pengabdian Masyarakat* 3/1 (2023), 23-28.

[33] Fadl Moustafa, "AI in Islamic Legal Studies: The Impact of Machine Learning on Jurisprudential Analysis", *Islamic Law Review* 11/2 (2019), 34-56.

[34] Alrumiah-Al-Shargabi, "Intelligent Quran Recitation Recognition and Verification, 9880.

ezberlenmesine yönelik uygulamalar oluşturmak için YZ'nin kullanıldığını ve çevrimiçi öğrenme modellerinde öğrencilerin bilgiyi aktarmasına yardımcı olduğunu belirtmiştir.<sup>[35]</sup> Buna ek olarak, YZ kullanımı, birçok öğretmen tarafından yaygın olarak kullanılan geleneksel yöntemlere kıyasla, özellikle çocuklar için dini öğrenmeyi çok daha eğlenceli ve kolay hale getirmektedir.<sup>[36]</sup>

### 3.2.3. Etkileşimli Öğrenme

Din eğitiminin geliştirilmesinde, daha uyarlanabilir ve etkili öğrenme deneyimleri sağlamak için çeşitli yapay zekâ algoritmaları, teknikleri ve modelleri uygulanabilir. Bu algoritmalar, önceki öğrenme deneyimlerine dayanarak öğrencilerin tercihlerini ve anlama düzeylerini analiz eder ve ardından bireysel ihtiyaçlara göre uyarlanmış öğrenme önerileri oluşturur. Ayrıca, Doğal Dil İşleme (NLP) teknikleri, öğrencilerin kutsal metinleri (Kur'an veya Hadis gibi) anlamaları ve din eğitimiyle ilgili olumlu veya olumsuz duyguları tespit etmek için kullanılabilir. Daha etkileşimli öğrenme deneyimleri geliştirirken, öğrencilerin dini öğretilere dayalı günlük yaşam durumlarının simülasyonlarına verecekleri tepkileri tahmin etmek için makine öğrenimi modelleri uygulanabilir. Konuşma tanıma teknolojisi, öğrencilerin (örneğin Kur'an ayetlerini okurken) konuşma ve telaffuz becerilerinin değerlendirilmesini sağlayabilir. Ayrıca, derin öğrenme modellerinin uygulanması, öğrencilerin dini kavramları anlamalarını ölçmeye yardımcı olabilir ve öğrenme materyallerinin daha doğru bir şekilde kişiselleştirilmesine olanak tanır. Ek olarak, öğrenme verilerini kapsamlı bir şekilde toplamak ve analiz etmek için büyük veri analitiği kullanılabilir ve öğretmenlere ve öğrencilere öğrenme eğilimleri, öğrenci ihtiyaçları ve gerekli olası ayarlamalar hakkında iç görüler sağlayabilir. Öğrenme materyallerinin görselleştirilmesi açısından, görüntü işleme teknikleri ve bilgisayarla görme, hikâyelerin veya dini kavramların resimlerini analiz etmek için kullanılabilir.<sup>[37]</sup> Bu YZ algoritmaları, teknikleri ve modelleri entegre edilerek İslami din eğitimi daha dinamik, kişiselleştirilmiş ve modern öğrencilerin ihtiyaçlarına uygun hale getirilebilir.

Daha etkileşimli ve kapsayıcı yöntemler, öğrencilerin doğrudan tartışmalara katılmalarına, akranlarıyla işbirliği yapmalarına ve eleştirel becerilerini geliştirmelerine olanak tanır. Örneğin, YZ destekli çevrimiçi platformların kullanımı, öğrencilerin dini öğretilere ilişkin görüşlerini ve anlayışlarını paylaşabilecekleri çevrimiçi tartışmalar için alanlar yaratabilir. YZ odaklı sohbet robotları ve sanal asistanlar, öğrencileri anlamlı tartışmalara dâhil ederek ve kişiselleştirilmiş destek sağlayarak önemli öğrenme arkadaşları olarak hizmet edebilir. Bu YZ destekli ara yüzler, gerçek zamanlı konuşmaları simüle edebilir, soruları yanıtlayabilir, açıklamalar sağlayabilir ve bireysel öğrenme ihtiyaçlarına göre uyarlanmış rehberlik sunabilir. Etkileşimli diyalog ve işbirliğini teşvik ederek, YZ destekli öğrenme arkadaşları din eğitimi yolculuğunda paha biçilmez müttefikler haline gelir, öğrenme deneyimini zenginleştirir ve din eğitimi materyallerine katkı sunar. Genel olarak, din eğitiminde YZ uygulaması, modern öğrencilerin ihtiyaçlarına göre uyarlanmış, daha duyarlı bir öğrenme ortamı yaratır.<sup>[38]</sup> Bu teknoloji sayesinde din eğitimi daha etkileşimli ve ilgili hale gelebilir ve dini değerlerin daha derin ve uygulanabilir bir şekilde anlaşılmasını sağlayabilir.

### 3.2.4. Dini Öğrenmede İlgi ve Merak Uyandırması ve Başarı Analizi

Yapay zekâ kullanımıyla, geleneksel dini öğretiler modern, teknolojik olarak güncel ve öğrencilerin ilgisini çekecek bir şekilde sunulabilir, bu da dini gelenekleri öğrencilerin mevcut

[35] Muhammed R. Budiando vd. "Islamic Perspectives on Science and Technology", *Islamika: Journal of Islamic Sciences* 21/1 (2021), 55-61.

[36] Budiando, "Islamic Perspectives on Science and Technology", 58.

[37] Fera Musthafa, "The Use of Artificial Intelligence (AI) in Learning: The Phenomenon of Knowledge Authority Transformation among Students", *Journal of Contemporary Islamic Education* 4/1 (2024), 125-136.

[38] Hafizh Sari - Muhammad NR Arya, "Adjusting the Ideal Islamic Religious Education Curriculum to the Development of AI-Based Technology", *Progresiva: Jurnal Pemikiran Dan Pendidikan Islam* 13/1 (2024), 143.

tercihleriyle birleştirir ve böylece geleneksel dini toplulukların öğretilerini öğrencilere daha yakın hale getirir. Bu teknolojinin entegrasyonu, etkileşimli ve yaratıcı içeriklerin geliştirilmesi için de fırsatlar sunmaktadır. YZ tabanlı simülasyonlar, interaktif uygulamalar veya eğitsel oyunlar kullanılarak öğrenciler, İslami değerlerin özgünlüğünü korurken daha eğlenceli ve ilgi çekici öğrenme deneyimleri yaşayabilir.

Yapay zekâ öğrencinin din eğitimindeki ilerlemesinin ölçülebilir analizine imkân tanır. Öğretmenler, gelişmeleri gerçek zamanlı olarak takip ederek öğrencilerin öğrenme hedeflerine ne kadar ulaştığını anlayabilir ve daha iyi iyileştirme stratejileri geliştirebilir. Bu, hızlı geri bildirim döngülerini ve öğrenci başarılarının aktif olarak izlenmesini teşvik ederek öğrenme kalitesinde genel bir iyileşmeye yol açar.<sup>[39]</sup> Ayrıca öğretmenlerin sınıf ihtiyaçlarını kapsamlı bir şekilde analiz etmelerine yardımcı olarak daha iyi ders planlaması ve daha verimli sınıf yönetimi sağlar.<sup>[40]</sup> YZ entegrasyonu öğrenme materyallerinin sürekli geliştirilmesi için de fırsatlar yaratır. YZ kullanan materyallerin otomatik olarak değerlendirilmesi ve etkinlik analizi sayesinde din eğitimcileri iyileştirme alanlarını hızla belirleyebilir ve öğrenme materyallerini güncel ve etkili kalacak şekilde güncelleyebilir.

### 3.2.5. Dini Yorumları Şekillendirmesi ve Kutsal Metinleri Dönüştürmesi

Yapay zekâ teknolojileri dini metinlere erişimde kolaylıklar getirerek bu metinleri daha geniş bir kitlenin erişimine açmıştır. YZ odaklı çeviri algoritmaları ve gelişmiş uygulamalar, daha önce kutsal metinlere erişimi kısıtlayan dil engellerini büyük oranda kaldırmaktadır. Örneğin, Kur'an'ın çevirisinde YZ'nin kullanılması, Arapça bilmeyenlerin metinle daha derinlemesine etkileşim kurmasını sağlamıştır.<sup>[41]</sup> Her ne kadar dini metinlerde murat edilenin dışında çeviriler söz konusu olabilirse de, bu durum dini öğretilerin derinliğini ve zenginliğini artırabilir. Buna ek olarak, YZ, din eğitimcilerinin kişisel inançlarından ve kültürel bağlamlarından etkilenebilecek dini metinlerin tarafsız analizi için potansiyel sunmaktadır. Örneğin, doğal dil işleme (NLP) araçları, insan yorumunun doğasında bulunan öznel önyargılar olmadan metinleri tematik kalıplar ve dilbilimsel yapılar açısından inceleyebilir.<sup>[42]</sup> YZ, daha nesnel bir analiz sağlayarak, geleneksel din eğitimcileri tarafından gözden kaçırılacak veya reddedilebilecek yeni bakış açıları sunabilir. Bu, dinler arası tartışmalar veya farklı dini gelenekleri karşılaştırmayı amaçlayan akademik çalışmalar gibi tarafsızlığın çok önemli olduğu bağlamlarda özellikle yararlı olabilir.

Yapay zekânın analitik yetenekleri, kutsal metinlerin derinlemesine incelenmesini de sağlar. Makine öğrenimi ve veri madenciliği gibi teknikler, din eğitimcilerinin geleneksel yöntemlerle görülemeyecek kalıpları ve korelasyonları belirlemelerine olanak tanır. Örneğin, YZ araçları farklı el yazmalarındaki kutsal metin pasajlarındaki varyasyonları analiz ederek tarihsel gelişim ve metinsel aktarım hakkında iç görüler sağlayabilir.<sup>[43]</sup> Bu analiz düzeyi, dini metinlerin daha incelikli yorumlanmasına katkıda bulunarak yeni anlayış boyutlarını ortaya çıkarabilir. Örneğin, Kur'an metnini analiz etmek ve işlemek için bir yapay zeka yaklaşımına duyulan ihtiyaç vurgulayan Atwell, çeşitli metodoloji ve tekniklerin uygulanmasını içeren bir "Kur'an Bilgi Haritası" geliştirilmesini önermektedir. Amaç, Kur'an'ın dilsel yapısını yakalayarak altta yatan bilgiyi biçimsel bir temsilde çıkarmak ve Kur'an'dan çıkarılan bilginin doğruluğunu ve tutarlılığını

[39] Eneng, "Islamic Religious Education Learning and Trends in the Use of Artificial Intelligence", 33.

[40] Khairul Marlin vd. "Benefits and Challenges of Using Artificial Intelligences (AI) Chat GPT for the Ethics Education Process and Student Competencies in Higher Education", *INNOVATIVE: Journal of Social Science Research* 3/6 (2023), 5192-5201.

[41] Li Deng- Yang Liu, "Deep Learning for Natural Language Processing", *Springer* (2021), 15-30.

[42] Deng -Liu, "Deep Learning for Natural Language Processing", 20-23.

[43] Ahmad Kumar vd. "Machine Learning Approaches in Historical Text Analysis", *Historical Studies* 48/2 (2022), 234-245.

sağlamayı amaçlamaktadır.<sup>[44]</sup> YZ destekli bu sistem, İslam hakkındaki sorulara nesnel ve kanıta dayalı yanıtlar sunmayı, böylece yanlış anlamaları gidermeyi ve dinin daha derinlemesine anlaşılmasını teşvik etmeyi hedeflemektedir. Ayrıca, Kur'an'ı kapsamlı ve objektif bir şekilde analiz etmek ve anlamak için yapay zekâ tekniklerinden, işbirlikçi açıklamalardan ve bilgi temsilinden yararlanmayı içermektedir.<sup>[45]</sup>

### 3.2.6. İdeal Din Eğitimi Müfredatı Oluşturma

Din eğitimindeki temel amaç, öğrencilerde dini değerleri içselleştirmek ve onları pratikte en iyi şekilde yönlendirmektir; böylece öğrenciler inanç, dindarlık ve dini öğretileri zamana uygun olarak deneyimleme olgunluğuna sahip olurlar.<sup>[46]</sup> Eğitimciler tarafından sunulan öğrenme materyallerinin din eğitiminin hedefleriyle uyumlu olması, ideal müfredatı ortaya çıkarabilir. İdeal müfredatın gerçekleştirilebilmesi için müfredatın güncel zamanlara ve teknolojiye uyarlanması gerekmektedir. Bu bağlamda, din eğitimcilerinin YZ ile eğitimi ve temel dini değerleri birlikte yürütebilmeleri gerekmektedir. Dini değerlerin öğrencilerin kalplerine yerleştirilebilmesi ve öğrencilerin günümüzde gelişmekte olan teknolojiye uyum sağlayabilmesi umulmaktadır. Dini değerlerin geliştirilmesi, öğrencilerin gelişen teknolojiye uyum sağlayabilmelerinin yanı sıra, öğrencilere yapılması iyi olan ve yapılmaması kötü olan şeylerle ilgili sınırlamalar getirmek de amaçlanmalıdır. Bu sayede, öğrencilerin yaptıkları her şeyi bağımsız bir şekilde filtreleyebilecekleri umulmaktadır, çünkü kalplerinde onları iyi olmayan çeşitli şeylerden korumakla görevli bir inanç vardır.

Dijital medyanın da din eğitiminin öğrenme sürecinde kullanılması önemlidir. Sosyal medya temelde farklı dini ifadeleri tanımlayan bir yapay zekâ algoritma sistemi kullanmaktadır. Örneğin, İslami portalların çevrimiçi Müslüman ağlarını güçlendirdiğine ve küresel bağlamda davet ve irşat faaliyetlerinde önemli rol oynadığına inanılmaktadır.<sup>[47]</sup> Dolayısıyla İslami portal, daha yeni ve daha detaylı dini bilgi geliştirebildiği ve daha geniş kaynaklar aracılığıyla İslami okuryazarlığı teşvik edebildiği için verimli kabul edilmektedir. Böylece ideal din eğitimi müfredatında dijital ve sosyal medya argümanlarının da yer alması gerektiği görülmektedir. YZ, öğrencilerin dini etik değerlerini daha geniş bir küresel bağlamda anlamalarına da yardımcı olabilir. Bu, kültürel ve inanç çeşitliliğine ilişkin anlayışlarını zenginleştirebilir ve daha kapsayıcı ve hoşgörülü bir dinler arası diyalogu teşvik edebilir. Ayrıca YZ, din eğitiminde aşırı anlayışların yayılmasını izlemek ve önlemek, böylece radikalleşme riskini azaltmak için de kullanılabilir.<sup>[48]</sup>

### 3.3. Yapay Zekânın Din Eğitimine Entegrasyonunda Karşılaşılan Zorluklar

Yukarda verilen fırsatların yanı sıra, din eğitiminin sürekliliğinde yapay zekâ kullanımının dikkate alınması gereken bazı dezavantajları ve zorlukları vardır. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

#### 3.3.1. Teknoloji Bağımlılığı ve Tembellik

Din eğitimde yapay zekânın yaygın olarak benimsenmesi, öğrencilerin teknolojiye olan bağımlılığını artırarak geleneksel öğrenme ve iletişim yöntemlerinden potansiyel olarak kopmalarına

[44] Eric Atwell, "An Artificial Intelligence Approach to Arabic and Islamic Content on the Internet", *Proceedings of NITS 3rd National Information Technology Symposium* (Leeds: Leeds University, 2011).

[45] Atwell, "An Artificial Intelligence Approach to Arabic and Islamic Content on the Internet", 21.

[46] Muhammed Arifin, *Science of Islamic Education Theoretical and Practical Views based on an Interdisciplinary Approach* (Jakarta: Bumi Aksara, 2009), 120.

[47] Sari - Arya, "Adjusting the Ideal Islamic Religious Education Curriculum", 144.

[48] Ismaila T. Sanusi vd. "Investigating Learners' Competencies for Artificial Intelligence Education in an African K-12 Setting", *Computers and Education Open* 3 (2022), 100083.

yol açabilir. Öğrenciler bilgi edinme, iletişim ve akademik destek için YZ odaklı araçlara giderek daha fazla bağımlı hale geldikçe, yüz yüze ortamlarda etkili bir şekilde etkileşim kurma, kişile-rarası beceriler geliştirme ve teknolojik yardım olmadan gerçek dünyadaki durumlarda gezinme yeteneklerinin azalması riski vardır. Teknolojiye olan bu aşırı güven, öğrencilerin farklı öğrenme ortamlarındaki dayanıklılıklarını ve uyum yeteneklerini zayıflatabilir.

YZ'nin din eğitime entegrasyonu, öğrenciler arasında tembellik kültürünü istemeden de olsa pekiştirebilir. Bilgiye anında erişim ve otomatik öğrenme süreçleri sağlayan YZ odaklı platform-lar sayesinde, öğrencilerin teknolojiye aşırı bağımlı hale gelme ve öğrenme sürecine aktif olarak katılmadan pasif bir şekilde içerik tüketme riski bulunmaktadır. Bilgi edinimi için YZ'ye olan bu bağımlılık, kendi kendine başlatılan öğrenme çabalarını caydırabilir ve öğrencilerin bilişsel çaba gösterme motivasyonunu azaltarak akademik büyümelerini ve entelektüel gelişimlerini potansiyel olarak engelleyebilir. Bu durum öğrenciler arasında yaratıcı, eleştirel ve yenilikçi dü-şünme becerilerinin geliştirilmesinden ziyade ezbere ve standartlaştırılmış öğrenme çıktılarına öncelik verebilir. Zira YZ destekli platformlar, algoritmik olarak üretilen çözümleri ve önceden belirlenmiş öğrenme yollarını vurgulayarak, öğrencilerin farklı bakış açılarını keşfetme, karmaşık konular hakkında eleştirel düşünme ve yaratıcı problem çözme fırsatlarını boğabilir.<sup>[49]</sup> Din eğitimi odağının bu şekilde daraltılması, öğrencilerin yeni zorluklara uyum sağlama, yenilik yapma ve topluma anlamlı bir şekilde katkıda bulunma becerilerini engelleyebilir.

### 3.3.2. Bilgi güvenirliliği ve Doğrulanması Problemi

Yapay zekâ tarafından üretilen bilgi ve eğitim materyallerinin güvenirliliğini ve gerçekliğini doğrulamak, din eğitimi bağlamında önemli zorluklar ortaya çıkarmaktadır. YZ algoritmaları, dini bilginin güvenilir kaynakları ile yanlış bilgiler arasında ayırım yapmakta zorlanabilir ve bu da din eğitimi platformlarında yanlış veya yanıltıcı içeriğin yayılmasına yol açabilir. YZ tarafından üretilen materyallerde dini öğretilerin ve doktrinlerin bütünlüğünü sağlamak, hatalı bilgilerin yayılmasına karşı koruma sağlamak ve din eğitiminin bütünlüğünü korumak için titiz gözetim, uzman rehberliği ve sürekli kalite güvence önlemleri gerektirir.

YZ sayesinde eğitimciler ve öğrenciler istedikleri çeşitli materyalleri, sadece istedikleri materya-lin anahtar kelimelerini vererek hızlı ve kolay bir şekilde arayabilmektedir. YZ tarafından sağlanan kolaylık, aşırı bilgi yüklemesi gibi olumsuz bir etkiye de sahip olabilir.<sup>[50]</sup> Öğrenciler tarafından YZ kullanılarak elde edilen dini bilgilerin ve dini kavramların uygulama tarafından yanlış anlaşılması ile hatalı olması muhtemeldir. YZ'de yer alan veriler her zaman güncel değildir ve bağlama dayalı olarak düşünülemez, bu da daha çağdaş bir din anlayışıyla ilgili cevapların güvenilir olmadığı an-lamına gelir. Bu nedenle, din eğitimcileri bunu en aza indirmek için öğrencilere doğru bilgilerinin nasıl bulunacağı ve tanımlanacağı konusunda bir anlayış sağlamalıdır. Özellikle dini konularda din eğitimcileri, öğrencilerin belirli bir süre içinde elde ettikleri bilgileri her zaman doğrulamalı ve değerlendirmelidir. Ayrıca, karmaşık dini öğretilerin farklı yorumlanması da bir zorluk ola-rak ortaya çıkmaktadır. YZ'nin farklı dinlerdeki zengin ve genellikle muğlak maneviyat ve ahlak bağlamını anlamadaki sınırlamaları, sınırlı ve hatta yanlış yorumlara neden olabilir. Örneğin, dini öğretileri öğretmek için YZ kullanımında, algoritmalar daha geniş manevi boyutları dikkate almadan yalnızca ham verilere dayalı olarak belirli dinlerin yorumlarını daraltabilir. Bu durum, öğrencilerin dini bir bütün olarak anlamalarını etkileyebilir ve kafa karışıklığına yol açabilir.<sup>[51]</sup>

[49] Marlin vd. "Benefits and Challenges of Using Artificial Intelligences", 5196.

[50] Ana Maritsa vd. "The Influence of Technology in Education", *Al-Mutharahah: Journal of Social and Religious Research and Studies* 18/2 (2021), 91-100.

[51] Sanusi vd. "Investigating Learners' Competencies for Artificial Intelligence Education", 100083.

Bir başka zorluk da, YZ'nin din eğitiminde güçlü bir yerel kültür ve değerlerle uygun şekilde bütünleştirilmesidir. Her dini topluluğun kendine özgü gelenekleri, uygulamaları ve inançları vardır ve bunlar genelleştirilmiş verilere dayalı olabilen YZ teknolojileri tarafından her zaman doğru bir şekilde anlaşılabilir veya yorumlanamaz. Örneğin, bazı dini topluluklarda, bazı belirli uygulamalar veya ritüeller nesiller boyunca uygulanmıştır ve YZ'nin bunları doğru bir şekilde anlaması veya uygulaması zor olabilir. Bu durum, YZ'nin din eğitimine uyarlanmasında, önemli yerel bilgeliğin yanlış anlaşılmasını veya göz ardı edilmesini önlemek için yerel kültürel bağlamın dikkate alınması gerektiğini göstermektedir.<sup>[52]</sup>

### 3.3.3. İnsan etkileşimi Problemi

Dini öğrenimde YZ teknolojisinin kullanılmasında karşılaşılan başka bir zorluk ise, din eğitiminin özellikle teknoloji kullanımı ve yoğun insan etkileşimi arasında bir denge gerektirmesine rağmen, eğitimcilerin rolünün teknoloji ile değiştirilme potansiyelidir. YZ'nin dini değerleri anlama ve öğretmede öğretmenlerin rolünün ne ölçüde yerini alabileceği konusu tartışılmaktadır. YZ inovasyonda insan bileşeninin rolü öne çıkmaktadır. Dolayısıyla insanlar karar verme, yaratıcılık ve problem çözme süreçlerinin anahtarı olmaya devam etmektedir.<sup>[53]</sup>

Din eğitiminde insan faktörü önemlidir ve din eğitimcileri kendi alanlarında nitelikli, profesyonel ve etik olan insanlardır. İnsanlara zarar veren, dini ve ahlaki ilkelerini ihlal eden yapay zekâdan kaçınmak gerekir.<sup>[54]</sup> Din eğitimcilerinin yerini alabilecek bir YZ aracı, öğrenciler ile etkileşimde sevgi, merhamet, empati vb. duygulardan yoksun olabilir. Bu yüzden YZ din eğitimcilerinin rolünün yerini alamaz çünkü eğitimciler sınıfta etkileşimde bulunurken öğrenciler arasında duygusal bir bağ sağlar.<sup>[55]</sup> Din eğitimcileri asil ahlak ve iyi rol modelleri aşılayabilirler, her zaman eleştirel düşünmeye teşvik edebilirler. Din eğitimcileri, bireyciliğin ve sosyal izolasyonun oluşmaması için işbirlikçi öğrenme yöntemleri sunabilirler, ayrıca, dini öğretilerle materyal sağlayabilir ve böylece öğrencilerin aşırı kullanıldığında insanları Tanrı'dan uzaklaştırabilecek YZ bağımlı olmalarını engelleyebilirler. YZ teknolojisi günlük faaliyetlerimizde bize yardımcı olmak için gerçekten önemlidir. Ancak, bu özellikler son derece insani bir beceridir ve geliştirilmesi gerekir. Örneğin, YZ'nin kullanımı, din eğitimi bağlamında öğretmenler ve öğrenciler arasındaki kişisel etkileşimi azaltabilir. Bu durum, dini öğrenmede genellikle önemli olduğu düşünülen birliktelik ve manevi deneyim boyutunu ortadan kaldırabilir. Buna ek olarak, daha büyük bir risk de YZ'nin aşırı görüşleri yaymak için kötüye kullanılabilirliği veya din eğitiminde önyargıyı teşvik edebileceğidir. Bazı durumlarda, YZ algoritmaları, dini çeşitliliğin sağlıklı ve hoşgörülü bir şekilde anlaşılmasını engelleyebilecek dar veya potansiyel olarak zarar verici bir din anlayışı sunabilir. Bu nedenle, kurumların ve eğitimcilerin YZ'nin uygulanmasını dikkatle denetlemeleri ve din eğitiminde olumlu etkilerinin olumsuz etkilere baskın gelmesini sağlayarak onu mantıklı bir şekilde entegre etmeleri önemlidir.

### 3.3.4. Yapay Zekâ Kullanma Becerisi

Eğitimcilerin YZ ile bu çağda gelişen çeşitli teknolojileri kullanma ve bunlardan yararlanma konusundaki beceri ve yetenek eksikliği başlı başına bir zorluktur. Bu nedenle, bu zorluğun üstesinden gelmek için, öncelikle din eğitimcilerinin YZ'yi anlayabilmeleri ve kullanabilmeleri

[52] Andrew Cox, "Exploring The Impact Of Artificial Intelligence and Robots on Higher Education Through Literature-Based Design Fictions", *International Journal of Educational Technology in Higher Education* 18/1 (2021), 3.

[53] Astri Andriani-Sudirman, Sudirman, "Cyberreligion: the role of artificial intelligence as a communication medium for religious education learning in the digital era", *TARBAWY: Indonesian Journal of Islamic Education* 10/2 (2023), 145-153.

[54] Andriani-Sudirman, "Cyberreligion: the role of artificial intelligence", 148-150.

[55] Maritsa vd. "The Influence of Technology in Education", 95.

önemlidir, özellikle din eğitimi açısından kullanma becerisine sahip olmaları amacıyla kendilerine eğitim ve gelişim sağlamak gerekmektedir. Din eğitimcilerinin YZ'yi anlama ve kullanma becerisiyle, YZ'ye dayalı öğrenme materyalleri ve öğrenme yöntemleri aracılığıyla öğrencilere YZ kullanmanın temel kavramlarını, faydalarını ve etiğini anlamalarını sağlayabilecekleri umulmaktadır. Ayrıca, YZ'nin uygulanması, bu teknolojinin nasıl etkili bir şekilde kullanılacağına derinlemesine anlaşılmasını ve öğretmenlerin öğrencilerin öğrenmesini akıllıca denetleyip yönlendirebilmelerini gerektirir. Anlayış eksikliği, din eğitimi bağlamında YZ'nin tam potansiyel olarak uygulanmasını engelleyebilir. YZ'nin yanlış kullanılması durumunda öğrencilerin ve eğitimcilerin zekâsının giderek donuklaşmasına, sosyal izolasyona, bireyciliğe ve yanlış elde edilen bilgilere neden olacağı sonucuna varılabilir. Bu nedenle YZ kullanımının din eğitimi ile uyumlu olmasına dikkat edilmesi gerekmektedir.

#### 4. Yapay Zekânın Din Eğitiminde Kullanımında Etik ve Ahlaki Tartışmalar

Yapay zekânın din eğitiminde kullanılması, dikkatle değerlendirilmesi gereken çeşitli etik, ahlaki ve insani hususları gündeme getirmektedir, çünkü bu teknoloji dini algıları ve ahlaki değerleri etkileme konusunda büyük bir potansiyele sahiptir. Dini değerlerin doğru bir şekilde anlaşılması ve bunların din eğitiminin kalitesi üzerindeki etkisi önemli hususlardır. Din eğitimi son derece hassas manevi ve ahlaki boyutlar içerir ve YZ'nin algoritmik kararları belirli dini nüanslar ve etik ile uyumlu olmayabilir. Bu nedenle, YZ teknolojisinin dini değerlerin ve öğrencilerin inançlarının sürdürülebilirliği göz önünde bulundurularak uygulanmasını sağlamak gerekir. YZ geliştiricileri ve din eğitimcileri, YZ kullanımının güçlü etik ve ahlaki değerler göz önünde bulundurularak yapılmasını sağlamalıdır. Din eğitiminde yapay zeka kullanımının yüksek etik standartları karşıladığından emin olmak için bu zorlukların akıllıca ele alınması gerekmektedir.

##### 4.1. YZ Dinin Anlaşılması ve Rehberlik Etmesinde Etik ve Teolojik Kaygılar İçerir.

YZ sistemleri daha sofistike hale geldikçe, sadece rutin görevleri otomatikleştirmekle kalmazlar, aynı zamanda etik ve ahlaki boyutlara değinen karmaşık karar verme süreçlerine de dahil olurlar. Bu durum bazı kritik soruları gündeme getirmektedir: YZ din eğitimi gerçekten kavrayabilir mi? YZ'nin dini metinleri yorumlamasının, manevi uygulamalara rehberlik etmesinin veya dini inançları etkilemesinin ahlaki sonuçları nelerdir? Temel kaygılardan biri, YZ'nin dinin derin öznel ve deneyimsel yönlerini anlama ve kopyalama yeteneğidir. Din, ilahi olanla kişisel bir ilişkiyi, anlam arayışını ve aşkın olanla etkileşimi içerir. Ancak YZ, kişisel deneyim veya manevi iç görüden yoksun olarak, algoritmalar, veri işleme ve örüntü tanıma üzerinde çalışmaktadır.<sup>[56]</sup> Bu temel fark, YZ'nin dini bağlamlara uygulanmasında önemli zorluklar ortaya çıkarmaktadır. Örneğin, YZ güdümlü sistemler gerçek bir manevi rehberlik sunabilir mi, yoksa karmaşık teolojik kavramları yalnızca veri noktalarına indirgeme riski mi taşır? Dahası, YZ'nin dini bağlamlarda kullanılması, potansiyel önyargı, yanlış yorumlama ve manipülasyonla ilgili ahlaki kaygıları da beraberinde getirmektedir. YZ sistemleri, üzerinde eğitildikleri verilerden ve kullandıkları algoritmalarından etkilenir. Dini metinleri yorumlamak veya ahlaki kararlara rehberlik etmekle görevlendirilirse, YZ mevcut önyargıları veya yanlış temsilleri sürdürebilir, hatta şiddetlendirebilir, bu da YZ kararlarının dini öğretiler veya ahlaki ilkelerle çatıştığı etik ikilemlere yol açabilir.<sup>[57]</sup> Ek olarak, dini rehberlik için YZ'ye artan güven, geleneksel dini otoriteye meydan okuyabilir, potansiyel olarak dini liderlerin rolünü zayıflatabilir ve dini uygulamaların manzarasını derin şekillerde değiştirebilir. YZ gelişmeye ve hayatın çeşitli yönlerine entegre olmaya devam ettikçe, YZ ve dinin kesişimi,

[56] Karen Davis, "AI and Religion: A New Paradigm", *Journal of Ethical Technology* 11/2 (2020), 15-29.

[57] Davis, "AI and Religion", 18.



teknolojik ilerleme karşısında dini deneyimin özünün bozulmadan kalmasını sağlamak için etik, ahlaki ve teolojik sonuçların dikkatlice değerlendirilmesini gerektirmektedir.

#### 4.2. YZ Din Eğitiminde ve Dini Metinlerde Etik İkilemlere, Özgünlüğe ve Metalaşmaya Yol Açabilmektedir.

Yapay zekânın din üzerindeki etkisi, karmaşık etik ikilemleri, özgünlüğe yönelik zorlukları ve metalaşmaya ilişkin endişeleri beraberinde getirmektedir. YZ'nin dini alanda kullanımını yorumlama, otorite ve uzmanlıkla ilgili soruları gündemde tutmaktadır. Geleneksel olarak dini yorumlar, derin bilgiye ve ruhani kavrayışa sahip ilahiyatçıların, akademisyenlerin ve din adamlarının alanı olmuştur. YZ'nin dini metinleri analiz etme ve yorumlama becerisi bu geleneksel otoriteye meydan okumaktadır. Örneğin, doğal dil işleme algoritmaları gibi YZ destekli araçlar, kutsal metinleri yerleşik yorumlara meydan okuyabilecek şekilde ayrıştırabilir ve analiz edebilir.<sup>[58]</sup> Bu değişim, YZ tarafından üretilen yorumların meşruiyeti ve geleneksel dini otoritenin potansiyel erozyonu hakkında etik kaygılara yol açabilir. YZ tarafından üretilen yorumlar, insan bilginlerin getirdiği manevi içgörü ve bağlamsal anlayıştan yoksun olabileceğinden, geleneksel dini otoritenin altını oyma riski taşımaktadır. Bu durum, YZ'nin kutsal metinleri yorumlamadaki rolünün meşruiyeti konusunda etik kaygılara yol açabilir ve yerleşik dini liderlerin ve geleneklerin etkisini ve güvenilirliğini potansiyel olarak azaltabilir.

YZ sistemleri, eğitim verileri veya algoritmaları yoluyla ortaya çıkabilecek önyargılara karşı bağımsız değildir. Dini yorumlama bağlamında, YZ'deki önyargılar dini metinlerin çarpık veya adil olmayan temsillerine yol açabilir. Örneğin, bir YZ modeli öncelikle belirli bir dini gelenekten gelen metinler üzerinde eğitilirse, diğerlerini ihmal ederken bu geleneğin önyargılarını yansıtan yorumlar üretebilir.<sup>[59]</sup> Dini metinlerin yorumlanması için yapay zekâ sistemlerindeki önyargıların ele alınması, eğitim verilerinin ve algoritmaların titizlikle seçilmesini gerektirir. Çeşitli, temsili kaynakların dâhil edilmesini sağlamak, çarpık yorumların önlenmesine yardımcı olur. Ayrıca, algoritmalar şeffaf olmalı ve potansiyel önyargıları tanımak ve azaltmak için tasarlanmalı, böylece kutsal metinlerin analizinde adalet ve doğruluk teşvik edilmelidir.

Dini metinleri analiz etmek ve yorumlamak için yapay zekânın kullanılması, özgünlüğün korunmasıyla ilgili soruları da gündeme getirmektedir. Geleneksel metin analizi yöntemleri, kutsal metinlerin tarihsel ve kültürel bağlamına saygı duyan akademisyenler ve din eğitimcileri tarafından dikkatli bir incelemeyi içerir. YZ, yeni yorumlar üretme kabiliyeti ile bu metinleri çarpıtma veya aşırı basitleştirme riski taşıyabilir. YZ, farklı algoritmalara ve veri kümelerine dayalı olarak bir metnin birden fazla yorumunu üretebilir ve bu da tutarlı bir anlayıştan ziyade parçalanmaya yol açabilir. YZ araçları çeşitli analizler ve iç görüler ürettikçe, dini geleneklerin teolojik ve doktrinsel tutarlılığını zorlaştırabilecek parçalı veya çelişkili yorumlar yaratma riski vardır.<sup>[60]</sup> Örneğin, kalıpları belirleyen veya özetler üreten YZ algoritmaları, metinleri tüm derinlikleriyle anlamak için çok önemli olan nüansları atlayabilir. Bu çarpıtma potansiyeli, geleneksel bilimle karşılaştırıldığında yapay zekâ tarafından üretilen yorumların gerçekliğini zorlamaktadır.<sup>[61]</sup>

Din eğitiminde kutsal metinlerin otantik yorumu genellikle insan içgörüsü, empati ve ruhani düşünmeyi içerir. YZ, birçok dini uygulama ve yorumun ayrılmaz bir parçası olan gerçek duygusal ve ruhani anlayış kapasitesinden yoksundur. Örneğin, Budizm veya Sufizm'deki yorumlama

[58] Micheal Buckland, *AI and the Authority of Religious Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 2022), 67.

[59] Cathy O'Neil, *Weapons of Math Destruction: How Big Data Increases Inequality and Threatens Democracy* (NY: Crown Publishing Group, 2016).

[60] Andreas Kaplan- Michael Haenlein, "Siri, Siri, In My Hand: Who's The Fairest in The Land? On The Interpretations, Illustrations, and Implications of Artificial Intelligence", *Business horizons* 62/1 (2019), 15-25.

[61] Heidi A. Campbell, *Artificial Intelligence and the Integrity of Sacred Texts* (Cambridge: Cambridge University Press, 2023).

süreci sadece metinsel analizi değil, aynı zamanda meditasyon ve kişisel ruhani deneyimi de içerir. YZ'nin bu tür uygulamalara katılmaması, yorumlarının insan uygulayıcılar tarafından üretilenlerin derinliğinden ve rezonansından yoksun olabileceği anlamına gelir.<sup>[62]</sup> Bu durum, YZ'nin dini öğretilerin özünü gerçekten yakalayıp yakalayamayacağına dair soruları gündeme getirmektedir. YZ yeni yorumlar ve iç görüler sunabilirken, geleneksel anlayışlardan sapan yeniden yorumlama potansiyeli konusunda da endişeleri artırmaktadır. Örneğin, YZ tarafından üretilen yorumlar, yerleşik doktrinlere veya teolojik konumlara meydan okuyan yenilikçi bakış açıları getirebilir. Bu yeniden yorumlama süreci hem bir fırsat hem de bir tehdit olarak görülebilir. Bir yandan, yeni anlayışları ve diyalogu teşvik edebilir; diğer yandan, dini geleneklerin sürekliliğini ve istikrarını baltalamak olarak algılanabilir.<sup>[63]</sup> Geleneksel yorumlara saygı ile yenilikçiliği dengelemek önemli bir zorluktur.

YZ'nin dini metinleri analiz etme ve yorumlamadaki rolü, kutsal içeriğin ticarileştirilmesine yol açabilir. Şirketler ve kuruluşlar, dini rehberlik veya kişiselleştirilmiş manevi deneyimler sunan dini uygulamalar, sohbet robotları veya sanal asistanlar oluşturmak için yapay zekâyı kullanabilir.<sup>[64]</sup> Bu araçlar dini içeriği daha erişilebilir hale getirebilirken, dini uygulamaların metalaştırılmasıyla ilgili endişeleri de beraberinde getirmektedir. Buradaki risk, kutsal metinlerin ve öğretilerin alınıp satılacak ürünler haline gelmesi ve potansiyel olarak manevi ve kültürel önemlerinin azalmasıdır.

Dini içeriğin YZ aracılığıyla ticarileştirilmesi, teolojik doğruluk yerine popülerlik ve karlılığa öncelik veren piyasa odaklı yorumlara sebep olabilir. Örneğin, yapay zekâ tarafından üretilen içerik, daha geniş bir kitleyi çekmek veya gelir elde etmek için uyarlanabilir ve potansiyel olarak geleneksel dini öğretilerden ziyade piyasa eğilimlerine uygun yorumlara yol açabilir.<sup>[65]</sup> Pazarlanabilirliğe bu şekilde odaklanması, dini yorumların bütünlüğünü tehlikeye atabilir ve manevi uygulamaların metalaşmasına katkıda bulunabilir. Pazarlanabilirliğe yapılan bu vurgu, dini yorumların bütünlüğüne zarar verme riski taşımakta ve kutsal metinleri tüketicilerin ilgisini çekecek şekilde tasarlanmış birer metaya dönüştürmektedir. Böyle bir yaklaşım, manevi öğretileri önemsizleştirerek onları derin inanç ifadelerinden ziyade ürünlere indirgemektedir. Maneviyatın metalaştırılması sadece dini uygulamaların özünü sulandırmakla kalmaz, aynı zamanda bireyleri bu metinlerin ilham vermesi gereken daha derin, dönüştürücü deneyimlerden de uzaklaştırır.<sup>[66]</sup>

#### 4.3. YZ Toplumsal ve Sosyal Yaşama Dair Etik Sorunlar Teşkil Edebilmektedir.

Yapay zekânın din eğitiminde kullanılmasında insani boyut önemli bir husustur. YZ uygulamasının insanlar arasındaki iletişimi etkileyeceğine dair haklı bir korku vardır<sup>[67]</sup> ve bu, insanların etkileşimlerinin temelini oluşturmaktadır; bu da nüfusun ruh sağlığı üzerinde potansiyel etkileri artıran endişe verici bir sonuçtur. Bu teknolojinin insan etkileşiminin yerine geçmesi değil, bir yardım ve destek olarak hizmet etmesi gerektiği unutulmamalıdır. Dininin öğretilmesinde insan şefkati ve duyarlılığı YZ ile tam olarak ikame edilemez.<sup>[68]</sup> Örneğin, sınıfta öğrencilerle ve öğretmenle etkileşimin, anlamlı ilişkiler kurma becerilerini etkilediği bilinmektedir; bu da öğrencilerin

[62] Karen Davis, *Human Insight and the Limits of AI in Religious Interpretation* (New York: Routledge, 2021).

[63] Jesse Smith, *Reinterpreting Tradition: The Role of AI in Modern Religious Thought* (MA: Harvard University Press, 2019), 102-105.

[64] Hui Liu, *Virtual Faith: The Impact of AI on Religious Practices and Beliefs* (Cambridge: MIT Press, 2024), 18.

[65] Jan Keller, *Market-Driven Faith: AI and the Commercialization of Religion* (London: Sage Publications, 2023).

[66] Charles Eisenstein, *Sacred Economics: Money, Gift, and Society in the Age of Transition* (Berkeley: North Atlantic Books, 2011).

[67] Jess Hohenstein vd. "Artificial Intelligence in Communication Impacts Language and Social Relationships", *Scientific Reports* 13/1 (2023), 5487.

[68] Muzakir Ullıy vd. "Application of Artificial Intelligence in Information Systems: A Literature Review on Applications, Ethics, and Social Impact", *Journal of Education and Teaching Review* 6/4 (2023), 1163-1169.

sosyal ve duygusal gelişimi üzerinde olumlu bir etkiye sahiptir.<sup>[69]</sup> Yüz yüze etkileşimlerin daha iyi iletişim, güven gelişimi ve daha etkili sorun çözümüne yol açtığı kanıtlanmıştır, kişisel temasın yokluğu ise işbirliği arzusunun azalmasına, becerilerin daha yavaş gelişmesine, öğrencilerin kendilerini izole ve bağlantısız hissetme riskine ve genel katılımda düşüşe yol açmaktadır.<sup>[70]</sup> Bu nedenle, bu teknolojinin uygulanmasının din eğitimi sürecinde duygusal ve ahlaki destek sağlayan danışmanların veya manevi yoldaşların rolü gibi insani boyutu ortadan kaldırmadığından emin olmak gerekir.

YZ'nin din eğitiminde kullanılmasından kaynaklanan bir diğer etik zorluk da mahremiyete yönelik tehdittir. YZ'nin işleyişinde kaydedilen şeffaflık eksikliği, YZ'nin eğitimde kullanımını düzenleyecek mahremiyetin korunmasına yönelik etik ve güvenlik çerçevesinin oluşturulması ve gözetilmesi gerekliliğini ortaya koymaktadır. Dini öğrenmede YZ, öğretmen veya öğrenci bilgileri kötüye kullanılabileceğinden veya sızdırılabileceğinden, gizlilik ve bilgi güvenliği sorunlarını gündeme getirebilir. Dini metinleri işleyen YZ sistemleri genellikle hassas veriler içerebilecek büyük veri kümelerine ihtiyaç duyar, bireylerin dini uygulamaları ve inançları hakkında bilgileri depolar. Bu tür verilerin toplanması ve depolanması, önemli gizlilik ve güvenlik endişelerine yol açmaktadır. Örneğin, bir YZ sistemi çevrimiçi olarak dini içerikle etkileşime giren bireylerden veri toplarsa, bu verilerin kötüye kullanılması veya uygun izin olmadan erişilmesi riski vardır.<sup>[71]</sup> Bireylerin dini inançları ve uygulamaları hakkındaki hassas bilgiler açığa çıkabilir ve bu da potansiyel kötüye kullanıma veya yetkisiz erişime yol açabilir. Örneğin, YZ sistemleri çevrimiçi dini faaliyetleri izlerse, bu veriler üçüncü taraflar ve hatta hükümetler tarafından kullanılabilir ve bireylerin dini özgürlüğünü ve mahremiyetini ihlal edebilir.<sup>[72]</sup> Bu durum, bireylerin mahremiyetine saygı duyulmasını ve dini bilgilerinin istismar edilmemesini sağlamak için sıkı veri koruma önlemleri gerektirmektedir.

Yapay zekânın din eğitimine entegrasyonu erişim eşitliği konusunda da soru işaretleri doğurmaktadır. Ekonomik eşitsizliklerin olabileceği toplumlarda bu teknoloji, cihazlara ve internet bağlantısına eşit erişim göz önünde bulundurularak uygulanmalıdır. Bu teknolojinin faydalarından, ekonomik geçmişleri ne olursa olsun tüm öğrencilerin yararlanabilmesini sağlamak için çaba gösterilmelidir. Genel olarak, yapay zekânın din eğitimine entegre edilmesinde farkındalık ve yüksek bir etik ve insani sorumluluk duygusu olması gerekmektedir. Bu teknoloji dini değerleri desteklemeli ancak din eğitimi sürecindeki temel insani ve etik unsurları da ortadan kaldırmamalıdır. Zira YZ dini öğretmek için kullanıldığında, teknolojinin dini ve etik kavramları aşırı basitleştirerek daha derin ve karmaşık yönleri göz ardı etme riskini barındırmaktadır. Bu durum, yüzeysel bir anlayışa ve gerçek dini etik değerlerin potansiyel olarak yer değiştirmesine yol açabilir. Örneğin, etik ve ahlaki öğretmek için YZ kullanımında, YZ sistemlerinin şefkat, empati ve dürüstlük gibi evrensel değerleri teşvik etmesi gerekir.<sup>[73]</sup>

## Sonuç

Yapay zekâ teknolojisinin din eğitiminde benimsenmesi, İslam'ın öğretilme ve anlaşılma biçiminde köklü değişiklikler meydana getirmiştir. YZ'nin entegrasyonu ile birlikte öğrenme daha kişiselleştirilmiş, duyarlı ve verimli hale gelmiştir. YZ din eğitiminde bireysel öğrenci ihtiyaçlarını

[69] Kimberly Schonert-Reichl, "Social and Emotional Learning and Teachers", *The Future of Children* (2017), 139.

[70] Panos Photopoulos vd. "Remote and In-Person Learning: Utility Versus Social Experience", *SN Computer Science* 4/2 (2022), 116.

[71] Helen Nissenbaum, *Privacy in the Digital Age: Ethical Implications for AI and Religion* (CA: Stanford University Press, 2020).

[72] Hohenstein, "Artificial Intelligence in Communication Impacts Language and Social Relationships", 5487.

[73] Sanusi, "Investigating Learners' Competencies for Artificial Intelligence Education", 100083.

belirleyebilir, daha ayrıntılı geri bildirim sağlayabilir ve öğrenme materyallerini her öğrencinin anlama düzeyine göre ayarlayabilir. Yapılan bu araştırmada YZ'nin din eğitiminde daha dinamik, ölçülebilir ve kapsayıcı bir öğrenme deneyimini nasıl şekillendirdiği ortaya konulmuştur. Kişiselleştirilmiş öğrenme, gerçek zamanlı ilerleme takibi, öğrenme stillerine adaptasyon, otomatik geri bildirim ve çevrimiçi işbirliği din eğitiminde önemli bir dönüşüm yaratan bileşenlerdir.

Yapay zekânın etkisi, dini öğrenme şemasını dönüştürmek için tasarlanmış yapay zekâ araçları aracılığıyla dini bilginin hızlandırılmasına yardımcı olmaktadır. YZ uygulamaları, din eğitimcilerinin öğrenci etkileşimlerine daha fazla odaklanmasını sağlamak için otomasyonlar dâhil olmak üzere çok sayıda yeniliği öğretme ve öğrenme yöntemlerine kazandırmıştır. Din eğitimi yöntemlerinin YZ aracılığıyla başkalaşımı, dini öğretilerinin altında yatan etik ve insani değerleri korurken, daha uyarlanabilir, duyarlı ve öğrencilerin bireysel ihtiyaçlarına göre uyarlanmış öğrenmede yeni bir döneme işaret etmektedir. Bu dönüşüm, giderek dijitalleşen ve karmaşıklaşan modern çağa yanıt olarak din eğitiminin kalitesini artırmaktadır.

Yapay zekânın din eğitimde dini yorumlama alanına entegrasyonu hem umut verici fırsatlar hem de kayda değer zorluklar sunmaktadır. YZ'nin geniş hacimli metinleri analiz etme, gizli kalıpları ortaya çıkarma ve dini yazıların bağlamsal anlayışını geliştirme kapasitesi, dini çalışmalarda önemli bir ilerlemeyi temsil etmektedir. YZ, tarafsız yorumlar sağlayarak ve kutsal metinlere erişimi demokratikleştirerek teolojik söylemi zenginleştirme ve küresel kültürlerarası diyalogu teşvik etme potansiyeline sahiptir. Bununla birlikte, YZ'nin dinin nüanslı, öznel ve son derece kişisel yönlerini kavrama yeteneğinin sınırlamaları göz ardı edilemez. Teknolojinin tarafsızlığı ve veri odaklı doğası, dini deneyimin ayrılmaz bir parçası olan manevi ve duygusal boyutları gözden kaçırabilir. Sonuç olarak, yapay zekâ dini metinleri yorumlamak için değerli araçlar sunarken, dini geleneklerin derinliğini ve karmaşıklığını tam olarak takdir etmek için insan bilimi ve içgörüsünün yerini almak yerine onu tamamlamalıdır. Gelecekteki araştırmalar, YZ'nin dini bağlamlardaki etik sonuçlarını daha derinlemesine irdelemeli ve teknolojik gelişmelerin dini geleneklere saygı ile nasıl dengeleneceğini incelemelidir. YZ'nin dini yorumların gerçekliği ve kutsallığı üzerindeki etkisine yönelik araştırmalar çok önemli olacaktır. Dahası, farklı dini toplulukların tepkilerini araştırmak, YZ'nin din eğitimine entegrasyonunun hem teknolojik ilerlemeyi hem de dini değerleri onurlandıracak şekilde nasıl yönetilebileceğine dair değerli bilgiler sağlayabilir.

Din eğitiminde YZ'nin etkisi önemli sonuçlar doğurmakta, ele alınması gereken zorluklar ortaya çıkarmakta ve aynı zamanda yenilikçi bakış açılarına kapı açmaktadır. YZ, dini öğrenme deneyimini zengin dijital kaynaklarla zenginleştirebilirken, etik, mahremiyet ve dini değerlerin aktarımının yakından izlenmesine ihtiyaç vardır. Zorluklar arasında, insan etkileşiminin kalitesini koruyan ve inanç çeşitliliğine saygı duyan din eğitimine YZ'nin etkili bir şekilde entegre edilmesi yer almaktadır. Araştırmamızı YZ'nin din eğitimine entegresinde dikkat edilmesi gereken konulara dair bir takım öneriler ile tamamlamak istiyoruz:

- Din eğitimde gelenek ve yeniliğin kesiştiği noktada sorunlara dair çözümlerin üretilmesi için incelikli bir yaklaşım gereklidir. Eğitimciler, yasa koyucular, din eğitimcileri ve akademisyenler arasındaki etkili işbirliği, bu kesişme noktasını başarılı bir şekilde müzakere etmek ve yasaları devrede tutmak için belirleyicidir. Bu nedenle, yapay zekânın avantajlarına değer verirken, dini kavramların öğretilmesinin doğasında var olan gerçek ve insani bağlantının korunmasını sağlamak çok önemlidir. Geleneksel uygulamalar ile çığır açan ilerlemeler arasında uyumlu bir denge sağlamak, din eğitiminin temel ilkelerinden ödün vermeden eğitim yolculuğunu zenginleştirmek gerekmektedir.
- Yapay zekâ kullanımının olumsuz etkilerini en aza indirmek için din eğitimcileri, günümüzde dijital suçların sorumsuz kişiler tarafından işlenmeye başladığını göz önünde bulundurarak,

öğrencilere teknoloji ve YZ kullanımının etiğini ve YZ kötüye kullanıldığında ortaya çıkacak etkileri anlamalarını sağlamalıdır. İyi karakter, ahlak ve erdemlerin güçlendirilmesi ve oluşturulması, YZ temelli bir müfredat geliştirme çabalarında da çok önemlidir, çünkü iyi karakter, ahlak ve erdemlerle öğrenciler dolaylı olarak uygunsuz eylemleri filtreleyebilecek, böylece otomatik olarak öğrencilerin YZ'yi akıllıca ve sorumlu bir şekilde kullanabilmelerini sağlayacaktır, çünkü sorumluluk duygusu sadece teoriden değil kalpten gelir.

- Yapay zekânın tüm zorluklarına ve sorunlarına cevap verebilmek için, din eğitimi müfredatı toplumdaki ihtiyaç ve talebe dikkat edilerek güncellenmelidir. Bu durumda, müfredatın toplumun ihtiyaçlarıyla ilgili olabilmesi ve ideal bir müfredat haline gelebilmesi amacıyla, YZ müfredatın çeşitli yönlerine dâhil edilmelidir. Bu nedenle, din eğitimi müfredatında derlenen öğrenme materyallerine yapay zekânın temel kavramları, tarihi, kullanım etiği ve etkisi dâhil edilmelidir. Böylece öğrenciler sadece manevi olarak olgunlaşmakla kalmaz, aynı zamanda yapay zekâyı doğru ve akıllıca kullanabilirler.
- Yapay zekâ geliştiricileri ve kullanıcıları için etik eğitimi de çok önemli bir adımdır. Dini ve etik ilkeleri derinlemesine anlayarak, algoritmaların ve kararların bu değerleri yansıtmaları sağlanabilir. Örneğin, uyarlanabilir öğrenme teknolojisinin kullanımında, geliştiricilerin öğrenme içeriğini etik ve ahlaki değerlerle nasıl uyumlu hale getireceklerini anlamaları ve sunulan materyalin dini ilkelerle çelişmemesini sağlamaları gerekir. Algoritma şeffaflığı da etik değerleri korumak için gereklidir. Paydaşlar, kararların nasıl alındığını ifşa ederek algoritmik karar verme sürecinin temelini anlayabilir ve hiçbir önyargı veya ayrımcılığın dini değerlere zarar vermemesini veya bunları zayıflatmamasını sağlayabilir. Gizliliğin korunması ve veri güvenliği çok önemlidir. Örneğin, çevrimiçi öğrenme platformlarında öğrenci verileri güvenli bir şekilde saklanmalı ve bunlara erişilmemeli, geçerli gizlilik düzenlemelerine uyulmalı ve öğrencilerin kişisel bilgilerinin gizli kalması sağlanmalıdır. Erişim eşitliği de dikkate alınması gereken önemli bir husustur. Örneğin, bir din eğitimi uygulaması yapay zekâ kullanıyorsa, uygulamanın farklı ekonomik geçmişlerden gelenler de dâhil olmak üzere tüm öğrenciler için erişilebilir olduğundan emin olunmalıdır. Bu, ihtiyacı olan öğrenciler için ücretsiz erişim veya sübvansiyon sağlanarak gerçekleştirilebilir.
- Paydaşları ve dini toplulukları yapay zekânın geliştirilmesi ve uygulanmasına dâhil etmek, daha geniş katılım ve çeşitli geri bildirimler için alan açar. Örneğin, öğrenme teknolojisinin değerlendirilmesine öğretmenlerin, akademisyenlerin ve sivil toplum örgütlerinin dâhil edilmesi, etik ve insani değerlerin yerel perspektiflere ve ihtiyaçlara göre korunmasını sağlamaya yardımcı olacaktır. Yapay zekâ kullanımının sürekli izlenmesi ve değerlendirilmesi, olası olumsuz etkilerin tespit edilmesi ve ele alınması için kilit öneme sahiptir. Bu yöntemlere başvurarak, din eğitiminde yapay zekâ kullanımında etik ve insani değerlerin birincil odak noktası olarak kalmasını sağlayabiliriz.

### Kaynakça

- Alrumiah, Sarah S. - Amal A. Al-Shargabi. "Intelligent Quran Recitation Recognition and Verification: Research Trends and Open Issues". *Arabian Journal for Science and Engineering* 48/8 (2023), 9859-9885.
- Altıntaş, Mustafa Cabir. *The Role of Religious Education in the 21st Century: Worldviews and Identity Discernment of Muslim Youth*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2021.
- Al-Zahrani, Abdulrahman. "AI Applications in Quranic Research: Opportunities and Ethical Considerations". *Journal of Islamic Technology* 12/1 (2020), 45-63.
- Amelia, Ulya. "Learning Challenges in the Era of Society 5.0 in the Perspective of Education Management". *Al-Marsus: Journal of Islamic Education Management* 1/1 (2023), 68-82.
- Andriani, Astri Dwi – Sudirman, Sudirman. "Cyberreligion: the role of artificial intelligence as a communication medium for religious education learning in the digital era". *TARBAWY: Indonesian Journal of Islamic Education* 10/2 (2023), 145-153.
- Arifin, Muhammed. *Science of Islamic Education Theoretical and Practical Views based on an Interdisciplinary Approach*. Jakarta: Bumi Aksara, 2009.
- Atwell, Eric. "An Artificial Intelligence Approach to Arabic and Islamic Content on the Internet". *Proceedings of NITS 3rd National Information Technology Symposium*. Leeds: Leeds University Press, 2011.
- Bowen, Glenn A. "Document analysis as a qualitative research method". *Qualitative Research Journal* 9/2 (2009), 27-40.
- Buckland, Michael. *AI and the Authority of Religious Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 2022.
- Budianto, Muhammed R. vd. "Islamic Perspectives on Science and Technology". *Islamika: Journal of Islamic Sciences* 21/1 (2021), 55-61.
- Campbell, Heidi A. *Artificial Intelligence and the Integrity of Sacred Texts*. Cambridge: Cambridge University Press, 2023.
- Chiu, Thomas KF. "Future Research Recommendations for Transforming Higher Education with Generative AI". *Computers and Education: Artificial Intelligence* 6 (2024), 100197.
- Cox, Andrew M. "Exploring The Impact Of Artificial Intelligence and Robots on Higher Education Through Literature-Based Design Fictions". *International Journal of Educational Technology in Higher Education* 18/1 (2021), 3. <https://doi.org/10.1186/s41239-020-00237-8>.
- Creswell, John W. *A Concise Introduction to Mixed Methods Research*. Los Angeles: SAGE Publications, 2021.
- Davis, Karen. "AI and Religion: A New Paradigm". *Journal of Ethical Technology* 11/2 (2020), 15-29.
- Davis, Karen. *Human Insight and the Limits of AI in Religious Interpretation*. New York: Routledge, 2021.
- Dedo, WJ Yao. "The Role of Artificial Intelligence in Shaping Religion and Social Studies". *Convergence Chronicles* 5/1 (2024), 334-342.
- Deng, Li - Liu, Yang. "Deep Learning for Natural Language Processing". *Springer* (2021), 15-30.
- Eisenstein, Charles. *Sacred Economics: Money, Gift, and Society in the Age of Transition*. Berkeley: North Atlantic Books, 2011.

- Eneng Humaeroh. "Islamic Religious Education Learning and Trends in the Use of Artificial Intelligence". *Indonesian Journal of Learning Development and Innovation* 1/1 (July 2023), 31-35.
- Elo, Satu- Kyngäs, Helvi. "The qualitative content analysis process". *Journal of Advanced Nursing* 62/1 (2008), 107-115.
- Ghaly, Mohammed. "Artificial intelligence and Islamic ethics: A critical perspective". *Ethics in Technology Journal* 8/3 (2021), 88-105.
- Gökbayrak, Hilal - Işıklı, Şevki. "Dijital Din Teorisi: Dijital Din, Geleneksel Dine Karşı", *Yapay Zekâ, Transhümanizm ve Din*, ed. Muhammet Yeşilyurt vd. 105-147. Ankara: DİB Yayınları, 2022.
- Harry, Alexandara. "Role of AI in Education". *Interdisciplinary Journal and Humanity* 2/3 (2023), 260-268.
- Hasanah, Amalia - Slamet Budiyo. "Utilization of Artificial Intelligence (AI)-based Futuristic Learning Model in Education". *AI-DYAS* 3/2 (2024), 615-625.
- Hohenstein, Jess, vd. "Artificial Intelligence in Communication Impacts Language and Social Relationships". *Scientific Reports* 13/1 (2023), 5487.
- İmil, Muhittin. "Kutsal Dünyanın Virüsle İmtihani: Post-Pandemik Dönem ve Din". *Dini Araştırmalar Dergisi* 23/57 (2020), 65-94.
- Kaplan, Andreas - Michael Haenlein. "Siri, Siri, In My Hand: Who's The Fairest in The Land? On The Interpretations, Illustrations, And Implications of Artificial Intelligence". *Business horizons* 62/1 (2019), 15-25.
- Kataria, Katarina. "Ai-powered Learning: The Future of Education". *International Journal of Advanced Research* 11/9 (2023), 199-203.
- Kay, Judy. "AI and education: Grand Challenges". *IEEE Intelligent Systems* 27/5 (2012), 66-69.
- Keller, Jan. *Market-Driven Faith: AI and the Commercialization of Religion*. London: Sage Publications, 2023.
- Kıranşal, Abdulaziz. *Gençler İçin Sosyal Medya İlmihali*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2021.
- Kumar, Ahmad, vd. "Machine Learning Approaches in Historical Text Analysis". *Historical Studies*, 48/2 (2022), 234-245.
- Liu, Hui. *Virtual Faith: The Impact of AI on Religious Practices and Beliefs*. Cambridge: MIT Press, 2024.
- Maritsa, Ana, vd. "The Influence of Technology in Education". *Al-Mutharahah: Journal of Social and Religious Research and Studies* 18/2 (2021), 91-100. <https://doi.org/10.46781/almutharahah.v18i2.33>.
- Marlin, Khairul, vd. "Benefits and Challenges of Using Artificial Intelligences (AI) Chat GPT for the Ethics Education Process and Student Competencies in Higher Education". *INNOVATIVE: Journal of Social Science Research* 3/6 (2023), 5192-5201. <https://doi.org/10.31004/innovative.v3i6.7119>.
- Moustafa, Fadl. "AI in Islamic Legal Studies: The Impact of Machine Learning on Jurisprudential Analysis". *Islamic Law Review* 11/2 (2019), 34-56.
- Musthafa, Fera Andriani Djakfar. "The Use of Artificial Intelligence (AI) in Learning: The Phenomenon of Knowledge Authority Transformation among Students". *Journal of Contemporary Islamic Education* 4/1 (2024), 125-136. <https://doi.org/10.25217/jcie.v4i1.4386>.
- Nikmatullah, Cecep, vd. "Digital Pesantren: Revitalization of the Islamic Education System in the Disruptive Era". *Al-Izzah: Jurnal Hasil-Hasil Penelitian* (2023), 1-14.

- Nissenbaum, Helen. *Privacy in the Digital Age: Ethical Implications for AI and Religion*. CA: Stanford University Press, 2020.
- Olabi, Abdul Ghani vd. "Implementation of Artificial Intelligence in Modelling and Control of Heat Pipes: A Review". *Energies* 16/2 (2023), 760.
- O'Neil, Cathy. *Weapons of Math Destruction: How Big Data Increases Inequality and Threatens Democracy*. NY: Crown Publishing Group, 2016.
- Photopoulos, Panos, vd. "Remote and In-Person Learning: Utility Versus Social Experience". *SN Computer Science* 4/2 (2022), 116.
- Pizzi, Gabriele, vd. "Artificial Intelligence and The New Forms of Interaction: Who Has the Control When Interacting with A Chatbot?". *Journal of Business Research* 129 (2021), 878–890. <https://doi.org/10.1016/j.jbusres.2020.11.006>.
- Pongtambing, Yulita Sirinti, vd. "Opportunities and Challenges of Artificial Intelligence for the Young Generation". *Jurnal Pengabdian Masyarakat* 3/1 (2023), 23-28.
- Sanusi, Ismaila Temitayo, vd. "Investigating Learners' Competencies for Artificial Intelligence Education in an African K-12 Setting". *Computers and Education Open* 3 (2022), 100083.
- Sari H., Hafizh - Muhammad NR Arya. "Adjusting the Ideal Islamic Religious Education Curriculum to the Development of AI-Based Technology". *Progresiva: Jurnal Pemikiran Dan Pendidikan Islam* 13/1 (2024), 137–152. <https://doi.org/10.22219/progresiva.v13i01.32931>.
- Schonert-Reichl, Kimberly A. "Social and Emotional Learning and Teachers". *The Future of Children* (2017), 137-155.
- Setyowati, Widhy - Intan Sri Rahayu. "Sector Analysis of Islamic Capital Markets and Artificial Intelligence Functioning as Sharia Advisors". *International Transactions on Artificial Intelligence* 1/2 (2023), 236-244.
- Shafik, Wasswa. "Introduction to ChatGPT". *Advanced Applications of Generative AI and Natural Language Processing Models* (2024), 1-25.
- Smith, Jesse. *Reinterpreting Tradition: The Role of AI in Modern Religious Thought*. MA: Harvard University Press, 2019.
- Sugiyarti, Sri - Muhammad Isa Anshory. "Islamic Education in the Digital Era". *Tsaqofah: Indonesian Teacher Research Journal* 4/1 (2024), 779-786. <https://doi.org/10.58578/tsaqofah.v4i1.2571>.
- Sürücü, Lütfi, vd. "COVID-19 and Human Flourishing: The Moderating Role of Gender". *Personality and Individual Differences* 183 (2021) 111111, 1-6.
- Tampubolon, Manotar - Bernadetha Nadeak. "Artificial Intelligence and Understanding of Religion: A Moral Perspective". *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding* 11/8 (2024), 903-914.
- Thomas K.F. Chiu vd. "Creation and Evaluation of a Pretertiary Artificial Intelligence (AI) Curriculum". *IEEE Transactions on Education* 65/1 (2022), 30–39. <https://doi.org/10.1109/TE.2021.3085878>.
- Ullly Muzakir, vd. "Application of Artificial Intelligence in Information Systems: A Literature Review on Applications, Ethics, and Social Impact". *Journal of Education and Teaching Review* 6/4 (2023), 1163-1169. <https://doi.org/10.31004/jrpp.v6i4.20719>.
- Utunen Heini, vd. "Learning Multiplier Effect of Openwho.Org Use of Online Learning Materials Beyond the Platform". *WHO* 97 (2022), 1–7.



World Health Organization. *Digital technology for COVID-19 Response*. WHO, 2020. <https://www.who.int/news-room/detail/03-04-2020-digital-technology-for-covid-19-response>

Zirar, Araz, vd. "Worker and workplace Artificial Intelligence (AI) Coexistence: Emerging Themes and Research Agenda". *Technovation* 124 (2023), 102747.

Zufiroh, Laili - Basri, Sairul. "The Challenges of Islamic Religious Education Teachers in Facing the Era of Society 5.0". *AN-NUR JOURNAL: Studies in Education and Islamic Sciences* 9/1 (2023), 75-89.





## İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Pedagojik Formasyon Derslerine Yönelik Metaforik Algıları

Ömer Özdemir

<https://orcid.org/0000-0002-8147-494X>

Dr. Öğr. Üyesi, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,  
Din Eğitimi Anabilim Dalı, Şanlıurfa, Türkiye

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

[omerodemir@harran.edu.tr](mailto:omerodemir@harran.edu.tr)

İrfan Erdoğan

<https://orcid.org/0000-0002-2452-1252>

Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu  
İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, Konya, Türkiye

<https://ror.org/013s3zh21>

[ierdogan@erbakan.edu.tr](mailto:ierdogan@erbakan.edu.tr)

**Atıf Bilgisi:**

Özdemir, Ömer - Erdoğan, İrfan. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Pedagojik Formasyon Derslerine Yönelik Metaforik Algıları". *İslami İlimler Dergisi* 40 (Mart 2025), 121-145. <https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1601666>.

**Makale Türü:**

Araştırma Makalesi

**Etik Beyan:**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

**Etik Kurul İzni:**

Araştırma kapsamında veri toplamaya başlamadan önce Harran Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulunun 05.06.2024 tarihli ve E-76244175-050.04-340100 sayılı onayı alınmıştır.

**Geliş Tarihi:**

14 Aralık 2024

**Kabul Tarihi:**

13 Şubat 2025

**Yayın Tarihi:**

28 Mart 2025

**Hakem Sayısı:**

Bir İç Hakem - En Az İki Dış Hakem

**Değerlendirme:**

Çift Taraflı Kör Hakemlik

**Benzerlik Taraması:**

Yapıldı - intihal.net

**Çıkar Çatışması:**

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Finansman:**

Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.

**Etik Bildirim:**

[dergiislamiilimler@gmail.com](mailto:dergiislamiilimler@gmail.com)

**Yazar Katkıları:**

Çalışmanın Tasarlanması

Yazar-1 (%50)- Yazar-2 (%50)

Veri Toplanması

Yazar-1 (%40)- Yazar-2 (%60)

Veri Analizi

Yazar-1 (%40)- Yazar-2 (%60)

Makalenin Yazımı

Yazar-1 (%65)- Yazar-2 (%35)

Makale Gönderimi ve Revizyonu

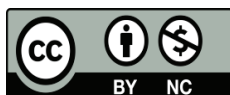
Yazar-1 (%60)- Yazar-2 (%40)

**Lisans:**

CC BY-NC 4.0

**Öz:** Öğretmen adaylarının pedagojik formasyon derslerine yönelik metaforik algıları, eğitim alanında önemli bir araştırma konusudur. Metaforik algılar, öğretmen adaylarının eğitim süreçlerini nasıl deneyimlediklerini ve bu süreçlerin onların mesleki gelişimlerine nasıl katkı sağladığını anlamak için önemli bir araç olarak değerlendirilebilir. Bu araştırmanın amacı, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin pedagojik formasyon derslerine yönelik algılarını metaforlar aracılığıyla ortaya koymaktır. Bu doğrultuda katılımcılardan, "Pedagojik formasyon dersleri ... gibidir, çünkü ..." şeklindeki ifadeye yer alan boşlukları doldurmaları istenerek, pedagojik formasyon derslerine ilişkin deneyimlerinin özünü yansıtan metaforlara ulaşılmaya çalışılmıştır. Araştırmada nitel araştırma yöntemlerinden biri olan fenomenoloji (olgubilim) deseni tercih edilmiştir. Araştırmanın çalışma grubunu, 2023-2024 eğitim-öğretim yılında Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim gören ve pedagojik formasyon derslerini alan 214 öğrenci oluşturmaktadır. Araştırma sonucu elde edilen verilerin analizi içerik analizi yöntemi ile gerçekleştirilmiştir. Verilerin analizinde MAXQDA 24 programı kullanılmıştır. Araştırma bulgularına göre katılımcılar, pedagojik formasyon derslerine yönelik olarak 131 farklı metafor geliştirmiş olup, bu metaforlar yapılan analiz sonucunda 29 farklı kategori altında toplanmıştır. Araştırma sonuçları, pedagojik formasyon derslerinin yalnızca bilgi aktarmaktan öte öğretmen adaylarının mesleki gelişimini destekleyen, empati geliştiren, öğrenci ihtiyaçlarını anlama ve pedagojik yaklaşımlar geliştirme becerileri kazandıran bir süreç olarak algılandığını göstermektedir. Ortaya çıkan metaforlar (zihinsel imgeler), bu derslerin bireysel farkındalığı artırdığını ortaya koyarken, katılımcıların önemli bir kısmı dersleri zenginleştirici ve rehberlik edici olarak değerlendirmiştir. Bununla birlikte sınırlı sayıda metafor, pedagojik formasyon derslerinin verimsiz geçtiğine veya öğrencilerin isteksiz olduğuna yönelik algıyı yansıtmaktadır. Genel olarak dersler, öğretmenlik için temel bir hazırlık süreci olarak görülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, İlahiyat Fakültesi, Pedagojik Formasyon, Metafor, Öğrenci Algıları.



# The Metaphorical Perceptions of the Students of Faculty of Theology Toward Pedagogical Formation Courses

Ömer Özdemir

<https://orcid.org/0000-0002-8147-494X>

Assistant Professor, Harran University  
Faculty of Theology, Department of Religious  
Education, Şanlıurfa, Türkiye  
<https://ror.org/057qfs197>  
[omerodemir@harran.edu.tr](mailto:omerodemir@harran.edu.tr)

İrfan Erdoğan

<https://orcid.org/0000-0002-2452-1252>

Assoc. Prof., Necmettin Erbakan University, Ahmet  
Keleşoğlu Faculty of Theology, Department of  
Religious Education, Konya, Türkiye  
<https://ror.org/013s3zh21>  
[ierdogan@erbakan.edu.tr](mailto:ierdogan@erbakan.edu.tr)

**Citation:**

Özdemir, Ömer - Erdoğan, İrfan. "The Metaphorical Perceptions of the Students of Faculty of Theology Toward Pedagogical Formation Courses". *İslami İlimler Dergisi* 40 (March 2025), 121-145. <https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1601666>.

**Article Type:**

Research Article

**Ethical Statement:**

It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited.

**Ethics committee approval:**

Before starting data collection within the scope of the research, approval was obtained from the Harran University Social and Human Sciences Ethics Committee, dated 05.06.2024 and numbered E-76244175-050.04-340100.

**Date of submission:**

14 December 2024

**Date of acceptance:**

13 February 2025

**Date of publication:**

28 March 2025

**Reviewers:**

One Internal & At Least Two External

**Review:**

Double-blind

**Plagiarism checks:**

Yes - intihal.net

**Conflicts of Interest:**

The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest

**Grant Support:**

No funds, grants, or other support was received.

**Complaints:**

[dergiislamiilimler@gmail.com](mailto:dergiislamiilimler@gmail.com)

**Author Contributions:**

Conceiving the Study	Author-1 (%50) - Author-2 (%50)
Data Collection	Author-1 (%40) - Author-2 (%60)
Data Analysis	Author-1 (%40) - Author-2 (%60)
Writingup	Author-1 (%65) - Author-2 (%35)
Submission and Revision	Author-1 (%60) - Author-2 (%40)

**License:**

CC BY-NC 4.0

**Abstract:** The metaphorical perceptions of teacher candidates regarding pedagogical formation courses constitute a significant area of research in the field of education. Metaphorical perceptions are considered an important tool for understanding how teacher candidates experience educational processes and how these processes contribute to their professional development. The aim of this study is to reveal the perceptions of theology faculty students regarding pedagogical formation courses through the analysis of metaphors. In the study, participants were asked to complete the phrase "Pedagogical formation courses are like ..., because ...", thereby eliciting metaphors that capture the essence of their experiences with these courses. Employing a phenomenological research design, the study involved 214 students enrolled in pedagogical formation courses at Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology, during the 2023–2024 academic year. Data were analyzed using the content analysis method, facilitated by the MAXQDA 24 software. The findings indicate that participants generated 131 distinct metaphors regarding pedagogical formation courses, which were subsequently organized into 29 categories. The results suggest that pedagogical formation courses are perceived not merely as vehicles for knowledge transmission but as multifaceted processes that support teacher candidates' professional development, foster empathy, and enhance their abilities to understand student needs and develop effective pedagogical strategies. Moreover, the elicited metaphors reveal that these courses increase individual awareness, with a significant number of participants describing them as enriching and guiding experiences. However, a limited number of metaphors reflect perceptions of the courses as unproductive or indicative of student demotivation. Overall, the courses are perceived as a fundamental preparatory process for teaching.

**Keywords:** Religious Education, Faculty of Theology, Pedagogical Formation, Metaphor, Student Perceptions.

## Giriş

Pedagoji, “eğitbilim” olarak tanımlanan<sup>[1]</sup> ve çocuğun eğitimine odaklanan bir disiplindir. Bu disiplin, çocuk bilimi (pedagoji), eğitim tekniklerinin bilgisi ve bu teknikleri uygulama sanatını içerir.<sup>[2]</sup> Pedagojik formasyon, “nasıl öğretmeliyiz” sorusuna yanıt arayan kişinin sahip olması beklenen bir yeterliliklerdir. Öğretmenlere, ders planlamasından başlayarak her aşamada strateji, yöntem ve teknikleri etkili şekilde kullanma becerisi kazandırır.<sup>[3]</sup> Bununla birlikte pedagoji, insanlara bilgi aktarma ve geliştirme çabasını ifade eder.<sup>[4]</sup>

İlahiyat fakültesi mezunları, genellikle Milli Eğitim Bakanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığı’nda çeşitli görevler almakta olup, bu alanlarda nitelikli din eğitimi sunabilmeleri için pedagojik formasyon eğitimi almaları oldukça önemlidir. Zira Ayas’a göre öğretmek yalnızca konuya hâkimiyet değil, aynı zamanda etkili öğretim yöntemlerini bilip uygulama becerisini de gerektirir.<sup>[5]</sup> Kanad da öğretmenlerin başarılı olabilmeleri için pedagojik formasyon açısından donanımlı olmalarının gerekliliğini belirtir.<sup>[6]</sup>

İyi bir öğretmen olmak, yalnızca bilgi ve yetenek değil, kapsamlı pedagojik formasyon da gerektirir.<sup>[7]</sup> Din eğitimi alanında hizmet sunan öğretmenlerin de her bakımdan iyi yetişmiş olmaları gerekmektedir.<sup>[8]</sup> Ayrıca Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin doğasından ve toplumsal şartlardan kaynaklanan zorluklar, bu öğretmenlerin çok iyi yetişmiş ve yetkin olmalarını zorunlu kılar.<sup>[9]</sup> İlahiyat fakültesi mezunlarının, güçlü alan bilgisi, genel kültür ve pedagojik formasyona sahip olmaları bu bağlamda önemlidir. Araştırmalar, bu gerekliliği doğrulamaktadır.<sup>[10]</sup>

Yükseköğretimin kurumsallaşmaya başladığı 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, yüksek din eğitimi veren kurumlarda pedagoji derslerine uzun süre boyunca yeterince önem verilmediği söylenebilir.<sup>[11]</sup> 1900-1914 yılları arasında eğitim-öğretim veren Darülfünun İlahiyat Fakültesi programlarında herhangi bir eğitim dersi bulunmamıştır.<sup>[12]</sup> Cumhuriyet dönemi eğitim politikalarının öncelikli hedefi, öğretmenlerin sistemli ve nitelikli bir şekilde yetiştirilmesidir.<sup>[13]</sup> Yüksek din eğitimi alanında İstanbul Dârülfünun’da bir İlahiyat Fakültesi açılarak, ortaöğretim için din eğitimi öğretmeni yetiştirilmesi yönünde ilk önemli adım atılmıştır.<sup>[14]</sup> 1933-1949 arasında ise din

- 
- [1] Ramazan Gökçalp Arkin (ed.), *Öğretmen Ansiklopedisi ve Pedagoji Sözlüğü* (İstanbul: Bir Yayınevi, 1952), 398.
- [2] Paul Foulquie, *Pedagoji Sözlüğü* (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994), 390.
- [3] Bayramali Nazıroğlu, *İslam Eğitim Geleneğinde Öğretmenlik* (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011), 188.
- [4] Nafi Atuf Kansu, *Pedagoji Tarihi* (İstanbul: Maarif Vekaleti, 1932), 1.
- [5] Nevzat Ayas, *Türkiye Cumhuriyeti Milli Eğitimi: Kuruluşlar ve Tarihçeler* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1948), 330-416.
- [6] Fikret Kanad, *Pedagoji* (Ankara: Gazi Terbiye Enstitüsü, 1937), 140-180.
- [7] M. Faruk Bayraktar, *İslam Eğitiminde Öğretmen Öğrenci Münasebetleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2007), 160.
- [8] Halit Ev, *Türkiye’de Yüksek Din Eğitimi Kurumları ve Öğretmen Yetiştirme* (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2003), 32.
- [9] Muhammet Şevki Aydın, *Din Dersi Öğretmenlerinin Pedagojik Formasyonları* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1996), 222.
- [10] İsmail Hakkı Baltacıoğlu, *Pedagojide İhtilal* (İstanbul, 1964), 38; John Locke, *Eğitim Üzerine Düşünceler* (İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 2004), 101; Nevzat Yaşar Aşıkoğlu, “İlahiyat Fakültelerinin Eğitim Öğretime Katkıları ve Kaliteye Yolculuk”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IX/1 (2005), 1-9; Recai Doğan, “İlahiyat Fakültelerinin Eğitim anlayışı Nasıl Olmalıdır?”, *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? - Sorunlar ve Çözümleri- Tartışmalı İlimi İhtisas Toplantısı, 01-04 Haziran 2014*, (2015), 351-370; İrfan Erdoğan, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Eğilim Düzeylerinin İncelenmesi”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 15/2 (2015), 340-341; Ömer Özdemir, “Dış Paydaşların İlahiyat Fakültesi ve Mezunlarına Bakışları: Harran Üniversitesi Örneği”, *Harran İlahiyat Dergisi* 51 (2024), 221.
- [11] Mevlüt Kaya - Bayramali Nazıroğlu, “İlahiyat Fakültelerinde Pedagojik Formasyon Derslerinin Tarihi Gelişimi”, *Modern Dönemde İlahiyat Eğitimi, Müfredatı ve Yöntem Tartışmaları (Çalıştay)*, (2011), 126-127.
- [12] Davut Işıkoğlu, “Türkiye’de Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni Yetiştirme”, *Eğitime Bakış Eğitim-Öğretim ve Bilim Araştırmaları Dergisi* 2/5 (2006), 44.
- [13] Tayyip Duman, *Türkiye’de Ortaöğretime Öğretmen Yetiştirme* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1991), 42-57.
- [14] Muhammet Şevki Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdam (1923-1998)* (Kayseri: İlahiyat Bilimleri Araştırma Vakfı, 2000), 187.

eğitimi ve din dersi öğretmeni yetiştirilmesi kesintiye uğramış, bu durum din eğitimi öğretmeni ihtiyacını bir süre gündem dışı bırakmıştır.<sup>[15]</sup>

1949 yılında Ankara Üniversitesi'ne bağlı olarak açılan ilahiyat fakültesinde de ilk yıllarda pedagoji dersleri yer almazken, 1953-1954 eğitim-öğretim yılında 4. sınıf müfredatına eklenmiştir.<sup>[16]</sup> Yüksek İslam Enstitülerinde 1959-1972 yılları arasında öğretmenlikle ilgili derslere yer verilmezken, 1972-1980 döneminde Eğitim Psikolojisi ve Ölçme-Değerlendirme gibi formasyon dersleri müfredata dahil edilmiştir.<sup>[17]</sup> 1980'de Din Eğitimi Kürsüsü kurulmuş, bu gelişme, yüksek din eğitiminde pedagoji disiplininin bilimsel bir alan olarak tanınmasını sağlamış ve nitelikli din dersi öğretmeni yetiştirilmesinde önemli bir adım olarak değerlendirilmiştir.<sup>[18]</sup> Öğretmenlik formasyon derslerini de bünyesinde barındırması göz önüne alınarak "Din Eğitimi Kürsüsü" ismi "Eğitim Bilimleri Anabilim Dalı" olarak değiştirilmiştir.<sup>[19]</sup> 1982 yılında tüm yüksek din öğretim kurumları ilahiyat fakültelerine dönüştürülmüş,<sup>[20]</sup> bu dönüşümle birlikte pedagojik formasyon eğitimi Milli Eğitim Bakanlığı ile YÖK'ün öngördükleri öğretmenlik formasyon derslerini içerecek şekilde verilmeye başlanmıştır.<sup>[21]</sup> 1982-1998 yılları arasında ilahiyat fakülteleri, haftalık 21 saatten oluşan zorunlu pedagojik formasyon dersleriyle en parlak dönemini yaşamıştır.<sup>[22]</sup>

1998 yılında yapılan düzenlemeyle, ilahiyat fakültelerinde "İlahiyat Lisans Programı" ve "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Programı" adı altında iki ayrı program oluşturulmuştur.<sup>[23]</sup> 2006'da DKAB Öğretmenliği Bölümü, eğitim fakültelerine devredilmiş, ilahiyat lisans programında 2010 yılına kadar pedagojik formasyon dersleri yer almamıştır.<sup>[24]</sup> 2014'te DKAB bölümüne öğrenci alımı durdurulmuş olup YÖK, aynı yıl, pedagojik formasyon programlarını kişisel gelişim kapsamında değerlendirmiş ve lisans sırasında tamamlama şansı sunmuştur.<sup>[25]</sup> Ancak, 2015'te YÖK'ün formasyon kontenjanını 50 binden 15 bine düşürmesi, öğrencilerin tepkisine yol açmış ve gerekli düzenlenmenin yapılması çağrısında bulunulmuştur.<sup>[26]</sup> Bu talepler sonucunda, 2017 yılında formasyon dersleri lisans programlarına tekrardan dahil edilmiştir.<sup>[27]</sup>

Günümüzde ise ilahiyat fakültelerinde pedagojik formasyon dersleri, eğitim fakültelerinde olduğu gibi öğretim programı kapsamında yer almakta olup, söz konusu dersler şunlardır:<sup>[28]</sup>

- [15] Kaya - Nazıroğlu, "İlahiyat Fakültelerinde Pedagojik Formasyon Derslerinin Tarihi Gelişimi", 129; Muhammet Şevki Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı (1923-2015)* (Değerler Eğitimi Merkezi (DEM), 2016), 477.
- [16] Münir Koştaş, "Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Kuruluş ve Tarihçesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1-4 (1989), 11.
- [17] Kaya - Nazıroğlu, "İlahiyat Fakültelerinde Pedagojik Formasyon Derslerinin Tarihi Gelişimi", 131.
- [18] Kaya - Nazıroğlu, "İlahiyat Fakültelerinde Pedagojik Formasyon Derslerinin Tarihi Gelişimi", 130.
- [19] Fatih İpek, "İlahiyat Öğretim Programlarının Tarihi Seyri ve Sosyopolitik İklim", *Sosyopolitik Değişim ve Yüksek Din Eğitimi Müfredatları*, ed. Fatih İpek (İstanbul: Kitap Dünyası, 2023), 78.
- [20] Mustafa Öcal, "İlahiyat Fakültelerinin Tarihçesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1986), 120.
- [21] Işıkdogan, "Türkiye'de Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni Yetiştirme", 45.
- [22] Kaya - Nazıroğlu, "İlahiyat Fakültelerinde Pedagojik Formasyon Derslerinin Tarihi Gelişimi", 134.
- [23] Yükseköğretim Kurulu YÖK, *İlahiyat Fakülteleri Öğretmen Yetiştirme ve Lisans Programları* (Ankara: Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı, 1998), 3.
- [24] Kaya - Nazıroğlu, "İlahiyat Fakültelerinde Pedagojik Formasyon Derslerinin Tarihi Gelişimi", 135-137.
- [25] Yükseköğretim Kurulu YÖK, "Pedagojik Formasyon Eğitimi Hakkında Duyuru", 17 Nisan 2014.
- [26] Milliyet, "İlahiyat Öğrencilerinden Formasyon Protestosu" (17 Kasım 2015).
- [27] Zeynep Kaya, "Kuruluşundan Bugüne İlahiyat Fakültelerinin Pedagojik Formasyon Serüveni", *Sosyopolitik Değişim ve Yüksek Din Eğitimi Müfredatları*, ed. Fatih İpek (İstanbul: Kitap Dünyası, 2023), 142.
- [28] Yükseköğretim Kurulu YÖK, "YÖK Pedagojik Formasyon Usul ve Esaslar" (Erişim 07 Eylül 2024).

**Tablo 1.** İlahiyat Fakültelerinde Pedagojik Formasyon Dersleri

<b>I. DÖNEM</b>				
<b>DERSİN ADI</b>	<b>T</b>	<b>U</b>	<b>K</b>	<b>AKTS</b>
Eğitime Giriş	3	0	3	6
Öğretim İlke ve Yöntemleri	3	0	3	6
Sınıf Yönetimi	2	0	2	4
Özel Öğretim Yöntemleri	3	0	3	6
Öğretmenlik Uygulaması I	1	6	4	8
<b>Dönem Toplamı</b>	<b>12</b>	<b>6</b>	<b>15</b>	<b>30</b>
<b>II. DÖNEM</b>				
<b>DERSİN ADI</b>	<b>T</b>	<b>U</b>	<b>K</b>	<b>AKTS</b>
Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme	3	0	3	6
Eğitim Psikolojisi	3	0	3	6
Rehberlik ve Özel Eğitim	3	0	3	4
Öğretim Teknolojileri	2	0	2	6
Öğretmenlik Uygulaması II	1	6	4	8
<b>Dönem Toplamı</b>	<b>24</b>	<b>12</b>	<b>30</b>	<b>30</b>

Tablo 1 incelendiğinde, ilahiyat fakültelerinin güncel öğretim programlarında yer alan pedagojik formasyon derslerinin, öğretmenlik mesleğine yönelik temel bilgi ve becerileri kazandırma amacına yönelik olarak yapılandırıldığı görülmektedir.

Pedagojik formasyon derslerinin öğrenciler üzerindeki etkileri ve öğrencilerin bu derslere ilişkin görüşlerini incelemek üzere eğitim bilimlerinin çeşitli alanlarında birçok çalışmanın yapıldığı görülmektedir.<sup>[29]</sup> Söz konusu çalışmalardan İlahiyat öğrencileri üzerine yapmış olduğu araştırmada Gün, ilahiyat fakültesi mezunlarının veya öğrencilerinin pedagojik formasyon deneyimlerini ele almış ve açık uçlu sorularla bu derslere dair algılarını tespit etmeye çalışmıştır.<sup>[30]</sup> İlahiyat fakültesi öğrencilerinin pedagojik formasyon derslerine yönelik görüşlerinin ortaya konulmaya çalışıldığı bir başka çalışmada ise pedagojik formasyon eğitimi almakta olan ilahiyat fakültesi son sınıf öğrencilerinin; öğretmenlik mesleğine ilişkin bakış açılarını, pedagojik formasyon derslerinin niteliği, niceliği ve yeterliliğine yönelik algıları ortaya konulmaya çalışılmıştır.<sup>[31]</sup> Söz konusu çalışmada ağırlıklı olarak nicel bulguların ön plana çıktığı görülmektedir. Bir başka araştırmada ise ilahiyat fakültelerinde verilen pedagojik formasyon eğitiminin, bu eğitimi veren din eğitimi akademisyenleri gözüyle değerlendirilmesi amaçlanmıştır.<sup>[32]</sup>

Bu araştırmanın amacı ise ilahiyat öğrencilerinin pedagojik formasyon derslerine yönelik metaforik algılarını ortaya koymaktır. Metaforlar, bireylerin deneyimlerini özlü bir şekilde

[29] Bk. Ebru Öztürk Akar, "Pedagojik Formasyon Eğitimi Sertifika Programı ile İlgili Öğrenci Görüş ve Beklentileri", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 18/3 (2018), 1660-1677; Hakan Dünder - Elif Tuğçe Karaca, "Formasyon Öğrencilerinin Pedagojik Formasyon Programına İlişkin Sahip Oldukları Metaforlar", *Gazi Üniversitesi Endüstriyel Sanatlar Eğitim Fakültesi Dergisi* 30 (2013), 19-34; Özlem Ateş, "Öğretmen Adaylarının Pedagojik Formasyon Eğitimi Sertifika Programı ve Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Algıları", *Journal of Turkish Studies* 13 (2018), 123-141; Hasan Demirtaş - Metin Kırbaç, "Pedagojik Formasyon Sertifika Programı Öğrencilerinin Pedagojik Formasyon Eğitimine İlişkin Görüşleri", *Trakya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 6/2 (2016), 0-0; Fatma Köybaşı - Celal Teyyar Uğurlu, "Üniversite Öğrencilerinin Pedagojik Formasyon Derslerine Yönelik Geliştirdikleri Metaforlar", *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 46 (2018), 198-222; Pervin Oya Taneri, "Öğretmen Adaylarının Pedagojik Formasyon Sertifika Programının Niteliği Hakkındaki Görüşleri (Çankırı İli Örneği)", *Kastamonu Eğitim Dergisi* 24/3 (2016), 997-1014; Hatice Şingir - Zihni Koç, "Pedagojik Formasyon Eğitimi Sertifika Programı Öğrencilerinin Programla İlgili Görüşleri: Gazi Eğitim Fakültesi Örneği", *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 22/4 (2018), 971-992.

[30] Ayşegül Gün, "Pedagojik Formasyon Eğitimi Alan İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Mesleki Yeterlik Algıları ve Pedagojik Formasyon Programına İlişkin Görüşleri: Amasya Üniversitesi Örneği", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2017), 125-171.

[31] Ahsen Büber vd., "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Pedagojik Formasyon Dersleriyle İlgili Görüşleri", *Talim* 8/2 (2024), 123-154.

[32] Senanur Kanat vd., "Din Eğitimi Akademisyenlerinin İlahiyat Fakültelerindeki Pedagojik Formasyon Eğitimi Üzerine Görüşleri", *Talim* 8/2 (2024), 182-207.

ifade etmelerine ve günlük hayatta karşılaşılan durumları benzetmelerle açıklamalarına olanak tanır.<sup>[33]</sup> Aristoteles'e göre metafor, bilinmeyeni bilinenle ilişkilendirerek anlamayı kolaylaştıran bir araçtır.<sup>[34]</sup> Lakoff ve Johnson ise metaforu yalnızca dilsel bir araç değil, insan düşüncesini ve dünyayı kavrayış biçimini şekillendiren temel bir yapı olarak tanımlamıştır.<sup>[35]</sup> Saban'a göre metafor, bireylerin soyut ve karmaşık olguları anlamasını kolaylaştıran güçlü bir zihinsel modeldir.<sup>[36]</sup> Ayrıca metaforlar, iki unsur veya nesne arasındaki *benzetme yönünü* açıklamaya, vurgulamaya olanak tanır.<sup>[37]</sup>

Araştırmanın temel problemi "İlahiyat fakültesi öğrencileri pedagojik formasyon derslerine yönelik algılarını metaforlar aracılığıyla nasıl ifade etmektedirler?" şeklinde oluşturulmuştur. Bu çerçevede araştırmanın alt problemleri şunlardır:

1. İlahiyat fakültesi öğrencileri, pedagojik formasyon derslerine ilişkin daha çok hangi metaforları kullanmaktadır?
2. İlahiyat fakültesi öğrencilerinin pedagojik formasyon derslerine yönelik algıları nasıldır?
3. İlahiyat fakültesi öğrencilerinin, pedagojik formasyon derslerine ilişkin kullandıkları metaforlar, öğrencilerin pedagojik formasyon derslerine yönelik tutum ve beklentileri hakkında ne tür ipuçları vermektedir?

## Yöntem

### Araştırmanın Modeli

Bu çalışmada, nitel araştırma yöntemlerinden biri olan fenomenoloji (olgubilim) deseni tercih edilmiştir. Söz konusu yaklaşım, bireylerin deneyimlerini ve bu deneyimlerinin kendileri için ne anlama geldiğini ortaya koymaya çalışan bir yaklaşımdır. Fenomenolojik çalışma, katılımcıların bir fenomen veya kavram ile ilgili deneyimlerinin ortak anlamını tanımlamaya çalışır.<sup>[38]</sup>

### Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu, 2023-2024 eğitim-öğretim yılı Bahar döneminde Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim gören ve pedagojik formasyon derslerini almış olan 51'i erkek (%23.83), 163'ü kız (%76.17) olmak üzere toplam 214 son sınıf öğrencisi oluşturmaktadır. Creswell'e göre çalışmanın sonunda araştırmacının yaygın bir anlayış ortaya çıkarabilmesi için, çalışmaya katılanların söz konusu fenomeni bütün yönleriyle yaşamış bireylerden dikkatlice seçilmiş olması gerekmektedir.<sup>[39]</sup> Bu bağlamda, çalışma grubunun tamamı bütün pedagojik formasyon derslerini almış olan son sınıf öğrencilerinden oluşmuştur.

### Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırma kapsamında veri toplamaya başlamadan önce Harran Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu'nun 05.06.2024 tarihli ve E-76244175-050.04-340100 sayılı onayı alınmıştır.

[33] Mehmet Nuri Gömleksiz vd., "İlköğretim Öğrencilerinin Sosyal Bilgiler Dersine İlişkin Metaforik Algıları", *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 14/2 (2012), 421.

[34] Aristoteles, *Poetika*, çev. İsmail Tunalı (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1987), 59-60.

[35] *Metaphors We Live By* (Chicago: University of Chicago Press, 1980), 3-4.

[36] "İlköğretim I. Kademe Öğretmen ve Öğrencilerinin Bilgi Kavramına İlişkin Sahip Oldukları Zihinsel İmgeler", *İlköğretim Online* 7/2 (2008), 424.

[37] George Lakoff - Mark Johnson, *Metaforlar: Hayat, Anlam ve Dil*, çev. Gökhan Yavuz Demir (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010), 13.

[38] John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2013).

[39] Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, 83.



Araştırmaya katılması hedeflenen öğrencilerle birebir iletişime geçilerek, hazırlanan online forum linki paylaşılmış ve gerekli açıklamalar yapılarak söz konusu formu doldurmaları istenmiştir.

Araştırmada, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin pedagojik formasyon derslerine ilişkin deneyimlerinin özünü ortaya koymak üzere bu dersleri hangi metaforlarla tanımladıklarını belirlemek amacıyla, “Pedagojik formasyon ..... gibidir. Çünkü .....” ifadelerindeki boşlukları doldurmaları istenmiştir. Metaforun bir araştırma aracı olarak kullanıldığı çalışmalarda, “gibi” ifadesi çoğunlukla metaforun konusu ile kaynağı arasındaki ilişkiyi daha belirgin bir biçimde ifade etmek için tercih edilmektedir.<sup>[40]</sup> Metafor çalışmalarında “gibidir” ifadesi *metaforu* açığa çıkarmak için kullanılırken, “çünkü” ifadesi metaforun *benzetme yönünü* açığa çıkarmaktadır. Benzetme yönü, iki varlık veya kavram arasındaki benzerlik ilişkisinin hangi özelliğe dayandırıldığını ifade eder. Benzetme yönü, benzetilen ile kendisine benzetilen arasındaki bağlantıyı anlamaya katkı sağlar.

Araştırma sonucu elde edilen verilerin analizi ise içerik analizi yöntemi ile gerçekleştirilmiştir. İçerik analizi, elde edilen verilerin belirli kategoriler altında toplanarak daha derinlemesine anlamlandırılmasına imkân sağlar. İçerik analizi yöntemiyle, veriler tanımlanmaya ve verilerde gizli olabilecek olgular açığa çıkarılmaya çalışılır. Bu analizde temel olarak, benzer verileri belirli kavramlar ve temalar etrafında toplamak ve bunları okuyucunun kolayca anlayabileceği şekilde yorumlamak amaçlanır.<sup>[41]</sup> Bu bağlamda, metaforların tespiti ve kategorilerin açığa çıkarılması işlemi üç aşamada gerçekleştirilmiştir: (1) Kodlama ve ayıklama aşaması, (2) metaforun tespiti aşaması, (3) kategori geliştirme aşaması.

Kodlama ve ayıklama aşamasında öncelikle katılımcılar tarafından üretilen metaforlar kodlanmıştır. Ancak yazılarında belli bir metaforu net bir şekilde dile getirmeyip pedagojik formasyonla ilgili düşüncelerini ifade eden katılımcılar (n=11) tespit edilerek araştırma kapsamı dışında bırakılmıştır. İkinci aşamada aynı metaforu kullanan katılımcıların ifadelerinden her bir metaforu en iyi temsil ettiği düşünülen öğrenci metafor imgeleri kavramsallaştırılmıştır. Üçüncü aşamada ise metaforlar sahip oldukları ortak özellikler bakımından tasnif edilerek pedagojik formasyon olgusuna ilişkin öğrencilerin algılarını yansıtabilecek anlamlı kategoriler oluşturularak, kodlar kategoriler altında toplanmıştır.

### Araştırmanın Geçerlik ve Güvenirliği

Araştırmanın geçerlik ve güvenirliliğini sağlamak üzere katılımcılar tarafından pedagojik formasyon derslerine yüklenen anlamı ortaya koyan metaforlar kodlanarak, alanda uzman iki farklı araştırmacı tarafından kategorilere atanmıştır. Kategorilere kodlanan metaforlara ilişkin uyumun tespit edilmesinde Miles ve Huberman’ın “Güvenirlik = görüş birliği / görüş birliği + görüş ayrılığı X 100” şeklindeki formülü<sup>[42]</sup> kullanılmıştır. Buna göre araştırmacıların kodlamaları arasındaki uyum,  $\text{güvenirlik} = 125 / (125 + 6) \times 100 = \%95,4$  olarak hesaplanmıştır. Bu değere göre araştırmanın güvenilir olduğunu söylemek mümkündür. Zira nitel araştırmalarda, kodlayıcılar arasındaki uyumun %90 ve üzeri olması beklenen düzeyde bir güvenirliliğin sağlanmış olduğunu göstermektedir.<sup>[43]</sup>

Yıldırım ve Şimşek’e göre nitel araştırmalarda verilerin detaylı bir biçimde rapor edilmesi ve araştırmada sonuçların nasıl elde edildiğinin açıklanması araştırmanın geçerliliğinin önemli ölçütlerinden kabul edilmektedir.<sup>[44]</sup> Bu bağlamda araştırmanın geçerliliğini sağlamak amacıyla,

[40] Ahmet Saban, “Okula İlişkin Metaforlar”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 55/55 (2008), 464.

[41] Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016), 242.

[42] Matthew B. Miles - A. Michael Huberman, *Nitel Veri Analizi*, çev. Sadegül Akbaba - Ali Ersoy (Ankara: Pegem Akademi, 2015), 64.

[43] Miles - Huberman, *Nitel Veri Analizi*, 64.

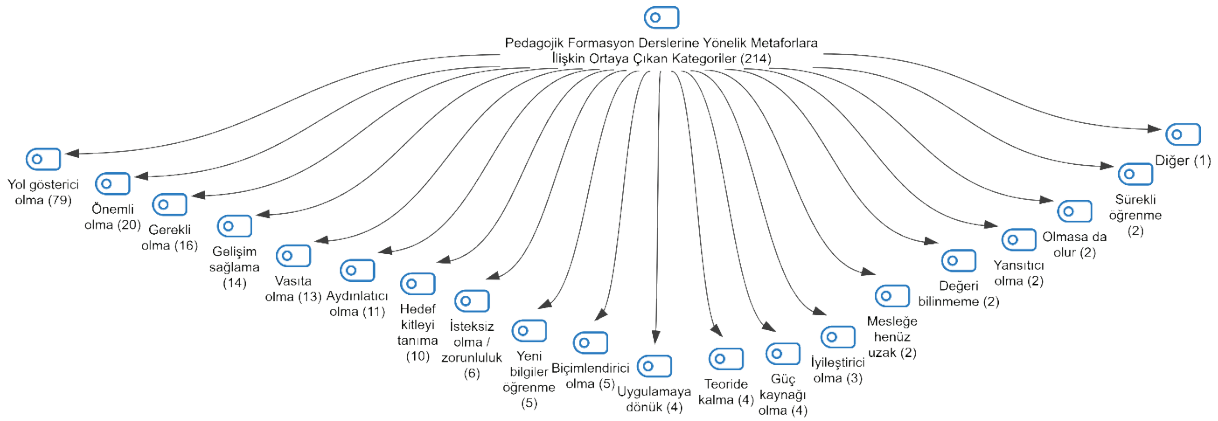
[44] Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 270.

kategoriler detaylı bir şekilde açıklanmış ve metaforlara ilişkin katılımcı ifadelerinden birebir alıntılara yer verilmiştir.

### Bulgu ve Yorumlar

Katılımcıların pedagojik formasyon dersleri ile ilgili deneyimlerini yansıtan metaforların kavramsallaştırılmasıyla 131 farklı kod ortaya çıkmıştır. Her bir kodun bir metafora karşılık geldiği analizde, benzer algıyı ortaya koyan metaforlar bir araya getirilerek kategoriler oluşturulmuş, en yüksek frekansa sahip yirmi kategori Şekil 1’de verilmiştir.

**Şekil 1.** Pedagojik Formasyon Derslerine Yönelik Metaforlara İlişkin Hiyerarşik Kod – Alt Kod Modeli



Şekil 1’de görüldüğü üzere araştırmaya katılan 214 ilahiyat öğrencisi tarafından, pedagojik formasyon derslerine yönelik olarak 131 farklı metafor geliştirilmiştir. Bu metaforlar yol gösterici olma ( $f=79$ ), önemli olma ( $f=20$ ), gerekli olma ( $f=16$ ), gelişim sağlama ( $f=14$ ), vasıta olma ( $f=13$ ), aydınlatıcı olma (11), muhatap tanımayı ve anlamayı öğrenme ( $f=10$ ), isteksiz olma ve zorunluluk ( $f=6$ ), yeni bilgiler öğrenme ( $f=5$ ), biçimlendirici olma ( $f=5$ ), uygulamaya dönük olma ( $f=5$ ), teoride kalma ( $f=4$ ), güç kaynağı olma ( $f=4$ ), iyileştirici olma ( $f=3$ ), mesleğe henüz uzak olma ( $f=2$ ), değeri bilinmeme ( $f=2$ ), yansıtıcı olma ( $f=2$ ), olmasa da olur ( $f=2$ ), sürekli öğrenme ( $f=2$ ), yeterlilik ( $f=1$ ), destek olma ( $f=1$ ), beklentiyi karşılamama ( $f=1$ ), ayırt etmeyi sağlama ( $f=1$ ), önceden görmeyi sağlama ( $f=1$ ), yararsız ( $f=1$ ), geleceğe yatırım ( $f=1$ ), görüldüğü gibi olmama ( $f=1$ ), olumlu duygular uyandırma ( $f=1$ ) şeklinde 29 kategori altında toplanmıştır.

Ortaya çıkan metaforlar ve bu metaforların benzetme yönleri, kategoriler halinde aşağıda sunulmuştur. Elde edilen bulgular, en yüksek toplam frekansa ( $\Sigma f$ ) sahip kategoriden başlamak üzere sırayla, tablolar halinde verilmiştir. Aynı şekilde bir kategori içerisindeki metaforlar yüksek frekanslıdan başlamak üzere sıralanmıştır.

Tablo 2. Yol Gösterici Olma Kategorisine İlişkin Metaforlar				
Kategori	$\Sigma f$	Metafor	f	Benzetme yönü
Yol gösterici olma	79	Pusula	14	Yön gösterme
		Kılavuz	14	Yardımcı olma
		Kullanım kılavuzu	10	Bir sistemi kullanan kişilere yardım etme
		Rehber	7	Yol gösterme
		Harita	5	Rotayı gösterme
		Yol haritası	4	Uygulamaya dair temel noktaları sunma
		Trafik levhaları	2	Dikkat edilmesi gerekenleri gösterme
		Yıldız/kutup yıldızı	2	Yol gösterme
		Aile	2	Destek olma
		Öğretmenliğin rehberi	1	Yol gösterici olma
		Öğretmenin feneri	1	Öğretmene yol gösterme
		Deniz feneri	1	Yol gösterici olma
		Çöldeki iz sürücü	1	Yolumuzu bulmayı sağlama
		Navigasyon	1	Rotayı çizme
		İnsan kılavuzu	1	İnsana yaklaşımda yol gösterici olma
		Prospektüs	1	Önceden teorik olarak açıklama
		Reçete	1	Tedavi için gerekli ilaçları gösterme
		Yemek tarifi	1	Yapılış sırası ve yöntem gösterme
		Öğretmen kılavuz kitabı	1	Rehber olma
		Araç	1	Yol gösterici olma
		Öğretmen	1	Yol gösterme
		Anne	1	Rehberlik etme
		Bir büyüğün gençlere verdiği nasihat	1	Yol gösterici olma
		Akıl hocası	1	Rehberlik etme
		Yol rehberi	1	Yol gösterme
		Gökkuşuğu	1	Mutluluk verip yol gösterme
Danışmanlık servisi	1	Gelişim için yol gösterici olma		
Dere yatağı	1	Suyun yolunu belirleme		

Tablo 2 incelendiğinde pedagojik formasyon derslerinin yol gösterici olmasına işaret eden metaforlar kullanan katılımcıların en fazla *pusula* (f=14) ve *kılavuz* metaforunu (f=14) kullandıkları, üçüncü sırada yer alan metaforun ise *kullanım kılavuzu* (f=10) olduğu görülmektedir.

Pedagojik formasyon derslerini *kılavuza* benzeten K209, “Hangi yaş grubuna nasıl, hangi yöntemlerle iletişim kurup eğitim vereceğimizi, onları nasıl yönlendireceğimizi, nasıl gelişimlerine katkı sunacağımızı, sınavlarını nasıl yapacağımızı öğreniyoruz.” ifadesini kullanmıştır. *Pusula* metaforunu kullanan K212, “Bu dersler, çocuklara nasıl davranmamız ve nasıl yön göstermemiz gerektiğini öğretti.” ifadesiyle derslerin yön göstericiliğini açıklamıştır. K74, *kullanım kılavuzu* metaforunu kullanarak, “Öğrencileri kırmadan nasıl doğru yaklaşacağımızı öğretir.” demiş ve derslerin empatik bir iletişim kurmayı sağladığını belirtmiştir.

*Harita* metaforunu kullanan K160, “Yolun başından sonuna kadar atmamız gereken adımları, kaçınmamız gereken durumları faydalı ve zararlı tüm ihtimalleri değerlendirerek hedefe ulaşmamızı sağlar.” ifadesiyle, *yol haritası* metaforunu kullanan K147 ise “Sapmadan, yanlış sokaklara girmeden, vakit kaybetmeden, doğru adımlarla istenen hedefe varmayı sağlar.” diyerek derslerin izlenmesi gereken bir rota sunduğunu belirtmişlerdir. *Harita*, bir yolculuğun planlanmasında kritik bir role sahiptir ve pedagojik formasyon da bu benzerlikle öğretmenlerin eğitim süreçlerinde belirli bir rota çizmelerine olanak tanır. *Trafik levhaları* metaforunu kullanan K20 “Öğretmenlere dikkat etmeleri gereken yerde uyarılar verir ve yol gösterir.” derken; K132 “Nereye gitmemiz

gerektiğini gösterir.” ifadesiyle *kutup yıldızına* benzetmiş; K221 de “Yolumuzu bulmamıza yardımcı olur.” diyerek *çöldeki iz sürücü* metaforuyla, *öğretmenin feneri* metaforunu kullanan K139 “Öğretmene yol gösterir.” ifadesiyle; *öğretmenin rehberi* metaforunu kullanan K70 “Bir öğreticiye her alanda yol gösterir.” ifadesiyle; *deniz feneri* metaforunu kullanan K117 de “Çünkü alanımız hakkında hem bilgi verici hem de yol göstericidir.” ifadesiyle; *navigasyon* metaforunu kullanan K194 “Çünkü bize yolumuzu gösterir.” ifadesiyle pedagojik formasyon derslerinin eğitimcinin yolculuğunda yönlendirici olduğuna dikkat çekmişlerdir.

*Prospektüs* metaforuna ilişkin olarak K169 “Meslek hayatınızdan sonradan görüp tecrübe edeceğiniz şeyleri önceden teorik olarak öğretir.” ifadesiyle pedagojik formasyon derslerinin, öğretmen adaylarına meslek hayatlarında karşılaşacakları durumları önceden tanıma ve bu durumlarla nasıl başa çıkacaklarına dair bilgi sunma rolünü vurgularken, *reçete* metaforuna ilişkin olarak K206 “Öğretmenlikte ne yapıp yapmayacağını tedavi gibi iletir.” derken, *yemek tarifi* metaforunu kullanan K27 “Yemek tarifi olmadan yemeğin malzemelerini bilsen bile hangi sırayla hangi yöntemle pişireceğini bilemezsin.” ifadesiyle pedagojik formasyon derslerinin içerik ve yöntem sunması yönüne işaret etmişlerdir.

*Gökkuşluğu* metaforuyla hem pozitif duygulara hem de yol göstericiliğe işaret eden K164 kodlu katılımcı “Bize mutluluk verip yol gösterir.” ifadesini kullanırken, *akıl hocası* metaforunu kullanan K202 “Çünkü öğrencilerle nasıl başa çıkacağımız konusunda bize rehberlik ediyor.” diyerek sınıf yönetimi dersinin öğrenme çıktılarını gönderme yaptığı görülmektedir. *Danışmanlık servisi* metaforunu kullanan K152 de “Bize yol gösterir ve duygusal gelişimimizi sağlar.” cümlesini kurmuştur.

*Dere yatağı* metaforunun açıklaması olarak K128 kodlu katılımcı “Dere yatağı suyun yolunu belirler, pedagojik formasyon alan öğretmen ise öğrenciye yol çizer.” cümlesini kurarken; *bir büyüğün gençlere verdiği nasihat* metaforunu kullanan K140 “Tecrübedir, yol göstericidir, bilgi aktarımıdır.” ifadesiyle araştırma ve tecrübe ürünü olan bilgilerin pedagojik formasyon derslerinde kendilerine aktarıldığına işaret etmiştir. *Aile, anne, öğretmen* ve *akıl hocası* metaforlarıyla da destek olma, yol gösterme ve rehberlik etme yönüyle bir benzetmenin yapıldığı görülmektedir.

**Tablo 3. Önemli Olma Kategorisine İlişkin Metaforlar**

Kategori	$\Sigma f$	Metafor	f	Benzetme yönü
Önemli olma	20	Olmazsa olmaz	4	Eğitimci için vazgeçilmez olması
		Temel yapı taşı	4	Öğretmenin benliğini oluşturması
		Öğretmenliğin tekeri	1	Arabanın yol alması için gerekli parça olması
		Öğretmenliğin bel kemiği	1	Öğretmenlik için asli unsur olması
		Öğretmenlik mesleğinin temeli	1	Öğretmenliğin üzerine inşa edilmesi
		Binanın iskeleti	1	Geri kalan unsurların taşıyıcısı olması
		Binanın temeli	1	Yapının üzerine inşa edilmesi
		Bir binanın kolonları	1	Binanın sağlam olmasını sağlaması
		Masanın ayaklarından biri	1	Asli parça olması
		Vücudumuzdaki kas	1	Vücudun asli bir parçası olması
		Sağlıklı bir zihin yapısı	1	Bilinçli bir neslin buna bağlı olması
		Ağacın dalları	1	Taşıyıcı olması
		Çiçek nektarı	1	Çiçeğin özü olması
Baklavanın şerbeti	1	Tadını verme		

Tablo 3’de bir yapının asli bir parçası olma özelliği taşıyan metaforlar ‘önemli olma’ kategorisi altında bir araya getirilmiştir. Pedagojik formasyon dersleri *olmazsa olmaz* gibidir diyen katılımcıların, ilahiyatçıların toplumla iç içe olarak iyi bir iletişim becerisine sahip olmaları gerektiğini, bu bakımdan pedagojik formasyon derslerinin önemli olduğunu ifade ettikleri görülmektedir.

Pedagojik formasyon dersleri *temel yapı taşı* gibidir, diyen katılımcılardan birisi olan K136 kodlu katılımcının “Öğretmeni öğretmen yapan en önemli noktalara vurgu yaparak öğretmen benliğini oluşturur.” şeklindeki ifadesi öğretmeni öğretmen yapan temel bir unsur olma bakımından pedagojik formasyonun çok önemli olduğuna işaret etmektedir. *Öğretmenliğin tekeri, öğretmenliğin bel kemiği ve öğretmenlik mesleğinin temeli* metaforlarının da benzer bir anlamda kullanıldığı görülmektedir. Pedagojik formasyonu *binanın iskeletine* benzeten K64 “... Binaın iskeleti sağlam olduktan sonra verilen alan bilgisi, binaın kalan kısmının yapımı gibi kolayca ve ince ince işlemeye olanak sağlar; üstünde istenilen değişiklik yapılabilir. Her açıdan daha sağlıklı bir eğitim ortamı sağlar.” ifadesini kullanırken; *binanın temeli, binanın iskeleti, bir binanın kolonları, vücudumuzdaki kas, masanın ayaklarından biri* metaforları da bir bütünün önemli ve asli bir parçası olma yönüne dikkat çekmektedir. *Sağlıklı bir zihin yapısı* metaforu ile bilinçli bir neslin buna bağlı olduğu (K124), *ağacın dalları metaforu* ile taşıyıcı olma (K104), *çiçek nektarı* metaforu ile bal üretmek için hammadde olup çiçeği çiçek yapan bir unsur olma (K81) yönüne vurgu yapan katılımcıların pedagojik formasyon derslerine yönelik algıları ortaya çıkmıştır. *Baklavanın şerbeti* benzetmesi yapan K89 bu derslerin önemine farklı bir şekilde vurgu yapmıştır.

**Tablo 4. Gerekli Olma Kategorisine İlişkin Metaforlar**

Kategori	Σf	Metafor	f	Benzetme yönü
Gerekli olma	16	Su	5	Hayat kaynağı olma
		Hava	2	Nefes alabilmek için gerekli olma
		Arabanın yakıtı	2	Hareket ettirme
		Yemekteki tuz	2	Yemeğe tat katma
		Çiçeğe her gün verilen su	1	Hayati olma
		Can suyu	1	Bitkinin hayata tutunmasını sağlama
		Yapbozun tek kalan parçası	1	Büyük fotoğrafın tamamlayıcısı olma
		Tıptaki hipokrat yemini	1	Mesleğe adım için gerekli olma
		Vize	1	Varılmak istenen yere ulaşmanın şartı olma

Tablo 4’te gerekli olma kategorisi altında verilen metaforların ‘önemli olma’ kategorisinden farklı olarak, bir yapının parçası olmayan ancak bir şeyin varlık gösterebilmesi ve fonksiyonunu icra edilmesi için gerekli olan maddelere benzetim yapıldığı söylenebilir. Buna göre *su* metaforunu kullanan K213 pedagojik formasyonu eğitimde vazgeçilmez bir ihtiyaç olarak tanımlarken, K31 *arabanın yakıtı* metaforuyla eğitim sürecinin ilerlemesi için formasyonun gerekliliğini vurgulamıştır.

Pedagojik formasyonun eğitime katkısını ifade eden K98, *yemekteki tuz* metaforuyla formasyonun diğer dersleri tamamlayıcı ve eğitimi zenginleştirici bir unsur olduğunu belirtmiştir. K111 ise *çiçeğe her gün verilen su* metaforuyla, bitkinin hayat bulması için suyun gerekli olduğu gibi öğretmenin hayat bulması için de formasyon derslerinin gerekli olduğunu vurgulamıştır. Benzer şekilde, K94 *cansuyu* metaforuyla öğretmenin bu bilgilere duyduğu ihtiyaca dikkat çekmiştir.

K165, *yapbozun tek kalan parçası* metaforuyla pedagojik formasyonun öğretmenliği tamamlayan bir unsur olduğunu vurgulamıştır. K110, *tıptaki Hipokrat yemini* metaforuyla formasyonun meslek için hayati önemini belirtirken, K24 ise *vize* metaforuyla formasyonun öğretmenlik yolunda gerekliliğini ifade etmiştir.

Tablo 5. Gelişim Kategorisine İlişkin Metaforlar

Kategori	$\Sigma f$	Metafor	f	Benzetme yönü
Gelişim sağlama	14	Fırsat	1	Gelişme imkanı olma
		Yağmur	1	Hayat kaynağı olma, büyütme, geliştirme
		Antik tiyatro	1	Cesareti olanların çıkabileceği yer olma
		Dağ tırmanışı	1	Zahmetli ancak sonu güzel olma
		Öğretmenliğin başladığı yer	1	Öğrencilere faydalı olmak için öğrenilenlerin başlangıcı olma
		Eğitimin ilk basamağı	1	Eğitimin başlangıcı olma
		Yaprakları olan bir çiçek	1	Beslenme alanı olma
		Hayat	1	Gelişim için fırsatlar barındırma
		Futbol antrenmanı	1	Motivasyon kaynağı olma ve başarıya yönlendirme
		Antrenörlük	1	Teorik ve pratik gereksinimleri öğretme
		Mutfak	1	Yemek yapmada yetiştirici mekan olma
		Bilinç kaynağı	1	Yön gösterici olma
		Gökyüzü	1	Nefes almayı deneyimleten yer olma
		Ağaç kökü	1	Beslenme kaynağı olma

Tablo 5'te yer alan metaforlar incelendiğinde katılımcıların pedagojik formasyon derslerini bireysel gelişim, bilgi kazanımı ve mesleki beceri edinimi açısından olumlu bir süreç olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Katılımcılar bu derslerin kendilerine hem teorik hem de pratik anlamda katkı sağladığını ve eğitim hayatında önemli bir temel oluşturduğunu vurgulamışlardır.

*Fırsat, yağmur, hayat* gibi metaforlar, pedagojik formasyon derslerinin katılımcılara kendilerini geliştirmeleri için sunduğu fırsatları ve temel bir ihtiyaç gibi görülmesini vurgulamaktadır. K190, *yağmur* metaforunu kullanmasının sebebinin "Nasıl ki yağmur her bir damlasıyla doğaya hayat sunuyor, büyütüyor ve yetiştiriyorsa; bu dersimiz de biz öğretmen adaylarını özenle, damla damla yetiştirip gelecekteki öğrencilerimizin pamuk gönüllerine en nazenin şekilde yağmamıza vesile oluyor" cümlesiyle dile getirmiştir.

*Antik tiyatro, dağ tırmanışı* gibi metaforlar ise, pedagojik formasyon derslerinin zorluklar içeren, ancak sonucunda değerli kazanımlar sunan bir süreç olduğunu ifade etmektedir. Bu ifadeler, derslerin zorluklarına rağmen katılımcıların kendilerini geliştirme açısından bu süreci değerli bulduğunu göstermektedir. Formasyon dersleri içerisinde yapılan uygulamaların öğretmen adaylarının özgüvenini artırdığına işaret eden K181, *antik tiyatro* metaforunu kullanma sebebinin "Yalnızca cesareti olan oyuncular aktif rol alabiliyor." cümlesiyle açıklamıştır.

*Eğitimin ilk basamağı, öğretmenliğin başladığı yer* gibi metaforlar, pedagojik formasyonun mesleki hayatın başlangıcı olarak görüldüğünü anlatırken bu metaforlar, formasyon derslerinin öğretmen adayları için bir temel oluşturduğu algısını yansıtmaktadır. Katılımcı ifadelerine baktığımızda *öğretmenliğin başladığı yer* metaforunu kullanan K157, "Pedagojik derslerini almayan bir eğitimci yeterince öğrencilere faydalı olamayacağını düşünüyorum." ifadesiyle bu noktaya işaret etmiştir.

*Futbol antrenmanı* ve *sportif antrenörlük* metaforları, derslerin motivasyon ve yönlendirme sağlama açısından önemli bir işlev gördüğünü ortaya koymaktadır. Bu, pedagojik formasyonun sadece bilgi verme değil, aynı zamanda motivasyon sağlayan ve mesleki anlamda yön gösteren bir süreç olarak algılandığını göstermektedir. *Sportif antrenör* metaforunu tercih eden K45, "Bize teorik ve pratik gereksinimlerimizi öğretir" şeklindeki ifadesiyle bu derslerin teorik ve pratik gereksinimleri öğretmesine dikkat çekmiştir.

*Mutfak, ağaç kökü, yaprakları olan bir çiçek* gibi metaforlar, pedagojik formasyonun besleyici ve geliştiren bir ortam sunduğu yönünde yorumlanabilir. Özellikle *mutfak* gibi bir metafor, mesleki eğitimde temel becerilerin kazanıldığı yer, *ağaç kökü* ise sağlam temel sunan bir süreç olduğunu ifade etmektedir. K126, *yaprakları olan bir çiçek* metaforunu kullanmasının sebebini “Her konuda insanı başka başka alanlara sevk ettiği gibi başarılı aşamalar kaydetmeyi amaçlar” ifadesiyle ortaya koymaya çalışırken, K16 tarafından *mutfak* metaforu ile yemek yapmada yetiştirici mekan olma yönüyle bir benzetme yapıldığı görülmektedir.

*Bilinç kaynağı, gökyüzü* gibi metaforlar da, pedagojik formasyonun kişisel farkındalığı artırdığı ve düşünsel gelişim sağladığı yönünde bir bakış açısını yansıtmaktadır. Bu, formasyon derslerinin öğretmen adaylarına yeni bakış açıları kazandıran ve onlara mesleklerini icra ederken rehberlik eden bir yönü olduğunu göstermektedir.

**Tablo 6. Vasıta Olma Kategorisine İlişkin Metaforlar**

Kategori	$\Sigma f$	Metafor	f	Benzetme yönü
Vasıta olma	13	Anahtar	5	Kapıları açma
		Güncelleme	1	Yeni şartlara göre yenileyen
		Dürbün	1	Görünmeyeni görmeyi sağlama
		Gözlük	1	Görmeyi sağlama
		Köprü	1	İletişimi sağlama
		Örgü	1	İnce ince işlenmiş olma
		Arabanın direksiyonu	1	Arabayı belli bir yöne götürme
		Araba	1	Ulaşılabilecek yere götürme
		Sahildeki akşam esintisi	1	Naif bir his oluşturma

Bir amaca ulaşmak için araç olma, vasıta olma yönüne işaret eden metaforlar Tablo 6’da vasıta olma kategorisi altında bir araya getirilmiştir. Bu metaforları kullanan katılımcılar pedagojik formasyon derslerini, öğretmenlik hedefine ulaşmak için gerekli olan bilgi ve becerileri kazandıran bir araç olarak görmektedir.

Beş katılımcı tarafından kullanılan *anahtar* metaforu, pedagojik formasyonun öğretmenlik mesleğinin kapılarını açtığına dair güçlü bir algıyı göstermektedir. Bu, formasyonun öğretmen adaylarına mesleklerini icra etmeleri için gerekli donanımları sağladığını ifade eder. Bu metaforu kullanan katılımcılardan K144, “Bize, öğrencilerin iç dünyasının kapılarını açar.” ifadesiyle öğrenci ile iletişimin kapılarını açan bir araç olma yönüne dikkat çekmiştir.

*Güncelleme* metaforu, pedagojik formasyonun öğretmenleri yeni şartlara uyarlayan ve onları güncel eğitim yaklaşımlarıyla donatan bir süreç olarak algılandığını göstermektedir. K26 bu durumu, “Her dönemde o dönemin sosyopsikolojik şartları ve yapısı eğitimciler tarafından farklı değerlendirilmiş ve eğitimin yöntemleri hususunda revize ihtiyacı zuhur etmiştir.” ifadesiyle dile getirmiştir.

*Dürbün* ve *gözlük* metaforları, pedagojik formasyonun öğretmen adaylarına eğitimle ilgili daha önce fark etmedikleri ayrıntıları ve yeni bakış açılarını görme imkânı sunduğunu ifade etmektedir. Bu, formasyonun öğretmen adaylarına mesleklerine dair yeni perspektifler kazandırdığını gösterir. Bu bağlamda *dürbün* metaforunu kullanan K129 “İnsanı anlama ve anlamlandırma yolculuğunu yakınlaştırır ve görünmeyeni görmeyi sağlar.” ifadesiyle, *gözlük* metaforunu kullanan K101 ise “Öğrenciyi görmeye ve fark etmeye yarar.” ifadesiyle pedagojik formasyon derslerinin farklı bir yönüne açıklık getirmeye çalışmışlardır.

*Köprü* metaforu, pedagojik formasyonun öğretmen adayları ile öğrenciler arasında bir bağ kurduğunu ve iletişimi sağladığını ifade eder. K77 bu durumu “Öğrencilerle öğretmenlerin iletişimini sağlayan önemli bir köprüdür.” ifadesiyle anlatmaktadır. *Örgü* metaforunun da öğretmen

ile öğrenci arasındaki iletişime dikkat çekmek üzere kullanıldığı anlaşılmaktadır. K174 bunu açıklamak üzere “Öğrenci ile öğretmenin arasını ilmek ilmek örer.” ifadesini kullanmıştır.

*Arabanın direksiyonu ve araba* metaforları, pedagojik formasyonun öğretmen adaylarını belli bir hedefe (öğretmenlik mesleğine) yönlendirdiğini ve bu yolda onları taşıyan bir araç olduğunu ifade eder. Bu, derslerin mesleki gelişimde rehberlik ve yönlendirme işlevi gördüğünü vurgular. K58, *arabanın direksiyonu* metaforuyla bu durumu “Seni istediğin yere götürür.” şeklinde ifadelemektedir.

*Sahildeki akşam esintisi* metaforu, pedagojik formasyonun öğretmen adaylarına mesleki eğitim sırasında huzur ve tatmin sağladığını ima etmektedir. Bu da formasyon sürecinin sadece bilgi kazandırmakla kalmayıp, aynı zamanda adaylara manevi bir rahatlık da sunduğunu gösterir. Bunu ortaya koyan K22, “Bu dersler, mesleğimizi yapmaya başladığımızda bir öğrenci ile iletişim kurarken naif, hoş, saygı ve sevgi çerçevesinde olması gerektiğini öğrenmenizi sağlıyor.” ifadelerini kullanmıştır.

Tablo 7. Aydınlatıcı Olma Kategorisine İlişkin Metaforlar

Kategori	$\Sigma f$	Metafor	f	Benzetme yönü
Aydınlatıcı olma	11	Lamba	3	Yolu aydınlatma
		Yolumuzu aydınlatan ışık	2	Yolu aydınlatma
		Güneş	2	Aydınlatma
		Ateş	2	Aydınlatıcı olma
		Meşale	1	Aydınlatma, yol gösterme
		Fener	1	Aydınlatıcı olma

Pedagojik formasyon derslerinde elde edilen bilgilerin aydınlatıcı olduğundan hareketle bir benzetme yapan katılımcıların kullandığı metaforlar Tablo 7’de ‘aydınlatıcı olma’ kategorisi altında toplanmıştır. Katılımcıların kullandıkları metaforlar pedagojik formasyon derslerinin katılımcılar üzerindeki etkisini nasıl algıladıklarını ortaya koymaktadır.

*Lamba* ve *yolumuzu aydınlatan ışık* şeklindeki her iki metafor da derslerin yol gösterici işlevini vurgulamaktadır. Katılımcıların, pedagojik formasyon derslerini, öğretmenlik mesleğine adım atarken yollarını aydınlatan bir ışık olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Bu derslerin, onların meslek hayatında karşılaşılabilecekleri durumlara karşı daha hazırlıklı olmalarını sağlayacağı ve rehberlik edeceği şeklinde bir algıya sahip oldukları düşünülebilir. *Lamba* metaforunu kullanan K32, “Yeni öğretmen adaylarına bir eğitimcinin sahip olması gereken nitelikleri kazandırır ve bu yolda yapması gerekenlere ışık tutar.” ifadesiyle bu hususa dikkat çekmiştir. *Güneş*, *ateş*, *meşale* ve *fener* metaforları da katılımcıların benzer bir noktaya işaret etmekte olup, bununla ilgili olarak K43, “Pedagojik formasyon dersleri öğretmenlik yolunda yakılan meşale gibidir. Yol gösteren, öğretmen adayına tecrübe kazandıran ve öğrencisini anlama yolunda gidilen yoldur” cümlesini kurmuştur.



**Tablo 8. Hedef Kitleyi Tanıma Kategorisine İlişkin Metaforlar**

Kategori	$\Sigma f$	Metafor	f	Benzetme yönü
Hedef kitleyi tanıma	10	Pencere	2	Yeni bir dünyaya açılma
		Empati kurma	2	Karşıdakinin yerine kendini koyma
		Farkındalık	1	Empati yeteneği kazandırma
		İnsanların penceresi	1	İnsanların iç dünyasına açılma
		Annelik yapmak	1	Çocuklara nasıl davranacağını bilme
		Neden ağladığı anlaşılmayan bebeğe anne edasıyla yaklaşmak	1	Çocuğa nasıl yaklaşacağını bilme
		Öğrencilere babalık yapmak	1	Karşıdakine nasıl davranılacağını bilme
		Uzman doktorluk eğitimi	1	Doğru teşhisi koymayı öğretme

Tablo 8’de pedagojik formasyon derslerinin, muhatabı tanımayı ve anlamayı sağladığına işaret eden metaforlar verilmiş olup, eğitim sürecinin öğretmen adaylarına öğrencilerini daha iyi tanıma, onların ihtiyaçlarını anlamlandırma ve doğru bir yaklaşım geliştirme becerileri kazandırdığına işaret etmektedir.

*Pencere* metaforu, öğretmen adaylarının derslerde öğrencilerin iç dünyasına açılma, onları daha iyi tanıma ve anlamlandırma fırsatı bulduğunu yansıtmaktadır. Konuya ilişkin K177 kodlu katılımcı “Konulara farklı açılardan bakmamıza yol gösterir.” ifadesini kullanmıştır. *Empati kurma* ve *farkındalık* metaforlarını kullanan katılımcılar, pedagojik formasyon derslerinin öğretmen adaylarına empati kazandırarak böylece kendilerinin öğrencilerin ihtiyaçlarını anlamalarına yardımcı olduğunu düşünmektedirler. Konuya dair K137, “Kendimizi yeri geldiğinde öğretmen yeri geldiğinde öğrenci yerine koyarak etkili bir şekilde öğretme ve öğrenmemizi sağlar.” ifadesini kullanmıştır.

*Annelik yapmak, neden ağladığı anlaşılmayan bebeğe anne edasıyla yaklaşmak* ve *öğrencilere babalık yapmak* metaforları, öğretmenlerin öğrencilerine duygusal açıdan destek verme, onlara sevgi dolu, sabırlı ve anlayışlı bir şekilde yaklaşma becerisini geliştirdiklerine işaret etmektedir. Bu metaforlardan hareketle katılımcıların, öğrencilerin ihtiyaçlarını anlamak için hem duygusal zekâyâ hem de derin bir anlayışa sahip olmanın önemini fark etmiş gördükleri söylenebilir. *Uzman doktorluk eğitimi* metaforu, öğretmenlerin öğrencilerinin akademik ve sosyal gelişimlerini doğru değerlendirme ve teşhis etme yeteneğini ifade etmektedir.

**Tablo 9. İsteksiz Olma/Zorunluluk Kategorisine İlişkin Metaforlar**

Kategori	$\Sigma f$	Metafor	f	Benzetme yönü
İsteksiz olma/zorunluluk	6	Merdiven	2	Hedefe götüren
		Durian meyvesi	1	Hoşa gitmeyen bir özelliğinin olması
		Son anda yapılan ev işleri	1	Zorunluluk gereği, son anda yapılma
		Bitter çikolata	1	Keyif vermeme, rahatsız edici olma
		Onlarca anahtarın cebimize konulması	1	Bazılarının gereksiz olması

Tablo 9’da yer alan metaforlar, öğretmen adaylarının pedagojik formasyon derslerine yönelik ‘isteksiz olma’ ve ‘zorunluluk’ temalı algılarını göstermektedir. Bu kategorideki metaforlar, adayların dersleri gerekli görseler de onlara karşı çeşitli nedenlerle isteksizlik ya da zorunluluk hissiyle yaklaştığını ortaya koymaktadır.

*Merdiven* metaforu, derslerin zorunlu ama hedefe ulaşmak için gerekli bir adım olarak görüldüğünü ima etmektedir. K62 bu durumu, “İnsanın adım adım öğrenerek çıkması gereken ve sonunda birikiminin sonucunu gördüğü bir eğitim sürecine benzemektedir.” şeklindeki ifadesiyle dile getirmektedir.

*Durian meyvesi* metaforu, derslerin bazı yanlarının rahatsız edici bulunsa da zorunlu olduğu için kabullenildiğini göstermektedir. K210, bu durumu “Rahatsız edici kokuya rağmen meyvenin yenmesi” şeklinde açıklamıştır. *Son anda yapılan ev işleri* metaforu, derslerin bir zorunluluk olarak görüldüğünü ve ilgi duyulmasa da yerine getirilmesi gereken bir iş gibi algılandığını ifade etmektedir. K66, bu durumu “Fakültede öğrenilmez, KPSS’de mecburen çalışılır.” sözleriyle ifade etmiştir. *Bitter çikolata* metaforu, derslerin faydalı olsa da bazı öğrenciler için keyif verici olmadığını göstermektedir. K65, bunu “Kariyerimde faydalı olduğunu biliyorum ama keyif vermiyor.” sözleriyle dile getirmiştir. K29 kodlu katılımcı tarafından dile getirilen *onlarca anahtarın cebe konulması* şeklindeki metafor ise, derslerin önemli kısımlarını faydalı bulsa da gereksiz içerikler barındırdığı görüşünü yansıtmaktadır. Katılımcı, bunu “Açabileceğimiz kapılar vardır, fakat gereksiz anahtarlar da mevcut.” ifadesiyle açıklamıştır.

**Tablo 10.** Yeni Bilgiler Öğrenme Kategorisine İlişkin Metaforlar

Kategori	$\Sigma f$	Metafor	f	Benzetme yönü
Yeni bilgiler öğrenme	5	Kitap	3	Bilgilendirici, aydınlatıcı olma
		Defter	1	İçinin bilgi ile doldurulması
		Aşılması gereken bir basamak	1	Bir aşama olma

Tablo 10’da yeni bilgiler öğrenme kategorisi altında bir araya gelen metaforlar, öğretmen adaylarının dersleri bilgi edinme, kişisel gelişim ve kariyerlerinde bir aşama olarak gördüklerini ortaya koymaktadır. Bu dersler onlar için bilgilendirici ve öğrenmeyi teşvik eden bir kaynak gibi algılanmaktadır. *Kitap* metaforunu kullanan K2 “Yeni bilgiler verir” ifadesiyle, defter metaforunu kullanan K174, “İçini öğretmen öğrencileri ile beraber doldurur.” ifadesiyle, *aşılması gereken bir basamak* metaforunu kullanan K118 ise, “Öğretmenlik mesleğinde işimize yarayacak bilgilerden bir kısmını barındırır.” ifadesiyle bu derslerde yeni bilgilerin öğrenildiğine dikkat çekmektedir.

**Tablo 11.** Biçimlendirici Olma Kategorisine İlişkin Metaforlar

Kategori	$\Sigma f$	Metafor	f	Benzetme yönü
Biçimlendirici olma	5	Bakış açısı kazanmak	2	Bakış açısı kazanma
		Hamur yoğurma	1	Verilen şekli alma
		Çekiç	1	Biçimlendirme
		Marangoz	1	Biçim verme, işleme

Biçimlendirici olma kategorisinde yer alan metaforların verildiği Tablo 11 incelendiğinde görülen metaforlar, derslerin öğretmen adaylarının düşünme biçimlerini şekillendirdiğini ve onlara mesleki bir kimlik kazandırdığını ima etmektedir. Bu metaforları kullanan öğretmen adaylarına göre bu dersler, mesleki duruşlarını geliştirmelerine ve kendilerini bu alanda “biçimlendirmelerine” katkıda bulunmaktadır. *Hamur* metaforunu kullanan K192 “Kim de nasıl yoğrulursa o şekli alır” ifadesiyle, *çekiç* metaforunu kullanan K6 “Demirin dövüldüğü çekiç gibidir. Bize şekil verir” ifadesiyle, *marangoz* metaforunu kullanan K158 ise “Pedagojik formasyon dersleri insanın içindeki öğretmeni, eğitmeni yavaş yavaş oluşturan marangoz gibidir. ...” ifadeleriyle düşüncelerini açıklamaktadır.

**Tablo 12.** Uygulamaya Dönük Olma Kategorisine İlişkin Metaforlar

Kategori	$\Sigma f$	Metafor	f	Benzetme yönü
Uygulamaya dönük olma	5	Öğretmenlik	2	Pratiği bilme
		Tecrübe	1	Deneyimleme
		İnsan bedeni modeli	1	Gerçeğin küçük bir temsili olma

Tablo 12’de ‘uygulamaya dönük olma’ kategorisinde yer alan *öğretmenlik*, *tecrübe* ve *insan bedeni modeli* metaforları, formasyon derslerinin adaylara pratik ve deneyim kazandırdığına işaret etmektedir. Bu bağlamda K108, “Pedagojik formasyon dersleri öğretmenliğin tam kendisidir.”

ifadesiyle; K155 “Yaşamadan yaşatılmaz.” diyerek; K217 ise “Onu tanımayı ve anlamayı sağlar.” sözleriyle derslerin uygulama odaklı yapısını dile getirmiştir.

**Tablo 13.** Teoride Kalma Kategorisine İlişkin Metaforlar

Kategori	$\Sigma f$	Metafor	f	Benzetme yönü
Teoride kalma	4	Havaya ateş etmek	1	Hedefe ulaşmada yetersiz olma
		Süslü ambalaj	1	Görünüşte iyi, özünde eksik olma
		Cama ekmek banma	1	Erişilemez/soyut olma
		Beden eğitimi dersini sınıfta tahtada işlemek	1	Uygulamadan uzak olma

Tablo 13'te yer alan 'teoride kalma' kategorisinde katılımcıların kullandıkları metaforlar, öğretmen adaylarının pedagojik formasyon derslerini teorik ve soyut bulduklarını, pratikte uygulanabilirliğinden şüphe duyduklarını göstermektedir. *Havaya ateş etmek* metaforunu kullanan K100, “Pratikte gerçekleşen bir şeyi teorik anlatmak taşıma su ile değirmen döndürmeye benzer.” diyerek, teorik derslerin etkisiz olduğunu ifade etmiştir. K95, *süslü ambalaj* metaforu ile derslerin yüzeysel olarak ilgi çekici, fakat içerik bakımından eksik olduğunu belirtmiştir. K1 ise, *cama ekmek banma* metaforuyla derslerin soyut kaldığını ve uygulanmasının zor olduğunu vurgulamıştır. Bu metaforlar, adayların pratikten uzak bir eğitim gördüklerini düşündüklerini göstermektedir. *Beden eğitimi dersini sınıfta tahtada işlemek* şeklindeki metaforu pedagojik formasyon derslerinin uygulamadan yoksun, pratikte uygulanabilirliğinin az olduğunu işaret etmektedir. Bu metaforlar genel olarak, bazı öğretmen adaylarının pedagojik formasyon derslerini teoride kalan, pratik hayatta doğrudan uygulanabilirliğin az olduğunu düşündüklerini göstermektedir.

**Tablo 14.** Güç Kaynağı Olma Kategorisine İlişkin Metaforlar

Kategori	$\Sigma f$	Metafor	f	Benzetme yönü
Güç kaynağı olma	4	Temel Reis'in ıspanağı	2	Güç kaynağı olma
		İnsanın donanımlı bir bilgisayar olması	1	Donanımlı olma
		Süt	1	Farkında olunmayan çok fazla yararı olma

Tablo 14'te yer alan metaforlar, öğretmen adaylarının pedagojik formasyon derslerini güç kaynağı olarak gördüklerini ve bu derslerin onlara mesleki yetkinlik kazandırdığına inandıklarını göstermektedir.

*Temel Reis'in ıspanağı* metaforu, adayların bu dersleri güç ve destek sağlayan bir bilgi kaynağı olarak algıladığını ifade etmektedir. K183, “Pedagoji, öğretmen adaylarının cami hocalığından ayrışmasını sağlar.” diyerek bunu açıklamıştır. *İnsanın donanımlı bir bilgisayar olması* şeklindeki metafor, derslerin adaya kapsamlı bilgi ve beceriler sunduğunu, onları daha donanımlı hale getirdiğini göstermektedir. K172, “Pedagojik dersler analitik düşünme becerisini geliştirir.” şeklindeki ifadesiyle bu derslerin analitik düşünme becerisini geliştirdiğine işaret etmiştir. *Süt* metaforunun kullanılması, formasyon derslerinin görünüşte basit veya sıradan görünse de altında bazı yararlar barındırdığına dair bir algıya işaret etmektedir. K119, “İletişim gücümüz kuvvetli olur.” diyerek bu katkıyı vurgulamıştır.

Bu metaforlar, öğretmen adaylarının pedagojik formasyon derslerini mesleki olarak kendilerini güçlendiren, donanım kazandıran ve gelecekte faydalarını daha iyi anlayacakları bir bilgi kaynağı olarak gördüklerini ortaya koymaktadır.

**Tablo 15.** İyileştirici Olma Kategorisine İlişkin Metaforlar

Kategori	$\Sigma f$	Metafor	f	Benzetme yönü
İyileştirici olma	3	İlaç	2	İyileştirme
		Yağmur	1	Temizleyici olma

Tablo 15'te iyileştirici olma kategorisi altında yer alan *ilaç* ve *yağmur* metaforları, derslerin adayların eğitim hayatında eksiklikleri gidermesine ve onlara fayda sağlamasına yönelik bir algıyı yansıtmaktadır. Bu metaforları kullanan katılımcılar için formasyon dersleri, eksikleri telafi eden ve iyileştirici bir rol üstlenmektedir.

**Tablo 16. Mesleğe Henüz Uzak Olma Kategorisine İlişkin Metaforlar**

Kategori	$\Sigma f$	Metafor	f	Benzetme yönü
Mesleğe henüz uzak olma	2	Sosyal yaşamdan belirtiler	1	Gerçek hayata dair unsurları eksik kalma
		Uzaktan el sallama	1	Uzak olma

Tablo 16'da yer verilen metaforlar, adayların henüz meslekle tam olarak bağ kuramadıklarını göstermektedir. Bu dersler, adayların meslek pratiğine yaklaşmalarına yardımcı olsa da mesleki gerçeklikten biraz uzak hissettikleri bir süreç olarak görülmektedir.

**Tablo 17. Değeri Bilinmeme Kategorisine İlişkin Metaforlar**

Kategori	$\Sigma f$	Metafor	f	Benzetme yönü
Değeri bilinmeme	2	Üvey evlat	2	Hak ettiği değeri görememe

Tablo 17'de kullanılan *üvey evlat* metaforu adayların bu derslerin öneminin tam anlamıyla takdir edilmediğini düşündüklerini göstermektedir. Derslerin yeterince değer görmediğini ve hak ettiği saygıyı görmediğini ifade etmektedir.

**Tablo 18. Yansıtıcı Olma Kategorisine İlişkin Metaforlar**

Kategori	$\Sigma f$	Metafor	f	Benzetme yönü
Yansıtıcı olma	2	Ayna	1	Yansıtıcı olma
		Aynada geçmişini izlemek	1	Her dönemi, her duygu halini anlamlandırma

Tablo 18'de yer alan metaforlar, formasyon derslerinin adayların kendilerini değerlendirme ve geçmiş eğitim deneyimlerini gözden geçirme fırsatı sunduğunu göstermektedir. Kullanılan metaforlara bakıldığında bu derslerin, mesleki gelişimde adayların kendilerini anlamalarına katkı sağladığı düşünülmektedir.

**Tablo 19. Olmasa da Olur Kategorisine İlişkin Metaforlar**

Kategori	$\Sigma f$	Metafor	f	Benzetme yönü
Olmasa da olur	2	Hayalet	1	Varlığı da yokluğu da anlam ifade etmeme
		Mango	1	Temel bir ihtiyaç olmama

Tablo 19'da yer alan metaforlar, adayların bazı formasyon derslerini temel bir gereklilik olarak görmediklerini ima etmektedir. Bu derslerin meslekleri için vazgeçilmez olmadığını veya bazı yönlerinin gereksiz olduğunu düşündükleri anlaşılmaktadır.

**Tablo 20. Sürekli Öğrenme Kategorisine İlişkin Metaforlar**

Kategori	$\Sigma f$	Metafor	f	Benzetme yönü
Sürekli öğrenme	2	Akarsu	1	Süreklilik
		Sonsuz bir tren yolculuğu	1	Sonu olmama

Tablo 20'de yer alan metaforlar, adayların bu dersleri öğrenme yolculuğunun bitmeyen bir parçası olarak gördüğünü göstermektedir. Formasyon süreci, meslek yaşamı boyunca devam eden bir öğrenme sürecinin parçası olarak algılanmaktadır.

**Tablo 21. Yeterlilik Kategorisine İlişkin Metaforlar**

Kategori	$\Sigma f$	Metafor	f	Benzetme yönü
Yeterlilik	1	Ehliyet	1	Yeterlilik göstergesi

Tablo 21’de yer alan *ehliyet* metaforu, adayların bu dersleri mesleki yeterliliğin göstergesi olarak gördüğünü ifade etmektedir. Bu dersler, öğretmenlik için gereken yeterlilikleri elde etmenin bir yolu olarak algılanmaktadır.

**Tablo 22. Destek Olma Kategorisine İlişkin Metaforlar**

Kategori	$\Sigma f$	Metafor	f	Benzetme yönü
Destek olma	1	Klima	1	Rahatlatıcı olma

Tablo 22’de yer alan *klima* metaforu, derslerin adaylar için rahatlatıcı ve destekleyici bir yönü olduğunu göstermektedir. Eğitim sürecinde, öğretmen adaylarına destek olan bir kaynak olarak düşünüldüğü anlaşılmaktadır.

**Tablo 23. Beklentiyi Karşılama Kategorisine İlişkin Metaforlar**

Kategori	$\Sigma f$	Metafor	f	Benzetme yönü
Beklentiyi karşılama	1	Felsefe	1	Beklediğini bulamama, soyut ve eksik kalma

Tablo 23’te yer verilen *felsefe* metaforu, derslerin bazı adayların beklentilerini karşılamadığını, soyut veya eksik kaldığını düşündüklerini ima etmektedir.

**Tablo 24. Ayırt Etmeyi Sağlama Kategorisine İlişkin Metaforlar**

Kategori	$\Sigma f$	Metafor	f	Benzetme yönü
Ayırt etmeyi sağlama	1	Turnusol kağıdı	1	Ayırt etmeyi sağlama

Tablo 24’te yer alan *turnusol kağıdı* metaforu, adayların derslerin kendilerine mesleki durumları analiz etme ve ayırt etme yeteneği kazandırdığını düşündüğünü göstermektedir.

**Tablo 25. Önceden Görmeyi Sağlama Kategorisine İlişkin Metaforlar**

Kategori	$\Sigma f$	Metafor	f	Benzetme yönü
Önceden görmeyi sağlama	1	Fragman	1	Yaşanacakları önceden gösterme

Tablo 25’te yer alan *fragman* metaforu, adayların bu dersleri mesleki yaşantıda karşılaştıkları durumları önceden görebilmelerine olanak sağlayan bir hazırlık süreci olarak gördüğünü ifade etmektedir.

**Tablo 26. Gerekli Ancak Fazlası Zararlı Kategorisine İlişkin Metaforlar**

Kategori	$\Sigma f$	Metafor	f	Benzetme yönü
Gerekli ancak fazlası zararlı	1	Kahve	1	Fazlası zararlı olma

Tablo 26’da yer alan *kahve* metaforu, adayların derslerin faydalı olsa da bazı açılardan fazla yoğun ya da aşırı olduğunda faydasının azalacağını düşündüğünü ifade etmektedir.

**Tablo 27. Yararsız Kategorisine İlişkin Metaforlar**

Kategori	$\Sigma f$	Metafor	f	Benzetme yönü
Yararsız	1	Boş teneke	1	İşe yaramama

Tablo 27’de yer alan *boş teneke* metaforunu kullanan K72’nin bunun ardından “Formasyon sisteminin çoğunu laik Batı’dan alıyoruz” demesi, pedagojik formasyon derslerine yönelik eleştirel bir bakış açısını ortaya koymaktadır. *Boş teneke* metaforu, katılımcının pedagojik formasyon derslerini içi dolu olmayan, yüzeysel ve etkisiz bulduğunu ifade etmektedir. “Formasyon sisteminin çoğunu laik Batı’dan alıyoruz” ifadesindeki laik batı vurgusu, bu eğitim sisteminin kültürel veya toplumsal olarak Türkiye’ye yabancı olduğu algısını yansıtmaktadır.

**Tablo 28. Geleceğe Yatırım Kategorisine İlişkin Metaforlar**

Kategori	$\Sigma f$	Metafor	f	Benzetme yönü
Geleceğe yatırım	1	Yatırım	1	İleriye dönük olma

Tablo 28’de yer alan *yatırım* metaforu, adayların bu dersleri uzun vadede kendilerine katkı sağlayacak bir hazırlık süreci olarak gördüklerini göstermektedir.

**Tablo 29. Görüldüğü Gibi Olmama Kategorisine İlişkin Metaforlar**

Kategori	$\Sigma f$	Metafor	f	Benzetme yönü
Görüldüğü gibi olmama	1	Bazı pasta tarifleri	1	Görüldüğü gibi basit olmama

Tablo 29’da yer alan *bazı pasta tarifleri* metaforunu kullanan K214’ün, derslerin dışarıdan basit görünse de içeriğinin daha karmaşık ve zorlayıcı olduğunu düşündüğü anlaşılmaktadır.

**Tablo 30. Olumlu Duygular Uyandırma Kategorisine İlişkin Metaforlar**

Kategori	$\Sigma f$	Metafor	f	Benzetme yönü
Olumlu duygular uyandırma	1	Çiçekli bir yol	1	Yolda karşımıza çıkan güzellikler olması

Tablo 30’da yer alan *çiçekli bir yol* metaforu, derslerin bazı adaylarda olumlu bir etki bıraktığını ve güzelliklerle dolu bir deneyim sunduğunu göstermektedir.

### Tartışma ve Sonuç

Öğretmen adaylarının pedagojik formasyon derslerine yönelik metaforik algıları, eğitim alanında önemli bir araştırma konusudur. Bu bağlamda, öğretmen adaylarının pedagojik formasyon programlarına ilişkin algıları, onların öğretmenlik mesleğine yönelik tutumlarını ve mesleki kimliklerini şekillendirmektedir. Metaforik algılar, öğretmen adaylarının eğitim süreçlerini nasıl deneyimlediklerini ve bu süreçlerin onların mesleki gelişimlerine nasıl katkı sağladığını anlamak için kritik bir araçtır.

Yapılan çalışmalarda pedagojik formasyon eğitimi ile ilgili metaforların “mesleğe girişte önkoşul”, “meslek bilgisi sunan ve gerçek yaşamla bağ kuran”, “gereksiz, yetersiz ve plansız uygulamalar içeren”, “tamamlayıcı ve bütünleştirici bir boyut”, “yardımcı ve yol gösterici bir araç”, “gelişimsel bir süreç”, “yenilik ve farklılık sunan bir süreç”, “geleceğe yönelik umut vaad eden”, “ulaşılması ve sürdürülmesi zor bir süreç”,<sup>[45]</sup> “bilgi ve aydınlanma kaynağı”, “yeni bir umut”, “deneyim ve tecrübe kazandıran bir uygulama”, “işkence aracı”, “zorunluluk”, “şekillendiren ve biçimlendiren bir uygulama”, “uygulamaya son verilmesi gereken bir eğitim”, “kısa süreli bir deneyim”, “eksikliklerin gidericisi” ve “hayal kırıklığı”,<sup>[46]</sup> “bilgi kaynağı”, “ikinci bir şans”, “bir zorunluluk”, “karanlık bir yol”, “işkence aracı”, “depresyon kaynağı”, “bir çelişki olarak formasyon”,<sup>[47]</sup> “yaşamsallık”, “bilgi kaynağı”, “rehberlik”, “özveri”, “nitelik”, “zorluk/hayal kırıklığı”, “yöneticilik/”mücadele”<sup>[48]</sup> kategorileri altında toplandı; bazı çalışmalarda ise kategoriler oluşturulmaksızın “hazırlık”, “umut”, “ekonomik özgürlük”, “annelik”, “olgun meyve”, “simülasyon”, “engel”, “çıraklık”, “kılavuz”, “sabır”, “su”, “zorunluluk”, “boşa harcanmış zaman”, “eziyet”, “özlem”, “yetersizlik”, “zahmet”, “para”, “pişmemiş yemek”, “mağdur” ve “heykeltraş”<sup>[49]</sup> şeklindeki metaforların ortaya çıktığı görülmek-

[45] Buket Türkkân vd., “Pedagojik Formasyon Öğrencilerinin ‘Pedagojik Formasyon’ Kavramına Yönelik Metaforik Algılarının İncelenmesi”, *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 18/1 (2017), 41-60.

[46] Yusuf Celal Erol vd., “Pedagojik Formasyon Eğitimi Almakta Olan Öğretmen Adaylarının Pedagojik Formasyona İlişkin Metaforik Algıları”, *Cumhuriyet Uluslararası Eğitim Dergisi* 6/3 (31 Aralık 2017), 348-364.

[47] Dündar - Karaca, “Formasyon Öğrencilerinin Pedagojik Formasyon Programına İlişkin Sahip Oldukları Metaforlar”.

[48] Halil Çocuk vd., “Pedagojik Formasyon Öğrencilerinin Öğretmenliğe İlişkin Öz-Yeterlik ve Metaforik Algıları: Mersin Üniversitesi Örneği”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12/32 (2015), 373-387.

[49] Mehmet Yapıcı - Şenay Yapıcı, “Öğretmen Adaylarının Pedagojik Formasyona İlişkin Metaforları”, *Turkish Studies* 8 (2013), 1421-1429.

tedir. Bu metaforlara bakıldığında, genel olarak pedagojik formasyon derslerine ilişkin yapılan çalışmalarda ortaya çıkan metaforların araştırmamızda ortaya çıkan metaforlarla benzerlik gösterdiği görülmektedir.

Pedagojik formasyon derslerinin mezuniyet sonrasında sertifika programı şeklinde verildiği gruplarda yapılan çalışmalarda olumsuz algı ve görüşlerin ön plana çıktığı görülmektedir. Araştırmamızda ise, pedagojik formasyon derslerine ilişkin oluşturulan metaforların büyük çoğunluğunun olumlu bir algıyı yansıttığı belirlenmiştir. Bu farklılığın temel nedeni, sertifika programlarında eğitimin kısa sürede yoğun bir şekilde verilmesi, ücretli olması ile birlikte barınma ve ulaşım sorunları olabilir. Buna karşılık, bu araştırmaya katılan grubun pedagojik formasyon eğitimini dört yıllık lisans eğitiminin bir parçası olarak alması, daha olumlu bir algıya katkı sağlamış olabilir. Gülden yapmış olduğu araştırmada pedagojik formasyon eğitimini, devam ettikleri lisans programının dışında sertifika programı şeklinde alan öğretmen adaylarının derslere ilgisizliği ve yalnızca sertifika almak amacıyla programa katılmalarının, pedagojik formasyon sertifika programında görevli öğretim elemanları ve yöneticiler tarafından problem olarak görüldüğü sonucuna ulaşmıştır.<sup>[50]</sup> Aynı şekilde Çınar tarafından yapılan araştırmada pedagojik formasyonun lisans programı içerisinde verilmesinin gerekliliğine ilişkin çeşitli bulgulara erişildiği görülmektedir.<sup>[51]</sup>

Büber vd. tarafından yapılan araştırmada, pedagojik formasyon derslerinin öğrencileri anlama ve teorik bilgilerin uygulamaya aktarılmasına yardımcı olduğuna yönelik bulgulara ulaşılmış<sup>[52]</sup> olup, çalışmamızda da benzer bulgular ortaya çıkmıştır. Din eğitimi akademisyenlerinin ilahiyat fakültesindeki pedagojik formasyon derslerine yönelik görüşlerini ortaya koyan bir diğer çalışmada,<sup>[53]</sup> öğrencilere pedagojik formasyon eğitiminin kazandırdığı becerilerin en başında iletişim ve insanı tanıma becerisinin geldiği ifade edilmektedir. Benzer şekilde çalışmamız katılımcılarından bazıları da bu noktaya işaret eden “empati kurma”, “farkındalık”, “insanların penceresi” vb. metaforları kullanarak pedagojik formasyonun hedef kitleyi tanımalarına katkı sağladığına, “köprü” metaforunu kullanarak ise iletişim için önemli bir vasıta olduğuna işaret etmişlerdir.

Araştırma sonuçları genel olarak değerlendirildiğinde, katılımcıların metaforik algıları, pedagojik formasyon derslerinin öğretmenlik mesleğindeki kritik rolünü ve işlevselliğini derinlemesine anlamamıza olanak tanımaktadır. Bu araştırmada, katılımcıların pedagojik formasyon derslerine yönelik algılarının, bu derslerin öğretmen adayları için sağladığı rehberlik ve yönlendirme işlevini yansıttığı görülmüştür. Katılımcıların önemli bir kısmı, pedagojik formasyonun sadece bilgi aktarmakla kalmayıp, aynı zamanda öğretmen adaylarının mesleki gelişimlerinde önemli bir destek sunduğunu gösteren metaforlara yer vermişlerdir.

Katılımcıların pedagojik formasyon derslerinin öğretmen adaylarını yalnızca akademik bilgiyle donatmaktan öte, onların empati ve anlayış kapasitesini geliştirerek, öğrenci ihtiyaçlarını tanıma ve doğru pedagojik yaklaşımlar geliştirme becerilerini artırdığı yönünde bir algıya sahip oldukları sonucuna ulaşılmıştır. Katılımcıların pedagojik formasyon derslerine yönelik metaforik algıları, bu derslerin bireysel gelişim, bilgi kazanımı ve mesleki beceri edinimi açısından son derece olumlu bir süreç olarak değerlendirildiğini ortaya koymaktadır. Metaforların çeşitliliği, pedagojik formasyonun yalnızca bilgi aktarımıyla sınırlı kalmadığını; aynı zamanda öğretmen adaylarının motivasyonunu artıran, kişisel farkındalıklarını geliştiren ve doğru tutum ile

[50] Yılmaz Gülden, *Pedagojik Formasyon Yoluyla Öğretmen Yetiştirme Uygulamalarında Karşılaşılan Güçlükler ve Mezunların İstihdamlarının Değerlendirilmesi* (Elazığ: Fırat Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

[51] Fatih Çınar, “Din Öğretiminde Öğretmen Yetiştirme Sorunu”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/46 (2016), 493-513.

[52] Büber vd., “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Pedagojik Formasyon Dersleriyle İlgili Görüşleri”, 136.

[53] Kanat vd., “Din Eğitimi Akademisyenlerinin İlahiyat Fakültelerindeki Pedagojik Formasyon Eğitimi Üzerine Görüşleri”, 204.

davranışlara yönlendiren çok yönlü bir süreç olarak algılandığını göstermektedir. Sonuç olarak, pedagojik formasyon dersleri, öğretmen adaylarının mesleki yeterliliklerini geliştirmeye yönelik zenginleştirici, destekleyici ve temel bir hazırlık süreci olarak görülmektedir. Ancak, az sayıda metafor bu derslerin verimsiz geçtiğini veya öğrencilerin bu sürece isteksiz yaklaştığını ifade eden algıları da ortaya koymaktadır.



### Kaynakça

- Akar, Ebru Öztürk. "Pedagojik Formasyon Eğitimi Sertifika Programı ile İlgili Öğrenci Görüş ve Beklentileri". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 18/3 (2018), 1660-1677.
- Aristoteles. *Poetika*. çev. İsmail Tunalı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1987.
- Arkın, Ramazan Gökalep (ed.). *Öğretmen Ansiklopedisi ve Pedagoji Sözlüğü*. İstanbul: Bir Yayınevi, 1952.
- Aşıkoğlu, Nevzat Yaşar. "İlahiyat Fakültelerinin Eğitim Öğretime Katkıları ve Kaliteye Yolculuk". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IX/1 (2005), 1-9.
- Ateş, Özlem. "Öğretmen Adaylarının Pedagojik Formasyon Eğitimi Sertifika Programı ve Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Algıları". *Journal of Turkish Studies* 13 (2018), 123-141.
- Ayas, Nevzat. *Türkiye Cumhuriyeti Milli Eğitimi: Kuruluşlar ve Tarihçeler*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1948.
- Aydın, Muhammet Şevki. *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdam (1923-1998)*. Kayseri: İlahiyat Bilimleri Araştırma Vakfı, 2000.
- Aydın, Muhammet Şevki. *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı (1923-2015)*. Değerler Eğitimi Merkezi (DEM), 2016.
- Aydın, Muhammet Şevki. *Din Dersi Öğretmenlerinin Pedagojik Formasyonları*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1996.
- Baltacıoğlu, İsmail Hakkı. *Pedagojide İhtilal*. İstanbul, 1964.
- Bayraktar, M. Faruk. *İslam Eğitiminde Öğretmen Öğrenci Münasebetleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2007.
- Büber, Ahsen vd. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Pedagojik Formasyon Dersleriyle İlgili Görüşleri". *Talim* 8/2 (2024), 123-154.
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2013.
- Çınar, Fatih. "Din Öğretiminde Öğretmen Yetiştirme Sorunu". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/46 (2016), 493-513.
- Çocuk, Halil vd. "Pedagojik Formasyon Öğrencilerinin Öğretmenliğe İlişkin Öz-Yeterlik ve Metaforik Algıları: Mersin Üniversitesi Örneği". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12/32 (2015), 373-387.
- Demirtaş, Hasan - Kırbaç, Metin. "Pedagojik Formasyon Sertifika Programı Öğrencilerinin Pedagojik Formasyon Eğitimine İlişkin Görüşleri". *Trakya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 6/2 (2016), 0-0.
- Doğan, Recai. "İlahiyat Fakültelerinin Eğitim anlayışı Nasıl Olmalıdır?" *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? -Sorunlar ve Çözümleri- Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı, 01-04 Haziran 2014*, 351-370.
- Duman, Tayyip. *Türkiye'de Ortaöğretime Öğretmen Yetiştirme*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1991.
- Dündar, Hakan - Karaca, Elif Tuğçe. "Formasyon Öğrencilerinin Pedagojik Formasyon Programına İlişkin Sahip Oldukları Metaforlar". *Gazi Üniversitesi Endüstriyel Sanatlar Eğitim Fakültesi Dergisi* 30 (2013), 19-34.
- Erdoğan, İrfan. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Eğilim Düzeylerinin İncelenmesi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 15/2 (2015), 321-342.

- Erol, Yusuf Celal vd. "Pedagojik Formasyon Eğitimi Almakta Olan Öğretmen Adaylarının Pedagojik Formasyona İlişkin Metaforik Algıları". *Cumhuriyet Uluslararası Eğitim Dergisi* 6/3 (31 Aralık 2017), 348-364. <https://doi.org/10.30703/cije.332081>.
- Ev, Halit. *Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi Kurumları ve Öğretmen Yetiştirme*. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2003.
- Foulquie, Paul. *Pedagoji Sözlüğü*. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994.
- Gömleksiz, Mehmet Nuri vd. "İlköğretim Öğrencilerinin Sosyal Bilgiler Dersine İlişkin Metaforik Algıları". *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 14/2 (2012), 419-436.
- Gülden, Yılmaz. *Pedagojik Formasyon Yoluyla Öğretmen Yetiştirme Uygulamalarında Karşılaşılan Güçlükler ve Mezunların İstihdamlarının Değerlendirilmesi*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Gün, Ayşegül. "Pedagojik Formasyon Eğitimi Alan İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Mesleki Yeterlik Algıları ve Pedagojik Formasyon Programına İlişkin Görüşleri: Amasya Üniversitesi Örneği". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2017), 125-171.
- İpek, Fatih. "İlahiyat Öğretim Programlarının Tarihi Seyri ve Sosyopolitik İklim". *Sosyopolitik Değişim ve Yüksek Din Öğretimi Müfredatları*. ed. Fatih İpek. 33-67. İstanbul: Kitap Dünyası, 2023.
- İşıkdoğan, Davut. "Türkiye'de Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni Yetiştirme". *Eğitime Bakış Eğitim-Öğretim ve Bilim Araştırmaları Dergisi* 2/5 (2006), 43-48.
- Kanad, Fikret. *Pedagoji*. Ankara: Gazi Terbiye Enstitüsü, 1937.
- Kanat, Senanur vd. "Din Eğitimi Akademisyenlerinin İlahiyat Fakültelerindeki Pedagojik Formasyon Eğitimi Üzerine Görüşleri". *Talim* 8/2 (2024), 182-207.
- Kansu, Nafi Atuf. *Pedagoji Tarihi*. İstanbul: Maarif Vekaleti, 1932.
- Kaya, Mevlüt - Nazıroğlu, Bayramali. "İlahiyat Fakültelerinde Pedagojik Formasyon Derslerinin Tarihi Gelişimi". *Modern Dönemde İlahiyat Eğitimi, Müfredatı ve Yöntem Tartışmaları (Çalıştay)*, 125-141.
- Kaya, Zeynep. "Kuruluşundan Bugüne İlahiyat Fakültelerinin Pedagojik Formasyon Serüveni". *Sosyopolitik Değişim ve Yüksek Din Öğretimi Müfredatları*. ed. Fatih İpek. 117-152. İstanbul: Kitap Dünyası, 2023.
- Koştaş, Münir. "Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Kuruluş ve Tarihçesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1-4 (1989), 1-28.
- Köybaşı, Fatma - Uğurlu, Celal Teyyar. "Üniversite Öğrencilerinin Pedagojik Formasyon Derslerine Yönelik Geliştirdikleri Metaforlar". *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 46 (2018), 198-222.
- Lakoff, George - Johnson, Mark. *Metaforlar: Hayat, Anlam ve Dil*. çev. Gökhan Yavuz Demir. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010.
- Lakoff, George - Johnson, Mark. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- Locke, John. *Eğitim Üzerine Düşünceler*. İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 2004.
- Miles, Matthew B. - Huberman, A. Michael. *Nitel Veri Analizi*. çev. Sadegül Akbaba - Ali Ersoy. Ankara: Pegem Akademi, İkinci baskıdan çeviri, 2. baskı., 2015.
- Milliyet. "İlahiyat Öğrencilerinden Formasyon Protestosu" (17 Kasım 2015). <https://www.milliyet.com.tr/yerel-haberler/istanbul/ilahiyat-ogrencilerinden-formasyon-protestosu-11068295>
- Nazıroğlu, Bayramali. *İslam Eğitim Geleneğinde Öğretmenlik*. Ankara: Sarıcaç Yayınları, 2011.

- Öcal, Mustafa. "İlahiyat Fakültelerinin Tarihçesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1986), 111-123.
- Özdemir, Ömer. "Dış Paydaşların İlahiyat Fakültesi ve Mezunlarına Bakışları: Harran Üniversitesi Örneği". *Harran İlahiyat Dergisi* 51 (2024), 198-225.
- Saban, Ahmet. "İlköğretim I. Kademe Öğretmen ve Öğrencilerinin Bilgi Kavramına İlişkin Sahip Oldukları Zihinsel İmgeler". *İlköğretim Online* 7/2 (2008), 421-455.
- Saban, Ahmet. "Okula İlişkin Metaforlar". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 55/55 (2008), 459-496.
- Şingir, Hatice - Koç, Zihni. "Pedagojik Formasyon Eğitimi Sertifika Programı Öğrencilerinin Programla İlgili Görüşleri: Gazi Eğitim Fakültesi Örneği". *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 22/4 (2018), 971-992.
- Taneri, Pervin Oya. "Öğretmen Adaylarının Pedagojik Formasyon Sertifika Programının Niteliği Hakkındaki Görüşleri (Çankırı İli Örneği)". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 24/3 (2016), 997-1014.
- Türkkan, Buket vd. "Pedagojik Formasyon Öğrencilerinin 'Pedagojik Formasyon' Kavramına Yönelik Metaforik Algılarının İncelenmesi". *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 18/1 (2017), 41-60.
- Yapıcı, Mehmet - Yapıcı, Şenay. "Öğretmen Adaylarının Pedagojik Formasyona İlişkin Metaforları". *Turkish Studies* 8 (2013), 1421-1429. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.5338>.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016.
- YÖK, Yükseköğretim Kurulu. *İlahiyat Fakülteleri Öğretmen Yetiştirme ve Lisans Programları*. Ankara: Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı, 1998.
- YÖK, Yükseköğretim Kurulu. "Pedagojik Formasyon Eğitimi Hakkında Duyuru", 17 Nisan 2014. [https://www.yok.gov.tr/Documents/Kurumsal/egitim\\_ogretim\\_dairesi/Pedagojik-Formasyonla-ilgili-sikca-sorulan-sorular/Pedagojik%20Formasyon%20E%C4%9Fitimi%20Hakk%C4%B1nda%20Duyuru.docx](https://www.yok.gov.tr/Documents/Kurumsal/egitim_ogretim_dairesi/Pedagojik-Formasyonla-ilgili-sikca-sorulan-sorular/Pedagojik%20Formasyon%20E%C4%9Fitimi%20Hakk%C4%B1nda%20Duyuru.docx)
- YÖK, Yükseköğretim Kurulu. "YÖK Pedagojik Formasyon Usul ve Esaslar". Erişim 07 Eylül 2024. [https://www.yok.gov.tr/Sayfalar/Kurumsal/IdariBirimler/egitim\\_ogretim\\_daire\\_bsk/pedagojik-formasyon-usul-ve-esaslar.aspx](https://www.yok.gov.tr/Sayfalar/Kurumsal/IdariBirimler/egitim_ogretim_daire_bsk/pedagojik-formasyon-usul-ve-esaslar.aspx)





## Hüdâyname: Klasik İslâm Tarihçilerinin Antik İran'a Dair Temel Bilgi Kaynağı

Veysi Turun

<https://orcid.org/0000-0002-0873-6771>

Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,

İslam Tarihi Bilim Dalı, Van, Türkiye

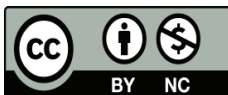
<https://ror.org/041jy2p61>

[veysiturun@yyu.edu.tr](mailto:veysiturun@yyu.edu.tr)

<b>Atıf Bilgisi:</b>	Turun, Veysi. "Hüdâyname: Klasik İslâm Tarihçilerinin Antik İran'a Dair Temel Bilgi Kaynağı". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 40 (Mart 2025), 147-171. <a href="https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1602097">https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1602097</a> .
<b>Makale Türü:</b>	Araştırma Makalesi
<b>Etik Beyan:</b>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
<b>Etik Kurul İzni:</b>	Araştırma için herhangi bir etik onay veya bilgilendirilmiş onam gerekmemektedir.
<b>Geliş Tarihi:</b>	15 Aralık 2024
<b>Kabul Tarihi:</b>	26 Şubat 2025
<b>Yayın Tarihi:</b>	28 Mart 2025
<b>Hakem Sayısı:</b>	Bir İç Hakem - En Az İki Dış Hakem
<b>Değerlendirme:</b>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<b>Benzerlik Taraması:</b>	Yapıldı - intihal.net
<b>Çıkar Çatışması:</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman:</b>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<b>Etik Bildirim:</b>	<a href="mailto:dergiislamiilimler@gmail.com">dergiislamiilimler@gmail.com</a>
<b>Lisans:</b>	CC BY-NC 4.0

**Öz:** *Hüdâyname*, Sâsânî hükümdarı I. Hüsrev Enûşîrevân'ın (531-579) emriyle yazılan, antik İran'a ait klasik resmî tarih kitabının adıdır. Yaratılıştan son Sâsânî şahı III. Yazdîgird (öl. 31/651) dönemine kadar İran tarihini kapsayan *Hüdâyname*, kadim İran'ın resmî-millî tarihi hüviyetindedir. Yaratılış, ilk insan, ilk hükümdar, Pişdâdîler, Keyânîler, Eşkânîler (Partlar) ve Sâsânî hanedan tarihlerinin anlatıldığı bu eserde; İran millî destanları, kahramanlık öyküleri, dinî-ahlâkî öğütler, İranlı hükümdarların tarihi, Zerdüş, Mecûsîlik, İran gelenekleri, âdâb ve İranlıların diğer kavimlerle yaptığı savaşlar yer almaktadır. İlk İbnü'l-Mukaffa' (öl. 142/759) tarafından Pehleviceden Arapçaya çevrilen *Hüdâyname*'nin, bilinen on kûsür Arapça ve dört adet Farsça tercümesi yapılmıştır. Pehleviceden Arapça ve Farsça tercümelemleri günümüze ulaşmayan *Hüdâyname*, klasik İslam tarihi kaynaklarının antik İran tarihine ilişkin temel beslenme kaynağı mesabesinde. İşte bu makalenin amacı, İslam öncesi İran'a dair klasik İslam tarihi kitaplarına kaynaklık eden *Hüdâyname* kitabını tanıtarak İslam tarihi kaynaklarıyla bağıntı ortaya koymaktır. Bu bağlamda antik İran'da tarih yazıcılığının gelişim seyri, *Hüdâyname* adının anlamı, kitabın yazılış tarihi ve amacı, içeriği ile eserin Arapça ve Farsça tercümelemleri incelenmiştir. Keza, Arapça ve Farsça telif edilen klasik İslam tarihi kaynaklarında *Hüdâyname*'nin izi sürülerek bu eser ile klasik İslam tarihi kitapları arasındaki ilişki irdelenmiştir. Kuşkusuz, İranlı araştırmacılar ve müsteşrikler *Hüdâyname*'nin mahiyeti, içeriği ve İslam tarihi kaynakları ile münasebeti üzerine birçok araştırma yapmışlardır. Çalışmamızda ayrıca bu ilim adamlarının konu hakkındaki görüşlerine de yer verilerek Türkiye'deki araştırmacıların dikkatine sunulmuştur. Çalışma nitel araştırma yöntemlerinden belge analizi metoduyla hazırlanmıştır. Bu kapsamda klasik İslam tarihi kaynakları, Firdevsî'nin Şâhnâmesi ve modern araştırmalar gözden geçirilmiştir. Yapılan incelemede *Hüdâyname*'nin klasik İslam tarihçilerinin İslam öncesi İran'a ilişkin en önemli bilgi kaynağı olduğu neticesine ulaşılmıştır. Keza *Hüdâyname*'nin ne Pehleviceden aslının ne de Arapça veya Farsça tercümelemlerinin müstakil bir şekilde günümüze gelmediği tespiti yapılmıştır. *Hüdâyname* üzerine Türkçe etraflıca bir araştırmanın yapılmaması, bizleri bu konuda araştırma yapmaya sevk etmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, Antik İran, *Hüdâyname*, İslam Tarihi Kaynakları, Şâhnâme, Kaynak.



## Khwadāynāmah: Classical Islamic Historians' Main Source of Knowledge on Ancient Iran

Veysi Turun

<https://orcid.org/0000-0002-0873-6771>

Assist. Prof., Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology,  
Department of Islamic History, Van, Türkiye

<https://ror.org/041jyzp61>

[veysiturun@yyu.edu.tr](mailto:veysiturun@yyu.edu.tr)

<b>Citation:</b>	Turun, Veysi. "Khwadāynāmah: Classical Islamic Historians' Main Source of Knowledge on Ancient Iran". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 40 (March 2025), 147-171. <a href="https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1602097">https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1602097</a> .
<b>Article Type:</b>	Research Article
<b>Ethical Statement:</b>	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited.
<b>Ethics committee approval:</b>	The research does not need any ethical approvals or informed consent.
<b>Date of submission:</b>	15 December 2024
<b>Date of acceptance:</b>	26 February 2025
<b>Date of publication:</b>	28 March 2025
<b>Reviewers:</b>	One Internal & At Least Two External
<b>Review:</b>	Double-blind
<b>Plagiarism checks:</b>	Yes - intihal.net
<b>Conflicts of Interest:</b>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<b>Grant Support:</b>	No funds, grants, or other support was received.
<b>Complaints:</b>	<a href="mailto:dergiislamiilimler@gmail.com">dergiislamiilimler@gmail.com</a>
<b>License:</b>	CC BY-NC 4.0

**Abstract:** Khwadāynāmah is the classical official history book of ancient Iran, ordered by Sassanid ruler Hüsrev Enûşîrevân I. serving as the official national chronicle, the Khwadāynāmah covers the history of Iran from its mythological beginnings to the last shah. It recounts the history of Creation, First Man, First Ruler, Pîşdâdîs, Keyânîs, Eş-kânîs (Parthians) and Sassanid dynasties. Additionally, the text includes Iranian national epics, heroic stories, religious-moral precepts, histories of Iranian rulers, discussions of Zoroastrianism, Majusism, Iranian traditions, ethics and the wars fought by Iranians against other tribes. Originally composed in Pahlavi, the work was first translated into Arabic by Ibn al-Muqaffa' and subsequently rendered into four different Persian versions. As the principal source for the study of ancient Iran, the *Khwadāynāmah* occupies a central role in historiography. The present article introduces the *Khwadāynāma*, a foundational text for classical Islamic histories of pre-Islamic Iran, and explores its connections with other Islamic historical sources. It examines, development of historiography in ancient Iran by analyzing the book's meaning, its date and purpose, contents, and its Arabic and Persian translations. Moreover, the article assesses the relationship between this work and classical Islamic history texts, drawing on other historical sources. The extensive research of Iranian researchers on the Khwadāynāmah and its relationship with Islamic historical sources is also discussed. Utilizing a document analysis approach—a qualitative research method—the study reviews classical Islamic historical sources, Firdawsî's *Shāhnāme*, and contemporary studies. The study concludes that Hudāynāme is the most important source of information on pre-Islamic Iran for classical Islamic historians. Furthermore, it appears that neither the original Pahlavi text nor its Arabic and Persian translations have survived as independent, complete manuscripts. The lack of a comprehensive study on Khwadāynāmah in Turkish has prompted the impetus for this research.

**Keywords:** History of Islam, Ancient Iran, Khwadāynāmah, Islamic Historical Sources, Shāhnāmah, Source.

## Giriş

Sâsânîler döneminde tarih, din, astronomi, hikâye, kahramanlık destanları, aşk hikâyeleri, eğitici öğütler ve antik İran efsaneleri tarzında birçok kitap telif edilmiştir. Sâsânîlerin ortadan kaldırılmasıyla bu kitapların bir kısmı yok olurken, bir kısmı da hicrî ilk asırlarda Pehleviceden Arapçaya tercüme edilmiştir.<sup>[1]</sup> İran kültür ve tarihine ilişkin Arapçaya çevrilen kitapların en önemlilerinden biri de 2/8. asırda çevirileri yapılmaya başlanan *Hüdâynâme*'dir. Kitabın 2-4/8-10 asırları arasında birçok Arapça ve Farsça tercümesi yapılmıştır. *Hüdâynâme*'nin tercümeleri sayesinde hicrî ilk asırlardan itibaren İranlıların millî tarihine ilişkin rivayet ve destanlar şöhret bularak, klasik İslam tarihi kitapları ile klasik edebiyat- kültür eserlerinde kendisine yer bulmuştur.<sup>[2]</sup> Fetihlerden sonra İran ve Arap tarihinin iç içe geçmesi ve İslâm tarihi müellifleri içinde birçok İranlı mevâlînin olması, İslâm tarihi ile antik İran tarihi arasında bağ kurmayı kolaylaştırmıştır. Emevîlerin çöküşü ve hilafet merkezinin Şam'dan Bağdat'a intikal etmesine paralel olarak İranlıların devlet kademelerindeki ağırlığının artması, Müslüman bilginler arasında Sâsânî tarihi ve kültürüne ilişkin merakı da artırmıştır. Nitekim devlet hiyerarşisi ve bürokratik teamüller hakkında bilgi veren Câhız'ın: "Söze İranlılarla başlamamız gerekir. Çünkü bu konuda onlar öncü idiler. Biz ülke idâresi, sosyal sınıfların görevleri, siyaset, ülke yönetimi, kanun ve gelenekleri onlardan öğrendik"<sup>[3]</sup> şeklinde sözler sarfetmesi bu merak ve etkileşimin bir göstergesidir.

Arapça yazılan klasik İslam tarihi kaynakları, Hz. Âdem'den yazıldıkları döneme kadar ki dünya tarihini incelemişlerdir. Bu eserler, Sami kavimlerin tarihine geniş yer ayırmalarına rağmen; İran, Türk, Yunan ve Hind antik tarihini de hatırı sayılır derecede ele almışlardır. Arapçanın ilim ve din dili olması, Arap Emevî-Abbâsî hâkimiyeti vb. saiklerle Arapça İslam beldelerinde lingua franca (ortak dil) haline gelmiştir. Dolayısıyla mevâlîden olan müellifler de eserlerini Arapça telif etmişlerdir. *Hüdâynâme*'yi esas alarak İslam öncesi İran tarihini müstakil bir şekilde ele alan Ya'kûbî, Ebû Hanife ed-Dineverî ve Taberî gibi tarihçilerin başlattığı gelenek, halefleri tarafından da devam ettirilmiştir. Esasen İslâm öncesi İran tarihini kaleme alan ilk dönem İslâm tarihçileri, iki temel kaynaktan beslenmişlerdir. Birincisi Yahudi, Süryanî, Yunan ve Hint kaynaklarıdır. Ancak bu kaynaklardan iktibas edilen bilgiler sınırlıdır.<sup>[4]</sup> İkincisi ise Sâsânîlerin resmî tarih kitabı *Hüdâynâme* başta olmak üzere Pehleviceden Arapçaya tercüme edilen diğer tarih ve kültür kitaplarıdır.

*Hüdâynâme*, antik İran konusunda İslam tarihi eserlerinin en önemli kaynağı olmasına rağmen, Türkiye'de üzerine sadra şifa bir çalışmanın yapılmamış olması, bizleri bu makaleyi yazmaya sevk etmiştir. Kaynakçada görüleceği üzere, İranlı araştırmacılar ve müsteşrikler bu konuda sayısız araştırmaya imza atmışlardır. Ancak, araştırdığımız kadarıyla Türkiye'de sadece Albakour, "Kitâbu Hüdâynâme beyne't-türâseyni'l-Fârisî ve'l-'Arabî" ismiyle bu alanda Arapça bir makale yazmıştır. Albakour'un kıymetli çalışması *Hüdâynâme*'nin içerik ve Arapça tercümelerine ilişkin önemli bilgiler içermesine rağmen, kitabın Arap-Fars kültürü üzerindeki etkisine yoğunlaşması bakımından bizim çalışmamızdan ayrılmaktadır. Makalemizde tarih kitabı olan *Hüdâynâme*'nin mümkün merteye İslam tarihi kaynakları ile ilişkisi ortaya konulmaya gayret edilmiştir. Keza *Hüdâynâme*'nin Arapça ve Farsça tercümeleri hakkında derinlikli araştırmalar yapılması, çalışmamızı özgün kılmıştır.

[1] Muhammed-i Rüşen, "Hüdâynâmehâ ve Şâhnâme-yi Firdevsî", *Kelek-i Mihr* 7 (1369 HŞ), 10; Şehrâm-ı Celîliyân, "Rezm-i Gûderz ve Pîrân", *Cestârâhâ-yı Novîn-i Edebî-yi Mecelle-yi İlmî-Pejûhîşî*, 199 (Kış 1396 HŞ), 135.

[2] Zebîhullah Sefâ, *Hemâse-Serâyî Der İran* (Tahran: Pîrûz, 1333 HŞ), 68.

[3] Ebû Osman Ömer b. Bahr el-Câhız, *et-Tâc fi ahlâki'l-mülûk*, çev. Muhammed Ali Halîlî (Tahran: İbn Sîna, 1343 HŞ), 67.

[4] Hasan-ı Müsevî, *Şınaht ve Nakd-ı Menâbî-ı Tarih-i İran-ı Bâstân* (Şîraz: Intuşârât-ı Dânişgâh-ı Şîrâz, 1380 HŞ), 4-20.

## 1. İslam Öncesi İnan'da Tarih Yazıcılığı ve Hüdâynâme'nin Yazılışı

Antik İnan'ın tarih yazım geleneği çok eskilere dayanmaktadır. *Kitab-ı Mukaddes*'in *Ester Kitabı*, "Pers ve Med krallarının yazılı tarihine" işaret etmektedir.<sup>[5]</sup> Keza Yunanlı tarihçi Diodorus (M.Ö. 90-30) *Basilicai Anagraphai*, Bizanslı tarihçi Agathias Scholasticus (536-582) ise *Basileioi Dipt-hêrai* (*Kraliyet Defteri*) ve *Persicai Bibloi* adıyla "İnan Tarih Kitabı"na atıf yapmıştır.<sup>[6]</sup> Aynı şekilde Ermeni tarihçilerden Sebeos, "Kralların Kronolojik Tarihi" başlığı altında Sâsânîlerin son dönem iç karışıklığını anlatırken,<sup>[7]</sup> Musa Hurnî ise "İranlıların eski bir kitabın"dan yararlandığına işaret etmektedir.<sup>[8]</sup> Ayrıca 2/8. Asırda yazılan *K'art'lis C'xovereba* isimli Gürcü Kroniği *İnan Tarihi* isimli kitaba atıf yapmıştır.<sup>[9]</sup> Dahası Stephen, Gürcü tarih yazımının, *Hüdâynâme*'den çok etkilendiğini savunmaktadır.<sup>[10]</sup> Süryânî kroniğinde geçen antik İnan padişahlarına ait isim listesinin, *Hüdâynâme* ile paralel olması, Süryânî tarihçilerin de benzer bir kaynaktan yararlandığını göstermektedir.<sup>[11]</sup> İşte Sefâ'ya göre farklı müelliflerin işaret ettiği bu "İnan tarih kitabı", sonradan *Hüdâynâme* adıyla tek kitapta toplanacak olan Sâsânî arşivindeki resmî sâlnâmelerdir.<sup>[12]</sup> Dolayısıyla Yahûdi, Bizans, Yunan, Ermenî ve Gürcü kaynakların İslam öncesine işaretle "İnan Tarihi Kitabı"na atıf yapmaları,<sup>[13]</sup> İnan tarih yazıcılığının kadim bir geçmişinin olduğunu göstermektedir.

Sâsânî sarayında eski efsane ve hikâyeleri ezbere bilen kâtipler (debîrân) olduğu gibi, bazı hükümdarların tarihine ait malzemeler devlet arşivinde saklanmaktaydı.<sup>[14]</sup> Örneğin Sâsânî hükümdarı Behrâm-ı Gûr'un (420-438) av merasimleri, sohbet ve eğlence meclislerinde "Nâme-yi Bâstân" (antik kitaplar) isimli yazılı metinler ile Cem ve Ferîdûn'un hikâyeleri okunmaktaydı.<sup>[15]</sup> Keza Sâsânî kralı IV. Hürmüz (579-590) azledilip zindana atıldığında, oğlu II. Hüsrev Perviz'den (590-628) kendisine eski kralların hikâyelerini "defterden" okuyacak bir bilgeyi göndermesini istemiştir.<sup>[16]</sup> Bütün bu veriler Sâsânîlerin, İnan şahlarına ait tarihi bilgileri devlet arşivinde sakladığını göstermektedir.<sup>[17]</sup>

[5] *Kutsal Kitap (Eski ve Yeni Anlaşma)* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2001) Ester Kitabı, Bab: 10, 1-2, 632.

[6] Otakar Klima, *Tarihçe-i Mekkeb-i Mezdek*, çev. Cihangîr Fikrî İrşâd (Tahran: Çaphâne-i Haydarî, 1371 HŞ), 47-48; Theodor Nöldeke, *Tarih-i İnan ve Arabha Der Zeman-ı Sâsânîyân*, çev. Abbas-ı Zeryâb (Tahran: İntişarât-ı Encumen-i Âsâr-ı Millî, 1358 HŞ), 16; Ahmed-i Tefaddulî, *Tarih-i Edebiyat-ı İnan-ı Piş Ez İslâm* (Tahran: Suhen, 1376 HŞ), 270; Celâl Hâlikî Mutlak, "Ez Şâhnâme Tâ Hüdâynâme", *Nâme-yi İnan-ı Bâstân* 7/1-2 (1386 HŞ), 39. Edward Granville Browne, *Tarih-i Edebî-yi İnan*, çev. Ali Paşa Salih (Tahran: İbn Sîna, 1335 HŞ), 1/184; Jaakko Hämeen-Anttila, *Khwadâynâmag The Middle Persian Book of Kings* (Leiden: Brill, ts.) 14-16; Rûzbih-ı Zerrînkûb, "Hüdâynâme", *Dâiretu'l-Meârif-i Bozorg-ı İslâmî* (Erişim 26 Aralık 2023).

[7] Sebeos, *The Armenian History Attributed to Sebeos*, çev. Robert William Thomson (Liverpool: Liverpool University Press, 1998), 13; Sebeos, *Heraklius Tarihi*, çev. Zühre İlgelen (İstanbul: Ayışığıkitapları, 2020), 34. (Thomson'a göre burada geçen "kralların tarihi"nden kasıt *Hüdâynâme* isimli kitaptır.)

[8] Moses Hornatsî, *Tarih-i Ermenîyân*, çev. Edik Bağdasaryân (Tahran: Edik Bağdasaryân, 1380 HŞ), 192-193; Wladimir Grigoroviç Lukunin, *Temeddun-i İnan-ı Sâsânî*, çev. İnâyetullah Rıza (Tahran: Bungâh-ı Tercüme, 1350 HŞ), 11; Muhammed Cevâd Meşkûr, "Hüdâynâme", *Berresihâ-yı Tarihi* 8/6 (1352 HŞ), 16.

[9] Robert W. Thomson, *Rewriting Caucasian History, The Medieval Armenian Adaptation of the Georgian Chronicles* (Oxford: Clarendon Press, 1996), 16; Türec-i Deryâyî, "Tarihniğârî De İnan-ı Bâstân-ı Muteehhir", *Hirednâme* 16 (Kış-Bahar 1395 HŞ), 115-116.

[10] Stephen H. Rapp Jr., *New Perspectives on "The Land of Heroes and Giants": The Georgian Sources for Sâsânîan History, e-Sâsânîca*, 2014, 5.

[11] bk. *The Book of the Bee- The Syriac Text*, (Oxford: Clarendon Press, 1886), 84-86, 120, 123; Anttila, *Khwadâynâmag*, 21.

[12] Sefâ, *Hemâse*, 59.

[13] Klîma, *Tarihçe*, 47-48; Müsevî, *Şmaht ve Nakd*, 58; Kolesnikov, *İnan Der Âstâne*, 21-22.

[14] Tefaddulî, *Tarih*, 270; Muhammed-i Melâyirî, *Ferheng-i İnanî ve Te'sîr-i Ân Der Temeddun-ı İslâm ve Arab* (Tahran: Kü-tüphanesi-i Tahassusî-yi Edebiyat, 1324 HŞ), 129.

[15] Ebû'l-Kasım-ı Firdevsî-yi Tûsî, *Şâhnâme*, tsh. Celal Halikî-Mutlâk – Mahmûd Ümîd-Sâlâr (Newyork: Bunyâd-ı Mirâs-ı İnan, 2005), 4/442, 455 (319 nolu beyit: همه نامه باستان خواستی همان شاه چون مجلس آراستی; Tefaddulî, *Tarih*, 269-273.

[16] Firdevsî, *Şâhnâme*, 8/6; Nöldeke, *Hemâse*, 35-36; Zerrînkûb, "Hüdâynâme".

[17] Ali İvanoviç Kolesnikov, *İnan Der Âstâne-yi Sukût-ı Sâsânîyân*, çev. Muhammed Yahyâyî (Tahran: Kend ü Kâv, 1389 HŞ), 21-22; Tefaddulî, *Tarih*, 269-273; Arthur Christensen, *İnan Der Zaman-ı Sâsânîyan*, çev. Reşîd Yasmî (Tahran: Dunyây-ı Kıtâb, 1368 HŞ), 97; Zerrînkûb, "Hüdâynâme".



Devlet arşivinde yer alan farklı tarihsel dönem ve konulara ilişkin dağınık belgeler, I. Hüsrev Enûşrevân'ın (531-579) talimatıyla bir araya getirilmiştir. "Encümen" isimli danışma meclisinin muvafakat etmesi üzerine,<sup>[18]</sup> harekete geçen saray kâtipleri (debîrân) ve Mecûsî din adamları (mobedân); dini metinlerde yer alan tarihi bilgilerden, devlet arşivindeki sâlnâmelerden, bazı hanedan veya şahıslara ilişkin kahramanlık efsanelerinden ve şifahî gelenekten istifade ederek "*Hudây-nâme*" isimli Sâsânî resmî tarih kitabını yazmışlardır. Bunu yaparken, yararlandıkları kaynaklara ekleme ve çıkartma da yapmışlardır.<sup>[19]</sup>

Kuşkusuz, devlet arşivinde muhafaza edilen bazı sâlnâmelerin bir yangında yanması,<sup>[20]</sup> doğuda Türkler, batıda ise Rumlar ile savaş halinde olan Sâsânîlerin millî kimlik/bilinç inşa ederek düşmanları ile daha güçlü bir şekilde mücadele etme isteği ve İran'ın tarihine ilişkin önemli bilgileri sonraki nesillere bırakma arzusu gibi nedenler, *Hüdâyname*'nin yazılmasında etkili olmuştur. *Hüdâyname*'de, Sâsânîlerin kurucusu I. Erdeşir-i Bâbekân (224-242), İran'ın siyasi bütünlüğünü sağlayan büyük bir kahraman olarak takdim edilerek Enûşrevân da bu amaçlara hizmet eden biri olarak gösterilmiştir.<sup>[21]</sup>

829/1426 yılında Moğol şehzâdelerinden Şahrüh'un oğlu Baysungur'un emriyle yazılan *Şâhnâme*'nin el yazması bir nüshasının mukaddimesinde; I. Hüsrev Enûşrevân döneminde yazılmaya başlanan *Hüdâyname*'nin, III. Yazdigird döneminde (632-651) Dânişver isimli bir dihkân tarafından tamamlandığı belirtilmektedir.<sup>[22]</sup> Enûşrevân döneminde kitaplaştırılan İran tarihi, II. Hüsrev Pervîz döneminin sonuna kadar (590-628) devlet kâtipleri ve mobedân tarafından düzenli bir şekilde yazılmıştır. Sâsânîlerin çöküş sürecine girmesi nedeniyle 628-651 yılları arasındaki İran tarihi ise mobedân, debîrân ve dihkânlar tarafından tamamlanmıştır.<sup>[23]</sup> Dolayısıyla orijinal *Hüdâyname* II. Hüsrev Perviz dönemine kadar ki tarihi kapsamaktadır. Sâsânîlerin son şahı III. Yazdigird döneminde yazılan *Hüdâyname* ise farklı kişiler tarafından eklenmiştir. Nitekim söz konusu döneme ilişkin rivayetler arasında bazı tenakuzların olması, bu hususta farklı müelliflerin değişik kaynaklardan yararlandığını göstermektedir.<sup>[24]</sup>

Kimi araştırmacılara göre Sâsânîler döneminde *Büyük Hüdâyname* ve *Küçük Hüdâyname* olmak üzere iki kitap yazılmıştır. Nitekim Hamza el-İsfahânî, *Kitabu's-Siyeri'l-Kebîr* ve *Kitabu's-Siyeri's-Sağîr* adlarıyla buna işaret etmiş olmalıdır. Onlara göre, her bir padişahın tarihine ilişkin yazılan müstakil tarih metinleri (*Küçük Hüdâyname*), Enûşrevân döneminde *Büyük Hüdâyname* (*Hüdâyname-yi Bozorg*) kitabında toplanmıştır.<sup>[25]</sup> Hatta Halikî-Mutlak'a göre, Sâsânîler döneminde telif edilen resmî ana *Hüdâyname*'nin yanında, farklı sivil *Hüdâyname*ler de telif edilmiştir.<sup>[26]</sup> Zira Behrâm b. Merdânşâh el-İsfahânî'nin (öl. 2-3/8-9. asır) elinde 20 kûsur *Hüdâyname* nüshası bulunması,<sup>[27]</sup> farklı *Hüdâyname*lerin varlığına işaret etmektedir.<sup>[28]</sup>

[18] Klîma, *Tarihçe*, 49.

[19] Theodur Nöldeke, *Hemâse-yi Millî-yi İran*, çev. Bozorg Alevî (Tahran: Sıpehr, 2537 HŞ), 34; Nöldeke, *Tarih-i İran*, 16; Arthur Christensen, *Keyâniyân*, çev. Zebihullah Sefâ (Tahran: Bungâh-ı Tercüme, 1355 HŞ) 64; Christensen, *Sâsâniyan*, 97; Halikî-Mutlak, "Şâhnâme", 35; Meşkûr, "Hüdâyname", 15; Zerrînkûb, "Hüdâyname"; Kolesnikov, *Astane*, 22.

[20] Klîma, *Tarihçe*, 48.

[21] Josef Wiesehöfer, *İrân-ı Bâstân*, çev. Mustafa Sakıpfer (Tahran: İntişârât-ı Kafanûs, 1393 HŞ), 200-2001; İhsan Yârşatur İhsan, "Çıra Der Şâhnâme Ez Padişahan-ı Mâd ve EHâmeneşi Zıkrî Nist", *İrannâme* (Kış- 1363), 10/199.

[22] Firdevsî, *Şâhnâme-yi Baysungurî El Yazması* (Tahran: Şûrâ-yı Merkezî-yi Ceşn-i Şâhenşâhî-yi İran, 1350 HŞ), 9-11. Melâyerî, *Ferheng-i İrânî*, 131; Sefâ, *Hamâse*, 60; Klîma, *Tarihçe*, 50; Nöldeke, *Hemâse*, 36; Klosnikova, *Âstane*, 22.

[23] Tefaddulî, *Tarih*, 269-273; Zerrînkûb, "Hüdâyname"; Meşkûr, "Hüdâyname", 14-15; Nöldeke, *Tarih-i İran*, 14-15; Şehrâm-ı Celîliyân, "Hüdâynameg Der Bundehişn", *Tarih-i İran* 12/1 (Kış, Bahar -2019), 74.

[24] Christensen, *Sâsâniyan*, 100; Nöldeke, *Tarih-i İran*, 15; Halikî-Mutlak, "Şâhnâme", 30-31; Brown, *Tarih-i Edebiyat*, 1/187.

[25] Halikî-Mutlak, "Hüdâyname", 39; Pej mân Fîrûzbahş, "Hüdâyname", *Buhârâ* 21/122 (Kış 1396), 117.

[26] Halikî-Mutlak, "Hüdâyname", 39.

[27] Hamza b. Hasan İsfahânî, *Târîhu Sinî mulûki'l-arz ve'l- enbiyâ/Tarih-i Peyâmberân ve Şâhân*, çev. Cafer Şuâr (Tahran: İntişârât-ı Bunyâd-ı Ferheng-i İran, 1346 HŞ) 19.

[28] Halikî-Mutlak, "Şâhnâme", 36.

en-Nedîm, “İranlıların Hükümdarları İçin Yazdığı Gerçek Siyer ve Masal Kitapları” başlığı altında aşağıdaki kitapları zikretmektedir ki bu kitapların ne Pehlevice ne de Arapça tercümeleri müstakil bir şekilde günümüze ulaşmamıştır: *Kitâbü Rüstem ve İsfendiyâr*, *Kitâbü Behrâm-ı Çûbîn*, *Kitâbü Şehrîzâd me’â Epervîz*, *Kitâbü’l-Kârnâme fî Sîreti Enûşîrevân*, *Kitâbü’t-Tâc ve mâ Tefâelet fihî Mülûkühüm*, *Kitâbü Dârâ ve’s-Sanemi’z-Zeheb*, *Kitâbü Âyin-nâme*, *Kitâbü Hüdâyânâme*, *Kitâbü Behrâm ve Nersî*, *Kitâbü Anûşîrevân*.<sup>[29]</sup> Keza en-Nedîm Abdullah b. el-Mukaffa’ın tercümeleri babında *Kitâbü Hüdâyânâme fi’s-Siyer*, *Kitâbü Âyinnâme*, *Kitâbü Mezdek*, *Kitâbü’t-Tâc fî Sîreti Enûşîrvân* isimli tarih kitaplarına işaret etmektedir.<sup>[30]</sup> Zikri geçen kitapların *Hüdâyânâme*’nin bir parçası olmadığı kanaatinde olan Tefaddulî, bunların Sâsânî döneminin bazı devrelerine ait farklı tarih kitapları olduğunu savunmaktadır. Ancak, *Hüdâyânâme*’de bunların içeriğine ilişkin özet bilgiler bulmak mümkündür.<sup>[31]</sup>

Bazı padişah veya önemli din adamlarına ait kitabeler de antik İran tarihine ışık tutan önemli bilgi kaynaklarıdır. Keza mühürler, âteşkedelere nakşedilen yazılar, bakır kâseler, çanak çömlek üzerine yazılan yazılar ve sikkeler de önemli bilgiler ihtiva etmektedir.<sup>[32]</sup> Fakat bunlar konumuz dışında olduğundan ayrıca üzerinde durulmayacaktır.

Sâsânîler döneminde telif edilip Pehlevice aslı günümüze ulaşan tarih metinleri son derece azdır. Bununla beraber Sâsânîlerin kuruluş süreci ve devletin kurucusu I. Erdeşîr-i Bâbekân’ın faaliyetlerinin anlatıldığı *Kârnâme-yi Erdeşîr-i Bâbekân*<sup>[33]</sup> ile Eşkânî/Part kralı Goştâsb’ın (Viştâsb) kardeşi Zerîr’in, Hun kralı Ercâsb ile mücadelesinin anlatıldığı “*Eyadgâr-ı Zerîrân*” (*Yâdigâr-ı Zerîran*) adlı kahramanlık destanının aslı günümüze ulaşmıştır.<sup>[34]</sup> İbn Mukkaffa’ın Pehleviceden Arapçaya çevirdiği *Nâme-yi Tenser* adlı metnin Pehlevice ve Arapça çevirisi günümüze gelmemesine rağmen, İbn İsfendiyar’ın (öl. 613/1216) Arapçadan Farsçaya tercüme ederek *Tarih-i Taberîstan* isimli eserinin mukaddimesine yerleştirdiği bu metnin Farsçası günümüze intikal etmiştir.<sup>[35]</sup>

## 2. Hüdâyânâme Adının Anlamı

Kadim İran’da Allah için “Ahura Mazda”, padişahlar için ise “hudây/hutây” adı kullanılmaktaydı. İşte İranlıların İslâmlaşması ile birlikte Ahura Mazda adı mensuh duruma düştüğünden, bunun yerine “güçlü”, “kuvvetli”, “sahip” ve “yaratıcı Allah” manasında “Hudâ(y)”; hükümdarlar için ise “şah” ifadesi kullanılmaya başlanmıştır.<sup>[36]</sup> Dolayısıyla “Hüdâyânâme” adı, Pehlevicede “padişah” anlamına gelen “hutây/hudây” ile “kitap”, “risale” anlamındaki “nâmeg” terkibinden türemiştir. “*Hutaynâmeg/Hüdâyânâmeg*” ismi Pehlevice olup “hükümdarların tarihi” anlamında Farsçada “*Şâh-name*”, Arapçada ise “*Siyeru’l-Mulûk(i’l-Furs)*” şeklinde çevrilmiştir.<sup>[37]</sup>

Mes’ûdî, antik İran şahlarının kendileri için “büyük/ulu” ve “sahip” anlamında gelen “Hudâ” ifadesini kullandığını belirtmiştir.<sup>[38]</sup> İbn-i Şâdî ise İranlıların eskiden hükümdarlarına “Hudây-gân”

[29] Muhammed b. İshak en-Nedîm, *el-Fihrist*, çev. Ramazan Şeşen, ed. Abdulkadir Coşkun (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 960.

[30] en-Nedim, *Fihrist*, 364.

[31] Tefaddulî, *Tarih-i Edebiyat*, 274.

[32] Geniş bilgi için bk. Tefaddulî, *Tarih-i Edebiyat*, 86-111; Klima, *Tarihçe*, 49; Wiesehöfer, *İrân-ı Bâstân*, 195-207.

[33] *Zend-i Vehmen Yesn ve Karnâme-yi Erdeşîr-i Bâbekân*, çev. Sadık Hidayet (Tahran: Spehr, 1344 HŞ), 159-211.

[34] *Yadigâr-ı Zerîran*, çev. Jâle Âmûzgâr (Tahran: Mu’în, 1392 HŞ), 4-10.

[35] Tenser, *Nâme-yi Tenser Be Goşnesb*, tsh. Muctebâ Mînevî (Tahran: Şirket-i Sehâmîy-i İntişârât-ı Harezmi, 1354 HŞ), 45-227; Bahau’d-Dîn Muhammed b. Hasan İbn İsfendiyâr, *Tarih-i Taberîstan*, tsh. Abbas İkbâl (Taberîstan: Kelâle-yi Hâver, 2007), 1/26-71.

[36] Meşkûr, “Hüdâyânâme”, 13-14; Sefâ, *Hamâse-Serâyî*, 65-66; Rûşen, “Hüdâyânâme”, 13; Rahîm Rızazâde-yi Melik, “Dîbâçe-yi Şâhnâme-yi Ebû Mansûrî”, *Nâme-yi Encumen* 1/4 (1383 HŞ), 123; Zerrînkûb, “Hüdâyânâme”.

[37] Sefâ, *Hamâse-Serâyî*, 65; Christensen, *Sâsânîyân*, 98; Meşkûr, “Hüdâyânâme”, 13.

[38] Ali b. el-Hüseyn Mes’ûdî, *Murûcuz-zeheb ve meadinu’l-cevher*, çev. Ebû’l-Kasım Pâyende (Tahran: İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1396 HŞ), 276.

dediklerini nakletmektedir.<sup>[39]</sup> *Siyasetnâme*'de Enûşîrevân'ın, babası I. Kubâd'a (488-531) hitaben "hudây-gân", yani "padişah/hükümdar" diye hitap ettiği aktarılmaktadır.<sup>[40]</sup> Hatta İsfahânî, son Sâsânî padişahı III. Yezdigird'in katili olan Merv Merzübanı Mâhveyh'in çocuklarının kendi dönemine kadar "padişah katilleri" anlamında "Hudâ-koşân" olarak anıldığını aktarmaktadır.<sup>[41]</sup> İslâmî dönemde de bazı kaynakların hükümdar için "hudâ" ifadesini kullanmaya devam ettiği görülmektedir. Bu kapsamda Firdevsî, Kâbul ve Zâbul şahları için "Kâbul-Hudây", "Zâbul-Hudây" ifadesini kullanırken,<sup>[42]</sup> Bîrûnî Buhârâ ve Gûrgan şahlarına "Buhârâ-Hudâh" ve "Gûrgânân-Hudâ",<sup>[43]</sup> Narşahî de Buhârâ ve Sâmânî hükümdarları için "Buhârâ-Hudah" ve "Sâmân Hudâh(t)" ifadesini kullanmıştır.<sup>[44]</sup> Benzer şekilde ünlü Şair Sa'dî-yi Şîrâzî de bir şiirinde vezirin dilinden padişaha: "...ey Hudâvend..." (hükümdarım!) diye seslenmektedir.<sup>[45]</sup> Bütün bu veriler İslâmî dönemde de padişah için "hudâ" ifadesinin kısmen kullanılmasına devam ettiğini göstermektedir.

### 3. Hüdâyname'nin Muhtevası

Pehlevice yazılan *Hüdâyname*'nin ne Pehlevice metni ne de Arapça ve Farsça tercümeleleri orijinal bir şekilde günümüze ulaşmıştır.<sup>[46]</sup> Ancak ilk dönem İslâm tarihçileri, antik İran tarihi ile ilgili bölümlerini ve Firdevsî de İran'ın millî destanı niteliğindeki *Şâhnâmesini*, *Hüdâyname*'yi esas alarak telif ettiklerinden, *Hüdâyname*'nin muhtevası ve genel çerçevesi hakkında bilgi sahibiyiz.<sup>[47]</sup> Hatta kimi İranlı araştırmacılar, söz konusu kaynaklardan yararlanarak *Hüdâyname*'nin yeniden yazılabileceğini ifade etmişlerdir.<sup>[48]</sup>

Esasen *Hüdâyname* üç bölüme taksim edilebilir. Birinci bölüm, dünyanın yaratılışı (bundehişn) ve yeryüzündeki ilk padişahın ortaya çıkışından efsanevî şah Keyhüsrev ile Efrâsyâb'ın mücadelesinin anlatıldığı dönemi kapsamaktadır. Dünya tarihinin ezeli iki ruhun (Ahuramazda ve Ehrimen) ortaya çıkışı ile başlatıldığı, âlem ve ilk insan/ilk hükümdarın (Keyûmers) yaratılışı ile devam eden bu bölüm, mitolojik anlatımları ihtiva etmektedir. İkinci bölüm ise şah Lohrâsb'dan Büyük İskender'in (öl. MÖ 323) İran işgaline kadar geçen tarihsel olaylarının anlatıldığı ve köklerini Mecûsî tarih geleneğinden alan kısımdır. Üçüncü bölüm ise Büyük İskender'den Sâsânîlerin son hükümdarı III. Yezdigird (öl. 31/651) dönemi arasındaki tarihsel hadiselerin anlatıldığı zamanı kapsamaktadır ki bu kısım Sâsânî tarih yazım geleneğine dayanmaktadır.<sup>[49]</sup> *Âvestâ*'nın derlenmesi ve yorumlanmasından esinlenen *Hüdâyname*'nin bir ve ikinci bölümünde tarihsel olaylar ile mitolojik bilgiler iç içe geçmiş olup mitoloji daha ağır basmaktadır. Nitekim ikinci bölümde, mitolojik Keyânî Hanedanı'nın son dönemlerine ilişkin anlatımlarda tarihsel Ehâmenîş (Persler MÖ 550-330) imparatorluğunun bazı padişahlarına Keyânî hanedanının hükümdarları olarak

[39] İbn Şâdî-yi Esterâbâdî, *Mucmelu't-Tevârih ve'l-Kasas*, tsh. Meliku's-Şuara Behâr (Tahran: Kelâley-i Hâver, ts.), 68.

[40] Hasan b. Ali Nizâmü'l-Mulk et-Tusî, *Siyasetnâme*, tsh. Murtaza Müderrisî (Tahran: Zuvvâr, 1344), 224.

[41] İsfahânî, *Târîh*, 59-60.

[42] Firdevsî, *Şâhnâme*, 1/184, 272 (سوی خیمه زال زابل خدای سوی خیمه زال زابل خدای)

[43] Ebû'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, *Âsârü'l-bakiye 'ani'l-kuruni'l-haliye*, çev. Ekber Dâna Soruşt (Tahran: Emirkerbîr, 1386 HŞ), 63, 144.

[44] Ebûbekir Muhammed b. Ca'fer Narşahî, *Tarih-i Buhârâ*, tsh. Muderris Rızavî (Tahran: Çaphâne-i Saadet, ts), 7, 70.

[45] Sa'dî Şerefüddîn Muslih b. Abdillâh b. Müşerrif Şîrâzî, *Gülistân-ı Sa'dî*, (Kum: Defter-i Neşr-i Mustafa, 1393), 17.

[46] Tefaddulî, *Tarih-i Edebiyat*, 271; Christensen, *Sâsânîyan*, 98; Nöldeke, *Hemâse*, 38; Brown, *Tarih-i Edebiyat*, 1/187; Klima, *Tarihçe*, 49; Christensen, *Keyânîyân*, 65; Christensen, *Sâsânîyân*, 98; Fîrûzbahş, "Hüdâyname", 109.

[47] Nöldeke, *Tarih-i İran*, 21; Deryâyî, "Tarihîngârî", 113-129; Melâyirî, *Ferheng-i İrani*, 134; Zerrînkûb, "Hüdâyname".

[48] Tefaddulî, *Tarih-i Edebiyat*, 271; Melâyirî, *Ferheng-i İrani*, 136; Rukiye Şeybânîfer, "Bâzşinâsî-yi Hüdâyname Be Riva-yet-i İbn Mukaffâ", *Pejûhişnâme-i Edeb-i Hamasî* 10/17 (1393 HŞ), 71; Yahya Kârdger-Hasan Şehrîyârî, "Bâznemâyî-yi Ostûrehâ-yi İrani Der Kitabhâ-yi Tarihî-yi Fârsî", *Do Faslnâme-yi Zebân ve Edebiyât-ı Fârsî* 27/89 (Sonbahar-Kış 1389 HŞ), 260; Şehnâz Huccetî Necefâbâdî, "Tahlil-i Ber Nigâh-ı Dugâne ve Mutenâkız-ı Menabî'-ı Asr-ı Sâsânî Derbare-yi Eşkânîyân", *Pejûhişnâ-yi Ulûm-ı Tarihî* 11/1, (1396 HŞ), 2; Ebû'l-Fadl Hatîbî, "Nigâhî Be Kitab-ı Nihâyetü'l-Ereb ve Tercüme-yi Fârsî-yi Kadîm-î Ân", *Nâme-yi Ferhengistân*, 28 (1375 HŞ), 143.

[49] Zerrînkûb, "Hüdâyname"; Pejman, "Hüdâyname", 112.

işaret edilmektedir.<sup>[50]</sup> Eşkânî (Partlar MÖ 247-MS 224) ve Sâsânîlerin (224-651) anlatıldığı üçüncü bölümde ise Sâsânîlere ilişkin son derece detaylı bilgiler yer alırken, Eşkânîlerin sadece padişah isimleri ve hükümdarlık müddetlerine ilişkin kısa ve özlü bilgiler verilmektedir. Sâsânîlere ilişkin rivayetler ise padişah adları, padişahlık süreleri ve her birinin döneminde meydana gelen önemli tarihsel olaylara ilişkin detayları içermekte ve tarihsel gerçekliğe tekabül etmektedir.<sup>[51]</sup>

Yaratılışın başlangıcından Sâsânîlerin son kralı III. Yazdigird'e kadar İran millî tarihinin koleksiyonu mahiyetinde olan *Hüdâynâme*, İran geleneklerini, millî-dinî destanları, kahramanlık hikâyeleri ve tarihi bilgileri içermektedir. *Hüdâynâme*, içeriği elimize ulaşan, İran'ın ilk millî tarih kitabıdır. Karger'd'in ifadesiyle *Hüdâynâme*, İran'ın antik mitolojilerini, Eşkânîlerin kahramanlık destanlarını Keyânîler şahsında işleyen hikâyeleri ve Sâsânî dönemi tarihi kahraman ve padişahların biyografilerini içeren rivayetler koleksiyonudur.<sup>[52]</sup>

*Hüdâynâme*'ye göre Keyânîlerden Kral Viştasb döneminde Zerdüşt Peygamberin zuhur etmesi üzerine Mecûsîlik, İran'ın meşru semâvî dini olarak benimsenmiştir. Dolayısıyla Zerdüşt peygamber ve Mecûsîlik *Hüdâynâme*'de merkezi bir yer işgal etmektedir. Daha sonra tarih sahnesine çıkan "İskender-i Gocestek" (Mel'ûn İskender) Keyânî hanedanına son verip Zerdüştîlerin kutsal kitabı *Âvestâ*'yı yakmakta ve mobedânları öldürerek İran'a büyük bir kötülük yapmaktadır. *Hüdâynâme*'de İranlıların Turanlılarla savaşı da büyük bir yer tutmaktadır. Bu anlamda adeta "İran'a karşı Turan" konumlandırılmaktadır.<sup>[53]</sup> Sâsânîlerin düşmanı olan Eşkânîler, İran'ın bütünlüğünü sağlayamayan kifayetsiz bir hanedan şeklinde gösterilmektedir. İran'ın parçalandığı bu dönem "Kedek Huvatayân" (Beylikler Dönemi/Mülûku't-Tavâif) olarak tavsif edilmektedir. Eşkânîlerden sonra ise Sâsânî hanedanı ortaya çıkar ki Sâsânîler Zerdüştlüğü himaye eden, İran'ın refahını ve bütünlüğünü sağlayan bir hanedan olarak takdim edilmektedir.<sup>[54]</sup> Doğal olarak *Hüdâynâme*, en tafsilatlı bilgiyi Sâsânî hanedanı hakkında vermektedir.

*Hüdâynâme*'de antik İran'ın siyasi tarihi yanında devlet idâresi, padişahlardan özlü sözler, öğütler, hükümdarlarının tahta cülusu esnasında hükümet programı şeklinde irat ettikleri hutbeler, kahramanlık hikâyeleri, mobedlerin münakaşaları, vasiyetnâmeler, ahlakî öğütler (pend/enderz), felsefi düşünceler, dindarlık, adalet, zühd ve padişahların vasiyetnâmeleri ile ilgili bilgileri de ihtiva etmektedir.<sup>[55]</sup> Edebi tarzda yazılan *Hüdâynâme*, mübalağalı ve ağdalı söz sanatları ile doludur.<sup>[56]</sup> Bu nedendir ki Cahız: "edebiyat, belağat, terbiye, rasyonelite, güzel tasavvurlar ve latif sözler öğrenmek isteyen "*Kârvend*" ve "*Siyeru'l-Muluk*" kitaplarına baksın"<sup>[57]</sup> demektedir.

*Hüdâynâme* anlatımına göre İranlılar, İslam öncesinde Pişdâdîler (adaletin öncüleri), Keyânîler (padişahlar), Eşkânîler ve Sâsânîler olmak üzere dört hanedan kurmuşlardır. Pişdâdîler ve Keyânîler efsanevî hanedanlar dönemidir. Keyânîlerin sonlarına doğru Büyük İskender tarih sahnesine çıkmaktadır ki buradan itibaren kitap, mitolojik dönemden tarihsel döneme geçiş yapmaktadır. *Hüdâynâme*, antik İran hanedanlarından Med (M.Ö. 678-550) ile Ehâmeniş/Pers (MÖ 550-330) imparatorluklarını hiçbir şekilde zikretmemiştir. Med ve Ehâmenişlerin *Hüdâynâme*'de

[50] Nöldeke, *Tarih-i İrâniyân*, 18; Pejman, "Hüdâynâme", 113.

[51] Pejman, "Hüdâynâme", 113. (Eşkânîlerin *Hüdâynâme*'de çok az yer verilmesinin nedenleri hakkında detaylı detaylı bilgi için bk. Veysi Turun, *Farsça Eserlere Göre İran'ın Fethi ve Hz. Ömer (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023)*, 180-183; Veysi Turun, "İlk Dönem İslâm Tarihçilerine Göre Antik İran" *İslam Medeniyetinde Öteki*, ed. Fadıl Aygan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2023), 565-590).

[52] Kârdger, "Bâznemâyî", 260.

[53] Klima, *Tarihçe*, 49; Christensen, *Keyâniyân*, 62-68; Meşkûr, "Hüdâynâme", 17.

[54] Klima, *Tarihçe*, 49; Kristensen, *Keyâniyân*, 62-68.

[55] Nöldeke, *Tarih-i İrâniyân*, 17; Wiesehöfer, *İrân-ı Bâstân*, 201; Halikî-Mutlak, "Hüdâynâme", 51-53; Pejman, "Hüdâynâme", 114.

[56] Meşkûr, "Hüdâynâme", 18; Tefaddulî, *Hamâse*, 67; Yeğmâyî, "Şâhnâme", 108-109.

[57] Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (Kahire: el-Hâncî, 1997), 14.

yer almaması, antik İran tarihi uzmanlarının dikkatini çekmiş ve bunun nedeni üzerinde farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. *Hüdâyname*'yi, Mecûsî kaynaklarından *Yeşter* ve *Bundehişt* üzerinden inceleyen Deryâyî'ye göre, Med ve Perslerin *Hüdâyname*'den hazfedilmesinin nedeni Mecûsîlik anlayışı üzerine şekillenen "Sâsânî kutsal tarih yazıcılığı"dır. Tarihe *Âvestâ* ve diğer kutsal Mecûsî metinleri perspektifinden yaklaşan Sâsânîler, Mecûsî metinlerde zikri geçmeyen hanedan ve tarihsel olayları *Hüdâyname*'den silmişlerdir. Dolayısıyla *Hüdâyname*, tarihi olayların hakikatinden ziyade, kutsal metinlerin tarihi vakalara yaklaşımı üzerine bina edilmiştir. Dolayısıyla Medler ve Persler Mecûsî kaynaklarda yer almadığından *Hüdâyname*'den de hazfedilmiştir.<sup>[58]</sup>

Tefaddulî'ye göre ise Sâsânîler; Medler ve Persler hakkında bilgi sahibi olmadıklarından iki hanedan *Hüdâyname*'de yer almamıştır. Bu görüşü savunanlar, Ehâmenişlerin son padişahı Dârâ ile ilgili rivayetlerin de Büyük İskender dolayımında Yunan kaynaklarından iktibas edilerek *Hüdâyname*'ye eklendiğini savunmaktadırlar.<sup>[59]</sup> Şifahî geleneğin Zerdüştiliğin doğuş yeri olan Horasan ve Sistan bölgesinde çok güçlü olduğunu savunan Yarşatur'a göre de Med ve Perslerin bölgesi olan Güney ve Batı İran'da şifahî gelenek zayıf olduğundan, bu iki devlete ilişkin tarihsel anlatımlar *Hüdâyname*'de kendisine yer bulamamıştır.<sup>[60]</sup> *Hüdâyname*'nin İran'ın, Orta Asya kavimlerinin hücumuna maruz kaldığı bir atmosferde yazıldığını belirten Boyce ise İran milli kimliğini ihya etmenin peşinde olan saray kâtiplerinin sadece saldırıya maruz kalan Kuzey ve Doğu İran hikâye ve tarihi bilgilerini *Hüdâyname*'ye eklediklerini, bu nedenle Güney ve Güney Batı İran'da kurulan Med ve Perslere ilişkin tarihsel hikâyelerin zamanla unutulduğunu savunmaktadır.<sup>[61]</sup> Dolayısıyla bunlara göre Med ve Perslerin *Hüdâyname*'de yer almamasının nedeni, Sâsânîlerin bunlar hakkında bilgi sahibi olmamasındandır.

Kanaatimizce Sâsânî dönemi tarih yazıcılığı, kutsal metinler etrafında şekillendiği için Medler ve Ehâmenişlere yer verilmemiştir. Deryâyî'nin de belirttiği gibi Sâsânîler kendilerini, "ferre-yi îzedî"<sup>[62]</sup> (kutsal kut/zillullahi fi'l-ard) düşüncesini ilk kez tedavüle sokan Keyânî hanedanına nispet etmek suretiyle saltanatlarına meşruiyet bahşetmek istemişlerdir. Bu nedenle *Avesta*'da geçen Keyânî hanedanına dair geniş malumat vermektedirler.<sup>[63]</sup> Eşkânîler ise zaten Sâsânîlerin tarihsel düşmanları olduğundan *Hüdâyname*'de çok az yer bulabilmişlerdir. Esasen Sâsânîler döneminde yazılan bir kitapta devletin kurucu I. Erdeşîr nesebinin, Ehâmeniş/Pers krallarından Dârâyî Dârâyân'a (Dâryûş) nispet dilmesi,<sup>[64]</sup> Sâsânîlerin Ehamenişler hakkında bilgi sahibi olduğunu göstermektedir. Ancak *Avesta*'da Ehâmenişler yerine Keyânîler geçtiğinden *Hüdâyname*'de de Ehameniş krallarının yerine Keyânîler yerleştirilmiştir.<sup>[65]</sup>

Kadim İran'da hükümdar, hayatın merkezine yerleştirildiğinden, "*Hüdâyname*" isminden de anlaşılacağı gibi antik İran tarihi yazıcılığı tamamen padişah merkezlidir. Bu açıdan "resmî tarih" hüviyetindeki *Hüdâyname* "şah" ve "saray" odaklı olup<sup>[66]</sup> Sâsânî hükümdarları, Vâspûhrân (soylular) ve mobedânın siyasî -dinî perspektifi çerçevesinde şekillenmiştir.<sup>[67]</sup> Özellikle de I. Hüsrev

[58] Deryâyî, "Tarihigârî", 117-118.

[59] Tefaddulî, *Hamâse*, 59-60; Nöldeke, *Tarih-i İraniyân*, 17; Yarşatur, "Çıra", 202.

[60] Yarşatur, "Çıra", 202-203.

[61] Yarşatur, "Çıra", 207.

[62] Padişahlık hakkının doğrudan Ahura Mazda'dan İranlı hükümdarlara verilmesi ifade eden "Ferre-yi îzedî" kavramı ve inancı hakkında geniş bilgi için bk. Turun, *İran'ın Fethi*, 340-347.

[63] Deryâyî, "Tarihigârî", 118-119.

[64] *Kârname-yi Erdeşîr-i Bâbekân*, 170.

[65] Deryâyî, "Tarihigârî", 121.

[66] Klima, *Tarihçe*, 47.

[67] Nöldeke, *Tarih-i İraniyân*, 17, 19; Christensen, *Sâsânîyân*, 100; Melâyirî, *Ferheng-i İrani*, 135; Klîma, *Tarihçe*, 49; Meşkûr, "Hüdâyname", 18; İsmail Sengârî- Alirıza Kerbâsî, "Tarihigârî Der İran-ı Bastan; Mâhiyet ve Revîş-i Ân Bâ Teveccüh Ba Rûykerdhâ-yi Muhtelif Be Mefhûm-ı Tarih", *Faslname-yi İlmî-Pejûhişî-yi Tarih-i İslam Danışgâh-ı Zehrâ*, 3/120 (Yaz-1395 HŞ), 168.

Perviz'in yaklaşımları ve kitabın yazıldığı dönemin siyasî-dinî-askerî gelişmeleri eser içeriğinin şekillenmesinde etkili olmuştur.<sup>[68]</sup> Bu nedenle araştırmacılar Sâsânîleri, "kutsal tarih yazıcılığı" yapan ilk devlet olarak nitelendirmiştir. Onlar, dini ve siyasi hedeflerine varmak için tarihi araçsallaştırarak<sup>[69]</sup> İran'ı görkemli ve kudretli göstermeye çalışmışlardır. Dolayısıyla Nöldeke'nin de işaret ettiği gibi "tarafı" ve devletin resmî siyaseti çerçevesinde telif edilen *Hüdâynâme*'de İran ve İranlılar yüceltmeci bir yaklaşımla ele alınmıştır.<sup>[70]</sup> Tarih yazımı Zerdüştiliğin Ortodoks/resmî versiyonu üzerine inşa edildiğinden, Mecûsîlikle uyumlu olmayan tarihsel bilgiler hafifedilirken, uyumlu bölümler ise *Hüdâynâmelere* eklenmiştir.<sup>[71]</sup>

*Hüdâynâme*'nin bazı bölümleri mobedân (din adamları) bazı bölümleri ise debîrân (kâtipler) tarafından yazılmıştır. Bu nedenle kitap, dini ve milli olmak üzere iki veçheye sahiptir. Örneğin *Nihâyetü'l-Ereb*, Rüstem ile İsfendiyâr'ın efsanesine dini bir veçhe kazandırırken,<sup>[72]</sup> farklı bir *Hüdâynâme*'den istifade eden Firdevsî ile Seâlibî ise bu hikâyeyi milli karamanlık destanı şeklinde ele almışlardır.<sup>[73]</sup> Araştırmacılara göre, saray kâtipleri tarafından yazılan *Hüdâynâme*'de millî unsurlar, kahramanlık hikâyeleri ağır basarken; din adamları tarafından yazılanlarda ise dinî-ahlakî öğeler daha ağır basmaktadır.<sup>[74]</sup> Bu açıdan her bir müellif kendi dünya görüşünü kitaba yansıtmıştır.

#### 4. Hüdâynâme'nin Kaynakları

**4.1. İran'ın Dinî-Millî Tarihine İlişkin Yazılan Metinler:** Sâsânîler, kuruluşundan itibaren *Âvestâ*'yı derleyerek İranî bir kimlik oluşturmaya çalışmışlardır.<sup>[75]</sup> Tarihi süreç içinde *Âvestâ*'nın yorumları, bazı padişahlara ilişkin tarihi bilgiler, İran gelenekleri ve kahramanlık destanlarının yazıldığı bir koleksiyon oluşmuştur. Esasen bu tarz yazım geleneği Eşkânîler döneminde de vardı. Pejmân'ın da belirttiği gibi muhtemelen Sâsânîler, yazılı metinleri oluştururken Eşkânîlerden intikal eden yazılı belgelerden de yararlanmışlardır.<sup>[76]</sup>

**4.2. Devlet Arşivleri:** Devlet arşivinde saklanan belgeler; sâlnâmeler, padişah fermanları, resmi vakâyî'nâmeler, antlaşmalar, maliyeye ilişkin bilançolar vb konuları ihtiva etmekteydi. *Hüdâynâme* yazılırken bunlardan da yararlanmışlardır.<sup>[77]</sup>

**4.3. Padişahlara İlişkin Kıssa ve Hikâyeler:** Sâsânîler her padişah dönemine ilişkin tarihsel olayları ayrı ayrı yazıp devlet arşivinde saklamaktaydı. İşte *Hüdâynâme*'nin en önemli kaynaklarından birisi de padişah tarihlerine ait bu yazılı belgelerdir.<sup>[78]</sup>

**4.4. Grekçe ve Süryânîce kaynaklar:** Özellikle İskender ile ilgili bölümlerde bu kaynaklardan istifade edilmiştir.<sup>[79]</sup>

[68] Yarşatur, "Çıra", 191.

[69] Deryâyî, "Tarihniğârî", 118; Sengârî, "Tarihniğârî", 193-200.

[70] Nöldeke, *Tarih-i İranîyân*, 18.

[71] Nöldeke, *Tarih-i İranîyân*, 17; Christensen, *Sâsânîyân*, 100; Melâyirî, *Ferheng-i İranî*, 135; Deryâyî, "Tarihniğârî", 120; Klîma, *Tarihçe*, 49.

[72] *Nihâyetü'l-ereb fî ahbâri'l-Fursi ve'l-Arab*, thk. Muhammed Takî Dâniş-Pejûh (Tahran: Encümen-i Âsâr, 1375 HŞ), 82-85.

[73] Firdevsî, *Şâhnâme*, 5/376-426; Seâlibî, *Tarih*, 190-230; Ebû'l-Fadl Hatîbî, "Serguzeşt-i Siyeru'l-Mulûk-i İbn Mukaffa", *İntişârât-i Suhen* (1379 HŞ), 171; Şeybânîfer, "Bâzşînâsî", 57-58.

[74] Tefaddulî, *Tarih-i Edebiyat*, 273; Yarşatur, "Çıra", 207; Şeybânîfer, "Bâzşînâsî", 65.

[75] Tefaddulî, *Tarih-i Edebiyat*, 65-66.

[76] Tefaddulî, *Tarih-i Edebiyat*, 271; Pejman, "Hüdâynâme", 115; Moustafa Albakour, "Kitâbu Hüdâynâme beyne't-türâseye-ni'l-Fârisî ve'l-Arabî", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2022), 106.

[77] Tefaddulî, *Tarih-i Edebiyat*, 271; Pejman, "Hüdâynâme", 116; Albakour, "Hüdâynâme", 106.

[78] Halikî-Mutlak, "Hüdâynâme", 39; Pejman, "Hüdâynâme", 116-117; Albakour, "Hüdâynâme", 108.

[79] Nöldeke, *Hamâse*, 44; Yeğmâyî, "Şâhnâme", 108; Zerrînkûb, "Hüdâynâme".

**4.5. Farklı Yazılı Belgeler:** *Hüdâyname*'nin bazı detayları farklıdır. *Hüdâyname*'den beslenen klasik İslam tarihi kaynaklarının bazı hadiselerle ilişkin bilgilerin aynı olmaması, farklı Hüdâyname'lerin yazıldığıının en önemli göstergesidir. Hatta Taberî'nin bazı rivayetlerde Sait b. Bitrîk ve İbn Kuteybe ile muvafık kalırken, bazı rivayetlerde ise Firdevsî ve Yak'ûbî ile mutabık kalması, onun elinin altında bile farklı *Hüdâyname* tercümelerinin olduğunu göstermektedir.<sup>[80]</sup>

## 5. Hüdâyname'nin Tercümelere

Fetih hareketlerinden sonraki ilmî inkişaf tercüme ortamını hazırladığı gibi çeviriye duyulan ilgiyi de artırmıştır. Fetihlerden sonra Grek, Babil, Keldânî, Fars ve Hint geleneğini temsil eden bilim merkezleri Müslümanların hâkimiyetine geçmiştir. Enûşîrevân döneminde kurulan Cündüşâpûr okulu Grek, Fars ve Hint bilimlerini sentezlemiştir. Keza Merv okulunun oluşturduğu ilmî zemin sonraki dönemlerin tercüme faaliyetlerine ortam hazırlamıştır.<sup>[81]</sup> Kuşkusuz, antik İran kültür ve medeniyetinin İslâmî döneme aktarılma istenmesi, kültürel devamlılığın sağlanması arzusu, Abbasîler döneminde başlayan tercüme hareketinin oluşturduğu ilmî atmosfer ile Şuûbiyye'nin Arapçı yaklaşımlara karşı verdiği reaksiyon, Pehleviceden Arapçaya tercümelerin yapılmasında etkili olmuştur. *Hüdâyname* de bu saiklerle yapılan tercüme arasında. Bu başlık altında *Hüdâyname*'nin Arapça ve Farsça tercümelere incelenecektir.

### 5.1. Hüdâyname'nin Arapça Tercümelere

Sâsânîler dönemine ait birçok kitabın Arapçaya tercümesinde imzası olan İbnu'l-Mukaffa' (öl. 142/760), hicrî ikinci asırda *Hüdâyname*'yi *Siyeru'l-Mulûki'l-Furs* adıyla Pehleviceden Arapçaya çevirmiştir. Ayrıca *Hüdâyname*; *Siyeru Mulûki'l-Acem*, *Tarihu Mulûki'l-Furs*, *Tarihu Muluki Beni Sâsân*, *Hüdâyname fi's-Siyer*, *Nâme-yi Padişahân-ı Pars* ve *Şâhnâme* gibi isimlerle Pehleviceden Arapça ve Farsçaya tercüme edilmiştir. İbn Mukaffa'nın tercümesi *Hüdâyname*'nin ilk Arapça çevirisidir.<sup>[82]</sup> *Hüdâyname*'nin Pehleviceden Arapçaya tercüme edildiğine dair klasik müellifler ve modern araştırmacılar arasında konsensus olmasına rağmen<sup>[83]</sup> De Fouchécour, İbn Mukaffa'nın *Hüdâyname*'yi Pehleviceden değil Süryânîceden Arapçaya tercüme ettiğini savunmaktadır.<sup>[84]</sup> Fakat en-Nedim'in de işaret ettiği gibi İbn Mukaffa'nın Pehleviceden başka kitapları da Arapçaya tercüme ettiği bilindiğinden, *Hüdâyname*'nin de Pehleviceden Arapçaya çevrildiği rahatlıkla söylenebilir.

Mes'ûdî, 113/732 yılında *Hüdâyname*'nin Emevî halifesi Hişam b. Abdulmelik (öl.125/743) için Arapçaya tercüme edildiğini nakletmektedir.<sup>[85]</sup> *Nihâyetu'l-Ereb*'e göre ise Emevî halifesi Abdulmelik b. Mervân (öl. 86/705) 85/704 yılında Eyyûb b. el-Kariyye (öl.84/703), Amir eş-Şa'bî (öl. 103/722) ve İbn Mukaffa' (142/760) isimli şahısları *Siyeru'l-Muluk*'u tercüme etmek üzere görevlendirmiştir.<sup>[86]</sup> Zikri geçen üç mütercimim aynı dönemde bu işle iştigal etmesi mümkün değilse de bu rivayet, *Hüdâyname* tercüme girişimlerinin erken dönemde başladığını göstermesi açısından önemlidir. Nitekim Abdülmelik b. Mervân döneminde Haccâc'ın bir coğrafya kitabını

[80] Nöldeke, *Tarih-i İraniyân*, 21; Albakour, "Hüdâyname", 108.

[81] Samet Şenel, Halife Me'mûn'a Kadar İslam Dünyasında Çeviri Faaliyetleri (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Entitüsü, Doktora Tezi, 2022), 12, 26, 29-3;

[82] İsfahânî, *Tarih*, 13; Melâyirî, *Ferheng-i İrani*, 132; Deryâyî, "Tarihîgârî", 123; Meşkûr, "Hüdâyname", 18; Celîlyân, "Hüdâynameg", 75.

[83] İsfahânî, *Tarih*, 13; Mahmûd-ı Omîdsâlâr, "Mulahezâtü Peyrâmûn-ı Siyeru'l-Mulûk-i İbnu'l-Mukaffa", *İranşinâsî*, 8 (Yaz-1375 HŞ), 268; Christensen, *Sâsânîyan*, 98; 266; Vladimir Minorski, "Mukaddime-yi Kadîm-i Şâhnâme", çev. Mehdi Firûzân, *Nâme-yi Ferhengistân* 76 (Yaz-1376 HŞ), 176; Hatibi, "Sergüzeşt", 177.

[84] Charles Henri de Fouchécour, *Ahlâkiyât*, çev. Muhammed Ali Emir Ma'zî vd (Tahran: Merkez-i Neşr-i Danışgâhî ve Encümen-i İranşinâsî-yi Fıransa, 1377), 624-625.

[85] Ali b. el-Hüseyn el-Mes'ûdî, *et-Tenbih ve'l-İşrâf*, tsh. Abdullah İsmail es-Sâvî (Kahire: Daru's-Sâvî, ts.) 93.

[86] *Nihâyetu'l-Ereb*, 16-17.

Farsçadan Arapçaya tercüme ettirmesi, divanların Arapçalaştırılması, keza Hişam b. Abdülmelik döneminde *Kitâbü Rüstem ve Esfendiyâz* ile *Kitâbu Behrâm Şûbîn* gibi eserlerin Farsça'dan Arapçaya çevrilmesi,<sup>[87]</sup> Emevî Dönemi'nin ortalarından itibaren Farsça'dan Arapçaya tercümelerin yapıldığını göstermektedir.

*Hüdâyname*'nin sekiz farklı tercümesinden yararlandığını belirten İsfahânî, bunlardan yedisinin adını zikretmiştir. Bunlar: Abdullah İbn Mukkaffa'ın tercümesi *Siyeru Mülûki'l-Furs*, Muhammed b. Cehm el-Bermekî'nin tercümesi *Kitabu Siyeri Mülûku'l-Furs*, Me'mûn'un kütüphanesinden alınma, *Kitabu Tarihi Mülûki'l-Furs*, Zâdveyh b. Şâhveyh'in tercümesi *Siyeru Mülûki'l-Furs*, Muhammed b. Behrâm b. Mityâr'ın tercümesi *Siyeru Mülûki'l-Furs*, Hişam b. Kasım'ın tercümesi *Kitabu Tarihi Benî Sâsân* ve Şâpûr şehrinin mobedi Behrâm b. Merdânşâh'ın tercümesi *Tarihu Mülûki Benî Sâsân*<sup>[88]</sup> kitaplarından ibarettir. Bunun dışında Behrâm b. Mihrân el-Mecûsî el-İsfahânî'nin tercümesi,<sup>[89]</sup> İshak b. Yezîd'in *Hüdâyname*si (Bahtiyârname)<sup>[90]</sup>, Ömer b. el-Ferhân'ın tercümesi,<sup>[91]</sup> *Tarihu Ferhan-ı Mobed b. Yezdigird b. Şehriyâr*'ın tercümesi ve Mütevekkilî lakabıyla meşhur olup Bîrûnî'de Mobed Mütevekkilî<sup>[92]</sup> şeklinde geçen Ebû Cafer Zerdüşt b. Âzerhur'un<sup>[93]</sup> tercümesi olmak üzere *Hüdâyname*'nin en az 12 adet Arapça tercümesinin olduğu bilinmektedir. Nitekim Hamza el-İsfahânî'nin elinde yedi, Belhî'nin elinde beş ve Behrâm b. Merdânşâh-ı Mobed'in kütüphanesinde yirmi küsür *Hüdâyname*'nin olması,<sup>[94]</sup> kitabın birçok tercümesinin olduğunu göstermektedir.

Tefaddulî'nin aktardığına göre Hermann Zotenberg, bütün *Siyeru'l-Muluk* tercümelerinin İbnu'l-Mukaffa'ın tercümesinden iktibas edildiğini savunmuştur. Esasen Nöldeke de benzer bir görüşü savunmaktadır.<sup>[95]</sup> Ancak Rus müsteşrik Baron V. Rozen'in yaptığı araştırmalar bu fikrin yanlış olduğunu, bazı tercümelerin doğrudan *Hüdâyname*'nin Pehlevicesinden yapıldığını ortaya koymuştur.<sup>[96]</sup> Rozen'e göre *Hüdâyname*'nin diğer tercümeleleri her ne kadar İbn Mukaffa' çevirisinden sonra yapılmışsa bile bu durum, mütercimlerin İbn Mukaffa'ın metninden yararlanmasını zorunlu kılmamaktadır. Sonraki tercümelerde bir ölçüde İbn Mukaffa'ın tercümelerinden yararlanılmışsa da bir kısmı doğrudan *Hüdâyname*'nin Pehlevice aslını esas almıştır. Dahası Hamza İsfahanî'nin, -bütün şöhretine rağmen- İbn Mukaffa'ın tercümesini diğerlerine tercih ettiğine dair bir delilimiz de yoktur. Dolayısıyla Rozen'e göre, bizzat Hamza İsfahanî'nin bilgilerinden hareketle onun *Hüdâyname* tercümelerini üç bölümde ele aldığı söylenebilir: 1- İbn Mukaffa', Muhammed b. Cehm el-Bermekî ve Zâdveyh b. Şâhveyh el-İsfahânî gibi tercümanlar. Bunlar doğrudan *Hüdâyname*'nin aslından yararlanmalarına rağmen, tercümelerinde hafz ve ihtisar yapmışlardır. 2- Muhammed b. Mityâr el-İsfahanî ve Hişam b. Kasım el-İsfahânî gibi mütercimler. Bunlar *Hüdâyname* dışında bazı kaynaklardan da iktibas yaparak tercümelerine dâhil etmişlerdir. 3- Musa b. İsa el-Kesrevî ve Bahrâm b. Merdânşâh-ı Mobed gibi mütercimler. Üçüncü grubu teşkil eden bu musannifler, farklı tarih kaynakları ve *Hüdâyname*'nin değişik tercümeleleri arasında mukayese yaparak en doğru bilgiye ulaşma çabası içinde olan, bu şekilde *Hüdâyname*'nin aslına en yakın tercüme yapılmaya çalışan müelliflerdir.<sup>[97]</sup>

[87] Samet Şenel, Fetihten Bilime, *Antik Bilimlerin İslam Dünyasına İntikali (661-750)* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2021), 66, 102.

[88] İsfahânî, *Tarih*, 7.

[89] Bîrûnî, *Âsâr*, 141.

[90] İbn Nedim, *Fihrist*, 796; Meşkûr, "Hüdâyname", 25.

[91] Tefaddulî, *Hamâse-Serâyî*, 69; Meşkûr, "Hüdâyname", 23-25; Yeğmâyî, "Şâhname", 101.

[92] Bîrûnî, *Âsâr*, 338.

[93] Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân* (Beyrût: Dâru Sadir, 1995), 3/279; Meşkûr, "Hüdâyname", 25 (Geniş bilgi için bkz Jaakko Hämeen-Anttila, *Khwadanamag The Middle Persian Book of Kings* (Boston: Brill, 2020) 59-75.)

[94] İsfahânî, *Tarih*, 7, 19; Bîrûnî, *Âsâr*, 141; Melâyirî, *Ferheng-i İrani*, 133.

[95] Nöldeke, *Tarih-i İrânîyân*, 20-21, 26;

[96] Tefaddulî, *Hamâse Serâyî*, 69; Hämeen-Anttila, *Khwadanamag*, 99-100.

[97] Christensen, *Sâsânîyân*, 98-99; Tefaddulî, *Hamâse-Serâyî*, 69-70; Meşkûr, "Hüdâyname", 22; Melâyirî, *Ferheng-i İrani*, 133-134; Hatîbî, "Serguzest", 164.



Omîdsâlâr, İbnu'l-Mukaffa'ın *Siyeru'l-Mulûk* adlı kitabının muhtevasına farklı bir yaklaşım sergilemiştir. O, farklı klasik İslâm tarihi kaynaklarının *Siyeru'l-Mulûk*'tan yaptıkları iktibasları örnek göstererek Sami kavimlerin tarihine ilişkin bilgiler de vermesinden hareketle, İbn Mukaffa'ın tercüme ettiği kitabın bir tercümeden ziyade "telif-tercüme" olduğunu savunmuştur.<sup>[98]</sup> Ancak bu fikre karşı çıkan Zerrinkûb, İbn Mukaffa'ın kitabında İranî rivayetler dışındaki bilgilere yer vermediğini ileri sürerek kitabın sadece bir tercümeden ibaret olduğunu savunmaktadır.<sup>[99]</sup> Kanaatimizce de İbn Mukaffa'ın kitabı sadece *Hüdâynâme*'nin tercümesinden ibarettir. Klasik İslâm tarihi müellifleri Sami kavimlerine ilişkin rivayetleri *Hüdâynâme*'den ziyade farklı kaynaklardan iktibas ederek İran tarihi bağlamında da bunlara atıf yapmış olmalıdırlar.

Abdullah b. Mukaffa', Sâsânî devlet teşkilatı ve bürokratik işleyişini anlatan *Ayinnâme* ve onun bir parçası olan *Gehnâme* isimli kitapları da Arapçaya tercüme etmiştir. Bu iki kitap da antik İran'a ait önemli tarih kitaplarıdır.<sup>[100]</sup> İbnu'l-Mukaffa' başta olmak üzere *Hüdâynâme*'nin Arapça tercümeleri sayesinde İran tarihi, mitolojileri, padişah hikâyeleri, ahlakî öğütler ve kahramanlık öyküleri Arap edebiyatı içinde yaygınlık kazanarak bilinirliği artmıştır.<sup>[101]</sup> *Hüdâynâme*'nin Arapça tercümelerinin ne zamana kadar tedavülde olduğuna dair elimizde sağlam bir bilgi olmamakla beraber, *Hüdâynâme* içeriğini en iyi yansıtan kitabın *Nihâyetu'l-Ereb fî Ahbârî'l-Furs ve'l-Arab* olduğu söylenebilir.<sup>[102]</sup>

## 5.2. Hüdâynâme'nin Farsça Tercümeleri

Horasan'da kurulan Tahirîler, Saffarîler ve Sâ mânîler gibi İranî hanedanlar Farsçayı ve İran kültürünü diriltmek için Farsça edebiyatın tedvin ve telif edilmesini teşvik etmişlerdir. Billhassa Sâ mânîler (819-1005) döneminden itibaren Farsça nesir ve şiirde bir canlanma yaşanmıştır.<sup>[103]</sup> Farsçanın ilim ve edebiyat dili olarak ortaya çıkmasında Sâ mânîlerin rolünün yanında Şuûbiyye'nin İran(cılık) millî hissiyatıyla giriştiği ilmî- kültürel faaliyetler de bunda etkili olmuştur. Zira Şuûbiyye hareketi, tercüme yolu ile eski İran'ın kültür ve tarihini tekrar gün yüzüne çıkarmak ve tanıtmak istiyordu. İşte bu dönemde *Hüdâynâme*, "*Şâhnâme*" adıyla Farsça nesre de çevrilmiştir. "*Şâhnâme*"nin, "*Hüdâynâme*" adının Farsçalaşmış hali olduğuna yukarıda işaret edilmişti. *Hüdâynâme*'yi Farsçaya tercüme eden şair ve müellifler, eserin hem Arapça tercümelerinden hem de Pehlevice aslından yararlanmışlardır. Bunlar Şair Mes'ûdî-yi Mervezî, Ebû'l-Mueyyed-i Belhî, Ebû Ali Muhammed b. Ahmed-i Belhî ve Tus hükümdarı Ebû Mansûrî'nin yaptırdığı *Şâhnâme-yi Ebû Mansûrî*' tercümelerinden ibarettir.<sup>[104]</sup>

**5.2.1. Mes'ûdî-yi Mervezî Şâhnâmesi:** Mes'ûdî, ilk manzum *Şâhnâme* telif eden kişi olmasına rağmen, eseri günümüze ulaşmamıştır. Hayatı ve *Şâhnâmesi* hakkında çok az bilgi sahibiyiz. Ancak onun, hicrî üçüncü asrın sonu ile dördüncü asrın başlarında yaşadığı tahmin edilmektedir.<sup>[105]</sup> Makdîsî ve Seâlibî, antik İran tarihini anlattıkları eserlerinin ikişer yerinde onun Farsça şiirlerine atıf yapmışlardır.<sup>[106]</sup>

[98] Omîdsâlâr, "Mulahezât", 266-277. (Nöldeke ise bu konuda net bir fikir ileri sürülemeyeceği kanaatindedir. Bk. Nöldeke, *Tarih-i İran*, 22-23)

[99] Zerrinkûb, "Hüdâynâme".

[100] Tefaddulî, *Hamâse-Serâyî*, 56-57.

[101] Yeğmâyî, "Şâhnâme", 91.

[102] Zerrinkûb, "Hüdâynâme".

[103] Tefaddulî, *Hamâse-Serâyî*, 94; Nöldeke, *Hamâse*, 41; Rûşen, "Hüdâynâme", 11-12.

[104] Tefaddulî, *Tarih-i Edebiyat*, 274; Halilikî-Mutlak, "Şâhnâme", 26, 38.

[105] Rûşen, "Hüdâynâme", 14; Yeğmâyî, "Şâhnâme", 174; Hämeen-Anttila, *Khwadâyname*, 133-134.

[106] Mutahhir b. Tahir el-Makdîsî, *el-Bed' ve't-Tarih* (Kahire: Mektebetu's- Sekâfetu'd- Dîniyye, ts.), 3/138, 173; Abdulmelik b. Muhammed Seâlibî en-Nîşâbûrî, *Ğureru Ahbari Muluku'l-Furs/Tarih-i Seâlibî*, çev. Muhammed Fedâilî, (Tahran: Neşr-i Nukre, 1368 HŞ), 11. Seâlibî, *Tarih*, 11.

**5.2.2. Ebû'l-Müeyyed-i Belhî'nin Şâhnâmesi:** Hicrî dördüncü asır Sâmânî dönemi önemli şair ve müelliflerinden olan Belhî,<sup>[107]</sup> İbn Mukaffa"ın *Siyerul Mülûk* adlı kitabını esas alarak *Şâhnâme-yi Bozorg (Büyük Şâhnâme)* adıyla Farsça nesre çevirmiştir.<sup>[108]</sup> 352/963 senesinden önce telif edilen ve günümüze ulaşmayan bu esere<sup>[109]</sup> farklı tarihçiler atıfta bulunmuşlardır. Örneğin yaratılış ve insanoğlunun yaşı hakkında söz söyleyen Bel'amî, "Mukaffa'ın oğlu *Büyük Şâhnâme*'de şöyle der..."<sup>[110]</sup> demektedir. İşte araştırmacılara göre Bela'mî'nin yararlandığı *Şâhnâme*, Ebû'l-Müeyyed'in, İbn Mukaffa"dan Farsçaya çevirdiği eseridir.<sup>[111]</sup> Yine *Tarih-i Sistan* müellifi Ebû'l-Müeyyed'in *Gerşâb* isimli bir kitabını kaynak olarak kullanmıştır<sup>[112]</sup> ki araştırmacılar bunun da *Ebû'l-Müeyyed'in Şâhnâmesi* olduğunu savunmaktadırlar.<sup>[113]</sup> *Kabûsnâme* ve *Mücmelu't-Tevârih* müellifleri de Belhî'nin Şâhnâmesini kaynakları arasında zikretmişlerdir.<sup>[114]</sup> *Kezâ Tarihi Taberistan* Belhî'nin *Şâhnâmesine* atıfta bulunmuştur.<sup>[115]</sup> Tefaddulî, Ebû'l-Müeyyed'in İran millî kahramanlık hikâyelerine ilişkin olarak *Hüdâyânâme* dışında müstakil birçok farklı kitaptan da yararlandığı kanaatindedir.<sup>[116]</sup> Hafzî ise onun Pehlevince bildiğini ve doğrudan Mecûsî kaynaklardan yararlanarak Şâhnâme'yi yazdığını savunmuştur.<sup>[117]</sup>

**5.2.3. Ebû Ali-yi Muhammed b. Ahmed-i Belhî'nin Şâhnâmesi:**<sup>[118]</sup> Hicrî dördüncü asrın sonlarında yaşayan Ebû Ali hakkındaki bilgilerimiz çok sınırlıdır. O, eserini kendisinden önce yazılan *Hüdâyânâme*'nin Arapça tercümelerine dayanarak Farsça telif etmiştir.<sup>[119]</sup> Klasik kitaplardan sadece Bîrûnî buna atıf yapmıştır. Bîrûnî, onun, İbn Mukkaffa', Muhammed b. Cehm el-Bermekî, Hişam b. el-Kasım, Behrâm b. Merdânşâh ve Behrâm b. Mihran el-İsfahânî'nin eserlerini kaynak olarak Şâhnâmesini hazırladığını aktarmaktadır.<sup>[120]</sup> Buradan hareketle onu Şâhnâmesini şifahi kaynaklardan ziyade tamamen yazılı kaynakları esas alarak yazdığı söylenebilir. Rozen ve Takizade gibi araştırmacılar, Belhî'nin Şâhnâmesi ile Ebû Mansûr'un Şâhnâmesinin aynı olduğunu iddia etmekle beraber, ikisi farklı Şâhnâmeler olmalıdır. Nitekim Bîrûnî'nin bu iki Şâhnâme yazarını ayrı ayrı zikretmesi ayrıca Ebû Mansûr'un şehnamesini esas alan Firdevsî'nin bazı anlatımlarında Belhî'den ayrı düşmesi de ikisinin farklı kişiler olduğunu göstermektedir. Araştırmacılar, onun, eserini manzum mu mensûr mu yazdığına dair net bir kanaate varılamayacağını belirtmektedirler.<sup>[121]</sup>

**5.2.4. Şâhnâme-yi Ebû Mansûrî:** Kendisinden sonra gelen *Şehnamelere* temel oluşturan en meşhur eserdir. Hicrî dördüncü asrın Tûs Hâkimi ve aynı zamanda dihan sınıfından olan Ebû Mansûr-ı Muhammed-i Abdurrezzak, veziri Ebû Mansûr-ı Ma'merî'ye bir Şâhnâme yazma talimatını vermiştir. Bunun üzerine Ma'merî'nin emriyle Herât, Tûs, Nişâbûr ve Sistan'daki dört Mecûsî tarafından Ebû Mansûr için Farsça nesirle *Şâhnâme* yazılmıştır. Dakîkî isimli şair, bu nesri esas alarak

[107] Muhammed Avfî, *Lubâbu'l-Elbâb*, tsh. Edward Browne (Leiden: Brill, 1903), 2/26.

[108] Meşkûr, "Hüdâyânâme", 26; Tefaddulî, *Hamâse-Serâyî*, 96-97.

[109] Yeğmâyî, "Şâhnâme", 151; Mînâ Hafzî, "Ebû'l-Müeyyed-i el-Belhî", *Merkez-i Dairetu'l-Mearif-i Bozorg-i İslâmî*, (Erişim 12 Temmuz 2024).

[110] Bel'amî, *Tekmile-yi Tarih-i Taberî*, 3-4.

[111] Hafzî, "Ebû'l-Müeyyed-i el-Belhî"; Meşkûr, "Hüdâyânâme", 26; Rûşen, "Hüdâyânâme", 15; Yeğmâyî, "Şâhnâme", 152.

[112] *Tarih-i Sistan*, tsh. Muhammed Taki Behâr (Tahran: İntişarât-ı Muin, 1381 HŞ), 7, 12.

[113] Tefaddulî, *Hamâse-Serâyî*, 96; Meşkûr, "Hüdâyânâme", 28; Rûşen, "Hüdâyânâme", 15; Yeğmâyî, "Şâhnâme", 149-150.

[114] Keykâvûs b. İskender-i Ziyârî, *Kabûsnâme*, thk. Emin Abdulmecid Bedevî (Tahran: İbn-i Sina, 1956), 2-3; İbn Şadî, *Mücmelu't-Tevârih*, 2.

[115] İbn-i İsfendiyâr, *Tarih-i Taberistan*, 1/78.

[116] Tefaddulî, *Hamâse-Serâyî*, 96.

[117] Hafzî, "Ebû'l-Müeyyed-i Belhî".

[118] Bîrûnî, *Âsâr*, 141; Meşkûr, "Hüdâyânâme", 27; Ebû'l-Fadl-ı Hatibî, "Ebû Ali-yi Belhî", *Merkez-i Dairetu'l-Mearif-i Bozorg-i İslâmî* (Erişim 12 Haziran 2024).

[119] Meşkûr, "Hüdâyânâme", 27; Tefaddulî, "Hamâse-Serâyî", 99.

[120] Bîrûnî, *Âsâr*, 141; Meşkûr, "Hüdâyânâme", 27; Yeğmâyî, "Şâhnâme", 152-153.

[121] Rûşen, "Hüdâyânâme", 17; Tefaddulî, *Hamâse-Serâyî*, 99; Yeğmâyî, "Şâhnâme", 153; Hatibî, "Ebû Ali-yi Belhî".

bin beyitlik manzum bir Şâhnâme yazmıştır. Ancak Dakikî'nin bir köle tarafından öldürülmesi üzerine Firdevsî, Dakikî'nin beyitlerine de yer vererek onun yarım kalan işini devam ettirerek 52 bin beyitlik meşhur Şâhnâmesini yine Ebû Mansûrî'nin Şâhnâmesini esas alarak düzenlemiştir. Ne yazık ki *Ebû Mansûrî Şâhnâmesi*'nin sadece mukaddimesi günümüze gelmiştir.<sup>[122]</sup> Şâhnâmenin mukaddimesine göre Ebû Mansûr, Heratt'an Mâh (Şâc), Sistan'dan Yezdândâd b. Şâpûr, Nişâbûr'dan Mahveyh Hûrşîd b. Behrâm ve Tûs'tan da Şâdân b. Berzîn'i getirterek 346/958 yılında yazdıkları bu esere Şâhnâme adı verilmiştir.<sup>[123]</sup> *Mukaddime*'de İbn Mukaffa', Hamza-yı Isfahânî, Muhammed b. Cehm Bermekî, Zâdveyh-i Şahveyh, Behrâm-ı Isfahânî, Musa b. İsa Hosrevî (Kesrevî), Hişam b. Kasım-ı Isfahânî, Nâme-yi Padişahân-ı Pârs, Me'mun'un hazinesindeki kitap, Behrâmşah b. Merdânşâh-ı Kirmânî, III. Yazdigird'in Mobed-i Mobedân-ı Ferhân, Yazdigird'in kölesi Râmîn gibi isimlere atıf yapılması,<sup>[124]</sup> müelliflerin genişçe bir kaynakçadan yararlandığını göstermektedir.

Minorski ve Kazvînî bu eserin doğrudan *Hüdâyname*'nin Pehlevicesinden yararlandığı kanaatindedirler ki<sup>[125]</sup> Şâhnâmeyi yazan dört kişinin Zerdüşt olması,<sup>[126]</sup> bu düşünceyi doğrular mahiyettedir.<sup>[127]</sup> Nöldeke'ye göre *Hüdâyname* dışında da ahlakî öğüt ve züht ile ilgili Pehlevice Enderznâmelerden (nasihat) birçok öge bu Şâhnâmeye dâhil edilmiştir.<sup>[128]</sup> Halikî-Mutlak da *Şâhnâme-yi Ebû Mansûrî*'nin temel kaynağının *Hüdâyname*'nin Pehlevice bir el yazması olduğunu savunurken,<sup>[129]</sup> Tafaddulî ise temel kaynağının âteşkedelerde ve İranlı soylu ailelerin yanında bulunan İran tarihine ilişkin başını *Hüdâyname*'nin çektiği Pehlevice metinler ve bu metinlerden Arapçaya çevrilen tercümelemler olduğunu belirtmektedir.<sup>[130]</sup> Nöldeke ise Pehlevice *Hüdâyname*'nin yanında İran millî kahramanlık hikâyeleri ve başka kaynaklardan da bilgiler eklendiğini belirtmektedir.<sup>[131]</sup>

Bîrûnî, *Asaru'l-Bâkiye* adlı eserinde İskender'in nesebi ve Eşkânî padişahların hükümdarlık süresi bağlamında bu Şâhnâme'ye atıf yapmıştır.<sup>[132]</sup> Antik İran tarihi hususunda *Seâlibî'nin Tarihi* ile Firdevsî'nin *Şâhnâmesi* arasında büyük bir uyumun olması, bu iki müellifin de aynı kaynaktan yararlandığını göstermektedir ki o da *Şâhnâme-yi Ebû Mansûrî*'dir.<sup>[133]</sup> Seâlibî, "Sahibu Şâhnâme",<sup>[134]</sup> Kazvînî ise I. Kubâd b. Fîrûz'un dönemini anlatırken "Şâhnâme-yi kohen" (eski Şâhnâme) adıyla bu kitaba atıf yapmıştır.<sup>[135]</sup> Dolayısıyla bu Şâhnâmeden yararlandığı bilinen kaynaklar Bîrûnî, Seâlibî, Kazvînî ve Firdevsî'dir.<sup>[136]</sup> Horasan başta olmak üzere Doğu İran'da birçok Şâhnâme yazılmıştır. Ancak bu Şâhnâmeler hakkında elimizde net veriler olmadığı gibi, bunlardan hangisinin daha güvenilir olduğuna ilişkin de kesin bir kanaat ileri sürmek de zordur.<sup>[137]</sup>

[122] Ebû'l-Fadl-ı Hatibî, "Ebû Mansûr Muhammed b. Abdurrazzak" *Merkez-i Dairetu'l-Mearif-i Bozorg-i İslâmî*, (Erişim 17 Haziran 2024); Ebû'l-Fadl Hatibî, "Yekî Nâme Bûd Ez Geh-ı Bâstân", *Nâme-yi Ferhengistân* 5/3 (1381 HŞ), 56; Brown, *Tarih-i Edebiyat*, 1/188. Rûşen, "Hüdâyname", 17-18; Celîlyân, "Hüdâynameg", 76.

[123] Minorski, "Mukaddime", 177-178; Melik, "Dîbâçe", 128-129.

[124] Melik, "Dîbâçe", 132; Hatibî, "Ebû Mansûr Muhammed b. Abdurrezzâk".

[125] Minorski, "Mukaddime", 177.

[126] Brown, *Tarih-i Edebiyat*, 1/187; Nöldeke, *Hamâse*, 40.

[127] Tefaddulî, *Hamâse-Serâyî*, 103.

[128] Nöldeke, *Hamâse*, 42.

[129] Halikî-Mutlak, "Şâhnâme", 34.

[130] Tefaddulî, *Hamâse-Serâyî*, 88-89.

[131] Nöldeke, *Tarih-i İranfân*, 29; Celîlyân, "Hüdâynameg", 75.

[132] Bîrûnî, *Âsâr*, 61, 155, 158; Yeğmâyî, "Şâhnâme", 159-163.

[133] Meşkûr, "Hüdâyname", 28; Hatibî "Geh-ı Bâstân", 56-57, 72; Tefaddulî, *Hamâse-Serâyî*, 103.

[134] Seâlibî, *Tarih*, 172.

[135] Şerefuddin Fazlallah-ı Kazvini, *el-Mucem Fi Asari Muluki'l-Acem*, tsh. Ahmed Futûhî-Neseb (Tahran: Encümeni Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 1383 HŞ), 431-432.

[136] Tefaddulî, *Hamâse-Serâyî*, 105-107.

[137] Tefaddulî, *Hamâse-Serâyî*, 95.

**5.2.5. Şâhnâme-yi Firdevsî<sup>[138]</sup>:** Ebû'l-Kasım-ı Firdevsî-yi Tûsî (öl. 411/1020), Gazneliler dönemi önemli Fars şairlerindendir.<sup>[139]</sup> Firdevsî Şâhnâmesinin temel kaynağı *Şâhnâme-yi Ebû Mansûrî*'dir.<sup>[140]</sup> Bu açıdan *Ebû Mansûrî'nin Şâhnâmesi* kaybolmasına rağmen, Firdevsî'nin manzum Şâhnâmesi günümüze ulaştığından bu kayıp telafi edilebilmektedir.<sup>[141]</sup> Dünya klasikleri arasında eşsiz bir yere sahip olan, Fars edebiyatının en büyük eserlerinden biri kabul edilen İran'ın millî destanı niteliğindeki bu Şâhnâme, o kadar ünlendi ki zamanla -onun kaynağı dâhil- bütün Şâhnâmeler kaybolmuştur. 366/977- 408/1018 yılları arasında yazılan *Şâhnâme*, farklı yazmalara göre 48.000 ile 52.000 beyit arasındadır.<sup>[142]</sup> Eserin muhtevası, yukarıda "*Hüdâyânâme'nin Muhtevası*" başlığı altında verilen içerikle aynıdır.

Firdevsî'nin Pehlevîce bilmediğini iddia eden Nöldeke, onun *Hüdâyânâme'nin* Arapça tercümelelerinden yararlandığını savunmaktadır.<sup>[143]</sup> Ancak Yeğmâyî'nin de belirttiği gibi 4/10. asırda İranlı köylü ve dihanların çoğu hâlâ Pehlevîce biliyor ve konuşuyorlardı. Hele Firdevsî gibi Pehlevîceye ihtiyacı olan birisinin bu dili bilmemesi mümkün değildir.<sup>[144]</sup> Nitekim Büveyhî şahı Adudüddeve'nin (öl. 372/983) resminin üzerine çizildiği altın sikke üzerine Pehlevîce slogan ve ünvanların yazılması,<sup>[145]</sup> o dönemde bile Pehlevîcenin yaygın olduğunu göstermektedir. Firdevsî'nin Şâhnâmesini delil getiren *Şâhnâme* uzmanlarına göre ise *Şâhnâme-yi Ebû Mansûrî*'yi esas alarak eserini telif eden Firdevsî, sadece yazılı kaynaklardan yararlanmıştır. Bazı Müsteşriklerin iddia ettiğinin aksine o, şifahi kaynakları kullanmamıştır.<sup>[146]</sup> Nitekim *Şâhnâme*'den hareket eden Yeğmâyî, onun, *Hüdâyânâme* dışındaki kaynaklarına da işaret etmiştir.<sup>[147]</sup> Ayrıca Nöldeke başka bir yerde Firdevsî'nin Arapça İslam tarihi kitaplarında yer almayan bir takım ayrıntılar verdiğine işaret ederek, onun elinin altında *Hüdâyânâme'nin* Arapça tercümeleleri dışında kaynakların olduğunu gösterdiğini ifade ederek<sup>[148]</sup> kendisi ile çelişmiştir.

## 6. Hüdâyânâme ve Klasik İslam Tarihi Kaynakları

Klasik İslam tarihi müellifleri nadiren kaynaklarını zikretmişlerdir. Bu nedenle antik İran'a ilişkin olarak hangi tarih kitabının *Hüdâyânâme'nin* hangi tercümesinden yararlandığını tespit etmek zordur.<sup>[149]</sup> Bununla beraber, Firdevsî'nin *Şâhnâmesi* ile tarih kitaplarındaki rivayetler arasında mukayese yapan Nöldeke, müelliflerin *Hüdâyânâme'nin* hangi tercümesini kullandığına dair bir takım tahminlerde bulunmuştur.<sup>[150]</sup> Örneğin *Ahbaru't-Tıval* ile *Nihâyetu'l-Ereb* arasındaki muhteva uyumu, antik İran hususunda iki eserinde de aynı *Hüdâyânâme*'den yararlandığını göstermektedir.<sup>[151]</sup> Keza Gerdîzî ile Firdevsî'nin antik İran konusunda uyumlu olması Gerdîzî'nin de

[138] Esasen Firdevsî'nin Şâhnâmesi *Hüdâyânâme'nin* doğrudan tercümesi değildir. Ancak muhtevasının günümüze ulaşması açısından *Hüdâyânâme'nin* içeriğini en iyi yansıtan eserlerden olması ve şöhretine binan burada kısaca değinmekte fayda mülahaza edilmiştir.

[139] Avfî, *Lubâbu'l-Elbâb*, 2/31-33.

[140] Tefaddulî, *Hamâse-Serâyî*, 103; Meşkûr, "Hüdâyânâme", 28; Mahmûd-ı Omîdsâlâr, "Der Difâ' Ez Firdovsî", çev. Ebu'l-Fadl-ı Hatîbî, *Nâme-yi Ferhengistân* 3/4-12, (Kış 1376), 120-140; Yeğmâyî, "Şâhnâme", 7; Celîlyân, "Hüdâyânâmeg", 75.

[141] Nöldeke, *Târih-i İraniyân*, 30.

[142] Melik, "Dîbâçe", 125; Mehmet Kanar, "Şâhnâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38/289-290; Muhammed-i Caferî-yi Kanavâtî, "Şâhnâme", *Merkez-i Dâire-yi Meârif-i Bozorg-ı İslamî*, (Erişim 30 Haziran 2024).

[143] Nöldeke, *Tarih-i İraniyân*, 27.

[144] Yeğmâyî, "Şâhnâme", 6.

[145] Lukunin, *Temeddun-i İran-ı Sâsânî*, 9.

[146] Hâlikî-Mutlak, "Şâhnâme" 10; Hatibi, "Geh-ı Bastan", 62-63; Omîdsâlâr, "Firdovsî", 123; Melik, "Dîbâçe" 142-144;

[147] Geniş bilgi için bk. Yeğmâyî, "Şâhnâme", 7-10.

[148] Nöldeke, *Tarih-i İraniyân*, 13-14.

[149] Christensen, *Sâsânîyân*, 100.

[150] Nöldeke, *Tarih-i İraniyân*, 28-32.

[151] Hatîbî, "Nihâyetu'l-Ereb", 144; Şeybânîfer, "Bazşinâsi", 68.

kaynak olarak Firdevsî ile aynı eseri yani *Şâhnâme-yi Ebû Mansûrî*'yi kullandığını göstermektedir.<sup>[152]</sup> Klasik İslâm tarihi kitaplarının yazıldığı dönemlerde *Hüdâyname*'nin farklı versiyonları tedavülde olmalıdır. Bunun en büyük göstergesi, Taberî'nin İran'a ilişkin bazı rivayetleri Said b. el-Bitrîk ve İbn Kuteybe'nin anlatımları ile uyumludur. Bu müelliflerin aynı konudaki farklı rivayetlerde doğrudan İranî kaynaklardan nakleden Ya'kûbî ve Firdevsî ile uyumlu olması bunu göstermektedir. Nöldeke yaptığı karşılaştırmalar neticesinde, Taberî ve Ya'kûbî'nin antik İran tarihi hususunda İbn Mukaffa' tercümesi haricinde farklı bir *Hüdâyname*den de yararlandığı neticesine varmıştır.<sup>[153]</sup>

Antik İran tarihi hususunda *Hüdâyname* veya Arapça tercümesinin adını zikrederek kaynağını sarahaten belirten İslam tarihçileri de olmuştur. Örneğin İbn Kuteybe (öl. 276/889): "*İbn Mukaffa'ın Kitabında okudum...*", "*İbn Mukaffa'ın Âdâbı'nda okudum...*" *el-Âyîn Kitabında okudum...*", "*et-Tâc Kitabı'nda okudum...*" veya "*Epervîz Kitabında okudum...*"<sup>[154]</sup> "*Siyeru'l-Acem Kitabı'nda okudum...*", "*Sîretu'l-Mulûku'l-Acem Kitabı'nda okudum...*" diyerek<sup>[155]</sup> kaynağına atıf yapmıştır. Keza Taberî (öl. 310/923), *Siyeru'l-Mulûk Kitabı*'ndan ve İbnu'l-Mukaffa'dan nakillerde bulunmuştur.<sup>[156]</sup> Seyyah olması bakımından iyi bir gözlemci olan Mes'ûdî (öl. 345/956) de 113/732 yılında Fars Hükümdarları arşivinden çıkarılıp Hişam b. Abdulmelik (öl. 125/743) için Arapçaya tercüme edilen *Âyîn-nâme*, *Kehnâmâh (Gehnâme)* ve *Hüdâyname* gibi kitapların Pehlevice orijinalini Fars'taki İstahr şehrinde soylu ve mobedlerin elinde gördüğünü belirtmektedir.<sup>[157]</sup> *Ahbaru'l-Furs* adıyla da *Hüdâyname*'nin tercümesine işaret eden Mes'ûdî,<sup>[158]</sup> I. Erdeşîr'den *Kârnâme*<sup>[159]</sup> isimli bir kitabın kaldığına işaret ederek ondan da bilgiler nakletmektedir.<sup>[160]</sup>

Kuşkusuz *Hüdâyname* ismini açıkça zikrederek eserin içeriği hakkında en detaylı bilgiyi veren müelliflerin başında Hamza el-İsfahanî (öl. 360/971), gelmektedir. O, Şâpûr Mobedi Behrâm b. Merdânşâh'ın, İran şahlarının hükümdarlık yıllarını dakik bir şekilde ortaya koymak için 20 kûsür *Hüdâyname*'yi mukayese ettiğini belirtmiştir. İran tarihi konusunda sekiz *Hüdâyname*'den yararlandığını aktaran İsfahanî, Musa Kesrevî'nin bu kitaba ilişkin değerlendirmelerine atıf yaparak *Hüdâyname* ismini açıkça zikretmiştir.<sup>[161]</sup> Keza Bel'amî (öl. 383/993), Keyûmers'in hayatını anlattığı bölümde *Behrâmu'l-Müeyyed'in Hüdâynamesine* atıf yaparken,<sup>[162]</sup> en-Nedîm (öl. 385/995) de *Kitabu Hüdâyname*, *Kitabu Hüdâyname fi's-Siyer* ve *Hüdâyname (Bahtiyarname)* olmak üzere üç yerde ismen bu eseri zikretmiştir.<sup>[163]</sup> Ayrıca en-Nedim, Hişam b. Muhammed'in *Kitâbü Ahzi Kistrâ Rehne'l-Arab* isimli bir eserinden söz eder ki muhtemelen bu eser de *Hüdâyname* esas alınarak

[152] Halikî-Mutlak, "Şâhnâme", 23.

[153] Nöldeke, *Tarih-i İranîyân*, 21

[154] Ebû Muhammed b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Uyûnu'l-âhbâr* (Beyrût: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 1418), 1/54,57,64,68,70,74,76,82,85,124,128,191.

[155] İbn Kuteybe, Ebû Muhammed b. Müslim ed-Dîneverî. *el-Me'ârif*, thk. Servet Ukkâşe (Kahire: el-Heyetu'l-Mısıriyyetu'l-Amme li'l-Kitab, 1992), 44, 57, 652.

[156] Taberî, *Tarih*, 1/582; 7/373.

[157] Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, 91-93.

[158] Me'ûdî, *Murûc*, 1/276.

[159] Mes'ûdî, *Murûc*, 1/242-243. (Sözü geçen kitap günümüze ulaşmış olup Sadık hidayet tarafından "Kârnâme-yi Erdeşîr-i Bâbekân" ismiyle Pehleviceden Farsçaya çevrilmiştir.)

[160] *Ayinnâme* ile *Gehnâme* kitapları, Sâsânî dönemi devlet yapısı, idari teşkilat, bürokrasinin işleyişi ve hiyerarşik yapı ile ilgilidir. Bunların içeriği, İslam tarihi kaynaklarından bunlardan istifade edenler ve *Hüdâyname* ile ilişkisi hakkında geniş bilgi için bkz Christensen, *Sâsânîyan*, 101-102; Meşkûr, "Hüdâyname", 22; Turun, "Antik İran", 586-588.)

[161] İsfahanî. *Târîh*, 7, 13, 19, 41. (İsfahanî, Antik İran'a ilişkin 70 cildi bulan Murûk, Sindbâd, Burosnâs ve Şimâs adlı Pehlevice kitapların kendi döneminde bile hala tedavülde olduğunu aktarmaktadır. *Nihâyetu'l-Ereb*'in meçhul müellifi de kadim İranlıların *Lohrâsb*, *Murûk*, *Kelîle ve Dimne*, *Şimâs*, *Sindbâd*, *Belûher*, *Yusufâ Esef* gibi eserlerinden söz etmektedir. Bk. *Nihâyetul Ereb*, 158.)

[162] Ebû Ali Muhammed b. Muhammed-i Bel'amî, *Tarihi Bel'amî- Tekmile ve Tercüme-i Tarih-i Taberî*, tsh. Muhammed Takî Behâr (Tahran: Intişârat-ı Zuvvâr, 1379 HŞ), 85. (Halikî-Mutlak'a göre buradaki Behrâm-ı Müeyyed, Behrâm-ı Mobed'tir bk. Halikî-Mutlak, "Şâhnâme", 61)

[163] en-Nedîm, *el-Fihrist*, 2019, 364, 796, 960

yazılmıştır.<sup>[164]</sup> Makdîsî (öl. 390/1000) de Sâsânîlerin son padişahı III. Yezdigird'in ölümünü anlattığı bölümde *Hüdâyname*'ye atıf yapmıştır.<sup>[165]</sup> Manzûm *Şâhnâme* müellifi Firdevsî (öl. 411/1020) ise mobed, bilge ve dihkânların yanında bulunan kitaplardan yararlandığını açıkça belirtmiştir.<sup>[166]</sup> Keza Seâlibî (öl. 429/1038), *Âyinnâme Kitabından*,<sup>[167]</sup> el-Bîrûnî ise (öl. 453/1061) *Muhammed b. Ahmed el-Belhî'nin Şâhnâmesinden*,<sup>[168]</sup> Farsça telif edilen *Mucmelu't-Tevârih ve'l-Kasas*'ın müellifi (İbn Şâdî? öl. 6/12. asır) de İranlıların padişahlarına Hudây dediklerini nakletme babında onların tarihine *Hüdâyname* yani *Şâhnâme* dediklerini aktarmaktadır. Ayrıca 8-9 yerde Şapûr mobedi Behrâm-ı Mobed'in rivayetine atıfta bulunmaktadır.<sup>[169]</sup> İbnu'l-Ferrâ' da Kadîm İranlıların elçilik prosedurlerinden söz ederken *Hüdâyname* ismine atıf yapmıştır.<sup>[170]</sup>

Şüphesiz, Arapça tercümeleleri daha yaygın olduğundan İslam tarihçileri *Hüdâyname*'den daha çok *Siyeru Muluki'l-Furs* veya kitabın mütercimi İbn Mukaffa'a işaret etmekle yetinmişlerdir.<sup>[171]</sup> Nitekim *Nihâyetu'l-Ereb fî Ahbâri'l-Fursi ve'l-Arab* kitabının meçhul müellifinin müteaddit defalar: "Abdullah İbn Mukaffa' dedi ki..."<sup>[172]</sup> şeklinde söze başlaması ve birçok yerde ona atıf yapması bunu göstermektedir.

Esasen *Hüdâyname*ler, İranlı Şâhnâme uzmanları ve müsteşrikler tarafından etraflıca tetkik ve tenkit edilmiştir. Bunlara göre, Arapça ve Farsça yazılan klasik İslam tarihi kitaplarının antik İran'a ilişkin temel bilgi kaynağı *Hüdâyname*'dir. *Hüdâyname*lerden en çok istifade eden İslam tarihçileri İbn Kuteybe, Belâzûrî, Ebû Hanife ed-Dineverî, Ya'kûbî, Taberî, Said b. Bitrîk, Mes'ûdî, Hamza el-İsfahanî, Bel'amî, Seâlibî, İbn Kesîr ve müellifleri meçhul olan *Nihâyetu'l-Ereb fî Ahbâri'l-Fursi ve'l-Arab* ile Farsça yazılan *Mucmelu't-Tevârih ve'l-Kasas* adlı eserlerin sahibidir. Zikri geçen tarihçiler, bir taraftan *Hüdâyname*'den veya ekseriyetle tercümelerinden istifade ederken, diğer yandan İslam ile uyuşmayan Mecûsîliğe ait birçok unsuru da kendi kitaplarına almayarak hazfetmişlerdir.<sup>[173]</sup> Abdülmelik b. Kureyb el-Asmaî (öl. 216/831)<sup>[174]</sup> Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî (öl. 209/824 [?]), Ebü'l-Bahterî Vehb b. Vehb (öl. 200/815) gibi şahıslar da *Hüdâyname* tercümelerinden yararlanan müelliflerdir.<sup>[175]</sup>

Klasik İslam tarihi kaynaklarında, efsanevî ilk İran hükümdarından Sâsânîlerin son padişahı III. Yezdigird (31/651) dönemine kadar ki anlatımlar neredeyse aynıdır. Bu durum bütün kaynakların bir temel kaynaktan beslendiğini göstermektedir ki o da *Hüdâyname*'dir.<sup>[176]</sup> Ancak Taberî, Sâsânî-Hîre tarihi bağlamında *Hüdâyname*lerin yanında Arapça farklı rivayetlerden de

[164] en-Nedim, *Fihrist*, 302; Meşkûr, "Hüdâyname", 26.

[165] Makdîsî, *Tarih*, 5/197.

[166] Firdevsî, *Şâhnâme*, 1/11-12.

فراوان بدو اندرون داستان یکی نامه بود از گه باستان  
پراگنده در دست هر موبدی از او بهرهای نزد هر بخردی  
یکی پهلوان بود دهقان نژاد دلیر و بزرگ و خردمند و راد  
Antik çağdan (gelen) bir kitap vardı.  
Her mobedin (Mecûsî din adamı) eline geçmiş,  
Dihkân neslinden gelen bir Pehlivan vardı

İçinde de birçok hikâye vardı.  
Her âlim/bilge, ondan faydalanırdı.  
Cesûr, bilge ve civanmert idi.

[167] Seâlibî, *Tarih*, 16.

[168] el-Bîrûnî, *Âsâr*, 141.

[169] İbn Şâdî, *Mucmelu't-Tevârih*, 58,68,74,79,89,113.

[170] el-Hüseyn b. Muhammed b. el-Ferrâ', *Kitabu Rusuli'l-Mulûk ve Men Yeslihu li'r-Risâleti ve's-Sefâre*, thk. Selahuddin el-Müneccid (Kahire: Matbaatu Lecneti li't-Te'lif ve't-Tercüme ve'n-Neşr, 1947), 45.

[171] Haliki-Mutlak, "Şâhnâme", 35.

[172] *Nihâyetu'l-Ereb*, 82,85,89,99,110,159,203,208.

[173] Muhammed b. Cerîr Taberî, *Tarihu'r-Rusul ve'l-Mulûk* (Beyrût: Daru't-Turâs, 1387-1967), 9/107; Nöldeke, *Tarih-i İranîyân*, 29-32; Christensen, *Sâsânîyân*, 98; Tefaddulî, *Tarih-i Edebiyat*, 273; Rûşen, "Hüdâyname", 12-13; *Haliki-Mutlak*, "Şâhnâme", 48-49; Yeğmâyî, "Şâhnâme", 100; Celîliyân, "Hüdâynameg", 75. Christensen, *Keyânîyân*, 66.

[174] *Nihâyetu'l-Ereb*, 1.

[175] Meşkûr, "Hüdâyname", 26.

[176] Nöldeke, *Tarih-i İranîyân*, 13-14.

yararlanmıştır.<sup>[177]</sup> Aynı şekilde İslam tarihçilerinin kadim İran tarihi hususunda sadece *Hüdâynâme*'den yararlandığını söylemek doğru değildir. Onlar *Hüdâynâme*'nin yanında Pehlevce yazılan ve kimisi Arapçaya da çevrilen *Gehnâme*, *Tâcnâme*, *Mezdeknâme*, *Kıssa-yı Behrâm-ı Çubîn*, *Name-yi Tenser*, *Karnâme-yi Erdeşîr-i Babekân*, *el-Yetîme*, *Kitâbu Âdâbü'l-Kebîr*, *Kitâbu'l-Âdâbu's-Sağîr*, vd. birçok farklı kaynaklardan da istifade etmişlerdir.<sup>[178]</sup> Örneğin İslam öncesi İran tarihini yaklaşık olarak 200 sayfada ele alan (1/51-253) İbn Miskeveyh'in en büyük kaynağı Taberî olmasına rağmen, Taberî ve diğer klasik kaynaklarda bulunmayan detaylardan hareketle onun *Hüdâynâme* dışındaki farklı İranî kaynaklardan da yararlandığı anlaşılmaktadır. İbn Miskeveyh'in Büveyhî kütüphanelerinin idaresini deruhte ettiğine işaret eden kitabın muhakkiki, bu görevin onun İslami kaynaklar dışında farklı Pehlevce kitaplara ulaşma imkânı sağladığını belirtmektedir.<sup>[179]</sup>

Seâlibî (*Gureru aḥbâri mülûki'l-Fürs ve siyerihim*), İbn Belhî (*Farsnâme*), Birûnî (*Âsârü'l-Bâkiye 'Ani'l-Kurûni'l-Hâliye*), Firdevsî (*Şâhnâme*) ve İbn-i Şâdî (*Mücmelu't-Tevârih ve'l-Kasas*) müelliflerinin Mezdek hareketi hakkındaki anlatımlarının tamamen uyduğunu ve diğer kaynaklardan kısmen farklılık arzettiğine işaret eden araştırmacılar, bunların İbn Mukaffa'ın Arapçaya çevirdiği *Mezdeknâme*'den yararlanarak eserlerinin Mezdek ile ilgili kısmını yazdığına kaildirler.<sup>[180]</sup>

Müslüman tarihçiler, antik İran'a ilişkin mitolojik ve tarihsel rivayetleri birer tarihi hakikat gibi ele almışlardır. Bu tarihçilere göre efsanevî Hüşeng ile tarihsel Şâpûr arasında veya mitolojik-efsanevî dönem ile tarihsel dönem arasında hiçbir fark yoktur.<sup>[181]</sup> Nitekim *Mücmelu't-Tevârih* kitabının müellifi, Keyûmers ile ilgili bilgileri serdettikten sonra Keyûmers'in tarihsel bir hakikat olduğu noktasında şüphelerin olmadığını belirtmesi,<sup>[182]</sup> bunu göstermektedir. Keza Firdevsî Şâhnâmesinin giriş kısmında kaynaklarından söz ederken: “sanma ki bu (anlatılanlar) yalan ve efsanedir” (تو این را دروغ و فسانه مدان)<sup>[183]</sup> diyerek Şâhnâmede geçen bütün rivayetlerin birer tarihsel hakikat olduğuna inandığını belirtmiştir.

Sâsânîlerin son dönemlerinde telif edilmesine rağmen 3/9. asırda yeniden gözden geçirilerek yazılan, yaratılışın başlangıcının anlatıldığı Mecûsîlerin kutsal kitaplarından *Bundehişt*<sup>[184]</sup> de Mo-bedlerin şeceresi bağlamında *Hüdâynâme*'ye işaret etmiştir.<sup>[185]</sup> Bilhassa *Bundehişt*, “İran'a Gelen Binlerce Zarar Hakkında” başlığı altında (18. Bölüm), naklettiği bilgiler, yaratılıştan Sâsânîlerin son padişahı Yazdigird'in ortadan kaldırıldığı zamana kadar İran tarihinin özeti mahiyetindedir.<sup>[186]</sup> Bu durum, *Hüdâynâme*'nin, tarih noktasında *Bundehişt*'nin de asli kaynaklarından biri olduğunu göstermektedir.<sup>[187]</sup> Keza klasik İslâm tarihi kaynakları ile *Bundehişt*'deki antik İran tarihi ile ilgili bilgilerin örtüşmesi, İslam tarihi kaynaklarının antik İran ile ilgili temel bilgi kaynağının *Hüdâynâme* olduğunu göstermektedir.<sup>[188]</sup>

[177] Nöldeke, *Tarih-i İraniyân*, 32-33; Yeğmâyî, “Şâhnâme”, 120.

[178] Yeğmâyî, “Şâhnâme”, 91-92, 100.

[179] Ahmed b. Muhammed b Ya'kûb İbn Miskeveyh, *Tecaribu'l-Umem ve Te'akibu'l-Himem*, thk. Kasım İmamî (Tahran: Surûş, 2000), 30-40

[180] Klima, *Tarihçe*, 63; Christensen, *Sâsânîyân*, 109.

[181] Nöldeke, *Tarih-i İraniyân*, 17; Tefaddulî, *Hamâse-Serâyî*, 59; Şehlâ Muhassıl, “Menşe-i Kadîm-i Şâhnâme ve Me'haz-ı Aslî-yi Ân”, *Kâve*, 47 (1390 HŞ), 1.

[182] İbn Şâdî, *Mücmel*, 22.

[183] Firdevsî, *Şâhnâme*, 12.

[184] Celîlîyân, “*Hüdâynâmeg*”, 70-80.

[185] Fernebeğ-ı Dâdegî, *Bundehişt*. çev. Mihrdâd Behâr (Tahran: Tûs, 1395), 154.

[186] Dadeğî, *Bundehişt*, 139-143.

[187] Christensen, *Keyânîyân*, 77-79, 98; Celîlîyân, “*Hüdâynâmeg*”, 74, 76.

[188] Celîlîyân, “*Hüdâynâmeg*”, 103.

İslâm tarihi eserlerinde İran tarihi bağlamında ilk insan ve hükümdar Keyûmers'tir.<sup>[189]</sup> Demiri işleyen, ziraati insanlığa öğreten ve ilk şehir imar eden Hûşeng;<sup>[190]</sup> yünü ilk işleyen Tahûmers;<sup>[191]</sup> gemi, kumaş, ilaç icad edip şeytan (dîv) ve cinlere hükmeden ilk padişah Cemşîd;<sup>[192]</sup> parayı ilk icad eden Bîyûrasb (Dahhâk);<sup>[193]</sup> katır ve fili evcilleştiren kişi Ferîdûn'dur.<sup>[194]</sup> Burada tarihteki ilklerin İranlılarla özdeşleştirildiğine dikkat çeken Bîrûnî, İranlıların bütün mesleklerin Pîşdâdîler tarafından icad edildiğine inandığını belirtmektedir.<sup>[195]</sup>

Kaynakların İran padişahlarının 300, 400, 700 veya 1000 yıl egemenlik sürdüğünü,<sup>[196]</sup> Dahhâk'ın omuzlarından çıkan yılanların insan beyniyle beslendiğini belirtmesi,<sup>[197]</sup> onların nakledilen tarihi bilgileri kritik etmeden aktardığını göstermektedir. Fakat bu mitolojik bilgilerin dikkatini celbettiği Ya'kûbî, diğerlerinden farklı olarak; uzun ömür, vücuttaki fazla organlar, yaratılış ve yılanın insan beyniyle beslenmesi gibi rivayetlerin rasyonel olmadığını belirtmiştir.<sup>[198]</sup> Bîrûnî ise Mecûsîlerin ilk insan Keyûmers, yaratılış, Ahûramazda ve Ehrîmenle ilgili inançlarını açıkladıktan sonra bu bilgilerin gerçek olmadığını vurgulamıştır. Bu konudaki bilgileri tashih ve tenkit etme gayretinde olmadığını belirten Bîrûnî, temel hedefinin Mecûsîlere ilişkin temel bilgileri aktarmak olduğunu izah etmiştir.<sup>[199]</sup> İran tarihini nakleden diğer kaynaklar ise "İranlılara göre", "Mecûsîlerin söylediğine göre", "onların iddiasına göre" gibi ifadelerle yetinip zımnen bu haberlere itibar etmediklerini ifade ederek sadece bilgileri aktarmakla yetinmişlerdir.

Kuşkusuz İslam tarih yazım geleneği Cahiliye dönemindeki Eyyâmu'l-Arap geleneği başta olmak üzere İran, Yahudi, Hıristiyan, Yunan ve Süryânî tarih yazıcılığından etkilenmiştir. Reynold Nicholson ve bazı İranlı araştırmacılar, *Hüdâyânâmenin*, fikir ve metodoloji bakımından klasik İslam tarih yazım geleneğinden etkilediğini savunmuşlardır.<sup>[200]</sup> Ancak makalenin sınırlılığı göz önünde bulundurulduğunda, İslam tarih yazıcılığının gelişim seyri ve yöntem açısından hangi kültür ve medeniyetlerin etkisinde kaldığı hususu ayrı bir araştırmanın konusu olduğu açıktır.

## Sonuç

Farklı kültür ve medeniyetlere mensup klasik birçok tarihinin *İran tarihi kitabı*'na atıf yapması, antik İran tarih yazıcılığının kadim bir geçmişinin olduğunu göstermektedir. İslam öncesi İran tarihine dair yazılan ve içeriği elimize ulaşan en eski ve kapsamlı tarih kitabı, I. Hüsrev Enûşîrevân döneminde yazılan *Hüdâyânâme*'dir. İslam öncesi İran hükümdarlarının tarihi niteliğindeki *Hüdâyânâme*, padişah ve saray merkezli yazıldığından resmî tarih hüviyetindedir. Saray kâtipleri (debîrân) ve din adamları (mobedân) tarafından telif edilen eser, Mecûsîlik ve Sâsânî

[189] Taberî, *Tarih*, 1/18; Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, 1/215-216; Bel'amî, *Tekmile*, 75; Bîrûnî, *Âsâr*, 145; (İslâm tarihçileri Zerdüştlük ekseninde şekillenen Antik İran tarihi ile Kur'an merkezli şekillenen İslâm tarihi arasında bağ kurmaya çalışmışlardır. Örneğin: Keyûmers'in Hz. Âdem veya Nuh'un torunu gibi gösterme, Meşâne'nin Hz. Havva, Tehûmers'i Hz. İdris'in dinine intisap ettirme gibi. Bk. et-Taberî, *Tarih*, 1/147; Bel'amî, *Tekmile*, 87; el-Bîrûnî, *Âsâr*, 146.

[190] e-Taberî, *Tarih*, 1/168; Bel'amî, *Tekmile*, 86, 88; Seâlibî, *Tarih*, 8.

[191] Taberî, *Tarih*, 1/172.

[192] Taberî, *Tarih*, 1/175; Bel'amî, *Tekmile*, 88-89; Seâlibî, *Tarih*, 13, 15; Abdulhay b. Dahhak Gerdîzi, *Zeynu'l-Ahbâr / Tarih-i Gerdîzi*, tsh. Abulhay Habîbî (Tahran: Dunyay-ı Kitab, 1363), 32.

[193] et-Taberî, *Tarih*, 1/196.

[194] Gerdîzi, *Zeynu'l-Ahbâr*, 39.

[195] el-Bîrûnî, *Âsâr*, 149.

[196] Taberî, *Tarih*, 1/196; Bel'amî, *Tekmile*, 88.

[197] Bel'amî, *Tekmile*, 89-90.

[198] Ahmed b. İshâk el-Ya'kûbî, *Târih-u'l-Ya'kûbî*, çev. Muhammed İbrahim Ayetî (Tahran: İntişarât-ı İlmî ve Ferhengî, 1395) 1/193.

[199] el-Bîrûnî, *Âsâr*, 146-147.

[200] Geniş bilgi için bk. Melâyîrî, *Ferheng-i İrani*, 128-157; Sadık Seccâdî- Murtaza Rezm-Ârâ, "Evâmil-i Zuhûr ve Rüşd-ü Tarihnigârî", *Merkez-i Dairetu'l-Meârif-i Bozorg-i İslâmî* (Erişim 21.07.2024).



resmî devlet ideolojisi perspektifiyle yazılmıştır. Yazılı ve sözlü kaynaklara dayanarak oluşturulan *Hüdâyname*'nin Pehlevce aslı ile Arapça ve Farsça tercümeleri günümüze gelmemiştir. Ancak, klasik İslam tarihi kaynakları, Firdevsî'nin *Şâhnâmesi* ve bazı Pehlevî metinlerin İran tarihine ilişkin pasajları *Hüdâyname* esas alınarak yazıldığından, eserin muhtevası bilinmektedir.

Klasik İslam tarihi müelliflerinin, antik İran tarihine ilişkin en temel bilgi kaynağı *Hüdâyname*'dir. Hemen her müellif kitabında İslam öncesi İran tarihine dair bir bölüm ayırmıştır. Ancak kimi müellifler sarahaten *Hüdâyname*'yi kaynak olarak zikretmemiştir. Bununla beraber bazı tarihçiler kaynağını açıkça zikrederek *Hüdâyname* kitabına işaret etmiştir. Keza *Hüdâyname*'nin Arapça veya Farsça tercümelerine atıf yapan müellifler de olmuştur. *Hüdâyname*lerden en çok istifade eden İslam tarihçileri İbn Kuteybe, Belâzûrî, Ebû Hanife ed-Dineverî, Ya'kûbî, Taberî, Said b. Bitrîk, Mes'ûdî, Hamza el-İsfahanî, Bel'amî, Seâlibî, İbn Miskeveyh, İbn Kesîr, İbn Şâdî gibi müellifler ile müellifi meçhul olan *Nihâyetu'l-Ereb fî Ahbâri'l-Fursi ve'l-Arab* adlı eserdir. Söz konusu müellifler, *Hüdâyname*'de olup İslam ile uyuşmayan Mecûsîliğe ait bazı unsurları ise kendi kitaplarına almayarak hafzetmişlerdir.

Klasik İslam tarihi kaynaklarının İran tarihine ilişkin anlatımları arasında bir mukayese yapıldığında hangi müellifin *Hüdâyname*'nin hangi tercümesinden yararlandığı ortaya konulabilecektir. Keza, kadim İran tarihine ilişkin rivayetleri örtüşen ve ayrışan eserler arasında bir mukayese yapılarak aynı *Hüdâyname*'yi kaynak olarak esas alan kitaplar tespit edilebilecektir. *Hüdâyname*'nin bilinen on iki Arapça ve dört Farsça çevirisi vardır. İbnü'l-Mukaffa'ın Arapça tercümesi kendisinden sonraki birçok tercüme kaynağına etmesine rağmen, *Hüdâyname*'nin başka mütercimleri de kitabı doğrudan Pehlevce aslından çevirmişlerdir. Bunların aslı günümüze gelmemesine rağmen klasik eserlerden hareket ederek *Hüdâyname*'nin yaklaşık muhtevası yeniden üretilebilir. Kuşkusuz, *Hüdâyname*'nin muhtevasını en iyi yansıtan klasik eserler Firdevsî'nin *Şâhnâmesi* ile *Nihâyetu'l-Ereb* adlı kitaptır.

2/8. asırdan itibaren *Hüdâyname*'nin Arapçaya tercüme edilmesi, Müslümanların antik İran'a dair malumatlarını artırmıştır. *Hüdâyname* başta olmak üzere Pehlevce yazılan kitapların Arapçaya çevrilmesi İran tarihinin bilinirliğini artırdığı gibi, İran kültürü ile Arap kültürünün buluşmasını ve kaynaşmasını sağlamıştır. *Hüdâyname*'nin klasik İslam tarihi yazıcılığını etkilediği muhakkaktır. Ancak yöntem ve metodoloji açısından nasıl ve ne kadar etkilediğini, sağlıklı bir şekilde tespit edilebilmesi için bu konuda derinlikli bir araştırmanın yapılması önerilmektedir.

### Kaynakça

- Albakour, Moustafa. "Kitâbu Hüdaynâme beyne't-türâseyini'l-Fârisî ve'l-'Arabî". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2022), 104-116.
- Avfî, Muhammed. *Lubâbu'l-Elbâb*. tsh. Edward Browne. Leiden: Brill, 1903.
- Bakır, Mustafa. "Suffe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 3/321-324. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Bel'amî, Ebu Ali Muhammed b. Muhammed. *Tarihi Bel'amî- Tekmile ve Tercüme-i Tarih-i Taberî*. tsh. Muhammed Takî Behâr. Tahran: Intişârat-ı Zuvvâr, 3. Baskı, 1379 HŞ.
- Bîrûnî, Ebû'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed. *Âsâru'l-Bakiye 'Ani'l-Kuruni'l-Haliye*. çev. Ekber Dâna Soroşt. Tahran: Emirkerbîr, 1386 HŞ.
- Browne, Edward Granville. *Tarih-i Edebî-yi İran*. çev. Ali Paşa Salih. 4 Cilt. Tahran: İbn Sîna, 1335 HŞ.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr el. *el-Beyân ve't-tebyîn*. thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, Kahire: el-Hâncî, 1997.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr el. *et-Tâc fi ahlâkî'l-mülûk*. çev. Muhammed Ali Halîlî. Tahran: İbn Sîna, 1343 HŞ.
- Celîlîyân, Şehrâm. "Hüdâyname Der Bundehişn". *Tarih-i İran*. 12/1 (Kış, Bahar -2019), 71-110.
- Celîlîyân, Şehrâm. "Rezm-i Gûderz ve Pîrân". *Cestârhâ-yı Novîn-i Edebî-yi Mecelle-yi İlmî-Pejûhişî* 199 (Kış-1396 HŞ), 135-159.
- Christensen, Arthur. *İran Der Zaman-ı Sâsânîyan*. çev. Reşîd Yasmî. Tahran: Dunyây-ı Kitâb, 1368 HŞ.
- Christensen, Arthur. *Keyânîyân*. çev. Zebihullah Sefâ. Tahran: Bungâh-ı Tercüme, 1355 HŞ.
- Dâdegî, Fernebeğ. *Bundehişn*. çev. Mihrdâd-ı Behâr. Tahran: Tûs, 5. Basım, 1395 HŞ.
- de Fouchécour, Charles-Henri. *Ahlâkiyât*, çev. Muhammed Ali Emir Ma'zî vd., Tahran: Merkez- i Neşr-i Danışgâhî ve Encümen-i İransînâsî-yi Fıransa, 1377 HŞ.
- Esterâbâdî, İbn Şâdî. *Mucmelu't-tevârîh ve'l-kasas*. tsh. Meliku's-Şuara Behâr. Tahran: Kelâley-i Hâver, ts.
- Firdevsî, Ebu'l-Kasım-ı Tûsî. *Şâhnâme*. tsh. Celal-ı Halikî-Mutlâk – Mahmûd-ı Ümîd- Sâlâr. Newyork: Bunyâd-ı Mîrâs-ı İran, 2005.
- Firdevsî, Ebu'l-Kasım-ı Tûsî. *Şâhnâme-yi Baysungurî (El Yazması)*. Tahran: Şûrâ-yı Merkezî-yi Ceşn-i Şâhenşâhî-yi İran, 1350 HŞ.
- Fîrûzbahş, Pej mân. "Hüdâyname". *Buhârâ* 21/122 (Kış 1396 HŞ), 107-123.
- Ferrâ', el-Hüseyn b. Muhammed el. *Kitabu Rusuli'l-Mulûk ve Men Yeslihu li'r-Risâleti ve's-Sefâre*. thk. Selahuddin el-Müneccid. Kahire: Matbaatu Lecneti li't-Te'lîf ve't-Tercüme ve'n-Neşr, 1947.
- Gerdîzî, Abdulhay b. Dahhak. *Zeynu'l-Ahbâr / Tarih-i Gerdîzî*. tsh. Abulhay Habîbî Tahran: Dunyay-ı Kitâb, 1363 HŞ.
- Hafzî, Mîna. "Ebû'l-Müeyyed el-Belhî". *Merkez-i Dairetu'l-Meârif-i Bozorg-i İslâmî*. Erişim 12 Temmuz 2024.
- Hâlikî Mutlak, Celâl. "Ez Şâhnâme Tâ Hüdâyname". *Nâme-yi İran-ı Bâstân* 7/1-2 (1386 HŞ), 3-119.
- Hornatsî, Moses. *Tarih-i Ermenîyân*. çev. Edik Bağdasaryân. Tahran: Edik Bağdasaryân, 1380 HŞ.
- Hatibî, Ebû'l-Fadl. "Ebû Mansûr Muhammed b. Abdurrazzak". *Merkez-i Dairetu'l-Mearif-i Bozorg-i İslâmî*, Erişim 17 Haziran 2024.

- Hatibî, Ebû'l-Fadl. "Ebû Ali-yi Belhî". *Merkez-i Dairetu'l-Mearif-i Bozorg-i İslâmî*, Erişim 12 Haziran 2024.
- Hatibî, Ebu'l-Fadl. "Nigâhî Be Kitab-ı Nihâyetu'l-Ereb ve Tercüme-yi Fârsî-yi Kadîm-i Ân". *Nâme-yi Ferhengistân* 8 (1375 HŞ), 140-149.
- Hatibî, Ebû'l-Fadl. "Serguzeşt-i Siyeru'l-Mulûk-i İbn Mukaffa' (Yâdnâme-yi Ahmed-i Tafaddulî)". *İntişârât-ı Suhen*, (1379 HŞ), 162-167.
- Hatibî, Ebû'l-Fadl. "Yekî Nâme Bûd Ez Geh-ı Bâstân". *Nâme-yi Ferhengistân* 5/3 (1381 HŞ), 54-73.
- Hamevî, Ahmed b. Muhammed el. *Mu'cemu'l-Buldân*. Beyrût: Dâru Sadir, 1995.
- Hâmeen-Anttila, Jaakko. *Khwadâynâmag The Middle Persian Book of Kings*. Boston: Brill, 2020.
- İbn İsfendiyâr, Muhammed b. Hasan. *Tarih-i Taberîstan*. tsh. Abbas İkbâl. 2 Cilt. Taberîstan: Kelâle-yi Hâver, 2007.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed b. Müslim ed-Dîneverî. *el-Me'ârif*. thk. Servet Ukkâşe. 1 Cilt. Kahire: el-Heyetu'l-Mısriyyetu'l-Amme li'l-Kitab, 1992.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed b. Müslim ed-Dîneverî. *'Uyûnu'l-Âhbâr*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 1418-1997.
- İbn Miskeveyh, Ahmed b. Muhammed b. Ya 'kûb. *Tecâribu'l-umem ve te'akibu'l-himem*. thk. Kasım İmamî. 7 Cilt. Tahran: Surûş, 2000.
- İsfahanî, Hamza b. Hasan el. *Târîhu Sinî Mulûki'l-Arz ve'l- Enbiyâ/Tarih-i Peyâamberân ve Şâhân*. çev. Cafer Şuâr. Tahran: İntişârât-ı Bunyâd-ı Ferheng-i İran, 1346 HŞ.
- Kanar, Mehmet. "Şâhnâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 38/289-290. Ankara TDV Yayınları, 2010.
- Kanavâtî, Muhammed-i Caferî. "Şâhnâme". *Merkez-i Dâiretu'l-Meârif-i Bozorg-ı İslâmî*. Erişim 26 Aralık 2023.
- Kârdger, Yahya – Hasan Şehrîyârî. "Bâznemâyî-yi Ostûrehâ-yı İranî Der Kitabhâ-yı Tarihî-yi Fârsî". *Do Fasnâme-yi Zebân ve Edebiyât-ı Fârsî* 27/89 (Sonbahar-Kış 1389 HŞ), 255-277.
- Kazvînî, Şerefuddin Fazlallah el. *el-Mucem fi asari Muluki'l-Acem*. tsh. Ahmed Futûhî-Neseb. Tahran: Encümenî Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 1383 HŞ.
- Klima, Otakar. *Tarihçe-i Mekteb-i Mezdek*. çev. Cihangîr Fikrî Irşâd. Tahran: Çaphâne-i Haydarî, 1. Basım, 1371 HŞ.
- Kolesnikov, Ali İvanoviç. *İran Der Âstâne-yi Sukût-ı Sâsânîyân*. çev. Muhammed Yahyayî. Tahran: Kend û Kâv, 1389 HŞ.
- Kutsal Kitap (Eski ve Yeni Anlaşma)*. İstanbul: Kitap-ı Mukaddes Şirketi, 2001.
- Lukunin, Wladimir Grigoroviç. *Temeddun-i İran-ı Sâsânî*. çev. İnyetullah Rıza. Tahran: Bungâh-ı Tercüme, 1350 HŞ.
- Makdîsî, Mutahhir b. Tahir el. *el-Bed' ve't-Tarih*. 6 Cilt. Kahire: Mektebetu's-Sekâfetu'd-Dîniyye, ts.
- Melâyirî, Muhammed. *Ferheng-i İranî ve Te'sîr Ân Der Temeddun-ı İslâm ve Arab*. Tahran: Kütüphane- i Tahassusî-yi Edebiyat, 1324 HŞ.
- Melik, Rahîm Rızazâde. "Dîbâçe-yi Şâhnâme-yi Ebû Mansûrî". *Nâme-yi Encumen* 1/4 (1383 HŞ), 122-166.
- Mes'ûdî, Ali b. el-Hüseyn el. *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*. tsh. Abdullah İsmail es-Sâvî. Kahire: Daru's-Sâvî, ts.
- Mes'ûdî, Ali b. el-Hüseyn el. *Murûcuz-Zeheb ve Meadinu'l- Cevher*. çev. Ebu'l-Kasım Pâyende.

- Tahran: İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1396 HŞ.
- Meşkûr, Muhammed Cevad. "Hüdâyname". *Berresîhâ-yı Tarihî*, 8/6 (1352), 13-31.
- Minorski, Vladimir. Mukaddime-yi Kadîm-i Şâhnâme. çev. Mehdî Fîrûzân, *Nâme-yi Ferhengistân* 76 (Yaz-1376 HŞ) 175-188.
- Muhassıl, Şehlâ. "Menşe-i Kadîm-i Şâhnâme ve Me'haz-ı Aslî-yi Ân", *Kâve*, 47 (1390), 1-10.
- Müsevî, Hasan. *Şinaht ve Nakd-ı Menâbî'-ı Tarih-i İran-ı Bâstân*. Şîrâz: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Şîrâz, 1380 HŞ.
- Narşahî, Ebubekir Muhammed b. Ca'fer en. *Tarih-i Buhârâ*. tsh. Muderris Rızavî. Tahran: Çaphâne-i Saadet, ts.
- Necefâbâdî, Şehnâz Hucetî. "Tahlil-i Ber Nigâh-ı Dugâne ve Mutenâkız-ı Menabî'-ı Asr-ı Sâsânî Derbarey-i Eşkânîyân". *Pejuhişhâ-yı Ulûm-ı Tarihî* 11/1, 1396 HŞ, 19-37.
- Nedîm, Muhammed b. İshak en. *el-Fihrist*. çev. Ramazan Şeşen. ed. Abdulkadir Coşkun. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Nihâyetu'l-Ereb fî Ahbâri'l-Fursi ve'l-Arab*. thk. Muhammed Takî Dâniş-Pejûh. Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 1375 HŞ.
- Nizâmülmülk, Hasan b. Ali et-Tusî. *Siyasetnâme*. tsh. Murtaza Müderrisî. Tahran: Zuvvâr, 1344 HŞ.
- Nöldeke, Theodor. *Tarih-i İran ve Arabha Der Zeman-ı Sâsânîyân*. çev. Abbas Zeryâb. Tahran: İntişârât-ı Encümen-i Âsâr-ı Millî, 1358 HŞ.
- Nöldeke, Theodor. *Hemâse-yi Millî-yi İran*. çev. Bozorg Alevî. Tahran: Sıpehr, 2537.
- Omîdsâlâr, Mahmûd. "Mulahezâtî Peyrâmûn-ı Siyeru'l-Mulûk-i İbnu'l-Mukaffa". *İranşinâsî* 8 (Yaz-1375), 266-277.
- Omîdsâlâr, Mahmûd. "Der Difâ' Ez Firdovsî". çev. Ebu'l-Fadl-ı Hatîbî. *Nâme-yi Ferhengistân* 3/4-12 (Kış 1376 HŞ), 120-140.
- Rûşen, Muhammed. "Hüdâynamehâ ve Şâhnâme-yi Firdevsî". *Kelek-i Mihr* 7 (1369 HŞ), 10-18.
- Seâlibî, Abdulmelik b. Muhammed-i Nişâbûrî. *Ğureru Ahbari Muluku'l-Furs*. çev. Muhammed Fedâilî. Tahran: Neşr-i Nukre, 1368 HŞ.
- Sebeos. *The Armenian History Attributed to Sebeos*. çev. Robert William Thomson. Liverpool: Liverpool University Press, 1998.
- Sebeos. *Heraklius Tarihi*. çev. Zühre İlgelen. İstanbul: Ayışığıkitapları, 2020.
- Seccâdî, Sadık-Murtaza Rezm-Ârâ. "Evâmil-i Zuhûr ve Rüşd-ü Tarihniğârî". *Merkez-i Dairetu'l-Meârif-i Bozorg-i İslâmî*. Erişim 21 Temmuz 2024.
- Sefâ, Zebîhullah. *Hamase-Serâyî Der İran*. Tahran: Pîrûz, 1333 HŞ.
- Sengârî, İsmail -Alırıza Kerbâsî. "Tarihniğârî Der İran-ı Bastan; Mâhiyet ve Reviş-i Ân Bâ Teveccüh Ba Rûykerdhâ-yı Muhtelif Be Mefhûm-ı Tarih". *Faslnâme-yi İlmî-Pejûhişî-yi Tarih-i İslam Dânişgâh-ı Zehra* 3/120 (Yaz-1395 HŞ), 167-217.
- Fîrûzbahş, Pej mân. "Hüdâyname". *Buhârâ* 21/122 (1396 HŞ), 107-123.
- Şenel, Samet. *Halife Me'mûn'a Kadar İslam Dünyasında Çeviri Faaliyetleri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Entitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Şenel, Samet. *Fetihten Bilime Antik Bilimlerin İslam Dünyasına İntikali (661-750)*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2021.

- Şeybânîfer, Rukiye. "Bâzşinâsî-yi Hüdâyname Be Rivayet-i İbn Mukaffa". *Pejûhişnâme-i Edeb-i Hamasî* 10/17 (1393 HŞ), 57-78.
- Şîrâzî, Sa'dî Şerefuddîn Muslih b. Abdillâh. *Gülistân-ı Sa'dî*. Kum: Defter-i Neşr-i Mustafa, 1393 HŞ.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr et. *Tarihu'r-Rusul ve'l-Mulûk*. 11 Cilt. Beyrût: Daru't-Turâs, 1967.
- Tarih-i Sîstân*, tsh. Muhammed Taki Behâr. Tahran: İntişarât-ı Muin, 1381 HŞ.
- Tefaddulî, Ahmed. *Tarih-i Edebiyat-ı İran-ı Pîş Ez Islâm*. Tahran: Suhen, 1376 HŞ.
- Tensor. *Nâme-yi Tensor Be Goşnesb*. tsh. Muctebâ Mînevî. Tahran: Şirket-ı Sehâmîy-i İntişarât-ı Harezmi, 1354 HŞ.
- The Book of the Bee- The Syriac Text*. Oxford: Clarendon Press, 1886.
- Thomson, Robert William. *Rewriting Caucasian History, The Medieval Armenian Adaptation of the Georgian Chronicles*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Turun, Veysi. *Farsça Eserlere Göre İran'ın Fethi ve Hz. Ömer*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023.
- Turun Veysi. "İlk Dönem İslâm Tarihçilerine Göre Antik İran". *İslam Medeniyetinde Öteki*, ed. Fadıl Aygan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2023.
- Wiesehöfer, Josef. *İrân-ı Bâstân*. çev. Mustafa Sakıpfer. Tahran: İntişarât-ı Kafanûs, 1393 HŞ.
- Yadigâr-ı Zerîran*. çev. Jâle Âmûzgâr. Tahran: Mu'în, 1392.
- Ya'kûbî, Ahmed b. İshâk el. *Târih-u'l-Ya'kûbî*, çev. Muhammed İbrahim Ayetî. Tahran: İntişarât-ı İlmî ve Ferhengî, 1395 HŞ.
- Yarşatır, İhsan. "Çıra Der Şâhnâme Ez Padişâhân-ı Mâd ve HEhâmenişi Zıkrî Nist". *İrannâme* 10 (Kış- 1363 HŞ), 191-213.
- Zend-i Vehmen Yesn ve Karnâme-yi Erdeşîr-i Bâbekân/Behmen Yeşt*. çev. Sadık Hidayet. Tahran: Spehr, 1344 HŞ.
- Ziyârî, Keykâvûs b. İskender. *Kâbûsnâme*. thk. Emin Abdulmecid Bedevî. Tahran: İbn-i Sina, 1956 HŞ.
- Zerrînkûb, Rûzbih. "Hüdâyname". Merkez-i Dâiretu'l-Meârif-i Bozorg-ı İslâmî. Erişim 26 Aralık 2023.





## Tedvîn Dönemi Sosyo-Kültürel Şartların Tefsire Yansıması

Muhammet Musab Özden

<https://orcid.org/0000-0002-7078-8441>

Arş. Gör., Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi İlahiyat  
Fakültesi, Tefsir Bilim Dalı, İstanbul, Türkiye

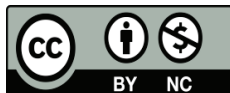
<https://ror.org/03a5qrr21>

[m.ozden@istanbul.edu.tr](mailto:m.ozden@istanbul.edu.tr)

<b>Atıf Bilgisi:</b>	Özden, Muhammet Musab. "Tedvîn Dönemi Sosyo-Kültürel Şartların Tefsire Yansıması". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 40 (Mart 2025), 173-187. <a href="https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1603737">https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1603737</a> .
<b>Makale Türü:</b>	Araştırma Makalesi
<b>Etik Beyan:</b>	Bu çalışma İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde devam etmekte olan "Hicrî II. ve III. Asır Kur'ân Tasavvurunun Tefsire Etkisi" adlı doktora çalışmasının bir bölümü esas alınarak hazırlanmıştır.
<b>Etik Kurul İzni:</b>	Araştırma için herhangi bir etik onay veya bilgilendirilmiş onam gerekmemektedir.
<b>Geliş Tarihi:</b>	18 Aralık 2024
<b>Kabul Tarihi:</b>	04 Mart 2025
<b>Yayın Tarihi:</b>	28 Mart 2025
<b>Hakem Sayısı:</b>	Bir İç Hakem - En Az İki Dış Hakem
<b>Değerlendirme:</b>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<b>Benzerlik Taraması:</b>	Yapıldı - intihal.net
<b>Çıkar Çatışması:</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman:</b>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<b>Etik Bildirim:</b>	<a href="mailto:dergiislamiilimler@gmail.com">dergiislamiilimler@gmail.com</a>
<b>Lisans:</b>	CC BY-NC 4.0

**Öz:** Mushaflaşma sonrasında Kur'ân anlamın öznesi olmaktan çıkıp anlamının nesnesi konumuna geldiğinden anlam otoritesi büyük oranda muhataba yani yorumcuya geçmiş gözükmetedir. Bu makale, tefsirlerde yer alan bilgi, yorum ve izahların Kur'ân'ın gerek iç gerekse dış bağlamının dışına çıkmasını ve bu durumun nasıl farklı şekillerde tezâhür ettiğini incelemektedir. Siyasî ve sosyo-kültürel bağlamların yanı sıra kültürel bilginin ve fikhî nosyonun Kur'ân yorumlarına nasıl yansıdığı ortaya konmaktadır. Çalışmada Mukâtil b. Süleymân'dan (öl. 150/767) başlayarak Ebû İshâk ez-Zeccâc'a (öl. 311/923) kadar tedvîn döneminde eser vermiş müfessirler araştırma konusu edilmiştir. Böylece Taberî öncesi dönemin bir panoraması sunulmaya çalışılmıştır. Zira İslâmî İlimlerin kurucu asrı olan bu dönemdeki müfessirler kendilerinden sonraki çalışmaları da etkilemişlerdir. Bundan dolayı işaret edilen tefsirlerde aktarılan bilgi ve yer verilen yorumların bilgi değerinin ortaya konması önem arz etmektedir. Çalışmada tefsirlerde yer alan bilgi ve yorumların dikkate değer bir kısmının Kur'ân'ın iç ve dış bağlamından bağımsız olarak, dönemin sosyo-politik veya kültürel ortam ve meseleleriyle ilişkili olduğu tespit edilmiştir. Müfessirlerin yer verdikleri bilgi ve yorumların sadece ayetin içeriği tarafından değil, aynı zamanda yaşadıkları dönemin toplumsal şartlarıyla da şekillenen farklı bakış açıları ve tavırları tarafından belirlendiği ve bunların da Kur'ân yorumu şeklinde karşımıza çıktığı görülmektedir. Bu da anlama ve yorumlama faaliyetinin insanın içinde bulunduğu şartlardan, ön kabul ve tasavvurlarından, zihnini meşgul eden mesele ve hadiselerden bağımsız olmadığını göstermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Tedvin, Sosyo-kültürel, Sosyo-politik, Yorum.



## Reflection of Socio-Cultural Conditions of the Period of Tadwīn on Tafsīr

Muhammet Musab Özden

<https://orcid.org/0000-0002-7078-8441>

Research Assistent - PhD Student, Istanbul University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Istanbul, Turkiye

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

[m.ozden@istanbul.edu.tr](mailto:m.ozden@istanbul.edu.tr)

<b>Citation:</b>	Özden, Muhammet Musab. "Reflection of Socio-Cultural Conditions of the Period of Tadwīn on Tafsīr". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 40 (March 2025), 173-187. <a href="https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1603737">https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1603737</a> .
<b>Article Type:</b>	Research Article
<b>Ethical Statement:</b>	This study is based on the ongoing dissertation titled "The Impact of the Qur'anic Perception of the 2nd and 3rd Centuries AH on Tafsir" conducted at the Institute of Social Sciences, Istanbul University.
<b>Ethics committee approval:</b>	The research does not need any ethical approvals or informed consent.
<b>Date of submission:</b>	18 December 2024
<b>Date of acceptance:</b>	04 March 2025
<b>Date of publication:</b>	28 March 2025
<b>Reviewers:</b>	One Internal & At Least Two External
<b>Review:</b>	Double-blind
<b>Plagiarism checks:</b>	Yes - intihal.net
<b>Conflicts of Interest:</b>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<b>Grant Support:</b>	No funds, grants, or other support was received.
<b>Complaints:</b>	<a href="mailto:dergiislamiilimler@gmail.com">dergiislamiilimler@gmail.com</a>
<b>License:</b>	CC BY-NC 4.0

**Abstract:** After the Qur'an was compiled, it ceased to function solely as text of meaning and instead became an object of interpretation. Consequently, authority over its meaning largely shifted to the recipients, the commentators. This article investigates how the information, interpretations and explanations in tafsir literature have deviated from both the internal and external contexts of the Qur'an, and how these deviations have manifested in various ways. It examines the influence of socio-political and socio-cultural contexts, cultural knowledge, fiqh mindset on Qur'anic interpretation. The study focuses on the commentators from the period of tadwīn, specifically from Muqātil b. Sulaymān (d. 150/767) to Abu Ishāq al-Zajjāj (d. 311/767), thereby providing an overview of the pre-Ṭabarī period. These early commentators, as part of the foundational period of Islamic sciences, significantly influenced subsequent scholarly works. Therefore, it is important to highlight the epistemic value of the information conveyed and the interpretations presented in the aforementioned tafsir works. The findings suggest that a significant portion of the exegetical content in tafsir works is shaped more by the political or cultural milieu and issues of their time rather than by strict adherence to the Qur'an's internal and external context. Ultimately this analysis reveals that the processes of understanding and interpretation are inextricably linked to the conditions assumptions, and intellectual preoccupations of the interpreters as well as the issues and events that infrom their perspectives.

**Keywords:** Tafsir; Tadwīn; Socio-cultural; Socio-political; Interpretation.



## Giriş

Kur'ân-ı Kerîm nâzil olduğu vasatta anlamın öznesi konumunda bir hitap iken muhatapları birer alıcı konumundadır.<sup>[1]</sup> Nüzûl döneminde Kur'ân, muhatapları ile aynı siyâsî ve sosyo-kültürel ortamdadır. Bundan dolayı muhatapların Kur'ân'ı (genel itibariyle) anladıkları kabul edilir.<sup>[2]</sup> Zira hatip, hitap ve muhatap aynı bağlam içerisindedir. Anlam da bu bağlam içerisinde ortaya çıkmaktadır.<sup>[3]</sup> Ancak mushaflaşma sonrasında Kur'ân anlamın öznesi olmaktan çıkıp anlamının nesnesi konumuna geldiğinden artık anlam otoritesi büyük oranda muhataba yani yorumcuya geçmiş gözükmemektedir. Nüzûl sonrası dönemde Kur'ân'ın ikincil muhatapları, onunla muhatap olurken anlamı koruyan otoritelerden biri olan bağlam mevcut olmadığı için farklı anlamlar ve anlamlandırmalar mümkün olmaktadır. Zira artık Kur'ân'ın nâzil olduğu vasat ile muhatapın vasatı farklılaşmıştır. Bu bazen müfessirin kendi bağlamını âyet yorumlarına yansıtması veya âyetleri kendi bağlamı ile irtibatlandırması şeklinde tezâhür ederken bazen de Kur'ân'ın muhateva ve maksadının dışında yorum ve bilgilere yer vermesi ile neticelenmektedir. Çalışmada bu iki olgunun tedvin dönemi tefsirlerine yansımaları incelenecektir.<sup>[4]</sup> Siyâsî ortam, sosyo-kültürel ortam, kültürel bilgi ve fıkıh nosyonunun Kur'ân yorumlarına nasıl yansıdığı 1. *Sosyo-politik Ortamın Yoruma Yansımaları*, 2. *Sosyo-Kültürel Ortamın Yoruma Yansımaları*, 3. *Kültürel Bilginin Yorumlara Yansımaları* ve 4. *Fıkıh Nosyonunun Âyet Yorumlarındaki Baskınlığı* olmak üzere dört müstakil başlıkta ele alınacaktır. Çalışmada Kur'ân'ı baştan sona kadar açıklayan ilk müdevven tefsir kabul edilen Mukâtil b. Süleymân'ın (öl. 150/767) tefsiri<sup>[5]</sup> ile Ebû İshâk ez-Zeccâc'ın (öl. 311/923) *Meânî'l-Kur'ân*'ı arasındaki tefsirler incelenecektir.<sup>[6]</sup> İslâmî İlimlerin kurucu asrı olan tedvîn dönemindeki müfessirlerin Kur'ân yorumlarının antropolojik yönünün ortaya konması -kendilerinden sonraki dönemi belirgin bir şekilde etkileyen-<sup>[7]</sup> bu yorumların bilgi değerinin anlaşılması bakımından önem arz etmektedir.

## 1. Sosyo-politik Ortamın Yoruma Yansımaları

İlk başlıkta müfessirleri kuşatan siyâsî ve toplumsal iklimin ve bu iklimi ortaya çıkaran hadise ve olguların onların yazmış oldukları tefsirlere ne derecede yorum biçiminde yansıdığı gösterilmeye çalışılacaktır.<sup>[8]</sup>

[1] Bu makâle İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde devam etmekte olan *Hicrî II. ve III. Asır Kur'ân Tasavvurunun Tefsire Etkisi* adlı doktora çalışmasının bir bölümü esas alınarak hazırlanmıştır.

[2] Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, thk. Mehmed Fuad Sezgin (Kahire: Mektebetu Hancî, ty.), Mecâzu'l-Kur'ân, 1/8-9.

[3] Burhanettin Tatar, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik* (İstanbul: İSAM, 2014), 86-87.

[4] Sosyo-kültürel ortamın tefsir yorumlarına yansımaları kadın konusu özelinde ele alan ufuk açıcı bir çalışma için bk. İbrahim Hilmi Karşlı, *Kadınlara Dair Ayetler Özelinde Tefsir ve Sosyokültürel Çevre İlişkisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2023).

[5] İsmail Çalışkan, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Bilay, 2019), 120.

[6] Taberî'nin (öl. 310) dışarıda bırakılmasının sebebi onun tefsirde milad kabul edilmesi sebebiyledir. Taberî'nin *Câmi'u'l-Beyân* adlı tefsiri ile beraber tefsirde tedvinin tamamlandığı düşünülmektedir (Saliha Türcan, *Rivayet Tefsir Geleneğinin Dönüşümü* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 27, 95). Zira Taberî ile birlikte artık müdevven tefsirlerin ortaya konduğu bir asrın kapıları açılmıştır. Muasır Ebû Müslim el-İsfahânî'nin (öl. 322) şu an elimizde olmayan tefsirinin 14 cilt olduğu nakledilmektedir. (Lütfullah Cebeci, "İsfahânî, Ebû Müslim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 17 Nisan 2024)). Tabakât kitaplarında tefsirinin kaç cilde baliğ olduğu hakkında herhangi bir bilgi bulunmayan Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin (öl. 333/944) *Te'vilâtu'l-Kur'ân*'ının tahkikli ve kâmil baskısı fihrist hariç 17 cilt halinde neşrolunmuştur. (el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, thk. Bekir Topaloğlu - vd. (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2007)). Taberî'nin bir miladı temsil ettiğine dair değerlendirmeler için ayrıca bk. Muhammed Coşkun, "Müteahhirün Dönemi Ulûm-i İslamiyye Formasyonunun Osmanlı Tefsir Geleneğindeki İz sürümü: XVIII. yy. Envârü't-tenzîl Hâşiyelerinde Tahkik Tavrı", *Osmanlı'da İlm-i Tefsir*, ed. M. Talha Boyalk - Harun Abacı (İstanbul: İSAR Yayınları, 2019), 333-334.

[7] Tedvîn dönemindeki tefsirlerin tefsir tarihi açısından öncelikli değeri ve belirleyici konumunu için bkz. İsmail Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 110-111.

[8] Kur'ân'ın siyâsî ve ideolojik bir biçimde okunmasını ele alan öncü çalışma için bkz. İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci* (Ankara: Ankara Okulu, 2016). Bu çalışmanın hicrî II. asra hasredilerek uygulamaya çalışılan bir örnek için bkz. Nihat Uzun, *Hicrî II. Asırda Siyâset-Tefsir İlişkisi* (İstanbul: Pınar, 2011).

Abdurrezzâk b. Hemmâm (öl. 211/826-27) Âl-i İmrân 3/7. âyetteki *فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ* *Kalplerinde sapma meyli bulunanlar, fitne çıkarmak ve onu (kişisel arzularına göre) te'vil etmek için ondaki müteşâbihlerin peşine düşerler.*" ibâresi ile alakalı Katâde'den (öl. 117/735) naklen "Hâricîler ve Sebeiyye olmasaydı bu âyette kast edilenlerin kim olduğunu bilemezdim" şeklinde bir görüş aktararak onlar hakkında uzun bir mütâlaaya yer vermektedir.<sup>[9]</sup> Bu, siyâsî ortamın tefsire etkisi bağlamında önemli bir bilgi sunmaktadır. Zira hem görüşün aktarıldığı Katâde'nin hem de ondan nakilde bulunan Ma'mer b. Raşid (öl. 153/770) ve talebesi Abdurrezzâk'ın yaşadıkları dönemde Hâricîler gündemde olmayı sürdürmüşlerdir.<sup>[10]</sup> Onların Kur'ân âyetlerini sathî bir şekilde anlama/yorumlama ve insanlara muamele biçimleri de yorumcuların zihninde bu âyet ile ilişkilendirilmelerine sebep olmuş olabilir. Aynı şekilde Sebeiyye fırkasının nasları aşırı derecedeki tevîl biçimi<sup>[11]</sup> de mezkur müfessirlerin Âl-i İmrân 3/7. âyetteki ibâredeki tavsifi onlarla ilişkilendirmelerini intâc etmiş görünmektedir. Abdurrezzâk, Mü'min 40/12'de "hüküm Allah'a ait" olduğunu Hâricîlerin dillerine doladıklarını ve Hz. Ali'nin de "Söz hak, kastı batıl" diyerek onların durumunu teşhis ettiğini naklettikten sonra Katâde'nin Hâricîler hakkındaki şu sözüne yer verir: "Bununla ["Hüküm Allah'ındır" sözü kast ediliyor] (evlenilmesi) haram olan kadını, haram malı, (akıtılması) haram kanı helal saydılar ve Rahmân'a asi oldular."<sup>[12]</sup>

İbn Kuteybe (öl. 276/889) Kur'ân'da künyenin yer alması ile alakalı açtığı bahiste Şuûbiyye'nin<sup>[13]</sup> Arabları tahkir için onların kabile isimleri vs. ile dalga geçtiklerinden bahseder.<sup>[14]</sup> Yine Şuûbiyye ile ilişkilendirilebilecek bir yoruma da Zeccâc'da rastlıyoruz. O Muhammed sûresinin 47/38. âyetinde geçen *وَإِنْ تَوَلَّوْا يَسْتَبَدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ* *"Eğer hak çağrısına sırtınızı dönerseniz Allah sizin yerinize başka bir topluluk getirir"* ifadesinde kastedilenlerin Farisler olduğuna dair bir görüşe yer vermektedir.<sup>[15]</sup> Seleflerinin hiç birinde rastlamadığımız bu yorumun Şuûbiyye taraftarlarınca Arablara üstünlük iddiasının Kur'ân üzerinden temellendirilmesinin bir yansıması olması kuvvetle muhtemel gözükmektedir.

Zeccâc, Bakara 2/216 bağlamında ehl-i İslâm'a savaşmanın emredilmesinin nübüvveti isbat eden delillerden olduğunu belirtir. Zira Allah onlara nusretini vaat etmiştir.<sup>[16]</sup> Yine Zeccâc Âl-i İmrân 3/83'teki *وَلَوْ أَنَّمَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا* *"Oysa göklerde olanlar da yerde olanlar da istemeyerek veya istemeyerek hep O'na boyun eğmişlerdir"* ibâresiyle alakalı olarak -âyetin bağlamından da uzaklaşarak- müşriklerle onlar teslim olana dek savaşmanın farz kılınmasının kerhen itaat kapsamında olduğunu belirtmektedir.<sup>[17]</sup> Bu yorumlar Müslümanların hâkim konumda oldukları bir dönemin yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. İslâm ordularının yenilgi nedir bilmeden fetihler yaptığı, geniş bir coğrafyada farklı millet ve kültürler üzerinde Müslümanların hâkim oldukları bir dönemde müfessir bu olguyu Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat eden bir delil addetmiş ve Allah'ın nusret vadinin tezâhürü olarak görmüştür.<sup>[18]</sup> Zeccâc İslâm'ın diğer dinlere

[9] Abdurrazzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz*, *Tefsîru Abdurrezzâk*, thk. Abdulmutî Emin Kal'acî (Beirut: Dâru'l-Marife, 1411/1991), 1/123.

[10] Bk. Ethem Ruhi Fiğlalı, "Hâricîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 5 Kasım 2024).

[11] Bk. Ethem Ruhi Fiğlalı, "Abdullah b. Sebe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 5 Kasım 2024).

[12] es-San'ânî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz*, 2/146.

[13] "[...] şuûbiyye terim olarak İslâm'ı kabul eden Fars, Türk ve Berberî gibi milletlerin Araplar'dan üstün olduğunu savunan milliyetçilik akımını ifade eder." Bk. Adem Apak, "Şuûbiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 10 Aralık 2024).

[14] Ebû Muhammed Abdullah İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muşkilî'l-Kur'ân*, thk. Saîd b. Necdet Ömer (Beirut: Muessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2015), 233.

[15] Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Méânî'l-Kur'ân ve İrâbuhû*, thk. Abdülcelil Abduh Şelebi (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1426/2005), 241; el-Huvvârî, *Tefsîru'l-Kitâbi'l-Azîz*, 5/15.

[16] ez-Zeccâc, *Méânî'l-Kur'ân*, 1/248. Aynı düşüncenin farklı yerlerdeki yansımaları için bk. 1/354 (Âl-i İmrân 56), 1/395 (Âl-i İmrân 140).

[17] ez-Zeccâc, *Méânî'l-Kur'ân*, 1/369.

[18] Nitekim bu görüşün İslam ümmetine hâkim olmasından dolayı Osmanlı'nın 18. yüzyılda Balkanlar'da yaşadığı hezimetler ve bunların intâc ettiği toprak kayıpları sonrasında Osmanlı devlet adamları bu yenilginin sebebini araştırırken "İslâm

galebesinin neticesinde de Müslümanların diğer dinlerden sayıca fazla olduğunu da iddia eder.<sup>[19]</sup> Aynı minvalde müfessir Âl-i İmrân 3/26. âyette “Allah’ın mülkü dilediğine verip dilediğinden alması” ifadesine dair gayr-i müslimin malının Müslüman için ganimet yolu ile ele geçirilen mal mesabesinde olduğunu belirterek Müslümanların bu malları temlik noktasında öncelikli hak sahibi olduğunu ifade eden bir nakilde bulunur.<sup>[20]</sup> Bu çıkarımın dayandığı rivayet arkapları Mukâtil’de geçmekte<sup>[21]</sup>, Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî’de (öl. 280/893) de Hasan Basrî’ye (öl. 110/728) nispet edilerek ve merfu bir rivâyetle de desteklenerek aktarılmaktadır.<sup>[22]</sup> Aynı bakış açısının farklı bir tezâhürü olarak Zeccâc Muminûn 23/51’de temiz nimetlerin yenmesinin emredilmesine dair yaptığı yorumda ganimetin de en temiz nimet olduğunu belirtme ihtiyacı duyar.<sup>[23]</sup> Müslümanların hâkim mevkide buldukları bir zaman ve zeminde mülk meselesine nasıl yaklaştıklarını ve öteki telâkkisini göstermesi açısından bu yorum ve rivayetler de dikkat çekici misaller olarak karşımızda durmaktadır.

## 2. Sosyo-Kültürel Ortamın Yorumu Yansıması

Müfessirlerin eserlerinde, yaşadıkları dönemin sosyo-kültürel şartlarının etkisi yer yer belirgin şekilde görülmektedir. Bu başlıkta halkın inanç ve pratiklerinin, âdet ve toplumsal algıların, âyet yorumlarına yansımalarını göreceğiz.

Yahyâ b. Sellâm (öl. 200/815), Katâde’den kendi zamanındaki bazı kadınların Meryem sûresi 19/26. âyet bağlamında Hz. Meryem’in susma orucu tutmasını örnek aldıklarını aktarmaktadır. Katâde bunları sefih olarak tavsif ederek böyle bir uygulamanın örnek alınamayacağını ve o zamana hasredilmesi gerektiğini ihsas ettirmektedir.<sup>[24]</sup> Bu bilgiler aynıyla Huvvârî’nin tefsirinde de nakledilmektedir.<sup>[25]</sup> Müfessirlerin aktardıkları bu yorum sayesinde İslâm’ın erken dönemine dair kadınlarının bir kısmının dinî uygulamalarını (bidat) öğrenme fırsatı elde etmiş oluyoruz.

Ankebût 29/49’daki *أَوْتُوا الْعِلْمَ الَّذِي فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ* “Hayır, o (Kur’an), kendilerine ilim verilenlerin sînelerinde (yer eden) apaçık âyetlerdir.” ifadesinden hareketle Yahyâ b. Sellâm, Katâde’den naklen, onu takip eden Huvvârî ise meçhul lafızlarla İslâm ümmetinin Kur’ân’ı ezberlediklerini, önceki ümmetlerin ise kitaplarını ancak yüzünden okuyabildiklerini belirterek önceki ümmetlere tefevvükünü ima etmektedirler.<sup>[26]</sup> Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (öl. 207/822) da Kamer 54/17. âyette geçen “Kur’ân’ın kolaylaştırılmış olması” bağlamında temrîd siğası (يقال) ile Kur’ân’ın ezberlenmesi için kolaylaştırıldığı ve Kur’ân dışında hiç bir kitabın olduğu gibi, lafız be lafız (ظاهرا) ezberlenemediği görüşüne yer verir.<sup>[27]</sup> Nüzûl ortamında esaslı bir karşılığının olduğunu söylemenin zor olduğu ezbere okuyabilme meselesi müfessirlerin bulunduğu ortamda başka kitaplara üstünlük şeklinde tezâhür etmektedir. Bu aynı zamanda hicrî ikinci ve üçüncü asırda Ehl-i Kitap

hak din olup inananları saadet ve selâmete erdiren bir muhtevaya sahip olduğuna göre bu hezimetlerin sebebi bizim müslümanlığımızda” şeklinde bir çıkarıma gitmiştir. Bk. İsmail Kara, “Çağdaş Türk Düşüncesi Nasıl Ele Alınabilir?”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, 4 (Ekim 2003) 182-183.

[19] ez-Zeccâc, *Méânî'l-Kur’ân*, 1/312 (Enbiya 21/6).

[20] ez-Zeccâc, *Méânî'l-Kur’ân*, 1/331.

[21] Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmud Şihâte (Kahire: el-Hey’etu’l-Misriyye el-âmmeli’l-Kutub, 1983), 1/629.

[22] Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, *Tefsîru’l-Kitâbi’l-Azîz*, thk. Belhâc b. Saîd Şerîfi (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1990), 1/276.

[23] ez-Zeccâc, *Méânî'l-Kur’ân*, 4/14.

[24] Ebû Zekerîyya Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, thk. Hind Şelebî (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1425/2004), 1/222.

[25] el-Huvvârî, *Tefsîru’l-Kitâbi’l-Azîz*, 3/12. Ancak o bu bilgi ve tavsifi *بعضهم* diyerek meçhul lafızlarla aktarmayı tercih etmiştir.

[26] Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 2/635; el-Huvvârî, *Tefsîru’l-Kitâbi’l-Azîz*, 3/308.

[27] Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me’ani’l-Kur’ân*, thk. İmadüddin b. Seyyid Âli’-d-Dervîş (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1432/2011), 2/824.

ile Müslümanlar arasındaki rekabet ortamının tefsire yansımaları olarak görülebilir. Nitekim aynı yorum Zeccâc tarafından tekrar edilirken diğer kitapların ismi de zikredilerek bunların Tevrât ve İncil olduğu ve Ehl-i Kitab'ın bunları ancak yüzünden okuyabildikleri belirtilir.<sup>[28]</sup> Kur'ân'ın ezberlenmesinin o günün şartlarında gündemde olan bir mesele olduğu anlaşılmaktadır. Zira İbn Kuteybe de bu konuya değinme ihtiyacı duyarak Müslümanların Kur'ân'ı ezberlemekle veya derslerde hatmetmekle değil onunla amel etmekle mükellef kılındığını vurgular. Akabinde de Hasan Basrî'den "Kur'ân kendisi ile amel olunması için nâzil oldu, fakat insanlar onun tilâvetini amel edindi." sözünü aktarır ve sahâbenin büyüklerinden Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Ali'nin Kur'ân'ın tamamını hıfzetmeden vefat ettiklerini Şa'bî'den nakleder.<sup>[29]</sup>

Mezkûr rekabet ortamının başka bir yansıması da Âl-i İmrân 3/97. âyet bağlamında "Mekke'nin emin belde kılınması" ile irtibatlı olarak Zeccâc'ın "Farslar Beytü'l-Makdis ehlini esir almışlardır, fakat Mekke ehline bir zorba el uzatamamıştır."<sup>[30]</sup> şeklindeki yorumunda karşımıza çıkmaktadır. Bağlamda hiçbir şekilde yeri olmamasına rağmen müfessir Mekke-Beytü'l-Makdis mukayesesine girişmiş ve mukayeseyi Mekke lehine neticelendirmiştir.

Yahyâ b. Sellâm ve Huvvârî insanların yollarını yıldızlar vasıtasıyla bulduklarını ifade eden Nahl 16/16. âyet bağlamında yıldızların gökte kandiller oldukları, şeytanlara atıldıkları (Mülk 67/5) ve yol bulmaya yaradıkları (Nahl 16/16) dışında bir yorum yapanın yalancı, günahkâr, müfteri ve bidatçı olduğunu belirten bir ifade aktarırlar.<sup>[31]</sup> Muhtelif din ve kültür mensupları ile birlikte yaşayan Müslümanların karşılaştıkları meselelerden birinin de astronomi ve astrolojinin dolayısıyla yıldızların mahiyet, ve işlevine dair meseleler olduğu<sup>[32]</sup> göz önünde bulundurulduğunda burada yıldızların insanın hayatına etkisi ve gelecekte haber verme gibi işlevleri olduğunu savunan düşüncelerin reddedildiği görülmektedir. Bu reddiye de âyet bağlamında gerçekleşmiş ve diğer âyetler ile birlikte yıldızların mahiyet ve işlevine dair bir tasavvur ortaya konmuştur.

Huvvârî hür kadınlarla evlenme imkânına sahip olmayanların günaha düşmekten korktuklarında cariyelerle evlenebileceklerini bildiren Nisâ 4/25. âyet bağlamında yaşadığı sosyo-psikolojik şartları yansıtan rivayetlere yer vermektedir. Said b. Cübeyr'den (öl. 94/713) naklen cariyelerle evliliğin "zinadan biraz hallice" olduğunu belirten bir rivayetin yanı sıra Hasan Basrî'den nakille hür kadının üzerine cariye nikahlayan kişi ile hür kadının boşatılacağını ifade eden bir rivayete yer vermektedir.<sup>[33]</sup> Bu rivayetler ve içerdikleri hükümler aslında doğrudan âyetin veya sünnetin belirlediği şeyler olmadığından bunların daha ziyade o günkü toplumun cariye ile evlilik meselesini kerih görmesini yansıtan örnekler olarak görmek mümkündür. Bu meyanda cariye ile evliliğe aslında hiç de hoş olmayan, fakat zinaya düşmektense tercih edilebilecek bir zaruri çözüm gözüyle bakıldığı ortaya çıkmaktadır. Bununla alakalı Zeccâc âyette geçen الْعُنْتِ kelimesinin anlamının "büyük meşakkat" olduğunu belirttikten sonra "helak" ve "zina" anlamlarını verir. Ardından da kimilerinin bu kelimeye (semantik bağlamdan hareketle?) "cariyeye aşık olma" gibi bir anlam yüklediğini ve her ne kadar âyette aşk kelimesi geçmese de nitekim aşık olanın da "büyük meşakkate duçar olduğunu" belirtir.<sup>[34]</sup> Bu yorum ise Huvvârî'de görme fırsatı bulduğumuz sosyo-psikolojik ortamın cariye ile evliliği mekruh addettiğini teyid etmektedir.

[28] ez-Zeccâc, *Méânî'l-Kur'ân*, 5/71.

[29] İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muşkilî'l-Kur'ân*, 211-212. İbn Kuteybe bu aktardıklarını Kur'ân'ın niçin kıssaları tekrar ettiğini izahta kullandığı deliller için bir zemin olarak kullanmaktadır. Bk. 213.

[30] ez-Zeccâc, *Méânî'l-Kur'ân*, 1/375.

[31] Yahyâ b. Sellâm bu yorumu Hasan b. Bilâl el-Anzî'den (öl. ?) aktarıırken (*Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 1/56), Huvvârî selefinin bu aktarımını meğhul sığa ile devalır (el-Huvvârî, *Tefsîru'l-Kitâbi'l-Azîz*, 1/547).

[32] Bk. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: Mana Yayınları, 2019), 229, 354-355.

[33] el-Huvvârî, *Tefsîru'l-Kitâbi'l-Azîz*, 1/370-371.

[34] ez-Zeccâc, *Méânî'l-Kur'ân*, 2/34.

Zeccâc İnsân sûresi 76/8'de geçen *وَيُطْعَمُونَ عَلَىٰ حَبِّهِ مَسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا* “Onlar, kendi canları çekmesine rağmen yemeği yoksula, yetime ve esire yedirirler.” ibâresindeki esir kelimesinden hareketle mahbusları yedirmenin çok sevab olduğunu belirterek onların da bir nevi esir olduğunu ifade eder.<sup>[35]</sup> Abdurrezzâk'ta da gördüğümüz<sup>[36]</sup> bu yorum âyetin sosyolojik gündemler doğrultusunda anlam genişlemesine veya aktarımına tâbi tutulduğunu göstermektedir. Zira âyetin indiği Mekke'de genelde insanların özelde ise Müslümanların esir ve köle durumunda olması ile İslâm şeriatının hâkim olduğu bir devlet düzeninde birinin mahbus olması arasında ciddî nitelik farkı vardır. Zira ilkinde insanlar müşrik bir toplumda zor şartlar altında esir hükmünde iken ikincisinde gâlib ihtimalle cezayı gerektiren bir suç işlemiş mahkumlar söz konusudur.

Abdurrezzâk b. Hemmâm Bakara sûresi 2/159. âyette geçen *إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ* “İndirdiğimiz açık delilleri ve hidâyet yolunu -kitapta onu insanlara apaçık göstermemizden sonra- gizleyenler yok mu” ibâresi ile alakalı olarak Ebû Hureyre'nin muhacirlerden dahi çok hadis aktardığına dair tenkitlere cevabına yer verir. Ebû Hureyre savunmasının sonunda bu âyete işaretle “Şayet bu âyet olmasaydı size hiçbir şey rivayet etmezdim.” diyerek çokça rivayet etme sebebini açıklar.<sup>[37]</sup> Müfessirin yer verdiği bu rivayet iki açıdan önemlidir: 1. Âyetin Müslümanlar nezdindeki canlılığı ve bağlayıcılığını göstermesi açısından güzel bir misal teşkil etmektedir. 2. Ehl-i hadis kimliği taşıyan Abdurrezzâk'ın rivayetlere ve ravilere yöneltilen tenkidlerin önünü alma çabasının tefsir rivayetlerini topladığı bir kitaba yansımasını görme imkânı sunmaktadır. Abdurrezzâk'ın Ebû Hureyre'den naklettiği bu yaklaşımın aynısını yine bir rivâyet tefsiri hüviyetinde olan Huvvârî'nin eserinde de görmekteyiz. Âl-i İmrân 3/188. âyette şöyle buyrulmaktadır: *لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَيُجِبُونَ أَنَّ تُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِنَ الْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ* “Sanma ki yaptıklarından memnun olanlar, yapmadıklarıyla övülmekten hoşlananlar, evet, sanma ki onlar azaptan kurtulacaklardır! Onlar için elem verici bir azap vardır.” Huvvârî bu âyet bağlamında şöyle bir nakilde bulunur: “Kim ilim ve hadis öğrenip de bunu başkalarına nakletmezse cennetin kokusunu alamaz!”<sup>[38]</sup> Mücâdile 58/11'de geçen *يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ* “Allah sizden inananları ve kendilerine ilim verilenleri derecelerle yükseltsin.” ifadesi ile bağlantılı olarak Huvvârî “Kim ilim veya hadisi insanlara anlatmak için isterse cennetin kokusunu alamaz.” şeklinde merfu bir rivâyete yer vermektedir.<sup>[39]</sup> Bu nakillerden ehl-i hadisin hadis rivayetini dinî açıdan ne kadar merkezî bir konuma yerleştirdikleri görülmektedir. Hadis rivayeti doğrudan dinin tebliği ile ilişkilendirilmekte ve bundan dolayı hadisle iştigalin amacının dahi saf ve samimi olması gerektiği vurgulanmaktadır. Bu meyanda ehl-i hadisin kendilerini dinin doğru aktarılması noktasında çok mühim bir konumda gördükleri anlaşılmaktadır.

Yine ehl-i hadisin ben idrakini göstermesi bakımından Yahyâ b. Sellâm ve Huvvârî'nin Fâtır 35/32. âyetle alakalı naklettikleri bir yorum dikkat çekicidir. Âyette *ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ* “Sonra Kitab'ı, kullarımız arasından seçtiklerimize verdik. Onlardan (insanlardan) kimi kendisine zulmeder, kimi ortadadır, kimi de Allah'ın izniyle hayırlarda öne geçmek için yarışır. İşte büyük fazilet budur.” buyrulmaktadır. Âyetin tefsiri sadedinde aktarılan rivâyette hayırda öne geçenlerin ashâb, ortada olanların sahâbenin haberlerini (آثار) araştırıp onlara uyanlar, kendine zulmedenlerin ise münafıklar olduğu geçmektedir.<sup>[40]</sup> Yani ehl-i hadisin ben idrakine göre onlar ve iştigal ettikleri ilim sadece Hz. Pey-

[35] ez-Zeccâc, *Méâni'l-Kur'ân*, 5/201.

[36] es-San'ânî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz*, 2/270.

[37] es-San'ânî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz*, 1/82.

[38] Huvvârî bu nakli بعضهم قال diyerek aktarmaktadır. Bk. el-Huvvârî, *Tefsîru'l-Kitâbi'l-Azîz*, 1/340.

[39] el-Huvvârî, *Tefsîru'l-Kitâbi'l-Azîz*, 4/311.

[40] Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 2/790; el-Huvvârî, *Tefsîru'l-Kitâbi'l-Azîz*, 3/420.

gamber'in hadislerine konu olmamıştır. Onlar aynı zamanda Kur'ân âyetleri ile de tebcil edilmiş bir zümre konumundadırlar.

Abdurrezzâk b. Hemmâm Hz. Peygamber'in etrafında bulunan münafıkları bilmemesine karşın Allah'ın bildiğini belirten Tevbe 9/101. âyet bağlamında Katâde'nin yaptığı bir yoruma yer vermektedir. Katâde şöyle demektedir:

“İnsanlar(ın akıbeti) hakkındaki bilgiyi kendinde gören kimselere ne oluyor da “falan cennetlik, filan cehennemlik.” diyorlar! Onlara kendi durumlarını sorsan “Yemin ederim bilmiyorum” derler. Halbuki kişi kendi durumunu başkalarının durumundan daha iyi bilir. Öyle bir şeye kalkışıyorlar ki, onlara tekaddüm eden peygamberler (dahi) buna kalkışmamıştı. Hz. Nuh “Onların vaktiyle ne yaptıklarını bilmem.”<sup>[41]</sup> dedi. Hz. Şuayb: “Eğer müminseniz Allah'ın bıraktığı (meşrû) kazanç sizin için daha hayırlıdır. Ben üzerinize bir bekçi değilim.”<sup>[42]</sup> dedi. Allah da nebisine “Sen onları bilmezsin, biz onları biliriz.”<sup>[43]</sup> buyurdu.”<sup>[44]</sup>

İslam düşünce tarihinde ciddî bir kırılma ve esaslı bir mesele olan *mürtekib-i kebîre* konusu ile doğrudan ilişkilendirilebilecek bu yorum, aslında muhtemel kamplaşma ve kutuplaşmalara set çekecek bir yaklaşım sergilemektedir. Hicrî II. ve III. asırda Müslümanların gündemlerinde esaslı bir yeri olan bu konu Kur'ân yorumunda kendine yer bularak günümüze intikal etmiştir. Katâde'nin bu ifadesinin genelde *mürtekib-i kebîre* konusunu tartışıp hüküm verenlere özeldir ise bu konudaki sert ve uç fikirleriyle Hâricîler'e yönelik olduğu anlaşılmaktadır.

Abdurrezzâk b. Hemmâm Tevbe 9/128'deki *لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ* “Andolsun size kendinizden öyle bir Peygamber gelmiştir ki” ifadesi ile alakalı iki rivayete yer vermektedir. İlk rivayette Hz. Peygamber'in doğumunda herhangi bir câhiliyye âdetinin dahlî olmadığı vurgulanırken merfu olan ikinci rivâyette onun kendi dilinden nikahtan olma olduğu ve herhangi bir gayr-i meşru münasebet sonucu olmadığı vurgulanmaktadır.<sup>[45]</sup> Kendisinden evvel hiçbir müfessirde görmediğimiz bu yorum âyetin muhteva ve siyakiyla da herhangi bir şekilde irtibatlı değildir. Bu tür yorumların, bazı çevrelerde Hz. Muhammed ile alakalı ortaya atılan iftiralara cevap niteliği taşıdığı anlaşılmaktadır. Aksi halde âyetle irtibatlandırılması pek mümkün gözükmeyen bu tür yorumların Abdurrezzâk gibi bir ehl-i hadis tarafından itibara alınarak âyetin yorumu sadedinde derç edilmesini izah etmek zordur. Buna benzer bir yorum da Nahl 16/38'deki “Onlar, “Allah ölen bir kimseyi diriltmez.” diye var güçleriyle Allah'a yemin ettiler. Hayır diriltecek! Bu, yerine getirilmesini Allah'ın üzerine aldığı bir vaattir. Fakat insanların çoğu bilmezler.” ifadesi ile alakalı gözümüze çarpmaktadır. Abdurrezzâk, İbn Abbas'ın “Bazı insanlar bu ayeti te'vil ederek Ali'nin kıyametten evvel peygamber olarak gönderileceğini söylüyorlar. Ali'yi peygamber bilseydik onun hanımları ile evlenmez, mirasını taksim etmezdik!” ifadelerine yer vererek<sup>[46]</sup> âyetin tefsirinden ziyade o âyetin anlamını saptıranlara yönelik bir cevabı kaydetmektedir. Bu da onun dışındaki tefsirlerde rastlamadığımız bir irtibatlandırma değildir. Burada Kur'ân'ın adetâ bir tartışma ve hesaplaşma zeminine dönüştüğünü de görmek mümkündür. Yani müfessir nezdinde Kur'ân sadece anlaşılması için okunan bir kitap değil aynı zamanda sahih anlamın muhafazası için saptırmalardan korunması gereken bir kitaptır.

Sosyo-kültürel ortamın izlerini taşıyan başka bir yoruma da yine Abdurrezzâk'ın tefsir derlemesinde rastlamaktayız. Zuhruf 43/18'de müşriklerin kız çocukları doğduğunda “kendini

[41] eş-Şuarâ 26/112.

[42] Hûd 11/86.

[43] et-Tevbe 9/101.

[44] es-San'ânî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz*, 1/253.

[45] es-San'ânî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz*, 1/257.

[46] es-San'ânî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz*, 1/307.

savunmaktan bile aciz” olarak gördüklerini belirten ifadeyle alakalı Katâde’nin şöyle söylediğini nakleder: “Kadın her ne vakit konuşsa kendisi lehine delil getirmeye çalışırken aleyhine delil getirecek şekilde konuşur.”<sup>[47]</sup> Burada bir ehl-i hadisin ilim paradigmasını benismemiş bir alim olarak Kur’ân yorumunu rivâyete hasreden Abdurrezzâk, âyetin maksadını kaçırmak bir yana, Kur’ân’ın -üstelik yoruma konu olan âyette- tenkid ettiği zihniyetin yansıması olan bir yorumu *tefsir* kabilinden nakletmektedir. Bu örnekte ehl-i hadis düşüncesinin rey ile tefsiri bidat ve merdud görerek doğru anlama ancak rivayetle ulaşılabileceği noktasındaki yaklaşımının pratikte nelere tekâbül ettiği ve tutarsızlıklar içerebildiği gözler önüne serilmektedir. Söylenenin değil söyleyenin esas alındığı bir sistemde ise bu tür durumlar kaçınılmaz olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yine Abdurrezzâk b. Hemmâm, Zümer sûresi 39/23. âyet bağlamında Katâde’nin *evliyâullah* hakkındaki şu tespitine yer vermektedir:

“Katâde “*Rablerinden haşyetle korkanların derileri ondan (Kur’an’dan) ürperir; sonra Allah’ı anınca derileri ve kalpleri yumuşar.*” âyetini okudu ve ‘Bu, Allah dostlarının (evliyâullah) vasfıdır. Allah onları şöyle nitelemiştir: Allah’ı anınca derileri ürperir, gözleri yaşarır ve kalpleri huzur bulur. Allah, onların akıllarını kaybetmelerini veya bayılmalarını vasıf olarak zikretmemiştir. Bu, sadece bidat ehline mahsustur ve bu (haller) şeytandır.’ dedi.”<sup>[48]</sup>

Görüldüğü üzere burada da *irfân* düşüncesi üzerinden İslam toplumuna giren *evliyâ*, *cezbe* kültü eleştirilmekte ve Kur’ân’ın öngördüğü Allah dostu tarifinin Kur’ân’ı işitince ancak “tüylerinin ürperdiği, gözlerinin dolduğu ve kalplerinin Allah’ın zikri ile itminan bulduğu” belirtilerek, akıl ve şuur kaybı gibi hallerin ancak bidat ehlinin ve şeytanın işi olduğu ifade edilmektedir. Burada bir taraftan ârîzî bir olgunun âyet üzerinden tenkidi diğer taraftan da Kur’ân’ın öngördüğü Allah dostu örneğinin tasrihi bulunmaktadır.

Bununla bağlantılı olarak Zeccâc da Âl-i İmrân 3/145. âyette geçen وَمَنْ يُرِدِ الدُّنْيَا نَفْسًا مِنْهَا وَمَنْ يُرِدِ الْآخِرَةَ نَفْسًا مِنْهَا “Kim dünya nimetini isterse ondan kendisine veririz; kim âhiret nimetini isterse ona da ondan veririz.” ifadelerinin izahında “âhiret nimetini talep etmek dünyanın hayrından kendini mahrum etmek anlamına gelmez” şeklinde bir ön alıcı ifade kullanır. Buradan da hicrî II. asırda ortaya çıkan zühd hareketinin “dünyadan el etek çekerek kendini Allah’a verme/sadece ahireti talep etme” anlayışına bir itiraz yöneltildiği akla gelmektedir.

### 3. Kültürel Bilginin Yorumlara Yansıması

Bu başlıkta müfessirlerin yaşadıkları coğrafya ve kültürden neşet eden bilgi birikiminin Kur’ân yorumlarına etkisi ele alınacaktır. Kur’ân âyetleri vesile edilerek müfessirlerin içinde buldukları kültürel bilgi birikimini ne derece kullandığı ve bu bağlamda yorumların nasıl çeşitlendiği ortaya konmaya çalışılacaktır.

Yahyâ b. Sellâm ve Huvvârî Tâhâ 20/97’de Sâmirî’nin لا مساس (Bana dokunmayın!) diyeceğinin belirtilmesi bağlamında Katâde’den Sâmirîlerin Yahudilerin bir zümresi olduğu ve Katâde zamanında Şâm taraflarında yaşayıp hala o sözü söylediklerini naklederler.<sup>[49]</sup> Bu bilgiler âyetin anlaşılmasından ziyade âyette geçen bir şahıs, konu vs. ile bağlantılı güncel bilgilerin aktarımı mesabesinde. “Bu günümüzdeki Sâmirîler’in burada geçen Sâmirî ile alakası nedir?” şeklindeki muhtemel veya vâki bir istifhama cevaben Katâde bu bilgiyi âyetle bağlantılı olarak nakletmektedir.

[47] es-San’ânî, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîz*, 2/160.

[48] عبد الرزاق عن معمر قال : تلا فتادة { : تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله } قال : هذا نعت أولياء الله نعتهم الله بأن Bk. es-San’ânî, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîz*, 2/140.

[49] Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 1/275; el-Huvvârî, *Tefsîru’l-Kitâbi’l-Azîz*, 3/49.

İbn Kuteybe, Huvvârî ve Zeccâc gibi müfessirler Bakara 2/96. âyette geçen ve bin yıl yaşamayı arzulayanlardan kastın Mecusiler olduğu yorumuna yer verirler. Buna delil olarak da onların meliklerine “Bin yıl yaşayasın!”, “Bin nevruz göresin!” gibi ifadeler kullandıklarını gösterirler.<sup>[50]</sup> İran havzasının kültürü ile bağlantılı başka bir yoruma da Mukâtil Tâhâ 20/59’da Hz. Musa’nın Firavun ve ileri gelenlere “Buluşma vaktimiz, bayram günü, insanların toplandığı kuşluk vaktidir” sözü ile alakalı yer vermektedir. Buradaki يَوْمُ الرِّبَا ifadesinin Hz. Musa’nın kavminin senede bir defa gelen bayramları olduğunu ifade eden Mukâtil, bunun Nevruz olduğunu belirtir.<sup>[51]</sup> “Bayram günü” ifadesini görünce Belhli Mukâtil’e -Mısır’daki kültürün değil İran kültürünün bir parçası olan- Nevruz, zâhir anlam olarak belirlemiştir.<sup>[52]</sup> Zira o İran kültürünün çocuğudur ve onun için bayram Nevruz’dur.

Yahyâ b. Sellâm ve Huvvârî Sebe 34/12’deki وَأَسَلْنَا لَهُ عَيْنَ الْقِطْرِ “onun için erimiş bakırı kaynağından sel gibi akıttık” ifadesinden mülhem Hz. Dâvud’un ilk zırhı yaparken Lokman’ın onun yanında bulunduğunu ve ne yaptığını anlamamasına rağmen soru sormadan sükût ettiğini ve zırh bitip de Hz. Dâvud zırhı giyince (ne yapıldığını anlayıp) “Sükût hikmettir, ancak ne kadar az kişi bunu yapar!” dediğini (meçhulen) rivayet ederler.<sup>[53]</sup> Bu yorumun âyetin izahı değil âyet bağlamında hatıra gelen Lokman kültüne dair bir hikaye olduğu ve kültürel bir yorum olarak eserlerdeki yerini aldığı söylenebilir.

Yahyâ b. Sellâm, Huvvârî ve Zeccâc yıldız kaymasının Hz. Peygamber’in mucizelerinden olduğunu ve onun doğumundan evvel böyle bir hadisenin vuku bulmadığını iddia eden bir rivayete/bilgiye yer verirler. Zira yıldızlar *İstirâk-ı semî* için göğe çıkan şeytanlara atılmaktadır.<sup>[54]</sup> Zeccâc’a göre bunun delili ise Câhiliyye şiirinde yıldız kaymasına dair herhangi bir beyte rastlanmamış olmasıdır. İbn Kuteybe ise Cin Sûresi 72/9. âyet bağlamında yıldız kaymalarının başka milletler tarafından kitaplarda kayıt altına alınan ve her asırda görülen bir vâkıa olduğunu belirterek<sup>[55]</sup> bu düşüncenin isabetli olmadığını zımnen ifade etmektedir. Bu misalde sadece kültürel bilginin yorumu yansıması değil müfessirlerin kültürel bilgi ile kurdukları ilişkinin farklılığı da görülmektedir.

Huvvârî Bakara 2/164’de belirtilen Allah’ın rüzgârlara yön tayin etmesi (تصريف) bağlamında 4 çeşit rüzgârdan bahseder. Bunlar Cenûb, Şimâl, Sabâ (doğu) ve Debûr (batı) şeklinde adlandırılmakta olup ilki güneşin doğuş yeri ile Süheyl yıldızının doğduğu yer arasında, ikincisi güneşin battığı yerden Büyük Ayı yıldız takımı yönüne doğru, üçüncüsü Büyük Ayı yıldız takımı yönünden güneşin doğduğu yere doğru, sonuncusu ise Süheyl yıldızının doğduğu yerden güneşin battığı yöne doğru esmektedir.<sup>[56]</sup> Yine Huvvârî, İbn Abbas’ın Ebû’l-Celd isimli -Tevrat ve başka kitaplara vakıf- bir zâta şimşegi (برق) sorduğunu onun ise “su” karşılığını verdiğini aktarır.<sup>[57]</sup> Bu tür bilgilerin tefsir hüviyetinde bir eserde yer alması âyetin anlam ve maksadının tespiti sadedinde değil âyette işaret edilen eşyaya dair merakın bir neticesi olduğu müsellemdir. Bu merak ise yorumcuyla çevreleyen kültürde mevcut bilgiler ile giderilmektedir.

Zeccâc, Kârun’un “bilgisi sayesinde mal mülk edindiğine” dair iddiasını yorumlarken bu bilginin kimya olduğuna dair rivayeti “kimyanın hakikati olmadığı” gerekçesiyle reddeder.<sup>[58]</sup> Bu yorum

[50] Ebû Muhammed Abdullah İbn Kuteybe, *Tefsîru Ğarîbi’l-Kur’ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakar (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye), 58; el-Huvvârî, *Tefsîru’l-Kitâbi’l-Azîz*, 1/127; ez-Zeccâc, *Méânî’l-Kur’ân*, 1/157.

[51] Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 3/30.

[52] İran kültüründe Nevruz’un yeri ve önemine dair bk. Şinasi Gündüz, “Nevruz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 10 Aralık 2024).

[53] Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 2/748; el-Huvvârî, *Tefsîru’l-Kitâbi’l-Azîz*, 3/390.

[54] Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 2/526–527, 824; el-Huvvârî, *Tefsîru’l-Kitâbi’l-Azîz*, 2/344, 3/242, 444, 4/75, 387; ez-Zeccâc, *Méânî’l-Kur’ân*, 3/144.

[55] İbn Kuteybe, *Te’vîlu Muşkili’l-Kur’ân*, 317.

[56] el-Huvvârî, *Tefsîru’l-Kitâbi’l-Azîz*, 1/164.

[57] el-Huvvârî, *Tefsîru’l-Kitâbi’l-Azîz*, 2/299.

[58] ez-Zeccâc, *Méânî’l-Kur’ân*, 4/117.



kimyanın İslam toplumundaki algılama biçimlerinden birine ışık tutması yönüyle dikkat çekicidir. Zira kimya gibi ilimlerin o dönemde yabancı kültürlerden İslam toplumuna giren “gizli ilimler” cümlesinden addedildikleri belirtilmektedir.<sup>[59]</sup>

Ayrıca Zeccâc bir kertenkele türünün Hz. İbrahim’in ateşini nefesiyle harlamaya çalışması sebebiyle öldürülmesinin emredildiğinden bahseder.<sup>[60]</sup> Yine müfessir karınca dışında hiç bir hayvanın rızık biriktirmediğini, karıncanın biriktirdiğinin ise müsellemler olduğunu belirtir.<sup>[61]</sup> Bu yorum İbn Kuteybe’de “insan, karınca ve fare dışındaki hiçbir varlığın (شئ) erzak saklamadığı”na dair Sufyân b. Uyeyne’den (v. 198) aktardığı rivayetin farenin hazfedilmiş hali olarak gözükmektedir.<sup>[62]</sup>

Zeccâc Himyer civarında Tubbân iki oğluna ait mezar taşında yazılan bilgilerden hareketle Tubbân mümin ve muvahhid bir kimse, kavminin ise kâfir olduğu çıkarımında bulunur.<sup>[63]</sup> Müfessir yazıyı Arapçada ilk kullanan kimsenin Taifli olduğunu, Taiflilerin ise yazıyı Hîrelilerden öğrendiğini, onların da (İrak’taki) Enbâr şehrinin ehlerinden öğrendiklerini belirten bir rivayete yer verir.<sup>[64]</sup>

Yukarıda tadâd edilen misaller tedvin dönemi tefsirlerindeki Kur’ân yorumlarına kültürel bilgi birikiminin bariz bir şekilde yansıdığını göstermektedir. İnsanın yorumlama faaliyetini ortaya çıkaran siyâsî, ictimâî ve kültürel şartlar dikkate alındığı takdirde o yorumun kıymet-i harbiyesi ve oturduğu zemin de ortaya konulmuş olacaktır.

#### 4. Fıkıh Nosyonunun Âyet Yorumlarındaki Baskınlığı

Kur’ân’ın hüküm koyan bir kitap olduğu müsellemdir. Ancak İmam Şâfiî (öl. 204) ile sistematikle kavuşan istinbat yöntemi zamanla Kur’ân’ın nazmını başından sonuna bir hüküm kaynağı olarak görmeyi intac etmiştir.<sup>[65]</sup> Bu ise Kur’ân’ın mümkün olan her ifadesinden hüküm çıkarılabilen bir kitap olarak tasavvur edilmesi ile alakalıdır. Yani nüzûl döneminin aksine muhataplar sadece Kur’ân’ın vazettiği hükümleri kabul veya reddeden konumunda değil aynı zamanda onun nazmından yeni hükümler istihraç eden ve dolayısıyla onun anlam alanını genişleten özneler konumundadırlar. Kur’ân ise nüzûl döneminin aksine bu tür semantik müdahalelere karşı aktif bir şekilde cevap verme konumunu yitirmiş ve anlam, anlayanın niyet, insaf ve ehliyetine teslim olmuş durumdadır. Kur’ân’a hüküm istinbat etme veya onun üzerinden fikhî hükümleri zikretme maksadıyla yaklaşımın doğurduğu neticeleri birkaç misal ile göstererek bu başlığı tamamlayalım.<sup>[66]</sup>

Ferrâ ve Zeccâc Cin Sûresi 72/18’deki وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا “Mescidler şüphesiz Allah’ındır.” ibâresindeki الْمَسَاجِدَ kelimesine “secde uzuvları” anlamının da verildiğini ikinci vecih olarak zikrederler.<sup>[67]</sup> İbn Kuteybe bu görüşü münker, zayıf ve hatalı kabul eder.<sup>[68]</sup> Kevser sûresinin 108/2. âyetindeki وَأَنْزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ ifadesinin namazda elleri bağlama şeklini tarif ettiğine dair Ferrâ, Abdurrezzâk b. Hemmâm ve Zeccâc’ın,<sup>[69]</sup> kurbanlığa tekbir getirilerek dokunulmasının emredildiğine dair de İbn Kuteybe’nin<sup>[70]</sup> yorum aktardıkları görülmektedir. Halbuki nüzûl ortamı dikkate alındığında

[59] Bk. el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 180, 209, 211.

[60] ez-Zeccâc, *Méânî'l-Kur’ân*, 4/125.

[61] ez-Zeccâc, *Méânî'l-Kur’ân*, 4/131.

[62] İbn Kuteybe, *Tefsîru Ğarîbi'l-Kur’ân*, 339.

[63] ez-Zeccâc, *Méânî'l-Kur’ân*, 4/325.

[64] ez-Zeccâc, *Méânî'l-Kur’ân*, 5/133.

[65] Bk. el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 123.

[66] Fıkıh nosyonunun âyet yorumlarına etkisini Ebû Mansûr el-Mâturidî özelinde inceleyen dikkate şayan bir çalışma için bk. Şamil Aşbay, “Hanefî Fıkıhının Mâturidî Tefsirine Etkisi”, *Kalemname* 9/17 (Haziran 2024), 28-39.

[67] el-Ferrâ, *Méânî'l-Kur’ân*, 2/910; ez-Zeccâc, *Méânî'l-Kur’ân*, 5/184.

[68] İbn Kuteybe, *Tefsîru Ğarîbi'l-Kur’ân*, 5.

[69] el-Ferrâ, *Méânî'l-Kur’ân*, 2/1020; es-San’ânî, *Tefsîru'l-Kur’âni'l-Azîz*, 2/328; ez-Zeccâc, *Méânî'l-Kur’ân*, 5/284.

[70] İbn Kuteybe, *Tefsîru Ğarîbi'l-Kur’ân*, 541.

bu yorumların anakronik birer okuma olduğu ortaya çıkmaktadır. Zirâ sûrelerin her ikisi de mekkîdir ve her ikisi de tevhidi ve ibadetin Allah'a hasredilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Nitekim kurban kesme ibâdetinin mekkî bir sûre olan Kevser ile ilişkilendirilmesini doğurduğu problematik "nüzulün hükümden önce olması" gibi formülasyonla giderilmeye çalışılmıştır.<sup>[71]</sup> Fukahâ namazın rükünleri ve şekli ile alakalı hükümler ortaya koyarken âyetlerdeki kelime ve kavramları kullandıkları semantik bağlamdan bağımsız bir şekilde ele alarak yeni anlamlar istihraç etmiş, bunlar daha sonra Kur'ân yorumu şeklinde tefsirdeki yerini almış gözükmektedir.

Yahyâ b. Sellâm da Nahl 16/8. âyette geçen وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ "Hem binesiniz diye, hem de süs olarak atları, katırları ve eşekleri de yarattı. Bilemeyeceğiniz daha nice şeyleri de yaratır." ifadesi ile doğrudan bağlantılı olmadığı halde pek çok farklı kişiden nakille ehli eşeğin etinin haram olmakla beraber atın etinin helal kılındığına dair rivayetleri nakleder.<sup>[72]</sup> Aslında âyetin konusu bu değildir. Ancak Yahyâ b. Sellâm zamanında tartışma konusu olduğu anlaşılan bu fikhî mevzu müellif tarafından âyetle ilişkilendirilerek rivâyetler âyetin altına dercedilmiştir.<sup>[73]</sup>

Yahyâ b. Sellâm ve Huvvârî Ahzâb 33/28-29'da Hz. Peygamber'e hanımlarına Allah ve Rasûlü ile dünya zineti arasında tercih yapmalarını söylemesinin emredilmesi bağlamında talak bahsiyle alakalı pek çok hükme ve görüşe yer verirler.<sup>[74]</sup> Burada âyetin bağlamından ziyade içerisinde talakın geçmesi onları talak bahislerini açmaya sevk etmiştir.

Tâhâ 20/14'teki وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي "O halde bana ibadet et ve beni anmak için namaz kıl." ifadesini anlamlandırırken Yahyâ b. Sellâm, Abdurrezzâk b. Hemmâm ve Huvvârî Hz. Peygamber'den "Namazı unuttuğunuz vakit hatırlayınca kılın." şeklinde nakledilen hadise yer verirler.<sup>[75]</sup> Yahyâ b. Sellâm ve Huvvârî ikinci bir yorum olarak "namazın Allah'ı anmak olduğu"nu aktarırlar, ki âyetin zâhir ve sarîh anlamı aslında bu şekildedir. Nitekim bu anlamı Zeccâc ilk vecih olarak zikreder.<sup>[76]</sup> Burada âyette geçen hatırlamak ذَكَرَ kelimesinden hareketle Hz. Peygamber'in namaz kılmanın unutulduğunun hatırlanması durumunda kılınacağını belirten hadisine yer verilmiştir. Buradaki irtibat lafzî bir irtibattır ve yeri gelmişken âyet bağlamında zikredilmesi müelliflerce uygun görülmüştür.

## Sonuç

Tedvîn dönemi Tefsir literatüründe müfessirlerin Kur'ân yorumlarının, dönemin sosyo-kültürel ve sosyo-politik bağlamı tarafından nasıl etkilendiği, ayrıca kültürel bilgi ve fıkıh nosyonunun yorumlara nasıl yansıdığı gösterilmeye çalışılmıştır. Tedvîn dönemi, Kur'ân'ın, nesnel bir anlam otoritesinden daha çok yorumcuların bireysel algı ve bağlamlarına göre anlaşılan bir metin haline gelmeye başladığı, dinî, sosyal ve siyâsî olguların tefsire yansıdığı gözlemlendiği bir dönemdir.

Bu dönemdeki müfessirler, Kur'ân'ın anlamını aktarmada, bazen mevcut sosyo-politik iklimin, meselâ Hâricîler ve Şuûbiyye gibi mezhebi grupların ideolojik etkisinden, bazen de toplumun içinde bulunduğu kültürel çerçeveden etkilenmiştir. Abdurrezzâk b. Hemmâm, İbn Kuteybe, Huvvârî, Zeccâc gibi müfessirlerin yorumlarında, zamanlarındaki siyâsî çekişmeleri, kültürel rekabeti ve toplumsal algı ve sorunları açık bir şekilde görmek mümkündür. Müslümanların

[71] Bk. Bedruddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ebû'l-Fadl ed-Dimyâtî, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006) 34.

[72] Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 1/52.

[73] Yahyâ b. Sellâm'ın muhtasarı mahiyetinde olduğu belirtilen Huvvârî'nin eserinde de aynı rivayetlere yer verilmektedir. Bk. el-Huvvârî, *Tefsîru'l-Kitâbi'l-Azîz*, 1/361.

[74] Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 2/714; el-Huvvârî, *Tefsîru'l-Kitâbi'l-Azîz*, 3/365-366.

[75] Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 1/255; es-San'ânî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz*, 2/15; el-Huvvârî, *Tefsîru'l-Kitâbi'l-Azîz*, 3/34-35.

[76] ez-Zeccâc, *Méânî'l-Kur'ân*, 3/287.

buldukları coğrafyadaki hakim konumunun, ehl-i kitap ile olan rekabet ortamının, yabancı kültürlerden gelen düşünce ve yorumların bir şekilde yorumlara yansıdığı dikkat çekmektedir. Müfessirlerin Kur'ân âyetlerinin altında derç ettikleri fikhî hükümlerin de, âyetlerin muhtevâ ve maksadından ziyade İslam toplumunun o günkü gündem ve ihtiyaçlarıyla bağlantılı olarak şekillendiği anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak, Tevdîn dönemi müfessirlerinin Kur'ân yorumları, yalnızca metnin anlamını açıklamaktan öte, dönemin sosyal, kültürel ve siyasî şartlarının bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu dönemdeki tefsirler, Kur'ân'a anlam yükleme sürecinin, hem bireysel hem de toplumsal faktörlerden nasıl etkilendiğini, özelde Kur'ân-ı Kerîm'in, genelde dinî metinlerin yorumlanmasında sosyal, kültürel ve tarihî bağlamın ne kadar belirleyici olduğunu gösteren önemli örnekler sunmaktadır.

Tevdîn dönemi tefsirlerinin kaynak değeri tartışılmaz olmakla beraber yukarıda tadat edilenlerden dolayı bu eserlerde yer alan bilgi, izah ve yorumların mutlaklaştırılmaması ve insanî yorumlama faaliyetinin bir neticesi olduğu dikkatlerden kaçmaması gerekir. Bu yaklaşım, söz konusu eserlerde yer alan izah ve yorumların bilgi değerinin daha dakik ve doğru bir şekilde tayinine imkân sağlayacaktır. Böylece bilgi değeri daha isabetli tayin edilen verilerden istifade ile üretilecek yeni bilgi ve düşüncelerin; bunlar üzerine binâ edilecek hükümlerin daha sıhhatli bir keyfiyete kavuşması da mümkün olacaktır.

**Kaynakça**

- Apak, Adem. "Şuûbiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 10 Aralık 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/suubiyye>
- Aşbay, Şamil. "Hanefî Fıkhnının Mâturîdî Tefsirine Etkisi". *Kalemname* 9/17 (Haziran 2024), 28-39.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Aklının Oluşumu*. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: Mana Yayınları, 2019.
- Cebeci, Lütfullah. "İsfahânî, Ebû Müslim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 17 Nisan 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/isfahani-ebu-muslim>
- Coşkun, Muhammed. *Tefsirin İlk Çağları: Kur'an Yorumunun Hazırlık ve Oluşum Dönemleri*. İstanbul: MÜİF, 2019.
- Coşkun, Muhammed. "Müteahhirûn Dönemi Ulûm-i İslamiyye Formasyonunun Osmanlı Tefsir Gelenegindeki İz sürümü: XVIII. yy. Envârü't-tenzîl Hâşiyelerinde Tahkik Tavrı". *Osmanlı'da İlm-i Tefsir*. ed. M. Talha Boyalık – Harun Abacı. 331-355. İstanbul: İSAR Yayınları, 2019.
- Çalışkan, İsmail. *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*. Ankara: Ankara Okulu, 3. Basım, 2016.
- Çalışkan, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Bilay, 2019.
- Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ. *Mecâzu'l-Kur'ân*. thk. Mehmed Fuad Sezgin. 2 Cilt. Kahire: Mektebetu Hancî, ty.
- el-Ferrâ, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyad. *Méâni'l-Kur'ân*. thk. İmadüddin b. Seyyid Âli'd-Dervîş. 2 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1432/2011.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. "Hâriciler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 5 Kasım 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hariciler>
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. "Abdullah b. Sebe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 5 Kasım 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/abdullah-b-sebe>
- Gündüz, Şinasi. "Nevruz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (Erişim 10 Aralık 2024). <https://islamansiklopedisi.org.tr/nevruz>
- el-Huvvârî, Hûd b. Muhakkem. *Tefsîru'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Belhâc b. Saîd Şerîfî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah. *Te'vîlu Muşkili'l-Kur'ân*. thk. Saîd b. Necdet Ömer. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2015.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah. *Tefsîru Ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Seyyid Ahmed Sakar. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1398/1978.
- Kara, İsmail. "Çağdaş Türk Düşüncesi Nasıl Ele Alınabilir?". *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 4 (Ekim 2003) 159-227.
- Karlı, İbrahim Hilmi. *Kadınlara Dair Ayetler Özelinde Tefsir ve Sosyokültürel Çevre İlişkisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2023.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtu'l-Kur'ân*. thk. Bekir Topaloğlu – vd. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2007.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmud Şihâte. 5 Cilt. Kahire: el-Hey'etu'l-Misriyye el-âimme li'l-Kutub, 1. Basım, 1983.
- es-San'ânî, Abdurrezzâk b. Hemmâm. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîz: Tefsîru Abdurrezzâk*. thk. Abdulmutî Emin Kal'acî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1. Basım, 1411/1991.

Tatar, Burhanettin. *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*. İstanbul: İSAM, 2014.

Türcan, Saliha. *Rivayet Tefsir Geleneğinin Dönüşümü*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.

Uzun, Nihat. *Hicrî II. Asırda Siyâset-Tefsir İlişkisi*. İstanbul: Pınar, 2011.

Yahya b. Sellam, Ebû Zekeriyya. *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*. thk. Hind Şelebî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004.

ez-Zeccâc, Ebû İshâk. *Méâni'l-Kur'ân ve İrâbuhû*. thk. Abdülcélil Abduh Şelebi. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1426/2005.

ez-Zerkeşî, Bedruddîn. *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ebû'l-Fadl ed-Dimyâtî. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006.





## Ömer en-Neseffî'nin Tefsîr-i Neseffî Adlı Farsça Eseri Bağlamında Klasik Dönem Kur'an Tercümelerinde Tefsir Tercihleri Üzerine Bir Değerlendirme

Ersin Çelik

<https://orcid.org/0000-0002-1821-7772>

Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat  
Fakültesi, Tefsir Bilim Dalı, Rize, Türkiye

<https://ror.org/0468j1635>

[ersin.celik@erdogan.edu.tr](mailto:ersin.celik@erdogan.edu.tr)

**Atıf Bilgisi:**

Çelik, Ersin. "Ömer en-Neseffî'nin Tefsîr-i Neseffî Adlı Farsça Eseri Bağlamında Klasik Dönem Kur'an Tercümelerinde Tefsir Tercihleri Üzerine Bir Değerlendirme". *İslami İlimler Dergisi* 40 (Mart 2025), 189-208. <https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1603986>.

**Makale Türü:**

Araştırma Makalesi

**Etik Beyan:**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

**Etik Kurul İzni:**

Araştırma için herhangi bir etik onay veya bilgilendirilmiş onam gerekmemektedir.

**Geliş Tarihi:**

19 Aralık 2024

**Kabul Tarihi:**

15 Mart 2025

**Yayın Tarihi:**

28 Mart 2025

**Hakem Sayısı:**

Bir İç Hakem - En Az İki Dış Hakem

**Değerlendirme:**

Çift Taraflı Kör Hakemlik

**Benzerlik Taraması:**

Yapıldı - intihal.net

**Çıkar Çatışması:**

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Finansman:**

Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.

**Etik Bildirim:**

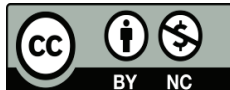
[dergiislamiilimler@gmail.com](mailto:dergiislamiilimler@gmail.com)

**Lisans:**

CC BY-NC 4.0

**Öz:** Tarihsel süreçte Kur'an-ı Kerim ile ilgili gerçekleştirilen ilmî çalışmalar, herhangi bir coğrafya ya da dil ile sınırlı olmamıştır. Müslümanlar; ırkları ve dilleri ne olursa olsun her daim İslâm'ın mukaddes kitabına hizmet etme davasında birleşmişlerdir. Dolayısıyla vahyin dili olması hasebiyle İslâmî ilimlerin telif ve tedvini ile eğitim ve öğretiminde Arapçanın merkezi bir konumu olmakla birlikte Farsça, Türkçe ve Urduca gibi birçok farklı dilde büyük bir mirasın olduğu da aşîkârdır. Özellikle Farsça, Kur'an'ın tefsir ve tercümelerinin yapıldığı en eski dillerin başında gelmektedir. Klasik dönemde Arapça dışında bir dilde tefsir yazanlardan birisi de Ömer en-Neseffî'dir (ö. 537/1142). Müellifin Farsça olarak kaleme aldığı *Tefsir-i Neseffî* adlı eseri, her ne kadar tefsir olarak adlandırılrsa da daha çok tefsîrî bir yöntemle yapılmış bir Kur'an tercümesidir. Eserin müellifi Ömer en-Neseffî'nin oldukça meşhur bir isim olmasına rağmen bu tercüme üzerine hala müstakil ve kapsamlı bir araştırma yapılmamış olması bu çalışmanın muharrir unsurudur. Bu çalışma; beşerî aza ve fiilleri çağrıştıran haberî sıfatların yer aldığı bazı âyetler ile peygamberlerin ismeti meselesi açısından anlaşılması güç bazı âyetlerin Neseffî'nin söz konusu eserinde nasıl çevrildiği meselesini ele almayı amaçlamaktadır. Öte yandan söz konusu eser incelenirken müellifin *et-Teyssîr fi't-tefsîr* adlı tefsirindeki tercihleriyle buradaki tercihlerinin karşılaştırılmasına özen gösterilmektedir. Yine Neseffî, Hanefî/Mâtürîdî gelenekten geldiğinden dolayı Neseffî'nin tercihlerinin Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'an*'ıyla ne ölçüde paralellik arz ettiğinin tespiti için söz konusu başlıklar özelinde paralel bir inceleme yapılmaktadır. Sonuç olarak Neseffî'nin *Tefsir-i Neseffî* adlı eserindeki bazı yorum tercihlerinin *et-Teyssîr fi't-tefsîr*'indeki yorumlarından farklılık arz ettiği görülmüştür. Öte yandan bazı âyetlerin tercümesinde ise *et-Teyssîr*'de herhangi bir tercihte bulunmadan aktardığı görüşlerden birini tercih ettiği müşahade edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsîr, Ömer en-Neseffî, Farsça Tefsir, Farsça Meal, Mâtürîdî.



# An Evaluation of the Preferences of Interpretation in Classical Period Qur'ân Translations in the Context of 'Omar al-Nasafî's Persian Work Tafsîr-i Nasafî

Ersin Çelik

<https://orcid.org/0000-0002-1821-7772>

Assist. Prof., Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of  
Theology, Department of Tafsir, Rize, Türkiye

<https://ror.org/0468j1635>

[ersin.celik@erdogan.edu.tr](mailto:ersin.celik@erdogan.edu.tr)

**Citation:**

Çelik, Ersin. "An Evaluation of the Preferences of Interpretation in Classical Period Qur'ân Translations in the Context of 'Omar al-Nasafî's Persian Work Tafsîr-i Nasafî". *İslami İlimler Dergisi* 40 (March 2025), 189-208. <https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1603986>.

**Article Type:**

Research Article

**Ethical Statement:**

It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited.

**Ethics committee approval:**

The research does not need any ethical approvals or informed consent.

**Date of submission:**

19 December 2024

**Date of acceptance:**

15 March 2025

**Date of publication:**

28 March 2025

**Reviewers:**

One Internal & At Least Two External

**Review:**

Double-blind

**Plagiarism checks:**

Yes - intihal.net

**Conflicts of Interest:**

The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest

**Grant Support:**

No funds, grants, or other support was received.

**Complaints:**

[dergiislamiilimler@gmail.com](mailto:dergiislamiilimler@gmail.com)

**License:**

CC BY-NC 4.0

**Abstract:** The scientific studies conducted on the Holy Qur'ân throughout history have not been limited to any particular geography or language. Muslims, regardless of their race or language, have always been united in the cause of serving the holy book of Islam. Although Arabic holds a central position in the writing and codification of Islamic sciences and in education, being the language of revelation, it is clear that the Qur'an has a rich heritage in many languages, such as Persian, Turkish and Urdu. Persian, in particular, is one of the oldest languages in which the Qur'ân was interpreted and translated. One of the pioneers who produced an interpretation in a language other than Arabic in the classical period was 'Omar al-Nasafî (d. 537/1142). His work, *Tafsîr-i Nasafî*, written in Persian, is an exegetical translation of the Qur'ân, even though it is called a tafsir. The motivation for this study is that, although 'Omar al-Nasafî is a well-known figure, no independent and comprehensive research has not yet been conducted on this translation. This study aims to examine how Nasafî translated verses that contain prophetic attributes, such as references to human organs and actions, and verses that are difficult to understand in terms of the issue the prophets' infallibility. Furthermore, the study compares Nasafî's interpretative preferences in his commentary called *al-Taysîr fi't-tafsîr* with those in his translation. Moreover, given that Nasafî comes from the Hanafî/Mâturîdî tradition, a parallel study is carried out on the relevant terms to assess the to which extent his preferences align with those found in Abû Manşûr al-Mâturîdî's (d. 333/944) *Ta'wîlât al-Qur'ân*. As a result, it has been seen that some interpretation choices in *Tafsîr-i Nasafî* differ from those in *al-Taysîr fi't-tafsîr*. Furthermore, in the translation of certain verses, he adopted one of the views presented in *al-Taysîr* without expressing a distinct preference.

**Keywords:** Tafsîr, 'Omar al-Nasafî, Persian Tafsîr, Persian Translation, Mâturîdî.



## Giriş

Karahanlılar döneminin önde gelen âlimlerinden biri olan Ömer en-Neseî, çeşitli ilim dallarında eserleri olan çok yönlü bir isim olarak öne çıkmaktadır. Erken yaşlarda ilim tahsiline başlayan Neseî'nin, *Akâidü'n-Neseî* adlı risâlesi onun kelâm alanında meşhur olmasını beraberinde getirmiştir. Tarihsel süreçte şerhleriyle birlikte çokça okunan bu risâle, günümüzde halen kelâm sahasındaki en bilindik eserlerin başında gelmektedir.<sup>[1]</sup> Ancak Neseî, kelâm sahası dışında tefsir, fıkıh, hadis, tarih, tasavvuf ve edebiyat alanlarında da eserleri olan bir âlimdir. Ömer en-Neseî'nin en etkin olduğu alanlardan birisi, hiç şüphesiz tefsir ilmidir. Onun tefsir alanında yazdığı farklı eserler, bu konudaki ilmi birikimini ortaya koymaktadır. Neseî'nin tefsir alanındaki eserlerinin başında *et-Teysîr fi't-Tefsîr* adlı eseri gelmektedir. Neseî'nin tefsir sahasındaki bir diğer çalışması ise bu makalenin de konusu olan Farsça olarak kaleme aldığı *Tefsîr-i Neseî* adlı eseridir. Her ne kadar bu eserin ismi gerek bazı nüshalarında gerekse bibliyografik kaynaklarda "tefsir" olarak kaydedilmişse de eserin Farsça bir meal-tefsir niteliğinde olduğunu belirtmek gerekmektedir.<sup>[2]</sup> Onun tefsir alanında yazdığı ilk eserin ise *el-Ekme'lü'l-Atvel* isimli eser olduğu vurgulanmaktadır. Müellifin *et-Teysîr fi't-Tefsîr* adlı tefsirinde "el-ityân" kelimesini açıklamak üzere yaptığı bir atıf<sup>[3]</sup> buna delil olarak getirilmektedir.<sup>[4]</sup> Ancak bu eserin *et-Teysîr*'den bağımsız bir tefsir olmasının tahkik edilmeye muhtaç olduğu öne sürülmüştür. Bunların dışında yeni yapılan bazı çalışmalarda ise Neseî'nin *Bahru ulûmi't-tefsîr* adında sadece Fâtiha sûresinin tefsirine hasredilmiş bir eserinin daha olduğu tespitinde bulunulmuştur.<sup>[5]</sup>

Neseî'nin *et-Teysîr fi't-Tefsîr* adlı eserinin onun tefsir eserleri içerisinde en meşhuru ve en yaygın olarak istifade edilen eseri olduğu açıktır. Hatta onun bu eserinin Osmanlı dönemi tefsir eserlerinde kendisine sıkça referansta bulunulan bir eser olduğu görülmektedir.<sup>[6]</sup> Neseî'nin tefsir sahasındaki eserleri üzerine yapılan hemen bütün çalışmalar, *et-Teysîr fi't-Tefsîr* adlı tefsiriyle alakalıdır. Onun bu eseri üzerine ilk önce Ayşe Hümeýra Aslantürk tarafından *Ebu Hafs Ömer en-Neseî'nin (öl.537-1142) et-Teysîr fi't-Tefsîr Adlı Eserinin Tahlili ve el-Bakara Suresi'nin Tenkidli Neşri* başlıklı bir doktora tezi hazırlanmıştır.<sup>[7]</sup> Bunu 2013 yılında Seyfullah Efe'nin *Ömer Neseî ve Ebû'l-Fütûh Râzî'nin Kur'ân Yorumlamaları (Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım)* başlıklı doktora tezi ile 2023 yılında Muhammet Çol tarafından hazırlanan *Ömer en-Neseî ve et-Teysîr fi't-Tefsîr'i ve Hatice Kübra Özcan tarafından Ömer Neseî'nin Tefsirinde Belâgat İlmi Bağlamında Dil-Kelâm İlişkisi* başlıklı doktora çalışmaları takip etmiştir.<sup>[8]</sup> Neseî'nin *et-Teysîr*'i hakkında hazırlanan

- [1] Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.), 2/8; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk. Ekmeleddin İhsanoğlu - Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Londra: Müessesetü'l-Furkân li't-türâsi'l-İslâmî, 1443), 1145; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirîn* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2008), 2/463-464.
- [2] Muhammed b. Ömer Neseî, *Tefsîr-i Neseî* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Atıf Efendi, 1507), 604b; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Hüseyin Esed - Şuayb Arnavûd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405), 20/126; Ayşe Hümeýra Aslantürk, "Neseî, Necmeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/32/571-573; Seyfullah Efe, *Klâsik Dönemde Sünnî-Şîî Tefsir Algısı (Neseî-Râzî Örneği)* (Ankara: Akademisyen Yayınevi, 2021), 15-20.
- [3] Ömer b. Muhammed en-Neseî, *et-Teysîr fi't-Tefsîr*, thk. Mâhir Edîb Habbûş (İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 1440), 1/414.
- [4] en-Neseî, *et-Teysîr fi't-Tefsîr*, 1/27; Ayşe Hümeýra Aslantürk, *Ebu Hafs Ömer en-Neseî'nin (öl.537-1142) et-Teysîr fi't-Tefsîr Adlı Eserinin Tahlili ve el-Bakara Suresi'nin Tenkidli Neşri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995), 27.
- [5] Muhammet Çol, *Haneî-Matürîdi Tefsir Geleneğinde Ömer en-Neseî* (Ankara: TDV Yayınları, 2024), 15-18; Muhammed Şerif Kahraman, "Necmeddîn En-Neseî'nin (ö. 537/1142) 'Bahru' ulûmi't-Tefsîr' Adlı Eseri", *VII. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Veli Sempozyumu "Maverâünnehir"* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2024), 312-324.
- [6] Onun *et-Teysîr*'inin sonrakindeki eserlerine etkisi için bk. Çol, *Haneî-Matürîdi Tefsir Geleneğinde Ömer en-Neseî*, 58-67.
- [7] Aslantürk, *Ebu Hafs Ömer en-Neseî'nin (öl.537-1142) et-Teysîr fi't-Tefsîr Adlı Eseri*.
- [8] Seyfullah Efe, *Ömer Neseî ve Ebû'l-Fütûh Râzî'nin Kur'ân Yorumlamaları (Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım)* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013); Muhammet Çol, *Ömer en-Neseî ve et-Teysîr fi't-Tefsîr'i* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023); Hatice Kübra Özcan, *Ömer Neseî'nin Tefsirinde Belâgat İlmi Bağlamında Dil-Kelâm İlişkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023).

akademik çalışmalar bunlarla sınırlı değildir. Onun bu tefsirinin farklı sûrelerinin tahkikine yönelen çalışmalar bir kenara bırakılırsa Şeyma Akıncı tarafından hazırlanan *Ömer en-Neseffî'nin et-Teysîr Adlı Tefsirinde İmam Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ının Etkisi* başlıklı yüksek lisans çalışması ile Ahmet Nair'in "Ömer en-Neseffî'nin et-Teysîr fi't-Tefsîr'inde Kuşeyrî'ye Yapılan Atıflar" başlıklı makalesi de zikredilmesi gereken diğer çalışmalar olarak öne çıkmaktadır. Görüldüğü üzere Neseffî'nin tefsir birikimi üzerine yapılan akademik çalışmalar, özellikle onun *et-Teysîr*'i ile sınırlı kalmıştır. Öte yandan Muhammed Şerif Kahraman tarafından hazırlanan "Necmeddîn en-Neseffî'nin (ö. 537/1142) 'Baḥru 'ulûmi't-Tefsîr' Adlı Eseri" başlıklı bildirisi de onun tefsir birikimiyle ilişkili en son yapılan çalışmalardandır.<sup>[9]</sup> Fakat onun Farsça olarak kaleme aldığı *Tefsîr-i Neseffî* adlı meal-efsiri merkeze alan herhangi bir çalışma yapılmamıştır.<sup>[10]</sup> Onun bu eseri üzerine yapılan tek çalışma ise İran'da yapılan ve onu Fars Dili açısından değerlendiren bir makaledir.<sup>[11]</sup> Dolayısıyla bu çalışma Ömer en-Neseffî'nin erken dönemde kaleme aldığı bu meal-efsirini bazı başlıklar altında ele almayı amaçlamakta ve literatürdeki bir boşluğu doldurmayı hedeflemektedir. Çalışmada Neseffî'nin tercihlerinin daha iyi anlaşılabilmesi için yer yer günümüz mealleriyle arasındaki mana farklılıklarına da dikkat çekilmektedir.

### 1. Ömer en-Neseffî'nin Farsça Kur'an Tercümesi: Tefsîr-i Neseffî

Ömer en-Neseffî, bugün Özbekistan sınırları içerisinde yer alan ve eskiden çoğunlukla Neseff veya Nahşeb olarak anılan Karşî (Qarshi) şehrinde doğmuştur. Oldukça velûd bir âlim olarak kaydedilen en-Neseffî'nin bazı bibliyografik eserlerde yüze yakın eseri olduğundan söz edilmiştir.<sup>[12]</sup> Müellif üzerine yapılan çalışmalarda ise onun ancak yirmi üç, bazı çalışmalarda ise otuz bir eserinin ismi kaydedilmiştir.<sup>[13]</sup> Müellifin söz konusu eserlerinden biri de onun *Tefsîr-i Neseffî* adlı Farsça Kur'an tercümesidir.<sup>[14]</sup> Fakat bibliyografik eserlerde genellikle onun *et-Teysîr fi't-Tefsîr* ve *el-Ekme'lü'l-Atvel* isimli tefsirlerinden veya tefsir hakkında kitaplar yazdığından söz edilirken doğrudan *Tefsîr-i Neseffî*'den ise bahsedilmemektedir.<sup>[15]</sup>

Ömer Neseffî'nin Farsça Kur'an tercümesinin İran, Türkiye ve Afganistan'da toplam beş adet el yazma nüshası bulunmaktadır. Bu nüshaların en önemlilerinden bir tanesi Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Atıf Efendi Bölümü 1507 numarada yer almaktadır. 604 varak olan eser, mukaddime olmaksızın doğrudan Fatîha'nın tercümesiyle başlamakta, nüshasının baş tarafında eserin ve müellifin ismine dair herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Ancak eserin ferağ kaydında müstensihin vermiş olduğu bilgi, tercümenin Ömer en-Neseffî'ye aidiyeti konusunda herhangi bir şüpheye mahal bırakmaktadır. Müstensih Yâr Ali et-Tebrîzî (ö. 690/1291'den sonra), Necmüddîn en-Neseffî'nin eseri olan bu tefsîr-i şerîfi Rebî'u'l-âhir ayının dördünde 690 yılında Herat'taki Medresetü'l-İhlâsiyye'de tamamladığını belirtmektedir.<sup>[16]</sup> Atıf Efendi nüshasındaki bu bilgi, diğer nüshalarının hiçbirisinde bulunmadığından tercümenin Ömer en-Neseffî'ye aidiyetini ortaya

[9] Kahraman, "Necmeddîn En-Neseffî'nin (Ö. 537/1142) 'Baḥru 'ulûmi't-Tefsîr' Adlı Eseri", 312-324.

[10] Bunun istisnası, kitabın neşrini gerçekleştiren Azizullah Cüveynî tarafından eserin girişinde yapılan değerlendirmelerdir. Ancak Cüveynî tarafından yapılan değerlendirmelerin de daha çok eserin Farsça olmasından hareketle dil yönüne vurgu yaptığı görülmektedir. bk. Muhammed b. Ömer Neseffî, *Tefsîr-i Neseffî*, thk. Azîzullah Cüveynî (İntişârât-ı Surûş, 1367), 1/5-58.

[11] Söz konusu makale için bkz. Sıddîka Süleymânî vd., "Berresî Tefsîr-i Neseffî İmâm Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed Neseffî ez Nazar-ı Belâgat Zebânu Vijekihây-ı Dustûrî, Vâjegân", *İntişârât-ı Sinânkâr*, (1396), 461-537.

[12] Hayreddin Ziriklî, *el-A'lâm* (b.y.: Dâru'l-İlmi li'l-melâyîn, 2002), 5/60; en-Neseffî, *et-Teysîr fi't-Tefsîr*, 1/228.

[13] Efe, *Ömer Neseffî ve Ebû'l-Fütûh Râzî'nin Kur'ân Yorumlamaları*, 19-20; en-Neseffî, *et-Teysîr fi't-Tefsîr*, 1/26-30.

[14] Aslantürk, "Neseffî, Necmeddin", 32/571-573; Efe, *Ömer Neseffî ve Ebû'l-Fütûh Râzî'nin Kur'ân Yorumlamaları*, 19-20.

[15] Ali b. Sultân el-Kârî, *el-Esmâru'l-ceniyye fi esmâi'l-Hanefiyye*, thk. Abdülmuhsin Ahmed (el-İrâk: Dîvânü'l-vakfî's-Sünnî, 1430), 2/532-533; Ziriklî, *el-A'lâm*, 5/60; Âdil Nüveyhid, *Mu'cemu'l-Müfessîrin min Sadri'l-İslam hatte'l-Asri'l-Hâdir* (Beyrut: Müessesetü Nüveyhid, 1409), 1/399-400.

[16] Neseffî, *Tefsîr-i Neseffî*, 1507, vr. 604b; Neseffî, *Tefsîr-i Neseffî*, 1367, 1/14.

koyması bakımından son derece kıymetlidir. Nitekim eserin muhakkiki de tercümenin Ömer en-Neseff'ye aidiyeti noktasında Türkiye'de bulunan bu nüshaya dayanarak müellifin kimliği hakkındaki şüphesi tamamen giderdiğinden söz etmektedir.<sup>[17]</sup>

*Tefsîr-i Neseff*'nin ikinci bir nüshası, Meşhed'de Âsitân-i Kudsi Radavî Kütüphanesi 1236/34 numarada bulunmaktadır. Bu nüshada eserin ve müellifin ismi, yazıldığı tarih bulunmamaktadır. 509 varaktan meydana gelen eserin başında sadece "Neseff'nin tefsiri olduğu açıktır." şeklinde bir not bulunmaktadır. Eserin üçüncü nüshası ise Afganistan'da Meclis Kütüphanesinde "و" sembolüyle kaydedilmiştir. Bu nüshada da eserin ve müellifin ismi, yazıldığı tarih gibi bilgiler bulunmamaktadır. *Tefsîr-i Neseff*'nin diğer iki nüshası ise İran'da Kitâphâne-i Merkezî'de 5659 ve 3826 numaralarda yer alan sadece birkaç sûrenin yer aldığı oldukça eksik nüshalardır.<sup>[18]</sup>

Neseff'nin *Tefsîr-i Neseff* adlı bu tefsîrî tercümesi, Azîzullah Cüveynî tarafından tahkik edilerek 1417/1996 yılında Tahran'da 2 cilt olarak basılmıştır. Eserin muhakkiki Cüveynî, söz konusu eserin aynı zamanda dini ve itikadi temiz, akıcı ve temiz bir Farsça konuşan, şiirsel ve vezinli sözlerden hoşlanan, itikadi ve fikri meseleleri tartışmayan insanlara işaret ettiğini vurgulamaktadır. Eseri Şîî perspektiften değerlendiren Cüveynî, Neseff'nin Şîîlerin olmadığı bir bölgede yaşadığının altını çizmekte ve o dönemdeki büyük âlimlerin, filozofların ve tarihçilerin Sünnî/Eş'arî ekole mensup olmasının doğal olduğunu dile getirmektedir. Ancak yine de onun eser boyunca mezhebi tartışmalardan uzak durmasını takdir etmekte ve eserin Hindistan, Pakistan, Tacikistan ve Afganistan gibi hala bu eserin diline yakın bir dil konuşan ülkelerde faydalı olabileceğine dikkat çekmektedir. Diğer taraftan Cüveynî, bu tefsîrî tercümenin Fars dili açısından çok sayıda özgün kelime ve deyim içerdiğinin üzerinde durmaktadır. Eserin cümlelerinin vezinli ve ahenkli olduğunu belirten Cüveynî, ayrıca çeşitli seciler, lafzî ve manevî süslemeler içerdiğine de değinmektedir.<sup>[19]</sup>

Neseff'nin bu eserini neden Farsça yazdığı meselesi üzerinde de durmak gerekmektedir. Öncelikle Neseff, eserlerinin ekserisini Arapça yazarken *Tefsîr-i Neseff* gibi bazı eserlerini ise Farsça yazmıştır. Neseff'nin etnik kökeni tam olarak bilinmemekle birlikte yaşadığı toplumda Farsçanın konuşma, kültür ve medeniyet dili olması onu Farsça dilini kullanmaya sevk etmiş olmalıdır. Öte yandan Neseff'nin Arapça olarak kaleme aldığı *et-Teysîr*'in baş taraflarında incelediği konuyu Farsça özetlediği, bazı kelimelerin bu dildeki karşılığını verdiği ve bazen de Farsça şiirler aktardığı görülmektedir. Bu durum en azından onun çevresinde Farsça konuşulduğunu ve kendisinin de bunu dikkate aldığını ortaya koymaktadır.<sup>[20]</sup>

Ömer en-Neseff'nin *Tefsîr-i Neseff* adlı bu eseri, âyetlerin cümle cümle tefsirini içeren bir tefsîrî tercüme tarzında yazılmıştır. Çoğunlukla âyetlerin literal anlamıyla yetinilmiş olmakla beraber birçok yerde ise tercüme aşan açıklamalar yer almaktadır. Hatta kimi yerde Neseff, âyetin muhtemel olduğu farklı anlamlara da değinmeyi ihmal etmemektedir. Söz konusu eserin ne zaman yazıldığına dair bir bilgiye ulaşamadığımızdan onun bu eseri, *et-Teysîr fi't-Tefsîr* adlı tefsirinden önce yazıp yazmadığını bilemiyoruz. Ancak Çol, Neseff'nin bu eserini kesin olmamakla birlikte 520 yılından ve *et-Teysîr*'den önce kaleme aldığını öne sürmüştür.<sup>[21]</sup> İleride yer yer belirttiğimiz üzere onun *et-Teysîr*'deki tefsir tercihleri ile *Tefsîr-i Neseff*'deki bazı tercihlerinin birbirinden farklı olması dikkat çekmektedir. Birçok yerde ise Neseff, *et-Teysîr*'de yorumsuz olarak kaydettiği

[17] Neseff, *Tefsîr-i Neseff*, 1367, 1/14.

[18] Neseff, *Tefsîr-i Neseff*, 1367, 1/46-49.

[19] Neseff, *Tefsîr-i Neseff*, 1367, 1/7-8, 14.

[20] İshak Özgel, "Başlangıçtan Selçuklular Dönemi Sonuna Kadar Türklerin Kur'an tefsirine Hizmetleri", *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an tefsirine Hizmetleri (Tartışmalı İlmî Toplantı)*, thk. Muhammed Abay (Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an tefsirine Hizmetleri (Tartışmalı İlmî Toplantı), İstanbul: Ensar Neşriyat, ts.), 63-67; Çol, *Haneff-Matürîdi Tefsir Geleneğinde Ömer en-Neseff*, 30-33.

[21] Çol, *Haneff-Matürîdi Tefsir Geleneğinde Ömer en-Neseff*, 14-15.

görüşlerden birisini tercih etmekte, bu yönüyle eser Neseffî'nin *et-Teysîr*'de yer verdiği görüşlerden hangisini benimsediği konusunda bir fikir vermektedir.

## 2. Tercümenin Muhtevası Üzerine Tematik Bir Değerlendirme

Ömer en-Neseffî'nin kısmen erken dönem sayılabilecek bir tarihte ele aldığı bu Farsça Kur'an çevirisi, o dönemde âyetlerin başka bir dile nasıl aktarıldığı hususunda fikir vermesi bakımından oldukça kıymetlidir. Bu nedenle tercümenin içeriğinde hangi usul ve yöntemlerin takip edildiğinin etraflıca araştırılması günümüzdeki meallere de ışık olacaktır. Takdir edilecektir ki bir makalede bu kadar etraflıca bir incelemenin yapılması mümkün değildir. Dolayısıyla burada Neseffî'nin bu tercümesi tematik olarak bazı başlıklar altında incelenecektir. Bunun için çalışmada, özellikle günümüzdeki meallerde çevirisinde ihtilaf edilen ve çok farklı şekillerde tercüme edilen iki hususa dair bazı başlıklar öne çıkartılmıştır. Bunlardan birincisi, Kur'an'da yer alan bazı haberî sıfatların diğer bir ifadeyle Allah'a isnat edilen kullara dair bazı nitelemelerin tercümesidir. İkincisi ise Peygamberlerin masumiyeti açısından izaha muhtaç ifadelerin yer aldığı bazı âyetlerin tercümesi hususudur.

### 2.1. Tefsîr-i Neseffî'deki Bazı Haberî Sıfatların Tercümesi Meselesi

Naslarda bulunan ve te'vil edilmeden Allah'a izafe edilmeleri mümkün olmayan nitelemelere haberî sıfat denilmektedir. Bir başka ifadeyle vech, ayn, yed, nefis, isba', kadem, istivâ, ityân, nüzul, meci' ve kurb gibi Allah'ın zatından bahseden beşerî aza ve fiilleri çağrıştıran sıfatlardır.<sup>[22]</sup> Müteşabih âyetler kapsamında değerlendirilen<sup>[23]</sup> haberî sıfatların meallerde nasıl çevrileceği konusunda ortak bir tavır bulunmamaktadır. Haberî sıfatların yer aldığı âyetler, tefsirlerde yapılan geniş açıklamalarla anlaşılır hale gelmektedir. Oysa Kur'an tercümelerinde genellikle literal tercüme yapılması, söz konusu âyetlerdeki murâd-ı ilâhî anlaşılmaz hale getirmektedir.

Kur'an'ın bazı âyetlerinde Allah'ın gazabı, sevgisi, merhameti, razı olması gibi hissiyatla ilgili nitelikler; el, yüz ve göz gibi insani uzuvlar Allah'a nispet edilmektedir. Bunun yanı sıra, Allah'a ait olarak istiva etme, gelme gibi fiillerin ve sağ, üst, yanında gibi durum zarflarının da Allah'a atfedildiği gözlemlenmektedir. Bu tarz, insanı niteleyen kelimelerin Allah'a isnat edilmesi durumunda zahiri anlamlarının tevil edilmesinin tefsir ilminin en temel kaidelerinden birisi olduğu dile getirilmektedir.<sup>[24]</sup> Dolayısıyla bu tarz teşbih ifade eden lafızların Ömer en-Neseffî tarafından kısmen erken dönemde kaleme alınan meal-tefsirinde nasıl tercüme edildiği üzerinde durulmaktadır.

#### 2.1.1. Allah'a Duygu ve Huy İzafe Edilen Âyetlerin Tercümesi

Kur'ân-ı Kerim'de birçok âyette Allah Teâlâ'ya rahmet, gazap, haya ve mekr gibi kulların duygu ve huylarını ifade eden sıfatlar isnat edilmektedir.<sup>[25]</sup> Bunlardan birisi de istihza kelimesidir. Lügatte "hafif yollu dokunma ve alaya alma" anlamındaki hüz' kökünden gelen istihza kelimesi, "başkasının söz ve davranışlarını kusurlu görmek veya göstermek amacıyla onu alaya alıp küçük düşürmek, bunu alışkanlık haline getirmek" anlamına gelmektedir.<sup>[26]</sup>

[22] Şehmus Cankurt, "Ehl-î Sünnet'in Haberî Sıfatlar Konusunda Şiâ, Müşebbihe, Mücessime ve Mu'tezile'ye Yöneltiği Eleştiriler", *The Journal of Academic Social Science Studies* 95 (2023), 334.

[23] Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî (Beyrut-Dimaşk: Dâru'l-kalem-ed-Dâru's-Şâmiyye, 1412), 263.

[24] Ali b. Mecdüddin eş-Şahrûdî Musannifek, *el-Muhammediye fi't-tefsîr fi tefsîri'l-Fatiha* (İstanbul: Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi Veliyüddin Efendi, ty.), 24a-24b.

[25] Zübeyir Bulut, *Haberî Sıfatlar Anlama Yöntemleri ve Yorumlar* (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 176-181.

[26] el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*, 841; Mustafa Çağrırcı, "İstihza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/347-348.

Yüce Allah, münafıkların kendilerince müminleri alaya almalarının mukabilinde “Allah onlarla istihza ediyor da tuğyanları içinde bocalarlarken kendilerini sürüklüyor. / اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ”<sup>[27]</sup> buyurmaktadır. Burada Allah Teâlâ'ya isnat edilen istihza/alay etme fiilinin hangi anlamda kullanıldığı tefsirlerde uzun uzadıya açıklanmış; Allah'ın onların alay etmesine mukabil kendilerini cezalandırması, onlara mühlet tanıyıp sonunda kısıvrak yakalaması veya onların alay etmesine karşın Yüce Allah'ın buna önlem almasının âyette “istihza” kelimesiyle ifade edildiği vurgulanmıştır. Nitekim Mukâtil, bu cezalandırmanın ahirette kendileriyle müminler arasına bir sur çekilmek suretiyle olacağını belirtmekte ve bunu el-Hadîd 57/13. âyete atıfla açıklamaktadır. O; müminlerle aralarına çekilen surla karanlıkta kalan münafıklara “Geri dönün ve nurunuzu geride arayın.”<sup>[28]</sup> denilmek suretiyle istihza edilmiş olacağını öne sürmektedir.<sup>[29]</sup> Bazı müfessirler ise Kur'an'ın onların “Biz, onlarla alay ediyoruz.” sözlerine aynı şekilde cevap vermek için bu ifadeyi kullandığını yoksa gerçek manada Allah'tan istihza meydana gelmediğini belirtmektedir.<sup>[30]</sup> Taberî ise yukarıda zikrettiğimiz görüşleri aktardıktan sonra kendisine göre en doğru görüşü özetle şöyle ifade etmektedir: Münafıklar dilleriyle İslam'ı kabul etmeleri sebebiyle dünyada İslam dairesi içerisinde kabul edilmişlerdir. Onlar ahirette de aynı durumda olmayı beklerlerken Allah onları müminlerin içerisinden ayıracaktır. Dolayısıyla bu durum, Allah'ın onlarla istihza etmesi anlamına gelmektedir.<sup>[31]</sup>

Müfessirlerin tefsirlerde uzun uzadıya açıkladığı bu ifadenin Nesefî tarafından Farsçaya nasıl tercüme edildiği merak uyandırmaktadır. Ömer Nesefî söz konusu âyeti, “Allah azze ve celle, alay etmelerinin cezasını uygun bir şekilde onlara ulaştırır, onları uzun bir süre avare ve şaşkın bir şekilde bırakır.”<sup>[32]</sup> şeklinde tercüme etmektedir. Nesefî'nin bu tercümesi, istihzâ fiilinin kullara isnat edildiği anlamıyla Allah'a isnat edilmesinin doğru olmayacağı kabulü üzerinden yapılmıştır. Zira “alay etmek, gırgıra almak ve eğlenmek” anlamlarına gelen bu fiilin gerçek anlamıyla Allah'a isnadı muhaldir. Bu tefsirlerde geniş bir şekilde anlatılırken günümüzde birçok mealde bu âyetin meali “Onlarla Allah alay eder ve taşkınlıkları içinde bocalar durumda bırakır.”<sup>[33]</sup> şeklinde kulun istihzası ile Allah'ın istihzası arasında hiçbir ayırım yapılmadan Türkçeye aktarılmaktadır. Dolayısıyla Nesefî'nin tercümesinin âyetin anlamını yansıtmada konusunda çok daha başarılı olduğu görülmektedir.

Nesefî'nin *et-Teysîr'*deki açıklamaları ise onun buradaki bilinçli tercihinin arka planını yansıtabilecek derinliktedir. Zira Nesefî, buradaki istihza fiilinin Allah'a isnadının ne anlama geldiğini geniş bir şekilde izah etmektedir. Ona göre Allah'ın istihza etmesi sekiz şekilde açıklanmıştır: Birincisi, Allah onlara dünyada, kendi yaptıkları muameleye uygun olarak muamele etmektedir. Çünkü onlar, içlerinde nifak olduğu halde görünürde iman üzere olduklarını izhar etmektedirler. Allah da onlara bu dünyada emin olduklarını izhar etmektedir ancak onları bekleyen akıbet Cehennem'de yanmaktır. İkincisi, Allah ahirette onları dünyadaki istihzalarına benzer bir ceza ile cezalandıracaktır. Zira Araplar, cezayı başlangıçta yer alan kelimeyle isimlendirmektedir.

[27] el-Bakara 2/15.

[28] el-Hadîd 57/13.

[29] Mukâtil b. Süleymân el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-türâs, 1423), 1/91; el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*, 841.

[30] Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Hüdâ Mahmûd Karâ'a (el-Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1411), 1/40.

[31] Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mekke: Dâru't-terbiye ve't-türâs, 1420/2000), 1/302-304.

[32] Nesefî, *Tefsîr-i Nesefî*, 1367, 1/6. Nesefî'nin Farsça ifadeleri şu şekildedir: اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ خدای تعالی جزای استهزای ایشان به سزا به ایشان برساند، وَ يَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ و ایشان را مدت مدید در این طغیان سرگشته و متحیر بماند

[33] Heyet, *Hayrat Neşriyat Kuramı Kerim Ve Karşılıklı Meali* (İstanbul: Hayrat Neşriyat, 1430), 3; Komisyon, *Kur'an Yolu Meâlî* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 3.

Nitekim “وَإِنْ عَاقِبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ”<sup>[34]</sup> ve “وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلَهَا”<sup>[35]</sup> / *Bir kötülüğün karşılığı ona denk bir kötülüktür.*”<sup>[34]</sup> ve “مَا عُرِيتُمْ بِهِ”<sup>[35]</sup> / *Cezalandırmak isterseniz size yapıldığı kadarıyla cezalandırın.*”<sup>[35]</sup> âyetlerinde olduğu gibi Kur’an’da bunun birçok örneği bulunmaktadır. Üçüncüsü, Allah Teâlâ’nın kendilerini alay etmelerinin zararına düşürmesi, dördüncüsü ise onlar her hata yaptıklarında kendilerine yeni bir nimet bahşetmesidir. Beşincisi, onlara şu anda istediklerinin verilmesi ahirette ise ansızın yakalanmalarınıdır. Altıncısı, tıpkı dünyada onların Hz. Peygamber’e iman etmedikleri halde “Biz senin Allah’ın resulü olduğuna şahitlik ederiz.” demeleri gibi ahirette kendilerine “*Tat bakalım; zira sen (aklıncı) güçlü ve itibarlısın.*”<sup>[36]</sup> denilmesidir. Yedincisi, Allah Teâlâ’nın haber verdiği şu durumdur: “*O gün münafık erkekler ve münafık kadınlar iman edenlere şöyle diyecekler: ‘Bizi bekleyin de yetişip nurunuzdan bir parça alalım.’ Onlara şöyle denecek: ‘Geriye dönün de başka bir nur arayın!’*”<sup>[37]</sup> Sekizincisi ise onların bu dünyada müminlere güldükleri gibi ahirette de müminlerin onlara gülmesidir.<sup>[38]</sup>

Nesefî’nin Allah’ın istihza etmesinin ne anlama geldiğine dair açıklamalarının selefi Mâtürîdî’den çok daha detaylı olması dikkat çekmektedir. Zira Mâtürîdî, burada Allah’ın istihzasını iki şekilde açıklamaktadır: Birincisi, onlara alay etmelerinin cezasını vermesi, ikincisi ise Allah’ın müminlerin de münafıklarla alay etmesini kendisine nispet etmesidir. Mâtürîdî, bazılarının tıpkı kibirlenmek gibi istihza etmenin de kullara değil ancak Allah’a caiz olduğunu söylediklerini de aktarmakta ancak doğru olanın “mekr, hidâ’ ve istihzâ gibi insanlar tarafından yerilen fiillerin doğrudan Allah’a izafe edilmemesi olduğunu savunmaktadır.<sup>[39]</sup>

Kur’ân-ı Kerim’de Allah Teâlâ’ya isnat edilen kulların fiillerden ikisi, *mekr* ve *keyd* kelimeleridir. Sözlükte “tuzak kurmak, hile ile bir kimsenin ne kastettiğini başkasından saklamak”<sup>[40]</sup> anlamına gelen *mekr* ifadesi; Kur’an’da Âl-i İmrân 3/54, el-A’râf 7/99, el-Enfâl 8/30, Yûnus 10/21 ve en-Neml 26/50 âyetlerinde doğrudan Allah’a isnat edilmektedir. Yine *keyd* ifadesi de yalnızca et-Târik 86/17. âyette doğrudan Allah’a isnat edilmektedir. Tefsirlerde çok farklı şekillerde yorumlanan bu ifadelerin anlamının klasik dönemdeki bir Kur’an tercümesine nasıl yansıdığı günümüz meallerine de bir ışık tutacaktır.

Bu çalışmada, Yüce Allah’ın “(Yahudiler) *tuzak kurdular, Allah da onların tuzaklarını bozdu. Evet, Allah en iyi tuzak bozucudur.*”<sup>[41]</sup> âyeti ile Enfâl Sûresi’ndeki “*İnkâr edenler, seni bağlayıp bir yere kapamak veya öldürmek, ya da sürmek için düzen kuruyorlardı. Onlar düzen kurarken, Allah da düzenlerini bozuyordu. Allah düzen yapanların en iyisidir.*”<sup>[42]</sup> mealindeki âyetlerinin Nesefî tarafından Farsçaya nasıl tercüme edildiği üzerinde durulacaktır. Hakiki anlamda Allah’a isnadı doğru olmayan *mekr/tuzak* ifadesinin nasıl tercüme edileceği önem arz etmektedir. Nitekim Türkçe meallerin bazısında âyetin -kimisinde dipnotta açıklama düşülmekle birlikte- “*Onlar tuzak kurdular. Allah da tuzak kurdu. Allah, tuzak kuranların en hayırlısıdır.*”<sup>[43]</sup> şeklinde tercüme edildiği görülmektedir. Oysa *mekr/tuzak* ifadesinin insanlara isnadı hakikatken Allah’a isnadı mecazdır.

[34] Şûrâ 42/40.

[35] en-Nahl 16/126.

[36] ed-Duhân 44/49.

[37] el-Hadîd 57/13.

[38] en-Nesefî, *et-Teyssîr fi’t-Tefsîr*, 1/338-341.

[39] Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-kütübü’l-İlmiyye, 2005), 1/386-387.

[40] el-İsfahânî, *el-Müfredât fi’ğaribi’l-Kur’ân*, 772.

[41] Âl-i İmrân 3/54.

[42] el-Enfâl 8/30.

[43] Halil Altıntaş - Muzaffer Şahin, *Kur’an-ı Kerim Meali* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), 117; Edip Yüksel, *Mesaj Kuran Çevirisi* (İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2014), 112; Ahmet Tekin, *Kur’an’ın Anlaşılmasına Doğru-Tefsiri Meal* (İstanbul: Kelam Yayınları, 2016), 112.

Ömer en-Nesefî, Farsça meal-tefsirinde söz konusu âyeti “*Onlar İsâ'ya el uzattılar, Allah da onlara yaptıklarının karşılığını verdi.*”<sup>[44]</sup> şeklinde tercüme etmektedir. Dolayısıyla Neseffî, Allah'a isnat edilen *mekr/tuzak* ifadesini, onların tuzaklarının karşılığını vermek olarak tercüme etmektedir. Ancak o; “*خَيْرُ الْمَاكِرِينَ*” ifadesinin doğrudan anlamını vermek yerine bu ismin Allah için övgü ve doğru olduğunu; her ne kadar diğer insanlar için batıl bir niteleme olsa da Allah hakkında hak olduğunu ifade etmektedir.<sup>[45]</sup> Sonuç olarak Neseffî, *mekr/tuzak* ifadesinin insanlara isnadı ile Allah'a isnadı arasında ayrıma gitmekte, Allah'a isnadı esnasında bu fiile literal anlamını vermemektedir. Neseffî'nin aynı âyete dair tefsirindeki yorumları da meal-tefsiriyle aynı doğrultudadır. Neseffî benzer şekilde el-Enfâl Sûresi'ndeki âyeti ise “*Onlar tuzak kuruyorlar, Allah onların cezasını verecektir. En iyi ceza veren Allah Teâlâ'dır.*”<sup>[46]</sup> şeklinde Farsçaya tercüme etmektedir.<sup>[47]</sup> Oysa Türkçeye yapılan çevirilerin birçoğunda bu âyet, “*Onlar (sana) tuzak kurarlarken Allah da (onlara) tuzak kuruyordu. Çünkü Allah tuzak kuranların en iyisidir.*”<sup>[48]</sup> şeklinde Allah'a isnat edilen *mekr* ifadesinin literal anlamıyla tercümesi üzerinden yapılmaktadır. Dolayısıyla Neseffî'nin tercümesi, âyetin tefsirlerdeki yorumuyla daha tutarlı olması bakımından bizce daha isabetlidir.

Kur'ân-ı Kerim'de et-Târik 86/17. âyette doğrudan Allah'a isnat edilen *keyd* ifadesinin de Neseffî tarafından Farsçaya nasıl tercüme edildiğine değinmek gerekmektedir. Neseffî et-Târik 86/16-17. âyetleri “*Onlar sana bir tuzak kuruyor, bense onların tuzaklarını iptal edeceğim.*” şeklinde çevirmektedir.<sup>[49]</sup> Dolayısıyla Neseffî'nin *mekr* ve *keyd* ifadelerinin Allah'a isnadıyla kullara isnadı arasında bir fark gözettiği, günümüz Türkçe meallerinin bazısında gözetilmeyen bu anlam farkını tercümesine de yansıttığı görülmektedir. Aslında Neseffî'nin *et-Teysîr*'de söz konusu âyete getirdiği yorum, *Tefsîr-i Neseffî*'de yaptığı çevirinin arka planı hakkında fikir vermektedir. Zira orada Neseffî, Allah'ın bu âyetle müşriklerin planlarını yok edeceğini ve hilelerini geçersiz kılacağını, bunun da onların yaptıklarının cezası olacağını haber verdiğini açıklamaktadır. Çünkü o; tıpkı “*اللَّهُ يَسْتَهْرِئُ بِهِمْ*”<sup>[50]</sup>, “*نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ*”<sup>[51]</sup> ve “*يَخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ*”<sup>[52]</sup> âyetlerinde olduğu üzere Allah'ın yaptıklarının cezasını vermesi anlamı dışında mutlak olarak bu ifadenin Allah için caiz olmayacağını belirtmektedir.<sup>[53]</sup> Sonuç olarak burada da Neseffî'nin âyeti literal anlamının ötesinde tefsîrî olarak tercüme ettiği söylenebilir.

### 2.1.2. Allah'a Âzâ İzafe Edilen Âyetlerin Tercümesi

Kur'ân-ı Kerim'de Allah'a isnat edilen haberî sıfatların başında el (yedullah) ve yüz (vehullah) ifadesi gelmektedir. Zira bu ifadelerin nasıl tercüme edileceği hususunda günümüz meallerinde de ortak bir tavır bulunmamaktadır. Klasik dönemde Neseffî'nin bu ifadeleri Farsçaya nasıl çevirdiği sorusunun cevabı aynı zamanda onun tercüme yöntemini anlamaya da yardımcı olacaktır.

Ömer en-Nesefî, Bakara Sûresi'nde yer alan “*وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَسِيعُ عَلِيمٍ*”<sup>[54]</sup> âyetini “*Doğu da Batı da Allah'ın doğru yoludur. Herhangi bir durumda yönünüzü belirlemede kibleye*

[44] Neseffî, *Tefsîr-i Neseffî*, 1367, 1/112. Neseffî'nin Farsça çevirisi şu şekildedir: و مَكْرُوا وَ مَكَّرَ اللَّهُ وَ اِيشَان بَا عِيسَى دِسْتَان كَرْدَنْد، وَ خِدَايِ و خِدَايِ تَعَالَى [به ايشان] جزای آنچه ايشان كردند؛ وَ اللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ وَ اَيْن نام ورا مدح است و صدق است، چه اين فعل از ديگران باطل است و از وى حق است

[45] Neseffî, *Tefsîr-i Neseffî*, 1367, 1/112.

[46] Neseffî'nin Farsça ifadeleri şu şekildedir: و مى كردند ايشان دستان، و بدهد خدای تعالی جزای ايشان، و خدای تعالی است بهترين جزا دهندگان

[47] Neseffî, *Tefsîr-i Neseffî*, 1367, 1/342.

[48] Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili* (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1993), 4/27; Yüksel, *Mesaj Kuran Çevirisi*, 145; Heyet, *Hayrat Neşriyat Meali*, 130.

[49] Neseffî, *Tefsîr-i Neseffî*, 1367, 2/1153. Neseffî'nin Farsça ifadesi şu şekildedir: ايشان با تو مى کنند دستان: و من باطل مى کنم دستان ايشان

[50] el-Bakara 2/15.

[51] et-Tevbe 9/67.

[52] en-Nisâ 4/142.

[53] en-Neseffî, *et-Teysîr fi't-Tefsîr*, 15/302.

[54] el-Bakara 2/115.

yönelme amacıyla hareket ettiğinizde, işte orası Allah'ın rızasına uygun olan yerdir Allah ne kadar zengin ve kudretlidir! Ve senin zayıflığını bilir!" şeklinde Farsçaya çevirmektedir.<sup>[55]</sup> Görüldüğü üzere Nesefî, âyetteki "وَجْهَ اللَّهِ" ifadesini literal anlamda Farsçaya çevirmekten kaçınmakta ve bu ifadeye "Allah'ın rızası" anlamı vermektedir. Nesefî'nin bu çeviri tercihini daha iyi anlayabilmek için onun *et-Teysîr*'deki açıklamalarına bakmak gerekmektedir. Nitekim Nesefî orada da âyeti, "Her nereye yönelirseniz Allah'ın kiblesi oradadır." şeklinde tefsir etmekte; vech, viche ve cihet kelimelerinin hepsinin aynı anlama geldiğini, kibleye yönelme emrinden dolayı kiblenin de bu şekilde isimlendirildiğine dikkat çekmektedir. Nesefî, temrîz formunda (قيل) aktardığı bir görüşe göre de bu ifadenin Allah'ın rızası anlamına geldiğini belirtmektedir. Öte yandan Nesefî, Mâtürîdî'nin bu iki görüşle beraber vech ifadesiyle tıpkı "Azamet ve kerem sahibi rabbinin zâtı ise bâki kalır."<sup>[56]</sup> âyetinde olduğu gibi Allah'ın zatının kastedilmiş olabileceği yorumuna yer verdiğini nakletmektedir.<sup>[57]</sup> Nesefî'nin *et-Teysîr*'deki açıklamalarından onun "وَجْهَ اللَّهِ" ifadesini "Allah'ın kiblesi" şeklinde açıkladığı anlaşılmaktadır. Ancak bunun aksine Nesefî, *Tefsîr-i Nesefî*'de âyeti *et-Teysîr*'de temrîz formunda (قيل) aktardığı görüşe göre Farsçaya çevirmekte ve "Allah'ın rızası" anlamını vermektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'a isnat edilen azalardan bir diğeri ise yedullah (يدالله) ifadesidir. Bu ifadenin Kur'an'da birçok âyette müfred,<sup>[58]</sup> tesniye<sup>[59]</sup> ve cemî<sup>[60]</sup> olarak Allah'a isnat edildiği görülmektedir. Nesefî'nin söz konusu ifadeyi nasıl tercüme ettiğini görmek için "إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ" <sup>[61]</sup> "إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ" <sup>[61]</sup> âyetinin tercümesine bakmak yeterlidir. Nesefî söz konusu âyeti "Sana biat edenler, o biat âlemlerin Rabbinedir. Allah'ın yardımı, onların yardımından daha büyüktür..." şeklinde tercüme ederek burada da "يَدُ اللَّهِ" ifadesini literal olarak tercüme etmekten uzak durmakta ve buna "Allah'ın yardımı" anlamı vermektedir.<sup>[62]</sup> Nesefî *et-Teysîr*'de ise herhangi bir tercih yapmadan "يَدُ اللَّهِ" ifadesinin Allah'ın ahde vefası, kuvveti, nimeti, yardımı ve muvaffakiyeti anlamlarına geldiğine dair farklı görüşleri nakletmektedir.<sup>[63]</sup> Ancak Nesefî, Kur'an tercümesinde bu âyeti Farsçaya çevirirken *et-Teysîr*'de Süddî'den aktardığı "Allah'ın yardımı" anlamını daha uygun bulmuştur.

### 2.1.3. Allah'a Mekân ve Nesne İzafe Edilen Âyetlerin Tercümesi

Kur'an'da yer alan haberî sıfatlardan önemli bir kısmı ise Allah Teâlâ'ya mekân ve nesne izafe edenlerdir. Nitekim "Rahmân olan Allah arşa istivâ etmiştir."<sup>[64]</sup> "Nerede olsanız, O sizinle beraberdir."<sup>[65]</sup> "Gökte olanın sizi yerin dibine geçirmesinden emin misiniz?"<sup>[66]</sup> ve "Allah'ın boyasıyla boyandık. Boyaca O'ndan daha güzel olan kim vardır?"<sup>[67]</sup> âyetleri bu türden sıfatların yer aldığı âyetlere örnek olarak verilebilir. Zira Allah'ın arşa istivası, insanlarla birlikte olması, gökte olması ve boyasının olması literal olarak anlaşılacak bir husus değildir.

[55] Nesefî, *Tefsîr-i Nesefî*, 1367, 1/39. Nesefî'nin Farsça çevirisi şu şekildedir: وَ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ مَشْرُقٌ وَمَغْرِبٌ مَرَّ خَدَايَ رَاسَتَ، فَإِنَّمَا تَوَلَّوْا فَجْهَ اللَّهِ هَرَّ كَجَا رَوَى آرَيْتَ دَرَّ حَالٍ يَوْشِيدِغِي بَه تَحْرِي قَبْلَه أَنجَاسَتَ، وَ خَدَايَ رَا بَدَانَ رَضَاسَتَ؛ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ چَه خَدَايَ تَعَالَى غَنَى وَ جَوَادَ وَ بَه عَجَزَ شَمَا دَانَاَسَتَ

[56] er-Rahmân 54/27.

[57] en-Nesefî, *et-Teysîr fi't-Teysîr*, 2/412-413.

[58] el-Feth 48/10.

[59] Sâd 38/75.

[60] Yâsin 36/71.

[61] el-Feth 48/10.

[62] Nesefî, *Tefsîr-i Nesefî*, 1367, 2/966. Nesefî'nin Farsça çevirisi şu şekildedir: إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ: أَيُّهَا كَه بِيَعَت مِي كَنَدَ بَا تَوَّانَ بِيَعَتَ بَا خَدَايَ جِهَانَ اسْتِ، يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ نَصْرَتَ خَدَايَ مَرَّ تَرَا بَرْتَرَا از نَصْرَتَ ائِشَانَ اسْتِ

[63] en-Nesefî, *et-Teysîr fi't-Teysîr*, 13/456-457.

[64] Tâhâ 20/5.

[65] el-Hadîd 57/4.

[66] el-Mülk 67/16.

[67] el-Bakara 2/138.



Neseffî'nin el-Mülk Sûresi'nde yer alan "ءَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورٌ" âyetini Farsçaya nasıl tercüme ettiği hususu söz konusu haberî sıfatların çevirisi için güzel bir örnektir. Neseffî söz konusu âyeti, "Acaba gökyüzünün yaratıcısından emin misiniz ki sizi yere batırmasın? Yer sallanır ve döner hale gelir."<sup>[68]</sup> şeklinde tercüme etmektedir. Söz konusu âyetin birçok mealde "Göktekinin sizi yere geçirivermeyeceğinden emin mi oldunuz? (O zaman) bir de bakarsınız yeryüzü şiddetle çalkalanıyor."<sup>[69]</sup> şeklinde Türkçeye tercüme edildiği göz önüne alındığında Neseffî'nin tercümesindeki bariz fark ortaya çıkmaktadır. Zira Neseffî, literal olarak "gökte olanın" anlamına gelen "ءَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ" ifadesini "gökyüzünün yaratıcısı/ آفریدگار آسمان" şeklinde Farsçaya çevirmiştir.

Neseffî'nin bu çevirisinin arka planını daha iyi anlayabilmek için onun *et-Teysîr'*deki açıklamalarına bakmak yerine olacaktır. O; *et-Teysîr'*de söz konusu âyeti, "Ey müşrikler! Hükümranlığı gökte olan Allah'tan emin misiniz?" şeklinde tefsir etmektedir. Neseffî, bu âyetin tıpkı En'âm Sûresi'ndeki "وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ" âyeti gibi olduğuna dikkat çekmektedir. O; âyetin hakikatte "gökyüzünün yaratıcısı ve sahibi" anlamında olduğunu belirtmektedir.<sup>[70]</sup> Dolayısıyla onun burada *et-Teysîr'*deki açıklamaları doğrultusunda bir çeviri yaptığı görülmektedir. Onun açıklamaları Mâtürîdî'nin açıklamalarıyla da paralellik arz etmektedir. Nitekim Mâtürîdî'ye göre Allah Teâlâ, "gökte olan" anlamındaki beyanla, kendisinin göklerin de ilâhı olduğunu haber vermiştir. Söz konusu âyet, yeryüzünde kendisinden başka bir ilâhın var olduğunu ve kendisinin yeryüzünün ilâhı sayılmadığını belirtmemekte, aksine hem yerin hem de göğün ilâhı olduğunu haber vermektedir. Bu, Yüce Allah'ın şu âyetine benzemektedir: "Gizli gizli konuşan üç kişi yoktur ki dördüncüleri O olmasın!"<sup>[71]</sup> Bu İlâhî beyan, iki kişi gizli konuştuklarında Allah, onların üçüncüleri değildir anlamına gelmez. Bu ifade, saltanatı dünyanın ötesine geçmeyen krallardan birinin gücünden korkarak ona düşmanlığa cesaret edemediğiniz halde, mülkü ve saltanatı göklere kadar ulaşana düşman olmaktan kendinizi nasıl güvende görebiliyorsunuz, anlamına da gelebilir.<sup>[72]</sup> Sonuç olarak Mâtürîdî ve Neseffî, her ne kadar farklı âyetlerden delil getirirler de bu ifadenin literal anlamıyla anlaşılacağına dikkat çekmişlerdir.

Bakara Sûresi'nde yer alan "صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ" âyeti de bu konuya bir başka örnek olarak verilebilir. Bu âyetin Türkçedeki meallerin büyük çoğunluğunda literal anlamından bağımsız çevrildiği görülmektedir. Nitekim DİB'in *Kur'an Yolu Mealî*'nde de söz konusu âyet, "Allah'ın boyasıyla boyandık. Boyaca O'ndan daha güzel olan kim vardır? Biz yalnız O'na kulluk ederiz" (*deyin*)<sup>[73]</sup> şeklinde Türkçeye tercüme edilmiştir. Ömer en-Neseffî ise meal-tefsirinde bu âyeti, "De ki biz Allah'ın dinini kabul ettik, Cenâb-ı Hakk'ın dininden daha iyi bir din bilmiyoruz ve biz O'na ibadet ediyoruz."<sup>[74]</sup> şeklinde tercüme etmiştir.<sup>[75]</sup>

Neseffî'nin *et-Teysîr'*deki açıklamaları ise onun buradaki tercihinin arka planına dair net bir fikir vermektedir. Zira o, burada "صِبْغَةَ اللَّهِ" ifadesinin din anlamına geldiğinin altını çizmektedir. Her ne kadar başka görüşler olduğunu belirtse de Neseffî, âyetin sonundaki "Biz O'na ibadet ediyoruz." ifadesine muvafık olanın bu olduğu düşüncesindedir. Neseffî, söz konusu ifadenin İslâm'ın isimlerinden birisi olduğunu belirtmekte ve Bakara sûresinin başında bunu açıkladığını ifade

[68] Neseffî, *Tefsîr-i Neseffî*, 1367, 2/1079. Neseffî'nin Farsça ifadeleri şu şekildedir: "ایمن شدیت از آفریدگار آسمان، که به زمین فروبردتان، که به زمین می شود جنبان و گردان".

[69] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/5224; Heyet, *Hayrat Neşriyat Mealî*; Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an Gereçleri Meal-Tefsir* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2008), 1151; Heyet, *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Mealî* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 562; Mehmet Okuyan, *Kur'an Meal-Tefsir* (İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2023), 562.

[70] en-Neseffî, *et-Teysîr fi't-Tefsîr*, 14/512.

[71] el-Mücâdele 58/7.

[72] el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Şur'ân*, 10/117.

[73] Komisyon, *Kur'an Yolu Mealî*, 34.

[74] Neseffî'nin Farsça ifadeleri şu şekildedir: "بگویت که دین خدای را پذیرندگانیم، و نیکوتر از دین خدای تعالی دینی ندانیم، و ما وی را پرستندگانیم".

[75] Neseffî, *Tefsîr-i Neseffî*, 1367, 1/45.

ederek okuyucuyu oraya yönlendirmektedir. Neseffî'nin oradaki açıklamalarına göre Allah, İslâm dinini birçok isimle isimlendirmiş ve bunların bir kısmını kendi zatına izafe etmiştir. İslâm'ın bu şekilde olan isimlerini *hüdallah, sırâtallah, fıtratallah, sıbgatallah, dinullah, nurullah ve keli-metullah* şeklinde sayan Neseffî, müfret isimlerle birlikte bu sayının kırka ulaştığını belirtmekte ve hepsine Kur'an'dan örnekler getirmektedir.<sup>[76]</sup> Neseffî, *et-Teysîr*'de bu ifadenin Hristiyanların çocuklarını doğumunun yedinci gününde vaftiz suyunu batırmalarına gönderme yaptığını belirtmektedir. Ferrâ'dan aktardığı bu görüşe göre onlar bu şekilde yapmak suretiyle onu Hristiyanlığa boyadıklarını söylemektedirler. Katâde'den aktardığı rivayete göre ise Hristiyanlar çocuklarına Hristiyanlık boyasını; Yahudiler de Yahudilik boyasını sürmekte yani onlara kendi dinlerini telkin etmektedirler.<sup>[77]</sup> Dolayısıyla ona göre burada *sıbgatallah* ifadesiyle kastedilen Allah'ın dini İslâm olduğundan literal anlam olan boya ifadesini kullanmadan mecâzî anlamla âyeti Farsçaya tercüme etmiştir. Mâtürîdî tefsirinde ise "صِبْغَةَ اللَّهِ" ifadesinin; Allah'ın dini, Allah'ın fıtratı, Allah'ın hücceti ve Allah'ın sünneti gibi anlamlara geldiği temrîz formunda (قيل) ifade edilmiştir.<sup>[78]</sup> Neseffî ise Mâtürîdî'nin aksine bu ifadeyi her iki tefsirinde de doğrudan "Allah'ın dini" olarak tercüme etmiştir. Neseffî'nin bu net çevirisini bugün Türkçe çevirilerin birçoğunda görülemediğini, âyetin muğlak bir şekilde "Allah'ın boyası" ifadesiyle tercüme edildiği belirtilmelidir.

## 2.2. Tefsîr-i Neseffî'de Peygamberlerin Masumiyeti Düşüncesinin Yansımaları

Kur'an tercümelemleri tefsirler gibi etraflıca yorumsal tercihlerinin tartışıldığı eserler değildir. Bu nedenle çevirilerde mütercim, tercih ettiği bir yorumu tercümesine yansıtırken bazen de âyetin çevirisine dair alternatif görüşlere de işaret etmektedir. Neseffî'nin tercümesinin hiç şüphesiz farklı yorum tercihlerinin olduğu âyetlerde tercümeğe yansıttığı anlam açısından da araştırılması gerekmektedir. Burada özellikle çağdaş dönem meallerde oldukça farklı anlam tercihleri görülen Peygamberlerin ismeti konusuyla yakından ilişkili bazı âyetleri Neseffî'nin nasıl tercüme ettiği ele alınmaktadır. Ancak çalışmada takip edilen yöntem ve çalışmanın hacmi açısından konu bazı önemli örneklerle sınırlı tutulacaktır.

### 2.2.1. Hz. Dâvûd'un İmtihanı

Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Dâvûd'un Sâd Sûresindeki kıssası, Neseffî'nin yaşadığı dönemde müfessirlerin çoğunlukla İsrâîlî rivayetlere yer verdiği âyetlerin başında gelmektedir. Ömer en-Neseffî, tefsirlerde İsrâîlî bilgilerin aktarılma geldiği birçok âyetin tefsirinde ise bu rivayetleri meal-tefsirine taşımamayı tercih etmektedir. Onun bu tavrını, Sâd sûresi 21-25. âyetlerini, Hz. Davud ile Uriya'nın hanımı arasında geçtiği iddia edilen hadiseye dair aktarılan rivayetlerden bağımsız olarak Farsçaya tercümesi konusunda sürdürüp sürdürmediği merak uyandırmaktadır.

Neseffî söz konusu âyetleri şu şekilde Farsçaya tercüme etmiştir: *'Ansızın kendilerinin mihraba atan iki hasmın haberi sana ulaştı. Bu hasımlar kendisine geldiklerinde Davûd onlardan korktu. 'Korkma! Biz ikisinden birisi diğerine kötülük yapmaktan ve zulmetmekten korkan iki hasımız' dediler. Aramızda neyin doğru neyin yanlış olduğuna karar ver ve bizi doğru yola ilet. Bu benim kardeşim ve doksan dokuz koyunu var. Benim ise tek bir koyunum var. Bana bunu ver de onlara katayım, hepsini bir araya getireyim, diyor. Karşılıklı konuşma sırasında bana baskın çıktı. Eğer durum böyleyse bu koyunu kendi koyunlarına katmak istemekle sana zulmetmiş demektir, dedi. Ortak insanlardan çoğu, ticarette birbirlerine zulmetmektedirler. Müminler ve salih amel işleyenler müstesna ki onlar da çok azdır. Hz. Davûd onu imtihan ettiğimizi ve hüküm vermede hataya*

[76] en-Neseffî, *et-Teysîr fi't-Tefsîr*, 1/262.

[77] en-Neseffî, *et-Teysîr fi't-Tefsîr*, 2/481-482.

[78] el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/578-579.

*düştüğünü, acele ettiğini anladı. Sonra kendisini yaratan rabbinden bağışlanma istedi. Ve secdeye kapanıp kendisini Yaratacana döndü. Biz o zelleği affettik.*<sup>[79]</sup> Gerçekten onun, bizim katımızda bir yakınlığı ve güzel bir akıbeti (cenneti) vardır."<sup>[80]</sup>

Ömer en-Neseff, özellikle Hz. Davud'un istiğfarının sebebinin hükümde hata etmesi ve acele etmesi olduğuna dikkat çekmekte, Yüce Allah'ın da Hz. Dâvud'un bu zellesini affettiğini belirtmektedir. Dolayısıyla Neseff, yaptığı bu çeviriyle Hz. Dâvud hakkında aktarılan çirkin rivayetleri kabul etmediğini ihsas ettirmektedir. Zaten Neseff'in *et-Teysîr*'de söz konusu âyetlere yaptığı geniş açıklama, onun *Tefsîr-i Neseff*'de söz konusu âyetleri tefsirlerde aktarılan rivayetlerden bağımsız olarak çevirmesinin arka planı hakkında fikir vermektedir. Zira Neseff *et-Teysîr*'de Hz. Dâvud hakkında aktarılan bu kıssanın insanlardan birçoğunun ayağının kaydığı ve onun hakkında peygamberlere layık olmayan birçok şeyler söyledikleri bir husus olduğunun altını çizmektedir. Yüce Allah'ın onların hakkında "Andolsun, onları, bir bilgi üzerine (dönemlerinde) âlemlere üstün kıldık."<sup>[81]</sup> buyurduğunu belirten Neseff, onların insanların rehberi, kıyamet gününde günahkârların şefaathçileri olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca Neseff, konuyla ilgili rivayetlerin ekserisinin kabul edilmediğinin (merdûd) altını çizmektedir.<sup>[82]</sup>

İlk beş asırda Hz. Dâvud'la ilgili söz konusu rivayetlere Mu'tezilî müfessirlerin eleştirel bir tarzda yaklaştıkları bilinmektedir. Onların aksine aynı dönemde Sünnî müfessirler ise genel olarak söz konusu âyetlerin tefsirinde Hz. Dâvud'un Uriya'nın hanımıyla olan münasebetine dair birtakım rivayetleri çok da eleştirmeksizin aktarmaktadırlar.<sup>[83]</sup> Dolayısıyla Ömer en-Neseff'in ilgili rivayetlere eleştirel yaklaşımının Sünnî çoğunluğun yaklaşımıyla aynı doğrultuda olmadığı söylenebilir. Dolayısıyla onun söz konusu görüşünün kime dayandığı sorusu akla gelmektedir. Sünnî gelenekte söz konusu rivayetlere eleştirel yaklaşan müfessirlerin başında İmâm Mâtürîdî'nin geldiğini düşününce bu sorunun cevabı da kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Zira Mâtürîdî ile Neseff, Hz. Dâvud'un "Eğer durum böyleyse bu koyunu kendi koyunlarına katmak istemekle sana zulmetmiş demektir." ifadesini doğrudan davacının sözünden hareketle değil de ancak şahitlerin şahitliğiyle söylemesi gerektiği görüşünde birleşmektedir.<sup>[84]</sup> Dolayısıyla Neseff'in *et-Teysîr*'de uzun açıklamaların arasında kaybolan bu görüşünün *Tefsîr-i Neseff*'de net olarak ortaya konulduğu görülmektedir. Öte yandan onun tercih ettiği bu görüşünün arkasında Mâtürîdî'nin yorumunun olduğu da açıktır. Zaten Neseff, söz konusu meseleyi ele alırken iki defa Mâtürîdî'ye atıfta bulunmaktadır.

### 2.2.2. Hz. Süleyman'ın İmtihanı

Tefsir geleneğinde hakkında çokça isrâiliyât aktarılan ve mâsumiyetine gölge düşürülen peygamberlerin başında Hz. Süleyman gelmektedir. Bu bağlamda özellikle Sâd Sûresi'nde yer alan "Andolsun Süleyman'ı denemeye tabi tutmuş, tahtına bir ceset bırakmıştı; bir süre sonra o bize yöneldi."<sup>[85]</sup> âyetiyle ne kastedildiği hususu müfessirler arasında ihtilafa neden olmuştur. Dolayısıyla yorumunda çok fazla ihtilaf edilen bu âyetin klasik dönemdeki bir tercümede nasıl çevrildiği hususu önem arz etmektedir. Nitekim günümüz Türkçe meallerinde dahi bu âyetin çok farklı şekillerde tercüme edildiği müşahade edilmektedir. Birçok mealde söz konusu âyet literal,

[79] Söz konusu kısmın *Tefsîr-i Neseff*'deki metni şu şekildedir: به شتاب، به دانست داود که آزموده گردانیدیمش به زلت، و ظنُّ داوُدُ انِّما فتنُّهُ و دانست داود که آزموده گردانیدیمش به زلت، و خَرَّ رَاكِعًا و اَنَابَ و به سجده رفت و بازگشت به آفریدگار خویش، فَغَفَرْنَا لَهُ ذَلِكَ اَمْرًا يَمِينُ کردن در قضیت فَاَسْتَعْفَرَ رَبَّهُ اَمْرًا يَمِينًا، و خَرَّ رَاكِعًا و اَنَابَ و به سجده رفت و بازگشت به آفریدگار خویش، فَغَفَرْنَا لَهُ ذَلِكَ اَمْرًا يَمِينُ مروراً آن زلت

[80] Neseff, *Tefsîr-i Neseff*, 1367, 2/854-855.

[81] ed-Duhân 44/32.

[82] en-Neseff, *et-Teysîr fi't-Tefsîr*, 12/483-484.

[83] Ersin Çelik, "Mu'tezilî Tefsir Geleneğinde İsrâiliyyât", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/1 (Haziran 2024), 335-337.

[84] el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 8/615-619; en-Neseff, *et-Teysîr fi't-Tefsîr*, 12/481-491.

[85] Sâd 38/34.

anlamıyla çevrilerek izaha muhtaç olarak bırakılmış,<sup>[86]</sup> kimi meallerde ise âyetteki ceset, Hz. Süleyman'ın hasta olup adeta cesede dönmesi olarak yorumlanmıştır.<sup>[87]</sup>

*Tefsîr-i Neseffî*'nin müellifi Ömer en-Neseffî ise söz konusu âyeti Farsçaya şu şekilde tercüme etmektedir: “*Ve Süleymân'ı imtihan ettik. Onun yatağının üzerine cansız bir beden, yani yarı ölü bir çocuk bıraktık. O; 'Bu gece üç karımla birlikte olacağım, üç oğlum olacak. Büyüdükleri zaman hepsi Allah yolunda savaşacaklar.'* demişti. Fakat inşallah demeyi unuttu, yarı ölü olarak bir çocuk meydana geldi. Onu getirip yatağının üzerine, onun önüne koydular. Sonra yeniden Allah'a yöneldi.”<sup>[88]</sup> Neseffî'nin literal bir tercümeyle anlaşılması çok zor olan bu âyeti tefsirî tercümeyle açıklamaya yöneldiği görülmektedir. Onun bu tercümedeki tercihini anlayabilmek için *et-Teysîr*'de söz konusu âyeti nasıl açıkladığına bakmak yerinde olacaktır.

Neseffî, *et-Teysîr*'de söz konusu âyetin tefsirine, birçok kimsenin bu âyetin tefsirinde ayağının kaydığını ve muhtelif rivayetler aktardıklarını zikretmekle başlamaktadır. Neseffî'nin temelde naklettiği üç rivayetten birincisinde özetle; Hz. Süleyman'ın Cerâde ismindeki cariyesinin Hz. Süleyman tarafından öldürülen babasını unutamaması ve onun heykelini yaptırıp Allah'ın nebisinin sarayında bir müddet ona tapındığı aktarılmaktadır. Bunun neticesinde Yüce Allah, Hz. Süleyman'ı saltanatını alıp tahtının üzerine de bir ceset koymak suretiyle imtihan etmiştir. Bu rivayete paralel bir başka rivayette ise bir şeytanın Hz. Süleyman'ın yüzüğünü bu cariye tarafından alarak Süleyman Peygamber'in suretine girdiği ve onun mülkünü ele geçirip onun adına hükmettiği kaydedilmiştir. Neseffî, bu hususta zikredilen şeylerin kabulünün mümkün olmadığını, Allah'ın Peygamber'inin putlara ibadet etmeye rıza göstermesinin yahut bunu öğrendikten sonra öylece bırakmasının caiz olmadığını vurgulamaktadır. Ayrıca şeytanın Hz. Süleyman'ın suretine girerek insanlara batılla hükmetmesi, onun hanımlarına yaklaşması ve kendi hükümlerini Allah'ın hükümleri gibi göstermesinin imkanını sorgulamakta ve bunu reddetmektedir.<sup>[89]</sup>

Neseffî'nin aktardığı bir diğer rivayete göre ise Hz. Süleyman, bir gece yüz eşiyle birlikte olacağını ve onların her birinin bir süvari doğuracağını söylemiş ancak “inşallah” dememişti. Neticede bu ilişkilerinden sadece özürlü (yarım) bir çocuk meydana gelmişti. Hz. Peygamber, Hz. Süleyman'ın “inşallah” demesi durumunda hepsinin Allah yolunda savaşan süvariler doğuracağını ifade etmiştir. İşte Hz. Süleyman'ın imtihanı bu olup istisnayı terk ettiği için itaba muhatap olmuştu. Bir başka rivayete göre ise şeytanların Hz. Süleyman'ın yeni doğan çocuğunun canına kastetmek istemeleri üzerine Allah'ın nebisi bu konuda Rabbine tevekkül etmemiş, çocuğunu bir bulutun içerisinde muhafaza etmeye çalışmıştı. Ancak nasıl olduysa bu çocuğun cesedi tahtının üzerine bırakılmış, Hz. Süleyman da yaptığı hatayı anlayıp Allah'a yönelmiştir.<sup>[90]</sup>

Neseffî'nin gerek *et-Teysîr*'de gerekse *Tefsîr-i Neseffî*'de yaptığı yorumlarda Mâtürîdî tefsirinden etkilenip etkilenmediği sorusu akla gelmektedir. Kısaca söylemek gerekirse Mâtürîdî, Neseffî'nin aksine eleştirmek için bile bu rivayetlere yer vermemektedir. Ona göre buradaki imtihanın sebebi, Hz. Süleyman'ın bir zellesinden dolayı itap olunup saltanatının elinden alınması olabilir. Yine herhangi herhangi bir zelle olmaksızın imtihan edilerek saltanatının elinden alınıp başkasına verilmesi de olabilir. Mâtürîdî'ye göre tahtına cesedin atılması onun mülkünün elinden alınmasından kinaye olabileceği gibi gerçekten tahtına Hz. Süleyman'a benzeyen bir cesedin atılması

[86] Komisyon, *Kur'an Yolu Meâli*, 435.

[87] Heyet, *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, 425; Okuyan, *Kur'an Meal-Tefsir*, 440.

[88] Neseffî, *Tefsîr-i Neseffî*, 1367, 2/857. Neseffî'nin Farsça çevirisi şu şekildedir: عَلَى كُرْسِيِّ جَسَدًا وَ افكندیم بر تخت وی تن بی جان [را]، یعنی آن فرزند نیم‌تنه مرده را؛ آنکه که گفت امشب با هر سه زن خویش باشم، تا مرا سه پسر شود و چون کلان شوند همه را در سبیل خدای تعالی جهاد فرمایم؛ و إن شاء الله فراموش کرد يك فرزند آمد، و نیم‌تنه آمد، و مرده آمد. همچنان آوردند، و بر تخت وی پیش وی نهادند. ثُمَّ أَنَابَ باز بازگشت به پادشا

[89] en-Neseffî, *et-Teysîr fi't-Tefsîr*, 12/502-503.

[90] en-Neseffî, *et-Teysîr fi't-Tefsîr*, 12/501-504.

da olabilir.<sup>[91]</sup> Dolayısıyla Neseff'nin buradaki yorumlarıyla Mâtürîdî'nin yorumları arasında ciddi farklılıklar bulunmaktadır. Esasen her iki ismin tefsirdeki yönteminin farklı olması göz önüne alındığında bu durum doğal karşılanmalıdır.

Sonuç olarak Neseff *et-Teysîr*'de ilk rivayeti doğrudan reddetmesine karşın son iki rivayet arasında bir tercihte bulunmamaktadır. Onun *Tefsîr-i Neseff*'de ise bu âyeti son iki rivayetten birincisini nazar-ı itibara alarak tercüme ettiği ve Hz. Süleyman'ın masumiyetine halel getirebilecek rivayetleri ise mealine yansıtmadığı müşahede edilmektedir.

### 2.2.3. Hz. Yûsuf ve Züleyha

Yûsuf Sûresinde yer alan "*Kadın onu kesinlikle arzulamıştı; eğer rabbinin işaret ve ikazını görmeseydi o da kadını arzulardı. Böylece onu, kötülükten ve ahlâksız bir iş yapmaktan uzak tutmak istedik. Şüphesiz o samimi kullarımızdandı.*"<sup>[92]</sup> âyetinin tefsirinde genellikle ilk dönem tefsirlerinde bir peygambere yakışmayacak birtakım rivayetler aktarılmaktadır. Dolayısıyla Neseff'nin söz konusu âyeti Farsçaya tercüme ederken nasıl bir çeviri yaptığı merak uyandırmaktadır.

Neseff, söz konusu âyetin tefsirinde İsrâîlî rivayetlerin yoğun olarak aktarıldığı birçok âyette takip ettiği yönteme bağlı kalarak literal anlamı üzerinden âyeti tercüme etmektedir. Neseff âyeti, "*Züleyha kendi rızası ve isteğiyle Yûsuf'a niyetlenmişti. Eğer Rabbinin burhânını görmeseydi Yûsuf da niyetlenecekti. Böylece zinadan ve onun öncüllerinden uzak tutmak için ona burhanı gösterdik. Çünkü o bizim sadık, seçilmiş ve pak kullarımızdandı.*"<sup>[93]</sup> şeklinde Farsçaya çevirmektedir. Görüldüğü üzere Neseff, "وَهُمْ بِهَا" ifadesini âyetin devamındaki "لَوْلَا" harfinin cevabı olarak düşünmektedir. Dolayısıyla Hz. Yûsuf Rabbinin burhanını gördüğünden asla Züleyha'ya dair bir meyli olmamıştır. Günümüzde meallerde Neseff'nin vermiş olduğu bu anlam büyük bir çoğunlukla mütercimlerin tercih ettiği bir manadır. Ancak Neseff'nin yaşadığı dönemdeki tefsirlerde Hz. Yûsuf'a yakışmayacak birçok rivayetin yorumsuz olarak aktarılmasına bakıldığında<sup>[94]</sup> onun tamamen bu rivayetlerden bağımsız literal bir anlamı tercih etmesi şayan-ı dikkattir.

Neseff'nin *et-Teysîr*'de söz konusu âyeti tefsir ederken nasıl bir yöntem takip ettiğini bilmek buradaki tercihinin anlamak açısından önemlidir. O, *et-Teysîr*'de de "وَهُمْ بِهَا" ifadesini âyetin devamındaki "لَوْلَا" harfinin cevabı olduğuna, Allah ona burhanını gösterince kendisinden herhangi bir arzu istek meydana gelmediğine, âyetin son kısmının da delalet ettiği üzere Allah'ın onu böylece zinadan koruduğuna dikkat çekmektedir. Neseff'nin bundan sonraki açıklamaları büyük ölçüde Mâtürîdî'den ismen yapmış olduğu alıntıdan meydana gelmektedir ki onun tefsirinde Mâtürîdî'nin etkisini göstermesi açısından oldukça güzel bir örnektir. Nitekim Mâtürîdî, bazı müfessirlerin beyanına göre Züleyha'nın sırt üstü uzandığı, Hz. Yûsuf'un da onu arzuladığı ve uçkurunu çözdüğü şeklindeki rivayetlerin tamamının hurafe olduğunu belirtmektedir. Bunların dile getirilmesi helal olmayan şeylerden olduğunu belirten Neseff, bunun fesadına delalet eden Kur'an'dan birçok âyeti örnek getirmektedir. Kıssanın devamındaki "*Yûsuf, "Asıl kendisi benimle birlikte olmak istedi" dedi.*" âyeti ile söz konusu üzerine konuştuğumuz âyetin sonundaki "*İşte böylece biz, kötülük ve fuhşu ondan uzaklaştırmak için (delilimizi gösterdik). Şüphesiz o ihlâşlı kullarımızdandı.*" ifadesi de Hz.

[91] el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Şur'ân*, 8/626.

[92] Yûsuf 12/24.

[93] Neseff, *Tefsîr-i Neseff*, 1367, 1/448. Neseff'nin Farsça çevirisi şu şekildedir: «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَ قَصَدَتْ لِرَبِّهَا بِهٖ يَوْسُفَ بِطُوعٍ وَ اِخْتِيَارٍ خَويش، وَ هُمُّ بِهَا لَوْلَا اَنْ رَاى رُبَّهَا رُبَّوْهُ وَ قَصَدَتْ لِرَبِّهَا بِهٖ يَوْسُفَ بِهٖ زَلِيخَا اَكْرَ نَدِيْدِي بُرْهَانَ «؟» بِرُورْدِگَارِ خَويش؛ كَذٰلِكَ لِنَصْرَفِ عَنْهُ السُّوْءَ وَ الْفَحْشَاءَ هَمَجْنِيْنَ نَمُوْدِيْمِشْ بُرْهَانَ، تَا دَفَعَ كُنِيْمَ اَزْ وِى زَنَا وَ مَقْدَمَاتِ اَنْ؛ اِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلِصِيْنَ چِهٖ وِى بُودْ مَا رَا اَزْ بُنْدِگَانَ بَرِگَرِيْدِگَانَ، پَاكِيْرَهٗرْگَرْدَانِيْدِگَانَ»

[94] et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16/33-49; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed İbn Ebî Hâtîm, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (el-Memleketü's-Suûdiyyetü'l-Arabiyye: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419), 7/2123-2126; Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî el-Vâhidî, *el-Basît fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Komisyon (Suudi Arabistan: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1430), 12/76-77; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâveridî, *en-Nüket ve'l-uyûn* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1431), 3/23-26.

Yûsuf'un Züleyha'ya rivayetlerde aktarıldığı şeklinde herhangi bir meyil olmadığına delil olarak getirdiği çok sayıdaki âyetten birisidir. Neseffî, Farsça çevirisinde âyetin son kısmını Hz. Yûsuf'un zinanın öncüllerinden herhangi birisini de yapmadığı şeklinde bir vurguyla çevirmektedir.<sup>[95]</sup>

Neseffî, Mâtürîdî'nin serdettiği delilleri uzun uzadıya aktardıktan sonra âyette müfessirlerin naklettiğine dair az veya çok bir şey bulunmadığını belirtmektedir.

#### 2.2.4. Hz. Peygamber'in Dalâlette Olması ve Kendisine "Vizr" Nispet Edilmesi

Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Peygamber'e nispet edilen bazı kavramların nasıl anlaşılması gerektiği tefsirlerde farklı şekillerde açıklanmaktadır. Ancak takdir edilir ki tefsirlerde bu kavramları açıklamakla tercümelerde açıklamak arasında bariz bir fark vardır. Zira tefsirlerde uzun uzadıya tercih edilen yorum ve alternatif yorumları tartışma imkânı bulunmaktadır. Oysa Kur'an çevirilerinde çoğunlukla okuyucuya doğrudan bir anlam sunulmaktadır.

Ömer en-Neseffî'nin Farsça çevirisinde sahih bir anlam için özellikle dış bağlamın da son derece önemli olduğu âyetleri nasıl tercüme ettiği sorusunun cevabı merak uyandırmaktadır. Nitekim Duhâ sûresinde Hz. Peygamber'in nübüvvet öncesi durumundan haber veren âyetlerden birisi olan "Seni yol bilmez halde bulup yol göstermedi mi?"<sup>[96]</sup> وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ âyetini, Hz. Peygamber'in nübüvvet öncesindeki durumunu bilmeden tercüme etmek çok mümkün gözükmemektedir. Nitekim çağdaş dönemde kimi araştırmacılar ve meal yazarları literal anlamı nazar-ı dikkate alarak söz konusu âyette Hz. Peygamber'e isnat edilen "dalâlet" kelimesini Kur'an'ın birçok âyetinde geçtiği üzere "sapmak ve hak yoldan ayrılmak" anlamında çevirmektedir.<sup>[97]</sup> Oysa Hz. Peygamber'in nübüvvet öncesinde dalalette olduğunu gösteren bir bilgiye sahip değiliz. Aksine onun nübüvvet öncesinde çevresindeki putperest yönelimlerden uzak durduğu bilinmektedir. Hal böyle olunca buradaki "ضَالًّا" ifadesini, yaygın olarak kullanıldığı anlamda değil de din ve kitap hakkında bilgisinin olmadığı şeklinde yorumlanması birçok müfessir tarafından daha doğru bulunmaktadır.<sup>[98]</sup> Bazıları da söz konusu "ضل" kelimesinde "kaybolmak" anlamının da bulunduğu dikkat çekerek bunu Hz. Peygamber'in çocukluğunda kayb olduğu şeklindeki rivayetlerle açıklama yoluna gitmişlerdir. Nitekim Ömer en-Neseffî de Farsça mealinde bu âyeti "O, Şam seferinde seni kervancıların yolundan ayrılmış halde buldu da o karanlık gecede senin tekrar geri getirdi."<sup>[99]</sup> şeklinde tercüme etmiştir.<sup>[100]</sup> Neseffî'nin burada âyeti tercüme ederken sadece iç bağlamı yeterli bulmadığı, dış bağlamı Hz. Peygamber'in nübüvvet öncesi duruma dair sîret bilgisini de nazar-ı dikkate aldığı anlaşılmaktadır.

Kanaatimizce Neseffî'nin *Tefsîr-i Neseffî*'deki çeviri tercihi üzerinde biraz durmak gerekmektedir. Zira o, *et-Tefsîr*'de dalâlet ifadesini müfessirlerin ekserisi gibi ibadetler hakkında bilgi sahibi olmamakla, hidayete erdirilmesini de kendisine şeriatın öğretilmesi olarak açıklamaktadır. Hz. Peygamber'in en baştan vahyin nüzulüne kadar müşriklerin putperestliğinden uzak olduğuna işaret eden Neseffî, bu ifadeden hak yoldan sapma manasının anlaşılmasını ise caiz görmemektedir. O; bu âyetin tefsirinde Hz. Peygamber'in bir defasında koyun güderken bir eğlenceye katılmak istediğini fakat ona katılmadan uykuya daldığına dair bir rivayet aktarmaktadır. Dolayısıyla bu rivayet, onun

[95] Neseffî, *Tefsîr-i Neseffî*, 1367, 1/448.

[96] ed-Duhâ 93/7.

[97] Yüksel, *Mesaj Kuran Çevirisi*, 611; İhsan Arslan, "Risâlet Öncesi Hz. Peygamber'in Dinî Durumu", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2020), 119-122.

[98] Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd. (Mısır: Dâru'l-Mısriyye, t.y.), 5/339-340; Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkindî, *Bahru'l-ulûm* (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2010), 3/592; Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb* (Beirut: Dâru lhyâi't-türâsî'l-Arabî, 1420), 31/197.

[99] Neseffî'nin Farsça ifadeleri şu şekildedir: /و یافتت در سفر شام از راه کاروانیان به یک سو افتاده به راه بازآوردت، در آن شب با ظلمت/

[100] Neseffî, *Tefsîr-i Neseffî*, 1367, 2/1170.

nübüvvet öncesinde de bu tür şeylerden muhafaza edildiğini göstermektedir. Neseffî'nin aktardığı bir başka rivayette ise Hz. Peygamber, amcası Ebû Tâlip ile çıktığı Şam seferinde karanlık bir gecede devenin üzerinde giderken İblis'in devenin yularını tutup yoldan uzaklaştırması neticesinde yoldan ayrılmıştı. Bunun üzerine Cebrail gelip onu tekrar yola ulaştırmıştır. Neseffî, yine tefsirinde dalâlet kelimesini Hz. Peygamber'in kavminin arasında tanınmaması veya Hz. Peygamber'in kendisinin Allah nezdindeki konumunu bilmemesi gibi anlamlara geldiğine dair görüşler aktarmaktadır.<sup>[101]</sup> Neseffî'nin *et-Teysîr*'de söz konusu görüşler içerisinden Hz. Peygamber'in Şam seferinde kaybolduğu görüşünü seçtiğine dair bir işaret bulunmamaktadır. Öte yandan Neseffî'nin Farsça mealindeki tercihinde Mâtürîdî'den etkilenmiş olması da olası değildir. Zira Mâtürîdî, her ne kadar Hz. Peygamber'in Şam yolculuğunda değil de Mekke'de kaybolduğuna dair bir görüşü bazılarına nispet ederek aktarsa da<sup>[102]</sup> bu onun doğrudan tercih ettiği bir görüş değildir. Sonuç olarak Neseffî, Kur'an tercümesinde şaşırtıcı bir şekilde tefsirinde tercih etmediği bir yorumu tercih etmektedir. Bu da onun *Tefsîr-i Neseffî*'yi *et-Teysîr*'den önce yazdığına bir işaret olarak kabul edilebilir.

Hz. Peygamber'in nübüvvet öncesi dini durumuyla ilişkilendirilen İnşirah sûresindeki *"Belini bükün yükünü üzerinden kaldırmadık mı?"*<sup>[103]</sup> âyetlerini Neseffî'nin Farsçaya nasıl aktardığı da ismet anlayışı çerçevesinde çevrilen âyetlere güzel bir örnek teşkil edecektir. Zira bu âyette Hz. Peygamber'in belini çatırdatan "vizr" ifadesinin ne anlama geldiği tefsirlerde ve meallerde farklı şekillerde açıklanmaktadır. Neseffî söz konusu âyeti, *"Sırtına ağır gelen yükü senden almıştık ki bu yük Mekke'den Medine'ye hicretin sebep olduğu kederdi; ancak biz onu senin kalbine kolaylaştırdık."*<sup>[104]</sup> şeklinde tercüme etmektedir. Neseffî, her ne kadar evveli emirde âyeti bu şekilde tercüme etse de ayrıca bu yükün, vahyi insanlara iletme zorluğu olduğunu söyleyenlerin bulunduğu buna göre âyetin "Biz vahyi senin tabiatına kolaylaştırdık." anlamına geldiğini belirtmektedir. Neseffî, bir başka yoruma göre ise bu âyetin farkında olmadan yapılan küçük bir hata/zelle için bağışlamayı ifade ettiğine dikkat çekmektedir. Zira Hz. Peygamber için bunun büyük suç olduğunu ifade etmektedir.<sup>[105]</sup>

Âyetteki "vizr" ifadesi, genellikle müfessirler tarafından Hz. Peygamber'in nübüvvet öncesindeki küçük hataları veya onun sırtına yüklenen risalet yükü olarak tefsir edilmiştir. Ancak Neseffî buradaki "vizr" ifadesini Mekke'den Medine'ye hicretin sebep olduğu üzüntü olarak açıklamıştır. Onun bu âyeti, *et-Teysîr fi't-Tefsîr*'de nasıl tefsir ettiği merak uyandırmaktadır. Neseffî, *et-Teysîr*'de bu âyeti doğrudan Fetih sûresinde geçen *"Senin geçmiş gelecek bütün günahını Allah'ın bağışlaması için sana apaçık bir fetih ihsan ettik."*<sup>[106]</sup> âyetiyle tefsir etmektedir. Dolayısıyla her iki âyette de Hz. Peygamber'in bizim tam olarak bilemediğimiz zelle/küçük hataları kastedilmektedir. Bu da onun daha çok faziletli olan bir fiili terk edip daha az faziletli olanı yapmasıdır ki peygamberler makamlarının yüceliğinden dolayı bu gibi durumlarda ilahi itaba muhatap olurlar. Neseffî, *الَّذِي* *أَنْقَضَ ظَهْرَكَ* / *Belini bükün yükünü*" âyetini açıklarken ise peygamberlerin hatalarının (zelle) bu derece olmayacağını belirtmekte ancak onların bu konudaki hassasiyetlerinin onlara bu sıkıntıyı yaşattığını vurgulamaktadır. Dolayısıyla Neseffî, burada Hz. Peygamber'in sırtından kaldırılan "vizrin" onun işlemiş olduğu küçük günahlar olarak anlama eğilimindedir. Ancak Neseffî burada kendi tercihinin dışında üç görüşe daha yer vermektedir. Bu üç görüşten birincisine göre âyet, "Eğer bizim korumamız olmasaydı düşecek olduğun ve belini bükerek günaha seni muhafaza ettik." anlamındadır. Diğer bir görüşe göre ise âyet, "Mekke'den çıkman sebebiyle kalbinin yaralayan ağır yükü senin

[101] en-Neseffî, *et-Teysîr fi't-Tefsîr*, 15/389-391.

[102] el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Şur'ân*, 10/560-561.

[103] İnşirâh 94/2-3.

[104] Neseffî'nin Farsça ifadeleri şu şekildedir: *و برداشتیم از تو بار تو آنگ گران کرده بود پشت تو، و آن رنج دل تو بود به رفتن از مکه به مدینه که سهل کردیم آن را بر دل تو*

[105] Neseffî, *Tefsîr-i Neseffî*, 1367, 2/1172.

[106] el-Feth 48/1-2.

sırtından kaldırdık.” manasına gelmektedir. Bir başka görüşe göre ise söz konusu âyette belirtilen yük, vahyin bütün insanlara ulaştırılmasının ağırlığı; yükün kaldırılması ise bu düşüncenin kalbinden atılması ve bu durumun Hz. Peygamber’in tabiatına kolaylaştırılmasıdır.<sup>[107]</sup> Sonuç olarak Neseff’in burada da *et-Teysîr*’deki görüşünden başka bir görüşü tercih ettiği görülmektedir. Onun bu görüşünün arkasında Mâtürîdî tefsirinin olup olmadığı bir başka merak konusudur.

Mâtürîdî tefsirinde ise “الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ”/Belini büken yükünü” âyeti için iki görüş ihtimalinden söz edilmektedir. Tefsir ehlinin çoğunun benimsediği birinci görüşe göre Hz. Peygamber için Kur’an’da günah (وزر ve اثم) ispat edilmiş<sup>[108]</sup> sonra da bu kaldırılmıştır. Ancak Mâtürîdî’ye göre bu doğru bir yorum değildir. Ona göre “وَوَضَعْنَا عَنْكَ وِزْرَكَ” âyetindeki “وزر” ifadesi, yük ve ağırlık anlamındadır. Dolayısıyla âyet, Hz. Peygamber’e yüklenen nübüvvet/risalet yükünün ve diğer yüklerin hafifletildiği anlamına gelmektedir. İkinci görüşe göre ise âyet, eğer Allah’ın koruması olmasaydı Hz. Peygamber’in hatalarının ve günahlarının olacağını ifade etmektedir. Mâtürîdî’nin sözlerinden onun bu iki görüşten ikincisini benimsediği anlaşılmaktadır.<sup>[109]</sup> Sonuç olarak Neseff *et-Teysîr*’de müfessirlerin ekserisinin benimsediği şekilde âyeti Hz. Peygamber’in zellelerinin affedilmesi olarak yorumlamaktadır. Ancak Neseff aynı âyeti Farsça meal-tefsirinde Mekke’den Medine’ye hicretten dolayı meydana gelen üzüntüsünün giderilmesi olarak tercüme etmektedir. Dolayısıyla burada Neseff’in hem Mâtürîdî tefsiri hem de kendi tefsiriyle farklı bir perspektiften âyeti yorumladığı görülmektedir.

## Sonuç

Neseff’in Farsça *Tefsîr-i Neseffî* adlı eseri, bu çalışmada tematik olarak incelenmiş ve bazı önemli sonuçlara ulaşılmıştır. Öncelikle Neseff’in bu eseri, her ne kadar tefsir olarak adlandırılrsa da klasik bir tefsir hüviyetinde değildir. Ancak satır altı tercümelerde gördüğümüz üzere salt bir tercüme de değildir. Bu eser, günümüzde meal-tefsir olarak adlandırılan formun klasik dönemdeki tipik bir örneğini teşkil etmektedir. Bu çalışmada incelenen başlıklar Neseff’in daha geniş hacimli tefsiri olan *et-Teysîr fi’t-Tefsîr* adlı eseriyle karşılaştırmalı olarak ele alınmış her iki eserdeki tercihleri mukayese edilmiştir. Müellifin bazen *et-Teysîr fi’t-Tefsîr* adlı eserinde genişçe detaylandırdığı görüşlerini bu meal-tefsirine veciz bir şekilde aktardığı görülmektedir. Bazen de ilginç bir şekilde Neseff, *Tefsîr-i Neseffî* adlı eserinde *et-Teysîr*’de tercih ettiği görüşten başka bir görüşe yer vermektedir. Bazen de *et-Teysîr*’de açıkça tercihte bulunmazken kendi görüşünü *Tefsîr-i Neseffî* adlı eserinde açıkça çeviriye yansıtmaktadır. Dolayısıyla genelde Mâtürîdî geleneği özelden ise Neseff tefsiri üzerine yapılan çalışmalarda bu eserin dikkate alınmasında fayda olduğu son derece açıktır. Diğer taraftan bu eser, Mâtürîdî-Neseff etkilenmesine de ışık tutmaktadır. Neseff tefsirinde her ne kadar Mâtürîdî’den etkilense de bu etkilenmenin onun tefsirinin özgünlüğüne halel getirmediğini bu meal-tefsirindeki tercihler üzerinden de delillendirmek mümkündür. Neseff’in bu meal-tefsirinin, Kur’an’da izaha muhtaç olan peygamberlerin ismetiyle ilgili ayetlerin çevirisinde tefsiri bir açıklamayla manayı okuyucuya net olarak aktardığı görülmektedir. Diğer taraftan müellifin bu nevi ayetlerde isrâîlî rivayetlerden bağımsız bir şekilde meseleyi aktarma çabası dikkatlerden kaçmamaktadır. Son olarak Neseff’in bu meal-tefsirinin detaylı bir tez çalışmasıyla incelenmesi gerekmektedir. Öte yandan böyle bir çalışmanın da kolaycılığa kaçmadan mutlaka *Te’vilât*, *et-Teysîr* ve *Tefsîr-i Neseffî* üçgeninde yapılması icap etmektedir. Bu eserin günümüzde yazılacak mealler için istifade edilebilecek önemli bir kaynak olduğu da belirtilmelidir.

[107] en-Neseffî, *et-Teysîr fi’t-Tefsîr*, 15/396-397.

[108] Bkz. “Bil ki, Allah’tan başka tanrı yoktur. Kendi günahın için, erkek kadın müminler için Allah’tan af dile. Ne yapacağınızı ve yerinizin neresi olacağını Allah bilir.” (Muhammed 47/19); “Senin geçmiş gelecek bütün günahını Allah’ın bağışlaması için sana açık bir fetih ihsan ettik.” (el-Feth 48/1-2).

[109] el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Şur’ân*, 10/566.



## Kaynakça

- Ahfeş, Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Hüdâ Mahmûd Karâ'a. 2 Cilt. el-Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1411.
- Altuntaş, Halil - Şahin, Muzaffer. *Kur'an-ı Kerim Meali*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Arslan, İhsan. "Risâlet Öncesi Hz. Peygamber'in Dinî Durumu". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2020), 106-125.
- Aslantürk, Ayşe Hümeýra. *Ebu Hafs Ömer en-Neseff'nin (öl.537-1142) et-Teýsir fi't-Tefsir Adlı Eserinin Tahlili ve el-Bakara Suresi'nin Tenkidli Neşri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995.
- Aslantürk, Ayşe Hümeýra. "Neseffî, Necmeddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/571-573. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Belhî, Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâit-türâs, 1423.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirin*. 2 Cilt. İstanbul: Ravza Yayınları, 2008.
- Bulut, Zübeyir. *Haberî Sıfatlar Anlama Yöntemleri ve Yorumlar*. Ankara: Fecr Yayınları, 2. Baskı., 2017.
- Cankurt, Şehmus. "Ehl-i Sünnet'in Haberî Sıfatlar Konusunda Şiâ, Müşebbihe, Mücessime ve Mu'tezile'ye Yöneltiği Eleştiriler". *The Journal of Academic Social Science Studies* 95 (2023), 331-352. <https://doi.org/10.29228/JASSS.70209>
- Çağrı, Mustafa. "İstihza". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/347-348. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Çelebi, Kâtib. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. thk. Ekmeleddin İhsanoğlu - Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 10 Cilt. Londra: Müessesetü'l-Furkân li't-türâsi'l-İslâmî, 1443.
- Çelik, Ersin. "Mu'tezilî Tefsir Geleneğinde İsrâiliyyât". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/1 (Haziran 2024), 325-349.
- Çol, Muhammet. *Hanefî-Matüridi Tefsir Geleneğinde Ömer en-Neseff*. Ankara: TDV Yayınları, 2024.
- Çol, Muhammet. *Ömer en-Neseff ve et-Teýsir fi't-Tefsir'i*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023.
- Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, ts.
- Efe, Seyfullah. *Klâsik Dönemde Sünnî-Şiî Tefsir Algısı ( Neseffî-Râzî Örneği )*. Ankara: Akademisyen Yayınevi, 2021.
- Efe, Seyfullah. *Ömer Neseff ve Ebû'l-Fütûh Râzî'nin Kur'ân Yorumlamaları (Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013.
- Ferrâ', Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd. 3 Cilt. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, t.y.
- Heyet. *Hayrat Neşriyat Kuranı Kerim Ve Karşılıklı Meali*. İstanbul: Hayrat Neşriyat, 1430.
- Heyet. *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 13 Cilt. el-Memleketü's-Suûdiyyetü'l-Arabiyye: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 3. Basım, 1419.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî. Beyrut-Dımaşk: Dâru'l-kalem-ed-Dâru's-Şâmiyye, 1412.

- İslamoğlu, Mustafa. *Hayat Kitabı Kur'an Gereğçeli Meal-Tefsir*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2008.
- Kahraman, Muhammed Şerif. "Necmeddîn En-Neseffî'nin (ö. 537/1142) 'Bahru 'ulûmi't-Tefsîr' Adlı Eseri". VII. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Veli Sempozyumu "Maveraünnehir". Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2024.
- Kârî, Ali b. Sultân. *el-Esmâru'l-ceniyye fî esmâi'l-Hanefiyye*. thk. Abdülmuhsin Ahmed. 2 Cilt. el-İrâk: Dîvânu'l-vakfî's-Sünnî, 1430.
- Komisyon. *Kur'an Yolu Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Basım, 2020.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2005.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1431.
- Musannifek, Ali b. Mecdüddin eş-Şahrûdî. *el-Muhammediye fî't-tefsîr fî tefsîri'l-Fatiha*. İstanbul: Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi Veliyüddin Efendi, ty.
- Neseffî, Muhammed b. Ömer. *Tefsîr-i Neseffî*. thk. Azîzullah Cüveynî. İntişârât-ı Surûş, 1367.
- Neseffî, Muhammed b. Ömer. *Tefsîr-i Neseffî*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Atıf Efendi, 1507.
- Neseffî, Ömer b. Muhammed. *et-Teysîr fî't-Tefsîr*. thk. Mâhir Edîb Habbûş. 15 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 1440.
- Nüveyhid, Âdil. *Mu'cemu'l-Müfessirîn min Sadri'l-İslam hatte'l-Asri'l-Hâdir*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü Nüveyhid, 1409.
- Okuyan, Mehmet. *Kur'an Meal-Tefsir*. İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2023.
- Özcan, Hatice Kübra. *Ömer Neseffî'nin Tefsirinde Belâgat İlmi Bağlamında Dil-Kelâm İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Özgel, İshak. "Başlangıçtan Selçuklular Dönemi Sonuna Kadar Türklerin Kur'ân tefsirine Hizmetleri". *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'ân tefsirine Hizmetleri (Tartışmalı İlmi Toplantı)*. thk. Muhammed Abay. İstanbul: Ensar Neşriyat, ts.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 3. Baskı., 1420.
- Smerkandî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Bahru'l-ulûm*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2010.
- Süleymânî, Sıddîka vd. "Berresî Tefsîr-i Neseffî İmâm Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed Neseffî ez Nazar-ı Belâgat Zebân u Vîjekîhây-ı Dustûrî, Vâjegân". *İntişârât-i Sînânkâr*, 461-537.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Mekke: Dâru't-terbiye ve't-türâs, 1420/2000.
- Tekin, Ahmet. *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru-Tefsiri Meal*. İstanbul: Kelam Yayınları, 2016.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbûrî. *el-Basîf fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Komisyon. 25 Cilt. Suudi Arabistan: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1430.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dîni Kur'an Dili*. 8 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1993.
- Yüksel, Edip. *Mesaj Kuran Çevirisi*. İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2014.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Hüseyin Esed - Şuayb Arnavûd. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Baskı., 1405.
- Zirikî, Hayreddin. *el-A'lâm*. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-İlmi li'l-melâyîn, 15. baskı., 2002.



## Kaffâl eş-Şâşî el-Kebîr'in Şemâ'ilü'n-Nübüvve Adlı Eserinin Muhteva Bakımından Analizi

İbrahim Saylan

<https://orcid.org/0000-0001-8462-8927>

Doç. Dr. Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Temel İslam Bilimleri, Hadis Ana Bilim Dalı, Osmaniye/Türkiye

<https://ror.org/03h8sa373>

[ibrahimsaylan@osmaniye.edu.tr](mailto:ibrahimsaylan@osmaniye.edu.tr)

<b>Atıf Bilgisi:</b>	Saylan, İbrahim. "Kaffâl eş-Şâşî el-Kebîr'in Şemâ'ilü'n-Nübüvve Adlı Eserinin Muhteva Bakımından Analizi". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 40 (Mart 2025), 209-235. <a href="https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1604269">https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1604269</a> .
<b>Makale Türü:</b>	Araştırma Makalesi
<b>Etik Beyan:</b>	Bu makale 17-19 Ağustos 2024 tarihlerinde Mardin'de düzenlenen 12. Uluslararası Mardin Artuklu Bilimsel Araştırmalar Konferansı'nda sunulan "Şemâil Literatürü ve Kaffâl eş-Şâşî'nin Şemâilü'n-Nübüvve Adlı Eseri", başlıklı tebliğin geliştirilmiş halidir.
<b>Etik Kurul İzni:</b>	Araştırma için herhangi bir etik onay veya bilgilendirilmiş onam gerekmemektedir.
<b>Geliş Tarihi:</b>	19 Aralık 2024
<b>Kabul Tarihi:</b>	12 Şubat 2025
<b>Yayın Tarihi:</b>	28 Mart 2025
<b>Hakem Sayısı:</b>	Bir İç Hakem - En Az İki Dış Hakem
<b>Değerlendirme:</b>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<b>Benzerlik Taraması:</b>	Yapıldı - intihal.net
<b>Çıkar Çatışması:</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman:</b>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<b>Etik Bildirim:</b>	<a href="mailto:dergiislamiilimler@gmail.com">dergiislamiilimler@gmail.com</a>
<b>Lisans:</b>	CC BY-NC 4.0

**Öz:** Hz. Peygamber'in (s.a.s.) fizikî ve ahlâkî özelliklerini ele alan çeşitli eserler kaleme alınmıştır. Bu özellikler ilk dönemlerde hadis külliyyatında "edeb, libas, et'ime, eşribe, sıfâtü'n-nebî, menâkıb, fezâil" gibi başlıklar altında dağınık bir şekilde yer alırken, zamanla "şemâil" adıyla müstakil bir hadis literatürüne dönüşmüştür. Bu türün en erken ve en tanınmış örneği, Tirmizî'nin telif ettiği *eş-Şemâ'ilü'n-nebeviyye* adlı eseridir. Zamanla farklı coğrafyalarda yaşayan âlimler de bu alanda eserler vermiştir. Şemâil türünde eser ortaya koyan diğer bir önemli isim Kaffâl eş-Şâşî'dir. O, Şâfiî mezhebinin Mâverâünnehir bölgesinde yayılmasına öncülük etmiştir; fakih, muhaddis, müfessir, mütekellim ve edip özellikleriyle de meşhurdur. Müellifin kaleme aldığı *Şemâ'ilü'n-nübüvve*, 90 başlık altında 766 rivayetten oluşturulmuştur. Eserde merfû, mevkûf ve maktû haberlerle birlikte tarih kaynaklarından ve şiiirlerden de istifade edilmiştir. Eserin tarih kaynakları ve şiiirlerle desteklenmesi ona zenginlik kazandırmıştır. Eser, Hz. Peygamber'in fizikî özellikleri, nesebi, peygamberlik dönemi ve savaş aletleri gibi konuları detaylı biçimde yer vermiştir. Eserin genel yapısı, Tirmizî'nin *Şemâ'il* adlı eseriyle karşılaştırıldığında belirgin bir farklılık göstermektedir. Tirmizî, Resûlullah'ın ibadet, ahlak ve fizikî özelliklerine yoğunlaşırken; Kaffâl, Resûlullah'ın beşerî yönlerini merkeze almış ve peygamberlik özelliklerini *Delâ'ilü'n-nübüvve* adlı eserinde işlemiştir. Bu çalışmada, Kaffâl eş-Şâşî'ye atfedilen *Şemâ'ilü'n-nübüvve* adlı eserin değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Eserin müellifine aidiyeti, içeriği ve hadis edebiyatındaki yeri incelenmiş; Kaffâl'ın ilmî kişiliği, eserin yapısı ve Tirmizî'nin şemâil eseriyle olan benzerlik ve farklılıkları ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Şemâ'ilü'n-Nübüvve, Kaffâl eş-Şâşî, Tirmizî, Delâ'ilü'n-Nübüvve.



## A Content Analysis of Qaffāl al-Shāshī al-Kabīr's Shamā'il al-Nubuwwah

İbrahim Saylan

<https://orcid.org/0000-0001-8462-8927>

Assoc. Prof., Osmaniye Korkut Ata University Faculty of Theology,  
Department of Hadith, Osmaniye/Türkiye

<https://ror.org/03h8sa373>

[ibrahimsaylan@osmaniye.edu.tr](mailto:ibrahimsaylan@osmaniye.edu.tr)

<b>Citation:</b>	Saylan, İbrahim. "A Content Analysis of Qaffāl al-Shāshī al-Kabīr's Shamā'il al-Nubuwwah". İslami İlimler Dergisi 40 (March 2025), 209-235. <a href="https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1604269">https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1604269</a> .
<b>Article Type:</b>	Research Article
<b>Ethical Statement:</b>	This article is an improved version of the paper titled "Shamā'il Literature and Kaffāl al-Shāshī's Shamā'il al-Nubuwwah", presented at the 12th International Mardin Artuklu Scientific Research Conference held in Mardin on August 17-19, 2024.
<b>Ethics committee approval:</b>	The research does not need any ethical approvals or informed consent.
<b>Date of submission:</b>	19 December 2024
<b>Date of acceptance:</b>	12 February 2025
<b>Date of publication:</b>	28 March 2025
<b>Reviewers:</b>	One Internal & At Least Two External
<b>Review:</b>	Double-blind
<b>Plagiarism checks:</b>	Yes - intihal.net
<b>Conflicts of Interest:</b>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<b>Grant Support:</b>	No funds, grants, or other support was received.
<b>Complaints:</b>	<a href="mailto:dergiislamiilimler@gmail.com">dergiislamiilimler@gmail.com</a>
<b>License:</b>	CC BY-NC 4.0

**Abstract:** Numerous works have been written on the physical and moral characteristics of the Prophet Muhammad (peace be upon him). In the early periods, these characteristics were dispersed throughout various hadith compilations under headings such as adab, libas, at'ima, ashriba, sifat al-nabi, manaqib, and fada'il. Over time, these disparate accounts coalesced into an independent genre of hadith literature known as shamā'il. The earliest and most well-known example of this genre is Tirmidhī's al-Shamā'il al-Nabawiyya. Subsequently, scholars from different regions also contributed to this genre. One of the significant figures who authored a work in this field is Qaffāl al-Shāshī, a prominent scholar who played a pivotal role in the spread of the Shafi'i School of jurisprudence in the Transoxiana region. Renowned as a jurist, hadith scholar, exegete, theologian, and litterateur, Qaffāl authored Shamā'il al-Nubuwwah, a compendium comprising 766 narrations systematically organized under 90 headings. In addition to integrating marfū', mawqūf, and maqtū' reports, the compendium incorporates poetry and historical sources, thereby enriching its content. It provides comprehensive analyses on the Prophet's physical attributes, lineage, prophetic period, and tools of warfare. A comparative analysis of Qaffāl's work and Tirmidhī's al-Shamā'il reveals significant differences. While Tirmidhī's work primarily focuses on the Prophet's acts of worship, moral conduct, and physical attributes, Qaffāl places greater emphasis on his human characteristics, addressing his prophetic qualities in a separate work, Dalā'il al-Nubuwwah. This study aims to critically evaluate Shamā'il al-Nubuwwah, by examining its authorship, content and position in the hadith literature. Additionally, it discusses Qaffāl's scholarly profile, the structure of the work, and the comparative similarities and differences with Tirmidhī's al-Shamā'il.

**Keywords:** Hadith, Shamā'il al-Nubuwwah, Qaffāl al-Shāshī, Tirmidhī, Dalā'il al-Nubuwwah.

## Giriş

Âlemlere rahmet ve örnek bir şahsiyet olarak gönderilen Allah Resûlü (s.a.s.), birçok ilim dalı tarafından incelenmiştir. Esasen bütün İslâmî ilimler, doğrudan olmasa da Hz. Peygamber'i konu edinir. Ancak siyer, megâzî, delâil ve şemâil gibi disiplinler, Hz. Peygamber'i anlamayı ve belirli yönlerini derinlemesine incelemeyi hedefleyen alanlardır.<sup>[1]</sup> Bu çerçevede Resûl-i Ekrem'in fizikî ve ahlâkî özelliklerini ayrıntılı şekilde ele alan şemâil ilmi, tarih boyunca geniş ilgi görmüş; doğumundan vefatına kadar hayatı titizlikle kaydedilmiştir.<sup>[2]</sup> Söyleyeni tanımanın, söylenenin daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunması ve sağlıklı bir "peygamber" algısı oluşturma hedefi, bu edebiyatın ortaya çıkışında ve gelişiminde önemli bir rol oynamıştır.<sup>[3]</sup>

Resûlullah'ın beşerî özelliklerine odaklanan şemâil ilmi, ilk dönemlerde hadis külliyyatının "edeb, لباس, et'ime, eşribe, sıfâtü'n-nebî, menâkıb, fezâil, zînet" gibi başlıklar altında dağınık bir şekilde yer almıştır. Tirmizî (öl. 279/892), *Sünen*'inde Hz. Peygamber'in insanî ve ahlakî yönlerini "Menâkıb" başlığı altında işlemekle birlikte, bu konuları daha geniş bir kapsamda *eş-Şemâ'ilü'n-nebeviyye* adlı eserinde ele almıştır. *Kütüb-i Sitte* döneminde Tirmizî tarafından telif edilen bu eser, "şemâil" literatürünün ilk müstakil örneği olmuş ve bu alanda yazılan eserlere öncülük etmiştir.<sup>[4]</sup> Şemâil edebiyatının en mükemmeli olarak kabul edilen bu eser,<sup>[5]</sup> etkisiyle diğerlerini gölgede bırakmıştır.

Bu çalışmada, gölgede kaldığı düşünülen, Mâverâünnehir bölgesinin önde gelen âlimlerinden olan, el-Kaffâl eş-Şâşi nisbesiyle tanınan Ebû Bekr Muhammed b. Ali b. İsmâil'e (öl. 365/976) atfedilen *Şemâ'ilü'n-nübüvve* adlı eser ele alınmıştır. Terâcim ve tabakât kaynaklarında Kaffâl eş-Şâşi'nin eserleri arasında zikredilmeyen bu eser, 2015 yılında Ebû Abdillâh Ömer b. Ahmed tarafından tahkik edilip yayımlanmıştır. Araştırma sırasında, Millî Kütüphane'nin Samsun İl Halk Kütüphanesi koleksiyonunda, 55 hk. 950/2 numaralı ve bibliyografik kayıt no: 622181 olan bir yazma nüsha tespit edilmiştir. Bu makalede, eserin matbu ve yazma nüshaları karşılaştırılarak müellifine aidiyet sorununun değerlendirilmesi, muhtevasının incelenmesi ve Tirmizî'nin *eş-Şemâ'ilü'n-nebeviyye* adlı eseriyle karşılaştırılması amaçlanmıştır.

Kaffâl eş-Şâşi, akademik çalışmalarda bazı yönleriyle ele alınmıştır.<sup>[6]</sup> Ancak, adı geçen eser üzerine ülkemizde detaylı bir çalışma yapılmamıştır.<sup>[7]</sup> Bu makalede, Kaffâl eş-Şâşi'nin ilmî kişiliği,

[1] bk. Ali Yardım, *Peygamberimiz'in Şemâili* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2005), 18-19.

[2] Şemâil (شَمَائِلُ), Arapçada "şml (شمل)" kökünden gelen bir kelimedir ve "şimâl" (الشَّمَالُ) kelimesinin çoğullarından (شَمَائِلُ) biridir. Anlam olarak sağın zıddı olan sol tarafı, doğuştan gelen özellikleri, karakteri, huyu ve tabiatı ifade eder. Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrût: Dâru Sâdır, 1414), 11/364-365. Terim olarak *şemâil*, Resûlullah'ın ahlâkî, karakteri, fizikî yapısı, yaşam ve giyim tarzı, özel hayatı gibi yüksek şahsiyetini oluşturan beşeri yönlerini inceleyen ilim dalıdır. Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), 292.

[3] Delâilü'n-nübüvve, "bilinmeyen bir şeyi öğrenmeyi sağlayan bilgi, kılavuz" anlamındaki delil kelimesinin çoğulu olan delâil ile "peygamberlik" anlamına gelen nübüvvet kelimesinden oluşur. Bu terim, bir peygamberin gösterdiği veya peygamberliğine delil olarak kendisi dışında meydana gelen tabiatüstü olayları konu edinen eserleri ifade eder. Söz konusu eserler, peygamberin getirdiği ilkeleri ilmî tahlillerle değerlendirerek bunların ilâhî bir kaynağa dayandığını ve dolayısıyla o peygamberin hak peygamber olduğunu ispatlamayı amaçlar. Başka bir ifadeyle delâilü'n-nübüvve, özellikle Hz. Muhammed'in (s.a.s.) peygamberliğini ispat etmek amacıyla yazılmış eserlerin genel adıdır. Yusuf Şevki Yavuz, "Delâilü'n-Nübüvve", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/115.

[4] bk. M. Yaşar Kandemir, "Şemâil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/497.

[5] bk. M. Yaşar Kandemir, "eş-Şemâilü'n-Nebeviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/500.

[6] Hasan Küçükosman, "Kaffâl eş-Şâşi'nin Hadisçiliği", *HADITH 13* (Aralık 2024), 216-243; Hamdi Yalçın, "Eş'arî Ekolünün Ortaya Asya Temsilcisi: Türkistanlı Kaffâl eş-Şâşi ve Kelâmî Görüşleri", *Maveraünnehir'den Anadolu'ya Hadis ve İlim/İrfan Geleceği* (Ankara: Fecr Yayınları, 2024), 298-316; İhsan Akay, "Üç Kaffâl ve Şafiî Mezhebine Katkıları", *Diyanet İlmî Dergi* 59/1 (2023), 221-250; Adnan b. Zâyed el-Fehmî, *el-İmam Ebû Bekr el-Kaffâl eş-Şâşi ve İshâmatühü'l-İlmîyye* (Mekke: Daru Taybe, 2021); Rıdvan Ateş, *Kaffâl eş-Şâşi'nin Hayatı ve Mehâsinu's-Şerîa Adlı Eserinde Makâsîd* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021); Ersin İşçioğlu, *Teşekkül Dönemi Makâsîd Düşüncesi ve Kaffâl eş-Şâşi'nin Mahâsinü's-Şerîa Adlı Eseri* (İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Mehmet Emin Maşalı, *Kaffâl eş-Şâşi'de Kur'an Yorum Anlayışı* (Ankara: Otto Yayınları, 2016); Nime-tullah Muhamedov, "Keffal Şâşi'nin Diplomatik Faaliyeti", *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2016), 119-126.

[7] Bu çalışma hakem sürecindeyken doktora öğrencisi Nûf bint Hammâd bin Muslih al-Raşîd tarafından 2023 yılında yayımlanan *Al-Qafâl's Approach in His Book "Şamâ'il al-Nubuwwah": A Comparative Study* (Erişim: 19.01.2025) başlıklı

*Şemâ'ilü'n-nübüvve*'nin tanıtımı, başlıklarının analizi, eserdeki hadisçilik anlayışı, Tirmizî'nin *Şemâ'il* eseriyle genel bir karşılaştırması ve eserin muhtevasına ilişkin değerlendirme yer almıştır. Daha önce bir sempozyumda şemâil literatürüne dair genel bilgiler verilmiş, Kaffâl eş-Şâşî'nin bu eseri hakkında kısa bilgiler aktarılmış ve böyle bir çalışmanın gerekliliği vurgulanmıştır. Çalışmanın bütünlüğünü sağlamak adına, sempozyumda sunulan bazı bilgiler "Kaffâl eş-Şâşî'nin İlmî Kişiliği" ve "Şemâ'ilü'n-Nübüvve Hakkında Genel Bilgiler" başlıklarında korunmuştur. Bununla birlikte, "Kaffâl'ın Bilgi Kaynakları ve Hadisçiliğine Genel Bir Bakış", "Kaffâl ile Tirmizî'nin Şemâ'il'lerinin Mukayeseli Analizi" ve "Şemâ'ilü'n-Nübüvve'nin Muhteva Değerlendirmesi" başlıkları bu makalede özgün bir biçimde ele alınmıştır.

Kaffâl'ın *Şemâ'ilü'n-nübüvve* adlı eseri, bir mukaddime, 90 başlık altında sıralanmış 766 rivayet ve çeşitli bilgilerden oluşan toplam 480 sayfalık bir çalışmadır. Eserin geniş hacmi ve rivayetlerin sıhhatinin muhakkik tarafından dipnotlarda detaylı bir şekilde değerlendirilmiş olması nedeniyle, bu araştırmada rivayetlerin sıhhatini yeniden ele almaya gerek görülmemiştir.

### 1. Kaffâl eş-Şâşî'nin İlmî Kişiliği

Ebû Bekr Muhammed b. Alî b. İsmâîl, hicrî 291 yılında Şaş'ta (Taşkent) doğmuş ve hicrî 365 yılı Zilhicce ayında burada vefat etmiştir.<sup>[8]</sup> Doğduğu yere nispetle eş-Şâşî, kilitçilik mesleği nedeniyle el-Kaffâl lakabıyla anılmıştır. Aynı lakapla anılan muasırı Abdullah b. Ahmed el-Mervezî'den (öl. 417/1026) ayırt edilmesi için el-Kaffâl el-Kebîr veya el-Kaffâl eş-Şâşî sıfatları kullanılmıştır.<sup>[9]</sup>

Ricâl ve tabakat kitaplarında el-İmâm, el-Allâme, el-Fakîh, el-Usûlî, el-Lugavî ve alimü'l-Horasan unvanlarıyla anılan Kaffâl, tefsir, hadis, kelam, usul, fıkıh, zühd, takva, dil ve şiir alanlarında, dönemin büyük ve saygın imamlarından biri olarak tanıtılmıştır. Kaffâl, İbn Cerîr et-Taberî (öl. 310/923), Ebû Bekr b. Huzeyme (öl. 311/924), Abdullah b. İshâk el-Medâinî (öl. 311/924) gibi âlimlerden ders almış; Ebû Abdillâh b. Mende (öl. 395/1005), Hâkim en-Nisâbü'rî (öl. 405/1014), Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî (öl. 412/1021) gibi âlimlere hadis rivayet etmiştir.<sup>[10]</sup>

Kaffâl, ilk zamanlarda Mu'tezile mezhebine eğilim göstermiş ve bu mezhebin düşüncelerini benimsemiştir.<sup>[11]</sup> Onun *Tefsîrü'l-Kur'ân* adlı eserinde Mu'tezile görüşlerine yer verdiği belirtilmiştir. Ancak daha sonra Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'den (öl. 324/935) kelam ilmi öğrenmeye başlamış ve Eş'arî'nin görüşlerini benimsemiştir.<sup>[12]</sup> Kaffâl'ın yaşlılık döneminde İmam Eş'arî ile karşılaşım ondan ilim tahsil etmesi, Eş'arî'nin de ondan fıkıh dersleri alması, Kaffâl'ın yüksek derecesine işaret olarak görülmüştür.<sup>[13]</sup>

Kaffâl, Şâfiî mezhebinin Mâverâünnehir bölgesinde yayılmasında önemli katkı sağlamıştır. Beyhakî (öl. 458/1066), onu "zamanın en yüksek bilgiye sahip olanı" olarak tanıtırken,<sup>[14]</sup> Ebû İshâk eş-Şîrâzî (öl. 476/1083) ise "cedel türünde ilk eseri yazan ve Şâfiî fikhını Mâverâünnehir'de

makaleden haberdar olduk. Söz konusu makalede ağırlıklı olarak şemâil mefhumu, Kaffâl eş-Şâşî ve onun eserleri hakkında ayrıntılı bilgiler sunulmaktadır. Buna karşılık çalışmamızda, başlıklar ve muhteva analizi derinlemesine ele alınmıştır.

[8] Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh ed-Dımaşkî İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, thk. Amr b. Ğurâme el-Amrevî (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1415), 54/247.

[9] Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-lugât* (Beyrût: Dâru'l-Kutubil-İlmiyye, ts.), 2/282; Cengiz Kallek, "Kaffâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/146.

[10] Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1405), 16/283-284; Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî vd. (Kahire: Hicr, 1413), 3/200-201.

[11] Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh ed-Dımaşkî İbn Asâkir, *Tebyînu kezîbi'l-müfteri fî mâ nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1404), 183.

[12] Ayrıntılı bilgi için bk. Yağın, "Eş'arî Ekolünün Ortaya Asya Temsilcisi: Türkistanlı Kaffâl eş-Şâşî ve Kelâmî Görüşleri", 298-316.

[13] Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, 3/202-203.

[14] Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî el-Beyhakî, *Şu'abü'l-İmân*, thk. Abülali Abdülhumeyd (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423), 6/97.

yayan" bir âlim olarak öne çıkarmıştır.<sup>[15]</sup> Ebû Âsım Muhammed b. Ahmed el-Abbâdî (ö. 458/1066) onu "ilimlerde en sağlam ve açıklamada en hızlı" biri olarak tarif etmiştir.<sup>[16]</sup> Ebû Abdillâh Hüseyin b. Hasen el-Halîmî (öl. 403/1012), Kaffâl'ı "zamanının en bilgili kişisi" olarak değerlendirmiştir.<sup>[17]</sup> Hâkim ise onu, "Şâfiî mezhebinin önde gelenleri arasında yer alan, usûl ilminde bilgili ve hadis öğrenmek için çok seyahat eden bir âlim" olarak zikretmiştir.<sup>[18]</sup> Kaffâl, ilim öğrenmek için Horasan, Nişâbur, Irak, Hicaz, Şam ve Sugûr gibi birçok bölgeye seyahat etmiştir.<sup>[19]</sup>

Farklı kaynaklarda Kaffâl eş-Şâfiî'ye nispet edilen eserler şunlardır:

- *Cevâmi'u'l-kelim fi kelimâti'n-Nebî sallallahu aleyhi ve sellem,*
- *Delâ'ilü'n-nübüvve,*
- *Me'hâsinü's-serî'a fi furû'i's-Şâfi'iyye,*
- *Tefsîrü'l-Kur'ân,*
- *Edebü'l-Kâdî alâ mezhebi's-Şâfi'i,*
- *Şerhu Telhîs İbnü'l-Kâs et-Taberî fi'l-furû'*
- *Şerhu furû'i İbnü'l-Haddâd el-Mısrî,*
- *Şerhu'r-Risâle, Uşûlü'l-fikh ve el-Fetevâ.*<sup>[20]</sup>

Netice olarak, Kaffâl eş-Şâfiî, Mâverâünnehir bölgesinin önemli âlimlerinden biri olarak tanınmıştır. Fıkıh, usûl, hadis ve dilbilim gibi birçok alanda söz sahibi bir âlim olarak yaşadığı döneme damga vurmuş ve kendisinden sonraki nesillere de önemli eserler bırakmıştır. Ehl-i hadîs yolunu takip etmiş ve önemli ilim merkezlerine yolculuklar yapmıştır. "Cedel" ilminin ilk müellifi olarak tanınan Kaffâl,<sup>[21]</sup> Eş'arî ekolünün yayılmasına ve Şâfiî mezhebinin Orta Asya'daki Türkler arasında benimsenmesine katkı sağlamıştır.<sup>[22]</sup> Eserleri arasında hem özgün çalışmalar hem de şerhler bulunmaktadır. İhtilafı olmakla birlikte kaynakların ona yaklaşık on eser nispet etmesi, onun ilmî birikimi ve ilme katkısı bakımından göz ardı edilmeyecek boyuttadır.

## 2. Şemâ'ilü'n-Nübüvve Hakkında Genel Bilgiler

Bu başlık altında *Şemâ'ilü'n-Nübüvve*'nin Kaffâl eş-Şâfiî'ye aidiyeti ile eserin yazma ve matbu nüshaları hakkında bilgi verilecektir.

Öncelikle, bu eserin Kaffâl'a aidiyeti meselesine değinmek gerekir. Yukarıda, Kaffâl'a ait olduğu bilinen eserlerin listesinde *Şemâ'ilü'n-nübüvve* yer almamaktadır. Terâcim ve tabakat kaynaklarında bu eserin ona ait olduğuna dair herhangi bir bilgi bulunmadığı gibi, hadis ve diğer ilgili kaynaklarda da eserin adına rastlanmamaktadır. Kaffâl'ı konu alan bir makalede, onun bu eseri yazdığı ifade edilmişse de<sup>[23]</sup> kaynak olarak gösterilen eserde yalnızca *Cevâmi'u'l-kelim* ve *Delâ'ilü'n-nübüvve* adlı eserlerin zikredildiği görülmüştür.<sup>[24]</sup>

[15] Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ'* (Beyrût: Dâru'r-Râid el-Arabî, 1970), 112.

[16] Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 3/200.

[17] Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc fi şerhi Şahîhi Müslim b. Haccâc* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1392), 2/77.

[18] İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 54/247.

[19] Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn* (Beyrût: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.), 10/308.

[20] İsmâil Paşa Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifîn, esmâ'ü'l-mü'ellifîn ve âşârü'l-muşannifîn* (İstanbul: Vekâletü'l-Meârif, 1951), 2/48; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, 10/308.

[21] Kaffâl'ın cedel ilmine yaptığı katkılar için bk. İhsan Akay, "Şâfiî Mezhebine Makâsîd Literatürünün Gelişim Seyri (h. III-VIII)", *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/21 (2018), 75-98.

[22] bk. İhsan Akay, "Üç Kaffâl ve Şâfiî Mezhebine Katkıları", *Diyanet İlmî Dergi* 59/1 (2023), 221-250.

[23] Akay, "Üç Kaffâl ve Şâfiî Mezhebine Katkıları", 233.

[24] Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed Sem'ânî, *el-Müntehab min Mu'cemi şüyûhi Ebî Sa'd es-Sem'ânî*, thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir (Riyad: Dâru Âlimi'l-Kütüb, 1996), 1532.

Bir diğer husus, bu eserin Şamile programında “*Şemâ’ilü’n-nübüvve* li’l-Kaffâl 507” şeklinde kaydedilmiş olmasıdır. Burada yer alan “507” yılı, aynı isim, künye ve lakaba sahip olan, 507/1114 yılında Bağdat’ta vefat eden Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. el-Hüseyn b. Ömer el-Kaffâl eş-Şâşî el-Fârikî ile isim benzerliğinden kaynaklanan bir karışıklığı göstermektedir.<sup>[25]</sup>

Yapılan araştırmada, Milli Kütüphane’nin Samsun İl Halk Kütüphanesi koleksiyonunda 55 hk. 950/2 numaralı ve bibliyografik kayıt no: 622181 olan bir nüshaya rastlanmıştır. Bu nüsha, 142b-181a arasında 40 varak olarak yer almakta olup varakların iki yüzü doludur. Her varakta 31 satır ve her satırda 20 kelime bulunmaktadır. Yazmanın bilinen tek nüshası budur ve yapılan katalog taramalarında eserin başka bir nüshasına ulaşılamamıştır.

Eser açık, düzgün ve oldukça ince bir el yazısıyla yazılmıştır. Yazının büyük bir kısmı harekelidir. Sayfa kenarlarında bazı başlıklar kırmızı renkle yazılmış ayrıca metinde geçen kimi “garîb” kelimeler açıklanmıştır. Kitap şu ibareyle başlamaktadır: “Bu kitap imâm, âlim, müctehid Ebû Bekr b. Ali el-Kaffâl eş-Şâşî’nin -Allah ona rahmet etsin ve kabrini nurlandırın- yazdığı *Şemâ’ilü’n-nübüvve* adlı eserdir.” (varak 142b). Eser şu ifadelerle sona ermektedir: “Kitap, Allah’ın yardımı ve lütfuyla hicrî 588 (1192) yılının Rebî’ü’s-sânî ayının on altısında tamamlanmıştır. Yazımını bitiren kişi, Ebû’l-Fazl Muhammed b. Muhammed b. Abdülcebbâr el-Bekrânî’dir. Allah onun umutlarına erişmesini nasip etsin. Allah’a hamd ederek ve O’nun Resulüne salât ve selâm getirerek bu çalışmayı tamamlamıştır.” (varak 181a).

Kaffâl, mukaddimesinde, peygamberlik delillerine dair haberleri derlediği *Delâ’ilü’n-nübüvve* adlı eserinin sonunda, peygamberlerin nübüvvetinin doğruluğunu ispatlayan en önemli delillerden birinin, onların dengeli vasıfları, temiz ahlakları ve hem dinî hem dünyevî işlerde sürekli övgüye değer bir yol izlemeleri olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca, bir şemâil eseri yazacağına dair söz verdiğini de dile getirmiştir.<sup>[26]</sup>

Kaffâl’ın *Şemâ’ilü’n-nübüvve* adlı eseri, 2015 yılında Ebû Abdillâh Ömer b. Ahmed Âliabbâs tarafından tahkik edilmiş ve Dâru’t-Tevhîd tarafından Riyad’da yayımlanmıştır. Mukaddime ve 90 başlıktan oluşan bu çalışmanın tahkikli nüshasında, muhakkikin mukaddimesi; müellifin hayatı, hadis aldığı hocaları, bazı şemâil kitaplarının tanıtımı ve eserin yazma nüshası hakkında bilgiler yer almaktadır. Ayrıca muhakkik, eserde yer alan 766 rivayetin tahrîcini de yapmıştır.

Tabakat ve bibliyografik eserlerde Kaffâl’a ait böyle bir eserin yer almaması ve Şamile programındaki ilgili kayıt, matbu eser üzerinde aidiyet konusunda şüpheler uyandırmıştır. Yapılan karşılaştırmada, yazma eser ile matbu nüsha arasında metinsel uyum olduğu ve herhangi bir hata bulunmadığı tespit edilmiştir. Ancak eserin yalnızca bir yazma nüshasının bulunması önemli bir eksikliktir. Buna eksikliğe rağmen, Kaffâl eş-Şâşî’nin bu eseri, günümüze ulaşan şemâil literatürünün ikinci eseridir.

### 3. Kaffâl’ın Bilgi Kaynakları ve Hadisçiliğine Genel Bir Bakış

Bu başlıkta, Kaffâl eş-Şâşî’nin *Şemâ’ilü’n-nübüvve* adlı eserinde hadis aldığı hocalar, hadis aktarım yöntemleri, kullandığı yazılı kaynaklar ele alınmış ve onun hadis ilmine yaklaşımı incelenmiştir.<sup>[27]</sup>

Kaffâl, eserinde 64 hocasından tahdîs yoluyla 766 rivayet kaydetmiştir. Bu hocalar arasında en fazla hadislerine yer verilenler şunlardır: Ebû Arûbe (101), Ömer b. Muhammed b. Büceyr (97), Heysem b. Küleyb (78) (*Sünen-i Tirmizî* ravisi), Ebû’l-Kâsım b. Menî’ (89), Ebû Bekr b. Ebî

[25] bk. Cengiz Kallek, “Şâşî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/369.

[26] Ebû Bekr Muhammed b. Ali b. İsmâil eş-Şâşî Kaffâl, *Şemâ’ilü’n-nübüvve*, thk. Ebû Abdillâh Ömer b. Ahmed Âliabbâs (Riyad: Dâru’t-Tevhîd, 2015), 59-60.

[27] Kaffâl, *Şemâ’il*, 60.



Dâvûd (66) (Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin oğlu), Ebû Muhammed Yahyâ b. Muhammed b. Sâid (40), Ali b. İsmâil el-Bezzâr (32), Abdullah b. Zeydân el-Becelî el-Kûfî (24), Ebû Ahmed İsmâil b. Mûsâ el-Hâsib (15), Hâmid b. Muhammed b. Şuayb (13), Ebû Bekr Muhammed b. Muhammed el-Bâğandî (8) ve İbrahim b. Muhammed el-Bağdâzî (7).

Kaffâl, bu hocalarından rivayetleri genellikle "haddesenâ ve ahberenâ" (أخبرنا، حدثنا) ifadeleriyle, zaman zaman da bunların kısaltmaları olan "nâ ve enâ" (نا،نا) sîgalarıyla nakletmiştir. Hocalarının büyük kısmından bu iki sîgayı karışık şekilde kullanarak rivayet naklederken, dikkat çekici bir ayrıntı olarak Ebû Arûbe, Heysem b. Küleyb, Ali b. İsmâil el-Bezzâr, Abdullah b. Zeydân el-Becelî ve Hâmid b. Muhammed'den aktardığı hadislerin tamamını yalnızca "ahberenâ" sîgasıyla rivayet etmiştir. Bu durum, acaba Müslim'in hocasından hadis alış tarzına bir atıf olarak değerlendirilebilir mi? sorusunu akla getirmektedir.

Kaffâl hocaları İbn Ebû Dâvûd, Ömer b. Muhammed b. Büceyr ve Heysem b. Küleyb vasıtasıyla *Kütüb-i tis'a* müelliflerinden Ahmed b. Hanbel,<sup>[28]</sup> Buhârî,<sup>[29]</sup> Ebû Dâvûd<sup>[30]</sup> ve Tirmizî'den hadis nakletmiştir.<sup>[31]</sup>

Kaffâl'ın bilgi kaynakları yalnızca semâ yoluyla hocalarından aldığı rivayetlerle sınırlı değildir. Kaffâl, İbn Cerîr et-Taberî'nin *et-Târîh*<sup>[32]</sup> ve Mûsâ b. Ukbe'nin *Meğâzî* eserlerinden isimlerini belirterek aktarımlarda bulunmuştur.<sup>[33]</sup> Ayrıca o, eser adını belirtmeden Muhammed b. İshâk<sup>[34]</sup> ve Vâkîdî'den de alıntılar yapmıştır. Özellikle Vâkîdî,<sup>[35]</sup> Kaffâl'ın önemli bilgi kaynaklarından biri olmuş, rivayetlerini genellikle İbrahim b. Muhammed el-Bağdâzî > İbn Şakîr > Ahmed b. Ubeyd senediyle aktarmış;<sup>[36]</sup> ancak daha sık "kâle/zekera Vâkîdî" ifadelerini kullanarak doğrudan onun ravilerine atıfta bulunmuştur.<sup>[37]</sup> Kaffâl'ın Vâkîdî ile doğrudan görüşmediği açıktır ve buna rağmen Vâkîdî'nin herhangi bir eserine doğrudan atıfta bulunmaması, bu eserlerin dönemin ilmî çevrelerinde yaygın olduğunu göstermektedir. Günümüze sadece *el-Meğâzî* adlı eseri ulaşmış olsa da Vâkîdî'nin başka eserlerinin de bulunduğu bilinmektedir.<sup>[38]</sup> Bunun yanı sıra Kaffâl, Ebû Bekr İbn Ebî Haysem'e (öl. 279/892-93) ait *et-Târîh* ile Ebü'l-Bahterî'ye (öl. 200/815-16) nispet edilen birer kitabın kendisine ulaştığını belirtmiştir.<sup>[39]</sup> Eserde, doğrudan İbn Ebî Haysem'den alıntı yapıldığına dair bir işaret bulunmamakla birlikte hocası Ebü'l-Kâsım b. Menî' aracılığıyla ondan 32 rivayetin aktarıldığı görülmektedir.<sup>[40]</sup> Ebü'l-Bahterî'den ise mukaddime bölümünün farklı yerlerinde, bazı kelimelerin açıklamaları için alıntılar yapılmıştır.<sup>[41]</sup>

Kaffâl, ayrıntılı bilgi vermemekle birlikte bazı hocalarından hadis aldığı yerlere de işaret etmiştir. Kendisi, Şâş'ta Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed el-Edemî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdurrahmân b. el-Kerâbisî ve Muhammed b. Hâm b. Yûsuf'tan;<sup>[42]</sup> Kûfe'de ise Abdullah b. Zeydân

[28] Kaffâl, *Şemâ'il*, 109,127,140,147,442.

[29] Kaffâl, *Şemâ'il*, 91,136.

[30] Kaffâl, *Şemâ'il*, 209.

[31] Kaffâl, *Şemâ'il*, 91,108,116,152, 155.

[32] Kaffâl, *Şemâ'il*, 92-93.

[33] Kaffâl, *Şemâ'il*, 119.

[34] Kaffâl, *Şemâ'il*, 90.

[35] bk. Hacı Ataş, "Vâkîdî ile Muhaddislerin Bazı Ortak Rivayetleri", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/78 (2018), 540-541.

[36] Kaffâl, *Şemâ'il*, 190 (No.145), 192 (No.148).

[37] Kaffâl, *Şemâ'il*, 157-158 (No. 98-101), 164 (117, 118), 192 (No.149),405-415.

[38] Mustafa Fayda, "Vâkîdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/473-474.

[39] Kaffâl, *Şemâ'il*, 61-62.

[40] Kaffâl, *Şemâ'il*, 88,119,240,262,315,451.

[41] Kaffâl, *Şemâ'il*, 61-85.

[42] Kaffâl, *Şemâ'il*, 95, 224, 241, 319.

el-Becelî ve Muhammed b. el-Hüseyn el-Has‘amî’den hadis aldığını belirtmiştir.<sup>[43]</sup> Bağdat’ta Ebû Bekr es-Saydalanî (Ca‘fer b. Muhammed b. Habîb) aracılığıyla Ebû Saîd el-Adavî’nin yanında rivayette bulunmuş ve Saydalanî’nin “İbn Ebî’s-Sa‘k” olarak tanındığını ifade etmiştir.<sup>[44]</sup> Yine Bağdat’ta, Ebû Bekr Muhammed b. Şerîk en-Nîsâbûrî’nin Bedr b. Heysem’in meclisinde hadis aldığını kaydetmiştir.<sup>[45]</sup> Nusaybin’de ise Ömer b. Sâbit Nusaybî ve Musedded b. Ya‘kûb b. İshâk el-Kulûsî’den hadis almıştır.<sup>[46]</sup> Ayrıca, hocası Ebü'l-‘Alâ’ Kâmil b. Mükrim’den hicrî 302 yılında ilk hadisini aldığını da not etmiştir.<sup>[47]</sup>

Kaffâl, eserinde *merfû* rivayetlere öncelik vermekle, çoğunlukla Hz. Ali, İbn Abbâs, Enes b. Mâlik, Âişe, Câbir b. Abdillâh ve İbn Ömer’den (r.a.) nakledilen *mevkûf* haberleri aktarmıştır. *Maktû* rivayetlerin ise genellikle önceki rivayetleri desteklemek amacıyla nakledildiği görülmektedir. Rivayetlerin sıhhatiyle ilgili bir değerlendirme yapmamış olmasına rağmen genellikle en makbul rivayetleri tercih etmiş ve özellikle *merfû* olanlara öncelik tanımıştır. Bazı bâblarda ise müstakil rivayetler yerine daha önce zikrettiği rivayetlerin ilgili kısımlarını kullanmayı tercih etmiştir.<sup>[48]</sup> Bu kullanım numaralandırılarak aktarılan 766 rivayetin dışındadır. Özellikle konunun son kısmında sıralı rivayetlerden sonra muallak olarak birçok nakillerde bulunulmuştur.

Kaffâl, hadis metinlerini aktarırken bazen “bi isnadihî mislihi” ifadesiyle aynı isnadın tekrarlandığını belirtmiş,<sup>[49]</sup> birden fazla hocasından duyduğu hadislerde ise “ve’l-lafzu” kaydıyla metni hangi hocasından aldığını açıkça göstermiştir.<sup>[50]</sup> Aktardığı rivayetlerin metin farklılıklarına işaret etmiş<sup>[51]</sup> ve bir hadis metnini senediyle birlikte zikrettikten sonra diğer sağlam senedlere de yer vermiştir.<sup>[52]</sup> Ancak, kitabın hacmini büyütmemek için bu senedlerin metinlerini tekrar etmek yerine “mislehû” veya “bi mislihi” ifadeleriyle onlara işaret etmekle yetinmiştir.<sup>[53]</sup> Peş peşe gelen aynı isnadlarda, ortak olan kısma “bi isnadihî mislihi” ifadesiyle dikkat çekmiştir.<sup>[54]</sup> Ayrıca Kaffâl, hadis metninden sonra bazen hangi hocasından hangi lafızla almış ise onun farklılıklarına işaret etmiş,<sup>[55]</sup> bazen ravinin nisbesini veya tam adını da zikretmiştir.<sup>[56]</sup> Bu yaklaşım, Müslim’in rivayet aktarım yöntemini hatırlatmaktadır.

Kaffâl, rivayetlerin sıhhatine dair değerlendirmelerde bulunmamış, sadece “şişeleri kesmenin ve ağızlarından içmenin yasaklandığına dair” rivayetin *sahîh* (الأخبار صحيحة) olduğunu ifade etmiştir.<sup>[57]</sup> Bununla birlikte metindeki bilgilerin doğruluğunu düzeltmeye yönelik birçok örnek vardır.<sup>[58]</sup> Bunlardan biri; Hz. Peygamber’in vefatıyla ilgili olarak, “Bu konudaki haberler ihtilafıdır; ancak Resûlullah’ın vefat ettiğinde 63 yaşında olduğunu söyleyenlerin görüşü en sağlam (وهو الأثبت) olandır” şeklinde yaptığı değerlendirmedir.<sup>[59]</sup>

[43] Kaffâl, *Şemâ’il*, 143, 286.

[44] Kaffâl, *Şemâ’il*, 472.

[45] Kaffâl, *Şemâ’il*, 273.

[46] Kaffâl, *Şemâ’il*, 237,335.

[47] Kaffâl, *Şemâ’il*, 247.

[48] Kaffâl, *Şemâ’il*, 166,174,181,185,187,188,196,267,469.

[49] Kaffâl, *Şemâ’il*, 136,159.

[50] Kaffâl, *Şemâ’il*, 108,158,178,212,217,229,274,289,298,311,314,356,429.

[51] Kaffâl, *Şemâ’il*, 124,134,136,140,166,167,175,182,187,189,205,229,245.

[52] Kaffâl, *Şemâ’il*, 114, 204, 263, 274, 351, 425.

[53] Kaffâl, *Şemâ’il*, 136, 159.

[54] Kaffâl, *Şemâ’il*, 254.

[55] Kaffâl, *Şemâ’il*, 152,212,351.

[56] Kaffâl, *Şemâ’il*, 178,217,318.

[57] Kaffâl, *Şemâ’il*, 354.

[58] Kaffâl, *Şemâ’il*, 100, 190.

[59] Kaffâl, *Şemâ’il*, 114.

Eserde, “kâle eş-Şeyh Ebû Bekr Muhammed b. Alî”, “Ebû Bekr Muhammed b. Alî” veya sadece “eş-Şeyh” ifadelerinden sonra bazen bab başlıklarından hemen sonra yani rivayetlerden önce<sup>[60]</sup> bazen de rivayetlerin ardından bilgiler zikretmiştir.<sup>[61]</sup> Bu bilgiler ya konuya açıklık getirmek veya daha önce zikredilen bilgilere atıfta bulunmak amacıyla sunulmuştur. Ayrıca, aktarılan rivayetlere uygun başka rivayetlerin bulunduğu ifade edilmiş,<sup>[62]</sup> ihtilafın sebepleri açıklanmış<sup>[63]</sup> ve rivayetlere dair yorumlar yapılmıştır.<sup>[64]</sup> Kaffâl'ın bu tür açıklamaları, bir bakıma metin şemasını oluşturma çabası olarak değerlendirilmekle birlikte klasik gelenekte *ihtilâfu'l-hadîs ve garîbu'l-hadîs* ilimleri çerçevesinde ele alınabilecek gayretler olarak da nitelendirilebilir.<sup>[65]</sup>

Kaffâl, eserinde rivayetleri senedleriyle birlikte aktarırken yazılı kaynaklardan da faydalanmıştır. Sadece rivayetleri nakletmekle yetinmemiş, bilgiyi yorumlamış ve doğru olanı tespit etmek için şiirlerden de istifade etmiştir.<sup>[66]</sup> Geleneğe uygun olarak önce rivayetleri senedli bir şekilde aktarmış, ardından genellikle eser isimlerini belirtmeksizin yazılı kaynaklardan alıntılar yapmıştır. Rivayetleri önceleyip daha sonra yazılı kaynaklardan faydalanması, Kaffâl'ın rivayet usulüne kitabet usulünden daha fazla önem verdiğini göstermektedir. Ayrıca, tekrara düşmemek adına, şu anda elimizde bulunmayan *Delâ'il* adlı eserine zaman zaman atıfta bulunmuştur.<sup>[67]</sup>

Netice olarak Kaffâl eş-Şâşî, *Şemâ'ilü'n-nübüvve* adlı eserinde geniş bir hoca ağına dayanarak rivayetlerini tahdîs yöntemiyle aktarmış, *Kütüb-i tis'a* müelliflerine ulaşan bir geleneği sürdürmüştür. İbn İshâk, Vâkîdî ve Taberî gibi isimlerin yazılı eserlerinden de alıntılar yaparak rivayetlerin bağlamını genişletmiştir. Rivayetlerin sıhhatini incelememekle birlikte metin farklılıklarına dikkat çekmiş ve tercih ettiği rivayetlere öncelik tanımıştır. “Kâle eş-Şeyh”, başlığıyla yaptığı açıklamalarla ihtilâfu'l-hadîs ve garîbu'l-hadîs ilimlerini bir anlamda uygulamış;<sup>[68]</sup> rivayet usulünü kitabetten üstün tutarak bu geleneği devam ettirmiştir. Kaffâl'ın yaklaşımı hem metin oluşturma hem de rivayetlerin bağlamını anlama çabası olarak değerlendirilebilir.<sup>[69]</sup>

#### 4. Şemâ'ilü'n-Nübüvve'nin Başlıkları

Bu bölümde Kaffâl'ın eserinde kullandığı başlıklar gruplandırılarak zikredilmiştir. Ayrıca başlıklar düzeyinde Tirmizî ile kısa bir mukayese yapılmıştır.

Kaffâl, eserinin mukaddime bölümünde öncelikle Allah Resûlü'nün nesebi, doğumu, risaleti, hayatının süresi ve bedenindeki süs niteliğindeki özelliklere dair bilgileri aktarmayı tercih ettiğini belirtmiştir. Bu tercihin gerekçesi olarak, kendisinden önce şemail kitapları yazanların da bu yöntemi izlediklerini ve onların yolunu takip ederek bereketlenmek istediğini ifade etmiştir.<sup>[70]</sup> Ardından, Ebû Bekr İbn Ebî Haysem'e (öl. 279/892-93) ait “*et-Târîh*” ile Ebü'l-Bahterî'ye (öl. 200/815-16) nispet edilen bir kitaptan bahsetmiştir ancak bu eserler günümüze ulaşmamıştır.<sup>[71]</sup>

Eserin başlıkları, müellifin şemâil anlayışını ve tasavvurunu yansıtan önemli bir yapı taşıdır. Tüm başlıkların sırasıyla listelenmesi yer kaplayacağından, başlıklar müellifin takip ettiği sıralamaya

[60] Kaffâl, *Şemâ'il*, 106, 136,167, 174, 177, 181, 200, 201, 469.

[61] Kaffâl, *Şemâ'il*, 95,110, 113, 136, 140, 162, 182, 190, 192, 357, 381, 383, 387, 389.

[62] Kaffâl, *Şemâ'il*, 114, 137, 158, 164, 170, 172, 179.

[63] Kaffâl, *Şemâ'il*, 147,175,266,347,442.

[64] Kaffâl, *Şemâ'il*, 343,444.

[65] Kaffâl, *Şemâ'il*, 114, 191, 354-358,444.

[66] Kaffâl, *Şemâ'il*, 71-73,75,94,96,97,180.

[67] Kaffâl, *Şemâ'il*, 167,177,383.

[68] Kaffâl, *Şemâ'il*, 354-358.

[69] Geniş bilgi için bk. Küçükosman, “Kaffâl eş-Şâşî'nin Hadisçiliği”, 226-232.

[70] Kaffâl, *Şemâ'il*, 60.

[71] Kaffâl, *Şemâ'il*, 61-62.

uygun şekilde kısaltılarak gruplandırılmıştır. Müellif, eserinde doğrudan üst başlık kullanmamış olsa da zaman zaman “Ebvâb fi zikri sıfâtî'n-Nebî” ve “Ebvâbü't-ta'âm ve's-ş-şerâb” gibi ifadelerle üst başlık izlenimi oluşturmuştur.<sup>[72]</sup>

### 1. Resûlullah'ın Hayatındaki Önemli Noktalar

Bu grupta, Resûlullah'ın nesebi, doğum tarihi, peygamber olarak gönderildiği ve vefat ettiği tarih; ayrıca peygamber olduktan sonra Mekke ve Medine'de geçirdiği süreyle ilgili başlıklar yer almaktadır.

### 2. Resûlullah'ın Fizikî Özellikleri

Bu grupta, Resûlullah'ın boyu, ten rengi, saçlarının yapısı ve ağarma durumu; saçındaki beyaz tellerin yerleri, saçını kına ile boyaması ve sidr ile yıkaması, genel saç bakımı; başının ve yüzünün yaratılışı ve güzelliği; damarlar, alın, kaşlar, gözler, burun, ağız, dişler, hoş kokusu, yanaklar, kulaklar, sakal, boyun, göğüs, karın, eller, omuzlar, köprücük kemikleri, sırt, koltuk altları, bacaklar, ayaklar ve genel görünüşü ile ilgili başlıklar bulunmaktadır.

### 3. Resûlullah'ın Giyimi ve Kişisel Bakımı

Bu grupta, Resûlullah'ın giyim tarzı, terlikleri, yüzükleri ve yüzüğün takıldığı parmak; güzel koku kullanımı, boyalar, temizlik ve süslenme âdâbı; misvak kullanımı, saç tarama ve bıyık kesme şekli; vücut ve saç için yağ sürme, göz sürmesi, hacamat ve aynaya bakma ile ilgili başlıklar vardır.

### 4. Resûlullah'ın Eşyaları

Bu grupta, Resûlullah'ın yatakları, döşekleri, ev eşyaları; resim veya figür içeren eşyalar ve üzerinde namaz kılınan eşyalar ile ilgili başlıklar yer almaktadır.

### 5. Yeme ve İçme Âdâbı

Bu grupta, Resûlullah'ın tükettiği yiyecek çeşitleri; meyveler, baklagiller, zencefil ve genel yeme içme âdâbı; içtiği içecekler, içerken üflemeyle dair kurallar ve nebiz (yasak) içecekler ile ilgili başlıklar mevcuttur.

### 6. Devlet İşleri ve Çalışanları

Bu grupta, devlet işlerine dair haberler, Resûlullah'ın Allah'ın yeryüzündeki egemenliğini en yüksek şekilde temsil ettiği bir bağlamda ele alınır. Bu bağlamda, çalışanlar, valiler ve yardımcıları gibi kişiler hakkında bilgi verilir. İlk olarak vezirler, ardından kâtipler ve mühürden sorumlu olanlar; misvak, yastık, terlik ve temizlik eşyalarının sorumluları; yardımcıları, muhafızlar; bayrak ve sancağı taşıyanlar; azat edilmiş köleler ve cariyeler ile ilgili başlıklar yer almaktadır.

### 7. Savaş Aletleri

Bu grupta, silahlar ve savaş araçlarıyla ilgili genel bir bölüm vardır. Ayrıca, binek hayvanları; at, katır, eşek ve deve; kılıçlar ve diğer silahlar; bayrak ve sancağın yanı sıra sultanın kullandığı aletler, çadırlar, sultanın yönetme şekli ve savaşla ilgili başlıklar da bulunmaktadır.

### 8. Diğer Konular

Bir ad altında toplayamadığımız bu başlıkta; kötü isimlerin güzel isimlerle değiştirilmesi; Resûlullah'ın şairleri; Resûlullah'ın seyahati ile ilgili başlıklara yer verilmektedir.

[72] Kaffâl, *Şemâ'il*, 124,304.

Eser, Resûlullah'ın nesebi, önemli tarihler, fiziksel özellikleri, giyim-kuşam ve kişisel bakım alışkanlıkları, yeme içme âdâbı, ev eşyaları, devlet yapısı, savaş ve savaş aletleri gibi temel konuları içeren 90 başlıktan oluşmaktadır.

Eserdeki başlıklar, genel anlamda aralarındaki konu bütünlüğü göz önünde bulundurularak tasnif edilmiştir. Bazı rivayetler, birden fazla konuyu kapsadığından ilk geçtiği yerde detaylı olarak verilmiş, sonraki bölümlerde ise bağlama uygun şekilde kısaca değinilmiştir. Örneğin, sancak ve bayrak gibi bazı başlıklar, farklı yönleri bulunduğu için birden fazla yerde ele alınmıştır. Ayrıca, Resûlullah'ın Mekke ve Medine'deki süreleri veya yüzüğün hangi parmağa takılacağı gibi ihtilaflı konular ayrı başlıklarla değerlendirilmiştir.

Kaffâl ile Tirmizî'nin şemâilleri arasında başlıklar düzeyinde kısa bir kıyaslama yapmanın faydalı olduğunu düşünüyoruz. Tirmizî, *eş-Şemâ'il*'inde 55 konu başlığına yer vermektedir. Bazı nüshalarda bu sayının 56 veya 57 olarak görülmesi, müstensihlerin bazı bölümleri tekrar kaydetmelerinden kaynaklanıyor olabilir.<sup>[73]</sup> Esere, Resûlullah'ın yaratılış özellikleriyle ilgili tasvirlerle başlar.<sup>[74]</sup> el-Hulk kelimesiyle kastedilen, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sûreti ve şeklidir ki bu da "hilye" terimiyle ifade edilmiştir.<sup>[75]</sup> Ardından, nübüvvet mührü, saçları, saçlarını taraması, saçlarının beyazlaması, kına ve güzel kokular kullanması hakkındaki tavsifler gelir. Sonra elbiseleri (tülbent, sarık, izar), yatağı, ayakkabıları, zırhları, miğferleri ve mührü hakkında bilgi verilir. Sonrasında beşerî hareketlerinden bahsedilir: Yürüyüşü, oturuşu, duruşu, uyuma tarzı; konuşma biçimi, selam veriş, tebessümü, gülmesi, mizahı, gözyaşları gibi haller ele alınır. Kur'ân-ı Kerim'i tilavet tarzı, namaz kılması, oruç tutması, duaları ve dua için seçtiği zamanlar, temizlenme alışkanlıkları, sağ eliyle işe başlaması, hacamat gibi konular da detaylandırılmıştır. Hz. Peygamber'in yedikleri, ekmeği, en sevdiği yemekler ve içecekler, kullandığı kaplar, yeme ve içme tarzları, yemek öncesi ve sonrası ellerini yıkaması, yemekteki itidal gibi konular müstakil bir bölüm oluşturur. Ayrıca ahlakı, huyları, hilmî, cömertliği, tevazuu, hayâsı, iyilikseverliği, zayıfları himaye etmesi, vakarı gibi özellikleri de yer almaktadır. Son olarak, isimleri, ne kadar yaşadığı, vefatı, vefatından sonra rüyada görülmesi ve mirası hakkında bilgiler de verilmiştir.<sup>[76]</sup>

Tirmizî, eserine Hz. Peygamber'in yaratılışıyla ilgili başlıkla başlamış, eseri "rüyada Allah Resûlü ile ilgili görülenler" başlığıyla sona erdirmiştir.<sup>[77]</sup> Kaffâl ise eserine "Resûlullah'ın nesebi ve yaşı" konularıyla başlamış, eseri "yolculuk adabı" ile ilgili babla tamamlamıştır.<sup>[78]</sup>

Tirmizî'nin ele aldığı ancak Kaffâl'in eserinde yer vermediği başlıkların, özellikle Resûlullah'ın ibadet ve ahlak boyutuna dair hususlarda yoğunlaştığı görülmektedir. Buna karşılık, Kaffâl, Tirmizî'den farklı olarak, Resûlullah'ın nesebi, peygamber olarak gönderilmesi, peygamber olduktan sonra Mekke ve Medine'de kaldığı süreler gibi bilgilere daha fazla yer vermiştir. Ayrıca fizikî özellikleri, kullandığı savaş aletleri ve devlet işleri gibi konularda da Kaffâl'in daha ayrıntılı bilgiler sunduğu görülmektedir. Kısaca Tirmizî ibadet, ahlak ve fizikî özellikler şeklinde bir eser vermişken, Kaffâl ise sadece beşerî özellikler ağırlıklı bir eser kaleme almıştır. Kaffâl Resûlullah'ın

[73] bk. Rukiye Oğuzay, *Şemâil Literatürünün Muhtevası ve Değişimi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 16.

[74] Bâbu ma câe fi halki Rasûlillah (باب ما جاء في خلق رسول الله صلى الله عليه وسلم) Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *eş-Şemâ'il* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.), 15.

[75] Sözlükte "süs, zîynet, kolye" gibi mânalara gelen hilye mecazen "yaratılış, sûret ve güzel vasıflar" demektir. Bu kelime Osmanlı kültüründe Resûl-i Ekrem'in vasıflarını, bu vasıflardan bahseden kitap ve levhaları ifade etmek için kullanılan bir terimdir. Mustafa İsmet Uzun, "Hilye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/44; Yardım, *Şemâil*, 406-408; Ömer Gök, "Mustafa Sâfi Efendi'nin Mensur Hilye-i Şerîf Tercemesi", *Belleten* 73 (2022), 59-60.

[76] Tirmizî, *eş-Şemâ'il*, 15-231; Muhammed Tayyip Okıç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler* (Ankara: Atlas Yayınları, 2017), 230-231.

[77] Tirmizî, *eş-Şemâ'il*, 15,231.

[78] Kaffâl, *Şemâ'il*, 86,470.

peygamberlik özelliklerini başka eserinde (*Delâ'ilü'n-nübüvve*) kaleme aldığı için o konulara gir-memeye çalışmıştır. Esasında bu sahada yazılan eserlerin büyük bir kısmı şemâil adıyla da kaleme alınmış dahi olsa delâil ile şemâil konularının iç içe ele alındığını görmekteyiz ancak Kaffâl bu eseri tamamen beşerî özelliklere yoğunlaşmış olması dikkat çekicidir.

### 5. Kaffâl ile Tirmizî'nin Şemâ'il'lerinin Mukayeseli Analizi

Kaffâl, mukaddime bölümünde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) özellikleri, hayatı ve ahlâkı hakkında bilgi edinirken, Ebü'l-Bahterî'ye ait bir esere ulaştığını belirtmiştir.<sup>[79]</sup> Ancak bu eser günümüze ulaşmamıştır. Günümüze ulaşan ve Kaffâl'dan önce telif edilmiş olan Tirmizî'nin *Şemâ'il* eseriy-le yapılacak bir mukayeseli analiz, Kaffâl'ın çalışmasını daha derinlemesine anlamamıza katkı sağlayacaktır.

Kaffâl'ın hadis kullanımı, temel hadis kaynakları yerine doğrudan Tirmizî'nin *Şemâ'il*'i ile karşılaştırıldığında daha anlamlı bir değerlendirme sunar. Bunun nedeni, Tirmizî'nin *Sünen/Câmi'* adlı eserinde akademik bir metot izlerken<sup>[80]</sup> *Şemâ'il*'inde bu yöntemi sürdürmemiş olmasıdır. Tirmizî, *Sünen*'inde "Kale Ebû İsa" ifadesiyle hadislerin sıhhat durumunu, râvîlerin güvenilirliğini, senedlerdeki illetleri ve diğer özellikleri değerlendirirken, *Şemâ'il*'inde yalnızca başlıklar altında senedli rivayetler zikretmiş, bu tür analizlere yer vermemiştir.

Kaffâl ve Tirmizî'nin *Şemâ'il* isimli eserleri hem içerik hem de yöntem açısından bazı benzerlikler taşırken, aralarında belirgin farklılıklar da barındırır. Tirmizî, 55 başlık altında 397 rivayet sunarken, Kaffâl 90 başlık altında 766 rivayet zikretmiştir. Rivayet sayısı bakımından Kaffâl, Tirmizî'den yaklaşık iki kat daha fazla rivayet aktarmıştır. Ayrıca, Kaffâl eserine, yirmi beş sayfalık bir mukaddime eklemiş ve burada ağırlıklı olarak Resûlullah'ın sıfatlarına yer vermiştir; buna karşın Tirmizî'nin *Şemâ'il*'inde böyle bir giriş bölümü bulunmamaktadır. Kaffâl, bazı başlıklar altında rivayetlerden önce ve sonra açıklamalarda bulunmuştur. Tirmizî bablardan sonra sadece rivayetleri nakletmekle yetinmiştir. İçerik açısından da Kaffâl, *Delâ'ilü'n-nübüvve* adlı eserinde peygamberlik özelliklerini detaylı şekilde ele aldığı için *Şemâ'il*'inde bu konuları tekrarlamaktan kaçınmış ve doğrudan beşerî özelliklere odaklanmıştır. Buna karşılık, Tirmizî'nin eseri, konuların kapsamı açısından daha geniş bir yelpaze sunarken, Kaffâl'ın eseri daha dar kapsamlı olmakla birlikte konuları daha detaylı işlemiştir.

Aktarım yöntemleri açısından, Tirmizî sadece "haddesenâ" sîgasını kullanırken Kaffâl hem "haddesenâ" hem "ahberenâ" ve bunların kısaltılmış formlarını tercih etmiştir. Her iki müellif genelde senedli nakiller yapmış ancak Kaffâl bazen senedleri rivayetlerin ardından zikretmiştir. Ayrıca, bölümlerdeki rivayetlerin dağılımı açısından farklılıklar bulunmaktadır. Kaffâl, bazı bölümlerde onlarca rivayet sunarken, bazılarında az sayıda rivayet aktarmış ve kimi durumlarda yeni rivayetler yerine daha önce naklettiklerine atıfta bulunarak ilgili kısımları tekrar etmiştir.

Bu farklılıkların yanı sıra, Kaffâl ve Tirmizî'nin şemâilleri arasında dikkate değer benzerlikler de vardır. Her iki müellifin eserleri ala'l-ebvâb esasına göre düzenlenmiş ve her iki eserde de sıhhat durumu farklılık arz eden rivayetlere yer verilmiştir. Ayrıca her iki eser de rivayetlerin sıhhat derecesine yer vermemiştir. Kaffâl'ın, Tirmizî'nin *Şemâ'il*'i ile olan bağlantısı, yalnızca içerik olarak benzerliklerle sınırlı kalmayıp, coğrafi ve râvî zincirleri bakımından da dikkat çekicidir. Bu bağ, Kaffâl'ın hocası ve hemşerisi olan Heysem b. Küleyb eş-Şâşî (öl. 335/946) aracılığıyla kurulmuştur.<sup>[81]</sup> Kaffâl, Heysem vasıtasıyla Tirmizî'den otuz iki rivayet aktarmış ve ayrıca iki rivayeti

[79] Kaffâl, *Şemâ'il*, 61-62.

[80] bk. Oğuzay, *Şemâil Literatürünün Muhtevası ve Değişimi*, 14.

[81] Geniş bilgi için bk. Ayşe Nur Yamanus, "Mâverâünnehirli Muhaddis Heysem b. Küleyb eş-Şâşî ve el-Müsned Adlı Eserinin Hadis Tarihindeki Yayılımı", *HADITH* 12 (Temmuz 2024), 42-66.

doğrudan “Kale Ebû İsa” ifadesiyle nakletmiştir. Bu rivayetlerin birinde “ahberenâ Heysem”,<sup>[82]</sup> diğerinde ise “ahberenâ Kâsım” ifadelerini kullanarak muallak durumunu ortadan kaldırmıştır.<sup>[83]</sup> Bu da Kaffâl'in Tirmizî ile olan râvî bağlantısının iki farklı hoca üzerinden gerçekleştiğini, ancak Heysem'i öncelikli kaynak olarak kabul ettiğini göstermektedir.

Sonuç olarak, Kaffâl'in *Şemâ'il* eseri, bazı yönlerden Tirmizî'nin eserine benzese de hem yöntem hem de içerik açısından Tirmizî'nin eserinden belirgin bir şekilde farklılık göstermektedir. Kaffâl'in detaylı ve yorumlayıcı yaklaşımı, esere özgün bir kimlik kazandırmıştır. Çalışmamızda tespit edebildiğimiz kadarıyla Kaffâl'in eseri, Tirmizî'nin eserinden sonra kaleme alınan ikinci şemâil eseridir ve daha dar bir alanda tanınmıştır. Bu sebeple kendisinden sonra yazılan şemâil literatürüne herhangi bir katkı sağlayamamıştır.

## 6. Şemâ'ilü'n-Nübüvve'nin Muhteva Değerlendirmesi

Bu bölümde, önceki bölümde yapılan başlıklandırma esas alınarak eserin genel içeriği değerlendirilecektir. Her ne kadar eserdeki tüm alt başlıklar ele alınmasa da genel temalar ve ana konular yansıtılmaya çalışılacak ve bu başlıklar ışığında eserin içeriği hakkında bir değerlendirme yapılacaktır.

### 6. 1. Resûlullah'ın Hayatındaki Önemli Noktalar

Bu başlık altında, Kaffâl eş-Şâşî, sırasıyla Resûlullah'ın nesebi, doğumu, vefatı, peygamberliğe başlama yaşı ve süresi gibi konuları ele almıştır.

Kaffâl, Resûlullah'ın soyu hakkında nesep âlimlerinin ve ilim ehlinin ittifak ettiği bilgilere göre, onun Kureyş kabilesine, ardından Mudar'a ve Ma'd b. Adnân'a kadar uzanan bir soyunun olduğunu belirtmiştir. Ayrıca, Hz. Peygamber'in kimliği hakkında sorulan sorulara verdiği cevaplar ve kendisini tanıttığı beş rivayeti aktarmıştır.<sup>[84]</sup> Bu rivayetlerden üçü *merfû* olup birlikte tarihî veriler ve şiirler de kullanılarak Hz. Peygamber'in nesebi, Hz. Âdem'e kadar ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır.<sup>[85]</sup>

Kaffâl, Hz. Peygamber'in doğumuyla ilgili olarak İbn Abbâs'tan aktarılan “Fil günü doğmuştur” rivayetine yer vermiş ve bu bilginin doğru olmadığını, “Fil yılı doğmuştur” şeklindeki rivayetin Yahyâ b. Ma'în'den gelen senedle doğrulandığını belirtmiştir. Ayrıca, Resûlullah'ın pazartesi günü doğduğunu, salı günü vefat ettiğini ve çarşamba günü defnedildiğini ifade eden rivayetlere yer verilmiş, perşembe günü doğduğuna dair rivayetin ise yanlış olduğu vurgulanmıştır. Konunun sonunda, dağınık bir şekilde aktarılan bilgileri toparlamak amacıyla İbn İshâk'a atıfta bulunularak, Resûlullah'ın fil yılı Rebiülevvel ayının on ikinci günü pazartesi günü doğduğuna dair bilgi aktarılmıştır.<sup>[86]</sup>

Resûlullah'ın peygamberliğe başladığı yaş, bir pazartesi günü kırk yaşında olduğu, şeklinde aktarılmıştır. Mekke'de on üç yıl kaldıktan sonra hicret etmesi kendisine emredilmiş ve altmış üç yaşında, saçı ve sakalı beyazlamadan vefat etmiştir. Fil olayının on beşinci yılında Ukaz panayırının yapıldığı ve yirmi beşinci yılında Kâbe'nin inşa edildiği belirtilmiştir.<sup>[87]</sup> Bu bilgilerin yanı sıra dağınık rivayetlerden derlediğimiz bazı bilgilerde farklılıklar bulunmaktadır. Örneğin, bazı rivayetlerde Hz. Peygamber'in kırk üç yaşında peygamber olduğu ve Mekke ile Medine'de her

[82] Kaffâl, *Şemâ'il*, 152, 155.

[83] Kaffâl, *Şemâ'il*, 158.

[84] Kaffâl, *Şemâ'il*, 86.

[85] Kaffâl, *Şemâ'il*, 87-97.

[86] Kaffâl, *Şemâ'il*, 98-101.

[87] Kaffâl, *Şemâ'il*, 102-104.

birinde onar yıl tebliğde bulunduğu ifade edilmektedir.<sup>[88]</sup> Bu farklı rivayetler, çeşitli tariklerle gelen bilgiler doğrultusunda tashih edilmiştir.

Kaffâl, Resûlullah'ın Mekke ve Medine'de geçirdiği sürelerle ilgili ara başlıklar oluşturmuştur. Rivayetler, Resûlullah'ın (s.a.s.) Medine'de on yıl kaldığı konusunda genel bir görüş birliği sağlanmıştır. Ancak bazı rivayetlerde, onun Medine'de dokuz yıl, on bir ay ve yirmi iki gün kaldığı, pazartesi günü vefat ettiği belirtilmiştir.<sup>[89]</sup>

Kaffâl, Resûlullah'ın Mekke'deki risâlet süresi hakkında 10, 13 veya 15 yıl olduğuna dair farklı rivayetler aktarmıştır. Bu rivayetlerin ardından Vâkidî (öl. 207/823) ve diğer tarihçilerin görüşlerine de yer vermiştir. Kaffâl, bu farklılıkların nedenlerini tartışmış ve Mekke'de 13 yıl boyunca kaldığı görüşünün daha sağlam olduğunu belirtmiştir. 10 yıl kaldığını söyleyenlerin ise Cebrail'in (a.s.) Resûlullah'a geldiği zamandan itibaren saydığını öne sürdüğünü ifade etmiştir. Ayrıca, konuya ilişkin bazı şiirlere yer vermiş, tüm bu açıklamaların Hz. Peygamber'in peygamber olduktan ve insanları imana davet ettikten sonra 10 küsur yıl Mekke'de kaldığını, "10 küsur yıl" ifadesinin hem 13 hem de 15 yıl anlamına gelebileceğini belirtmiştir.<sup>[90]</sup> Bu bilgilerden anlaşılacağı üzere Kaffâl, yalnızca rivayetleri kaydetmekle kalmamış, aynı zamanda tarihi veriler ve şiirlerle bilginin netleşmesini sağlamış ve ihtimal dâhilindeki yorumları da ele almıştır.

Hz. Peygamber'in vefatıyla ilgili Kaffâl, başlangıçta, "Bu konudaki haberler ihtilâflıdır; ancak Resûlullah'ın vefat ettiğinde 63 yaşında olduğunu söyleyenlerin görüşü en sağlam olandır" şeklinde bir kanaat ifade etmiştir. Ardından bu meseleye dair rivayetleri kaydetmiştir.<sup>[91]</sup> Rivayetlere göre, Resûlullah, Veda Haccı dönüşünde Safer ayında hastalanmış ve hastalığı ilerleyince Hz. Ebû Bekir'in sahabîlere namaz kıldırmasını istemiştir. Rabiülevvel ayının pazartesi günü, güneşin tepeye ulaşmasından hemen sonra, Hz. Ayşe'nin kucağında vefat etmiştir.<sup>[92]</sup> Eserde, öncelikle Resûlullah'ın 63 yaşında vefat ettiğine dair rivayetler aktarılmış, ardından 65, 60, 61 ve 62 yaşlarında vefat ettiğine dair rivayetler sunulmuştur. Resûlullah'ın pazartesi günü vefat ettiği hususunda ihtilaf bulunmamaktadır. Defnedildiği günün salı olduğu belirtilmiş ancak bu işlemin gündüz mü yoksa akşam mı gerçekleştiğine dair farklı nakiller kaydedilmiştir.

Kaffâl, Resûlullah'ın (s.a.s.) hayatındaki önemli olayları ele alırken, özellikle nesebi, doğumu, peygamberlik görevi ve vefatı üzerine yoğunlaşmıştır. Resûlullah'ın soyu, Kureyş kabilesinden başlayarak Hz. Âdem'e kadar detaylı bir şekilde incelenmiş ve bu konuda çeşitli rivayetler sunulmuştur. Doğumuyla ilgili rivayetlerde, Resûlullah'ın Fil yılı Rabiülevvel ayının 12. günü pazartesi günü doğduğu vurgulanmıştır. Peygamberlik görevi, 40 yaşında başladığı ve Mekke'de 13 yıl, Medine'de ise 10 yıl süren bir süreç olarak aktarılmıştır. Resûlullah'ın 63 yaşında vefat ettiği konusunda genel bir görüş birliği vardır ancak vefat yaşı ve vefat günüyle ilgili farklı rivayetler de mevcuttur.

Kaffâl, ele aldığı konularda önce kendi kanaatini belirtip, ardından rivayetleri sıralama yolunu tercih etmiştir. Rivayetlerin sıhhat derecesine değinmeden, genel kabul görmüş sağlam bilgiyi esas aldığı görülmektedir. Hz. Peygamber'in soyunun Kureyş kabilesine ve ondan önceki Mudar

[88] *Sahîhayn*'de tahrîc edilen ve *Şemâ'il-i Tirmizî*'nin ilk hadisi olarak zikredilen rivayette Resûlullah şu şekilde tasvir edilmiştir: "O ne aşırı uzun, ne de kısa boyluydu. Cilt rengi süt gibi bembeyaz değil, karayağız da değildi. Saçları ne kısa kıvrıkcık, ne de düz uzun saçlıydı. Kırk yaşını doldurduğunda Allah O'nu peygamber olarak göndermişti. Peygamberlik döneminde *on yıl Mekke'de, on yıl da Medine'de ikamet* etti. Vefat ettiğinde, başında ve sakalında yirmi tel beyaz saç bulunmuyordu." Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Şaḥîḥ*, thk. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), "Menâkıb", 23; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi'u's-Şaḥîḥ*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Beyrût: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, ts.), "Fedâil", 113.

[89] Kaffâl, *Şemâ'il*, 113.

[90] Kaffâl, *Şemâ'il*, 110-112.

[91] Kaffâl, *Şemâ'il*, 114.

[92] Kaffâl, *Şemâ'il*, 119-120.



ile Ma'd b. Adnân'a kadar uzandığına dikkat çekilmiştir. Doğum tarihi, Fil yılı Rebiülevvel ayının on ikisi olarak belirtilmiş, bu tarihin vahyin başladığı ve vefat ettiği günle aynı olması vurgulanmıştır. Mekke'deki tebliğ süresi için farklı yıllar zikredilmiş, 13 yıl olduğu görüşü en kuvvetli olarak kabul edilmiştir. Vefat yaşı konusunda 63 yıl genel kabul görse de, 65 yıl olduğu rivayetleri de mevcuttur. Pazartesi günü vefat ettiği hususunda ittifak varken, defnedildiği gün konusunda farklı görüşler ileri sürülmüş, salı akşamı defnedildiği en kuvvetli ihtimal olarak öne çıkmıştır.

## 6. 2. Resûlullah'ın Fizikî Özellikleri

Bu başlık altında, Kaffâl eş-Şâşî, Resûlullah'ın fizikî özelliklerini baştan ayağa ayrıntılı bir şekilde tasvir etmiştir. Kaffâl, bu bölüme girişte, Resûlullah'ın fizikî özelliklerine dair rivayetlerin sıfat çeşitliliği açısından farklılık gösterdiğini vurgulamış; en fazla sıfat içeren rivayetleri öne çıkararak, ardından daha az detaylı olanları ele almayı tercih ettiğini belirtmiştir. Böylece, izlediği yöntemi açıklamış ve okuyucuya rehberlik etmiştir.<sup>[93]</sup>

Bu bölüm, Ali b. Ebî Tâlib'in (r.a.) Resûlullah'ın detaylı tarifi içeren bir rivayetle başlanmıştır. Rivayette, Hz. Peygamber'in boyu, başı, ten rengi, saç, sakal, vücuttaki kıllar, kemik ve omuz yapısı, yürüyüşü gibi fiziksel özellikleri ayrıntılı bir şekilde tasvir edilmiştir. Daha sonra gelen rivayetlerde, "boyu ne uzun ne kısa, başı ve sakalı geniş, kızıl çizgili, uzun saçlı" gibi genel tasvirler yapılmıştır. Yürüyüşü ise "yüksek makamdan aşağıya iner gibi önüne eğilerek" şeklinde betimlenmiştir.<sup>[94]</sup> Devam eden rivayetlerde göz rengi, dudak yapısı, boyun yapısı ve diğer uzuvlar hakkında geniş bilgiler verilmiş, "ondan daha önce ve daha sonra böyle bir şey görmedim" vurgusu yapılmıştır.<sup>[95]</sup> Ayrıca, "omuzlarının arasında peygamberlik mührü vardır" bilgisi eklenmiştir. Bu rivayetlerin ardından Kaffâl, diğer vasıfları başlıklar altında ele almak üzere burada detaylandırmadığını belirtmiştir.<sup>[96]</sup>

Kaffâl, Tirmizî'ye atıfta bulunarak rivayetlerdeki bazı hususları açıklamış ve ardından Vâkıdî'den Hz. Ali'nin Yemen'e gönderildiğinde bir Yahudi hahamın "Bize Ebü'l-Kasım'ı anlat" şeklindeki isteği üzerine naklettiği uzun rivayeti zikretmiştir.<sup>[97]</sup>

Hz. Ali'nin rivayetlerinden sonra Ebû Ümâme (öl. 86/705) ve *Şemâil-i Tirmizî*'nin beşinci rivayeti olan Hasan b. Ali'nin dayım dediği Hind b. Ebî Hâle'den (öl. 36/656) (Hz. Peygamber'in üvey oğlu Hz. Hatice'nin ilk kocasından olan)<sup>[98]</sup> aktardığı rivayet ile konu sonlandırılmıştır.<sup>[99]</sup>

Senedi *zayıf* olarak belirtilen bu rivayet ile konun teferruatlı bir şekilde toplandığı ve bir anlamda özetlendiği de söylenebilir. Vâkıdî'nin Hz. Ali'ye nispet ederek naklettiği rivayetin bir benzerini (نحو هذا الخبر) Ebû Ümâme'den sonrasında da Hind b. Ebî Hâle'ye nispet edilen haberi nakletmiştir.

Bu başlık altında aktarılan yedi haber, Hz. Ali'den *mevkûf* olarak rivayet edilmiştir. Cübeyr b. Mut'im, bazı rivayetleri ona nispet etmeden *maktû'* olarak zikretmiştir. Bu maktû' rivayetler, mevcut haberleri pekiştirmek amacıyla kaydedilmiş ve bir tanesinde sadece sened verilmiştir. Bununla bir anlamda Hz. Ali'den gelen haberlerin kuvvetli olduğu vurgulanmıştır.

"Na't-ı Resûl" ile adlandırılan bu başlıktaki detaylı rivayetlerin çoğu, Hz. Ali'ye nispet edilmiştir. Hz. Ali'nin Allah Resûlü'nün tasvirinde öne çıktığı görülmektedir. Çalışmada, konu netleştirilene

[93] Kaffâl, *Şemâ'il*, 124.

[94] Kaffâl, *Şemâ'il*, 124-126.

[95] Kaffâl, *Şemâ'il*, 127.

[96] Kaffâl, *Şemâ'il*, 129.

[97] Kaffâl, *Şemâ'il*, 129-132.

[98] Hüseyin Algün, "Hind b. Ebû Hâle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/64.

[99] Kaffâl, *Şemâ'il*, 132-135.

kadar rivayet malzemesi kullanılmış, bazen rivayeti güçlendirmek için sadece sened verilmiş ve konu tarihi verilerle desteklenmiştir.

Bir anlamda, mesele gereğinden fazla detaylandırılmış olabilir ve tarih kaynaklarında aktarılan uzun rivayetlerin aktarımına ihtiyaç olmayabilir. Ancak Kaffâl, bu rivayetleri zikretmiş ve her bir uzuv için alt başlıklar oluşturmuştur.

Kaffâl, Hz. Peygamber'in boyu hakkında önceki başlıkta zikredilenlerden farklı rivayetler aktarmıştır. Hz. Ali'den gelen rivayetlerde, "Ne kısa ne de aşırı uzun idi," denirken; Ebû Ümâme, "Erkekler arasında ondan daha uzun olanlar da vardı, ondan daha kısa olanlar da vardı," şeklinde ifade etmiştir. Hasan b. Ali ise "Çok uzun olmamakla birlikte orta boyludan daha uzundu," şeklinde bir tarif yapmıştır. Kaffâl, bu rivayetlerin yanı sıra Ebû Hüreyre, Enes b. Mâlik, Berâ b. Âzib'den ikişer; Câbir b. Abdillâh ve Ebû Tüfeyl'den de birer rivayet aktararak, yukarıda zikredilen boy özelliklerine dair daha fazla detay vermiştir.<sup>[100]</sup>

Hz. Peygamber'in ten rengi hakkında farklı sahabîlerden aktarılan çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Hz. Ali (r.a.), Resûlullah'ın ten rengini "Beyaz, kırmızılıkla karışık" ve "Beyaz, kırmızılık içeren" olarak tarif etmiştir. Ebû Ümâme, "Beyaz, kırmızılık üzerinde" olduğunu belirtirken, Hasan b. Ali ise onu "Parlak renkte" olarak nitelemiştir.

Ebû Hüreyre'nin rivayetinde, Resûlullah'ın ten rengi "Çok beyaz" olarak tasvir edilmiştir. Enes b. Mâlik ise onu "Buğday tenli" olarak tanıtmıştır. Kaffâl, *Şahîhâyn*'de Enes'ten tahrîc edilen rivayete de atıfta bulunarak, Resûlullah'ın "Parlak bir ten rengine sahip, ne esmer ne de çok beyaz olduğu" şeklinde tarif edildiğini belirtmiştir.<sup>[101]</sup>

Ayrıca Berâ'dan gelen rivayette, "Resûlullah (s.a.s.) çok beyaz tenliydi," şeklinde belirtilmiştir. Ebû Hüreyre'nin bir diğer rivayetinde ise "Resûlullah beyazdı, sanki gümüşten yapılmış gibiydi" ve "İnsanların en güzel ten rengine sahip olanıydı" ifadeleri yer almıştır.<sup>[102]</sup>

Kaffâl, Resûlullah'ın saçlarının tarifi konusunda farklı rivayetler aktarmıştır. Hz. Âişe, "Resûlullah'ın saçları, ne omuzlarına dökülecek kadar uzun ne de kulak memesini geçmeyecek kadar kısaydı" şeklinde tarif etmiştir. Enes b. Mâlik ise "Saçı ne tamamen kıvrıkcık ne de dümdüzdü, dalgalıydı ve kulakları ile omuzları arasına kadar uzanıyordu," şeklinde bir tarif sunmuştur. Ayrıca farklı dönemlerde aktarıldığı anlaşılan, birbirine benzer başka rivayetler de bulunmaktadır.<sup>[103]</sup>

Enes b. Mâlik'in "Allah onu beyaz saçlarla şereflendirmedi" ifadesini Kaffâl şu şekilde değerlendirmiştir: Resûlullah'ın saçları, beyazlamayı gerektirecek kadar beyazlaşmamıştır ve bu görüş birçok rivayetle desteklenmiştir.<sup>[104]</sup> Kaffâl, ayrıca Resûlullah'ın saç ve sakallarının boyanıp boyanmadığı, beyaz telciklerin sayısı ve yerleri ile ilgili toplam 44 rivayet sunmuştur. Yapılan değerlendirmede, doğru görüşün Peygamberimizin saç ve sakallarını boyamadığı yönünde olduğu belirtilmiştir. Ancak bazı beyaz telciklerin mevcut olabileceği veya zamanla boyanın renginin değişmiş olabileceği kabul edilebilir. Rivayetlerin, gözlemcilerin gördüklerine göre farklılık gösterebileceği ve Peygamberimizin hoş kokulu maddeler kullanarak vücut kokusunu değiştirmiş olması durumunda saç veya sakalda sarımsı bir renk oluşması da mümkündür. Bunun da göreni saç veya sakalın boyalı olduğu izlenimine götürebileceği ifade edilmiştir.<sup>[105]</sup>

Kaffâl, Resûlullah'ın başıyla ilgili olarak Hz. Ali'den gelen "Başı büyük ve genişti" rivayetini nakletmiştir. Yüzü hakkında ise Ümmü Mabe'den şu rivayeti aktarmıştır: "Görünüşü güzel, yüzü

[100] Kaffâl, *Şemâ'il*, 136-139.

[101] Buhârî, "Menâkıb", 23; Müslim, "Fedâil", 113.

[102] Kaffâl, *Şemâ'il*, 140-141.

[103] Kaffâl, *Şemâ'il*, 143-145.

[104] Kaffâl, *Şemâ'il*, 147.

[105] Kaffâl, *Şemâ'il*, 165.

aydınlık ve güzel bir fiziksel yapıya sahipti." Kaffâl, Hz. Ali'nin rivayetini daha önce aktardığı için yalnızca ilgili kısmı almış ve aynı şekilde *Delâ'il* adlı kitabında Ümmü Mamed'den bu rivayeti aktardığını belirtmiştir.<sup>[106]</sup>

Kaffâl, Resûlullah'ın diğer uzuvları (alın, kaşlar, gözler, burun, ağız, dişler, hoş kokusu, yanaklar, kulaklar, sakal, boyun, göğüs, karın, eller, omuzlar, köprücük kemikleri, sırt, koltuk altları, bacaklar, ayaklar ve genel görünüşü) ile ilgili başlıklarda, daha önce Hz. Ali, Ümmü Mamed, Enes b. Mâlik ve Hind b. Ebî Hâle'den aktarılan rivayetlerin ilgili kısımlarını hatırlatmıştır. Ayrıca, bazı noktalarda *Delâ'il* adlı kitabına göndermede bulunmuş ve bunlarla birlikte bu bölümlerde toplamda 52 haber zikretmiştir.<sup>[107]</sup>

Kaffâl eş-Şâfi'nin, Hz. Peygamber'in fiziksel özelliklerini detaylı bir şekilde ele aldığı bu bölüm, rivayetlerin sıfat çeşitliliğini göz önünde bulundurarak sistematik bir yaklaşım sergilemektedir. Kaffâl, en ayrıntılı rivayetlere öncelik vererek okuyucunun daha kapsamlı bir anlayışa sahip olmasını sağlamış, ardından daha genel tasvirler yer vermiştir. Bu yaklaşım, konunun derinlemesine ele alınmasını ve rivayetlerin kapsamlı bir şekilde değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır. Bölüm, Hz. Ali, Ebû Ümâme ve Hind b. Ebî Hâle gibi çeşitli kaynaklardan gelen rivayetleri içermekte ve her bir özelliğin farklı yönlerini ortaya koymaktadır. Saç ve sakalların beyazlamasıyla ilgili detaylar da dâhil olmak üzere, tüm fiziksel vasıfların kapsamlı bir şekilde sunulması, Kaffâl'ın konuyu ne denli titizlikle incelediğini ve rivayetleri dikkatle değerlendirdiğini göstermektedir. Bununla birlikte detayların okuyucuya geniş bir perspektif sunduğu kadar, bu fazla detay bazen konunun anlaşılma durumunu zorlaştırmıştır.

### 6. 3. Resûlullah'ın Giyim ve Kişisel Bakımı

Bu başlık altında Kaffâl, Resûlullah'ın giyim tarzı, terlikleri, yüzükleri, güzel koku kullanımı, misvak kullanımı, saç tarama ve bıyık kesme şekli gibi konuları on dört başlık halinde ele almıştır.

Kaffâl, giyim adabı ile ilgili başlık altında otuz sekiz rivayet kaydetmiştir. Bu rivayetlerde, Resûlullah'ın keten, pamuk ve yün giysiler giydiği, en sevdiği giysinin gömlek olduğu, abdest aldıktan sonra kurulamak için sarı bir bez parçası kullandığı, safranla boyanmış iki giysisi olduğu ve siyah bir sarık sardığı belirtilmiştir. Ayrıca, bir elbise giydiğinde önce sağ tarafını giydiği; abdest alırken, saçını tararken ve terlik giyerken sağ taraftan başladığı, yeni bir elbise giydiğinde cuma gününü tercih ettiği nakledilmiştir. Bu rivayetlerden, Allah Resûlü'nün farklı tarz ve renklerde giysiler kullandığı ve giyinirken de sağdan başladığı anlaşılmaktadır.<sup>[108]</sup>

Terlik ile ilgili rivayetlere bakıldığında, Resûlullah'ın iki tabanı inceltilmiş terlik giydiği, bir terlikte iki bağcık olduğu, terlikleriyle namaz kıldığı ve (Mekke) Fetih sabahı namazda ise terliklerini çıkarıp sol tarafına koyduğu şeklinde sekiz rivayet nakledilmiştir.<sup>[109]</sup>

Kaffâl, Resûlullah'ın mühür olarak kullandığı yüzüğü hakkında kırk bir rivayet aktarmıştır. Bu rivayetlerden anlaşıldığına göre, Hz. Peygamber, üzerinde "Muhammed Resûlullah (محمد رسول الله)" yazılı bir gümüş yüzük yaptırmış ve bu yüzüğü genellikle sağ eline takmıştır. Rivayetler arasında, Resûlullah'ın ilk dönemlerde altın yüzük taktığı ancak bir süre sonra bunu bıraktığı da belirtilmiştir.<sup>[110]</sup> Ayrıca, sol eline yüzük taktığına dair rivayetler de bulunmaktadır; bu durumda,

[106] Kaffâl, *Şemâ'il*, 166-167.

[107] Kaffâl, *Şemâ'il*, 168-207.

[108] Kaffâl, *Şemâ'il*, 231-238.

[109] Kaffâl, *Şemâ'il*, 227-229.

[110] bk. İbrahim Saylan, "İpek ve Altının Erkeklerle Haram Olmasının Vurûd Ortamı Açısından Değerlendirilmesi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/2 (2019), 88-96.

helaya girerken yüzüğün ya çıkarıldığı ya da sağ ele takıldığı ifade edilmiştir.<sup>[111]</sup> Kaffâl, bu konuda doğrudan bir değerlendirme yapmasa da aktardığı rivayetlerin sıralaması ve sayısı onun tercihini yansıtmaktadır.

Kaffâl, Resûlullah'ın başına, sakalına ve bıyıklarına özellikle misk olmak üzere çeşitli kokular sürdüğünü, ayrıca kendisine sunulan güzel kokuları geri çevirmediğini aktardığı rivayetlerle vurgulamıştır.<sup>[112]</sup>

Kaffâl, boya kullanımı ile ilgili rivayetlerde, Resûlullah'ın en sevdiği rengin yeşil olduğunun, başka bir rivayette ise sarı olduğunun ve sakalını sarıya boyadığının nakledildiğini belirtmiştir. Bu rivayetleri değerlendirirken, "Resûlullah'ın boya tercihlerinin farklı olması, boyanan şeylerin türlerine bağlı olabilir. İnsan, bazı nesnelere yeşil, bazılarında ise sarıyı tercih edebilir," diyerek Resûlullah'ın farklı durumlara göre farklı renkler seçmiş olabileceğini ifade etmiştir.<sup>[113]</sup>

Kaffâl, Resûlullah'ın temizlik ve kişisel bakım konusundaki uygulamalarını ve teşviklerini kapsamlı bir şekilde ele almıştır. Rivayetlerde, Resûl-i Ekrem'in diş temizliği için misvak kullandığı, bıyıklarını kısalttığı, gözlere sürme (kuhl) uygulamasını teşvik ettiği, hacamat (kan aldırma) yaptırdığı ve ayna kullanımı konusunda tavsiyelerde bulunduğu belirtilmiştir.<sup>[114]</sup>

Kaffâl, Resûlullah'ın giyim ve kişisel bakım alışkanlıklarını detaylı bir şekilde inceleyerek bu konudaki rivayetleri sistematik bir şekilde sunmuştur. Giyim adabı bölümünde, Resûlullah'ın tercih ettiği giysi türleri ve renkleri hakkında bilgi verirken, giyinme alışkanlıklarını da vurgulamıştır. Terlikler ve yüzükler hakkındaki rivayetler, Resûlullah'ın hem günlük hem de dini yaşamında nasıl bir pratik sergilediğini ortaya koymaktadır. Özellikle yüzük kullanımına dair rivayetlerin sayısı, Kaffâl'ın bu konudaki titizliğini ve Peygamber Efendimizin tercihlerini yansıtmaya amacını gözler önüne sermektedir. Kokular, boya kullanımı ve temizlik uygulamaları ise Resûlullah'ın kişisel bakımında dikkat ettiği ayrıntıları ve bu konudaki teşviklerini yansıtmaktadır. Kaffâl'ın rivayetleri sıralarken yaptığı yorumlar, özellikle renk tercihleri konusunda, Resûlullah'ın farklı durumlara göre değişkenlik gösteren tercihlerine işaret etmektedir. Bu kapsamlı inceleme, Resûlullah'ın kişisel bakım alışkanlıklarının derinlemesine anlaşılmasına katkı sağlamakta ve dönemin sosyal ve kültürel bağlamını daha iyi kavramamıza yardımcı olmaktadır.

#### 6. 4. Resûlullah'ın Ev Eşyaları

Bu bölümde Kaffâl, Resûlullah'ın dönemindeki kullandığı yatakları, döşekleri, ev araç-gereçleri; resim veya figür içeren eşyalar ve üzerinde namaz kılınan eşyalar şeklinde ayrı başlıklarda ele almıştır.

Kaffâl, Resûlullah'ın yatak ve ev eşyalarıyla ilgili olarak sade bir yaşam tarzını vurgulayan rivayetlere yer vermiştir. Bu rivayetlere göre, Resûl-i Ekrem'in yatağı ve yastığı lifle doldurulmuş deriden yapılmıştır. Ashabı ona daha konforlu yataklar önerse de Resûlullah bu teklifleri reddederek sadeliği ve mütevazılığı tercih etmiştir.<sup>[115]</sup>

Kaffâl, ev eşyaları bölümünde "Resim ve Heykel" adlı başlıkta, yasaklı olan eşyaların neler olabileceğine işaret etmiştir. Bu başlık altında, Hz. Âişe validemizin kuş resimli bir perde yaptığından, Resûlullah'ın eve geldiğinde bu perdeleri hoş görmediğinden ve perdelerdeki kuşların başının kesilerek başka işlerde kullanılmasını istediğinden bahseden rivayetlere yer vermiştir.<sup>[116]</sup>

[111] Kaffâl, *Şemâ'il*, 239-255.

[112] Kaffâl, *Şemâ'il*, 256-264.

[113] Kaffâl, *Şemâ'il*, 266.

[114] Kaffâl, *Şemâ'il*, 267-285.

[115] Kaffâl, *Şemâ'il*, 286-292.

[116] Kaffâl, *Şemâ'il*, 293-297.

Bu rivayetler, Resûlullah'ın resim ve heykellerle ilgili sınırlamalara dikkat ettiğini ve bu tür eşyaların görünür bir alanda kullanımına karşı çıktığını göstermektedir.

Kaffâl, "Resûlullah'ın Üzerinde Namaz Kıldığı Eşyalar" başlığı altında, Resûlullah'ın namaz sırasında halı, hasır (yatak) ve derisi işlenmiş kürk gibi eşyaları kullandığını belirtmiştir.<sup>[117]</sup>

Kaffâl, "Resûlullah'ın Kullandığı Ev Eşyaları" başlığında, Resûlullah'ın bakır leğende abdest aldığı, su içmek için cam bardak kullandığı hem abdeste hem de su içiminde kullanılan ve üzerinde bakır kaplama olan bir kupasının bulunduğunu belirten rivayetleri aktarmıştır.<sup>[118]</sup>

Bu bölüm, Resûlullah'ın ev eşyalarına dair sade ve mütevazı bir yaşam tarzını yansıtır. Kaffâl, rivayetlerle Resûlullah'ın yatak ve döşeklerdeki sadeliğini, resim ve heykellere karşı duyduğu hassasiyeti ve namaz sırasında kullanılan eşyaları detaylandırır. Rivayetleri doğrudan sunarak, Resûlullah'ın eşyalarındaki tevazusunu ve dönemin şartlarına uygun yaşam tarzını etkili bir şekilde ortaya koyar.

## 6. 5. Yeme ve İçme Adabı

Bu bölümde, Resûlullah'ın tükettiği yiyecek çeşitleri -meyveler, baklagiller ve zencefil- ile genel yeme içme adabı; içtiği içecekler, içme sırasında üflemeyle dair kurallar ve nebiz (yasak) içecekler ayrı başlıklar altında ele alınmıştır.

Kaffâl, "Yeme Adabı" başlığında, öncelikle yiyeceklerle ilgili genel rivayetleri sunmuş ve Resûlullah'ın en sevdiği, tercih ettiği ve hoş görmediği yiyecekleri belirtmiştir. Rivayetlerden, Resûlullah'ın en çok sevdiği yiyeceklerin balkabağı, et, kabakla pişirilmiş et, hubera kuşu, tatlı ve bal gibi gıdalar olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca hastalar için telbîne ve harise yemeğini tavsiye ettiği, keler ve çekirge hakkında ise "ne yerim ne de haram kılarım" dediği aktarılmıştır. Sahabîler, Resûlullah'ın yiyecek tercihlerini yakından takip etmiş ve onun sevdiği şeyleri sevmiş, sevmediği şeylerden ise kaçınmıştır.<sup>[119]</sup> Bu durum, beşerî bir özellik olmasına rağmen Resûlullah'ın beslenme alışkanlıklarının toplumsal beslenme alışkanlıklarını etkilemedeki önemli rolünü göstermektedir.

Meyveler bölümünde, Resûlullah'ın en çok severek tükettiği meyvenin taze hurma olduğu, ayrıca taze hurmayı karpuz, kavun, salatalık ve süt gibi diğer yiyeceklerle birlikte yediği belirtilmiştir.<sup>[120]</sup>

Baklagiller bölümünde, rivayetlerde Resûlullah'ın koku veren sarımsak, soğan ve pırasanın mescide giderken yenilmemesi gerektiğini, eğer yenilecekse bunların pişirilerek tüketilmesini önerdiği belirtilmiştir. Ayrıca, Resûl-i Ekrem'in vefatından bir hafta önce pişirilmiş soğan yediği bildirilmiştir.<sup>[121]</sup>

Zencefil bölümünde, sadece bir rivayet aktarılmıştır. Bu rivayette, Rum Kralı'nın Resûlullah'a gönderdiği hediyeler arasında bir kavanoz zencefil bulunduğu ve onun bu zencefili sahabîlere parça parça dağıttığı aktarılmıştır.<sup>[122]</sup>

Eserde yemek adabı, oldukça geniş bir şekilde ele alınmıştır. Bu başlık altındaki rivayetlerde, Resûlullah'a bir yemek getirildiğinde iştahı varsa yediği, yoksa bıraktığı fakat olumsuz bir değerlendirmede bulunmadığı açıklanmıştır. Resûlullah'ın yemeğe başlarken besmele çektiği, yemeği kendisine en yakın yerden yediği, üç parmağıyla yediği ve yemekten sonra dua ettiği

[117] Kaffâl, *Şemâ'il*, 298.

[118] Kaffâl, *Şemâ'il*, 299-303.

[119] Kaffâl, *Şemâ'il*, 299-318.

[120] Kaffâl, *Şemâ'il*, 318-326.

[121] Kaffâl, *Şemâ'il*, 327-329.

[122] Kaffâl, *Şemâ'il*, 330.

rivayet edilmiştir. Ayrıca, yaslanarak yemek yenilmemesi ve dişlerle kesilebilecek bir et yeniliyorsa bıçağın kullanılmaması gerektiği vurgulanmıştır. Bu çerçevede, “Yalnızca helal olanı yiyeceğin ve yalnızca iyi işleri yapın” şeklinde bir ilkeye atıfta bulunulmuştur.<sup>[123]</sup>

Kaffâl, konunun sonunda Hz. Aişe’den “Acemler eti bıçakla keserler; siz eti ısırarak yiyeceğin çünkü bu daha sağlıklı ve lezzetlidir.” rivayeti aktardıktan sonra, şu değerlendirmeyi yapmıştır: “Bazen et sert olabilir ve ısırarak yemek dişlere zarar verebilir; bu durumda bıçakla kesmek gerekebilir. Nebî’nin (s.a.s) böyle bir durumda bıçak kullanmış olması, bu mazeretle açıklanabilir. Ayrıca, onun bu fiili, etin ısırılarak yenmesi emrinin zorunlu olmadığını göstermek için de yapılmış olabilir. Zira Resûlullah öğretici olarak gönderilmiştir. Aynı şekilde, Resûlullah’ın Kâbe’yi tavaf ederken binek kullandığı rivayet edilir, oysa yürüyerek tavaf etmek daha faziletlidir ancak binek ile yapılması, zorunluluk hâlinde bunun caiz olduğuna işaret eder.”<sup>[124]</sup> Kaffâl’in bu açıklamasının “ihtilâfu’l-hadîs” kapsamında olup değerli olduğu kanısındayız. Kaffâl, bu değerlendirmelerle bir anlamda hadislerin farklı durumlar ve bağlamlar içinde esneklikle anlaşılmasının gerekliliğini, Resûlullah’ın uygulamalarına öğretici bir perspektiften bakılmasını ve gerektiğinde esnek yaklaşımların da gösterilmesi gerektiğini vurgulamıştır.

Kaffâl, “İçme Adabı” bölümünde, Resûlullah’ın içme alışkanlıklarını detaylı bir şekilde ele almıştır. Rivayetlere göre, Resûlullah’ın en sevdiği içecekler tatlı ve soğuk olanlardır. Süt içtiğinde ağzını çalkaladığı, şişelerin ağızlarından içmenin yasaklandığı ve suyun oturarak içilmesinin tavsiye edildiği belirtilmiştir. Ancak, Resûlullah’ın zemzemi ayakta içtiği ve daha başka uygulama farklılığı olan haberler de aktarılmıştır.<sup>[125]</sup>

Bir önceki bölümde olduğu gibi bu bölümde de Kaffâl tarafından “ihtilâfu’l-hadîs” konusu çerçevesinde birbiriyle zıt anlama gelebilecek rivayetlerin araları cem edilmiştir.<sup>[126]</sup> Öyle görünüyor ki Kaffâl tartışmasız olan rivayetleri doğrudan aktarmakla yetinmiştir. Ancak ihtilâflı rivayetlerde ise onun sorunu çözmek için büyük bir gayret sarf ettiği anlaşılmaktadır.

Kaffâl, “İçerken Üfleminin Hoş Karşılanmaması” başlığında, içerken nefes alma, verme ve üfleminin yasaklanmasıyla ilgili yirmi rivayet aktarmış ve bazı noktalarda açıklamalarda bulunmuştur.<sup>[127]</sup>

Bu bölümde Kaffâl, Resûlullah’ın yeme ve içme adabını ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Resûlullah’ın en sevdiği yiyecekler ve içecekler, yeme ve içme sırasında izlediği adab, belirli yiyecek ve içeceklerle ilgili tavsiyeleri aktarılmıştır. Ayrıca, farklı rivayetlerin yorumlanmasında esneklik gerektiği vurgulanmış, hadislerin bağlamlarına göre anlaşılmasının önemine dikkat çekilmiştir.

## 6. 6. Devlet İşleri ve Çalışanları

“Devlet İşleri ve Çalışanları” adını verdiğimiz bu bölümde, devletin işleyişi ve onu ayakta tutan unsurlara dair yedi başlığa yer verilmiştir.

Kaffâl, bu konuya başlarken Resûlullah’ın en yüce sultan olarak Allah’a tabi olduğunu vurgulamış ve bu çerçevede işçiler, valiler ve yardımcıları, özellikle de vezirleri zikretmiştir. Bu bağlamda, Resûlullah’ın yardımcılara dair yedi rivayet sunmuştur.<sup>[128]</sup> Bu yaklaşım, konunun ele alınış biçimini ve ilgili kişilerin rollerini anlamamıza yardımcı olmaktadır.

[123] Kaffâl, *Şemâ’il*, 331-347.

[124] Kaffâl, *Şemâ’il*, 348.

[125] Kaffâl, *Şemâ’il*, 349-360.

[126] Kaffâl, *Şemâ’il*, 354-358.

[127] Kaffâl, *Şemâ’il*, 361,362,364.

[128] Kaffâl, *Şemâ’il*, 373-375.

Kaffâl, “Kâtip” başlığında Hz. Ebû Bekir'in vahiy kâtibi olarak Zeyd b. Sabit'i övdüğü rivayetle başlayarak kâtiplerde bulunması gereken nitelikleri vurgulamıştır. Ayrıca Kaffâl, rivayetlerin ardından “âlimler zikretmiştir” diyerek vahiy kâtipleri ve onların görevleri hakkında geniş bilgiler vermiştir.<sup>[129]</sup>

Kaffâl, Resûlullah'ın yüzüğünden (mühür) sorumlu kişinin Mu'aykib olduğuna dair bir rivayet aktarmış, ardından bazı kaynaklarda Resûlullah'ın yüzüğünü Hanzala b. el-Rabi' adlı sahabînin tuttuğuna dair bilgilerin de yer aldığını paylaşmıştır.<sup>[130]</sup> Abdullah b. Mesûd, yastık, misvak, temizleme araçlarından sorumlu olduğuna dair bir rivayet kaydetmiştir.<sup>[131]</sup>

“Sancak ve Bayrak Taşıyanlar” başlığında, Ali b. Ebî Tâlib'in Sa'd b. Ubâde'nin ve Zübeyr'in savaşlarda sancak taşıdığını belirtilmiştir.<sup>[132]</sup>

Kaffâl, “Köleler” başlığında savaş ve normal hayatta köle olanlar ile azat edilenlere dair beş haber aktardıktan sonra Ömer b. Abdülaziz'in, Ebû Bekir b. Hazm'a Resûlullah'ın hizmetinde bulunanları, köle ve cariyelerin isimlerini araştırmasını istediğini belirtmiştir. Kaffâl, bu bölümde hazırlanan listeyi sunmuştur.<sup>[133]</sup>

Kaffâl, Resûlullah'ın Allah'a bağlı en yüce sultan olduğunu vurgularken, işçilerin, valilerin, yardımcıların ve özellikle vezirlerin önemine dikkat çekmiştir. Rivayetler aracılığıyla bu kişilerin görev ve rollerine dair örnekler sunmuş, ayrıca vahiy kâtipleri, mühür sorumluları ve sancak taşıyanlar gibi çeşitli görevlerdeki sahabîlerin nitelikleri hakkında bilgi vermiştir. Kölelerin durumu ve azat edilenlere ilişkin detaylı bilgilerin yanı sıra bu kişilerin isimlerinin yer aldığı bir liste de sunulmuştur. Kaffâl, İslam devlet yönetimini ve Resûlullah dönemindeki uygulamaları derinlemesine inceleyerek, dönemin yönetim ve sosyal yapısını anlamak için değerli bilgiler ortaya koymuştur.

## 6. 7. Savaş Aletleri

“Savaş Aletleri” adını verdiğimiz bölümde, Resûlullah'ın savaşta kullandığı hayvanlar ve eşyalar ayrı başlık altında ele alınmıştır.

Kaffâl, bu bölüme “Silahlar ve Benzeri Araçlar” adını üst başlığı koymuş, ardından “Binekler ve Atlar” alt başlığına yer vermiştir. Bu konuda Enes b. Mâlik'ten Resûlullah'ın “sübha” adında bir atla bahse girdiği ve atı kazanınca da hoşuna gittiğine dair bir rivayet aktarılmıştır.<sup>[134]</sup> Sonrasında, Resûlullah'ın satın aldığı veya kendisine farklı dönemlerde hediye edilen el-Lehîf, Lizâz, ez-Zürb, Mürteciz, el-Kesb, Sekb, Ya'sûb isimli atlardan bahsedilmiştir. Kaffâl, bu atların kimlerden hediye edildiğine dair ayrıntılı bilgileri Vâkıdî'den nakletmiştir.<sup>[135]</sup> Başlıktan hemen sonra atlarla ilgili bir bölümün yer alması, Resûlullah'ın atlara özel isimler vermesi ve diplomatik ilişkilerin geliştirilmesi amacıyla at hediye edilmesi, o dönemin şartlarında atların ne kadar kıymetli olduğunu göstermektedir.

Kaffâl “Katır ve Eşek” başlığı altında Resûlullah'ın Hüneyn Savaşı'nda gri/beyaz bir katıra bindiğini belirtmiştir. Vâkıdî'nin aktardığına göre, Mukavkıs'ın Resûlullah'a “Düldül” adında bir katır ve “Ufeyr” adında bir eşek hediye ettiğine, bu katırın Müslümanlar arasında ilk olduğu ve

[129] Kaffâl, *Şemâ'il*, 378-379.

[130] Kaffâl, *Şemâ'il*, 381.

[131] Kaffâl, *Şemâ'il*, 382.

[132] Kaffâl, *Şemâ'il*, 385-387.

[133] Kaffâl, *Şemâ'il*, 388-403.

[134] Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1421), 20/76; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âşâr*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1415), 5/158.

[135] Kaffâl, *Şemâ'il*, 404-406.

H. Muaviye dönemine kadar hayatta kaldığına dair haberlere yer vermiştir. Başka bir rivayette ise Resûlullah'a "Fidda" adında bir katır hediye edildiği, Resûlullah da bu katırı H. Ebû Bekir'e hediye ettiği ve "Ya'fûr" adında bir eşiği olduğu anlatılmıştır.<sup>[136]</sup> Bu rivayetlerden, katırın savaşta kullanılan bir hayvan olduğu, Müslümanlar arasında sonradan kullanılmaya başlandığı ve yaygın olmadığı anlaşılmaktadır.

Kaffâl, "Deve" başlığında; Resûlullah'ın "Adbâ" adlı devesiyle ilgili, bu deveyi geçen başka bir devenin olmadığı,<sup>[137]</sup> Resûlullah'ın bu deve üzerinde insanlara hitap ettiği ve zaman zaman hırçınlık gösteren "Kasvâ" adlı deveden bahseden rivayetlere yer vermiştir.<sup>[138]</sup> Kaffâl, Vâkidî'den alıntılar yaparak bu devenin ne zaman ve ne kadara satın alındığı, isimleri (Kasvâ, Ced'â' ve Adbâ') ve yaşı hakkında ayrıntılı bilgiler sunmuştur. Bu bilgilerin ardından Kaffâl, özetle Resûlullah'ın seferlerde bu deveye bindiğini, devenin üç farklı isimle anıldığını ve daha başka sadaka için ayırdığı yirmi kadar süt devesi olduğunu belirtmiştir.<sup>[139]</sup> Rivayetlerden, Resûlullah'ın hicrette ve daha başka zamanlarda farklı adlarla anılan devenin aslında aynı deve olduğu ve sadece savaşta değil, hayatın her aşamasında kullanıldığı, devenin bir ulaşım aracı olmanın ötesinde temel bir ekonomik değer taşıdığı anlaşılmaktadır.

Kaffâl, "Kılıç ve Diğer Silahlar" başlığında, Resûlullah'ın savaş aracı olarak kabzası gümüşten olan bir kılıcı bulunduğunu, Bedir Savaşı'na "el-'Adb" adı verilen bir kılıçla katıldığını ve bu kılıcın Sa'd b. Ubâde tarafından "Zâtü'l-Fudûl" adlı zırhla birlikte kendisine gönderildiği nakledilmiştir. Ayrıca, Resûlullah'a Benî Kaynukâ'nın silahlarından "Kala'ya", "Betâr" ve "el-Hatf" adlarında üç kılıç, üç mızrak ve üç yay düştüğü bildirilmiştir. H. Peygamber'in yanında kılıç ve kalkanlar olduğu, Mekke'nin fethinde, başında demirden bir miğfer bulunduğu da aktarılmıştır.<sup>[140]</sup> Bu anlatımdan, o dönemin temel savaş aletlerinin kılıç, kalkan, zırh, mızrak, yay ve miğfer olduğu anlaşılmaktadır.

Kaffâl, Resûlullah'ın kullandığı hayvan ve eşyaları ayrı ayrı başlıklar altında incelemiş, ardından konunun sonunda Resûlullah'ın kullandığı şeyleri toplu olarak içeren iki rivayeti zikretmiştir.<sup>[141]</sup>

"Bayrak" ile ilgili başlıkta, Resûlullah'ın kullandığı bayrağın "siyah" olduğuna dair altı rivayet aktarılmıştır. Berâ b. Âzib, Resûlullah'ın bayrağının kare şeklinde siyah desenli bir kumaş (nimre) olduğunu nakletmiştir. Ayrıca, Ensar'ın bayrağının "sarı" olduğu belirtilmiştir.<sup>[142]</sup>

"Sancak" başlığında, Resûlullah'ın Mekke'nin fethi sırasında "beyaz" bir sancak kullandığına dair birkaç rivayet zikredilmiş, bir rivayette de sancakın üzerinde "Muhammed Resûlullah" yazısı yer aldığı ifade edilmiştir.<sup>[143]</sup>

"Sultan'ın Bazı Araçları" başlığında H. Peygamber'in (s.a.s.) bir lider olarak kullandığı minber, asa, yay gibi hükümet otoritesinin ve liderliğin sembollerine atıfta bulunulmuştur. Aktarılan rivayetlerde bu araçların İslam geleneğindeki yeri ve peygamberlerin hayatlarındaki anlamları üzerinde durulmuştur.<sup>[144]</sup>

"Çadır" başlığında, Resûlullah'ın Tebuk Seferi'nde bir çadırda bulunduğu ve itikâf için mescid içinde hurma dallarından yapılmış bir çadıra girdiği rivayet edilmiştir. Ayrıca, kırmızı ve Türk

[136] Kaffâl, *Şemâ'il*, 407-408.

[137] Resûlullah'ın "Adba" adlı devesinin hiçbir zaman yarışı kaybetmediği, Ancak bir gün bir bedevi, devesiyle onu geçtiği, bu durum sahâbileri üzdüğü, bunun üzerine Resûlullah'ın "Dünyâdan yükselen her bir şeyi muhakkak aşağıya koyması Allah üzerinde bir haktır" dediği *merfû* rivayet nakledilmiştir. Buhârî, "Cihâd", 59; "Rikâk", 38.

[138] Buhârî, "Cihâd", 59.

[139] Kaffâl, *Şemâ'il*, 410-411.

[140] Kaffâl, *Şemâ'il*, 412-419.

[141] Kaffâl, *Şemâ'il*, 420-421.

[142] Kaffâl, *Şemâ'il*, 422-424.

[143] Kaffâl, *Şemâ'il*, 425-426.

[144] Kaffâl, *Şemâ'il*, 429-431.



tarzı (قبّة تركية)<sup>[145]</sup> çadırlardan da bahsedilmiştir.<sup>[146]</sup> Bu bilgilerden, Resûlullah'ın farklı zamanlarda farklı özellikte çadırlar kullandığı anlaşılmaktadır.

“Devlet Yönetim Tarzı” (أخبار تدخل في سير السلطان) başlığında, Kaffâl, Hz. Peygamber'in liderlik vasfını çeşitli olaylarla gözler önüne serer. Örneğin, “Nebî (s.a.s.), kurban bayramının birinci günü kızıl devesi üzerinde Akabe Cemresi'ne taş atarken devesine ne vurdu ne de ona bağdırdı”; “Resûlullah'a Eyle halkı bir beyaz eşek hediye etti ve o da bu hayvana bir hırka giydirdi”; “Resûlullah bize, muhacirleri önde tutmamızı emrederdi”; “Resûlullah Benî Bekr b. Vail'e, Müslüman olun, selamette olun dedi”; “Alâ b. Hadramî, Resûlullah'a bir mektup yazdı ve kendisinden bahsederek başladı” gibi otuz farklı rivayeti aktarmıştır.<sup>[147]</sup> Bu başlık altında yer alan bilgiler, bir liderin halkla ilişkileri, savaş yöntemleri, dini uygulamaları, sosyal adalet anlayışı, devlet işleriyle ilgili tutumu ve günlük yaşamına dair ipuçları sunar.

“Savaş Meseleleri” başlığında, Resûlullah'ın savaş yöntemleri ve askeri organizasyonuna dair çeşitli uygulamalar anlatılmaktadır. Örneğin, savaş planlarını genellikle gizli tutar ancak Tebuk Seferi'nde amacını açıkça belirtmiştir. Savaşmadan önce düşmanlara üç kez davette bulunur ve savaş yöntemleri hakkında ashabıyla danışarak görüş alırdı. Hudeybiye olayında, Ebu Bekir (r.a.) ve diğer sahabîlerle birlikte savaş stratejisi belirlemiştir. Mekke'nin fethi ve Uhud Savaşı'nda iki zırh giymiş; sabah namazını kıldıktan sonra sefer düzenlemeyi ve düşmanı hedef almayı emretmiş ya da güneşin zirveye ulaştığı öğle vakti savaşmayı tercih etmiştir. Ayrıca, Usâme'yi 18 yaşında ordu komutanı olarak seçmiştir.<sup>[148]</sup>

Bu bölümde, Resûlullah'ın binek hayvanları (at, katır, eşek, deve) ve savaşta kullanılan aletler (kılıç, kalkan, zırh, mızrak, yay, miğfer) detaylı şekilde incelenmiştir. Her bir hayvan ve savaş aleti için ayrı başlıklar oluşturulmuş ve rivayetler aracılığıyla kapsamlı bilgiler verilmiştir. Bu bilgiler, İslam tarihine ışık tutarken, Resûlullah'ın bu araç ve hayvanları nasıl kullandığını ve onlara verdiği önemi de gözler önüne sermektedir. Kaffâl'in aktardığı rivayetler, Resûlullah'ın sadece bir dini lider değil, aynı zamanda askeri bir lider olarak da rolünü ve dönemin savaş koşullarını anlamak açısından zengin bir kaynak niteliğindedir. Ayrıca, Resûlullah'ın liderlik vasıfları, halkla ilişkileri ve devlet yönetimindeki tutumları da bu bölümde ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

## 6. 8. Diğer Konular

Birbirleriyle doğrudan alaka kurmadığımız; kötü isimlerin güzel isimlerle değiştirilmesi; Resûlullah'ın şairleri; Resûlullah'ın Seyahati ve âdâbı ile ilgili üç başlık bu bölümde ele alınmıştır.

“Kötü İsimlerin Değiştirilmesine Dair Haberler” başlığı altında Kaffâl, öncelikle çocuk doğduğunda isim koyma işinin liderlere bırakılmasının bir gelenek olduğunu ve liderlerin idaresi altındakilere isim verme yetkisinin bulunduğunu belirtmiştir. Bu bağlamda, Hz. Peygamber'in konumuna da vurgu yaptıktan sonra rivayetlere geçmiştir. Resûlullah, kötü anlam taşıyan isimleri değiştirerek daha olumlu ve anlamlı isimler vermiştir. Örneğin, Hz. Ali'nin çocuklarına verdiği “Harb” ismini “Hasan”; “Huzn” (sertlik) ismini “Sehl” (kolaylık); kendini övme anlamına geldiği gerekçesiyle “Bera” adını “Zeynep” ve “Şihab” ismini ise “Hişam” olarak değiştirmiştir.<sup>[149]</sup> Ayrıca, Resûlullah sadece kötü isimleri değil, anlamı güzel olmayan bazı ifadeleri de değiştirmiştir.

[145] Şerhlerde bu çadır hakkında ayrıntılı bilgi verilmemiştir sadece keçeden yapılmış küçük çadır olduğu söylenmiştir. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc fi şerhi Şahîhi Müslim b. Haccâc* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1392), 8/62.

[146] Kaffâl, *Şemâ'il*, 432-435.

[147] Kaffâl, *Şemâ'il*, 436-452.

[148] Kaffâl, *Şemâ'il*, 453-460.

[149] Geniş bilgi için bk. Cemal Ağırman, “Ad Koyma ve Hz. Peygamber'in İsimlere Karşı Tutumu”, *Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1998), 123-143.

Örneğin, “sababe” (işaret parmağı) yerine “musabbaha” (tesbih parmağı) kullanılmasını, “nefsim bozuldu” yerine “nefsim sıkıldı” ifadesinin tercih edilmesini tavsiye etmiştir. Resûlullah, olumlu isimlerin etkisini vurgulamış, isimlerin kişisel ve sosyal etkileriyle ilgili görüşlerini belirtmiştir.<sup>[150]</sup> Allah Resûlü, isimlerin ahlâkî ve mânevî etkilerini dikkate alarak değişiklikler yapmış ve bu konuda ümmetine örnek olmuştur. Bu çabalar, Resûlullah’ın isimlerin mânevî ve ahlâkî yönlerini önemseyerek uygun ve güzel isimleri tercih ettiğini ve dilde olumlu ifadelerin önemini vurguladığını göstermektedir.

“Resûlullah’ın Şairleri Hakkında” başlığı altında, Kaffâl şu bilgileri aktarmaktadır: “Bazı tarihçiler, Resûlullah’ın emriyle Kureyş’i hicveden şairlerin Hassân b. Sâbit, Ka’b b. Mâlik ve Abdullah b. Revâha olduğunu belirtmişlerdir. Hassân b. Sâbit, Kureyş’in soylarını ve annelerini eleştirerek hicvederdi. Ka’b b. Mâlik ise onları savaşımlardan sakındırırdı. Abdullah b. Revâha ise Kureyş’i küfürlerinden dolayı ayıplardı. İslam öncesi dönemde Hassân b. Sâbit’in hicivleri Kureyşliler üzerinde daha etkiliydi, ancak Kureyş İslam’a girdikten sonra Abdullah b. Revâha’nın hicivleri daha etkili hale geldi.”<sup>[151]</sup> Kaffâl bu bölümde yalnızca bu bilgilerle yetinmiş ve herhangi bir rivayete yer vermemiştir.

“Resûlullah’ın Seyahati ve Seyahat Âdâbı” başlığında, Kaffâl yirmi dört rivayet aktarmıştır. Bu rivayetlerde genel olarak Hz. Peygamber’in seyahatlerinde benimsediği âdâb ve davranışlar detaylandırılmaktadır. Rivayetlerin genel muhtevası şu şekilde özetlenebilir: Sefer hazırlığı yaparken bu süreci gizli tutar, seyahatlerine genellikle perşembe günü sabah saatlerinde başlardı. Bir yere vardığında, iki rekât namaz kılmadan oradan ayrılmazdı. Seyahatlerinde ayna, misvak, tarak ve mendil gibi eşyalar bulundururdu. Kendi işini kendisi görür, bineğini kendisi yürütür ve yaya olarak gidenleri hayvanına bindirirdi. Seyahatten sabah saatlerinde ve güneş yükselmeden dönmeyi tercih ederdi; şayet sefer dönüşü gece vakti olursa, ailesinin yanına girmezdi. Medine’ye vardığında camiye gidip iki rekât namaz kılar ve orada bir süre otururdu. Ayrıca, seyahatten dönerken inek kestirip etini dağıttırırdı. Câfer (r.a.) gibi önemli şahısların dönüşünü tepeliklere kadar gidip karşılar ve varışlarında onları alnından öperdi.<sup>[152]</sup>

Bu bölüm, Hz. Peygamber’in sosyal ve kişisel uygulamalarını çeşitli açılardan ele alarak onun mânevî ve ahlâkî hassasiyetlerini ortaya koymaktadır. İsimlerin değiştirilmesi gibi detaylar, Hz. Peygamber’in toplumsal etkileri gözettiğini ve dilin önemini vurguladığını gösterir. Şairlerin etkisi ve seyahat âdâbı ise onun sosyal ve günlük yaşam pratiği hakkında bilgi sunar. Rivayetlerin detaylarıyla verilmesi, metnin güvenilirliğini ve derinliğini artırırken, bazen rivayetsiz bilgi sunulması ise belirli konuların daha yüzeysel bir şekilde incelendiğini gösterir.

## Sonuç

Hicrî 4. asrın çok yönlü âlimlerinden Kaffâl eş-Şâşî’nin, Şâfiî mezhebi ve Eş’arî ekolünün Mâverâünnehir bölgesinde yayılmasına önemli katkılar sağladığı anlaşılmaktadır. Ehl-i hadîs yolunu takip eden Kaffâl’ın, birçok ilim yolculuğuna katıldığı ve kaynaklar arasında tam bir mutabakat olmamakla birlikte kendisine nispet edilen eser sayısının on civarında olduğu görülmektedir.

Terâcim ve tabakat kaynaklarında ona aidiyeti hususunda bir bilgi bulunmamakla birlikte son dönemde ona atfedilen *Şemâ’ilü’n-nübüvve* ismiyle yayımlanan bir eser bulunmaktadır. Her ne kadar kaynaklarda bu eserin şemâil literatürüne dâhil olduğuna dair bir ifade bulunmasa da yapılan incelemeler neticesinde mezkûr eserin günümüze ulaşan şemâil literatürünün ikinci örneği olduğu kanaatindeyiz.

[150] Kaffâl, *Şemâ’il*, 461-468.

[151] Kaffâl, *Şemâ’il*, 469.

[152] Kaffâl, *Şemâ’il*, 470-478.

Kaffâl eş-Şâşî, *Şemâ'ilü'n-nübüvve* adlı eserinde geniş bir hoca silsilesine dayanarak rivayetlerini tahdîs yöntemiyle aktarmış ve hocaları vasıtasıyla *Kütüb-i tis'a* müelliflerine ulaşan bir geleneği sürdürmüştür. Bunun yanı sıra İbn İshâk, Vâkîdî ve Taberî gibi isimlerin eserlerinden alıntılar yaparak rivayetlerin bağlamını genişletmiş, metin farklılıklarına dikkat çekmiş ve tercih ettiği rivayetlere öncelik tanımıştır. "Kâle eş-Şeyh", diyerek yaptığı açıklamalar, ihtilâfu'l-hadîs ve garîbu'l-hadîs ilimlerini uygulama çabası olarak öne çıkmış; rivayet usulünü kitabet yöntemine üstün tutarak hem metin oluşturma hem de rivayetlerin bağlamını anlama yönünde titiz bir yaklaşım sergilendiği görülmüştür.

Özellikle, Kaffâl eş-Şâşî'nin eserinde rivayetlerin çeşitliliği ve yorumlara yer verilmesi, şemâil literatüründe özgün bir konum elde etmesine katkı sağlamıştır. Bu çerçevede, Kaffâl'ın bu eseri, Resûlullah'ın yalnızca beşerî özelliklerine odaklanması, mukaddime içermesi ve yoruma yer vermesi ile Tirmizî'nin eserinden ayrılmaktadır. Tirmizî, Resûlullah'ın ibadet ve ahlâk boyutlarına da yer verirken, Kaffâl bu konuları ele almamıştır. Eser, rivayet sayısının fazlalığı ve detaylı yorumlarıyla dikkat çekerken, tarihsel süreçte tanınırlık kazanmamış ve varlığı ancak daha sonra tespit edilmiştir.

Kaffâl, rivayetler arasında tercihler yaparak, en sağlam olduğuna inandığı bilgiyi ortaya koymuş ve bu bilgiyi tarihî bağlamla yorumlamıştır. Eserinde merfû, mevkûf ve maktû haberleri bir arada kullanarak, doğru bilginin inşa edilmesinde titiz bir yaklaşım benimsemiştir. Senedli rivayetlere ve metinlerin doğruluğuna odaklanarak konunun derinliğine inmiş ve rivayetler arasındaki farklılıkları da dikkate almıştır. Bu metinlerde, özellikle Resûlullah'ın fizikî ve beşerî özelliklerine dair detaylı bilgiler yer almıştır. Bu bilgiler hem dönemin kültürel yapısını hem de İslam toplumunun genel özelliklerini anlamak açısından önemli veriler sunmuştur.

Eserde, konuya dair merfû, mevkûf ve maktû haberlerin yanı sıra tarihi kaynaklardan ve şiirlerden yararlanarak bilginin titizlikle ve doğru bir şekilde inşa edilmesine özen gösterildiği görülmektedir. Bu titizlik, müellifin bir rivayetin tek başına sahih olmasından ziyade, birçok tarikle gelen bilgiyi daha muteber kabul etmesinde de kendini göstermektedir. Buna örnek olarak *Sahîhayn* ve diğer birçok kaynakta tahrîc edilen, uzun bir rivayetin içinde geçen "Resûlullah'ın on yıl Mekke'de, on yıl da Medine'de ikamet ettiği" bilgisi, çeşitli tariklerle gelen "Mekke'de 13 yıl, Medine'de ise 10 yıl" bilgiyle tashih edilmiştir. Ayrıca, Kaffâl'ın yaşadığı dönemde *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin henüz geniş bir şöhrete sahip olmadığı da düşünülebilir.

Netice olarak şemâil literatürü, Resûlullah'ın insanî özelliklerini aktarmanın ötesinde, dönemin sosyo-kültürel yapısını, ekonomik koşullarını, edebî zevkini ve halkın günlük yaşamını anlamak için önemli bir veri kaynağıdır. Bu minvalde, Kaffâl eş-Şâşî'nin eseri, metin farklılıklarını dikkate alarak bilgi inşa etme metodolojisiyle meydana getirilmiş ve sonraki nesillere değerli bilgiler aktaran şemâil literatürün ikinci özgün örneği olarak ortaya çıkmaktadır.

**Kaynakça**

- Ağırman, Cemal. "Ad Koyma ve Hz. Peygamber'in İsimlere Karşı Tutumu". *Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1998), 123-143.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 47 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1421.
- Akay, İhsan. "Üç Kaffâl ve Şafî Mezhebine Katkıları". *Diyanet İlmî Dergi* 59/1 (2023), 221-250.
- Akay, İhsan. "Şafî Mezhebine Makâsıd Literatürünün Gelişim Seyri (h. III-VIII)". *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/21 (2018), 75-98.
- Algün, Hüseyin. "Hind b. Ebû Hâle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/64. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Ataş, Hacı. "Vâkıdî ile Muhaddislerin Bazı Ortak Rivayetleri". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/78 (2018), 532-555.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis Istılahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2011.
- Bağdatlı, İsmâil Paşa. *Hediyetü'l-ârifîn, esmâ'ü'l-mü'ellifîn ve âşârü'l-muşannifîn*. 2 Cilt. İstanbul: Vekâletü'l-Meârif, 1951.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî. *Şu'abü'l-îmân*. thk. Abülali Abdülhumeyd. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422.
- Ebû İshâk, İbrâhîm b. Alî eş-Şîrâzî. *Tabakâtü'l-fukahâ'*. Beyrût: Dâru'r-Râid el-Arabî, 1970.
- Fayda, Mustafa. "Vâkıdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/471-475. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Gök, Ömer. "Mustafa Sâfi Efendi'nin Mensur Hilye-i Şerif Tercemesi". *Belleten* 73 (2022), 57-83.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen ed-Dımaşkî. *Târîhu medîneti Dımaşk*. thk. Amr b. Ğurâme el-Amrevî. 80 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 1415.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen ed-Dımaşkî. *Tebyînu kezîbi'l-müfterî fî mâ nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1404.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn b. Mukerrem. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdir, 1414.
- Kaffâl, Ebû Bekr Muhammed b. Alî b. İsmâil eş-Şâşî. *Şemâ'ilü'n-nübüvve*. thk. Ebû Abdillâh Ömer b. Ahmed Âliabbâs. Riyad: Dâru't-Tevhîd, 2015.
- Kallek, Cengiz. "Kaffâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/146-148. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Kallek, Cengiz. "Şâşî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/369. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kandemir, M. Yaşar. "Şemâil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/497-500. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kandemir, M. Yaşar. "eş-Şemâilü'n-Nebeviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/500-501. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*. 13 Cilt. Beyrût: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.
- Küçükosman, Hasan. "Kaffâl eş-Şâşî'nin Hadisçiliği". *HADITH* 13 (Aralık 2024), 216-243.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-şâhih*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc fî şerhi Şâhihi Müslim b. Haccâc*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1392.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-lugât*. 4 Cilt. Beyrût: Dârul-Kutubil-İlmiyye, ts.
- Oğuzay, Rukiye. *Şemâil Literatürünün Muhtevası ve Değişimi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Okiç, Muhammed Tayyip. *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*. Ankara: Atlas Yayınları, 2017.
- Rashîd, Nûf bint Hammâd bin Muslih. *Al-Qafâl's approach in his book "Shamâ'il al-Nubuwwah": A Comparative Study*. Erişim 19.01.2025. <https://quni.edu.ye/mag-book/39/5.pdf>
- Saylan, İbrahim. "İpek ve Altının Erkeklerle Haram Olmasının Vurûd Ortamı Açısından Değerlendirilmesi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/2 (2019), 81-98.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed. *el-Muntehab min Mu'cemi şüyûhi Ebî Sa'd es-Sem'ânî*. thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir. 1 Cilt. Riyad: Dâru Âlimi'l-Kütüb, 1996.
- Sübkî, Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî. *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî vd. 10 Cilt. Kahire: Hicr, 2. Basım, 1413.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu müşkili'l-âşâr*. thk. Şuayb el-Arnaût. 16 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1415.
- Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ. *eş-Şemâ'il*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Uzun, Mustafa İsmet. "Hilye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/44-48. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Yalçın, Hamdi. "Eş'arî Ekolünün Ortaya Asya Temsilcisi: Türkistanlı Kaffâl eş-Şâşî ve Kelâmî Görüşleri". *Maveraünnehir'den Anadolu'ya Hadis ve İlim/İrfan Geleneği*. 298-316. Ankara: Fecr Yayınları, 2024.
- Yamanus, Ayşe Nur. "Mâverâünnehirli Muhaddis Heysem b. Küleyb eş-Şâşî ve el-Müsned Adlı Eserinin Hadis Tarihindeki Yayılımı". *HADITH 12* (Temmuz 2024), 42-66.
- Yardım, Ali. *Peygamberimiz'in Şemâili*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2005.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Delâilü'n-Nübüvve". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/115-117. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 25 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1405.





## Bir Yöntem Olarak Pozitif Psikoterapi Yaklaşımının Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Uygulamalarında Kullanılabilirliği

**Seda Açıkğöz**

<https://orcid.org/0009-0009-5232-0253>

Yüksek Lisans Öğrencisi, Yalova Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri  
Anabilim Dalı, Yalova, Türkiye

<https://ror.org/01x18ax09>

[238108005@ogrenci.yalova.edu.tr](mailto:238108005@ogrenci.yalova.edu.tr)

**Asude Coşkunsever**

<https://orcid.org/0000-0001-2345-6789>

Dr., Yalova Üniversitesi İslami İlimler  
Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim  
Dalı, Yalova, Türkiye

<https://ror.org/01x18ax09>

[coskunseverasude@gmail.com](mailto:coskunseverasude@gmail.com)

**Atıf Bilgisi:**

Açıkğöz, Seda - Coşkunsever, Asude. "Bir Yöntem Olarak Pozitif Psikoterapi'nin Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Uygulamalarında Kullanılabilirliği". *İslami İlimler Dergisi* 40 (Mart 2025), 237-253. <https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1605479>.

**Makale Türü:**

Araştırma Makalesi

**Etik Beyan:**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

**Etik Kurul İzni:**

Araştırma kapsamında veri toplamaya başlamadan önce Harran Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulunun 05.06.2024 tarihli ve E-76244175-050.04-340100 sayılı onayı alınmıştır.

**Geliş Tarihi:**

22 Aralık 2024

**Kabul Tarihi:**

8 Mart 2025

**Yayın Tarihi:**

28 Mart 2025

**Hakem Sayısı:**

Bir İç Hakem - En Az İki Dış Hakem

**Değerlendirme:**

Çift Taraflı Kör Hakemlik

**Benzerlik Taraması:**

Yapıldı - intihal.net

**Çıkar Çatışması:**

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Finansman:**

Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.

**Etik Bildirim:**

[dergiislamiilimler@gmail.com](mailto:dergiislamiilimler@gmail.com)

**Yazar Katkıları:**

Çalışmanın Tasarlanması

Yazar-1 (%45)- Yazar-2 (%55)

Veri Toplanması

Yazar-1 (%60)- Yazar-2 (%40)

Veri Analizi

Yazar-1 (%40)- Yazar-2 (%60)

Makalenin Yazımı

Yazar-1 (%55)- Yazar-2 (%45)

Makale Gönderimi ve Revizyonu

Yazar-1 (%50)- Yazar-2 (%50)

**Lisans:**

CC BY-NC 4.0

**Öz:** Bu çalışma, pozitif psikoterapi yaklaşımının manevi danışmanlık ve rehberlik uygulamalarında nasıl kullanılabileceğini, yöntem ve teknikleri bağlamında incelemeyi hedeflemektedir. Pozitif psikoterapi, bireyin doğuştan sahip olduğu yeteneklerini ortaya çıkararak, yaşam dengesini yeniden kurmasını sağlamayı amaçlayan bir yöntemdir. Çalışmada, nitel araştırma yöntemlerinden biri olan doküman analizi kullanılarak, pozitif psikoterapinin umut, denge ve kendi kendine yardım gibi temel ilkeleri ile bu yaklaşımın teknik ve uygulamaları kapsamlı bir şekilde ele alınmıştır. Bu teknikler, bireyin güçlü yönlerine odaklanmayı teşvik etmekte ve psikolojik iyilik halini artırmayı hedeflemektedir.

Manevi danışmanlık, bireyin inanç ve değer sistemleri doğrultusunda destekleyici bir rehberlik sunmayı amaçlarken, pozitif psikoterapinin teknikleriyle doğal bir uyum göstermektedir. Şükür günlüğü, affetme çalışmaları, hikâye anlatımı, umut prensibi ve denge modeli gibi pozitif psikoterapi yöntemleri, manevi danışmanlık süreçlerinde de etkin bir şekilde uygulanabilir olduğu görülmektedir. Bunun yanı sıra, bu iki disiplinin bireye olumlu bir perspektifle yaklaşması ve insana biricik bir değer atfetmesi, kültürel ve inanç temelli uyumlarını güçlendiren önemli bir ortak noktadır.

Pozitif psikoterapi ile manevi danışmanlık ve rehberlik uygulamalarının ortak ve tamamlayıcı noktasının, her iki yaklaşımın da bireyin manevi ve psikolojik yönlerine bütüncül bir perspektifle yaklaşması olduğu görülmüştür. Çalışmada, şükür, affetme, denge ve hikâye anlatımı gibi pozitif psikoterapinin temel tekniklerinin, manevi danışmanlıkta uzun süredir kullanılan uygulamalarla örtüştüğü tespit edilmiştir. Ayrıca, her iki disiplinin de bireyin yaşamında anlam arayışını desteklemesi ve bireyin değerini ele alması, kültürel ve inanç temelli bir uyumun kolaylıkla sağlanabileceğini göstermektedir. Bu ortak noktalar, iki disiplinin yöntem ve tekniklerinin bir arada kullanılarak daha etkin ve kapsayıcı bir destek sunabileceğini ortaya koymaktadır. Çalışma, pozitif psikoterapi tekniklerinin manevi danışmanlık bağlamında uygulanabilirliği üzerine yapılan araştırmalara katkı sunmayı amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Psikolojisi, Din Bilimleri, Manevi Danışmanlık, Rehberlik, Pozitif Psikoloji, Pozitif Psikoterapi.



# The Applicability of Positive Psychotherapy Approach as a Method in Spiritual Counseling and Guidance Practices

**Seda Açıkgöz**

<https://orcid.org/0009-0009-5232-0253>

Graduate student, Yalova University Faculty of Islamic Sciences Department of Philosophy and Religious Sciences, Yalova, Turkey

<https://ror.org/01x18ax09>

[238108005@ogrenci.yalova.edu.tr](mailto:238108005@ogrenci.yalova.edu.tr)

**Asude Coşkunsever**

<https://orcid.org/0000-0001-2345-6789>

Dr., Yalova University Faculty of Islamic Sciences, Department of Philosophy and Religious Sciences, Yalova, Turkey

<https://ror.org/01x18ax09>

[coskunseverasude@gmail.com](mailto:coskunseverasude@gmail.com)

<b>Citation:</b>	Açıkgöz, Seda - Coşkunsever, Asude. "The Applicability of Positive Psychotherapy Approach as a Method in Spiritual Counseling and Guidance Practices" <i>İslami İlimler Dergisi</i> 40 (March 2025), 237-253. <a href="https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1605479">https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1605479</a> .	
<b>Article Type:</b>	Research Article	
<b>Ethical Statement:</b>	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited.	
<b>Ethics committee approval:</b>	The research does not need any ethical approvals or informed consent.	
<b>Date of submission:</b>	22 December 2024	
<b>Date of acceptance:</b>	08 March 2025	
<b>Date of publication:</b>	28 March 2025	
<b>Reviewers:</b>	One Internal & At Least Two External	
<b>Review:</b>	Double-blind	
<b>Plagiarism checks:</b>	Yes - intihal.net	
<b>Conflicts of Interest:</b>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest	
<b>Grant Support:</b>	No funds, grants, or other support was received.	
<b>Complaints:</b>	<a href="mailto:dergiislamiilimler@gmail.com">dergiislamiilimler@gmail.com</a>	
<b>Author Contributions:</b>	Conceiving the Study	Author-1 (%45) - Author-2 (%55)
	Data Collection	Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
	Data Analysis	Author-1 (%40) - Author-2 (%60)
	Writingup	Author-1 (%55) - Author-2 (%45)
	Submission and Revision	Author-1 (%50) - Author-2 (%50)
<b>License:</b>	CC BY-NC 4.0	

**Abstract:** This study examines how positive psychotherapy approach can be utilized in spiritual counseling and guidance practices, focusing on its methods and techniques. Positive psychotherapy seeks to reveal patterns stemming from individuals' parental influences and aims to reconstruct their life course. In this study, document analysis, a qualitative research method, was employed to thoroughly examine the fundamental principles of positive psychotherapy, such as hope, balance, and self-help, as well as its techniques and applications. These techniques promote a focus on an individual strengths and aim to enhance psychological well-being.

Spiritual counseling provides guidance within the framework of individuals' belief systems and demonstrates a natural harmony with the techniques of positive psychotherapy. Techniques such as gratitude journaling, forgiveness practices, storytelling, and the balance model, which are integral to positive psychotherapy, can be effectively applied in spiritual counseling practices. Moreover, the shared perspective of these two disciplines, characterized by a positive outlook and the recognition of each individual's unique value, strengthens the alignment of cultural and belief-based individual adaptations.

The common ground between positive psychotherapy and spiritual counseling lies in their holistic approach to addressing individuals' spiritual and psychological experiences. The study found that fundamental techniques of positive psychotherapy, such as gratitude, forgiveness, balance, and storytelling, overlap with long-standing practices used in spiritual counseling. Additionally, the support these two disciplines provide in fostering meaning-seeking in individuals' lives and addressing their unique values demonstrates that the conditions for cultural and belief-based individual adaptation can be met. These shared aspects highlight the potential for the methods and techniques of these two disciplines to offer more effective and comprehensive support when integrated.

**Keywords:** Psychology of Religion, Religious Studies, Spiritual Counseling, Guidance, Positive Psychology, Positive Psychotherapy.



## Giriş

Bireyin olumlu yönlerine vurgu yapan pozitif psikoterapi yöntemi son yıllarda yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Temellerini hümanistik yaklaşım ve pozitif psikoloji akımından alan bu yöntem, diğer psikoterapi yöntemlerinden faydalanmakla beraber kendi yöntem ve tekniklerini oluşturmuştur. Pozitif psikoterapi, Doğu'nun bilgelik ve sezgisel gücünü, Batı'nın psikoterapi yöntemleriyle birleştirmektedir.<sup>[1]</sup> Nossrat Peseschkian'ın öncülüğünü yaptığı bu yöntem, insana bakış açısıyla gün geçtikçe popülerlik kazanmaktadır.

Psikoloji, yıllarca araştırma yöntem ve tekniklerini hasta bireyler üzerinden gerçekleştirmiştir. Bu durum, bireylerin psikolojik bozuklukları ve hastalıkları ön plana çıkaran bir bakış açısının hâkim olmasına neden olmuş, insanların güçlü yönleri ve potansiyelleri genellikle göz ardı edilmiştir. Aslında psikoloji bir tedavi aracı olduğu gibi sağlıklı insan davranışlarını da konu alan bir bilimdir. Sadece rahatsızlıkları tedavi etmekle kalmaz rahatsızlıklara ve problemlere karşı koruyucu görev de üstlenmektedir. Aynı zamanda psikoloji sağlıklı bireylerin hayatı daha anlamlı hale getirme, sorularına derinlikli cevaplar bulabilme, yakın çevresine yardım edebilme yetilerini de kazandırmaktadır. Bu bağlamda psikolojideki bu atılım pozitif psikoloji ile gerçekleşmiştir. Günümüzde, pozitif psikolojinin etkisi giderek artmakta olup, bu alandaki takipçilerinin sayısı ve uygulama alanlarının çeşitliliği hızla genişlemektedir. Bu süreçte pozitif psikoloji artık bir psikoterapi yöntemi olarak da karşımıza çıkmaktadır. Manevi danışmanlık ve rehberlik çalışmaları da insana pozitif açıdan bakan ve hayatın her alanında destek vermeyi amaçlayan bir yaklaşım olarak çeşitli psikolojik akım ve psikoterapik yöntemlerden faydalanmaktadır ve bu süreçte pozitif psikoterapi kendini her geçen gün geliştiren bir alan olarak karşımızda durmaktadır.

### 1. Pozitif Bir Yaklaşım Olarak Pozitif Psikoterapi

Pozitif psikoterapi yaklaşımını anlayabilmemiz için öncelikle Pozitif psikolojinin ortaya çıkış ve gelişim sürecini kısaca incelememiz gerekir. Psikoloji, gelişmekte olan ve zamanın şartlarına göre şekillenen, yeni yöntemler geliştiren bir bilimdir. İnsanların yaşam şekillerinin değişmesi beraberinde yeni sorun ve ihtiyaçları getirmiştir. Psikoloji de bu sorun ve ihtiyaçlara cevap vermeyi amaçlayan bir bilim olarak kendisini her geçen gün yenilemekte ve geliştirmektedir. Psikolojinin tarihine baktığımızda bazı genel kabuller yıllarca varlığını sürdürmüştür. Bunlardan biri, Freudyen bakış açısına dayanan ve insanın olumsuz, bastırılmaya çalışılan içgüdülerine vurgu yapan, hastalıklar üzerinden insanı değerlendiren bir yaklaşımdır. Sigmund Freud'un psikanalitik teorisi, insan davranışlarının çoğunlukla bilinç dışı dürtüler ve içgüdüler tarafından şekillendiğini savunmaktadır. Bu bakış açısı, psikolojik hastalıkların, bastırılmış düşünceler, arzular ve travmaların bir sonucu olarak ortaya çıktığını ileri sürmektedir.<sup>[2]</sup> Büyük bir çığır açan bu görüş ile psikoloji, hasta insanları iyileştirmeyi amaçlayan bir bilim haline gelmiştir. Psikolojinin oluşum sürecindeki bu aşamalar, onun insana negatif yönden bakmasına neden olmuştur. Olumlu tutum ve davranışlar (erdem ve güzel ahlak gibi) yerine olumsuz kavramlar üzerinden ele alınmaktadır. Örneğin Freud eserlerinde 250 yerde cezalandırma kavramından bahsederken sadece birkaç yerde affetmekten bahsetmektedir.<sup>[3]</sup> Psikoloji alanında çalışılan olumsuz konular olumlu konulardan 14 kat daha fazladır.<sup>[4]</sup> Bu bakış açısının zaman içinde hümanistik bazı adımlarla yumuşatıldığı ve insana gerekli değerin verildiği görülmektedir. Özellikle Erich Fromm, Abraham Maslow, Victor Frankl gibi isimler insanın özünde sağlıklı ve iyi olduğuna vurgu yaparak içindeki potansiyelini

[1] Nossrat Peseschkian, *Pozitif Psikoterapiye Giriş: Kuram ve Uygulama*, çev. Tuğba Sarı (Ankara: Anı Yayıncılık, 2020), 20.

[2] Ali Köse, *Freud ve Din* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021), 35.

[3] Ali Köse, *Enteller Aleykümselam Der Mi?* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 138.

[4] Ali Ayten, *Erdeme Dönüş Psikoloji ve Mutluluk Yolu* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2022), 24.

çıkarması yönünde teoriler geliştirmişlerdir.<sup>[5]</sup> Bu teoriler pozitif psikolojinin temellerini oluşturmaktadır. Bu açıdan pozitif psikoloji vitrini itibari ile yeni, yaklaşım olarak ise eskiye dayanan bir geçmişe sahiptir denebilir.<sup>[6]</sup> Nitekim İslam geleneğine baktığımızda, insanın *eşref-i mahlukat* (yaratılmışların en şerefli) olduğu vurgusu yapılmış ve bu perspektiften hareketle, İslam Ahlak Felsefecileri çeşitli erdem ve mutluluk teorileri ortaya koymuşlardır.<sup>[7]</sup> Örneğin Farabi, “Mutluluğun Kazanılması” adlı eserinde insanların dünya ve en yüce mutluluğa ulaşabilmeleri için üç erdem ve bir sanattan bahsetmiştir ve bunlardan birisi de ahlaki erdemlerdir.<sup>[8]</sup>

Mevcut psikoloji anlayışına bir eleştiri olarak doğan pozitif psikoloji; Martin Seligman, Mihaly Csikszentmihalyi, Christopher Peterson gibi psikologların öncülüğüyle günümüzde bir kavram haline gelmiştir. 2000 yılında Seligman ve Csikszentmihalyi *The American Psychologist* dergisinde pozitif psikoloji yaklaşımını ve amacını şöyle açıklamışlardır:

“Psikolojinin yalnızca hayattaki kötü şeyleri tamir etmekle meşgul olmasından ziyade aynı zamanda olumlu şeyleri öne çıkarmak ve inşa etmesini sağlamak. Bunu yaparken de umut, iyimserlik, akış, mutluluk gibi kavramların öne çıkarılması ve vurgulanması amaçlanmıştır.”<sup>[9]</sup>

Pozitif psikoloji akımının kurucusu kabul edilen Seligman, *Authentic Happiness (Gerçek Mutluluk)* adlı eserinde mevcut psikolojiye eleştiri yaptıktan sonra artık günümüzde psikolojinin evrilmesi gereken yönün olumlu ve iyimser yön olduğuna vurgu yapmıştır. Bunu “*Olumlu duyguyu anlamayı, erdemleri inşa etmeyi ve Aristoteles’in “iyi yaşam” dediği şeyi bulmak için rehberler sağlamayı amaçlayan bir bilim için vakit geldi*” diyerek açıklamıştır. Pozitif psikolojinin üç ayağı: Olumlu duygular, olumlu yetenekler ve bunları destekleyen olumlu kurumlardır. Olumlu duygu uyandıran deneyimler, olumsuz duyguların hızla kaybolmasını sağlar. Güçlü yönlerimiz ve erdemler başımıza gelecek travmalara karşı tampon işlevi görür ve dayanıklılığımızı artırır. Bu yüzden iyi terapistler hastalarını iyileştirmekle kalmazlar, onların güçlü yönlerini keşfederek ortaya çıkarmalarını, erdemleri tanımlarına ve geliştirmelerine destek olmaktadır.<sup>[10]</sup> Seligman ve Peterson Pozitif psikolojinin temelini oluşturan ve birçok psikoterapi uygulamasında kullanılan erdemleri, *Character Strengths and Virtues: Karakterin Güçlü Yönleri ve Erdemleri* isimli eserde ele almıştır. Bunlar başlıca 6 erdem ve onların karakter güçleriyle birlikte 24 tanedir. Başlıca 6 erdem şu şekildedir: Hikmet, adalet, aşkınlık, cesaret, ölçülülük, insanlık. <sup>[11]</sup> Bu erdemler kullanılarak affetme, şükretme, diğerkamlık gibi birçok çalışma gerçekleştirilmiş ve alan yazında bu çalışmaların sayısı giderek artmaktadır. Ülkemizde de yayımlanan *Gerçek Mutluluk*<sup>[12]</sup>, *Akış*<sup>[13]</sup>, *Empati ve Din*<sup>[14]</sup>, *Affedicilik ve Din*<sup>[15]</sup>, *Şükran ve Hayat Memnuniyeti*<sup>[16]</sup> gibi çalışmalar bunlardan bir kaçıdır.<sup>[17]</sup>

[5] Ali Ayten, *Psikoloji ve Din Psikologların Din ve Tanrı Görüşleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 93-168.

[6] Gülüşan Göcen, *Şükür Pozitif Psikolojiden Din Psikolojisine Köprü* (İstanbul: Dem Yayınları, 2014), 101.

[7] Ayten, *Erdeme Dönüş*, 14-15.

[8] Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021).

[9] Martin E P Seligman - Mihaly Csikszentmihalyi, “Positive Psychology: An Introduction”, *American Psychologist* 55 , 5.

[10] Martin E P Seligman, *Authentic Happiness: Using the New Positive Psychology to Realize Your Potential for Lasting Fulfillment* (New York: Free Press, 2002), 11-12.

[11] Christopher Peterson - Martin E P Seligman, *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification* (New York: Oxford University Press, 2004).

[12] Martin E. P. Seligman, *Gerçek Mutluluk Kalıcı Doyuma Ulaşma Potansiyelini Gerçekleştirmek İçin Yeni Olumlu Psikolojinin Kullanılması*, çev. Semra Kunt Akbaş (Ankara: Eksi Kitaplar, 2021).

[13] Mihaly Csikszentmihalyi, *Akış: Mutluluk Bilimi*, çev. Barış Satılmış (Ankara: Buzdağı Yayınları, 2022).

[14] Ali Ayten, *Empati ve Din Türkiye’de Yardımlaşma ve Dindarlık Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013).

[15] Ali Ayten, “Affedicilik ve Din: Affetme Eğilimi ve Dindarlıkla İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma”, *M.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/2 (2009), 111-128.

[16] Ali Ayten vd., “Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Bir Araştırma”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (2012), 45-79.

[17] Ali Ayten - Ali Köse, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2016), 16.

Psikoterapi kavramı kelime olarak, ruh anlamına gelen *psiko* ve tedavi anlamına gelen *terapi* kavramlarından türemiş bir kelimedir. Psikoterapi, bireylerin hem sorunlarından kurtulmasını hem de iyi oluşlarının arttırılmasını hedeflemektedir. Bu süreç normal bir tıbbi müdahaledeki hasta doktor ilişkisi değil, danışanların etkin rol oynadıkları bir süreçtir.<sup>[18]</sup> Psikoterapi süreci Freud ve psikanalitik ile başlamış ardından davranışçı, birey merkezli, Gestalt gibi birçok psikolojik akım onu takip etmiştir.<sup>[19]</sup> “Pozitif Psikoterapi” ise ortaya çıkış bakımından günümüze daha yakın bir tarih olan 1960’ta Nossrat Peseschkian ve çalışma arkadaşları ile Almanya’da geliştirilmiştir. İlk Pozitif Psikoterapi adını taşıyan kitap (*Positive Psychotherapy, Theory and Practice of a New Method*)<sup>[20]</sup> ise yine İran doğumlu Nossrat Peseschkian tarafından yazılmıştır. Nossrat Peseschkian ve arkadaşları beş yıllık bir zamanda, 35 terapist ve 500 danışan ile yapılan çalışmalarında pozitif psikoterapinin depresyon, kaygı, agresyon, fobik reaksiyonlar, öğrenme bozuklukları ve pek çok psikosomatik semptomun tedavisinde etkili olduğu sonuçlarına ulaşmışlardır.<sup>[21]</sup> Aynı zamanda Peseschkian modeli olarak kabul edebileceğimiz bu psikoterapi yöntemi, müdahalelerdeki esnekliği ve bağlam duyarlılığı sebebiyle danışanın dinî ve manevi değerlerine alan açan bir ekol olarak değerlendirilebilir.<sup>[22]</sup>

Pozitif psikoterapideki “pozitif” ifadesi, bu terapinin mevcut rahatsızlığı çözmekten ziyade, bireydeki mevcut kapasitenin ortaya çıkarılarak kendi kendine yardım potansiyelini harekete geçirmek anlamına gelmektedir.<sup>[23]</sup> Pozitif psikoterapi, karmaşık durum ve deneyimleri dengeli bir şekilde anlamlandırarak semptomlarımızı güçlü yönlerle, zayıf yönlerimizi de erdemlerle, eksiklerimizi beceri ve yeteneklerimizle gidermeye çalışır.<sup>[24]</sup> “Pozitif” kavramına bu kadar vurgu yapılmasının nedeni, insan beyninin olumsuzluklara daha odaklı davranması ve olumsuzlukları hatırlamaya daha meyilli olmasıdır. Bu durum bizi geçmişimizle ilgili sürekli meşgul eder ve psikolojik rahatsızlıklara sebep olur. Bu yüzden olumlu düşünceleri güçlendirmek, yetenek ve becerilerimizin farkına vararak karakterimizi güçlendirmek hem geçmişteki olumsuzluklarla başa çıkmamızı hem de gelecekte karşılaşılabilecek sorunlara karşı dayanıklı olmamızı sağlayacaktır. Aslında bu terapi yöntemi bireylerin rahatsızlıklarını görmezden gelmelerini istememektedir. Aksine bu rahatsızlıklar kontrollü bir ortamda pozitif bakış açısı geliştirilerek yani bir nevi bardağın dolu tarafından bakılması öğretilerek ortaya çıkarılması hedeflenmiştir.<sup>[25]</sup> Bunun için birçok yöntem ve teknik geliştirilmiştir. Örneğin şükran günlükleri, affetme mektupları veya duruma uygun hikayelerin anlatılması bunlardan bazılarıdır. Bu psikoterapi yöntemi kendinden önceki terapi yöntemlerinden de faydalanmakla birlikte kendi yöntemlerini geliştirmiştir.

## 2. Pozitif Psikoterapinin Temel Kavramları

### 2.1. Gerçek Yetenekler

İnsan doğuştan boş bir sayfa değil, henüz okunmamış bir sayfadır. Temelinde olan yeteneklerin olgunlaşması için çevresinin destekleyici yardımlarına ihtiyacı vardır.<sup>[26]</sup> İnsanın doğuştan

[18] Ali Eryılmaz, *Meta Teori: Bir Gelişim ve Psikoterapi Kuramı Olarak Pozitif Psikoterapi* (İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık, 2024), 2.

[19] Eryılmaz, *Meta Teori*, 3.

[20] Nossrat Peseschkian, *Positive Psychotherapy, Theory and Practice of a New Method* (Berlin, Heidelberg: Springer Berlin Heidelberg, 1987).

[21] Tuğba Sarı, “Pozitif psikoterapi: Gelişimi, temel ilke ve yöntemleri ve Türk kültürüne uygulanabilirliği”, *The Journal of Happiness & Well-Being* 3 (2015), 183-184.

[22] Fatma Balcı Arvas, “Peseschkian’ın Psikoterapi Modelinin Manevi Danışmanlık ve Rehberliğe Uyarlanması”, *Diyanet İlmî Dergi* 60/3 (2024), 1163.

[23] Peseschkian, *Positive Psychotherapy*, 275.

[24] Martin E. P. Seligman - Tayyap Rashid, *Pozitif Psikoterapi Çalışma Kitabı*, çev. İbrahim Demirci - Halil Ekşi (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2023), 13.

[25] Eryılmaz, *Meta Teori*, 7.

[26] Nossratt Peseschkian - Anas Aziz, *Pozitif Psikoterapi Sözlüğü*, ed. Gülşen Varlıklı (Ankara: Psikoolgu Yayınları, 2023), 75.

getirdiği *sevme kapasitesi* ve *bilme kapasitesi* vardır. Bunlar iki temel kapasitedir. Bu iki temel kapasite *birincil* ve *ikincil* olarak adlandırılır ve altında birçok kapasiteyi içermektedir.<sup>[27]</sup>

**1. Sevme Kapasitesi:** Her insan sevme kapasitesi ile dünyaya gelir ve bu doğumdan itibaren ebeveynlerine olan bağlılığı ile gelişir. Sevme kapasitesi zamanla güven, ilişki, inanç, sabır, zaman, temas, cinsellik gibi birincil yetenekleri oluşturur. Bunlar görüldüğü gibi daha duygusal yeteneklerdir.<sup>[28]</sup>

**2. Bilme Kapasitesi:** İnsan bilme ve merak etme dürtüsüyle doğar. Doğduğundan itibaren her şeyi bilmek ister. Nereden nasıl geldiğini ve nereye gideceğini herkes merak etmiştir. Pozitif psikoterapi öncelikle kişinin kendisini bilmesini sağlayan bir süreçtir. Bu bilme kapasitesi zamanla değişerek şekillenir ve adalet, başarı, dakiklik, temizlik, kibarlık, sadakat gibi ikincil yeteneklere dönüşür. Bunlar daha çok davranışsal yönle ilgili yeteneklerdir.<sup>[29]</sup>

<b>Birincil Yetenekler (Temel Yetenekler)</b>	<b>İkincil Yetenekler</b>
Sevgi	Düzenlilik
İnanç	Temizlik
Sabır	Dakiklik
Zaman	Nezaket
Cinsellik	Sadakat
İlişki	Başarı

Şekil 1. Birincil ve İkincil Kapasiteler Tablosu<sup>[30]</sup>

Köklerimizin en önemli ihtiyacı olan sevgi, güven, ilişki, sabır, zaman gibi ihtiyaçlarımız birincil yeteneklerimizdir. Bu yetenekler geliştikçe kanatlarımız şekillenmeye başlar ki bunlar da ikincil yeteneklerimiz olan sorumluluk, temizlik, başarı gibi yeteneklerimizdir. Önce sevmeye dair depoları doldurup köklerimizi salarız sonra da hayatla baş edebilmek için kanatlar geliştiririz. Kökler ne kadar sağlıklı beslenirse kanatlar da o kadar sağlıklı olur.<sup>[31]</sup>

Bu yetenekler her insanda bulunsa da yaşadığı çevreye ve deneyimlere göre kullanım kapasiteleri farklılık göstermektedir. Bu yeteneklerin az kullanılması da çok kullanılması da sorunlara yol açmaktadır. Az kullanılması demek kişinin potansiyelini yeterince ortaya koyamadığı anlamına gelmektedir. Çok kullanması ise kişinin fazla ve tutarsız enerji harcayarak yıpranmasına sebep olmaktadır. Bu yüzden bu yetenekler arasında denge prensibinin uygulanması gereklidir.<sup>[32]</sup>

## 2.2. Üç Temel Prensip

Pozitif psikoterapinin en önemli avantajlarından biri, terminolojisinin basit ve herkesçe anlaşılabilir olmasıdır.<sup>[33]</sup> Bireyin hem kendinin uygulayabileceği hem de profesyonel yardım ile uygulayabileceği temel, anlaşılır ama aynı zamanda oldukça derin prensipleri vardır. Pozitif psikoterapi üç önemli ilke üzerine kuruludur. 1.Umut Prensibi, 2.Denge Modeli, 3.Konsültasyon.<sup>[34]</sup>

[27] Peseschkian, *Positive Psychotherapy*, 94.

[28] Peseschkian, *Positive Psychotherapy*, 114-115.

[29] Peseschkian, *Positive Psychotherapy*, 98-112.

[30] Peseschkian, *Pozitif Psikoterapiye Giriş*, 83.

[31] Kudret Eren Yavuz, *Kökler ve Kanatlar* (İstanbul: Hayy Kitap, 2020), 16.

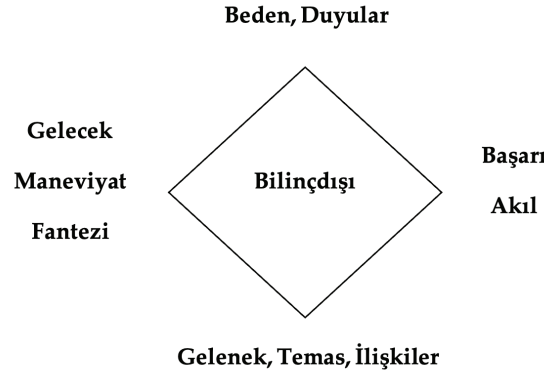
[32] Ali Eryılmaz, "Yetişkin Öznel İyi Oluşu ile Pozitif Psikoterapi Bağlamında Birincil ve İkincil Yetenekler Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi", *Klinik Psikiyatri Dergisi* 14 (2011), 19.

[33] Maksim Goncharov, *Pozitif ve Kültürlerarası Psikoterapide Çatışma Mekanizmaları*, ed. Ebru Sinici (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2024), 1.

[34] Eryılmaz, "Yetişkin Öznel İyi Oluşu ile Pozitif Psikoterapi Bağlamında Birincil ve İkincil Yetenekler Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi", 18.

1. *Umut Prensibi*: Çok umutsuz görülen anlarda bile bir çıkış yolu olabileceğine olan inançtır. Umudu olan insanlar geleceğe dair bir amaç ve hedef taşır. Bu tür düşünce sistemi bireyin hem kendi için hem etrafı için olumlu bir bakış açısı geliştirmesine destek vermektedir.<sup>[35]</sup>

2. *Denge Modeli*: Pozitif psikoterapiye göre insan hayatını 4 boyutta yaşar. Bunlar: Beden/Duyular, Başarı/Akıl, İlişkiler, Gelecek/Anlam. Bunlar kişinin hayatı nasıl anlamlandırıldığını gösteren boyutlardır. Bu boyutlar arasında denge olmalıdır. Bazen insanlar bir boyuttaki açığı diğer boyuta fazla yüklenerek doldurmaya çalışır. Bu da çatışmalar meydana getirir.<sup>[36]</sup>



Şekil 2. Denge Modeli<sup>[37]</sup>

Denge modeli; bireyin yaşam enerjisinin %100'ünü yaşamın dört alanına dağıtarak öznel grafiksel görüntüsünü temsil etmektedir. Denge modeli, danışanların çatışmalarını ve tepkilerini daha iyi ortaya çıkarmayı kolaylaştırmaktadır.<sup>[38]</sup> Birey çatışmalarla başa çıkmak için bu dört boyuttan birine kaçabilir. Örneğin bu kaçış bedensel olursa "hastalığa kaçma" olur, yani kişide sürekli olarak bir hastalık baş gösterir ve kişi bedeninden memnun değildir veya sosyal ilişkilerinde başarısız olan biri kendini iş hayatına vererek orada tatmin olması da bir kaçma yöntemidir.<sup>[39]</sup>

<b>Beden/Duyular</b> Mutluluk Olumlu duygular Öznel iyi oluş Deneyime açıklık Öz yeterlilik Savunma mekanizmaları	<b>Başarı/Akıl</b> Uyum Akış deneyimi Motivasyon Başa çıkma Gelişim duygusu Öz düzenleme
<b>İlişkiler</b> Sosyal ilgi Yakınlık Bağlanma Aile Arkadaşlık	<b>Gelecek/Anlam</b> Umut İyimserlik Maneviyat Din Anlam

Şekil 3. Denge Modeli<sup>[40]</sup>

[35] Eryılmaz, *Meta Teori*, 40.

[36] Sarı, "Pozitif psikoterapi: Gelişimi, temel ilke ve yöntemleri ve Türk kültürüne uygulanabilirliği", 189.

[37] Peseschkian, *Pozitif Psikoterapiye Giriş*, 132.

[38] Goncharov, *Pozitif ve Kültürlerarası Psikoterapide Çatışma Mekanizmaları*, 12.

[39] Goncharov, *Pozitif ve Kültürlerarası Psikoterapide Çatışma Mekanizmaları*, 14.

[40] Eryılmaz, *Meta Teori*, 33.

3. *Konsültasyon*: Psikolojik danışmanlık ve rehberlik alanında da önemli bir ilke olan konsültasyon diğer adıyla da müşavirlik hizmeti, danışanların yakınlarının da sürece dahil edilmesidir. [41] Bireyin sorun yaşadığı aile bireyleriyle iş birliği yapması sorunların üstesinden daha çabuk gelmesini sağlar. Süreçte kendini yalnız hissetmez. Aynı zamanda insan bazen kendini yakınlarından dinlemelidir. Çünkü birey kendine her zaman dışarıdan bir gözle objektif olarak yaklaşamaz. Örneğin kişi, güçlü ve zayıf yönlerini yakınındaki birine danışarak ortaya çıkarabilir. Ortaya çıkan sonuç neticesinde kendini değerlendirme ve güçlendirme noktasında adımlar atması daha kolay olabilir.

### 2.3. Kendi Kendine Yardım

Nossrat Peseschkian'ın kitaplarının büyük bir kısmı, meslekten olmayanlar tarafından kendi kendine yardım için kullanılmak üzere tasarlanmıştır. [42] Psikoterapi danışanın aktif rol oynadığı bir yöntemdir. Nasıl fiziksel rahatsızlığı olan bir hasta doktora gidip tedavi oluyor ve doktorun dediği ilaçları kullanıp egzersiz yapıp perhiz yapıyorsa; psikoterapide de danışan iyi olmaya karar vermeli ve bunu ancak kendi yardımı ile başarabileceğinin farkında olmalıdır. [43] Kendi kendine yardım ilkesi; bireyin hasta rolünü bırakıp kendisine yardım sunan rolünü üstlenmesi demektir. [44] Diğer bir ifadeyle, hasta sadece hastalığından dolayı acı çeken kişi değil, aynı zamanda kendisine yardım eden birey olarak görülür. [45] Aynı zamanda kişinin başkalarına nasıl nazik ve şefkatli davranıyorsa bunu kendisine de yapması gerektiği vurgulanmaktadır. Çünkü fazla fedakar insanlar kendilerini ihmal etmeleri sonucu birçok sorunlarla karşılaşabilmektedir. [46]

### 2.4. Pozitif Psikoterapinin 5 Aşaması

Pozitif psikoterapide psikoterapi ve kendi kendine yardım uygulamalarında beş basamaklı bir yol izlenmektedir. İzlenen bu yol daha önce bahsedilen gerçek yeteneklere dayanmaktadır. Bu basamaklar gözlem/mesafe, envanter, durumsal cesaretlendirme, sözelleştirme ve amaçların genişletilmesidir. [47]

1. *Gözlem/Mesafe*: İlk seansta tanışılır, danışanın hayat öyküsü objektif bakış açısıyla dinlenir ve koşulsuz kabul edilerek sorun tanımlanır. Danışan istek ve şikayetlerini dile getirir. [48] Mümkünse danışan neye veya kime ve ne zaman kızgın olduğunu, neyin kendisi için mutlu edici olduğunu yazılı olarak ifade eder. [49]

2. *Envanter*: Bu aşamada pozitif psikoterapi araçları (FAL, WIPPF, yaşam olayları, denge modeli çizimi vb.) kullanılarak danışan ve yaşamı ile ilgili derinlemesine bilgi edinilir. Son 5-10 yılda yaşadığı olaylar dinlenir. Aynı zamanda anahtar çatışma, temel çatışma ve mikro travmalar tespit edilir. [50]

3. *Durumsal Cesaretlendirme*: Bu aşamada sorunların pozitif yönleri üzerinde durulur. Danışanın yetenek ve becerilerinin farkına varması sağlanarak kendi kendine yardım edebilmesi için cesaret verilir. Bu aşamada konuyla uyumlu öykü ve hikayeler kullanılabilir. [51]

[41] Eryılmaz, *Meta Teori*, 41.

[42] Erick Messias vd. (ed.), *Positive Psychiatry, Psychotherapy and Psychology: Clinical Applications* (Cham: Springer International Publishing, 2020), 74.

[43] Peseschkian, *Pozitif Psikoterapiye Giriş*, 295.

[44] Eryılmaz, "Yetişkin Özel İyi Oluşu ile Pozitif Psikoterapi Bağlamında Birincil ve İkincil Yetenekler Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi", 13.

[45] Peseschkian, *Pozitif Psikoterapiye Giriş*, 19.

[46] Tuğba Demirbağ - Tuğba Sarı, "Pozitif Psikoterapi Yaklaşımına Dayalı Bir Olgu Sunumu: Kendi Kendine Yardım", *Klinik ve Ruh Sağlığı Psikolojik Danışmanlığı Dergisi* 3/1 (2023), 9.

[47] Peseschkian, *Pozitif Psikoterapiye Giriş*, 346.

[48] Peseschkian, *Positive Psychotherapy*, 275.

[49] Peseschkian - Aziz, *Pozitif Psikoterapi Sözlüğü*, 22.

[50] Demirbağ - Sarı, "Pozitif Psikoterapi Yaklaşımına Dayalı Bir Olgu Sunumu: Kendi Kendine Yardım", 9-10.

[51] Peseschkian, *Positive Psychotherapy*, 297.

**4.Sözelleştirme:** Danışan iletişim becerilerini ortaya koyarak çocukluğundan itibaren yaşadığı çatışmaları dile getirir. Bu aşamada artık sorunlar çözülmeye ve çözümler hayata uygulanmaya başlanır.<sup>[52]</sup> Çatışmanın suskunluğu veya konuşmanın çarpıtılmasından kurtulmak için, danışanın iletişim kurması ve hem olumlu hem olumsuz deneyimleri hakkında konuşması sağlanır.<sup>[53]</sup>

**5.Amaçların Genişletilmesi:** Danışanın bu terapi esnasında öğrendiklerini hayat boyu uygulaması beklenir. Bu noktada ileriye dönük olarak amaç ve hedeflerini dile getirmesi istenir. <sup>[54]</sup> Bu aşamada danışan, diğer insanların ve kültürlerin davranışlarını hayatına dahil eder ve geleceğe yönelik eylemlerini genişletir.<sup>[55]</sup>

### 3. Pozitif Psikoterapide Kullanılan Bazı Uygulama ve Teknikler

**1.Şükür Günlüğü:** Şükür günlükleri, kişinin belli aralıklarla ya da düzenli olarak günlük hayatında şükrettiği şeyleri yazması ya da listelemesidir.<sup>[56]</sup>Bireyler hayatlarındaki olumsuzluklardan kolayca şikayet ederler ama olumlu durumlar karşısında minnettarlık göstermekte zorlanırlar. Bu uygulamanın günlük hayatta atladığımız şeylere bile şükretme alışkanlığı geliştirerek hayata olumlu bakış açısıyla bakmaya yardımcı olması hedeflenir.<sup>[57]</sup>

**2.Affetme:** Affetmenin kişiler arası ilişkileri korumanın yanı sıra çatışmaları da önleyici sonuçları bulunmaktadır. Aynı zamanda bireysel olarak hem fiziksel hem psikolojik sağlığa katkıları olduğu çeşitli araştırmalarla ortaya konmuştur.<sup>[58]</sup> Birini affetmek ona sadece ikinci şans vermek değil intikam, anılar, kötü düşünceler bakımından kendi duygu ve zihin dünyamızı serbest bırakmaktır.<sup>[59]</sup> Affedilecek kişi ile direkt iletişime geçilebileceği gibi duygular bir mektupla da ifade edilebilir ve mektubu vermek zorunluluğu da yoktur önemli olan boşaltımı sağlamaktır.<sup>[60]</sup>

**3.Hikaye Anlatma:** Terapi sırasında duruma uygun bir hikaye anlatma danışanın zaman içinde alıştığı durumlara yeni bir gözle bakabilmesine yardımcı olan, olayı yansıtan bir ayna görevi görür.<sup>[61]</sup> Nossrat Peseschkian, "*Oriental Stories as Tools in Psychotherapy/Doğu Hikayeleriyle Terapi*" isimli kitabında terapide kullanılacak birçok hikaye ele almıştır. Hikayeler, anlatıldıktan sonra onu başka şekillerde yorumlamak danışana bırakılmakta ve kendi bakış açısı ile psikolojik yorumu ortaya çıkması sağlanmaktadır.<sup>[62]</sup> Hikayeler aynı zamanda görsel hayal gücüne hitap eder ve zihinde saklanması daha kolay olur. Zihinde kolaylıkla saklanan bu hikayeler ise sadece terapi esnasında değil, danışanın günlük hayatında da uygun durumlar karşısında hikaye ile bağlantı kurmasını sağlayarak farklı durumlarda danışan tarafından kullanılabilir.<sup>[63]</sup> Hikaye anlatma yönteminin birçok farklı işlevleri vardır bunlar: Ayna işlevi, model işlevi, arabulucu işlevi, depo etkisi, gelenek taşıyıcısı, kültürlerarası arabulucu, regresyon yardımcıları, karşı kavramlar ve yer değiştirme gibidir.<sup>[64]</sup> Nossrat Peseschkian, Doğu Hikayeleri kitabında yer alan

[52] Peseschkian, *Positive Psychotherapy*, 315.

[53] Peseschkian - Aziz, *Pozitif Psikoterapi Sözlüğü*, 22.

[54] Peseschkian, *Positive Psychotherapy*, 332.

[55] Peseschkian - Aziz, *Pozitif Psikoterapi Sözlüğü*, 22.

[56] Göcen, *Şükür*, 68.

[57] Seligman - Rashid, *Pozitif Psikoterapi Çalışma Kitabı*, 27.

[58] Ayten, *Erdeme Dönüş*, 128.

[59] Seligman - Rashid, *Pozitif Psikoterapi Çalışma Kitabı*, 83.

[60] Seligman - Rashid, *Pozitif Psikoterapi Çalışma Kitabı*, 89.

[61] Peseschkian, *Pozitif Psikoterapiye Giriş*, 238.

[62] Nossrat Peseschkian, *Oriental Stories as Tools in Psychotherapy* (Berlin, Heidelberg: Springer Berlin Heidelberg, 1986), 26-27.

[63] Peseschkian, *Pozitif Psikoterapiye Giriş*, 248.

[64] Peseschkian - Aziz, *Pozitif Psikoterapi Sözlüğü*, 58.

4. *Bir Kapı Kapanır Bir Kapı Açılır*: Hayatta kaçırdığınız ve yüzünüze kapandığını düşündüğünüz üç kapıyı yazıp ardından açılan üç kapı hakkında bir yazı yazılır ve üzerine düşünülür.<sup>[65]</sup>

5. *Pozitif Miras*: Kişi, insanlar tarafından nasıl hatırlanmak istediğine dair bir yazı yazar. Bu yazı onun hayattaki anlam ve hedeflerinin farkına varması konusunda ve aynı zamanda bu anlam ve amaç doğrultusunda çabalamasına yardımcı olur.<sup>[66]</sup>

Pozitif psikoterapi yöntemindeki kavramları, teknikleri ve uygulamaları örnek olay üzerinden somut biçimde görmek faydalı olacaktır. Tuğba Demirbağ ve Tuğba Sarı'nın *Pozitif Psikoterapi Yaklaşımına Dayalı Bir Olgu Sunumu: Kendi Kendine Yardım* isimli çalışmasında pozitif psikoterapi yöntemleri kullanılarak örnek bir vakadan bahsedilmiştir. Danışan ile 20 seans yapılmış ve bir seneden uzun bir süre ayrılmıştır. Danışan 33 yaşında evli ve bir kız çocuğu olan çalışan bir kadındır. Yardım alma sebebi kendini aile içi iletişiminde ve temel görevlerinde yorgun ve bitkin hissetmesidir. Terapiye karşı olumlu ve fayda göreceğini düşünen bir bakış açısı ile gelmiştir. Uygulanan yöntemlerin ilki Denge Modelidir. Danışanın denge modeli oluşturulmuş ve beden, başarı, ilişki, anlam boyutlarından her biri için kendisine 0-100 arası bir puan vermesi istenmiştir. Beden boyutunda 65, iş/başarı boyutunda 85, ilişki boyutunda 65 ve anlam/gelecek boyutunda ise kendisine 70 puan vermiştir. Oluşan tabloya bakıldığında bir dengesizlik olduğu görülmüş ve danışanın enerjisinin büyük çoğunu işine harcadığı ve diğer boyutları ihmal ettiği görülmüştür. Bunun sonucunda seanslar devam ederken iş değişikliği yapmış, spora başlamış, kendine ve ailesine daha fazla zaman ayırmaya çalışmıştır. Ardından "Yetenek Analizi" yapılarak birincil ve ikincil yeteneklerden hangilerinin daha baskın hangilerinin ihmal edilmiş olduğu tespit edilmiş ve eksiklikler giderilmeye çalışılmıştır. Bu yöntemlerde pozitif psikoterapideki beş basamaklı tedavi yöntemi uygulanmış ve seanslarda durumlara uygun hikayeler anlatılmış, danışanın seanslardan sonra da yapabileceği ödevler verilmiştir. Sonuç olarak danışan hayattaki ihmal ettiği yönlerinin farkına varıp gerçek yetenek ve kapasitelerini kullanması konusunda cesaretlendirilmiş ve hayat boyu devam ettirebileceği bir bakış açısı kazandırılmıştır.<sup>[67]</sup>

#### 4. Pozitif Psikoterapi ve Manevi Danışmanlık ve Rehberlik

Psikolojik danışma, danışanın kendini tanımasını ve olduğu gibi kabul etmesinin yanında tutum ve davranışlarını olumlu yönde geliştirerek çevresiyle uyumlu ve mutlu olmasını hedeflenmektedir.<sup>[68]</sup> Maneviyat da din ile yakından ilişkili fakat dini aşan bir kavram olarak kişinin iyi oluşunu destekleyen aşkın bir yöneliştir. Her insanın kutsal anlayışı ve yaşayışı farklıdır. Pozitif psikolojide de kaynağına bakılmaksızın insanın iyi oluşunu ve hayatı olumlu yönde anlamlandırmasını sağlayan her yöneliş değerli kabul edilerek desteklenmektedir. Bu noktada bireylerin diğer insanlara ve hayata aynı zamanda bunlardan daha yüksek bir güce ve amaca hizmet etmeyi içermesiyle din, maneviyat ve pozitif psikoloji anlayışlarında ortak yönler olduğu görülmektedir.<sup>[69]</sup> Bireyin iyilik hali psikolojik danışmanın merkezinde yer alır ve maneviyatın da iyilik halinin temel öğelerinden olduğu gerçeği, psikolojik danışma ve maneviyat arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktadır.<sup>[70]</sup>

Manevi danışmanlık ve rehberlik kavramları her ne kadar Hristiyan kökenli olsalar da günümüzde hangi din ve inanca sahip olunursa olunsun kişinin kendi inanç ve dinin değerleriyle

[65] Seligman - Rashid, *Pozitif Psikoterapi Çalışma Kitabı*, 114.

[66] Seligman - Rashid, *Pozitif Psikoterapi Çalışma Kitabı*, 165.

[67] Demirbağ - Sarı, "Pozitif Psikoterapi Yaklaşımına Dayalı Bir Olgu Sunumu: Kendi Kendine Yardım", 5-15.

[68] Ömer Faruk Söylev, *Manevi Bakım ve Danışma Psikolojisi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020), 38.

[69] Halil Ekşi (ed.), *Psikoterapi ve Psikolojik Danışma Kuramları Manevi Boyutlarıyla* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2024), 531.

[70] Halil Ekşi (ed.), *Manevi Yönelimli Psikolojik Danışma* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2022), 43.



kapsayıcı yardım sunan bir danışma faaliyetidir.<sup>[71]</sup> Manevi inançlar, bireyin sahip olduğu kültürel değerlerden etkilenir ve maneviyat her zaman din ile ilişkili de olmayabilir. Her bireyin kendine ait manevi yanı mevcuttur ve bu kişiden kişiye olduğu gibi kültürden kültüre de farklılık gösterebilir.<sup>[72]</sup> Psikoloji ve din her ne kadar bunca zaman birbiriyle çatışmalı gibi görünse de ikisinin de amacı insanın mutluluğudur. Birbirinden farklı çalışma alanları olan ilahiyat ve psikolojinin bir araya gelmesini sağlayan, insana olumlu ve bütüncül bakmayı sağlayan ve çalışmalar yürüten disiplin pozitif psikoloji olmuştur. <sup>[73]</sup>

“Temel bilim açısından, pozitif psikoloji yaklaşımının güçlenmesi ile maneviyata ilişkin çalışmalarda artış olmuştur. Pozitif psikoloji ile önem kazanan minnettarlık, affedicilik, iyimserlik, değerler gibi birçok kavram aslında manevi geleneklerdekiyle paralellikler göstermektedir. Bu alanda yapılan çalışmalar pozitif işlevsellikle ilgili psikolojik yapılarla birlikte maneviyat alanına ilişkin olguların geçerli bilimsel yöntem ve standartlara uygun şekilde incelenmesini kolaylaştıran bir çerçeve sunacaktır. Maneviyat ve dinî deneyim ile ilgili insan potansiyelini incelemeye yönelik bütün çalışmalar pozitif psikoloji alanı içerisinde de ele alınabilir”<sup>[74]</sup>

Bireyin olumlu kişilik özelliklerinin artırılması noktasında pozitif psikoloji temelli manevi danışmanlık faaliyetleri günümüzde sayısı artarak kullanılmaktadır.<sup>[75]</sup>

Psikolojik danışma ve psikoterapi, sıklıkla birbirinin yerine kullanılsa da psikoterapinin tedaviye, danışmanlığın ise tavsiyeye odaklanması, uygulama süreleri ve uygulanan ortam açısından farklılık göstermesi gibi ayrımlara sahiptirler.<sup>[76]</sup> İnsanın mutluluğunu ve sorunlarıyla baş etmesine yardımcı olmayı amaçlayan pozitif psikoterapi ve bir psikolojik danışma örneği olan manevi danışmanlığın yöntemlerinin birbiriyle benzerlikleri ve ortak uygulama alanları vardır.

Maneviyat dini aşan bir kavram olsa da aşkın ve kutsal olanı, nihai anlamı ve amacı gaye edinmesiyle din ile yakından ilişkilidir. Din maneviyatın kurumsallaşmış halidir ve maneviyat bireysel veya topluluk olarak gelenekler ve kültürler içinde gelişmiştir<sup>[77]</sup>. Manevi danışmanlık yöntem ve uygulanabilirlik açısından bulunduğu toplumda dönüştürülebilir hizmetlere sahip olmasıyla, Müslüman toplumlar bu hizmetleri kendi değer ve gelenekleri açısından yorumlamışlardır.<sup>[78]</sup> Bu açıdan bizim kültürümüzde manevi olan dini olanla, dini olan da İslam kültürü ile ilgilidir. Manevi danışmanlık hizmeti ülkemizde Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı olan bir kurum olarak temelini İslam kültürünün kaynaklarına dayandırmaktadır. Bu tutum pozitif psikolojinin savunduğu kültürlerarası olma iddiasını da destekleyici bir sonuçtur.<sup>[79]</sup>

Manevi danışmanlık ve pozitif psikoterapi öncelikle İnsana bakış açısı olarak ortak paydada birleşirler. Manevi danışmanlık ve rehberlikte insana “*Eşref-i Mahlukat*”<sup>[80]</sup> gözüyle bakılır. Yaratılan

[71] Söylev, *Manevi Bakım ve Danışma Psikolojisi*, 83.

[72] Ali Ayten (ed.), *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Farklı Alanlardan Araştırma Bulguları ve Değerlendirmeler* (İstanbul: Dem Yayınları, 2019), 20.

[73] Gülüşan Göcen, “Pozitif Psikoloji Düzleminde Psikolojik İyi Olma ve Dini Yönelim İlişkisi: Yetişkinler Üzerine Bir Araştırma”, *Toplum Bilimleri Dergisi* 7/13, (Ocak 2013), 100.

[74] Halil Ekşi - Çınar Kaya, *Manevi Yönelimli Psikoterapi ve Psikolojik Danışma* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016), 230.

[75] Tuğba Bozkaya, “Pozitif Psikolojinin Manevi Danışmanlıkta Kullanımı Açısından Affedicilik Erdemi”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (15 Eylül 2023), 771.

[76] Ekşi, *Psikoterapi ve Psikolojik Danışma Kuramları*, 15-16.

[77] Messias vd., *Positive Psychiatry, Psychotherapy and Psychology*, 693.

[78] Söylev, *Manevi Bakım ve Danışma Psikolojisi*, 268-269.

[79] Messias vd., *Positive Psychiatry, Psychotherapy and Psychology*, 51.

[80] Kur’ânı-ı Kerîm Meâli, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-İsrâ 17/70.

her şeyde bir amaç ve değer vardır.<sup>[81]</sup> İnsan da dünyaya “Allah’ın Halifesi”<sup>[82]</sup> olarak gönderilmiş, vahye muhatap kılınmış ve emaneti yüklenmiştir. Böyle bir ontolojik bakış açısı ile bireyin yaratıcısı ile doğrudan kurduğu iletişim becerisi vurgulanmıştır.<sup>[83]</sup> Son nefese kadar hidayet ve tövbe kapısı açıktır.<sup>[84]</sup> Pozitif psikoterapi de her bir insanın biricik, özel olduğunu ve özünde iyi olup potansiyellerinin her zaman ortaya çıkarılmayı beklediğini söyler.<sup>[85]</sup> Manevi danışmanlık teknikleri bakımından tek yönlü değildir. Kullandığı yöntemler açısından diğer psikolojik danışmanlık modellerinden farkı olmamakla birlikte, belirli bir modelin tek tip ve dışlayıcı yorumuna takılması önerilmez. Bu noktada belli bir din veya inanca göre hareket etmez danışmanın değil danışanın inancı veya maneviyat yapısı göz önünde bulundurulur. Bu açıdan dini öğretiler çok az veya dolaylı olarak kullanılır ve ancak danışan dile getirdiği takdirde dile getirilir.<sup>[86]</sup> Pozitif psikoterapi kendi yöntem ve teknikleri olmakla birlikte kültürler ve dinler arası bir anlayışı savunmaktadır. Bu konuyla alakalı Sarı, yaptığı bir çalışmada pozitif psikoterapiyi Türk kültürüne uygulanabilir bir çalışma olarak tespit etmiştir.<sup>[87]</sup> Türk kültürü aynı zamanda İslam dinini de barındıran bir kültür olmasıyla, ülkemizdeki manevi danışmanlık ve rehberlik çalışmalarında da rahatlıkla uygulanabilir yöntemleri vardır. Aynı zamanda pozitif psikoterapinin denge modelinin bir boyutu maneviyattır ve pozitif psikoterapi bu yönüyle yaşamda inanç alanına önemli bir yer ayırmıştır. Pozitif psikoloji ile daha önce ihmal edilen din ve maneviyatla ilgili çalışmalar hız kazanmış ve gelinen noktada bireylerin iyi oluşlarını destekleyen, anlam duygusu sağlayan önemli bir kaynak olduğu kabul edilmekle beraber her insanın farklı biçimde manevi yönelişi olduğu görüşü kabul görmüştür.<sup>[88]</sup>

Pozitif Psikoterapinin, manevi danışmanlık ve rehberlik görüşmelerinde uygulanabilecek bazı uygulamaları aşağıdaki gibi sıralanmıştır:

*Umut Prensibi:* Pozitif psikoterapinin temel kavramlarından biri olan umut prensibi, manevi danışmanlık ve rehberlikte aslında kullanılan bir prensiptir. Nitekim Kur’an-ı Kerim’de ve Hadis-i Şerifler ’de Allah’tan ümit kesilmeyeceğine dair birçok ifade vardır. “*Ey kendi aleyhlerine olarak günaha haddi aşan kullarım! Allah’ın rahmetinden ümit kesmeyin. Allah (dilerse) bütün günahları bağışlar; doğrusu O çok bağışlayıcı, çok merhametlidir.*”<sup>[89]</sup> Gelen danışanlara sorun ne olursa olsun, düzelebileceğine dair konuşmak ve umudunu diri tutmak sorunlarla başa çıkmasını kolaylaştıracaktır. Mağaradan düşmanlara yakalanmadan sağ salim çıkan Hz. Muhammed (s.a.v)’in tevekkülü,<sup>[90]</sup> balığın karnından selamete kavuşan Yunus (a.s) peygamberin tövbesi,<sup>[91]</sup> kardeşleri tarafından kuyuya atılan ve oradan kurtulup saygıdeğer bir devlet adamı olan Yusuf (a.s) peygamberin sabrı<sup>[92]</sup> gibi peygamber hayatları, her karamsarlığın arkasından bir umut yolu olabileceğine dair verilebilecek örneklerdir.

*Denge Modeli:* Pozitif psikoterapideki denge modeli İslam dinindeki “İtidal” kavramı ile bağdaştırabiliriz. İtidal, ifrat ve tefrite yani fazla ya da az aşırı iki uca düşmeden bütün tavır ve

[81] Söylev, *Manevi Bakım ve Danışma Psikolojisi*, 93.

[82] el-Bakara 2/30.

[83] Söylev, *Manevi Bakım ve Danışma Psikolojisi*, 269.

[84] et-Tevbe 9/104.

[85] Messias vd., *Positive Psychiatry, Psychotherapy and Psychology*, 55.

[86] Mustafa Köylü - Nurullah Altaş, *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri* (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 39-40.

[87] Sarı, “Pozitif psikoterapi: Gelişimi, temel ilke ve yöntemleri ve Türk kültürüne uygulanabilirliği”, 182.

[88] Ekşi, *Psikoterapi ve Psikolojik Danışma Kuramları*, 555.

[89] ez-Zümer 39/53.

[90] et-Tevbe 9/40.

[91] el-Enbiya 21/87.

[92] Yusuf 12/15.

davranışlarımızda orta ve dengeli olma halidir.<sup>[93]</sup> Kur'an-ı Kerim'de "vasat ümmet"<sup>[94]</sup> tabiri ile de her türlü aşırılıktan kaçınarak orta yolu tutmaya dikkat çekilmiştir. İslam ahlakına göre Allah tarafından insana verilmiş güçlerin dengede kullanılması gereklidir. Mesela öfke gücünün fazlası deli cesareti, hiç olmaması pısrıklıktır. Öfkenin, olması gerektiği kadar insanda bulunması yani itidal noktası ise şecaattir.<sup>[95]</sup> İslam kültürü cahiliye dönemindeki insanların bu güçlerini itidal noktasına getirmeyi amaçlamıştır. Örneğin İslam cahiliye dönemindeki fazla güç ve öfke gösterilerini adalet, sabır gibi kavramlarla yatıştırarak dengeli şekilde kullanmayı öğretmiştir.<sup>[96]</sup> Aynı zamanda İslam'da hem dünya hem ahiret için çalışma ve biri için diğerini ihmal etmeme vurgusu vardır. Hz. Muhammed'in hayatından aktarılan birçok hadiste onun işlerinde dengeye ve ölçüye verdiği önemi görmekteyiz. Örneğin, "Sahabeden üç kişi Peygamberimiz (s.a.s)'in eşlerine gelerek onun ibadet hayatı hakkında sorular sordular. Efendimizin ibadet hayatı kendilerine anlatılınca ibadetlerini az bulup daha fazla ibadet etmeleri gerektiğine karar verdiler. İçlerinden biri gece boyunca namaz kılacağını, diğeri her gün oruç tutacağını, öteki ise hiç evlenmeyeceğini söyledi. Onların bu konuşmalarını işiten Rahmet Elçisi, kendilerini şu şekilde uyardı: "Allah'a yemin ederim ki, ben aranızda Allah'tan en çok korkan ve O'na en bağlı olanım. Bazen nafile oruç tutarım bazen tutmam. Hem namazımı kılar hem uyurum; hem de evlenirim. Her kim benim sünnetimden yüz çevirirse, o benden değildir" buyurdu."<sup>[97]</sup> Pozitif psikoterapide denge modelinde ele alınan 4 boyutun birbiri ile uyumlu olması istenir. Manevi danışmanlıkta da danışanlara denge modelinden yola çıkarak beden, başarı(iş), ilişkiler, anlam(maneviyat) boyutları altında kendilerini değerlendirme fırsatı verilip, hayatlarında hangi boyutu ihmal ettikleri veya hangi boyuta gerektiğinden fazla enerji harcadıklarının farkına vardırılabilir. Her insanın potansiyeli farklıdır. Bireyler günlük hayatta neye daha çok zaman ayırdıklarını çoğu zaman fark edemeyebilir. Denge modelinin itidal yorumu ile ele alınması kişideki zayıf veya fazla noktaların görülmesi açısından yardımcı olacaktır.

*Konsültasyon:* Konsültasyon tekniği manevi danışmanlığın beş temel görevinden biri olan "Uzlaştırma" görevi ile örtüşür. Sürece danışanın yakınlarını dahil etmek, özellikle çift terapilerinde kullanılan bir yöntemdir.<sup>[98]</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı manevi danışmanlık ve rehberliğin uygulama alanlarından biri olan Aile ve Dinî Rehberlik Büroların 'da (ADRB) aile içindeki sorunların danışanlar tarafından dile getirilerek uzmanlar eşliğinde çözülmesine yönelik adımlar atılmasında yapılan arabuluculuk, konsültasyon yönteminin en önemli örneklerindedir.<sup>[99]</sup> Aynı zamanda manevi danışmanlar, danışanın hizmet aldığı diğer profesyonellerle (psikolojik danışman, psikiyatri) de görüşerek ortak bir müşavirlik hizmeti sunabilir.<sup>[100]</sup>

*Gerçek Yetenekler:* Bireyde doğuştan gelen ve zamanla şekillenen yetenek ve kapasiteler vardır. Bu yöntem kişide potansiyel olarak bulunan fakat ihmal ettiği veya fazla ortaya çıkardığı yeteneklerinin farkına varmasını sağlar. Manevi danışmanlıkta kullanılacak bu yöntem ile danışan yeteneklerinin kendi tahmininden daha fazlası olduğunun farkına vararak içinde potansiyel olarak bulundurduğu kapasitesini ortaya çıkarması sağlanabilir. Birincil ve ikincil yeteneklerden danışana bahsedilerek onları ilk önce tanıması sonra uygun şekilde hayata uygulaması sağlanabilir.

[93] Mustafa Çağrı, "İtidal", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/456-457.

[94] el-Bakara 2/143.

[95] Çağrı, "İtidal", 23/483-484.

[96] Mustafa Çağrı, *Ana Hatlarıyla İslam Ahlakı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 34.

[97] Buhârî, Nikâh, 1; Müslim, Nikâh, 5.

[98] Köylü - Altaş, *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*, 29.

[99] Mehmet Salih Kumaş, "Sulh Temelli Manevi Yönelimli Aile Danışmanlığı: Aile ve Dini Rehberlik Büroları İçin Bir Model Önerisi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Kadın ve Aile Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Haziran 2024), 67.

[100] Eryılmaz, *Meta Teori*, 41.

*Kendi Kendine Yardım:* İnsan her ne kadar sosyal bir varlık olsa da kendi sorunlarıyla başa çıkma noktasında en iyi yardımcı olarak yine kendini bulacaktır. Danışana akıl ve irade sahibi kişinin iyi veya kötüyü seçme yetisine sahip olması gibi kendisini iyileştirme yönünde de iradesini kullanması yönünde teşvik edici konuşmalar yapılabilir. Aynı zamanda kişinin yerine getireceği namaz, zikir, sadaka vermek gibi ibadetler bireysel rahatlama sağlama açısından teşvik edilebilir. Bireyin içten gelerek sorununa yönelik yapacağı dua ve sonrasında teslimiyet problemiyle başa çıkma noktasında kendisine yapabileceği bir yardım olacaktır.<sup>[101]</sup>

*Pozitif Psikoterapinin Beş Aşaması:* Gözlem, envanter, durumsal cesaretlendirme, sözelleştirme, amaçların genişletilmesi aşamalarından bazıları zaten manevi danışmalıkta kullanılmakla birlikte baştan sona bir program düzenlenerek de danışanlara uygulanabilir. Örneğin son basamak "amaçların genişletilmesi" danışanın normal hayatta da terapideki uygulamaları devam ettirmesini ve hayat boyu sürecek bir farkındalığı kendisinde kazanması, amaç ve hedeflerinin belirlenmesi konusunda teşvik edilmesi şeklinde düzenlenir. Manevi danışmanlığın görevlerinden biri olan "Bilgilendirme/Eğitme/Genişletme" aşaması da aynı yönetime işaret etmektedir.<sup>[102]</sup>

*Şükür Günlüğü:* Şükür, sözlükte "yapılan iyiliği bilmek, iyilik edeni övmek; minnettarlık" anlamlarına gelirken; terim olarak "Allah'tan veya insanlardan gelen nimet ve iyilikten dolayı minnettarlığını ifade etme, nimete söz ve fiille karşılık verme" şeklinde tanımlanmıştır.<sup>[103]</sup> "Şükreden ancak kendisi için şükretmiş olur, nankörlük edene gelince, o bilsin ki rabbimin hiçbir şeye ihtiyacı yoktur, kerem sahibidir."<sup>[104]</sup> ayetinde şükürün aslında insanın faydası için olduğu vurgulanmıştır. Manevi danışmanlık hizmetlerinde şükür kavramına oldukça vurgu yapılır. Fakat bazen insan bildiklerini uygulamakta zorlanır. Bu danışmanlık süreçlerinin de asıl amacı farkındalığı sağlayarak uygulama alanını arttırmaktır. Bu açıdan bakıldığında şükür günlükleri zaten bildiğimiz ama farkında olmadığımız şeylerin şükürünü eda etmeyi ve danışanın hayata daha olumlu yönden bakabilmesi açısından uygulanabilir bir yöntemdir. Görüşme sonrasında da danışanın iyileşme sürecine katkı sağlar ve bir dahaki gelişine kadar düşünme fırsatı oluşturur.

*Affetme:* Affetme süreci karşımızdakini affetme veya kendini affetme olarak düşünülebilir. Affetme erdeminin hem fiziki hem psikolojik hem de inanç açısından birçok faydası ortaya konmuştur. Danışanın yaşadığı problemin altında affedemediği birine veya kendine karşı olan öfke yatıyor olabilir. İlk önce bunu ortaya çıkarmak ve ardından affetme çalışmaları yapmak manevi danışmanlık sürecinde kullanılabilir bir yöntemdir. Dini kaynaklardan istifade edilerek Hz. Muhammed (s.a.v)'in hayatından affetme ile ilgili olan amcasını şehit eden Vahşi'yi affetmesi, kendilerine zulmeden birçok müşriki affederek onlarla aynı toplumda yaşaması gibi örnek olaylardan görüşme sırasında bahsedilebilir.<sup>[105]</sup>

*Hikaye Anlatma:* Hikaye anlatma hem Kur'an-ı Kerim'in hem de Hz. Muhammed (s.a.v)'in kullandığı bir yöntemdir. İslam geleneğinde anlatılan peygamber kıssaları insanların hayatları hakkında kendilerinden parçalar bulabilecekleri, kıyaslama yaparak ders çıkarabilecekleri ibretlik hikayelerdir. Aynı zamanda Mevlana gibi şahsiyetlerin eserlerinde pek çok ders verici nitelikte hikayeye rastlanır. Hikayelerin bir psikoterapi yöntemi olarak kullanılmasını vurgulayan Nossrat Peseschkian, "Doğu Hikayeleri" başlığıyla yazdığı kitabında da Mevlana'dan ve Hz. Muhammed (s.a.v)'in hayatından birçok hikaye aktarmıştır. Bu yöntemin Manevi danışmanlık ve rehberlik alanında daha fazla kullanılması danışanlar için oldukça fayda sağlayacaktır.

[101] Asude Arıcı, *Ergenlerde Dini Başa Çıkma Yöntemi Olarak Dua* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 84.

[102] Köylü - Altaş, *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*, 29.

[103] Mustafa Çağrı, "Şükür", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/259-261.

[104] en-Neml 27/40.

[105] Mustafa Çağrı, "Af", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/394-395.

*Bir Kapı Kapanır Bir Kapı Açılır:* Kur'an-ı Kerim'de her zorlukla beraber bir kolaylık olduğu vurgusu yapılır.<sup>[106]</sup> Bu anlayış doğu dinlerinde ying yang felsefesinde de vardır.<sup>[107]</sup> Bir danışmanlık yöntemi olarak yaşanan her zorluğun arkasından kolaylığın geleceğine dair danışana konuşmalar yapmak ve ardından da bununla ilgili yaşadığı tecrübeleri yazmasını istemek etkili olabilir. Konuşma kısmı danışmanlık hizmetlerinde zaten kullanılan kısımdır. Bir psikoterapi yöntemi olarak danışanın örnek olayları yazması ve üzerine düşünmesini sağlamak bu yöntemi kuvvetlendirecektir.

*Pozitif Miras:* Dinlerde bulunan ahiret inancı insanın dünya hayatındaki davranışlarını düzenlemede önemli bir araçtır. Kimi insan arkasından güzel izler bırakmayı, insanlığa fayda sağlamayı kendine hedef edinmiştir. Bu hedef psikolojik olarak hayata anlam ve değer katmayı sağlar. Danışanlarda inancın etkisini de kullanarak öldükten sonra insanlar tarafından nasıl hatırlanmak istediğine, neleri miras olarak bırakmak istediklerine dair bir mektup yazmaları hayatın anlamına dair farkındalık sağlamaları açısından etkili olacaktır.

## Sonuç

Maneviyatı terapiye entegre etmek, mücadele etmenin ardındaki anlamı ortaya çıkarmayı gerektirir.<sup>[108]</sup> Manevi danışmanlık kendini geliştiren bir alan olarak belli bir teknik veya akıma bağlı kalmaması birçok alandan ve yöntemden beslenmesini sağlamaktadır. Bu çalışmada incelenen pozitif merkezli bakış açısı manevi danışmanlık hizmetlerinin bakış açısıyla paralellik arz etmektedir. Yapılan araştırma sonucu pozitif psikoterapide kullanılan yöntem ve tekniklerden bazılarının manevi danışmanlık uygulamalarında hali hazırda kullanıldığı tespit edilmiştir. Bunun yanında bu uygulamalara katkı sunacak farklı yöntemlere de değinilmiştir. Özellikle şükür, affetme, hikaye anlatımı gibi hem kültürümüzde hem inancımızda sıkça kullanılan ortak kavramlara rastlanmıştır. Pozitif psikoterapide kullanılan denge prensibi, İslam kültüründeki itidal kavramı ile benzerlik göstermekte ve uygulanabilirlik noktasında kolaylık sağlamak ve aynı zamanda alternatif yöntem oluşturmaktadır.

Kültürler ve inançlar arası kapsayıcı bir yaklaşımı benimseyen pozitif psikoterapi Türk kültürüne ve inancına uygun bulunarak teknik ve yöntemleri uygulanabilir ve geliştirilebilir bulunmuştur. Aynı zamanda günümüz insanının sorun ve problemlerinin farkına vararak kendi kendine yardım ilkesini benimsemesi ve danışanı aktif bir şekilde işin içine katması dinamik bir yapı göstermesi açısından önemlidir. Bu açıdan da uygulamalarda esneklik gösterilerek duruma, kişiye göre değiştirilerek kullanılacak yöntemleri mevcuttur.

Ülkemizde pozitif psikoterapi, pozitif psikoloji ve manevi danışmanlık ile ilgili çalışmalar olmasına rağmen pozitif psikoterapi ve manevi danışmanlık ilişkisine veya uygulanabilirliğine değinen çalışmaların azlığı bu çalışmanın sınırlılığını oluşturmakla birlikte sonraki yapılacak olan nitel ve nicel çalışmalara teorik bir çerçeve çizerek katkı sunması temenni edilmektedir.

[106] El-İnşirah 94/5.

[107] Şinasi Gündüz (ed.), *Yaşayan Dünya Dinleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2016), 397-398.

[108] Carrie York Al-Karam, *İslami Yönelimli Psikoterapi* (İstanbul: Ciddi Kitap, 2023), 138.

### Kaynakça

- Al-Karam, Carrie York. *İslami Yönelimli Psikoterapi*. İstanbul: Ciddi Kitap, 2023.
- Kur'ânı-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Arıcı, Asude. *Ergenlerde Dini Başaçıkma Yöntemi Olarak Dua*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Ayten, Ali. "Affedicilik ve Din: Affetme Eğilimi ve Dindarlıkla İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma". *M.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/2 (2009), 111-128.
- Ayten, Ali vd. "Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (2012), 45-79.
- Ayten, Ali. *Empati ve Din Türkiye'de Yardımlaşma ve Dindarlık Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Ayten, Ali. *Erdeme Dönüş Psikoloji ve Mutluluk Yolu*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2022.
- Ayten, Ali (ed.). *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Farklı Alanlardan Araştırma Bulguları ve Değerlendirmeler*. İstanbul: Dem Yayınları, 2019.
- Ayten, Ali. *Psikoloji ve Din Psikologların Din ve Tanrı Görüşleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Ayten, Ali - Köse, Ali. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2016.
- Balcı Arvas, Fatma. "Peseschkian'ın Psikoterapi Modelinin Manevi Danışmanlık ve Rehberliğe Uyarlanması". *Diyanet İlmî Dergi* 60/3 (2024), 1145-1174.
- Bozkaya, Tuğba. "Pozitif Psikolojinin Manevi Danışmanlıkta Kullanımı Açısından Affedicilik Erdemi". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (15 Eylül 2023), 768-796.
- Csikszentmihalyi, Mihaly. *Akış: Mutluluk Bilimi*. çev. Barış Satılmış. Ankara: Buzdağı Yayınları, 2022.
- Çağrı, Mustafa. "Af". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/394-395. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Çağrı, Mustafa. *Anahatlarıyla İslam Ahlakı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Çağrı, Mustafa. "İtidal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/456-457. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Çağrı, Mustafa. "Şükür". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/259-261. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Demirbağ, Tuğba - Sarı, Tuğba. "Pozitif Psikoterapi Yaklaşımına Dayalı Bir Olgu Sunumu: Kendi Kendine Yardım". *Klinik ve Ruh Sağlığı Psikolojik Danışmanlığı Dergisi* 3/1 (2023), 1-18.
- Ekşi, Halil (ed.). *Manevi Yönelimli Psikolojik Danışma*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2022.
- Ekşi, Halil (ed.). *Psikoterapi ve Psikolojik Danışma Kuramları Manevi Boyutlarıyla*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2024.
- Ekşi, Halil - Çınar Kaya (ed.). *Manevi Yönelimli Psikoterapi ve Psikolojik Danışma*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016.
- Eren Yavuz, Kudret. *Kökler ve Kanatlar*. İstanbul: Hayy Kitap, 2020.
- Eryılmaz, Ali. *Meta Teori: Bir Gelişim ve Psikoterapi Kuramı Olarak Pozitif Psikoterapi*. İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık, 2024.

- Eryılmaz, Ali. "Yetişkin Öznel İyi Oluşu ile Pozitif Psikoterapi Bağlamında Birincil ve İkincil Yeternekler Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi". *Klinik Psikiyatri Dergisi* 14 (2011), 17-28.
- Farabi. *Mutluluğun Kazanılması*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021.
- Goncharov, Maksim. *Pozitif ve Kültürlerarası Psikoterapide Çatışma Mekanizmaları*. ed. Ebru Sinici. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2024.
- Göcen, Gülüşan. "Pozitif Psikoloji Düzleminde Psikolojik İyi Olma ve Dini Yönelim İlişkisi: Yetişkinler Üzerine Bir Araştırma". *Toplum Bilimleri Dergisi* 7/13 (Ocak 2013), 97-130.
- Göcen, Gülüşan. *Şükür Pozitif Psikolojiden Din Psikolojisine Köprü*. İstanbul: Dem Yayınları, 2014.
- Gündüz, Şinasi (ed.). *Yaşayan Dünya Dinleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2016.
- Köse, Ali. *Enteller Aleyküm Selam Der Mi?* İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Köse, Ali. *Freud ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2021.
- Köylü, Mustafa - Altaş, Nurullah. *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.
- Kumaş, Mehmet Salih. "Sulh Temelli Manevi Yönelimli Aile Danışmanlığı: Aile ve Dini Rehberlik Büroları İçin Bir Model Önerisi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Kadın ve Aile Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Haziran 2024), 49-76.
- Messias, Erick vd. (ed.). *Positive Psychiatry, Psychotherapy and Psychology: Clinical Applications*. Cham: Springer International Publishing, 2020.
- Peseschkian, Nossrat. *Oriental Stories as Tools in Psychotherapy*. Berlin, Heidelberg: Springer Berlin Heidelberg, 1986.
- Peseschkian, Nossrat. *Positive Psychotherapy, Theory and Practice of a New Method*. Berlin, Heidelberg: Springer Berlin Heidelberg, 1987.
- Peseschkian, Nossrat. *Pozitif Psikoterapiye Giriş: Kuram ve Uygulama*. çev. Tuğba Sarı. Ankara: Anı Yayıncılık, 2020.
- Peseschkian, Nossrat - Aziz, Anas. *Pozitif Psikoterapi Sözlüğü*. ed. Gülşen Varlıkl. Ankara: Psikoolgu Yayınları, 2023.
- Peterson, Christopher - Seligman, Martin E P. *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification*. New York: Oxford University Press, 2004.
- Sarı, Tuğba. "Pozitif psikoterapi: Gelişimi, temel ilke ve yöntemleri ve Türk kültürüne uygulanabilirliği". *The Journal of Happiness & Well-Being* 3 (2015), 182-203.
- Seligman, Martin E P. *Authentic Happiness: Using the New Positive Psychology to Realize Your Potential for Lasting Fulfillment*. New York: Free Press, 2002.
- Seligman, Martin E. P. *Gerçek Mutluluk Kalıcı Doyuma Ulaşma Potansiyelini Gerçekleştirmek İçin Yeni Olumlu Psikolojinin Kullanılması*. çev. Semra Kunt Akbaş. Ankara: Eksi Kitaplar, 2021.
- Seligman, Martin E P - Csikszentmihalyi, Mihaly. "Positive Psychology: An Introduction". *American Psychologist* 55 (2000), 5-14.
- Seligman, Martin E. P. - Rashid, Tayyap. *Pozitif Psikoterapi Çalışma Kitabı*. çev. İbrahim Demirci - Halil Ekşi. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2023.
- Söylev, Ömer Faruk. *Manevi Bakım ve Danışma Psikolojisi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020.







İslami İlimler Dergisi  
The Journal of Islamic Sciences  
مجلة العلوم الإسلامية

## Ebü'l-Ḥaccâc'ın *et-Tilâve ğayru'l-metlûv ve'l-kirâ'e ğayru'l-makrû'* Adlı Risâlesinin Tahkik ve Tahlili

Muhammet Emin EFE

<https://orcid.org/0000-0002-2531-8950>

Arş. Gör. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat  
Fakültesi, Kelam Bilim Dalı, Çanakkale, Türkiye

<https://ror.org/05rsv8p09>

[eminefe91@gmail.com](mailto:eminefe91@gmail.com)

**Atıf Bilgisi:**

Efe, Muhammet Emin. "Ebü'l-Ḥaccâc'ın *et-Tilâve ğayru'l-metlûv ve'l-kirâ'e ğayru'l-makrû'* Adlı Risâlesinin Tahkik ve Tahlili". *İslami İlimler Dergisi* 40 (Mart 2025), 255-266. <https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1613658>.

**Makale Türü:**

Araştırma Makalesi

**Etik Beyan:**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

**Etik Kurul İzni:**

Araştırma için herhangi bir etik onay veya bilgilendirilmiş onam gerekmemektedir.

**Geliş Tarihi:**

05 Ocak 2025

**Kabul Tarihi:**

07 Mart 2025

**Yayın Tarihi:**

28 Mart 2025

**Hakem Sayısı:**

Bir İç Hakem - En Az İki Dış Hakem

**Değerlendirme:**

Çift Taraflı Kör Hakemlik

**Benzerlik Taraması:**

Yapıldı - intihal.net

**Çıkar Çatışması:**

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Finansman:**

Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.

**Etik Bildirim:**

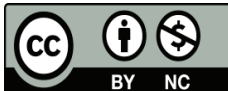
[dergiislamiilimler@gmail.com](mailto:dergiislamiilimler@gmail.com)

**Lisans:**

CC BY-NC 4.0

**Öz:** Kıraatin makrû' ile aynı olup olmadığı meselesinin temelinde Allah'ın kelâm sıfatına ve bu sıfatın "tecelli"si olan Kur'ân'ın yaratılmışlığına ilişkin tartışmalar yer almaktadır. Harflerden müteşekkil olan Kur'ân-ı Kerîm'i kadîm kabul eden Selef âlimleri, kârilere tarafından okunan Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı olduğunu ileri sürerek kıraat ile makrû'u aynı kabul ederken, Eş'arî ve Mu'tezilî kelâmcılar, Kur'ân okumanın hâdis bir fiil olduğu gerekçesiyle kıraatin makrû'dan başka olduğunu kabul etmişlerdir. 2./8. yüzyılın ilk çeyreğinde başlayan "kelâm" tartışmaları, aynı yüzyılın sonlarında şiddetlenerek mihne olarak bilinen baskı politikasının bir vasıtası kılınacak düzeye varmış, mihne sonrasında ise kelâm literatüründe "Allah'ın kelâmı"na hasredilen bölümlerde incelenmeye devam etmiştir. Halku'l-Kur'ân ile ilgili müstakil metinlerin farklı örnekleri bulunmakla birlikte konunun belli bir yönünü teşkil eden kıraat - makrû' ilişkisine dair -tespit edebildiğimiz kadarıyla- tek bir risâle bulunmaktadır. Mağripli Eş'arî kelâmcılardan Ebü'l-Ḥaccâc eḍ-Ḍarîr kıraat ile makrû'un aynı olmadığı yönündeki Eş'arî düşüncüyü *et-Tilâve ğayru'l-metlûv ve'l-kirâ'e ğayru'l-makrû'* adlı risâlesinde ortaya koymuştur. Bu risâlede Ebü'l-Ḥaccâc, kelâmın tanımı ve özelliklerini dokuz maddede ele aldıktan sonra kıraat ile makrû'un farklı oluşunu beş açıdan (akıl, Kur'ân, sünnet, icmâ' ve dil) getirdiği sekizer delille açıklamıştır. Bu çalışma kapsamında Ebü'l-Ḥaccâc'ın söz konusu risâlesi tahkik edilmiş ve kıraat - makrû' ilişkisine ilişkin tartışmalar Ebü'l-Ḥaccâc'ın risâlesi merkeze alınarak incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Halku'l-Kur'ân, kıraat, makrû', Ebü'l-Ḥaccâc.



## Critical Edition and Analysis of Abū al-Ḥajjāj's Treatise al-Tilāwa ghayr al-matluw wa al-qirā'a ghayr al-maqrū'

Muhammet Emin Efe

<https://orcid.org/0000-0002-2531-8950>

Res. Asst. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology, Department of Kalam, Çanakkale, Türkiye

<https://ror.org/05rsv8p09>

[eminefe91@gmail.com](mailto:eminefe91@gmail.com)

<b>Citation:</b>	Efe, Muhammet Emin. "Critical Edition and Analysis of Abū al-Ḥajjāj's Treatise al-Tilāwa ghayr al-matluw wa al-qirā'a ghayr al-maqrū'". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 40 (March 2025), 255-266. <a href="https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1613658">https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1613658</a> .
<b>Article Type:</b>	Research Article
<b>Ethical Statement:</b>	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited.
<b>Ethics committee approval:</b>	The research does not need any ethical approvals or informed consent.
<b>Date of submission:</b>	05 January 2025
<b>Date of acceptance:</b>	07 March 2025
<b>Date of publication:</b>	28 March 2025
<b>Reviewers:</b>	One Internal & At Least Two External
<b>Review:</b>	Double-blind
<b>Plagiarism checks:</b>	Yes - intihal.net
<b>Conflicts of Interest:</b>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<b>Grant Support:</b>	No funds, grants, or other support was received.
<b>Complaints:</b>	<a href="mailto:dergiislamiilimler@gmail.com">dergiislamiilimler@gmail.com</a>
<b>License:</b>	CC BY-NC 4.0

**Abstract:** The issue of whether *qirā'a* and *maqrū'* are identical centers on discussions regarding God's attribute of *kalām* and the creation of the Qur'ān, which is considered a "reflection" of this attribute. While Salaf scholars, who regarded the Qur'ān as eternal, which is composed of letters, accepted *qirā'a* and *maqrū'* as the same, claiming that the Qur'ān recited by *qāris* is the word of God, Ash'arite and Mu'tazilite theologians contended that *qirā'a* is different from *maqrū'* because Qur'ān recitation is a created act. The "kalām" debates began in the first quarter of the 2nd/8th century, intensified during the 2nd/8th century, eventually becoming an instrument of the repressive *Mihna* policy, and continued to be analyzed in the post-*Mihna* period within theological literature on "kalāmullāh". Although various texts on *khalq al-Qur'ān* exist, only one treatise has been identified on the relationship between *qirā'a* and *maqrū'*. In his treatise *al-Tilāwa ghayr al-matluw wa al-qirā'a ghayr al-maqrū'*, Abū al-Ḥajjāj, one of the Ash'arite theologians in the Maghreb, argues that *qirā'a* and *maqrū'* are distinct. After discussing the definition and characteristics of *kalām* in nine points, Abū al-Ḥajjāj, explains the difference between *qirā'a* and *maqrū'* using eight proofs drawn from five aspects (reason, Qur'ān, Sunnah, *ijmā'*, and language). This study analyzes Abū al-Ḥajjāj's treatise to examine the discussions on the relationship between *qirā'a* and *maqrū'*.

**Keywords:** Theology, Qur'ānic createdness, *qirā'a*, *maqrū'*, Abū al-Ḥajjāj.

## Giriş

### 1. Tahlil

#### 1.1. Müellif Ebü'l-Ḥaccâc'ın Hayatı ve İlmî Şahsiyeti

Risâlenin müellifi Ebü'l-Ḥaccâc Yusuf b. Musa es-Sarakustî eđ-Ḍarîr'dir. Tabakat metinlerinde Ebü'l-Ḥaccâc'ın ne zaman doğduğuna ilişkin bir tarih verilmemişse de Ağmât'taki kelâm okulunun başına geçtiği tarihi göz önünde bulundurarak onun 5./11. asrın ikinci çeyreğinde doğduğunu kabul edebiliriz.<sup>[1]</sup> İspanya'nın kuzey kesiminde yer alan Sarakusta'da (Zaragoza) dünyaya gelen Ebü'l-Ḥaccâc, hayatı boyunca Endülüs ve Fas'ın dışına çıkmamış,<sup>[2]</sup> hayatının büyük bir bölümünü günümüzde Fas sınırları içerisinde bulunan Agmât ve Merakeş'te geçirmiştir. Ebü'l-Ḥaccâc, 520/1126 yılında Merakeş'te veya bir başka aktarıma göre Gırnâta'da vefat etmiştir.<sup>[3]</sup>

Çok yönlü bir ilim adamı olan Ebü'l-Ḥaccâc, kelâm ilmindeki yetkinliği ve edebî maharetiyle öne çıkmıştır. Onun bu iki niteliği –isimleri zikredilecek olan– manzume şeklinde yazdığı akide metinlerinde görülmektedir. Ebü'l-Ḥaccâc'ın öğrencilerinden Kâdî 'ÿyâz (öl. 544/1149), hocasını “Mağrip'teki son Eş'arî kelâmcılardan biri” olarak nitelendirmiştir.<sup>[4]</sup> Onun söz konusu bölgenin son Eş'arî kelâmcısı oluşu, 'ÿyâz'ın bu sözü söylediği an itibarıyla geçerli bir durumdur. Ebü'l-Ḥaccâc, Eş'arî kelâmını, derslerine titizlikle devam ettiği (*ve kâne muhtaşsan bih*) Ebû Bekr el-Murâdî'den (öl. 489/1096) öğrenmiştir. Murâdî, Ağmât'ta kurduğu medresede Eş'arî kelâmı üzere öğretim yapan ilk kelâmcı olarak değerlendirilmiş ve “kelâm ilmini uzak Mağrip'e getiren kişi” olarak nitelendirilmiştir. Ebü'l-Ḥaccâc, Murâdî dışında şair ve edip Ebû Mervân b. Sirâc (öl. 489/1096) ve muhaddis Ebû Ali el-Gassânî el-Ceyyânî'den de (öl. 498/1105) ders almıştır.<sup>[5]</sup>

Ebü'l-Ḥaccâc, Murâdî'den Eş'arî kelâmını Bâkıllânî'nin sistematize ettiği şekliyle tahsil etmiş ve daha önce geçtiği üzere hocasının ardından Ağmât'taki Eş'arî kelâm okulunun başına geçmiştir.<sup>[6]</sup> Dönemin Murâbitlar Devleti (448-541/1056-1147) emiri Ebû Bekr b. Ömer'in (öl. 480/1087) 465/1073 yılında Sahra bölgesini hakimiyet altına alarak bölgede İslâm dinini yaygınlaştırmak amacıyla gerçekleştirdiği sefere Murâdî de katılmış ve bu yolculuktan önce Ebü'l-Ḥaccâc'ı yerine halef tayin etmiştir. Ebü'l-Ḥaccâc altmış yıla yakın bir süre Ağmât'taki Murâdî Medresesi'nin başında bulunmuştur.

Yarım asrı aşkın öğreticilik hayatı boyunca Ebü'l-Ḥaccâc'ın yüzlerce öğrenci yetiştirdiği varsayılabilirse de ondan ders aldığı aktarılan kişilerin sayısı onu bulmamaktadır. Ebü'l-Ḥaccâc'ın öğrencilerinin başında, Mağrip'in en üretken isimlerinden Kâdî 'ÿyâz gelmektedir. Ebü'l-Ḥaccâc Sebte'de (Ceuta) iken, *el-Urcûzetü's-Şuğrâ* adlı manzum akaid eserini Kâdî 'ÿyâz'a okutmuştur.

[1] İleriki paragraflarda geleceği üzere Ebü'l-Ḥaccâc, hocası Murâdî'nin Sahra seferine katılmak üzere 465/1073 yılında Ağmât'tan ayrılması sonrasında bölgedeki kelâm tedrisatının başına geçmiştir. Onun böyle bir sorumluluk alabilmesi için belli bir olgunluk ve yetkinliğe ulaşması gereklidir. Bu nedenle Ebü'l-Ḥaccâc'ın 5./11. asrın ikinci çeyreğinde doğduğunu varsaydık.

[2] Ebü'l-Fazl el-Kâdî 'ÿyâz, *el-Ġunye: Fihristü şuyûhi'l-Kâdî 'ÿyâz*, thk. Mâhir Zehîr Cerrâr (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1982), 226; Ebû Ya'kûb Yusuf b. Yahya et-Tâdilî İbnü'z-Zeyyât, *et-Teşevvüf ilâ ricâli't-taşavvuf ve aḥbârü Ebi'l-Abbâs es-Sebtî*, thk. Ahmed et-Tevfik (Rabat: Külliyyetü'l-Âdâb ve'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye, 1997), 106.

[3] Ziriklî, Ebü'l-Ḥaccâc'ın hayatının son döneminde Endülüs'ün kıyı kesimlerinde bir bölgeye yerleştiğini ve Gırnâta'da vefat ettiği kaydeder. İbnü'z-Zeyyât, *Teşevvüf*, 106; Ahmed b. Muhammed el-Maḳḳarî, *Ezhâru'r-riyâz fi aḥbârî 'ÿyâz*, thk. Mustafa es-Sekkâ vd. (Kahire: Matba'atü Lecneti't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1942), 3/161; Hayreddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm Kâmusü Terâcim* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 8/254.

[4] 'ÿyâz, *Ġunye*, 226.

[5] İbnü'z-Zeyyât, *Teşevvüf*, 106; Ebû 'Abdillâh Muhammed el-Kuḍâî İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li-Kitâbi's-Sîle*, thk. Abduselâm el-Herâs (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 2/331; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Târîḫü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 11/329; Celâleddîn es-Suyûtî, *Buğyetü'l-vü'ât fi tabakâti'l-lüğaviyyîn ve'n-nuḫât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Lübnan: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1965), 2/362.

[6] Yusuf Ahnâne, *Teḫavvuru'l-mezhebi'l-Eş'arî fi'l-Garbi'l-İslâmî* (Rabat: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2003), 83.

Ayrıca Ebü'l-Ḥaccâc hem kendi telif ettiği metinlerin icazetini hem de hocası Murâdî'nin *Tecrîd* dahil olmak üzere tüm eserlerinin icazetini öğrencisi Kâdî 'İyâz'a vermiştir.<sup>[7]</sup> İbnü'l-Melcûm olarak bilinen Ebû Musa İsa b. Yusuf b. İsa (öl. 543/1148)<sup>[8]</sup> ile Ebü'l-Ḥasen Ali b. el-Ḥuseyn el-Levâtî (öl. 573/1178), Fas'ta Ebü'l-Ḥaccâc'dan ders almış,<sup>[9]</sup> Belensiye'nin (Valencia) Hristiyanlar tarafından işgal edilmesi nedeniyle 488-495 (1095-1101) yılları arasında Ceyyân'da (Jaén) geçirmek durumunda kalan Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Yahya el-Enşârî (öl. 547/1153), burada Ebü'l-Ḥaccâc'dan edebiyat okumuştur.<sup>[10]</sup> Ebû 'Abdillâh el-İlbîrî (öl. 537/1143)<sup>[11]</sup> ve Ebû 'Abdillâh Mâlik b. Mervân el-Lecûsî (öl. 581/1185) de Ebü'l-Ḥaccâc'dan ders almıştır. Lecûsî, Mağrip Eş'arîliği açısından oldukça önemli olan Ebû Bekr İbnü'l-'Arabî'den de (öl. 543/1148) öğrenim görmüştür. Lecûsî'nin, Ebü'l-Ḥaccâc'ın vefatından sonra Murâdî Medresesi'nin başına geçtiği ileri sürülmüştür.<sup>[12]</sup>

Murâbitlar Devleti'nin yönetimi altındaki topraklarda sayıları az olmakla birlikte Yahudi ve Hristiyan gruplar da bulunmaktaydı. Yahudi ve Hristiyan din adamları ile Müslümanlar arasında, dinî inançlar üzerinden zaman zaman münazaralar tertip edilmekteydi. Ebü'l-Ḥaccâc da bu meclislerden uzak durmamış ve münazaralara katılmıştır. Ebü'l-Ḥaccâc'ın bir hahamla ta'dîl ve tecvîr meselesinde yaptığı tartışma, *'Uyûnü'l-münâzarât'* ta bizzat onun ifadeleriyle aktarılmıştır.<sup>[13]</sup>

Ebü'l-Ḥaccâc, ekseriyeti kelâm ve tasavvuf sahasında olmak üzere manzum ve mensur birçok metin kaleme almıştır. Bunlar *el-Urcûzetü'l-Kübrâ [et-Tenbîh ve'l-İrşâd]*, *el-Urcûzetü's-Şuğrâ*, *et-Tilâve ğayru'l-metlûv ve'l-kirâ'e ğayru'l-makrû*,<sup>[14]</sup> *Kaşîde fi't-Taşavvuf*,<sup>[15]</sup> *Kaşîde Lâmiyye fi't-Tevhîd*,<sup>[16]</sup> *Rafu'l-ilbâs bi't-ta'abbüd bi'l-kıyâs*,<sup>[17]</sup> *Beyânü'l-ğarağ fi istihâleti'l-ğarağ*,<sup>[18]</sup> *et-Telvîh ve't-taşrîh fi ma'ne'n-nefs ve'r-rûh*,<sup>[19]</sup> *Envâru'l-ħakâ'ik ve esrâru'd-dekâ'ik*,<sup>[20]</sup> *el-Fuşûl ve'l-muħaddimât fi Uşûli'd-diyânât*.<sup>[21]</sup>

[7] 'İyâz, *Ġunye*, 226.

[8] Ebû 'Abdillâh Muhammed el-Ķudâ'î İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li-Kitâbi's-Şile*, thk. Abdusselâm el-Herâs (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1995), 4/16. İbnü'l-Melcûm, *ez-Zeyl ve't-tekmile* nâşirleri tarafından Ebü'l-Ḥaccâc'ın oğlu zannedilmişse de bu bilgi hatalıdır. İsa b. Yusuf, İakabından da anlaşıldığı üzere Fas'ın büyük ailelerinden Melcûm-oğullarına mensuptur. Ebû 'Abdillâh Muhammed İbn 'Abdilmelik el-Merrâkûşî, *ez-Zeyl ve't-tekmile li-kitâbeyi'l-Mevşûl ve's-Şile*, thk. İhsân 'Abbâs vd. (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2012), 5/132.

[9] Ebü'l-Ḥasen el-Levâtî, İbn Bâk'tan da kelâm okumuştur. Ebû 'Abdillâh Muhammed el-Ķudâ'î İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li-Kitâbi's-Şile*, thk. Abdusselâm el-Herâs (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1995), 3/244.

[10] İbnü'l-Ebbâr, *Tekmile*, 1995, 2/12.

[11] Ebû 'Abdillâh Muhammed el-Ķudâ'î İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li-Kitâbi's-Şile*, thk. Abdusselâm el-Herâs (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1995), 1/358.

[12] İbnü'z-Zeyyât, *Teşevvüf*, 266-267; Yusuf b. Musa Ebü'l-Ḥaccâc eđ-Đarîr, *el-Urcûzetü's-Şuğrâ*, thk. Ahmed el-Ferrâk - Muhammed el-Fettât (İstanbul: Dâru İkdâm, 2022), 34 [neşredenin önsözü].

[13] Ebü'l-Ḥaccâc söz konusu tartışmayı şu ifadelerle aktarır: "Bir gün Yahudi hahamlarından biri yanıma gelerek ta'dîl ve tecvîr konusunda benimle tartıştı ve [doğruyu yanlışa] karıştırdığı birçok şey söyledi. Allah'ın gerçekleşmesini irade etmediği şeyi emretmesini imkânsız görüyor ve reddediyordu. Ona: 'Allah İbrahim'in oğlunu boğazlamasını emretmedi mi?' diye sordum. 'Emretti' dedi. Bunun üzerine: 'Onu boğazlamasını irade etmiş miydi?' diye sorunca 'Hayır' cevabını verdi. Sonra sustu ve düşünceye daldı. (...) Onlar bu meselede Mu'tezile'nin dostlarıdır. Ehl-i Sünnet imamları bu mesele hakkındaki [doğru] görüşü uzun uzadıya anlatmışlardır." Ebû Ali Ömer es-Sekûnî, *'Uyûnü'l-münâzarât*, thk. Sa'd Gurâb (Tunus: el-Câmi'atü't-Tûnisîyye, 1976), 290-291.

[14] Çalışmamızın konusu olan bu risâle bir sonraki başlıkta incelenecektir.

[15] 21 beyitlik tasavvufî bir manzumedir. İbnü'z-Zeyyât, *Teşevvüf*, 106-108.

[16] Ebü'l-Ḥaccâc eđ-Đarîr, *el-Urcûzetü's-Şuğrâ*, 28 [neşredenin önsözü].

[17] Tivrâtü bu eseri Mâlikîlerin, İbn Ḥazm'ın görüşlerini takip eden Hazmiyye'ye yönelik reddiye literatürüne dahil eder. Abdullah et-Tivrâtî, "Turar 'alâ tercemeti Ebî Bekr el-Murâdî ve tilmîzihî Ebi'l-Ḥaccâc es-Sarakustî müstefâdetün min maħtûṭ Mağribî ğamîs", *Ebhâs fi'l-kitâbi'l-'Arabîyyi'l-maħtûṭ*, ed. Abdülaziz es-Sâvürî (Tanca: Dâru'l-Hadisî'l-Kettâniyye, 2020), 2/39.

[18] Adından da anlaşılacağı üzere bu risâle, Allah'ın bir amaç doğrultusunda fiil işleminin imkânsızlığını ortaya koymaktadır. et-Tivrâtî, "Turar 'alâ tercemeti Ebî Bekr el-Murâdî ve tilmîzihî Ebi'l-Ḥaccâc es-Sarakustî", 2/39.

[19] Nefis ve ruhun anlamına ilişkindir. et-Tivrâtî, "Turar 'alâ tercemeti Ebî Bekr el-Murâdî ve tilmîzihî Ebi'l-Ḥaccâc es-Sarakustî", 2/39; Ebü'l-Ḥaccâc eđ-Đarîr, *el-Urcûzetü's-Şuğrâ*, 29 [neşredenin önsözü].

[20] Bâkıllânî'nin *Hidâyetü'l-müsterşidîn*'i ile Cüveynî'nin *eş-Şâmil fi uşûli'd-dîn* adlı eserinin bir ihtisarıdır. Ebü'l-Ḥaccâc eđ-Đarîr, *el-Urcûzetü's-Şuğrâ*, 29 [neşredenin önsözü].

[21] Yakın zamana kadar kayıp olduğu düşünülen bu eser, 2024 yılının sonlarında neşredilmiştir. Yusuf b. Musa Ebü'l-Ḥaccâc eđ-Đarîr, *el-Fuşûl ve'l-muħaddimât fi Uşûli'd-diyânât*, thk. Abdullah et-Tivrâtî (İngiltere: Mektebetü İsmail, 2024).

## 1.2. et-Tilâve gayru'l-metlûv ve'l-kirâ'e gayru'l-makrû'

Bu çalışmada tahkikli neşrini gerçekleştirdiğimiz risâle, Süleymaniye Kütüphanesi'nin Şehid Ali Paşa koleksiyonunda 2822 numara ile kayıtlı olan mecmuanın 1b-6b sayfalarında yer almaktadır. Risâle Ebü'l-Haccâc es-Sarakuşî'ye nispetle ve "Cüz'ün fhi'l-kelâm 'ale'l-kâ'ilîn bi-enne't-tilâve hiye'l-metlûv ve'l-kirâ'e hiye'l-makrû'" şeklindeki tanıtıcı bir ifadeyle kaydedilmiştir.<sup>[22]</sup> Müellif risâleye bir başlık koymamıştır. Eserin içeriğinden hareketle söz konusu risâle için *et-Tilâve gayru'l-metlûv ve'l-kirâ'e gayru'l-makrû'* başlığını belirledik. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu metnin tek nüshası Şehid Ali Paşa koleksiyonundaki nüshadır. Eserin müellife aidiyeti noktasında ise mecmua girişinde bu risâlenin Ebü'l-Haccâc'a ait olduğuna ilişkin ifadeden başka söylenebilecek pek fazla bir şey yoktur. Bununla birlikte mecmuada bu risâleyi takip eden metnin (7b-8a) Ebü'l-Haccâc'ın hocası olan Murâdî'ye ait olması, bu iki metnin bilinçli bir şekilde peş peşe istinsah edildiğini ihlas etmekte ve bu husus eserin Ebü'l-Haccâc'a aidiyetini güçlendirmektedir.

Ebü'l-Haccâc bu risâleyi, Allah'ın kelâmı olan Kur'ân (metlûv, makrû') ile onun okunmasının (tilâvet, kirâ'e) birbirinden farklı olduğunu ortaya koymak amacıyla yazmıştır. Okuma ile okunanın ayniyeti probleminin temelinde Kur'ân'ın yaratılmış olup olmadığı hakkındaki ihtilaf yer almaktadır. 2./8. yüzyılın başlarında Ca'd b. Dirhem'in (öl. 124/742) Müslümanların gündemine getirdiği Kur'ân'ın yaratılmış olduğu iddiası, Cehm b. Şafvân (öl. 128/745) ve Bişr b. Gıyâs el-Merîsî (öl. 218/833) tarafından sürdürülmüştür.<sup>[23]</sup> Aynı yüzyılın sonlarına gelindiğinde, Abbâsîler'le olumlu ilişkiler geliştiren ve Me'mûn döneminde başkadılık vazifesine getirilen Mu'tezilî İbn Ebî Du'âd'ın (öl. 240/854) çabalarıyla bu iddia devlet politikası haline gelmiş ve selef ilim adamları üzerinde baskı aracı kılınmıştır.<sup>[24]</sup>

Halku'l-Kur'ân ve tilâvet – metlûv tartışması, müteakip asırlarda kelâm metinleri bünyesinde eski hararetini taşımamakla birlikte sürdürülmüştür. Hanbelîlerden Ebû Ya'lâ el-Ferrâ' (öl. 458/1066) *el-Mu'temed fi Uşûli'd-dîn* adlı eserinde kıraatin makrû' ile, tilâvetin de metlûv ile aynı olduğunu söyleyerek Eş'arîlere karşı bir pozisyon almıştır. Ebû Ya'lâ şöyle demiştir:

"Tilâvet metlûvden başkadır, tilâvet muhdes ve yaratılmıştır. Kitâbet de böyledir" görüşündeki Eş'arîlerin aksine [bize göre] kıraat makrû'dur, kitâbet mektûbdur ve ikisi de kadîmdir. Kıraatin makrû' ile aynı olduğunun delili Allah Teâlâ'nın Kureyş'ten haber verdiği: "*Bu, insan sözünden başka bir şey değildir, [dedi]. Ben onu sekara (cehennem) sokacağım.*"<sup>[25]</sup> ayetidir. Allah, "*Bu, insan sözünden başka bir şey değildir*" sözleri dolayısıyla onları cehennem ile tehdit etmiştir. Kureyş'in bu söz ile Hz. Peygamber'den ve onun ashâbından işittikleri tilâvetleri işaret ettiği bilinmektedir. Allah onları bu sebeple tehdit ettiğine göre bu, tilâvetin / kıraatin beşer sözü olmadığını göstermektedir. [...] Müslümanların tilâvet ve kıraatlerin Allah'ın kelâmı olduğunda icmâ' etmeleri de bunu göstermektedir. Çünkü her bir Müslüman okuyanın (kârî') kıraatini işittiğinde, ondan duyulan sesi kastederek onun Allah'ın kelâmı olduğunu söyler.<sup>[26]</sup>

5./11. asırda tilâvet ile metlûvün ayniyetine ilişkin tartışmaların Mağrip'te de bir karşılığı olmalıdır ki Ebü'l-Haccâc ed-Darîr bu konuya hasrettiği bir risâle kaleme almıştır. Bu risâlede

[22] Yusuf b. Musa Ebü'l-Haccâc ed-Darîr, *Cüz'ün fhi'l-kelâm 'ale'l-kâ'ilîn bi-enne't-tilâve hiye'l-metlûv ve'l-kirâ'e hiye'l-makrû'* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2822), 1a. Bu makalede söz konusu risâleye *et-Tilâve gayru'l-metlûv ve'l-kirâ'e gayru'l-makrû'* adıyla atıfta bulunulacaktır.

[23] Ebü'l-Kâsım Hibetullâh el-Lâlekâ'î, *Şerhu uşûli i'tikâdi ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, thk. Ebû Yakub Neş'et b. Kemâl el-Mısırî (Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 2005), 2/16; Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen İbn 'Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, thk. Ömer el-Amravî (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 2001), 72/99-100.

[24] Hayrettin Yücesoy, "Mihne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 30/26-28.

[25] el-Müddessir, 74/25-26.

[26] Muhammed b. el-Huseyn Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-Mu'temed fi Uşûli'd-dîn*, thk. Vedî' Zeydân Haddâd (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1974), 88.

Ebü'l-Haccâc kıraat ile makrû'un, tilavet ile de metlûvvün farklı olduğunu özlü bir biçimde ortaya koymadan önce, tartışmanın merkezinde yer alan "kelâm" kavramına odaklanır. Dilciler arasında kelâm ile sözü'n (*kavl*) eşanlamlı kullanıldığını söyleyen Ebü'l-Haccâc, daha sonra kelâmcılar tarafından yapılan iki kelâm tanımına yer verir. Bu tanımların ilki "[mütekellimin] zatiyla var olarak [ondan] dilsizlik ve sessizliğin kalkmasını sağlayan sıfat" şeklindeki tanımdır. Diğeri ise "kelâm odur ki mütekellim, onunla mütekellim olur" tanımıdır. İkinci tanımı Ebû Bekr İbnü'l-'Arabî *el-Mutavassıt fi'l-i'tikâd* adlı eserinde zikretmiştir.<sup>[27]</sup> İlk tanımı daha doğru bulan Ebü'l-Haccâc, ikinci tanımı, kelâm kökünden türemiş bir lafzın tanımda tekrarlanması nedeniyle doğru görmez.<sup>[28]</sup>

Ebü'l-Haccâc, Eş'arî düşüncenin ürünü olan ikili bir kelâm anlayışına sahiptir. Buna göre kelâm ile "nefisteki mana" kastedilebildiği gibi "bu manaya delalet eden harfler" de kastedilebilir. Bu ikilik, Allah'ın kelâmı olan Kur'ân'ın mahluk olup olmadığı meselesinde Eş'arîlere bir çıkış yolu olmuştur. Harfler kesik kesik seslerden ibaret olmaları dolayısıyla birbirini takip eden ve birbirine zıt olan seslerdir. Kelâm –araz olmasının bir gereği olarak– kendi başına var olmayıp yalnızca bir mahal / mevsuf / mütekellim ile kaim olur. Kendi başına kaim olamadığı için kelâmın bir mevsuftan diğere intikali de söz konusu değildir. *B* cevherinde bulunan kelâm ile *A* cevheri mütekellim olamaz. Mütekellim, kelâmın kendisiyle var olduğu cevherdir, başkasında kelâmı yapan / ihdas eden için mütekellim denemez. Cehm b. Safvân, Allah'ın hakiki anlamda mütekellim olmadığını, başkasında bir kelâm yaratması dolayısıyla mecazen mütekellim olarak adlandırıldığını ileri sürmüştür. Ebü'l-Haccâc'ın başkasında kelâmı ihdas edeni mütekellim saymayışı Cehm'e ve onun gibi düşünenlere bir eleştiridir.<sup>[29]</sup> Kadîm mi hâdis mi olduğu tartışmalı olmakla birlikte tüm Müslümanlar Allah'ın bir kelâmının bulunduğu hemfikirdir. Bir Eş'arî olarak Ebü'l-Haccâc, Allah'ın zatına ait bir kelâm ile ezelde mütekellim olduğunu kabul etmiştir. Allah'ın kelâmı bütün dillerin, harflerin ve seslerin ötesindedir.<sup>[30]</sup>

Ebü'l-Haccâc, kelâm arazını / sıfatını kadîm ve hâdis olması yönüyle ortaya koyduktan sonra tilavet ile metlûv arasındaki ayrımı akıl, Kur'ân, Sünnet, icmâ' ve dil olmak üzere beş cihetten temellendirmeye çalışmış, her bir cihet için sekizer delil serdetmiştir. Bu çalışmada söz konusu cihetlerden aklî olanlarına odaklanacağız. Ebü'l-Haccâc'ın tilavet ile metlûv arasında ortaya koyduğu temel fark şudur: Tilavet, okuyanın (*tâli*) bir sıfatıdır, okuyanın zatiyla kaimdir. Metlûv ise Allah'ın bir sıfatı olup O'nun zatiyla kaimdir. Ebü'l-Haccâc, tilavet ile metlûv arasındaki diğer farklılıkları bu esasa bağlı olarak ortaya koymuştur. Buna göre tilavet sürekli yenilenen seslerden ibaret olduğu için hâdistir, okuyan yoksa tilavet de yoktur, tilavet artıp azalabilir, hız ve şiddet gibi özelliklere sahiptir. Metlûv ise Allah'ın zati ile kaim olduğu için kadîmdir, dolayısıyla onun yok olması, artıp azalması, hudûsu gerektiren özelliklerle nitelenmesi mümkün değildir. Ebü'l-Haccâc'a göre peş peşe sesler toplamı olarak tilavet, metlûv ile aynı olduğu takdirde ya âlemin hudûsuna ilişkin delil yahut âlemin failinin ve bu failin kelâmının kıdemine ilişkin delil geçersiz olacaktır.<sup>[31]</sup>

İçeriğini kısaca ortaya koyduğumuz bu risâlenin tahkikinde İSAM'ın belirlediği esaslara uygun bir tahkik yöntemi takip ettik.<sup>[32]</sup> Risâlenin tek nüshasının bulunması nedeniyle gramer veya sentaks yönünden problem taşıyan ibareleri tadil için çeşitli takdirlerde bulduk ve değişiklik yaptığımız ibarelerin esas nüshada veriliş şeklini dipnotta belirttik. Esas aldığımız nüsha için "ش"

[27] Ebû Bekr İbnü'l-'Arabî, *el-Mutavassıt fi'l-i'tikâd ve'r-red 'alâ men hâlefe's-sünne min zevi'l-bida' ve'l-ilhâd*, thk. Abdullah et-Tevrâtî (Tanca - Beyrut: Dâru'l-Hadîsi'l-Kettâniyye, 2015), 212.

[28] Ebü'l-Haccâc eđ-Đarîr, *et-Tilâve ğayru'l-metlûv ve'l-kirâ'e ğayru'l-makrû'*, 1b.

[29] Taqıyyüddîn İbn Teymiyye, *Der'u te'ârüdi'l-'akl ve'n-naql*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyad: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1991), 1/259.

[30] Ebü'l-Haccâc eđ-Đarîr, *et-Tilâve ğayru'l-metlûv ve'l-kirâ'e ğayru'l-makrû'*, 1b-2b.

[31] Ebü'l-Haccâc eđ-Đarîr, *et-Tilâve ğayru'l-metlûv ve'l-kirâ'e ğayru'l-makrû'*, 2b-3a.

[32] Okan Kadir Yılmaz, *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2023).

remzini kullandık. Tahkikte, müellifin konuyu maddeler halinde ele alışını ön plana çıkarmak ve metnin okunuşunu kolaylaştırmak üzere madde başlarını kalın harflerle gösterdik ve her bir maddeyi ayrı birer paragraf haline getirdik. Tespit edebildiğimiz kadarıyla tilavet ile metlûv arasındaki ilişkiye odaklanmış tek çalışma olması bakımından önem arz eden bu metni araştırmacıların dikkatine sunuyoruz.

## 2. Tahkik

جزء فيه الكلام على القائلين بأن التلاوة هي المتلو والقراءة هي المقروء

تصنيف الفقيه أبي<sup>[٣٣]</sup> الحجاج السرقسطي رحمه الله

[١/ظ] بسم الله الرحمن الرحيم، ربّ يسرّ ولا تعسر.

قال الفقيه أبو الحجاج السرقسطي: اعلم -أيّدك الله تعالى- أنّ الكلام على القائلين بأنّ التلاوة هي المتلوّ أو القراءة هي المقروء مبنيّ على فصول عدّة، وأنا أذكرها -إن شاء الله تعالى- على جهة الجملة دون بسط القول في الأدلّة لئلاّ يُخرج بذلك إلى حدّ الإطالة.

فمن ذلك أنّ تعلم أنّ الكلام في عرف اللغة هو القول، ولا يفصل العرب بين «قلتُ كذا» و«تكلّمْتُ بكذا». وحدّه بعض المتكلّمين بأن قال: «هو الصفة التي تنتفي الخرس والسكوت لوجودها بذاته.» وهذا<sup>[٣٤]</sup> أسلم ما يُحدّد الكلام به. وحدّه بعضهم بأن قال: «هو ما كان المتكلّم به متكلّمًا.» وهذا فيه نظر؛ لأنّ نفس المحدود بما هو من لفظه مُضاهٍ لإعادة اللفظ بعينه، لا يستقيم [به] الحدّ.

فصل: ومن ذلك أنّ تعلم أنّ اسم الكلام يراد به المعنى الذي في النفس تارةً والحروف الدالّة عليه أخرى، والاسم يتناول كلّ واحد منهما، ودعوى المجاز في أحدهما يقال بعكسه، ولا يكون إحداهما أولى من الأخرى. وقد ثبت كلام النفس بالدلائل العقليّة، وثبت اسم الكلام، له شواهد<sup>[٣٥]</sup> في اللغة.

فصل: ومن ذلك أنّ تعلم أنّ الحروف هي الأصوات المقطّعة وليست هي الرسوم المكتوبة، وإنّما الرسوم أدلّة عليها بالمواضعة، وجميع الحروف أعراض متعاقبة، وكلّها حادثة متضادّة بعدم بعضها عند وجود بعض، ولا يوجد في المحلّ حرفان منها، ولو كانت قديمةً لاستحال عدمها لقيام الدليل على استحالة عدم القديم، فدلّ ذلك على حدوثها وحدوث الموصوف بها وحدوث كلّ ما يتركّب منها من صنوف [٢/و] اللغات وضروب العبارات

فصل: ومن ذلك أنّ تعلم أنّ الكلام لا يقوم بنفسه لقيام الدليل على استحالة قيام الصفات بأنفسها، فلا يصحّ وجود كلام لا بمتكلّم، كما لا يصحّ وجود علم لا بعالم وحركة لا بمتحرّك، وكذلك سائر الصفات.

فصل: ومن ذلك أنّ تعلم أنّ الكلام لا يصحّ انتقاله من موصوف إلى موصوف آخر؛ لأنّ ذلك يوجب قيامه بنفسه واحتماله للصفات، وقد قام الدليل على استحالة ذلك. فإذا قلت: قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: «الأعمال بالنيّات»، فلم ينتقل إليك لفظه الذي وجد بذاته، وإنّما جئت بلفظ آخر مثله متجزئاً لنصّه، وأضفتّه إليه لكونه مبتدئاً وكونك متجزئاً وعنه مخبراً.

فصل: ومن ذلك أنّ تعلم أنّ الكلام يرجع خاصّ وصفه إلى الذي يوجد بذاته من نحو كونه أمراً ونهياً وخبراً وكون المتكلّم به أمراً ونهياً ومخبراً، ولا يجوز أن يكون ذلك<sup>[٣٦]</sup> لكلام في غيره، كما لا يجوز أن يكون عالمًا لعلم في غيره، ولا متحرّكًا لحركة في غيره، وذلك بين لا خفاء به.

[٣٣] ش: أبو

[٣٤] ش: الأول

[٣٥] ش: شوهد

[٣٦] ش: لذلك

**فصل: ومن ذلك أن تعلم أن المتكلم من وجد بذاته دون من فعل الكلام، فلو أنطق الله سبحانه شخصاً على الضرورة وأبدع من مخارج حروفه للأصوات لكان المتكلم به ذلك الشخص دون الربّ تعالى الذي فعل الكلام، كما أنه لو أبدع لونا أو حركة في جسم لكان المتلون والمتحرك ذلك الجسم دون فاعل اللون والحركة، وهذا معلوم بقريب من الضرورة.**

**فصل: ومن ذلك أن تعلم أن الأمة مجمعة على أن لله سبحانه كلاماً، واختلفوا في قدمه وحدوثه. فذهب إلى القول بقدمه كافة أهل السنة، وذهب إلى القول بحدوثه كافة المعتزلة ومن تابعهم من أهل البدعة. ولا يختلف القائلون بحدوثه أنه أشياء موجودة بذات خلقه، كما لا يختلف القائلون بقدمه أنه صفة واحدة موجودة بذاته [٢/ظ] كالعلم والقدرة والإرادة والحياة، وأنه شيء واحد غير متعدّد في نفسه، وهو أمره ونهيه وخبره عن مخبراته، ولم يقل أحد من الأمة: إنّها صفات موجودة بذاته. وإيضاح هذا كله بالأدلة يصدنا عن المقصود من المسألة.**

**فصل: ومن ذلك أن تعلم أن الربّ سبحانه لم يزل متكلمًا بكلام نفسه، كما أنه لم يزل عالمًا بعلمه الموجود بذاته، وأنّ كلامه لا مثل له من كلام خلقه، كما أنه لا مثل للمتكلم به، وأنه خارج عن ضروب اللغات ومباين لجميع الحروف والأصوات لقيام الدليل على قدمه، فلا يتغيّر بما يدلّ على حدوثه.**

### ذكر الفرق بين التلاوة والتملؤ:

اعلم -أيّدك الله تعالى- أن العلم بهذه المسألة يحصل من جهات عدّة من الدلائل العقلية ومن الكتاب والسنة وإجماع الأمة وقضية اللغة.

**فأما أدلة العقل فأحدها أن التلاوة صفة للتالي موجودة بذاته، والتملؤ صفة للباري تعالى موجود بذاته، ولا يصحّ وجود الصفة الواحدة بموصوفين، كما لا يصحّ وجود الجزء في الزمان الواحد في مكانين.**

**والثاني أن التلاوة حادثة؛ لأنها أصوات متجدّدة، والتملؤ صفة واحدة قديم يستحيل تجدّده.**

**والثالث أن التلاوة تعدم بسكوت التالين وعدمهم، والتملؤ قد ثبت قدمه فيستحيل عدمه.**

**والرابع أن التلاوة تزيد بزيادة القراءة وينقص بنقصانهم، والتملؤ صفة واحدة لا يصحّ فيها نقصان ولا زيادة.**

**والخامس أن التلاوة ترجع إلى أصوات القراءة أو نغماتهم التي تقع بكسبهم تستطاب من بعضهم [٣/و] وتوصف بالجهر والخفاء والسرعة والإبطاء واللحن والإعراب والخطأ والصواب، والتملؤ لا يُنعت بشيء من ذلك كله.**

**والسادس أن التلاوة ذكر التملؤ على ضرب من التفصيل، فلو كان هي التملؤ بعينه للزم أن يكون من ذكر شيئاً وجده في لسانه لوجود الذكر، وذلك باطل لا خفاء به.**

**والسابع أن التلاوة أصوات متعاقبة وأعراض متضادّة كالحركات والسكنات وسائر المتضادّات، فلو كانت هي التملؤ الموجود بذات الربّ تعالى لزم منه أحد أمرين: إمّا نقض الدليل على حدث العالم، وإمّا نقض الدليل [على] قدم فاعله وقدم كلامه، وذلك غاية الإلحاد وغاية الكفر والعناد.**

**والثامن أن التملؤ الموجود بذاته لو صحّ وجوده بذات خلقه لوجب القول بانتقاله، وذلك يؤدّي إلى أنواع من المحال وأجناس الكفر والضلال: أحدها خلوّ ذاته من الكلام إلى ضده، والثاني قبول ذاته وكلامه للحوادث، والثالث جواز انتقال قدرته وحياته وعلمه وسائر صفاته، والرابع تصحيح قول الحلويّة وقول النصارى باتّحاد الكلمة، والخامس القول بانتقال الصفات يسدّ طريق العلم بحدوث العالم وثبوت محدثه، وذلك أن العلم بحدوث الجواهر والأجسام مبنيّ على العلم بحدوث صفاتها، وتجوز انتقالها يمنع من العلم بحدوثها وبحسب وجه دلالاتها، فهذه جمل من أدلة العقل كافية في هذا الفصل.**

[٣/ظ]

**فأما الأدلة في الكتاب وأحدها قوله عزّ وجلّ: ﴿وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾ [لقمان، ١٣/٧٢] فلو كانت التلاوة نفس التملؤ لأتت عليه مَحْبَرَة مداد، والتملؤ لا يأتي عليه مداد البحار ولا جميع الأنهار؛ لأنه لا غاية لمخبراته ولا نهاية لمتعلقاته.**



والثاني قوله عز وجل: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [الرُخْف، ٣/٣٤] وقوله تعالى: ﴿فَإِنَّمَا يَسِرَّنَا بِلسَانِكَ﴾ [مريم، ٧٩/٩١] ومعنى ذلك جعل قراءته بالعربية، وهذا يدل على أن المقروء غير القراءة؛ لأنه لا يفعل الأفعال في ذاته ولا في صفاته.

والثالث قوله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَتَّبِعَ بِهِ﴾ [القيامة، ٦١/٥٧] وهذا المعنى يتخصّص بالقراءة؛ إذ لا يصحّ تحريك اللسان بالصفة القديمة؛ لأنها غير حالة في الألسنة.

والرابع قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ [القيامة، ٨١/٥٧] وهذا المعنى يتخصّص بالقراءة أيضًا، ولا يصحّ في المقروء لالتحاده وثبوت قدمه.

والخامس قوله تعالى: ﴿أَتْلُ مَا أُوْحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ﴾ [العنكبوت، ٥٤/٩٢] فأمره بفعل التلاوة، ولا يصحّ أن يأمره بفعل الصفة القديمة.

والسادس قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ﴾ الآية [فاطر، ٩٢/٥٣] فأضاف التلاوة إليهم وأثنى بذلك عليهم، والمتلوّ ليس بفعل لهم ولا لغيرهم.

والسابع قوله تعالى: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا﴾ [النمل، ٩٨/٧٢] والقراءة على وجه القربة من أعظم حسنة، والمقروء قديم، فلا يصحّ منه قصد القربة.

والثامن قوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾ [و/٤] نَاتٍ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة، ٦٠١/٢] وموضع الدليل من هذه الآية من أوجه أربعة: أحدها أن النسخ في اللغة بمعنى الإزالة، وهو في الشريعة<sup>[٣٧]</sup> إزالة الحكم، والتلاوة إما جمعًا وإما تخصيصًا، والمتلوّ لا يجوز نسخه؛ لأنه قديم يستحيل عدمه وتغيّره. والثاني أنه سبحانه وتعالى قال: ﴿نَاتٍ بِخَيْرٍ مِنْهَا﴾ والمتلوّ قديم لا يصحّ أن يأتي به خالق ولا مخلوق. الثالث أنه تعالى قال: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ والمتلوّ ليس من مقدوراته؛ لأنه من صفاته كعلمه وقدرته وحياته، فهذه أدلة من الكتاب لائحة لأولي الألباب.

**فصل: وأما أدلة السنة فأحدها قوله صلى الله عليه وسلم في أم القرآن: «إِنَّهَا السَّبْعُ الْمَثَانِي، وَالْقُرْآنُ الْعَظِيمُ الَّذِي أُعْطِيَتْ.»**<sup>[٣٨]</sup> وهذا المعنى يختصّ بالحفظ والقراءة والتلاوة، فإن المتلوّ لا يصحّ أخذه ولا إعطاؤه.

والثاني قوله صلى الله عليه وسلم: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، تَعَدِلُ ثُلُثُ الْقُرْآنِ.»<sup>[٣٩]</sup> والمتلوّ صفة واحدة يستحيل تبعضها ويمتنع تفصيلها.

والثالث قوله عليه السلام: «خَيْرُكُمْ مَنْ تَعَلَّمَ الْقُرْآنَ وَعَلَّمَهُ.»<sup>[٤٠]</sup> وهذا أيضًا يرجع إلى الحفظ والتلاوة، فلو كانت التلاوة هي المتلوّ أو الحفظ هو المحفوظ ل زاد بزيادة القراء ونقص بنقصانهم.

والرابع قوله عليه السلام: «الْمَاهِرُ بِالْقُرْآنِ مَعَ السَّفَرَةِ الْكِرَامِ الْبَرَّةِ وَالَّذِي يَقْرَأُهُ وَيَتَتَعَّعُ<sup>[٤١]</sup> فِيهِ» وهو عليه شاقٌّ له أجزانٍ.»<sup>[٤٢]</sup> ولا يتفاوت القراء إلا في الحفظ والتلاوة دون الصفة القديمة.

والخامس قوله عليه السلام في قتلى أحد: «أَبْهَمُ أَكْثَرُ أَخَذًا لِلْقُرْآنِ؟» فإذا أشير إلى أحد قدمه في اللحد.<sup>[٤٣]</sup> وهذا مثل الخبر الذي قبله.

والسادس قوله عليه السلام: «إِقْرَأُوا الْقُرْآنَ فَإِنَّكُمْ [٤/٤] تُؤْجَرُونَ عَلَيْهِ بِكُلِّ حَرْفٍ عَشْرَ حَسَنَاتٍ.»<sup>[٤٤]</sup> والأمر لا يتناول المتلوّ؛ لأنه ليس بداخل تحت القدرة، وإنما يتناول التلاوة التي يصحّ اكتسابها بالقدرة الحادثة.

[٣٧] ش: شريعة

[٣٨] موطأ مالك، الصلاة ٢٧.

[٣٩] موطأ مالك، القرآن ١٩؛ صحيح مسلم، صلاة المسافرين وقصرها ٢٥٩.

[٤٠] صحيح البخاري، فضائل القرآن ٢١.

[٤١] ش: يتتبع

[٤٢] صحيح مسلم، صلاة المسافرين وقصرها ٢٤٤.

[٤٣] صحيح البخاري، المغازي ٢٤.

[٤٤] عبد الله بن المبارك المروزي، الزهد والرقائق، تح. حبيب الرحمن الأعظمي (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت.)، ٢٧٩.

**والسابع** قوله عليه السلام: «تَعَاهَدُوا الْقُرْآنَ فَلَهُوَ أَشَدُّ تَفْصِيًّا مِنْ صُدُورِ الرِّجَالِ مِنَ النَّعَمِ مِنْ عُقْلِيهَا.»<sup>[٤٥]</sup> وهذا المعنى يختصّ بالحفظ والتلاوة؛ لأنّ المتلوّ المحفوظ غير حالّ في صدور الرجال ولا منفصل عن ذات الله تعالى.

**والثامن** ما روي عن أمّ سلمة رضي الله عنها أنّها نعتت قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم، «فَإِذَا هِيَ [تَنْعَتْ] قِرَاءَةً مُقَطَّعَةً - وَقِيلَ مَفْسَّرَةً - حَرْفًا حَرْفًا.»<sup>[٤٦]</sup> وموضع الدليل من هذه الخبر من ثلاثة أوجه: أحدها أنّ نعت الشيء بالحكاية تمثيل له، والمتلوّ لا مثل له. والثاني أنّ قراءة الرسول عليه السلام أضيفت إليه، والمقروء غير مضاف إليه. والثالث أنّها وصفت بأنّها مقطّعة أو مفسّرة، ولا يصحّ ذلك في المتلوّ؛ لأنّه صفة واحدة. فهذه جمل من أدلّة السنّة مُخرّجة من صحاح المشهور.

**فصل: وأما أدلّة الإجماع فأحدها إجماع الأئمة على فساد قول النصارى بحلول الكلمة وعلى فساد قول الحلوليّة بحلول البارئ تعالى في صور الخليقة، والقول بحلول صفة في صدور خلقه مضاهٍ لذلك كلّ.**

**والثاني** إجماع الأئمة على أنّ من خصّه الله تعالى بسماع كلامه كموسى عليه السلام وغيره مشرف بذلك على سائر خلقه، فلو كان الذي سمعه موسى هو حرف التلاوة التي سمعها سائر الخليقة لبطل التخصيص بالفضيلة.

**والثالث** إجماع سلف الأئمة على جواز نسخ [و/و] التلاوة، والمتلوّ لا يجوز نسخه؛ لأنّه قديم يستحيل عدمه وتبدّله، ولو جاز النسخ على كلامه تعالى الموجود بذاته لجاز ذلك على علمه وقدرته وسائر صفاته.

**والرابع** إجماع الأئمة على أنّ التلاوة تكون طاعةً إذا تناولها الأمر بها ومعصيةً إذا تناولها النهي عنها، والمتلوّ قديم لا يتناول أمر ولا نهى.

**والخامس** إجماع الأئمة على أنّ حالاً لو حلف لا يخرج من منزله حتّى يعمل خيراً فقرأ من القرآن شيئاً لبرّ في يمينه، ولو لا أنّ قراءته من علمه لما خرج عن يمينه.

**والسادس** إجماع الأئمة على أنّ من حلف أن لا يقرأ بحرف نافع فقرأ بحرف غيره أنّه يبرّ في يمينه، ولو حلف على المقروء للزمه الحنث بأيّ حرف قرأه.

**والسابع** أنّه قد علم من دين الأئمة قبل ظهور الحشويّة أنّه من حلف أنّه سمع صوت فلان وقد سمعه يقرأ القرآن، فلا يلزمه الحنث في يمينه، والمتلوّ ليس بصوت له ولا لغيره.

**والثامن** أنّه قد علم بالضرورة من دين الأئمة أنّ الكتب المنزلة على الأنبياء عليهم السلام كلّها متغايرة متعدّدة، ولم يقل أحد من أصحاب المقالات المنتمين إلى النفي والإثبات: إنّ كلام الله عزّ وجلّ صفة قديمة موجودة بذاته متعدّدة، وإنّما هو عند أهل الإثبات صفة واحدة، وليس في ذاته عند أهل النفي لا قديمة ولا حادثه، وكلامه هو حادث بزعمهم موجود بذات خلقه على أصلهم، فمن قال بأنّ المتلوّ نفس التلاوة فلا يخلو من أمور ثلاثة: أحدها أن يصير إلى قول أهل النفي فيلزمه ما يلزم القائلين بخلق الكلام، والثاني أن يصير إلى قول أهل الإثبات فيلزمه أن تكون التوراة هي [و/ظ] القرآن، وسورة البقرة هي سورة آل عمران، وآية الظهار هي آية اللعان، والثالث هو أن يصير إلى أنّ كلام الله تعالى صفة<sup>[٤٧]</sup> قديمة موجودة بذاته متعدّدة، وهي حروف التلاوة في جميع الكتب المنزلة، فيلزمه خرق إجماع الأئمة وضروب من المحال: أحدها حدوث الكلام لتعاقب الحروف، والثاني حدوث موصوف بها وقد قام الدليل على قدمه تعالى، والثالث حلول صفاته بذات خلقه. وذلك جهل كلّ لا خفاء به، فهذه جمل من الأدلّة مستقرّات من إجماع الأئمة.

**فصل: وأما أدلّة اللغة فأحدها** أن العرب يقولون: «قرأت الكتاب» و«ضربت الرجل» فينصبونها نصب المفعول به، فلو كانت القراءة هي المقروء لكان الضرب هو المضروب.

**والثاني** أنّهم يقولون: «قرأت الكتاب قراءة» فيؤكّدون الفعل بمصدره، والمقروء لا معنى لتأكيده.

**والثالث** أنّهم يقولون: «قرأت القرآن» فيستندون فعل القراءة إلى أنفسهم، والمقروء ليس بفعل لهم ولا لغيرهم.

[٤٥] عبد الرزاق الصنعاني، المصنّف، تح. حبيب الرحمن الأعظمي (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٣)، ٣٥٩/٣، [٥٩٦٧]

[٤٦] سنن الترمذي، فضائل القرآن ٢٣.

[٤٧] ش: صفات

**والرابع** أنهم يقولون: «ما قرأت كتاب زيد» فينفون القراءة ويثبتون المقروء، فلو كان شيئاً واحداً لكان هذا متناقضاً. **والخامس** أنهم يقولون: «قرأت على فلان عام كذا» فيخصّصون القراءة ببعض الأوقات والأشخاص، والمقروء لا يتخصّص بشيء من ذلك.

**والسادس** أنهم يقولون: «قرأ زيد كتاب عمرو» فيسندون القراءة إلى غير من يسندون إليه المقروء، ولو كانت القراءة نفس المقروء لكانت اللغة فاسدة الوضع.

**والسابع** أنهم يفصلون في المعنى بين المصدر واسم [و/٦] المفعول به، كما يفصلون بين اسم الفاعل واسم المفعول به، فمن زعم أنّ المصدر بمعنى اسم المفعول به فهو كمن زعم أنّ اسم الفاعل بمعنى اسم المفعول به، وذلك جهل لا خفاء به. **والثامن** أنهم يصرفون من لفظ القراءة أبنية لا يصحّ في المتلوّ معانيها، فلو كان إيّاها لصحّ فيه جميع تصرفها، وذلك نحو بناء الأمر والفاصلة وغيرها من الأبنية، فهذه أدلّة في اللغة كافية في هذه المسألة.

**فصل:** واعلم أنّ الكلام القديم الموجود بذات الربّ تعالى مقروءٌ بالسنتنا محفوظٌ في صدورنا مكتوبٌ في مصاحفنا غير حالٍ في شيء من ذلك، وإنّما يحلّ في الألسنة ذكرٌ له وفي الصدور علمٌ به وفي المصاحف رسمٌ دالٌّ عليه، والذكر والعلم والدلالة غير المذكور والمعلوم والمدلول عليه، وهذا كما أنّ الله سبحانه مذكورٌ بالسنة معلومٌ بالقلوب مكتوبٌ في المصاحف غير حالٍ في شيء من ذلك، وكيف يخفى على ذي لبّ أنّ كلام الربّ تعالى ليس بحالٍ في ذوات خلقه، وكلام الواحد منّا ليس بحالٍ في غيره، فإنّه إن صُرف إلى الأصوات الموجودة بذاته فهي لا ينتقل منه إلى غيره، وإن صُرف إلى المعاني التي في نفسه فهي ينتقل من نفسه إلى نفس غيره، فإذا امتنع ذلك في كلام الخلق فامتناعه في كلام الربّ أولى وأحرى.

**فصل:** واعلم أنّ اسم القرآن لا يتحد معناه ولا ينفرد مقتضاه، فقد يراد به الكلام القديم الموجود بذات الربّ تعالى، وقد يراد به القراءة الحادثة، كما قال الله عزّ وجلّ: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ [القيامة، ٨١/٥٧] وقال الشاعر:

صَحُّوا بِأَشْمَطِ عُنُونِ السُّجُودِ بِهِ ... يُقَطِّعُ اللَّيْلَ تَسْبِيحًا وَقُرْآنًا<sup>[٤٨]</sup>

[٦/ظ] يريد تسبيحاً وقراءةً، وكذلك يقال: «كلام الله تعالى» ويراد به الكلام القديم ويضاف إليه من حيث هو موجود [و] هو صفة من صفاته، وقد يراد به القراءة الحادثة ويوصف بأنّه كلامه لوجهين: أحدهما ورود الشرع بذلك تشريعاً وتخصيصاً كما قال سبحانه: ﴿فَأَجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ [التوبة، ٦/٩] والثاني أنّه دلالة على كلامه الموجود بذاته؛ لأنّها ذكر له على ضرب من التفصيل، والذكر دالٌّ على المذكور، وليس هو إيّاه على ما قدّمناه.

فهذه جملة من الأدلّة على حسب المقصود من المسألة، وقد أضربت عن تفاصيلها وكثير من أدلّتها وسائر متعلقاتها بالفصل عن شبه الحشويّة وغيرها؛ لأنّ ذلك لا يستوفيه إلاّ تأليف ولا يستوعبه إلاّ تصنيف، وما ذكرناه يرشدك ممّا تركناه إن شاء الله تعالى.

تمّ والحمد لله وصلى الله على رسوله محمّد، وآله وصحبه وسلّم.

## المصادر والمراجع

- الأنصاري، حسان بن ثابت. ديوان. مح. عبد الله سندة. بيروت: دار المعرفة، ٦٠٠٢.
- الصنعاني، عبد الرزاق. المصنّف. مح. حبيب الرحمن الأعظمي. بيروت: المكتب الإسلامي، ٣٨٩١.
- المروزي، عبد الله بن المبارك. الزهد والرفائق. مح. حبيب الرحمن الأعظمي. بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت.

**Kaynakça**

- Ahnâne, Yusuf. *Teṭavvuru'l-mezhebi'l-Eş'arî fi'l-Ġarbi'l-İslâmî*. Rabat: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2003.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', Muhammed b. el-Ḥuseyn. *el-Mu'temed fi Uşûli'd-dîn*. thk. Vedî' Zeydân Haddâd. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1974.
- Ebü'l-Ḥaccâc eḍ-Ḍarîr, Yusuf b. Musa. *Cüz'ün fihî'l-keḷâm 'ale'l-kâ'ilîn bi-enne't-tilâve hiye'l-metlûv ve'l-ķırâ'e hiye'l-maķrû'*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2822, 1b-6b.
- Ebü'l-Ḥaccâc eḍ-Ḍarîr, Yusuf b. Musa. *el-Fuşûl ve'l-muḳaddimât fi Uşûli'd-diyânât*. thk. Abdullah et-Tevrâtî. İngiltere: Mektebetü İsmail, 2024.
- Ebü'l-Ḥaccâc eḍ-Ḍarîr, Yusuf b. Musa. *el-Urcûzetü's-Şuġrâ*. thk. Ahmed el-Ferrâk - Muhammed el-Fettât. İstanbul: Dâru İkdâm, 2022.
- İbn 'Abdilmelik el-Merrâküşî, Ebû 'Abdillâh Muhammed. *ez-Zeyl ve't-tekmile li-kitâbeyi'l-Mevşûl ve's-Şile*. thk. İhsân 'Abbâs vd. 6 Cilt. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2012.
- İbn 'Asâkir, Ebû'l-Ḳâsım Ali b. el-Ḥâsen. *Târîhu Medîneti Dimaşķ*. thk. Ömer el-'Amravî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001.
- İbn Teymiyye, Taḳıyyüddîn. *Der'u te'ârûḍi'l-'aql ve'n-naḳl*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. 11 Cilt. Riyad: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1991.
- İbnü'l-'Arabî, Ebû Bekr. *el-Mutavassıt fi'l-i'tikâd ve'r-red 'alâ men ḥâlefe's-sünne min zevi'l-bida' ve'l-ilḥâd*. thk. Abdullah et-Tevrâtî. Tanca - Beyrut: Dâru'l-Hadîsi'l-Kettâniyye, 2015.
- İbnü'l-Ebbâr, Ebû 'Abdillâh Muhammed el-Ḳuḍâ'î. *et-Tekmile li-Kitâbi's-Şile*. thk. Abdusselâm el-Herâs. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbnü'z-Zeyyât, Ebû Ya'ķûb Yusuf b. Yahya et-Tâdilî. *et-Teşevvüfilâ ricâli't-taşavvuf ve aḥbâru Ebi'l-'Abbâs es-Sebtî*. thk. Ahmed et-Tevfik. Rabat: Külliyyetü'l-Âdâb ve'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye, 1997.
- 'İyâz, Ebû'l-Fazl el-Ḳâḍî. *el-Ġunye: Fihristü şuyûhi'l-Ḳâḍî 'İyâz*. thk. Mâhir Zehîr Cerrâr. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1982.
- Lâlekâ'î, Ebû'l-Ḳâsım Hibetullâh el-. *Şerhu uşûli i'tikâdi ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*. thk. Ebû Yakub Neş'et b. Kemâl el-Mısrî. 4 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 2005.
- Maḳķarî, Ahmed b. Muhammed el-. *Ezhâru'r-riyâz fi aḥbâri 'İyâz*. thk. Mustafa es-Sekkâ vd. 5 Cilt. Kahire: Matba'atü Lecneti't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1942.
- Sekûnî, Ebû Ali Ömer es-. *'Uyûnü'l-münâzarât*. thk. Sa'd Gurâb. Tunus: el-Câmî'atü't-Tûnisiyye, 1976.
- Suyûtî, Celâleddîn es-. *Buġyetü'l-vü'ât fi ṭabaķâti'l-lüġaviyyîn ve'n-nuḥât*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim. 2 Cilt. Lübnan: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1965.
- Tevrâtî, Abdullah et-. "Ṭurar 'alâ tercemeti Ebî Bekr el-Murâdî ve tilmîzihî Ebi'l-Ḥaccâc es-Saraķuṣṭî müstefâdetün min maḥṭûṭ Maġribî ġamîs". *Ebhâş fi'l-kitâbi'l-'Arabıyyi'l-maḥṭûṭ*. ed. Abdülaziz es-Sâvürî. Tanca: Dâru'l-Hadîsi'l-Kettâniyye, 2020.
- Yılmaz, Okan Kadir. *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2023.
- Yücesoy, Hayrettin. "Mihne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/26-28. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Zehabî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.
- Ziriklî, Hayreddîn ez-. *el-A'lâm Ḳāmûsü Terâcim*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 2002.



## Arap Edebiyatı Tarihi Kaynaklarında Memlûkler Döneminin Görünürlüğü: Özgünlük ve Yok Sayılmak Arasında

Sultan Şimşek

<https://orcid.org/0000-0002-8800-2064>

Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Ana Bilim Dalı, İstanbul, Türkiye

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

[sultan.simsek@istanbul.edu.tr](mailto:sultan.simsek@istanbul.edu.tr)

**Atıf Bilgisi:**

Şimşek, Sultan. "Arap Edebiyatı Tarihi Kaynaklarında Memlûkler Döneminin Görünürlüğü: Özgünlük ve Yok Sayılmak Arasında". *İslami İlimler Dergisi* 40 (Mart 2025), 267-285. <https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1614069>.

**Makale Türü:**

Araştırma Makalesi

**Etik Beyan:**

Bu çalışmanın taslak hali daha önce 6-7 Aralık 2024 tarihinde Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde gerçekleştirilen *Uluslararası 8/14. Yüzyılda Arap Dili, Edebiyatı ve Belagati Çalışmaları* adlı sempozyumda "Çöküş Söylemi ve Karşıt Söylemler Bağlamında Memlûkler Dönemi Arap Edebiyatı" başlığıyla sözlü olarak sunulmuş, tebliğ metninin özeti yayınlanmıştır.

**Etik Kurul İzni:**

Araştırma için herhangi bir etik onay veya bilgilendirilmiş onam gerekmemektedir.

**Geliş Tarihi:**

6 Ocak 2025

**Kabul Tarihi:**

10 Şubat 2025

**Yayın Tarihi:**

28 Mart 2025

**Hakem Sayısı:**

Bir İç Hakem - En Az İki Dış Hakem

**Değerlendirme:**

Çift Taraflı Kör Hakemlik

**Benzerlik Taraması:**

Yapıldı - intihal.net

**Çıkar Çatışması:**

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Finansman:**

Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.

**Etik Bildirim:**

[dergiislamiilimler@gmail.com](mailto:dergiislamiilimler@gmail.com)

**Lisans:**

CC BY-NC 4.0

**Öz:** 19. yy.da Arap edebiyatı tarihi hakkında Avrupa'da ve Arap dünyasında ilk telif edilen Arap edebiyatı tarihi kitaplarında Arap edebiyatının Cahiliye, Sadru'l-İslâm, Emevîler ve Abbâsiler dönemlendirmelerindeki fikir birliğinin, Memlûkler dönemi için söz konusu olmadığı görülür. Müsteşrik araştırmacıların çoğu bu dönemi çöküş, gerileme gibi kelimelerle nitelerken bir kısmı yok sayar. Arap dünyasında yazılan ilk Arap edebiyatı tarihi kitapları da bu nitelermelerin tesiri altında kalmıştır. Arap edebiyat tarihini Cahiliye'den Modern döneme kadar inceleyen bu kitaplardaki Memlûkler dönemi nitelermelerine karşı çıkan bir grup yazar ise bu dönemi özgün bir dönem sayarak, dönem hakkında hacimli çalışmalar yapmışlardır. Gerek çöküş söyleminde bulunan araştırmacıların, gerekse karşıt söylemde bulunanların ortaya sürdüğü gerekçeleri bir arada ele almak konuya daha bütüncül bakılmasını sağlar. Bu çalışmanın konusunu Memlûkler dönemi Arap edebiyatının, Arap edebiyat tarihi kitaplarındaki görünürlüğü ve kitapların yazarları tarafından bu dönem hakkında ileri sürülen söylemler teşkil etmektedir. Bu çalışmada iki farklı söylemi gerekçeleriyle ortaya koyarak analiz etmek amaçlanmıştır. Edebiyat tarihinin bizzat birincil kaynaklardan okunmasının ve haklarında yazılmış tarihi kitaplardaki algılara eleştirel bakılmasının ne denli önemli olduğunu göstermek çalışmanın temel hedefidir. Memlûkler dönemini bu açıdan ele alan bir çalışmanın yapılmamasından doğan boşluk, bu çalışma ile bir nebze doldurulmaya çalışılmıştır. Ansiklopediler dönemi olarak da anılan Memlûkler döneminde telif edilen edebi eserlerin çoğunluğunun yazma eser halinde bulunması, dönemle ilgili hatları çok kesin bir portre sunmasa da elde edilen bilgiler ışığında dönemin kesinlikle edebi bir gerileme veya çöküş dönemi olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Çalışma neticesinde dönemin yok sayılmayacak kadar verimli ve parlak bir dönem olduğu anlaşılrsa da özgünlük derecesinin netleşmesi için daha derinlikli araştırmalara ihtiyaç duyulduğu görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belagati, Arap Edebiyatı, Memlûkler, Edebiyat Araştırmacıları, Özgünlük, Yok sayılmak.



## The Visibility of the Mamluk Era in the Sources of Arabic Literary History: Between Originality and Neglect

Sultan Şimşek

<https://orcid.org/0000-0002-8800-2064>

Assoc. Prof., Istanbul University Faculty of Theology, Department  
of Arabic Language and Rhetoric, Istanbul, Turkey

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

[sultan.simsek@istanbul.edu.tr](mailto:sultan.simsek@istanbul.edu.tr)

<b>Citation:</b>	Şimşek, Sultan. "The Visibility of the Mamluk Era in the Sources of Arabic Literary History: Between Originality and Neglect." <i>Journal of Islamic Studies</i> 40 (March 2025), 267-285. <a href="https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1614069">https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1614069</a> .
<b>Article Type:</b>	Research Article
<b>Ethical Statement:</b>	A draft version of this study was previously presented orally under the title "Mamluk Era Arabic Literature in the Context of Decline Discourse and Opposing Views" at the <i>International Symposium on Arabic Language, Literature, and Rhetoric in the 8th/14th Century</i> , held at Marmara University Faculty of Theology on December 6-7, 2024. The abstract of the conference paper has been published.
<b>Ethics committee approval:</b>	The research does not need any ethical approvals or informed consent.
<b>Date of submission:</b>	06 January 2025
<b>Date of acceptance:</b>	10 February 2025
<b>Date of publication:</b>	28 March 2025
<b>Reviewers:</b>	One Internal & At Least Two External
<b>Review:</b>	Double-blind
<b>Plagiarism checks:</b>	Yes - intihal.net
<b>Conflicts of Interest:</b>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<b>Grant Support:</b>	No funds, grants, or other support was received.
<b>Complaints:</b>	<a href="mailto:dergiislamiilimler@gmail.com">dergiislamiilimler@gmail.com</a>
<b>License:</b>	CC BY-NC 4.0

**Abstract:** In the 19th century, seminal histories of Arabic literature produced in Europe and the Arab world delineated a clear periodization encompassing the Jahiliyya, Early Islamic, Umayyad, and Abbasid eras. However, this consensus did not extend to the Mamluk Period. Numerous Orientalist scholars have described the Mamluk Period as a time of decline or regression, with some dismissing its significance altogether. Early Arabic literary histories written in the Arab world similarly reflected these Orientalist perspectives. Nonetheless, a group of scholars has contested such characterizations by regarding the Mamluk Period as a distinctive era and advancing significant studies in its favor. This study investigates the representation of Mamluk Period in Arabic literary history books by critically examining the arguments advanced by both its detractors and proponents. By presenting and analyzing two opposing perspectives on the Mamluk Period, the research aims to underline the importance of engaging directly with primary sources and critically evaluating the narratives constructed in historical works. This research fills a notable gap by focusing on the Mamluk Period, often referred to as the "Encyclopedic Era." Although the predominance of manuscript sources from this period presents challenges for drawing definitive conclusions, available evidence suggests that the Mamluk Period was a productive era rather than one characterized by decline. Nevertheless, further comprehensive research is required to fully assess the originality and contributions of this era to Arabic literary tradition.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Arabic Literature, Mamluks, Literary Scholars, Originality, Neglect.

## Giriş

Modern dönemde müsteşriklerin Arap edebiyatı tarihi yazımında öncü bir rolü olduğu hakkı teslim edilen bir gerçektir. Onları Arap edebiyatı tarihi yazmaya iten zaman diliminin ve mekanın; yani 19. yy. Avrupa'sının siyasi, ekonomik, toplumsal ve kültürel vizyonunu tanımak, eserleri ve içeriğinde bulunan söylemleri anlamlandırmak için bir anahtar mesabesinde. 19. yy.da Avrupa'da gelişen Batı sömürgeciliği anlayışının siyasi, ekonomik ve askeri alanları etkisine alması kadar kültürel ve ilmi çalışmalara sirayet etmesi de söz konusudur. Kendi ortaçağ kalıplarından çıkan Avrupa ülkeleri geleneksel olana ve kurumlarına modernite adı altında karşı çıkmış ve yeni bir dünya düzeni kurgulamıştır.<sup>[1]</sup> Bu yeni durumdan etkilenen Arap edebiyatı tarih yazımı da kendi nasibine düşeni almıştır.

Bu çalışmanın ana konusu, Memlûkler dönemi Arap edebiyatının, Arap edebiyat tarihi kitaplarında ne şekilde ele alındığını ve bu kitapların yazarlarının bu dönem hakkında ortaya koydukları söylemleri incelemektir. Çalışmada öncelikle 19. yy. Avrupa'sının sömürgeci düşüncesinin ilim, kültür ve edebiyat sahalarını nasıl yönlendirdiğine dair bir bakış açısı sunulmuştur. Daha sonra 19. yy. Avrupa'sında ve ardından da Arap dünyasında yazılan Arap edebiyatı tarihi kitaplarında Memlûkler döneminin görünürlüğü ele alınmıştır. Bu çalışma için bir doktora tezi, bir makale dışında alanda başucu kitabı haline gelmiş toplam on beş kaynakta görünürlük meselesi incelenmiştir. Arap edebiyatı dönemlerinin hepsini içeren kaynaklarda Memlûkler dışında kalan dönemlerin bilgilerine makale sınırını aşacağından girilmemiş, kaynakların incelenmesi Memlûklerle sınırlandırılmıştır. Çalışma, kaynaklarda karşılaşılan çöküş ve yükseliş gibi birbirinden farklı iki söylemi gerekçeleriyle ortaya koyarak bunları analiz etmeyi hedeflemiştir. Memlûkler dönemi Arap edebiyatı hakkında bu bakış açısıyla yapılan araştırmaların eksikliği, bu çalışmayla kısmen giderilmeye çalışılmıştır.

Memlûkler dönemini müstakil bir dönem olarak ele alan çalışmaların sayısı oldukça azdır. Az sayıda olan bu kaynakları kronolojik olarak sıralayacak olursak şöyledir: Mahmûd Rızk Selîm'in 1947-1966 yılları arasında basılmış *'Aşru selâṭîni'l-Memâlik ve nitâcühü'l-ilmî ve'l-edebî* adlı sekiz ciltlik kapsamlı eseri bu dönemin bilimsel ve edebi kazanımlarını inceleyerek Memlûkler döneminin zengin ve verimli bir edebi dönem olduğunu vurgulamaktadır. Muhammed Zağlûl Sellâm'ın 1970 yılında yayınlanan *el-Edeb fi'l-'asri'l-Memlûkî* adlı eseri ise özellikle Memlûklerin tasavvufi edebiyatına odaklanmış ve bu dönemin ihmal edilmemesi gereken önemli bir dönem olduğunu savunmuştur. Ömer Musa Paşa'nın 1988'de yayınlanan *Târîḫu'l-Edebî'l-Arabî: el-'Aşru'l-Memlûkî* adlı çalışması, Memlûkler dönemini parlak ancak ihmal edilmiş bir edebi dönem olarak değerlendirir. Necdet Gürkan'ın *Arap Edebiyatında Memlûkler/Moğollar Dönemi (656/1258-923/1517)* olarak başlıklandığı doktora tezi Türkiye'de Memlûkler Dönemini ele alan ilk çalışmadır. Yazar tezinde bu dönemin Arap edebiyatında ciddi kazanımların elde edildiği bir süreç olduğunu ortaya koyar. Alman araştırmacı Thomas Bauer'ın, "Mamluk Literature: Misunderstandings and New Approaches" 2005 yılında yayınlanan makalesinde ise Memlûkler dönemi Arap edebiyatını yanlış anlaşılmalı ve ihmal edilmiş, aslında zirvede olan bir edebî dönem olarak analiz eder. Memlûkler döneminin edebiyat tarihi açısından ne denli değerli bir miras sunduğunu açıkça ortaya koyan bu çalışmalar makalenin temel kaynakları arasında yer almıştır. Memlûkler çağında üretilen edebi eserlerin çoğunun yazma eser olarak kalması, bu döneme dair tam anlamıyla net bir portre çizmeyi zorlaştırır da mevcut veriler, bu dönemin kesinlikle edebi bir çöküş ya da gerileme dönemi olmadığını göstermektedir. Bununla birlikte, dönemin özgünlüğünün derecesinin tam anlamıyla değerlendirilebilmesi için daha detaylı ve kapsamlı araştırmalara ihtiyaç vardır.

[1] İbrahim Kalın, *Ben, Öteki ve Ötesi: İslam-Batı İlişkileri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 19. Baskı, 2018).

## 1. Memlûkler Dönemi Arap Edebiyatının Modern Dönemde Telif Edilen Arap Edebiyatı Tarihi Kitaplarında Ele Alınışı

Modern dönemde ilk olarak 19. yy.da Avrupa'da yazımına başlanan Arap edebiyatı tarihi kitapları incelenirken, yazıldıkları siyasi ve kültürel ortamın araka planının bilinmesi içeriği daha bilinçli bir şekilde anlamlandırmak açısından son derece önemlidir. Bu yüzyılda Avrupa'daki hareketliliğin ardında modernite ve aydınlanma paradigmaları yatar. 18. yy'da Avrupa'da ortaya çıkan modernite, Batıda geleneksel inanç ile kurumların terk edilmesini ve özgürlük, eşitlik, kardeşlik söylemi eşliğindeki yeni bir dünya nizamını ifade ediyorken, doğuda fiziksel ve kültürel sömürü şeklinde tezahür etmişti. 19. yy.ın ortalarında, İslam ülkelerinin yaklaşık yüzde sekseni Avrupalı devletlerin ve Rusya'nın işgali altındaydı ve bu işgalleri kısa sürede söz konusu devletler tarafından gerçekleştirilen kültür emperyalizmi takip etti.<sup>[2]</sup> Avrupa Sömürgeciliği kurgusuna göre, Batı, Arap topraklarında var olan siyasi, iktisadi, ilmi ve edebi alanlardaki bu çöküşe ve donukluğa sebep olan Türkler'i bu topraklardan kovarak Arap ülkelerini her anlamda özgürleştirecek ve içinde bulunduğu derin uykudan uyandırarak ayağa kalmasını (*nahda*) sağlayacaktı.<sup>[3]</sup> Avrupa'da doğudaki bilim ve dil ilimleri ile ilgili çalışmalar 17. yy.dan itibaren farklı medeniyetleri tanıma merakıyla başlarken, 19.yy.ın ikinci yarısından itibaren yapılan bilimsel çalışmalarda batı medeniyetinin üst bir kültür, geri kalanların ise ıslah edilmesi gereken alt kültürler olduğu ön kabulüne dayalı Avrupa sömürgecilik anlayışı kendini bariz bir şekilde hissettirmeye başladı. Elbette bu bakış açısı diğer ilim dallarında olduğu gibi Arap edebiyatı tarihi araştırmalarında da kendini farklı şekillerde gösterdi.

19. yy.da Arap edebiyatı çalışmalarını başlatan müsteşrikler, sözünü ettiğimiz sömürgecilik kültürü atmosferinde genellikle Câhiliye, Sadru'l-İslâm, Emevîler ve Abbasîler dönemlerine odaklanmış, *Nahda* olarak tanımladıkları modern döneme kadar Memlûkler dönemini de kapsayan beş yüz kırk yıllık süreyi ise Arap edebiyatında çöküş (inhiât) evresi olarak nitelemişlerdir.<sup>[4]</sup> Ancak 647/1250-922/1517 yılları arasında Bahrî ve Burcî iktidarları olarak iki döneme ayrılmış şekilde iki buçuk asrı aşkın bir süre boyunca Mısır, Suriye ve Hicaz'da hüküm süren Kahire merkezli bir devlet olarak Memlûkler, bölgede siyasi, iktisadi ve kültürel istikrarın sağlanmasında önemli bir rol oynamıştır.<sup>[5]</sup>

Memlûkler döneminde Arap edebiyatında hem şiir hem de nesir türlerinde klasik edebiyatın izi sürülürken, edebi eserlerde belagat sanatlarının kullanımı yaygınlaşmış, özellikle tevriye sanatının görünürlüğü artmıştır. Memlûk dönemi şiirleri konu çeşitliliği ve söz sanatlarının ustaca kullanımıyla ön plana çıkmış, şiirde dil oyunları, mizah ve bilmeceler yaygın temalar arasına girmiştir. Medih, hiciv, mersiye, tasvir, gazel, hikmet ve zühd gibi klasik temalar, içerik açısından zenginleşmiştir. Şekil ve kafiye açısından klasik kaside türü korunurken, zecel ve muvaşşah gibi yeni formlar da gelişmiştir. Edebi nesir ise, hikâye, makâme, edebi mektuplar ve hitabet gibi türlerde zenginleşmiş, İbn Danyâl'ın (öl. 711/1311) gölge oyunları ve makâme türündeki

[2] Kalın, *Ben, Öteki ve Ötesi*, 287.

[3] Şükran Fazlıoğlu, *Arap Romanında Türkler* (İstanbul: Küre Yayınları, 2. Baskı, 2015), 87-88.

[4] Çöküş söylemi değerlendirmeleri için bk. Asuman Emin ve Şükran Fazlıoğlu, "Tarihi Dönemlendirmenin Öznel Niteliği ve Arap Edebiyatı Tarihine Yansımaları", *Istanbul Journal of Arabic Studies* 6/2 (Aralık 2023), 135-138; Sultan Şimşek, "Çöküş Söylemi ve Edebi Süreklilik Bağlamında 17. yy. Osmanlı Dönemi Arap Edebiyatının Öncü İki Siması ve Eserlerinde Ön Plana Çıkan Temalar", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/2 (Aralık 2024), 623-626; Semir Abdulmelik, "Şubuhâtun fi târîhi'l-edebeyni'l-Memlûki ve'l-Osmânî ve eseruhâ 'ale'l- menâhici't-ta'limiyye." *Mecelletü 'Ulûmi'l-Lugati'l-Arabîyye ve Âdâbihâ* 14 (2022), 622-636.

[5] Robert Irwin, *The Middle East in the Middle Ages: The Early Mamluk Sultanate 1250-1382* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1986),1-7; Ahmet Arık, *Bâhri Memlûk Devleti ile İlhanlı Devleti Arasında Din, Sosyal ve Ekonomik Etkileşimler* (Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Temmuz 2017), 5-22; Cengiz Tomar, "Kılıçtan Kaleme: Memlûkler ve Entelektüel Hayat," *Türklük Araştırmaları Dergisi* 12 (2002): 249; İsmail Yiğit, "Memlûkler" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/90; Fatih Yahya Ayaz, *Memlûkler (1250-1517)*, 133-140; (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015),133-140; Hatice Güler, *Memlûkler*, (İstanbul: Selenge Yayınları, 2021),9-23.



eserlerinde, dönemin toplumsal yapısı ve eleştirisi işlenmiştir. İlmî nesir alanında, zengin ansiklopedi çalışmaları ve hacimli sözlükler dikkat çekerken, İbn Mâlik'in (öl. 672/1274) 'si gibi nahiv çalışmaları öne çıkmıştır.<sup>[6]</sup> Belâgat ve edebî tenkit çalışmalarının da sürdürüldüğü dönemde Celaleddîn es-Süyûtî (öl. 911/1505) ve İbn Haldûn (öl. 808/1406) gibi alimlerin eserleri dönemin ilmî nesrine derinlik kazandırmıştır. Memlûkler dönemi, edebiyatta hem geleneksel hem de yenilikçi yaklaşımlarla zengin bir entelektüel bir birikim sunmuştur.<sup>[7]</sup>

### 1.1. Müsteşriklerin Arap Edebiyatı Tarihi Eserlerinde Memlûkler Nitelemesi

Avrupa'da 17. ve 18. yüzyıllarda Batı'da modern temelleri atılan İslam medeniyetine yönelik çalışmalar, 19. yy.da büyük bir hız kazanmıştır. 1850'den sonra yaklaşık yarım yüzyıllık bir dönemde İslam tarihi ve kültürünün hemen her yönünü kapsayan on binlerce kitap, makale, dergi, sempozyum bildirisi, yüksek lisans ve doktora tezi formlarında araştırmalar yapılmış, üniversitelerde yeni kürsüler kurularak alanla ilgili dersler üniversitelerin müfredatına girmiştir. Batı'da, İslam dünyası korkulan, nefret edilen veya merak uyandıran bir coğrafya olmaktan ziyade; anlaşılması, yönetilmesi ve yeniden şekillendirilmeyi bekleyen bir dünya olarak tasavvur edilmiştir.<sup>[8]</sup>

Sözünü ettiğimiz bu atmosfer diğer İslâm kültür ve medeniyetinin dili olarak Arapça ilimleri sahasında da kendini göstermiştir. Şarkiyat alanında yaptığı çalışmalarla ön plana çıkan oryantalistlerden biri olan Joseph von Hammer-Purgstall'ın 1850-1858 yılları arasında yedi ciltte yayımlanan ve 9915 biyografi içeren *Literaturgeschichte der Araber* adlı eseri, modern dönemde yazılan Arap Edebiyatı Tarihi alanındaki ilk örneklerden biridir.<sup>[9]</sup> Hammer-Purgstall (öl. 1856), Arap edebiyatı tarihini yazarken tarihi olayları esas almış ve tarihi gelişmelerin edebiyatı doğrudan etkilediğini savunmuştur. Ona göre, bir devlet yıkılış sürecine girdiğinde, o devlete ait edebiyat, kültür ve ilim de bir çöküş içerisine girer. Bu bağlamda, Hammer-Purgstall, Memlûkler dönemini Bağdat'ın yıkılmasından sonraki zaman dilimine denk geldiği için bir "çöküş dönemi" olarak nitelendirmiştir.<sup>[10]</sup>

Alman müsteşrik Carl Brockelmann (öl.1956)'ın, Arap edebiyatı tarihi üzerine kaleme aldığı *Geschichte der Arabischen Litteratur* (GAL) adlı eseri alandaki önemli eserlerden biri olarak kabul edilmiştir. 1892-1902 yılları arasında yayımlanan bu çalışmada Memlûkler dönemi, Arap diliyle yazılmış İslam edebiyatının üçüncü evresi olarak olarak Arap Edebiyatı Çağı başlığı altında sınıflandırılmıştır. Brockelmann, bu dönemi, Abbâsî Devleti'nin yıkılışından (1258) Osmanlılar'ın Mısır'da yönetime geçtiği tarihe (1517) kadar olan zaman dilimiyle sınırlar. Brockelmann, aynı zamanda bu süreci edebî anlamda yenilik ve özgünlük bakımından zayıf düşen "durgunluk dönemi" olarak değerlendirmiş ve eserinde bu dönem boyunca üretilen edebiyatın özelliklerini detaylı bir şekilde incelemiştir. Brockelmann, Arap topraklarında Türk asıllı yöneticilerin hâkim olmasının Arap edebiyatının özgünlüğünü kaybetmesine yol açtığını ifade eder. Ona göre, bu dönemde edebiyat, İslam medeniyetine yeni katılan yabancı milletler için öğretici bir rol üstlenmiş

[6] Nejdet Gürkan, *Arap Edebiyatında Memlûkler/Moğollar Dönemi (656/1258-923/1517)* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 129-136.; Burada şunu da hatırlamak gerekir ki 14. yy.da Memlûk ve Osmanlı coğrafyası ilmî ve edebî seyahatlar vasıtasıyla diğer ilim dallarında olduğu gibi dil ve edebiyat alanında da etkileşim halindedir. Bunun için bk. Şükran Fazlıoğlu, "14. Yüzyıl'da Osmanlı Coğrafyasında İlmü'l-Edeb Geleneğinin Teşekkülü." *İlm-i Edeb'e Dönüş: 8/14. Yüzyıl Arap Dili, Edebiyatı ve Belâgatı Çalışmaları*, Ed. Şükran Fazlıoğlu, Mehdi Cengiz ve Mediha Büşra Özdemir (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2024), 17-39.

[7] Memlûkler dönemi Arap edebiyatının genel çehresi ve bazı öncülerinin tanıtıldığı bir makale hazır haldedir ve tarafımızdan yayınlanması planlanmaktadır. Burada konu ile ilgili özet sunulmakla iktifa edilmiştir.

[8] Kalın, *Ben, Öteki ve Ötesi*, 287.

[9] Kenan Demirayak, *Arap İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*, Ed. Sultan Şimşek ve İlknur Emekli (İstanbul: Cantaş Yayınları, 2016),169.

[10] Joseph Freiherr Von Hammer Purgstall, *Literaturgeschichte der Araber von ihrem Beginne bis zu Ende des zwölften Jahrhunderts der Hidschret* (Wien: Hof-und Staatsdruckerei, 1850), 1/12-13.

ve dikkatler daha çok önceki edebi çalışmalara yoğunlaşarak bu çalışmaların taklit edilmesi yönünde bir eğilim ortaya çıkmıştır.<sup>[11]</sup>

Arap Edebiyatı tarihi alanında İtalyan müsteşrik Carlo Alfonso Nallino (öl.1938)'ya ait olan *La Littérature Arabe* adlı eser 1950'de Paris'de neşredilmiştir. Eser, yazarın Kahire'deki Arap edebiyatı tarihi derslerinde okuttuğu ders notlarından müteşekkildir. İlk olarak Kızı Maria Nallino tarafından düzenlenerek *Raccolta di Scritti Editi ed Inediti* adıyla İtalyanca olarak neşredilmiş, Fransız şarkiyatçı Charles Pellat bu eseri İtalyanca'dan *La Littérature Arabe* adıyla Fransızca'ya tercüme etmiştir. Daha sonra ise eser *Târîhu'l-âdâbi'l-'Arabiyye mine'l-Câhiliyye hattâ 'asri Benî Ümeyye* adı altında Arapça olarak Mısır'da neşredilmiştir.<sup>[12]</sup> Kitapta Abbâsî Devleti'nin yıkılışından (1258) Mehmed Ali Paşa'nın Mısır'ı ele geçirdiği döneme (1517) kadar olan süreç Arap edebiyatında "gerileme ve çöküş dönemi" olarak nitelendirilmiştir.<sup>[13]</sup>

Rus müsteşrik İgnatius Krachkovsky (öl. 1951), eski Arap edebiyatı tarihi eserini coğrafi temele dayandırarak hazırlamış ve bu eserinde Memlûk dönemi ansiklopedi çalışmalarına özel bir bölüm ayırmıştır. Krachkovsky, müsteşrikler arasında Memlûkler dönemine dair kapsamlı çalışmalar yapan ve bu dönemin ismini zikreden ilk araştırmacılardandır. Bu bölümde, en-Nuveyrî (öl. 733/1333), İbn Fazlullah el-Ömerî (öl. 749/1349), Ebü'l-Abbâs el-Kalkaşendî (öl. 821/1418) el-Kalkaşendî ve İbn Battûta (ö. 770/1368-69) gibi edip ve ansiklopedistlerin eserlerini tanıtmış, bu eserlerin sahip olduğu zengin içeriği takdirle dile getirmiştir.<sup>[14]</sup>

Harvard Üniversitesi öğretim üyesi H. A. R. Gibb (öl. 1971) tarafından yazılan *Arabic Literature: An Introduction* adlı eser de alanda diğer araştırmacıları etkisi altında bırakan çalışmalardan biridir. 1926'da İngiltere'de yayınlanmış, 1963'te gözden geçirilmiş ikinci baskısı yapılmıştır. İkinci baskı Urduca, Rusça, Almanca, İbrânîce ve Türkçe dillerine çevrilmiştir.<sup>[15]</sup> Yazar eserinde 1258-1800 yılları arasını genel olarak Memlûkler Çağı olarak sınıflandırmış, Arap dilinin çöküş yaşadığı bir dönem olduğuna İbn Batûta'dan bir anekdot aktararak değinmiştir ve *1517'ye Kadar Mısır ve Suriye* alt başlığında Memlûkler dönemini isim zikretmeden çok kısa bir şekilde ele almıştır.<sup>[16]</sup>

Arap edebiyatı alanında eser telif eden müsteşriklerden biri de Regis Blachère (öl.1973) dir. Edebiyata ve tarihe bakışta Brockelmann'ın ele aldığı kadar geniş bir yelpazeye sahip değildir. Ona göre, Brockelmann'ın aksine sanatlı ve edebi metinlere odaklanan, indirgemeci bir edebiyat anlayışı benimsenmelidir. Blachère, Arap edebiyatı tarihinde dönemleri incelerken siyasi olaylar yerine kültürel olayları esas almıştır. Araştırmalarında sanatsal amaçla yazılan metinleri konu olarak belirlemiştir. Kendi bakış açısına göre tarihi olaylar, siyasi gelişmeler ve edebi olaylar birbirinden bağımsızdır ve ayrı ayrı incelenmelidir. Bu görüş doğrultusunda Arap edebiyatı tarihi hakkında yazdığı kitabında, Memlûkler dönemini Osmanlılar dönemini de kapsayan geniş bir tarih aralığına dâhil etmiş ve dönem olarak Memlûkler'den doğrudan bahsetmemiş, dahası bu aralıkta dikkate değer bir edebi çalışmanın bulunmadığını ifade etmiştir. Bu nedenle, Blachère'in aslında Memlûkler dönemini yok saydığını söylemek mümkündür.<sup>[17]</sup>

[11] Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur (Erster Supplementband)*, (Leiden: E. J. Brill, 1937), 1/5-10.

[12] Demirayak, *Arap İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*, 189-190.

[13] Araz, Cangül. *Arap Edebiyatı Tarihi Yazımı ve Hüseyin el-Vâd'ın Fî târîhi'l-edebe: mefâhîm ve menâhic Adlı Eseri*. (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ağustos 2024),25.

[14] İgnatij Krachkovski, *Târîhu'l-edebe'l-coğrâfiyyi'l-'Arabî*, çev. Selâhaddin Osman Hâşim (Kahire: Lecnetu't-Telif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1963), 1/1.

[15] Çevirisi için bk. Hamilton A. R. Gibb, *Arap Edebiyatı*, çev. Onur Özatağ, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2022).

[16] Hamilton A. R. Gibb, *Arabic Literature: An Introduction* (Oxford: Clarendon Press, 1963), 141-142; Ayrıca eser hakkında daha ayrıntılı bir inceleme için bk. Demirayak, *Arap İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*, 189-190.

[17] Regis Blachère, *Târîhu'l-edebe'l-'Arabî*, çev. İbrahim Keylânî (Dimaşk: Daru'l-Fikr li't-Tibâa ve't-Tevzîf ve'n-Neşr, ts.), 1-4.

Fransız müsteşrik André Miquel (öl.2022)'in 1969 yılında yayımladığı *La littérature arabe* (el-Edebu'l-'Arabî) adlı eserde Memlûkler dönemi Arap edebiyatını da kapsayan 1258-1798 yılları arasındaki dönemi *'Anma (veya Anı) Edebiyatı Dönemi'* olarak nitelmiştir. Bu dönem edebiyatının bir durgunluk ve sessizlik dönemi olarak nitelenemeyeceğinden, aksine dış tehlikelere karşı edebi kültür varlığının muhafazasına odaklanmaktan kaynaklanan bir hareketliliğin ve canlılığın varlığından bahsetmektedir.<sup>[18]</sup>

19. yy.'ın ikinci yarısından itibaren Arap edebiyatı tarihi yazan batılı araştırmacıların sayısı oldukça fazladır.<sup>[19]</sup> Makale sınırlığında hepsine değinmek mümkün olmadığından burada farklı söylemleri ve yaklaşımları ile dikkat çeken yazarlar ve eserlerine değinilmiştir. Görülmektedir ki müsteşrikler aralarında ayrıntılara inilince fark edilen bazı görüş farklılıkları olsa da Memlûkler dönemine ortak bir bakış açısıyla yaklaşmaktadırlar. Bu yaklaşımın etkilerini günümüzde yazılan eserlerde de görmek mümkündür. Nitekim uzun yıllar Yemen'de yaşayan İngiliz müsteşrik Tim Mackintosh-Smith'in, 2019 yılında Yale Üniversitesi Yayınları arasında *"Arabs"* başlığıyla yayımlanan ve 2022 yılında *"Araplar"* adıyla Türkçeye çevrilen eseri, Araplar'ın üç bin yıllık tarihini kabileler, devletler ve yer yer kültür ile edebiyat alanında ele almaktadır. Yazar, bu eserinde Arap tarihi dönemlerini ele alırken, 10. yy.'dan önceki dönemleri Cahiliye Dönemi'nden başlayarak sırasıyla "sahneye çıkış," "devrim" ve "hakimiyet" dönemleri olarak sınıflandırmıştır. Memlûkler dönemini de içine alan 900-1350 yılları arasını genel tarih açısından bir "gerileme dönemi" olarak değerlendirirken, 1350-1800 yılları arasını ise Arap tarihinde bir "tutulma dönemi" olarak adlandırmıştır. Bu sınıflama, aslında 19. yy. sömürge anlayışının şekillendirdiği İslam medeniyeti ile ilgili tarihi algıların genel tarih yazımı üzerindeki etkisine güncel bir örnek olarak gösterilebilir.<sup>[20]</sup>

**Tablo 1: Müsteşriklerin Yazdığı Arap Edebiyatı Tarihi Kitaplarında Memlûkler Döneminin Görünürlük Durumu**

YAZAR	ESER VE BASIM YILI	YAZARIN MEMLÜKLER DÖNEMİ ARAP EDEBİYATI NİTELENDİRMESİ
Joseph F. Von Hammer Purgstall (1774-1856)	<i>Literaturgeschichte der Araber</i> (1850)	Moğol kuşatmasından Napolyon'un Mısır'ı İşgali Arası Dönem (1258-1798) <b>Gerileme ve Çöküş Dönemi</b>
Carl Brockelmann (1868-1956)	<i>Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)</i> (1892-1902)	Arap Diliyle yazılmış İslam Edebiyatının 3. Evresi: Arap Edebiyatı Çağı (1258-1517) <b>Durgunluk Dönemi</b>
Carlo Alfonso Nallino (1872-1938)	<i>Târîhu'l-âdâbi'l-'Arabiyye mine'l-Câhiliyye hattâ 'asri Benî Ümeyye</i> (1938'den sonra)	Abbâsî Devleti'nin Yıkılışından Mehmed Ali Paşa'nın Mısır'ı Ele Geçirmesine Kadarki Dönem(1258-1517) <b>Gerileme ve Çöküş Dönemi</b>
Ignatij Juliavonic Krachkovski (1883-1951)	<i>IstoriaArabskoi Geograpfičeskoj Literatury(Târîhu'l-edebi'l-coğrâfiyyi'l-'Arabî)</i> (1963)	1/15.bölümde Mevsûatu asri'l-Memâlik Memlûkler dönemi ifadesini kullanan ilk araştırmacılarıdır.) 1250-1517) <b>Zengin Bir Edebiyat Dönemi</b>
H. A. R. Gibb (1895- 1971)	<i>ArabicLiterature:An Introduction</i> (1926)	Memlûkler Çağı (1258-1800) 1517'ye Kadar Mısır ve Suriye Dönemi <b>Çöküş Çağı</b>

[18] André Miquel, *La littérature arabe* (Paris: Presses universitaires de France, 1969,1981), 89.

[19] Bu eserler için bk. Demirayak, *Arap İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*, 169-172.

[20] Tim Mackintosh-Smith, *Arabs: A 3,000-Year History of Peoples, Tribes and Empires* (New Haven: Yale University Press, 2019), 339-449.

YAZAR	ESER VE BASIM YILI	YAZARIN MEMLÜKLER DÖNEMİ ARAP EDEBİYATI NİTELENDİRMESİ
Régis Blachère (1900-1973)	<i>Histoire de la littérature Arabe, des origines à la fin du XVe siècle</i> de J.-C.(1952)(ar.1973)	(15yy. ile 19.yy başlangıcı arasında olan dönemde edebi faaliyetlerin zikredilmeye değer olmadığını ifade eder.) (1258-1798) <b>Yok Sayılmayı Hak Eden Bir Dönem</b>
André Miquel (1929-2022)	La littérature arabe( <i>el-Edebu'l-'Arabî</i> ) (1969)	Anma Edebiyatı Dönemi (1258-1798) (Kültürü muhafaza rolü) <b>Muhafazaya Odaklanmış Bir Edebiyat</b>

## 1.2. Arap Yazarların Arap Edebiyatı Tarihi Eserlerinde Memlûkler

Arap dünyasında Arap edebiyatı tarihi yazımına, Avrupa'da telif edilen eserlerden sonra başlanmıştır. Corcî Zeydân (öl. 1914)'ın 1911'de Mısır'da neşrettiği *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-'Arabiyye* adlı eseri Arap dünyasında Batı'daki usule göre yazılmış ilk Arap edebiyatı tarihi eserleri arasında yer alır. Zeydân, Memlûkler döneminde şiir zevkinin kaybolduğunu, şiirin halk arasında yayılmak suretiyle bayağılaştığını ve dil hatalarıyla dolup taşıdığını ifade eder. Bununla birlikte, dönemin edebi özelliklerini ve ortaya konulan eserleri inceleyen Zeydân, bu dönemde Arap dilinin varlığını koruduğunu belirtir. Ancak, bu dönemi "Memlûk dönemi" olarak değil, "Moğol dönemi" olarak adlandırır.<sup>[21]</sup>

Ahmet Hasan ez-Zeyyât (öl. 1968), 1961'de yayınlanan *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî* adlı tek ciltlik çalışmasında Memlûkler Dönemi'ni, Arap dili ve edebiyatının korunduğu ve varlığını sürdürdüğü bir dönem olarak nitelendirmiştir. Çöküş Söylemini ise, sadece Osmanlı Dönemi'ne hasretmiştir. Bu yönüyle dönemi anı edebiyatı olarak nitelendiren, çöküşün ise Osmanlı'da başladığını ifade eden André Miquel ile hem fikirdir. Zeyyât, Memlûkler dönemini de içine alan 1258-1798 tarih aralığını "Türk Dönemi" olarak adlandırmıştır.<sup>[22]</sup>

20. yüzyılın önemli Arap edebiyat tarihçilerinden biri olarak tanınan Hannâ el-Fâhûrî (öl. 2011), 1951 yılında yayımladığı *el-Câmi' fi Târîhi'l-edebi'l-'Arabî* adlı eseriyle Arap edebiyat tarihine bütüncül bir bakış sunmuştur. Bu eserinde, edebiyatın dönemlerini ve gelişim süreçlerini detaylı bir şekilde ele almıştır. Bu eser, yazar tarafından ilk önce *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*<sup>[23]</sup> adıyla liselerde edebiyat derslerinde okunmak için hazırlanmış daha sonra ilmi alt yapısı güçlendirilerek daha kapsamlı bir halde *el-Câmi' fi Târîhi'l-edebi'l-'Arabî, el-Edebu'l-kadîm ve el-Edebu'l-hadîs* olarak genişletilmiş halde basılmıştır. el-Fâhûrî çalışmalarında Memlûkler devrini de içine alan 1258-1798 tarihleri arasını ilk çalışmasında *Türk Devri* başlığıyla dönemlendirmiş, *el-Câmi* 'de ise *İnhitat Edebiyatı* başlığıyla nitelendirilmiştir. Bu dönemi, Arap edebiyatında üretkenlikten uzaklaşan ve genel bir durgunluk yaşanan bir süreç olarak tanımlamış, ancak bununla birlikte bazı eserlerin edebiyat tarihine değer kattığını vurgulamıştır.<sup>[24]</sup> el-Fâhûrî'nin de bu konuda Brochermann ve diğer müsteşrik araştırmacıların izini takip ettiği görülür.

Arap Edebiyatı Tarihi telif eden bir diğer araştırmacı da Ömer Ferrûh (öl. 1987)'tur. Ferrûh 1965-1983 yılları arasında yayınlanan 6 ciltlik eserinde, kendinden önceki Arap edebiyatı tarihçilerinin dönemlendirmelerine atıf yaparak edebi dönemleri sıralarken Memlûkler dönemine denk gelen tarih aralığı için *Asru'l-Moğol* ifadesini kullanmıştır.<sup>[25]</sup> 7-10./13-16. asırlar arasında

[21] Corci Zeydân *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-'Arabiyye*. neş. Şevkî Dayf. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hilâl, 1957, 1/13.

[22] Ahmed Hasan ez-Zeyyât, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî li'l-medârisi's-sâneviyye ve'l-'ulyâ*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.

[23] Hannâ el-Fâhûrî, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, Lübnan: Matbaatu'l-Bulusiyye, 1953.

[24] Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câmi' fi târîhi'l-edebî (el-Edebu'l-kadîm ve el-Edebu'l-hadîs)*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1986.

[25] Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 6 Cilt. (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1981), 1/57.

geçen ve Memlûkler dönemine denk gelen bölümde 140 edebiyatçının biyografisini ele almaktadır.<sup>[26]</sup> Memlûkler'in Arap dilinin korunmasında hareketli ve önemli bir dönem olduğunu ifade eden yazar telif hareketinin bu kadar canlı olmasını ise iki esasa dayandırır. Bunlardan birincisi Moğol istilası karşısında yakıp yıkılan binlerce kütüphanenin, yok edilen yüz binlerce kitabın yol açtığı kaybın telafi edilmeye çalışılması, ikinci sebep ise ilmin hâlâ rivayet yoluyla devam ediyor olmasıdır.<sup>[27]</sup>

Şevkî Dayf (öl. 2005)'in 1960-1995 yılları arasında *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî* adıyla 10 cilt olarak yayınladığı eserde diğerlerinden farklı bir yöntem takip etmiştir.<sup>[28]</sup> Yazar eserinde Abbasiler'e kadar genel tarih dönemlendirmesine uymuş, daha sonraki dönemleri ülke ise ülke ele almıştır. Bu eserde Devletler ve Emirlikler Çağı olarak nitelediği dönemlerin arasında 1984 yılında basılan 6. ve 7. cilt içinde Şam ve Mısır bölgesini incelemiştir. Eserin bu kısmında *el-Memâlik* başlıklı kısa bir siyasi tarih özeti vardır. Bu eserde Memlûkler dönemi yazarın takip ettiği metoddan dolayı bir edebi devir olarak görünür değildir. Ancak Dayf *el-Bahsu'l-edebî* adlı eserinde çöküş söylemine karşı çıkararak, haksızlığa uğramış bir dönem olduğunu söyler ve üzerine çalışmalar yapılması gerektiğini ifade eder.<sup>[29]</sup>

**Tablo 2: Arap Yazarların Arap Edebiyatı Tarihi Kitaplarında Memlûkler Döneminin Görünürlük Durumu**

YAZAR	ESER VE BASIM YILI	YAZARIN MEMLÜKLER DÖNEMİ ARAP EDEBİYATI NİTELENDİRMESİ
Corcî Zeydân (1861-1914)	<i>Târîhu âdâbi'l-lugati'l-'Arabîyye</i> (1911)	Moğol Devri (1258-1517) Bütün olumsuz şartlara rağmen <b>Arap Dilinin ve Edebiyatının varlığını koruyup sürdürdüğü bir dönem.</b>
Ahmet Hasan ez-Zeyyât (1885-1968)	<i>Târîhu'l-edebi'l-'Arabî</i> (1916)	Türk Dönemi(1258-1798) (Müstakil değil Osmanlı Dönemi ile ele alınmış) <b>Memlûkler Dönemi Arap Dili ve edebiyatının korunduğu varlığını sürdürdüğü, Osmanlılarda ise gerilediği bir dönemdir.</b>
Hannâ el-Fâhûrî (1916-2011):	<i>el-Câmi'fi târîhi'l-edebi'l-'Arabî</i> (1951)	Türk Devri/İnhitat Edebiyatı : <b>Çöküş Dönemi</b> (1258-1798)
Ömer Ferrûh (1904-1987)	<i>Târîhu'l-edebi'l-'Arabî</i> (1965-1983)	Asru'l-Moğol, Asru'l-Memâlik (5./11. yüzyılın Başından Osmanlı Fethine Kadar olan dönem 3. Cilt çerisinde): <b>İlmi ve Edebi Açından Oldukça Zengin Daha Çok Taklide Dayanan Bir Dönem. (1001-1517)</b>
Şevkî Dayf (1910-2005)	<i>Târîhu'l-edebi'l-'Arabî</i> (1960-1995)	Devletler ve Emirlikler Çağı (Şam-Mısır) (1984): 6. ve 7. cilt içinde Memalik başlıklı kısa bir siyasi tarihi özeti var. <b>Haksızlığa Uğramış ve Yeniden Ele Alınması Gereken Bir Dönem.</b>

[26] Kenan Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*, ed. Sultan Şimşek ve İlknur Emekli (İstanbul: Cantaş Yayınları, 2016), 195-196.

[27] Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 6 Cilt. (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1981), 3/602.

### 1.3. Memlûkler Dönemi Arap Edebiyatını Müstakil Bir Dönem Olarak Ele Alan Eserler

Bazı Arap edebiyatı araştırmacıları Memlûkler dönemi Arap edebiyatına özgün, müstakil bir dönem olarak bakmış ve dönem bu araştırmacılar tarafından daha ayrıntılı incelenmeye çalışılmıştır. M. Zağlûl Sellâm (öl. 2013)<sup>[30]</sup>, Mahmûd Rızk Selîm (öl.1971)<sup>[31]</sup>, Ömer Musa Paşa (öl. 2016)<sup>[32]</sup> müstakil eser yazarları arasındadır. Bu yazarların ortak noktası Memlûkler dönemini, araştırmacılar tarafından ihmal edilen, parlak, verimli ve kendine has özellikleri olan bir dönem olarak nitelendirmeleridir. Necdet Gürkan tarafından Arap Edebiyatında Memlûkler/Moğollar Dönemi adlı bir Doktora Tezi, 2000 yılında hazırlanmıştır. Ayrıca Alman araştırmacı Thomas Bauer da Memlûkler Dönemi hakkında önemli makaleler yazmış, Memlûkler Dönemi Arap edebiyatının ihmal edilmiş ve yanlış anlaşılacak bir dönem olduğunu yazılarında ifade ederek dönemi farklı boyutlarıyla analiz etmeye çalışmıştır. Memlûkler dönemi Arap edebiyatının parlak ve verimli bir dönem olarak görülmesi ve gerekçeleri başlığı altında bu bölümde sözünü ettiğimiz yazarların fikirlerini detaylı olarak yer verilmiştir.

**Tablo 3: Memlûkler Dönemi Arap Edebiyatını Müstakil Bir Dönem Olarak Ele Alan Eserlerdeki Nitelendirme**

YAZAR	ESER	NİTELEME
Mahmûd Rızk Selîm (öl. 1971)	' <i>Aşru selâti'ni'l-Memâlik ve nitâcühü'l-ilmî ve'l-edebî 8 Cilt, (1947-66)</i>	<b>Zengin ve Verimli bir edebi dönem</b>
M. Zağlûl Sellâm (öl. 2013)	<i>el-Edeb fi'l-'asri'l-Memlûkî(1970)</i>	<b>İhmal edilmemesi gereken bir dönem.</b> Memlûkler döneminin tasavvufi edebiyatına yoğunlaşmıştır.
Ömer Musa Paşa (öl. 2016)	<i>Târîhu'l-edebî'l-Arabî: el-'Aşru'l-Memlûkî (1988)</i>	Parlak ve İhmal Edilmiş Bir Edebi Dönem
Necdet Gürkan (d. 1962)	<i>Arap Edebiyatında Memlûkler/Moğollar Dönemi (656/1258-923/1517). Doktora Tezi, Isparta 2000)</i>	<b>Arap Edebiyatında Ciddi Kazanımlar Dönemi</b>
Thomas Bauer (d. 1961)	"Mamluk Literature: Misunderstandings and New Approaches." <i>Mamlûk Studies Review</i> , IX/2/105-132 (2005).	İhmal Edilmiş ve Yanlış Anlaşılacak <b>Zirvede Olan Parlak Bir Edebi Dönem</b>

### 2. Memlûkler Dönemi Arap Edebiyatının Bir Çöküş veya Gerileme Dönemi Olarak Görülmesi ve Öne Sürülen Gerekçeler

Araştırmacılar modern dönemde özellikle Memlûk ve Osmanlı dönemini içine alan asırlar için çöküş söyleminin yaygın kullanımı üzerine, kökeni üzerine bir takım fikirler ortaya atmışlardır. Bu görüşlerden birine göre bu kelime Arapça'ya Fransızca "Décadence" kelimesinin çevirisi olarak geçmiştir. Fransızca sözlükte "décadence" batma, gerileme, zeval, çöküş, çöküşün başlangıcı' gibi anlamlara gelmektedir.<sup>[33]</sup> Terim olarak edebi, düşünsel ve bilimsel hayatın gerilemesi anlamında kullanılmaktadır.<sup>[34]</sup> André Lalande ise *décadence* terimini: "*İlerlemeyi temsil eden yönün tersine*

[30] Muhammed Zağlûl Sellâm, *el-Edeb fi'l-'asri'l-Memlûkî*, (Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1970).

[31] Mahmûd Rızk Selîm, 'Asru'l-Memâlik ve nitâcühü'l-ilmî ve'l-edebî, (Dımaşk: Dâru'l-fikri'l-muâsir, 1989), 8/12.

[32] Ömer Musa Paşa, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî: el-'aşru'l-Memlûkî*, (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1408/1988).

[33] Tahsin Saraç, *Fransızca- Türkçe Okul Sözlüğü = Dictionnaire Scolaire Français- Turc* (İstanbul: Adam Yayınları, 1997).

[34] Ömer Musa Paşa, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî: el-'aşru'l-Memlûkî*,12.

*doğru gerçekleşen dönüşümlerin bütünü, bu dönüşümün yarattığı durum.*" olarak tanımlamıştır.<sup>[35]</sup> Bu terim Batı'da özellikle Latin edebiyatının ve Roma İmparatorluğu'nun son dönemlerinin çöküşü için kullanılmıştır.<sup>[36]</sup> Batıda vücut bulan aydınlanma çağı felsefesi kendi varolduğu asırdan, ortaçağın durgunluk, gerileme ve çöküş evresini geçip eski aydınlık uygarlıklara ulaşmak suretiyle aydınlanma çabasıydı.<sup>[37]</sup> Modern dönemde Arap edebiyatı üzerine araştırmalar yapan ilk müsteşriklerin çoğu bu gömleği doğu medeniyetine ve Arap edebiyatına da giydirmek istediler. Ve nihayetinde Memlûkler dönemini de kendi tarihlerinde yer alan karanlık ortaçağın bir parçası gibi görme yanılmasına düştüler.

Memlûkler dönemi için çöküş söyleminde bulunan araştırmacılar bu fikirlerini desteklemek üzere çeşitli gerekçeler sunmuşlardır. Bu gerekçeleri şu şekilde sıralayabiliriz:

- Memlûkler döneminde yaşanan taht kavgalarının, isyanların, yöneticilerin yerli halka yaptığı iddia edilen zulümlerin dil, ilim ve kültür alanlarında gerileme yaşanmasına sebep olduğu ileri sürülmüştür. Tomar'a göre bu eleştirilerde haklılık payı bulunmakla birlikte, söz konusu bu nitelime gereğinden fazla abartılmıştır.<sup>[38]</sup> Modern Arap tarihçileri Memlûk yönetimini siyasi karışıklıklardan faydalanarak askeri güçleri sayesinde iktidara geçmiş yabancı köle askerlerden oluşan sömürgeci bir yönetim olarak tanımlamışlardır. 12.-17. yy.'larda yazılan İslam tarihi kaynakları siyaset merkezli olup Memlûk tarihini anlatan eserler de siyasi tarihi ayrıntılı anlatınca bu dönem yalnızca isyanlar ve iktidar mücadelesi ile geçmiş bir dönem gibi algılanmıştır.<sup>[39]</sup> Ayrıca dönemin tarihini anlatan kitaplarda Memlûkler için Arapça'yı da Türkçe'yi de bilmeyen, cahil ve anlayışı kıt nitelermelerine rastlanmaktadır.<sup>[40]</sup>

- İdari kadrolarda yer alan Türk ve Çerkes askerlerin Arapça bilmemelerinin Arap dili ve kültüründe gerilemeye yol açtığı ifade edilmektedir. Buna binaen yabancı özellikle de Türkçe kelimelerin konuşma diline yansması nedeniyle Arap dili ve edebiyatı gerilemiştir görüşü dillendirilmiştir.<sup>[41]</sup>

- Şiir halk arasında çok fazla yaygınlaştığı için niteliği düşmüş, avamî bir alan haline gelmiştir. Diğer yandan şiirde bedi'î sanatlar yoğun kullanıldığı için mana zayıf düşmüştür.<sup>[42]</sup>

-Yeni eserler yazmak yerine klasik eserlere şerh ve haşiye yazma işine yoğunlaşmıştır.

-Arap edebiyatı tarihçileri de bu dönemde ortaya konan eserlerin sayı olarak çok olsa da özgünlükten uzak bir halde birbirinin tekrarı niteliğinde olduğunu söylemişlerdir. Şiirde ve nesirde Mütenebbi, Ebu'l-Âlâ, Hemedânî, Harîrî gibi edebiyatçılar taklit edilmiş ve onları aşan olmamıştır denilmektedir. Nallino bu dönemi çöküş evresi olarak görmesinin gerekçelerini şu şekilde dile getirir:

"Bu evrede, edebiyatın ve diğer bilimlerin ateşi sönmeye yüz tuttu; hatta bazı İslam beldelelerinde neredeyse tamamen sönmek üzereydi. Bilim insanlarının çoğunun gayreti azaldı ve kendileri içtihat yapmaktan kaçınıp, seleflerinin yazdıkları kitaplarla ve sadece onları taklit etmekle yetindiler. Bu kişiler, selefleriyle yarışmaya dahi heveslenmiyorlardı. Aynı şekilde, şairler ve edebiyatçılar da genellikle seleflerin eserlerini tekrar etmekle yetindiler. Bu nedenle, o dönemin şiirleri, çoğunlukla söz sanatları ve estetik düzenlemelerle sınırlı

[35] André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, (Paris: Presses Universitaires de France, 1926), 202.

[36] Ömer Musa Paşa, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî: el-ʿaşru'l-Memlûkî*, 12.

[37] Ömer Musa Paşa, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî: el-ʿaşru'l-Memlûkî*, 13.

[38] Cengiz Tomar, "Kılıçtan Kaleme: Memlûkler ve Entelektüel Hayat," *Türklük Araştırmaları Dergisi* 12 (2002), 249.

[39] Tomar, *Kılıçtan Kaleme*, 251.

[40] Tomar, *Kılıçtan Kaleme*, 251.

[41] Tomar, *Kılıçtan Kaleme*, 250.

[42] Thomas Bauer, "Ayna hâdhâ min al-Mutanabbî! Toward an Aesthetics of Mamluk Literature," *Mamlûk Studies Review* (2013), 17/ 6-7.

kaldı; gerçek duyguları ve hisleri ifade etmekte yetersizdi. Ancak o dönemde, Nasîrüddin Tûsî ve İbn Haldûn gibi, kendi çağdaşlarına kıyasla büyük bir üstünlük gösteren istisna isimler de vardı... Bu durum, alevi sönmeğe üzere olan bir köz parçasının, sönmeden hemen önce verdiği parlıtya benzetilebilir. Sanki bir yanma varmış gibi bir yanılısama oluşturur; fakat gerçekte bu, bir sönüşün başlangıcıdır.”<sup>[43]</sup>

Nallino'nun bu görüşleri müsteşrik araştırmacıların Memlûkler hakkındaki söylemlerini özetleyecek niteliktedir.

### 3. Memlûkler Dönemi Arap Edebiyatının Parlak ve Verimli Bir Dönem Olarak Görülmesi ve Gerekçeleri

Arap edebiyatı araştırmacıları içerisinde çöküş söylemini ciddi bir yanılısama olarak görüp eleştirenler ve karşıt söylem geliştirenler vardır. Onlara göre Memlûkler dönemi boyunca Arapça dilini, edebiyatını ve düşüncesini yok olmaktan ve unutulmaktan korumak için Arap mirasını canlı tutmaya yönelik entellektüel bir çaba sergilenmiş ve önemli eserler ortaya konmuştur.<sup>[44]</sup>

Memlûk Sultanları cami, medrese ve hanlar yaptırarak kütüphane teşekkülüne önem vermişlerdir. Gerek Bilâdu's-Şâm gerekse Mısır'da onların döneminden kalma çok sayıda cami, han, hamam ve külliye mevcuttur.<sup>[45]</sup> Sadece asker olarak yetiştirilmelerine rağmen Memlûk emirleri arasında alim ve edip kimseler vardır. Onların Arapça bilmeleri Türkçe ve Arapça arasındaki etkileşime ve sözlük çalışmalarının zenginleşmesine kapı aralamıştır.<sup>[46]</sup> Sultan ez-Zahir Baybars dönemi (1260-1277) emirleri arasında bulunan âlim ve muhaddis Sencer ed-Devâdârî et-Türkî (öl.699/1300); 28 yıl Şam nâibliği yapan ve hadis ilmi ile yüksek düzeyde ilgilenen Tenkiz (öl.741/1340); hadis ve fıkhıta alim olarak kabul edilen 260 hocadan ders alan Burunlu et-Türkî (öl.699/1300); Şafi fıkhından icazetli ve İmam Şâfiî'nin *Müsned*'ini şerheden Gazze, Kudüs ve Hama Nâibi Sencer el-Çavlı (öl.745/1345); İlim meclislerinin müdavimi Hama ve Haleb Naibi Esendemür el-Gürçî (öl.711/1311) alim yöneticilerden bazılarıdır.<sup>[47]</sup> Memlûkler arasında Arapça'yı dil ve edebiyat sahasında ileri seviyede kullananlar da vardı.<sup>[48]</sup> Nazım ve nesirde döneminin önde gelenleri arasında bulunan Başkırd en-Nâsırı (öl.702/1302); Bahrî Memlûk dönemi emirlerinden iyi bir medih şairi olarak tanınan Aydemir el-Gürçî (öl.707/ 1307); uzun kaside ve şiirleriyle meşhur olan Emir Altunboğa el-Çavlı (öl.744/1343); Harîrî'nin (öl.5 16/1122) *el-Makâmat*'nı ezberleyen, Elfiyye de nazmeden ve ayrıca İbnü'l-Hâcib'in (öl.646-1249) el-Kâfiye'sini nazma döken şair Özdemir el-Kâşif bu şahsiyetlerden bazılarıdır. Memlûklerde Arapça dışınca başka dillerde mahir olan emirler de vardı. Aytamış el-Eşrefî (öl.736/1336) ileri düzeyde Moğolca bilgisi ve Argunşah el-Beydemirî (öl. 802/1400) ileri düzeyde Farsça bilgisine sahip Memlûkler arasındaydı.<sup>[49]</sup>

Ömer Musa Paşa müsteşriklerin dönem hakkındaki inhitat söylemlerinin, dönemin el yazması halinde bulunan temel kaynaklarına dayandırılmadan ortaya atılan yüzeysel ve haksız bir tutum

[43] Carlo Alfonso Nallino, *Târîhu'l-âdâbi'l-Arabıyye mine'l-Câhiliyye hattâ 'asri Benî Ümeyye*, takdim Tâhâ Hüseyin (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1970), 57-60.

[44] Ömer Musa Paşa, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî: el-'aşru'l-Memlûkî*,7; Cengiz Tomar, "Kılıçtan Kaleme: Memlûkler ve Entellektüel Hayat," *Türklük Araştırmaları Dergisi* 12 (2002), 250.

[45] İsmail Yiğit, "Memlûkler" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/90; Ahmet Arık, *Bâhri Memlûk Devleti ile İlhanlı Devleti Arasında Din, Sosyal ve Ekonomik Etkileşimler* (Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Temmuz 2017), 5-22.

[46] Hatice Güler, *Memlûkler* (İstanbul: Selenge Yayınları, 2021), 96-106.

[47] Tomar, *Kılıçtan Kaleme*, 256-257.

[48] Dönemin dil seviyesi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Bilin, Abdullah. "Bahri Memlûkler Dönemi Nahiv Âlimleri." Uluslararası Arap Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Kongresi, 27 Şubat 2021. Erişim: 1 Eylül 2024. [http://www.demavend.com.tr/e-kitap/arap\\_dili\\_kongresi.pdf](http://www.demavend.com.tr/e-kitap/arap_dili_kongresi.pdf).

[49] Tomar, *Kılıçtan Kaleme*, 258.



olduğunu belirtmiştir.<sup>[50]</sup> Musa Paşa, Memlûkler Arap edebiyatı hakkındaki kitabını hazırlarken kaynakların azlığı nedeniyle çok zorlandığını, uzun ve yorucu zamanlardan geçerek kitabını kaleme aldığını ifade etmiştir. Ayrıca edebiyatın bilinmeyen iki döneminden biri olan Memlûkler dönemini incelemenin diğer edebiyat dönemlerinde olduğu gibi, kapsamlı bir uzmanlık, ayrıntılı bir araştırma ve edebiyat meselelerine geniş bir hakimiyet gerektiğini vurgulamıştır.<sup>[51]</sup> Musa Paşa modern dönem araştırmacılarının Memlûkler dönemi için kullandığı isimlendirmeleri şu şekilde eleştirmiştir:

“Kulağımıza şu ifadeler çalınıyor: “*Çöküş Dönemi*” veya bazı son dönem eleştirmenlerinin adlandırdığı gibi “*Gerileme Dönemi*”, ya da “*Türkler Dönemi*”, “*Acemler Dönemi*” veya “*Moğol ve Tatarlar Dönemi*”... Bir dönemin istilacılarla adlandırılması nasıl mümkün olabilir? Hangi dönem savaşlardan ve istilalardan arınmıştı? Ya da Nâil el-Mırsafî'nin 20. yüzyılın başında adlandırdığı gibi “*Ardı Ardına Gelen Devletler Dönemi*” olarak mı adlandırılmalı?

Bu adlandırmaları modern dönemdeki bu eleştirmen ve yazarlar arasında gördük, ancak bunlar gerçekte hiçbir dayanağa sahip değildir. Sadece bu eleştirmenlerle de sınırlı kalmadı; yanlış kavramlarını, kültürlü kesimlerin ve ilim talebelerinin zihnine yerleştirmeye çalıştılar ve bu yanlış görüşlerle Arap edebiyatının sayfalarını kararttılar.”<sup>[52]</sup>

İbn Hicce el-Hamevî ve Memlûklü tarihi üzerine yaptığı geniş çalışmalarıyla tanınan ve inhitat söylemini bir adaletsizlik olarak gören Mahmud Rızk Selim, modern dönem insanların geçmişteki tarihsel edebi metinlerde bulunan kelime oyunları ve söz sanatları ile karşılaştıklarında şaşkınlık yaşayabileceklerini ve bu metinlerdeki edebi incelikleri idrak etmede zorlanabileceklerini ifade ettikten sonra şunları söylemiştir:

“Şunu bilmeliyiz ki, her dönemin kendine has bir üslubu vardır. Dönemin üslubu, onun etkilerinin ve şartlarının bir yansımasıdır; tek bir yazarın veya özel bir eleştirmenin icadı değildir. Bir dönemin yazarlarını başka bir dönemin mantığıyla yargılamak, şartlarını göz ardı etmek ve onları zorla başkalarının ölçütlerine ve zevklerine uydurmaya çalışmak haksızlıktır.”<sup>[53]</sup>

Memlûkler döneminin bir çöküş ve gerileme dönemi olarak değerlendirilmesini eleştiren araştırmacılardan biri de Şevki Dayf'tır. Şevki Dayf edebî dönemlerin üzerine doğru bir bakış açısıyla yeniden çalışılması gerektiğini vurgulamış ve şöyle demiştir:

“Muhtemelen hiçbir dönem, Eyyubiler ve Memlûkler dönemi kadar haksızlığa uğramamıştır. O dönemlerde şairlerin durgunlaştığı, şiirin de onlarla durduğu, kaynakların kuruduğu, şairlerin geçmişin bir tekrarı ve taklidiyle yetindiği; bu taklitin, orijinallikten çok uzak kaldığı gibi görüşler defalarca tekrarlanmıştır. Bütün bunlar haksızlıktır... Bu haksızlık, şairlerin muhafazakârlığının yanlış yorumlanmasından kaynaklanmıştır. Araştırmacılar, bu muhafazakârlığı durgunluk ve fikirlerin körelmesi olarak değerlendirmiştir. Fakat bu durgunluk ve körelme, Haçlıları ve Moğolları ezip geçtiğimiz, savaş gücümüzün yeniden canlandığı bir dönemde nasıl olabilir? Gerçek şu ki, ne bir durgunluk ne de bir zihinsel tikanıklık vardı. Aksine, Moğollara karşı Arap kimliğini koruma güdüsüyle güçlü bir muhafazakârlık vardı, zira bu kimliğin zayıflamasından, körelmesinden ya da herhangi bir şekilde güçlerimizi zayıflatabilecek bir bozulmaya uğramasından korkuluyordu.”<sup>[54]</sup>

[50] Ömer Musa Paşa, *Târîhu'l-edebe'l-Arabî: el-‘aşru'l-Memlûkî* (Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, 1408/1988), 5.

[51] Ömer Musa Paşa, *Târîhu'l-edebe'l-Arabî: el-‘aşru'l-Memlûkî*, 5.

[52] Ömer Musa Paşa, *Târîhu'l-edebe'l-Arabî: el-‘aşru'l-Memlûkî*, 6.

[53] Ömer Musa Paşa, *Târîhu'l-edebe'l-Arabî: el-‘aşru'l-Memlûkî*, 14.

[54] Şevkî Dayf, *el-Baḥsu'l-edebe: ṭabî'atuhu, menâhucu, uşûluhu, maşâdiruhu*, (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1972), 53-54.

Modern dönem Arap edebiyatı çalışmalarının geçmişteki edebi dönemleri nitelendirirken pek çok çelişki, boş yanılgılar ve dayanaksız genellemeler ile dolu olduğunu bir dergi makalesinde dile getiren araştırmacı Muhammed Receb en-Neccâr, Memlûkler döneminin kahramanlıklarla dolu parlak bir dönem olduğunu söyler ve o dönem olmasa Arap İslam dünyasının beka problemi olabileceğine işaret eder. Ona göre Memlûkler dönemindeki edebiyat, hâlâ bilimsel ve sistematik olarak hak ettiği ilgiyi görmemiştir. Dönemin gerçekliği boş bir yanılmanın gölgesinde kalmıştır. Neccâr bu yanılmanın siyasi durgunluk ile entelektüel, sanatsal ve edebi durgunluğu aynı kefeye koymaktan kaynaklandığını dile getirir. Bu dönemlere ait edebi ve şiirsel eserlerin birçoğunun hâlâ dünya kütüphanelerinde el yazması olarak kayıp ve saklı durumda olduğunu ifade eder. Neccâr ayrıca bu yargının kısmen doğru kabul edilmesi mümkün olsaydı bile dönemi yargılamak yerine bu durgunluk veya çöküşün sebepleri üzerine ciddi araştırmalar yapmak gerektiğini söylemiştir.<sup>[55]</sup>

Ahmed el-Bedevî ise Haçlı seferleri zamanında varlık gösteren Arap edebiyatının geneli için şunları söylemiştir:

“... Haçlı Seferleri dönemi edebiyatının büyük bir kısmı hâlâ arşivlerde ya el yazması ya da mikrofilm halinde saklıdır ve bilimsel bir incelemeye tabi tutulmamıştır. Bu yüzden, bu edebiyatı, mümkün olan en eksiksiz şekilde yayımlamak ve yaygınlaştırmak için güçlerin birleştirilmesi gerekmektedir ki, daha geniş bir şekilde çalışılması mümkün olsun.”<sup>[56]</sup>

Zeki Mehâsînî ise 7./13. yy. şairlerinden eş-Şâbbu’z-zarîf (Şemsuddîn et-Tilimsani) hakkında yazdığı kitabın önsözünde Memlûkler döneminde ilim okullarının bolluğundan bahsetmiş ve sayılamayacak kadar çok edebi eserlerin olduğu bu parlak döneme çöküş dönemi denilmesini şöyle eleştirmiştir:

“.....O dönemlerde yaşanan yoğun entelektüel hayatın parlaklığı bakımından, o dönemlerin gerileme olarak nitelendirilmesinin bir utanç vesilesi olduğunu söyleyebilirim. Çünkü bu kadar çok sayıda bilim okulunun kurulduğu, bilimler, edebiyat ve o döneme kadar bilinen tüm kültürler hakkında sayısız kitabın yazıldığı dönemler, kesinlikle birer yükseliş dönemidir. Bu dönemlere gerileme demek, onlara haksızlıktır.”<sup>[57]</sup>

Modern Dönem edebiyatçılarından Tâhâ Hüseyin’e de bir röportajda Memlûkler döneminin karanlık bir dönem olarak nitelendirilmesi hakkındaki fikirleri sorulduğunda şunları söylemiştir:

“Bu dönem hakkında karanlık bir dönem denmesi tam anlamıyla bir saçmalaktır. Zira bu dönem, Kahire ve Arap ülkeleri açısından en parlak İslamî dönemlerden biridir. Memlûkler dönemi için, ansiklopediler çağı olduğu söylenebilir, ki bu bile yeterlidir. Bu dönemde en-Nuveyri’nin *Nihayetü’l-Ereb’i*, İbn Fadlullah el-Ömerî’nin *Mesâlikü’l-ebzar fi Memalîkü’l-emsâr’ı*, el-Kalkaşendî’nin *Subhu’l-A’sa fi Sina’ati’l-İnşa’sı*, İbn Manzûr’un *Lisanu’l-Arab’ı* ortaya çıkmış, *el-Ağani* kitabı kısaltılarak *Muhtasaru’l-Ağani* yayımlanmıştır... Bu dönem nereden bakarsanız bakın karanlık bir dönem değildi.”<sup>[58]</sup>

Rus müsteşrik Ignaty Krachkovsky (öl. 1951) *Târîhu’l-edeb’il-cugrafıyyi’l-arabî* adlı eserinde ‘*Memlûkler Dönemi*’ ifadesini kullanan ilk araştırmacılardanıdır.<sup>[59]</sup> Memlûkler döneminde telif

[55] Muhammed Receb en-Neccâr, “eş-Şi’ru’s-şâbî’s-sâhîr fi ‘uşûri’l-Memâlîk,” *Mecelletu ‘Âlemi’l-Fikr*, 13/3:63-146 (Kuveyt 1982), 70.

[56] Ömer Musa Paşa, *Târîhu’l-edeb’i’l-Arabî: el-‘aşru’l-Memlûkî*, 17.

[57] Ömer Musa Paşa, *Târîhu’l-edeb’i’l-Arabî: el-‘aşru’l-Memlûkî*, 17.

[58] Ömer Musa Paşa, *Târîhu’l-edeb’i’l-Arabî: el-‘aşru’l-Memlûkî*, 18. Bu röportajın devamında Tâhâ Hüseyin Memlûkler döneminin mimari açıdan da oldukça parlak bir dönem olduğunu ifade ettikten sonra, Araplar için asıl karanlık dönemin Osmanlı dönemi olduğunu bir takım gerekçeler öne sürerek dile getirir.

[59] İgnati İulianovich Krachkovski, *Târîhu’l-edeb’i’l-cugrafıyyi’l-Arabî*, (*Istoria Arabskoi Geograficheskoi Literatury*), çev. Salahudîn Osmân Hâşim, (Moskova-Leningrad: 1957), 1/405.

edilen eserlerden *Subhu'l-a'sa fi sina'ati'l-inşâ'yı* incelediğinde : “*Memlûk döneminde, doğunun başka hiçbir yerinde benzerini bulamayacağımız zengin bir edebiyatla karşılaşyoruz.*”<sup>[60]</sup> demiştir. Memlûkler döneminin edebi bir dönem olarak zikredildiği bir diğer eser ise Cezayirli bir grup araştırmacı tarafından 1951’de basılan üç ciltlik *el-Muhtâr mine'l-edebi'l-'Arabî* adlı çalışmadır. Bu çalışmanın üçüncü cildi *Memlûkler ve Osmanlı Dönemi* başlığıyla basılmıştır.<sup>[61]</sup> Ahmet Hasan Zeyyat da Memlûkler dönemi hakkında şunları söylemiştir:

“...Memlûkler devrinde de sultanlardan Kansu Gavri (öl. 923 H) şairlikte ön plana çıkmıştır. Memlûk sultanları Mısır’ı yurt edinmiş, İslam’ı din olarak kabul etmiş, Arapça konuşmuş ve ulemaya destek olmuştur. Eğitimcilere, müelliflere yardım etmiş ve onların himayesi altında, dil ve bilim alanında büyük şahsiyetler yetişmiştir. Bu dönemde, geçmişin ilimlerini şerh ve özetleyerek geliştiren âlimler, tarihi düzenleyip felsefesini şekillendirmiş, dil ve bilim alanında ansiklopedik eserler hazırlamışlardır. Bunlar arasında İbn Manzûr, Fîrûzâbâdî, İbn Haldûn ve Kalkaşandî bulunmaktadır.”<sup>[62]</sup>

Arap dünyasındaki araştırmacıların yanı sıra batıdaki araştırmacılardan çöküş söylemini eleştirerek karşıt söylemler geliştirenler de vardır. Alman araştırmacı Thomas Bauer, 2005 yılında Memlûk Edebiyatı hakkındaki yanlış anlamaları ve yeni yaklaşımları konu ettiği bir makale yayınlamıştır. Bauer, alan araştırmacılarının pek çoğunun bu döneme gerçeği yansıtmayan ön yargılarla ve hakkaniyetten uzak bir şekilde yaklaştığını ifade eder.<sup>[63]</sup> Bauer makalede diğer Arap edebiyatı dönemleri ile kıyaslandığında bu dönem edebiyatının büyük oranda ihmal edildiğini, bu ihmalin kökeninde ise Batılı ve Arap akademisyenlerin yanlış algılarının yattığını söylemektedir. Onlar genel olarak Abbâsîler döneminden sonraki edebiyatı durgun ve taklitçi bir edebiyat olarak nitelemişlerdir. Bauer, bu yanlış algıları 19. yy. sömürgeci politikalarının edebiyat sahasına bir yansıması olarak değerlendirmiştir. Batı ve Arap edebiyatları arasındaki farklar birer eksiklik olarak öne sürülmüş ve İslam kültürünün “çöküş” içinde olduğu dile getirilmiştir. Bu algı, doğu dünyasına yapılan sömürgeci müdahaleleri “uygarlık götürme” misyonu altında haklı göstermeye çalışmıştır. Bauer, bu ideolojik önyargıları yeniden değerlendirme ihtiyacını vurgulayarak Memlûk edebiyatının, Batı edebiyatının kriterleri yerine, kendi sosyal ve estetik bağlamları içinde incelenmesi gerekliliğini savunur. Bauer, Memlûkler Arap edebiyatı hakkındaki durgunluk eleştirilerinin aksine, bu dönem edebiyatının sürekli ve istikrarlı bir gelişim içinde dinamik ve yenilikçi bir yapıya sahip olduğunu ve bu dönemde yeni edebi türler ortaya çıktığını ifade etmektedir.<sup>[64]</sup>

Bauer, Memlûkler dönemi Arap edebiyatını araştırmaya başlamadan önce 19. yy.da bu döneme karşı ortaya çıkan Batı önyargılarının araştırılması gerektiğini de ifade eder. Zira 19. yy.ın ortalarında, bazı Avrupa ülkelerinde, Batı edebiyatı dışında kalan edebiyatlara karşı bir dönüm noktası yaşandı. İlk zamanlarda doğu şiirine karşı sergilenen tutumlar, merak ve hayranlıktan kaynaklanıyordu. Ancak bir zaman sonra, doğulu edebiyatı değerlendirmede sömürgeci bir bakış açısı hâkim olmaya başladı. Batılı entelektüeller ve araştırmacılar, batının doğuya karşı tartışılmaz bir üstünlüğe sahip olduğu inancı ile değerlendirmeler yapmaya başladılar. Bu dönüm noktasından itibaren, Arap edebiyatı ile modern Batı edebiyatı arasındaki farklar, dikkat çekici ve ilham verici bir unsur olarak görülmek yerine Arap edebiyatının bir eksikliği olarak değerlendirildi.<sup>[65]</sup>

[60] Ömer Musa Paşa, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî: el-‘aşru'l-Memlûki*, 23.

[61] Ömer Musa Paşa, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî: el-‘aşru'l-Memlûki*, 23.

[62] Ahmed Hasan ez-Zeyyât, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî li'l-medârîsi's-sâneviyye ve'l-ulyâ* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 400-401.

[63] Bauer, Thomas. “Mamluk Literature: Misunderstandings and New Approaches.” *Mamlûk Studies Review* 9/2 (2005), 105-107.

[64] Bauer, “Mamluk Literature: Misunderstandings and New Approaches.”,106-107.

[65] Bauer, “Mamluk Literature: Misunderstandings and New Approaches.”,106-107.

Bauer'a göre bu dönemde edebiyat, özellikle şiir, modern Batı toplumlarına kıyasla çok daha önemli bir sosyal rol oynamıştır. Şiir, alimler arasında bir iletişim aracı idi. Tebrik, taziye ve eğlen-ce maksadıyla nazmedilen şiirler günlük hayatın bir parçasıydı.<sup>[66]</sup> Bu dönemde alimler de edebi eserler vermiştir. Bu durum, yazılan şiir miktarında önemli bir artışa neden olmuştur. Ayrıca şiir, alimlerin diğerlerine karşı kendi farkları, dile hakimiyetlerini ve entelektüel üstünlüklerini ortaya koymak için bir araçtı. Bu durum Arapça dil bilgisi hakimiyetine ve belagat sanatlarının ustaca kullanımına büyük önem verilmesini sağlamıştır.<sup>[67]</sup>

Baure'a göre Şiirin günlük hayatın bir parçası olması ve söyleniş sıklığı nedeniyle tüm şiirler yüksek edebi kaliteye sahip değildir. Bununla birlikte, dönemin kültürel ve sosyolojik yönlerini yansıtması bakımından edebi yönü çok güçlü olmayan günlük ve işlevsel şiirler de değerli sayılmıştır.<sup>[68]</sup> Ona göre özellikle nesirde olmak üzere Memlük döneminden kalma birçok karmaşık, incelikli metin vardır, ancak aynı zamanda, çoğunlukla aynı yazarlar tarafından yazılmış, okunması ve anlaşılması kolay ve Abbasi dönemi muhdes şairlerinin çoğu metninden daha anlaşılır sayısız edebi metin vardır. Baure'a göre bu dönem Arap edebiyatının zirve noktalarından biri olup pek çok sınırı geçmesi bakımından da ilgi çekicidir. O, bu dönem edebiyatında günlük iletişim dili ile edebi ifade, popüler kültürle entelektüel kültür, şiir ve düzyazı arasında keskin sınırlar olmadığını, bütün bunların iç içe geçtiğini ifade eder.<sup>[69]</sup>

Kaynaklarda geçen bilgiler ışığında görülmektedir ki Memlükler'in hüküm sürdüğü topraklar (Mısır ve Bilâdu's-Şâm) Endülüs'te Haçlı seferlerinden, doğuda da Moğol istilasından kurtulmak üzere yurtlarını terkederek alim ve edebiyatçılar için güvenli bir liman olmuştur. Siyasi ve askeri yönden çalkantılara şahit olunan ve 250 yılı aşkın sürede toplam 54 devlet başkanı değiştirilen Memlükler dönemi, siyasi karışıklık ve taht kavgalarına rağmen ilmi ve edebi çalışmaları kurumsal olarak desteklemiş, zengin bir ilmi ve kültürel ortamın oluşmasının yollarını açmıştır. Bunun neticesinde de çok sayıda eser telif edilmiş ve ansiklopedik çalışmalar için zemin oluşmuştur.<sup>[70]</sup>

## Sonuç

İstisnalar dışında Arap edebiyatı tarihi araştırmacıları tarafından epeyce ihmal edilmiş olduğu görülen Memlükler dönemi edebiyatında aslında çok sayıda önemli edebî şahsiyet tebarüz etmiştir. Bu dönemde daha sonraki çalışmalara kaynaklık edecek ansiklopedik eserler ile İbn Danyal'in gölge oyunu ile ilgili eserinde olduğu gibi yeni edebi türler ortaya çıkmıştır. Çeşitli bölgelerden ulema ve üdebanın buluşma noktası haline gelen Kahire, Dımaşk, Halep ve Kudüs gibi Memlük şehirleri İslam medeniyetinden kendisine intikal eden ilimleri ulum-i edebiye başta olmak üzere kayıt altına alarak geliştirmeye devam etmiştir. İki buçuk asır süren Memlükler dönemi edebi eserlerine bakıldığında pek çok baş yapıtın ortaya konulduğu görülür. Bu dönemde edebiyat ve belagat alanlarında çok sayıda özgün eser telif edilmiştir. Bu bakımdan dönemin edebiyat tarihi açısından velud bir dönem olduğu açıktır. Memlükler dönemi Arap edebiyatı ile ilgili çöküş, gerileme ve durgunluk nitelemeleri 19.yy.da ortaya çıkan batılı sömürge anlayışına dayalı olarak müsteşrikler tarafından geliştirilmiş subjektif nitelemelerdir. Memlükler döneminin pek çok eseri yazma eser olarak kütüphanelerde keşfedilmeyi beklese de döneme dair şu an elimizde

[66] Bauer, "Mamluk Literature: Misunderstandings and New Approaches.", 109.

[67] Bauer, "Mamluk Literature: Misunderstandings and New Approaches.", 110.

[68] Bauer, "Mamluk Literature: Misunderstandings and New Approaches.", 110-111.

[69] Thomas Bauer, "Ayna hâdhâ min al-Mutanabbî! Toward an Aesthetics of Mamluk Literature," *Mamlük Studies Review* (2013), 17/ 6-7.

[70] Muhammet Enes Midilli, "Ulemânın Memlük Coğrafyasına Yönelmesi ve Memlükler Döneminde Kahire İlim Kurumları," *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/1 (Mart 2020), 389. <https://doi.org/10.26650/juitd.2020.672905>.

olan eserlerden yola çıkarak bu dönemin bir çöküş değil, edebi sürekliliğin yaşandığı, eski edebi formların içinde yeniden hayat bulduğu canlı dinamik bir dönem olduğu anlaşılmaktadır.

Dönemle ilgili taklit ve yenilikten yoksunluk eleştirileri bakış açısı olarak sağlam bir temele dayanmaz. Zira klasik köklere bağlı kalmak bir edebiyatı gerileten, çökerten, durgunlaştıran bir unsur değil o edebiyata derinlik, nitelik ve köklülük kazandırarak, edebiyatın kıymetini artıran bir unsur olarak algılanmalıdır. Taklitten ibaret ve niteliksiz olarak vasıflandırılan basit şiirin yaygınlığı dahi dil ve edebiyata olan düşkünlüğün sadece entellektüeller arasında değil halk düzeyinde de revaçta olduğunu gösterir.

İki buçuk asırlık bir dönemi donuklukla nitelemek adil değildir. Bu hem insanın ve toplumun hem de bu iki unsurun yansıma alanı olan edebiyatın doğasına terstir. Memlûkler dönemi Arap edebiyatını subjektif çöküş iddialarının etkisinde kalarak değil, objektif bir şekilde değerlendirmek dönemle ilgili yeni keşiflerin kapısını aralayacaktır. Çöküş söyleminde bulunanlar dönemin zayıf yönlerine odaklanırken ve karşıt görüşler dönemin güçlü ve başarılı yönlerine odaklanmaktadır. Memlûkler dönemi Arap edebiyatının, yok sayılmayacak kadar verimli ve parlak bir dönem olduğu anlaşılrsa da özgünlük derecesinin netleşmesi için daha derinlikli araştırmalara, özellikle de bu dönemin öncü edebi şahsiyetlerinin ve eserlerinin incelikli bir şekilde ele alınmasına ihtiyaç vardır.

### Kaynakça

- Abdumelik, Semir. "Şubuhâtun fî târîhi'l-edebeyni'l-Memlûkî ve'l-Osmânî ve eseruhâ 'ale'l- menâhici't-ta'limiyye." *Mecelletü 'Ulûmi'l-Lugati'l-Arabiyye ve Âdâbihâ* 14 (2022), 622-636.
- Araz, Cangül. *Arap Edebiyatı Tarihi Yazımı ve Hüseyin el-Vâd'ın Fî Târîhi'l-Edeb: Mefâhîm ve Menâhic Adlı Eseri*. İstanbul: Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2024.
- Arık, Ahmet. *Bâhri Memlûk Devleti ile İlhanlı Devleti Arasında Din, Sosyal ve Ekonomik Etkileşimler*. Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Ayaz, Fatih Yahya. *Memlûkler (1250-1517)*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Bauer, Thomas. "Mamluk Literature: Misunderstandings and New Approaches." *Mamlûk Studies Review* 9/2 (2005), 105-132. <https://doi.org/10.6082/M1BP00ZC>.
- Bauer, Thomas. "Ayna hâdhâ min al-Mutanabbî! Toward an Aesthetics of Mamluk Literature." *Mamlûk Studies Review* 17 (2013), 6-22. <http://mamluk.uchicago.edu/MamlukStudiesReview XVII 2013>.
- Bilin, Abdullah. "Bahri Memlûkler Dönemi Nahiv Âlimleri." *Uluslararası Arap Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Kongresi*, 27 Şubat 2021. Erişim: 1 Eylül 2024. [http://www.demavend.com.tr/e-kitap/arap\\_dili\\_kongresi.pdf](http://www.demavend.com.tr/e-kitap/arap_dili_kongresi.pdf).
- Blachère, Régis. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. çev. İbrâhîm el-Kîlânî. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1984.
- Blachère, Régis. *Ebû Tayyib el-Mutenebbî: Dirâsetun fî't-târîhi'l-edebi*. çev. İbrâhîm el-Kîlânî. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 2. Baskı, 1985.
- Dayf, Şevkî. *el-Baḥsu'l-edebi: ṭabî'atuhu, menâhicihu, uşûluhu, maşâdiruhu*. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 7. Baskı, 1972.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî: el-'Aşru'l-Câhilî*. 1/10 Cilt. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1960.
- Demirayak, Kenan. *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*. Ed. Sultan Şimşek, İlknur Emekli. İstanbul: Cantaş Yayınları, 2016.
- Emin, Asuman ve Şükran Fazlıoğlu. "Tarihi Dönemlendirmenin Öznel Niteliği ve Arap Edebiyatı Tarihine Yansımaları", *Istanbul Journal of Arabic Studies* 6/2 (Aralık 2023), 119-42. <https://doi.org/10.51802/istanbuljas.1347910>.
- el-Fâhûrî, Hannâ. *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*. Lübnan: Matbaatu'l-Bulusiyye, 1953.
- el-Fâhûrî, Hannâ. *el-Câmi' fî târîhi'l-edebi'l-'Arabî (el-Edebu'l-Kadîm ve el-Edebu'l-Ḥadîs)*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1986.
- Fazlıoğlu, Şükran. "14. Yüzyıl'da Osmanlı Coğrafyasında İlmü'l-Edeb Geleneğinin Teşekkülü." *İlm-i Edeb'e Dönüş: 8/14. Yüzyıl Arap Dili, Edebiyatı ve Belâgatı Çalışmaları*, Ed. Şükran Fazlıoğlu, Mehdi Cengiz ve Mediha Büşra Özdemir, 17-39. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2024.
- Fazlıoğlu, Şükran. *Arap Romanında Türkler*. İstanbul: Küre Yayınları, 2. Baskı, 2015.
- Ferrûh, Ömer. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1981.
- Gibb, Hamilton A. R. *Arap Edebiyatı*. çev. Onur Özatağ. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2022.
- Güler, Hatice. *Memlûkler*. İstanbul: Selenge Yayınları, 2021.
- Gürkan, Nejdî. *Arap Edebiyatında Memlûkler/Moğollar Dönemi (656/1258-923/1517)*. Doktora Tezi, Isparta Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000.

- Görgün, Hilal. "Modern Arap Târîh Yazımında Paradigmalar ve Kurucu Osmanlı Nesli." *İslam Araştırmaları Dergisi* 51 (Ocak 2024), 139-62. <https://doi.org/10.26570/isad.1323821>.
- Irwin, Robert. *The Middle East in the Middle Ages: The Early Mamluk Sultanate 1250-1382*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1986.
- Kalın, İbrahim. *Ben, Öteki ve Ötesi: İslam-Batı İlişkileri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 19. Baskı.,2018.
- Krachkovski, İgnati İulianovich. *Târîhu'l-edebi'l-cuğrâfiyyi'l-'Arabî (Istoria Arabskoi Geograficheskoi Literatury)*. Çev. Salahudîn Osmân Hâşim. 2 Cilt. Kahire: Lecnetu't- -Telif, 1957.
- Lalande, André. *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1956.
- Mackintosh-Smith, Tim. *Arabs: A 3,000-Year History of Peoples, Tribes and Empires*. New Haven: Yale University Press, 2019.
- Miquel, André. *La Littérature Arabe*. Paris: Presses Universitaires de France, 1969, 1981.
- Midilli, Muhammet Enes. "Ulemânın Memlûk Coğrafyasına Yönelmesi ve Memlûkler Döneminde Kahire İlim Kurumları." *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/1 (Mart 2020), 389-412. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2020.672905>.
- en-Neccâr, Muhammed Reşîd. "eş-Şi'ru's-şa'bi's-sâhir fî 'Uşûri'l-Memâlîk." *Mecelletu 'Âlemi'l-Fikr* 13/3 (Kuveyt, 1982), 63-146.
- es-Safedî, Selahaddîn. *el-Vâfi bi'l-Vefayât*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyye, 2000.
- Saraç, Tahsin. *Dictionnaire Scolaire Français- Turc*. İstanbul: Adam Yayınları, 1997.
- Selâm, Muhammed Zağlûl. *el-Edeb fi'l-asri'l-Memlûkî*. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1970.
- Selîm, Mahmûd Rızk. *'Asru'l-Memâlîk ve nitâcuhu'l-'ilmî ve'l-edebe*. 8 Cilt. Dımaşq: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1989.
- Şimşek, Sultan. "Çöküş Söylemi ve Edebi Süreklilik Bağlamında 17. Yüzyıl Osmanlı Dönemi Arap Edebiyatının Öncü İki Siması ve Eserlerinde Ön Plana Çıkan Temalar." *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/2 (Aralık 2024), 619-639. <https://doi.org/10.18505/cuid.1516486>.
- Ömer Musa Paşa. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî: el-'Asru'l-Memlûkî*. Dımaşq: Dâru'l-Fikr, 1. Baskı, 1408/1988.
- Tomar, Cengiz. "Kılıçtan Kaleme: Memlûkler ve Entelektüel Hayat." *Türklük Araştırmaları Dergisi* 12 (2002), 250-259.
- Yiğit, İsmail. "Memlûkler." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/ 90-97. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- ez-Zeyyât, Ahmed Hasan. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî li'l-medârisi's-sâneviyye ve'l-'ulyâ*. Beyrut: Dâru'l-Ma'ârif, 1993.







## Mecazın Vaz'ılığı Problemi: Dil ve Fıkıh Usulü Açısından Bir İnceleme

Şeyma Yeşilyayla

<https://orcid.org/0000-0001-6362-8637>

Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler  
Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Muş, Türkiye

<https://ror.org/009axq942>

[s.yesilyayla@alparslan.edu.tr](mailto:s.yesilyayla@alparslan.edu.tr)

<b>Atıf Bilgisi:</b>	Yeşilyayla, Şeyma. "Mecazın Vaz'ılığı Problemi: Dil ve Fıkıh Usulü Açısından Bir İnceleme". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 40 (Mart 2025), 287-303. <a href="https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1615305">https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1615305</a> .
<b>Makale Türü:</b>	Araştırma Makalesi
<b>Etik Beyan:</b>	Bu çalışma, Şeyma Yeşilyayla'nın Prof. Dr. Mehmet Birsın danışmanlığında hazırladığı "Fıkıh Usulünde Dilin Vaz'ı ve İlgili Tartışmaların Fikhî İçtihatlarla Etkisi" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.
<b>Etik Kurul İzni:</b>	Araştırma için herhangi bir etik onay veya bilgilendirilmiş onam gerekmemektedir.
<b>Geliş Tarihi:</b>	07 Ocak 2025
<b>Kabul Tarihi:</b>	14 Mart 2025
<b>Yayın Tarihi:</b>	28 Mart 2025
<b>Hakem Sayısı:</b>	Bir İç Hakem - En Az İki Dış Hakem
<b>Değerlendirme:</b>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<b>Benzerlik Taraması:</b>	Yapıldı - intihal.net
<b>Çıkar Çatışması:</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman:</b>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<b>Etik Bildirim:</b>	<a href="mailto:dergiislamiilimler@gmail.com">dergiislamiilimler@gmail.com</a>
<b>Lisans:</b>	CC BY-NC 4.0

**Öz:** Mecazın vaz'ılığı meselesi hem fıkıh usulü hem de dilbilim açısından önemli bir tartışma alanı olup, vaz'ın mahiyeti ve anlam ile ilişkisi temelinde şekillenmektedir. Bu çalışmada, "mecaz, tıpkı hakikat gibi bir vaz' ile mi belirlenmiştir yoksa mecazın anlamı karîneler ve bağlamlar aracılığıyla mı tayin edilir?" sorusuna yanıt aranmıştır. Literatürde, mecaz ile ilgili çeşitli çalışmalar bulunmakla birlikte bu çalışmaların büyük bir kısmı mecazı, doğrudan vaz' bağlamında ele almaktan uzaktır. Bir başka ifadeyle mecazın vaz' perspektifiyle sistematik bir şekilde incelenmesine dair sınırlı bir literatür mevcuttur. Bu eksiklikten hareketle, bu çalışmada mecazın vaz' bağlamındaki konumu detaylı bir şekilde ele alınarak hem fıkıh usulü hem de dilbilim sahasına mütevazı bir katkı sunulması hedeflenmektedir.

Çalışmanın yöntemi, klasik fıkıh usulü kaynaklarında vaz' ve mecaz ilişkisi ile ilgili görüşlerin tespit edilmesi ve bu görüşlerin karşılaştırmalı bir analize tabi tutulmasıdır. Ayrıca, usulcülerin mecazın hüküm istinbatındaki işlevine dair yaklaşımları değerlendirilmiştir.

Elde edilen bulgulara göre, mecazın vaz' olgusuyla ilişkilendirilip ilişkilendirilemeyeceği konusunda iki temel görüş ortaya çıkmaktadır: 1. Mecazda vaz' bulunduğunu savunanlar, mecazî anlamların vaz' ile belirlendiğini ileri sürmektedir. 2. Mecazda vaz' bulunmadığını savunanlar ise mecazî anlamların karîneler yoluyla ortaya çıktığını iddia etmektedir.

Netice itibarıyla mecazın vaz' çerçevesinde ele alınması, İslam hukukunda lafız-mâna-hüküm ilişkisine dair tutarlı ve sistematik bir bakış açısı ortaya koymaktadır. Hususen, hüküm istinbat sürecinde bazı meseleler arasındaki öncelik-sonralık münasebetini izah etme noktasında sağlam bir zemin oluşturarak keyfi yorumların önlenmesine yardımcı bir unsur olmaktadır. Mecaz, her ne kadar vazedildiği mânanın haricinde kullanılan lafzî ifade etse de tercih ve teâruz hâllerinde öncelikli bir konuma sahip olabilmektedir. Bu önceliğin önemli sebeplerinden birisini de mecazın vaz' çerçevesinde mütalaa edilmesi olarak değerlendirilebilir. Bu yönüyle çalışma, İslam hukukunda mecazın vaz' bağlamındaki mevkiini ve hüküm istinbat sürecindeki tesirini tebarüz ettirerek, literatürdeki nazarı bir boşluğu doldurmayı hedeflemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Fıkıh Usulü, Dil, Vaz', Hakikat, Mecaz.



# The Issue of the Conventionality of Metaphor: An Analysis from the Perspectives of Linguistics and Uşul al-Fiqh

Şeyma Yeşilyayla

<https://orcid.org/0000-0001-6362-8637>

Assist. Prof., Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Law, Muş, Türkiye

<https://ror.org/009axq942>

[s.yesilyayla@alparslan.edu.tr](mailto:s.yesilyayla@alparslan.edu.tr)

<b>Citation:</b>	Yeşilyayla, Şeyma. "The Issue of the Conventionality of Metaphor: An Analysis from the Perspectives of Linguistics and Uşul al-Fiqh". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 40 (March 2025), 287-303. <a href="https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1615305">https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1615305</a> .
<b>Article Type:</b>	Research Article
<b>Ethical Statement:</b>	This study is derived from Şeyma Yeşilyayla's doctoral dissertation titled " <i>The Conventionality of Language in Uşul al-Fiqh and the Impact of Related Discussions on Juristic Interpretations</i> ," supervised by Prof. Dr. Mehmet Birsin.
<b>Ethics committee approval:</b>	The research does not need any ethical approvals or informed consent.
<b>Date of submission:</b>	07 January 2025
<b>Date of acceptance:</b>	14 March 2025
<b>Date of publication:</b>	28 March 2025
<b>Reviewers:</b>	One Internal & At Least Two External
<b>Review:</b>	Double-blind
<b>Plagiarism checks:</b>	Yes - intihal.net
<b>Conflicts of Interest:</b>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<b>Grant Support:</b>	No funds, grants, or other support was received.
<b>Complaints:</b>	<a href="mailto:dergiislamiilimler@gmail.com">dergiislamiilimler@gmail.com</a>
<b>License:</b>	CC BY-NC 4.0

**Abstract:** The question of whether metaphor (*majaz*) is subject to linguistic designation (*wad'*) represents a significant area of debate within both *usul al-fiqh* and linguistics, focusing on the nature of *wad'* and its relationship to meaning. This study seeks to address the critical question: "Is metaphor determined through a specific *wad'*, similar to literal meanings (*haqiqah*), or is its meaning established through other elements, such as contextual indicators (*qarain*)?" Although various studies on metaphor (*majaz*) exist in the literature, most do not examine it directly within the framework of linguistic designation (*wad'*), leaving a gap in the literature. To address this, the present study investigates the position of metaphor within the context of *wad'*, aiming to offer a modest contribution to both Islamic legal theory (*usul al-fiqh*) and linguistics.

The methodology involves examining classical *usul al-fiqh* sources to identify various views on the relationship between *wad'* and metaphor, followed by a comparative analysis of these perspectives. Additionally, the study evaluates the role of metaphor in the process of legal derivation (*istinbat*) as addressed by jurists (*usuliyyun*).

The findings reveal two primary perspectives regarding the relationship between metaphor and *wad'*: 1. Those who argue that metaphor is determined by *wad'*, asserting that metaphorical meanings are established through a generic (*naw'i*) *wad'*, that creates a relational connection between literal and metaphorical meanings. 2. Those who contend that metaphorical meanings are derived exclusively through contextual indicators (*qarain*), rejecting the application of *wad'* in metaphor.

In conclusion, analyzing metaphor (*majaz*) within the framework of linguistic designation (*wad'*) provides a coherent perspective on the relationship between expression, meaning, and rulings in Islamic law. It establishes a firm foundation for clarifying the sequence and prioritization of issues in legal derivation (*istinbat*), thereby safeguarding against arbitrary interpretations. Although metaphor involves the use of a term outside its designated meaning, it may assume precedence in cases of preference (*tarjih*) and conflict (*ta'arud*), a precedence that may be attributed to its consideration within the framework of *wad'*. This study highlights the status of metaphor in relation to *wad'* and its influence on the process of legal derivation, addressing an important theoretical gap in the literature on Islamic law.

**Keywords:** Islamic Law, Usul al-Fiqh, Language, Wad', Haqiqah, Metaphor.

## Giriş

İslam ilim geleneğinin temel yapı taşlarından biri olan fıkıh usulü, lafız ve mânâ ilişkisini derinlemesine inceleyen disiplinlerden biridir. Bu inceleme, özellikle lafız-mânâ-hüküm ekseninde gerçekleşmekte ve hüküm istinbat sürecinde dilin rolünü aydınlatmaktadır. Lafız ile mânâ arasındaki ilişkinin temelinde “vaz” olgusu yatmaktadır. Vaz’, genel anlamda bir lafzın belirli bir mânâ için tayin edilmesi şeklinde tanımlanabilir. Daha dar bir anlamda ise vaz’, lafzın doğrudan ve bizzat (bi-nefsihî) bir mânâya delâlet etmesi amacıyla tayin edilmesi olarak ifade edilebilir.<sup>[1]</sup>

Vaz’ın geniş tanımına göre tüm lafız türleri, mânalarına vaz’ aracılığıyla delâlet etmektedir. Fakat dar tanımına göre sadece hakikat türü lafızlar, karinesiz olarak bizzat mânalarına delâlet edebilmektedir. Bu bağlamda mecaz türü lafızlar, vaz’ tanımının dışında kalmaktadır. Bu bakış açısı, ağırlıklı olarak dilcilerin benimsediği bir bakış açısıdır.

Usul literatüründe lafzın vazedildiği mânâda kullanılıp kullanılmadığı bakımından yapılan sınıflandırmada hakikat ve mecaz konuları merkezi bir konuma sahiptir. Usul âlimleri, lafızların hükümlere delâlet etme şekli üzerinde yoğunlaşarak tüm lafızların, belirli bir anlamı ifade etmek üzere vazedildiğini savunmuşlardır. Bu kapsamda mecaz da bu genel ilke dahilinde değerlendirilmiştir. Mecaz, bir lafzın, aralarındaki belirli bir alaka sebebiyle vazedildiği hakikî manasın dışında başka bir anlamda kullanılmasını ifade etmektedir. Lafzın hakikî mânâsı dışında mecazî bir anlamda kullanılması, usul âlimleri nezdinde mecazı, vaz’ kapsamının dışında bırakmamaktadır. Çünkü lafzın ilk vazedildiği hakiki mânâsı ile mecazi mânâsı arasında bulunan alaka, vaz’ anlamdan tamamen bir kopuş yaşanmasının önünde bir engeldir.

Dilbilimciler ile usul âlimleri arasındaki temel ayrım, dilin incelenme amacındaki farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Usul âlimleri, öncelikli olarak lafızların şer’î hükümlere delâlet etme işlevi üzerinde yoğunlaşarak lafızların mânalarının, isti’mâl (kullanım) bağlamı ile sıkı bir ilişki içerisinde olduğunu ve bu bağlamın şer’î hükümlerin belirlenmesinde etkili bir rol oynadığını savunmaktadır. Bu çalışmada, fıkıh usulünde mecazın vaz’lığı meselesi ele alınacaktır. Bu amaçla öncelikle vaz’ ve mecaz kavramları tanımlanacak, ardından vaz’ın bazı kısımları ele alınarak mecazın vaz’ bağlamındaki konumu kapsamlı bir şekilde ortaya konulacaktır.

## 1. Kavramsal Çerçeve

Araştırmanın ilk bölümünde vaz’ ilminin temel kavramlarından olan şahsî ve nev’î vaz’ türleri ile mecaz arasındaki ilişkiler incelenerek konunun kuramsal altyapısı ortaya konulmuştur.

### 1.1. Lafzın Mânaya Tayini: Vaz’

Vaz’ kavramı sözlükte “bir şeyi bir yere koymak” anlamına gelen fiilden türemiş olup “bir şeyin ilki bilindiğinde, ikincisinin de anlaşılacağı şekilde bir başka şeye tahsis edilmesi”<sup>[2]</sup> şeklinde tanımlanır. Bu tanım, vaz’ unsurunun yalnızca lafızlarla sınırlı olmayıp lafız dışı unsurlarda da gerçekleşebileceğini göstermektedir. Dar anlamda vaz’ ise “lafzın kendi başına bir mânâ için tayin edilmesi”<sup>[3]</sup> olarak ifade edilir. Burada “kendi başına” kaydı, mecâz ve kinâye gibi türleri, vaz’ın dışında bırakmaktadır. Zira bu tür lafızlar, mânalarını doğrudan değil, dolaylı olarak ortaya koymaktadır.<sup>[4]</sup>

[1] bk. Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed el-Cürçânî, *et-Ta’rifât*, thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî (Kahire: Darü'l-Fazîle, 2004), 211; İbrahim b. Halil el-Eginî, *Metn fi'l-vaz' (Mecmûatü'l-vaz' içinde)* (İstanbul: Safâ ve Enver Matbaası, 1311), 73.

[2] Cürçânî, *et-Ta’rifât*, 211; Alâuddîn Ali Kuşçu, *Unkûdû'z-zevâhir fi's-sarf*, thk. Ahmed Afîfî (Kahire: Darü'l-Kütübi'l-Misriyye, 2001), 170; Eginî, *Metn fi'l-vaz'*, 73.

[3] İsmâüddîn İbrahim b. Muhammed el-İsferâyînî, *Şerhü'r-Risâleti'l-vaz'iyye* (b.y.: y.y., ts.), 9; Eginî, *Metn fi'l-vaz'*, 73.

[4] bk. Ebû Yakub Muhammed b. Ali es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, ed. Nuaym Zerzûr (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 357-358.

Vaz' üç temel unsurdan oluşur: vâzî, mevzû' ve mevzû' leh. Vâzî, dili kuran ve lafızları belirli mânalara tayin eden kişidir. Mevzû', vaz'ın konusunu teşkil eden lafızlar, mevzû' leh ise lafızla ilişkilendirilen mânadır. Bu çerçevede vaz' sayesinde haricî bir varlık olan lafız ile zihinsel bir varlık olan mâna arasında bir bağ kurulur.<sup>[5]</sup> Böylece lafız, mânanın işareti haline gelir. Vaz', lafız ile mâna arasındaki iradî ilişkiyi temsil ettiği için hem lafza hem de mânaya taalluk eder. Bu ilişki delâletin temelini oluşturur. Delâlet, vaz' nispeti sonucunda ortaya çıkan bir niteliktir ve kelime mündemiçtir. Bu nitelik sayesinde vaz'ı bilen bir kişi, bir lafızla karşılaştığında onun hangi mânayı ifade ettiğini kavrar.<sup>[6]</sup> Lafız ile anlam arasındaki bu bağı temsil eden delâlet, "lafzî-vaz'î delâlet" olarak adlandırılır ve dilin en temel delâlet şeklidir.<sup>[7]</sup> Bu nedenle dilin işleyişini ve unsurlarını anlamak için vaz'î delâletin türlerini incelemek son derece önemlidir.

Vaz' ile delâlet arasındaki fark, taraflarının farklı olmasından kaynaklanır. Vaz'ın tarafları lafız ve mâna iken, delâlette taraflar kelime ve mânadır. Bu ayrım, lafzın ancak belirli bir anlama tahsis edilmesiyle "kelime" haline geldiğini ortaya koyar.<sup>[8]</sup> Örneğin "ağaç" lafzı, "bitki türü" anlamına karşılık vazedildiğinde kelime hüviyeti kazanır. Bunun yanında anlam ifade etmeyen lafızlar da mevcuttur. Dolayısıyla lafız ve kelime arasında umum-husus mutlak ilişkisi bulunur; her kelime bir lafızdır, fakat her lafız kelime değildir. Bu bağlamda vaz' ile delâlet arasında ise bir sebep-sonuç ilişkisi olduğu söylenebilir.<sup>[9]</sup>

Son olarak vaz'ın şahsî ve nev'î kısımlara ayrılması, özellikle mecazın işleyişini anlamak açısından önemlidir. Lafızların şahıs veya tür olarak mülâhaza edilmesi, kelimelerin madde (harfler) ve suret (şekil) ilişkisi çerçevesinde değerlendirilmesini gerektirir. Kelimelerin anlamları, yalnızca harflerden değil, harflerin bir araya geliş biçiminden de kaynaklanır. Böylece aynı maddeden oluşan fakat farklı suretlere sahip olan lafızlar farklı anlamlar kazanır.<sup>[10]</sup>

### 1.1.1. Şahsî Vaz'

Şahsî vaz', "lafzın, kendi özel maddesiyle mülâhaza edilip âm veya has bir anlam için tahsis edilmesi"<sup>[11]</sup> şeklinde tanımlanır. Bu süreçte lafız, bireysel olarak ele alınır ve hem genel hem de özel anlamlar taşıyabilir. Örneğin, "insan" kelimesi genel bir mâna için, "Ali" gibi özel isimler ise belirli bir bireyi ifade etmek üzere vazedilir. Şahsî vaz' ile mânanın hususiliği arasında zorunlu bir ilişki bulunmadığı gibi mânanın umumiliğini engelleyen bir durum da yoktur.<sup>[12]</sup>

Bu süreçte vâzî, anlamları önce zihninde tasavvur eder ve her bir mânaya uygun farklı bir lafız belirler. Örneğin "شجر/ ağaç" ve "حجر/ taş" kelimeleri, küllî mânalar ifade ederken harf dizilimlerindeki farklılık nedeniyle anlamları ayırır. Bu farklılık, vâzî'nin her bir mânaya özgü bir lafız seçimi yapmasından kaynaklanır.<sup>[13]</sup>

[5] Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdris el-Karâfi, *Nefâisü'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavviz (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1995), 2/799; Sadüddîn Mesud b. Ömer et-Teftâzânî, *el-Mutavvel şerhu Telhîsi Miftâhi'l-'Ulûm*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013), 511; Şemsüddîn el-Halebî İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 1/131.

[6] Abdullah Yıldırım, *Ali Kuşçu ve Unkûdü'z-Zevâhir* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024), 132-133.

[7] Ömer Türker, *Seyyid Şerif Cürcanî'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıkî ve Dilbilimsel Temelleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 138; Yıldırım, *Ali Kuşçu*, 133.

[8] Yıldırım, *Ali Kuşçu*, 106.

[9] Yıldırım, *Ali Kuşçu*, 106.

[10] Abdullah Yıldırım, "Vaz' İlmi", *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri: Tarih ve Problemler*, ed. İsmail Güler (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 489.

[11] Yusuf ed-Dicvî, *Hülâsatu ilmi'l-vaz'* (Mısır: Mektebetü'l-Kahire, 1920), 4; Abdülhamîd Anter, *İlmü'l-vaz'* (Kuveyt: Merkezi'r-Râsîhûn, 2017), 30.

[12] Muhammed Rahmî, *el-Ucâletü'r-Rahmiye (Mecmûatü'l-vaz' içinde)* (İstanbul: Safâ ve Enver Matbaası, 1311), 32.

[13] Yıldırım, "Vaz' İlmi", 489.

### 1.1.2. Nev'î Vaz'

Nev'î vaz', fiil ve müştak isimler, mürekkeb lafızlar ve cümlelerin, küllî bir kural çerçevesinde belirli bir mâna için tahsis edildiği vaz' türüdür.<sup>[14]</sup> Şahsî vaz'dan farklı olarak nev'î vaz' esnasında lafızlar genel bir durum çerçevesinde mülâhaza edilir.<sup>[15]</sup> Bu süreçte lafızların türleri, küllî bir kural vasıtasıyla somut ve ortak bir mânaya bağlanır. Örneğin ism-i fâil için "فاعل/fâil kalıbındaki her müştak lafız, bir zât, bu zâtla kâim veya ondan sâdir olan hades ve zâta yapılan nispeti anlamına tahsis edilmiştir." Bu gibi küllî kâideler, aynı forma sahip lafızlar arasında anlam ortaklığı tesis eder.<sup>[16]</sup>

Nev'î vaz', dilin kurucusunun "Şu niteliklere sahip bütün lafızları şu anlama tayin ediyorum." şeklindeki küllî bir tasarrufuna dayanır.<sup>[17]</sup> Bu süreçte vâzî, lafızları ve mânaları genel bir kural çerçevesinde ilişkilendirerek tek seferde tahsis eder.<sup>[18]</sup> Dilde anlamını sûretiyle ifade eden lafızlar, bu kapsamda değerlendirilir.<sup>[19]</sup> Nev'î vaz', şahsî vaz'dan hem sayı hem de hüküm bakımından daha geniştir. Özellikle dinî hükümlerin belirlendiği emir ve nehiyeler ("emir, vücûb ifade eder." ve "nehiy, tahrim ifade eder." gibi), büyük ölçüde nev'î vaz' kapsamına girmektedir.<sup>[20]</sup> Bu nedenle usul eserlerinde nev'î vaz' kapsamında değerlendirilen özellikle emir ve nehiy gibi şer'î hüküm ifade eden lafızlar üzerine detaylı açıklamalara yer verilmiş, bu konularda çeşitli çalışmalar yapılmış ve şer'î naslar bu çerçevede incelenmiştir.

### 1.2. Lafzın Vazedildiği Mâna Dışında Kullanımı: Mecaz

Mecaz, fıkıh usulü ve Arap dili çalışmalarında nasların anlaşılması, hüküm çıkarılması ve irade beyanlarının yorumlanmasında temel bir öneme sahiptir. Bu nedenle klasik usul metinlerinde genellikle elfâz bahislerinde incelenmiştir. Fukaha usulünde mecaz bahsi, özellikle erken dönem sonrasında, isti'mâl açısından yapılan hakikat ve mecaz taksiminin bir parçası olarak incelenirken,<sup>[21]</sup> mütekkellimûn usulünde ise mantûk ve mefhûm şeklindeki ikili bir ayrıma tabi tutulmakta; hakikat ve mecaz, mantûk başlığı altında değerlendirilmiştir.<sup>[22]</sup>

Bu çalışmada mecazın vaz'îliğini anlamak amacıyla seçilmiş bazı önde gelen usulcülerin mecaz tanımları ele alınacak ve bu bağlamda farklı yaklaşımlar ortaya konulacaktır. Ebû Bekr el-Cessâs (öl. 370/981) mecazı, "lafzın dilde asıl olarak konulduğu hakikat anlamını aşan şey"<sup>[23]</sup> olarak tanımlamış; hakikat-mecaz ayrımını "aşma (يجوز)" kavramıyla ilişkilendirmiştir. Ebû Zeyd ed-Debûsî

[14] Dicvî, *Hülâsatu ilmi'l-vaz'*, 4; Anter, *İlmü'l-vaz*, 31.

[15] Eginî, *Metn fi'l-vaz'*, 75.

[16] Anter, *İlmü'l-vaz*, 31.

[17] Yıldırım, "Vaz' İlimi", 493.

[18] Ali Kuşçu, *Unkûd*, 171-172; Mevlâna Abdürrahim, *Şerhu Unkûdi'z-Zevâhir*, ts., 45; Eginî, *Metn fi'l-vaz'*, 75; Dicvî, *Hülâsatu ilmi'l-vaz'*, 4-5.

[19] Ali Kuşçu, *Unkûd*, 171-172; Eginî, *Metn fi'l-vaz'*, 75-78; Dicvî, *Hülâsatu ilmi'l-vaz'*, 6.

[20] İbrahim Özdemir, "Bir Dil Bilimi Olarak Vaz' İlimi ve Tarihsel Gelişimi", *İslam'da Medeniyet Bilimleri Tarihi* (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2021), 326.

[21] bk. Ebû Zeyd b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*, thk. Halil Muhyiddin el-Meyyis (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 119; Abdulaziz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an usûli'l-fikh*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Lübnan: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 1/46; Ubeydullah b. Mesud el-Mahbûbî es-Sadrüşşerîa, *et-Tenkîh fi usûli'l-fikh (Şerhu't-Telvîh içinde)*, thk. Zekeriya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.), 1/132; 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-Kütübi'l-İlmiyye, ty.), 1/132; Abdullatif İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr fi usûli'l-fikh (Rehâvî-Azmîzâde ve Envâru'l-Halak Haşiyesi ile)*, thk. İlyas Kaplan (İstanbul: Şirketü Dâru'l-İrşâd, 2014), 1/156-157.

[22] bk. Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkillânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Seyyid Osman (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 192; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar (Beyrut: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 2012), 1/23; Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 1/97-98; Seyfüddin Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Abdurrezzak 'Affî (Riyad: Darü's-Sami'î, 2003), 1/47-48.

[23] (هو ما يجوز به الموضوع الذي هو حقيقة له في الأصل) Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. 'Uceyl Casim en-Neşemî (Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslamiyye, 1994), 1/361.

(öl. 430/1039) mecazı, “vazedildiği mânanın dışında başka bir anlam kastedilen şey” olarak tarif ederken “irade” kavramına vurgu yapmıştır.<sup>[24]</sup> Şemsüleimme es-Serahsî (öl. 483/1090[?]) mecazı, “kendisi için vazedilen şeyin dışında başka bir şey için ödünç alınan tüm lafızların ismi” şeklinde tarif etmiş<sup>[25]</sup> ve mecazı “istiâre” metaforuyla açıklamıştır. Bu tanımlarda mecazın, lafzın asıl anlamı dışında kullanımı öne çıkarken “alaka” ve “karine” unsurları açıkça belirtilmemiş, ancak ilgili bağlamlarda dolaylı olarak işlenmiştir.<sup>[26]</sup>

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (öl. 436/1044) mecazı “karşılıklı konuşmanın gerçekleştiği asıl ortak iletişim dilindeki anlamın dışında uylaşımın bulunduğu bir anlam ifade eden şey”<sup>[27]</sup> şeklinde tanımlamıştır. Bu tanımda “ortak iletişim dili” kaydı dikkat çekmekte; lugavî, şer’î ve örfî hakikatleri tanım kapsamına almaktadır.<sup>[28]</sup> Basrî’ye göre mecaz, keyfî bir kullanım değil, ortak bir iletişim temeline dayanır. Fahreddin-er-Râzî (öl. 606/1210), Basrî’nin tanımını “alaka” kaydını ekleyerek geliştirmiş ve mecazı “aralarındaki alakadan dolayı karşılıklı konuşmanın gerçekleştiği asıl ortak iletişim dilindeki anlamın dışında uylaşımın bulunduğu bir anlam” olarak yeniden tanımlamıştır. Râzî, “alaka” kaydının eksikliğinin mecazı, yeni bir vaz’ haline getirebileceğini savunmuş; “ortak iletişim dili” kaydının ise mecazın vaz’a dayandığını kabul edenler tarafından geçerli olduğunu, aksi görüşte olanlar içinse tanımdan çıkarılması gerektiğini ifade etmiştir.<sup>[29]</sup> Sonuç olarak usulcüler arasındaki mecaz tanımları, genel itibariyle lafzın hakikat anlamı dışında bir kullanıma işaret ederken tanımlarda vurgulanan kavramlar farklılık gösterebilmekte; bu farklılıklar, mecazın detaylı incelenmesini gerekli kılmaktadır.

## 2. Mecazın Vaz’iliği Problemi

Vaz’ın, “lafzın kendi başına (bi-nefsihî) bir mâna için tayin edilmesi” şeklinde dar tanımlara indirgenmesi, lafızların mecazi anlamlara delâlet etmesi noktasında ciddi bir sorun oluşturmaktadır. Bu tanımda yer alan “kendi başına” kaydı, mecazın özünde yer alan “asıl anlamının dışında kullanılması” durumunu açıklamada yetersiz kalmaktadır. Bu dar tanıma göre bir lafız yalnızca asıl mânasına delâlet edebilir. “Kendi başına” ifadesi ise lafzın başka bir anlam taşımamasını mümkün kılmamaktadır. Bu durum, mecazın dildeki çok yönlülüğünü ve işlevselliğini göz ardı ederek dildeki anlam karmaşıklığını ve çok katmanlılığını açıklamada yetersiz kalmaktadır. Buna mukabil, vaz’ın mutlak anlamda “lafzın mânaya tayini” şeklinde daha geniş bir tanımla ele alınması, mecaz türü lafızların da mânalarına nev’î vaz’ yoluyla delâlet etmesine imkân tanımaktadır. Bu kapsamlı yaklaşım, mecazın dildeki işleyişini ve anlam kaymasını daha isabetli bir şekilde izah edebilmektedir.

Bu çalışmada ilk etapta Arap dilbiliminde mecazın vaz’î olup olmadığına dair farklı bakış açıları ve bu bakış açılarının dayandığı temel esaslar ele alınacaktır.

### 2.1. Dilbiliminde Mecazın Vaz’iliği Meselesi

Mecazların vaz’a dahil olup olmadığı meselesi, dil biliminde önemli bir tartışma konusudur. Bu bağlamda lafızların kendi başlarına yani herhangi bir karine olmaksızın anlam ifade etmesini şart koşan görüş, mecazların aslî olarak vazedilmediği anlayışına işaret eder. Çünkü mecazda

[24] Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 119.

[25] (اسم لكل لفظ هو مستعار لشيء غير ما وضع له) 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), 1/170.

[26] bk. Serahsî, *el-Usûl*, 1/178, 191-194.

[27] Ebü’l-Hüseyin Muhammed b. Ali b. et-Tayyib el-Basrî, *el-Mu’temed fi usûli’l-fikh*, nşr. Halil el-Meys (Beyrut: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2005), 1/11.

[28] Râzî, *el-Mahsûl*, 1/98.

[29] Râzî, *el-Mahsûl*, 1/98.

lafzın anlam ifade etmesi, mutlaka bir karineye bağlıdır.<sup>[30]</sup> Ancak bazı dil âlimleri, vaz' tanımına "bi-nefsihî" kaydını dâhil etmeyerek mecazlarda da bir tür vaz' bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu görüşe göre lafız, karine yoluyla mânaya delâlet ettiğinden, mecazlarda da bir tür vaz'ın varlığından söz edilebilir. Bu anlayış, mecazların hakiki anlamlarının ardından ikinci bir vaz' ile meydana geldiğini savunmaktadır.<sup>[31]</sup>

Bu mesele, özellikle Sa'düddîn et-Teftâzânî (öl. 792/1390) ve Seyyid Şerif el-Cürcânî (öl. 816/1413) gibi âlimler arasında yoğun tartışmalara yol açmıştır. Her iki âlim de mecazlarda şahsî vaz'ın olmadığı noktasında hemfikir olmakla birlikte nev'î vaz' konusunda ihtilaf etmişlerdir.<sup>[32]</sup> Bu tartışma *Miftahu'l-ulûm* ve *el-Mutavvel* gibi dil bilimine dair eserlerde ya da *et-Telvih* gibi fıkıh usulü eserlerinde geniş bir şekilde ele alınmıştır.<sup>[33]</sup>

Teftâzânî, mecazda vaz'ın varlığını savunarak nev'î vaz'ı iki kategoriye ayırır. Birinci türde, lafız bir kural aracılığıyla doğrudan anlama delâlet eder ve bu tür vaz', şahsî vaz' gibi hakikat başlığı altında değerlendirilir. Tesniye, cem', ism-i tasğîr, ism-i mensûb, fiiller, türemiş isimler ve mürekkebler gibi lafızlar bu kapsamda ele alınır. İkinci tür nev'î vaz' ise lafzın bir karine yardımıyla hakiki anlamından farklı bir mânaya delâlet etmesiyle gerçekleşir. Bu durumda, mecazi anlam, karinenin etkisiyle ortaya çıkar.<sup>[34]</sup>

Teftâzânî'ye göre bir lafzın mecazi anlam taşımaya için vaz'ın varlığı şarttır. Ancak muhatabın bu vaz'ı bilmesi gerekmez; mecazi anlam, karinenin anlaşılmasıyla ortaya çıkar. Örneğin "Hamamda bir aslan gördüm." cümlesinde "aslan" lafzı, önce şahsî vaz' ile hakikî anlamında "yırtıcı hayvan" olarak vazedilmiş, ardından nev'î vaz' ile mecazî anlamında "cesur adam" olarak vazedilmiştir.<sup>[35]</sup> Lafzın mecazî anlamına delâleti, hakiki mânayı engelleyen karine sayesinde gerçekleşir.<sup>[36]</sup>

Teftâzânî, *el-Mutavvel* ve *et-Telvih* eserlerinde mecazların vaz' tanımına dahil edilmemesi meselesini farklı gerekçelerle açıklar. *el-Mutavvel*'de bu durum, "bi-nefsihî" kaydıyla izah edilir. Bu yaklaşıma göre mecazlar anlamlarını doğrudan ifade etmedikleri için vaz' kapsamında değerlendirilemezler.<sup>[37]</sup> Buna karşılık *et-Telvih*'te mecazların vaz' tanımının dışında kalmasının asıl nedeninin "bi-nefsihî" kaydı değil, mecazî mânanın delâlet amacıyla tayin edilmemesi olduğu belirtilir.<sup>[38]</sup> Bu iki yaklaşım arasında bir çelişki olduğu düşünülse de Teftâzânî'nin *et-Telvih*'teki ifadelerinin şahsi görüşünü, *el-Mutavvel*'deki ifadelerinin ise Kazvî'nin görüşlerinin şerhinden ibaret olduğunu savunmak, bu çelişkiyi gidermeye yardımcı olabilir. Ayrıca bu sorunun "delâlet" kavramından kaynaklandığı da ifade edilebilir.<sup>[39]</sup>

Lafzın mecazi anlamlara delâleti, iki temel türde açıklanabilir. İlk tür, "aslü'd-delâle"dir. Bu türde lafzın mecazi anlamının anlaşılmasında karine yeterlidir ve lafzın bu anlam için tayin edilmesine gerek kalmaz. Buna "tayin gerektirmeyen delâlet" de denir. İkinci tür ise ifade ve istifade açısından "muteber olan delâlet"tir. Burada mecazi anlamın anlaşılabilmesi için tayin şarttır ve

[30] Sekkâkî, *Miftâh*, 358.

[31] Ali Kuşçu, *Unkûd*, 170.

[32] Sadüddîn Mesud b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu't-Telvih ala't-Tavdîh*, thk. Zekeriya Umeyrât (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/76, 161; Seyyid Şerif Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *el-Hâşiye ale'l-Mutavvel*, nşr. Reşid A'razî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 379; Abdullah Efendi Mestçizâde, *İhtilafü's-Seyyid ve's-Sa'düddîn* (İstanbul: Mektebetü'l-Harbiye Matbaası, 1278), 9.

[33] Sekkâkî, *Miftâh*, 358-362; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 568-570; Teftâzânî, *Şerhu't-Telvih*, 1/76, 177; Cürcânî, *el-Hâşiye ale'l-Mutavvel*, 379.

[34] Teftâzânî, *Şerhu't-Telvih*, 1/76.

[35] Mevlâna Abdürrahim, *Şerhu Unkûdi'z-Zevâhir*, 48.

[36] Teftâzânî, *Şerhu't-Telvih*, 1/76.

[37] Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 568.

[38] Teftâzânî, *Şerhu't-Telvih*, 1/76; Mevlâna Abdürrahim, *Şerhu Unkûdi'z-Zevâhir*, 41.

[39] Yıldırım, *Ali Kuşçu*, 152-153.

bu durum, vaz' tanımında geçen delâleti ifade eder.<sup>[40]</sup> *et-Telvîh*'te yer alan "lafzın mecazî anlama tayini, delâlet maksadıyla değildir." ifadesi, "aslü'd-delâle"ye işaret etmektedir; çünkü bu delâlet türü, tayine ihtiyaç duymadan gerçekleşir. Ancak burada "muteber delâlet" kastedilmiş olsaydı "bi-nefsihî" kaydının zikredilmesi gereksiz olurdu. Zira muteber delâlet, doğası gereği tayine dayanır ve "bi-nefsihî" bir delâlet niteliği taşır. *el-Mutavvel*'deki ifadeler mecazi anlamların muteber delâletini sağlamak için tayinin gerektiği şeklinde yorumlanabilir. Ancak, bu tayinin muteber delâlet için yeterli olmadığı ve bir karineye ihtiyaç duyduğu da vurgulanmalıdır.<sup>[41]</sup> Dolayısıyla Teftâzânî, lafızların mecazi anlamlara delâlet etmek üzere tayin edildiğini savunmakla birlikte bu delâletin ancak karine aracılığıyla gerçekleştiğini belirtmektedir. Bu bağlamda Teftâzânî'nin lafızların mecazi anlamlara delâlet etmediği yönündeki görüşü, daha çok aslü'd-delâle için geçerlidir.<sup>[42]</sup> Vaz'ın tanımlarında geçen "delâlet etmek üzere" ifadesi ise ifade ve istifade açısından "muteber olan delâlet"i ifade eder. Mecazlarda bu muteber delâletin sağlanabilmesi karineye bağlıdır. Bu nedenle mecazın ikinci anlamıyla vaz'a dahil edilmesi mutlaka bir tayini gerektirir; fakat bu tayin karine yoluyla gerçekleşir.<sup>[43]</sup>

Bazı dil bilginleri, mecazi anlamın delâletine dair farklı yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Vaz'ın özel anlamı, lafzın doğrudan asıl anlamına "bi-nefsihî" delâlet etmesidir. Mecazlarda ise lafzın doğrudan mecazi anlam için vazedildiğini iddia etmek doğru değildir. Bu görüş, Seyyid Şerif el-Cürçânî tarafından savunulmuştur. Ona göre mecazlarda şahsî veya nev'î bir vaz'dan söz etmek mümkün değildir.<sup>[44]</sup>

Teftâzânî'nin vaz' kavramını iki farklı anlamda kullandığı görülmektedir. Mecazlarda vaz' bulunduğu dair görüşü, genel anlamdaki vaz'la; bulunmadığına dair görüşü ise özel anlamdaki vaz'la ilgilidir.<sup>[45]</sup> Hakikat ve mecaz tanımında dikkate aldığı vaz' türü, şahsî ve birinci tür nev'î vaz' olup "bi-nefsihî" kaydıyla tanımlanır. Buna karşın mecazlarda gerçekleşen vaz', lafzın mânaya doğrudan değil, alakaya dayalı olarak delâlet ettiği bir süreci ifade eder. Teftâzânî'nin geniş vaz' tanımı, karine aracılığıyla ya da karine olmaksızın gerçekleşen delâletleri de kapsayacak şekilde ele alınabilir. Bu bakımdan hakikat gibi mecaz da vaz' olgusuna dayalı bir ilişki tesis eder.<sup>[46]</sup>

Cürçânî'ye göre lafızlar, mânalarını doğrudan ifade etmek üzere vazedilmiştir. Bu durumda vaz', kullanım öncesi bir aşamayı (nahvî/mantıkî seviye) ifade ederken, mecaz ise "belâğî/pragmatik seviye"de ortaya çıkmaktadır. Nitekim "Hamamda bir aslan gördüm." ifadesinde "aslan" lafzı, hakiki anlamıyla "yırtıcı hayvan"ı ifade etmekle birlikte "hamam" karinesi, bu mânayı, ikinci bir anlama (cesur adam) yönlendirmektedir. Burada iki katmanlı bir delâlet söz konusudur: Öncelikle "aslan" lafzı, hakikî anlamına delâlet etmekte, ancak karîne-i mânia sebebiyle bu delâlet, mecazî bir anlama intikal etmektedir. Abdülkâhir el-Cürçânî (öl. 471/1078-79) bu süreci, "anlamın anlamı" (ma'ne'l-mâna) kavramıyla ifade etmiş ve mecazın vaz' ve tayinle doğrudan bağlantısının olmadığını savunmuştur.<sup>[47]</sup> Buraya kadar yapılan açıklamalar ışığında mecazi anlama delâlet eden şey, lafzın ilk anlamıdır. Ancak bu, mecazi anlamın anlaşılması hususundaki sorunu tam olarak çözüme kavuşturmaz. Çünkü mecazi anlama delâlet eden şeyin lafız olmadığını söylemek, "aslan" lafzının hakiki anlamının, "cesur adam" mânasına nasıl intikal ettiğini açıklamada yetersiz kalmaktadır.<sup>[48]</sup>

[40] Mevlâna Abdürrahim, *Şerhu Unkûdi'z-Zevâhir*, 42.

[41] Yıldırım, *Ali Kuşçu*, 153.

[42] Mevlâna Abdürrahim, *Şerhu Unkûdi'z-Zevâhir*, 41-42.

[43] Mevlâna Abdürrahim, *Şerhu Unkûdi'z-Zevâhir*, 42, 49.

[44] Mevlâna Abdürrahim, *Şerhu Unkûdi'z-Zevâhir*, 42.

[45] Mevlâna Abdürrahim, *Şerhu Unkûdi'z-Zevâhir*, 42.

[46] Yıldırım, "Vaz' İlmi", 499.

[47] Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdurrahmân b. Muhammed Cürçânî, *Delâilü'l-İ'câz*, thk. Mahmud Muhammed Şakir (Kahire: Matbaatü'l-Hancî, 1984), 262-263; Yıldırım, *Ali Kuşçu*, 155-156.

[48] Yıldırım, *Ali Kuşçu*, 156.



Lafzın mânaya ulaşmadaki rolü, vaz' olgusu üzerinden anlam kazanır. Ancak mânaların herhangi bir şeyi doğrudan gösterme amacıyla vazedildiğini söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla birinci anlamın ikinci anlama delâleti, vaz' olgusundan değil aklî bir süreçten kaynaklanır. Bu bağlamda mecazda ikinci anlama geçiş, vaz'dan ziyade aklî bir süreçle bağlantılıdır. "Cesaret" anlamı, aslanın vasıflarında bulunduğu için herkes tarafından bilinen bir durumdur. "Aslan" lafzı, hakiki anlamda kullanılmadığında, bu lafızla doğrudan gerçek anlamın kastedilmediği anlaşılır. Zira "cesur adam", cesaret yönünden aslana benzeyen bir nitelik taşıyır. Bu benzerlik, vaz'î bir nedenden değil, varlıkların ontolojik niteliklerinden kaynaklanır. Böylece mecazi delâlet, lafızdan değil, lafzın taşıdığı hakiki anlamın çağrıştırdığı alakadan kaynaklanır.<sup>[49]</sup>

## 2.2. Fıkıh Usulünde Mecazın Vaz'îliği Meselesi

Usul âlimlerinin bakış açısı, lafızları mânalarına ve özellikle de hükümlere delâlet etme şekline odaklanmaktadır. Bu anlayışa göre tüm lafızlar, anlamlarına vaz' yoluyla delâlet eder; mecaz da bu bağlamda istisna teşkil etmez. Mecaz, bir lafzın asıl anlamından farklı bir anlamı ifade etme durumudur ve usulcülere göre mecaz da kendi mânasına vaz' yoluyla delâlet eder.

Diğer yandan dilbilimcilerin mecaza dair yaklaşımlarında farklılık olduğu yukarıda zikredildi. Onlara göre mecazda vaz'dan bahsetmek mümkün değildir. Zira mecazda lafzın anlamına delâleti, karine aracılığıyla gerçekleşmektedir. Dilbilimciler ile usulcüler arasındaki bu görüş ayrılığı, iki disiplinin farklı bakış açılarıyla temellendirilebilir. Usul âlimleri, lafızları, şer'î hükümlere delâlet etme zaviyesinden incelemektedirler. Bu itibarla lafızların anlamlarının hem vaz' hem de kullanım bağlamı ile güçlü bir irtibat içerisinde olduğunu kabul etmektedirler. Zira lafızlara dair anlam türleri, şer'î hükümlerin tespiti ve istinbatında önemli bir rol oynamaktadır.<sup>[50]</sup>

### 2.2.1. Mecazda Vaz'ın Varlığını Kabul Edenler

Hanefî usulcülerden Semerkandî (öl. 539/1144) *Mizânü'l-usûl* adlı eserinde mecazların vaz'ını "hakikat ve mecazın hükümlerinin beyânı" başlığı altında ele almakta ve mecazın hakikat gibi vaz'î olup olmadığına dair farklı görüşlere yer vermektedir.<sup>[51]</sup> Bu görüşlerden birine göre mecazın bilinmesi, doğrudan mecâzî lafızlara değil, dilcilerin vaz'ına dayanmaktadır. Zira dilciler, hakikatin vaz'ı içinde mecazı vazetmelerine imkân tanıyan bir zenginliğe sahiptir.<sup>[52]</sup>

Lâmişî (öl. VI./XII. yüzyılın ilk yarısı) ise *Usûl* isimli eserinde mecazın hakikat gibi vazedildiğini savunan bir görüşü ele alarak tartışmaktadır. Ona göre mecaz, dil ehli tarafından vazedilmiş bir dil olgusu olup kelâmın iki türünden biridir. Ancak mecazın vaz'ı, hakikatin aslî vaz'ından farklı olarak tali bir vaz'dır.<sup>[53]</sup> Lâmişî, mecazın vaz'ı ile ilgili karşıt görüşlere de yer vererek mecazın vaz'ının, hakikatin vaz'ı gibi bir nitelik taşımadığını savunan yaklaşımları aktarır. Zira eğer mecaz, lafızların aslî vaz'ı gibi olsaydı bu hakikat olurdu. Çünkü hakikat, dilin kurucusu tarafından doğrudan vazedilen mânadır. ettiği şeydir. Bu çerçevede mecazların bilinmesinin yönteminin vaz'a değil, kullanım alanlarının mülâhaza edilmesine dayandığını savunan bir görüş de dikkat çekmektedir.<sup>[54]</sup>

Mecazın vaz'îliği meselesi üzerine değerlendirme yapan usulcülerden biri de Tâceddin es-Sübkî'dir (öl. 771/1370). Beyzâvî'nin (öl. 685/1286) mecaz tanımındaki<sup>[55]</sup> "في معنى غير موضوع له"

[49] Cürçânî, *Delâilü'l-İcâz*, 262-263.

[50] Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2017), 167-168.

[51] Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-'ukûl*, thk. Muhammed Zeki Abdülberri (Katar: Matâbi'u'd-Devha'l-Hadise, 1984), 382.

[52] Semerkandî, *Mizân*, 383.

[53] Ebû's-Senâ Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî, *Usûlü'l-Fıkıh*, thk. Abdülmecîd et-Türki (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1995), 43-44.

[54] Lâmişî, *Usûl*, 44.

[55] اللفظ المستعمل في معنى غير موضوع له، يناسب المصطلح /vazedildiği mâna dışında ıstılahaya uygun olarak kullanılan lafız). Nâsiruddin Abdullâh b. Ömer el-Beyzâvî, *Minhâcü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. Şaban Muhammed İsmail (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2008), 91.

ifadesinin mecazın vazedilmediğini ima ettiğini belirtir ve tanıma “بوضع أول” kaydının eklenmesi gerektiğini ifade eder. Sübkî, mecazın hakikat gibi vazedilmediğini, ancak aslî vaz’ ile mecazî anlam arasında özel bir bağın bulunması gerektiğini vurgular. Zira bu bağ, ancak aslî vaz’ın sabit olmasından sonra ortaya çıkabilir.<sup>[56]</sup> *Cemü’l-cevâmi’* adlı eserinde sunduğu mecaz tanımı<sup>[57]</sup> de mecazların ikinci bir vaz’ ile belirlendiğini açıkça ortaya çıkmaktadır.<sup>[58]</sup>

Cemâlüddîn el-İsnevî (öl. 772/1370), *Nihâyetü’s-sûl* adlı eserinde Beyzâvî’nin hakikat ve mecaz tanımlarını<sup>[59]</sup> tahlil ederek tanımdaki “فيما وضع له/vazedildiği mânada” kaydının mecazı dışladığını, “اصطلاح التخاطب/konuşmanın istilâhı” ifadesinin ise lugavî, şer’î ve örfî hakikatleri kapsadığını ifade eder. İsnevî şer’î ve lugavî hakikat arasındaki vaz’ farklılıklarına dikkat çekerken Beyzâvî’nin mecazın nev’î vaz’ ile vazedildiği görüşünü de aktarır.<sup>[60]</sup>

Mecazın vaz’îliği tartışmalarında Kemâlüddîn İbnü’l-Hümâm (öl. 861/1457), konuyu daha sistematik bir çerçevede ele almakta ve vaz’ kavramını şahsî ve nev’î olmak üzere iki ana kategoriye ayırmaktadır. Ona göre mecaz, nev’î vaz’ kapsamında değerlendirilmelidir ve bu, mecazın anlamına karine ile delâlet etmesiyle açıklanır. İbnü’l-Hümâm şahsî ve nev’î vaz’ı, örfî hakikat niteliği taşıyan bir kategori olarak görmektedir.<sup>[61]</sup> Zira mevzusunun müteallakına doğrudan delâlet eder ve bu nedenle mutlak anlamda hakikat olarak kabul edilir.<sup>[62]</sup> Ancak İbnü’l-Hümâm, üçüncü bir vaz’ türü olarak karine ile delâlet eden nev’î vaz’dan bahseder. Bu türde mecaz, lafzın vaz’îliği kapsamında değerlendirilir. Ancak bu değerlendirme, mecazın vaz’îliğini kesinleştirmek için karineye ihtiyaç duyar.<sup>[63]</sup>

İbnü’l-Hümâm, şahsî vaz’ esas alındığında müsennâ, ism-i tasgîr gibi lafızların hakikat tanımının dışında kalacağına dair iddiaların geçersiz olduğunu belirtmektedir.<sup>[64]</sup> Çünkü delâleti heyeti ile gerçekleşen bütün lafızlar nev’î vaz’ çerçevesinde hakikate dahil olur. İbnü’l-Hümâm, vaz’ın şahsî ve nev’î vaz’dan daha genel anlamda kullanılması durumunda mecazın, hakikat tanımına dahil olacağını ifade etmektedir.<sup>[65]</sup> Sonuç olarak İbnü’l-Hümâm’ın nev’î-şahsî vaz’ ayrımı, mecazın vaz’ çerçevesinde yer alıp almadığına net bir cevap vermez. Bu mesele, vaz’ kavramının hangi anlamda kullanıldığına bağlıdır ve mecazın, birincisi, lafzın hakiki anlamı ve ikincisi ise mecazî anlamla hakiki anlam arasındaki alaka olmak üzere iki farklı vaz’a dayandığını ifade etmektedir.<sup>[66]</sup>

İbn Emîru Hâc (öl. 879/1474) *et-Tahrîr* adlı eserinde Seyyid Şerif el-Cürcânî’nin mecazların vaz’îliği konusundaki yaklaşımını nakletmektedir. Cürcânî’ye göre bu mesele, “mecazî anlam karşılığında bir lafzın tayin edilip edilmediği” etrafında şekillenen lafzî bir ihtilaf olup bir lafzın mânaya vaz’ı iki şekilde gerçekleşmektedir: Birincisi, lafzın mânaya doğrudan tayini olup bu

[56] Ebû Nasr Tâciüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi’l-Minhâc* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1984), 1/274.

[57] اللفظ المستعمل بوضع ثانٍ لعلاقة/bir alakadan ötürü ikinci vaz’ ile kullanılan lafız). Ebû Nasr Tâciüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Cemü’l-cevâmi’ fî usûli’l-fikh*, thk. Abdülmün’im Halil İbrahim (Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2013), 30.

[58] Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Mahallî, *el-Bedrü’t-tâli’ fî halli Cemi’l-cevâmi’*, thk. Murtezâ Ali Muhammed ed-Dağîstânî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle Nâşirûn, 2005), 1/250.

[59] (الحقيقة، اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب؛ المجاز، اللفظ المستعمل في معنى غير موضوع له، يناسب المصطلح). Beyzâvî, *Minhâcü’l-vusûl*, 91.

[60] Cemâlüddîn Abdürrahim b. el-Hasan el-İsnevî, *Nihâyetü’s-sûl fî şerhi Minhâci’l-usûl (Süllemü’l-vusûl ile)* (Kahire: Âlemü’l-Kutub, 1343), 2/147-148, 178.

[61] Muhammed b. Abdülvâhid es-Sivâsî İbnü’l-Hümâm, *et-Tahrîr fî usûli’l-fikh* (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1351), 161.

[62] bk. İbn Emîru Hâc, *et-Tahrîr ve’t-tahbîr*, 2/4.

[63] bk. İbnü’l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 161; İbn Emîru Hâc, *et-Tahrîr ve’t-tahbîr*, 2/4; Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî el-Buhârî Emîr Pâdişah, *Teysîru’t-Tahrîr* (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1351), 2/6.

[64] bk. İbnü’l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 1/161.

[65] İbnü’l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 161.

[66] İbnü’l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 161-162; İbn Emîru Hâc, *et-Tahrîr ve’t-tahbîr*, 2/4-5; Emîr Pâdişah, *Teysîru’t-Tahrîr*, 2/6.

durumda mecazda şahsî veya nev'î vaz'dan söz edilemez.<sup>[67]</sup> İkincisi, lafzın karineye dayalı olarak mânaya delâlet etmesidir ki bu durumda mecazda nev'î vaz' söz konusudur.<sup>[68]</sup> Mecazın vaz'îliği konusundaki ihtilaf, naklin vucûbiyetini kabul edenlerle etmeyenler arasında ortaya çıkmaktadır. Nakli kabul edenlere göre mecaz, şahsî isti'mâl ile muteber bir alakanın (karine) kullanımı şeklinde işler. Nakli reddedenlere göre ise mecaz, yalnızca muteber bir alaka ile açıklanır ve vaz' unsuru bulunmaz. Sonuç olarak nakli kabul edenler, mecazda vaz'ı kabul ederken diğerleri reddetmektedir.<sup>[69]</sup>

Hanbelî âlimlerden Ali b. Süleyman el-Merdâvî (öl. 885/1480), *et-Tahbîr* adlı eserinde mecazın vaz'îliği meselesini ele alarak vaz'ı "(mecaz olsa bile) lafzın mânanın delili kılınmasıdır."<sup>[70]</sup> şeklinde tanımlamaktadır. Merdâvî, "ولو مجازاً" kaydıyla mecazın vaz' kavramı içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini belirtmektedir.<sup>[71]</sup> Ona göre mecaz ise "Bir alaka sebebiyle ikinci bir vaz' ile müstamel sözdür."<sup>[72]</sup> Buradaki "بوضع ثانٍ" ifadesi, mecazın, ilk vaz' ile belirlenen anlamdan (hakiki mâna) farklı olarak kullanıldığını ifade etmektedir.<sup>[73]</sup>

Bahrülulûm el-Leknevî (öl. 1225/1810), *Fevâtihu'r-rahâmût*'da mecazın vaz'îliğini kabul etmekte ve mecazın vaz' dairesi dışında bırakılmasının, vaz'ın şahsî olarak ele alınmasına bağlı olduğunu ifade etmektedir. Ancak vaz' mutlak olarak ele alındığında, karine aracılığıyla da olsa mecazın vaz'î bir temele dayandığını savunmaktadır.<sup>[74]</sup>

Son olarak Muhammed Buhayt el-Mutiî ise *Nihâyetü's-sûl* üzerine yazdığı haşiyede mecazların nev'î vaz' ile belirlendiğini açıklamaktadır. Mutiî'ye göre bir lafız, karine vasıtasıyla hakîki mânadan uzaklaşıp mecazî mânaya delâlet eder. Bu süreç, lafzın nev'î vaz' ile bir küllî kaide çerçevesinde tayin edilmesiyle mümkündür.<sup>[75]</sup>

Netice itibariyle, mecazın vaz'îliğini kabul eden âlimler, genellikle nev'î vaz' çerçevesinde bir yaklaşım benimsemişlerdir. İbnü'l-Hümâm, Bahrülulûm el-Leknevî ve Muhammed Buhayt el-Mutiî, mecazın nev'î vaz' ile tesis edildiğini savunurken; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, mecazın ikinci bir vaz' ile belirlendiğini ifade etmektedir. Bu yaklaşımlar, mecazın anlam kazanma sürecini vaz' olgusu içerisinde değerlendiren sistematik bir perspektifi yansıtmaktadır.

### 2.2.2. Mecazda Vaz'ın Varlığını Kabul Etmeyenler

Râzî *el-Mahsûl* adlı eserinde hakikat ve mecaz tanımları çerçevesinde mecazda vaz' olup olmadığı konusuna kısaca değinir. Ona göre en isabetli yaklaşım, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye aittir. Basrî hakikati, "Hitâbın gerçekleştiği istilâhın aslında vazedildiği manayı ifade eden şeydir."<sup>[76]</sup> şeklinde tanımlarken mecazı "Hitâbın gerçekleştiği istilâhın aslındaki kullanımın dışında bir mânayı ifade eden lafız"<sup>[77]</sup> olarak tarif eder<sup>[78]</sup>. Râzî bu tanımda "alaka" unsurunun eksik olduğunu vurgular

[67] bk. İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 2/5.

[68] İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 2/5.

[69] İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 2/5.

[70] (هو جعل اللفظ دليلاً على المعنى {ولو مجازاً}) Alâüddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed el-Merdâvî, *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr fî usûli'l-fikh*, thk. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrîn (Riyad: Meketebetü'r-Rüşd, 2000), 1/289.

[71] Merdâvî, *et-Tahbîr*, 1/290, 391.

[72] (قول مستعمل بوضع ثانٍ لعلاقة). Merdâvî, *et-Tahbîr*, 1/391.

[73] Merdâvî, *et-Tahbîr*, 1/392.

[74] Abdülalî b. Nizâmiddîn b. Kutbiddîn es-Sihâlevî el-Ensârî el-Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmût bi-şerhi Müsellemü's-sübût* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 1/169.

[75] Muhammed Buhayt el-Mutiî, *Süllemü'l-vusûl li şerhi nihâyeti's-sûl (Nihâyetü's-sûl içinde)* (Beyrut: Âlemü'l-Kutub, ts.), 2/147.

[76] (ما أُفيدَ بها ما وُضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به). Basrî, *el-Mu'temed*, 1/16.

[77] (ما أُفيدَ به معنى مصطلح عليه، غير ما اصطُلح عليه في أصل تلك المواضع التي وقع التخاطب فيها). Basrî, *el-Mu'temed*, 1/16.

[78] (ما أُفيدَ به معنى مصطلح عليه، غير ما اصطُلح عليه في أصل تلك المواضع التي وقع التخاطب بها؛ لعلاقة بينه وبين الأول). Râzî, *el-Mahsûl*, 1/98.

ve eklenmesinin zaruretine dikkat çeker. Çünkü alaka olmaksızın mecazın varlığı ortadan kalkar ve yeni bir vaz' ortaya çıkar.<sup>[79]</sup>

Âmidî (öl. 631/1233), *el-İhkâm* adlı eserinde mecazların vaz'lığı meselesini ele almakta ve mecâzda vaz'ı kabul edenlerin görüşüne yer vermektedir. Buna göre söz konusu anlayışı benimseyenler mecazı "asıl anlamı ile diğer mânaları arasında bulunan bir alakadan dolayı dilde ilk vazedilen anlamı dışında kullanılan lafız"<sup>[80]</sup> şeklinde tarif etmektedirler. Buna mukabil mecazda vaz'ı kabul etmeyenler ise bu tanımda geçen "المتواضع/uzlaş" ifadesini "المستعمل/müsta'mel" terimiyle değiştirerek tarif ettiklerine dikkat çekmektedir.<sup>[81]</sup>

Âmidî, tanımın daha kapsayıcı ve eksiksiz olması için "Asıl anlamı ile diğer mânaları arasında bulunan bir alakadan dolayı hitabın/konuşmanın gerçekleştiği istilâhta, dilde ilk vazedilen anlamı dışında kullanılan lafızdır."<sup>[82]</sup> şeklinde bir tarif önerir. Burada "التعلق/alaka" ifadesi, hakikat ile mecaz arasındaki münasebeti ifade etmektedir. Örneğin "aslan" lafzının cesur bir insan için kullanılması, "şecaat" sıfatındaki benzerliğe dayanır. Âmidî, "لما بينهما من التعلق" ibaresinin tarifte bulunmasının önemine dikkat çeker; aksi takdirde lafzın yeni bir mânada kullanılmasının mecaz değil, müşterek olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtir.<sup>[83]</sup>

Şehâbeddin el-Karâfî (öl. 684/1285), *Şerhu Tenkîhi'l-fusul* adlı eserinde mecazın vaz'lığı meselesine dair önemli açıklamalarda bulunur. Vaz', isti'mâl ve haml kavramları arasındaki farkları incelediği bölümde mecazın vaz'a bağlı olup olmadığı hususunda ulema arasında ihtilaf bulunduğunu belirtir ve bu ihtilafı iki temel görüş altında tasnif eder. Mecazdaki vaz'ın, mutlak anlamda isti'mâl olarak kabul edildiğini ifade ederek Arapçada bu tür bir mecazın bir kez dahi işitilmesi, mecazın tahakkuku için yeterlidir. Karâfî, lafzın mânaya delili kılınmasını vaz' ya da galabetü'l-isti'mâl olarak nitelendirir.<sup>[84]</sup>

Karâfî, *Nefâisü'l-usûl* adlı eserinde bu meseleyi genişleterek Râzî'nin Basrî'ye ait hakikat tanımını benimsemesini eleştirir. Ona göre "الاصطلاح/istilâh" mefhumu, vaz'ı da içermekte olup vaz', lafzın bir mânaya delil kılınması, galebetü'l-isti'mâl ve mutlak isti'mâl olmak üzere üç anlam taşımaktadır. Bu bağlamda, şer'î hakikat olarak "salât", örfî hakikat olarak "dabbe" ve "cevher" lafızlarını misal verir ve bir lafzın mecazî bir anlamda bir kez dahi kullanılmış olmasını mecazın gerçekleşmesi için yeterli görür.<sup>[85]</sup>

Hanefî âlimlerden Bâbertî (öl. 786/1384), *er-Rudûd ve'n-nukûd* isimli şerhinde hakikat ve mecaz konularını ele alarak İbnü'l-Hâcib'in (öl. 646/1249) *Muhtasar*'daki tanımlarını tahkik eder. İbnü'l-Hâcib'in hakikati, ilk vazedildiği mânada kullanılan lafız olarak tanımladığını ve bu tanımı, lugavî, örfî ve şer'î hakikat örnekleriyle açıkladığını belirtmektedir.<sup>[86]</sup> Bâbertî, İbnü'l-Hâcib'in tanımını bu örnekler üzerinden tahkik ederek daha açık hale getirmekte, ancak tanımda geçen "في وضع أول" kaydının mecazı tanım dışına ittiğini belirtmektedir. Zira mecazın, lafzın ikincil bir anlamda kullanımını olduğunu ifade eder. Hakikatin, lugavî, örfî ve şer'î olmak üzere üç kısma ayrılmasında vâzı'nın kimliğinin belirleyici olduğunu belirtir: dil ehli ise lugavî hakikat; örf ehli

[79] Râzî, *el-Mahsûl*, 1/98; Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, 2/789.

[80] (هو اللفظ المتواضع على استعماله في غير ما وضع له أولاً في اللغة لما بينهما من التعلق). Âmidî, *el-İhkâm*, 1/47.

[81] Âmidî, *el-İhkâm*, 1/47-48.

[82] (هو اللفظ المتواضع على استعماله أو المستعمل في غير ما وضع له أولاً في الاصطلاح الذي به المخاطبة لما بينهما من التعلق). Âmidî, *el-İhkâm*, 1/48.

[83] Âmidî, *el-İhkâm*, 1/48.

[84] Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdris el-Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl fi ihtisâri'l-Mahsûl fi'l-usûl*, haz. Mektebü'l-Buhûs ve'd-Dirâsât (Beirut: Darü'l-Fikr, 2004), 25.

[85] Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, 2/788-789.

[86] (الحقيقة اللفظ المستعمل في وضع أول، وهي لغوية، عرفية وشرعية، كالأسد، والدابة، والصلاة) Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Babertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd şerhu Muhtasari İbn Hâcib*, thk. Dayfullâh b. Sâlih b. Avn el-Ömerî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005), 1/232-233.

ise örfî hakikat ve şeriat ehli ise şer'î hakikat söz konusu olur.<sup>[87]</sup> Ancak ilk vâzı'nın Allah olması durumunda bu ayrımın geçersizleşeceğini ve "ilk vaz'" kaydının anlamını kaybedeceğini ifade eder.<sup>[88]</sup> Ayrıca İbnü'l Hâcib'in tanımında "وقع به التخاطب في اصطلاح" / hitabın gerçekleştiği istilâhta" kaydının eksik olmasını, hakikat ve mecazın sınırlarını belirleme açısından önemli bir eksiklik olarak değerlendirir.<sup>[89]</sup>

Mecâz bahsinde Bâbertî, İbnü'l-Hâcib'in tanımını<sup>[90]</sup> naklederek sahih bir vecih üzere lafzın ilk vazedildiği mânanın dışında kullanılmasını gerektirdiğini ve bir alaka unsuruna dayanması gerektiğini vurgular. "في غير وضع أول" kaydı, mecazın hakikatten ayrıldığı noktaya, "على وجه يصح" kaydı ise anlamlar arasındaki alaka unsuruna işaret eder.<sup>[91]</sup>

Babertî, mecazların vaz'a bağlı olup olmadığı hususunda ise ikinci bir vaz'ın mecazı ortadan kaldıracağını savunur. Bu bağlamda vâzı'nın kimliği üzerinde muhakeme yürütür. Ona göre eğer vâzı' Allah ise bir lafzın önce hakikate, sonra mecaza vazedildiğini gösteren bir delil bulunmamaktadır. Şayet ikinci vâzı', beşer ise bu, her lafzın farklı anlamlara vazedilebileceği ihtimalini doğurur ve dilin güvenilirliğini zedeler.<sup>[92]</sup> Sonuç olarak Bâbertî, mecazın varlığını karinelerle sabit görmekte, vaz'a bağlı olduğunu kabul etmenin, mecazı inkâr etmekle eşdeğer olduğunu ileri sürerek mecazı vaz'dan bağımsız bir anlam ilişkisi çerçevesinde değerlendirmektedir.

Bedreddin ez-Zerkeşî (öl. 794/1392), *el-Bahrü'l-muhît* adlı eserinde hakikat ve mecaz kavramlarını ele alırken mecazın vaz'îliği meselesine de temas etmektedir. Hakikati "dilde vazedildiği asıl mânada kullanılan lafız."<sup>[93]</sup> olarak tanımlayan Zerkeşî, bu tanımın mecazın vaz'î olmadığını gösterdiğini belirtir. Mecazın vaz'îliğini kabul edenler açısından tanıma "وضعا أولا" kaydının eklenmesi gerektiğini belirtir.<sup>[94]</sup> Mecazı ise "istilaha uygun olarak ilk vazedildiği mânanın dışında kullanılan lafız"<sup>[95]</sup> şeklinde tanımlayarak bu tanımın, mecazın vaz'îliğini reddedenlerin görüşüne uygun olduğunu vurgular. Mecazın vaz'îliğini savunanlar için ise tanıma "بوضع ثان" kaydının eklenmesi gerektiğini belirtir.<sup>[96]</sup>

Zerkeşî, mecazda vaz' bulunduğunu savunmanın, hakikatteki vaz' olgusuna aykırı olduğunu vurgular. Hakikatteki vaz', lafzı hakikati mânaya delil kılarken mecaz, bu bağlamdan sapar. Ayrıca vaz' anlayışındaki ihtilafların mecazın vaz'îliği meselesini etkilediğini belirtir. Bazı âlimler vaz'ı mutlak tayin olarak görürken diğerleri mecazın hakikatin vaz'ına dayalı bir fer' olduğunu ifade eder.<sup>[97]</sup> Aynı şekilde mecazın vaz'îliğini kabul etmenin mecazı da hakikat gibi lugavî, şer'î ve örfî olmak üzere üç kısma ayırmayı gerektirdiğini ifade eder. Bu durumda şer'î ve örfî hakikat tartışmaları, mecaz için de geçerli olmaktadır. Zerkeşî lugavî mecazı ele alırken mecazın varlığını reddeden görüşlere temas eder ve İmamü'l-Harameyn'in bu görüş hakkındaki değerlendirmelerini aktarır.<sup>[98]</sup>

Muhibullah b. Abdişşekûr (öl. 1119/1707), *Müsellemü's-sübût* adlı eserinde mecazın vaz'îliği meselesini, vaz'ın tanımı çerçevesinde değerlendirir. Ona göre vaz', lafzın mânaya bi-nefsihî delâleti

[87] Babertî, *er-Rudûd*, 1/232-233.

[88] Babertî, *er-Rudûd*, 1/233.

[89] Babertî, *er-Rudûd*, 1/233.

[90] Babertî, (المجاز اللفظ المستعمل في غير وضع أول على وجه يصح، ولا بد من العلاقة وقد تكون بالشكل كالإنسان، أو في صفة ظاهرة، كالأسد على الشجاع) *er-Rudûd*, 1/234.

[91] Babertî, *er-Rudûd*, 1/234.

[92] Babertî, *er-Rudûd*, 1/235.

[93] Bedrüdî Muhammed b. Bahâdir ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fıkh*, thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslam, 1992), 2/152.

[94] Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, 2/152.

[95] Zerkeşî, (وهو اللفظ المستعمل في المعنى غير موضوع له أولا يناسب المصطلح) *el-Bahrü'l-muhît*, 2/178.

[96] Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, 2/178.

[97] Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, 2/179.

[98] Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, 2/180.

olarak tanımlanırsa mecazda vaz' bulunmaz. Ancak vaz', mutlak bir tayin olarak yorumlanırsa karine aracılığıyla gerçekleşen mecazda vaz'ın varlığından bahsedilebilir.<sup>[99]</sup>

Mecazın vaz'lığı meselesi, lafzî bir ihtilaf niteliği taşıması sebebiyle doğrudan fikhî hükümlere yansıyan fer'î etkilerini tespit etmek güç görünmektedir. Ancak mecazın vaz' açısından ele alınması, bazı usulî yaklaşımların teorik ve metodolojik çerçevesinin şekillendirilmesinde önemli bir referans noktasıdır. Bu bağlamda mecazın vaz' kapsamında değerlendirilmesi, keyfî yorumların ve mâna tahriflerinin önüne geçen bir mekanizma işlevi görmektedir. Karîne ve alaka unsurları, mecazın hakikî mânası ile olan bağıny koruyarak teorik çerçevesini sağlamlaştırmaktadır.

Mecazı vaz'î bir fenomen olarak kabul eden yaklaşımlar, delil ve metodoloji açısından daha tutarlı bir çerçeve sunmaktadır. Zira vaz', dil ve usul ilimlerinin temelini teşkil eden bir olgudur. Buna dayanan bir yaklaşım, vaz' dışında geliştirilen yaklaşımlara kıyasla daha sağlam bir zemine oturmaktadır. Bu bağlamda mecazın vaz' çerçevesinde değerlendirilmesi, hüküm istinbat sürecinde bazı durumlarda öncelikli bir konuma sahip olmasını açıklamaktadır.

Sonuç olarak, mecazın vaz'a dayalı ele alınması teorik inşada güçlü bir referans noktası teşkil etmektedir. Bununla birlikte, mecazı vaz' kapsamında değerlendirmeyen yaklaşımlar, keyfî yorumlara kapı araladıkları veya mecazı bütünüyle reddettikleri şeklinde anlaşılmalıdır. Zira onlar da meseleyi farklı esaslar üzerine bina ederek, teorik boşluğu alternatif bir nazarî çerçeve ile doldurma yoluna gitmişlerdir.<sup>[100]</sup>

### Sonuç

Mecazın vaz' ile ilişkisi, usul ve dil ilimlerinde teorik düzeyde ele alınan önemli bir meseledir. Bu bağlamda temel tartışma, mecaz ifade eden lafızların vaz' çerçevesinde değerlendirilip değerlendirilemeyeceği üzerinde yoğunlaşmaktadır. Dilciler, mecazın vaz'lığı meselesine daha teknik bir yaklaşım sergileyerek, lafzın mecazî mânaya delâletinin karineye dayandığını vurgularlar. Onlara göre mecaz, vaz' yoluyla tayin edilen bir anlam değil, kullanım bağlamında ortaya çıkan bir ilişki türüdür.

Usul âlimleri ise lafız ve anlam türlerini hüküm istinbat sürecine bağlayan bir perspektifle meseleyi ele almışlardır. Bu yaklaşım, mecazın vaz' çerçevesinin tamamen dışında bırakılmasını mümkün görmemektedir. Usulcülerin bakış açısına göre vaz', lafzın anlamla kurduğu ilişkinin temelini oluşturmakta ve mecaz, bu ilişkinin bir uzantısı olarak değerlendirilmektedir. Mecazdaki mânaya delâletinin karine aracılığıyla gerçekleşmesi, onun vaz'ın bir parçası olduğu gerçeğini tamamen dışlamamaktadır. Bu durum, usul âlimlerinin lafızları yalnızca dilsel değil, aynı zamanda şer'î ve hükûmî bağlamda da değerlendirmeleriyle yakından ilişkilidir.

Bu çerçevede, usul literatüründeki tartışmalar, lafız-mâna-hüküm ilişkisini hem teorik hem de metodolojik düzeyde anlamaya katkı sağlamaktadır. Usulcülerin vaz' ve isti'mâl süreçlerini birbirinden koparmayan bütüncül yaklaşımı, mecazın hüküm istinbatında keyfî yorumların ve mâna tahriflerinin önüne geçilmesini temin eden mühim bir nazarî çerçeve sunmaktadır. Aynı zamanda, dilcilerin teknik yaklaşımları, mecazın dilsel boyutunu aydınlatmakta ve onun farklı bağlamlardaki işlevselliğini ortaya koymaktadır.

[99] Muhibullâh b. Abdışşekûr el-Bihârî, *Müsellemü's-sübût* (Kefrî'tamâîn: el-Matbaatü'l-Hüseyniyye el-Mısriyye, t.s.), 144.

[100] Ayrıntılı bilgi için bk. Râzî, *el-Mahsûl*, 1/134-136.

**Kaynakça**

- Ali Kuşçu, Alâuddîn. *Unkûdü'z-zevâhir fî's-sarf*. thk. Ahmed Affî. Kahire: Darü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2001.
- Âmidî, Seyfüddin Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Abdurrezzak 'Affî. Riyad: Darü's-Sami'î, 2003.
- Anter, Abdülhamîd. *İlmü'l-vaz*. Kuveyt: Merkezü'r-Râsihûn, 2017.
- Babertî, Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *er-Rudûd ve'n-nukûd şerhu Muhtasari İbn Hâcib*. thk. Dayfullâh b. Sâlih b. Avn el-Ömerî. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib. *et-Takrîb ve'l-irşâd fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Seyyid Osman. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Basrî, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ali b. et-Tayyib. *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*. nşr. Halil el-Meys. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Bezzâvî, Nâsiruddin Abdullah b. Ömer. *Minhâcü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*. thk. Şaban Muhammed İsmail. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2008.
- Bihârî, Muhibullâh b. Abdişşekûr. *Müsellemü's-sübût*. 2 Cilt. Kefrû'tamâîn: el-Matbaatü'l-Hüseyiyye el-Mısriyye, t.s.
- Buhârî, Abdulaziz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr 'an usûli'l-İslam el-Pezdevî*. thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. 4 Cilt. Lübnan: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2009.
- Cessâs, Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fî'l-usûl*. thk. 'Uceyl Casim en-Neşemî. 4 Cilt. Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslamiyye, 1994.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Delâilü'l-İ'câz*. thk. Mahmud Muhammed Şakir. Kahire: Matbaatü'l-Hancî, 1984.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed. *el-Hâşiye ale'l-Mutavvel*. nşr. Reşîd A'razî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed. *et-Ta'rifât*. thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî. Kahire: Darü'l-Fazîle, 2004.
- Debûsî, Ebû Zeyd b. Ömer b. İsa. *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*. thk. Halil Muhyiddin el-Meyyis. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Dicvî, Yusuf. *Hülâsatu ilmi'l-vaz'*. Mısır: Mektebetü'l-Kahire, 1920.
- Eginî, İbrahim b. Halil. *Metn fî'l-vaz' (Mecmûatü'l-vaz' içinde)*. İstanbul: Safâ ve Enver Matbaası, 1311.
- Emîr Pâdişah, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseyin el-Buhârî. *Teyisîru't-Tahrîr*. 3 Cilt. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1351.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar. 2 Cilt. Beyrut: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 2. Basım, 2012.
- İbn Emîru Hâc, Şemsüddîn el-Halebî. *et-Tahrîr ve't-tahbîr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1983.
- İbn Melek, Abdullatif. *Şerhu'l-Menâr fî usûli'l-fikh (Rehâvî-Azmîzâde ve Envâru'l-Halak Haşiyesi ile)*. thk. İlyas Kaplan. 3 Cilt. İstanbul: Şirketü Dâru'l-İrşâd, 2014.
- İbnü'l-Hümâm, Muhammed b. Abdülvâhid es-Sivâsî. *et-Tahrîr fî usûli'l-fikh*. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1351.
- İsferâyînî, İsamüddîn İbrahim b. Muhammed. *Şerhü'r-Risâleti'l-vaz'iyye*. b.y.: y.y., ts.

- İsnevî, Cemâlüddin Abdürrahim b. el-Hasan. *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhaci'l-usûl (Süllemü'l-vusûl ile)*. 4 Cilt. Kahire: Âlemü'l-Kutub, 1343.
- 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.
- Köksal, Asım Cüneyd. *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2017.
- Lâmişî, Ebü's-Senâ Mahmûd b. Zeyd. *Usûlü'l-Fıkıh*. thk. Abdülmecîd et-Türkî. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1995.
- Leknevî, Abdülalî b. Nizâmiddîn b. Kutbiddîn es-Sihâlevî el-Ensârî. *Fevâtihu'r-rahamût bi-şerhi Müsellemü's-sübût*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Mahallî, Ebü Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *el-Bedrüt-tâli' fî halli Cemî'l-cevâmi'*. thk. Murtezâ Ali Muhammed ed-Dağıştânî. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2005.
- Merdâvî, Alâüddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed. *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr fî usûli'l-fıkıh*. thk. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrîn. 8 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2000.
- Mestçizâde, Abdullah Efendi. *İhtilafü's-Seyyid ve's-Sa'düddîn*. İstanbul: Mektebetü'l-Harbiye Matbaası, 1278.
- Mevlâna Abdürrahim. *Şerhu Unkûdi'z-Zevâhir*, ts.
- Mutî'î, Muhammed Buhayt. *Süllemü'l-vusûl li şerhi nihâyeti's-sûl (Nihâyetü's-sûl içinde)*. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kutub, ts.
- Özdemir, İbrahim. "Bir Dil Bilimi Olarak Vaz' İlmi ve Tarihsel Gelişimi". *İslam'da Medeniyet Bilimleri Tarihi*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Rahmî, Muhammed. *el-Ucâletü'r-Rahmiye (Mecmûatü'l-vaz' içinde)*. İstanbul: Safâ ve Enver Matbaası, 1311.
- Râzî, Ebü Abdullah Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn. *el-Mahsûl fî 'ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mesud el-Mahbûbî. *et-Tavdîh li metni't-Tenkîh fî usûli'l-Fıkıh (Şerhu't-Telvîh ile)*. thk. Zekeriya Umeyrât. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mesud el-Mahbûbî. *et-Tenkîh fî usûli'l-fıkıh (Şerhu't-Telvîh içinde)*. thk. Zekeriya Umeyrât. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.
- Sekkâkî, Ebü Yakub Muhammed b. Ali. *Miftâhu'l-ulûm*. ed. Nuaym Zerzûr. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1987.
- Semerkindî, Ebü Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-'ukûl*. thk. Muhammed Zeki Abdülberr. Katar: Matâbi'u'd-Devha'l-Hadise, 1984.
- Serahsî, Ebü 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.
- Sübki, Ebü Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *Cemü'l-cevâmi' fî usûli'l-fıkıh*. thk. Abdülmün'im Halil İbrahim. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 4. Basım, 2013.
- Sübki, Ebü Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.



- Teftâzânî, Sadüddîn Mesud b. Ömer. *el-Mutavvel şerhu Telhîsi Miftâhi'l-'Ulûm*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2013.
- Teftâzânî, Sadüddîn Mesud b. Ömer. *Şerhu't-Telvîh ala't-Tavdîh*. thk. Zekeriya Umeyrât. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Türker, Ömer. *Seyyid Şerif Cürcani'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıkî ve Dilbilimsel Temelleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Yıldırım, Abdullah. *Ali Kuşçu ve Unkûdü'z-Zevâhir*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024.
- Yıldırım, Abdullah. "Vaz' İlmi". *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri: Tarih ve Problemler*. ed. İsmail Güler. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.
- Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Bahâdır. *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar. 6 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslam, 2. Basım, 1992.





## Kur'ân-ı Kerîm'de İstifhâm-ı İnkârî Üslûbu: Anlam ve Etki Analizi

Ramazan Total

<https://orcid.org/0009-0001-9371-1527>

Öğr. Gör., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Bilim Dalı, Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tekirdağ, Türkiye

<https://ror.org/01a0mk874>

[rtotal@nku.edu.tr](mailto:rtotal@nku.edu.tr)

<b>Atıf Bilgisi:</b>	Total, Ramazan. "Kur'ân-ı Kerîm'de İstifhâm-ı İnkârî Üslûbu: Anlam ve Etki Analizi". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 40 (Mart 2025), 305-320. <a href="https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1616166">https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1616166</a> .
<b>Makale Türü:</b>	Araştırma Makalesi
<b>Etik Beyan:</b>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
<b>Etik Kurul İzni:</b>	Araştırma için herhangi bir etik onay veya bilgilendirilmiş onam gerekmemektedir.
<b>Geliş Tarihi:</b>	08 Ocak 2025
<b>Kabul Tarihi:</b>	28 Şubat 2025
<b>Yayın Tarihi:</b>	28 Mart 2025
<b>Hakem Sayısı:</b>	Bir İç Hakem - En Az İki Dış Hakem
<b>Değerlendirme:</b>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<b>Benzerlik Taraması:</b>	Yapıldı - intihal.net
<b>Çıkar Çatışması:</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman:</b>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<b>Etik Bildirim:</b>	<a href="mailto:dergiislamiilimler@gmail.com">dergiislamiilimler@gmail.com</a>
<b>Lisans:</b>	CC BY-NC 4.0

**Öz:** Kur'ân-ı Kerîm, kendine has bir üslûbla, çok katmanlı anlam derinlikleri barındıran çeşitli hitap tarzları kullanarak muhataplarına seslenir. Bu üslûblar arasında istifhâm üslûbu önemli bir konuma sahiptir. Kur'ân'da istifhâm içerikli 1260 civarında âyet bulunmaktadır ki bu, toplam âyet sayısının yaklaşık beşte birine tekabül etmektedir. İstifhâm, temel anlamında bilgi talep etmeyi veya bilmediğini öğrenmeyi ifade ederken, Kur'ân'daki kullanımı çoğunlukla bu temel anlamın ötesine geçerek farklı anlamlar kazanır. Allah'ın her şeyi bilen sıfatına sahip olması sebebiyle, Kur'ân'da Allah'ın bilgi talep etmesi mantiken mümkün görülmez. Dolayısıyla Kur'ân'daki istifhâm ifadeleri genellikle temel anlamının ötesinde reddetme, kınama, kabullendirme, sorgulama, ironi ve itiraz gibi farklı manalara hizmet eder. Kur'ân'da istifhâm-ı inkârî ve istifhâm-ı takrîrî olmak üzere istifhâmın hakîkî anlamının dışında kullanıldığı iki temel üslûp öne çıkmaktadır. İstifhâm-ı inkârî, bir durumu kabullenmemek, hoş görmemek veya onaylamamak anlamında kullanılır ve bir durumun ya da düşüncenin sorgulanırken aslında o durumu reddetmek amacı taşıdığını gösterir. İstifhâm-ı takrîrî ise muhatapın bir gerçeği kabul etmesini sağlamak üzere, onu itiraf ettiren veya onaylatan bir anlam taşır. Kur'ân'da yer alan istifhâm-ı inkârî ifadeler, muhatapları düşündürerek olaylara eleştirel bir gözle bakmalarını teşvik amacına matuftur ve onları doğruya yönlendirme iradesini ortaya koymaktadır. Ayrıca muhataplarda zihinsel uyanışını sağlamak, yanlış inançları çürütmek, ahlâkî doğruları vurgulamak, toplumsal sorunlara vurgu yapmak ve doğru olanı bulmayı teşvik etmek gibi amaçlara yönelik olarak istifhâmın etkili bir belâgat aracı olduğu görülmektedir.

Bu çalışmada, Arap dili ve belâgati çerçevesinde istifhâm-ı inkârî üslûbunun kavramsal çerçevesi, anlama yansıması, Kur'ân'da nasıl ve hangi amaçlarla kullanıldığı analiz edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili, Belâgat, Kur'ân-ı Kerim, İstifhâm, İnkârî, Anlam, Etki.



## The Style of Istifhâm-ı Inkârî in the Holy Qur'an: an Analysis of Meaning and Impact

Ramazan Total

<https://orcid.org/0009-0001-9371-1527>

Lecturer, Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of Theology, Department of Arabic, Ph.D.

Student, İstanbul University Institute of Social Sciences, Tekirdağ, Türkiye

<https://ror.org/01a0mk874>

[rtotal@nku.edu.tr](mailto:rtotal@nku.edu.tr)

<b>Citation:</b>	Total, Ramazan. "The Style of Istifhâm-ı Inkârî in the Holy Qur'an: an Analysis of Meaning and Impact". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 40 (March 2025), 305-320. <a href="https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1616166">https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1616166</a> .
<b>Article Type:</b>	Research Article
<b>Ethical Statement:</b>	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited.
<b>Ethics committee approval:</b>	The research does not need any ethical approvals or informed consent.
<b>Date of submission:</b>	8 January 2025
<b>Date of acceptance:</b>	28 February 2025
<b>Date of publication:</b>	28 March 2025
<b>Reviewers:</b>	One Internal & At Least Two External
<b>Review:</b>	Double-blind
<b>Plagiarism checks:</b>	Yes - intihal.net
<b>Conflicts of Interest:</b>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<b>Grant Support:</b>	No funds, grants, or other support was received.
<b>Complaints:</b>	<a href="mailto:dergiislamiilimler@gmail.com">dergiislamiilimler@gmail.com</a>
<b>License:</b>	CC BY-NC 4.0

**Abstract:** The Qur'an employs a distinctive rhetorical style, characterized by multi-layers of meaning and various modes of address in its communication with the audience. Among its various rhetorical strategies, the istifham (interrogative) style holds a significant position. Approximately 1,260 verses in the Qur'an contain istifham expressions, accounting for nearly one-fifth of the total verses. Although istifham, in its primary linguistic sense, refers to seeking information or clarifying the unknown, its usage in the Qur'an often transcends the basic definition, acquiring a range of figurative connotations. Given Allah's attribute as the Omniscient, it is logically inconceivable for Him to seek knowledge; hence, the Qur'anic usage of istifham typically serves purposes that extend well beyond its literal meaning. These include, functions such as rejection, reproach, affirmation, questioning, irony, and objection. Two primary rhetorical forms of figurative istifham emerge in the Qur'an: istifham-i inkari (interrogative of rejection) and istifham-i takriri (interrogative of affirmation). The former is employed to express disapproval, dissent, or rejection, revealing that the question itself serves the purpose of refuting or challenging a given idea or situation. Conversely, istifham-i takriri aims to elicit acknowledgment or affirmation of a truth by guiding the audience toward its acceptance. The istifham-i inkari expressions are designed to provoke reflection, encourage critical evaluation of events, and ultimately direct the audience toward a recognition of truth. Additionally, istifham serves as a powerful rhetorical device to awaken intellectual awareness, dismantle false beliefs, emphasize moral truths, highlight societal issues, and inspire the pursuit of justice.

This study critically analyzes the conceptual framework, interpretative impact, and rhetorical purposes of the istifham-i inkari style within the Qur'an, employing a methodological lens grounded Arabic linguistics and rhetoric.

**Keywords:** Arabic Language, Rhetoric, Holy Quran, Resignation, Denial, Meaning, Effect

## Giriş

Kur’ân-ı Kerîm’in eşsiz belâgati ve üslûp zenginliği, onun evrensel mesajını güçlü ve etkili bir şekilde iletmesini sağlayan en temel özelliklerinden biridir. Bu üslûp inceliklerinden biri olan istifhâm-ı inkârî hem anlam hem de etki boyutunda derin bir retorik gücü barındırır. Arap dilinde “inkâr, kınama, şaşkınlık ve itiraz” gibi anlamlar taşıyan istifhâm-ı inkârî, soru formunda sunulmasına rağmen bilgi talep etmeyip bunun aksine, muhataba mesajı daha etkili bir şekilde iletme amacıyla duygusal ve düşünsel bir vurgu yapar. Bu üslûp, Allah’ın her şeyi bilen sıfatıyla uyumlu bir şekilde, muhatapların yanlış inançlarını çürütmek, onların düşüncelerini sorgulatmak veya bir hakikati daha güçlü bir şekilde vurgulamak amacıyla Kur’ân’da yaygın bir şekilde kullanılmıştır.

İstifhâm-ı inkârî, Kur’ân’daki birçok âyette farklı bağlamlarda yer almakta ve çeşitli anlamlar ifade etmektedir. Bu üslup, kimi zaman muhatapların yanlış inançlarını reddetmek, kimi zaman ise düşünmeye sevk etmek için bir araç olarak kullanılmıştır. Örneğin Hz. İbrâhim’in babası Âzer’e, “*Sen putları ilâhlar mı ediniyorsun? Şüphesiz, ben seni de kavmini de apaçık bir sapıklık içinde görüyorum*”<sup>[1]</sup> âyetinde, hakikate gözlerini kapayan muhatabına eleştirel bir soru yönelterek onu düşünmeye, muhasebe etmeye ve gerçeği idrak etmeye yönlendirmektedir.<sup>[2]</sup>

Bu makale, Kur’ân-ı Kerîm’deki istifhâm-ı inkârî üslûbunun, belirli âyetler bağlamında kullanım alanlarını, ifade ettiği anlamları ve muhatap üzerindeki etkisini incelemeyi hedeflemektedir. İstifhâm-ı inkârînin Kur’ân’daki örnekleri üzerinden yapılan analizlerle, bu üslûbun Kur’ân’ın mesajını iletme konusundaki etkin rolü ortaya konulacaktır. Bu bağlamda, istifhâm-ı inkârî üslûbunun Kur’ân’ın belâgat gücünü ve muhatap üzerindeki etkisini anlamada önemli bir araç olduğu dile getirilecektir.

Bu araştırmanın metodu literatür taraması ve doküman incelemesi gibi nitel yöntemlere dayanmaktadır. Çalışmada İslam’ın ilk dönemlerinden itibaren yazılmış birincil kaynaklar kullanılmış olup aynı zamanda alandaki çağdaş kaynaklardan da yararlanılmıştır.

## 1. Arap Dilinde İstifhâm ve Anlam Analizi

Arap dilinde istifhâm (اِسْتِفْهَامٌ) kelimesi, “fehime/فَهِيمٌ” fiilinin kökünden istifâl (اِسْتِفْعَالٌ) veznine nakledilerek elde edilen mastar olup temel anlamıyla “*bilmediği bir şeyi öğrenmeyi istemek*” anlamına gelir.<sup>[3]</sup> Diğer bir ifadeyle istifhâm, daha önce hakkında bilgi sahibi olunmayan bir konuda soru sormak amacıyla bilgi talebinde bulunmaktır. Tâhiru’l-Mevlevî (öl. 1951) istifhâmı “*bir şeyi zihnen öğrenmek istemek*” şeklinde tarif eder.<sup>[4]</sup> Terim olarak istifhâm, bir kimsenin bilgi talep etmek amacıyla oluşturduğu cümleler, bir başka ifadeyle inşâ talebî türdeki soru cümleleri olarak tanımlanır. Bu tür cümleler, anlam açısından oldukça zengin bir ifade biçimidir ve asıl gayesi, muhataptan bilinmeyi öğrenmektir.<sup>[5]</sup> Ancak istifhâm, çoğunlukla doğrudan bilgi edinme amacının ötesine geçerek, bağlamın (siyak ve sibak) gerektirdiği şekilde farklı anlamları aktarmak

[1] Komisyon. *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 8. Baskı, 2020), el-En’âm, 6/74.

[2] Ebu’l-Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâ’iki gavâmizi’t-tenzil ve uyûni’l-akâvîl fi vücûhi’t-tevil* (Beyrut: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1998), 2/429; Muhyiddîn Dervîş, *İ’rabu’l-Kur’âni’l-Kerîm ve beyânuhu* (Dimeşk: Dâru İbn-i Kesîr, 1415/1994), 3/153; Muhammed et-Tâhir İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru’t-Tünûsiyye li’-neşr, 1984), 7/313.

[3] Cemaleddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab* (Kahire: Dâru’l-me’ârif, 1990), 11/235; İbn Fâris, Ahmed b. Fâris b. Zekerîya, *Mu’cemü mekâyisi’l-luğa*, thk. Abdusselâm Muhammed Harun (Beyrut: Dâru’l-fikr, 1979), 4/457; Cevherî, *es-Sihâh Tâcu’l-luğa ve Sihâhu’l-‘Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr (Beyrut: Dâru’l-ilm, 1987), 5/2005; ‘Akkâvî, İn’am Fevvel. *el-Mu’cemu’l-mufassal fi ‘ulumi’l-belâga el-bedî’ ve’l-beyân ve’l-me’ânî* (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 1996), 122; Emil Bedî’ Yakup, *Mevsû’atu’l-‘ulûmi’l-lugati’l-‘Arabiyye* (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 2006), 1/54.

[4] Tâhir-ül Mevlevî, *Edebiyat Lüğati*, hzl. Kemal Edip Kürkçüoğlu (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1994), 64.

[5] Ahmed Matlûb, *Mu’cemü’l-mustalahâti’l-belâğîyye ve tatavvuruhâ* (Beyrut: Mektebetu Lübnân Nâşirûn, 2007), 108; Ali Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İfav Yayınları, 2015), 209.

için anlamda kullanılır. Bu farklı kullanımlarda, cümleler aslî manalarını yitirip çok yönlü anlam zenginliğine kavuşur. Bu farklı istifhâm türleri, dinleyici veya okuyucunun düşünmesini, idrak etmesini, şaşkınlığını ve muhasebe yapmasını teşvik eden, onların duygu ve algılarını etkileyen bir üslûp olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>[6]</sup>

## 2. Arap Dilinde İstifhâm Edatları

Arap dilinde istifhâm cümlesi oluşturmak için kullanılan edatlar, çeşitli anlam ve işlevlere göre düzenlenmiştir.<sup>[7]</sup> İstifhâm için kullanılan edatlar şunlardır:

أ - هَلْ - مَنْ - مَا - مَتَى - آيْنَ - أَيَّانَ - كَيْفَ - أَنَّى - كَمْ - أَيُّ

İstifhâm edatları temel olarak iki grupta sınıflandırılır:

Harf olarak kabul edilenler: Harf grubuna sadece ا (hemze) ve هَلْ (hel) edatı girmektedir. Harf olan bu edatlar mebnidir ve bunların i'rabda mahalli yoktur.

İsim olarak kabul edilenler: مَا، مَنْ، مَتَى، أَيَّانَ، كَيْفَ، أَنَّى gibi diğer edatlar isim olarak kabul edilen istifhâm edatlarıdır. Bunlar da mebni olup lafzî i'râb almazlar. Fakat أَيُّ edatı mu'rab olup izafetli bir yapıyla kullanıldığında lafzen i'râblanmaktadır. Diğer tüm istifhâm edatları ise mebni olduklarından konumlarına göre mahalli i'râb almaktadır.<sup>[8]</sup>

Her bir istifhâm edatının, anlam ve kullanım amacı doğrultusunda belirli bir manası bulunmaktadır. Bu edatların işlevlerini genel olarak üç ana başlıkta sınıflandırabiliriz:

a. Kendisiyle bazen tasavvur (bir şey hakkında bilgi almak için soru yönelmek) ve bazen de tasdik (hükümün oluşup oluşmadığını tespit etmek) için kullanılır. Bu edat (ا) hemzedir.<sup>[9]</sup>

﴿أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ السَّمَاءُ بَيْنَهُمَا﴾

"Sizi yaratmak mı daha güç, yoksa gökyüzünü yaratmak mı, ki onu Allah bina etti."<sup>[10]</sup>

Örnek olarak verilen bu âyette geçen istifhâm hemzesi tasavvur içindir. Burada oluşan fiille ilgili bilgi talebi söz konusudur.<sup>[11]</sup>

﴿قَالُوا أَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِالْهَيْتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ﴾

"Bunu ilâhlarımıza sen mi yaptın ey İbrahim? dediler."<sup>[12]</sup>

Bu âyetteki istifhâm hemzesi tasdik için gelmiştir. Çünkü burada Hz. İbrahim'e soru soran kavmi, ona bu işi yapıp yapmadığını onaylanmasını talep etmektedir.<sup>[13]</sup>

İstifhâm edatları arasında ا (hemze), özellikle inkârî anlamda en çok tercih edilen edat olarak dikkat çeker. Kur'an'da inkârî istifhâm cümlelerinin yarısından fazlasının hemze ile oluşturulması, bu edatın etkili bir reddetme ve sorgulama ifadesi taşıdığını göstermektedir.<sup>[14]</sup>

[6] Resûl Hamûd Hasan ed-Dûrî, *Üslûbiyyetü'l-hivâri fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Dubai: Vahdetü'l-buhûsi ve'd-dirâsât, 2012), 99-100.

[7] Hamza b. Turgut el- Aydınî, *el-Hevâdî fi şerhi'l-Mesâlik*, nşr. Ali Bulut (İstanbul: İSAM Yayınları, 2022), 179.

[8] Mustafâ Galâyînî, *Câmi'u'd-durûsi'l-'Arabîyye* (Beyrut: Menşûrâtü'l-Mektebeti'l-Asriyye, 1993), 139-145; Yakup, *Mevsû'atu'l-'ulûmi'l-lugati'l-'Arabîyye*, 1/334.

[9] Fâdîl Sâlih Sâmerî, *Meânîn-nahv* (Bağdat: Mektebetü Envâri Dicle, 1990), 4/606.

[10] en-Nâziât, 79/27.

[11] Celâluddîn Ebu Abdullah Abdurrahman el-Hatîbu'l-Kazvîni, *el-İdâh fi ulumi'l-belâga* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1131-137; Aydınî, *el-Hevâdî fi şerhi'l-Mesâlik*. 94-100.

[12] el-Enbiyâ, 21/62.

[13] İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 17/100.

[14] Sâmerî, *Meânîn-nahv*, 4/608; Alican Dağdeviren, *Kuran-ı Kerim'de Sorular ve Cevaplar* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 9-36.



edilen şeye yöneltmek)<sup>[28]</sup> ve inkâr (kabul etmemek, hoş karşılamamak) şeklinde sıralayabiliriz. İnkâr anlamına gelen istifhâm ise tevbîh ve tezkîb olarak iki başlıkta incelenmiştir.<sup>[29]</sup>

İstifhâm, saydığımız bu anlamların dışında nehiy (yasaklama), tembih (uyarı), vaîd (söz vermek), tahkir (aşağılamak), tahvil (dönüştürmek), tefhim (yüceltmek), tehekküm (alay etmek) ve istib'âd (uzak görmek) gibi anlamları da ifade etmektedir.<sup>[30]</sup>

#### 4. İstifhâm-ı İnkârî'nin Kavramsal Çerçevesi ve Kısımları

İnkâr, sözlükte “kabul etmeme, hoş karşılamama, yadırgama” anlamlarına gelir ve belâgat (retorik) teriminde istifhâm (soru) ifadesinin özgün anlamından çıkarak aldığı diğer anlamlardan biridir. Bu anlamıyla istifhâm, sorulan şeyin gerçeğe, toplumsal normlara veya hukuka aykırı, hoş görülme-yen bir durum olduğunu vurgulamak için kullanılır. Dolayısıyla inkâr istifhâmı, bir fiilin yanlışlığını ve kabul edilemezliğini belirtmek amacı güder. Örneğin, sebepsiz yere yolu engelleyen birine, “İnsanların yoldan geçmesini mi engelliyorsun?” sorusu yöneltilerek, kişinin yaptığı işin toplum nezdinde kabul edilemez olduğu vurgulanır. Burada, amaç bilgiyi doğrulamak olmayıp yapılan davranışın münker (hoş görülme-yen) bir eylem olduğunu ifade edip kişinin kendini sorgulamasını amaçlar.<sup>[31]</sup>

Kur'ân-ı Kerim'de 1260 âyet, istifhâm üslûbunu içermektedir.<sup>[32]</sup> İstifhâm içeren âyetlerden 494 adedi ise inkârî üslûpla gelmektedir.<sup>[33]</sup> Dolayısıyla en çok kullanılan istifhâm üslûbu inkârî üslûptur.<sup>[34]</sup> Daha önce de ifade edildiği gibi istifhâm-ı inkârî genel olarak tevbîh ve tezkîb olmak üzere iki ana kısımda incelenmektedir.

##### 4.1. Tevbîh Amaçlı İstifhâm-ı İnkârî: Hakîkî İnkâr

Kaynaklarda istifhâm-ı inkârînin tevbîh (تَوْبِيح) çeşidine hakîkî inkâr adı da verilmektedir. Tevbîh ya geçmişte meydana gelmiş bir fiili kınama şeklinde olur ve مَا كَانَ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الْأَمْرَ الَّذِي كَانَ “Bu meydana gelen şey/iş olmamalıydı” manasını alır. Veya tevbîh, şu anda meydana gelen ya da istikbalde (gelecekte) meydana gelebileceği düşünülen bir şeyi kınama şeklinde olur ve لَا يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ هَذَا الْأَمْرُ “Bu şey/iş olmamalı” anlamını ifade eder.<sup>[35]</sup>

Geçmişte meydana gelen bir fiilde tevbîh anlamını içeren istifhâm-ı inkârîye örnek:

﴿أَلَا تَتَّبِعَنِ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾

“Neden bana uymadın, buyruğuma/emrime karşı mı geldin?”<sup>[36]</sup>

Bu âyette geçen “Emrime karşı mı geldin?” sorusu “Emrime karşı gelmemeliydin” manasını ifade eder. Burada Hz. Musa kardeşi Hz. Harun'u yapmış olduğu bu fiilden dolayı (âsi olmak) kınayarak bu istifhâmı yöneltmiştir. Buradaki istifhâm tevbîh manasını içeren inkârî üslûpla getirilmiştir.<sup>[37]</sup> Bu kısma verilebilecek bir diğer örnek şu âyettir:

﴿قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ ۚ قُلْ أَفَاتَّخَذْتُمْ مِّنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا ۚ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ ۚ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾

“De ki: “Göklerin ve yerin Rabbi kimdir?” “Allah'tır” de. De ki: “O'nu bırakıp da kendilerine (bile) bir faydası ve zararı olmayan dostlar (mabutlar) mı edindiniz?” De ki: “Kör ile gören bir

[28] Teşvik manasına şu âyet örnektir: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنَجِّكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ﴾ “Ey iman edenler! Sizi can yakıcı bir azaptan kurtaracak bir ticareti size göstereyim mi? (es-Saf 61/10). Suyûtî, *el-İtkân*, 2/888; 7; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr* (Beirut, Dâru'l-Kalem, 1980), 3/374; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 94.

[29] Matlûb, *Mu'cemü'l-mustalahâtü'l-belâğiyye ve tatavvuruha*, 108-116.

[33] Ramazan Tural, *Arap Dilinde İstifhâm-ı İnkârî Üslûbu (Kur'ân-ı Kerîm'den Örneklerle)* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2024), 100.



*olur mu? Ya da karanlıklarla aydınlık bir olur mu? Yoksa Allah'a, O'nun yarattığı gibi yaratan ortaklar buldular da bu yaratma ile Allah'ın yaratması onlara göre birbirine mi benzedi?"*  
De ki: "Her şeyin yaratıcısı Allah'tır. O, birdir, mutlak hâkimiyet sahibidir."<sup>[38]</sup>

Bu âyette muhatapların, Allah'ın, yerin ve göğün Rabbi olduğunu bildikleri halde O'ndan başka dostlar (mabutlar) edinmeleri kınanmıştır. Yaptıkları bu kötü hareket kabul edilmemiştir. Âyet nazmında "O'nu bırakıp da kendilerine (bile) bir faydası ve zararı olmayan dostlar (mabutlar) mı edindiniz?" ifadesi ile aslında "'O'nu bırakıp da kendilerine (bile) bir faydası ve zararı olmayan dostlar (mabutlar) edinmemeliydiniz" anlamı ifade edilmiştir. Bu iki âyetin nazmında da kınanan fiillerin önceden meydana geldiği görülmektedir.<sup>[39]</sup>

Şimdiki zamanda ve gelecekte meydana gelen bir fiilde tevbîh anlamını içeren istifhâm-ı inkârîye örnek:

﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾

"Siz Kitabı okuduğunuz halde, insanlara iyiliği emredip kendinizi unutuyor musunuz? Aklınızı kullanmıyor musunuz?"<sup>[40]</sup>

Bu âyette "Siz Kitabı okuduğunuz halde, insanlara iyiliği emredip kendinizi unutuyor musunuz? Aklınızı kullanmıyor musunuz?" ifadesi ile "kendinizi unutmamalı ve aklınızı kullanmalısınız" anlamı kastedilmektedir. Bu kısma örnek olarak şu âyette gösterilebilir:

﴿وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾

"Bir eşin yerine başka bir eş almak istediğiniz takdirde, onlardan birine (evvelki eşinize) kantarlarca mal vermiş olsanız dahi verdiğinizden hiçbir şeyi geri almayın. Siz onu, iftira ederek ve apaçık günah işleyerek mi geri alacaksınız?"<sup>[41]</sup>

Bu âyet "İftira ederek ve açık günaha girerek verdiğinizizi alacak mısınız?" ifadesiyle "İftira ederek ve açık günaha girerek verdiğinizizi almamalısınız" anlamını ifade etmektedir.<sup>[42]</sup> Görüldüğü üzere bu âyetlerde bulunan istifhâmlar vasıtasıyla muhataplar yapmaya niyetlendikleri işlerden dolayı kınanmaktadır ve bu fiilleri yerine getirmemeleri gerektiği ifade edilmektedir. Bu fiiller daha önce meydana gelmemiş olup şu anda veya gelecekte meydana gelmesi muhtemel fiillerdir.<sup>[43]</sup>

İstifhâm ifade eden bazı âyetlerde ise soruyu soran kişi, görünüşte fiili kendisi için inkâr ederek onu yapmayacağını, yapamayacağını ve bu hareketinin kötü görülen bir iş olduğunu söylemektedir. Fakat gerçekte, o fiili başkaları için inkâr ederek onların o fiili yapmamasını talep etmektedir. Böylece soru soran, karşısındakine nasihat verirken, onlara istenmeyen bir fiili nispet etmek suretiyle kızgınlıklarını kazanmamak ve onlara karşı yumuşak davranmak için soruyu doğrudan yöneltmemiş, bu üslûp vasıtasıyla muhatapın yanlışından dönmesi istenmiş olmaktadır.<sup>[44]</sup> En'âm sûresinde yer alan şu âyet, bahsi geçen duruma örnektir:

﴿أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكْمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾

[38] er-Ra'd 13/16

[39] Abdulkerîm, *Üslûb'ul-istifhâm fi'l-Kur'ân*, 70.

[40] el-Bakara 2/44.

[41] en-Nisâ 4/20.

[42] İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 4/289.

[43] Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz fi dirâyeti'l-i'câz*, 184.

[44] Hüseyin, *Fennu'l-belağa*, 138.

“Allah, size Kitabı açıklanmış olarak indirmişken, O’ndan başka bir hakem mi arayayım? Kendilerine Kitap verdiklerimiz, O’nun gerçekten Rabbin tarafından indirilmiş olduğunu bilirler, hiç kuşkulananlardan olma.”<sup>[45]</sup>

Âyette yer alan “O’ndan başka bir hakem mi arayayım?” ifadesindeki hitaptan maksadın “O’nun dışında bir hakem mi arıyorsunuz?” şeklinde olduğu anlaşılmaktadır. Âyette bahsedilip kabul edilmeyen bu fiil aslında kendisinden değil de muhataplardan sadır olmuştur.<sup>[46]</sup> Dolayısıyla bu âyette kullanılan inkârî üslupla “Allah’ın dışında bir hakem aramamalısınız” anlamı zımnen ifade edilmiştir.<sup>[47]</sup>

Bu duruma diğer bir örnek şu âyet verilebilir:

﴿وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾

“Beni yaratana ne diye kulluk etmeyeyim? Siz de hep O’na döndürüleceksiniz.”<sup>[48]</sup>

Bu âyetteki “Ben niçin beni yaratana kulluk etmeyeyim?” ifadesinden maksadın “Sizler niçin yaratana kulluk etmiyorsunuz?” şeklinde olduğu anlaşılmaktadır. Aynı şekilde âyette bahsedilen kabul edilmeyen Allah’tan başkasına tapınma fiili aslında kendisinden değil de muhataplardan sadır olmuştur. Bu durumda âyetin vurgulamak istediği gerçek anlam “Sizler yaratana kulluk etmelisiniz” şeklinde olmaktadır.<sup>[49]</sup>

Anlaşıldığı üzere örnek olarak verilen bu âyetlerde soruyu sorun, aslında kendisinin değil muhatapların o fiili yapmalarını kınayarak kabul etmediğini ifade etmekte ve bu üslûbun aynı zamanda bir irşad (doğruya iletme) vesilesi olarak kullanılması söz konusu olmaktadır.<sup>[50]</sup>

#### 4.2. Tekzîb Amaçlı İstifhâm-ı İnkârî: İbtâlî İnkâr

İstifhâm-ı inkârînin ikinci kısmı kabul edilen tekzîb (تَكْذِيب) kısmı kaynaklarda ibtâlî (إِبْطَالِي) inkâr olarak da geçmektedir.<sup>[51]</sup> Tekzîb ya mâzide bir şeyin meydana gelmiş olduğunu sarahaten iddia eden<sup>[52]</sup> veya muhatabı bunu iddia etmiş kişi konumuna koymak şeklinde, muhatabı yalanlamak suretiyle kendini gösterir ve يَكُنُّ /olmadı anlamını sağlar. Ya da tekzîb şimdiki zamanda meydana gelen veya gelecekte olacak bir şeyi yalanlamak şeklinde olur ve لَا يَكُونُ /olmaz, olmayacak manasını alır.<sup>[53]</sup>

Geçmiş zamanda meydana gelen bir fiilin, istifhâm-ı inkârî üslûbuyla tekzîb anlamını içeren durumuna şu âyet örnek verilebilir:

﴿أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُم بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا﴾

“(Ey müşrikler!) Rabbiniz, erkek çocukları sizin için ayırdı da, kendisi meleklerden kız çocuklar mı edindi! Gerçekten siz, (vebali) çok büyük bir söz söylüyorsunuz.”<sup>[54]</sup>

Müşriklerin, meleklerin Allah’ın kızları olduğuna dair ısrarlı iddialarına bu âyette Allah, istifhâm-ı inkârînin tekzîb anlamını içeren üslûbuyla (ibtâlî inkâr) cevap vermektedir. “Allah erkek

[45] En’am 6/40.

[46] Abdulkerîm, *Üslûb’ul-istifhâm fi’l-Kur’ân*, 43.

[47] Dervîş, *l’rabu’l-Kur’âni’l-Kerîm ve beyânuhu*, 3/203; İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 8/14,

[48] Yasin 36/22.

[49] Dervîş, *l’rabu’l-Kur’âni’l-Kerîm ve beyânuhu*, 8/190.

[50] Abdulkerîm, *Üslûb’ul-istifhâm fi’l-Kur’ân*, 117.

[51] Atîk, *İlmu’l-me’ânî*, 103.

[52] Curcanî, *Delâilu’l-i’caz*, 117.

[53] Suyûtî, *el-İtkân*, 576.

[54] el-İsrâ 17/40.

çocukları size, kız çocukları ise kendine mi seçti?" âyetiyle çocuk edinmekten münezzehten olan Zât'ına itham edilen bu iddianın mümkün olmadığı yalanlanarak ifade edilmiştir.<sup>[55]</sup> Bu tarzda Kur'ân'da yer alan istifhâm-ı inkârî üslûbuna şu âyette örnek verilebilir:

﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَّا أَشْهَدُوا خَلَقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ﴾

"Rahman'ın kulları olan melekleri dışı saydılar. Onların yaratılışlarına mı şahit oldular ki (böyle hüküm veriyorlar)?"<sup>[56]</sup>

Bu âyette muhatapların iddiaları söylediklerinin aksi durumundadır. Müşrikler, meleklerin yaratılışına bizzat şahit olup dışı olduklarını görenlerin inanması gibi kesin olarak inandıklarından, meleklerin yaratılışına şahit olduk diyenlerin muamelesine tabi tutulup bu asılsız iddiaları tekzîb manasındaki istifhâm-ı inkârî üslûbuyla reddedilmiştir.<sup>[57]</sup>

İstifhâm-ı inkârî üslûbunun, şimdiki veya gelecek zamanda meydana gelen bir fiilde tekzîb anlamını içeren kısmına ise şu âyet örnektir:

﴿أَمْنَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنبِتُوا شَجَرَهَا أَلَيْسَ مَعَ اللَّهِ بَلٌ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ﴾

"Yahut gökleri ve yeri yaratan ve size gökten yağmur indirip, onunla, ağaçlarını sizin yetiştiremeyeceğiniz gönül alıcı güzel bahçeler meydana getiren mi? Allah ile birlikte başka ilâh mı var!? Hayır, onlar (Allah'a) eş tutan bir kavimdir?"<sup>[58]</sup>

Bu âyette "Allah ile birlikte başka ilâh mı var!?" şeklindeki istifhâm-ı inkârînin tekzîb üslûbu ile "Allah ile birlikte başka bir ilâhın olması hakîkate aykırıdır, bu iddia asla kabul edilemez" anlamı kastedilmiş olup şimdiki zamanda Allah dışında ilâhların olduğunu düşünenler yalanlanarak bu iddiaları inkâr edilmektedir. Bu kısma bir başka örnek olarak Hûd suresinin yirmi sekizinci âyeti örnek olarak gösterilebilir. Söz konusu âyet şudur:

﴿قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَىٰ بَيْتَةٍ مِنْ رَبِّي وَأَنَا مِنَ الرَّحْمَةِ مِنْ عِنْدِهِ فَعَمَّيْتُ عَلَيْكُمْ أَنْلِمْكُمْ مَوَّهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ﴾

"(Nuh) dedi ki: Ey kavmim! Eğer ben Rabbim tarafından (bildirilen) açık bir delil üzerinde isem ve O bana kendi katından bir rahmet vermiş de bu size gizli tutulmuşsa, buna ne dersiniz? Siz onu istemediğiniz halde biz sizi ona zorlayacak mıyız?"<sup>[59]</sup>

Nuh (as), kavmini tevhid inancına davet edince, onların yalanlamalarıyla karşılaşmıştır. Bunun üzerine onlara: "Peygamber olduğuna apaçık delalet eden delili kabullenmeye, istemediğiniz halde, sizi zorlayacak mıyız?" diye sormuştur. Burada gelecek zamanda meydana gelebilecek zorlama hadisesi inkâr edilmiştir. Bu durumda ifade ettiği mana: "Hayır sizi zorlamayız/zorlamayacağız." şeklinde olmaktadır. Bununla birlikte kendisini tehlikeye atan kişiye فِي غَيْرِ الطَّرِيقِ "Yolun dışından mı gidiyorsun?" "أَتَذْهَبُ فِي هَذَا الْوَقْتِ" "Bu vakitte mi gidiyorsun?" veya أَنْتُمْ بِنَفْسِكُمْ "Nefsinle mağrur mu oluyorsun?" diye sorulduğunda, bu sorular nasıl istikbah (nâhoş bulma) manasını ifade ediyorsa bu âyette de inkârî mananın yanında nâhoş bulma manası da anlaşılmaktadır.<sup>[60]</sup>

[55] Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-i'câz*, 183; Abdülkerîm, *Üslûb-ul-istifhâm fi'l-Kur'ân*, 77.

[56] ez-Zuhuf, 43/19.

[57] İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 25/183; Matlûb, *Mu'cemü'l-mustalahâti'l-belâğiyye ve tatavvurhâ*, 111.

[58] en-Neml 27/60.

[59] Hûd11/28.

[60] Ahmed Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga fi'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bed' (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1999)*, 83; Atîk, *İlmu'l-me'ânî*, 103.

## 5. Kur'an'da İstifhâm-ı İnkârînin Başlıca Kullanım Amaçları

Kur'ân-ı Kerîm'de istifhâm-ı inkârî üslûbu, genel olarak farklı konularda muhataba etkili bir şekilde ulaşmak ve kendisinin öz eleştiri yapmasını sağlamak amacı ile düşünceye sevk etmek, kendisini sorgulamak gibi amaçlara yönelik kullanılmaktadır.<sup>[61]</sup> Bu sayılan amaçların yanında Allah'ı inkâr etmeyi ve şirk koşmayı reddedip tevhîde yönlendirmek, imana davet etmek, yanlış düzeltmek, düşünmeye sevk ederek şüpheyi gidermek, toplumsal sorunlara vurgu yapmak, Allah'ın kudretini hissettirmek ve hakîkati vurgulamak gibi amaçlar da sıralanabilir.<sup>[62]</sup>

### 5.1. Allah'ı İnkârı ve Şirk Koşmayı Reddedip Tevhîde Yönlendirmek

Bu amaçlardan ilki ve en önemlisi Allah'a ortak koşmayı reddedip tevhîde yönlendirme gayesine matuf olan şeklidir.

﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ﴾

"O gün Allah onları huzuruna çağırarak, "Benim ortaklarım olduğunuzu iddia ettiğiniz tanrılar şimdi nerede?" diye sorar."<sup>[63]</sup>

Bu âyette geçen istifhâm, inkârî üslûbun ilk kısmı olan ve hakîkî inkâr olarak isimlendirilen tevbîhî üslupla zikredilmiştir. Burada şirk kınanarak inkâr üslûbuyla reddedilmektedir. Burada ifade edilen mananın "Ortaklarımın var olduğunu iddia etmemeliydiniz"<sup>[64]</sup> şeklinde olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla burada şirk koşmak kınanarak reddedilmiş olup Allah'ın bir olduğuna inanmaya (tevhîd) yönlendirme söz konusudur.

### 5.2. İnkâr Edenleri Reddedip İmana Davet Etmek

Kur'ân'da istifhâm-ı inkârînin başlıca kullanım alanlarından bir diğeri olan inkârcıları reddedip imana davet etme gayesine ise şu âyet örnek verilebilir:

﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾

"Siz cansız (henüz yok) iken sizi diriltten (dünyaya getiren) Allah'ı nasıl inkâr ediyorsunuz? Sonra sizleri öldürecek, sonra yine diriltecektir. En sonunda O'na döndürüleceksiniz."<sup>[65]</sup>

Dikkat edilecek olursa bu âyette, Allah'ın yaratan, yaşatan ve hayatı sonlandıran Zât olarak her şey üzerindeki mutlak kudretine vurgu yapıp inkârcılar uyarılmış ve inkârcılar Allah'ın anlatılan vasıfları üzerinde düşünmeye sevk edilmiştir. Bu yöntemle inkârcıların inkârlarından vaz geçmelerini sağlamak gayesiyle istifhâm-ı inkârî üslûbunun hakîkî inkâr kısmı kullanılmıştır.<sup>[66]</sup>

### 5.3. Yanlış İnanıcı Düzeltmek

Yanlış inancı düzeltmek başlığı Kur'ân'da istifhâm-ı inkârînin bir yöntem olarak kullanıldığı alanlardandır. Bu başlığa şu âyet örnek verilebilir:

﴿أَلَا يَظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ﴾

"Onlar, tekrar diriltileceklerini sanmıyorlar mı?"<sup>[67]</sup>

[61] Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-i'câz*, 185-186.

[62] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/429.

[63] el-Kasas 28/62.

[64] Muhammed İbrahim, *Esâlîbu'l-istifhâm fil-bahsi'l-belâgî ve esrâruhâ fi'l-Kur'ân* (Pakistan: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 181.

[65] el-Bakara 2/28.

[66] İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 19/246.

[67] el-Mutaffifîn 83/4.

Görüldüğü üzere bu âyette kıyameti ve ahireti inkâr edenlere yönelik bir kınama söz konusudur. Ve âyette geçen istifhâm-ı inkârî üslûbu, inkârcıları kıyamet gerçeği hakkında uyarma amacı taşımaktadır.<sup>[68]</sup>

#### 5.4. Muhatapları Düşünmeye Sevk Etmek

Muhataplarını düşünmeye sevk etmek gayesiyle de Kur'ân'da istifhâm-ı inkârî üslûbunun kullanıldığı görülmektedir. Örnek olarak Câsiye sûresinin yirmi üçüncü âyetinin son kısmında yer alan “أَفَلَا تَذَكَّرُونَ” ifadesi ile Allah, muhataplarına gerçekleri ortaya koyduktan sonra onlardan düşünmelerini, ibret almalarını ve doğruyu bulmalarını istifhâm-ı inkârî üslûbu ile ifade etmektedir.<sup>[69]</sup>

#### 5.5. Toplumsal Sorunlara Vurgu Yapmak

Toplumsal sorunlara vurgu yapmak amacı ile de Kur'ân'da istifhâm-ı inkârî üslûbu kullanılmıştır. Örneğin;

﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾

“Onlar hâlâ cahiliye devrinin hükmünü mü istiyorlar? Kesin olarak inanacak bir toplum için, kimin hükmü Allah'inkinden daha güzeldir?” âyeti<sup>[70]</sup> bu başlığa örnektir. Âyette, insanlar arasında adaletin sağlanması ve cahiliye döneminin adaletsizliklerinden uzaklaşma konularına değinilmiş, “Allah'ın adaleti varken, insanlar neden cahiliye sistemini arar?” sorusu muhatap topluma güçlü bir eleştiri olarak yöneltilmiştir.<sup>[71]</sup>

#### 5.6. Allah'ın Kudretine Vurgu Yapmak

Kur'ân'da istifhâm-ı inkârînin, Allah'ın kudretine vurgu yapmak amacı için kullanıldığı da görülmektedir. En'ân sûresinin almiş yedinci âyeti buna örnektir:

﴿قُلْ أَدْعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَىٰ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللَّهُ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانًا لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَىٰ ائْتِنَا قُلْ إِنَّ هُدَىٰ اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ وَأْمُرْنَا لِنُسَلِّمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾

“De ki: “Allah'ı bırakıp da bize faydası olmayan, zararı da dokunmayan şeylere mi tapalım? Allah bizi hidayete kavuşturduktan sonra gerisin geri (şirke) mi döndürülelim? Arkadaşları ‘bize gel!’ diye doğru yola çağırdıkları halde, yeryüzünde şaşkın şaşkın dolaşıp şeytanların ayarttığı kimse gibi mi (olalım)?” De ki: “Hiç şüphesiz asıl doğru yol Allah'ın yoludur. Bize âlemlerin Rabbine boyun eğmek emrolundu.”<sup>[72]</sup>

Âyetin “De ki: “Allah'ı bırakıp da bize faydası olmayan, zararı da dokunmayan şeylere mi tapalım?” kısmında Allah'ın dışında tapınılan şeylerin hiçbir gücünün olmadığı, gücün ve kudretin yalnızca Allah'ta olduğu istifhâm-ı inkârî üslûbu kullanılarak muhatapları bildirilmektedir.

Kur'ân'da, istifhâm-ı inkârînin bir diğer kullanım amacı hakîkati vurgulamaktır. Bu amaç için Kıyâmet suresinde yer alan şu âyet yerinde bir örnektir:

﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾

[68] Abdulkerîm, *Üslûb'ul-istifhâm fi'l-Kur'ân*, 162.

[69] Söz konusu âyetin tamamı ve meali şu şekildedir:

﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾  
“Arzularını ilah yerine koyan, Allah'ın -bilgisine rağmen (sapmayı tercih ettiği için)- kendini saptırduğu, kulağını ve kalbini mühürlediği, gözüne de perde çektiği kimseyi bir düşün! Allah'tan sonra onu kim doğru yola getirecek? Hâlâ düşünüp ibret almayacak mısınız??” Casiye 45/23.

[70] el-Mâide, 5/50.

[71] Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, 2012), 3/284.

[72] el-En'âm 6/71.

“İnsan, kendisinin başıboş bırakılacağını mı zanneder.”<sup>[73]</sup>

Bu âyette insanların dünyada başıboş bırakılmayacağı gerçeğine dikkat çekilmiş ve bununla birlikte insanın Rabbine olan sorumluluğu hatırlatılmıştır. Bu dikkat çekme ve hakîkati vurgulamak istifhâmın inkârî üslûbu kullanılarak yapılmıştır.<sup>[74]</sup>

İstifhâm-ı inkârî üslûbunun kullanıldığı bu başlıca amaçlar dışında, öldükten sonraki hayatın isbâtı, Kur’ân’ın gerçekliği, inananlara uyarıda bulunmak, onları teşvîk etmek, şüphelerden sakındırmak ve iddiânın güçlendirilmesi gibi daha birçok alanda kullanıldığı görülmektedir.<sup>[75]</sup>

## 6. Kur’ân-ı Kerîm’de İstifhâm-ı İnkârînin Anlam ve Etki Analizi

İstifhâm-ı inkârî, Arap dilinin belâgat zenginliği içerisinde, muhatapta derin düşünme, sorgulama ve öz eleştiri yapma gibi etkiler oluşturmak amacıyla kullanılan güçlü bir retorik (belâgî) üslûptur. Bu üslûbun temel amacı, okuyan ve dinleyeni düşünmeye sevk etmek, onun zihinsel katılımını artırmak ve bulunduğu durumu muhasebe etmesini sağlamaktır. Bu yönlendirmelerle muhatabın doğru olana ulaşmasını temin etmek hedeflenmiştir. Zâhiren soru formunda olsa da aslında istifhâm-ı inkârî doğrudan bilgi talebi içermez. Bunun aksine, muhatabı kendini sorgulama psikolojisine iterek hakikate yönlendiren etkili bir pedagojik araç işlevi görür. Bu sebeple eğitim ve öğretimde bu üslûbun önemli bir etkisi vardır.<sup>[76]</sup> Kur’ân’da bu eğitim üslûbuna birçok ayette yer verildiği görülmektedir.

Kur’ân-ı Kerîm’de istifhâm-ı inkârî, farklı bağlamlarda anlam derinliğini artıran bir üslup olarak öne çıkmaktadır. Bu üslup, çoğunlukla Allah’ın vahdâniyeti, kudreti, ahiret inancı, şirkin kabul edilmemesi, şüphenin kaldırılması, gerçeğin anlaşılması, insanın sorumlulukları ve toplumsal adalet gibi konulara vurgu yapmak için kullanılmıştır. Örneğin İbrâhim suresi onuncu âyette “Allah gökleri ve yeri yarattı, siz hâlâ şüphe mi ediyorsunuz?” hitabındaki istifhâm-ı inkârî üslûbu ile Allah’ın yaratıcı olması hakkında şüphenin anlamsızlığı ve gereksizliği vurgulanmıştır. Bu ifade, muhatabın düşüncelerinde bir silkiniş oluşturmayı ve fâsit bir inançtan sıyrılarak hakîkati kabullenmesini sağlamayı hedeflemiştir.<sup>[77]</sup>

İstifhâm-ı inkârî, aynı zamanda duygusal bir etkileşim kurarak âyetin taşıdığı anlamın daha derin bir şekilde idrak edilmesine olanak tanır. Bu üslup, okuyucu veya dinleyici üzerinde zihinsel bir farkındalık oluştururken, aynı zamanda âyetin vurguladığı mesajla duygusal bir bağ kurarak mesajın etkisini artırır.<sup>[78]</sup> Örneğin Kur’ân’da Mü’minûn sûresi yüz on beşinci âyetinde “Biz sizi boş yere yarattığımızı mı sandınız?” hitabında insanın varoluşsal sorumluluklarını hatırlatan mesaj, güçlü bir şekilde inkârî istifhâm üslûbuyla dile getirilmiştir. Bu tür ifadeler aynı zamanda muhatabı hem bireysel hem de toplumsal sorumluluklarına dair bir muhasebe yapmaya teşvik etmektedir.

Bu üslûbun etkisi, yalnızca muhatap üzerinde bir farkındalık oluşturmakla sınırlı kalmaz, aynı zamanda âyetin taşıdığı anlamı daha öğretici ve etkileyici bir hale getirir. Özellikle ahiret inancı gibi soyut kavramların somut bir şekilde kavranmasını sağlar. İstifhâm-ı inkârî, muhatabı gerçeklerle yüzleşmeye zorlayarak hakikatin daha derin ve kalıcı bir şekilde anlaşılmasını temin

[73] el-Kiyâmet 75/36.

[74] Tutal, *Arap Dilinde İstifhâm-ı İnkârî Üslûbu*, 185.

[75] en-Nisâ 4/87; et-Tekâsür 102/1; en-Nisâ 4/109; en-Neml 27/67.

[76] Ulaş Kubat, “Soru Varsa, Öğrenme De Vardır” *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 17/68, (2018), 1585-1598. <https://doi.org/10.17755/esosder.396548>.

[77] Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-i'câz*, 185; Tutal, *Arap Dilinde İstifhâm-ı İnkârî Üslûbu*, 185.

[78] Dûri, *Üslûbiyyeti'l-hivâr fi'l-Kur’âni'l-Kerîm*, 102-103.

eder. Bu bağlamda, istifhâm-ı inkârînin Kur'ân'ın öğretici yönünü güçlendiren, tesirini arttıran ve muhatap üzerinde etkili bir bilinç oluşturan bir üslûp olduğu anlaşılmaktadır.<sup>[79]</sup>

### Sonuç

Kur'ân-ı Kerîm'de mesajın etkili bir şekilde muhataba iletilmesi noktasında birçok yöntem kullanılmıştır. Bu yöntemler arasında istifhâm üslûbunun en çok kullanılan yöntemlerden biri olduğu görülmektedir. Kur'ân'ın insanları tefekküre yönlendirme amacı göz önüne alındığında, bu üslûbun muhatabı düşündürme ve akletmeye teşvik etme işlevi daha belirgin hale gelmektedir. İstifhâm üslûbunun iki temel anlamı olan takrîrî (kabul ettirme) ve inkârî (reddetme, hoş karşılamama) yöntemlerinin içinde, âyetlerde en fazla kullanılan üslûbun istifhâm-ı inkârî olduğu görülmüştür. Kur'ân'ın 6236 âyetinde yaklaşık 1260 adet istifhâm üslûbu bulunmakta olup, bu âyetlerin 494'ünün istifhâm-ı inkârî üslûbunu içerdiği tespit edilmiştir. Bu üslup, istifhâm üslûpları arasında en çok kullanılan yöntem olma özelliğini taşımaktadır. İnkârî üslûbun bu kadar yaygın kullanılmasının ana nedeni, Kur'ân'ın muhataplarının çoğunluğunun tevhid inancından uzak, cahiliye inanç ve âdetlerine sahip olan bir toplum olması ve o dönemde hasmı susturmanın etkili yolunun söz sanatlarını etkili bir biçimde kullanmak olduğu gerçeğidir. İnkârî üslûp, muhatabın içinde bulunduğu durumun hoş karşılanmadığını ve kabul edilmediğini bildirme amacı taşır ve istifhâmın hakîkî manası dışında kullanıldığı anlamlarının en etkili olanlarından biri olarak görülür. Bu üslûbu içeren âyetler, hakîkî inkârî sınıfı içerisinde çoğunlukla tevbîh (kınama) anlamı taşımaktadır. Ayrıca, tevbîh anlamının yanı sıra tekzîb (yalanlama), istihzâ (alay etme), takri' (azarlama), taaccüb (şaşıрма), ta'cib (hayret ettirme), istiba'd (aklen uzak görme), irşad (yol gösterme), ve terğîb (teşvik etme) gibi anlamların da inkârî manaya tâbi olduğu bu üslûbu içeren âyetlerde görülmektedir. Bu bulgular, Kur'ân'ın retorik zenginliği ve dilsel çeşitliliğini daha net bir şekilde gözler önüne sermektedir.

Netice olarak, Kur'ân-ı Kerîm'de bulunan istifhâm-ı inkârî üslûbunun hem zihinsel hem de duygusal etkileşim kurarak mesajın gücünü artıran önemli bir ifade biçimi olduğu söylenebilir. Bu üslûp, muhatabın düşünce dünyasında bir dönüşüm oluşturmayı, ilâhî mesajı daha etkili bir şekilde iletmeyi ve okuyucuyu hakikate yönlendirmeyi amaçlayan derin bir belâğî metottur. İstifhâm-ı inkârî aynı zamanda âyetin taşıdığı anlamın daha derin bir şekilde zihne yerleşmesine ve duygusal bir etkileşim kurmasına olanak tanır. Özellikle Allah'ın kudreti, ahiret inancı, şüphenin giderilmesi ve toplumsal sorumluluklar gibi konularda Kur'ân'ın öğretici yönünü güçlendiren bir araç olarak dikkat çektiği görülmektedir.

[79] Cürcanî, *Delâilu'l-i'caz*, 119-120.

**Kaynakça**

- Abdubâkî, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemu'l-müfehheres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-Ma'ri-fe, 1414/1994.
- 'Akkavî, İn'am Fevvâl. *el-Mu'cemu'l-mufassal fi 'ulumi'l-belâga el-bedî' ve'l-beyân ve'l-me'ânî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996.
- el-Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihabuddin es-Seyyid Mahmud. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsiri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1405/1985.
- Atîk, Abdulaziz. *İlmu'l-me'ânî*. Beyrut: Dâru'n-Nahdeti'l-Arabiyye, 2009.
- Aydinî, Hamza b. Turgut. *el-Hevâdî fi şerhi'l-Mesâlik*. nşr. Ali Bulut. İstanbul: İSAM Yayınları, 2022.
- Bağavî, Ebu Muhammed Hüseyin b. Mes'ud el-Ferrâ. *Me'âlimu't-tenzîl (Tefsiru'l-Hâzîn)*. Mısır: el-Mektebetu't-Ticariyetu'l-Kubrâ. ts.
- Beyzâvî, el-Kâdî Nâsiruddin Ebu Sa'id Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî. *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye. 1408/1988.
- Bolelli, Nusreddin. *Belâgat Kur'an Edebiyatı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2000.
- Bulut, Ali. *Belâgat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İfav Yayınları, 2015.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd es-Sihâh Tâcu'l-luğa ve Sihâhu'l-'Arabiyye, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm, 1987.
- Cürcânî, Abdulkâhir. *Delâilu'l-i'caz*. Dimeşk: Mektebetu Sa'düddin, 1407/1987.
- Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerif Ali b. Muhammed. *Kitabu't-Ta'rifât*. Beyrut: Dâru's-surûr, ts.
- Çelik, Muhammed. *Kur'an'ın İkna Hususiyeti*. İzmir: Çağlayan Yayınları, 1996.
- Dağdeviren, Alican. *Kuran-ı Kerim'de Sorular ve Cevaplar*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Dervîş, Muhyiddîn. *İ'rabu'l-Kur'âni'l-Kerîm ve beyânuh*. Dimeşk: Dâru İbn-i Kesîr, 1415/1994.
- Dizdaroğlu, Hikmet. *Tümce Bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1976.
- Dûri, Resul Hamûd Hasan. *Üslûbiyyeti'l-hivâri fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Dubai: Vahdetü'l-Buhûsi ve'd-Dirâsât, 2010.
- Ebüssuûd, Muhammed. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- Feyizli, Hasan Tahsin. *Feyzü'l-Furkân Açıklamalı Kur'an-ı Kerîm Meali*. 9. Baskı. İstanbul: İmak Ofset Basım Yayın Tic. ve Sanayi Ltd. Şti., 2013.
- Galâyînî, Mustafa. *Câmi'u'd-durûsi'l-'Arabiyye*. Beyrut: Mensûrâtü'l-Mektebeti'l-Asriyye, 1994.
- İbn Aşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnûsiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ. *Mu'cemü mekâyîsi'l-luğa*, thk. Abdusselâm Muhammed Harun. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Kesîr, el-Hâfız Ebu'l-Fidâ' İsmail. *Tefsiru'l-Kur'ân'il-Azîm*. Beyrut: Dâru'l-Hayr, 1994.
- İbn Mâlik, Muhammed b. Abdillâh. *Elfiyyetu İbn-i Mâlik*. tas. eş-Şehy Abdurrıza el-Cevâdî. Yy: Tahran, ts.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fađl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrerem el-İfrîkî. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru-Şâdır, 1990.
- Hâşimî, Ahmed. *Cevâhiru'l-belâga fi'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1999.



- Hüseyn, Abdulkadir. *Fennu'l-belâga*. Beyrut: Alemu'l-Kütüb, 1989.
- Kazvîni, Celâluddin Ebu Abdillah Muhammed b. Kâdî'l-Kudât Sa'diddin Ebi Muhammed Abdirrahman el-Hatîbu'l-Kazvîni. *el-İdâh fi ulumi'l-belâga*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Kazvîni, Celâleddîn Muhammed b. Abdurrahmân. *Telhîsu'l-miftâh fi'l-me'ânî ve'l-beyâni ve'l-bedî'*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1423/2002.
- Kocakaplan, İsa. *Açıklamalı Edebi Sanatlar*. İstanbul: MEB Yayınları, 1992.
- Komasyon. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 8. Baskı, 2020.
- Kubat, Ulaş. "Soru Varsa, Öğrenme De Vardır" *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 17/68, (2018), 1585-1598. <https://doi.org/10.17755/esosder.396548>.
- Lebbedî, Abdurraûf Said Abdulğani. *Hemzetu'l-istifhâm fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Amman: el-Mektebetu'l-Vataniyye, 1992.
- Matlûb, Ahmed. *Mu'cemü'l-mustalahâti'l-belâğîyye ve tatavvuruhâ*. Beyrut: Mektebetu Lübnân Nâşirûn, 2007.
- Macit, Muhsin. *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*. 10. Baskı. Ankara: Grafiker Yayınları, 2019.
- Mahmud. Abdülkerîm. *Üslûb'ul-istifhâm fi'l-Kur'ân*. Dimeşk: el-Mektebetu'l-Gazali, 2000.
- Müsennâ, Ebû Ubeyde. *Mecâzü'l-Kur'ân*. thk. M. Fuat Sezgin. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1981.
- Mut'ini, Abdülazim İbrâhim Muhammed. *et-Tefsiru'l-belâğî li'l-istifhâm fi'l-Kur'âni'l-Hakîm*. Kahire: Mektebetü Vehbeh, 2011.
- Merâğî, Ahmet Mustafa. *Ulumu'l-belâga*. Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1993.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. İstanbul: Eda Neşriyat, ts.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer el-Hüseyn b. el-Hasan b. Ali et-Teymî el-Bekrî. *Mefâtihu'l-ğayb(et-Tefsiru'l-kebîr)*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Râzî, Fahrüddîn. *Nihâyetü'l-îcâz fi dirâyeti'l-i'câz*. nşr. Nasrullah Hacımüftüoğlu. Beyrut: Dâru Sâdır, 2004.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefâsir*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1980.
- Sâmurâî, İbrâhim. *Min Esâlibi'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-Furkân-Muessesetu'r-Risâle, 1407/1987.
- Sarıcık, Murat. "Cahiliye dönemi Arap Yarımadası Panayırıları". *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31, (2013), 109-140.
- Sekkâkî, Ebu Ya'kûb Yûsuf b. Ebi Bekr Muhammed b. Ali. *Miftâhu'l-ulûm*. Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1420/1999.
- Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih. *Meânîn-nahv*. Bağdat: Mektebetü Envâri Dicle, 1990.
- Suyûtî, el-Mahâllî, Celâlüddîn. *Tefsiru'l-Celâleyn*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1987.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fi 'ulumi'l-Kur'ân*. Dimeşk: Muessesetu'l-Risale Naşirun, 2008.
- Olgun, Tâhir (Tâhir-ül Mevlevî). *Edebiyat Lügati*. hzl. Kemal Edip Kürkçüoğlu. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1994.
- Teftâzânî, Sa'du'd-dîn. *Muhtasaru'l-me'ânî şerhu Telhîsi kitâbi Miftâhi'l-'ulûm*. İstanbul: Şifa Yayınevi, 2017.
- Yakûb, Emîl Bedî'. *Mevsû'atu'l-'ulûmi'l-lugati'l-'Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.

Yazıcı Hüseyin. *Arapçada Edatlar*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, ts.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Azim Dağıtım, 2012.

Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâ'iki gavâmızı't-tenzîl ve uyûni'l-akâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. Beyrut: Daru'l-Marife, 2009.



## Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın *el-'Udde fî Usûli'l-fıkh* Adlı Eseri Çerçevesinde Sünnet Anlayışı

Ahmet Batur

<https://orcid.org/0000-0001-9004-2412>

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı Görevlisi, Siirt İl Müftülüğü,

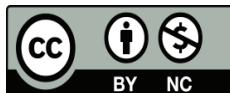
<https://ror.org/007x4cq57>

[ahmetbatur56@hotmail.com](mailto:ahmetbatur56@hotmail.com)

<b>Atıf Bilgisi:</b>	Batur, Ahmet. "Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın <i>el-'Udde fî Usûli'l-fıkh</i> Adlı Eseri Çerçevesinde Sünnet Anlayışı". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 40 (Mart 2025), 321-347. <a href="https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1616382">https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1616382</a> .
<b>Makale Türü:</b>	Araştırma Makalesi
<b>Etik Beyan:</b>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
<b>Etik Kurul İzni:</b>	Araştırma için herhangi bir etik onay veya bilgilendirilmiş onam gerekmemektedir.
<b>Geliş Tarihi:</b>	09 Ocak 2025
<b>Kabul Tarihi:</b>	18 Mart 2025
<b>Yayın Tarihi:</b>	28 Mart 2025
<b>Hakem Sayısı:</b>	Bir İç Hakem - En Az İki Dış Hakem
<b>Değerlendirme:</b>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<b>Benzerlik Taraması:</b>	Yapıldı - intihal.net
<b>Çıkar Çatışması:</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman:</b>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<b>Etik Bildirim:</b>	<a href="mailto:dergiislamiilimler@gmail.com">dergiislamiilimler@gmail.com</a>
<b>Lisans:</b>	CC BY-NC 4.0

**Öz:** İslâmî ilimlerin tedvin edilmesiyle birlikte, diğer alanlarda olduğu gibi fıkıh usûlü alanında da ulemâ pek çok eser telif etmiştir. Bu âlimlerden biri de farklı ilim dallarında birçok eseri bulunan Hanbelî fıkıh âlimi Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'dır (öl. 458/1066). Hanbelî mezhebinde önemli bir yere sahip olan Ebû Ya'lâ, kelâm, tefsir ve hadis ilimlerinde olduğu gibi fıkıh ve fıkıh usûlü ilimlerinde de önemli bir farklılığa sahiptir. Bu farklılığı, fıkıh usûlü ile ilgili "*el-'Udde fî usûli'l-fıkh*" adlı eserinde sergilemiştir. Söz konusu eser, Hanbelî mezhebinin ve Hanbelî fıkıh eğitiminin önemli ve usûl konularının tamamını ihtiva eden ilk sistematik Hanbelî usûl kitabı olma özelliğine sahiptir. Fıkıh usûlü yazımında mütekellim ve fukahâ metot ayrılığının esasını, mezhep imamlarından gelen rivâyet ve görüşler doğrultusunda usûl kurallarının tesisi düşüncesi teşkil etmektedir. Bu düşünceden hareketle eserin, fukahâ metoduyla yazıldığı söylenmiştir. Zira müellif eserde, usûl kurallarını mezhep imamından gelen rivâyet ve görüşler istikametinde oluşturmaya itina ve gayret göstermiştir. Eser, geniş muhtevası, mezhep içi ve mezhep dışı usûlî görüşlere yer vermesi ve bu görüşleri delilleriyle ele almasıyla dikkat çekmektedir. Eserde, mezhebin kurucusu Ahmed b. Hanbel'e (öl. 241/855) nisbet edilen görüşler aktarılır, değerlendirilir ve kimi zaman aralarında tercihte bulunulur veya başka bir görüşe kani olunur. Mesela; zayıf haberle amel konusunda Ahmed b. Hanbel'in amel edilmesiyle ilgili olan mutlak görüşünü aktarmak ve yorumlamakla yetinen Ebû Ya'lâ, itikadî konularda haber-i vâhidin hücciyetini kabul etmeyerek muhalefet eder. Bu çalışmada, Ebû Ya'lâ'nın zikredilen eserinden hareketle onun sünnet ile ilgili anlayışının tespiti hedeflenmektedir. Ebû Ya'lâ'nın konuyla ilgili yaklaşımını tam olarak belirleyebilmek ve ilgili görüşler arasında mukayese yapabilmek için Hanbelî ve diğer mezheplerden bazı İslam hukukçularının sünnet ile ilgili görüşleri de değerlendirilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Hukuku, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, el-'Udde, Sünnet, Haber, Ef'âlu'r-Rasûl.



## Understanding of Abu Ya'la al-Farra's Sunnah within the Framework of His Work titled al-Udda fi usuli al-Fiqh

Ahmet Batur

<https://orcid.org/0000-0001-9004-2412>

Assist. Prof., Officer in the Presidency of Religious,

Siirt Müfti's Office, Siirt, Türkiye

<https://ror.org/007x4cq57>

[ahmetbatur56@hotmail.com](mailto:ahmetbatur56@hotmail.com)

<b>Citation:</b>	Batur, Ahmet. "Understanding of Abu Ya'la al-Farra's Sunnah within the Framework of His Work titled al-Udda fi usuli al-Fiqh". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 40 (March 2025), 321-347. <a href="https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1616382">https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1616382</a> .
<b>Article Type:</b>	Research Article
<b>Ethical Statement:</b>	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited.
<b>Ethics committee approval:</b>	The research does not need any ethical approvals or informed consent.
<b>Date of submission:</b>	09 January 2025
<b>Date of acceptance:</b>	18 March 2025
<b>Date of publication:</b>	28 March 2025
<b>Reviewers:</b>	One Internal & At Least Two External
<b>Review:</b>	Double-blind
<b>Plagiarism checks:</b>	Yes - intihal.net
<b>Conflicts of Interest:</b>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<b>Grant Support:</b>	No funds, grants, or other support was received.
<b>Complaints:</b>	<a href="mailto:dergiislamiilimler@gmail.com">dergiislamiilimler@gmail.com</a>
<b>License:</b>	CC BY-NC 4.0

**Abstract:** With the organisation of Islamic sciences, as in other fields, the scholars wrote many works in the field of usul al-fiqh. One of these scholars was Abu Ya'la al-Farra (d. 458/1066), a Hanbali fiqh scholar who wrote many works in different branches of science. Abu Ya'la, who has an important place in the Hanbali sect, has an important difference in the sciences of fiqh and usul al-fiqh as well as in the sciences of theology, tafsir and hadith. He exhibited this difference in his work 'al-Udda fi usuli al-fiqh' on the usul al-fiqh. This work is the first systematic Hanbali usul book that contains all the important and procedural issues of the Hanbali madhhab and Hanbali fiqh education. The basis of the methodological divergence between the mutakallim and the fuqaha in the writing of the usul al-fiqh is the idea of establishing procedural rules in line with the narrations and opinions of the imams of the sect. From this point of view, it can be said that the work was written with the method of fuqaha. This is because the author has paid attention and endeavoured to formulate the rules of procedure in the direction of the narrations and opinions of the imam of the sect. The work draws attention with its wide content, its inclusion of intra-sectarian and extra-sectarian usuli views, and its discussion of these views with evidence. In the work, the opinions attributed to Ahmad b. Hanbal (d. 241/855), the founder of the sect, are narrated, evaluated, and sometimes a preference is made between them or another opinion is accepted. For example, Abu Ya'la, who is contented with quoting and interpreting Ahmad b. Hanbal's absolute opinion on dealing with weak news, disagrees with him by not accepting the validity of the news in matters of theology. This study aims to determine Abu Ya'la's understanding of the Sunnah based on the aforementioned work of Abu Ya'la. In order to determine Abu Ya'la's approach to the subject and to make a comparison between the related views, the views of some Islamic jurists from Hanbali and other sects on sunnah are also evaluated.

**Keywords:** Islamic Law, Abu Ya'la al-Farra, al-Udda, Sunnah, News, Ef'alur-Rasul

## Giriş

Usûlcülere göre Hz. Peygamber'den sadır olan söz, fiil ve takrirlerden ibaret olan sünnet, şer'î hükümlerin aslî kaynakları arasında Kur'ân'dan sonra ikinci sırada yer almaktadır.<sup>[1]</sup> Genel kabul böyle olmakla beraber, İslâmın ilk dönemlerinden itibaren sünnetle ilgili birtakım şüpheler ortaya çıkmış ve sonraki dönemlerde ise bunun ötesine geçilerek ya sadece mütevâtir sünnet kabul edilmiş veya sünnet toptan reddedilmiştir.<sup>[2]</sup> Bu anlayışların aksini savunan müçtehitler ve onlara tabi olan ulemâ, sünnetin dinî hükümlere kaynaklık etmesi ve gereğiyle amel etmenin vacipliği hususunda ittifak etmişlerdir. Bu bakımdan sünnetin iyi bir şekilde anlaşılıp yorumlanması büyük bir önem arz etmektedir. Bunun için usûl âlimleri, sünneti detaylı bir şekilde eserlerinde ele alıp incelemişler, hücciyeti konusunda hemfikir olmakla birlikte detayları konusunda ise farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bu âlimlerden biri de Hanbelî fakihî, usûlcü, kelâm âlimi, muhaddis ve müfessir Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'dır. Hanbelî fıkıh usûlü bağlamında sünnetin ele alınışı üzerine yapılan akademik çalışmalar oldukça sınırlıdır. Hanbelî usûlcülerinin sünnet anlayışı, özellikle mezhebin kurucu imamı Ahmed b. Hanbel'in hadis merkezli yaklaşımı ve selefi çizgideki etkileri nedeniyle önemli bir tartışma konusudur. Bunun yanında mezhebin usûlünün teşekkülünde dönüm noktası olması ve telif ettiği "*el-'Udde fi usûli'l-fikh*" adlı eseriyle mezhep usûlünü dağınıklıktan kurtararak sistematik hale getirmesi ve adeta Hanbelî fıkıh usûlünün kurucusu kabul edilmektedir.<sup>[3]</sup> Ayrıca ondan sonra gelen Hanbelî usûlcüler, ondan etkilenip onun eserine ve görüşlerine atıfta bulunmuşlardır. Bu Ebû Ya'lâ'nın mezhepteki önemini ve konumu göstermektedir. Bu bağlamda Ebû Ya'lâ'nın bahsi geçen eserinden hareketle sünnet anlayışının sistematik bir şekilde incelenmesi önem arz etmektedir. Ebû Ya'lâ'nın sünnetle ilgili görüşlerini incelemeye geçmeden önce kendisinden ve eserinden kısaca bahsetmek yararlı olacaktır.

Tam adı, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ olan müellif, 380 (990) - 458 (1066) yılları arasında yaşamış önemli bir Hanbelî fakihî, kelâm âlimi, muhaddis ve müfessirdir.<sup>[4]</sup> Bağdat'ta doğup orada vefat etmiştir.<sup>[5]</sup> Babası Haneffî mezhebine mensup fakih ve muhaddistir. Küçük yaşta hadis okumaya başlayan Ebû Ya'lâ,<sup>[6]</sup> on yaşındayken babası vefat edince kendisi için vasî tayin edilen el-Harbî diye bilinen kişinin yanına gitmiştir.<sup>[7]</sup> Söz konusu yaşta Hanbelî fıkıhına temayülü başlamış ve İbn Müfriha (öl. ?) adlı bir âlimden Hırakî'nin *el-Muhtasar*'ından bazı bölümler okumuştur. Hocasının yönlendirmesiyle Hanbelî fakihî olan İbn Hâmid'den (öl. 403/1012) fıkıh dersleri<sup>[8]</sup> alarak Hanbelî mezhebinin benimsemiştir.<sup>[9]</sup>

[1] Murteza Bedir, "Sünnet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 38/153.

[2] Muhammed Mustafa el-A'zâmî, *Dirâsât fi'l-hadisi'n-nebevî ve târihu tedvînih* (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1980), 1/21-22.

[3] Hüseyin Bayrak, *Kadı Ebû Ya'lâ ve Usûlcülüğü* (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 1.

[4] Kâdî Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ebî Ya'lâ el-Ferrâ el-Bağdâdî, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleymân el-Useymin (Riyad: el-Emânetü'l-Âmm, 1419/1999), 3/361, 362, 366, 400; Muhammed Zuhaylî, *Merci'u'l-ulûmi'l-İslâmiyye* (Dımaşk: Dâru'l-Mustafâ, 1431/2010), 573; Cengiz Kallek, "Ebû Ya'lâ el-Ferrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10/253.

[5] Zuhaylî, *Merci'u'l-ulûmi'l-İslâmiyye*, 573.

[6] Kallek, "Ebû Ya'lâ el-Ferrâ", 10/254.

[7] İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, 3/364

[8] Babası, anne tarafından dedesi Ebû'l-Kâsım ve abisi Ebû Hâzım'ın hadisçi olmalarından kaynaklı olacak ki Ebû Ya'lâ, küçük yaşta hadis okumaya başladı. Başta dedesi İbn Hanîfâ, Hâkim en-Nisâbü'rî, İbn Ebû'l-Fevâris, Ebû'l-Kâsım es-Saydelânî, Ümmü'l-Feth Emetü's-Selâm el-Bağdâdiyye, Ebû'l-Kâsım İbn Habbâbe, Ebû Abdullah İbnü'l-Bağdâdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ma'rûf el-Bezzâz, Ebû'l-Hasan es-Sükkerî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Hammâmî gibi birçok muhaddisten hadis semâ'ında bulundu. Ayrıca ilim tahsili için gittiği Mekke, Dımaşk ve Halep'te Ebû Nasr es-Sicî' ve Abdurrahman b. Ebû Nasr gibi hadisçilerden de dersler aldı. (İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, 3/366-367; Kallek, "Ebû Ya'lâ el-Ferrâ", 10/254.)

[9] İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, 3/364; Kallek, "Ebû Ya'lâ el-Ferrâ", 10/254.

Ebû Ya'lâ, kelâm, tefsir, fıkıh, fıkıh usûlü ve ilm-i hilâf gibi ilim dallarında altmış civarında eser kaleme almıştır.<sup>[10]</sup> Yazmış olduğu önemli eserlerinden biri de fıkıh usûlüne dair olan ve çalışmamızın temelini oluşturan *el-'Udde fî usûli'l-fikh* adlı eseridir. Ebû Yalâ'nın söz konusu eseri, Hanbelî mezhebinin fıkıh usûlüne dair temel kaynaklarından olup günümüze ulaşan ilk Hanbelî usûl-i fıkıh kitabı olarak kabul edilmektedir.<sup>[11]</sup> Ebû Ya'lâ, bu eserinde Şâfiî ve Hanefî eserleri yanında Hanbelîlerin geleneksel rakibi olarak görülen Eş'ariyye ve Mutezile'den de istifade etmiştir. İstifade ettiği önemli kaynaklar arasında Mu'tezilî âlim Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin (öl. 436/1044) *el-Mu'temedî*, Eş'arî âlim Bâkîllânî'nin (öl. 403/1013) *et-Takrîb ve'l-irşâd*'i ve Hanefî fakih ve usûlcü Cessâs'ın (öl. 370/981) *el-Fusûl* adlı eseri bulunmaktadır.<sup>[12]</sup> Hanbelî mezhebinin dışındaki mezheplerin görüşlerine de yer verilip değerlendirildikleri için eser, mukârin/mukayeseli fıkıh usûlü kitabı olma özelliğine sahiptir.<sup>[13]</sup> Bu özellikte olmasına rağmen fıkıh usûlü yazımında mütekellim ve fukahâ metot ayrılığının esasını, mezhep imamlarından gelen rivâyet ve görüşler doğrultusunda usul kurallarının tesisi düşüncesinin teşkil etmesinden hareketle<sup>[14]</sup> *el-'Udde*'nin fukahâ metoduyla yazıldığı söylenmektedir.<sup>[15]</sup> Eserde müellif, mezhep kurucusu Ahmed b. Hanbel'e ve kendisinden önceki kimi usûlcülere ait olan veya nisbet edilen farklı görüşleri olduğu gibi aktarmakla yetinmeyip değerlendirerek ve de kritik ederek farklı görüşler de ortaya koymaktadır. Ayrıca ondan sonra gelen Hanbelî usûlcüler, ondan etkilenip onun eserine ve görüşlerine atıfta bulunmuşlardır.

Hanbelî mezhebinin sünnetle ilgili görüşleri hakkında genel ve özel olarak bir takım çalışmalar<sup>[16]</sup> yapılmıştır. Ebû Ya'lâ ve usûlcülüğü hakkında çalışma<sup>[17]</sup> bulunmakla beraber, onun sünnet anlayışına özgü yapılan herhangi bir çalışma tespit edilememiştir. Bu çalışmamızda, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın sünnet konusundaki değerlendirmelerini ve mukayese yapabilmek için yeri geldikçe onun talebelerinden olan Ebu'l-Hattâb el-Kelvezânî (öl. 510/1116) ile İbn Akîl (öl. 513/1119) gibi ilk dönem ve onlardan sonra gelen İbn Kudâme (öl. 620/1223) gibi kimi Hanbelî usûlcüler ile başka mezheplerden usûl âlimlerinin konu hakkındaki görüşlerine yer verilmeye çalışılacaktır.

## 1. Sünnet ve Hücciyeti

Sünnet sözlükte, iyi olsun kötü olsun izlenen “*yol, yöntem, övülen veya zemmedilen davranış, örf ve âdet gibi mânalara gelmektedir.*”<sup>[18]</sup> Fıkıh usûlünde ise sünnetin iki farklı terim anlamı bulunmaktadır. Birisi, delil anlamındaki sünnet; diğeri ise hüküm kategorisi anlamındaki sünnettir. İlk anlam doğrultusunda sünnet, “*Kur'ân'ın dışında Hz. Peygamber'den sadır olan söz, fiil ve takrirler.*”<sup>[19]</sup>

[10] bk. Kallek, “Ebû Ya'lâ el-Ferrâ”, 10/254.

[11] İltaş, “el-Udde”, 42/41; Kallek, “Ebû Ya'lâ el-Ferrâ”, 10/255.

[12] Muhammed Usame Onuş, *VI-VII Asırlarda Dimaşk Hanbelîliği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 159.

[13] Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî, “Takvîmu'l-kitâb”, *el-'Udde fî usûli'l-fikh*, mlf. Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ' (Riyad: y.y., 1410/1990), 1/49.

[14] İltaş, “el-Udde”, 42/42.

[15] İltaş, “el-Udde”, 42/42; Hasan Hacak, “Klasik Dönemde Fıkıh Usûlü”, *İslam Düşünce Atlası*, <https://islamdusunceatlası.org>, (Erişim 8 Mart 2025).

[16] Tespit edebildiğimiz kadarıyla Ramazan Özmen, *Hanbelî Usûlcülerin Hadis Metodolojisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018) gibi genel; Ramazan Özmen, “Hanbelî Fıkıh Usûlcülerinin Mütevâtir Haberlere Yaklaşımları”, *İslâmî İlimler Dergisi* 2 (Güz 2007); Mehmet Turan, “Şâfiî Ve Hanbelî Meşhur Usûl Âlimlerinin Mursel Hadise Yaklaşımı”, *Artuklu Akademi* 9/2 (Aralık 2022) ve Nurullah Agitoğlu, “Hanbelî Usûlcülerin Sünnet ve Hz. Peygamber'in Fiillerine Yaklaşımı –Merdivî Örneği-”, *Şehr-i Nuh Uluslararası Multidisipliner Çalışmalar Kongresi*, ed. Gültekin Gürçay (y.y: İktisad Yayınevi, 2018)) gibi özel konularla veya şahıslarla ilgili olarak yapılan çalışmalar bulunmaktadır.

[17] Bunun için bk. Hüseyin Bayrak, *Kadı Ebû Ya'lâ ve Usûlcülüğü* (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021).

[18] Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, “Snn”, *Lisânü'l-Arab*, thk. Yasir Süleymân-Mecdî Fethî (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikiye, ts.), 6/444, 446; Seyid Şerîf Ali b. Muhammed el-Cürcânî, “Sünnet”, *et-Ta'rifât*, nşr. Muhammed Ali Beydûn (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 125.

[19] Ebu'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 1/145; Heysen Hilâl, “Sünnet”, *Mu'cemu mustalahi'l-usûl* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 2004), 166.

şeklinde tarif edilmiştir. Hükümlerin kaynağı (delili) olması yönünden inceleme konusu edinildiği için, sünnetin bu tarifinde -hadis usûlünden farklı olarak- Hz. Peygamber'in fiziksel ve ahlakî sıfatları sünnet kategorisi içinde değerlendirilmemiştir.<sup>[20]</sup> Şer'î bir hüküm olarak ise sünnet şöyle tarif edilmiştir: "*Fâili methedilip, târiki ise terk etmesinden dolayı zemmedilmeyen şeydir.*"<sup>[21]</sup> Ebû Ya'lâ, *el-'Udde fî usûli'l-fıkh*'ta delil yönünden hareketle sünnet için bir tarif zikretmemiştir. Fakat "Beyân" konusunda beyanın; Kitâb/Kur'ân, sünnet, icmâ ve kıyas ile olacağını belirtmiş ve Hz. Peygamber'in beyanının söz (kav), yazı (kitâbet), fiil, işaret, delâlet/tenbih ve ikrar ile olacağını belirtmiştir.<sup>[22]</sup> Dolayısıyla Ebû Ya'lâ, sünnet için yukarıda zikredilen modern döneme ait tanımdan daha geniş çerçeveli bir sünnet anlayışına sahiptir. Zira yukarıda verilen tanımda kitâbet, işaret ve delâlet geçmezken onun verdiği tanımda ise geçmektedir. Sünnetin ikinci anlamı; yani hüküm kategorisinde oluşu için ise Ebû Ya'lâ, "*Fukahânın dilinde genelde sünnet, vâcib olmayan şeyler/hükümler için kullanılır.*" şeklindeki tanımı vermektedir.<sup>[23]</sup>

İslâmın ilk dönemlerinde sünnetle ilgili bireysel birtakım şüpheler zuhur etmiştir. Mesela sahâbe döneminde bir şahsın İmrân b. Husayn'den (öl. 52/672) sünnetten değil de Kur'an'dan konuları anlatmasını istemesi üzerine Ümeyye b. Halid'in (öl. ?) bütün meseleleri Kur'an'da arama çabası bunun örneklerindedir. Ferdi olarak başlayan bu şüpheler zamanla çoğalmıştır. Öyle ki problemlerin çözümü sadece Kur'an'da bulunmaya çalışılmıştır. Bu durum İslâm coğrafyasında özellikle Basra'da olmuştur. Hicrî ikinci yüzyılın sonlarında sünneti toptan reddeden ile sadece mütevâtir sünneti kabul eden iki zümre ortaya çıkmıştır. Bu iki zümrenin kimler olduğu hakkında ise net bir bilgi bulunmamaktadır.<sup>[24]</sup> Bu iki zümrenin aksine Hz. Peygamber'den (s.a.v.) vurûdu sabit ve makbûl olan sünnetin hücciyeti, şer'î hükümlerin kaynağı olduğu ve onun gereğiyle amel etmenin vacipliği hususunda müchtehitler ve (onların yolundan giden) ulemâ ittifak etmişlerdir.<sup>[25]</sup> Ebû Ya'lâ da sünnetin hücciyetini; yani dinî hükümlerde delil olmasını Kur'an'dan sonra ikinci sırada kabul etmektedir. Ona göre sünnet, müşahede ve semâ' yoluyla Resûlullâh'tan alınan ile bunun raviler tarafından sonraki nesillere aktarılması olan haber şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Müshahedeye ve semâ'a dayalı olan ilk kısmın, işiten ve müşahede edenler -ki onlar sahâbelerdir- tarafından kabul edilmesi ve vücûb, nedb, ibâha ve hürmet (haramlık) gibi ifade ettiği hükümlere inanılması vacip, kabul edilmemesi ise Hz. Peygamber'i verdiği haberde yalanlama anlamı taşıdığı için küfürdür. İkinci kısım olan haberi ise Ebû Ya'lâ, isnad/sened bakımından mütevâtir ve âhâd; metin yönünden ise kavî-fiil ve ikrar olarak iki kısma ayırır. Bu kısım ile ilgili açıklamayı ise, haberler (ahbâr) konusuna bırakır.<sup>[26]</sup> Dolayısıyla Ebû Ya'lâ'ya göre Hz. Peygamber'den doğrudan işittikleri ve gördükleri için kavî, fiilî ve takrirî sünnet üç kısmıyla, sahâbe hakkında katî ve bağlayıcı bir şekilde hüccettir.

Sahâbeden sonraki nesiller hakkında ise aktarma şeklinden kaynaklı olarak kuvvet derecesine göre sünnetin (haber) hücciyeti farklılık arz etmektedir. Nitekim tevâtür olarak nakledilen bir haber ile âhâd yolla aktarılan haberin hücciyet ve bağlayıcılık yönü aynı değildir. Tevâtürle nakledilenler, Hz. Peygamber'den sadır olmaları (sübutları) kesin olduğu için ittifakla hüccet

[20] Muhammed Ramazan el-Bûtî-Mustafa Sa'îd el-Hin-Ali eş-Şerbecî, *Mustalehu'l-hadis* (el-Cumhuriyyetu'l-Arabiyye es-Suriyye: Vezâretu'l-Evkâf, 1990), 8.

[21] Bedrûddîn Muhammed b. Bahâdir ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkh* (Kuveyt: Vezâretu'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992), 1/284.

[22] bk. Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ', *el-'Udde fî usûli'l-fıkh*, thk. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî (Riyad: y.y., 1410/1990), 1/110-128.

[23] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-'Udde*, 1/166.

[24] A'zâmî, *Dirâsât fî'l-hadis*, 1/21-22.

[25] Zekiyüddîn Şa'bân, *Usûlu'l-fıkhî'l-İslâmî* (b.y.: y.y., ts.), 64; Abdülkerîm Zeydân, *el-Vecîz fî usûli'l-fıkh* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1996), 163; Ahmet Batur, *Şevkânî'nin İrşâdü'l-fuhûl Adlı Eserinde Ef'âlu'r-Rasûl*, ed. Halil Kaya (Ankara: Sonçağ Akademi, 2024), 47.

[26] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-'Udde*, 1/72.

olarak kabul edilirken, âhâd tarikiyle rivâyet edilenler ise ulemâ tarafından ancak bir takım şartlarla kabul edilmişlerdir.<sup>[27]</sup> Ebû Ya'lâ'nın bu konuyla ilgili görüşü, mütevâtir ve haber-i vâhid konusunda verilecektir.

## 2. Haberin Tarifi ve Kısımları

Haber sözlükte, sözlü veya yazılı olarak nakledilen bizzat doğru veya yalan olma ihtimali bulunan söz şeklinde açıklanmaktadır.<sup>[28]</sup> Fıkıh usûlünde ise kimi usûlcülere göre haber, aklî zorunluluk ile bedaheten bilinen kavramlardandır ve bu tür kavramları açıklamaya gerek yoktur.<sup>[29]</sup> Usûlcülerin çoğunluğuna göre ise haber kavramı tanımlanabilir ancak tarifinin (had) ne olacağı hususunda ise ihtilâf edilmiştir. Örneğin bazı Mu'tezilî usûlcülere göre haber, sıdk (doğruluk) ve kizbe (yalana) muhtemel sözdür.<sup>[30]</sup> Gazzâlî'ye (öl. 505/111) göre, kendisine tasdik veya tezkibin (yalanlama) eriştiği kavrl veya doğrunun veya yalanın dâhil olduğu sözdür. Gazzâlî, bir kesime (Mu'tezileye) ait olan tarifi, bir haberde sıdk ve kizbin aynı anda olmayacağını, Allah'ın kelamına yalanın kesinlikle ilişmeyeceğini ve imkânsız (muhâl) olan şeylerle ilgili haberlere de sıdkın girmeyeceğini gerekçe göstererek eleştirir ve verdiği tarifi daha evlâ olduğunu belirtir.<sup>[31]</sup>

Ebû Ya'lâ ise haber için, "sıdk veya kizbin girdiği (söz)" şeklindeki tarifi vermektedir. Haberin, sadece sıdkın girdiği veya sadece kizbin girdiği (söz) olarak tarif edilmesinin câiz olmadığını ifade eder ve her ikisinin; yani sıdk ve kizbin bir haberde cem olunmasına da karşı çıkar. Ona göre haberin doğruluğu veya yalan oluşu, kendisinden anlaşılmayıp ancak başka bir delil ile bilinebilmektedir. Bundan dolayı talep, istifham ve temenni ifade eden sözler haber kapsamında değerlendirilmemektedir.<sup>[32]</sup>

Hanefî usûlcülere göre ise haber mütevâtir, meşhûr ve âhâd olarak üç kısma ayrılmaktadır.<sup>[33]</sup> Diğer usûl âlimlerine (cumhur) göre ise haber mütevâtir ve âhâd olarak iki kısma ayrılmaktadır.<sup>[34]</sup> Ebû Ya'lâ, haberi mütevâtir ve âhâd olarak iki kısma ayırmaktadır.<sup>[35]</sup> Dolayısıyla bu konuda cumhurla aynı görüşü paylaşmaktadır.

### 2.1. Mütevâtir Haber

Mütevâtir (المتواتر) sözlükte, vetr (الوتر) kökünden türetilmiş olup, arada fasıla olacak şekilde peş peşe gelme anlamına gelmektedir.<sup>[36]</sup> Fıkıh usûlünde mütevâtir için farklı tarifler yapılmıştır. Mesela Cessâs, sayılarının çokluğundan dolayı âdete göre asılsız bir haberi uydurmada ittifak etmeleri câiz olmayan bir topluluk tarafından nakledilen haber;<sup>[37]</sup> İbn Hazm (öl. 456/1064) ise mütevâtiri, Hz. Peygamber'e ulaşınca kadar bir topluluğun bir topluluktan naklettiği haber şeklinde tarif etmiştir.<sup>[38]</sup> Ebû Ya'lâ, onun talebesi Ebu'l-Hattâb el-Kelvezânî ve İbn Akîl gibi ilk

[27] Şa'bân, *Usûl*, 65.

[28] İbrâhîm Mustafâ-Ahmed Hasan ez-Zeyât, "Haber", *Mu'cemu'l-vasîf* (Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye), 215.

[29] İbnü'n-Neccâr Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz el-Fettûhî, *Şerhu Kevkebi'l-munîr*, thk Muhammed ez-Zuhaylî-Nezîh Hammâd (Riyad: Mektebetü'l-'Abîkân, Riyad 1413/1993), 2/295.

[30] Âmidî, *el-İhkâm*, 1/248, 250, 252.

[31] Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012), 187; Halil Kaya, "Gazzâlî'de Haber ve Hadis Kavramları", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 14/2 (Aralık 2016), 39.

[32] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-'Udde*, 3/839-840.

[33] Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed el-Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl* (Mîr Muhammed Kütüphanesi, ts.), 152; Molla Hüsrev, *Mirâtü'l-usûl fî şerhi Mirkâti'l-vüsûl* (İstanbul: Dâru's-Saâde, 1321/1903), 211.

[34] İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, 1/302; Merdâvî, *et-Tehbîr*, 4/1802.

[35] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-'Udde*, 1/72.

[36] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 15/206.

[37] Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, thk. 'Acil Câsim en-Neşemî, Kuveyt: Vezâretü'l-Avkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1414/1994), 3/38.

[38] Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-İfâk el-Cedîde, ts.), 1/104.



dönem Hanbelî usûlcüler ile onlardan sonra gelen İbn Kudâme, eserlerinde mütevâtir haberin tanımına yer vermeyip doğrudan onun epistemolojik değeri hakkındaki tartışmalarla konuya giriş yapmışlardır.<sup>[39]</sup> İlk dönem Hanbelî usûl eserlerinde durum böyle olmakla beraber Ebû Ya'lâ, bu konuda yukarıda verilen tariflere paralel bir tevâtür anlayışına sahiptir. Zira tevâtürde belli bir sayının itibar edilmediğine değinirken şu ifadeleri kullanmaktadır: *“Tevâtürde belli ve sınırlı bir sayıya itibar edilmez. Ancak kendisiyle ilmin/bilginin vuku bulduğu, âdete göre nefsin kendisiyle sükunete erdiği ve çokluk veya dindarlıklarından dolayı yalan üzerine birleşmeleri mümkün olmayan bir sayıya itibar edilir. Çünkü tevâtür sayısı hakkında ne aklî ne de şer'î olarak herhangi bir delil bulunmamaktadır...”*<sup>[40]</sup> Ayrıca Ebû Ya'lâ, Hz. İsa'nın öldürüldüğünü haber veren Hıristiyanların haberinin, ilim ifade etmemesine değinirken cevap olarak şu ifadelere yer vermektedir: *“Hz. İsa'nın öldürülmesini müşahede ettiklerini bildiren Hıristiyanların sayısının oldukça az olduğu, oysa tevâtürde nakilde bulunanların ilk, orta ve son tabakalarda sayısal çokluk bakımından eşit olmaları gerekir. Zira çok sayıdakiler, az sayıdakilerden rivâyette bulduklarında haberleriyle ilim gerçekleşmez.”*<sup>[41]</sup> Tevâtür için belli bir sayının olmadığını belirtmesiyle beraber Ebû Ya'lâ, bu sayının dörtten daha fazla olmasının gerekliliğine dikkat çeker ve gerekçe olarak da şu değerlendirmede bulunur: *“Bu sayının, dörtten daha fazla olmasının vacip olduğunu biliyoruz. Çünkü dört kişinin (aktardığı) haber, ilim ifade etmeyi gerektiriyorsa her dördünün haberinin de teker teker bilgi ifade etmeleri gerekir. Eğer bu böyle kabul edilirse dört kişinin bir adamın zina yaptığına tanıklık etmeleri halinde hâkimin zorunlu olarak doğru olduklarını/söylediklerini bilmesi gerekir. (Bu durumda) dinin dört şahidin adaletinin soruşturulmasını istemesi bâtil olmuş olur. (Böyle bir şeyin olmayacağı)n) sahih oluşu, dört kişinin aktardığı haberin konusunun doğruluğu hakkında kesin bilgi gerektirmediğine delâlet eder.”*<sup>[42]</sup> Böyle olduğuna göre, tevâtür sayısının dörtten fazla olması gerekir.

Ebû Ya'lâ, verilen bilgilerden de anlaşıldığı üzere yukarıda verilen tarife paralel bir mütevâtir anlayışına sahiptir. Tevâtür için belli bir sayıya itibar edilmemesini kabul etmesiyle beraber, söz konusu râvi sayısının asgari olarak dörtten yukarı olmasını gerekli görmektedir.

### 2.1.1. Mütevâtir Haberinin Bilgi Değeri

Mütevâtir haber, haberi verenlerin doğru söylediklerini gösterdiği gibi haberin konusunun gerçekliği bilgisini de vermektedir. Az sayıdaki karşıt görüşte olanlar bir yana mütevâtir haberin, ilim ifade ettiği hususunda İslâm âlimleri arasında ihtilâf bulunmamaktadır.<sup>[43]</sup> Karşıt görüşte olan Sümeniyye ve Berâhime fırkaları, haberi mutlak olarak bilgi kaynağı olarak kabul etmemektedirler. Onlara göre bilgi kaynağı, sadece duyuyla sınırlıdır. Şayet haberden kaynaklanan bilgi, müşahedeye dayalı bilgi mesabesinde olsaydı onun da tekrara ve tevâtüre ihtiyaç duymaması gerekirdi. Haber, tevâtüre muhtaç olduğuna göre ilim ifade etmez.<sup>[44]</sup> Ebû Ya'lâ'ya göre ise, kesin bilgi müşahede ile gerçekleştiği gibi mütevâtir haber ile de hâsıl olur. Örneğin ona göre Mekke ve Basra gibi beldeler ile geçmiş kavimlerin varlığı hakkındaki haberden kaynaklı bilgi, duyu-lardan hâsıl olan bilgi gibidir. Dolayısıyla onu inkâr eden, müşahedeye dayalı bilgiyi inkâr eden kimse gibidir. Ebû Ya'lâ, müşahede gibi haberin ilim ifade etmesinin, tekrar ve tevâtüre ihtiyaç duymaması gerektiği iddiasına şöyle cevap vermektedir: *“Habere dayalı olan bilgi ile müşahedeye*

[39] Ramazan Özmen, “Hanbelî Fıkıh Usûlcülerinin Mütevâtir Haberlere Yaklaşımları”, *İslâmi İlimler Dergisi* 2 (Güz 2007); 34.

[40] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-'Udde*, 3/855-856.

[41] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-'Udde*, 3/843.

[42] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-'Udde*, 3/856.

[43] H. Yunus Apaydın, “Mütevâtir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 32/210.

[44] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-'Udde*, 3/841-843.

dayalı bilgi, belirtilen hususta birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Çünkü müşahededeki kaynaklı bilgi, aklın kemalinden kaynaklanır. Zira kâmil akıl sahibi, bir şeyi müşahede edip onu bilmemesi sahih değildir. Haber/lerden kaynaklı bilgi ise böyle değildir. Çünkü yüce Allah, haberle oluşacak bilgiyi âdete göre tevâtüre bağlamıştır. Dolayısıyla haberle ilmin vukuu, söz konusu âdete tâbidir.”<sup>[45]</sup> Dolayısıyla aralarındaki bu farka rağmen mütevâtir haber, müşahede gibi ilim ifade etmektedir.

Karşıt görüşte olanların ileri sürdüğü iki gerekçe ve Ebû Ya'lâ'nın bu gerekçelere verdiği cevaplar şöyledir:

1. Eğer mütevâtir haber, ilim ifade ediyor ve mazereti ortadan kaldırıyorsa tevâtürle bilindiği için, Hz. Muhammed'in nübüvvetinin inkâr edilmemesi gerekir. Bu konuda tevâtür olmasına rağmen Hz. Peygamber'in nübüvveti kati bir şekilde ispat edilmediğine göre mütevâtirin ilim ifade ettiği davası bâtil olmuş olur.

Ebû Ya'lâ bu gerekçeye şöyle cevap vermektedir: Hz. Peygamber'in peygamberliğinin sübutu, kendiliğinden bilinen zarûrî bir şey olmayıp âyet ve mucizelerle bilinmektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in peygamberliği hakkındaki inkâr, haberlerle alakalı olan bir manadan kaynaklı olmayıp nübüvvet bilgisinin zarûrî olmamasındandır. Bu bakımdan Hz. Muhammed'in nübüvveti, bazılarınca inkâra maruz kalmaktadır.<sup>[46]</sup>

Ebû Ya'lâ'nın bu itiraza verdiği bir diğer cevap da şudur: Karşıt görüşte olanların haberi reddetmeleri, onun ilim ifade etmeyeceğini göstermemektedir. Zira (münkirler) mucizelere tanıklık etmelerine rağmen onları görmezden gelip inkâr etmektedirler. Sonuç olarak müşahedeye dayalı konularda ilim gerçekleşmesine rağmen mucizeleri ve Hz. Peygamber'den gelen haberleri reddetmişlerdir.”<sup>[47]</sup>

2. Yahudiler, Hz. Musa'nın şeriatının ebedi olduğunu; Hıristiyanlar ise Hz. İsa'nın öldürüldüğünü ve çarmıha gerildiğini haber vermektedirler. Büyük bir sayı ve kalabalık olmalarına rağmen verdikleri haberle kesin bilgi vuku bulmaz.

Bu gerekçeye Ebû Ya'lâ şöyle cevap vermektedir: Mütevâtirin ilk, orta ve son tabakalarının sayı çokluğu bakımından eşit olmaları gerekir. Bundan dolayı çok sayıdakilerin, az sayıdakilerden rivâyette bulduklarında haberlerinin doğruluğu konusunda ilim gerçekleşmez. Hz. İsa'nın öldürülmesini gördüklerini haber veren Hıristiyanlar, az bir sayıda oldukları için onlardan haber aktaranlar çok olsa da ilgili haberleri ilim ifade etmez. Yahudilerin söz konusu haberi de böyledir. Çünkü Buhtunnasr, onları katletmiştir. Bundan dolayı haberleri, kendisiyle tevâtürün sabit olduğu türden değildir.<sup>[48]</sup>

Bu bakımdan, Sümeniyye fırkasının ileri sürdüğü görüş batıl olup, mütevâtir haber ilim ifade etmektedir. Fakat mütevâtir haberin ifade ettiği bilginin bütün insanlar tarafından doğrulanması şart değildir. Ebû Ya'lâ'nın belirttiğine göre Yahudilere göre, mütevâtir haberin ifade ettiği bilginin insanlar tarafından tezkib edilmeme şartı bulunmaktadır. Ebû Ya'lâ'ya göre mütevâtir için böyle bir şart aranmadığı gibi Hanbelîlerin kabul ettiği kriter açısından da bu zâhir olan bir durumdur. Çünkü İmam Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), Allah'ın sıfatlarıyla ilgili haberleri ilim ifade ettikleri için kabul etmiştir. Oysa bu tür haberlerin kabul edilmeleri hususunda âlimler ihtilâf halindedirler.<sup>[49]</sup>

[45] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-'Udde*, 3/841-843.

[46] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-'Udde*, 3/843.

[47] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-'Udde*, 3/843.

[48] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-'Udde*, 3/843.

[49] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-'Udde*, 3/845.

### 2.1.2. Tevâtürden Hâsıl Olan Bilgi Türü

Usûlcüler, mütevâtir haberden hâsıl olan bilginin ne tür bir bilgi olduğu; yani zarûrî (zorunlu) bir bilgi mi yoksa nazârî (istidlâlî) bir bilgi mi olduğu konusunda ihtilâf etmişlerdir. Ebû Ya'lâ, mütevâtir haberden hâsıl olan bilginin zorunlu olduğunu ve bu görüşün de ilim ehlinin çoğunluğuna ait olduğunu belirtir ve bu görüşü şu şekilde temellendirir: “Eğer mütevâtir haberden kaynaklanan bilgi zorunlu değilse böyle bir ihtimal, nübüvvet konusunda şüpheye sebep olur ki bu da câiz değildir.”<sup>[50]</sup> Diğer bir gerekçesi de şudur: “Eğer mütevâtirden hâsıl olan bilgi istidlâl cihetiyle bilinseydi onu sadece te'vîl ve nazar ehli olanlar bilebilirdi. Bu bilgi te'vîl ve nazar ehli olmayan çocuklara da hâsıl olduğuna göre onun zorunlu bir bilgi olduğu sabittir.”<sup>[51]</sup>

Hanbelî usûlcülerden İbn Akîl, bu konuda hocası Ebû Ya'lâ'yla aynı görüşü paylaşmaktadır.<sup>[52]</sup> Ebû Ya'lâ'nın bir diğer talebesi Ebu'l-Hatâb el-Kelvezânî ise hocasına muhalefet ederek, tevâtürle hâsıl olan ilmin nazarî olduğunu savunur. O, bu görüşünü şu şekilde temellendirir: Tevâtür yoluyla bize ulaşan haberlerin doğruluğu istidlâl yoluyla bilinmektedir. İstidlâl dayalı olan her bilgi nazarî olduğundan, tevâtür yoluyla elde edilen bilgi de nazarîdir. Nitekim tevâtür yoluyla aktarılan bilginin doğruluğu; haberi verenlerin olayı görerek ve işiterek aktarmaları, farklı yer ve zamanlarda bulunmaları, kendilerini yalan üzerinde ittifak ettirecek bir sebep bulunmamasına rağmen aynı haberi naklettikleri, bu sebeple böyle bir haberin aklen ve âdeten yalan olmasının imkânsız olduğu, şeklindeki öncül ve sonuçlardan oluşan istidlâl yöntemine dayanmaktadır.<sup>[53]</sup>

Hanbelî usûlcülerden İbn Kudâme ise Ebû Ya'lâ'nın görüşünün sahih olduğunu belirtir ve şu değerlendirmede bulunur: Tevâtürle aktarılan bilgiler, Mekke'nin ve Kâbe'nin varlığı türünden, her insanın kabul etmek zorunda kaldığı bilgilere benzer. Nazarî olan bilgilerden şüphe edilebilir, bu tür bilgiler herkes tarafından bilinmeyebilir. Oysa zorunlu bilgiler şüpheye konu olmazlar. Tevâtürle sabit olan bilgi ise şüpheye konu olmaz ve herkes tarafından bilinir.<sup>[54]</sup> Dolayısıyla tevâtür yoluyla elde edilen bilgi, nazar ve istidlâl ihtiyacı duyulmadan ilim ehli olsun veya olmasın herkes tarafından anlaşıldığı için zarûrî olup istidlâlî değildir.

### 2.1.3. Tevâtürün Şartları

Mütevâtir haber, olduğu gibi kayıtsız şartsız kabul edilmemektedir. Ancak kendisinde birtakım şartların bulunmasıyla kabul edilir. Bu şartlar da müttfekûn aleyh ve muhtefûn fîh olarak iki kısma ayrılmaktadır. Âlimler tarafından ittifak ile kabul edilen şartlar, haber verenler (muhibrîn) ve işitenler (sâmi'în) ile ilgili olan şartlar olmak üzere iki kısımda incelenmektedir.<sup>[55]</sup> Hanbelî usûl kaynaklarında geçen ve ittifakla kabul edilen üç şart şunlardır: 1. Mütevâtirin râvileri, duylara dayalı zorunlu ilim ifade eden şeyler hakkında haber vermeleri gerekir.<sup>[56]</sup> Bundan dolayı kalabalık bir grup (cemm'u'l-gaffr), âlemin sonradan var oluşunu (hâdis) ve peygamberlerin doğruluğunu haber verse onların haberi ile bizim için ilim hâsıl olmaz. Zira bu iki konu, duylara dayalı zorunlu ilim ifade eden türden değildir. 2. Haberin iki tarafı (ilk ve son tabakası) ve ortası bu sıfatta ve de sayının kemalinde eşit olmalıdır. Zira her dönem, diğer dönemden bağımsız olduğu için kendisinde söz konusu şartların bulunması gereklidir. Bundan dolayı çok olmalarına rağmen

[50] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-'Udde*, 3/847-848.

[51] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-'Udde*, 3/848.

[52] Ebû'l-Vefâ Alî b. Akîlel-Bağdâdî, *el-Vâzih fî usûli'l-fıkh*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999), 4/336.

[53] Ebu'l-Hatâb el-Kelvezânî, *et-Temhîd*, thk. Mufîd Muhammed Ebû A'mşe (Cidde: Daru'l-Medeniyy, 1985), 3/24-25.

[54] Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir*, thk. Şa'bân Muhammed İsmail (Beyrut: el-Mektebetu'l-Mekkiyye, 1998), 1/290.

[55] Ebû'l-Hasan Alî b. Süleymân el-Merdâvî, *et-Tehbîr şerhu't-Tahrîr fî usûli'l-fıkh*, thk. 'Avd b. Muhammed el-Karnî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1421/2000), 4/1778; Nemle, *İthâfu zevi'l-besâir*, 3/93.

[56] Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/31; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, 1/296; Merdâvî, *et-Tehbîr*, 4/1778.

Yahudilerin, getirdiği hükümlerin neshedilmeyeceğine dair Hz. Musa'dan yaptıkları nâkil hakkında ilim oluşmaz.<sup>[57]</sup> 3. Haberi nakledenlerin yalan üzerine ittifak etmelerinin aklen imkânsız olması.<sup>[58]</sup> Zikredilen şartlar, haberi verenlerle ilgili olanlardır.<sup>[59]</sup> Mütevâtir haberi işitenlerle ilgili şartlar ise şunlardır: 1. Haber, sâmi'in zorunlu olarak bileceği bir hususla ilgili olmamalıdır. Çünkü bu, var olan şeyi tahsil etmek olur ki bu ise faydasızdır. 2. İşitenin ilim ehli olması. Zira tevâtürün ifade edeceği ilmin hâsil olması, ehil olmayan kimse için imkânsızdır. 3. Haberi işitenin o haberdan farklı bir itikada sahip olmaması. Bu, Şâdan Şerîf Murtazâ'nın (öl. 436/1044) Hz. Ali'nin hilâfetini tevâtür ile ispatlamak için öne sürdüğü bir şarttır. Usûlcülerin çoğunluğu tarafından bu şart reddedilmektedir.<sup>[60]</sup> Haberi nakledenlerin Müslüman ve adil olmaları ise tevâtür için şart değildir. Çünkü tevâtürün ilim ifade etmesinin başlıca sebebi, haber verenlerin çok olmaları bakımından yalan üzerinde ittifak etmelerinin tasavvur edilmeyişidir. Bu durum Müslümanlarda mümkün olduğu gibi kâfirlerde de mümkündür. Aynı şekilde belli bir sayıyla sınırlı olmaları ve aynı beldeden olmamaları da şart değildir. Hacılar, kendilerini hac ibadeti yerine getirmekten alıkoyan bir olayı ve Cuma namazına ehil olanlar da kendilerini namazdan men eden bir olayı haber verdiklerinde, belli sayıda olmalarına ve aynı beldede olmaları bir yana, bir camide olmaları bile doğru söylediklerini anlamak için yeterlidir.<sup>[61]</sup> Şart olarak kabul edilmeyen bu hususlar, mütevâtirin râvileriyle ilgili tartışmalı olan şartlardır. Nitekim Şâfî fakih ve usûlcü İbn 'Abdân el-Hemedânî (öl. 433/1042) İslâm ve adaleti tevâtür şartı saymaktadır. Bazı fakihler de, mütevâtir haberin râvilerinin ayrı beldelerden ve belli bir sayıyla sınırlı olmamalarını şart koşmaktadırlar.<sup>[62]</sup>

Tevâtürün şartları için özel bir başlık açmayan Ebû Ya'lâ, mütevâtir haber ile ilgili kimi konularda satır aralarında mütevâtir haberin ilk, orta ve son tabakasının sayısal çoğunlukta eşit olması şartını, Hz. İsa'nın katledilmesini haber veren Hıristiyanların haberiyle ilmin hâsil olmayışına gerekçe olarak zikretmiştir. Haberi nakledenlerin yalan üzerine ittifak etmelerinin aklen mümkün olmayacak sayısal çoğunlukta olmaları şartına da tevâtürde belli bir sayının gerekli olmadığı konusunda değinmiştir.<sup>[63]</sup> Yukarıda da geçtiği üzere söz konusu sayısal çoğunluğun asgari olarak dörtten yukarı olması gerekir. Onun diğer şartlar hakkındaki kanaatinin ne olduğu ise tespit edilememiştir.

#### 2.1.4. Mütevâtir Haberin Gizlenmesinin (Kitmân) Hükümü

Tevâtür tarihiyle nakledilmesine ihtiyaç duyulan bir konunun, tevâtür ehli kimseler tarafından gizlenmesinin hükümü tartışmalı bir husustur. Hanbelî usûlcülerin de içinde olduğu fukahâ ve usûl âlimlerinin cumhuruna göre nakledilmesine ve bilinmesine ihtiyaç duyulan hususlarla ilgili haberlerin, tevâtür ehli tarafından gizlenmesi câiz değildir. İmâmiyye Şâ'ına göre ise bu tür haberlerin, bir sebebin bulunması halinde gizlenmesi câizdir.<sup>[64]</sup> Onlar bu görüşlerini, Hz. Ali'nin hilâfeti hakkında nasların olduğu ancak sahâbe tarafından gizlendiği iddiasına dayandırmışlardır.<sup>[65]</sup> Ebû Ya'lâ, Şâ'nın söz konusu iddiasını reddetmektedir. Ona göre mütevâtir haberin gizlenmesi, mütevâtir haberin ifade ettiği konunun hilâfını haber vermek gibi çirkindir. Dolayısıyla tevâtür ehlinin böyle bir şey hakkında ittifakları câiz değildir. Ayrıca ona göre Hz. İsa'nın beşikteyken

[57] İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, 1/296-297; Merdâvî, *et-Tehbîr*, 4/1779.

[58] Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/31; Merdâvî, *et-Tehbîr*, 4/1778.

[59] Merdâvî, *et-Tehbîr*, 4/1778.

[60] Nemle, *İthâfu zevi'l-besâir*, 3/110.

[61] İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, 1/299-300.

[62] bk. Merdâvî, *et-Tehbîr*, 4/1796-1798.

[63] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-'Udde*, 3/843, 855-856.

[64] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-'Udde*, 3/852; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, 1/302; Nemle, *İthâfu zevi'l-besâir*, 3/116-117.

[65] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-'Udde*, 3/852; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/33; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, 1/300.

söylediği sözlerin Hıristiyanlar tarafından nakledilmeyip gizlenmesinin mütevâtir haberin gizlenmesine gerekçe olarak verilmesi yersizdir. Zira Hz. İsa'nın o sözleri, peygamberliğinden ve Hıristiyanların ona tabi olmasından öncedir.<sup>[66]</sup> Sonuç olarak, Şîa'nın ileri sürdüğü gerekçeler onların görüşünü desteklememektedir. Bunun için nakledilmesine ve bilinmesine ihtiyaç duyulan hususlarla ilgili haberlerin, tevâtür ehli tarafından gizlenmesi câiz değildir.

## 2.2. Âhâd Haber

Ahbârü'l-âhâd veya bunun tekili olan haberi'l-vâhid kavramları, ilk dönemlerde sözlük anlamları üzerinden kurgulanmış, daha sonraki dönemlerde ise bu tamamen terk edilerek; bir kişinin diğer bir kişiden rivâyet ettiği haber ile birden fazla kişinin rivâyet ettiği haber arasında fark gözetilmeksizin aynı kategoride değerlendirilmiştir.<sup>[67]</sup>

Hanefî usûlcülere göre mütevâtir ve meşhûr haberin,<sup>[68]</sup> diğer usûl âlimleri arasında ise belli bir ayrıma gidilmeksizin mütevâtir haberin karşıtı olarak kullanılan<sup>[69]</sup> âhâd haber, "*tevâtür derecesine ulaşmayan haber*" şeklinde tarif edilmiştir.<sup>[70]</sup> Ebû Ya'lâ ise âhâd haber için herhangi bir tarif yapmadan doğrudan âhâd haberle amel konusuna başlamaktadır.<sup>[71]</sup>

### 2.2.1. Âhâd Haberinin Bilgi Değeri

Âhâd haberlerin, ilim ifade edip etmemesi hususunda İmam Ahmed'den iki farklı rivâyet bulunmaktadır. Bir rivâyete göre ahâd haber ile ilim hâsıl olmaz.<sup>[72]</sup> Bu, fıkıh ve usûl âlimlerinin cumhuru ile müteahhirînin de içinde bulunduğu Hanbelîlerin çoğunluğunun savunduğu görüştür.<sup>[73]</sup> Bu görüş için pek çok delil ileri sürülmüştür. O gerekçelerden bazıları şunlardır:

1. İşitilen her haberin tasdik edilmemesi. Zorunlu olarak biliyoruz ki her duyduğumuz haberi tasdik etmiyoruz.<sup>[74]</sup> Zira yalan olma ihtimali bulunmaktadır. Bu bakımdan âhâd haber/ler ilim ifade etmezler. Bu delil, karşıt görüşte olan kimsenin "*Ben de duyduğum haberin ilim ifade ettiğini düşünüyorum*" deme ihtimalinden dolayı zayıf görülmüştür. Çünkü bu iki düşünceden; yani duyulan haberin ilim ifade ettiğini düşünmek veya ilim ifade etmediğini düşünmek biri diğerinden öncelikli olmayıp<sup>[75]</sup> aynı derecededirler. Dolayısıyla birini diğerine tercih etmek tercih bilâ müreccih olmuş olur.
2. Âhâd haber ilim ifade etmiş olsaydı iki zıttın içtimaı imkânsız olduğundan iki çelişik (müteâriz) haberin vürudu sahih olmazdı. Vârid olduklarına göre âhâd haber ilim ifade etmez.
3. Haber-i vâhid ilim ifade etmiş olsaydı ilim ifade eden Kur'ân ve mütevâtir haberler derecesinde olur ve onları neshetmesi câiz olurdu. Bunun câiz olmaması gösteriyor ki haber-i vâhid, daha alt bir mertebede olduğu için Kur'ân ve mütevâtir haberler gibi ilim ifade etmez, zan ifade eder.
4. Haber-i vâhid ilim ifade etmiş olsaydı şahitlik konusunda iki ve daha fazla şahidin aranmasına ihtiyaç duyulmazdı. Tek bir şahit ile de hüküm vermek yeterli olurdu.

[66] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-'Udde*, 3/853-854.

[67] Hamit Sevgili, "Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin Usûl Anlayışında Âhâd Haberinin Epistemolojik Değeri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2019), 231.

[68] Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 152; Molla Hüsrev, *Mirâtü'l-usûl*, 211.

[69] İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, 1/302; Merdâvî, *et-Tehbîr*, 4/1802.

[70] Merdâvî, *et-Tehbîr*, 4/1802.

[71] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-'Udde*, 3/857.

[72] İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, 1/302-303.

[73] Nemle, *İthâfu zevi'l-besâir*, 3/123.

[74] İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, 1/303.

[75] Nemle, *İthâfu zevi'l-besâir*, 3/122.

5. Âhâd haber, bilgi ifade etmiş olsaydı mütevâtirde olduğu gibi âhâd haberlerde de adil ve fâsık kimse eşit kabul edilirdi.<sup>[76]</sup> Böyle olmadığına göre, haber-i vâhid ilim ifade etmemektedir.

İmam Ahmed'den yapılan diğer bir rivâyet ise âhâd haberin ilim ifade etmesidir. Rivâyet edildiğine göre İmam Ahmed, rü'yet (ahirette Allah'ı görme) ile ilgili olarak şöyle demiştir: *"Onun hak olduğunu biliyoruz ve onunla ilgili bilginin kesinliğini kabul ediyoruz."*<sup>[77]</sup> Hanbelî usûlcüler, Ahmed b. Hanbel'in bu ibarelerden kastının ne olduğu hususunda ihtilâf edip şu ihtimalleri tahrîc etmişlerdir:

1. Âhâd haber, her konuda değil de rü'yetu'llah gibi bazı konularda ilim ifade eder. Rü'yetu'llah ve benzeri konularla ilgili âhâd haberler; râvilerinin çokluğu, ümmetin kabulü ve râvilerinin sıdkına delalet eden karinelerle desteklenmeleri sebebiyle İbn Kudâme'ye göre manevî mütevâtir olma ihtimalleri bulunmaktadır. Zira mütevâtir için belli bir sayı şartı aranmaktadır.<sup>[78]</sup>
2. Ahmed b. Hanbel'e göre âhâd haber mutlak olarak; yani rü'yetle ilgili olsun olmasın ilim ifade eder. Rü'yet konusunu zikretmesi ise örnek babındandır. Bazı Hanbelîler, muhaddislerden bir cemaat ve Zâhirîler bu görüştedirler.<sup>[79]</sup> Onlara göre âhâd haber herhangi bir konuyla sınırlı kalmaksızın her konuda bilgi ifade eder.
3. Destekleyici karineler bulunduğu haber-i vâhid ilim ifade eder. O karineler de şunlardır: a. Adil, sika (güvenilir) ve mutkîn (gafil ve unutkan olmayan) olan imamlar tarafından rivâyet edilmesi b. Farklılık arz etmeyen, bir birine eşit olan yollarla nakledilmesi c. Ümmetin onu kabul ile karşılması d. Hiçbir münkir tarafından inkâr edilmemesi. Bu önceki (c) karinenin mefhumundan zaten anlaşılıyor.<sup>[80]</sup> Bu görüş sahipleri, delil olarak şu hususları ileri sürmektedirler: 1. Hz. Ebû Bekir ve Ömer, işittikleri ve duydukları bir şeyi haber verseler, onlardan işiten kimse de onları sika kabul ettiğinden herhangi bir şüphe meydana gelmez. İkisinin haberinin, ilim ifade etme sebebi o haberi kuşatan karinelerdir. O da sâmi'in, onları sikalık, adalet ve itkân vasıflarıyla muttasıf olarak kabul etmesidir. 2. Selef, Allah'ın sıfatlarıyla ilgili olup tasdik edilmeleri ve içeriklerine inanmanın vacip olduğu, fakat amelî yönü bulunmayan haberlerin nakledilmesi konusunda ittifak etmişlerdir. Bu konuyla ilintili haberler âhâd oldukları halde, ilim ifade etme nedenleri ümmetin kabulüyle desteklenmeleri ve inkâr edenlerin bulunmaması bunu gerektirir. 3. Ümmetin kabulü, bu nevi haberlerin sıhhati hakkında icmâdır. İcmâ da kat'î bir delildir. O halde bu nevi âhâd haberler ilim ifade ederler.<sup>[81]</sup>

Haber-i vâhidin ilim ifade etmediğini savunan âlimlerin ileri sürdüğü yukarıdaki delillere, Ebû Ya'lâ ile aynı görüşü paylaşan İbn Kudâme tarafından şu itirazlar yapılmıştır:

1. "Çünkü biz zorunlu olarak biliyoruz ki her duyduğumuz haberi tasdik etmiyoruz." deliline, "Biz -bu tür- âhâd haberleri kendilerinde bulunan güvenilirlik ve ümmetin kabulü karinesiyle, ilim ifade eden olarak kabul ediyoruz. [Yoksa bizzat ilim ifade eder, demiyoruz.]"
2. "Âhâd haberin ilim ifade etmesinin kabulü durumunda, iki müteâriz haberin vürudunun sahih olmaması gerekir. Zira bu, imkânsız olan iki zıttın bir arada bulunması olur. Müteâriz haberler vârid olduğuna göre âhâd haber ilim ifade etmez." Bu gerekçeye Kur'ân ayetlerinde ve mütevâtir haberlerde çelişki olmadığı gibi karinelerle desteklenmiş âhâd haberlerde de çelişki bulunmamaktadır, şeklinde cevap verilmiştir.

[76] İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, 1/303; Nemle, *İthâfu zevi'l-besâir*, 3/123-125.

[77] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-'Udde*, 3/900; Nemle, *İthâfu zevi'l-besâir*, 3/125.

[78] İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, 1/303-304.

[79] İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, 1/304; Nemle, *İthâfu zevi'l-besâir*, 3/127.

[80] İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, 1/304; Nemle, *İthâfu zevi'l-besâir*, 3/128-129.

[81] İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, 1/304; Nemle, *İthâfu zevi'l-besâir*, 3/129-131

3. "Haber-i vâhid, ilim ifade etmiş olsaydı şahitlik konusunda iki ve daha fazla şahidin aranmasına ihtiyaç duyulmazdı. Tek bir şahit ile hüküm vermek yeterli olurdu." deliline, "Bir şahidin şahitliğine dayanarak hüküm vermek ise gerekli değildir. Çünkü hâkim bildiğiyle hüküm vermiyor. Ancak doğruluk mazinnesi (yeri) olan beyyine ile hükmediyor." şeklinde cevap verilmiştir.
4. "Âhâd haber bilgi ifade etmiş olsaydı mütevâtirde olduğu gibi âhâd haberlerde de adil ve fâsık kimse rivâyet etme bakımından eşit olurlardı..." deliline ise aradaki farkın karinelere (râvinin âdil-sika olması) kaynaklandığına işaret edilerek, itirazda bulunulmuştur.<sup>[82]</sup>

Ebû Ya'lâ'ya göre âhâd haber, zarûrî bilgi ifade etmeyip istidlâl yoluyla ilim ifade eder. Ona göre istidlâl şu dört durumda ilim ifade eder:

1. Ümmetin kabulü durumunda.
2. Hz. Peygamber'in yalana onay vermeyeceğinden dolayı ondan (s.a.v) işittiğini ve inkâr etmediğini iddia eden birinin haber vermesi.
3. Masum ve doğruluğu delilden kaynaklı olduğu için Hz. Peygamber'in tek başına haber vermesi.
4. Bir kimsenin, kendisinden pek çok kimsenin işittiğini ve hiçbirinin inkâr etmediğini iddia ederek naklettiği haber. Bu durumlarda âhâd haberden kaynaklanan bilgi kesbîdir. Zira nazar ve istidlâlden kaynaklanmıştır.<sup>[83]</sup> Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla söz konusu mevzuda Ebû Ya'lâ, İmam Ahmed'in sözünden tahriç edilen üçüncü görüşü tercih etmektedir. Bu bakımdan, âhâd haberin ilim ifade etmediğini kabul eden cumhurun görüşüne kısmen katılırken kısmen de muhâlif davranmıştır. Şöyle ki; karinelere bulunduğu haber-i vâhid ilim ifade eder. Bulunmadığında ise kesin bilgi ifade etmeyip zan ifade eder.

İbn Akîl, bu konuda hocasına muhalif görünmektedir. Ona göre âhâd haber, zarûrî ilim ifade etmediği gibi kesbî ilim de ifade etmez.<sup>[84]</sup> İbn Akîl'in konu hakkındaki gerekçelerinden<sup>[85]</sup> biri şudur: İnançlar, ilgili delillere göre değer ve kuvvet kazanır. Kişi ve kalplere etki de, müessirin kuvvetine göredir. Haber-i vâhid, zirveye de ulaşsa onda sadece -doğru olmama olasılığıyla beraber - doğruluğunun kizbe tercihi söz konusu olmuş olur. Bu durumda cevâz verilen iki şeyden birinin galip olması halinde nefiste/kalpte ancak zan etkili olur. Kesinlik ve ilim ise hiçbir şekilde olmaz. Çünkü bu, ancak haber veren tek kişiden kizbin tecvizinin bulunmamasıyla hâsıl olur.<sup>[86]</sup>

### 2.2.2. Âhâd Haberinin Kabulü ve Amelî (Pratik) Değeri

Allah'a itaat ve teslimiyet anlayışıyla uyulan hükmün (taabbüd) âhâd haberle/haberlerle vürudunun kabulü hususunda ihtilâf bulunmaktadır. Şîa âlimleri ve Ebû Dâvud ez-Zâhirî (öl. 270/884) gibi âlimler, taabbudî konularda âhâd haberin vürudunun aklen cevâzını kabul etmeleriyle beraber şer'an kabulüne ise karşı çıkmışlardır. Ahmed b. Hanbel, İbn Süreyc (öl. 306/918) ve Kaffâl (öl. 365/976) gibi âlimler ise hem aklî hem de şer'î olarak kabul etmişlerdir. Bir kesim ise şer'an kabul ederken aklen ise kabul etmemişlerdir.<sup>[87]</sup> Aklî olarak bunun câiz olduğunu ve naklî olarak da hiçbir engelin olmadığını kabul eden Ebû Ya'lâ, kabul ettiği görüşü aklî olarak şu şekilde temellendirmektedir: "*Doğru olmaması câiz olsa da bizim için maslahatın, bir kişinin haber*

[82] İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, 1/304, 309.

[83] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-'Udde*, 3/900-901.

[84] İbn Akîl, *el-Vâzih*, 4/403.

[85] Diğer gerekçeler için bk. İbn Akîl, *el-Vâzih*, 4/405-408.

[86] İbn Akîl, *el-Vâzih*, 4/405.

[87] Ebû'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkkavî b. Abdilkerîm et-Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988), 2/119.

verdiği şey (haber) ile amel etmede olduğu mümteni değildir. Baksana gitmek istediğimiz yolun (tehlikeli olduğu hususunda) bizi korkutan/uyaran kimse olduğunda bize gereken, onun söylediğini kabul etmemiz ve haberinde yalancı olması câiz olsa da o yoldan gitmememizdir. Öyleyse bizim dinî konularda haber-i vâhidin kabulüyle Allah'a ibadet etmemiz de aynı şekilde mümteni değildir." Bu çıkarımdan hareketle doğabilecek olan "gidilecek yolun tehlikeli olduğu hususunda bizi uyardığında fâsık olan kimsenin haberine uymanın gerekliliği gibi fâsık da olsa bir kimsenin haber verdiğiyle amel etmeye onay vermeniz gerekir" şeklindeki itiraza Ebû Ya'lâ, akla göre bu hususta bir engelin olmadığı fakat bunu menetme konusunda naklî delillere müracaat edileceğini belirtir.<sup>[88]</sup>

Fukahâ ile mütekellimînin cumhuruna göre âhâd haberle amel, gerekli olan şartları taşımaları halinde vaciptir. Ebû Alî el-Cübbâî'ye göre şer'î konularda bir kişinin vereceği haber, makbul olmayıp en az iki kişinin aktardığı haber makbuldür. Bidat ehlinden kimilerine göre ise âhâd haberin taabbudî konularda vürudu ve onunla amel hiçbir şekilde câiz değildir.<sup>[89]</sup> Âhâd haberin kabulünün aklî olarak câiz ve naklî olarak da hiçbir engelinin olmadığını kabul eden Ebû Ya'lâ, onunla amel konusunda ise haberin kabulünün cevâzı için gerekli olan sıfatları (şartları) taşıması halinde vacip olduğunu kabul etmekte ve bu görüşü, Ahmed b. Hanbel'den yapılan farklı nakillere dayandırmaktadır. Söz konusu nakillerden bazıları şunlardır:

1. "Resûlullâh'tan nakledilen haber, sahih olur ve sikalar tarafından nakledilirse o sünnettir. Dolayısıyla akleden ve kendisine ulaşan kimseye onunla (o haberle) amel etmek düşer. O bırakılıp da rey ve kıyasa ise iltifat edilmez."
2. "Haber-i vâhid geldiğinde/nakledildiğinde isnadı sahih ise onunla amel etmek vacip olur. (Mesela) sahâbe namazdayken onlara kible yönünün değiştiğine dair haber geldiği vakit Kâbe yönüne döndüler."
3. "İsnadı sahih olduğunda haber-i vâhid sahihtir." Dolayısıyla makbuldür ve onunla amel edilir.<sup>[90]</sup>

Âhâd haberle ameli gerekli gören Ebû Ya'lâ, bu görüşü ilk başta mezhebin kurucu imamı Ahmed b. Hanbel'e dayandırmış ve ardından da delil olarak Kur'ân, sünnet ve sahâbe icmâmı vermiştir. Söz konusu delilleri şunlardır:

1. Kur'ân'dan delil, "Bununla beraber müminlerin hepsinin toptan savaşa çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminden bir grup dinde yeterli bilgi sahibi olmaya çalışmak ve seferden dönen topluluklarını uyarmak üzere geride kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar." (Tevbe, 9/122) âyetidir. Ebû Ya'lâ'ya göre âyette geçen "tâife" kelimesi, ilgili olduğu gruptan sadece bir kişi olsa da yine onun için kullanılmaktadır. Mesela insan taifesi veya ulemâ taifesi denildiğinde o taife birden çok kişi olabileceği gibi bir kişi de olabilir. Dolayısıyla uyarı için geride kalacak taife, bir veya birden çok kişi olabilir ve bir olsun ya da birden fazla olsun o taifenin uyarısı kabul edilir. Ebû Ya'lâ söz konusu âyetin delil oluşunu şöyle temellendirir: Konuyla ilgili olarak âyette iki delil bulunmaktadır. Birincisi âyetin "...seferden dönen topluluklarını uyarmak üzere geride kalmalıdır." kısmında, eğer makbul olmasaydı bireylerin dönenleri uyarmasına emir ve teşvik olmazdı. Olduğuna göre makbuldür. İkinci delil de âyetin "...Umulur ki sakınırlar." kısmında da eğer haber-i vâhid ameli gerektirmeseydi onunla uyarma vuku bulmazdı.<sup>[91]</sup> Uyarma vuku bulduğuna göre haber-i vâhid ile bildirilen hüküm makbuldür.

2. Sünnetten delil, Hz. Peygamber'in dinî hükümleri civar bölgelere ve kabilelere tebliğ etmek için bazı şahısları tek olarak göndermesidir. Örneğin; Hz. Ebû Bekir'i hac emiri, Hz. Ömer'i zekât memuru, Hz. Ali'yi Yemen'e kadı, zekât toplaması için Hz. Muâz'ı Yemen'e göndermesi ve içkinin

[88] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-'Udde*, 3/857-858.

[89] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-'Udde*, 3/861.

[90] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-'Udde*, 3/859.

[91] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-'Udde*, 3/862.



ve de Mina günlerinde (hacıların kurban kesme günleri olan Zilhiccenin 10, 11 ve 12. günlerinde Mina'da buldukları günlerde) orucun haramlığını duyurması için bir kişiye emir vermesi gibi. Eğer haber-i vâhid ile amel gerekli olmasaydı Hz. Peygamber, sözüyle amelin gerekli olmadığını birini haber vermek için göndermezdi. Söz konusu haberlere, haber-i vâhid ile amel etmeyi ispatlamak için delil teşkil etmezler şeklinde bir itirazın gelme ihtimali bulunmaktadır. Ebû Ya'lâ, bu itiraza zikredilen haberler lafız olarak âhâd olsalar da ümmet onları kabul edip onlarla amel konusunda mutabakat sağladığı için toplu olarak mânen mütevâtirdirler, şeklinde cevap vermektedir.<sup>[92]</sup> Dolayısıyla manevî mütevâtir oldukları için söz konusu haberler, âhâd haberle amel etmeyi ispatlama salahiyetine sahiptirler.

3. Sahâbe, haber-i vâhid ile amel etmek konusunda icmâ etmiştir. Onlar, aktarılan haberi birbirlerinden kabul ediyor ve tevâtür veya istifâza yoluyla aktarılma talebinde bulunmuyordu. Örneğin; Hz. Ebû Bekir, ninenin mirası konusunda Muhammed b. Mesleme ile Mugfîre b. Şu'be'nin haberine uyararak, nineye mirastan 1/6'ya hükmetmiştir. Daha sonra Hz. Ömer de Hz. Ebû Bekir'in bu hükmüyle amel etmiştir. Hz. Ömer, düşük ceninin diyeti hususunda Hamel b. Mâlik'in aktardığı hadise uyararak hüküm vermiş; "bunu işitmeseydik farklı hüküm verirdik" demiştir. Yine Mecûsîlerden cizye alınması hususunda Abdurrahmân b. Avf'ın haberine; kadının öldürülen kocasının diyetine mirasçı olacağı konusunda Dahhâk b. Süfyan'ın haberine uyararak, bu görüşün aksi olan re'yinden vazgeçmiştir. Hz. Osman, kocası ölen kadın için meskenin vacipliği hususunda Kureye' binti Malîk'in haberine uymuştur. Hz. Ali, bizzat Hz. Peygamber'den işitmediği hadisleri aktaranlara yemin ettirerek haber-i vâhid ile hüküm vermiştir. Eski kibleyi terk edip, yeni kible olan Kâbe'ye dönme gibi önemli bir konuda, Kubâ halkı âhâd haberle amel etmiştir. İbn Abbâs, sarf (paranın parayla satışı) akdinde kendi görüşünden vaz geçip Ebû Sa'd'ın (Sa'd b. Mâlik) hadisi ile amel etmiştir.<sup>[93]</sup>

Ebû Ya'lâ, Cübbâ'nın haber-i vâhidin kabulü için ileri sürdüğü her tabakada iki kişinin rivâyet etmesi şartını ve bunu şahitliğe kıyaslamasını ise kabul etmeyip cevap olarak "rü'yeti hilal ve (çocuğun doğumu hakkında) ebelik konusunda bir kişinin şahitliğinin kabul edilmesini" vermektedir. Ayrıca söz konusu görüşe göre zina konusunda olduğu gibi had (ceza) gerektiren konularla ilgili haberlerin dört kişi tarafından aktarılmış olması gerekir. Yine şahitlik, haberin kendileriyle desteklenmediği şeylerle desteklenir. Şöyle ki şahitlerin dinlenmesi için halleri araştırılırken haber ise araştırma olmadan zâhiren adaletli olan kişiden kabul edilir.<sup>[94]</sup> Anlaşıldığı üzere rivâyet konusunun şahitliğe kıyaslanması sahih değildir. Çünkü rivâyet, pek çok hususta şehâdet konusundan ayrılır. (Mesela; şahitliğin taabbudî yönü varken, rivâyetin ise yoktur; belli kişiler üzerinde şahitlik gerçekleşirken, rivâyet ise insanlarla ilgili bütün hükümlerde gerçekleşir.) Bu nedenle, zina hususunda dört kişinin rivâyeti kabul edilmezken şahitlikleri kabul edilir.<sup>[95]</sup>

Bu görüşte olmayanların, yukarıdaki sahâbe uygulamalarının haber-i vâhid ile amelin gerekliliğine delil gösterilemeyeceği yönündeki itiraz ve cevapları ise şöyledir:

1. "Sahâbe, başka sebeplerden dolayı bu haberlerle amel etmiştir, yoksa âhâd haber olduklarından değildir." itirazına şöyle cevap verilmektedir: "Amelin haberlerle olduğunu sahâbe açıkça zikretmiştir. Zira Hz. Ömer, "Bu (haber) olmasaydı başka bir hüküm verirdik." demektedir. O haberlerde karine ve sebep takdir etmek ise Kitâb ve mütevâtir haberlerin nassıyla beraber karineler takdir etme gibi olur ki, bu da bütün delilleri iptal etme anlamı taşır."<sup>[96]</sup> Bu ise mümkün değildir.

[92] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-'Udde*, 3/863-864.

[93] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-'Udde*, 3/865-869; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, 1/313-318.

[94] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-'Udde*, 3/877.

[95] İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, 1/328.

[96] İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, 1/ 321.

2. Konu hakkındaki sahâbe icmâına şu itiraz yöneltmiştir: “Ashâb, pek çok haberle amel etmeyi terk etmiştir.” Örneğin; Hz. Peygamber, Zülyedeyn’in haberini kabul etmemiştir. Hz. Ebû Bekir, ninenin mirası hakkından Mugîre’nin haberini; Hz. Ömer, Ebû Mûsâ’nın izinle ilgili haberini; Hz. Ali, Ma’kûl b. Sinân el-Eşce’î’nin Bervâ ile ilgili haberini; Hz. Aişe, İbn Ömer’in ailesinin ağlaması sebebiyle ölünün azap görmesi ile ilgili haberini reddetmiştir. Bu itiraza da iki şekilde cevap verilmektedir: 1. Bu söyledikleri onların aleyhinedir. Çünkü sahâbe, duraksadıkları haberleri râvilerinin dışındaki râvilerin muvâfakatıyla kabul etmişlerdir. Bu muvâfakatla tevâtür rütbesine ulaşmadığı gibi âhâd derecesinden de çıkmamıştır.<sup>[97]</sup> 2. Ashâbın duraksaması ise onlara has olan bir takım özel anlamlardan dolayıdır. Mesela; Hz. Peygamber’in Zülyedeyn’in haberinde duraksaması, böyle bir hükümde tek kişinin kavliyle amel edilemeyeceğini öğretmek içindir. Hz. Ebû Bekir, Mugîre’nin haberini reddetmemiştir. Bu hükmün başka bir haber ile netleşmesini talep etmiştir. Bunda da şayet Mugîre tek kalsaydı onun haberini kabul etmeyeceğine delâlet eden herhangi bir şey yoktur. Hz. Ömer’in bu tutumu ise, Hz. Peygamber’in hadisleri hususunda ihtiyatlı davranma konusunda verilen bir derstir. Bunun için Hz. Ömer, Ebû Musa’ya “Ben seni itham etmiyorum, ancak insanların Peygamber (s.a.v.) adına hadis uydurmalarından korkuyorum.” demiştir.<sup>[98]</sup>

Ebû Ya’lâ’nın talebesi Ebû’l-Hattâb el-Kelvezânî, hocasına muhalefet ederek âhâd haberin kabulünün şer’an vacip olduğu gibi aklen de vacip olduğu görüşünü savunmaktadır.<sup>[99]</sup> Gerekece olarak, aklen zarardan sakınmanın gerekli olmasını ve yararlı olan şeyin de yapılmasının güzel/iyi olmasını vermektedir. Şöyle ki doğru olduğu zannedilen bir kimse, zararlı olan bir şeyi haber verdiğinde akla göre verdiği habere uyulmalıdır. Zira zarardan sakınmak gerekir. Aynı şekilde dinî konularda da maslahat olan bir şey haber verildiğinde o konuda Hz. Peygamber’e itaat etmek ve zararlı bir şey haber verildiğinde ise o şeyden sakınmak gerekir. Sonuç olarak haber-i vâhid ile zannedilse ki Hz. Peygamber, yararlı olan bir fiile davet etmektedir veya zararlı olan bir şeyi yasaklamaktadır her iki durumda da ona (s.a.v.) uyulmalıdır.<sup>[100]</sup> Bu konuda Kelvezânî, usul eserinin kaynaklarından biri olan Ebû’l-Hüseyn el-Basrî’den etkilendiği görülmektedir. Nitekim Kelvezânî, Ebû’l-Hüseyn’in konu hakkındaki gerekçesini olduğu gibi vermektedir.<sup>[101]</sup> Ayrıca Kelvezânî, söz konusu görüşünü şu üç gerekçeye de dayandırmaktadır:

1. Eğer amel etme hususunu, sadece kesin olan deliller hakkında varsayarsak –dinî – hüküm işlevsizleştirilmiş olur. Çünkü kat’î olan deliller nadirdir.
2. Hz. Peygamber, bütün insanlar için peygamber olarak gönderilmiştir. Onun (s.a.v.) hepsiyle konuşması ve tebliğin onlara tevâtür yoluyla ulaştırılması da mümkün değildir.
3. Nakledilen haber-i vâhidde, râvinin doğruluğunun zannedilmesi halinde Allah’ın ve Resûlullah’ın emrinin/hükmünün o haberdeki varlığı ağır basmış olur. Bu durumda ihtiyatlı olan, râcih olanla amel etmektir ki o da haber-i vâhiddir.<sup>[102]</sup> Böylece akıl, bu üç nedenden dolayı âhâd haberle amel etmeyi gerekli kılar.

Ebû Ya’lâ’nın görüşünü paylaşan bir diğer Hanbelî usûlcü İbn Kudâme ise, âhâd haberle amel etmek aklen vacib olmadığı gibi imkânsız da değildir değerlendirmesinde bulunarak, aklen bunun mümkün olmadığını savunan görüş ile bunun aklen vacip olduğunu savunan Kelvezânî’nin görüşünü reddeder. Ayrıca Kelvezânî’nin ileri sürdüğü ilk iki gerekçesine de “Âhâd haber ile amel etmeme, hükümleri işlevsizleştirmeyi gerektirmez. Zira beraeti asliyenin ve istishâbın bekası

[97] İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzir*, 1/322, 325.

[98] İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzir*, 1/325-326.

[99] Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/44.

[100] bk. Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/70-71.

[101] Ebû’l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî, *el-Mu’temed fî usûli’l-fıkh*, thk. Muhammed Hamîdullâh (Dımaşk: el-Ma’hedu’l-İlmi el-Fransî, 1385/1965), 583.

[102] İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzir*, 1/312.

mümkündür. Bunun için, onlarla hükümlerin tayini imkân dâhilindedir. Hz. Peygamber, ümmetinden kendilerine tebliğin yapılması mümkün olanlara tebliğ ile yükümlüdür. İmkânı dâhilinde olmayan kimselere ise tebliğ ile yükümlü değildir.”<sup>[103]</sup> diyerek ikinci gerekçeye de itirazda bulunur.

Sonuç olarak Ebû Ya'lâ, taabbudî konuların âhâd haber ile aktarılmasının aklen cevâzını ve dinî olarak da hiçbir engelinin olmadığını kabul eder. Haber-i vâhid ile amelin vacip oluşu konusunda ise mezhebin kurucu imamı Ahmed b. Hanbel'in görüşüne katılır.

### 2.2.3. Âhâd Haberin Kabulüyle İlgili İhtilâflı Olan Şartlar

Râvinin Müslüman olması, ergen (bâliğ) olması, adil olması ve zabt sahibi olması gibi haber-i vâhidin kabulü için ittifakla kabul edilen şartlarla birlikte başka şartlar ileri sürüp sürmeme hususunda âlimler farklı tutumlara sahip olmuşlardır. Ebû Ya'lâ'nın eserinde ele alması ve ehemmiyetlerinden dolayı bu başlık altında, âhâd haberin kabulüyle ilgili şart olup olmaması bakımından tartışmalı olan umûmü'l-belvâ ve kıyasa uygunluk prensibi, had cezalarında ve itikadî konularda âhâd haberin kabulü meselelerine yer verilecektir.

#### 2.2.3.1. Haber-i Vâhidin Umûmü'l-Belvâya Aykırı Olmasının Hükümü

Hanefî usûlcüler, bütün toplumu ilgilendiren bir hususla ilgili bilginin, mütevâtir veya meşhûr düzeyinde bir haber ile sabit olması gerektiği görüşündedirler. Bu tür bir bilginin haber-i vâhid ile sınırlı kalması, o haberin makbul olmadığını gösterir. Bundan hareketle Hanefîler, cinsel uzva dokunmanın abdesti bozması gibi bütün toplumu ilgilendiren hususlarla ilgili âhâd haberlerle amel etmemektedirler.<sup>[104]</sup> Usûlcülerin bir kısmına göre<sup>[105]</sup> âhâd haberin kabulüyle ilgili bu kriter, ilk olarak Kerhî (öl. 340/952) tarafından; Cessâs'a göre<sup>[106]</sup> ise İsa b. Ebân tarafından ortaya atılmış ve sonraki Hanefî usûl âlimleri<sup>[107]</sup> tarafından benimsenmiştir.<sup>[108]</sup> Bu görüşü kabul etmeyen Ebû Ya'lâ, önce farziyeti genel olan; yani her Müslümanı ilgilendiren konularda haber-i vâhidin kabul edildiğini belirtir. Delil olarak, herkesi ilgilendiren gusûl konusunda sahâbenin cinsel birliktelikte inzal olmadan gusûlün gerekli olup olmamasını Hz. Aişe'ye sormaları ve bunun üzerine onun: “Sünnet edilen bölge birbirine temas edince gusûl vacip olur. Ben ve Resûlullâh yaptık, yıkandık.” ve aynı şekilde umûmü'l-belvâdan olan ninenin mirası hakkında ashâbın Hz. Ebû Bekir'e müracaat edip onun sözüyle amel etmelerini verir. Ayrıca konu hakkında şu gerekçe ve akli çıkarımlarda da bulunur: “Haber-i vâhid, sübutuna ve kendisiyle amel edilmeye kesin delilin delâlet ettiği şeylerdendir. (Öyleyse) kendisine rücuun kesin olduğu âyet mesabesinde olur. Haber-i vâhid kıyas için asıl (makûs aleyh)dır. Çünkü haber-i vâhiden hüküm istinbat edilir. Zayıf olmasıyla beraber hükümlerin kıyasla ispatı câiz olduğuna göre haber-i vâhid ile cevâzı daha evladır.<sup>[109]</sup> Bu konudan sonra Ebû Ya'lâ, haber-i vâhidin umumu'l-belvâ olan konularda da kabul edildiğini Hanefîlerin ise bunu kabul etmediklerini ifade eder ve yukarıda zikredilen gerekçelere atıfta bulunur. Ayrıca karşıt görüşte olanların, satım ve nikâh akitlerinin şartları, namazda meydana gelen durumlar, ön ve arka dışında vücudun bir yerinden çıkan (kan ve benzeri) şeylerle abdestin bozulması, cenazeye yürüme, Harem toprağının (ribâ'u Mekke) satışı/icâresi ve vitir namazının vücubiyeti

[103] İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, 1/312-313.

[104] Zekiyyüddîn Şa'bân, *Usûlü'l-fikh*, trc. İbrahim Kafi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 88; İ. Hakkı Ünal, *İ. Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: DİB yayınları, 2012), 176-178.

[105] Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr 'an Usûli Fahrîlislâm el-Pezdvî* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 3/16.

[106] Cessâs, *el-Fusûl*, 3/113.

[107] Bk. Ebû Bekr Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efğânî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1993), 1/368; Ebû Zeyd Ubeydullâh b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvîmu'l-edille fî usûli'l-fikh*, thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2001), 196.

[108] Sevgili, “Ebû İshâk eş-Şirâzî'nin Usûl Anlayışında Âhâd Haberin Epistemolojik Değeri”, 239.

[109] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-'Udde*, 3/878-881.

gibi umumu'l-belvâdan olan konuları haber-i vâhid ile isbat ettiklerini de zikreder.<sup>[110]</sup> Dolayısıyla Hanefileri, âhad haberlerin kabulü hususunda kabul ettikleri kritere aykırı davranmakla eleştirir.

### 2.2.3.2. Haber-i Vâhidin Kıyasa Aykırı Olmasının Hükümü

Âhâd haber ile kıyas arasında tearuzun gerçekleşmesi durumunda, hangisinin diğerine tercih edileceği hususunda usûl âlimleri arasında ihtilâf bulunmaktadır. Şafîî usûlcüler ve Ebû Ya'îlâ'nın da içinde bulunduğu Hanbelî usûlcülere göre kıyasa aykırı durumlarda haber-i vâhid kabul edilir. Yani haber-i vâhid kıyasa tercih edilir.<sup>[111]</sup> Mâlikî mezhebinin konuyla ilgili meşhur görüşü İmam Mâlik'e (öl. 179/795) ait olduğu belirtilen, kıyasın âhâd habere takdim edilmesi görüşüdür. İmam Mâlik'in konuyla ilgili gerekçesi ise haber-i vâhidde neshin, yanlısın, sehvin (yanılma), yalanın ve tahsisin (daraltıcı yorum) gerçekleşmesi, kıyasta ise sadece asıl (makîsün aleyh) için belirtilen illetin asılda bulunup bulunmaması problemi vardır. Bu bakımdan kıyas âhâd haberden daha kuvvetlidir. Bunun için kıyasın haber-i vâhide takdimi vaciptir.<sup>[112]</sup>

Haber-i vâhidin kıyasa takdimini kabul eden Ebû Ya'îlâ, Ebû Hanîfe'nin ashabının: "*Haber-i vâhid, usûle ya da usûlün manasına muhalefet ettiğinde hüccet olmaz, usûl kıyasına muhalefet ettiğinde ise kabul edilir.*" dediğini belirtir. Kabul ettiği görüşe gerekçe olarak da sahâbe icmâmı ve bazı sahâbe uygulamalarını verir.<sup>[113]</sup> Ebû Ya'îlâ ve onunla aynı görüşü paylaşan usûlcülerin konu hakkında ileri sürdükleri bazı gerekçeler şunlardır:

1. Hz. Muâz, Kitab'ı ve sünneti ictihâda takdim etmiş ve Hz. Peygamber de bunu kabul etmiştir.<sup>[114]</sup>
2. Sahâbe, ictihâdlarında konuyla ilgili nas bulunmadığında kıyasa başvurmuşlardır. Örneğin; bu nedenden dolayı Hz. Ömer, düşük cenînin diyetinde Hamel b. Malik'in rivâyet ettiği hadisi (kıyasa) öncelemiştir. Yine Hz. Ömer, önceleri parmakların diyeti hususunda, diyetlerinin birbirinden farklı olduğu ve bunu da parmakların yararının farklılığına kıyaslayarak savunuyordu. Kendisine, "Her bir parmakta (diyet olarak) on deve vardır."<sup>[115]</sup> Hadisi ulaştıncı bu görüşünden vaz geçip, haberle amel etmiştir.<sup>[116]</sup> Bu mesele, sahâbe huzurunda vuku bulmuş hiçbir karşı çıkmamıştır. Bu, onların bu konuda icmâ' ettiklerini göstermektedir.<sup>[117]</sup>
3. Hz. Peygamber masumdur. Dolayısıyla ondan nakledilen söz/ler, masum olanın söz/leridir. Kıyas ise râvinin istinbât ettiği hükümdür. Gâlip zannın tercihinde, masum olanın kelâmı tercih edilme yönünden daha kuvvetlidir.<sup>[118]</sup> Bundan dolayı Hz. Peygamber'den âhâd tarikiyle rivâyet edilen haberler, kıyasa tercih edilir.
4. İletinin asılda (makîs aleyh) ve aslın hükmünün ferde (makîs) sübutu konularında kıyas, içtihadı muhtaçtır. Haber-i vâhid hakkında ise sadece râvinin doğrulunun (sıdk) sübutu hakkında içtihadı ihtiyaç duyulur. Zan ifade eden bir yol ile râvinin doğruluğu sabit olunca ilgili habere gidilir ve (onunla amel edilir). Başka içtihadı ihtiyaç kalmaz. Ayrıca râvinin doğruluğunun ispat edilme yolu, illetin ispat edilme yolundan daha üstündür. Çünkü uzun süre itaat etmesi ve günahlardan uzak durma âdeti, râvinin konuştuğu şeyler hakkında doğruluğunun tercih edilmesini gösterir. Bundan dolayı bu, illetin ispat yolundan daha evladır.<sup>[119]</sup>

[110] Ebû Ya'îlâ el-Ferrâ', *el-'Udde*, 3/878-881.

[111] Ebû Ya'îlâ el-Ferrâ', *el-'Udde*, 3/889; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, 1/371; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/345.

[112] Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer İbnü'l-Kassâr, *Mukaddime fi usûlü'l-fıkıh* (Riyad: Dâru'l-Muallime, 1999), 265-266.

[113] Ebû Ya'îlâ el-Ferrâ', *el-'Udde*, 3/888-889.

[114] İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, 1/374.

[115] Ebû Dâvûd, "Diyât", 19; Nesâî, "Mevâdih", 46.

[116] Ebû Ya'îlâ el-Ferrâ', *el-'Udde*, 3/889-890; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, 1/374.

[117] Ebû Ya'îlâ el-Ferrâ', *el-'Udde*, 3/890.

[118] İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, 1/374.

[119] Ebû Ya'îlâ el-Ferrâ', *el-'Udde*, 3/891.

5. Kendileri ve ifade ettikleri hükümler hakkında ittifak bulunan deliller (usûl) bizzat asıl olup başka şeylere kıyaslanmadıkları gibi haber de bizzat asıl olup makîs; yani başka bir şeyin fer'i değildir. Bu itibarla, hakkında ittifak bulunan aslın gereği (mucebi) nasıl ki kuvvetliyse haber-i vâhidin mucebi de öyle olup kıyastan ve gerektirdiği hükümden daha kuvvetli olur.<sup>[120]</sup>
6. Haber verenler çok olunca haber, ilim yani kati bilgi ifade eder. Kıyas ise, (asıl ile fer' arasında benzerlik yönleri ne kadar çok olsa da) kati bilgi ifade etmez. Dolayısıyla ilim ifade eden (haber-i vâhid), ilim ifade etmeyen (kıyastan) daha kuvvetlidir.<sup>[121]</sup>
7. Ebû Hanîfe'nin ashâbı ise usûle (kıyasa) aykırı olduğu halde, seferde nebîz (hurma şırası) ile abdest almanın vacipliğine; namazdayken gülmenin abdesti iptal ettiğine hükmetmişlerdir.<sup>[122]</sup> Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin ashâbı bile onun bu görüşüne muhalif davranmıştır.

Hanbelî usûlcülerden İbn Kudâme, Ebû Ya'lâ'nın Ebû Hanîfe'nin ashabına nisbet ettiği "Haber-i vâhid, usûle ya da usûlün manasına muhalefet ettiğinde hüccet olmaz, usûl kıyasına muhalefet ettiğinde ise kabul edilir." sözünü direkt olarak ve de "Haber-i vâhid, usûle ya da usûlün manasına muhalefet ettiğinde hüccet olmaz." şeklinde sözün bir kısmını vererek aktarmıştır. Ayrıca bu sözü Ebû Hanîfe'ye nisbet eder ve bu sözün fasit olduğunu belirtir. Bu eleştiri, kanaatimce iki açıdan sağlıklı değildir. Birincisi, bu sözün Ebû Hanîfe'ye aidiyeti problemliliği olduğu halde İbn Kudâme, kesinlik (cezm) ifade eden "قال" lafzını kullanmıştır. İkincisi, Ebû Hanîfe'nin -şayet kendisine ait olduğu kabul edilirse- kavlinde geçen "usûl" lafzından neyin kastedildiği net değildir. Usûl (asıllar) eğer dini hükümlerin kaynağı olan Kur'ân ve sünnet gibi asıllar (kaynaklar) ise ki, bütün ulemâ bu takdirde haber-i vâhidin reddedileceği görüşündedir. Eğer usûlden kasıt kıyas ise (ki İbn Kudâme'nin konu başlığından ve değerlendirmesinden o anlaşılıyor) bu da Hanefîlerin eserlerinde bulunan bilgilerle çelişmektedir. Zira Hanefîlerden ilk dönem âlimleri yani İmam Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve Muhammed mutlak olarak; yani râvî fakih olsun veya olmasın âhâd haberi kıyasa takdim etmektedirler.<sup>[123]</sup>

Ebû Ya'lâ, İbn Kudâme'den farklı olarak konuya yaklaşır ve şu değerlendirmede bulunur: "Ebû Hanîfe'nin ashâbı 'haber-i vâhid Kitâb, mütevâtir sünnet ve icmâ'a muhalefet ettiğinde reddedilir' diyorlarsa bu konuda muvafıkız. 'Eğer usûlî kıyasa ve manasına aykırı olduğunda reddedilir' diyorlarsa -ki Mâlikîler bunu kabul etmektedirler- bunun fâsid olduğunu açıkladık. (Ayrıca) bu, Ebû Hanîfe'nin mezhebi (görüşü) değildir. Çünkü "kıyas, bozulmasını gerektirse de kişi, unutarak orucunu yediğinde orucu bozulmaz." demiştir. (Nitekim bu konuda) "Kişi, unutarak yiyip içtiğinde orucunu tamamlasın. Allah onu yedirmiş ve içirmiştir."<sup>[124]</sup> şeklindeki Ebû Hüreyre'nin haberiyle kıyası terk etmiştir."<sup>[125]</sup> Burada sözü edilen kıyas, şer'in birçok konudaki hükmünden çıkarılan genel kural anlamında olup hükmü bilinmeyen meseleyi illet birliğinden dolayı Kur'ân veya sünnette hükmü geçen meseleye kıyas anlamındaki usûlî kıyas değildir. Bu bakımdan Ebû Ya'lâ'nın savunduğu görüşe delil teşkil etmediği gibi bir izlenim verse de esasında şu şekilde gerekçe olabilir: Bırakın Ebû Hanîfe'nin âhâd haber-i usûlî kıyasa takdim etmesini o, âhâd haber-i söz konusu meselede olduğu gibi genel kural anlamındaki kıyasa bile tercih etmektedir.

[120] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-'Udde*, 3/891.

[121] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-'Udde*, 3/892.

[122] İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, 1/374.

[123] Serahsî, *Usûl*, 1/339.

[124] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u'l-müsnedü's-sahih* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1433/2012), "Savm", 26 (No. 1933).

[125] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-'Udde*, 3/894.

### 2.2.3.3. Had Cezalarında Âhâd Haberinin Kabulü

Had cezalarının haber-i vâhid ile sabit olup olmayacağı konusunda âlimler arasında ihtilâf bulunmaktadır. Cumhura göre, hadler konusunda âhâd haber makbuldür. Kerhî'nin de içinde bulunduğu Hanefilerin çoğunluğu<sup>[126]</sup> ve Mutezileden Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'ye göre<sup>[127]</sup> ise haber-i vâhid hadler konusunda makbul değildir. Kerhî, Hz. Peygamber'in "*Şüphelerle hadleri terk edin, uygulamayın.*" buyruğundan<sup>[128]</sup> hareketle, âhâd haberin zan ifade etmesini şüphe olarak değerlendirerek haber-i vâhidin hadler konusunda hüccet oluşuna karşı çıkmıştır.<sup>[129]</sup> Cumhurla aynı görüşte olan Ebû Ya'lâ, muhalif görüşte olanların arasından Kerhî'nin adını zikreder. Aykırı görüşte olanlar görüşlerini, "Had cezaları şüphelye düşer. Haber-i vâhid, ilim ifade etmeyip zann-ı gâlib ifade eder. Dolayısıyla şüphenin oluşması mesabesinde olmuş olur. Bunun için, onun had ceza/larının sübutu mümteni olur." şeklinde temellendirmişlerdir. Ebû Ya'lâ, "Bu (gerekçe), şahitlerin şahitliğiyle had cezasına hüküm vermemeyi gerektirir. Çünkü onların şahitliğiyle ilim hâsıl olmaz. Oysaki onların sözüyle had cezasının sübutu hakkında ittifak etmişizdir. Bunun için zikrettikleri geçersiz olur." diyerek cevap vermiştir. Ayrıca bu konu hakkında Ebû Ya'lâ, şu gerekçeleri zikretmektedir:

1. Haber-i vâhid, hakkında bilgi olmayan şer'î konuyla ilgili haber olup dengiyle tearuz halinde de değildir. Bunun için, had cezası dışındaki konulara kıyasla had cezası konusunda da onunla emel etmek vaciptir.
2. Şahitlerin şahitliği, zann-ı gâlib ifade ettiği gibi haber-i vâhid de zann-ı gâlib ifade eder. Onların şahitliğiyle sabit olduğu gibi haber-i vâhid ile de had cezası sabit olur.<sup>[130]</sup>

Zikredilen bilgilerden de anlaşıldığı üzere Ebû Ya'lâ, bu konuda cumhurun görüşünü benimseyerek had cezalarında âhâd haberin hüccet olduğuna kanidir.

### 2.2.3.4. İtikadî Konularda Âhâd Haberinin Kabulü

Haber-i vâhidin, itikadî konularda hüccet olup olmayacağı hususu öteden beri âlimler arasında tartışmalı bir konudur. Kelâm âlimleri itikadî bir konunun sabit olması için, ilgili haberin sübutu itibariyle kesinlik ifade etmesini şart koşmaktadırlar. Âhâd haberin kesinlik değil zan ifade ettiği kabul edildiğinden bu tür haberlerin inanç konularının ispatında kullanılmayacağı kabul edilmektedir. Bu konudaki prensip "Mütevâtir haber (kesin) ilim ifade eder, haber-i vâhid ilim değil, ameli gerektirir" şeklinde formüle edilmiştir.<sup>[131]</sup> Bu görüşte olan usûl âlimlerine göre âhâd haber, ilim değil zan ifade ettiğinden dolayı itikadî konularda kendisine itimat edilmez. Amelî hükümlerde ise ancak muteber şartların kendisinde tahakkuk etmesiyle amel edilir/edilebilir.<sup>[132]</sup>

İmam Ahmed'in, âhâd haberlerin ilim ifade edip etmemesi hususundaki, ilim ifade ettiğine yönelik ikinci rivâyetinin, rü'yetu'llah gibi itikadî konulara has olduğu ihtimalinden hareketle, onun amelî (fer'î) konularda olduğu gibi itikadî konularda da âhâd haberi hüccet olarak kabul ettiği ileri sürülmüştür. İtikadî konularda âhâd haberin hüccet oluşu, İmam Ahmed'le sınırlı tutulmayıp İmam Mâlik, Şâfiî (öl. 204/820), İbn Hazm (öl. 456/1064), İbn Kayyim el-Cevziyye (öl. 751/1350), Bedreddîn ez-Zerkeşî (öl. 794/1392) ve Nâsırüddîn el-Elbânî (öl. 1420/1999) gibi âlimlere de nisbet edilmiştir. Âhâd haberin itikadî konularda hüccet olduğu görüşü için de Hz.

[126] Muhammed Abdülâlî b. Nizâmiddîn el-Ensârî el-Leknevî, *Fevâtihu'r-rahamût bi şerhi Müsellemi's-sübût* (Beyrut: Dâru'l-Kubi'l-İlmiyye, 1423/2002), 2/168.

[127] Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, 571.

[128] Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Musanneffî'l-ehâdisi ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409) 5/511 (No. 28497).

[129] Leknevî, *Fevâtihu'r-rahamût*, 2/168-169.

[130] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-'Udde*, 3/887-888.

[131] Mehmet Özşenel, *İtikadî Konularda Haber-i Vâhidin Delil Olma Meselesi ve Kevserî'nin Konuya Bakışı*, *Divan Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi* 37 (2014), 19/170.

[132] Şa'bân, *Usûl*, 62-63.

Muâz'ın Yemen'e gönderilmesi ve dinî hükümlerin ashâb tarafından tebliğ edilmesi delil olarak gösterilir. Özetle şu husus üzerinde durulur; Hz. Muâz olsun diğer sahâbe olsun tek başlarına Hz. Peygamber'den öğrendikleri itikadî ve amelî hükümleri diğer bölgelerde bulunan insanlara tebliğ ediyorlardı ve o insanlar da bunu kabul ediyordu. Şayet haber-i vâhid delil olmasaydı bunun kabul edilmemesi gerekirdi.<sup>[133]</sup> Kabul edildiğine göre, amelî konularda olduğu gibi inançla alakalı hususlarda da âhâd haber hüccettir.

Ebû Ya'lâ ise bu konuda her ne kadar açık bir ifade kullanmış olmasa da *el-'Udde*'de geçen bazı ibarelerden anlaşıldığı kadarıyla, ona göre itikadî konularda âhâd haber hüccet değildir. Söz konusu ibarelerden bazıları şunlardır: Mütevatir haber konusunda "*Mütevatir haberlerle hâsıl olan bilginin, bütün insanlar tarafından tasdik şartı yoktur. Bu, aslımıza göre zâhirdir. Çünkü Ahmed (b. Hanbel), sıfatlarla ilgili olan haberleri isbat (kabul) etmiştir. O (tür haberler), kabulü hususunda insanların farklılık arz etmesine rağmen ilim ifade eder.*"<sup>[134]</sup> âhâd haber ile taabbüdün vürudunun cevâzı hakkındaki konuda da, karşıt görüşte olan kimsenin muhtemel suali olan "*...Kur'ân'ın ve usûl-i dinin (akâid konularının) isbâtında haber-i vâhid ile amele cevâz vermeniz gerekir.*"<sup>[135]</sup> ve haber-i vâhid ile amelin vücubiyeti meselesinde de karşıt görüşte olanın "*Usûl-i diyânâta (âhâd haber) kabul edilmediği gibi fûruda da kabul edilmez.*" şeklindeki hüccetine cevap olarak "*Bu (söylenen), iki şahidin şahitliği ve (usûl-i dinde kabul edilmese de müftünün fûru-i dinde kavlinin kabul edilmesiyle ibtâl olur.*" demiştir.<sup>[136]</sup>

#### 2.2.4. Kur'ân'ın ve Mütevatir Sünnetin Âhâd Haber ile Neshi

Kur'ân'ın ve mütevatir sünnetin haber-i vâhid ile neshedilmesi usûlcüler arasında tartışmalı bir konudur. Cumhur usûlcülere göre her hangi bir mani bulunmadığından dolayı bu nevi nesih aklen câiz, şer'an ise câiz değildir. Konuyla ilgili gerekçeleri de sahâbenin, Kur'ân ve mütevatir derecesinde olan sünnetin (hükümünün) haber-i vâhid ile kaldırılmayacağına dair icmâlarıdır. Öyle ki, Hz. Ömer, "Doğru mu yalan mı söylediğini bilmediğimiz bir kadının sözünden dolayı Rabbimizin kitabını ve peygamberimizin sünnetini terk etmeyiz."<sup>[137]</sup> buyurmuş ve sahâbeden karşı çıkan olmamıştır.

Bazı Zâhirîler, Kur'ân'ın ve mütevatir sünnetin haber-i vâhid ile neshine cevâz vermiş, bir grup usûlcü<sup>[138]</sup> ise bunu Hz. Peygamber'in zamanıyla sınırlı tutmuştur. Bu görüşü savunanlar, Kuba halkının kiblenin neshi (değişmesi) hususunda haber-i vahidi kabul etmelerini, Hz. Peygamber'in İslâm yurdu olan bölgelere nâsîh ve mensûhu nakleden sahâbeden birini göndermesini ve âhâd haberle tahsisin cevâzını gerekçe olarak gösterirler.<sup>[139]</sup>

Ebû Ya'lâ'ya göre de Kur'ân'ın ve mütevatir haberlerin (sünnetin) âhâd haberlerle neshi câiz değildir. Çünkü sünnet iki yönden Kur'ân'dan zayıftır. Biri Kur'ân'da i'câzın olması sünnette ise olmaması, diğeri de Kur'ân'ın okunmasının ibadet sünnetin ise ibadet olmamasıdır. Bu itibarla kuvvetli olanın (Ku'rân) zayıf ile (sünnet) neshi sahih değildir. Bu gerekçeyle Ebû Ya'lâ, kuvvetli olan mütevatirin zayıf olan âhâd haberlerle neshine karşı çıkmaktadır.<sup>[140]</sup> Cumhur gibi ona göre de sünnetin Kur'ân'ı neshetmesi şer'an câiz olmayıp aklen câizdir.<sup>[141]</sup>

[133] İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, 1/306.

[134] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-'Udde*, 3/845.

[135] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-'Udde*, 3/858.

[136] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-'Udde*, 3/875.

[137] İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, 1/263-264.

[138] Bâcî (öl. 474/1081), Gazzâlî ve Kurtubî (öl. 656/1258) gibi âlimler bu gruptaki usûlcülerdendir. (bk. Ahmet Batur, "Fıkıh Usûlünde Âhâd Haberle Nesh Meselesi", *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 5 (2023), 168.)

[139] İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, 1/263.

[140] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-'Udde*, 3/794.

[141] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-'Udde*, 3/788, 801.

### 3. Mürsel Haberin Hücciyeti ve Amelî Değeri

Mürsel için farklı tanımlar yapılmıştır. Hadis âlimlerine göre mürsel “tâbiünden bir râvinin, kendisiyle Hz. Peygamber arasındaki sahâbînin ismini atlayarak naklettiği hadis” anlamındadır. Usûl ve fûru âlimlerinin kullanımına göreyse “münkâtı’, mu’dal, müdelles ve muallak gibi senedinin herhangi bir yerinde bir veya birden çok râvisi düşen hadis” demektir.<sup>[142]</sup> Ebû Ya’lâ, mürsel haber için “tâbiünün (sahâbeyi veya kendisi gibi bir tâbiünü atlayarak) Hz. Peygamber’den rivâyette bulunması veya tebei’t-tâbiünün (tâbiünü atlayarak) sahâbeden sahâbenin de Hz. Peygamber’den rivâyette bulunması gibi, râvinin (senedin) ortasından birini terk etmesi/düşürmesi” şeklinde bir açıklama verir.<sup>[143]</sup> Sahâbe mürseli, cumhura göre makbuldür. Bu görüşe aykırı olan görüş ise şaz kabul edilmiştir.<sup>[144]</sup> Sahâbenin dışında tâbiîn ve tebei’t-tâbiünün mürsellerinin hücciyeti konusunda ihtilâf bulunmaktadır. Hadisçilerin çoğunluğu ve fukahânın bir kısmına göre mürsel hadis zayıf olup hüccet değildir. Bazılarına göreyse birtakım şartlarla hüccettir.<sup>[145]</sup> Şâfiî usûlcülerin büyük bir çoğunluğuna göre de, mürsel hadis hüccet olarak kabul edilmemektedir.<sup>[146]</sup> Mu’tezilî,<sup>[147]</sup> Hanefî,<sup>[148]</sup> Mâlikî<sup>[149]</sup> ve mütekellimlerden bir grup âlime göre ise mürsel hadis (haber) mutlak olarak makbul olup hüccettir.<sup>[150]</sup> Bu konuda Ahmed b. Hanbel’den iki farklı görüş nakledilmiştir. İlk ve meşhur olan görüşüne göre mürsel hadis makbul olup hüccettir.<sup>[151]</sup> Ebû Ya’lâ, bu görüşü tercih etmiştir. Nitekim *el-’Udde*’de bu konuya “Mürsel haber hüccettir ve onunla amel vaciptir meselesi” şeklinde özel bir başlık açmıştır.<sup>[152]</sup> Ayrıca açık bir şekilde “mürselin hücciyeti sabit olduktan sonra, bizim asrımız ile geçmiş asırların mürsellersi arasında hiçbir fark yoktur.” ifadesini de kullanmış ve bunun, İmam Ahmed’in kelamının zâhiri olduğunu belirtmiştir. Zira İmam Ahmed, “Bazen münkâtı’, isnad/sened bakımından muttasıldan daha kuvvetlidir.” demiş ve ayırım yapmamıştır.<sup>[153]</sup>

### 4. Zayıf Haberle Amel

Zayıf hadisle amel konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bazı âlimler, zayıf hadisle amel etmeyi mutlak olarak kabul ederken<sup>[154]</sup> Yahyâ b. Maîn (öl. 233/848), Müslim (öl. 261/875), Ebû Bekr b. el-Arabî (öl. 543/1148) ve Ebû Şâme (öl. 665/1267) gibi âlimler ise hiçbir konuda kabul etmemektedirler.<sup>[155]</sup> Ayrıca Şevkânî (öl. 1250/1834) gibi kimi gelenekçi Seleflere göre şer’î hükümler arasında fezâil-ahkâm ayrımı yapmak doğru olmadığı gibi hüccet teşkil etmeyen (zayıf hadis gibi) bir delile dayanarak hüküm vermek de helâl değildir.<sup>[156]</sup> İbn Hacer el-Askalânî (öl. 852/1449) gibi bazı âlimlere göre ise aşırı zayıf olmaması, İslâm dininin genel esaslarından

[142] Salahattin Polat, “Mürsel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 32/52.

[143] Ebû Ya’lâ el-Ferrâ, *el-’Udde*, 3/906.

[144] İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzır*, 1/263.

[145] Polat, “Mürsel”, 32/53.

[146] Mehmet Turan, “Şâfiî Ve Hanbelî Meşhur Usûl Âlimlerinin Mürsel Hadise Yaklaşımı”, *Artuklu Akademi* 9/2 (Aralık 2022), 308.

[147] Ebû’l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu’temed*, 628-629.

[148] Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî Emîr Pâdişah, *Teysîrû’t-Tahrîr* (Mısır: Matba’atu Mustafâ el-Bâbâ el-Halebî ve Evlâduh, 1351/?), 3/102.

[149] Ebû’l-Hasen Alî b. Ömer el-Bağdâdî, *Mukaddime fî usûli’l-fikh*, thk. Mustafâ Mahdûm (Riyad: Dâru’l-Mu’allime, 1420/1999), 220.

[150] İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzır*, 1/265.

[151] Turan, “Şâfiî Ve Hanbelî Meşhur Usûl Âlimlerinin Mürsel Hadise Yaklaşımı”, 312.

[152] Ebû Ya’lâ el-Ferrâ, *el-’Udde*, 3/906.

[153] Ebû Ya’lâ el-Ferrâ, *el-’Udde*, 3/917-918.

[154] Ebû’l-Hasenât Muhammed b. Abdilhayy el-Leknevî, *el-Ecvibetü’l-fâdila li’l-esileti’l-kâmile* (Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1414/1994), 41.

[155] Salahattin Polat, *Hadis Araştırmaları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 143.

[156] Mahmut Demir-Mehmet Emin Özafşar, “Zayıf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 44/158.



birine uygun olması ve amel edilen hadisin sübutuna kesin bir şekilde inanılmaması şartlarıyla zayıf hadisle amel edilebilir.<sup>[157]</sup>

Ebû Ya'lâ'nın aktardığına göre zayıf hadisle amel konusunu Ahmed b. Hanbel, mutlak bırakıp herhangi bir şeyle kayıtlandırmaya gitmemiştir. Örneğin evlilikteki denklikte dokumacı, hacamatçı ve temizlikçi hariç bütün insanları denk kabul etmiştir. "Kendisine 'dokumacı ve hacamatçı hariç bütün insanlar denktir.'<sup>[158]</sup> hadisini zayıf kabul ettiğin halde onunla amel mi ediyorsun?" denildiğinde "isnadını zayıf kabul ediyoruz fakat amel onun üzerinedir." demiştir.<sup>[159]</sup> Ebû Ya'lâ: "İmam Ahmed'in "zayıf" ifadesi, hadis âlimlerinin metoduna göre zayıftır, anlamındadır. Çünkü onlar, fukahâya göre zayıf kabul edilmeyen bir haberi zayıf görürler/görebilirler. Bunun için onun (Ahmed b. Hanbel) 'o zayıftır' sözü bu vech üzeredir. Onun 'amel onun üzerinedir.' sözü, fukahâ metodu üzere anlamındadır." diyerek yorumlar.<sup>[160]</sup> Bu gösteriyor ki Ebû Ya'lâ, bu konuda fukahâ ile muhaddisler arasında bir ayırım olduğunu ve Ahmed b. Hanbel'in zayıf hadisle ameli kabul etmesinin bu şekilde yorumlanması gerektiğine dikkat çeker. Zira muhaddisler ile fukahânın, hadisleri değerlendirme metotları birbirinden farklıdır. Muhaddisler, belirledikleri ölçülere göre hadisin rivâyet edilip edilmediğine bakıp ona göre hadisi merdûd (veya makbul) sayarlar. Fukahâ ise bir meselede hüküm istinbât ederken ilgili hadis metninin; İslâm'ın genel ilkeleri, kıyas, istihsân, selevin veya çoğunluğun ameli, seddü'z-zerâi, umûmu'l-belvâ, maslahat, istishâb gibi delil ve karinelerle takviye edilip edilmediğini dikkate almışlardır. Başka bir ifadeyle hadisin diğer delillerle çelişip çelişmediğine göre genel bir değerlendirme yaparak hüküm çıkarmışlardır. Bundan dolayı muhaddislerce zayıf kabul edilen hadislerle amel etmeleri söz konusu olmuştur.<sup>[161]</sup>

## 5. Ef'âlu'r-Rasûl

Ef'âlu'r-rasûl istılahta, "Hz. Peygamber'den sadır olan bütün ameller, sahâbe tarafından görülüp nakledilen ve görmeye müteallık olması hasebiyle yine onlar tarafından رايته النبي صلى الله عليه وسلم (Nebî (s.a.s.)'in şöyle yaptığını gördüm) ve benzeri ibârelerle nakledilen -Peygamberî-davranışlar demektir."<sup>[162]</sup>

Ebû Ya'lâ, ef'âlu'r-rasûlü kurbet yoluyla olmayan; kurbet, taat ve ibadet yoluyla olan fiil olarak önce iki kısma ayırmış ondan sonra da son kısmı beyan, bir emre uyma (imtisâl) ve herhangi bir sebep olmaksızın meydana gelen fiiller olarak üç kısma ayırarak açıklamıştır.<sup>[163]</sup> Konu hakkındaki açıklaması özetle şu şekildedir:

1. Yeme, içme, oturma ve kalkma gibi kurbet/ibâdet ifade etmeyen Hz. Peygamber'in fiilleri, yapılanın mübâh olduğunu gösterir. Zira Hz. Peygamber, dinen yasak olan (mahzûr) bir fiili yapmaz.

2. Kendisinde kurbet anlamı olan fiiller. O fiiller de üç kısma ayrılır:

2.1. Beyan/açıklama için olan fiiller. Hz. Peygamber'in bu tür fiilleri beyanı oldukları şeyin (mübeyyen) hükmünü alırlar. Mübeyyen vacipse vacibi beyan etmiş olur, açıklanan şey mendûp ise onu açıklamış olur. Beyan da mücmeli beyan ve umûmu tahsis olmak üzere iki şekilde gerçekleşir. Örneğin, Hz. Peygamber'in hasat vaktinde zekât olarak aldığı 1/10, En'âm suresinde geçen, "...Hasat günü de hakkını verin." (En'âm 6/141) âyetinin beyanıdır. Mâide suresinde geçen,

[157] Leknevî, *el-Ecvibetü'l-fâdila*, 43-44.

[158] Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî el-Beyhakî,, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir A'tâ (Mekke: Dâru'l-Bâz, 1414/1994.), 7/134 (No. y.).

[159] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-'Udde*, 3/938.

[160] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-'Udde*, 3/941.

[161] Polat, *Hadis Araştırmaları*, 141-142.

[162] Muhammed Abdülkâdir el-Arûsî, *Ef'âlu'r-Rasûl ve delâletuhâ 'ale'l-ahkâm* (Cidde: Dâru'l-Muctema', 1991), 38; Şa'bân, *Usûl*, 56; Koçyiğit, *Hadîs usûlü*, 10.

[163] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-'Udde*, 2/734.

“Hırsızlık eden erkek ve kadının yaptıklarına karşılık bir ceza, Allah’tan bir ibret olarak ellerini kesin.” (Mâide 5/38) âyeti, hırsızlık hususunda âmmdir. Hz. Peygamber’in bir dinarın ¼’ünden az çalanın ellerini kesmemesi beyan olup âyeti tahsis etmiştir.

2.2. Hz. Peygamber’in emre uymak (imtisâl) için kendisinden sadır olan fiil. Emir vücûb ifade ediyorsa, Hz. Peygamber emirle vacip olanı yapmıştır. Şayet emir nedb ifade ediyorsa, emir ile mendup olanı yapmıştır.

2.3. Baştan (ibtidâen) yani herhangi bir sebebe binaen olmaksızın Hz. Peygamber’in yaptığı fiil. Bu tür fiillerin muktezasıyla ilgili olarak Ahmed b. Hanbel’den iki rivâyet bulunmaktadır. Birine göre bu tür fiiller, vücûb ifade ederler. Ahmed b. Hanbel’in, pek çok meselede bu görüşe işaret ettiğini ifade eden Ebû Ya’lâ, tercini bu görüşten yana yapar. Diğer rivâyet ise bu nevi fiillerin vücûb gerektirmeyip nedb ifade ettikleridir.<sup>[164]</sup>

### Sonuç

Ebû Ya’lâ, çok yönlü ilmi kişiliğinin yanında Hanbelî mezhebinin önemli fukahâsından olup, diğer ilim dallarında olduğu gibi fıkıh ve fıkıh usûlü alanında da eserler kaleme almıştır. Fıkıh usûlüne dair yazmış olduğu *el-'Udde fî usûli'l-fikh* adlı eseri bu eserler arasında yer almaktadır. Söz konusu eser, mukarin/mukayeseli fıkıh usûlü kitabı özelliğine sahiptir. Eserde usûlî meselelerin, mezhep imamının görüşleri üzerinden temellendirilmeye ve açıklanmaya çalışıldığı için fukahâ metoduyla yazıldığı söylenmektedir. Hanbelî mezhebinin ve Hanbelî fıkıh eğitiminin önemli ve usûl konularının tamamını ihtiva eden ilk sistematik usûl kitabı olma özelliğine sahiptir. Ebû Ya’lâ, bu eserinde usûlî diğer konuların yanında sünnet ile ilgili temel tartışma konularına yer vermekte, kendi görüş ve düşüncelerini de ortaya koymaktadır.

Ebû Ya’lâ, sünneti kavli, fiilî ve takrîrî olarak kabul eden modern döneme ait tariften daha geniş bir sünnet anlayışına sahip görünmektedir. Şöyle ki ona göre dinî hükümlerin beyanın Hz. Peygamber’in söz (kav), yazı (kitâbet), fiil, işaret, delâlet/tenbih ve ikrarıyla da olacağını belirtmektedir. Ona göre sünnet, Resûlullâh’ın (s.a.v.) kendisinden sözlerini doğrudan işiten ve fiilleri ile takrirlerini gören kimseler (sahâbeler) hakkında kat’î bir delildir. Şifâhen veya doğrudan görme değil de haber verme yoluyla (ihbâr) kendisine ulaşan kimseler (sonraki nesiller) hakkında ise tevâtür ve ahâd yolla nakledilme durumuna göre farklılık arz etmektedir. Bu bakımdan yalan üzerine ittifak etmeleri mümkün olmayan topluluk tarafından nakledildiği için mütevâtir haber, zarûrî bilgi ifade edip dini konularda kesin hüccettir. İmâmiyye Şîa’sının tevâtürle nakledilmeye ihtiyaç duyan bir konunun gizlenmesinin câiz olmamasıyla ilgili görüşüne, Ebû Ya’lâ da diğer Hanbelî usûlcüler gibi karşı çıkmaktadır. Ebû Ya’lâ’ya göre mütevâtir haberde belli bir sayı aranmamakla beraber, râvilerinin dörtten fazla olmaları gerekir. Âhâd haber ise kabulü için belirlenen şartları taşıması halinde hüccettir. İbn Kudâme, Hanefilerin haber-i vâhidin kabulü için ileri sürdükleri umûmu’l-belvâyla ilgili olmaması ve kıyasa aykırı olmaması şartlarına karşı çıkmaktadır. Âhâd haberin bilgi değeri hakkında Ebû Ya’lâ, Hanbelîlerin çoğunluğunun da içinde bulunduğu usûlcülerin cumhurunun savunduğu “haber-i vâhid ilim ifade etmez” görüşü ile Zâhirilerin benimsediği “âhâd haber her konuda bilgi ifade eder” görüşleri arasında orta bir yol izlemektedir. Ona göre haber-i vâhid, istidlâl yoluyla; yani ümmetin kabulü gibi bir takım karinelerle desteklenmesi halinde ilim ifade eder.

Ebû Ya’lâ’ya göre haber-i vâhid, had cezalarında hüccet; itikadî konularda ise hüccet değildir. Ebû Ya’lâ, mürsel haberi mutlak olarak hüccet kabul ederken zayıf haberlerle amel etme hususunda ise net bir tavır ortaya koymamıştır. Kur’ân ve mütevâtir haberlerin âhâd haberle neshini mutlak olarak reddeder. Hz. Peygamber’in fiillerinin, dini hükümleri beyan etme ve âmm olan delilleri tahsis etme salahiyetine sahip olmalarını kabul eder.

[164] Ferrâ, *el-'Udde*, 2/70.

### Kaynakça

- Ağitoğlu, Nurullah. "Hanbelî Usûlcülerin Sünnet ve Hz. Peygamber'in Fiillerine Yaklaşımı –Merdâvî Örneği-". *Şehr-i Nuh Uluslararası Multidisipliner Çalışmalar Kongresi*. ed. Gültekin Gürçay. 115-122. y.y: İktisad Yayınevi, 2018.
- Albayrak, Nurettin. "Redif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/523-524. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Âmidî, Ebu'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, 2005.
- Apaydın, H. Yunus. "Mütevâtir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/208-211. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Arûsî, Muhammed Abdülkâdir. *Ef'âlü'r-Rasûl ve delâletuhâ 'ale'l-ahkâm*. Cidde: Dâru'l-Muctema', 1991.
- Aydın, Abdullah. *Hadis istılahları sözlüğü*. İstanbul, İFAV yayınları, 7. Basım, 2013.
- A'zâmî, Muhammed Mustafa. *Dirâsât fî'l-hadîsi'n-nebevî ve târihu tedvînih*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1980.
- Bağdâdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer. *Mukaddime fî usûli'l-fıkh*. thk. Mustafâ Mahdûm. Riyad: Dâru'l-Mu'allime, 1420/1999.
- Basrî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib. *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh*. thk. Muhammed Hamîdullâh. Dımaşk: el-Ma'hedu'l-İlmi el-Fransî, 1385/1965.
- Batur, Ahmet. "Fıkıh Usûlünde Âhâd Haberle Nesh Meselesi". *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 5 (2023), 155-172.
- Batur, Ahmet. *Şevkânî'nin İrşâdü'l-fuhûl Adlı Eserinde Ef'âlü'r-Rasûl*. ed. Halil Kaya. Ankara: Sonçağ Akademi, 2024.
- Bayrak, Hüseyin. *Kadı Ebû Ya'lâ ve Usûlcülüğü*. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Bedir, Murteza. "Sünnet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/153-154. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir A'tâ. 10 Cilt. Mekke: Dâru'l-bâz, 1414/1994.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed. *Keşfu'l-esrâr 'an Usûli Fahrilislâm el-Pezdevî*. 4. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u'l-müsnedu's-sahîh*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1433/2012.
- Bûtî, Muhammed Ramazan-Mustafa Sa'îd el-Hın-Ali eş-Şerbecî. *Mustalehu'l-hadis*. el-Cumhuriyyetu'l-Arabiyye es-Suriyye: Vezâretu'l-Evkâf, 1990.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fî'l-usûl*. 4 Cilt. thk. 'Acîl Câsim en-Neşemî. Kuveyt: Vezâretu'l-Avkâf ve Ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1414/1994.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullâh b. Ömer b. İsâ. *Takvîmu'l-edille fî usûli'l-fıkh*. thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Demir, Mahmut-Mehmet Emin Özafşar. "Zayıf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/157-160. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Ebû Ya'lâ, Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ'. *el-'Udde fî usûli'l-fıkh*. 5 Cilt. thk. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî. Riyad: y.y., 2. Basım, 1410/1990.

- Emîr Pâdişah, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî. *Teysîrû't-Tahrîr*. 4 Cüz. Mısır: Matba'atu Mustafâ el-Bâbâ el-Halebî ve Evlâduh, 1351/?.
- Ferrâ, Kâdî Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ebî Ya'lâ el-Bağdâdî. *Tabakâtü'l-Hanâbile*. 3 Cilt. thk. Abdurrahman b. Süleymân el-Useymîn. Riyad: el-Emânetü'l-Âmm, 1419/1999.
- Fettûhî, İbnü'n-Neccâr Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz. *Şerhu Kevkebi'l-munîr*. 4 Cilt. thk. Muhammed ez-Zuhaylî-Nezîh Hammâd. Riyad: Mektebetü'l-'Abîkân, 1413/1993.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012.
- Hacak, Hasan. "Klasik Dönemde Fıkıh Usûlü". *İslam Düşünce Atlası*. <https://islamdusunceatlası.org>. (Erişim 8 Mart 2025).
- Heysem, Hilâl. *Mu'cemu mustalahi'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 2004.
- İbn Akîl, Ebû'l-Vefâ Alî b. Akîlel-Bağdâdî. *el-Vâzih fî usûli'l-fikh*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe. *el-Musanneffi'l-ehâdîsi ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cüz. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. 8 Cilt. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru'l-İfâk el-Cedîde, ts.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed. *el-Muğnî (mukaddime)*. thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türki-Abdulfettâh Muhammed el-Hulvi. 15 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kutub, 1417/1997.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme. *Ravdatü'n-nâzır*. thk. Şa'bân Muhammed İsmail. Beyrut: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1998.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. thk. Yasir Süleymân-Mecdî Fethî. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîye, ts.
- İbn Receb, Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed. *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*. thk. Abdurrahman b. Süleymân el-'Useymîn. Riyad: Mektebetü'l-'Abîkân, 1425/2005.
- İltaş, Davut. "el-Udde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/41-42. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Kallek, Cengiz. "Ebû Ya'lâ el-Ferrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/253-255. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Kaya, Halil. "Gazzâlî'de Haber Ve Hadis Kavramları". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 14/2 (Aralık 2016), 37-56.
- Kelvezânî, Ebu'l-Hatâb. *et-Temhîd*, thk. Mufîd Muhammed Ebû A'mşe. Cidde: Daru'l-Medeniyye, 1985.
- Koca, Ferhat. "İbn Kudâme, Muvaffakuddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/139-142. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Koca, Ferhat. "Ravzatü'n-nâzır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/476-477. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed b. Abdilhayy. *el-Ecvibetü'l-fâdıla li'l-esileti'l-kâmile*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 3. Basım, 1414/1994.
- Leknevî, Muhammed Abdülalî b. Nizâmiddîn el-Ensârî. *Fevâtihu'r-rahâmût bi şerhi Müsellemi's-sübût*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kubi'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Merdâvî, Ebû'l-Hasan Alî b. Süleymân. *et-Tehbîr şerhu't-Tahrîr fî usûli'l-fikh*. 8 Cilt. thk. 'Avd b. Muhammed el-Karnî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1421/2000.
- Molla Hüsrev. *Mirâtü'l-usûl fî şerhi Mirkâti'l-vüsûl*. İstanbul: Dâru's-Saâde, 1321/1903.

- Mübârekî, Ahmed b. Ali Seyr. "Takvîmu'l-kitâb". *el-'Udde fî usûli'l-fıkh*. mlf. Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ'. 1/48-50. Riyad: y.y., 1410/1990.
- Nemle, Abdülkerîm b. Muhammed. *İthâfu zevi'l-besâir bi şerhi Ravdati'n-nâzır*. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1996.
- Özmen, Ramazan. "Hanbelî Fıkıh Usûlcülerinin Mütevâtir Haberlere Yaklaşımları". *İslâmi İlimler Dergisi* 2 (Güz 2007), 29-53.
- Özmen, Ramazan. *Hanbelî Usûlcülerin Hadis Metodolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Onuş, Muhammed Usame. *VI.-VII. Asırlarda Dımaşk Hanbelîliği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Özşenel, Mehmet. "İtikadi Konularda Haber-i Vâhidin Delil Olma Meselesi ve Kevserî'nin Konuya Bakışı". *Divan Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi* 19/37 (2014), 169-187.
- Pezdevî, Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed. *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*. Mîr Muhammed Kütüphane, ts.
- Polat, Salahattin. "Mürsel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/52-54. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Polat, Salahattin. *Hadis Araştırmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 5. Basım, 2014.
- Sa'dî, Ebû Ceyb. *el-Kâmûsu'l-fıkhî*. Lübnan: Dâru Nûru's-Sabâh-Dâru's-Sıddîk li'l-Ulûm, 2011.
- Serahsî, Ebû Bekr Ahmed b. Ebî Sehl. *Usûlu's-Serahsî*. 2 Cilt. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efğânî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1993.
- Sevgili, Hamit. "Ebû İshâk eş-Şirâzî'nin Usûl Anlayışında Âhâd Haberinin Epistemolojik Değeri". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2019), 227-155.
- Seyid Şerîf, Ali b. Muhammed el-Cürcânî. *et-Ta'rîfât*. Nşr. Muhammed Ali Beydûn. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Şa'bân, Zekiyyüddîn. *Usûlü'l-fıkh*, Trc. İbrahim Kafi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet vakfı yayınları, 2012.
- Şa'bân, Zekiyyüddîn. *Usûlu'l-fıkhî'l-İslâmî*. y.y: ts.
- Şeşen, Ramazan. "Eyyûbîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/31-33. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Turan, Mehmet. "Şâfiî Ve Hanbelî Meşhur Usûl Âlimlerinin Mursel Hadise Yaklaşımı". *Artuklu Akademi* 9/2 (Aralık 2022), 305-320. <https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1167279>.
- Tûfî, Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkkavî b. Abdilkerîm. *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. Beyrut: 3 Cilt. Müessesetu'r-Risâle, 1408/1988.
- Ünal, İ. Hakkı. *İ. Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: DİB yayınları, 2012.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Bahru'l-muhîr fî usûli'l-fıkh*. 6 Cilt. Kuveyt: Vezâretu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1992.
- Zeyât, İbrâhîm Mustafâ-Ahmed Hasan. *Mu'cemu'l-vasîf*. Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- Zeydân, Abdülkerîm. *el-Vecîz fî usûli'l-fıkh*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1996.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed. *el-A'lâm kâmusu terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n nisâ mine'l-arab ve'l-müsta'rabîn ve'l-müşrikîn*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1986.
- Zuhaylî, Muhammed. *Merci'u'l-ulûmi'l-İslâmiyye*. Dımaşk: Dâru'l-Mustafâ, 1431/2010.





## Seyyid Mehmed Çelebî en-Neveşehrî'nin Risâle fî Cevâzi Ehâdîsî'l-Mevzû'a li-Terğib ve Terhib İsimli Eseri: Tahkik, Tercüme ve Değerlendirme

Şule Soyal Şenol

<https://orcid.org/0000-0002-9726-9924>

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Bartın İl Müftülüğü,  
Bartın, Türkiye

<https://ror.org/007x4cq57>

[bisenol@hotmail.com](mailto:bisenol@hotmail.com)

**Atıf Bilgisi:**

Soyal Şenol, Şule. "Seyyid Mehmed Çelebî en-Neveşehrî'nin Risâle fî Cevâzi Ehâdîsî'l-Mevzû'a li-Terğib ve Terhib İsimli Eseri: Tahkik, Tercüme ve Değerlendirme". *İslami İlimler Dergisi* 40 (Mart 2025), 349-369. <https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1616959>.

**Makale Türü:**

Araştırma Makalesi

**Etik Beyan:**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

**Etik Kurul İzni:**

Araştırma için herhangi bir etik onay veya bilgilendirilmiş onam gerekmemektedir.

**Geliş Tarihi:**

10 Ocak 2025

**Kabul Tarihi:**

23 Şubat 2025

**Yayın Tarihi:**

28 Mart 2025

**Hakem Sayısı:**

Bir İç Hakem - En Az İki Dış Hakem

**Değerlendirme:**

Çift Taraflı Kör Hakemlik

**Benzerlik Taraması:**

Yapıldı - intihal.net

**Çıkar Çatışması:**

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Finansman:**

Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.

**Etik Bildirim:**

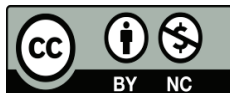
[dergiislamiilimler@gmail.com](mailto:dergiislamiilimler@gmail.com)

**Lisans:**

CC BY-NC 4.0

**Öz:** Hadis edebiyatında hicrî II. yüzyılda terğib ve terhib türü eserler kaleme alınmaya başlanmıştır. Bu eserlerde iyilik ve fazileti teşvik eden hadisler ile kötülüklerden men eden hadisler beraber telif edilirken bir yandan da bu eserlere mevzû hadisler de girmeye başlamıştır. Bazı sûfî ve zahid kimseler toplumu iyiliğe teşvik etmek ve kötülükten sakındırmak için Hz. Peygamber adına hadis uydurmaktan çekinmemişlerdir. Hadis âlimlerinin gayretlerine rağmen bu terğib ve terhib içerikli uydurma rivayetler kitaplar içerisine girmiştir. Mevzû hadislerin önemli bir kısmını terğib ve terhib konusu oluşturmakta, bu sebeple terğib ve terhib alanında mevzû hadislerin kullanımına dikkat çekmenin ayrı bir önemi bulunmaktadır. Âlimler, terğib ve terhib alanında mevzû hadislerin kullanımı konusundaki görüşlerini eserlerinde ifade etmişlerdir. 1800'lü yıllarda yaşadığı tahmin edilen Neveşehrîli âlimlerden Seyyid Mehmed Çelebî en-Neveşehrî, kendisine yöneltilen sorular üzerine konu hakkında bir risâle kaleme almıştır. Müellif, bazı güvenilir dostların kendisine sordukları, "Terğib ve terhib içerikli fedâil konusunda mevzû hadisler ile amel etmek caiz mi?" sorusuna karşılık bu eseri kaleme aldığını ifade etmiştir. Mehmed Çelebî eserinde terğib ve terhib içerikli fedâil konusunda mevzû hadisler ile amel etmenin câiz olduğunu söyleyenleri sert bir dille eleştirmiştir. Bu araştırma, Seyyid Mehmed Çelebî en-Neveşehrî'nin hakkında bilgi olmaması, eseri hakkında akademik bir çalışmanın bulunmaması ve alanında yazılmış müstakil bir risâle olması sebebiyle önemlidir. El yazması eserin metnin kritiğinin yapılması ve tahkik edilerek ilim dünyasına kazandırılması alana önemli bir katkı sunacaktır. Çalışmada analiz yöntemi esas alınmış, araştırmanın hazırlanmasında yazılı doküman ve belgelerden yararlanılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Mehmed Çelebî, Terğib, Terhib, Tahkik.



## Tahkik, Translation and Evaluation of Sayyid Mehmed Chalabî an-Nawsehrî's Risāla fî Jawāzi Ehādîsi'l-Mawzū'a li-Tarġîb wa Terhib

Şule Soyol Şenol

<https://orcid.org/0000-0002-9726-9924>

PhD., Presidency of Religious Affairs, Bartın

Provincial Mufti's Office, Bartın, Türkiye

<https://ror.org/007x4cq57>

[bisenol@hotmail.com](mailto:bisenol@hotmail.com)

<b>Citation:</b>	Soyol Şenol, Şule. "Tahkik, Translation and Evaluation of Sayyid Mehmed Chalabî an-Nawsehrî's Risāla fî Jawāzi Ehādîsi'l-Mawzū'a li-Tarġîb wa Terhib". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 40 (March 2025), 349-369. <a href="https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1616959">https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1616959</a> .
<b>Article Type:</b>	Research Article
<b>Ethical Statement:</b>	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited.
<b>Ethics committee approval:</b>	The research does not need any ethical approvals or informed consent.
<b>Date of submission:</b>	10 January 2025
<b>Date of acceptance:</b>	23 February 2025
<b>Date of publication:</b>	28 March 2025
<b>Reviewers:</b>	One Internal & At Least Two External
<b>Review:</b>	Double-blind
<b>Plagiarism checks:</b>	Yes - intihal.net
<b>Conflicts of Interest:</b>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<b>Grant Support:</b>	No funds, grants, or other support was received.
<b>Complaints:</b>	<a href="mailto:dergiislamiilimler@gmail.com">dergiislamiilimler@gmail.com</a>
<b>License:</b>	CC BY-NC 4.0

**Abstract:** In Hadith literature, works in the genre of terġîb and terhîb began to be written in the second century of Hijri. In these works, hadiths that encourage goodness and virtue are compiled alongside those that forbid evil, while mawġdū' hadiths also started to appear. Some Sufis and ascetics even fabricated hadiths in the name of the Prophet to nspire virtuous behavior and deter wrongdoing. Despite the efforts of hadith scholars, these fabricated narrations, particularly those concerning terġîb and terhîb, found their way into authoritative texts.. Consequently, it is crucial to examine the use of such fabricated hadiths in the context of promotion and deterrence. Scholars have debated the acceptability of employing mawġdū' hadiths in the field of terġîb and terhîb in their works. Sayyid Mehmed Chalabî al-Nawsehrî, one of the scholars from Nevsehir believed to have lived in the 1800s, authored a treatise on the subject in response to questions posed by trusted friends. They asked him, "Is it permissible to use mawzū hadiths regarding fedā'il that contain the elements of terġîb and terhîb?". His response, as documented in this treatise, offers valuable insights into the scholarly discourse of his time. This study is important due to the lack of information about Sayyid Mehmed Chalabî al-Nawsehrî, the absence of previous academic study on his work, and the unique nature of this detached treatise. A critical examination of the manuscript and its introduction into scholarly discourse is expected to make a significant contribution to the field. The study employs analysis method and relies on both primary texts and archival documents in its preparation.

**Keywords:** Hadith, Mehmed Chalabî, Tarġîb, Terhib, Tahkik.



## Giriş

Nevşehirli âlimlerden Seyyid Mehmed Çelebî (öl. h/13. asır), terğîb ve terhîbde mevzû hadislerin kullanımına dair *Risâle fî cevâzi ehâdîsi'l-mevzû'a li-terğîb ve terhib* adı verilen bir eser kaleme almıştır. Eserin adında geçen terğîb kelimesi “özenmek, istemek” anlamına gelen rağbet (رَغْبَة) kökünden türemiş olup “bir kimseyi bir işi yapmaya özendirmek, teşvik etmek” anlamına gelmektedir.<sup>[1]</sup> Terhîb ise “çekinmek, korkmak, sakınmak” anlamına gelen rehbet (رَهْبَة) kökünden türemiş olup “bir kimseyi korkutmak, bir işi yapmaktan sakındırmak” anlamına gelmektedir.<sup>[2]</sup> Dinî literatürde terğîb, dinin iyi, doğru, güzel ve faziletli kabul ettiği şeylere özendirerek teşvik etmeyi, terhîb ise dinin kötü, yanlış ve günah olarak nitelendirdiği söz ve davranışlardan sakındırarak uzaklaştırmayı ifade eder.<sup>[3]</sup> Literatürde beraber kullanılan terğîb ve terhîb kavramları aynı zamanda hadis uydurmanın sebeplerinden bir tanesi haline gelmiştir. İnsanlar, İslâm inancını bozmak ve dini yıkmak, şehir, kasaba, ırk, cins ve kabilelerin övülmesi veya yerilmesi, mezheb taassubu gibi sebeplere dayanarak hadis uydurdıkları gibi İslâm’a hizmet etmek adına da İslâm’ın ilk dönemlerinden itibaren inananları iyiye, hayra teşvik etmek, kötü ve şerden sakındırmak için hadis uydurmuşlardır.<sup>[4]</sup> Hadis diye uydurulan rivayetler hakkında çalışma yapanlardan biri İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201)'dir. İbnü'l-Cevzî *el-Mevzû'ât* adlı eserini kaleme alma sebeplerinden birinin, yaşadığı dönemdeki fakihlerin dinî hükümlerde mevzû hadislere itibar etmeleri, kıssacıların bunları hadismiş gibi nakletmesi ve halkın da bu haberlerle amel etmesi olduğunu söylemiştir. O eserinde kasten hadis uyduranları ayrı bir başlık altında değerlendirmiş ve bu başlıkta dini yıkmaya düşüncesinde olan zındıkların beraber kıssacıları ve Allah’ın rızasını kazanma niyetinde olanları saymıştır.<sup>[5]</sup> M. Yaşar Kandemir *Mevzû Hadisler* adlı eserinde İslâm’a hizmet etme arzusunun hadis uydurma sebeplerinden biri olarak saymıştır. Terğîb ve terhîb içerikli mevzû hadislerin sayısının oldukça fazla olduğunu söyleyen Kandemir, mutasavvıf ve zâhitlerin Allah katında kıymetli bir davranış olduğunu düşünerek amellerin fazileti ve kötülüklerden sakındırmak için hadis uydurmaktan çekinmediklerini ifade etmiştir.<sup>[6]</sup> Âlimler dini tahrif etmek amacıyla bilinçli olarak hadis uyduran kişilerin yanında hadis uydurabilecekleri akla gelmeyen, toplumda saygı duyulan vâiz ve kıssacıları da kötü niyetle hadis uyduranlar kadar tehlikeli kabul etmiştir.<sup>[7]</sup>

Söz konusu tehlikenin farkında olan muhaddisler, mevzû hadisler hakkında detaylı çalışmalar yapmış ve eserler kaleme almışlardır.<sup>[8]</sup> Ayrıca mevzû hadislerin içerisinde terğîb ve terhîb hadislerinin çokça bulunması sebebiyle konuyu eserlerinde özel bir başlık altında incelemişlerdir. Terğîb ve terhîb hadislerinin mevzûât edebiyatındaki yerine dair Türkiye’de bir yüksek lisans çalışması yapılmış ve konu etraflıca ele alınmıştır.<sup>[9]</sup>

Ancak muhaddislerin gayretlerine rağmen terğîb ve terhîb içerikli mevzû rivayetler, hadis külliyyatı içerisinde girmiş ve İslâm toplumlarının yozlaşmasında önemli bir faktör olmuştur. Din İşleri Yüksek Kuruluna sorulan sorular, toplumun dinî düşünce ve hayatıyla ilgili ipuçları vermektedir: Üç ayların dindeki yeri ve bu aylarda oruç tutmanın hükmü nedir?<sup>[10]</sup> Safer ayının uğursuz ve

[1] İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî, *Lisânü'l-'Arab*, thk. Abdullâh Alî el-Kebîr vd. (Kâhire: Dâru'l-Meârif, ts.), “rğb”, 3/1679.

[2] İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “rhb”, 3/1748.

[3] Mehmet Görmez, “Terğîb ve Terhîb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/508.

[4] M. Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadisler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 27-64.

[5] İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Mevzû'ât mine'l-ehâdîsi'l-merfû'ât*, thk. Nureddin Boyacılar (Riyâd: Mektebetü Evdâü's-Selef, 1997), 1/15-22.

[6] Kandemir, *Mevzû Hadisler*, 52-53.

[7] İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 1/44.

[8] Kandemir, *Mevzû Hadisler*, 139-169.

[9] Mahmut Demir, *Terğîb-Terhîb Hadislerinin Değerlendirilmesi ve Mevzuat Edebiyatındaki Yeri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001).

[10] Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 268.

musibet ayı olduğu söylentisi doğru mudur? Bu aya özel ibadet ya da dua var mıdır?<sup>[11]</sup> Mevlid-i Şerif okumanın dinî hükmü nedir?<sup>[12]</sup> Türbelere adakta bulunulabilir mi?<sup>[13]</sup> Salât-ı münciye, salât-ı tefrîciye dualarının dinî dayanağı var mıdır?<sup>[14]</sup> Kenzü'l-arş isminde me'sûr bir dua var mıdır?<sup>[15]</sup> Çevirgel/döngel duası diye bir dua var mıdır?<sup>[16]</sup> Yetmiş bin (70.000) kelime-i tevhid okumanın dinî dayanağı var mıdır?<sup>[17]</sup> 4444 gibi belli sayıda zikir çekme uygulamasının dinî bir dayanağı var mıdır?<sup>[18]</sup> gibi sorular halk tarafından Diyanet'e en çok yöneltilen sorulardandır. Yaşadığımız toplumda dinin emri olduğuna inanılarak yapılan türbe ziyaretleri, türbelere kurban adama, türbelerden medet umma,<sup>[19]</sup> hıdrellez merasimleri<sup>[20]</sup> gibi uygulamalar toplumun dini hayatına dair fikir vermektedir. Popüler dindarlığın ritüelleri olarak görülen bu ve benzeri davranışlar hakkında gerek Diyanet İşleri Başkanlığı'nın gerekse diğer uzmanların yapmış oldukları uyarıların bu düşünceye sahip insanlar üzerinde hiçbir caydırıcı etkisinin olmadığı görülmektedir.

Mevzû hadis kitaplarında yer alan hadislerin büyük çoğunluğu terğîb ve terhîb içeriklidir. Bunun başlıca sebebinin muhaddislerin bu tür hadislerle karşı mütesâhil (müsamahakâr) davranmaları olduğu ifade edilmiştir. Yahyâ b. Saîd (öl. 198/813), Süfyân b. Uyeyne (öl. 198/814), Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778), Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), Münzirî (öl. 656/1258), Ebû Gudde (1917-1997) gibi müteahhirun ve mütekaddimun dönemi âlimleri hatta İbnü'l-Cevzî bile ahkâm hadisleri konusunda gösterdikleri titizliği terğîb ve terhîb alanındaki zayıf ve mevzû hadisler konusunda göstermemişler ve bu hadisler kitaplarda ve hâfızalarda yer almaya başlamıştır. Nihayetinde bu uydurmalar bazı kıssacı ve vâizlerin de katkısıyla etrafa hızla yayılmıştır.<sup>[21]</sup>

Terğîb ve terhîbde mevzû hadislerin kullanımı konusu, hadis uydurmayı câiz görenlerin ve hatta bu uydurma işinden sevap kazanacakları düşüncesinde olanların uydurduğu rivayetler her dönemde âlimleri hayli meşgul etmiştir. Günümüzde de terğîb ve terhîb maksadıyla uydurulan hadislerin halk arasında çok fazla yayılmış olması terğîb ve terhîb içerikli mevzû hadislerle amel etmenin câiz olup-olmadığı konusunun açıklığa kavuşturulması gerektiğini göstermektedir. Bu konuda miladi 1800'lü yıllarda yaşadığı tahmin edilen Mehmed Çelebî en-Neşehrî müstakil bir risâle yazmıştır. *Risâle fî cevâzi ehâdisi'l-mevzû'a li-terğîb ve terhib* adlı yazma eser yazma eserler kütüphanelerinde Mehmed Hadîm mahlasıyla kayıtlıdır. Müellif ismi risâlenin tespit edilen nüshasında yer almış, eserin Seyyid Mehmed Çelebî'ye ait olduğu açık bir şekilde ifade edilmiştir.<sup>[22]</sup>

Bu araştırma, Seyyid Mehmed Çelebî en-Neşehrî ve eseri hakkında çok fazla bir çalışmanın bulunmaması sebebiyle önemlidir.<sup>[23]</sup> Ayrıca terğîb ve terhîbde mevzû hadislerin kullanımının

[11] Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, 403.

[12] Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, 416.

[13] Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, 377.

[14] Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, 398.

[15] Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, 400.

[16] Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, 401.

[17] Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, 409.

[18] Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, 410.

[19] Mustafa Doğan Karacoşkun, "Dile Benden Ne Dilersen Türbe Ziyareti ve Dileklerine Sosyopsikolojik Çözömler", *İslami İlimler Dergisi* 7/13 (2012), 71.

[20] Ahmet Yaşar Ocak, "Hıdrellez", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/313.

[21] Demir, *Terğîb-Terhîb Hadislerinin Değerlendirilmesi*, 101-105.

[22] Mehmed Çelebî, *Risâle fî cevâzi ehâdisi'l-mevzû'a li-terğîb ve terhib*, 26a.

[23] 2024 yılında düzenlenen Nevşehirli Âlimler Sempozyumu'nda Mehmet Hadim hakkında üç tebliğ sunulmuştur. Bk. Emrah Uçar, "Mehmed Hadim Nevşehirli'nin Hadisleri Kullanımına Terğîb ve Terhib Risalesi Örneğinde Genel Bir Bakış", *Nevşehirli Âlimler Sempozyumu Özet Kitabı*, ed. Zülfikar Durmuş vd. (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2024), 155; Emine Demil-Enes Bolat, "Mehmed Hadim en-Neşehrî'nin "Risale fi Cevazi Ehadisi'l-Mevzua li't-Terğîb ve't-Terhib"nin Kaynakları", *Nevşehirli Âlimler Sempozyumu Özet Kitabı*, ed. Zülfikar Durmuş vd. (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2024), 159. Mezkûr tebliğlerde müellifin iki ayrı risâlenin bir risâle olduğu ifade edilerek risâlenin iki bölümden oluştuğu söylenmiştir. Ancak Mehmet Hadim'e ait iki ayrı risale vardır. Bu makalede Mehmet Hadim'in risâleleri hakkında ayrıntılı bilgi verilmiştir.

câiz olmadığını açık ve net bir şekilde ifade ederek konuyu müstakil olarak ele alan yazma eserin incelenmesi ve tahkik edilerek ilim dünyasına kazandırılması alana önemli bir katkı sunacaktır.

## 1. Seyyid Mehmed Çelebî en-Nevşehrî'nin Hayatı

Kaynaklarda adı Mehmed Hadîm olarak geçen Nevşehirli Seyyid Mehmed Çelebî'nin hayatı hakkında mezkûr risâle dışında diğer kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanılmamıştır. Bu konuda sadece *Risâle fî cevâzi ehâdîsi'l-mevzû'a li-terğib ve terhib* adlı eserin istinsah kaydında bilgiler bulunmaktadır. Risâlenin sonunda adı, "es-Seyyid Mehmed Çelebî en-Nevşehrî" olarak kaydedilmiştir. Onun ehli eser hâdimi olduğu ifade edilmiştir. Bu terim hadisçiler ve hadis taraftarları anlamında kullanılmaktadır.<sup>[24]</sup> Onun Yazma Eserler Kütüphanelerinde, "Mehmed Hadîm" mahlasıyla kaydedilmesi yanlıştır. Çünkü diğer yazmasında<sup>[25]</sup> da adı "Mehmed es-Seyyid Çelebî en-Nevşehrî" olarak kaydedilmiştir. Ayrıca risâlenin sonunda bir medresede müderrislik yaptığı söylenmiş, fakat müderrislik yaptığı Bâdemiyye Medresesi hakkında bilgiye rastlanılmamıştır. Ancak onun iyi bir eğitim aldığı, müderris olması ve Arapça kelimeleri vezinlerine uygun bir şekilde hata yapmadan yazmasından anlaşılmaktadır.

### 2.1. Seyyid Mehmed Çelebî en-Nevşehrî'nin Eserleri

Kaynaklarda hakkında fazla bir bilgi bulunmamakla beraber Yazma Eserler Kütüphanelerinde Mehmed Hadîm'e nispet edilen "Risâle fî cevâzi ehâdîsi'l-mevzû'a li-terğib ve terhib" ve "Keşfu gıta'ü'l-iskâl" adlı iki eser bulunmaktadır. Her iki eser içerik açısından hadis konularından oluşmaktadır.

#### 2.1. Keşfu gıta'ü'l-iskâl

Eser başlığının *Keşfü gıta'ü'l-iskâl* olarak düzeltilmesi gereken eserin bilinen tek nüshası Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Isparta Uluborlu İlçe Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, No: 32 Ulu 113/3 numaralı mecmuada 23b-24a varak aralığında yer almaktadır. Müstensih ismi ve istinsah tarihi belirtilmemiştir. Risâlenin sonunda verilen bilgilerden müellif nüshası olduğu düşünülmektedir. Kur'ân ayetleri ile kutsî hadislerin arasındaki farkların açıklandığı eser Arapça'dır.

#### 2.2. Risâle fî cevâzi ehâdîsi'l-mevzû'a li-terğib ve terhib

Yazılışının "Risâle fî cevâzi ehâdîsi'l-mevzû'a li't-terğib ve't-terhib" olarak değiştirilmesi gereken eserin bilinen tek nüshası Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Isparta Uluborlu İlçe Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, No: 32 Ulu 113/4 numaralı mecmuada 24a-26a varak aralığında yer almaktadır. Risâlenin üzerinde müstensih ismi belirtilmemiştir. Bununla birlikte istinsah tarihi hicrî 1258 (miladi 1842) olarak rakamla kaydedilmiştir.

## 3. Risâle fî cevâzi ehâdîsi'l-mevzû'a li-terğib ve terhib'in Özellikleri

Çalışmanın bu bölümünde eserin müellife nispeti, telif sebebi, tercüme ve değerlendirilmesi, kaynakları ve tahkike esas alınan nüshanın özellikleri üzerinde durulacaktır.

### 3.1. Eserin Müellife Nispeti ve Telif Sebebi

Risâlenin istinsah kaydında yer alan "Bu (risâleyi) es-Seyyid Mehmed Çelebî en-Nevşehrî kaleme aldı."<sup>[26]</sup> ifadesinden anlaşıldığı üzere eser müellife aittir. Müellif eseri, bazı güvenilir dostlarının

[24] Bk. Aydın, Abdullah, "Ehl-i hadîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/507.

[25] Mehmed Çelebî, *Keşfu gıta'ü'l-iskâl*, 24a.

[26] Mehmed Çelebî, *Keşfu gıta'ü'l-iskâl*, 26a.

kendisine sordukları, “Tergîb ve terhîb içerikli fedâil konusunda mevzû hadisler ile amel etmek caiz mi?” sorusuna karşılık kaleme aldığını ifade etmiştir.<sup>[27]</sup>

### 3.2. Tahkike Esas Alınan Nüshanın Özellikleri

Kütüphane kataloglarında eserin bir yazma nüshasının olduğu tespit edilebilmiştir. İncelenen nüsha Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Isparta Uluborlu İlçe Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, No: 32 Ulu 113/4 numaralı mecmuada 24a-26a varak aralığında yer almaktadır. Eser, 252x185-185x120 mm. ölçülerindedir. Satır sayısı 23’tür. Sırtı ve sertabı vişne rengi meşin, deffeleri ebru kâğıt kaplı, miklebli, mukavva bir cilt içerisindedir. Çalışmanın sonunda yer alan ferağ kaydında istinsah tarihi bulunmakla beraber müstensih ismi bulunmamaktadır.

### 3.3. Tahkikte İzlenen Yöntem

Tenkitli metin oluşturulurken İSAM Tahkikli Neşir Esasları (İTNES) temel alınarak yazarın metnini doğru bir şekilde tespiti hedeflenmiştir. Bilinen tek nüsha üzerinde çalışılmıştır. Arap grameri, siyak sibak gibi unsurlar dikkate alınarak tenkitli metin oluşturulmuş, metinde geçen eser ve şahıslar hakkında dipnotlarda kısa bilgiler verilmiştir. Bazı harflerin noktaları tenkitli metinde düzeltilmiş, ancak dipnotta belirtilmemiştir. Nüshada sehven zikredilmeyen veya anlatım bozukluğu oluşturan ifadeler tenkitli metinde köşeli parantez içerisinde ifade edilmiştir. Metnin rahat takip edilmesini sağlamak amacıyla tırnak ve nokta gibi birkaç noktalama işareti kullanılmış, gerektiği yerlerde paragraf yapılmıştır.

### 3.4. Eserin Değerlendirmesi

Müellif risâlede, terğîb ve terhib alanında mevzû hadis kullanımının cevazı konusunu tartışmıştır. Esere yazmaların genel karakteristiğine uygun olarak besmele ile başlamış, hamdele ve salvele ile devam etmiştir. Dibâce (mukaddime) bölümünde müellif, kendi adını, eserin adını ve telif tarihini belirtmeden bazı güvenilir dostların kendisine sordukları, “Tergîb ve terhîb içerikli fedâil konusunda mevzû hadisler ile amel etmek caiz mi?” sorusuna karşılık bu eseri kaleme aldığını ifade etmiştir. Mütevizilik yaparak kendisinin yetersiz bir kimse olduğunu ancak şüphelerden kurtulmak ve konuyu aydınlatmak için soruya cevap verdiğini söylemiştir.<sup>[28]</sup>

Müellif konuya, Kerrâmiyye fırkası ve bazı sûfler tarafından terğîb ve terhîbde hadis uydurmanın mubah görüldüğünü söyleyerek başlamıştır.<sup>[29]</sup> Mehmed Çelebî’nin risâleye, hadis uydurabilecekleri akla gelmeyen bu gruplardan bahsederek başlaması, söz konusu anlayışın tehlikesine dikkat çekmek için olabilir.

Müellif eserinde pek çok âlim ve kitabına atıfta bulunmuştur. Tergîb ve terhîb içerikli mevzû hadislerin çok olduğunu söyleyerek ayrıntılı bilgi için bu eserlere yönlendirmiştir.<sup>[30]</sup> Tergîb ve terhîbde zayıf hadis ile amel edilebileceğini ama hiçbir şekilde mevzû hadislerle amel edilemeyeceğini belirtmiştir.<sup>[31]</sup> Âlimlerin Hz. Peygamber’e kasten yalan nisbet etmenin büyük bir günah olduğu konusunda ittifak ettiklerini hatta bu uydurma işini küfür olarak görenlerin olduğunu eklemiştir.<sup>[32]</sup>

[27] Mehmed Çelebî, *Keşfu gıta’ü'l-İskâl*, 24a.

[28] Mehmed Çelebî, *Risâle fî cevâzi ehâdîsi'l-mevzû’a*, 24a.

[29] Mehmed Çelebî, *Risâle fî cevâzi ehâdîsi'l-mevzû’a*, 24a.

[30] Mehmed Çelebî, *Risâle fî cevâzi ehâdîsi'l-mevzû’a*, 24a.

[31] Mehmed Çelebî, *Risâle fî cevâzi ehâdîsi'l-mevzû’a*, 25b.

[32] Mehmed Çelebî, *Risâle fî cevâzi ehâdîsi'l-mevzû’a*, 25b.

en-Neveşehrî, İbn Hacer'in saymış olduğu hadis uydurma sebeplerinden dinsizlik, cehalet ve mezheb taassubu olmak üzere üçünü zikretmiş ve âlimlerin bu konulardaki görüşlerini nakletmiştir.<sup>[33]</sup> Müellif cehalet ve mezheb taassubundan sonra konuyu İmam Şafî'ye getirerek onun hakkında hem övgü hem yergi içeren rivayetleri zikretmiştir. İmam Şafî'nin bu iftirallardan uzak olduğunu söylemiştir.<sup>[34]</sup> Müellif, bazı müfessirlerin aynı yanlış bilgiyi birbirlerini taklit ederek aktarmalarının büyük bir hata olduğunu ifade etmiştir.

Müellif risâlenin ilk yarısında başka eserlerden doğrudan alıntılar yapmıştır. Daha sonra kendi görüşlerini ifade etmiş ve mevzû hadislerin kullanımını savunan döneminin âlimleriyle yaşadığı bir olayı aktarmıştır. Müellif cümlelerin sonunda çok haklı bir soru sorarak konuyu kapatmıştır.<sup>[35]</sup>

Mehmed Çelebî, İmam Şafî'ye atılan iftirallara cevap verdikten sonra terğîb ve terhib içerikli fedâilde hadis uydurmayı ve mevzû hadisler ile amel etmeyi câiz gören Kerrâmiyye ve câhil sûfîlerden söz etmiştir. Müellif bu grupların iddiaları karşısında okuyucuyu sünnî akâid kitaplarına yönlendirmiştir. İnsanların düşüncelerinin bozulmasının temel sebebinin şerî ilimlere önem vermeyerek felsefe ilimlerine dalmaları olduğu şeklinde bir tespitte bulunmuştur.<sup>[36]</sup>

Sonuç bölümünde dualar etmiş ve doğru bilgiye nasıl ulaşılacağını anlatmıştır. İstinsah kaydında müstensih adı bulunmamakla beraber istinsah tarihi hicrî 1258 olarak kaydedilmiştir.

Müellif risâleyi sade ve kısa bir anlatımla yazmıştır. Eserin başında risâlenin konu çerçevesini belirtmiş ve bu konu dışına çıkmamıştır. Birçok âlimin görüşünü aktarmıştır. Bunu yaparken de eserlerine işaret etmiş böylece okuyucuyu bu kitaplara yönlendirmiştir. Mehmed Çelebî, naklî delillerin yanı sıra aklî deliller de getirerek okuyucuya hitap etmiştir. Sapkın görüşlü fırka ve gruplara karşı isim vererek uyarılmış ve ilim talebelerinin kendilerini çalışarak, öğrenerek geliştirmeleri gerektiğini söyleyerek eserine son vermiştir.

### 3.5. Risâlenin Kaynakları

Mehmed Çelebî, risâlesinde birçok görüş ve kaynağa başvurmuştur. Çoğunlukla yazar ve eser ismini beraber zikretmiş, bazı alıntılarda ise sadece yazarın ismini zikretmiştir. Adı geçen eserler hadis, tefsir, tarih ve tasavvuf kitaplarından oluşmaktadır. Eser ismi zikredilmeyen yazarların eserleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Risâlede yer alan yazar, eser ve kategorilerini kronolojik olarak şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Müslim (öl. 261/875), *Sahîhi Müslim*.
2. Sa'lebî (öl. 427/1035), *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*.
3. Kuşeyrî (öl. 465/1072), *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*.
4. Vâhidî (öl. 468/1076), *el-Basît fî tefsîri'l-Kur'ân*.
5. Kâdî İyâz (öl. 544/1149), *eş-Şifâ' bi-ta'rîfi hukûki (fî şerefi)'l-Mustafâ*.
6. İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201), *el-Mevdûât*.
7. Sâgânî (öl. 650/1252), *el-Mevzû'ât (Risâle fî'l-ehâdîsi'l-mevzû'a)*.
8. İbn Hallikân (öl. 681/1282), *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân mimmâ şebete bi'n-nakl evi's-semâ' ev esbetehü'l-ayân*.
9. Fîrûzâbâdî (öl. 817/1415), *Risâletü fî beyâni mâ lem yüsbit fîhi hadîsün sahîhun minel'-ebvâb*.
10. İbn Hacer (öl. 852/1449), *Tebyînü'l-u'cebi bimâ vuride fî şehri Receb*.

[33] Mehmed Çelebî, *Risâle fî cevâzi ehâdîsi'l-mevzû'a*, 25b.

[34] Mehmed Çelebî, *Risâle fî cevâzi ehâdîsi'l-mevzû'a*, 25a.

[35] Mehmed Çelebî, *Risâle fî cevâzi ehâdîsi'l-mevzû'a*, 26b.

[36] Mehmed Çelebî, *Risâle fî cevâzi ehâdîsi'l-mevzû'a*, 26b.

11. İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar fî tavzîhi Nuhbeti'l-fiker*.
12. Sehâvî (öl. 902/1497), *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs li'l-İrâkî*.
13. Süyûtî (öl. 911/1505), *el-İtkân fî ulûmi'l-Kurân*.
14. Alî el-Kârî (öl. 1014/1605), *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker*.
15. Aclûnî (öl. 1162/1749), *Keşfu'l-hafâ*.

#### 4. Risâlenin Tercümesi

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla

Evveli ve âhiri yaratan ve onların arasından hadis tenkitçilerini ve yalancıların mevzuları ve inkârcıların uydurmalarıyla şişmanları zayıflardan ayıran müctehid imamları var eden Allah'a hamd olsun. Salât ve selâm peygamberlerin mührü ve resullerin en hayırlısı olan ve "Kim yalan olduğunu bildiği halde benim hakkımda bir hadis söylerse o yalancılardandır." buyuran Resulüne olsun. Ve onun ailesinin ve ashâbının üzerine olsun ki onlar konuşan, iman eden ve uydurmacıların fikirlerinden uzak olan kimselerdir.

Bazı güvenilir dostların bana şunu sordular: "Tergîb ve terhîb içerikli fedâil konusunda mevzû hadisler ile amel etmek caiz mi? Her ne kadar malumatım az ve karmaşık olsa da itham edenlerin kâfisine ve engelleri ve meseleleri açığa çıkarana güvenerek bu soruya cevap verdim.

Bil ki Kerrâmiyye ve bazı sûfiler -ve bunların dışında olanlar da var- tergîb ve terhîbde hadis uydurulmasına cevaz verdiklerini nakletmişlerdir. Yani onlar, insanları iyiliklere teşvik etmek, kötülüklerden sakındırmak için ödül ve ceza hükmü içeren, Receb ayının ilk Cuma gecesindeki regâib namazı hakkındaki uzun meşhur hadis<sup>[37]</sup> gibi hadis uydurmayı caiz görmüşlerdir.<sup>[38]</sup>

Fîrûzâbâdî'nin (öl. 817/1415) Risâletü'l-mevdû'ıyye'de Receb ve Şaban ayları hakkında gelen hadislerin hepsinin mevzû olduğunu söylemiştir.<sup>[39]</sup> "Kim sabah namazını cemaatle kılsa Hz. Âdemle 50 hac yapmış gibidir. Kim öğle namazını cemaatle kılsa Hz. Nûh'la 40 veya 30 hac yapmış gibidir..."<sup>[40]</sup> hadisi buna örnektir.

Tergîbât alanında birçok uydurma hadis vardır. Bunlar, İmam Sâgânî'nin (öl. 650/1252) risâlesi<sup>[41]</sup> ve diğer risalelerde bulunabilir. Terhîbâta gelince, onlar da çoktur. Burada birkaç örnek ve izah zikredeceğiz. Allah bizi doğruluk yoluna hidayet etsin! Hâkimler ile zamanımızın halk ve devlet adamları arasında geçen şu meşhur hadisler konuya örnektir: "Yahudilere ve Hıristiyanlara selam verin fakat ümmetimin Yahudilerine selam vermeyin. Dediler ki: Ey Allah'ın Resûlü! ümmetinin Yahudileri kimlerdir? Dedi ki: Namazı terk edendir."<sup>[42]</sup> "Kim sabah namazını terk ederse Kur'ân ondan uzaktır."<sup>[43]</sup> "İki gömlek sahibi ne itaatın ne de imanın tadını bulamaz."<sup>[44]</sup> "Evlenin, boşanmayın; çünkü boşanma Rahman'ın tahtını sarsar."<sup>[45]</sup> "Kim Kur'ân'dan başka bir şeyle şifa ararsa, Cenâb-ı Hak ona şifa vermez."<sup>[46]</sup>

[37] İbn Hacer, *Tebyînü'l-u'cebi bimâ vuride fî Şehri Receb* (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2015), 53.

[38] Mehmed Çelebî, *Risâle fî cevâzi ehâdîsi'l-mevzû'a*, 24a.

[39] Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *Risâletü fî beyâni mâ lem yüsbit fîhi hadîsün sahîhun minel'-ebvâb*, thk. Ebû Abdurrahmân b. Yahyâ (Kâhire: Dâru'l-Kitâb ve's-Sünne, 2007), 28-29.

[40] Aclûnî, Muhammed b. Ahmed b. Mûsâ el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, thk. Yûsuf b. Mahmûd (Dîmaşk: Dâru'l-İlmi'l-Hadîs, 2000), 2/304-305.

[41] Sâgânî, Hasen b. Muhammed b. Hasen es-Sagânî, *el-Mevzû'ât (Risâle fî'l-ehâdîsi'l-mevzû'a)*, thk. Necm Abdurrahman Halef (Dîmaşk: Dâru Nâfî', 1980).

[42] Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 1/517.

[43] Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2/271.

[44] Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2/24.

[45] Sâgânî, *el-Mevzû'ât*, 52. Pek çok âlim seneddeki râvi Amr b. Cemî'nin "kezzâb" olduğunu söylemiştir.

[46] Sâgânî, *el-Mevzû'ât*, 65. Aclûnî'de bu hadisin mevzû olduğuna hükmetmiştir.

İbn Hacer (öl. 852/1449), Kerrâmiyye ve bazı sûflerin hadis uydurmanın caiz olduğuna dair görüşlerini aktardıktan sonra şöyle demiştir: “Bu yapan kişinin cehaletinden kaynaklanan bir hatadır. Çünkü terğîb ve terhîb şer’î hükümler kapsamındadır.”<sup>[47]</sup> Alî el-Kârî (öl. 1014/1605), *Nuhbe*’nin haşiyesinde şu açıklamayı yapmıştır: “Bununla birlikte, diğer hukukî hükümlerle aralarında bir fark vardır; zayıf hadisler bu hükümlerde dikkate alınırken diğer hükümlerde dikkate alınmaz.”<sup>[48]</sup>

Kavî ve latîf olan Allah’ın zayıf kulu olan konu hakkında şunları söylerim: Senesinde zayıflık bulunan zayıf hadise itibar edilir. Tergîb ve terhîb fedâil olması sebebiyle daha düşük delille ispat edilir. Helâl ve haram gibi diğer ahkâm ancak kuvvetli delillerle, yani sahih hadislerle ispat edilebilir. Mevzû hadislere gelince ne faziletlerde ne de ahkâmında delil olarak gösterilmez, uydurma olduğu biliniyorsa hiçbir şekilde kullanılması caiz değildir. Çünkü mevzû bir yalandır ve açıklanacağı üzere kasten yalan söylemek haramdır.”<sup>[49]</sup>

İbn Hacer konu hakkında şu açıklamaları yapmıştır: ‘Âlimler, Nebî (s.a.v)’e kasten yalan nisbet etmenin büyük bir günah olduğu konusunda ittifak ettiler. Ebû Muhammed el-Cüveynî (öl. 478/1085) ise daha ileri gitmiş ve Nebî (s.a.v)’e kasten yalan nisbet eden kimse kâfirdir, demiştir.”<sup>[50]</sup> Alî el-Kârî de konu hakkında şunları söylemiştir: “Bu, terğîb ve terhîbde hadis uydurmanın mubah olmasının hata olduğunun bir başka delilidir.”<sup>[51]</sup> İbn Hacer ek olarak şu açıklamaları yapmıştır: “Âlimler mevzû rivayetin ancak mevzû olduğunu açıklamak için kullanılabileceğini bunun dışında mevzû rivayeti nakletmenin haram olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Bu konuda Nebî (s.a.v) şöyle buyurmuştur: “*Kim benim hakkımda yalan olduğuna inanılan bir hadis rivayet ederse o yalancılardan biridir.*”<sup>[52]</sup> (Müslim *Sahîh*’inde bu hadisi tahrir etti.)<sup>[53]</sup> Alî el-Kârî bu hadisin şerhinde şu açıklamaları yapmıştır: “Metinde geçen (من حدث عني بحديث) ibaresindeki hadise terğîb ve terhîb içerikli hadisler de girer. (يرى) fiili, yâ’nın fethasıyla inanılan, dammesiyle zannedilen anlamlarına gelir. (فهو احد الكاذبين) Cemî’ ve tesniye sîgasıyladır.”<sup>[54]</sup>

İbn Hacer *Nuhbetü'l-fiker*’de hadis uydurma sebepleri yani hadis uydurmaya sevk eden âmil-leri saymıştır.<sup>[55]</sup> Hadis uydurma sebeplerinden biri zındıklıkta görüldüğü gibi “Dinsizliktir.” Alî el-Kârî *Hâşiye*’de zındıklar hakkında şunları söylemiştir: “Onlar küfürlerini gizleyip Müslüman gibi görünen veya dinin emirlerini yerine getirmeyen kimselerdir. Bunu, dini tahrif ederek insanları saptırmak için yaparlar.” Ukaylî (öl. 322/934)’nin tahrir ettiği bir sözde Hammâd b. Zeyd; “Onlar 14.000 hadis uydurdular.” demiştir. Mehdî (öl. 198/813-14) de; “Zındıklardan bir adam, insanların dillerinde dolaşan 100 hadis uydurduğunu bana itiraf etti.” demiştir. Bu sözü Sehâvî de zikretmiştir.<sup>[56]</sup> İbn A’dî de şunları söylemiştir: Muhammed b. Süleymân’ın boynunun vurulmasını emrettiği Abdülkerîm b. Ebî el-Ecvâ’, boynu vurulmadan önce, “İçinde haram ve helâl kıldığım 4000 hadis uydurdum”, demiştir. Hadis uyduranlardan biri olan Hâris el-Kezzâb,

[47] İbn Hacer, *Tebyînü'l-u'cebi bimâ vuride fî şehri Receb*, 26.

[48] Alî el-Kârî, Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Şerhu Şerhi Nuhbetü'l-fiker*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrût: Dâru'l-Erkâm, 1994) 452.

[49] Mehmed Çelebî, *Risâle fî cevâzi ehâdîsi'l-mevzû'a*, 25a.

[50] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar fî tavzîhi Nuhbeti'l-fiker*, thk. Abdullâh b. Dayfillâh (Medine: Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 2007), 108-109.

[51] Alî el-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbetü'l-fiker*, 452.

[52] Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîhi Müslim* (Riyâd: Beytü'l-Efkârî'd-Düveliyye, 1998), “Mukaddime”, 1.

[53] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar fî tavzîhi Nuhbeti'l-fiker*, 109.

[54] Alî el-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbetü'l-fiker*, 453.

[55] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar fî tavzîhi Nuhbeti'l-fiker*, 108.

[56] Sehâvî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadis li'l-'Irâkî*, thk. Abdülkerîm b. Abdillâh b. Abdirrahmân el-Hudayr vd. (Riyâd: Mektebetü Dâri'l-Miftâh, 2005), 107.

aynı zamanda nübüvvet iddiasında bulunmuştur. Onun gibiler de dini bozmak ve Müslümanlar arasında yaymak amacıyla birkaç değil binlerce hadis uydurmuşlardır.<sup>[57]</sup>

Hadis uydurma sebeplerinden bir diğeri, bazı ibadete düşkün kimselerde görüldüğü gibi “Cehaletin Baskın Olması”. Bu konuda İbn Hacer şöyle demiştir: “Uydurmanın ardındaki sebep, ibadete ve zühde yönelen bazı âbid ve sadık câhillerin çok bilgisiz olmasıdır. Çünkü bu kimseler Şaban’ın ortasındaki gece, Regâib gecesi namazı gibi vb. fedâil ve regâib konularında hadisler uydurmuşlardır. Onlar, (bu uydurdukları sayesinde sevap kazanacakları) iddialarına ve cehaletlerine göre buna inanıyorlar. Bu kimseler, kendilerine ve başkalarına zarar veren en büyük gruptur. Çünkü bu yaptıklarını (Allah’a) yakınlık (vesilesi) olarak görüyorlar ve ondan mükâfat umuyorlar. Bunu bırakmaları mümkün değildir. Üstelik diğer insanlar onlara güveniyor, yaptıklarını zühd ve doğruluğa bağladıkları için onlara itimad ediyor, onların davranışlarını taklit ediyor ve (onlardan duydukları) uydurma sözleri (başkalarına) aktararak (onları da) etkiliyorlar. Hatta güvenilir olan ve nakillerine itimat edilen bazı âlim ve önde gelen insanların (sözlerini) gizlemişler böylece onların içine düştükleri hataya düşmüşlerdir.”<sup>[58]</sup> Bunun bir örneği Merv kadısı Ebû ‘İsme Nûh b. Ebî Meryem el-Mervezî’den rivayet edilen hadistir. Hâkim’in Ebu ‘Ammâd el-Mervezî senedi ile naklettiği rivayette Ebû ‘İsme’ye şöyle sorulmuştur: “Sana Kur’ân’ın faziletleri konusunda sûre sûre İkrime’nin İbn Abbâs’tan naklettiği haberler nereden geldi? Çünkü İkrime’nin dostlarında bu bilgiler yok.” Bu soruya şu cevabı vermiştir: “İnsanların Kur’ân’dan yüz çevirdiklerini, Ebû Hanîfe’nin fikhî ve Muhammed b. İshak’ın *Meğâzî*’si ile meşgul olduklarını gördüm ve bunu bir iyilik olarak uydurdum.” Âlî el-Kârî *Hâşiye*’sinde geçmektedir.<sup>[59]</sup>

Hadis uydurma sebeplerinden bir diğeri, bazı mukallit insanlarda olduğu gibi “Mezheb taassubudur”. İbn Hacer mezheb taassubu konusunda şunları söyledi: Mezheb taassubu hadis uydurma sebeplerindendir ve kendi mezhepleri için aşırıya gitmek ve aşırı bağnazlık göstermek anlamına gelmektedir.<sup>[60]</sup> İbn Ebî Hâtim, Hâricîler şeyhinin tövbe ettikten sonra şöyle dediğini rivayet etmiştir: “Dininizi kimden aldığınıza dikkat edin, çünkü biz bir işi beğendiğimizde onu hadise dönüştürürdük.” Bir başka rivayette, “İyiliğin sizi saptırmasını ümit ederiz.” ziyadesi vardır. Sehâvî de onu zikretmiştir.<sup>[61]</sup> Me’mûn b. Ahmed el-Herevî’nin; “Ümmetimden Muhammed bin İdrîs adında, ümmetime şeytandan daha zararlı bir adam vardır.”<sup>[62]</sup> diye hadis uydurmasında olduğu gibi taassub (fırkasını, kabilesini, mezhebini müdafaâ etmek adına) ve menfaat için bir takım gruplar hadis uydurmuşlardır.

Allah bunlardan korusun ki konu hakkında bu fakir şunları söylesin: Muhammed b. İdris seçkin, Muhammed ümmetine faydalı, Ahmediyye yolunu takip eden büyük bir imamdır. O hayattayken insanlara fayda sağladığı gibi vefatından sonra da fayda sağlamıştır. Mısır’ın Kahire kentindeki kabrini ve türbesini ziyaret etmenin makbul olduğu bilindiği gibi orada yapılan duaların kabul olduğu, türbeyi ziyaret eden hastaların iyileştiği ve Allah’ın izniyle kabrinin toprağının şifa verdiği bilinmektedir.<sup>[63]</sup> Menkıbeleri sayılamayacak kadar çoktur. Onun ilginç menkıbelerinden biri de şudur: “O ölüm döşegindeydi ve bazı arkadaşları onu ziyaret ederek, ‘Ey İmam, öldükten sonra seni kim yıkayacak?’ diye sordular. ‘Mısır dışında kendisine falanca oğlu falanca denilen bir adam beni yıkayacak.’ cevabını verdi. İmam vefat edince arkadaşlarından biri o adamın yanına gitti ve ona İmam Şafî’î’nin vefat ettiğini ve kendisini onun yıkmasını vasiyet ettiğini söyledi. Adam;

[57] Âlî el-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbetü’l-fiker*, 446.

[58] İbn Hacer, *Nüzhetü’n-nazar fî tavzîhi Nuhbetü’l-fiker*, 108; Âlî el-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbetü’l-fiker*, 447-448.

[59] Âlî el-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbetü’l-fiker*, 448.

[60] İbn Hacer, *Nüzhetü’n-nazar fî tavzîhi Nuhbetü’l-fiker*, 108.

[61] Sehâvî, *Fethu’l-muğîs*, 108.

[62] İbnü’l-Cevzî, *el-Mevdûât*, thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân (Medine: Mektebetü’s-Selefiyye, 1966), 48.

[63] Mehmed Çelebî, *Risâle fî cevâzi ehâdîsi’l-mevzû’a*, 25a.



'Allah'ın izniyle yıkayacağım.' dedi. Şehir halkı cenaze yıkama malzemelerini hazırladı ve o adamın gelmesini beklediler. Adam çıkageldi, cenazenin yanına girdi ve Şafîî'nin arkadaşlarına, 'Divânımı, yani borç defterini getirin.' dedi. (Defteri getirdiler) Onu açtı ve halka on bin dirhem borcu olduğunu gördü. 'Bütün borçlular bana gelsin.' dedi. Halka çağrı yapıldı ve bir adam çıkageldi. Ona 'İmamın sana borcu nedir?' diye sordu. Şu kadar cevabını verince İmam Şafîî'nin kazancından borcunu ödedi. Sonra ona bir başkası geldi ve aynı şekilde ona olan borcunu da ödedi. Alacaklıların hepsi teker teker geldi ve İmam Şafîî'nin on bin dirhem borcunun tamamını ödedi. Sonra orada bulunanlara; 'Bana bineğimi getirin de gideyim.' dedi. İnsanlar şaşkın bir vaziyette; 'İmam sana kendisini yıkamanı vasiyet etti sen ise henüz yıkamadın ve gitmek istiyorsun.' dediler. Adam 'Onu tamamen yıkadım.' cevabını verdi ve daha fazla kalmadan gitti. Daha sonra insanlar onun ne yapmak istediğini anladılar ve bu davranışını taktir ettiler."<sup>[64]</sup> Aynı olay İbn Hallikân el-Mısırî'nin *Tarih*'inde de geçmektedir.<sup>[65]</sup>

Alî el-Kârî; "Bir adam gördüm. Cuma günü insanlar namazdan önce toplanmışken ayağa kalktı ve Şafîî'ye iftira olarak söylenen bu hadisi rivayet etmeye başladı. Bu esnada bulunduğu yerde bayılarak düştü." dedi.<sup>[66]</sup> Ben bu olay Şafîî'nin kerametlerinden biridir, derim. Allah ona rahmet etsin ve Şafîî'nin şerefini mutaassıpların kirletmesinden ve mukallitlerin cehaletinden korusun. İbn Hacer de söylediklerine ve bazı mukallitlerin mezheb taassubuna dair örnekler vermiştir.<sup>[67]</sup> Ali el-Kârî *Hâşiye*'de şu açıklamaları yapmıştır: Ayrıca Vâhidî, es-Sa'lebî'nin tefsirinde zikrettiğine tâbi olarak Ebî İbn Ka'b'ın sûre sûre olan uzun hadisini zikretmiştir.<sup>[68]</sup> Zemahşerî ve Beydâvî gibi başkaları da tefsirlerinde bu konu hakkında onu taklit ettiler ve dolayısıyla hepsi de aynı hatayı yaptılar.<sup>[69]</sup> Bu müfessirler, kendilerinden önce yazılmış olan tefsir kitaplarında bulunan Kur'ân sûrelerinin sonunda yer alan hadisleri aynen alıp kitaplarına kaydederek doğru yolu kaçırmışlardır.<sup>[70]</sup> Suyûtî de bu konuyu *el-İtkân*'da ele almış ve onlara tafsilatlı açıklamalarla cevap vermiştir."<sup>[71]</sup>

Benim de başıma şöyle garip ve değişik bir olay geldi: Bir gün o dönemin âlimleriyle beraber oturuyorduk. Bazı konuları tartıştık ve söz mevzû hadislere geldi. Ben onlara; 'Beyzâvî gibi esnek taklitçilerin bazısı, eserlerinde sûre sonlarında mevzû hadisleri yazdılar. Ancak Beyzâvî, Zemahşerî gibi kimseler bu konuda hatalar ettiler. Çünkü bu müfessirler, bu hadislerin çoğunun uydurma olduğunu zaten biliyorlardı. Onlar, en küçük detaya varıncaya kadar öncekilerin yaptığı yanlışları taklit ederek daha büyük hatalar işlemeye cüret etmiş oldular. Böylece insanları faziletli davranışlar yapmaya teşvik ettiklerini düşündüler. Özellikle Beyzâvî, *Keşşâf*'ında Zemahşerî'yi taklit edip aynen aktarmış, böylece daha büyük yanlış yapmıştır.' dedim. Ancak onlar bana mızrak ve oklarla saldırdılar. Düşüncesizce davranarak hevâ ehlinin boş ve yalan sözlerini sarf ettiler: 'Evet, Beyzâvî bu hadislerin uydurma olduğunu biliyordu. Ama Beyzâvî, terğîb ve terhibde hadis uydurmaya izin

[64] Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalim Mahmûd (Beirut: Mektebetü Dârü's-Şua'b, 1979), 423.

[65] İşaret edilen eserde bu bilgi bulunamamıştır.

[66] Alî el-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbetü'l-fiker*, 448.

[67] İbn Hacer, *Nüzhëtü'n-nazar fî tavzîhi Nuhbetü'l-fiker*, 108.

[68] Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Nîsâbü'rî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Alî b. Âşûr (Beirut: Dâru lhyâu't-Türâsî'l-'Arabî, 2002),

9/290: « من قرأ سورة الممتحنة كان المؤمن والمؤمنة له شفاعة يوم القيامة »

9/319: من قرأ سورة المنافقين بري من النفاق

9/331: « من قرأ سورة يا أيها النبي إذا طلقتم النساء مات علي شئت رسول الله صلى الله عليه وسلم »

10/49: « مَنْ قرأ سورة الحجر أُعطي بعدد كلِّ جَبِّي وشيطان صدَّق بمحمد وكذَّب به عتق رقبة »

10/238: « مَنْ قرأ سورة والتين أعطاه الله سبحانه خصلتين : العافية واليقين ما دام في دار الدنيا ، فإذا مات أعطاه الله سبحانه من الأجر بعدد من قرأ هذه السورة صيام يومٍ »

10/322: مَنْ قرأ قل هو الله أحد تاتر الخير على مفرق رأسه من عنان السماء ، ونزلت عليه السكينة وتغشاه الرحمن وازدوي حول العرش ، ونظر الله سبحانه إلى قارئها فلا يسأله شيء إلا أعطاه إياه ويجعله في كلاته وحرزه .

[69] Alî el-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbetü'l-fiker*, 448-449; Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs*, 113.

[70] Mehmed Çelebî, *Risâle fî cevâzi ehâdîsî'l-mevzû'a*, 25a.

[71] Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şafîî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kurân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdî: Vizârâtü's-Şüûni'l-İslâmî, ts.), 4/194-198.

verdi. Çünkü Şâfiî mezhebinde bu câizdir. Aynı şekilde biz Rum diyarlarındaki hocalarımızdan da böyle duyduk.' Onlara dedim ki: 'Şâfiî hakkında söyledikleriniz yalandır, çirkindir ve büyük bir iftiradır. Böyle bir şeyi ancak câhil bir kimse söylemeye cesaret edebilir. Çünkü İmam Şâfiî bu tür ifadelerden uzak duran büyük bir imamdır. Hatta usûlcüler, siyerciler ve fâkihler; Şâfiî ne fedâilde ne de ahkâm konusunda zayıf hadisleri hiçbir şekilde delil olarak kullanmamıştır, demişlerdir. Çünkü fazilete dair konular, ahkâmıdır. Hâfız İbn Hacer'in *Nuhbetü'l-fiker*'de kanıtladığı gibi fedâil, ahkâm hükümleri arasında yer almaktadır.'<sup>[72]</sup> Müellif cümlenin sonunda çok haklı bir soru sorarak konuyu kapatmıştır: Zayıf hadisi delil olarak kullanmaz ve onlarla amel etmezse nasıl mevzû hadisler ile amel eder ve onları kullanmayı câiz görür?!"

Ancak mevzû hadisler ile amel, Kerrâmiyye'den bazı dalalet ehli ve sapkınların takip ettiği bazı câhil sûflere göre câizdir. Çünkü onlar Abdullâh b. Kerrâm'a nisbet edilen Müşebbihe'nin bir fırkasıdır. Abdullâh b. Kerrâm, Ma'bûdun arşta olduğunu ilan eden ve söylenenlerin ötesinde şanı yüce olan Allah'a "Cevher" adını veren kişidir. Sûfler ise Berkevî metodundan elde ettiklerine dayanarak şunları iddia etmişlerdir: "Tevhîd ve itaatte Nebî'ye uymamız şart değildir. Bir konuda şüpheye düşersek şeyhimizin himmetiyle Allah Teâlâ'nın zâtına ulaşır ve ona sorarız. Ve ayrıca şunu da iddia ediyorlar: Bizden biri Allah'ı uyanıkken görür. Allah'ı her görmek istediği zaman gece ve gündüz birçok defa görür." Onların yalan sözlerine ve boş saçmalıklarına verilecek cevap, İmam Muhakkik Kâdî İyâz'ın *Şifâ*'sındadır.<sup>[73]</sup> Diğer kelâm ehli onlara inanmamıştır. Bu konularda doğru bilgiyi elde etmek için sünnîlerin inançlarıyla ilgili kitaplara müracaat edilmelidir.<sup>[74]</sup>

Ben aciz bir kul olarak şunları söylüyorum: Zamanımız âlimlerinin yanılığının kaynağı, hocalarının teşviki nedeniyle felsefe ilimlerine dalmaları, şer'î ilimlere önem vermemeleridir. Özellikle hadislere ve hadis usulüne önem vermemektedirler. Onlar kendilerini unuttular. Nereye gidiyorlar? Onlar tıpkı, açgözlülük ve oburluk nedeniyle ağaç kabuklarını yemek için dağ yamaçlarına giden deve gibiler. Sonuçlarını düşünün! Şundan bundan yer, vadinin başına varıncaya kadar körü körüne yemeye devam eder. Sonunda vadinin başına ulaştığında bir köşede sıkışır kalır. Sıkıştığı yerden kıpırdayamaz. Durumu kötüleşir, damarları kopar, midesi ve ciğerleri parçalanır ve nihayet ölür. Deve kendisi için neyin iyi olduğunu bilmez. Bu davranış bozgunculuktan başka bir şey midir? Allah, kullarından fesâd olanları sevmez.

Allah bize doğruluk ve hakkaniyet yolunda yürümeyi kolaylaştırsın. Öğrencinin önce Arapça'yı öğrenmesi daha sonra eğer hazırsa şer'î kanunlar ve belgelerden önemli ifadeler çıkarması gerekir. Onun misali uçan kuş gibidir, kanatlarıyla uçar ve istediğine ulaşır. Akıl sahipleri arasında bu benzetme kabul edilebilir ve beğenilir. Ayrıca sonuç, ancak biri küçük ve biri büyük iki öncülde meydana gelir ve büyük olsa bile tek bir büyük öncülde, sonuç çıkmaz.

Allah baştan hedeflere ulaşmayı, kanunlara ve yasaklara bağlı kalarak lideri ıslah etmeyi bizlere kolaylaştırsın, göğüslerimizi güzel ahlâkın başarısıyla açsın, kalplerimizin noksanlıklarını bid'at ve uydurma pisliklerden arındırsın, bizden öncekilerin yolunu takip ettirsin ve bizi halefin en hayırlısı kılsın, bizi kibir ehlinden eylemesin. Kendisine ibadet edilen Melik'in yardımıyla vaâdi yerine getiren Allah'a hamd olsun.

Onu, Ehl-i eser hâdimi, Çelebî en-Nevşehrî diye çağırılan, halen Bâdemiyye Medresesi'nde müderris olan el-hakîr, el-fakîr, kusurlu acziyeti ile bilinen es-Seyyid Mehmed kaleme aldı. Allah affetsin. Âmin.

Muhaddise 1258 tarihinde okudum.

[72] İbn Hacer, *Nuzhetü'n-Nazar fi Tavzîhi Nuhbetü'l-fiker*, 108.

[73] Kâdî İyâz, İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *eş-Şifâ' bi-ta'rîfi hukûki (fi şerefi)'l-Mustafâ*, thk. Abdüh Alî Kûşek (Dubai: Câizetü't-Dubai'd-Düveliyye, 2013).

[74] Mehmed Çelebî, *Risâle fi cevâzi ehâdîsi'l-mevzû'a*, 26b.

## 5. Risalenin Tahkik ve Neşri

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خلق الأولين والآخرين وجعل من آخرهم نقّاد الحديث والأئمة المجتهدين الذين ميّز الغثّ من السمين معه موضوعات الكاذبين ومخترعات الملحدين.

والصلوات والسلام على رسوله هو خاتم النبيين وأفضل المرسلين الذي قال حدّث عنيّ بحديث وهو يرى أنه كذب فهو أحد الكاذبين.

وعلى آله وصحبه الذينهم حدّثوا وصدّقوا وتنزهوا عن الأفكار المفترين.

أما بعد؛ فقد سألتني بعض الأحبة الثقات: «هل يجوز العمل بالموضوعات في الفضائل من الترغيبات والترهيبات؟» فأجبتُ مسؤوله مع ان بضاعتي قليلة مُزجات متوكلاً على كافي المتهمّات وكاشف المعضلات والمشكلات.

إعلمُ بعض فرقة الكرامة وبعض المتصوفة منهم أو من غيرهم، نقل عنهم إباحة الوضع في الترغيب والترهيب اي جوّزوا وضع الاحايث فيما يتعلق به حكم من الثواب والعقاب ترغيباً للناس في الحسنات وزجراً لهم عن السيئات كحديث طويل مشهور في حق الصلاة الرغائب في أول ليلة الجمعة من رجب.<sup>[٧٥]</sup>

بل مطلق الأحاديث في حق فضائل رجب على ما قال [مجد الدين]<sup>[٧٦]</sup> الفيروزآبادي في رسالة الموضوعية<sup>[٧٧]</sup> كل ما جاء في حق رجب فهو موضوع وكل ما جاء في حق شعبان فهو موضوع.<sup>[٧٨]</sup> وكحديث من صلّى صلاة الصبح في الجماعة فكأنما حجّ مع آدم خمسين حجّة ومن صلّى صلاة الظهر في الجماعة فكأنما حجّ مع نوح أربعين حجّة أو ثلثين إلى آخره.<sup>[٧٩]</sup>

والأحاديث الموضوعية في حق الترغيبات كثيرة. فليطلب من رسائل الموضوعات كرسالة<sup>[٨٠]</sup> الإمام [الصاغاني]<sup>[٨١]</sup> وغيرها. وأمّا في حق الترهيّبات فكثيرة أيضاً. ولكن نذكر بعضاً للتّمثيل والإيضاح. أرشدنا الله لطريق السداد والصلاح! وهو كالحديث المشهور بين القاض وبين عوام زماننا والخواص: «سَلِّمُوا عَلَى الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى وَلَا تَسَلِّمُوا عَلَى يَهُودِ أُمَّتِي. قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ! مِنْ يَهُودِ أُمَّتِكَ؟ قَالَ: تَارَكَ الصَّلَاةَ.»<sup>[٨٢]</sup> كحديث «مَنْ تَرَكَ صَلَاةَ الصُّبْحِ عَرَىٰ عَنِ الْقُرْآنِ»،<sup>[٨٣]</sup> كحديث «صَاحِبِ الْقَمِيصِينَ لَا يَجِدُ حَلَاوَةَ الطَّاعَةِ أَوْ الْإِيمَانَ»،<sup>[٨٤]</sup> وكحديث «تَزَوَّجُوا وَلَا تَطَلَّقُوا فَإِنَّهُ لَلطَّلَاقِ يَهْتَرُّ لَهُ عَرْشُ الرَّحْمَنِ»،<sup>[٨٥]</sup> وكحديث «مَنْ اسْتَشْفَى بِغَيْرِ الْقُرْآنِ فَلَا شِفَاةَ اللَّهُ تَعَالَى.»<sup>[٨٦]</sup>

[٧٥] تبيين العجب بما ورد في فضل رجب، للحافظ ابن حجر العسقلاني ٥٣.

ابن حجر العسقلاني، تبيين العجب بما ورد في شهر رجب: أخبرنا علي بن عبيد الله بن الزاغوفى، حدثنا أبو زيد: عبد الله بن عبد الملك الأصفهاني أنبأنا أبو القاسم عبد الرحمن بن محمد بن إسحاق بن منده وأنبا محمد بن ناصر الحافظ أنبأنا أبو القاسم بن منده أنبأنا أبو القاسم علي بن عبد الله بن جهمض الصوفي أخبرنا علي بن محمد سعيد البصري، حدثنا أبي حدثنا خلف بن عبد الله - وهو الصغاني، عن حميد الطويل، عن أنس بن مالك، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "رجب شهر الله وشعبان شهري ورمضان شهر أمتي. قيل: يا رسول الله ما معنى قولك: رجب شهر الله؟ قال: لأنه مخصوص بالمغفرة، وفيه تحقن الدماء، وفيه تاب الله على أنبيائه، وفيه أنقذ أوليائه من بلاء عذابه. من صامه استوجب على الله ثلاثة أشياء: مغفرة لجميع ما سلف من ذنوبه، وعصمته فيما بقي من عمره، وأماناً من العطش يوم العرض الأكبر. فقام شيخ ضعيف فقال: يا رسول الله، إني لأعجز عن صيامه كله فقال صلى الله عليه وسلم: صم أول يوم منه فإن الحسنه بعشر أمثالها، وأوسط يوم منه، وآخر يوم منه - فإنك تعطى ثواب من صامه كله: ولكن لا تغفلوا عن أول ليلة جمعة في رجب، فإنها ليلة تسميها الملائكة الرغائب. وذلك أنه إذا مضى ثلث الليل لا يبقى مالك في جميع السموات والأرض إلا ويجتمعون في الكعبة وحواليها، ويطلع الله - عز وجل - عليهم إطلاعه فيقول: ملائكتي. سلوني ما شئتم. فيقولون: يا ربنا حاجتنا إليك: أن تغفر لصوص رجب. فيقول الله عز وجل -: قد فعلت ذلك ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وما من أحد يصوم يوم الخميس، أول خميس من رجب، ثم يصلي فيما بين العشاء والعنمة، يعني ليلة الجمعة. اثني عشرة ركعة، يقرأ في كل ركعة بفاتحة الكتاب مرة، وأنا أنزلنا في ليلة القدر، ثلاث مرات، وقل هو الله أحد اثني عشرة مرة، يفضل بين كل ركعتين بتسليمه؛ فإذا فرغ من صلاته صلى سبعين مرة، يقول: اللهم صلي على محمد النبي الأمي، وعلى آله، ثم يسجد، فيقول في سجوده: سبح.

[٧٦] في الأصل المحذوب.

[٧٧] رسالة في بيان ما لم يثبت فيه حديث صحيح من الأبواب، للفيروز آبادي، ٢٨.

[٧٨] رسالة في بيان ما لم يثبت فيه حديث صحيح من الأبواب، للفيروز آبادي، ٢٨-٢٩.

[٧٩] كشف الخفاء، للعجلوني، ٢/٣٠٥-٣٠٤.

[٨٠] الموضوعات (الرسالة في الأحاديث الموضوعية)، للصاغاني (ت: ١٢٥٢/٦٥٠).

[٨١] في الأصل الصغاني.

[٨٢] كشف الخفاء، للعجلوني، ١/٥١٧.

[٨٣] كشف الخفاء، للعجلوني، ٢/٢٧١.

[٨٤] كشف الخفاء، للعجلوني، ٢/٢٤.

[٨٥] الموضوعات، للصاغاني، ٥٢.

[٨٦] الموضوعات، للصاغاني، ٦٥.

قال ابن حجر العسقلاني بعد نقل إباحة [الوضع]<sup>[٨٧]</sup> من الكرامية وبعض المتصوفة: «و هو خطأ من فاعله نشأ عن جهل. لأن الترغيب والترهيب من جملة الأحكام الشرعية.»<sup>[٨٨]</sup> قال علي القاري في حاشية النخبة: «وإن كان بينهما وبين سائر الأحكام الشرعية فرق من حيث ان الحديث الضعيف معتبر فيهما دون سائر الاحكام»<sup>[٨٩]</sup> انتهى.

يقول العبد الضعيف إلى الله القوي اللطيف تفصيله: إن الحديث الضعيف الذي في سنده ضعف يعتبر فيه الترغيب والترهيب لكون الفضائل تثبت بأدنى الدليل دون سائر الاحكام كالحلل والحرام لا تثبت إلا بالدليل القوي اي بالحديث الصحيح. اما الموضوع فلا يعتبر عن لا في الفضائل ولا في الاحكام لا يجوز استعماله بوجه من الوجوه اذا علم وضعه. لأن الموضوع كذب مخترع وتعمد الكذب حرام كما سيأتي تحقيقه.

و قال ابن حجر أيضاً: واتفقوا على أن تعمّد الكذب على النبي صلى الله عليه وسلم من الكبائر وبالغ ابو محمد الجويني<sup>[٩٠]</sup> فكفر من تعمّد الكذب على النبي صلى الله عليه وسلم<sup>[٩١]</sup> انتهى. وقال علي القاري: وهذا دليل آخر على كون إباحة الوضع في الترغيب والترهيب خطأ.<sup>[٩٢]</sup> وقال ابن حجر: واتفقوا تحريم رواية الموضوع إلا مقروناً ببيانه اي إلا نقلاً متصلاً ببيان كونه موضوعاً لقول صلى الله عليه وسلم: «من حدث عني بحديث يرى انه كذب فهو احد الكاذبين.»<sup>[٩٣]</sup> أخرجه مسلم في صحيحه.<sup>[٩٤]</sup>

وقال علي القاري في تفسير بهذا الحديث: (من حدث عني بحديث) يستوي فيه الترغيب والترهيب غيرهما، قوله (يرى) بفتح الياء يعتد أو بضمها وهو أبلغ اي يظن قوله، (فهو احد الكاذبين) ضبط بصيغة الجمع والتنثية.<sup>[٩٥]</sup> انتهى

قال الحافظ ابن حجر في نخبة الفكر «الحامل على الوضع» أي «السبب الباعث وضع الواضع».<sup>[٩٦]</sup> أما عدم الدين كالزنادقة، قال علي القاري في الحاشية: الزنادقة هم المبطلون الكفر والمظهرون للإسلام أو الذين لا يتدينون بدين يفعلون ذلك استخفافاً بالدين ليضلونه الناس. فقد قال حماد بن زيد فيما أخرجه العقيلي: «انهم وضعوا اربعة عشر آلف حديث.» وقال المهدي: «أقرّ عندي رجل من الزنادقة بوضع مائة حديث هي [تجول]<sup>[٩٧]</sup> في ايدي الناس.» ذكره السخاوي.<sup>[٩٨]</sup> وقال ابن عدي: «لما أخذ عبد الكريم [بن أبي العوجاء]<sup>[٩٩]</sup> الذي أمر بضرب عنقه محمد بن سليمان على ليضرب عنقه قال: لقد وضعت فيكم أربعة آلف حديث أحرم فيها أحلل.» ومنهم: الحارث الكذاب، ادعى النبوة. وأمثاله وضعوا جُملاً بل ألوفاً من الحديث استهاناً بالدين وتلبساً على المسلمين.<sup>[١٠٠]</sup> انتهى

أو «غلبة الجهل» كبعض المتعبدین اي قال ابن حجر: الباعث الحامل على الوضع، غلبة الجهل من بعض الجهال المتعبدین المتبينين إلى العبادة والزهادة، لأنهم وضعوا أحاديث في الفضائل والرغائب، كصلاة ليلة نصف شعبان وليلة الرغائب ونحوهما. يتدينون بذلك بزعمهم وجهلهم، وهم أعظم الأصناف ضرراً على أنفسهم وغيرهم، لأنهم يرونه قرينة، ويرجون عليه المثوبة. فلا يمكن تركهم لذلك. والناس يعتمدون عليهم، ويركون اليهم لما نسبوا اليه من الزهد الصالح، ويقتدون بأفعالهم، ويفتنون بنقل أقوالهم منه، حتى يخفى على بعض العلماء وأكابرهم ثقةً واعتماداً على ما نقلوه، فيقعون فيما

[٨٧] في الأصل الوضع.

[٨٨] تبين العجب بما ورد في فضل رجب، لابن حجر العسقلاني، ٢٦.

[٨٩] شرح نخبة الفكر، لعلي القاري، ٤٥٢.

[٩٠] أبو محمد الجويني: عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف، شيخ الشافعية، أبو محمد عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حنبل الطائي، السني الجويني، والد إمام الحرمين كان فيها، مدققاً، مُحققاً، نَحْوياً، مُفسِّراً، سیر أعلام النبلاء للذهبي، ١٢٣/٣٤.

[٩١] نزعة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، لابن حجر العسقلاني، ١٠٨-١٠٩.

[٩٢] شرح نخبة الفكر، لعلي القاري، ٤٥٢.

[٩٣] مسلم، مقدمة، ١.

[٩٤] نزعة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، لابن حجر العسقلاني، ١٠٩.

[٩٥] شرح نخبة الفكر، لعلي القاري، ٤٥٣.

[٩٦] نزعة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، لابن حجر العسقلاني، ١٠٨.

[٩٧] في الأصل: تجوز.

[٩٨] فتح المغيث شرح ألفية الحديث، للسخاوي، ١٠٧.

[٩٩] في الأصل: ابن العوجاء.

[١٠٠] شرح نخبة الفكر، لعلي القاري، ٤٤٦.

وقعوا فيه.<sup>[١٠١]</sup> ومثال ذلك ما روى عن أبي عصمة نوح بن أبي مريم المرؤزي قاضي مرو، فيما رواه الحاكم بسنده إلى أبي عماد المرؤزي، إنه قيل لأبي عصمة: من أين لك عن عكرمة عن عباس في فضائل القرآن سورة سورة، وليس عند أصحاب عكرمة هذا؟ إنني رأيت الناس قد عرضوا عن القرآن واشتغلوا بفقهِه أبي حنيفة و[مغازي محمد بن إسحاق]<sup>[١٠٢]</sup>، فوضعتُ هذا حسنةً. كذا في حاشية علي القاري.<sup>[١٠٣]</sup>

أو «فرط العصبية» كبعض المقلدين. اي قال ابن حجر الباعث على الوضع: فرط العصبية؛ اي إفراطها وشدة التعصب لمذهبهم.<sup>[١٠٤]</sup> وقد روى ابن أبي حاتم عن شيخ الخوارج انه يقول بعد ما تاب: أنظروا عمن تأخذون دينكم، فإننا كنا هويانا امراً صيرناه حديثاً. زاد غيره في رواية: ونَحَسِبُ الخير اضلالكم. ذكره السخاوي.<sup>[١٠٥]</sup> وقوم وضعوها تعصباً وهوىً، كما مؤمن بن احمد الهروي في وضعه حديث: «يكون في امتي رجل يقال له، محمد بن أدريس، يكون اضراً على امتي من إبليس.»<sup>[١٠٦]</sup> انتهى.

يقول الفقير وحاشاه الله من ذلك، لأن محمد بن أدريس -و هو الإمام الشافعي رحمه الله- إمام جليل نافع للامة المحمديّة وسالك السيرة الاحمدية. فالمعلوم المتواتر أن مماته كحياته نافعة حتى يزار قبره الشريف ومرقدته المنيف في مصر القاهرة، يستجاب الدعوة عنده، ويستشفى المرض [بزيارته]<sup>[١٠٧]</sup> وتراب قبره فيتشفي بإذن الله تعالى. ومناقبه أكثر منه<sup>[١٠٨]</sup> ان تحصى. ومن أعجب مناقبه: «إنه احتضر وعاده بعض أصحابه فقالوا: من يغسلك يا إمام بعد موتك؟ فقال: إنما يغسلني رجل في خارج مصر، يقال له [فلان]<sup>[١٠٩]</sup> بن فلان. فلما مات -رحمة الله- ذهب منهم إلى ذلك الرجل فوجده في محله. فقال مات إمام الشافعي فأوصى ان تغسله. فقال انا اغسله ان شاء الله تعال. فجاء وآلت الاغتسال مهبات والناس ينتظرون فدخل عند الميت فقال لأصحاب الشافعي: هاتوا بديوانه يعني دفاتر ديونه. ففتحتها فإذا ديونه للناس عشرة آلاف درهم. فقال فليأتني كل دايه فنودي فاتاه رجل فقال له: ما ديتك على الإمام؟ فقال كذا فنقده من كسبه. ثم اتاه آخر، ففعل هكذا، ثم وثم حتى قضى عشرة آلاف ديونه. ثم قال لهم: أحضرو لي دابتي ليركبها. فقالوا: أوصى لك الإمام غسله، فلم تغسله بعد حالية وانت تريد الذهاب. فقال جواباً لهم: انا غسلته غسلًا كاملاً. فذهب ولم يمكث وتحبه الناس من صنيعه وتعجبوا.»<sup>[١١٠]</sup> كذا في تاريخ ابن خلكان المصري.<sup>[١١١]</sup>

وقال علي القاري ولقد [رأيتُ]<sup>[١١٢]</sup> رجلاً قام يوم جمعة والناس مجتمعون قبل الصلاة، فابتدأ ليورد بهذا الحديث الذي وضع في ذم الشافعي، فسقط من قامته مغشياً عليه.<sup>[١١٣]</sup> انتهى وانا أقول وهذا من [كرامات]<sup>[١١٤]</sup> الشافعي رحمه الله، فحفظ الله ساحة عرض الشافعي عن تلوّثيات المتعصّبين من جهلة المقلدين. وقال ابن حجر تمثيلاً لقوله وفرط العصبية كبعض المقلدين.<sup>[١١٥]</sup> قال علي القاري في الحاشية: كما ذكره الواحدي حديث ابي ابن كعب الطويل سورة فسورة<sup>[١١٦]</sup> تبعاً للثعلبي

[١٠١] نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، لابن حجر العسقلاني، ١٠٨؛ شرح شرح نخبة الفكر، لعلي القاري، ٤٤٧-٤٤٨.

[١٠٢] في الأصل: معازي محمد بن إسحق.

[١٠٣] شرح شرح نخبة الفكر، لعلي القاري، ٤٤٨.

[١٠٤] نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، لابن حجر العسقلاني، ١٠٨.

[١٠٥] فتح المغيث، للسخاوي، ١٠٨.

[١٠٦] الموضوعات، لابن الجوزي، ٤٨.

[١٠٧] في الأصل: زيارته.

[١٠٨] وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لابن خلكان، ١٦٣/٤.

[١٠٩] في الأصل: فلا.

[١١٠] الرسالة القشيرية، للقشيري، ٤٢٣.

[١١١] لم أجد النص في المصدر المشار إليه.

[١١٢] في الأصل: رأيت.

[١١٣] شرح شرح نخبة الفكر، لعلي القاري، ٤٤٨.

[١١٤] في الأصل: كرامات.

[١١٥] نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، لابن حجر العسقلاني، ١٠٨.

[١١٦] البسيط في تفسير القرآن، الواحدي، ١٦٣/٤، ٣٠٢، ٣٦١، ٥٢٢، ٥٧١.

في تفسيره<sup>[١١٧]</sup> وقلده غيره في ذكرها في تفاسيرهم، كالزمخشري والبيضاوي كلها اخطأوا.<sup>[١١٨]</sup> انتهى. يقول الفقير عصمه الله العلي الكبير ومنه يعلم أن هؤلاء المفسرون اخطأوا طريق الصواب في إيراد الحديث الموضوعة في أواخر سورة القرآن. كما فصله السيوطي في الإتقان مع الرد عليهم بالبيان.<sup>[١١٩]</sup>

ووقع عليّ وقعة غريبة وقصة عجيبة؛ وهي إني كنت جالست مع جمع من علماء عصرنا فبحثنا من بعض العلوم فانجز الكلام إلى بحث الموضوعات وذكرتهم لهم؛ أن بعض المقلدين من أسهل التفسير، كالبيضاوي اورد الموضوعات في اواخر السور، ولكن الاصوليين من المحدثين قد خطأوا البيضاوي والزمخشري غيرهما. لأن هؤلاء المفسرين قد علموا أن هذه الأحاديث موضوعة أكثرها. وتجاسروا على الخطاء المجرد تقليدهم إلى اسفلهم وارتكبوا ترغيبا للناس على الفضائل، لاسيما البيضاوي قلّد الزمخشري في كشّافه وأوردتها بعينها فوقع في الورطة على ما وقع. فالحاصل فصلت عليهم هذه المقالة، فإذا هم هجموا على بالرماح والنبال، وتفوهوا بأبطل الكلم والأقوال مستدلين بأدلة أهل الأهواء، فخبطوا خبط العشواء. فقالوا: «نعم إن البيضاوي قد علم أن هذه الأحاديث موضوعة، ولكن البيضاوي يجوز الوضع في الترغيبات والترهيبات. لأنه في مذهب الشافعي، نفسه يجوز، هكذا سمعنا من أساتيدنا في ديار الروم.» فقلت لهم: «إن ما قلتم على الشافعي إفك جسيم، وإن هذا بهتان عظيم. ولا يتجاسر على مثل هذا القول إلا جاهل لئيم. لأن الإمام الشافعي إمام جليل يشتره عن مثل هذه الأقاويل حتى قال أهل الأصول وأهل السير والفقهاء؛ إن الشافعي لم يتدل بالحديث الضعيف أصلا لا في الفضائل ولا في الاحكام، لأن الفضائل من جملة الأحكام على ما حققه الحافظ ابن حجر في نخبة الفكر.<sup>[١٢٠]</sup> وإذا لم يتدل ولم يعمل بالضعيف فكيف يعمل بالموضوع ويجوزّه؟!

وإنما يجوز بعض أهل الأهواء والبدع من الكرامية وبعض المتصوفة الجهلاء الذين يتبعهم الغاؤون وإنهم في كل واد يهيمون، لأن فرقة من المشبهة نسبت إلى عبد الله بن كرام، وهو الذي صرّح بان معبوده على العرش وأطلق اسم الجوهر على الله تعالى شأنه عما يقولون. واما المتصوفة على ما حققه البركوي -رحمه الله- في الطريقة يدعون أنّ اتباع النبي في التوحيد والطاعة ليس بلازم. وإنّا إذا استشكلنا في مهمّ نصل بهمة شيخنا إلى الله تعالى بالذات ونسئله منه. وإنهم يدعون أيضاً: إن واحدا منا يرى الله تعالى يقظة. كلما أراد رؤيته تعالى، فهو يرى بالفعل في كل ليلة ويوم رؤية كثيرة. وجوابهم ورد أقاويلهم الباطلة وترهاتهم العظيمة في الطريقة المحمدية حتى كفرهم إمام المحقق القاضي العياض في الشفاء.<sup>[١٢١]</sup> وكفرهم غيره من أهل الكلام، فيطلب من كتب عقائد أهل السنة.

يقول العبد الضعيف -عصمه الله القوي اللطيف-: منشأ غلط علماء عصرنا، أنهم يتوغلون في علوم الفلسفة بسبب ترغيب أساتيدهم ولا يباليون العلوم الشرعية، لاسيما الأحاديث وأصولها. وينسون أنفسهم؛ أين يذهبون؟ كالتوق المرسل التي تذهب إلى صعاب الأدوية من الجبال طمعاً وشرها، لأكل العصاة من الشجر. وتفكر عواقب الحال! يأكل بهذا وتأكل بهذا، وتذهب على العميا حتى علّت على رأس الواد. فتردّ منه تقطع منها الأوداج، وينشق الامقاء والاكباد حتى ماتت. ولا تعلم الأصلح في حقها من الفساد. فهل هذا الصنيع إلا الفساد؟ والله لا يحب الفساد من العباد.

يسرنا الله نهج الصواب والسداد. الواجب على الطالب ان يحصل العربية أولاً ثم اذا استعدّ ان يستخرج العبارات فيهم إلى المهمّات من الشرعيات والألات. مثله كمثل الطير الطائر، يطير بجناحيه ويصل إلى المطلوب. وهذا المثل بين أولى

[١١٧] الكشف والبيان عن تفسير القرآن، للتعلي.

«من قرأ سورة الممتحنة كان المؤمنون والمؤمنات له شفاعة يوم القيامة»، ٢٩٠/٩.

«من قرأ سورة المنافقين بري من النفاق»، ٣١٩/٩.

«من قرأ سورة يا أيها النبي إذا طلقتم النساء مات على شئة رسول الله صلى الله عليه وسلم»، ٣٣١/٩.

«من قرأ سورة الحجر أعطي بعدد كل جني وشيطان صدق بمحمد وكذب به عنق رقية»، ٤٩/١٠.

«من قرأ سورة والتين أعطاه الله سبحانه خصلتين: العافية واليقين ما دام في دار الدنيا، فإذا مات أعطاه الله سبحانه من الأجر بعدد من قرأ هذه السورة صيام يوم»، ٢٣٨/١٠.

«من قرأ قل هو الله أحد تناثر الخير على مفرق رأسه من عنان السماء، ونزلت عليه السكينة وتغشاه الرحمن وازدوي حول العرش، ونظر الله سبحانه إلى قارئها فلا يسأله شيء إلا أعطاه إياه ويجعله في كلالته وحرزه»، ٣٣٢/١٠.

[١١٨] شرح شرح نخبة الفكر، لعلي الفاري، ٤٤٨-٤٤٩؛ فتح المغيب، للسخاوي، ١١٣.

[١١٩] الإتقان في علوم القرآن، للسيوطي، ١٩٤/٤-١٩٨.

[١٢٠] نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، لابن حجر العسقلاني، ١٠٨.

[١٢١] الشفا بتعريف حقوق المصطفى، للقاضي عياض.

الألباب مقبول ومرغوب. وأيضًا النتيجة إنما تحصل بمقدمتين صغرى وكبرى. ولا تحصل بمقدمة ولو كانت أكبر من كبرى. سهل الله علينا من البادي إلى المقاصد وبالملازمة على الشرعيات والزاجرات تصحيح القائد، وشرح صدورنا بتوفيق حميدة الاخلاق، وطهر قصر قلوبنا عنه أدناس البدع واختلاق النفاق، وسلك بنا مسالك السلف، وجعلنا خير الخلف، ولا يجعلنا من أهل الصلف.

الحمد لله بخير الموعود بعون الملك المعبود.

الفها الفقير الحقير المعترف بالعجز التقصير السيد محمد خادم أهل الأثر المدعو بجلبى النوشهري المدرّس بمدرسة بادمية  
حلاً عفى به آمين

كوزت مرفوع وموضوع وصحیحی او ه بتاریخی قرأت المحدث ۸۵۲۱.

## Sonuç

Bu çalışmada “Risâle fî cevâzi ehâdîsi'l-mevzû'a li-tergîb ve terhîb” adlı risâlenin tahkik ve muhteva olarak değerlendirilmesi yapılmıştır. Müellif hakkında bilgi bulunamamış, istinsah kaydında yer alan bilgilerle yetinilmek zorunda kalınmıştır. İstinsah tarihinden 1800'lü yıllarda yaşadığı tahmin edilmektedir. Tam adı es-Seyyid Mehmed Çelebî en-Nevşehrî olan müellif, Yazma Eserler Kütüphanelerinde Mehmed Hadîm mahlasıyla kayıtlıdır. Ancak hâdimü'l-hadîs tabiri ile Mehmed Çelebî'nin hadisçi kimliği tanıtılmıştır. Bu sebeple isim bilgisinin düzeltilmesi gerekmektedir. Risâlenin istinsah edildiği dönemde Bâdemiyye Medresesi'nde müderrislik yapmakta olduğu ifade edilmiş ancak Bâdemiyye Medresesi hakkında da bilgi bulunamamıştır.

Kendisine sorulan sorular üzerine bu risâleyi yazdığını söyleyen Mehmed Çelebî, tergîb ve terhîb içerikli fedâil konusunda mevzû hadisler ile amel etmenin câiz olduğunu söyleyenleri sert bir dille eleştirmiştir. Tergîb ve terhîb içerikli fedâil konusunda mevzû hadisler ile amel etme konusu müstakil bir eser olarak kaleme alınmamıştır. Ancak tergîb -terhîb, fedâil ve mevzû hadislerle ilgili kitaplarda incelenmiş, özellikle mevzûât kitaplarında konu ayrı bir başlık altında tartışılmıştır. Mehmed Çelebî'nin çalışması bu konuda yapılan müstakil teliflerden biri olması sebebiyle önemlidir. Risâle, hacimli olmamakla birlikte bu konudaki birçok önemli bilgiyi derli toplu bir şekilde sunmaktadır. Bu durum, onun konu hakkındaki bütün bilgileri bir araya getirdiği anlamına gelmemektedir. Çünkü çalışma özet bir şekilde ele alınarak kaynak yazar ve eserlerine işaret edilmiştir. Mehmed Çelebî, öncelikle alıntılara yer vermiş, alıntılardan sonra kendi düşüncelerini açıklamıştır. Risâlenin son bölümlerinde sadece kendi görüşlerini zikretmiş, konuyu açıklamaya çalışırken açıklayıcı örneklere yer vermiş ve akli delillerden yararlanmıştır.

### Kaynakça

- Aclûnî, Muhammed b. Ahmed b. Mûsâ el-Aclûnî. *Keşfü'l-hafâ*. thk. Yûsuf b. Mahmûd. Dımaşk: Dâru'l-İlmi'l-Hadîs, 2000.
- Alî el-Kârî, Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî. *Şerhu Şerhi Nuhbetü'l-fiker*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 1994.
- Aydınlı, Abdullah. "Ehl-i hadîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/507-588. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Demil, Emine – Bolat, Enes. "Mehmet Hadim en-Neşehrî'nin "Risale fi Cevazi Ehadisi'l-Mevzua li't-Tergîb ve't-Terhib". *Neşehirli Âlimler Sempozyumu Özet Kitabı*. ed. Zülfikar Durmuş vd. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2024.
- Demir, Mahmut. *Tergîb-Terhib Hadislerinin Değerlendirilmesi ve Mevzuat Edebiyatındaki Yeri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Din İşleri Yüksek Kurulu. *Fetvalar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî. *Risâletü fi beyâni mâ lem yûsbit fihî hadîsün sahîhun minel'-ebvâb*. thk. Ebû Abdurrahmân b. Yahyâ. Kâhire: Dâru'l-Kitâb ve's-Sünne, 2007.
- Görmez, Mehmet. "Tergîb ve Terhîb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/508-509. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Mevzû'ât mine'l-ehâdîsi'l-merfû'ât*. thk. Nureddin Boyacılar. Riyâd: Mektebetü Evdâu's-Selef, 1997.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Mevdûât*. thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân. Medine: Mektebetü's-Selefiyye, 1966.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tebyînü'l-u'cebi bimâ vuride fi Şehri Receb*. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2015.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Nüzhetü'n-nazar fi tavzîhi Nuhbeti'l-fiker*. thk. Abdullâh b. Dayfillâh. Medine: Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 2007.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mûkerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânü'l-'Arab*. thk. Abdullâh Alî el-Kebîr vd. Kâhire: Dâru'l-Meârif, ts.
- Kâdî İyâz, İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *eş-Şifâ' bi-ta'rîfi hukûki (fi şerefi)'l-Mustafâ*. thk. Abdüh Alî Kûşek. Dubaî: Câizetü't-Dubai'd-Düveliyye, 2013.
- Kandemir, M. Yaşar. *Mevzû Hadisler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Karacoşkun, Mustafa Doğan. "Dile Benden Ne Dilersen Türbe Ziyareti ve Dileklerine Sosyopsikolojik Çözümlemeler". *İslami İlimler Dergisi* 7/13 (2012), 69-121.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdülhalim Mahmûd. Beyrut: Mektebetü Dâru's-Şua'b, 1979.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîhi Müslim*. Riyâd: Beytü'l-Efkârî'd-Düveliyye, 1998.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Hıdrellez". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/313-315. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Sâgânî, Hasen b. Muhammed b. Hasen es-Sâgânî. *el-Mevzû'ât (Risâle fi'l-ehâdîsi'l-mevzû'a)*. thk. Necm Abdurrahman Halef, Dımaşk: Dâru Nâfi', 1980.



Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Nîsâbûrî. *el-Keşf ve'l-beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Alî b. Âşûr. Beyrût: Dâru İhyâu't-Türâsi'l-'Arabî, 2002.

Sehâvî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî. *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs li'l-'Irâkî*. thk. Abdülkerîm b. Abdillâh b. Abdirrahmân el-Hudayr ve Muhammed b. Abdillâh b. Fuheyd. Riyâd: Mektebetü Dâri'l-Miftâh, 2005.

Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kurân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. el-Memleketü'l-'Arabiyyetü's-Suûdî: Vizârâtü'ş-Şüûni'l-İslâmî, ts.

Uçar, Emrah. "Mehmed Hadim Nevşehrî'nin Hadisleri Kullanımına Tergib ve Terhib Risalesi Örnekleminde Genel Bir Bakış". *Nevşehirlî Âlimler Sempozyumu Özet Kitabı*. ed. Zülfikar Durmuş vd. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2024.









## Zorunlu Göç Hareketi Olarak Hicret: Sosyolojik Bir Analiz

Furkan Düzenli

<https://orcid.org/0000-0001-7044-3403>

Dr. Öğr. Üyesi, Düzce Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi,

Sosyoloji Bölümü, Düzce, Türkiye

<https://ror.org/04175wc52>

[furkanduzenli@duzce.edu.tr](mailto:furkanduzenli@duzce.edu.tr)

<b>Atıf Bilgisi:</b>	Düzenli, Furkan. "Zorunlu Göç Hareketi Olarak Hicret: Sosyolojik Bir Analiz". İslami İlimler Dergisi 40 (Mart 2025), 371-388. <a href="https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1619728">https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1619728</a> .
<b>Makale Türü:</b>	Araştırma Makalesi
<b>Etik Beyan:</b>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
<b>Etik Kurul İzni:</b>	Araştırma için herhangi bir etik onay veya bilgilendirilmiş onam gerekmemektedir.
<b>Geliş Tarihi:</b>	14 Ocak 2025
<b>Kabul Tarihi:</b>	08 Mart 2025
<b>Yayın Tarihi:</b>	28 Mart 2025
<b>Hakem Sayısı:</b>	Bir İç Hakem - En Az İki Dış Hakem
<b>Değerlendirme:</b>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<b>Benzerlik Taraması:</b>	Yapıldı - intihal.net
<b>Çıkar Çatışması:</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman:</b>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<b>Etik Bildirim:</b>	<a href="mailto:dergiislamiilimler@gmail.com">dergiislamiilimler@gmail.com</a>
<b>Lisans:</b>	CC BY-NC 4.0

**Öz:** İbn-i Haldun'un toplumları tasnif ederken kullandığı göçebe (bedevi) tanımlaması göç hareketleri ile birlikte düşünülünce, insanın daha iyiye, daha güzele, maddi ve manevi, bireysel veya toplumsal birtakım beklentilerle hareket etmesi yine İbn-i Haldun'dan mühlhem "geçmişler geleceğe, suyun suya benzemesinden daha ziyade benzerler" ifadesindeki gibi, tarihin bir dönemindeki göç hareketinin temelinde yatan nedenler ve düşünceler de hemen hemen her dönemde karşılaşılan göç hareketlerine benzemektedir. Geçmişte yaşanan birçok değişimin amili olan göç hareketleri, yeni medeniyetlerin kurulmasına neden olurken, İslam tarihi içerisinde de kıymete değer bir noktada kendisine yer bulmuştur. Hicret hadisesi, Peygamber (a.s.)'ın yol arkadaşı ile birlikte gerçekleştirdiği bir yer değiştirmenin çok ötesinde anlamlara sahip olmuş, İslam Devleti'nin kurulmasından dünyaya yayılmasına kadar geçen süreç içerisinde başlangıç noktası olmuştur. Dolayısıyla özel bir göç şekli olan Hicret ile inananların düşünce dünyalarında bir devrim gerçekleşmiş, öncesi ve sonrasıyla Hicret farklı anlamlar kazanmıştır. Bu farklı anlamları çalışma üç farklı göç teorisi üzerinden incelemiş ve birincil kaynaklarla metin analizi yapılmıştır. Konunun interdisipliner yapısı gereği din, tarih ve sosyoloji bilim dalları arasında karşılaştırmalı analizlerle konu tartışılmıştır. Çalışma özellikle göç hareketlerinin salt yer değiştirme olarak düşünülmemeyeceğini, Hicret örneğinde olduğu gibi yeni bir dünya kurmanın başlangıcı kabul edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Sosyal bir olgu olan göç hareketlerinin sosyolojik boyutuna dini bir perspektifle bakmakta, böylece göç olgusu bireyin inanç dünyasında farklı bir konuma yükselmektedir.

Göç hareketlerini bu açıdan tekrar tekrar çalışması gerekmektedir. Hicret, bu manada özellikle İslamiyet'in ilk yıllarında zulüm ve baskıdan uzaklaşarak İslam'ı yaşayabilmenin bir yolu iken, daha sonraki yıllarda özellikle cihat anlayışıyla birlikte tebliğ faaliyetlerinin özel bir şekli olarak anlam kazanmış, göç hareketleri bugünkü anlamıyla sadece maddi anlamda daha iyi bir hayat için gerçekleştirilmemiştir. Bundan dolayıdır ki sosyolojik anlamdaki yer değiştirmenin karşılığı, dini literatürde bir hayat tarzının yaşanılması ve yaşatılması için anlatılması anlamına dönüşmüştür. Çalışma, büyük medeniyetlerin kurulmasında göç hareketlerinin ne kadar önemli bir değişime aracı olduğunu Hicret olgusunun ise bu bağlamda biricikliğini ifade etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Toplumsal Yapı ve Değişme, Göç Hareketleri, Hicret, Göç Sosyolojisi, Din Sosyolojisi.



## Hijra as a Forced Migration Movement: A Sociological Analysis

Furkan Düzenli

<https://orcid.org/0000-0001-7044-3403>

Assist. Prof., Düzce University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Sociology, Düzce, Türkiye

<https://ror.org/04175wc52>

[furkanduzenli@duzce.edu.tr](mailto:furkanduzenli@duzce.edu.tr)

<b>Citation:</b>	Düzenli, Furkan. "Hijra as a Forced Migration Movement: A Sociological Analysis". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 40 (March 2025), 371-388. <a href="https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1619728">https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1619728</a> .
<b>Article Type:</b>	Research Article
<b>Ethical Statement:</b>	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited.
<b>Ethics committee approval:</b>	The research does not need any ethical approvals or informed consent.
<b>Date of submission:</b>	14 January 2025
<b>Date of acceptance:</b>	08 March 2025
<b>Date of publication:</b>	28 March 2025
<b>Reviewers:</b>	One Internal & At Least Two External
<b>Review:</b>	Double-blind
<b>Plagiarism checks:</b>	Yes - intihal.net
<b>Conflicts of Interest:</b>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<b>Grant Support:</b>	No funds, grants, or other support was received.
<b>Complaints:</b>	<a href="mailto:dergiislamiilimler@gmail.com">dergiislamiilimler@gmail.com</a>
<b>License:</b>	CC BY-NC 4.0

**Abstract:** When considering Ibn Khaldun's definition of nomadism (Bedouin) alongside migratory movements, it becomes apparent that the motivations for historical migrations remain strikingly similar across eras. As expressed also by Ibn Khaldun, "the past is more like the future than water is like water", that people have long moved for the better, the more beautiful, material and spiritual, individual or social expectations. Although migrations have catalyzed significant historical changes, leading to the establishment of new civilisations, they have also played a critical role in Islamic history. The Hijrah, for instance, represents far beyond the migration of the Prophet (s) and his companions. It marks the starting point of the process from the establishment of the Islamic State to its expansion throughout the world. Therefore, the hijrah revolutionised how believers understood migration, acquiring distinct meanings before and after its occurrence. This study explores these varied interpretations through three theoretical frameworks of migration and analyses primary sources and texts. Given the interdisciplinary nature of the topic, the discussion employs comparative analyses across the disciplines of religion, history and sociology. The study argues that migratory movements should not be viewed merely as but rather as the beginning of the constructing of a new world, as in the case of Hijra. It examines the sociological dimension of migration from a religious perspective, suggesting that such movements occupy a unique place in shaping individual belief systems. Moreover, while early hijra provided a means of living Islam by escaping persecution and oppression, in later years, especially in the context of jihad, it assumed the role of an informational and transformative activity. In this way, displacement in a sociological sense becomes a means of sustaining and revitalizing a way of life in religious literature. This study expresses the uniqueness of the Hijra phenomenon in this context and the importance of migratory movements in the establishment of great civilisations.

**Keywords:** Social Structure and Change, Migration Movements, Hijra, Sociology of Migration, Sociology of Religion.

## Giriş

İnsanın bildiği, yaşadığı yeri geride bırakıp, daha az bilinen bir yere göç etmesi ve bu durumun insanlık tarihi ile birlikte devam ediyor olması, ünlü eserinde İbn-i Haldun'un toplumları tasnif ederken kullandığı göçebe (bedevi) tanımlaması ile birlikte düşünülünce, göç etme davranışının bir düşüncenin sonucu olduğu fikri ortaya çıkmaktadır. Bu fikir; insanın daha iyiye, daha güzele, maddi ve manevi, iktisadi veya toplumsal birtakım beklentilerden hareket etmesiyle gerçekleşmektedir. Yine İbn-i Haldun'dan mülhem "geçmişler geleceğe, suyun suya benzemesinden daha ziyade benzerler"<sup>[1]</sup> ifadesiyle paralel olarak, tarihin herhangi bir döneminde gerçekleşen göç hareketlerinin temelinde yatan nedenler ve düşünceler, farklı zamanlardaki göç hareketleriyle büyük ölçüde benzerlik göstermektedir. Tarih ve sosyolojinin birbirine yardımcı olan bu birlikteliği, her iki ilim dalının alt dallarında da benzeri birlikteliklere neden olmaktadır. Özellikle her iki ilim dalının da kesişim noktasında bulunan din kurumu, bu ortaklığa dair önemli verileri ile günümüz dünyasında da rehberlik edici görevler üstlenmektedir. Çalışmanın iki önemli olgusu olan göç hareketleri ve din kurumu, Hicret gibi tarihi süreci içerisinde önemli bir örneği ne şekilde okudukları, bugünün dünyasında her bir bireye dolayısıyla inananlara, unutulmuş birtakım gerçekleri hatırlatma görevi üstlenmesi nedeniyle seçilmiştir. Hicret hadisesi, literatürde henüz farklı bakış açılarıyla incelenmemesi nedeniyle rehberlik gücüne sahip olamamaktadır. Dolayısıyla yapılan her bir çalışma bu eksikliği gidermeye yönelik olmaktadır. Hicret hadisesinin salt tarihi bir gerçeklik veya salt bir göç hareketi olmasının ötesinde, bir düşüncenin zemini olması ile rehberlik edici rolünün sosyoloji bakış açısıyla aktarılması çalışmanın esas amacını teşkil etmektedir. Ayrıca sosyolojinin alt dalı olan din sosyolojisinin hem göç hareketlerine hem de özel bir göç hareketi olarak Hicret hadisesine bakış açısının incelenmesinin literatürde önemli bir eksiği kapatacağına inanılmaktadır.

Tarihi süreci içerisinde nüfusun yer değişimi şeklinde ele alınan göç hareketleri, elbette sosyal yönden incelenmiş, süreçleri ve sonuçları ile detaylı olarak açıklanmıştır. Dini terminoloji ile göç hareketlerinin okunması ise Hicret'in tarihi değeri ve inanlar açısından din sınırları içerisine hapsolarak analiz edilmesine neden olmaktadır. Halbuki olguya daha geniş bir perspektiften bakmak zorunludur. Çünkü Hicret, bireyin kendisi olamadığı yerde, kendisi olabileceği yere giderek, orada kendisi gibi olan insanlarla bir araya gelmesidir. Bu durum salt birbirine benzeyen nüfusun bir araya gelmesi olarak düşünülemez. Hicret, özellikle inançları yüzünden zulüm gören, baskı altında inancını yaşayamayan insanların, inançlarını özgürce yaşayabilecekleri, inançlarının emrettiği doğrultuda bir düzen kurabilecekleri bir dünya oluşturma fikrinin sonucu olmaktadır. Nitekim ayetlerde açıkça belirtildiği üzere iman edenlerin adalet ve ahlak üzere, sulh ve sükuneti bulacakları yerlere hicret etmeleri ve başta zulüm ve işkence gibi nedenlere karşın Rabbin yardımının onların yanında olması bu göç hareketinin övülmesi olarak yorumlanmaktadır. Dolayısıyla Hicret, ayrılık gibi gözükse de aslında beklenen, hasret duyulan ve kavuşmak istenilen dünyaya ulaşmaktır. Nitekim Hicret yolculuğu için;

"Eğer siz Muhammed'e yardım etmezseniz, bilin ki, inkar edenler O'nu, iki kişinin ikincisi olarak yurdundan çıkardıklarında, Allah O'na yardım etmiştir. Hani o mağarada arkadaşına: "Üzülme; Allah bizimledir" diyordu."<sup>[2]</sup>

Ayeti de bu ayrılığın ilahi bir düşüncenin vücut bulması için gerçekleştirildiğini ifade etmektedir. Nitekim, Hicret sonrasında Şehrin Yesrib isminin "Medine"ye (medeniyet, Arapça şehir anlamına gelen "medine" kelimesinden türetilmiştir) dönüştürülmesi İslam medeniyetinin temellerinin

[1] İbn-i Haldun, *Mukaddime*, çev. Pirizade Mehmed Sahib, haz. Yavuz Yıldırım, Sami Erdem, Halit Özkan ve M. Cüneyt Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008), 26.

[2] Kur'an Mesajı, 2004, et-Tevbe, 9/40.

Hicret hadisesine dayandırılması, hicret ile basit bir yer değiştirmenin ötesinde yeni anlamlar inşa edilmesine yol açmıştır.

“Zorunlu Göç Hareketi Olarak Hicret: Sosyolojik Bir Analiz” başlıklı çalışma kendisine bu anlam inşa sürecini temel alarak hem göç hareketlerine hem de din kurumuna sosyoloji perspektifinden bakmayı amaçlamaktadır. Hicret’in toplumsal ve hukuki boyutuna farklı örnekleri ile değinen çalışma ayrıca Hicret hadisesini salt tarihi bir yer değiştirme olarak değil, toplumsal yapının değiştirildiği, yeni bir toplum inşa etmenin aracı yapıldığı düşüncesinden hareket ederek incelemektedir. Çalışma, bu anlamda kendisinden sonra yapılacak çalışmalara alan açmayı hedeflemektedir.

### 1. Sosyolojik Açından Göç Kavramı

İnsanlık tarihi ile birlikte günümüze kadar gelen göç hareketleri hem tehdit hem de fırsatları bünyesinde taşımaktadır. Günümüz dünyasını “Göçler Çağı”<sup>[3]</sup> olarak isimlendiren akademisyenlerin de işaret ettiği gibi göç ve süreçleri başta toplumsal yapı olmak üzere, siyasi iklimi, ekonomik düzeni, kültürel alışkanlıkları ve dini ritüelleri derinden etkilemektedir. Büyük umutları ve derin korkuları bünyesinde birlikte bulunduran göç hareketlerinin temelinde daha iyi bir gelecek vaadi bulunmaktadır. Fırsatlar ve tehditler ise bu noktada ortaya çıkmaktadır. Göç hareketi başarıya ulaşırsa; iyi bir gelir, iyi bir yaşam ve kaliteli sosyal hayat gibi artıları göç hareketi içerisinde yer alan bireyler doğru kullanmış olacaklardır. Başarısızlık durumunda ise tehditler bahsi açılacaktır ki özellikle göç hareketi sürecinde yaşanabilecek olumsuzluklar göç hikayesini hedef ülke veya bölgeye ulaşmadan akamete uğratacaktır.

Göç hareketleri her ne kadar birey temelli hareketler olarak görülseler de münferit olgular değildir.<sup>[4]</sup> Göç hareketinin temelinde toplumsal birtakım olgular yatmaktadır. Ekonomik nedenlerin yanı sıra toplumsal yapının getirdiği düşünce ve kültürel değişimler de göç hareketlerinin başlangıcını oluşturmaktadır. Olguyu tanımlarken kullanılan herhangi bir yerleşim yerinden başka bir yerleşim yerine hareket etmek, taşınmak veya hicret<sup>[5]</sup> bireysel temeli ile birlikte toplumsal yapıya da işaret etmektedir. Bir yerden başka bir yere hareket edilirken değiştirilen sadece fiziki mekân olmamakta, bireyin yer değiştirme hareketi sosyal yapının birçok unsurunu taşıması ile toplumsal dönüşümleri de beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda ulusal kimlikle birlikte toplumsal üyeliği konu edinen göç hareketleri,<sup>[6]</sup> mekan değişimini günün sosyo-ekonomik gerçeklerine göre düzenlemeyi ifade etmektedir.<sup>[7]</sup> Karpat’ın ifadesiyle “ulaşılmak istenilen yere hareket etmek”<sup>[8]</sup> olan göçün insanlık tarihi ile birlikte var olması ilk insan ve peygamber olan Adem (a.s.) ile Havva (a.s.)’in cennetten yeryüzüne sürgün edilmeleri nedeniyledir.<sup>[9]</sup> Birçok sosyoloğun işaret ettiği şekliyle göç hareketleri kimi zaman sürgün kimi zaman ise hicret ile karşılanmaktadır.<sup>[10][11]</sup>

Birey, dünyayı sadece coğrafya biliminin baktığı ve gördüğü şekliyle algılamamakta ve hayatını buna göre düzenlememektedir. Birey hayatını idame ettirirken içerisinde bulunduğu toplumun

[3] Hein de Haas vd. *Göçler Çağı*, çev. Birsan Aybüke Evranos (Ankara: GAV Perspektif Yayınları, 2022), 18.

[4] Hein de Haas vd., *Göçler Çağı*, 4.

[5] İbrahim Balcıoğlu, *Sosyal ve Psikolojik Açından Göç*, (İstanbul: Elit Kültür Yayınları, 2007), 15.

[6] David Bartram, vd., *Göç Meselesinde Temel Kavramlar*, çev. İtir Ağabeyoğlu Tuncay, (Ankara: Hece Yayınları, 2017), 13.

[7] Peter Morrison, “The Rationale for a Policy on Population Distribution, Santa Monica, California”, *Rand Corporation*, (1970), 8.

[8] Kemal Karpat, *Osmanlı Nüfusu 1830-1914: Demografik ve Sosyal Özellikleri*, çev. Bahar Tırnakçı, (İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Tarih Vakfı Yayını, 2003), 3.

[9] Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı*, çev. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2004), 11.

[10] Sabahattin Zaim, “IV. Oturum Değerlendirmesi: Türkiye’den Göçler,” *Uluslararası Göç Sempozyumu Bildiriler; 8-11 Aralık 2005*, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, Haziran 2006), 327.

[11] Ali Şeriatı, *Her Hicret Bir İnkılap*, çev. Hasan Elmas, (İstanbul: İhtar Yayıncılık, 1998), 29.



maddi ve manevi ölçüleriyle birlikte kendi bireysel görüşünü de hayatının merkezine almaktadır. Böylece dünya üzerinde yaşanan değişimler bireyin yaşadığı mekân özelinde yaşanan değişimlerle ölçülebilir hale gelmektedir. Dolayısıyla birey gözünde dış dünya, kendi toplumundan yansıyan olaylar ve olgulardan neşet etmiş bir biçim olarak zihin dünyasında yer etmekte, göç kararı verirken bu imgeler karar süreçlerine etki etmektedir. Bergson'dan ilhamla "kapalı toplum yapısı" içerisinde yaşayan bireyin gözünde dış dünya, sınırlı ve durgun, "açık toplum yapısı" ise sınırsız ve sürekli değişim içinde hayatın devam ettiği bir yapıdadır.<sup>[12]</sup> Göç hareketleri ise bir toplumun kapalı veya açık olup olmadığını, bireyin durağan mı yoksa değişim isteyen tarafta mı olduğunu göstermesi açısından önem taşımaktadır. Çünkü mekânın bireye hareket imkânı tanıyıp tanımaması da göçe karar verme aşamasında önemli olmaktadır. Mekânın imkân tanımamazlığı hem bireyi hem de toplumu durgunlaştırmakta, değişimden yoksun bırakmaktadır. Olgu olarak göç kavramının durağan olmayıp aksine hareketli olması,<sup>[13]</sup> bireydeki şuurun hakikati<sup>[14]</sup> ile ilgili olmaktadır. Göç hareketlerinin hem sonuç hem de süreç olması yorumu, göçe karar veren bireyin zihin dünyasındaki gerçekler ile sosyal hayatındaki gerçeklerin örtüşmesi veya çatışması ile doğru orantılı olarak gerçekleşmektedir.

Tarihin hiçbir dönemi yoktur ki göç hareketi yaşanmamış olsun.<sup>[15]</sup> Nedenleri veya sonuçları farklılık göstermekle birlikte göç hareketleri, insanlık tarihinin her döneminde yaşanmış, medeniyetlerin kurulması, gelişmesi veya yıkılmasına neden olmuştur. Göç hareketleri, Avrupa'da Reform ve Rönesans'ın temelini oluşturmuştur, Avrupa'nın maceracı insanları kendi ülkelerini terk edip yeni kıtalara hicret etmekle bugünkü ileri toplumun temelini de atmışlardır.<sup>[16]</sup> Göç hareketleri bireyin ve toplumun durağanlaşmasını engellediği gibi bireysel ve toplumsal çürümeyi de önlemektedir. Rönesans hareketlerinde olduğu gibi birçok medeniyetin oluşumuna bakıldığında göç olgusu ile karşılaşmaktadır. Her medeniyetin arkasında göç hareketi bulunmaktadır. Kaldı ki, İslam tarihinin de önemli dönüm noktası böylesine bir göç hareketi sonrasında yaşanmıştır. Bireyin dünya üzerindeki yer değiştirmesini etrafına dal budak salan bir ağaca<sup>[17]</sup> benzeten Topçu, toplumsal hafızanın ve sonrasında ortaya çıkan tekamülün hareketten neşet ettiğini, bunun bir zihin inşa ettiğini ifade etmektedir. Nitekim bireyin zihni yine onun kimliği ile birlikte gelişmekte, gittiği yerde de değişimleri beraberinde getirmektedir. Bireyin yer değiştirirken ki en önemli motivasyonu bulunduğu konumdan daha iyi bir konuma yükselmektir. Burada "daha iyi" sadece ekonomik imkanlarla sınırlı olmamaktadır. Bireyin kendini tamamlama çabası da daha iyiye ulaşmakla ilgilidir. Hareket etmek bu manada da kendini, yaşadığı çevreyi ve en nihayetinde kâinatı tanıma isteğiyle gerçekleşmekte, bir anlamda elde edilen kazanımlardan feragat ederek yeni kazanımlara doğru yola çıkmaktır. Dolayısıyla göç hareketi zihinde başlayıp, mekânda gerçekleştirilen yer değiştirme ile devam etmekte, hedefe varıldığında ise hayatın idame ettirilme çabasıyla nihayete eren kompleks bir süreç olmaktadır.<sup>[18]</sup> Bu kompleks süreç içerisinde göç eden bireylerin, göç veren ve alan yerleşim bölgelerinin birtakım değişimler yaşaması doğaldır ki, segregasyon, entegrasyon, asimilasyon veya çokkültürlülük gibi süreçler bu şekilde ortaya çıkmaktadır.<sup>[19]</sup> Bireyin hareketi ile başlangıcı sağlanan göçün, bir kere harekete geçildiğinde kendi özneliliği ile ivme kazanma eğilimi yukarıda ifade edilen süreçlerin ne şekilde, ne yoğunlukta

[12] Henri Bergson, *Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı*, çev. Mukadder Yakupoğlu, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2004), 49.

[13] Yusuf Adıgüzel, *Göç Sosyolojisi*, (Ankara: Nobel Yayınları, 2016), 1.

[14] Nurettin Topçu, *Hareket Felsefesi*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999), 45.

[15] İlber Ortaylı, "Genel Göç Olgusu," *Uluslararası Göç Sempozyumu Bildiriler, 8-11 Aralık 2005*, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, Haziran 2006), 6, 19.

[16] Şeriatî, *Her Hicret Bir İnkılaptır*, 29.

[17] Topçu, *Hareket Felsefesi*, 48.

[18] İlhan Tekeli, *Göç ve Ötesi*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 2008), 34.

[19] Abdullah Selim Doğan, *Türk Halkının Suriyeli Algısı Sorunlar ve Çözüm Önerileri*, (İstanbul: Filiz Kitabevi, 2021), 42.

ve hangi zeminde gerçekleşeceğini de belirleme eğilimi kazandığını göstermektedir. Çünkü göç hareketleri hedef veya kaynak toplumların bütün sorunlarının ne tek nedeni ne de tek çözümü olmaktadır. Göç hareketleri ile kimi zaman sebep kimi zaman ise sonuç olarak karşılaşılmaktadır. Göç hareketine neden olan sebepler açısından bakıldığında bu sebeplerin itici özellikleri sayesinde oluşan yer değiştirmeler elbette sonuç olarak da kabul edilmektedir. Diğer taraftan amaca yönelik yer değiştirme ve amaçların çekiciliği ve elde edilme motivasyonu itibarıyla göç hareketleri birer sonuç olarak ifade edilmektedir. Dolayısıyla sebep veya sonuç olmasına bakmaksızın göç hareketleri göçmenler açısından, göç veren toplum açısından ve göç alan toplum açısından son derece önemli, sosyo-ekonomik sonuçlar ortaya çıkarmaktadır.<sup>[20]</sup> Sosyal bir olgu olarak göç hareketlerinin açıklanması, her bir sosyal olgunun açıklanmasında kullanıldığı gibi teoriler yardımıyla olmaktadır. Göç literatürü; sebeplerinden sonuçlarına, bireylerin veya farklı büyüklükteki toplulukların davranış şekilleriyle, düşünme biçimleriyle veya hareket etme pratikleri gibi birçok değişkenle ilişkilendirilmiş teorilere sahiptir. Klasik veya modern dönem teorilerinden bazıları itici faktörleri, bazıları ise çekici faktörleri ön plana çıkarmakta, bazı teoriler bireye, bazıları toplumlara atıf yapmaktadır. Göç hareketleri kompleks bir olgu olduğundan tek neden veya tek bir şekil ile açıklamak olguyu tam olarak ifade edemeye neden olmaktadır.

“Bir Göç Teorisi” ismiyle yayınlanan makalesinde Everett Lee (1966), göç teorilerinin en yaygın olanlarından itme ve çekme faktörlerine yoğunlaşmakta, göç hareketlerine yönelik karakteristik birtakım özellikler ortaya koymaktadır.<sup>[21]</sup> İtme Çekme Teorisi olarak literatürde kendisine yer bulan Lee, göç hareketlerinin itici ve çekici özellikleri üzerinden çalışmasına dört temel faktör belirlemiş ve bu faktörleri; “yaşanılan (kaynak) yerle ilgili, hedef yerle ilgili, göç süreci içerisindeki engellerle ilgili ve bireysel nedenlerle ilgili” şeklinde sıralamıştır. Lee, göçmenlerden daha çok göç hareketinin kendisine odaklanmakta, göç hareketlerinin karmaşık bir olgu olduğunu kabul etmektedir. Yukarıda ifade edilen faktörler ise değerlendirilmesi zor olan göç hareketlerinin temel işleyişini anlatmaktadır. Her bir birey için itme ve çekme nedenleri değişiklik gösterebilmekte, iktisadi temelli olduğu kadar, güvenlik gerekçesiyle de gerçekleştirilebilmektedir. Bireysel olduğu kadar toplumsal da olabilmektedir. Dolayısıyla Lee, farklılık arz eden bu sebepler nedeniyle mutlak anlamda itme ve çekme faktörleri vardır dememektedir. Göç hareketi içerisinde bu faktörlerin aynı anda veya tekil olarak fakat farklı zamanlar içerisinde ortaya çıktığını ifade etmektedir.<sup>[22]</sup> Teoriye göre hem kaynak bölgede hem de hedef bölgede itici ve çekici faktörler birlikte bulunmaktadır. Göç hareketi içerisinde olumlu olan faktörler Lee’ye göre çekme faktörleri, olumsuz olanlar ise itme faktörleri olmaktadır. Bu bağlamda birey göçe karar verdiğinde olumlu ve olumsuz bu faktörlerin nihai bir sonucu olarak harekete geçmiş olacaktır. Fakat bu süreç artı ve eksilere sahip olan matematik işlemi değildir. Lee, bu noktada göç hareketlerinin salt teorik analizlerle değil, analitik bakış açısıyla desteklenerek açıklanması taraftarıdır.

İfade edilmesi gereken ikinci teori ise; William Petersen’a ait Göç Tipleri’dir. “Eğer her insan aynıysa neden bazıları göç ediyor da bazıları göç etmiyor?”<sup>[23]</sup> sorusundan hareket ederek teorisini oluşturan Petersen, itici ve çekici faktörlerin tarihi süreç içerisinde birbirinin yerine geçebileceğini, kimi birey veya toplumlar için bir zamanlar itici olan faktörlerin sonraki zamanlarda çekici faktörlere dönüşebileceğini ifade etmektedir.<sup>[24]</sup> Buradan hareketle Petersen beş temel göç tipi oluşturmuştur:

[20] Joseph Fichter, *Sosyoloji Nedir?*, çev. Nilgün Çelebi, (Ankara: Attila Kitabevi, 1996), 11.

[21] Everett Lee, “A Theory of Migration”, *Demography*, Population Association of America, (1966), 48.

[22] Savaş Çağlayan, “Göç Kuramları, Göç ve Göçmen İlişkisi”, *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 17, (2006), 70.

[23] William Petersen, “A General Typology of Migration”, *Amerikan Sociological Review*, 23(3), (1958), 258.

[24] Adıgüzel, *Göç Sosyolojisi*, 27.

Doğal nedenlerle gerçekleşen ilkel göç,  
 Sosyal çevrenin baskısıyla gerçekleşen zoraki göç,  
 Göç ettirmek istenilen küçük gruplara tercih hakkı veren yöneltmiş göç,  
 Bireyin tamamen kendi isteğiyle gerçekleştirdiği serbest göç,  
 Daha önce göç edenlerin geride kalanları göç için cesaretlendirdiği kitlesel göç hareketleridir.

Üçüncü bölümde daha detaylı olarak ele alınacağı üzere İslam tarihinin önemli olaylarının başında gelen Hicret hadisesi Petersen'in zoraki göç kategorisi kapsamında ele alınabilmektedir.

Son olarak "Göç Sistemleri Kuramı'nda" bahsetmek gerekmektedir. Uluslararası ilişkiler bağlamında göç hareketlerine yaklaşan Thomas Faist, kuramının temelini ekonomik ve siyasi nedenlere dayandırmaktadır. İki veya daha fazla sayıdaki ülkenin karşılıklı olarak göçmen değişimini ve göç ilişkisini kurduğu kurama göre göç hareketi uluslararası niteliğe haizdir. Özellikle günümüzdeki göç hareketlerinin içeriğine bakıldığında karşılık bulan kuram üç temel özelliğe atıf yapmaktadır.<sup>[25]</sup>

Teori, göç hareketleri içerisinde sürece odaklanmaktadır.

Teori, bireyler arasında değil ülkeler arasındaki değişimlere vurgu yapmaktadır.

Teori, toplumsal ağ ilişkilerine sıkı sıkıya bağlı kalmaktadır.

Teori, göç hareketine odaklanarak, göç veren bölge ile göç alan bölge arasındaki ilişkiye ve bu ilişkinin geçmişine odaklanmaktadır. Teori ayrıca sosyal ve ekonomik nedenlerin ötesinde kültürel ve demografik ilişkilere dayanmaktadır. Bir göç hareketinde bir veya daha fazla teorinin belirli bağlamlarda ve birlikte görülmesi doğaldır. Çalışmanın özünü oluşturan Hicret olgusunda da benzer bir durum söz konusu olmaktadır. Hicret olgusunda; Lee'nin İtme – Çekme Teorisinin özellikle hayati ve günlük hayatı tehdit eden itici nedenlerin varlığıyla birlikte, Medine'de çekici nedenlerin olması teorinin olguyu açıklamadaki maharetini ortaya çıkarmaktadır. Aynı şekilde Peterson'ın zoraki ve yöneltmiş göç kategorileri, Hicret olgusunu açıklarken kullanmak mümkün olmaktadır. Üçüncü teori olan Göç Sistemleri'nde ise sürece odaklanmak ve toplumsal ağ ilişkilerine yapılan atıf Hicret'in hem başlangıç ve bitişi arasında geçen süreç ve gerçekliklere hem de daha önce göç hareketine katılan grupların iletişimine dair önemli analiz imkanları sunmaktadır. Dolayısıyla Hicret olgusunu tek bir teori ile değil farklı teorilerin karma özelliklerini kullanarak analiz etmek daha yararlı olacaktır. Dolayısıyla çalışmada bu yöntem tercih edilmiştir.

## 2. Bireysel ve Toplumsal Yönleriyle Hicret Olgusu

Din sosyolojisinden hareketle göç hareketlerini okumayı amaç edinen çalışmanın bu kısmında Hicret olgusu sebepleri ve sonuçlarıyla birlikte incelenecek olup, İslam Tarihinde gerçekleştirilen bazı göç hareketlerinin (hicret örneklerinin) özelliklerine yer verilecektir. Özellikle İslam Tarihinde gerçekleşen bu hareketlerin hem bireysel hem de toplumsal açıdan önemli sonuçları olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Yine İslam Tarihinden hareketle dinin ve dini saiklerin hicret etme düşüncesine etkisinin incelenmesi sosyal hayat açısından büyük önem taşımaktadır. Hicret olgusunun tarihi zemini ve hukuki arka planı incelenirken, dinin bireyin hayatına hangi noktalarda etki ettiğine de değinmek gerekmektedir. Din kavramının hem teolojik yeri hem de sosyolojik alana olan hakimiyeti göz önünde bulundurularak tanımlanması bu açıdan önem arz etmektedir.<sup>[26]</sup>

Din kavramı da göç olgusu gibi farklı bakış açılarından yola çıkarak farklı şekillerde tanımlanmaktadır. Bu farklılıklarla birlikte yapılan tanımlar yukarıda da ifade edildiği gibi iki boyutta

[25] Thomas Faist, *Uluslararası Göç ve Ulaşırı Toplumsal Alanlar*, çev. Azat Zana Gündoğan ve Can Nacar, (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2003), 83.

[26] Mustafa Aydın, *Kurumlar Sosyolojisi*, (İstanbul: Vadi Yayınları, 2000), 113.

yoğunlaşmaktadır: İlki dinin ilahi boyutuna vurgu yapmakta, ikinci boyutta ise dinin toplumsal alana olan hakimiyetine ve birey ile toplumun üzerindeki gücüne atfı yapmaktadır. Dinin bu anlamda kompleks bir yapı içerdiği görülmektedir. “Hiçbir toplum yoktur ki göç hareketi yaşamamış olsun” önermesi din için de geçerli olmaktadır. Hiçbir toplum yoktur ki “kutsalın tecrübesi” olarak ifade edilen dinden (inançtan) yoksun olsun.<sup>[27]</sup> Kutsal fikrini kendisine temel olarak alan din; inanç, sembol ve pratikler kümesi<sup>[28]</sup> olarak tanımlanabildiği gibi, insanın tanrı ile ilişki kurma ihtiyacının karşılığı<sup>[29]</sup> olarak da tanımlanmaktadır. Aslında din, bireyin davranışlarının bir kısmını veya tamamını ihtiva eden bir kurum değil, bireyin neredeyse bütün davranışlarına etki eden, yönlendiren bir sistem bütünüdür.

Göç hareketleri bu anlamda dini düşünceden bağımsız değerlendirilemeyecektir. Din, bireyin zihin dünyasına yansıyan inançlar bütünü olarak onun eşya ile kurduğu ilişkiden, sosyal hayata bakışına kadar bir dizi bilinç durumunu ortaya çıkarmaktadır.<sup>[30]</sup> Dolayısıyla bu özelliği ile din, yine toplum hayatında bireyin nerede ve ne şekilde olursa olsun mutlaka bir inanç çerçevesinde hareket ettiğini göstermektedir. Çünkü insan sosyal bir varlık olarak, biyolojik anlamda salt etten ve kemikten oluşmamaktadır. İnsanın sosyal yönü onun hesap vermek ve cemaat içerisinde bulunmasını da doğurmaktadır. Nitekim dinin “hesap günü” anlamına işaret eden Ülken, dinin hem bireye sınırlar çizerek cemaati ortaya çıkardığını hem de böylece cemiyet fonksiyonu oluşturduğunu ifade etmektedir.<sup>[31]</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, “hesap günü (yevmi’ d-din)” kavramını “ceza, adet, halk ve bunlarla alakadar olan millet ve şeriat” olarak tanımlamaktadır.<sup>[32]</sup> Kur’an-ı Kerim’de doksan iki yerde geçen “din” kelimesi<sup>[33]</sup> dört temelde anlam bulmaktadır.<sup>[34]</sup>

Yüce egemenlik sahibinden gelen üstünlük ve galibiyet,  
İtaat etmek, hizmetkar olmak,  
Cezalandırma, sınırlar ve kanunlar,  
Muhasebe, yargılama ve mükafat.

İslam Tarihine bakıldığında dinin bütün bu anlamlarıyla birlikte, inananların başta dini inançlarını özgürce yaşamaları, zulüm ve baskıdan uzak olmaları için, hicret etmeleri salt göç hareketinden farklı bir zemine oturacaktır. “Bir şeyi terk etmek, uzaklaşmak” anlamlarına gelen “Hicret” kavramı inancını özgürce yaşayamayan Müslümanların zulüm gördükleri yerlerden ayrılmalarını ve Allah’a yönelerek, kulluklarının gereğini yerine getirebilecekleri yeni yerlere gitmelerini ifade etmektedir.<sup>[35]</sup> Böylece bir olgu olarak Hicret için dini inancın varlığı ön şart olmaktadır. Kavramsal açıdan gerçekleştirilen her hicret göç olarak kabul edilebilir, fakat her göç hareketine hicret denilmemektedir. Yine bu bağlamda Hicret ile davranış değiştirmek Allah’ın yasakladıklarından uzak durmak olarak anlaşılmalıdır ki bu durum da Hicret olgusunu göç hareketlerinden ayırmakta, toplumsal alana yönelik önemli sınırlar belirlemektedir. Dolayısıyla Hicret olgusunun daha iyi anlaşılabilmesi için onun toplumsal yansımalarını doğru değerlendirmek gerekmektedir. Özellikle hukuki açıdan bu değerlendirmenin yapılmasının önemi, Müslümanların Hicret sonrasında Yesrib’i Medine’ye dönüştürmeleri, yeni yurtlarına yerleşmiş olmalarıyla ortaya çıkmaktadır.

[27] Celil Abuzar, “Dinin Toplumsal Hayat Üzerindeki Etkisi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26, (2011), 144.

[28] Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), 167.

[29] Aydın, *Kurumlar Sosyolojisi*, 99.

[30] Sabri F. Ülgener, *Zihniyet ve Din İslam, Tasavvuf ve Çözüm Devri İktisat Ahlakı*, (İstanbul: Der Yayınları, 1981), 48.

[31] Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş II*, (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009), 267.

[32] Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili (Cilt 1)*, (İstanbul: Yenda Yayın-Dağıtım, 1979), 88.

[33] Günay Tümer, “Din Maddesi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Erişim 20 Mart 2024).

[34] Ebu’l-’Alâ Mevdûdî, *Kur’an’a Göre Dört Terim*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2013), 117.

[35] Adnan Demircan, “Peygamber’in Hicreti”, *İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1(1), İstanbul (2017), 1.

Peygamber (a.s.)'in hicret etmesi sonrasında bir toplum ve devlet inşa etme sürecini başlatması, Müslüman olanlardan gücü yetenlerin Medine'ye hicret etmelerinin emredilmesi<sup>[36]</sup> ile topluluk olarak güçlenmeye başlamaları ve bu sürecin Mekke'nin fethedilmesine kadar devam etmesi, Hicret olgusunu sıradan göç hareketlerinden ayırmaktadır. Günümüz göç literatüründe ifade edildiği şekliyle göç daha iyi şartlar elde etmek ve hayatı idame ettirebilmek adına gerçekleştirilmektedir. Hicret ise İslam adına yeni bir toplum inşa etmenin ilk adımı olmaktadır. Bu bağlamda Peygamber (a.s.), Medine'de toplumsal yapıyı kurmak adına sosyal ve hukuki birtakım düzenlemeler gerçekleştirmiştir. Ülke sınırlarının belirlenmesi, nüfus sayımının yapılması, ensar ve muhacirin birbirine kardeş kabul edilmesi gibi bir toplum oluşturma gayretleri, Medine'de bulunan bütün aktörlerin bir araya getirilmesi ile mümkün olmuştur. Bu birliktelik ise, yazılı bir metin olan Medine Sözleşmesi ile hukuki dayanak kazanmıştır.<sup>[37]</sup> Detayları bu çalışmasının konusu dışında kalan Medine Anayasası'nın, göç olgusu çerçevesinde ve bir devlet başkanı tarafından ortaya konulan ilk yazılı anayasa<sup>[38]</sup> olarak nitelendirilmesi nedeniyle önemi; çok kimlikli sosyal yapı içerisinde adil bir entegrasyon ve uyum sağlamasıdır. Göç literatürünün büyük çoğunluğunu oluşturan entegrasyon politikaları ve uyumlu toplumsal yapı sorunu, Hicret sonrasında bu anayasa ile hukuki zemine kavuşmuş, Medine'de bir toplum inşası başarı ile tesis edilmiştir. Hukuki açıdan elde edilen bu temelin yanı sıra kimlik oluşturma açısından Hicret'in toplumsal boyutu her zaman için hatırdta tutulmalıdır. Tarih, bugün itibariyle büyük medeniyetlerin kurulmasında Hicret'in ne kadar önemli bir değişim başlattığını göstermektedir. Bunu yaparken kullandığı araçların başında da Hicret sonrasında ortaya konulan kimlik inşası gelmektedir.

Yine Hicret olgusu tarihin farklı dönemlerinde farklı sonuçlar da ortaya çıkarmıştır. İslam Peygamberinin Mekke'den Medine'ye gitmesinin ardından, İslam Medeniyetinin dünyaya yayılması sonraki dönemlerde birçok Müslümanın dinlerini güvenli bir şekilde yaşayabilmeleri ve hayatta kalabilmeleri için yer değiştirmelerine neden olmuş, zorunlu birtakım göç hareketleri ortaya çıkmıştır. Günümüz göç literatüründe iltica kavramı ile karşılanan bu durum, İslam hukukunun göç ve iskân anlayışı ile modern mültecilik ve sığınmacılık politikaları arasındaki gerilimi<sup>[39]</sup> de ifade etmektedir. Osmanlı Devleti'nin sınırlarının daralmaya başlaması ile savaşlar sonrası kaybedilen topraklardan Osmanlı Devleti sınırları içerisine hicret eden Müslümanların, muhacir olarak kabul edilmektedirler<sup>[40]</sup>, başta iskân edilmeleri ve diğer sorunlarının çözümü için oluşturulan Muhacir Komisyonları, hicret olgusunun kurumsal sonuçlarından birisi olarak ifade edilmelidir. Hicret olgusunun yeni fırsat ve imkanları beraberinde getirmesi, birçok peygamberin baskı ve zulümden kurtulmak adına Hicret etmesi kimi zaman salt can ve mal güvenliği ile kimi zaman ise güvenli bir yurt edinme ile sonuçlanmıştır. Dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin son döneminde yaşanan göç olayları da benzeri bir zorunluluğu bünyesinde barındırmaktadır. Muhacir Komisyonlarının sorumlulukları içerisinde yer alan; muhacirlerin refahlarının temini, iskân sahalarının belirlenmesi, muhacirlerin hayatlarını idame ettirebilmelerine yardım etmek ve istihdam edilmelerini sağlamak, sosyal hayata uyumlarını arttırmak<sup>[41]</sup> gibi görevler, Osmanlı Devleti'nin zorunlu göç hareketi olan hicrete bakış açısını da göstermektedir. Günümüzdeki anlamı ile muhacirlerin mülteci olarak görülmediği ve hem bireysel hem de toplumsal olanın korunmasının devlet eliyle gerçekleştirilmesi yukarıda bahsedilen sonuçların zihinlerdeki yansımaları ifade etmektedir.

[36] Ahmet Özel, "Hicretin Fıkhi Yönü", *Diyanet Dergisi*, (Hicret Özel Sayısı), 19 (3), (1981), 29.

[37] Muhammed Hamidullah, *İslâm Anayasa Hukuku*, çev. Vecdi Akyüz, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1995), 27.

[38] Muhammed Hamidullah, *İslâm İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, (İstanbul: İrfan Yayınları, 2002), 188.

[39] Necmettin Kızılkaya, "Looking at the Past for Today: The Refugee Crisis of the Modern World and the Ottoman Commission for Immigrants", *Journal of Divinity Faculty of Hitit University*, 19/2 (December 2020), 585.

[40] Ufuk Erdem, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Muhacir Komisyonları ve Faaliyetleri (1860-1923), (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018), 8.

[41] Erdem, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Muhacir Komisyonları ve Faaliyetleri (1860-1923), 5.

Hicret; İslam Tarihi'nin miladı olarak kabul edilmesi, kullanılan takvimin Hicret'i esas alması ile, ayrıca kendisine yüklenen inşa edici temel anlam ve çağrışımlarla<sup>[42]</sup> hem toplumsal hem de hukuki bir zemin oluşturmaktadır. Hicret'in son seçenek olduğu da unutulmamalıdır. Müslümanlar, hayatta kalma ve dinlerini özgürce yaşayabilme ihtimalleri ortadan kalktığı anda ancak Hicret edebilmektedirler. Dolayısıyla bu durum düşünce dünyasındaki gelişmeyi ve sabrı da ortaya koymaktadır. Müslümanların Hicret öncesinde Mekke'de yaşadıkları her türlü zorluğa rağmen zihin dünyalarındaki gelişim, Medine'de kurumlarıyla bir devletin oluşumunun temelini oluşturmaktaydı. Öncelikle zihni dünyanın inşası Hicret sonrasında bu insanın bir kimliğe dönüşmesi günümüz İslam Medeniyetinin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Şeriatî Kur'an'da geçen hicret örneklerini beş kategoride özetlemektedir:<sup>[43]</sup>

**Dönüşü Taahhüt Edilen Hicret:** Bireyin, kaynak bölgedeki sorunları geri geldiğinde çözebilecek güce kavuştuğunda dönmesini ifade eden,

**Serbest Hicret:** Geri dönüşü mümkün görünmeyen türü ifade eden,

**İlim Amaçlı Hicret:** Eğitim almak adına Müslüman olmayan bir ülkeye gerçekleştirilen göçü ifade eden,

**Ekonomik Hicret:** Amacı ekonomik kazanç elde etmeyi ifade eden,

**Ruhi Hicret:** Hicret'e zihinsel olarak hazırlıklı olmayı ifade eden ve hicretin temelini oluşturan ilkeyi hatırlatmaktadır.

Bir bütün olarak kategoriler göz önüne alındığında Hicret'in sürekli ifade edilen bireysel ve toplumsal inşa edici boyutu da ortaya çıkmaktadır. Nitekim İslam'ın yaşanırken görünür olması, Müslüman olmayanların ilgisini çekmesi, hatta bu kimselerin İslam'a ilgi duymaları Hicret sonrasında Müslümanların kimliklerini Allah'ın emir ve yasakları doğrultusunda özgürce yaşayabilmesinin de sonucudur. Bugün Amerika'daki birçok üniversitede gerçekleştirilen Filistin yanlısı gösterilerde Hristiyan öğrencilerin de baskı görmeleri, bu durumun onları etkilemelerine ve İslam'a yakınlaşmaya başladıklarına dair haberlere konu olmaktadır.<sup>[44]</sup> İslam'ın sosyal alanda görünür olması Müslüman olmayan toplumlarda ancak göç hareketleri ile mümkün olabilmektedir. Günümüz teknolojilerinin gelişme hızına rağmen sosyal alanda İslami bir profilin varlığı ve örnekliği çok daha etkili olmakta Hicret'in inşa sonucu kendisine ancak böyle bir çıkış noktası elde etmesine neden olmaktadır. Şeriatî'nin tekrar tekrar vurguladığı noktada Hicret ile hedefin, İslam mektebinin temelleri üzerine güçlü bir siyasi rejim inşa etmek olduğudur.<sup>[45]</sup> Hicret'in bu bağlamını daha iyi anlamak için göç hareketlerinin bu düzlemde tekrar ele alınması zarureti doğmaktadır.

### 3. Hicret Olgusu Bağlamında Göç Hareketlerini Okumak

Göç literatürü incelendiğinde göç araştırmaları içerisinde en çok ihmal edilen bağlamın göç-din ilişkisi olduğu görülmektedir. Araştırmalar içerisinde göç olgusunun dini düşünceden bağımsız olarak ele alınıyor olması, önceliğin ekonomik ve sosyal nedenlere indirgenmesi literatürün bir eksiği olarak ifade edilmektedir.<sup>[46]</sup> Göç hareketlerinin sosyolojinin alt kurumlarının her biri

[42] Kızılkaya, Looking at the Past for Today: The Refugee Crisis of the Modern World and the Ottoman Commission for Immigrants, 604.

[43] Ali Şeriatî, Medeniyet ve Modernizm, çev. İsa Çakan, (İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2005), 54-57.

[44] Alaina Demopoulos, "Young Americans are picking up the Qur'an 'to understand the resilience of Muslim Palestinians", *The Guardian*, (Erişim 20 Mart 2024).

[45] Ali Şeriatî, *Doğum Hicrete, Hicretten Vefata Siret*, çev. Kerim Güney, (İstanbul: Yedi Gece Kitapları, 1991), 100.

[46] Mehmet Ali Kirman, "Göç Çalışmalarında Yöntem ve Din", edi. Mehmet Ali Kirman, İlbey Dölek, *Göç ve Din Disiplinlerarası Bir Yaklaşım*, (Ankara: Astana Yayınları, 2021), 30.

ile olan ilişkisinin detaylı olarak incelenmesi, göç olgusunun anlaşılması açısından son derece önemli olmaktadır. Çünkü modern birey sadece ekonomiden veya toplumsal ilişki bütününden oluşmamaktadır. Psikolojik olarak da sosyolojik olarak da bireyi dini inanç ve düşüncelerinden ayrı düşünmek mümkün değildir. Din kurumunun yukarıda ifade edildiği şekliyle kompleks ve dinamik yapısı, göç hareketleri içerisinde önemli açılım ve analizlere de imkân tanımaktadır. Bu noktada göç olgusunu etkileyen bir değişken olarak din konunun bir boyutunu oluştururken, dini düşünce ve bireyin dindarlıkla olan ilişkisini etkileyen bir değişken olarak göç hareketleri de ikinci boyutunu oluşturmaktadır.<sup>[47]</sup> Karşılıklı etkileşim bağlamında din ve göç hareketleri hem göç hem de din sosyologları için önemli kesişim noktası olmaktadır. Göç hareketleri içerisinde göçmenin hedef ülke topraklarına beraberinde getirdiği kültür unsurları dinden bağımsız olmamaktadır. Gündelik hayatta yeme, içme, giyinme, boş zamanları değerlendirme, evlenme, doğum veya cenaze gibi birçok davranış kalıbı içinde din yer almaktadır. Yine günümüz modern dünyanın olmazsa olmazı olarak lanse edilen “inanç turizmi” temelinde gerçekleştirilen turistik gezi ve seyahatler de göç olgusunun direk olarak bünyesinde yer alması da din sosyolojisinin yer değiştirme eksenli çalışmalarında önemli bir yere sahip olmaktadır.

Çalışmanın temel olarak incelemeyi amaç edindiği İslam Tarihi içerisindeki göç hareketlerinin (hicret) tarihi birer olgu olmanın ötesinde bireysel ve toplumsal yansımalarıdır. Özellikle İslam Peygamberi Muhammed (a.s.)’ın Mekke’den Medine’ye gerçekleştirdiği yer değiştirme sadece siyasi açıdan değil sosyal düzen açısından da değişimlere sebep olmuş, bu değişim günümüze kadar etkilerini devam ettirmiştir. Tarihte birçok örneği olan hicret olgusu sıradan bir yer değiştirmenin ötesinde anlamlar taşımaktadır. Dar anlamıyla güvenlik gerekçesiyle zarureti bünyesinde barındırarak Mekke’den Medine’ye gerçekleştirilen yer değiştirmek olarak tanımlansa dahi, Hicret bütün zorlayıcı nedenlerinin yanı sıra Allah rızasını da ihtiva etmektedir.<sup>[48]</sup> Bu anlamda hicret, tarihte birçok zaruri nedene dayanan, hatta siyasi iradenin zorla gerçekleştirdiği tehcir örneklerinden de ayrılmaktadır. Hicret isim olarak, bireyin herhangi bir şeyden bedenlen, lisanen ve kalben ayrılıp uzaklaşması anlamına gelmektedir.<sup>[49]</sup> Terim olarak ise; Müslüman olmayan bir ülkeden İslam ülkesine göç etmeyi ifade etmektedir.<sup>[50]</sup> Bu noktada Kutub’un hicreti sığınma benzeri olumsuzluklardan uzakta, Müslümanların tevhit inancı dolayısıyla Allah ile kulları arasındaki engelleri kaldırmayı hedefledikleri cihat kavramıyla birlikte kullanılması olgunun zemininde yatan gerçek düşüncüyü de ortaya çıkarmaktadır.<sup>[51]</sup> Hicret ile Müslümanlar tebliğ faaliyetlerini de özgürce gerçekleştirmektedirler.<sup>[52]</sup> Dolayısıyla bu açıdan bakıldığında İslam medeniyetinin kurulmasında hicret olgusunun yeri yadsınamaz derecede büyümektedir. Kur’ân-ı Kerim’de hicret kavramı incelendiğinde üç temel durumla karşılaşılmaktadır:<sup>[53]</sup>

Hicret edenlerin üstün vasıflarla övülmesi,  
Hicret edenler hakkında verilen müjdeler,  
Hicret etmeye karşı duranların karşılaşacakları cezalar.

Kur’ân-ı Kerim’de hicret konusu işlenirken açıkça anlaşılan durum göç hareketindeki zorlanmadır. Allah’a ve Resul’üne yardım etmek isterken göç etmeye zorlanmaları (Haşr Suresi, 8) ifadesi

[47] Arif Korkmaz, *Göç ve Din*, (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2017), 52.

[48] Mustafa Aydın, “Özel Bir Göç Biçimi Olarak Hicret”, *Sosyoloji Divanı*, (2015), 104.

[49] Ahmet Sait Sıcak ve Necmettin Çalışkan, “Kur’ânî Perspektiften Göç Olgusu”, edi: Mehmet Ali Kirman, İlbey Dölek, *Göç ve Din Disiplinlerarası Bir Yaklaşım*, (Ankara: Astana Yayınları, 2021), 138.

[50] Ahmet Önkal, Hicret Maddesi, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Erişim 20 Mart 2024).

[51] Seyyid Kutup, *İslam’da Sosyal Adalet*, çev. Harun Ünal, (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2007), 27.

[52] Halil Aldemir, “Kur’an’a Göre İhtilaf Olgusu ve İslâmî Referansların Göç Bağlamında Kullanılması”, *İlahiyat Akademisi*, 4, (2017), 57.

[53] Yahya Yıldırım, *Kur’an’da Mümin ve Müslümanların Tesellisi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 200.

çalışmanın ilgili bölümlerinde ifade edilen zorunlu göç olgusunu kanıtlamaktadır. Yine hicret emredilirken Allah'ın bağışlaması ve mükafatını bildiren Bakara Suresi'nin 218. Ayeti ile Allah'ın rızasını kazananların hicret edenler olduğu Tevbe Suresi'nin 100. Ayetinde ifade edilmektedir. Bütün bu ifadeler göç hareketine yönelik inananların psikolojik hazırlık aşamaları olarak anlam kazanmaktadır. Günümüzün iletişim ve ulaşım imkanlarının olmadığı da düşünüldüğünde göç hareketi fazla bilinmeyenli ve tehlikeli bir yolculuğu anlatmaktadır. Özellikle hedef bölgeye varıldığında kişinin kendisini neyin beklediğini neredeyse hiç bilmiyor oluşu Kur'an'daki ayetlerde muhacir olgusunun övülmesi ve Allah'a güvenerek hareket etmenin ve mümin bilincin inşası ile de ilgili olmaktadır.

Din sosyolojisinin bir diğer kaynağı olarak Peygamber (a.s.)'in hadislerine bakıldığında da benzeri durumlarla karşılaşmaktadır. Hadislerde hicret salt bir yer değiştirme olarak karşılık bulmaz, aksine adanmışlık ruhuyla birlikte doğruyu aramanın farklı bir yöntemidir.<sup>[54]</sup> Abdullah b. Amr b. As'dan rivayet edilen bir hadiste Peygamber (a.s.) şöyle buyurmuştur:<sup>[55]</sup>

“Hicret iki özellik taşır: Birincisi, günahları terk etmek; diğeri, Allah ve Resûlü'ne hicret etmektir. Hicret, tevbe kabul olduğu sürece sona ermez. Tevbe de güneş batıdan doğuncaya kadar makbûldür. Güneş batıdan doğunca artık her kalb bulunduğu hal üzere mühürlenir. İnsanlar işledikleriyle kalır.”

Bu açıdan bakıldığında hicret tarihi bir olay olmaktan öte, hayatın her alanında kendisini hissettiren, Allah'ın emirleri doğrultusunda yaşamının, yaşamaya çalışmanın bir göstergesi olmaktadır. Din kurumunun alanına girdiği şekliyle yer değiştirmenin esas amacı hayat tarzını oluşturmak ve bunu kalıcı hale getirmektir. Peygamber (a.s.)'in hicretle ilgili yönlendirmelerine bakıldığında da farklı uygulamalarla karşılaşmaktadır. Hicretin ilk yıllarında Müslüman olan herkesin Medine'ye hicret etmesi gerektiğini belirtmiş sonraları bu emri esnekleştirerek, isteğe bağlı şekle çevirmiştir. İslam tarihinde önemli değişimlere kapı aralayan Hicret, günün şartlarına göre gerçekleştirilmiş sosyal bir olgu olarak görülmektedir. Bir yanda vatan, bir yanda sahip olunan mal/mülk ile Allah'ın rızası hicreti sıradan bir yer değiştirmenin ötesine taşımaktadır. Muhammed (a.s.)'in öncesinde de hicret benzeri göçlere rastlanması, bu olgunun, Allah rızası haricinde gerçekleştirilen göçler kadar eski bir olgu olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>[56]</sup> “Hicret'in bir kaçış olmaktan çok, Allah'a olan inancı daha iyi yaşamak ve yaşatmak için yer değiştirme olduğu”<sup>[57]</sup> düşüncesi rast gelmiş bir durumdan çok daha ötede bir planlama ve inanç durumunu ifade etmektedir. Kur'an-ı Kerim'in hicreti olmazsa olmaz kabul etmesi ve mümin olabilmenin ancak hicret etmekle mümkün olabileceği,<sup>[58]</sup> yönlendirmesi, kişinin farklı nedenlerle daha önceden mensubu olduğu yanlış inanç ve ortamları terk ederek doğru inanca ulaşabileceği gerçeğini göstermektedir. Dolayısıyla hicret, Allah'ın emrine teslim olmak adına bilinçli bir tercih yapmaktır.

Bu bağlamda İslam ile Yahudilik arasında hicrete bakış açısından da farklılıklar vardır. İslam, hicret sırasında ve varılan yerde, Yahudilikte ise vaat edilen topraklara geri dönüşle yeniden inşa edilmektedir.<sup>[59]</sup> Dolayısıyla İslam'da din uğruna göç edilebilen yer vatandır, vaat edilmiş bir toprak parçası bulunmamaktadır. İslam'ın vatan anlayışı tarihsellikten öte işlevselliği ön plana çıkarmaktadır. İslam'ın yaşadığı toprak bu anlamda vatandır ve göç edilmemelidir. Göç edilmek için o topraklarda dinini yaşayamamak gerekmektedir. Aksi durumda göç hareketlerinin

[54] Recep Bilgin, “Hadislerde Göç Olgusu”, edi: Mehmet Ali Kirman, İlbey Dölek, *Göç ve Din Disiplinlerarası Bir Yaklaşım*, (Ankara: Astana Yayınları, 2021), 153.

[55] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, çev. Hüseyin Yıldız, Hasan Yıldız, Zekeriya Yıldız, (İstanbul: Beka Yayınları, 2021), 192.

[56] Aydın, *Özel Bir Göç Biçimi Olarak Hicret*, 106.

[57] Aliya İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, çev. Salih Şaban, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 262.

[58] Celaleddin Vatandaş, *Hz. Muhammed'in Hayatı ve İslam Daveti Medine Dönemi*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2009) 25.

[59] Fuat Dündar, *Hicret, Din ü Devlet Osmanlı Göç Politikası (1856-1908)*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021), 74.



yasaklandığı örnekler de vardır. Özellikle yönetenlerin Müslüman olduğu topraklarda yine Müslüman nüfusun bir kısmının göç etmesi ile Müslüman nüfusun azınlık konumuna düşebilme ihtimali karşısında hicret uygun bulunmamıştır. Peygamber (a.s.)'ın Mekke'nin fethinin ardından hicret yerine cihat emri vermesi de aynı şekilde yorumlanmaktadır. Nitekim hukuki açıdan da konunun zaruret ve yasak olması yine günün şartlarına yönelik olarak değişebilmektedir. Bir Müslümanın Müslüman olmayan bir ülkede yaşarken inancının gereklerini yerine getirebiliyor ise, İslam'ın tebliğine katkı sunabiliyor ise orada kalması hicret etmesinden daha doğru bulunmakta, hatta başka Müslümanlara yardımcı olabilecek durumda ise hicret etmesi caiz kabul edilmemektedir.<sup>[60]</sup> Tabii bütün istisnalarına rağmen hicret, hayat şartları ve savaşlara (fetihlere) bağlı olarak kıyamete kadar devam edecek bir süreci bünyesinde taşımaktadır. Göç hareketi nasıl ki dünyanın var olduğu günden dünyanın son gününe kadar bir şekilde devam ederse, göçün özel bir şekli olarak hicret de aynı şekilde şartlara ve duruma bağlı olarak tarih boyunca var olacaktır. Bu var olmanın bugün dahi karşılıkları mevcuttur. Özellikle Müslüman toplumların din temelli yaşadıkları baskılar sonucu göç hareketleri içerisinde yer alması günümüzde de örneklerle konu olmaktadır. Bu örneklerden ilki Rohingya olarak bilinen Arakanlı Müslümanlardır.

Bugün Myanmar olarak isimlendirilen bölgenin eski ismi olan Arakanda yaşayan Müslümanların dini azınlıkta kalması, temel hak ve hürriyetlerden yoksun bırakılması nüfus sayımlarına dahil edilmemesi ve askeri kamplarda işkencelere maruz kalmaları bölge halkının sistematik olarak göç hareketleri içerisine dahil olmasına neden olmuştur.<sup>[61]</sup> Buradaki Müslümanlar; başta ibadet ve mülkiyet olmak üzere, tedavi ve sağlık, eğitim ve çalışma gibi hakların hiçbirinden yararlanmamakta, özgürce seyahat imkanı bulamamaktadırlar. Dolayısıyla ortaya çıkan durum sistematik şiddetin ötesinde bir soykırıma dönüşmektedir. Ortaya çıkan mülteci krizinde Arakanlı Müslümanların vatandaşlıktan çıkarılmaları ve vatansız bırakılmak istenilmesi de etkili olmaktadır.<sup>[62]</sup> Vatanlarını bırakmak istemeyen halk bu sistematik soykırıma karşı sınırlı imkanlarla karşı durmaya çabalamakta ve var olmaya çalışmaktadır. Bu süreç içerisinde farklı bölgelere göç edenler olduğu gibi göç hareketleri içerisine dahil olmayanlar da din temelli bu şiddetin karşısında durmaya devam etmektedirler.

Benzer bir durumu Doğu Türkistanlı Müslümanlar da yaşamaktadırlar. Doğu Türkistan veya Sincan Uygur Özerk Bölgesinde yaşayan Uygurlar, Çin'in uyguladığı şiddet sonucu hayatta kalmak ve dinlerini özgürce yaşayabilmek adına göç hareketleri içerisine dahil olmuşlardır. Bununla birlikte bu göç hareketlerinin diğer bir boyutu ise Çin Devleti'nin bölgedeki Müslüman nüfusu azaltmak adına dışarıdan Çinli göçünü özendirici politikalarıdır.<sup>[63]</sup> Çin, bölgeye gelecek Çinlilere çalışma ve iş garanti vermektedir. Ayrıca ücretleri yüksek tutmakta, nüfusu arttırıcı teşvikler vermek böylece Uygurların çoğunluk olma durumunu değiştirmeyi amaçlamaktadır. Dolayısıyla bu durum din temelli politikaların Arakan örneğinde olduğu gibi soykırıma varmasına da neden olmaktadır. Çalışmanın Hicret bağlamı bu noktada daha önemli hale gelmektedir.

Hizmet Peygamber'in yolculuğuna bakıldığında benzer itici ve çekici sebepler bugün de gözle görülür bir şekilde varlık bulmaktadır. Sadece dini inançları nedeniyle şiddete maruz kalan bu halkların göç ettirilmeye mecbur bırakılmaları onlar adına olumlu bir gelişme olarak kabul edilmektedir. Çünkü birçok durumda göç etmelerine izin verilmeyen kimseler de olmaktadır. Şiddetin ve sistematik soykırımın bir sonucu olarak baskıcı iktidarlar bölge nüfusunun bölgeden ayrılarak bu durumu

[60] Aydın, *Özel Bir Göç Biçimi Olarak Hicret*, 111.

[61] İ. Hakkı Göksoy, "Myanmar", *Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı İslam Ansiklopedisi*, 2016, C: 32, 254.

[62] John P. J. Dussich, "The Ongoing Genocidal Crisis of the Rohingya Minority in Myanmar", *Journal of Victimology and Victim Justice*, 1(1), (2018), 6.

[63] Metin Önel, "Çin'in Etnik Politikaları Çerçevesinde Doğu Türkistan Sorunu", edi: Bekir Günay, *Sorunlu Türk Bölgeleri*, (İstanbul: IQ Yayıncılık, 2005), 100.

uluslararası arenada bilinir hale gelmesini de istememektedirler. Dolayısıyla Hicret'in medeniyet kurucu vasfı bu örneklerde kendisini gösteremeye imkân bulamamaktadır. Son örnek ise güney komşumuz Suriye'den olacaktır. 2011 yılında başlayan olaylar neticesinde milyonlarca Suriyeli farklı ülkelere göç etmek zorunda kalmış, bu durum her ne kadar hayat tehdidi gibi görünse de bugün gelinen noktada durumun dini temele dayandığı da görülmektedir. Ulusal ve uluslararası medyaya yansıyan görüntüler şiddetin birtakım dini saiklerle işlendiğini de göstermektedir. Literatürde Suriyelileri merkeze alan çalışmalar sayı bakımından oldukça yüksek olmasına rağmen, bu bağlamda ele alınan çalışmalar sınırlı kalmaktadır. Halbuki iki toplumun tarihi, dini ve kültürel benzerliği ve sürecin başında Suriyelilerin muhacir olarak görülmeleri ve Türklerin ise ensar görevi üstlenmeleri Hicret olgusuyla kurulan tarihi bağı göstermektedir. Bununla birlikte ekonomik olarak uyumun gösterilmesi birçok şehirde Suriyelilerin ticaret ve hizmet sektöründe kendi işyerlerini açmaları da aynı şekilde Hicret'in kurucu vasfına işaret etmektedir. Suriyelilere yönelik toplumsal algının zaman içerisinde değişimi elbette önemli dinamiklerle birlikte gerçekleşen ve analiz edilmesi gereken konular arasındadır. Süreç içerisinde olumludan olumsuzu dönen ve uzunca bir süreyi içerisinde barındıran göç hareketi tek bakışla ve tek dönemle açıklanamamaktadır. Dolayısıyla bu çalışmanın Suriyeliler özelinde Hicret'in kurucu vasfına yönelik çalışmalar yapılmasına kapı aralaması beklenen bir sonuç olacaktır.

### Sonuç

Sosyal bilimlerin önemli konu başlıkları arasında kendisine üst sıralarda yer bulan göç olgusu, salt bir yer değiştirmenin çok ötesinde anlamlar barındırmaktadır. Tarihin hemen hemen her döneminde, günümüze kadar gelmiş neredeyse bütün toplumlarda karşılaşılan göç olgusu sebepleri ve sonuçları ile farklılıklar arz etse de benzer süreç ve sonuçları da ortaya çıkarmaktadır. Sosyolojinin bir alt dalı olan din sosyolojisinin de ilgi alanına giren göç hareketleri, bireylerin davranışlarını açıklama yöntemi olarak kullandığı metodolojiyi ve dini temelli argümanları bir bakış açısı çerçevesinde literatüre katkı sağlayacak verilerle harmanlamakta ve konuya yine birey ve bireyin dini inançları çerçevesinden yaklaşmaktadır. Göç hareketleri içerisinde kendisine özel bir yer edinmiş Hicret hadisesi de bu açıdan kıymetlidir. Hicret hadisesinin tarihte yaşanan birtakım değişimlerin nedeni veya harekete geçirici gücü olduğu düşüncesinden hareket ederek, öncesi ve sonrasıyla toplumsal değişimin önemli bir dönemini oluşturması konunun bugün dahi kıymete değer olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Hicret'in Peygamber (a.s.) dönemine ait bir olgu olarak düşünülmemesi gerekmektedir. Hicret, bir yaşam biçiminin ve karşı duruşun sembolü bir yolculuk ve en nihayetinde bu hedef doğrultusunda bir süreci ifade etmektedir. Unutulmamalıdır ki, bireyler inançlarından dolayı bugün dahi zulüm görmekte, inançlarını düşündükleri şekillerde yaşayamamaktadırlar. Dolayısıyla Hicret, bugün dahi tercihler arasında bir seçenek olarak durmaktadır.

Hicret olgusunun temelinde yatan "Arz Allah'ındır"<sup>[64]</sup> ayeti bu bağlamda baskı ve zulmün olduğu yerlerden başka yerlere göç etme imkanını sunmakta hem sosyal anlamda hem de bireysel olarak inanç dünyasında zorunluluklar barındırmaktadır. Dini terminolojinin genel anlamıyla göç hareketlerine bakışında var olan bu anlam temeli üzerine bir de bireyin hem kendisine hem de ailesiyle birlikte içerisine dahil olduğu topluma karşı görevleri içerisinde de okunması teorik çerçevede sıklıkla karşılaşılan atıflardan olmaktadır. Bir olgunun farklı disiplinler bakışlarla anlamlandırılma çabası bu bağlamda çok değerli olmakla birlikte, olgunun açıklanması ve anlaşılması noktasında da kıymete değerlidir. Göç hareketlerini din kurumu üzerinden okumanın özellikle inananlar açısından küreselleşen dünyada ahiret hayatı için de ne şekilde davranmaları gerektiği

[64] Kur'an Mesajı, 2004, el-A'râf, 7/128.

noktasında önemli yönlendirmeleri olmaktadır. Günümüz dünyasında; başta çalışma hayatı olmak üzere, toplumsal ilişkiler, iktisadi yapılar ve bu yapılara karşı geliştirilmesi gereken ilişkiler, eğitim hayatı ve bilimsel çalışma ilkeleri gibi çok farklı konularda inananların nasıl davranmaları gerektiği, ölçünün ne olması gerektiği ve kurallar bütününe ne şekilde günün şartlarına uygun hale getirilmesi gibi konularda Hicret fikrinin inananlara rehberlik yaptığı da unutulmamalıdır. Göç hareketlerini bu açıdan tekrar tekrar çalışması gerekmektedir. Hicret, bu manada özellikle İslamiyet'in ilk yıllarında zulüm ve baskıdan uzaklaşarak İslam'ı yaşayabilmenin bir yolu iken, daha sonraki yıllarda özellikle cihat anlayışıyla birlikte tebliğ faaliyetlerinin özel bir şekli olarak anlam kazanmış, göç hareketleri bugünkü anlamıyla sadece maddi anlamda daha iyi bir hayat için gerçekleştirilmemiştir. Bundan dolayıdır ki sosyolojik anlamdaki yer değiştirmenin karşılığı, dini literatürde bir hayat tarzının yaşanılması ve yaşatılması için anlatılması anlamına dönüşmüştür.

### Kaynakça

- Abuzar, Celil. "Dinin Toplumsal Hayat Üzerindeki Etkisi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26, (2011), 143-153.
- Adıgüzel, Yusuf. *Göç Sosyolojisi*, Ankara: Nobel Yayınları, 2016.
- Aldemir, Halil. "Kur'an'a Göre İhtilaf Olgusu ve İslâmî Referansların Göç Bağlamında Kullanılması", *İlahiyat Akademi*, 4, (2017), 49 – 68.
- Aron, Raymond. *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, çev. Korkmaz Alemdar, Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1986.
- Aydın, Mustafa. *Kurumlar Sosyolojisi*, İstanbul: Vadi Yayınları, 2000.
- Aydın, Mustafa. "Özel Bir Göç Biçimi Olarak Hicret", *Sosyoloji Divanı*, (2015), 103-114.
- Balcıoğlu, İbrahim. *Sosyal ve Psikolojik Açından Göç*, İstanbul: Elit Kültür Yayınları, 2007.
- Bartram, David, vd., *Göç Meselesinde Temel Kavramlar*, çev. İtir Ağabeyoğlu Tuncay, Ankara: Hece Yayınları, 2017.
- Bergson, Henri. *Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı*, çev. Mukadder Yakupoğlu, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2004.
- Bilgin, Recep. "Hadislerde Göç Olgusu", edi: Mehmet Ali Kirman, İlbey Dölek, *Göç ve Din Disiplinlerarası Bir Yaklaşım*, Ankara: Astana Yayınları, 2021.
- Bozkurt, Veysel. *Değişen Dünyada Sosyoloji*, İstanbul: Aktüel Yayınları, 2005.
- Çağlayan, Savaş. "Göç Kuramları, Göç ve Göçmen İlişkisi", *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 17, (2006), 67 – 91.
- Demopoulos, Alaina. "Young Americans are picking up the Qur'an 'to understand the resilience of Muslim Palestinians'", *The Guardian*, (20 Mart 2024), <https://www.theguardian.com/books/2023/nov/20/palestine-quran-islam-americans-tiktok>
- Doğan, Abdullah Selim. *Türk Halkının Suriyeli Algısı Sorunlar ve Çözüm Önerileri*, İstanbul: Filiz Kitabevi, 2021.
- Durkheim, Emile. *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, çev. Fuat Aydın, Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2018.
- Dussich, John P. J. "The Ongoing Genocidal Crisis of the Rohingya Minority in Myanmar", *Journal of Victimology and Victim Justice* 1(1), (2018), 4-24.
- Dündar, Fuat. *Hicret, Din ü Devlet Osmanlı Göç Politikası (1856-1908)*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2021.
- Eröz, Mehmet. *İktisat Sosyolojisine Başlangıç*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2014.
- Erdem, Ufuk. *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Muhacir Komisyonları ve Faaliyetleri (1860-1923)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk, İstanbul: İşaret Yayınları, 2004.
- Faist, Thomas. *Uluslararası Göç ve Ulusaşırı Toplumsal Alanlar*, çev. Azat Zana Gündoğan ve Can Nacar, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2003.
- Fichter, Joseph. *Sosyoloji Nedir?*, çev. Nilgün Çelebi, Ankara: Attila Kitabevi, 1996.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980.
- Göksoy, İ. Hakkı. *Myanmar*, Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı İslam Ansiklopedisi, 2016, C: 32, 253-255.

- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- Haas, Hein de. vd. *Göçler Çağı*, çev. Birsen Aybüke Evranos, Ankara: GAV Perspektif Yayınları, 2022.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Anayasa Hukuku*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: Beyan Yayınları, 1995.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul: İrfan Yayınları, 2002.
- Hanbel, Ahmed b. *Müsned, I*, çev. Hüseyin Yıldız, Hasan Yıldız, Zekeriya Yıldız, İstanbul: Beka Yayınları, 2021.
- İbn-i Haldun, *Mukaddime*, çev. Pirizade Mehmed Sahib, haz. Yavuz Yıldırım, Sami Erdem, Halit Özkan ve M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.
- İzzetbegoviç, Aliya. *Doğu Batı Arasında İslam*, çev. Salih Şaban, İstanbul: Klasik Yayınları, 2011s
- Karpat, Kemal. *Osmanlı Nüfusu 1830-1914: Demografik ve Sosyal Özellikleri*, çev. Bahar Tırnakçı, İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Tarih Vakfı Yayını, 2003.
- Kızılkaya, Necmettin. "Looking at the Past for Today: The Refugee Crisis of the Modern World and the Ottoman Commission for Immigrants", *Journal of Divinity Faculty of Hitit University*, 19/2, (2020), 583-606.
- Kirman, Mehmet Ali. "Göç Çalışmalarında Yöntem ve Din", edi. Mehmet Ali Kirman, İlbey Dölek, *Göç ve Din Disiplinlerarası Bir Yaklaşım*, Ankara: Astana Yayınları, 2021.
- Korkmaz, Arif. *Göç ve Din*, İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2017.
- Kutup, Seyyid. *İslam'da Sosyal Adalet*, çev. Harun Ünal, İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2007.
- Lee, Everett. "A Theory of Migration", *Demography*, Population Association of America, (1966), 47-57.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- Marx, Karl ve Engels, Friedrich. *Din Üzerine*, çev. Kaya Güvenç, Ankara: Sol Yayınları, 2008.
- Marx, Karl. *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol Yayınları, 2009.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Kur'an'a Göre Dört Terim*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2013.
- Morrison, Peter. "The Rationale for a Policy on Population Distribution, Santa Monica, California", *Rand Corporation*, 1970.
- Ortaylı, İlber. "Genel Göç Olgusu," *Uluslararası Göç Sempozyumu Bildiriler, 8-11 Aralık 2005*, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, Haziran 2006.
- Önel, Metin. Çin'in Etnik Politikaları Çerçevesinde Doğu Türkistan Sorunu", edi: Bekir Günay, *Sorunlu Türk Bölgeleri*, İstanbul: IQ Yayıncılık, 2005.
- Önkal, Ahmet. "Hicret Maddesi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (20 Mart 2024), <https://islamansiklopedisi.org.tr/hicret#1>
- Özel, Ahmet. "Hicretin Fıkhi Yönü". *Diyanet Dergisi*, (Hicret Özel Sayısı), 1981, 19 (3), 29-37.
- Petersen, William. "A General Typology of Migration", *Amerikan Sociological Review*, 23(3), (1958), 256-266.
- Sıcak, Ahmet Sait, ve Çalışkan, Necmettin. "Kur'ânî Perspektiften Göç Olgusu", edi: Mehmet Ali Kirman, İlbey Dölek, *Göç ve Din Disiplinlerarası Bir Yaklaşım*, Ankara: Astana Yayınları, 2021.
- Sorokin, Pitirim. *Çağdaş Sosyoloji Teorileri II*, Çev. M. Münir Raşit Öymen, Ankara: Yeni Desen Matbaası, 1974.

- Şeriati, Ali. *Doğum Hicrete, Hicretten Vefata Siret*, çev. Kerim Güney, İstanbul: Yedi Gece Kitapları, 1991.
- Şeriati, Ali. *Her Hicret Bir İnkılapdır*, çev. Hasan Elmas, İstanbul: İhtar Yayıncılık, 1998.
- Şeriati, Ali. *Medeniyet ve Modernizm*, çev. İsa Çakan, İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2005.
- Tekeli, İlhan. *Göç ve Ötesi*, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 2008.
- Topçu, Nurettin. *Hareket Felsefesi*, İstanbul: Dergah Yayınları, 1999.
- Topçu, Nurettin. *Sosyoloji*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2001.
- Tümer, Günay. "Din Maddesi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (20 Mart 2024), <https://islamansiklopedisi.org.tr/din#1-genel-olarak-din>
- Ülgener, Sabri F. *Zihniyet ve Din İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*, İstanbul: Der Yayınları, 1981.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Felsefeye Giriş II*, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009.
- Vatandaş, Celaleddin. *H. Muhammed'in Hayatı ve İslam Daveti Medine Dönemi*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2009.
- Weber, Max. "Dünya Dinlerinin Sosyal Psikolojisi", *Sosyoloji Yazıları* içerisinde çev. Taha Parla, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1986.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili (Cilt 1)*, İstanbul: Yenda Yayın-Dağıtım, 1979.
- Yıldırım, Yahya. *Kur'an'da Mümin ve Müslümanların Tesellisi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, 2010.
- Zaim, Sabahattin. "IV. Oturum Değerlendirmesi: Türkiye'den Göçler," *Uluslararası Göç Sempozyumu Bildiriler; 8-11 Aralık 2005*, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, Haziran 2006.



## Transhümanizmde İnsanın Bütünlüğü Sorunu

Mahsum Aytepe

<https://orcid.org/0000-0003-4471-3646>

Doç. Dr., Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,  
Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Bölümü, Gaziantep, Türkiye

<https://ror.org/04nvpy675>

[mahsum.aytepe@gibtu.edu.tr](mailto:mahsum.aytepe@gibtu.edu.tr)

<b>Atıf Bilgisi:</b>	Aytepe, Mahsum. "Transhümanizmde İnsanın Bütünlüğü Sorunu". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 40 (Mart 2025), 389-407. <a href="https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1602418">https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1602418</a> .
<b>Makale Türü:</b>	Araştırma Makalesi
<b>Etik Beyan:</b>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
<b>Etik Kurul İzni:</b>	Araştırma için herhangi bir etik onay veya bilgilendirilmiş onam gerekmemektedir.
<b>Geliş Tarihi:</b>	16 Aralık 2024
<b>Kabul Tarihi:</b>	19 Mart 2025
<b>Yayın Tarihi:</b>	28 Mart 2025
<b>Hakem Sayısı:</b>	Bir İç Hakem - En Az İki Dış Hakem
<b>Değerlendirme:</b>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<b>Benzerlik Taraması:</b>	Yapıldı - intihal.net
<b>Çıkar Çatışması:</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman:</b>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<b>Etik Bildirim:</b>	<a href="mailto:dergiislamiilimler@gmail.com">dergiislamiilimler@gmail.com</a>
<b>Lisans:</b>	CC BY-NC 4.0

**Öz:** Transhümanizm bilim ve teknolojiyi kullanarak insanların fiziksel, bilişsel ve duygusal gelişimlerini maksimum düzeylere çıkarmayı hedefleyen felsefi ve ideolojik bir hareket olarak temayüz etmiştir. Transhümanist fikirler geniş bir alanda cereyan etse de merkezi konunun insanın doğası ve fiziksel yapısı olduğu söylenebilir. İnsanın doğasında sabit bir "öz" bulunmadığını; insan bedeninin her türlü morfolojik dönüşüme açık olduğunu ve gelecekte bambaşka bir insan (post human-trans insan) yaratmanın mümkün olduğunu kabul ettikleri dikkate alındığında, transhümanist fikirlerin bizi insanın bütünlüğü problemiyle karşı karşıya getirmesi kaçınılmaz hale gelir. Nitekim transhümanistlere yöneltilen eleştiriler, insana dair tasarımlarının insanın bütünlüğü ve geleceği açısından büyük bir tehdit oluşturduğu hususunda yoğunlaşmaktadır.

Bu çalışmada transhümanizmin, "insanın bütünlüğü problemi" olarak ifade edilen soruna yol açan görüşleri ele alınacaktır. Bu kapsamda bilinç-beyin ilişkisi ve morfolojik özgürlük konusundaki fikirlerine yer verilecektir. Bilinç-beyin ilişkisi problemi ilgili düşünceleri, transhümanistlerin insanın doğasıyla ilgili görüşlerini anlamının en açık yollarından biridir. Bilinç-beyin ilişkisi ve bu bağlamda insanın doğasıyla ilgili düşüncelerine, "açıklayıcı modeller" olarak hizmet ettiği için materyalizme ve monizme de yer verilecektir. Transhümanizmde insanın bütünlüğü sorununu anlaşılır kıldığı için morfolojik özgürlük konusu da ele alınmıştır. Morfolojik özgürlük konusu, transhümanistlerin insanın bedeni ve bedensel bütünlüğüyle ilgili görüşlerini açıkça ilan ettikleri bir tartışma zemini olmuştur. Makalede transhümanistlerin gerek bilinç-beyin gerekse morfolojik özgürlük konusundaki düşünceleri, modern bilimden ve İslam düşüncesinden hareketle kritik edilmiştir. Makalenin temel öngörüsü, transhümanizm insanın bütünlüğüyle ilgili görüşlerinin insanın psiko-ontolojik bütünlüğü, yaratılma gayesi, teknolojik yeterlilik ve İslam'ın temel değerleri testinden büyük oranda geçemediği yönündedir. Çalışmada transhümanist fikirler ve bunlara yöneltilen/yönelilebilecek eleştiriler deskriptif bir yöntemle ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelam, Transhümanizm, İnsanın Bütünlüğü, Morfolojik Özgürlük, Monizm, Materyalizm.



# The Problem of Human Integrity in Transhumanism

**Mahsum Aytepe**

<https://orcid.org/0000-0003-4471-3646>

Assoc. Prof. Dr., Gaziantep Islamic Science and Technology University Faculty of Islamic Sciences, Department of Kalâm and History of Islamic Sects, Gaziantep, Türkiye

<https://ror.org/04nvp675>

[mahsum.aytepe@gibtu.edu.tr](mailto:mahsum.aytepe@gibtu.edu.tr)

<b>Citation:</b>	Aytepe, Mahsum. "The Problem Of Human Integrity In Transhumanism". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 40 (March 2025), 389-407. <a href="https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1602418">https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1602418</a> .
<b>Article Type:</b>	Research Article
<b>Ethical Statement:</b>	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited.
<b>Ethics committee approval:</b>	The research does not need any ethical approvals or informed consent.
<b>Date of submission:</b>	16 December 2024
<b>Date of acceptance:</b>	19 March 2025
<b>Date of publication:</b>	28 March 2025
<b>Reviewers:</b>	One Internal & At Least Two External
<b>Review:</b>	Double-blind
<b>Plagiarism checks:</b>	Yes - intihal.net
<b>Conflicts of Interest:</b>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<b>Grant Support:</b>	No funds, grants, or other support was received.
<b>Complaints:</b>	<a href="mailto:dergiislamiilimler@gmail.com">dergiislamiilimler@gmail.com</a>
<b>License:</b>	CC BY-NC 4.0

**Abstract:** Transhumanism has emerged as a philosophical and ideological movement that aims to maximise the physical, cognitive and emotional development of humans by using science and technology. Although transhumanist ideas take place in a wide range of fields, it can be said that the central issue is the nature and physical structure of human beings. Considering that they accept that there is no fixed 'essence' in human nature, that the human body is open to all kinds of morphological transformation and that it is possible to create a completely different human being (post human-trans human) in the future, it becomes inevitable that transhumanist ideas confront us with the problem of human integrity. As a matter of fact, the criticisms against transhumanists concentrate on the fact that their designs on human beings pose a great threat to the integrity and future of human beings.

In this study, the views of transhumanism that lead to the problem expressed as 'the problem of human integrity' will be discussed. In this context, its ideas on the consciousness-brain relationship and morphological freedom will be included. Their thoughts on the problem of consciousness-brain relation is one of the clearest ways to understand transhumanists' views on human nature. Materialism and monism will also be included, since they serve as 'explanatory models' for their ideas about the consciousness-brain relation and, in this context, about human nature. In transhumanism, the issue of morphological freedom is also discussed as it makes the problem of human integrity comprehensible. The issue of morphological freedom has been a discussion ground where transhumanists have openly declared their views on the human body and bodily integrity. In this study, transhumanists' ideas on both consciousness-brain and morphological freedom are criticised based on modern science and Islamic thought. The main prediction of the study is that transhumanism's views on the integrity of the human being have largely failed the test of the psycho-ontological integrity of the human being, the purpose of creation, technological competence and the fundamental values of Islam. In the study, transhumanist ideas and the criticisms that are/ may be directed against them are handled in a descriptive method.

**Keywords:** Theology, Transhumanism, Human Integrity, Morphological Freedom, Monism, Materialism.



## Giriş

Transhümanizm biyoteknoloji, nanoteknoloji, yapay zekâ, sanal gerçeklik teknolojileri vb. yoluyla insanın süper zihne, süper bedene ve süper uzunlukta bir ömre ulaşmasını hedefleyen bir harekettir.<sup>[1]</sup> Transhümanistler bu hedefleriyle, insanın zihinsel, duygusal ve fiziksel olarak gelişime ve evrimleşmeye açık olduğunu kabul etmiş olmaktadır. Nitekim Transhümanizm kavramını ilk kullanan Julian Huxley, evrimci bir biyologtur. Huxley, 1957 yılında yayınladığı *New Bottles For New Wine* isimli kitabında, insan türünün teknoloji yardımıyla kendini aşabileceğini ileri sürmüştür.<sup>[2]</sup> Bu düşünce, transhümanistler tarafından günümüzde de güçlü bir şekilde savunulmaktadır. Transhümanizmin bugün en bilinen isimlerinden birisi olan Kurzweil, mevcut bedenlerimizi sürüm 1.0 olarak görmüş, teknolojinin sunacağı imkânlarla nispetle oldukça hantal ve kırılabilir bir fonksiyona sahip bu sürümün yerine sürüm 2.0'ın geleceğini öngörmüştür.<sup>[3]</sup> Kurzweil'in tekillik (singularity) teorisi bağlamında ileri sürdüğü görüşler esas alındığında, insanlar gelecekte kaderlerini belirleyebilecek, ölümlülükleri kendi ellerinde olacak ve istedikleri kadar uzun yaşayabilecekler.

Transhümanistlerin insana dair hedeflerinin farklı bir versiyonunu, ünlü feminist transhümanist Natasha Vita-More'un insana dair kurgusunda bulmak mümkündür. Vita More'a göre biz insanlar bugüne kadar sadece biyolojik olarak insandık. Beynimiz, zihnimiz, vücudumuz sadece doğal biyolojimize dayanıyordu. Ancak, gelecekte sentetik biyoloji ve bilgisayar teknolojileriyle insan olmayı daha da geliştirebiliriz. Beynimize enjekte edeceğimiz mikroskobik robotlar (nanitler) yoluyla veya bizzat beyin hücrelerini moleküler düzeyde programlayarak insan beynini süper bilgisayara dönüştürebilir, süper zeki insanlar yaratabiliriz.<sup>[4]</sup> Ölümüne ve içten içe çürüyen bedenimize mahkûm olmadığımızı düşünen More'a göre gelecekte insan beyni bilgisayara yüklenilecek, bu da ölümsüzlüğe giden yolda önemli bir adım olacaktır. More, gelecekte insanların, süper bilgisayara dönüşen beyinlerini sanal âlemde ve telepatik interneti kullanarak aynı anda yüzlerce hayatı yaşayabileceğini, binlerce işi yapabileceğini düşünmektedir. Bu doğrultuda ona göre gelecekte cinsel kimlikler de esneklik kazanacaktır.<sup>[5]</sup>

İnsan bedeninin sınırlılığından ve eksikliğinden yakınan transhümanistlere göre insan bedeni, korumamız gereken özel bir şey değildir.<sup>[6]</sup> Bostrom'a göre yetersizlikle ve hayal kırıklığıyla dolu mevcut insan vücudunu sıradan doğasından kurtarmak ve dizginleri insanın elinde olan bir evrim sürecine tabi tutmak gerekir. Tek kullanımlık insan bedeni vazgeçilebilirdir ve teknolojinin bu amaçla kullanılması zorunludur.<sup>[7]</sup>

Transhümanistlerin yukarıda hülasasını verdiğimiz görüşlerinin insanın bütünlüğü açısından önemli kabuller barındırdığı söylenebilir. Bunları dört maddede özetlemek mümkündür.

[1] Pramod K Nayar, *Posthumanism* (Cambridge: Polity Press, 2014), 18.

[2] Julian Huxley, *New Bottles For New Wine* (London: Chatto and Windus, 1957), 17.

[3] Ray Kurzweil, *The Scientific Conquest of Death Essays on Infinite Lifespans, (Human Body Version 2.0)* (LibrosEnRed, ts.), 96. Immortality Institute - Ray Kurzweil, *The Scientific Conquest of Death: Aessays on Infinite Lifespans* (Buenos Aires: Libros En Red, 2004), 96.

[4] Kozan Demircan, "Aşkın İnsan Üstün İnsana Karşı, Kozan Demircan" (Erişim 10 Aralık 2024). Natasha Vita-More, "Aesthetics Bringing the Arts & Design into the Discussion of Transhumanism", *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, ed. Max More, Natasha Vita-More (Wiley-Blackwell, 2013), 64.

[5] Demircan, "Aşkın İnsan Üstün İnsana Karşı".

[6] Cory Andrew Labrecque, *Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement Morphological Freedom and the Rebellion against Human Bodiliness: Notes from the Roman Catholic Tradition*, ed. Calvin Mercer - Tracy J. Trothen (Santa Barbara (Calif.): Praeger, 2015), 303.

[7] Labrecque, *Religion and Transhumanism*, 304.

1. İnsan zihni, mekanik bir işleyiş çerçevesinde çalışmaktadır, metafizik bağlantılara sahip değildir.
2. İnsan salt fiziksel/bedensel bir varlıktır, insanı tanımlayan bir unsur olarak gayri maddi bir ruhtan söz edilemez.
3. Beden, sentetik maddeler tarafından devralınabilen ve çalıştırılabilen bir yapıya sahip olduğu için insan maksimum bir ömre, belki de ölümsüzlüğe ulaşabilir.
4. İnsan bedeni üzerinde her türlü değişim ve tasarruf mümkündür ve gereklidir.

Transhümanistlerin 1. ve 2. maddede özetlediğimiz kabulleri, zihin-beden problemiyle; 3. ve 4. maddedeki kabulleri ise morfolojik özgürlük problemiyle ilgilidir. Her iki problemin insan söz konusu olduğunda bulunduğu nokta, insanın bütünlüğüyle ilgili olmalarıdır. Zira zihin-beden problemi, bir yönüyle zihinle beden arasındaki ilişkiyi izah etmekle ilgiliyken diğer yönüyle zihnin ruh gibi metafizik bir cevherle ilişkisinin olup olmadığıyla ilgilidir. Yine morfolojik özgürlük problemi, bir taraftan insan bedeninin tıbbi ve teknolojik değişimlere etik açıdan ne kadar açık olabileceğiyle ilgiliyken diğer taraftan radikal fiziksel modifikasyonların insanın ontolojisini bozup bozmayacağıyla ilgilidir. Bu nedenle çalışmanın temel öngörüsü, transhümanist iddiaların insanın bütünlüğü açısından büyük riskler oluşturduğu yönündedir. Buna uygun olarak çalışmanın temel problemi, transhümanistlerin insanı bölen ve onun tabii yaşamı için tehdit oluşturma riski barındıran tasarımlarını tespit etmektir.

Bu çalışmada transhümanistlerin yoğun bir şekilde tartıştıkları zihin beden ya da ruh-beden bütünlüğü problemini kelim ilmi açısından ele alacağız. Ancak bu problem, kelim geleneğinde farklı başlıkların sahasına girmektedir. Konu bir yönüyle teorik fizikle ilgilidir. Zira teorik fiziğin bir konusu, Allah dışında her şeyi ifade eden âlemin yapısı ve âlemi oluşturan unsurların (atomların) özellikleridir. İnsanın da âlemin bir parçası olması, insanın mahiyetinin ve bunu oluşturan unsurların teorik fizik çerçevesinde tartışılmasını sağlamıştır. Ele aldığımız problem bir yönüyle bilgi teorisiyle ilgilidir. Zira bilgi teorisinde bilen öznenin ontik yapısı, insani bilginin kaynağı ve idrak güçleri tartışma konusu yapılmış, bilginin insandaki hangi yapıyla ilişkilendirileceğine yanıt aranmıştır. Yine konunun kabir azabıyla ilgili olduğu da söylenebilir. Zira insanın ontik yapısına dair tartışmalara kabir azabı konusunda da girilmiştir. Morfolojik özgürlüğe gelince, bu konunun Kelim ilmi açısından yeni bir olgu olduğu söylenebilir. Bununla birlikte morfolojik özgürlük problemini de İslam'ın, kelim ilmini de içeren temel ilkelerinden hareketle değerlendirmek mümkündür.

Transhümanizmde insanın bütünlüğü problemini, kelim ilmi açısından ele alan çalışmanın, bu ilmin insanı ve insanın bütünlüğü bağlamında ele aldığı olguları (beden, ruh, zihin, nefis vb.) nasıl değerlendirdiğini dikkate alması gerektiği açıktır. Ancak kelamcıların insanın sözü edilen çerçevedeki düşüncelerini bütünüyle ele almak, bu çalışmanın sınırlarını aşacağından daha çok mütekaddimûn ve müteahhirûn dönemi kelamının ana eğilimini yansıtan kelamcılara değinmekle yetinilecektir. Temel amaç, transhümanistlerin insanın bütünlüğü açısından problem teşkil eden fikirlerini analiz etmek olduğundan, konuyla ilgili kelami tartışmalara, transhümanistlerin yanılgılarını görmeye yardımcı olacak sonuçlara odaklanarak girilecektir.

Bugüne kadar transhümanizmi İslam düşüncesi açısından ele alan pek çok çalışma yapılmıştır.<sup>[8]</sup> Ancak transhümanizmin insanın bütünlüğü problemiyle ilgili (bir kısmı yukarıda verilen) iddialarını, kelami açıdan ele alan müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Ele aldığımız probleme yakın temalara değinen bazı çalışmalar bulunmakta ise de bunlar, bağlam ve problem evreni

[8] Ahmet Dağ, *İnsansız Dünya Transhümanizm* (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2020). Mustafa Tekin - Muhammet Özdemir, *Transhümanizm-Posthümanizm Disiplinlerarası Bir Çalışma*. (İstanbul: Eski Yeni Yayınları, 2021). Serhat Arvas, *Dijital İşgal ve Transhümanizm* (İstanbul: Kudema Yayınları, 2022)

bakımından farklılıklar arz etmektedir. Bu çerçevede transhümanizmle ilgili çalışmaları bulunan Ahmet Dağ'ın Freedom As An Issue In The Context Of Transhumanism And Artificial Intelligence, Digitalization, And Robotics (AİDR) isimli makalesinde<sup>[9]</sup> morfolojik özgürlük problemine değinilmiştir. Ancak bu konu, daha çok morfolojik özgürlüğün yeryüzünde nasıl bir köle-efendi düzenine yol açma riski barındırdığı düşüncesi merkeze alınarak ele alınmıştır. Seyithan Can'ın Transhümanizmin Ölümsüzlük İddiasının Kelâm İlminin Varlık Anlayışı Çerçevesinde Kritiği isimli çalışmasında<sup>[10]</sup>, transhümanist literatürdeki ölümsüzlük türlerine (biyolojik, sanal, teknolojik) genişçe yer verilmekle birlikte, konu kelimadaki kadîm-hâdis ayırımından hareketle ele alınmış, kelami antropolojiye girilmemiştir. Samet Yahya Bal ve Berat Sarıkaya'nın birlikte kaleme aldıkları Kelami Açından İnsan Fıtratı ve Bilinci Bağlamında Yapay Zekâ ve Transhümanizm isimli çalışmada da<sup>[11]</sup> kelami tartışmalara neredeyse hiç girilmemiş, daha çok Kur'an'dan hareketle genel bir yaklaşım sergilenmiştir. Örnekleri uzatmak mümkün olsa da sonuç olarak, bilinç-beden (ya da ruh-beden) ilişkisini ve morfolojik özgürlük problemini, insanın bütünlüğü açısından ve kelimini esas alarak analiz eden bir çalışmanın bulunmadığı rahatlıkla söylenebilir. Bu bakımdan çalışmanın, kelim literatürüne önemli bir katkı yapacağına inanıyorum.

Transhümanizmin insanın doğası, ruh-beden ilişkileri ve morfolojik özgürlük gibi konulardaki yaklaşımı dikkate alındığında, bu akımın felsefi dayanaklardan yoksun olmadığı anlaşılabilir. Nitekim insan türü ve bu türün geleceğiyle ilgili radikal yargılara sahip olan transhümanistler, kökleri Yunan düşüncesine kadar götürülebilecek bir fikri temel arayışına girmişlerdir. Ancak uzun bir tarihi arka plana dayandırsalar da onların daha çok Rönesans değerlerine ve Aydınlanma düşüncesine atıfta buldukları görülmektedir. Bu konunun çalışma temasını doğrudan ilgilendirmediğini hatırla tutarak onların hangi felsefi dayanaklara tutunduklarını gösterecek düzeyde ve sadece modern döneme ilişkin atıflarına kısaca yer verilecektir.

### 1. Transhümanizmin Felsefi Arka Planı

Transhümanizm felsefi olarak Aydınlanma düşüncesine, bununla ilişkili olarak da hümanizm ve rasyonalizme dayanır. Bu çerçevede transhümanizmin Aydınlanmacı hümanizmin çağdaş bir yenilenmesi olduğu söylenebilir.<sup>[12]</sup> Transhümanist düşünürlerden Nick Bostrom, transhümanizmi rasyonel hümanizmle özdeşleştirir ve bu fikrin öncülerinin Isaac Newton, Thomas Hobbes, John Locke, Immanuel Kant, Marquis de Condorcet gibi düşünürler olduğunu ifade eder. Ona göre transhümanizmin kökleri rasyonel hümanizmedir.<sup>[13]</sup> Max More'a göre de transhümanizm, Aydınlanma düşüncesini savunmakta, ancak onları günümüz şartlarına göre güncellemektedir.<sup>[14]</sup> Transhümanistler düşüncelerini Aydınlanma düşüncesine ve bu bağlamda rasyonalizm ve hümanizme dayandırsalar da özellikle insanın doğası ve gelişimi konusunda onlardan radikal bir şekilde ayrılırlar. Zira geleneksel Aydınlanma düşüncesinde insanın doğasını iyileştirmek için eğitim ve kültürel iyileştirme yollarına başvurulur, insanın bedeniyle ilgili radikal tasarımlara girilmezdi. Ancak transhümanistler insanın doğasını geliştirmek için temel biyolojik sınırları

[9] Ahmet Dağ, "Freedom as an Issue in the Context of Transhumanism and Artificial Intelligence, Digitalization, and Robotics (AİDR)", *İlahiyat Studies* 14/1 (31 Temmuz 2023), 51-84.

[10] Seyithan Can, "Transhümanizmin Ölümsüzlük İddiasının Kelâm İlminin Varlık Anlayışı Çerçevesinde Kritiği", *Kader* 20/2 (31 Aralık 2022), 605-625.

[11] Samet Yahya Bal - Berat Sarıkaya, "Kelami Açından İnsan Fıtratı ve Bilinci Bağlamında Yapay Zekâ ve Transhümanizm", *Mavi Atlas* 10/2 (28 Ekim 2022), 404-418.

[12] Robert Ranisch ve Stefan Lorenz Sorgner, "Introducing Post- and Transhumanism", *Post- and Transhumanism: An Introduction*, ed. Robert Ranisch ve Stefan Lorenz Sorgner (Frankfurt: Peter Lang Edition, 2014), 9.

[13] Bostrom Nick, "A History of Transhumanist Thought", *Journal of Evolution and Technology* 14/1 (2005), 2.

[14] Max More, "The Philosophy of Transhumanism", *The Transhumanist Reader*, ed. Max More - Natasha Vita-More (Blackwell Publishing, 2013), 42-43.

aşmayı sağlayacak tıp ve teknolojilerin doğrudan uygulanmasını teşvik ederler.<sup>[15]</sup> Onlara göre bilim ve teknolojinin yardımıyla mevcut insan kapasitesinin çok daha ötesini ifade eden post insan (post-human) olmak mümkündür ve gereklidir. Öyle ki onlar, teknolojiye dayalı post-insanlaşma sürecinin, yeni bir tür yaratmanın kapılarını açacağını bile öngörmektedirler.<sup>[16]</sup>

Ancak yeri gelmişken transhümanist literatürdeki post-human ile posthümanizmin büyük oranda farklı olduğunu hatırlamak gerekir. Transhümanist felsefede trans-insan, post-human imgesiyle ifade edilir. Bu düşüncede post-human, insanın teknolojinin yardımıyla ulaştığı yeni aşamayı ifade eder. Oysa felsefi bir akım olarak posthümanizm, hümanist değerleri reddeden çeşitli düşüncelerin şemsiye kavramı olarak kullanılır. Posthümanist düşünürler hümanizmin yanı sıra Aydınlanmacı değerlere, bu yüzyılda insanın yaşadığı bütün problemlerin kaynağı olduğu gerekçesiyle karşı çıkarlar.<sup>[17]</sup> Oysa transhümanizmin hayalini kurduğu post-human aşağıda da ifade edileceği üzere felsefi olarak Aydınlanma düşüncesine bağlıdır. Bu nedenle transhümanist düşüncedeki post-human ile posthümanizm arasında paradigmat farklılıklar söz konusudur. Bazı düşünürler bu farkı göz önünde bulundurarak posthümanizmi “felsefi” takısıyla birlikte (felsefi posthümanizm) kullanır.<sup>[18]</sup>

Transhümanizm ile Rönesansla birlikte güçlenen düşünceler ve bu bağlamda Aydınlanmacı değerler arasında, insan merkezilik, ilerleme fikri, evrim ve liberal değerler bakımından ciddi benzerlikler bulunmaktadır. Dolayısıyla transhümanistlerin kendilerini felsefi olarak modern Batı düşüncesine dayandırmalarını tuhaf karşılamamak gerekir. Bu çerçevede asıl şaşırtıcı olan günümüzde Batılı liberal değerlerin ideologlarından sayılan Fukuyama'nın transhümanizmi insanlığı bekleyen en büyük tehlike olarak tanımlamasıdır.<sup>[19]</sup> Zira kanaatimizce insanı bütün kutsal değerlerinden soyutlayan, ilerlemeci tarih fikrini benimseyen, biyolojik evrimi insan türünün kaçınılmaz hakikati olarak gören modern Batı düşüncesinin transhümanizm benzeri radikal hareketler doğurmaması mümkün değildir. Transhümanizm dayandığı felsefi gelenek, insan tasavvuru ve geleceğe ilişkin öngörülerini bakımından açıkça Batılı paradigma içinde yer almaktadır. Bu nedenle transhümanizme eleştirel yaklaşan Batılı düşünürlerin, bu akımın ne kadar tehlikeli olduğunu vurgulamak yerine, modern Batı düşüncesi içinde, insanlığın geleceği açısından bilmüve tehlike arz eden unsurların ne olduğunu araştırmaları beklenir.

## 2. Transhümanizmde İnsanın Doğası

Transhümanizmin insanın bütünlüğü açısından sorun oluşturan yaklaşımının temelinde, insanın doğasına ilişkin görüşleri yer almaktadır. Bu akımda insanın doğasının nasıl izah edildiğini anlamak için de zihin-beden ya da bilinç-beden probleminin nasıl ele alındığını tespit etmek gerekir.

Zihin-beden problemi, insanı özü itibarıyla diğer canlılardan ayıran zihinsel olguların tabiatının ve dayanağının ne olduğuyla ilgilidir. Bu bağlamda monizm ve düalizm olmak üzere iki karşıt düşünceden söz edilebilir. Monizm, zihin ve bedenin mutlak bir biçimde özdeş olduğunu öngörür. Bu tür bir monizmi benimseyen materyalizm, zihinsel fenomenlerin fiziki fenomenlerle, bilinç hallerinin belirli sinirsel fizyolojik hallerle bir ve aynı olduğu düşüncesini savunur. Maddecî zihin anlayışında zihnin veya duyuların, genel olarak beyinsel süreçlerle, merkezi sinir sistemindeki

[15] Nick Bostrom, “Transhumanist Values” *Ethical Issues for the 21st Century*, ed. Frederick Adams (Philosophical Documentation Center Press, 2003), 4.

[16] David Salinas Flores, “Transhumanism: The Big Fraud-Towards Digital Slaver”, *International Physical Medicine & Rehabilitation Journal*, 3/5 (2018), 381. Erişim Tarihi: 05.12.2024.

[17] Ranisch ve Sorgner, “Introducing Post- and Transhumanism”, 8.

[18] Francesca Ferrando, *Philosophical Posthumanism* (New York: Bloomsbury Publishing, 2019), 3.

[19] Francis Fukuyama, *Our Posthuman Future – Consequences of the Biotechnology Revolution*, (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2002), 2018.

fiziko-kimyasal olaylarla bir ve aynı olduğu düşünülür.<sup>[20]</sup> Bu yaklaşımda zihinsel olguların kaynağı insan beyni olduğu için bunu ayrıca insandan bağımsız bir varlıkla izah etmek gereksizdir. Dolayısıyla, insan doğasını ve zihinsel işlevleri bedeninin bir parçası olan beyne ve onun işleyişine bağlayan maddeci monizm, insanı bütünüyle metafizik değerlerden tecrit ederek tarif ettiği için de materyalist bir karakter edinmiştir.<sup>[21]</sup> Düalizme göre ise zihinsel etkinliklerin kaynağı, insanda bedenden bağımsız olarak bulunan ve bedene indirgenemeyen bir cevher olan ruhtur. Beden ve ruh, birbirine indirgenemeyen iki ayrı kategori olarak insanda yer edinmişlerdir.<sup>[22]</sup>

Materyalist monizm, yalnızca maddenin/enerjinin var olduğunu, bu nedenle görünüşte maddi olmayan her şeyin, altta yatan maddenin/enerjinin ürünü olarak görülmesi gerektiğini savunur. Buna göre, zihinsel şeyler bir anlamda yalnızca altta yatan fiziksel gerçekliğin tezahürleridir. Dolayısıyla felsefi monizmin bir biçimi olarak materyalizm açısından madde, doğadaki temel unsurdur ve başta zihinsel yönler olmak üzere her şey maddi etkileşimlerin sonuçlarıdır.<sup>[23]</sup>

Monizm, transhümanistlerin zihin-beden problemini çözmek için başvurdukları en belirgin açıklama biçimidir. Daha açık bir ifadeyle transhümanizm zihin-beden probleminde, materyalist monizme dayanmaktadır.<sup>[24]</sup> Transhümanistlere göre insanda ayrı bir cevher veya töz olarak ruhtan bahsedilemez. İnsanda ruh denen şey de aslında bedensel veya fiziksel beynin bir işleviyle ilişkilidir. Nitekim transhümanistler, doğüstü bir ruh olmadığına, zihnin beynin bir ürünü olduğuna ve öz farkındalığa sahip makineler üretmenin mümkün olduğunda neredeyse hemfikirdirler ve bu açıdan monisttirler.<sup>[25]</sup>

Monizmin transhümanizm için temel bir ontolojik çerçeve oluşturduğunu düşünen More'a göre birkaç istisna dışında, transhümanistler kendilerini materyalist, fizikalist veya işlevselci olarak tanımlarlar. Bunun anlamı şudur: Düşünme ve hissetme özelliklerine sahip insan benliği, aslında fiziksel süreçlerden ibarettir. Ancak mahiyeti salt fiziksel işleyişle açıklanan benliğin ne düzeyde yapılandırılabilirliğine dair farklı görüşler bulunmaktadır. Bazı transhümanistler, benliğin mevcut insanın fiziksel formuna bağlı olduğuna ve ancak mevcut insanın biyolojik bütünlüğü içinde anlaşılabilirliğine inanırken çoğu, bunun ötesine geçmekte ve bir tür işlevselciliği kabul etmektedir. İşlevselciliği kabul edenlere göre benlik, mevcut bedenin dışındaki bir takım fiziksel ortamlarda somutlaştırılabilir bir mahiyet arz eder ve bunun için insani bir biyolojik ortam zorunlu değildir. Örneğin, birinin biyolojik nöronları aynı bilişsel işlev düzeyini destekleyen sentetik parçalarla kademeli olarak değiştirilirse, aynı zihin ve kişilik, biyolojik olmayan bir alt tabakada olmasına rağmen varlığını sürdürebilir.<sup>[26]</sup>

Görüldüğü gibi işlevselci yaklaşımda belirli bir zihinsel durum veya bilişsel sistem fiziksel bir formda somutlaşmakta, yapay olarak oluşturulmuş fiziksel formlar da zihinsel veya bilişsel

[20] Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 149.

[21] Abdul Ojochogwu, *Advancing Neutral Monism in Big History and Transhumanist Philosophy*, *The Transhumanism Handbook*, ed. Newton Lee (Switzerland: Lee, Springer, 2019), 719.

[22] M. Sait Reçber, "Düalizm, Swinburne ve Foster", *İslâmî Araştırmalar* 13/2 (2000), 203.

[23] Ojochogwu, *Advancing Neutral Monism in Big History and Transhumanist Philosophy*, *The Transhumanism Handbook*, 719.

[24] Ojochogwu, *Advancing Neutral Monism in Big History and Transhumanist Philosophy*, *The Transhumanism Handbook*, 719.

[25] James Hughes, "The Compatibility of Religious and Transhumanist Views of Metaphysics, Suffering, Virtue and Transcendence in an Enhanced Future", (ts.), 6. Anke Iman Bouzenita, "The Most Dangerous Idea?" *Islamic Deliberations on Transhumanism*, *Daru'l-Funun İlahiyat* 29/2 (2018), 206.

[26] Ojochogwu, *Advancing Neutral Monism in Big History and Transhumanist Philosophy*, *The Transhumanism Handbook*, 720. Bu hususu daha iyi anlayabilmek için bilgisayar programı örnek verilebilir. İşlevselciliğe göre, zihin karmaşık bir tür bilgisayar programına, beyin ise o programın üzerinde çalıştırıldığı ya da işletildiği bir bilgisayara ya da bilgisayar donanımına (hardware) benzetilebilir. Bir bilgisayar programı çok değişik tipte bilgisayarlarda (farklı donanımlarda) çalıştırılabilir. Aynen bunun gibi insan zihni de insan beyni kadar karmaşık ve sofistike herhangi bir makinada veya robotta çalıştırılabilir. Erdinç Sayan, "Analitik Zihin Felsefesinin Temel Problemlerine Bir Bakış", *Kaygı* 19 (2012), 46.

çıktılar verebilmektedir.<sup>[27]</sup> Bu yaklaşım, transhümanizmin baskın bir ontolojik çerçeve olarak materyalizme dayandığını göstermektedir.<sup>[28]</sup> Transhümanistler insanın doğası problemini, bu bağlamda da zihin-beden ilişkisini materyalist monizme dayanarak açıklayabilmek için ruhun varlığını reddetmişlerdir. Materyalist monizmi, işlevselcilikle izah ederek beyni, metafizik bağlantılarından soyutlamış ve faaliyetlerini, bütünüyle biyolojik işlevlere göre yerine getiren bir organ olarak görmüşlerdir.

Bekleneceği üzere transhümanistlerin zihin-beyin ilişkisini açıklamak üzere ileri sürdükleri materyalist monizme ve işlevselciliğe pek çok eleştiri getirilmiştir. Bu eleştirilerin başında transhümanistlerin savunduğu monizmin materyalist temellere dayanmış olması gelmektedir. Zira özellikle kuantum fiziğiyle birlikte bir dizi bilim insanı, maddeye dair geleneksel tutumun değiştiğine ve artık sürdürülemeyeceğine inanmaya başladı. Ünlü Fiziksel Kimya Profesörü Lothar Schäfer'e göre materyalizm, bize dünyaya bakmanın yalnızca materyalizmle mümkün olduğunu söyleyen dilimizin beyin yıkamasıdır. Bu nedenle, tarihimizin en güçlü materyalizm formülasyonlarından ikisi olan Newton'un fiziği ve Darwin'in biyolojisinin doğanın gerçeklerinden değil, yazarlarının dilinden ilham aldığını düşünmek mümkündür.<sup>[29]</sup> Parçacıkları bir araya getiren ve tutan bir kuvvet varsaymak için kuantum mekaniğini kullanan Max Planck, parçacıkların arkasında daha temel, bilinçli ve zeki bir zihnin varlığını kabul etmenin zorunlu olduğunu ifade etti. Benzer bir sonuca Werner Heisenberg ulaştı. Ayrıca zihnin ve bilincin kökeni henüz bilim insanları tarafından anlaşılmadığı gibi bunların materyalistlerin iddia ettiğinin aksine maddeye veya maddenin bir tezahürüne indirgenemeyeceğini savunan argümanlar gittikçe güçlenmektedir.<sup>[30]</sup> Yine materyalizm, dünyadaki hemen hemen her şeyin fiziksel terimlerle açıklanabileceğini savunduğu için bilincin de açıklanabileceğini öngörmüştür. Ancak, şu ana kadar bu öngörülerini doğrulayacak verilere ulaşılamadığı gibi bilinçle ilgili bunu doğrulayacak hiçbir bulguya rastlanmamıştır. Hatta zihnin doğası üzerine çalışmalarıyla bilinen David Chalmers, bilincin indirgeyici açıklamanın ağından kaçtığını ve tamamen fiziksel olgulara dayalı hiçbir açıklamanın bilinçli deneyimin ortaya çıkışını açıklayamayacağını ileri sürmüştür.<sup>[31]</sup>

John Searle'a göre de zihin, beyninkine eşdeğer bir organizasyon düzeyine sahip ve her tür donanım ortamında çalıştırılabilir bir bilgisayar programına benzeyen bir şey olamaz. Bu programın hangi donanım malzemesinde çalıştırıldığı da önemlidir. Yani, örneğin bir hidrolik ya da mekanik sistem, ne kadar karmaşık olursa olsun ve üzerinde hangi program çalıştırılırsa çalıştırılsın onda bir zihnin olduğunu kabul etmek mümkün değildir. Zihin sadece beyin dokusunda mümkün olabilir.<sup>[32]</sup> Zihni, silikon malzemeli robotlarda ve makinalarda düşünmek teknik anlamda mümkün değildir. Ona göre robotlar ve makinaların en fazla yapabileceği şey insan zihnini taklit etmektir. Sofistike bir robot aynen bir insan gibi "Canım acıyor", "Şu anda deniz kenarında olmak isterdim", "Çocuklarla konuşmak beni mutlu ediyor" gibi şeyler söyleyebilir ve bu sözlere uygun davranışlar gösterebilir. Ama bu, robotu gerçekten bizim gibi acı duyan ya da üzülen bir varlık yapmaz. Aslında robotun bütün yapabildiği, böyle zihin hallerini yaşayan bir insanın davranışlarını mükemmel bir şekilde taklit ya da simüle etmektir.<sup>[33]</sup>

[27] More, "The Philosophy of Transhumanism", 37-38.

[28] Ojochogwu, *Advancing Neutral Monism in Big History and Transhumanist Philosophy*, *The Transhumanism Handbook*, 721.

[29] Lothar Schafer, *Infinite Potential: What Quantum Physics Reveals About How We Should Live* (New York: Deepak Chopra Books, 2013), 7.

[30] Ojochogwu, *Advancing Neutral Monism in Big History and Transhumanist Philosophy*, *The Transhumanism Handbook*, 721.

[31] David J. Chalmers, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory* (New York: Oxford University Press, 1996) S. 94. Ojochogwu, "Advancing Neutral Monism in Big History and Transhumanist Philosophy", *The Transhumanism Handbook*, 722.

[32] John R. Searle, "Minds, Brains, and Programs", *The Behavioral and Brain Sciences* 3, no. 3 (1980): 423.

[33] Sayan, "Analitik Zihin Felsefesinin Temel Problemlerine Bir Bakış", 46-47.

Zihin-beden ilişkisi problemi, özü itibariyle ruh-beden ilişkisi sorununun bir devamıdır. Dolayısıyla transhümanistlerde olduğu gibi zihin ile beden arasında bir özdeşliğin olduğunu savunanlar aslında ruhun varlığını reddetmektedirler. Zira zihin-beden ilişkisi olarak önümüzde bulduğumuz problemin öncesinde ruh-beden ilişkisi problemi vardı. Ancak Aydınlanmanın öncülük ettiği pozitivist bilimin ilerlemesi, teknolojik gelişmeler ve yeni düşünce akımlarının da etkisiyle ruh olgusu göz ardı edilmiş, onun yerine insanın doğasını ifade eden merkezi nitelik olarak bilinç kavramı tercih edilmiştir. Böylece zihinsel deneyimleri bu çerçevede görmek isteyen bilim insanlarının da etkisiyle ruh metafizik bir değer olmaktan çıkarılmıştır.<sup>[34]</sup>

Transhümanistler yukarı da ifade edildiği üzere ruhu zihne/bilince, zihni de beynin işleyişine indirgedikleri için ruhu ya doğrudan reddetmiş ya da beyne/maddeye irca etmişlerdir.<sup>[35]</sup> Bu nedenle ruh konusunda semavi dinlerden ayrışan transhümanistlerin bu tutumuna<sup>[36]</sup>, sadece felsefeden veya bilimsel verilerden hareketle değil dini gerekçelerden hareketle de eleştiri yöneltmek mümkündür. Müstakil bir çalışmayı gerektirecek kadar geniş olan bu husustaki eleştirileri, genel ilkeleri hatırlatmakla ele almak daha yerinde olacaktır.

### 3. İslam Düşüncesinde İnsanın Doğası

İslam düşüncesinde ruhun mahiyetiyle ilgili önemli tartışmaların olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte genel itibariyle ruhun, ana rahminde oluşması sırasında melek tarafından insanın bedenine üflenmesi ve ölümü anında insan bedeninden çıkarılan idrak edici ve bilici hakikat olarak tarif edilebilir. İnsanın idrak eden ve bilen varlık olabilmesi için öncelikle biyolojik canlılığa sahip kılınan bedeni yaratılır; canlı organizma teşekkül etmeye başlayınca da algılayıcı ve bilici özü buna eklenir.<sup>[37]</sup> Elmalılı'ya göre insanları hayvanlar ve diğer canlılardan farklılaştıran esas unsurların başında ruhi farklılık gelmektedir.<sup>[38]</sup>

Kur'an'da ilk insanın yaratılışından söz eden ayetlerde insanın topraktan yaratıldığı ifade edildikten sonra Allah'ın ona ruhundan üflediği beyan edilmiştir.<sup>[39]</sup> Genel anlamda insan türünden söz edilen ayetlerde de Allah'ın onu bir damla sudan (sperm) yarattığı daha sonra da düzgün bir şekil verip ona ruhundan üflediği açıklanmıştır.<sup>[40]</sup> Aşağıdaki ayetlerde de insanın yaratılma süreci, geçirdiği evreler dikkate alınarak zikredilmiştir:

“Gerçek şu ki biz insanı çamurdan alınmış bir özden yaratıyoruz; Sonra onu sağlam bir koruyakta nutfe haline getiriyoruz. Ardından nutfeyi (döllenen yumurta) alakaya (rahimde asılıp beslenen embriyo) çeviriyor, alakayı şekilsiz et (görünümünde) yapıyor, bu etten kemikler yaratıyor, daha sonra da kemiklere adale giydiriyoruz; nihayet onu bambaşka bir varlık halinde inşa ediyoruz. Yapıp yaratanların en güzeli olan Allah çok yücedir.”<sup>[41]</sup>

Bu ayette insanın biyolojik gelişim süreci 6 aşamaya ayrılmış, 7. Aşamada ise ‘*bambaşka bir varlık halinde inşa*’dan söz edilmiştir. Bu ifade, genellikle insana bahsedilen ruh olarak anlaşılmıştır.<sup>[42]</sup>

[34] Hüseyin Adem Tülüce, “Zihin Felsefesi Bağlamında Ruh Kavramının Bilinç Kavramına Dönüşümü”, *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 10/20 (2023), 342.

[35] Hughes, “The Compatibility of Religious and Transhumanist Views of Metaphysics, Suffering, Virtue and Transcendence in an Enhanced Future”, 6.

[36] Bouzenita, “The Most Dangerous Idea?” *Islamic Deliberations on Transhumanism*, 206.

[37] Yusuf Şevki Yavuz, “Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi”, *Ruh* (İstanbul: TDV Yayınları, 2018), 35/187.

[38] Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Neşriyat, 1979), 1/408.

[39] Hicr, 15/28-30; Sâd, 38/71-72.

[40] Secde, 32/7-9.

[41] Mü'minûn, 23/12-14.

[42] Fahreddin Râzi, *Tefsir-i Kebir Mefâtihi'l-Gayb* (Akçağ Yayınları, ts.), 16/398-400.

Kur'an'ın insanın ruh-beden yapısıyla ve bunların mahiyetiyle ilgili açık bilgiler barındırması, konunun farklı şekillerde yorumlanabilmesinin önünü açmıştır. Kalam ilminde zengin bir literatürün oluşmasını sağlayan bu konuyla ilgili bütün malumatları sunmak gereksizdir. Bu konudaki tartışmalara, kelami geleneği transhümanizmden ayıran yönleri belirgin hale getirecek düzeyde girilecektir.

Kalam ilminde nefis, ruh ve beden neliğiyle ilgili sorular aslında insanın ne/kim olduğuna dönük tartışmalarla doğrudan ilgilidir. İnsanı tanımlamak ise onu mükellef kılmaya vesile sayacağımız yönleri tespit etmeyi mümkün kılar. Dolayısıyla kalam geleneğinde beden-ruh ya da beden-nefis tartışmaları bu olguları kendinden menkul değerler olarak görmek yerine dini yükümlülüğün metafizik temelini tespitle ilgilidir.

Kalam geleneğinde çok farklı yaklaşımlar bulunmakla birlikte nefis/insanla ilgili öne çıkan teorileri üç kategoride ele almak mümkündür. Birincisi, nefsin/insanın, “cevherlerin bir araya gelerek oluşturduğu özel toplam (cümle mahsusa)” olduğu teorisi; ikincisi, nefsin/insanın “latif cisim” olduğu teorisi; üçüncüsü, nefsin/insanın “mücerret varlık” olduğu teorisidir.<sup>[43]</sup>

İnsanın özel toplam (cümle mahsûsa) olduğunu düşünenler daha çok mütekaddimûn dönemi bazı Mu'tezilî ve Eş'arî kelamcılardır. Mu'tezile'den Ebu'l-Hüzeyl el-Allaf'a göre insan bu görünen yeme ve içme eylemini gerçekleştiren bedendir (ceset). Hayat ise bundan farklı bir şeydir, hayat araz da olabilir cisim de. Cübbâî insanı, “canlı ve muktedir olan, kendisini diğer hayvanlardan ayıran bu özel yapı (bünye-i mahsusa) ile inşa edilen” şeklinde tanımlamıştır.<sup>[44]</sup> İbn Fûrek'in aktardığına göre Eş'arî de buna yakın bir anlamla insanı, “bu özel yapı (bünye-i mahsûsa) ile inşa edilmiş görünür beden” olarak tarif etmiş<sup>[45]</sup>; ruhu da “cism-i latîf” olarak açıklamıştır.<sup>[46]</sup> Klasik Eş'arî düşüncede bu yaklaşım genel olarak benimsenmiştir. Onlar hissiyatla algılanan varlıkları cisme bağlı olarak tanımlayan dилcilerin görüşlerini kabul etmişlerdir. Bu nedenle klasik Eş'arilik'te “insanın” kelami anlamı ile lugavi anlamı birbirine özdeşdir.<sup>[47]</sup> Özel toplam teorisini benimseyenler ruh-beden ya da nefis-beden şeklinde bir ayırım kabul etmedikleri için ruhu cisim olarak düşünmüşlerdir. Bu yaklaşımı savunanların monist ve fizikalist bir insan tasavvuru benimsedikleri söylenebilir. Ancak böyle düşünenlerin ruhu cisim olarak tarif etmelerini baz alarak, onların ruhu duyularla algılanabilen bir şey olarak anladıkları sonucuna ulaşamaz. Zira onlara göre buradaki cisim, insanı diğer varlıklardan ayırmaya yarayacak düzeyde farklılık arz eden bir cisimdir.

İnsanın latif bir cisim olduğunu düşünenlerin başında Nazzâm gelmektedir. Nazzâm insanı ruhla açıklamıştır. Ruh ise cesetle iç içe geçmiş olan hayattır. Ruh, çeşitlilik arz etmeyen, zıddı olmayan tek bir cevherdir.<sup>[48]</sup> Bilincin, idrakin, iradenin ve kudretin gerçek öznesi ruhtur. Ancak bu teoride ruh ile beden arasında kurulun tedâhül ilişkisi, fiziksel bir ilişki şeklinde tasvir edilmiştir. Bu ilişki sebebiyle beden mekânı ile ruhun mekânı bir ve aynıdır. Ruh bir bütün olarak bedenle aynı mekânı paylaştığı için onu hareket ettirebilir ve duysal idrakleri gerçekleştirebilir.<sup>[49]</sup> Benzer bir görüşü Ebû Zeyd ed-Debûsî savunmuştur. Debûsî insanın ruh, nefis ve beden olmak

[43] Muhammet Taha Koca, *Seyyid Şerîf Cürcânî'de Nefsin Mahiyeti Ve Bilgi Teorisi* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kalam Bilim Dalı, Doktora, 2023), 22.

[44] Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl, XI, et-Teklif*, nşr. Muhammed Ali en-Neccâr ve Abdülhalîm en-Neccâr, thk. Muhammed Ali en-Neccâr - Abdülhalîm en-Neccâr (Kâhire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Tel'îf ve't-Terceme, 1963), 312.

[45] Muhammed b. Hasan b. Fûrek, *Mücerred Makalât eş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, (Kahire: Mektebetü's-Sekafetü'd-Diniyye, 2005), 224.

[46] Fûrek, *Mücerred Makalât eş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 267.

[47] Güvenç, Şensoy. “Din Felsefesi Açısından Eş'arî Gelenek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi V,” *Klasik Eş'arî Antropolojisi: Beden, Hayat ve Ruh*, ed. Recep Alpyağlı, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 1132. Mehmet Ödemis, “Mütekaddimûn Dönemi Kelâmçıların Ruh Anlayışının Modern Bilimde Bir Karşılığı Var mı?”, *Kader* 21/1 (30 Haziran 2023), 270-300.

[48] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl, XI, et-Teklif*, 311.

[49] Koca, Seyyid Şerîf Cürcânî'de Nefsin Mahiyeti Ve Bilgi Teorisi, 32.



üzere üç cevherden oluştuğunu düşünmüştür.<sup>[50]</sup> Bu ayırımında ruh, doğruyu ve hakikati, nefis ise dünyevi arzuları temsil etmektedir. Her ikisi bedene etki etmeye çalışmaktadır. Nazzâm ve Debûsî, bu görüşleriyle düalist bir yaklaşım benimsemişlerdir.

İnsanın mücerret bir varlık olduğunu ilk gündeme getirenlerden birisi, Mutezilî âlim Muammer b. Abbâd'dır. Fakat Muammer'in görüşü kelim geleneğinde etkili olmamıştır. İnsanın mücerret bir varlık olduğuna dair fikirleri en etkili olan kişilerin başında Râgıb el-İsfahânî gelmektedir. O, insan ruhunun manevî bir cevher olduğu fikrine dayalı felsefî bir ahlâk teorisi geliştirmiştir. Onun düşüncelerinden ve İbn Sînâ'nın nefis teorisinden etkilenen Gazzâlî, mücerret nefis teorisinin kabul görmesinin önünü açmıştır.<sup>[51]</sup> Gazzâlî'ye göre ruh, suyun kaba girişi gibi bedene giren bir cisim değildir. Siyah bir cisme giren siyahlık ve alimdeki ilim gibi kalbe veya dimağa giren bir araz da değildir: Bilakis ruh, bir cevherdir araz değildir. Çünkü ruh, kendisini ve kendisini yaratanı bilir. Ruh yaratanını tanıdığı vakit kendisini de tanır. İşte bu özellikler ruhun araz olmadığına delildir. Gazzâlî'ye göre ruh, cisim de değildir. Çünkü cisim bölünmeyi kabul eder, ruh ise bölünmez.<sup>[52]</sup>

Görüldüğü gibi kelim geleneğinde birbirinden farklı pek çok görüş ileri sürülmüştür. Ancak bu görüşlerden hiç birisi insanın mükellef olmasını sağlayan manevi yetiyi yok sayacak bir sonuca neden olmamıştır. Ruhu latif cisim olarak kabul edenler, materyalist bir fikri hiçbir şekilde benimsememişlerdir. Hâlbuki bu sonuç, genel olarak kelâmî düşüncenin yapısı ve iddialarına aykırı olduğu gibi, dinî ilimlerin kaynağı olan vahiyde de çelişmektedir. Kelâmcılar içinde ruhun cisim olduğunu düşünenlerin amacı, kâdir-i muhtâr Tanrı anlayışına zarar gelmemesidir. Onlar Tanrı'nın en özel vasfı kabul ettikleri kıdem sıfatını korumak için Tanrı dışındaki hiçbir mevcudun O'nunla aynı varlık tarzına sahip olmaması gerektiğini düşünmüşlerdir. Bu düşüncenin sonucu olarak da âlemdeki her şeyin cevher ve arazlardan oluştuğunu iddia etmişlerdir. Bu nedenle de Tanrı dışındaki şeyler arasındaki farklılıkları, varlık tarzı değil, varlık hâli farklılıkları olarak değerlendirmişler ve melekler gibi gaybî mevcutlar ile insan ruhunu da şeffaf cisimler kategorisine koymuşlardır.<sup>[53]</sup>

O halde kelim ilminde, transhümanizmde olduğu gibi insan, materyalist bir çerçevede düşünülmemiştir. Bu durum, insanı manevi sorumluluklarını göz ardı edip salt maddi unsurların birleşiminden ibaret bir varlık olarak gören, fizyolojik işleyişinin de pekâlâ sentetik unsurlarla yenilenebilir/geliştirilebilir bir nitelik arz ettiğini öne süren girişimlerin kelim ilmi açısından problemlili olacağı anlamına gelir. Zira bu teşebbüste insan bedenindeki değişikliklerin ahlaki/manevi yapısına zarar vermeyeceği öngörülmektedir.

Transhümanistlerin monizme dayanan materyalist ontolojileri, sadece zihin-beden probleminde değil insan bedeniyle ilgili diğer alanlarda da radikal çıkarımlara ulaşmalarına yol açmıştır. İnsan ruhunu tamamen yadsıyan, bilinci de fizyolojik işleyişlere indirgeyen bu bakış açısının yansıdığı alanlardan biri de morfolojik özgürlük alanıdır. Transhümanistlerin insanın bütünlüğüyle ilgili düşüncelerini anlamak için ayrıca morfolojik özgürlük konusundaki görüşlerine de bakmak gerekir.

#### 4. Transhümanizmde Morfolojik Özgürlük

Morfolojik özgürlük, transhümanizm aracılığıyla ana akım söyleme girmiştir. Morfolojik özgürlük kavramı, hem bedenin doğasında var olan esnekliği hem de daha merkezi olarak, kişinin kendi bedenini değiştirme, geliştirme ya da başkalaştırma konusunda seçim yapma konusundaki

[50] Ömer Türker, "Ebû Zeyd ed-Debûsî'de Varlık ve Bilgi İlişkisi Bakımından Ruh Meselesi", *İslam Araştırmaları Dergisi* 20 (2008), 39-58.

[51] Ömer Türker, "Kelim Geleneğinin Bilgi Teorisi İnsanın Mahiyeti," *GZT Cins*, Erişim 10 Aralık 2024.

[52] Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *İki Madnûn* (1988), Çev. Sâbit Ünal. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988), s. 90.

[53] Türker, "Ebû Zeyd ed-Debûsî'de Varlık ve Bilgi İlişkisi Bakımından Ruh Meselesi", 40.

bireysel özerkliğini ifade eder. Bireyin kendi kaderini tayin etme ve kendini gerçekleştirme yükümlülüğünün bir ifadesi olan liberal hümanist fikirlerle de desteklenen morfolojik özgürlük kavramı, bedeni, kişisel otonominin merkezine yerleştirmektedir. Bu yaklaşıma göre özgürlük sadece ifade özgürlüğü değil, aynı zamanda önemli ölçüde dönüşüm özgürlüğüdür.<sup>[54]</sup>

More'a göre morfolojik özgürlük sayesinde bireyin kendisini dönüştürmesi bir erdem olarak görülmelidir. Bu erdem, kişinin fiziksel, entelektüel, ahlaki ve psikolojik mükemmelliğe ulaşma çabasını yansıtan ve güçlendiren bir özelliktir. Kendini dönüştürmeye bağlılık, sıradanlığa boyun eğmeyi reddetmek, kişinin potansiyelinin sınırlarını sorgulamak ve psikolojik, sosyal, fizyolojik, genetik ve nörolojik kısıtlamaları sürekli olarak aşmak için bir motivasyon içinde olmak anlamına gelir.<sup>[55]</sup>

Transhümanistler, bedeni değiştirme ve bunu yapmaktan alıkonulmama hakkı olarak özetlenebilecek morfolojik özgürlüğü savunurlar. Bununla bağlantılı olarak insan doğasını durağan, değişmeyen bir şey olarak görmek yerine gelişime ve kontrol edilmeye açık olduğuna inanan transhümanistler, biyolojik ve genetik mirasımızın üstesinden gelinebileceğini ve kontrollü bir evrimleşmeyle hızlandırılabilirliğini öngörürler.<sup>[56]</sup> Çoğu transhümanist örgüt ve yazar, transhümanist olmanın ne anlama geldiğini açıklayan hedefler ve değerler listesi verir. İçerikleri kısmen değişse de öngörülerini aşağıdaki şekilde özetlenebilir.<sup>[57]</sup>

- Radikal uzun ömür
- Hastalıkların ortadan kaldırılması
- Gereksiz acıların ortadan kaldırılması
- Artırılmış bilişsel kapasiteler
- Artırılmış fiziksel kapasiteler
- Artırılmış duygusal kapasiteler
- Artırılmış ve eklenmiş duyuşsal modaliteler
- Artırılmış irade
- Artırılmış esenlik duygusu
- Hayatlarımız üzerinde daha fazla kontrol
- Zihinlerimizi bilgisayarlara yükleme yeteneği

Transhümanistlerin insana dair hedeflerinin gerçekleşmesi, onları morfolojik özgürlüğü savunmaya sevk etmiştir. Zira morfolojik özgürlük, mevcut bedeni aşmak üzere hususen biyokimya alanında pek çok değişikliği gerekli gören en radikal düşüncelerden birisidir. Morfolojik özgürlük, transhümanistlere göre temel özgürlük alanlarından birisidir ve kişiye bedeni üzerinde her türlü tasarrufa girebilme hakkı tanıdığı için savunulmalıdır. Aslında transhümanizm akımı tarafından medeni bir hak olarak talep edilen morfolojik özgürlüğün gündemi çok da yeni değildir. Bazı araştırmacılara göre cinsiyet değiştirme, ten rengi değişimi, estetik ameliyatlar bu özgürlüğün ilk ortaya çıkış biçimleri olarak sayılabilir.<sup>[58]</sup>

[54] Luna Dolezal, *The Edinburgh Companion to the Critical Medical Humanities Morphological Freedom And Medicine: Constructing The Posthuman Bodys*, ed. Sarah Atkinson - MacnaughtonWoods Jane (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016), 310-324. Jonathan Piedra, "Technological Enhancement And Happiness A Review Of Morphological Freedom, Cosmos and History", *The Journal of Natural and Social Philosophy* 15/1 (2019), 279.

[55] Piedra, "Technological Enhancement And Happiness A Review Of Morphological Freedom, Cosmos and History", 280.

[56] Jacob Shatzer, *Transhumanism and the Image of God – Today's Technology and the Future of Christian Discipleship* (InterVarsity Press, 2019), 41.

[57] Patrick D. Hopkins, *Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement Morphological "A Salvation Paradox for Transhumanism: Saving You versus Saving You"*, ed. Calvin Mercer - Tracy J. Trothen (Santa Barbara (Calif.): Praeger, 2015), 71-81.

[58] Özgür Küçüktaşdemir, *Morfolojik Özgürlük ve Hukukun Geleceği, Bedensel Zararlardan Dolayı Hukuki Sorumluluk İlkesi Kongresi* (Türkiye Barolar Birliği Yayınları, 2020), 834.

Transhümanist haklar bildirgesinin<sup>[59]</sup> 8. maddesinde morfolojik özgürlük, kişinin vücudunu, bilişsel yeteneklerini ve duygularını değiştirme ve geliştirme hakkı bağlamında geçmektedir. Bu özgürlük yaşamı uzatmak için kriyonik dahil çok çeşitli uygulamalara, teknolojinin kullanılması sayesinde girişilebileceği anlamına gelir.<sup>[60]</sup> Buna göre insanlar fiziksel özelliklerini değiştirmek ve sonuçta post-human olmak için teknolojinin sağladığı imkanları kullanmakta özgür olmalıdırlar.

Kurzweil'in tekillik (singularity) teorisi, morfolojik özgürlük bağlamında iddialı ve tartışmalı pek çok hususu barındırmaktadır. Kurzweil, morfolojik seçim özgürlüğü bağlamında, kişinin beğendiği herhangi bir bedensel formu kabul etme veya reddetme özgürlüğü olduğunu savunur.<sup>[61]</sup> Nitekim ona göre tekillik, insanların biyolojik bedenlerinden ve beynin sınırlamalarından kurtulma imkânı sunacaktır. İsteyen istediği kadar yaşayabilecek ve herkes kendi kaderini tayin etme hakkı elde edecektir.

Transhümanistlerin morfolojik özgürlük bağlamındaki düşüncelerine çeşitli açılardan eleştiriler yöneltilmiştir. Bu eleştirilerden birisi "trans insan" ya da "post human" hedefinin neyi ifade ettiğiyle ilgilidir. Bilindiği gibi transhümanistlerin gelecekte hayalini kurdukları insanı imleyen kavramlardan birisi posthumandır. Latince kökenli olan "post" öneki, bir şeyden "sonra" gelmeyi ifade eder. Öneğin bu anlamı, "post" tarafından değiştirilen herhangi bir nesne veya olgunun artık eskisi gibi olmadığını ima eder. Bu nedenle, "posthuman", aslında artık insan türünün bir üyesi olmayan ve hatta yakın olarak sayılabilecek kadar bile insanlara benzemeyen bir varlığı tanımlar. Zira post insan tabii insan sınıfının sınırlarını aşmıştır. Ortaya çıkan varlık, artık hiç insan olmayacağı kadar kendi kökeninden uzaklaşmıştır. Tam da bu aşamada ortaya çıkan sorun, kimlik sorunudur.<sup>[62]</sup> Post insanın hangi varlık türüne ait olduğuna ilişkin tartışmayı meşru hale getiren bu gelişme, post insanın ontolojik bir kimlik krizi yaşamasını kaçınılmaz kılar.

Transhümanistlere yöneltilen eleştirilerden biri, bilimsel araştırmanın gerçekliğiyle temas halinde olmamalarıdır. Transhümanistler daha çok teorik alanlarda ve bu bağlamda bilgisayar bilimleri alanında uzmandırlar; biyoloji ve tıp alanına ise yabancıdırlar. Transhümanistler, çok karmaşık canlı sistemlerini bilgisayar sistemleriymiş gibi ele aldıkları için indirgemeciliğe düşmüşlerdir. Bu, aynı zamanda transhümanist projelerin uygulanabilir olamayacağını teyit eder. Dolayısıyla onların hayalini kurdukları fiziksel ölümsüzlük ve teknolojik tekillik ulaşılabılır değildir.<sup>[63]</sup>

Morfolojik özgürlük taleplerini inceleyen ABD Biyoetik Konseyi, 2003 yılında yayınladığı raporda (Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness), biyomedikal güçlendirme ile ilgili 'endişelerini' dile getirmiştir. Bu bağlamda raporda, kullanılan tekniklerin güvenliği, faydalara erişimin adil bir şekilde dağıtılıp dağıtılmayacağı, özellikle rekabetçi faaliyetlerde performans artırıcı tekniklerin kullanımının haksız avantaj ve sahte performans üretebilecek olması, zihin iyileştirici ilaçların kullanımının yaygınlaşmasıyla açık ve gizli akran baskılarının ortaya çıkması, toplumun değerli tıbbi kaynaklarının kötüye kullanımı, arzuların manipüle edilmesi, insan doğasını iyileştirmeye çalışmanın olası kibri ve biyoteknoloji yoluyla "kolay yoldan" sonuç elde etmenin karakter üzerindeki olumsuz sonuçları gibi pek çok problemden söz edilmiştir.<sup>[64]</sup> Doğrusu Biyoetik Konseyinin dile getirdiği bu endişeler önemini ve güncelliğini bu gün de koruyor.

[59] *Transhumanist Declaration*, 2012.

[60] "Meme: Transhumanist Declaration (2012)" (Erişim 10 Aralık 2024).

[61] Amy Michelle DeBaets, "Morphological Rapture of the Geeks: Singularitarianism, Feminism, and the Yearning for Transcendence." Editörler: Calvin Mercer ve Tracy J. Trothen. *Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement*, ed. Calvin Mercer - Tracy J. Trothen (Santa Barbara (Calif.): Praeger, 2015), 186.

[62] Hopkins, *Religion and Transhumanism*, 71-81.

[63] Roberto Manzocco, *Transhumanism - Engineering the Human Condition -History, Philosophy and Current Status* (Chichester, UK: Praxis Publishin, 2019), 76.

[64] *The President's Council on Bioethics, Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness* (Washington, D.C, 2003), 19. Erişim 10 Aralık 2024.

Transhümanistlerin insana dair projelerinde “Tanrıyı oynama” arzusunda olduklarına dair yaygın ve yadsınamayacak bir tenkit de bulunmaktadır. Onların genleri manipüle etmek, dünyada ölümsüzlüğe ulaşmaya çalışmak ve sınırlarımızı aşmaya çabalamakla ilgili görüşleri ahlaka, ilahi otoriteye veya genel “doğal düzene” meydan okumak olarak anlaşılmıştır.<sup>[65]</sup>

Trans insan ya da post human yaklaşımının gözden kaçırdığı bir şey de insanın tabii karakteridir. Transhümanistlerin daha fazla yaşam, daha fazla sağlık, daha fazla güç, daha fazla bilgi ve daha fazla güvenlik gibi hedeflerinin, hiçbir zaman nihai bir sınırı olmayacaktır. Zira her zaman “daha fazla” olanı talep etmek insani tabiatın bir niteliğidir. Ayrıca insanın daha fazlaya ulaştığında daha mutlu, tatmin olmuş, güvende ve özgür olacağını hiçbir garantisi yoktur.<sup>[66]</sup> Bu bağlamda dikkatten kaçırılmaması gereken husus bütün bunları talep edenin transhuman değil insan olmasıdır. Hedefler, motivasyon ve psikoloji insani olduğu için, kendimizi süper insan seviyesine yükseltsek bile, “daha fazlası daha iyidir” ilkesini kullanmanın neden mutlulukla veya memnuniyetle sonuçlanacağını beklemek de açık değildir? Kuşkusuz sağlıklı olmanın hasta olmaktan, güvende olmanın güvensiz olmaktan ve acıdan uzak olmanın ızdıraptan daha iyi olduğu yaygın olarak kabul edilmektedir. Ancak sayısız sağlıklı, güvenli ve acıdan uzak insanın yine de huzursuz ve hoşnutsuz olduğu bir dünyada yaşıyor olduğumuzu bilmemiz, daha faydalı olanın daha iyi olduğuna dair yargıları baştan tartışmalı hale getirir.<sup>[67]</sup>

Transhümanistlerin morfolojik özgürlük bağlamında tartışmaya açtıkları hususlardan birisi de çocukların cinsiyetlerini belirleme özgürlüğüdür. Bostrom’a göre transhümanistler, insan geliştirme teknolojilerinin yaygın olarak kullanılabilir hale getirilmesini, bireylerin bu teknolojileri uygulama konusunda geniş bir takdir yetkisine sahip olmasını (morfolojik özgürlük) ve ebeveynlerin çocuk sahibi olduklarında hangi üreme teknolojilerini kullanacaklarına karar verebilmelerini desteklerler. Transhümanistler, insan geliştirme teknolojilerinin son derece değerli ve insani açıdan faydalı kullanımlar için muazzam bir potansiyel sunacağına inanırlar.<sup>[68]</sup> Oysa bu girişim, pek çok problemi de beraberinde getirecektir. Çocukların cinsiyetinin belirlenmesi şimdiden öngörülmeyecek başka demografik ve ekolojik sorunlar yaratabilir. Bu durum cinsiyetlerin dağılımı konusunda var olan dengenin bozulmasına yol açabilir. Ailelerin genellikle erkek çocuk istedikleri (özellikle Asya ve Doğu ülkeleri) dikkate alındığında, bunun dünyadaki dengeyi erkek çocuk lehine bozacağı açıktır.<sup>[69]</sup>

Transhümanistlerin morfolojik özgürlük bağlamındaki taleplerine dini açıdan da pek çok eleştiri getirmek mümkündür. Özellikle İslam dini açısından eleştirilerin çerçevesini belirleyen birtakım ilkelerden söz etmek mümkündür. Aşağıda bu ilkelerden birkaçı verilmiştir.<sup>[70]</sup>

Adalet ilkesi (istihsan)

Toplu çıkarı koruma ilkesi (maslahat)

İnsanın fiziksel bütünlüğüne saygı ilkesi<sup>[71]</sup>

İnsanın ruhsal bütünlüğüne saygı ilkesi<sup>[72]</sup>

[65] Manzocco, *Transhumanism - Engineering the Human Condition -History, Philosophy and Current Status*, 76;

[66] Hopkins, *Religion and Transhumanism*, 75.

[67] Hopkins, *Religion and Transhumanism*, 76.

[68] Labrecque, *Religion and Transhumanism*, 304.

[69] Sevtap Metin, *Biyo-Tıp Etiği ve Hukuk* (İstanbul: Betim Kitaplığı, 2019), 39.

[70] Dariusch Atighetchi, *Islamic Bioethics: Problems and Perspectives* (Berlin: Springer, 2007), 236-237, e-kitap. Ayrıca bkz; Mohammed Ghaly, *Islamic Perspectives on the Principles of Biomedical Ethics* (London: World Scientific Publishing Co Pte Ltd, 2016); Metin, *Biyo-Tıp Etiği ve Hukuk*.

[71] “Şüphesiz biz insanı en güzel biçimde yaratmışızdır.”Tîn, 95/4.

[72] “O halde sen hanîf olarak bütün varlığınla dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmışsa ona yönel! Allah’ın yaratmasında değişme olmaz.” Rûm, 30/30; “Sonra ona düzgün bir şekil vermiş ve ruhandan ona üflemiş; sizi kulak, göz ve gönüllerle donatmıştır.” Secde, 32/9.

Ailelerin genetik mirasının korunması ilkesi

Yaratılışı manipüle etmeme ilkesi<sup>[73]</sup>

İslam'ın başta biyoetik olmak üzere morfolojik özgürlüğün yol açtığı problemlerle ilgili son derece hayati ilkeler getirdiği görülmektedir. Bu ilkeler, İslam'ın insanın fitratı, hayatın doğası, toplumun selameti ve tabiatın korunmasına dönük iradesini teminat altına alma hassasiyetini yansıtmaktadır. Kuşkusuz bir kısmı yukarıda verilen ilkelerin, teknolojik müdahale biçimi, vakanın kendisi ve sonuçları gibi pek çok değişkene göre izaha ve yoruma açık yönleri bulunmaktadır. Buna nasıl ve kimler tarafından karar verileceği ise ayrı bir tartışma konusudur. Ancak tartışma götürmeyen husus, İslam'ın, Batı düşüncesi ve Batılı hukuk kategorileri çerçevesinde anlaşılacak şekilde hayatın bütün alanlarını kapsayan bir sistem olarak temayüz etmesidir. İslam'ın bilim ile ahlaki, teknoloji ile dini, politika ile şeriatı birbiriyle ilgili ve bağlantılı alanlar olarak gören yaklaşımı, transhümanistlerin salt teknolojiye ve bireysel arzulara odaklanan hedefleriyle büyük oranda çelişmektedir.

## Sonuç

Transhümanizm, felsefi dayanakları, insana dair hedefleri ve teknolojiye yüklediği anlamlar itibariyle tartışmasız ideolojik bir harekettir. Bu hareketin bilim ve teknolojideki gelişmeleri kendi hedefleri doğrultusunda yönlendirmek ve bu hedefleri yarının kaçınılmaz gerçeği gibi göstermek yönündeki çabası, her şeye rağmen ana akım bilim paradigmasına dönüşmemiştir. Bunun en önemli sebeplerinden birisi, insanın doğası ve geleceğiyle ilgili öngörülerinin barındırdığı biyolojik, ahlaki ve teolojik zorluklardır. Bilim ve teknoloji sayesinde belli ilerlemeler sağlansa bile post human ya da trans humanların aktif olacağı bir geleceğin insanlık için büyük problemler barındıracağı konusunda güçlü bir kanı bulunmaktadır. Transhümanistlerin bu konudaki izah ve açıklamaları, yaşanması muhtemel problemlerle ilgili endişeleri gidermediği gibi daha da güçlendirmektedir.

Transhümanistler, bilinç-beyin ilişkisi konusunda materyalist bir monizm benimseyerek insanın ruhsal yönünü ve metafizik bağlantılarını yok saymışlardır. Bilinci beyne, insanı da bedene indirgeyen bu yaklaşımı destekleyecek yeterli bilimsel veri mevcut değildir. Aksine kuantum fiziğiyle birlikte maddenin madde ötesi bir ilke ve esasa dayalı olarak açıklanması ihtimali daha güçlü bir seçenek haline gelmiştir. Transhümanistler, morfolojik özgürlük konusunda da tartışmalı bir pozisyonda bulunmaktadır. Onların morfolojik özgürlüğü meşrulaştırmak için 'iyileştirme'ye ve bu bağlamda insan neslinin yarar ve mutluluğuna dair vurguları da insanın doğası ve türsel özellikleri açısından gerçekçi değildir. Zira fiziksel, duygusal, maddi vb. açılardan hiçbir problemle karşılaşmadığı halde kendisini iyi ve mutlu hissetmeyen nice insanın olduğunu biliyoruz. Aksine fiziksel engelleri olduğu halde yaşamdan büyük bir keyif alan ve kendisini 'iyi' hisseden nice insanlar bulunmaktadır. Dolayısıyla iyiliği ve yararı salt teknolojik gelişmeyle sağlanacak 'iyileştirme'lere bağlayan bu yaklaşımın, ahlaki ve teolojik kayguları ve ihtiyaçları göz ardı etmesi en önemli handikapı olmaya devam etmektedir. Transhümanistlerin bilinç-beyin (ya da bilinç-beden) ile morfolojik özgürlük konusundaki tutumlarının malul olduğu en önemli problem, insanın bütünlüğü sorunudur. İnsanın ruhsal ve fiziksel bütünlüğünü tehdit eden tasarımları, sadece bilim çevrelerinin değil dinin de kabul edemeyeceği içeriklerle doldurulmuştur.

İslam inancı, prensip olarak bilimsel ve teknolojik gelişmeleri teşvik etmekte, yeryüzünün imarına ve Allah'ın yeryüzüne serpiştirdiği ayetlerin keşfedilmesine imkân tanıyan bu faaliyetleri desteklemektedir. Ancak bilimsel ve teknolojik gelişmeler, insanın bir kul olarak imtihanında

[73] "Allah şeytanı lânetlemiştir, o da "Kullarından belli bir pay alacağım, onları mutlaka saptıracağım, onları boş kuruntulara kaptıracağım, kesinlikle onlara emredeceğim de hayvanların kulaklarını yaracaklar, emredeceğim de Allah'ın yarattığını değiştirecekler" demiştir." Nisâ, 4/118-119.

olduğunu; söz ve eylemleriyle topluma, tabiata ve Allah'a karşı mesuliyetini yok edecek şekilde gerçekleşemez. Transhümanizm, bütün bu alanlarda İslam'ın insan tasavvuruyla bağdaşmayacak iddialar taşıdığı için tartışmalı ve büyük oranda kabul edilemez fikirleri temsil etmektedir. Kelami gelenekte insanın mahiyeti, ruhun/nefsin yapısıyla ilgili çok farklı tartışmalar yapılmıştır. Müslüman kelimcilerin bu konulardaki ayrışmalarının temel sebebi ya teorik fizik konusunda ya bilgi teorilerinde ya da teklife dayanak yapılacak esasın neresi olduğu konusundaki fikirleriyle tutarlı bir açıklama getirmektir. Ayrışmanın gerekçesi ne olursa olsun kelimciler materyalist bir insan tasarımı geliştirmemişlerdir. Zira bu, onların varlık sebepleriyle çelişmektedir. Sonuç olarak kelimcilerin insanı mükellef bir varlık olarak görmeleri, onları, insanın psiko-ontolojik bütünlüğünü bozacak bir teori geliştirmekten alıkoymuştur.

### Kaynakça

- Atighetchi, Dariusch. *Islamic Bioethics: Problems and Perspectives*. Berlin: Springer, 2007. E-kitap.
- Arvas, Serhat. *Dijital İşgal ve Transhümanizm*. İstanbul: Kudema Yayınları, 2022.
- Bal, Samet Yahya - Sarikaya, Berat. "Kelami Açıdan İnsan Fıtratı ve Bilinci Bağlamında Yapay Zekâ ve Transhümanizm". *Mavi Atlas* 10/2 (28 Ekim 2022), 404-418.
- Bostrom, Nick. "Transhumanist Values". *Ethical Issues for the 21st Century*. ed. Frederick Adams. Charlottesville: Philosophical Documentation Center Press, 2003, 3-14.
- Bostrom, Nick. "A History of Transhumanist Thought". *Journal of Evolution and Technology* 14/1 (2005).
- Bouzenita, Anke Iman. "The Most Dangerous Idea?" Islamic Deliberations on Transhumanism". *Daru'l-Funun İlahiyat* 29/2 (2018).
- Chalmers, David J. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Can, Seyithan. "Transhümanizmin Ölümsüzlük İddiasının Kelâm İlminin Varlık Anlayışı Çerçevesinde Kritiği". *Kader* 20/2 (31 Aralık 2022), 605-625.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Dağ, Ahmet. "Freedom as an Issue in the Context of Transhumanism and Artificial Intelligence, Digitalization, and Robotics (AIDR)". *İlahiyat Studies* 14/1 (31 Temmuz 2022).
- Dağ, Ahmet. *İnsansız Dünya Transhümanizm*. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2020.
- DeBaets, Amy Michelle. "Morphological Rapture of the Geeks: Singularitarianism, Feminism, and the Yearning for Transcendence." *Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement*. Editörler Calvin Mercer ve Tracy J. Trothen. Santa Barbara (Calif.): Praeger, 2015, 181-197.
- Demircan, Kozan. "Aşkın İnsan Üstün İnsana Karşı". Erişim 10 Aralık 2024. <https://khosann.com/askin-insan-ustun-insana-karsi/>
- Dolezal, Luna. *The Edinburgh Companion to the Critical Medical Humanities Morphological Freedom And Medicine: Constructing The Posthuman Bodys*. ed. Sarah Atkinson - MacnaughtonWoods Jane. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.
- Ferrando, Francesca. *Philosophical Posthumanism*. New York: Bloomsbury Publishing, 2019.
- Flores, David Salinas. "Transhumanism: The Big Fraud-Towards Digital Slaver". *International Physical Medicine & Rehabilitation Journal*, 3/5 (2018): 381-392. <http://medcraveonline.com/IPMRJ/IPMRJ-03-00131.pdf> (Erişim Tarihi: 05.12.2024).
- Fukuyama, Francis. *Our Posthuman Future – Consequences of the Biotechnology Revolution*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2002.
- Fûrek, Muhammed b. Hasan b. *Mücerred Makalât eş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Kahire: Mektebetü's-Sekafetü'd-Dinîyye, 2005.
- Gazzâli. Ebû Hamid Muhammed. *İki Madnûn*. çev. Sâbit Ünal. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988.
- Ghaly, Mohammed. *Islamic Perspectives on the Principles of Biomedical Ethics*. London: World Scientific Publishing Co Pte Ltd, 2016.

- Hopkins, Patrick D. *Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement Morphological* "A Salvation Paradox for Transhumanism: Saving You versus Saving You. ed. Calvin Mercer - Tracy J. Trothen. Santa Barbara (Calif.): Praeger, 2015.
- Hughes, James. "The Compatibility of Religious and Transhumanist Views of Metaphysics, Suffering, Virtue and Transcendence in an Enhanced Future".
- Huxley, Julian. *New Bottles For New Wine*. London: Chatto and Windus, 1957.
- Immortality Institute - Kurzweil, Ray. *The Scientific Conquest of Death: Aessays on Infinite Lifespans*. Buenos Aires: Libros En Red, 1. ed., 2004.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl, XI, et-Teklîf*. nşr. Muhammed Ali en-Neccâr ve Abdülhalîm en-Neccâr. thk. Muhammed Ali en-Neccâr - Abdülhalîm en-Neccâr. Kâhire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Tel'îf ve't-Terceme, 1963.
- Koca, Muhammet Taha. *Seyyid Şerîf Cürcânî'de Nefsin Mahiyeti Ve Bilgi Teorisi*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kalam Bilim Dalı, Doktora, 2023.
- Kurzweil, Ray. *The Scientific Conquest of Death Essays on Infinite Lifespans, (Human Body Version 2.0)*. LibrosEnRed, ts.
- Küçüktaşdemir, Özgür. *Morfolojik Özgürlük ve Hukukun Geleceği, Bedensel Zararlardan Dolayı Hukuki Sorumluluk İlkesi Kongresi*. Türkiye Barolar Birliği Yayınları, 2020.
- Labrecque, Cory Andrew. *Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement Morphological Freedom and the Rebellion against Human Bodiliness: Notes from the Roman Catholic Tradition*. ed. Calvin Mercer - Tracy J. Trothen. Santa Barbara (Calif.): Praeger, 2015.
- Manzocco, Roberto. *Transhumanism - Engineering the Human Condition -History, Philosophy and Current Status*. Chichester, UK: Praxis Publishin, 2019.
- Metin, Sevtap. *Biyo-Tıp Etiği ve Hukuk*. İstanbul: Betim Kitaplığı, 2019.
- More, Max. "The Philosophy of Transhumanism". *The Transhumanist Reader*. ed. Max More - Natasha Vita-More. 3-17. Blackwell Publishing, 1. Basım, 2013.
- Nayar, Pramod K. *Posthumanism*. Cambridge,: Polity Press, 2014.
- Ojochogwu, Abdul. *Advancing Neutral Monism in Big History and Transhumanist Philosophy", The Transhumanism Handbook*. ed. Newton Lee. Switzerland: Lee, Springer, 2019.
- Ödemiş, Mehmet. "Mütekaddimûn Dönemi Kelâmcılarının Ruh Anlayışının Modern Bilimde Bir Karşılığı Var mı?" *Kader* 21/1 (30 Haziran 2023), 270-300.
- Piedra, Jonathan. "Technological Enhancement And Happiness A Review Of Morphological Freedom, Cosmos and History". *The Journal of Natural and Social Philosophy* 15/1 (2019), 275-291.
- Ranisch, Robert ve Stefan Lorenz Sorgner. "Introducing Post-and Transhumanism." *Post-and Transhumanism: An Introduction (Beyond Humanism: Trans- and Posthumanism)*. Editör Stefan Lorenz Sorgner. Frankfurt: Peter Lang Edition, 2014.
- Râzi, Fahreddin. *Tefsir-i Kebir Mefâtihu'l-Gayb*. Akçağ Yayınları, ts.
- Reçber, M. Sait. "Düalizm, Swinburne ve Foster". *İslâmî Araştırmalar* 13/2 (2000).
- Sayan, Erdinç. "Analitik Zihin Felsefesinin Temel Problemlerine Bir Bakış". *Kaygı* 19 (2012).
- Searle, John R. "Minds, Brains, and Programs." *The Behavioral and Brain Sciences* 3, no. 3 (1980): 417-457.



- Schafer, Lothar. *Infinite Potential: What Quantum Physics Reveals About How We Should Live Infinite Potential: What Quantum Physics Reveals About How We Should Live*. New York: Deepak Chopra Books, 2013.
- Shatzer, Jacob. *Transhumanism and the Image of God – Today's Technology and the Future of Christian Discipleship*. InterVarsity Press, 2019.
- Şensoy, Güvenç. "Din Felsefesi Açısından Eş'arî Gelen-ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi V". *Klasik Eş'arî Antropolojisi: Beden, Hayat ve Ruh*. ed. Recep Alpyağıl. 1125-1160. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Tekin, Mustafa - Muhammet, Özdemir. *Transhümanizm-Posthümanizm Disiplinlerarası Bir Çalışma*. İstanbul: Eski Yeni Yayınları, 2021.
- Tülüce, Hüseyin Âdem. "Zihin Felsefesi Bağlamında Ruh Kavramının Bilinç Kavramına Dönüşümü". *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 10/20 (2023), 325-344.
- Türker, Ömer. "Ebû Zeyd ed-Debûsî'de Varlık ve Bilgi İlişkisi Bakımından Ruh Meselesi". *İslam Araştırmaları Dergisi* 20 (2008), 39-58.
- Vita-More, Natasha. "Aesthetics Bringing the Arts & Design into the Discussion of Transhumanism." *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*. Derleyenler Max More ve Natasha Vita-More. Wiley-Blackwell, 2013.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi". *Ruh*. C. 35. İstanbul: TDV Yayınları, 2018.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Neşriyat, 1979.
- Türker, Ömer. "Kelam Geleneğinin Bilgi Teorisi İnsanın Mahiyeti." *GZT Cins*. Erişim 10 Aralık 2024. <https://www.gzt.com/cins/kelam-geleneginin-bilgi-teorisi-insanin-mahiyeti-3491680>.
- "Meme: Transhumanist Declaration (2012)". Erişim 10 Aralık 2024. <https://mxplx.com/meme/3743/>
- The President's Council on Bioethics, *Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness*. Washington, D.C, 2003. Erişim 10 Aralık 2024.
- Beyond Therapy





İslami İlimler Dergisi  
The Journal of Islamic Sciences  
مجلة العلوم الإسلامية

## Pragmatik Gerçekçi Bir Din Felsefesi

**Tuğba Taşdemir**

<https://orcid.org/0000-0001-7625-0020>

Dr. Arş. Gör., Felsefe ve Din Bilimleri  
Bölümü, Artvin, Türkiye  
<https://ror.org/02wcpmn42>  
[t.c55@artvin.edu.tr](mailto:t.c55@artvin.edu.tr)

**Beyza Nur Çavuş**

<https://orcid.org/0000-0003-3278-0999>

Arş. Gör., Felsefe ve Din Bilimleri  
Bölümü, Samsun, Türkiye  
<https://ror.org/028k5qw24>  
[beyzanur.cavus@omu.edu.tr](mailto:beyzanur.cavus@omu.edu.tr)

<b>Atıf Bilgisi:</b>	Herrmann, Eberhard. "Pragmatik Gerçekçi Bir Din Felsefesi". çev. Tuğba Taşdemir - Beyza Nur Çavuş. <i>İslami İlimler Dergisi</i> 40 (Mart 2025), 409-420. <a href="https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1617010">https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1617010</a> .
<b>Makale Türü:</b>	Çeviri Makalesi
<b>Etik Beyan:</b>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
<b>Etik Kurul İzni:</b>	Araştırma için herhangi bir etik onay veya bilgilendirilmiş onam gerekmemektedir.
<b>Geliş Tarihi:</b>	10 Ocak 2025
<b>Kabul Tarihi:</b>	17 Mart 2025
<b>Yayın Tarihi:</b>	28 Mart 2025
<b>Hakem Sayısı:</b>	Bir İç Hakem - En Az İki Dış Hakem
<b>Değerlendirme:</b>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<b>Benzerlik Taraması:</b>	Yapıldı - intihal.net
<b>Çıkar Çatışması:</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman:</b>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<b>Etik Bildirim:</b>	<a href="mailto:dergiislamiilimler@gmail.com">dergiislamiilimler@gmail.com</a>
<b>Yazar Katkıları:</b>	Makalenin Çevirisi Yazar-1 (%55)- Yazar-2 (%45) Makale Gönderimi ve Revizyonu Yazar-1 (%45)- Yazar-2 (%55)
<b>Lisans:</b>	CC BY-NC 4.0

**Öz:** Bu makale gerçeğin nasıl kavranacağına ilişkin felsefi sorunu ele alır. Buradaki zorluk, gerçek olarak tecrübe ettiğimiz gerçek olanın arasında bir fark olmadığı iddiası ile gerçeğin kavramsallaştırılmamış olduğu iddiası arasında bir orta yol bulmaktır. Bu bakımdan felsefedeki pragmatist gelenek bize ikisi arasında bir yol bulmada birkaç işe yarar fikir sağlamayı vadeder. Yazar, indirgemeci olmayan ve dolayısıyla hem dindar hem de dindar olmayan din felsefecileri için kabul edilebilir olan pragmatik gerçekçi bir din felsefesi geliştirmede bu görüşlerden bazılarına başvurur. İlk olarak önerisinin artalanı olan pragmatizmin çok kısa bir özetini verir. İkinci olarak pragmatist gelenekteki gerçekçilik kavramının aksine günümüz analitik din felsefesinde dini ya da teolojik gerçeklik olarak adlandırılana ilişkin varsayımlara kısaca değinir. Üçüncü olarak Rudolf Carnap'ın varlığın içsel ve dışsal soruları arasındaki fark düşüncesinden yararlanarak metafiziğe uygun olan ve olmayan ontolojik bağlılık arasında ayrım yapar. Dördüncü olarak Hilary Putnam'ın metafiziksel olarak gerçekçi bir varlık tasavvuruna yönelik eleştirisini ve beşinci olarak Putnam'ın içsel gerçekçilik olarak adlandırdığı şeye dair savunusunu ortaya koyar. Altıncı olarak yaşamlarımızdaki gözleme dayalı tecrübelerle var oluşa ait tecrübeler arasındaki farka dair pragmatist bir yaklaşım önerir. Son olarak Tanrı inancının Tanrı'nın varlığını varsaymayı gerektirdiği kabulünün makul olup olmadığı sorusunda pragmatik din felsefesine başvurur.



## A Pragmatic Realist Philosophy of Religion

**Tuğba Taşdemir**

<https://orcid.org/0000-0001-7625-0020>  
Dr. Research Assistant, The Department of  
Religious Sciences, Artvin, Türkiye  
<https://ror.org/02wcpmn42>  
[t.c55@artvin.edu.tr](mailto:t.c55@artvin.edu.tr)

**Beyza Nur Çavuş**

<https://orcid.org/0000-0003-3278-0999>  
Research Assistant, Department of Philosophy  
and Religious Sciences, Samsun, Türkiye  
<https://ror.org/028k5qw24>  
[beyzanur.cavus@omu.edu.tr](mailto:beyzanur.cavus@omu.edu.tr)

<b>Citation:</b>	Herrmann, Eberhard. "A Pragmatic Realist Philosophy of Religion". trans. Tuğba Taşdemir - Beyza Nur Çavuş. <i>İslami İlimler Dergisi</i> 40 (March 2025), 409-420. <a href="https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1617010">https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1617010</a> .
<b>Article Type:</b>	Translation Article
<b>Ethical Statement:</b>	It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited.
<b>Ethics committee approval:</b>	The research does not need any ethical approvals or informed consent.
<b>Date of submission:</b>	10 January 2025
<b>Date of acceptance:</b>	17 March 2025
<b>Date of publication:</b>	28 March 2025
<b>Reviewers:</b>	One Internal & At Least Two External
<b>Review:</b>	Double-blind
<b>Plagiarism checks:</b>	Yes - intihal.net
<b>Conflicts of Interest:</b>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<b>Grant Support:</b>	No funds, grants, or other support was received.
<b>Complaints:</b>	<a href="mailto:dergiislamiilimler@gmail.com">dergiislamiilimler@gmail.com</a>
<b>Author Contributions:</b>	Translation of article Author-1 (%55) - Author-2 (%45) Submission and Revision Author-1 (%45) - Author-2 (%55)
<b>License:</b>	CC BY-NC 4.0

**Abstract:** This article deals with the philosophical problem of how to conceive reality. The difficulty consists in finding a middle way between the claim that reality is unconceptualised reality and the claim that there is no difference between what is real and what we experience as real. In this regard, the pragmatic tradition in philosophy promises to provide us with some fruitful ideas for steering a path between the two. The author applies some of these ideas in developing a pragmatic realist philosophy of religion which is not reductionist and therefore acceptable for religious as well as non-religious philosophers of religion. First, he gives a very short summary of pragmatism as background to his proposal. Second, in contrast to the notion of realism in the pragmatic tradition he sketches the presuppositions of what is labelled religious or theological realism in present analytic philosophy of religion. Third, he distinguishes between ontological commitments that are metaphysical in character and ontological commitments that are not, drawing on Rudolf Carnap's idea of the difference between internal and external questions of existence. Fourth, he presents Hilary Putnam's criticism of a metaphysically realist conception of existence and fifth, Putnam's defence of what he calls internal realism. Sixth, he puts forward a pragmatic idea of the difference between observational experiences and existential ones in our lives. Finally, he applies this pragmatic philosophy of religion to the question of whether it is reasonable to claim that belief in God presupposes God's existence.

## Giriş

Temel felsefi sorunlardan biri, gerçek nasıl kavranır problemidir. Bu aynı zamanda dinleri anlamamız açısından da büyük bir sorundur. Buradaki zorluk gerçeğin zihinden tamamen bağımsız olduğu savı ile idealizm arasında bir orta yol bulmaktır. Bu bağlamda felsefedeki pragmatist gelenek bize ikisi arasında bir yol bulmada birkaç işe yarar fikir sağlamayı vadeder. Bu fikirlerden bazılarını, indirgemeci olmayan ve dolayısıyla hem dindar hem de dindar olmayan din felsefecileri için kabul edilebilir olan pragmatik realist bir din felsefesi geliştirirken uygulayacağım. Makalenin yapısı aşağıdaki gibi olacak: İlk olarak kendi din felsefesi yapma biçiminin tarihsel bir artalanı olarak pragmatizmin çok kısa bir özetini vereceğim.<sup>[1]</sup> İkinci olarak pragmatist gelenekteki gerçekçilik kavramının aksine günümüz analitik din felsefesinde dini ya da teolojik gerçeklik olarak adlandırılan şeye ilişkin varsayımlara kısaca değineceğim. Üçüncü olarak Rudolf Carnap'ın varlığın içsel ve dışsal soruları arasındaki fark düşüncesinden yararlanarak metafiziğe uygun olan ve olmayan ontolojik bağlılık arasında ayırım yapacağım. Dördüncü olarak Hilary Putnam'ın metafiziksel olarak gerçekçi bir varlık tasavvuruna yönelik eleştirisini ve beşinci olarak onun içsel gerçekçilik olarak adlandırdığı şeye dair savunusunu ortaya koyacağım. Altıncı olarak yaşamlarımızdaki gözleme dayalı tecrübelerle var oluşa ait tecrübeler arasındaki farka dair pragmatist bir yaklaşım önereceğim. Son olarak bu pragmatik din felsefesini, Tanrı inancının, Tanrı'nın varlığını varsaydığını iddia etmenin makul olup olmadığı sorusuna uygulayacağım.

## 1. Pragmatizm

Pragmatistlerin çoğu pragmatist ilkeyi kullanarak görelilikle metafizik gerçekçilik, dogmacılıkla şüphecilik arasında orta bir yol bulmaya çalışır. Bir kavramın anlamını ortaya çıkarmak için bu kavramın doğruluğundan ne gibi pratik sonuçlar çıkabileceğini düşünmeliyiz. Dolayısıyla, neyin doğru olduğuna dair inanç, praksisten ayrı bir ifadenin önermesel içeriği olarak değil bir alışkanlık, bir davranış eğilimi olması bakımından eylemlerimizi yöneten bir şey olarak kavranır. Bunun karşıtı ise inançsızlık ve şüpheci. René Descartes'ın metodolojik şüphesinden farklı olarak şüphenin bu türü irade dışı ve sıkıcıdır. Genellikle kişinin önceden kabul edilen inançlarıyla tutarsız olan birkaç şaşırtıcı olgudan kaynaklanır. Şüphe baş gösterdiğinde genellikle çevremizle şüphelerimizin ortadan kaldırıldığı yeni bir denge sağlamak için sorgulama sürecine başlarız; bu yeni denge, yeni alışkanlıklar ve gözden geçirilmiş inançlar anlamına gelir. Tutarlılığa dair sorgulama bu süreçle ilgilidir. Ancak burada tutarlılık, kişinin çevresiyle duyuşsal dengesini de kapsadığı için yalnızca mantıksal tutarlılık olarak anlaşılmalıdır. Başarılı bir sorgulama sabit bir düşünceye götürür fakat bu sabitlik geçicidir ve zamanla yeni şüpheleri beraberinde getirecektir.

Charles Sanders Peirce, bu sorgulama fikrini bilimle ilişkili olarak detaylandırırken John Dewey ise bu fikri evrensel bir perspektifle genişletir. Dewey'den sonra çoğu pragmatist, bu yöntemi hayatın her alanında gerçekten düşündüklerimizin ve düşünmemiz gerekenlerin rehberi olarak görmüştür. Bilişsel deneyim sorgulamanın sonucudur. Süreç hissedilen bir zorlukla başlar, olası çözümlerin kavramsal detaylandırma aşamasından geçer ve deneyimin yeni bir bütün içinde nihai bir yeniden yapılandırılmasıyla sonuçlanır. Bu birleştirilmiş bütün, mantıksal olarak konuşursak, kapalı bir sistem değildir. Tecrübe edilen bütünlüğün hissedilen dolaysızlığı olduğu için bunu, birleştirilmiş bir bütünlük olarak tanımlarız. Bu birleştirilmiş bütün fikriyle pragmatistler, önceki olguların bir tür pasif kaydı olan bilgiye göre "seyirci bilgi teorisi (the spectator theory of knowledge)" olarak tanımlanan şeyin ne olduğu sorusunu yanıtlar. Bu görüşün yerine bilmek, sezen ya da öngören ve çevremizle gelecekteki tecrübeye

[1] Bu özet, *Encyclopedia of Science and Religion*, J. Wentzel Vrede van Huyssteen (ed.), New York: Macmillan, 2003 içindeki 'Pragmatizm' başlıklı makaleme dayanmaktadır.

dayanan etkileşimlerimizdeki uyumumuza rehberlik eden yapıcı kavramsal bir aktivite olarak görülür. Bu yüzden özellikle olgu ve değer, amaç ve araç, beden ve akıl arasındaki klasik ontolojik ayrımlara mutlak bir statü atfedemeyiz. Bu ayrımlar daha ziyade işlevsel ve bağlamsal açıdan anlaşılmalıdır. Sonuç olarak çoğu pragmatist, düşüncenin kendinde şeylere tekabülü olarak hakikati reddeder. Bunun yerine hakikat, düşüncelerimizin sorunsal durumlara başarılı bir biçimde uyarlanması meselesidir.

William James de bu görüşü paylaşır. Bununla birlikte o, hakikat anlayışında bir inancın sadece test edilebilir sonuçlarına odaklanmaz. Daha ziyade, inancı olan bir insan için sonuçlara vurgu yapar. Doğru inançlar işe yarar. Beklendiği gibi bu hakikat anlayışı, gerçeğin açık bir biçimde yararlı olma ile özdeşleştirilmesi olarak ele alınmıştır. Ancak James farklı inançların işleyişindeki farklı yollar arasında ayrım yapar. Ampirik yargılarla ilgili olarak 'doğru', 'gözlem ve deney yoluyla doğrulanmış' olma anlamını taşır. Dolayısıyla hakikati fayda ile tanımlama suçlaması ampirik yargılar için geçerli olamaz. A priori hakikatler, konuştuğumuz gerçeklik aracılığıyla kavramsal ön kabuller olarak kabul etmeye hazır olduğumuz hakikatler olduğundan suçlama bu gerçeklere de uygulanamaz. Hakikatlerin üçüncü bir kısmı olan ahlak, estetik ve din söz konusu olduğunda hakikat ve fayda arasında pragmatist bir ilişki vardır. Bu yargılar deneysel olarak doğrulanamaz. Doğruluk değerine yaşamlarımızdaki pratik işlevi ile karar verilir. Dinler boş laflardan ibaret değilse inanan insanlar için işe yarar sonuçları olmalıdır, başka bir anlatımla insanların hayatlarında var oluşturalar tatmin edici bir biçimde işe yaramak zorundadırlar. Bir bakıma pragmatizme göre bilim ve din arasında hiçbir fark yoktur. Her ikisinin de insan olarak kim olduğumuz hakkında söyleyecek bir şeyi vardır. Ne din ne de bilim insan deneyiminden bağımsız olabilecek bir gerçeklikten söz etmez. Bununla birlikte bilim deneysel, gözlemsel tecrübe ile ilgilenirken dinde odak noktası varoluşsal deneyimdir. Açıkçası bu tür bir pragmatist yaklaşım ana akım analitik din felsefesine karşıdır.

## 2. Tanrının Varlığı Hakkında Gerçekçilik

Hem inançlı kimselerin hem de ateistlerin Tanrı inancının, Tanrı'nın varlığını varsaydığını kabul ettiği söylenir. Bunun altında yatan, iki savın birleşimidir. İlk olarak eğer bir kişi Tanrı'ya inanıyorsa Tanrı'nın gerçekten var olduğuna da inanır. İkinci olarak, Tanrı'nın var olup olmadığı sorusu bir olgu sorunudur. İkinci argüman, 'dini inancın ve dilin temel nesnesi olan, insan aklını aşan, düşüncelerimize, eylemlerimize ve tutumlarımıza bağlı olmayan (veya kesin olarak bağımsız olan) ilahi bir gerçeğin var olduğu bir yaklaşım' olarak ifade edersek teolojik veya dini gerçekçilik olarak tanımlanan şeyin gerekli bir parçasıdır.<sup>[2]</sup> İsrarla iddia edildiği üzere,

"Gerçeğin neye benzediği ve onu nasıl kavradığımızın her zaman birbirinden ayrı sorulardır... Gerçek olan şey ona ilişkin kavramlarımızdan bağımsızdır. En azından gerçekçilerin savunduğu budur. Gerçekçiler, genellikle Tanrı'nın varlığına ilişkin gerçekten var olup olmadığı sorusunu dikkate alacak ve böyle bir varlığın mantıksal olarak hiçbir şekilde bizim anlayışımıza bağlı olmadığını ileri süreceklerdir. Dolayısıyla, Tanrı'nın varlığının bizim gibi mümkün varlıkların doğasından tamamen bağımsız olması gerektiğini iddia edeceklerdir. Bununla birlikte ateistler de bu fikre katılacaklardır. Bir Tanrı'nın olabileceğini kabul edebilirler fakat olmadığı fikrini benimserler. Bu, gerçekte durumun ne olduğuna dair bir tartışmadır. Ateizm, gerçeğin aslında Tanrı'yı içermediğini savunur, ancak hatadan bahsetmeye istekli olması, bu konudaki hakikat ihtimalini kabul ettiğini gösterir."<sup>[3]</sup>

[2] Michael Scott - Andrew Moore, "Can Theological Realism Be Refuted?", *Religious Studies* 33/4 (1997), 402.

[3] Roger Trigg, "Theological Realism and Antirealism", *A Companion to Philosophy of Religion*, (Oxford: Blackwell, 1997), 213.

### 3. Ontolojik Bağlılık

Açıkça gerçekçiler aşkın, ilahi bir gerçek hakkında konuştuklarında özel bir ontolojik bağlılık ortaya koyar. Carnap'ın 'Empirizm, Semantik ve Ontoloji'<sup>[4]</sup> adlı çalışmasında ileri sürdüğü varlığın içsel ve dışsal soruları arasındaki farkı kullanarak ontolojik bağlılığın ne anlama gelebileceğini açıklayacağım. Carnap bir pragmatist olmamasına rağmen varlık hakkındaki akıl yürütme biçimi, pragmatistlerin varlık kavramına yaklaşımıyla birkaç benzerlik gösterir.

Carnap'a göre varlık hakkında konuştuğumuzda hangi kavramsal şemanın kullanılması gerektiğine karar verme ihtiyacı duyarız: Günlük hayatın şeması mı? Matematiğin mi? Peri masallarının mı? Quantum fiziğinin mi? Ya da başka bir şema mı? Şüphesiz bu şemalardaki tümceler dil kullanımının maddi kipinde oluşur. Örneğin bu tümceler nesne-dilde ifade edilir ve Carnap'ın bakış açısından yanıltıcı bir biçimde gerçek nesnelere atıfta bulunur, onlarla ilgili olgusal bağlılıkları açıklar. Ancak soru, sayılar gibi şu ya da bu kavramsal şemada oluşturulan varlıkların gerçekten var olup olmadığı değildir. Hangi kavramsal şemanın makul bir biçimde uygulanması gerektiği, başa çıkma ihtiyacı duyduğumuz sorunlar ve uygulama ihtiyacı ya da isteği duyduğumuz eylemlerin uygunluğuna göre belirlenecektir. Belli bir kavramsal şema kabul edildikten sonra önemli dışsal sorular konu edinilebilir; örneğin on ve yirmi arasında asal sayıların olup olmadığı gibi.

Dolayısıyla Carnap araştırılması gereken herhangi türde bir şeyin varsayılan varlığına dair metafiziksel bir varlık kavramını hesaba katmaz. Bunun yerine deneyimimizi en tatmin edici biçimde açıklayan kavramsal şema bir varlığı varsayıyorsa bu şeyin var olduğunu varsayabiliriz. Bununla birlikte neden Carnap'ın varlığın içsel ve dışsal soruları arasındaki ayrımını ve kavramsal şemaların önemli olduğu fikrini kabul etmeliyiz? Metafizik gerçekçiler Tanrı'nın varlığı meselesinin bir kavramsal şema konusu olmadığını kesin bir biçimde ileri sürmüyor mu? Varsayılan gerçek şeylerin ilişkilendirilmesi gereken metafiziksel bir varlık kavramının olmadığı metafiziksel olmayan ontolojik bağlılık anlayışının aksine metafizik gerçekçi, aslında varlığın genel bir metafiziksel kavramının olduğu bir ontolojik bağlılık fikrinden söz eder. İster ağaç ister kara delik ya da Tanrı olsun gerçek olduğu iddia edilen şeylerin varlığı bu kavramla ilişkili olmak zorundadır. 'Metafizik varlık kavramı' ifadesini metafizik gerçekçi için korunması gerekeni, başka bir anlatımla gerçekten var olanın ya da olmayanın insandan bağımsız olduğunu belirtmek için kullanıyorum. Eğer bir şey varsa, sadece onu nasıl kavramsallaştırdığımızı değil aynı zamanda onu kavramsallaştırabilen herhangi birinin olup olmadığını hesaba katmaksızın vardır. Putnam'ın metafizik gerçekçilik eleştirisini kullanarak bu durumdaki sorunun ne olduğunu, diğer bir deyişle kavramsallaştırma boyutunun göz ardı edilmesinden kaynaklandığını göstermek istiyorum.

### 4. Metafizik Gerçekçilik Eleştirisi

Yeni-pragmatist Putnam'ın felsefe yapma biçimini seçmemin nedeni şudur: Metafizik gerçekçilerin ortak özelliği, hakikati insan bilincinden bağımsız bir gerçekliğe uygunluk açısından tanımlayarak gerçeğin nesnellliğini korumalarıdır. Bu gerçeklik kendi içinde kavramsallaştırılmamış bir gerçekliktir. Bu hakikat tanımıyla söz konusu görüşün akla uygun tek alternatifi, hakikatin nesnellliğini inkâr etmekte ortaya çıkar. Putnam'ın amacı; hakikatin kavramsallaştırılmamış, zihinden bağımsız olgular ve yargılar arasında bir örtüşme olduğu fikrini reddederken hakikatin nesnel kalmasını mümkün kılan bir yol bulmaktır. Putnam'ın hakikatin kavramsallaştırılmamış gerçeklikle örtüşmesi fikrini reddetmesinin ana nedeni, böyle bir örtüşmeyi kabul etmemiz durumunda, kavramlar var olmadan önce bu olgulara ya da nesnelere erişebildiğimizi ve bunları

[4] *Revue Internationale de Philosophie* 4: 20-40, 1950. Rudolf Carnap, *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic*, 2. Baskı. (Chicago: University of Chicago Press, 1956) içinde yeniden basılmıştır.

tanımlayabildiğimizi varsaymamız gerekeceğidir. Bir taraftan yargılarımız, örneğin kavramsallaştırmalarımızın sonucu ile diğer taraftan kavranmamış olgular ya da nesnelere erişimimiz gerekir. Bununla birlikte olguları ya da nesnelere tanımlamak istersek bunların kavramsallaştırılması gerekir ve hatta farklı yollarla kavramsallaştırılabilir olmalıdır. Kuşkusuz cisim, zaman, yer, tanım, nicelik ve nitelik gibi birçok temel kategori ya da kavramlar – nasıl adlandırırız adlandırılmaz – olmadan, biz insanlar gerçekliği bizim için gerçeklik olarak deneyimleyemeyiz. Bununla beraber bu kategorileri gerçekten uyguladığımızda bunu farklı örtüşmeler yaratarak farklı şekillerde yapabiliriz. Elimde bir kalem olan şey, kalemin hiç kullanılmadığı ve kalem kavramının bu yüzden ortaya çıkmadığı yerlerde yaşayan insanlar tarafından başka bir şey olarak kavramsallaştırılır. Dolayısıyla örtüşme düşüncesiyle ilgili sorun,

“...kelimeler ya da kavramlar ve diğer varlıklar arasında örtüşmenin mevcut olmaması değildir. Kelimeler ya da zihni semboller ile zihinden bağımsız şeyler arasında yalnızca bir tane örtüşme seçmek için zihinden bağımsız şeylere, öncesinde göndergesel erişimimiz olması gerekirdi. Yalnızca onlardan birisini sertçe bastırarak (veya onlardan birine herhangi bir şey yaparak) iki şey arasında bir örtüşme sağlayamazsın; yani gerçek nesnelere erişim olmadan kavramlarımız ile varsayılan numenal nesnelere erişim sağlayamazsın. Örneğin Newton fiziği doğruysa o zaman her bir fizik olay iki şekilde tanımlanabilirdi: Boş uzay boyunca belli bir mesafede hareket eden (Newton’un hareket olarak yer çekimini nasıl tanımladığı) ya da diğer alanlar (veya aynı alanın diğer kısımlarında) üzerinde bölgesel olarak hareket eden parçacıklar açısından. Maxwell’in alan teorisi ve ‘gecikmeli potansiyel teorisi (retarded potential theory)’ metafiziksel bakış açısıyla uyumsuzdur çünkü birbirinden ayrı olan parçaların hareketlerini düzenleyen nedensel ajanlar (‘alanlar’) ya vardır ya da yoktur (bir gerçekçi bunu söyleyecektir). Ancak bu iki teori matematiksel olarak birbirine uyarlanabilir. Bu yüzden onlardan birini doğru kılan numenal şeylerle bir örtüşme varsa o zaman diğer teoriyi doğru kılan örtüşme tanımlanabilir. Bir teoriyi doğru yapan şey soyut örtüşme ise (hangisi olduğu önemli değil) bu durumda birbiriyle bağdaşmayan teoriler doğru olabilir.”<sup>[5]</sup>

## 5. İçsel Gerçekçilik

Putnam gerçekçiliği reddetmez fakat bir tür içsel gerçekçilik geliştirir. Dünyanın hangi nesnelere oluştuğu sorusu, dünyayı tanımlamamıza olanak veren bir çeşit genişletilmiş kavramsal ağımız olduğunda cevaplandırılabilir. Bu kavramsal ağ, terimin çok geniş anlamıyla teori olarak adlandırılmaz. Dolayısıyla dünyadaki nesnelere daima bizim tarafımızdan kavramsallaştırılan nesnelere ve mevcut teoriye göre değişiklik gösterirler. Bu, nesnelere hakkında doğru olduğu söylenen şeyin bir teoriyi varsaydığı anlamına gelir. Bununla birlikte nesnelere hakkında konuştuğumuz şey teori yüklü olduğundan, hakikatin kavramsallaştırılmamış nesnelere bir tür örtüşmeden ibaret olduğunu iddia etmenin pratik bir karşılığı yoktur. Deyim yerindeyse nesnelere benzersiz bir örtüşme ilişkisinin nasıl kurulabileceği sorusu gereksizdir; çünkü sadece kavramlarımız değil aynı zamanda bize kendilerini gösterdikleri haliyle nesnelere de bazı kavramsal çerçevelere ve onların içindeki tanımlara göre içseldir. Bu yüzden hakikati ‘bir tür (idealize edilmiş) rasyonel kabul edilebilirlik - birbirimizle ve deneyimlerimizle, *bu deneyimlerin inanç sistemimizde temsil edildiği haliyle* bir tür ideal tutarlılık’ olarak görmek daha uygundur.<sup>[6]</sup>

[5] Hilary Putnam, *Reason, Truth and History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981a), 72.

[6] Putnam, *Reason, Truth and History*, 49.



Putnam'ın ileri sürdüğü içselcilik de bir tür gerçekçiliktir:

“İçselcilik, bilginin deneyimsel girdileri olduğunu reddetmez; bilgi, iç tutarlılık haricinde hiçbir kısıtlaması olmayan bir anlatı değildir; ancak kavramlarımız, onları aktarmak ve tanımlamak için kullandığımız *kelime dağarcığımız tarafından bir dereceye kadar biçimlendirilmemiş* veya *tüm kavramsal seçimlerden bağımsız olarak yalnızca tek bir tanımlamayı kabul eden herhangi bir girdinin olduğunu reddeder.*”<sup>[7]</sup>

Tartışmanın seyri açısından ve Putnam'ın iddia ettiğinin aksine, hakikatin kanıt ya da gerekçelendirme açısından tanımlanabileceğini varsayalım. Alvin Goldman böyle bir yaklaşımın mantıksızlığını aşağıdaki örnekle göstermektedir: Bir kişi ciddi bir suç işlemekle suçlanmaktadır. Birçok tanık bu kişiyi suçu işleyen kişi olarak teşhis etmiştir ve bu kişinin suçun işlendiği zaman diliminde başka yerde olduğuna dair bir tanığı yoktur. Kişi masum olmasına rağmen, masumiyetini kanıtlayamamaktadır. Dahası suçu gerçekten işlemiş olan kişi ölmüştür. Bu koşullar altında suçlanan kişinin kendini savunma şansı yoktur. Dolayısıyla kanıtlar üzerinden bir gerçek tanımı kabul edilirse sonuç zorunlu olarak suçlanan kişinin suçlu sayılması olacaktır; ancak gerçekte kişinin suçu işlemiş olması söz konusu bile değildir. Bu nedenle Goldman şu sonuca varmaktadır:

“‘Doğru’ kelimesinin tek doğru anlamı, hakikati, ne kadar iyi savunulabilir olduğundan bağımsız kılar. Savunulabilirliği, çeşitli dış koşullara bağlı olabilen ayrı bir meseledir. Bir suçla itham edilmiş her masum insan mutlaka gerçeğin ortaya çıkmasını ister ve aslında ‘doğru’ ile kastedilen de gerçek hakikattir.”<sup>[8]</sup>

Katılıyorum, ancak bu görüş Putnam'ın ‘bir tür (idealize edilmiş) rasyonel kabul edilebilirlik’ olarak hakikat anlayışıyla da uyumludur. Hakikatin bir yandan yargılar ve kelimeler, diğer yandan da kavramsallaştırmadan bağımsız olgular arasındaki uygunluk olduğu iddiasını ima etmesi gerekmez. Bu noktada Putnam'ın içselciliği, Murat Baç'ın Goldman'ın örneğini kullanarak gerçeği gerekçelendirme ya da kanıt açısından tanımlamayı reddetmenin aslında masum olan kişi için ne kadar önemli, uygulamaya dönük bir fark anlamına geldiğini gösteren bir makalesindeki argümandan destek alabilir. Baç'ın işaret ettiği gibi,

“Üyeleri herhangi bir zamanda kendileri tarafından kabul edilenin dışında bir hakikat anlayışı olmadığına ikna olmuş bir topluluk ile üyeleri önermesel hakikatin en güvenilir kanıtlarından bağımsız bir şey olduğuna inanma eğiliminde olan başka bir topluluk arasında büyük olasılıkla bazı uygulamaya dönük farklılıklar olacaktır: Birincisi Goldman'ın aslında masum olan adamını ölüme mahkûm ederken, ikincisi muhtemelen bu konuda tereddüt edecektir. Anlatmak istediğim, epistemik araçlarımızdan bağımsız olarak böyle bir hakikatin farkındalığının temel bir epistemik düzeyde kuşkusuz hiçbir faydası olmasına rağmen, eylemlerimizde önemli ölçüde bir meta-epistemik ve normatif işlevi veya kullanımı olabileceğidir.”<sup>[9]</sup>

Hakikat kavramının normatif işlevini aşağıdaki gibi özetlemeye çalışacağım: Keyfi kararlara ve farklı türden kategorik yargılara karşı bir önlem olarak epistemik yetilerimizden bağımsız olarak normatif hakikat görüşüne ihtiyacımız var. Dolayısıyla, metafiziksel gerçekçiler gibi Putnam da hakikat ve gerekçelendirme arasında ayırım yapabilir ve aynı zamanda gerçeklik kavramlarımızın içsel doğasına yaptığı vurguya bağlılığını sürdürebilir. Putnam'ın içsel gerçekçiliği ne hakikat kavramını ne de nesnellik kavramını dışlar. Bu kavramlar şüphesiz biz insanların nasıl varlıklar

[7] Putnam, *Reason, Truth and History*, 54.

[8] Alvin Goldman, *Epistemology and Cognition* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1986), 18.

[9] Mutlu Murat Baç, “Propositional Knowledge and the Enigma of Realism”, *Philosophia, Philosophical Quarterly of Israel* 27 (1999), 215.

olduğuyla ilişkili olarak çerçevenmiştir; ancak bu onların yetilerimiz açısından tanımlandığı anlamına gelmez. Bu noktayı ayrıntılandırmama izin verin. Putnam, okuyucularından aşağıdaki düşünce deneyini gerçekleştirmelerini ister:

“İki siyah ve bir kırmızı ‘atomun’ bulunduğu bir dünyanın varsa, ya üç nesne (atomlar) olduğunu ya da yedi nesne (atomlar ve iki veya daha fazla atomun çeşitli toplamları) olduğunu söyleyebilirsiniz. Böyle bir dünyada ‘gerçekten’ kaç nesne vardır? *Her iki tanımlama şeklinin de eşit derecede ‘doğru’ olduğunu* ileri sürüyorum. ‘Nesne’ nin nesnelere nasıl saydığımızdan ve verili bir durumda neyi ‘nesne’ olarak saydığımızdan bağımsız bir anlamı olduğu fikri bir yanılsamadır. Bununla ‘gerçekten’ ‘toplamlar’, atomlar, kümeler ve sayılar olduğunu vb. kastetmiyorum; sadece *bazen* ‘nesne’ ‘tüm nesnelere’ atıfta bulunmaz. Demek istediğim ‘tüm nesnelere’ şeklindeki metafiziksel kavramın hiçbir anlamı yoktur.”<sup>[10]</sup>

Putnam’ın örneği iki şeyi göstermektedir: Birincisi, bir kavramsal çerçeveye göre üç nesne varken, başka bir kavramsal çerçeveye göre yedi nesne vardır. İkincisi, bir kavramsal çerçevenin diğerinden daha az işlevsel olması gerekmez. Bir durumun birden fazla doğru tanımının olabilmemesinin nedeni budur. Kişi belirli bir kavramsal çerçeveyi uygulamaya başladığında, bu çerçeve içinde söylenenler, belirsiz önermeler bir kenara bırakıldığında ya nesnel olarak doğru ya da nesnel olarak yanlıştır. İlk kavramsal çerçevede, üç nesne olduğu nesnel olarak doğrudur ve yedi nesne olduğunu iddia eden kişi nesnel olarak yanlış olanı iddia etmektedir. Öte yandan, ikinci kavramsal çerçeveyi kullanacak olursak, yedi nesne olduğu nesnel olarak doğrudur ve sadece üç nesne olduğunu iddia eden kişi nesnel olarak yanlış olanı iddia etmektedir. Bu örneği dine uygulamama izin verin.

## 6. Varoluşsal Deneyimlere Karşı Gözleme Dayalı Deneyimler

Putnam’ın içsel gerçekçiliğine göre nesnellik hakkında konuşmak için gerçeğin kavramsal çerçevelerden bağımsız olduğunu iddia etmenin gereksiz olduğunu biliyoruz. Kavramsal çerçeveye bağlı olarak söz konusu olan kavramsal çerçevede söylenenler, nesnel olarak doğru ya da yanlıştır. Ancak bundan kişinin kendi amaçlarına uyan kavramsal şema ne olursa olsun seçebildiği ve ileri sürdüğü şeyin nesnel olarak doğru veya yanlış olduğunu iddia edebileceği sonucu çıkmaz. Durum kesinlikle bundan daha karmaşık. Bunu bir taraftan bilimin diğer taraftan dinin insan yaşamındaki farklı işlevlerine dayalı olarak nasıl hayatlarımızın bir parçası olduğunu belirterek açıklayalım.

Bir teori, gerçekliğin nelerden oluşabildiğine ve unsurlarının birbiriyle nasıl ilişkilendirilebileceğine dair yapısal bir kavram olarak tanımlanabilir. İlk adımda bir teori, yarattığımız ya da geliştirdiğimiz bir şey olarak algılanır; fakat deyim yerindeyse içerisinde önemli bir şey olup olmadığı henüz belli değildir. İkinci adımda, öne sürülen teori farklı türde varlıklar hakkında hipotezler oluşturmak amacıyla belirli bir araştırma alanına uygulanır. Üçüncü adımda, son olarak, bir taraftan beklememize yol açan diğer taraftan gerçekte var olan gözlemlerimizle ilgili ifadeler arasında bir uyumun var olup olmadığını ortaya koymak için hipotezler test edilir. Bu uyum sağlanırsa test edilen hipotez, deneme safhasındaki hipotez hiç değilse yanlışlanmamış ve hatta belki de doğrulanmış olur. Şimdi de yeni bilgiden kaynaklanan bir durum nedeniyle belirli bir teorinin artık test edilebilir hipotezler üretmek için kullanılmayacağını varsayalım. Bu teori artık gerçek hakkında bir şeyi iddia etmek için kullanılmayacaktır. Başka bir anlatımla “bir teoriyi kabul etmek (bizim için) onun deneysel olarak yeterli olduğunu kabul etmektir- *gözlemlenebilir olan hakkında* söylediğinin doğru olduğunu kabul etmektir.”<sup>[11]</sup> Söz konusu olan, gözlemler,

[10] Hilary Putnam, *Renewing Philosophy* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1992), 120.

[11] Bas Van Fraassen, *The Scientific Image* (Oxford: Clarendon Press, 1980), 18.

hipotezler ve teoriler arasında sürekli devam eden bir etkileşimdir ve bu sonuncusu gerçekliğin nasıl olabileceğine dair kavramlar olarak işlev görür. Bu etkileşim, test edilebilir hipotezler aracılığıyla teorileri, gerçekliğin sunduğu ampirik dirence ilişkin gözlemsel deneyimlerimizle ilişkilendirdiğimizde somut bir şekilde gerçekleştirilir.

Şimdi benzer şekilde din açısından akıl yürüteceğim. Din gözleme dayalı deneyimlerle değil, insan olmanın ne anlama geldiğine dair varoluşsal deneyimlerle ilgilidir. Bu tecrübeler için de kavramsallaştırmalara ihtiyacımız var. Yaşamlarımızda var olan bu iki tür tecrübenin farklı işlevleri hususunda dinler ile bağlantılı olarak 'bilgi' terimini kullanmayacağım; ancak 'iç görü' terimini kullanacağım. Dindeki yaygın görüşün aksine dinin bize bilgi sağlamadığını ileri sürüyorum. Bilimler ve her gün iyi denenmiş tecrübe için 'bilgi' kelimesini kullanmayı sürdürmemin sebebi, bilgi iddialarının doğrulanıp doğrulanmadığını test edebileceğimiz gözleme dayalı kanıtlarla ilgili deneysel prosedürlerimizin olmasıdır. Dinde varsayılan bilgi iddialarının böyle deneysel testleri yoktur.

Dinde öne sürülen bilgi iddialarından söz edemeyeceğimiz gerçeği,<sup>[12]</sup> dinin hayattaki önemli şeyler hakkında söyleyecek hiçbir şeyi olmadığı anlamına gelmez. Örneğin olumlu yönde sevgi, neşe ve mutluluk; olumsuz yönde acı çekme, suç ve ölüm hakkında bir şeyler anlatabilir. Dahası birçok din, Tanrı(lar) ve diğer aşkın varlıklar hakkında önemli iç görüler ortaya koyar. Hakkında konuştuğumuz şeyin her zaman biz insanlar tarafından kavramsallaştırıldığını unutmamalıyım. Bu bakımdan din de bir istisna değildir. Artık inançlarımızın arasında denge olmadığı bir kriz durumunda olduğumuzu varsayalım. Öncelikle, insan olmanın ne anlama geldiğine dair bir fikre sahip olmamız gerekir; örneğin, gerçek haliyle var olan hayat ile ulaşılabilecek en iyi hayat arasında sürekli bir gerilim içinde yaşamak gibi. İkinci olarak, bu kavramları sevgi, neşe, mutluluk, acı, suçluluk ve ölüm gibi hissedilen deneyimleriyle somut yaşamımıza uygulamamız gerekir. Bunlar yaşamlarımızdaki somut gerçeklerdir; ancak bu gerçekleri ne açıklayabiliriz ne de yok sayabiliriz. Yine de eğer iyi bir hayat sürmek istiyorsak bu gerçekler için anlatımlara ihtiyacımız var. Kendimizi ve gerçekteki yaşam halimizi onlarda farkına varabildiğimizde, onları varoluşsal olarak yeterince deneyimleriz.

Şimdi, toplumdaki teknik, siyasi, kültürel ve diğer değişimler nedeniyle, acı, suçluluk ve ölüm ile sevgi, neşe ve mutluluğun tarihsel olarak verili ifadelerini artık insan olmanın ne anlama geldiğinin varoluşsal olarak yeterli ifadeleri olarak deneyimleyemediğimizi, yani hayatın en iyi şekilde nasıl olabileceği ile gerçekte nasıl olduğu arasındaki gerilimde yaşadığımızı varsayalım. Olan şey, bu varoluşçu anlatımların yok olduğu ve insanların hayatlarında önemli bir rol oynamayı durdurduğudur; böylece bu anlatımlar ya tadil edilmek ya da yenileriyle değiştirilmek zorunda kalır. Bu teoriler artık ampirik olarak yeterli olmadığına bilimlerde olan şeyle benzerlik gösterir.

Bazı filozof ve teologlara göre bu, dini inancın, hakikatin içeriğinden yoksun olduğu anlamına gelir. Onlara göre dini inancın hakikati, bizim bilip bilmediğimizden bağımsız olarak doğaüstü gerçeklerin var olduğunu imler. Açıkçası bu, bir tür metafizik gerçekçiliktir ve ileri sürdüğüm gibi felsefi açıdan sorunludur. İnsan açısından bakıldığında -başka hangi açı olabilir ki?- bizim için tek gerçekçilik biçimi içsel gerçekçiliktir. Bu içsel boyut tüm kavramlarımızla ilgilidir. Ne bilimin ne de dinin kavramları, kavramsallaştırılmamış gerçek hakkındadır. Bizim için gerçek, her zaman bizim tarafımızdan kavramsallaştırılan ve kavranan kadar gerçektir. Bilim ile din arasındaki temel fark, ilkinde gözlemsel deneyimlerimizin kavramsallaştırılmasıyken ikincisinde varoluşsal deneyimlerimizin kavramsallaştırılmasıdır.

[12] Bu makalede din terimini, Tanrı'ya ya da aşkın bir gerçekliğe atıfta bulunmaksızın insanların yaşamlarında aynı işlevi yerine getiren dinin seküler karşılıklarını da içerecek şekilde geniş anlamda kullanacağım.

İçsel bakış açısıyla, insan olmanın ne demek olduğu ve Tanrı'nın kişinin hayatındaki varlığının deneyimiyle ilgili dini kavramlar da yine insanlara özgü kavramlardır. Ancak ne gözlemsel ne de varoluşsal deneyimlerle ilgili olarak bu, sadece bireysel anlamda psikolojik bir sorudur. Ne tür biyolojik ve sosyal varlıklar olduğumuz sorusu da önemlidir. Ayrıca bir insan olmanın ne anlama geldiğinin varoluşsal kavranışı, yaşadığımız gerçekliğin ortaya koyduğu direnci karşılayabilir olmalıdır. Dolayısıyla bu kavramları eleştirel bir biçimde ele alma ihtiyacı duyarız. Ne bilimde ne de dinde ampirik veya varoluşsal yeterliliğe kesin olarak hükmedebiliriz. İkinci durumda da insan olmanın ne demek olduğuyla ilgili kavramlarımıza sevgi, neşe, mutluluk, acı, suç ve ölüm karışımındaki direnci somut olarak deneyimleyerek sürekli karşılıklı eklemeler yapmamız gerekmektedir.

### 7. Tanrının Varlığı

Bu pragmatist içsel bakış açısı Tanrı inancının Tanrı'nın varlığını gerektirip gerektirmediği sorusu için ne anlama gelmektedir? Putnam'dan yola çıkarak, gerçeği oluşturan şeyin ne olduğu sorusunu ortaya çıkarmanın yalnızca bir teori içerisinde, mesela belli bir kavramsal şemayla ilişkili olarak anlamlı olduğunu ileri sürdüm. Benzer şekilde somut olarak yaşadığımız gerçekliği oluşturan şeyin ne olduğu sorusunu gündeme getirmenin yalnızca bir tür hayat görüşü, ideoloji, düşünce tarzı ya da din içerisinde anlamlı olduğunu eklemek isterim. Tıpkı teorilerin gözleme dayanan deneyimlerle karşılaşmasından ortaya çıktığı gibi dinler de varoluşsal deneyimlerle karşılaşılmasından ortaya çıkar. Her iki durumda da kavramsallaştırmalarımız gerçeklik deneyimleriyle karşılaşmaya devam eder ve her iki durumda da bu karşılaşma revizyon ile sonuçlanabilir. Gerçekçilerin kavramsallaştırmalarımız aracılığıyla gerçeğin ne olduğunu ortaya koymadığımız inancını paylaşıyorum. Bununla beraber gerçeği gözlemsel ve varoluşsal deneyimlerimizle ilişkili olarak yeterli olarak algıladığımız kavramsallaştırmalar sayesinde deneyimleriz.

Şimdi belirli bir kavramsal şema dahilindeki kavramların varoluşsal açıdan yeterli olarak tecrübe edildiğini ve Tanrı kavramlarının bu kavramların önemli bir parçası olduğunu varsayalım. O halde söz konusu olan kavramsal şemanın kabul edilmesine dayanarak hem mantıksal hem psikolojik olarak tanrısal olanı dikkate almamak ve ona gerçeklik atfetmemek imkansızdır. Ayrıca Tanrı'nın böyle bir gerçeklikte gerçekten var olduğunu iddia etmek anlamlı değildir. Metafiziksel gerçekçilik eleştirisinin de gösterdiği gibi epistemik düzeyde bu tür bir hakikat ya da bilgi savı işe yaramaz. Bunun yerine epistemik araçlarımızdan bağımsız olarak hakikat kavramı, dini kavramların da insani kavramlar olduğunu hatırlatarak eylemlerimizde normatif bir işleve sahiptir. Dinle ilgili içsel muhakeme bu yüzden keyfi bir uğraş değildir çünkü varoluşçu deneyimler göz önüne alındığında kavramsal bir çerçeve seçimi tamamen sınırsız değildir. Kavramsal şemalar artık hayatta karşılaştığımız sorunlarla ilgili ampirik veya varoluşsal yeterlilik sunmadığında hem bilimde hem de dinde fiilen kullanılmazlar. Hem bilimde hem de dinde nesnellik yine de mümkündür; ancak gözleme dayanan veya varoluşsal tecrübeler yoluyla kavramlarımızın sürekli olarak karşılıklı uyarlanması hususunda düşünülmesi gerekir.

### Sonuç

Bu makalede pragmatik gerçekçi bir din felsefesi önerdim. Biz insanların benimseyebileceği tek bakış açısının, olduğumuz varlıkları hesaba katan içsel gerçekçilik olduğunu iddia ettim. Bu pragmatist bakış açısıdır. Gerçekçilik her zaman bizim tarafımızdan, deyim yerindeyse gerçekliğin sağladığı direnme deneyimi üzerine temellenen kavramsallaştırılmış gerçekçiliktir. Bu gerçekçi tarafıdır. Dahası bir yanda bilimin diğer yanda dinin hayatımızda farklı işlevleri olduğu gerçeğinden yola çıkarak gözleme ve var oluşa ait deneyimler arasındaki ayrımı ortaya koydum. Bu makaleyi,

bunun din bakımından indirgemecilik anlamına gelmediğini göstererek bitireceğim. Putnam'ın metafizik gerçekçiliğin eleştirisini ve içsel gerçekçilik argümanını kullanmamın gerekli bir kısmı aşağıdaki ayrımdır. Dini, insan ihtiyaçları ve görüşleri açısından tanımlamak bir husustur. Bize uygun olan tek bakış açısından, başka bir anlatımla insanın bakış açısından dindeki nesnellik ve hakikat kavramlarını tartışmak bambaşka bir husustur. Bu indirgemecilik değildir. Dini, insani bir olgu olarak ciddiye almaktır.<sup>[13]</sup>

---

[13] Bu makale Ekim 2001'de Helsinki ve Haziran 2002'de Utrecht Üniversitelerinde verilen bir konferansa dayanmaktadır.

### **Kaynakça**

Bağ, Mutlu Murat. "Propositional Knowledge and the Enigma of Realism". *Philosophia, Philosophical Quarterly of Israel* 27 (1999), 199- 223.

Goldman, Alvin. *Epistemology and Cognition*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1986.

Putnam, Hilary. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981a.

Putnam, Hilary. *Renewing Philosophy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1992.

Scott, Michael - Andrew Moore. "Can Theological Realism Be Refuted?". *Religious Studies* 33/4 (1997), 401-414.

Trigg, Roger. "Theological Realism and Antirealism". *A Companion to Philosophy of Religion*. ed. Charles Taliaferro vd. 213-220. Oxford: Blackwell, 1997.

Van Fraassen, Bas. *The Scientific Image*. Oxford: Clarendon Press, 1980.