

13.

cilt
volume

1.

sayı
issue

2025

mayıs
may

e-ISSN: 2148-0494

Dergiabant

Dergiabantical Journal



Dergiabant

Cilt: 13 Sayı: 1, Mayıs 2025

E-ISSN: 2148-0494

SAHİBİ

Prof. Dr. Mustafa ALIŞARLI

Rektör, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Bolu-Türkiye

BİLİMSEL YAYIN VE DERGİLER KOORDİNATORLUGÜ

Doç. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU - mustafayigitoglu@ibu.edu.tr

Koordinatör, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Bolu-Türkiye

Doç. Dr. Fatma DEMİRAY AKBULUT - demiray_f@ibu.edu.tr

Koordinatör Yardımcısı, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Bolu-Türkiye

SORUMLU MÜDÜR

Prof. Dr. Bilal GÖKKİR - bilal.gokkir@ibu.edu.tr

Dekan, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Bolu-Türkiye

BAŞ EDİTÖR

Prof. Dr. Bilal GÖKKİR - bilal.gokkir@ibu.edu.tr

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Bolu-Türkiye

EDİTÖR YARDIMCILARI

Arş. Gör. Abdullah ÇAN

Arş. Gör. Alirıza FARIMAZ

Arş. Gör. Faruk KORKMAZ

Arş. Gör. Muhammed Ali BÜYÜKSOYLU

Arş. Gör. Osman Said EVDÜZEN

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

ALAN EDİTÖRLERİ

Doç. Dr. Elif Nur ERKAN BALCI

Doç. Dr. İsmail TAŞ

Doç. Dr. Mehmet Faruk ÇİFÇİ

Doç. Dr. Mehmet Fatih DEMİRCİ

Doç. Dr. Sema KARAGÖZ

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ÇELİK

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet AYDIN

Dr. Öğr. Üyesi Burcu DİLEK

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet BAĞÇIVAN

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed BABACAN

Dr. Öğr. Üyesi Ömer ARAS

Dr. Arş. Gör. Zeynep Cevahir AYDIN

Dr. Arş. Gör. Yasin GÖKGÖZ

Dr. Arş. Gör. Şerife Nur ÇELİK

Dr. Fatih PAMUK

Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sakarya-Türkiye

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, FEF., Bolu-Türkiye

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

İğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Iğdır-Türkiye

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

Yalova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Yalova-Türkiye

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat F., Ankara-Türkiye

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

Diyanet Akademisi, Ankara-Türkiye

DİL EDİTÖRLERİ

Arş. Gör. Alirıza FARIMAZ

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

SAYFA DÜZENLEME

Arş. Gör. Alirıza FARIMAZ

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

HAKEM KURULU

Dergiabant, iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

ADRES

Yazışma Adresi

Telefon

E-Posta

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 14280 Bolu-Türkiye
0374 253 40 05
dergiabant@ibu.edu.tr

YAYIN KURULU

Prof. Dr. Bilal GÖKKIR
Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ
Prof. Dr. Cahid KARA
Prof. Dr. Muammer İSKENDERÖĞLU
Prof. Dr. Said Nuri AKGÜNDÜZ
Prof. Dr. Süleyman KAYA
Doç. Dr. Ayşegül YILMAZ
Doç. Dr. Kılıç Aslan MAVİL
Doç. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU
Dr. Leila MAACHE
Dr. Mohammad Jaber THALJI
Dr. Rawad Mohammed MAHMOOD

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye
Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye
Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye
Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye
Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye
Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye
Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye
Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye
Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye
University of Ghardaia, Cezayir
Yarmouk University, Ürdün
University of Anbar, Irak

DİZİNLENME BİLGİLERİ

“Dergiabant” yılda iki kez (Mayıs-Kasım) yayınlanan hakemli, akademik ulusal bir dergidir. Dergiabant'ta yayınlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayın dili Türkçe olmakla beraber İngilizce ve Arapça dillerinde de yazılar yayımlanmaktadır. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Dergiabant'a ait olup, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz. Yazıların yayınlanıp yayınlanmamasından yayın kurulu sorumludur. Ayrıca Dergiabant, Dergipark üyesidir.

Dergiabant;

Ulakbim TR DİZİN (Cilt 5, Sayı 9 [Bahar 2017] sayısından itibaren, Kabul Tarihi: 23.02.2018), Academindex, Sosyal Bilimler Atıf Dizini (Sobiad), Akademia Sosyal Bilimler İndeksi (ASOS Index), Türk Eğitim İndeksi, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) tarafından taranmaktadır.

Dergiabant

Volume: 13 Issue: 1, May 2025

E-ISSN: 2148-0494

OWNER

Prof. Dr. Mustafa ALIŞARLI

Rector, Bolu Abant İzzet Baysal University, Bolu-Türkiye

SCIENTIFIC PUBLICATIONS AND JOURNALS COORDINATOR

Assoc. Prof. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU - mustafayigitoglu@ibu.edu.tr

Coordinator, Bolu Abant İzzet Baysal University, Bolu-Türkiye

Assoc. Prof. Dr. Fatma DEMİRAY AKBULUT - demiray_f@ibu.edu.tr

Coordinator Assistant, Bolu Abant İzzet Baysal University, Bolu-Türkiye

RESPONSIBLE DIRECTOR

Prof. Dr. Bilal GÖKKİR - bilal.gokkir@ibu.edu.tr

Dean, Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Bolu-Türkiye

EDITOR IN CHIEF

Prof. Dr. Bilal GÖKKİR - bilal.gokkir@ibu.edu.tr

Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Bolu-Türkiye

ASSISTANT EDITORS

RA Abdullah ÇAN

RA Alırıza FARIMAZ

RA Faruk KORKMAZ

RA Muhammed Ali BÜYÜKSOYLU

RA Osman Said EVDÜZEN

Bolu Abant İzzet Baysal Uni., F. of Theology., Bolu-Türkiye

Bolu Abant İzzet Baysal Uni., F. of Theology., Bolu-Türkiye

Bolu Abant İzzet Baysal Uni., F. of Theology., Bolu-Türkiye

Bolu Abant İzzet Baysal Uni., F. of Theology., Bolu-Türkiye

Bolu Abant İzzet Baysal Uni., F. of Theology., Bolu-Türkiye

FIELD EDITORS

Assoc. Prof. Dr. Elif Nur ERKAN BALCI

Assoc. Prof. Dr. İsmail TAŞ

Assoc. Prof. Dr. Mehmet Faruk ÇİFÇİ

Assoc. Prof. Dr. Mehmet Fatih DEMİRCİ

Assoc. Prof. Dr. Sema KARAGÖZ

Assist. Prof. Dr. Abdullah ÇELİK

Assist. Prof. Dr. Ahmet AYDIN

Assist. Prof. Dr. Burcu DİLEK

Assist. Prof. Dr. Mehmet BAĞÇIVAN

Assist. Prof. Dr. Muhammed BABACAN

Assist. Prof. Dr. Ömer ARAS

Dr. Zeynep Cevahir ALTINTAŞ AYDIN

Dr. Yasin GÖKGÖZ

Dr. Şerife Nur ÇELİK

Dr. Fatih PAMUK

Sakarya University, Faculty of Theology, Sakarya-Türkiye

Bolu Abant İzzet Baysal Uni., F. of A. and Sc., Bolu-Türkiye

Bolu Abant İzzet Baysal Uni., F. of Theology, Bolu-Türkiye

Bolu Abant İzzet Baysal Uni., F. of Theology, Bolu-Türkiye

Bolu Abant İzzet Baysal Uni., F. of Theology, Bolu-Türkiye

Bolu Abant İzzet Baysal Uni., F. of Theology, Bolu-Türkiye

Iğdır University, Faculty of Theology, Iğdır-Türkiye

Bolu Abant İzzet Baysal Uni., F. of Theology, Bolu-Türkiye

Yalova University, Faculty of Theology, Yalova-Türkiye

Social Sciences Uni. of Ankara, F. of Theology, Ankara- Türkiye

Bolu Abant İzzet Baysal Uni., F. of Theology, Bolu-Türkiye

Bolu Abant İzzet Baysal Uni., F. of Theology., Bolu-Türkiye

Bolu Abant İzzet Baysal Uni., F. of Theology., Bolu-Türkiye

Bolu Abant İzzet Baysal Uni., F. of Theology., Bolu-Türkiye

Diyanet Academy, Ankara-Türkiye

TURKISH/ENGLISH/ARABIC LANGUAGE EDITORS

RA Alırıza FARIMAZ

Bolu Abant İzzet Baysal Uni., F. of Theology, Bolu-Türkiye

PAGE EDITING

RA Alırza FARIMAZ

Bolu Abant İzzet Baysal Uni., F. of Theology, Bolu-Türkiye

REFeree BOARD

Dergiabant, uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

ADDRESS

Correspondence Address

Phone

E-Mail

Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, 14280 Bolu-Türkiye

0374 253 40 05

dergiabant@ibu.edu.tr

EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Bilal GÖKKIR

Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ

Prof. Dr. Cahid KARA

Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU

Prof. Dr. Said Nuri AKGÜNDÜZ

Prof. Dr. Süleyman KAYA

Assoc. Prof. Dr. Ayşegül YILMAZ

Assoc. Prof. Dr. Kılıç Aslan MAVİL

Assoc. Prof. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU

Dr. Leila MAACHE

Dr. Mohammad Jaber THALJI

Dr. Rawad Mohammed MAHMOOD

Bolu Abant İzzet Baysal University, Türkiye

Bolu Abant İzzet Baysal University, Türkiye

Bolu Abant İzzet Baysal University, Türkiye

Bolu Abant İzzet Baysal University, Türkiye

Bolu Abant İzzet Baysal University, Türkiye

Bolu Abant İzzet Baysal University, Türkiye

Bolu Abant İzzet Baysal University, Türkiye

Bolu Abant İzzet Baysal University, Türkiye

University of Ghardaia, Algeria

Yarmouk University, Jordan

University of Anbar, Iraq

ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

“Dergiabant” is a peer-reviewed, national journal published two times a year (May-November). The scientific and legal responsibility of the articles published in **Dergiabant** belongs to the authors. Although the language of publication is Turkish, articles are published in English and Arabic. All publication rights of the published articles belong to **Dergiabant** and cannot be printed, reproduced or transferred to the electronic media in whole or in part without the permission of the publisher. The editorial board is responsible for publishing the articles.

Dergiabant; indexed by TR DİZİN since (v.5, is.9 [Spring 2017] acceptance date: 23.02.2018), Academindex, Sosyal Bilimler Atıf Dizini (Sobiad), Akademia Sosyal Bilimler İndeksi (ASOS Index), Turk Egitim İndeksi, TDV İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM).

İçindekiler / Contents

i-vi | Jenerik ve İçindekiler / Generic and Contents

Makaleler / Articles

1-22	Necmettin Azak İlmihal Türünde Bir Literatür İncelemesi: Ebü'l-Leys Es-Semerkandî'nin Mukaddimetü's-Salâtı ve Üzerine Yapılan Çalışmalar A Literature Review in The Genre of İlmihâl: Abu'l-Leys al-Samarqandî's <i>Muqaddimat al-Şalât</i> and Related Studies
23-40	Hakan Temir İslâm Kültür ve Medeniyetinin Ortak Hafızası: Ehl-i Bedir Literatürü The Common Memory of Islamic Culture and Civilization: Literature of Ahl al-Badr
41-61	Emrullah Tanır Arap Şiirinde Metaşiir Metapoetry In Arabic Poetry
62-84	Sehal Deniz Varlık Üç Yalanla Hz. İbrahim'i (s.a.s.) Bir Araya Getiren Rivayetlerin Değerlendirilmesi Evaluation of the Narrations that Bring Together the Prophet Abraham (Pbuh) with Three Lies
85-96	Ahmet Faruk Çelik Yapay Zekâ Teknolojilerinin Fetva Hizmetlerine Potansiyel Katkıları: DİB Fetva Hizmetleri Özelinde Bir İnceleme The Potential Contributions of Artificial Intelligence Technologies to Fatwa Services: A Study on the Presidency of Religious Affairs (DİB) Fatwa Services
97-108	Ali Koçak Ahlakın Altın Kuralına Dair Psikogelişimsel Bir Açıklama A Psycho-developmental Exploration of the Golden Rule of Morality
109-120	Cumali Kösen Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Kıyas Anlayışı Muhyiddin Ibn al-'Arabî's Understanding of Qiyās
121-139	Faruk Korkmaz Abdülmelik b. Mervân Döneminde Divanların Arapçalaştırılması The Arabization of Dīwāns During the Reign of 'Abd al-Malik b. Marwān
140-159	Hasan Küçükosman Şehirlerin Fazileti Üzerine Bir İnceleme: Askalân Örneği A Study on the Virtue of Cities: The Case of Ascalon

160-175	Kenan Yıldız	Modern Türk Hukukçularının İslâm Hukukunun Dinamik mi Statik mi Olduğu Üzerine Düşünceleri Thoughts of Modern Turkish Lawyers on Whether Islamic Law is Dynamic or Static
176-191	Rabia Nilüfer Sert, Ayhan Öz	Okul Öncesinde Kullanılan Elibâ Öğretim Yaklaşımlarının Etkililiğine Dair Öğretici Görüşleri Teachers' Opinions on The Effectiveness of Qur'anic Primer Teaching Approaches Used in Preschool Education
192-204	Adnan Arslan	The Literary Analysis of al-Mutanabbî's Baqâ'î Shâ'a Ode for Badr b. 'Ammâr from the Perspective of Rhetorical Devices Mütenebbi'nin Bedr b. Ammâr İçin Söylediği Bekâî Şâe Kasidesinin Edebi Sanatlar Açısından Tahlili
205-224	Necmi Sarı	التقابل اللغوي للنظام الصوتي بين أصوات اللغة التركية الحديثة وأصوات اللغة العربية من منظور علم التقابل اللغوي Karşıtsal Dilbilimi Açısından Modern Türkçe ile Arapça Dillerinin Ses Sisteminin Karşılaştırılması
225-246	Medhet Korichi	الإسرائيليات في تفسير بدر الدين الغزي: دراسة في المنهج Bedreddin el-Gazzi'nin Tefsirinde İsrâiliyyât: Yöntem Üzerine Bir Çalışma

Kitap İncelemeleri / Book Reviews

247-252	Muammer İskenderoğlu	The Books Sānk and Pātaṅgal: A Socio-cultural History of al-Bīrūnī's Interpretations of Sāṅkhya and Yoga
253-257	Abdullah Aydın	Muhaddis: İlim Tarihinde Bir Kimliğin İzleri
258-260	Mahmut Zahit Ergün	Yahudi Kaynaklarına Göre Hz. Musa



Dergiabant

2025, 13(1): 1-22, doi: 10.33931/dergiabant.1600022



İlmihâl Türünde Bir Literatür İncelemesi: Ebü'l-Leys Es-Semerkindî'nin *Mukaddimetü's-Salâtı* ve Üzerine Yapılan Çalışmalar

A Literature Review in The Genre of İlmihâl: Abu'l-Leys al-Samarqandî's *Muqaddimat al-Şalât* and Related Studies

Necmettin AZAK¹ 

Geliş Tarihi (Received): 11.12.2024

Kabul Tarihi (Accepted): 23.12.2024

Yayın Tarihi (Published): 31.05.2025

Öz: Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin *Mukaddimetü's-salât* adlı eseri Hanefî mezhebinin namaz, abdest ve taharet konularındaki görüşlerini sistematik bir şekilde sunarak ilmihâl literatüründe önemli bir yer edinmiştir. Üzerine yazılan şerh, haşiye, tercüme ve manzum çalışmalar eserin geniş bir coğrafyada etkili olmasını sağlamışsa da bu metinlerin aidiyeti, nüsha varyasyonları ve yöntem farklılıkları gibi sorunlar literatürü karmaşıklştırmıştır. Bu makale, eserin tarihî bağlamını ve üzerine yapılan çalışmaları analiz ederek yazma eser kataloglarındaki yanlışlıklar, aidiyet karmaşaları ve eksik istinsahlar gibi sorunları ele almaktadır. Çalışmada, yazma eserlerin tespit ve tasnifi, literatürdeki sorunların giderilmesine yönelik birincil hedef olarak belirlenmiştir. Ayrıca tarihî bağlamın ve yöntemsel farkların daha net ortaya konması için karşılaştırmalı bir analiz yöntemi kullanılmıştır. Literatürdeki metodolojik eksiklikleri belirleyerek, gelecekte yapılacak çalışmalara sağlam bir temel oluşturmayı hedeflemektedir. Bu kapsamda, eser üzerine yapılan çalışmaların doğru değerlendirilmesini sağlamak için daha titiz bir kaynak taraması ve eleştirel bir yöntem önerilmektedir. Böylece, *Mukaddimetü's-salât*'ın ilmî ve kültürel mirası daha kapsamlı bir şekilde ortaya konulabilecektir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, İlmihâl, Ebü'l-Leys es-Semerkindî, Mukaddimetü's-Salât, Yazma Eser.

&

Abstract: Abu'l-Leys al-Samarqandî's *Muqaddimat al-Şalât* holds a significant position in the ilmihâl literature by systematically presenting the views of the Hanafi school on issues related to prayer, ablution, and ritual purity. While the extensive corpus of commentaries (sharḥ), glosses (ḥāshiya), translations, and versified works has facilitated its widespread influence across various regions, challenges such as issues of attribution, manuscript variations, and methodological discrepancies have rendered the associated literature complex. This study aims to analyze the historical context of the text and the body of scholarship surrounding it, focusing on problems such as inaccuracies in manuscript cataloging, attribution ambiguities, and incomplete transcriptions. The primary objective is to identify and classify manuscripts to address these longstanding issues. Furthermore, a comparative analysis methodology is employed to elucidate historical and methodological divergences more clearly. By identifying methodological deficiencies in the existing literature, the study seeks to provide a solid foundation for future research. To this end, it proposes a more meticulous source analysis and a critical approach to ensure accurate evaluation of the works related to *Muqaddimat al-Şalât*. Consequently, the study aspires to comprehensively uncover the scholarly and cultural legacy of this pivotal work.

Keywords: Islamic Law, İlmihâl, Abu'l-Leys al-Samarqandî, Muqaddimat al-Şalât, Manuscript.

Atıf/Cite as: Azak, Necmettin. "İlmihâl Türünde Bir Literatür İncelemesi: Ebü'l-Leys Es-Semerkindî'nin Mukaddimetü's-Salâtı ve Üzerine Yapılan Çalışmalar". *Dergiabant* 13/1 (Mayıs 2025), 1-22. doi: 10.33931/dergiabant.1600022

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Doç. Dr., Necmettin Azak, İzmir Bakırçay Üniversitesi, necmettin.azak@bakircay.edu.tr.

1. Giriş

İlmihâl, Arapça “ilim” (bilgi) ve “hâl” (durum) kelimelerinin birleşiminden oluşan bir terim olup “durum bilgisi” anlamına gelir. İslâm kültüründe ilmihâl bir Müslümanın inanç, ibadet, ahlâk ve günlük yaşamında ihtiyaç duyduğu temel dinî bilgileri içeren eserleri ifade eder.² Bu eserler Müslüman bireylerin dinî yükümlülüklerini doğru bir şekilde yerine getirebilmeleri için rehberlik eder. İlmihâl geleneği İslâm toplumlarında erken dönemlerden itibaren gelişmeye başlamıştır. İlk dönemlerde dinî bilgiler sözlü olarak veya fıkıh-fetva kitapları aracılığıyla aktarılırken zamanla bu bilgilerin sistematik bir şekilde derlenmesi ihtiyacı doğmuştur. Bu süreçte özellikle mezheplerin teşekkülü ve farklı bölgelere yayılmasıyla birlikte mezhep içi görüşlerin derlenip muteber metinlerin oluşturulması önem kazanmıştır.

“İlmihâl” kavramının tanımına en erken dönemlerde Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî’nin (ö. 189/805) *Kitâbü’l-Kesb* isimli eserinde rastlanmaktadır.³ Ancak bu kavramın bir yazım türü olarak kullanılması ise Osmanlı döneminde 15. ve 16. yüzyıllarda ilmihâl adı verilen eserlerin yazılmasıyla gerçekleşmiştir.⁴ Osmanlı döneminde halkın anlayabileceği sade bir dille dinî bilgileri sunan eserlere ihtiyaç duyulmuştur. Bu gereksinimi karşılamak amacıyla Arapça yazılmış bazı eserler Türkçeye çevrilmiş ve eksik görülen kısımlar tamamlanarak ilk ilmihâller oluşturulmuştur.⁵ Her ne kadar yazım türü olarak geç dönemde eserler verilmeye başlansa da içerik olarak ilmihâl eserlerinin üretimi çok daha erken başlamış ve zengin bir literatür meydana gelmiştir.⁶ Bu literatür genel olarak Ebü’l-Leys es-Semerkindî’nin (ö. 373/983) *Mukaddimetü’s-salâtı* ile başlatılmaktadır.⁷ Modernleşme dönemi Tanzimat’la birlikte ilmihâller daha sistematik hale gelmiş ve yeni Türkçe ilmihâl eserleri yazılmıştır.⁸ Cumhuriyet döneminde ise temel dinî

² Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 247.

³ Bu eserde, “İlim talep etmek her Müslümana farzdır” hadisindeki “ilim” kelimesini “ilmihâl” olarak yorumlamış ve bunu şu şekilde açıklamıştır: “İnsanın sorumlu olduğu ibadet ve görevleri yerine getirebilmesi için, mevcut durumda neye ihtiyacı varsa onu bilmesi zorunludur. Örneğin, namaz kılmak için abdest almayı öğrenmek; ticaretle uğraşıyorsa, faizden ve geçersiz akitlerden korunmayı bilmek; malı varsa, zekâtını nasıl vereceğini öğrenmek; hacca gitmesi gerekiyorsa, hac ibadetinin gereklerini bilmekle yükümlüdür. İşte ‘ilmihâl’ bu bilgilerin toplamıdır.” Bk. Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *Kitâbü’l-kesb*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü’l-Matbûâtı’l-İslâmiyye, 1997), 148-149; Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1978), 30/260. İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) *Fıkhu’l-Ekber* adlı eserinde, Zernûcî (ö. 620/1223) *Ta’limü’l-müte’allimîn*’de, Şeybânî’nin ifadelerine benzer şekilde “ilmihâl” kavramını kullanmışlardır. Bk. Mediha Aynacı, *Osmanlı Kuruluş Dönemi Türkçe İlmihal Eserleri Çerçevesinde İlmihallerin Fıkhi Yönden Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 39.

⁴ Nitekim ilmihâl kelimesinin ilk defa bir kitaba isim olarak verilmesi o dönemlerde yazıldığı düşünülen Mızraklı İlmihal ile gerçekleşmiştir. Bk. M. Kâmil Yaşaroğlu, “Mızraklı İlmihal”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/5.

⁵ Bu bağlamda Kutbüddin İznîkî’nin (ö. 821/1418) *Mukaddime*’si ilk Türkçe kaleme alınan ilmihâller arasında kabul edilmektedir. Ayrıca Abdurrahman b. Yûsuf Aksarâyî’nin (ö. 950/1543) *İmâdî’l-İslâm*’ı, Mehmed b. Bâlî’nin (XV. yüzyıl) *Güzîde*’si, Birgivi Mehmed Efendi’nin (ö. 981/1573) *Vasiyetnâme*’si ve Mızraklı İlmihal vb. Anadolu sahasındaki Türkçe ilmihâl kitaplarının önemli örneklerindendir. Bk. Yaşaroğlu, “Mızraklı İlmihal”, 30/5; Reşat Öngören, “Kutbüddin İznîkî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/485. Arap ülkelerinde, Türk-İslâm geleneğindeki “ilmihâl” kitaplarındaki bilgileri içeren eserler genellikle *ez-Zarûrâtü’l-dîniyye* başlığı altında kaleme alınmıştır. Bk. *Şurûtu’s-salât* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1361), 23; Abdullah Kahraman, “Cumhuriyet Dönemi İlmihalleri: Fıkıh ve Toplumsal İhtiyaç Bakımından Bir Değerlendirme”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/24 (2014), 148.

⁶ Literatür hakkında bk. Aynacı, *Osmanlı Kuruluş Dönemi Türkçe İlmihal Eserleri Çerçevesinde İlmihallerin Fıkhi Yönden Değerlendirilmesi*, 40-52; Hatice Kelpetin Arpaguş, “Bir Telif Türü Olarak İlmihal Tarihî Geçmişi ve Fonksiyonu”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/22 (2002), 25-56; Osman Güman, “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e İlmihal Literatürü (1839-1922)”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (2014), 167-211; Kahraman, “Cumhuriyet Dönemi İlmihalleri: Fıkıh ve Toplumsal İhtiyaç Bakımından Bir Değerlendirme”, 148-150; Salim Küçük, “Satır Altı Kur’an Tercüme Üzerine”, *Türk Ekini Dil ve Kültür Dergisi* 5 (2020), 13-20.

⁷ Ferit Dinler, *Ebu’l-Leys es-Semerkindî ve Mukaddimetü’s-Salat İsimli Eserinin Tahkiki* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 48-62; Ferit Dinler, “Ebü’l-Leys es-Semerkindî’nin (v. 373/983) Mukaddimetü’s-Salât İsimli Eserinin Tahkiki Neşri”, *İslam Hukuku Araştırmalar Dergisi* 28 (2016), 521. Bunun yanı sıra, Osmanlı coğrafyasında etkili olmuş ve birden çok fıkhi konuyu Arapça olarak ele alan diğer önemli ilmihâl kitaplar; Ahmed b. Muhammed el-Ğaznevî’nin (ö. 593/1197) *Mukaddimetü’l-Ğaznevî*, Hilâtî’nin (ö. 652/1254) *Telhîsü’l-Câmi’i’l-kebir* ve Zeynüddin er-Râzî’nin (ö. 666/1268) *Tuhfetü’l-Mülûk* adlı eserler, Osmanlı döneminde ilmihâl geleneğinin şekillenmesinde ve halkın dinî bilgilenmesinde önemli rol oynamıştır. Ayrıca Farsça olarak Saîdüddin Fergânî’nin (ö. 699/1300) *Menâhicü’l-ibâd ile’l-meâd* ile Mevlâna Abdülaziz el-Fârisî’nin *Umdetü’l-İslâm fi erkânî’l-hams* adlı eserler de kaleme alınmıştır. Bk. Kahraman, “Cumhuriyet Dönemi İlmihalleri: Fıkıh ve Toplumsal İhtiyaç Bakımından Bir Değerlendirme”, 148.

⁸ Bu dönemde birçok ilmihâl eserleri kaleme alınmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: İşkodralı Lutfi Paşa, *Sual ve Cevaplı İlmihal*, Abdülhamîd b. Mustafa Reşid, *Zübde-i İlmihâl*, Mehmed Üstüvânî, *İlmihal*, Ofllu Mehmed Emin Efendi, *Necâtü’l-mü’minîn*, Mehmed

bilgileri ve toplumsal kuralları içeren eserler geliştirilmiş ve ilmihâl geleneği sürdürülmüştür.⁹ Osmanlı döneminde yazılan ilmihâller, hedef kitlelerine göre genel okuyucuya hitap edebildiği gibi sadece erkeklere, kadınlara, askerlere veya çocuklara yönelik de hazırlanmıştır. İçerik açısından ise bazıları inanç esasları ve ibadetleri kapsayan geniş kapsamlı eserlerken bazıları sadece namaz, oruç, hac, zekât veya kurban gibi tek bir konuyu ele almıştır.

Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin *Mukaddimetü's-salât* adlı eseri ilmihâl geleneğinde öne çıkan önemli bir metin olup üzerine çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Şerh, haşiye, muhtasar, tercüme ve manzume türündeki çalışmalar eserin farklı dönem ve coğrafyalarda anlaşılmasını ve yayılmasını sağlamıştır. Akademik alanda eserin muhteva ve üslup yönleri ele alınmış, bu bağlamda eserin içerdiği meseleler detaylı bir şekilde incelenmiştir. Tahkiki neşirler ise eserin yazma nüshalarından derlenip yayımlanması sürecinde önemli bir katkı sağlamıştır. Bu yayınlar özellikle Arapça ve Memlük-Kıpçak Türkçesi dillerinde gerçekleştirilmiş olup eserin dil ve anlatım özelliklerini farklı diller üzerinden analiz etme imkânı sunmuştur.¹⁰

Mukaddimetü's-salât literatürü üzerine kapsamlı bilgiler sunan *Keşfü'z-zünûn*, kendisinden sonra gelen tabakât ve biyografi yazarlarını büyük ölçüde etkilemiştir. Ancak bu etki eserin detaylı bir şekilde incelenmesiyle değil, genellikle önceki bilgilerin tekrarı şeklinde kendini göstermiştir. Çalışmalar kütüphanelerdeki el yazması nüshaların derinlemesine tetkik edilmesi yerine, tabakât kitaplarında yer alan bilgilerin aktarılmasıyla sınırlı kalmıştır. Bu durum eksik bilgilerin giderilmesini engellemiş ve mevcut bilgilerin yanlışlıklarından arındırılmasını zorlaştırmıştır.

Habeşî (ö. 2008) *Câmiu's-şurûh ve'l-havâşî* adlı eserinde Kâtip Çelebî'nin (ö. 1067/1657) *Keşfü'z-zünûn*'daki bilgilerinin üzerine, Arap dünyasında yer alan yazma kütüphanelerin fihrist kayıtlarından elde edilen bilgileri ekleyerek literatüre katkıda bulunmuştur.¹¹ Bu ilave bilgiler özellikle yazma eserlerin varlığı ve dağılımına dair önemli bir genişleme sağlamıştır. Ancak bu yazma eserlerin doğrudan incelenmemesi ve genellikle Arap coğrafyasındaki fihristlerden aktarılan bilgilere dayanılması, eserin tevsikinde eksikliklere yol açmıştır. Kâtip Çelebî *Keşfü'z-zünûn*'da ele aldığı eserlerin güvenilirliğini artırmak için ulaşabildiği yazma nüshaların başlangıç ve bitiş satırlarından örnekler sunarak eserlerin tevsikini sağlamış ve onların özgünlüğünü doğrulamıştır. Bu yöntem hem içerik hem de eserlerin kimliği hakkında kesinlik sağlamak açısından büyük bir önem taşımaktadır. Ancak Habeşî'nin, yazma nüshaları doğrudan karşılaştırmaya tabi tutmaması ve yalnızca dijital fihristlerdeki bilgileri aktarmakla yetinmesi, verdiği bilgilerin doğruluğunun kontrol edilmesi gerektiğini göstermektedir. Bu durum yazma eserler üzerine yapılan çalışmaların yalnızca yüzeysel bilgi aktarımlarına dayandığında ne denli eksik kalabileceğini ve orijinal nüshaların incelenmesinin akademik çalışmalarda taşıdığı önemi bir kez daha ortaya koymaktadır. Habeşî'nin çalışması kapsamlı bir kaynağa işaret etse de yöntemsel olarak bu doğrulama eksikliği nedeniyle eleştiriye açık bir konumdadır.

Tahkik ve transkripsiyonlu metin neşirlerini içeren akademik çalışmalarda *Mukaddimetü's-salât* üzerine yapılan çalışmaların ele alındığı dirase bölümleri önemli bir yer tutmaktadır. Ancak bu bölümlerin genellikle zayıf olduğu ve biyografi kitaplarındaki bilgilerin tekrarından öteye geçmediği gözlemlenmektedir. Bunun yanı sıra *Şurûtu's-salât* adlı eser ile *Mukaddimetü's-salât*'ın birbirine karıştırılması, bu iki eser üzerine yapılan şerh ve haşiyelerin de zamanla karışmasına ve işin içinden

Zihni Efendi, *Ni'met-i İslâm*. Bk. Hatice Kelpetin Arpağuş, "İlmihâl", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/139-140.

⁹ Bu dönemde kaleme alınan ilmihâl eserlerinden bazıları şunlardır: Ahmet Hamdi Akseki, *İslâm Dini* (1933), Numan Kurtulmuş, *Yeni Âmentü Şerhi* (1943), Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali* (1947), Mustafa Âsım Köksal, *İlmihâl* (1954); Ali Fikri Yavuz, *Geniş İslâm İlmihali-İslâm Fikhi ve Hukuku* (1977). Bk. Arpağuş, "İlmihâl", 22/139.

¹⁰ Muhammed Nevevî b. Ömer b. Arabî, *Katrü'l-gays fi şerhi mesâilî Ebi'l-Leys* (İstanbul: Haşimi Yayınevi, 2016); Ananiasz Zajackowski, *Le Traite Arabe Mukaddima D'abou'l-Lait As-Samarkandi, En Version Mamelouk-Kiptchak*, (Warszawa, 1962); Recep Toparlı, *Kitab-ı Mukaddime-i Ebi'l-Leysi es-Semerkindi* (Erzurum, 1986); Ahmet Kaylı, *A Critical Study of Birgivi Mehmed Efendi's (d.981/1573) Works and Their Dissemination in Manuscript Form* (İstanbul: Boğaziçi University, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010); Mustafa Özkan, *Kitab-ı Mukaddime-i Ebi'l-Leysi es-Semerkindi* (Konya: Palet Yayınları, 2018).

¹¹ Abdullah Muhammed Habeşî, *Câmiu's-şurûh ve'l-havâşî* (Ebu Dabi: el-Mecme' u' s-Sekâfi, 2004), 3/1811-1813.

çıkılmaz bir hâl almasına neden olmaktadır. Bu durum her iki eserin bağımsız kimliğini zedelemekte ve bu eserlerin akademik çalışmalarda doğru bir şekilde ele alınmalarını zorlaştırmaktadır.

Bu çalışmanın temel amacı Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin *Mukaddimetü's-salât* adlı eserine yönelik yapılan şerh ve hâşiyelerin yanı sıra, eserin Osmanlı Türkçesi ve Memlük-Kıpçak Türkçesi'ne yapılan tercümeleri ile manzum çalışmaları tespit etmektir. Ayrıca bu çalışmaların gerçekten *Mukaddimetü's-salât* üzerine yapıp yapılmadığını belirlemek de çalışmanın bir diğer hedefidir. Bu doğrultuda daha önce yapılan araştırmalarda karşılaşılan eksiklikler ve çalışmalarda metodolojik karışıklıklar ele alınarak bir değerlendirme yapılacaktır. Çalışmanın ilk aşamasında *Mukaddimetü's-salât* üzerine yapılan yazma nüshalar tespit edilerek mevcut kaynakların kapsamı ve dağılımı belirlenecektir. Devamında, tespit edilen yazma eserler içerik analizi yoluyla detaylı bir incelemeye tabi tutulacak; eserin aidiyeti, özgünlüğü ve tarihî bağlamı netleştirilmeye çalışılacaktır. Bu süreçte yazma eserlerin başlangıç ve bitiş cümlelerinden örnekler alınarak nüshalar arasındaki bağlantılar ve doğrulukları değerlendirilecektir. Son olarak her bir yazma nüshanın fiziksel ve içerik özellikleri detaylı bir şekilde incelenecek ve sunulacaktır. Bu inceleme kapsamında yazma eserlerin fiziksel özellikleri, yazıldığı dönem ve muhtemel müstensihleri gibi bilgiler ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Çalışma bu veriler ışığında *Mukaddimetü's-Salât* ve ona yönelik yapılan çalışmaların daha kapsamlı bir şekilde anlaşılmasına katkı sunmayı amaçlamaktadır.

2. Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin *Mukaddimetü's-Salât*'ı

Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin *Mukaddimetü's-salât* adlı eseri kaynaklarda ve yazma nüshalarda "Mukaddimetü Ebi'l-Leys", "el-Mukaddime fi'l-fıkḥ", "el-Mukaddimetü fi's-salât" gibi farklı isimlerle anılmaktadır.¹² Bu isimlendirme farklılıkları eserin müellife nispeti, içeriği veya telif amacıyla ilgilidir. Müellifin nisbe ve künyesi eserde birkaç yerde geçmekte ve kaynaklar eseri Ebü'l-Leys es-Semerkindî'ye nispet etmektedir; bu da eserin müellife aidiyetini doğrulamaktadır.¹³

Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin *Mukaddimetü's-salât* adlı eseri Hanefî mezhebinin fıkḥ görüşlerini yansıtan ve namazın farziyeti, şartları, rükûnları, abdestin hükümleri, istinca ve istibra gibi konuları detaylı bir şekilde ele alan sistematik bir çalışmadır. Eser, 39 fasıl ve 11 meseleden oluşmakta olup namaz ve onun ön hazırlığı olan maddi ve manevi temizlikle ilgili konuların yanı sıra, soru cevap formunda ele alınan bazı fıkḥî ve akaid konularıyla birlikte iman ve şeriat gibi temel akaid ve ahlak meselelerine de değinmektedir.¹⁴ Müellif, konuları işlerken ilgili terimlerin tariflerini ve pratik örnekleri sunarak okuyucunun daha iyi anlamasını sağlamayı amaçlamıştır. Eserde namazın şart ve rükûnlarına dair her bir unsur için ayet ve hadis delilleri sunulmuştur. *Mukaddimetü's-salât*, halkın pratik ihtiyaçlarına yönelik ilmi hâl konularına odaklanmış olup abdest duaları ve temel akaid konularına yer vermesiyle ilmi hâl geleneğinin ilk örneklerinden biri olarak kabul edilmiştir.

Eserde ihtilafli konularda Ebû Hanîfe ve Şafîî'nin yanı sıra müctehid imamlardan Ebû Yûsuf (ö. 182/798), Muhammed ve Züfer'e (ö. 158/775) atıflar yapılmış, ayrıca Tahâvî (ö. 321/933) ve Kerhî'nin (ö. 340/952)

¹² Tabakât ve terâcim kitaplarında kitap isminin farklı yazımı için bk. Ebü'l-Fidâ Zeynüddin Kâsım İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim ve't-tabakât* (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1992), 310; Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahmân es-Sehâvî, *el-Makâsîdül-hasene fi beyâni kesîrin mine'l-ehâdisi'l-müşteḥira ale'l-elsine* (Dimaşk: Dârü'l-Meymene li'n-Neşr ve't-Tevzi', 2005), 5/171; Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (tsh. M.[ehmet] Şerefettin Yalıtaya, Kilisli Rifat Bilge) (Ankara: Maârif Vekalet, 1941), 2/1795; Brockelmann Carl, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî* (Kahire, 1993), 2/438; Fuat Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî* (Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûdi'l-İslâmiyye, 1991), 2/109; İsmail Paşa Bağdâdî, *Hedîyyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin* (Beyrut: Darü't-Türâsi'l-Arabiyye, ts.), 2/490. Yazma nüshaların zahiriye sayfalarında kitap isminin farklı yazımı için bk. Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkindî, *Kitâbü Mukaddimeti Ebi'l-Leys* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya, 1443), 1a; Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkindî, *Kitâbü Mukaddimeti Ebi'l-Leys es-Semerkindî* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya, 1450), 1a; Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkindî, *Kitâbü'l-Mukaddime* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya, 1442), 1a; Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkindî, *Kitâbü'l-Mukaddime fi'l-fikhi alâ mezhebi'l-İmâm Ebî Hanîfe* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya, 511), 32a.

¹³ Her ne kadar nüshaların dîbâce ve ferağ kayıtlarında müellifin adına yer verilmemiş olsa da 7b varlığında "hakiki hades" konusu açıklanırken Ebü'l-Leys'in ismi ve *el-Uyûn* adlı eseri zikredilmektedir. Ayrıca 24b varlığında geçen "Kâle el-Fakîh Ebü'l-Leys" ifadeleri de eserin Semerkandî'ye ait olduğunu açıkça teyit etmektedir. Bk. Semerkandî, *Kitâbü'l-Mukaddime* (Ayasofya, 1442), 7b, 24b.

¹⁴ Eserin detaylı incelenmesi ile ilgili bk. Dinler, *Ebü'l-Leys es-Semerkindî ve Mukaddimetü's-Salât İsimli Eserinin Tahkiki*, 53-55, 65-67; Dinler, "Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin (v. 373/983) Mukaddimetü's-Salât İsimli Eserinin Tahkiki Neşri", 526-527.

görüşleri de aktarılmıştır. Bunların yanı sıra zahid kimliğiyle tanınan Şakîk-ı Belhî (ö. 194/810), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve Belh meşâyihından olduğu düşünülen Muhammed b. Seleme gibi isimlere de yer verilmiştir. Müellif, Kerhî'nin *Muhtasar*'ı, Tahâvî'nin (*Muhtasar*)'ı ile kendi eserleri olan *Muhtelefû'r-rivâye* ve *Uyûnü'l-mesâil*'i kaynak olarak zikretmiştir. Bununla birlikte günümüze ulaşmayan Ebû Yûsuf'un *Emâlî* isimli eserine de atıfta bulunulmuş ve bu eserin içeriğinden görüşler aktarılmıştır.

Müellif, ele aldığı konularda önce hükmü belirtmiş, ardından sırasıyla kitap ve sünnetten deliller getirmiş, bazı durumlarda ise icmaya yer vermiştir. İhtilaflı meselelerde bazen görüş sahiplerini belirtmeden konuları ele aldığı ve her zaman mezhep görüşü ya da kendi tercihinin açıkça ifade etmediği görülmektedir. Ancak genel olarak müellifin ilk sunduğu görüşün tercih ettiği görüş olduğu anlaşılmaktadır.

Ayet ve hadis metinlerini açıklarken okuyucunun anlamasını kolaylaştırmak amacıyla açıklama ve şerhler ekleyen müellif, örneğin namazın niyet şartına dair hadislerde mezhep görüşlerini açıklayıcı yorumlarla desteklemiştir. Hadislerin büyük bir kısmının sahih veya hasen olduğu, ancak zühd ve ahlak konularında bazı zayıf rivayetlere de yer verildiği görülmektedir. Müellif hadis senetlerini genellikle hafzetmiş, yalnızca bazı yerlerde sahabe ravilerinin isimlerini zikretmiştir.¹⁵ Eserin en dikkat çekici yönlerinden biri özgün bir anlatım tarzı olarak soru-cevap yöntemini benimsemiş olmasıdır. Farz, sünnet ve nafil ibadetlerin tarifleri ile iman ve şeriat konularına dair tasavvufi yaklaşımlar bu yöntemi destekler niteliktedir. Ayrıca namazın şartları ve rükûnlarına dair her konuda bir hadis rivayetinin bulunması, eseri dönemindeki diğer fıkıh eserlerinden ayıran önemli bir özelliktir.

Genel olarak bu eser hem ahkâm konularında sahih rivayetlere dayalı bir metodoloji sergilemekte hem de tasavvufî ve ahlakî meselelere yönelik geniş bir perspektif sunmaktadır. Bu yönleriyle eser dönemin fıkıh kitaplarından ayrılarak hem halkın pratik ihtiyaçlarına hem de ilmî tartışmalara cevap veren bir rehber niteliği taşımaktadır.

3. *Mukaddimetü's-Salât* Üzerine Yapılan Çalışmalar

3.1. Şerh ve Haşiyeler

3.1.1. *et-Takdûme fî Şerhi'l Mukaddime*: Gencevî¹⁶, Cibrîl b. Hasen b. Osman b. Mahmud b. Osman (ö. 752/1351)¹⁷

Eserin yazma nüshasının mukaddimesinde müellif, Ebû'l-Leys es-Semerkindî'nin *Mukaddimetü's-salât* adlı eserine bir şerh yazdığını ve bu esere *et-Takdûme fî Şerhi'l-Mukaddime* adını verdiğini ifade etmektedir. Gencevî, dîbâcede *Mukaddime*'deki lafızları açıklamak, manaları şerh etmek ve delilleri ortaya

¹⁵ Dinler, *Ebu'l-Leys es-Semerkindî ve Mukaddimetü's-Salat İsimli Eserinin Tahkiki*, 58-59.

¹⁶ Yazma nüshaların zahriye sayfalarında "Gencânî," "Gencâvî," ve "Gencevî" şeklinde farklı notların düşülmesi nedeniyle, terâcim ve tabakât kitaplarında bu üç farklı yazım biçimine rastlanması mümkündür. *Gencevî* için bk. Cibril b. Hasen. b. Osman el-Gencevî, *et-Takdûme fî şerhi'l-Mukaddime* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 409), 1a; Sezgin, *Târîhu't-türâsî'l-Arabî*, 4/264; *Gencânî* için bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1795; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin: Terâcîmu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsenneâ, 1431), 3/116; *Gencâvî* için bk. Cibril b. Hasen. b. Osman el-Gencevî, *et-Takdûme fî şerhi'l-Mukaddime* (Manisa: Manisa Yazma Eser Kütüphanesi, Manisa Akhisar Zeynelzade, 5474), 1a; Bağdâdî, *Hedîyyetü'l-ârifîn*, 1/250.

¹⁷ Eserin yazma nüshaları için bk. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Fatih, nr. 1792-02; Fatih, nr. 1794; Bağdatlı Vehbi, nr. 409; Hacı Selim Ağa, nr. 393; Manisa Yazma Eser Kütüphanesi, Manisa İl Halk Kütüphanesi, nr. 729; Manisa Akhisar Zeynelzade, nr. 5741; Erzurum Yazma Eser Kütüphanesi, Erzurum Yazmalar, nr. 119; Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Ulucami, nr. 1151; Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Beyazıt, nr. B1901, B1899, B2383; Konya Yusuf Ağa Yazma Eser Kütüphanesi, Yusuf Ağa, YY7035; Diyarbakır Yazma Eser Kütüphanesi, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, nr. 764; Milli Kütüphane, Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi, nr. 03; Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, Hasan Paşa Kütüphanesi, nr. 1516/1; Milli Kütüphane, Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, nr. 06 Hk 4689; Amasya Yazma Eser Kütüphanesi, Beyazıt, nr. 973. Ayrıca Bk. Carl, *Târîhu't-türâsî'l-Arabî*, 2/438; Sezgin, *Târîhu't-türâsî'l-Arabî*, 3/109.

koymak amacıyla bu eseri kaleme aldığını belirtmiştir. Ayrıca şerhin sonuna ebced harflerinin iştikak ve manalarını açıklayan bir zeyl eklediğini ve me'sur dualarla eserini sonlandırdığını ifade etmektedir.¹⁸

Her ne kadar Gencevî şerhin adını mukaddime zikretmiş olsa da kendi ismine burada yer vermemektedir. Bununla birlikte eserin sonuna zeyl olarak eklediği kısımda kendi adını açıkça belirttiği görülmektedir.¹⁹ Yazma nüshaları pek çok kütüphanede bulunan bu eser çeşitli yönleriyle dikkat çekmektedir.

Eserin başlangıç ve bitiş cümleleri şöyledir:²⁰

[1b] بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَمَدَّ أَوْلِيَاءَهُ بِالْعَاجِلَةِ بِأَنْوَاعِ النِّعَمِ، وَأَعَدَّ أَعْدَاءَهُ بِالْآجِلَةِ بِأَصْنَافِ النَّقَمِ.

[166b] وَعَنْ بَعْضِ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ: حَيَاةُ النَّفْسِ بِالرُّوحِ، وَحَيَاةُ الرُّوحِ بِالذِّكْرِ، وَحَيَاةُ الْقَلْبِ بِالْعَقْلِ، وَحَيَاةُ الْعَقْلِ بِالْعِلْمِ.

3.1.2. *et-Tavzîh*: Karamânî, Muslihuddîn Mustafa b. Zekeriya b. Aydoğmuş (ö. 809/1407)²¹

Şârih eserin mukaddimesinde adını Mustafa b. Zekeriya b. Aydoğmuş el-Karamânî²² olarak zikrettikten sonra şerhine *et-Tavzîh* adını verdiğini ifade etmektedir.²³ Ayrıca Ebü'l-Leys es-Semerkindî'ye nispet edilen *Mukaddimetü's-salât*'ın insanlar arasında meşhur olduğunu ve kendisinin eserdeki müşkülli çözüp mücmelleri açıklayarak öğrencilere ve eserden istifade eden herkese kolaylık sağlamak amacıyla bu şerhi kaleme aldığını belirtmektedir.²⁴

Eserin diğer *Mukaddime* şerhlerine nazaran daha kapsamlı olduğu ve yoğun bir ilgi gördüğü anlaşılmaktadır. Bunun doğal bir sonucu olarak *et-Tavzîh*'e ait kütüphanelerdeki yazma nüshaların sayısının diğer şerhlere kıyasla daha fazla olduğu müşahade edilmektedir. Eserin neşri Abdülmuhsin Taha Yunus el-Abb'ın tahkikiyle İrşad Kitabevi ve Daru İbn Hazm tarafından yayımlanmıştır.

Eserin başlangıç ve bitiş cümleleri şöyledir:²⁵

¹⁸ Gencevî, *et-Takdîme fî şerhi'l-Mukaddime* (Bağdatlı Vehbi, 409), 1b.

¹⁹ Cibril b. Hasan. b. Osman el-Gencâvî, *et-Takdîme fî şerhi'l-Mukaddime* (Manisa: Manisa Yazma Eser Kütüphanesi, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 729), 120a; Cibril b. Hasan. b. Osman el-Gencâvî, *et-Takdîme fî şerhi'l-Mukaddime* (Erzurum: Erzurum Yazma Eser Kütüphanesi, Yazmalar, 119), 159a. Ayrıca bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1795.

²⁰ Cibril b. Hasan. b. Osman el-Gencâvî, *et-Takdîme fî şerhi'l-Mukaddime* (İstanbul: Hacı Selim Ağa Yazma Eser Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, 393), 34b, 153a. Eser 166 varaktan oluşmaktadır. Nüshanın ilk 30 varagında Semerkandî'nin metni müstakil olarak yer aldığından, şerh 30b varagından başlamaktadır. Ancak varaklara sonradan verilen numaralandırmalar, metin ve şerh kısmında 1'den başlatıldığı görülmüştür. 202x138 mm ebadında kâğıt kullanılmış; yazı alanı 140x80 mm olup sayfada 21 satır vardır. Her satırda yaklaşık 11 kelime mevcuttur. Nestalik hatla yazılan bu nüshada konuların başlangıç ve bitişlerine vurgu yapmak için bab ve fasıl başlıkları kırmızı mürekkeple yazılmış, şerhi yapılan kelimelerin üzerleri çekilen bir kırmızı çizgi ile belirtilmiştir. Nüshanın ferağ kaydında nüshanın 1115 tarihinde Rebiulâhîr'in ilk günlerinde cumartesi günü Hersek livasında Foça Mahkemesi'nde Salih tarafından istinsah edildiği belirtilmektedir.

²¹ Eserin pek çok yazma nüshası bulunduğundan burada sadece Süleymaniye Kütüphanesi'nde yer alan yazmalardan bazılarına yer verilecektir. Yazma nüshalar için bk. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Süleymaniye nr. 772-03; Ayasofya, nr. 1270, 1271-02, 1272; Laleli, nr. 1022; Serez, nr. 1044, 3936; İbrahim Efendi, nr. 399; Denizli, nr. 203; Hacı Mahmud Efendi, nr. 1815; Yozgat, nr. 298; Yazma Bağışlar, nr. 3674; Damat İbrahim Paşa, nr. 564; Amcazade Hüseyin, nr. 160; Fatih, nr. 1268, 1789, 1791, 1792, 1793; Yusuf Ağa, nr. 224; Kara Çelebizade, nr. 134.

²² Muslihuddîn Mustafa b. Zekeriya b. Aydoğmuş el-Karamânî, *et-Tavzîh* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya, 1270), 1b; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1795; Bağdâdî, *Hedîyyetü'l-ârifîn*, 2/433; Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm: Kâmusu terâcîmi li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arabî'l-müsta'ribîn ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 2002), 7/234; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 12/253.

²³ Karamânî, *et-Tavzîh* (Ayasofya, 1270), 2a.

²⁴ Karamânî, *et-Tavzîh* (Ayasofya, 1270), 1b-2a.

²⁵ Muslihuddîn Mustafa b. Zekeriya b. Aydoğmuş el-Karamânî, *et-Tavzîh* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 1815), 1b, 134b. Eser 134 varaktan oluşmaktadır. 210x134 mm ebadında kâğıt kullanılmış; yazı alanı 115x85 mm olup sayfada 17 satır vardır. Her satırda yaklaşık 12 kelime mevcuttur. Nesih hatla yazılan bu nüshada konuların başlangıç ve bitişlerine vurgu yapmak için bab ve fasıl başlıkları kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Nüshada ferağ kaydı bulunmadığından istinsah ile ilgili bilgiler yer almamaktadır.

[1b] بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى رَسُولِهِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَعَلَى جَمِيعِ رُسُلِ اللَّهِ وَأَنْبِيَائِهِ، وَعَلَى جَمِيعِ مَلَائِكَتِهِ وَأَصْفِيَائِهِ.

[134b] ثُمَّ اعْتَقَادِي مَذْهَبَ النِّعْمَانِ وَعَلَى الْخَيْرِ وَالصَّلَاحِ نَقَطَعَ الْكَلَامَ، رَاجِينَ مِنَ اللَّهِ الْفَلَاحَ وَالْفَوْزَ بِالنِّجَاحِ، إِنَّهُ هُوَ الْوَهَّابُ الْفَتَّاحُ وَشَاكِرِينَ حَامِدِينَ عَلَى تَمَامِ التَّوْضِيحِ.

3.1.3. *Muhtasaru't-Tavzîh: Karamânî, Muslihuddîn Mustafa b. Zekeriya b. Aydoğmuş (ö. 809/1407)*²⁶

Eserin mukaddimesinde şârih önceden *et-Tavzîh* ismiyle Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin *Mukaddime'sine* bir şerh yazdığını ifade etmektedir. Daha sonra eser üzerinde bazı çalışmalar yaparak kapalı kalan manaları açığa çıkardığını belirtmiştir. Şârih, eserden daha fazla istifade edebilmek ve ondaki derin manalara vâkıf olabilmek amacıyla bazı kimselerin kendisinden eseri ihtisar etmesini talep ettiğini, bunun üzerine şerhini kısaltmaya başladığını mukaddime de zikretmektedir.²⁷

Eserin başlangıç ve bitiş cümleleri şöyledir²⁸:

[1b] بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، وَبِهِ نَسْتَعِينُ، الْحَمْدُ لِمَنْ شَرَحَ صُدُورَنَا لِلْإِيمَانِ وَالتَّصَدِيقِ، وَجَعَلَنَا مِنْ يُكْتَرُ سَوَادَ الْعُلَمَاءِ وَيَتَشَبَّهُ بِهِمُ بِالْعِنَايَةِ وَالتَّوْفِيقِ،

[91b] وَإِنَّمَا خَتَمَ الْكِتَابَ بِمَسْئَلَةِ الْإِيمَانِ تَفَاءً، لَا بَأْنَ يَخْتَمُ عَاقِبَتَهُ الْمَكْلُفِينَ بِالْإِيمَانِ وَالْيَقِينِ.

3.1.4. *Müntehabü't-Tavzîh: Alkamî, Halil b. Mukbil b. Abdullah (ö. 799/1397'den sonra)*²⁹

Uleymî eserinde müellifin adının Halil b. Mukbil olduğunu, aslen Halepli olup Alkame'de doğduğunu ve Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin *Mukaddime'sine* güzel bir şerh yazdığını belirtmektedir. Ayrıca bu eserini Kudüs'te 799 [1397] yılının Cemaziyelahir ayının ilk günlerinde, ikindi vaktinden önce temize çektiğini kaydetmiştir.³⁰

Ziriklî ise Alkamî'nin Kudüs'te 797 yılında kendi el yazısıyla *Müntehabü't-Tavzîh* adlı eserini tamamladığını ve bu eserde Semerkandî'nin *Mukaddime'sinin* şerhi olan *et-Tavzîh*'i özetlediğini ifade etmektedir. Eserin yazma nüshası el-Mektebetü'l-Ezheriyye'de Hanefi Fıkıh 2252, Halim 33133 numaralarıyla kayıtlıdır.

Söz konusu nüshanın ferağ kaydının yer aldığı varakta eserin tebyizinin 797 yılının Cemaziyelahir ayında müellifin kendi el yazısıyla tamamlandığı açıkça ifade edilmektedir.³¹ Mukaddime de müellif,

²⁶ Muslihuddîn Mustafa b. Zekeriya b. Aydoğmuş el-Karamânî, *Muhtasaru't-Tavzîh*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Yazma Bağışlar 7817), 1b-91b.

²⁷ Müellif, mukaddime kısmında eserine herhangi bir isim vermemiştir. Bununla birlikte, sebep-i telif bölümünde eserin yazılış amacının bir ihtisar olduğunu vurgulamıştır. Bu özelliğini ön plana çıkarmak adına, eseri "Muhtasar" olarak adlandırmayı uygun bulduk. Ancak, bazı kataloglarda sebep-i telife yer alan bilgilerden yola çıkılarak eserin "*İstikşâfu Maânîhi't-Tavzîh*" adıyla anıldığı da görülmektedir. Bu durum, eserin farklı isimlendirmelerle kayıtlara geçtiğini ve adlandırma konusunda bir standartlaşma bulunmadığını göstermektedir. Bk. Karamânî, *Muhtasaru't-Tavzîh* (Yazma Bağışlar, 7817), 1b.

²⁸ Karamânî, *Muhtasaru't-Tavzîh* (Yazma Bağışlar, 7817), 1b, 91b. Eser 91 varaktan oluşmaktadır. 178x118 mm ebadında kâğıt kullanılmış; yazı alanı 126x90 mm olup sayfada 13 satır vardır. Her satırda yaklaşık 10 kelime mevcuttur. Nesih hatla yazılan bu nüshada konuların başlangıç ve bitişlerine vurgu yapmak için bab ve fasıl başlıkları kırmızı mürekkeple yazılmıştır.

²⁹ Mucîruddîn Ebü'l-Yemen Abdurrahman b. Muhammed b. Abdurrahman el-Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl bi-târîhi'l-Kudsi ve'l-Halîl* (Umman: Mektebetü Dendîs, 1999), 2/219. Ayrıca bk. Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifin*, 1/352; Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/323.

³⁰ Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, 2/333. Ayrıca Uleymî'nin eserinden yapılan alıntılar için bk. Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâtî'l-fuhûl* (İstanbul: İRSİKA, 2010), 2/87; Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifin*, 1/352; Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/322-323; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 4/128.

³¹ Halil b. Mukbil b. Abdullah el-Alkamî, *Müntehabü't-Tavzîh* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Fıkhu'l-Hanefî 2252, Halim 33133), 160a.

Semerkandî'nin *Mukaddime*'sine yazılmış bir şerh olup olmadığını araştırdığını, ancak bu konuda olumlu bir sonuç alamadığını ve bu arayışını Karamânî'nin kendi el yazısıyla kaleme aldığı müsvedde bir nüsha buluncaya kadar sürdürdüğünü belirtmektedir. Müellif ayrıca Karamânî'nin koyduğu kuralların tamamına eserinde yer verdiğini, gereksiz gördüğü bölümleri çıkardığını ve muteber kaynaklardan nakiller yaptığını ifade etmektedir. Ancak müellif kendi adını zikretmesine rağmen eserine bir isim vermediği mukaddimeye yer alan kayıtlardan anlaşılmaktadır.

Eserin başlangıç ve bitiş cümleleri şöyledir³²:

[1b] بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، اللَّهُمَّ يَسِّرْ وَأَعِنْ آمِينَ، فيقول العبد الفقير المعترف بالذنوب والتقصير، الراجي عفو ربه، وإحسانه وكرمه وجوده المنان، خليل بن مقبل بن عبد الله، العلقمي مولداً، والحلي منشأً، والحنفي مذهبا.

[160] ثم اعتقادي مذهب النعمان وعلى الخير والصلاح نقطع الكلام، راجين من الله الفلاح والفوز بالنجاح، إنه هو الكريم الفتح وشاكرين حامدين على تمام هذا الكتاب المسمى بـ"التوضيح".

3.1.5. Şerhu Mukaddimeti Ebi'l-Leys: Muhammed b. İbrahim b. Muhammed el-Halebî (ö. ?/?)³³

Nüshanın 1b varlığında yer alan mukaddime müellifin adı Muhammed b. İbrahim b. Muhammed el-Halebî olarak zikredilmektedir. Müellif eseri şerh etme gerekçesi olarak toplumda gündemde olan konuları bir araya getirmeyi amaçladığını ifade etmektedir. Bu kapsamda mütekaddimîn eserlerinden faydalanmış, müteahhirîn tercihlerini dikkate almış ve tüm bu bilgileri kolay anlaşılır bir üslupla birleştirerek *Mukaddime*'ye bir şerh yazmıştır. Şerh yöntemi genellikle haşiye formatında bazı kelimelerin kısa ve öz açıklamaları şeklindedir. Müellif bu yöntemle hem metni açıklamış hem de okuyucunun metni daha kolay anlamasına olanak sağlamıştır.

Fuad Sezgin *Târîhu't-türâsi'l-Arabî* adlı eserinde Muhammed b. İbrahim b. Muhammed el-Halebî'nin *Mukaddime* adlı esere bir şerh yazdığını belirtmekte ve bu şerhin Münih'te 160 numarada kayıtlı olduğunu, 30 varak hâlinde bulunduğunu ifade etmektedir. Ayrıca müellifin vefat tarihini 879/1474 olarak vermekte ve bu bilgiyi *Mu'cemü'l-müellifîn* adlı esere dayandırmaktadır.³⁴ Ancak Fuad Sezgin'in kaynak olarak gösterdiği yerde (8/217) söz konusu müellifin farklı bir kişi olduğu tespit edilmiştir.

Eserin başlangıç ve bitiş cümleleri şöyledir:³⁵

[1b] بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، الحمد لله الذي وفقنا للفقهاء في الدين، الذي هو حبله المتين، وفضله المبين،

[160] ثم إن المصنف رحمه الله تعالى إنما ختم الكتاب بمسألة الإيمان تيمناً وتبركاً ووجاء من فضل الله تعالى أن يحتم عاقبته بالإيمان.

3.1.6. Katarâtü'l-Gays alâ Mukaddimeti'l-Fakîh Ebi'l-Leys: Kâdizâde, Muhammed b. Muhammed (ö. 1044/1634)³⁶

Eserin mukaddimesinde müellifin adı Muhammed b. Muhammed Kâdizâde, şerhinin adı ise *Katarâtü'l-gays* olarak belirtilmektedir.³⁷ Müellif, Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin *el-Mukaddime*'sine önce *el-Gays*

³² Alkamî, *Müntehabü't-Tavzîh* (Fıkhu'l-Hanefi 2252, Halim 33133), 1b, 160a. Eser 158 varaktan oluşmaktadır. Her sayfada 17 satır vardır. Nesih hatla yazılan bu nüshada konuların başlangıç ve bitişlerine vurgu yapmak için bab ve fasıl başlıkları kırmızı mürekkeple yazılmıştır.

³³ Muhammed b. İbrahim b. Muhammed el-Halebî, *Şerhu Mukaddimeti Ebi'l-Leys* (Kahire: Mektebetü't-Teymüriyye, Fıkıh 12, 1972), 1b, 60a.

³⁴ Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, 3/110.

³⁵ Halebî, *Şerhu Mukaddimeti Ebi'l-Leys* (Fıkıh 12, 1972), 1b, 60a. Eser 60 varaktan oluşmaktadır. Her sayfada 17 satır vardır. Her satırda yaklaşık 10 kelime mevcuttur. Nesih hatla yazılan bu nüshada konuların başlangıç ve bitişlerine vurgu yapmak için bab ve fasıl başlıklarının üzerlerine çizgi çekilmiştir. Nüshanın son sayfası dua ve salât cümleleriyle tamamlandıktan sonra ferağ kaydına yer verilmemiş, ancak 1175 istinsah tarihi rakam olarak belirtilmiştir.

³⁶ Eserin tespit edebildiğimiz tek nüshası için bk. Muhammed b. Muhammed Kâdizâde, *Katarâtü'l-gays alâ Mukaddimeti'l-fakîh Ebi'l-Leys* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 906), 1b-41a.

³⁷ Kâdizâde, *Katarâtü'l-gays* (Şehid Ali Paşa, 906), 1b; Carl, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, 2/434; Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, 3/110.

adıyla bir şerh yazdığını, daha sonra gelen talepler doğrultusunda bu şerhi ihtisar ettiğini ve esere *Katarâtü'l-gays alâ Mukaddimeti'l-fakîh Ebi'l-Leys* adını verdiğini ifade etmektedir.

Ayrıca ferağ kaydının yer aldığı varakta geçen “Bu *el-Gays alâ Mukaddimeti'l-fakîh Ebi'l-Leys* adlı şerhimizden ihtisar ettiğimiz son satırlardır” ifadesi mukaddimedeki açıklamaları doğrulamaktadır.³⁸ Bu durum müellifin şerh üzerindeki çalışmalarını sistemli bir şekilde sürdürdüğünü ve taleplere uygun olarak eseri yeniden düzenlediğini göstermektedir.

Eserin başlangıç ve bitiş cümleleri şöyledir:³⁹

[1ب] بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَعَزَّ الدِّينَ بِالْأُئِمَّةِ الْمُجْتَهِدِينَ، وَجَعَلَهُمْ مُشْرِعِينَ شَرِيعَةَ سَيِّدِ الْمُرْسَلِينَ.

[41] وَمَنْ قَالَ: إِنَّ الْهَدَايَةَ مَخْلُوقَةٌ فَهُوَ كَافِرٌ؛ لِأَنَّهُ وَصَفَ اللَّهَ بِالْمُحْدَثَاتِ وَوَصَفَ بِذَلِكَ كُفْرًا.

3.1.7. Şerhu *Mukaddimeti Ebi'l-Leys*: Müellifi Meçhül⁴⁰

Eserin mukaddime kısmı bulunmadığından şerhin ve şârihin adı tespit edilememektedir. Ancak ferağ kaydında nüshanın “936 senesinin Şevval ayının sonlarında [1530] Can Bey tarafından istinsah edildiği” bilgisi yer almaktadır. Şârih şerh yönteminde önce *Mukaddime* metninden bir faslın tamamını yazmakta, ardından “kavluhû” ifadesiyle o fasıl içinde yer alan bazı kelimeleri şerh etmektedir. Bu yöntemi eserin sonuna kadar sürdürmektedir. Ancak bu yöntemi fark edemeyen bazı araştırmacılar veya kütüphane katalog hazırlayıcıları eserin ilk sayfalarına bakarak bu metni yalnızca Semerkandî'nin *Mukaddime*'si olarak değerlendirmiştir. Bu nedenle bazı nüshalar kataloglarda şerh olarak görülmemektedir.

Kemankeş 688 numaralı nüsha, Reşid Efendi nüshasına kıyasla “iman” konusunda bir sayfa daha fazla şerh içermektedir. Mehmet Tavil 149 numaralı nüsha, Kemankeş nüshasına göre bir sayfa daha fazla devam etmektedir. Ayasofya 1447 numaralı nüshanın bitiş cümleleri ve ferağ kaydı ilk bakışta farklı bir şerh izlenimi vermektedir. Ancak detaylı inceleme ve kıyaslama nüshanın son çeyrek kısmının eksik olduğunu ortaya koymaktadır.

Söz konusu eserin müellifinin tespit edilememiş olması şerhin yöntemi ve kataloglama hataları gibi çeşitli gerekçelerden kaynaklanmaktadır. Bunun yanı sıra nüshaların farklılıkları ve eksiklikleri eser üzerinde daha kapsamlı bir araştırma yapılmasını gerektirmektedir. Nüshalar arasındaki varyasyonlar ve ferağ kayıtlarının detaylı incelenmesi eserin müellifine ilişkin daha net sonuçlar elde edilmesine katkı sağlayacaktır.

Eserin başlangıç ve bitiş cümleleri şöyledir:⁴¹

³⁸ Kâdizâde, *Katarâtü'l-gays* (Şehid Ali Paşa, 906), 1b; Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, 3/110.

³⁹ Kâdizâde, *Katarâtü'l-gays* (Şehid Ali Paşa, 906), 1b, 41a. Eser 40 varaktan oluşmaktadır. 207x157 mm ebadında kâğıt kullanılmış; yazı alanı 150x95 mm olup sayfada 21 satır vardır. Her satırda yaklaşık 9 kelime mevcuttur. Nesih hatla yazılan bu nüshada konuların başlangıç ve bitişlerine vurgu yapmak için bab ve fasıl başlıkları kırmızı mürekkeple yazılmış, *Mukaddime* metninin üzerine kırmızı çizgi çekilmiştir. Ferağ kaydında istinsahın 17 Rebiülevvel 1114 Cumartesi günü tamamlandığı bilgisine yer verilmiştir.

⁴⁰ Şerhu *Mukaddimeti Ebi'l-Leys* (İstanbul: Hacı Selim Ağa Yazma Eser Kütüphanesi, Kemankeş, 688-01); Şerhu *Mukaddimeti Ebi'l-Leys* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Reşid Efendi, 232); Şerhu *Mukaddimeti Ebi'l-Leys* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Mehmet Taviloğlu, 149); Şerhu *Mukaddimeti Ebi'l-Leys* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı, 713); Şerhu *Mukaddimeti Ebi'l-Leys* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya, 4791-03); Şerhu *Mukaddimeti Ebi'l-Leys* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Antalya Tekelioğlu, 208-01); Şerhu *Mukaddimeti Ebi'l-Leys* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya, 1447-02); Şerhu *Mukaddimeti Ebi'l-Leys* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1025-09).

⁴¹ Şerhu *Mukaddimeti Ebi'l-Leys* (Reşid Efendi, 232), 8b, 55b. Eser 48 varaktan oluşmaktadır. 203x143 mm ebadında kâğıt kullanılmış; yazı alanı 165x100 mm olup sayfada 13 satır vardır. Her satırda yaklaşık 8 kelime mevcuttur. Nesih hatla yazılan bu nüshada konuların başlangıç ve bitişlerine vurgu yapmak için bab ve fasıl başlıkları kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Ferağ kaydında istinsahın Şevval ayının sonlarında 930 senesinde tamamlandığı bilgisine yer verilmiştir.

[8b] بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، والعاقبة للمتقين،... [10أ] قوله: "بأن الصلاة فريضة"، في اللغة: عبارة عن الدعاء، وفي الشريعة: عبارة عن اسم هذه الأفعال التي سميت شرطا و ركنا. قوله:

[55b] مسألة: فإن قيل: الإيمان جمع أم تفريق؟ فقل له: جمع عند الله تعالى وتفريق بين العباد وجمع في القلب وتفريق في الأعضاء، والله أعلم بالصواب.

3.1.8. *Katrü'l-Gays fî Şerhi Mesâili Ebi'l-Leys: Muhammed Nevevî b. Ömer b. Arabî* (ö. 1316/1898)⁴²

Eserin mukaddimesinde müellifin adı Muhammed Nevevî b. Ömer b. Arabî, mezhebinin Şâfiî, şerhin adının ise *Katrü'l-gays fî şerhi mesâili Ebi'l-Leys* olduğu belirtilmektedir.⁴³ Eserin içeriği *Mukaddime*'nin sonunda yer alan akaid konularının şerhi niteliğindedir. Şârih *Mukaddime*'nin tamamını değil, eserdeki bazı meselelerin açıklamasına odaklandığını ifade etmek amacıyla bu ismi tercih etmiştir.

Eser, 2015 yılında Haşimî Yayınevi tarafından neşredilmiştir. Müellif Endonezya'da doğmuş, burada temel dinî bilgilerini tamamladıktan sonra Mekke'ye hicret etmiş ve orada vefat etmiştir. Hicaz bölgesinde "Teymur/Timur" olarak tanınan müellif, tefsir, hadis, fıkıh, kelam ve diğer İslamî ilim dallarında birçok eser kaleme almıştır.⁴⁴ Bu yönüyle eser hem Endonezya-Mekke ilim halkası bağlamında hem de *Mukaddime* üzerine yazılmış şerhler arasında önemli bir yere sahiptir.

Eserin başlangıç ve bitiş cümleleri şöyledir:

[Başı] بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله الذي هدانا للإسلام والإيمان، وخض بعض عبادته بالطاعات وبعضهم بالعصيان.
[Sonu] الإيمان إقرار وهداية، فالإقرار صنع العبد وهو مخلوق، والهداية صنع الرب وهو غير مخلوق، ففي ذلك تسميح؛ لأن هداية الله تعالى للعبد سبب الإيمان لا جزء منه، والمسؤول عنه نفس الإيمان لا هو سببه معا، والله أعلم.

3.1.9. *el-Mutavvel Şerhu Mukaddimeti Ebi'l-Leys: Şenhî(?), Abdullah b. Muhammed b. Muhammed* (ö. ?)⁴⁵

Eserin mukaddimesinde müellif besmele ve hamdeleden hemen sonra şerhe başladığı için ne eserin adı ne de müellifin adı zikredilmektedir. Ancak nüshanın zahriye sayfasında eserin adı "*es-Şerhu'l-Mutavvel alâ Mukaddimeti Ebi'l-Leys es-Semerkindî*", müellifin adı ise "*Abdullah b. Muhammed b. Muhammed es-Şenhî(?)*" olarak belirtilmektedir.

Müellif eseri şerh ederken "kavluhû" ifadesiyle *Mukaddime* metninden birkaç kelime alıntı yapıp ardından "ey" açıklama ifadesiyle bu metni şerh etmektedir. Şerhinde şiirlere yer veren müellif alıntılardığı bilgilerin kaynaklarını açıkça zikretmekte ve mezhep içi tercihlere değinmektedir. Bunun yanında mezhepler arası mukayeselere de yer vererek konuları geniş bir perspektiften ele almaktadır.

Bu özellikleriyle şerh, müdellel ve mukayeseli bir eser niteliği taşımaktadır. Bu yaklaşımın eserin hem metodolojik olarak zengin bir içerik sunduğunu hem de dönemindeki ilmî birikimi yansıttığını ifade edebiliriz.

Eserin başlangıç ve bitiş cümleleri şöyledir⁴⁶:

⁴² Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/317-318.

⁴³ *Katrü'l-gays fî şerhi mesâili Ebi'l-Leys*, (mukaddime içinde). Eserin yazma nüshasını tespit edemedik.

⁴⁴ Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/317-318.

⁴⁵ Müellifin adı ve eseri hakkında Mektebetü'l-Ezheriyyedeki yazma nüshanın dışında hiçbir yerde bilgi yer almamaktadır. Hizânetü't-Türâs'ın fihristinde de aynı nüsha kaynak olarak gösterilmekte, "es-Senşehî" olarak yazılmaktadır.

⁴⁶ Abdullah b. Muhammed b. Muhammed es-Sentecî, *el-Mutavvel şerhu Mukaddimeti Ebi'l-Leys*, (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 45900), 1b-47b. Eser 47 varaktan oluşmaktadır. Her sayfada 15 satır vardır. Her satırda yaklaşık 9 kelime mevcuttur. Nesih hatla yazılan bu nüshada konuların başlangıç ve bitişlerine vurgu yapmak için bab ve fasıl başlıkları kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Ferağ kaydındaki bilgiye göre nüsha, Hasan b. Muhammed b. Tavâtî tarafından istinsah edilmiştir.

[1ب] بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ هَدًى لِلْمُتَّقِينَ، وَبَيْنَ أَصُولِ الْعُقَائِدِ شَرْعِيَةً لِأَهْلِ الْيَقِينِ.

[47ب] فَالْعَبْدُ وَأَفْعَالُهُ مَخْلُوقٌ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ. كَذَا فِي خِلَاصَةِ الْحَقَائِقِ.

3.2. Tercümeler

3.2.1. Satır Altı Tercüme

3.2.1.1. Terceme-i Mukaddime-i Ebi'l-Leys⁴⁷: Müellifi Meçhul

Nüsha, Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin *Mukaddime*'sinin tam metninin satır altı tercümesinden oluşmaktadır. Metin baştan sona kadar siyah mürekkeple yazılmış ve harekelenmiştir. Tercümesi yapılan kelimelerin altına ise daha küçük harflerle harekeli olarak kırmızı mürekkeple Türkçe çevirileri eklenmiştir. Eser, Memlük-Kıpçak Türkçesi ile kaleme alınmış olup kim tarafından ve ne zaman tercüme edildiği bilinmemektedir.

Bununla birlikte nüshanın tarihine dair önemli ipuçları ferağ kayıtlarında bulunmaktadır. Ayasofya 1449 numarada kayıtlı nüshanın sonunda yer alan ferağ kaydında nüshanın 12 Rebiulâhîr 912 [1506] Çarşamba günü Memlük askeri komutanlarından Karagöz tarafından istinsah edildiği belirtilmiştir.⁴⁸ Ayrıca Ayasofya 1448 numarada kayıtlı bir başka nüshanın ferağ kaydında istinsahın Melik Eşref Ebû Nasr Kayıtbay (1468-1496) döneminde gerçekleştiği bilgisi yer almaktadır.⁴⁹

Eser üzerine birçok akademik ve neşir çalışması yapılmıştır.⁵⁰ Hem dil özellikleri hem de yazım tekniği açısından değerli bir kaynak olan bu nüsha, Memlük döneminde dinî eserlerin Türkçeleştirilmesi ve anlaşılabilir kılınması yönündeki çabaların önemli bir örneğini temsil etmektedir.

Eserin başlangıç ve bitiş cümleleri şöyledir:⁵¹

[1ب] بِسْمِ اللَّهِ بِشَلْدُمُ تَكْرٍ أَدِ بِرْلَه الرَّحْمَنِ دُنْيَا دَه رَحْمَتُ إِدْجِي دُرُ مُؤْمِنُ لَهْ كَافِرُ لَهْ الرَّحِيمِ آخِرْتَدَه رَحْمَتُ إِدْجِي دُرُ مُؤْمِنُ لَهْ، الْحَمْدُ شُكْرُ اللَّهِ تَكْرِيَه تَابِتُ دُرُ رَبِّ الْعَالَمِينَ بَسْلِيْجُ دُرُ عَالَمَلَرِي وَالْعَاقِبَةُ جَنَّتْ لِلْمُتَّقِينَ يَخْشَى لِرْجُونَ.

[58] صَنَعَ الرَّبُّ تَكْرِيْكَ إِشْدِرْ عَزَّ اسْمُهُ أَدَى أُولُو أُولَدِي وَهُوَ غَيْرُ مَخْلُوقٍ أَوَّلُ يَارْدِلَمِشْدُرُ تَمَّتْ دُكَانْدِي الْمَقْدَمَةُ بِحَمْدِ اللَّهِ وَحَسَنَ تَوْفِيْقِهِ.

3.2.1.2. Terceme-i Mukaddime-i Ebi'l-Leys⁵²: Müellifi Meçhul

Eser, Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin *Mukaddime*'sinin satır altı tercümesidir. Ancak eserin kim tarafından ve ne zaman tercüme edildiği bilinmemektedir. Mevcut nüsha eserin tam metnini içermemekte; yarısından itibaren son kısmı eksik durumdadır.

Nüshanın dikkat çekici bir başka özelliği 20b varağından itibaren baş tarafı eksik olan yeni bir *Mukaddime* tercümesinin başlamasıdır. Bu durum 20b'den sonra formanın geri kalan kısmının kaybolmuş olmasından kaynaklanmaktadır. Bu yeni tercüme satır altı değil, normal bir tercüme formatındadır. Bu yönüyle önceki tercümeden belirgin bir farklılık göstermektedir. Ayrıca nüsha üzerinde yapılan

⁴⁷ Terceme-i Şurûtu's-salât (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Atıf Efendi, 2795), 1b-58a; Terceme-i Mukaddime-i Ebi'l-Leys (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya, 1451), 1b-47b; Terceme-i Mukaddime-i Ebi'l-Leys (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya, 1449), 1b-27b.

⁴⁸ Terceme-i Mukaddime-i Ebi'l-Leys (Ayasofya, 1449), 27b.

⁴⁹ Terceme-i Şurûtu's-salât (Atıf Efendi, 2795), 58a.

⁵⁰ Zajaczkowski, *Le Traite Arabe Mukaddima D'abou'l-Lait As-Samarkandi, En Version Mamelouk-Kiptchak*; Toparlı, *Kitab-ı Mukaddime-i Ebi'l-Leysi es-Semerkindi*; Özkan, *Kitab-ı Mukaddime-i Ebi'l-Leysi es-Semerkindi*.

⁵¹ Terceme-i Şurûtu's-salât (Atıf Efendi, 2795), 1b, 58a. Eser 59 varaktan oluşmaktadır. 210x151 mm ebadında kâğıt kullanılmış; yazı alanı 175x117 mm olup sayfada 5 satır vardır. Her satırda yaklaşık 7 kelime mevcuttur. Nesih hatla yazılan bu nüshada ana metin siyah, satır altı tercüme ise kırmızı mürekkeple harekeli yazılmıştır.

⁵² Terceme-i Mukaddime-i Ebi'l-Leys (Kastamonu: Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, Kastamonu Halk Kütüphanesi, 320), 1b-20b.

incelemelerde kalem değişiklikleri açıkça görülmekte ve bu durum iki tercümenin farklı müstensihler tarafından kaleme alınmış olabileceğini desteklemektedir.

Eserin başlangıç ve bitiş cümleleri şöyledir:⁵³

[1ب] بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ حَمْدُ اللَّهِ اِيْجُوْنَ ثَابِتْدَرْ جَمِيْعِ عَالَمِلَرْنَكْ رَبِّسْدِيرْ، وَالْعَاقِبَةُ دَخِيْ آخِرَتْ لِلْمُتَّقِيْنَ قُوْرُقْجَلَرْ اِيْجُوْنْدَرْ. وَلَا عِدْوَانْ دُوْشْمَنْلِقْ يُوْقْدَرْ.

[20ب] بِلَا حِسَابْ حِسَابِسْ وَلَا عَذَابْ غَزَابِسْ، وَرُوِيْ خَيْرْ وَيْرَلْدَكِيْ أَبُوْ هَرِيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ أَبُوْ هَرِيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

3.2.1.3. *Terceme-i Şerh-i Mukaddime-i Ebi'l-Leys*⁵⁴: Müellifi Meçhul

Nüsha, 1a varagından 60b varagina kadar olan kısmında *Mukaddime* metninin satır altı tercümesi yapılmış, ancak diğer kısımlarda tercümeler boş bırakılmıştır. Satır altı tercümeler metne göre daha küçük harflerle yazılmış olup harekeleme yapılmamıştır.

1a varagında bismelinin üzerine kırmızı mürekkeple “هذا كتاب مقدمة أبو الليث السمرقندي” ifadesi yazılmıştır.⁵⁵ Eser, müellifi bilinmeyen bir *Mukaddime şerhinin* tercümesidir. Şerhin kim tarafından yazıldığı gibi tercümenin mütercimi de meçhuldür. Ancak satır altı tercümelerin belirli bir kısmıyla sınırlı kalması eksik istinsah edilmiş veya tamamlanmamış bir çalışma olabileceğine işaret etmektedir.

Eserin başlangıç ve bitiş cümleleri şöyledir:⁵⁶

[1ب] بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ حَمْدُ اللَّهِ اِيْجُوْنَ ثَابِتْدَرْ جَمِيْعِ عَالَمِلَرْنَكْ رَبِّسْدِيرْ، وَالْعَاقِبَةُ دَخِيْ آخِرَتْ لِلْمُتَّقِيْنَ قُوْرُقْجَلَرْ اِيْجُوْنْدَرْ. وَلَا عِدْوَانْ دَخِيْ ظُلُوْمْ يُوْقْدُوْر.

[47ب] صَنَعَ الرَّبُّ تَكْرِيْكَ اِشْدِرْ عَزَّ اسْمُهُ اَدَى اُوْلُوْ اُوْلَدِيْ وَهُوَ غَيْرُ مَخْلُوْقٍ اَوَّلٍ يَارْدَلْمَشْدُرْ تَمَتْ دُكَانْدِيْ الْمَقْدَمَةُ بِحَمْدِ اللَّهِ وَحَسَنَ تَوْفِيْقِهِ.

3.2.2. Kelime Kelime/Cümle Tercüme

3.2.2.1. *Terceme-i Mukaddime-i Ebi'l-Leys*⁵⁷: Müellifi Meçhul

Eser, Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin *Mukaddime*'sinin baştan sona kadar tam tercümesidir. Tercüme “kırık mana” yöntemiyle yapılmış olup Arapça kelimelerin hemen ardından Türkçe karşılıkları verilmiştir. Bu yöntem eserin hem Arapça aslına hem de Türkçe anlamına eşzamanlı olarak erişim sağlamayı hedefleyen bir yaklaşımı yansıtmaktadır. Ayrıca Türkçe kelimelerin de Arapça kelimeler gibi harekelenmiş olması metnin okunmasını ve anlaşılmasını kolaylaştırmayı amaçladığını göstermektedir.

Eserin 1a varagında serlevha içinde kırmızı mürekkeple “هذا كتاب مقدمة أبو الليث رحمة الله عليه” ibaresi yazılmıştır. Bu yapıyla eser hem metin tercümesi hem de yazım teknikleri açısından dikkat çeken bir örnek olup özellikle dönemin dil kullanımına ve tercüme yöntemlerine dair önemli ipuçları sunmaktadır.

⁵³ *Terceme-i Mukaddime-i Ebi'l-Leys* (Kastamonu Halk Kütüphanesi, 320), 1b, 20b. Eser 20 varaktan oluşmaktadır. 205x150 mm ebadında kâğıt kullanılmış; yazı alanı 145x95 mm olup sayfada 9 satır vardır. Her satırda yaklaşık 8 kelime mevcuttur. Nesih hatla yazılan bu nüshada ana metin büyük harflerle siyah, satır altı tercüme ise küçük harflerle siyah mürekkeple yazılmıştır.

⁵⁴ *Terceme-i Şurûtu's-salât* (Atıf Efendi, 2795), 1b-58a; *Terceme-i Mukaddime-i Ebi'l-Leys* (Ayasofya, 1451), 1b-47b; *Terceme-i Mukaddime-i Ebi'l-Leys* (Ayasofya, 1449), 1b-27b.

⁵⁵ Eser, 3.1.7 numaralı başlıkta yer alan *Şerhu Mukaddimeti Ebi'l-Leys* adlı şerhin tercümesidir.

⁵⁶ *Terceme-i Mukaddime-i Ebi'l-Leys* (İstanbul: Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Beyazıt, B2534), 1a-110a. Eser 110 varaktan oluşmaktadır. 165 x 100 mm ebadında kâğıt kullanılmış; yazı alanı 110 x 65 mm olup sayfada 7 satır vardır. Her satırda yaklaşık 8 kelime mevcuttur. Nesih hatla yazılan bu nüshada konuların başlangıç ve bitişlerine vurgu yapmak için “bab” ve “fasıl” başlıkları, “kavluhu” ile “yani” ifadeleri kırmızı mürekkeple yazılmış, ana metin büyük harflerle, satır altı tercüme ise küçük harflerle siyah mürekkeple yazılmıştır.

⁵⁷ *Terceme-i Mukaddime-i Ebi'l-Leys* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yazma Başışlar, 3737-01), 1a-48a.

Eserin başlangıç ve bitiş cümleleri şöyledir:⁵⁸

[1] بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، الْحَمْدُ لِلَّهِ شَكَرَ اللَّهُ إِجْوَدُ، رَبِّ الْعَالَمِينَ أَيْلَهُ اللَّهُ كَيْمَ عَالَمِينَ رَّسَدِيْرُ وَالْعَاقِبَةُ دَخِي آخِرَتْ لِلْمُتَّقِينَ
اللَّهُ دَن قُورُقَجَلَرِ إِجْبُدُور، وَلَا عَدْوَان دَخِي دُوشْمَانَلِق يُوْقُدُور.

[48] صَنَعَ الرَّبُّ رَبِّكَ صَنَعْدَر وَهُوَ غَيْر مَخْلُوق وَدَهِي غَيْرِي مَخْلُوفْدُور تَمَّتْ بِعَوْنِ اللَّهِ تَعَالَى.

3.2.2.2. *Terceme-i Mukaddime-i Ebi'l-Leys*⁵⁹: Müellifi Meçhul

Eserin baş ve son kısımlarından birkaç sayfa eksiktir. Ayrıca orta bölümlerinde yanlışlıkla başka bir nüshadan formlar ilave edildiği tespit edilmiştir. Özellikle 72-75. yapraklar arasında Türkçe dua içeren farklı formların karıştığı görülmektedir. Bu durum eserin sonraki dönemlerde düzenlenirken meydana gelen bir karışıklığa işaret etmektedir. Nüshanın bu şekilde farklı formlar içermesi eserin bütünlüğünün bozulmasına ve içeriğin tam olarak anlaşılmasına neden olabilmektedir. Tercümede kırık mana yöntemi kullanılmaktadır.

Eserin başlangıç ve bitiş cümleleri şöyledir:⁶⁰

[21] يَعْنِي دَلَالَتْ أَدَرْ وَجُوبُ أَوْرَزَنَه. وَقَوْلُهُ تَعَالَى: يَعْنِي دَخِي كِتَاب دِيدَكُمُوز حَافِظُوا عَلَى الصَّلَاةِ وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَى يَعْنِي نَمَازَلَرِي
صَقْلَكْ دَخِي أَوْرَتَنَمَازِي بَلْ.

[80ب] والثالث: الطهارة من الدم والقيح والصدید ونحوها قانده اریکدن بونک کبی لرده باق اولمقدردر. قوله: من غیر السبیلین من غیر طریق القبل والدبر ارددن اوکده غیردن دمک اولور.

3.2.2.3. *Terceme-i Mukaddime-i Ebi'l-Leys*⁶¹: Müellifi Meçhul

Eser, Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin *Mukaddime*'sinin izahlı tercümesidir ve Türkçe tercümeler arasında şerh yöntemiyle yapılmış bir çalışma olmasıyla dikkat çekmektedir. Bu yönüyle sadece kelime bazlı bir çeviri değil, aynı zamanda metni açıklama ve derinlemesine anlamlandırma amacı taşıyan bir eserdir. Eserin giriş kısmında Semerkandî'nin ismine ve eserine atıflar yapılmakta, bu da eserin orijinal metninle sıkı bir bağlantı içinde olduğunu ve onun açıklanması için hazırlandığını göstermektedir. Bu özellikleri eseri hem dil hem de şerh metodolojisi açısından önemli bir yere taşımaktadır.

Eserin başlangıç ve bitiş cümleleri şöyledir:⁶²

[249ب] بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، أَوَّلُ كِي فَاضِلْ لَرْدَن بَر فَاضِلْ كِشِي وَارِدِي، أَبُو الْيَثِ فُقِيه دِيرْلَرْدِي، أَوَّلُ أَبُو الْيَثِ فُقِيه ايدر رحمت
اللَّهُ عَلَيْهِ بَاقِي أَشْبُو نَمَاز دَرْت مَذْهَبْده قَائِم طَرْمَشْدَر، شَرِيعَت حَكَم بَرْلَه مَعْرُوف وَمَشْهُور اَوْلْمَشْدَر.

⁵⁸ *Terceme-i Mukaddime-i Ebi'l-Leys* (Yazma Bağışlar, 3737-01), 1a, 48a. Eser 47 varaktan oluşmaktadır. 200x140 mm ebadında kâğıt kullanılmış; yazı alanı 175x106 mm olup sayfada 15 satır vardır. Her satırda yaklaşık 6 kelime mevcuttur. Nesih hatla yazılan bu nüshada ana metin büyük harflerle siyah, tercüme ise küçük harflerle siyah mürekkeple yazılmıştır. Konuların başlangıç ve bitişlerine vurgu yapmak için bab ve fasıl başlıkları kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Cümle geçişlerini göstermek için durak işaretleri de kırmızı mürekkeple yapılmıştır.

⁵⁹ *Terceme-i Mukaddime-i Ebi'l-Leys* (Kastamonu: Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, Kastamonu Halk Kütüphanesi, 320), 21a-80b.

⁶⁰ *Terceme-i Mukaddime-i Ebi'l-Leys* (Kastamonu Halk Kütüphanesi, 320), 20a, 80b. Eser 61 varaktan oluşmaktadır. 205x150 mm ebadında kâğıt kullanılmış; yazı alanı 145x95 mm olup sayfada 13 satır vardır. Her satırda yaklaşık 11 kelime mevcuttur. Nesih hatla yazılan bu nüshada ana metin büyük harflerle siyah, tercüme ise küçük harflerle siyah mürekkeple yazılmıştır. Metin ile tercüme geçişlerini kolaylaştırmak için *Mukaddime* metninin üzerine kırmızı çizgi çekilmiştir.

⁶¹ *Terceme-i Mukaddime-i Ebi'l-Leys* (Kastamonu: Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, Kastamonu Halk Kütüphanesi, 2666-02), 259a-291a.

⁶² *Terceme-i Mukaddime-i Ebi'l-Leys* (Kastamonu Halk Kütüphanesi, 2666-02), 249b, 291a. Eser 42 varaktan oluşmaktadır. 170x130 mm ebadında kâğıt kullanılmış; yazı alanı 120x80 mm olup sayfada 11 satır vardır. Her satırda yaklaşık 9 kelime mevcuttur. Nesih hatla yazılan bu nüshada konuların başlangıç ve bitişlerine vurgu yapmak için bab ve fasıl başlıkları ve bazı kelimeler kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Ferağ kaydındaki bilgiye göre nüsha cemaziyelâhîr'in sonlarına doğru 924 [1518] senesinde yazılmıştır.

[291] إمدى أول كيم دله إقرار أول قولدن كلوز، پس إقرار يرادملشدر، أولكم تكرر من هدايتدر، اول يرادلامشدر، تمت بعون الله تعالى.

3.3. Manzume

3.3.1. Manzum Mukaddime: Müellifi Meçhül

Eserin mukaddimesinde, zahriye veya ferağ kaydının bulunduğu sayfalarda müellife ait herhangi bir bilgi yer almadığı için müellifin ismi tespit edilememiştir. Ancak eserin dokuzuncu beytinde geçen “ قال ” ifadesinden eserin Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin *Mukaddime*'sine yazılmış bir manzum eser olduğu anlaşılmaktadır.

Söz konusu eserin bahr-i recez usulüyle yazıldığı “ فهذه أرجوزة المقدمة متقدمة أبياتها ومحكمة ” ifadesiyle açıkça belirtilmiştir. Ayrıca eser toplamda 270 beyitten oluşmakta olup ferağ kaydında bu durum “ أبياتها مأتان مع ” ifadeleriyle kayıt altına alınmıştır. Bu bilgiler eserin hem muhtevası hem de nazım tekniği açısından titizlikle kaleme alındığını göstermektedir. Eser manzum metin geleneği içinde önemli bir örnek teşkil etmekte olup içerdiği bilgiler ve özellikle kullanılan şiir tekniğiyle dikkat çekmektedir.

Eserin başlangıç ve bitiş cümleleri şöyledir:⁶⁵

1. الحمد لله الذي أنشأنا من عدم ونطفة سوانا
2. شرفنا بأشرف الأديان وخصنا بالنطق والبيان
269. واختم له يا رب بالإيمان فأنت أهل العفو والغفران
270. أبياتها مأتان مع سبعين نظمته وخالقي معيني

3.3.2. Tuhfetü's-Sıbyân: İbn Abdışşekûr, Abdullah b. Muhammed b. Abdışşekûr el-Mekkî (ö. 1257/1841)

Manzum eser, bahr-i recez usulüyle yazılmış 124 beyitten oluşmaktadır. Müellif eserin Semerkandî'nin *Mukaddime*'sinin nazmedilmiş olduğunu sekizinci beyitte “ نظمت بما نثر المقدمة التي ” ve dokuzuncu beyitte فخذ تحفة الصبيان (أي الليث مولانا الفقيه المصدر) açıkça ifade etmiştir. Eserin adının ise on birinci beyitte geçen “ سميتها به ” ifadesiyle “Tuhfetü's-Sıbyân” olduğu belirtilmiştir. Müellif kendi adını ne mukaddime de ne de ferağ kaydında zikretmektedir. Ancak Mektebetü'l-Haremi'l-Mekkî'de bulunan nüshanın zahriye sayfasında “Abdullah b. Muhammed b. Abdışşekûr” ismi yer almaktadır.⁶⁶

Eser Abdurrahman Azrak tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir. Bu çalışma eserin İslam dünyasına kazandırılmasını sağlamakla kalmayıp manzum fıkıh literatürü içinde önemli bir örneği ortaya koymaktadır. *Tuhfetü's-sıbyan* hem nazım tekniği hem de didaktik üslubu ile dikkat çeken bir eser olup eğitim amaçlı hazırlanmış klasik manzum metinlerin tipik bir temsilcisidir.

⁶³ “Ebü'l-Leys es-Semerkandî dedi ki: Zeki olanın anlayacağı meselelerdir.”

⁶⁴ “Beyitleri iki yüz yetmiş adettir. Onları nazmettim ve yaratıcım bana yardım edendir.”

⁶⁵ *Manzum Mukaddime* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Laleli, 3706-33), 350b-358b. Ancak Esad Efendi 3613 numarada (43b-47b) kayıtlı olan nüshanın yansından sonraki beyitleri eksiktir. Eser 9 varaktan oluşmaktadır. 210x190 mm ebadında kâğıt kullanılmış; yazı alanı 143x93 mm olup sayfada muhtelif beyitler vardır. Her satırda yaklaşık 8 kelime mevcuttur. Nesih hatla yazılan bu nüshada beyitler siyah mürekkeple yazılmıştır.

⁶⁶ Abdullah b. Abdışşekûr el-Mekkî İbn Abdışşekûr, *Tuhfetü's-sıbyân*, (Mekke: Mektebetü Haremi's-Şerîf, 1787), 1a.

Eserin başlangıç ve bitiş cümleleri şöyledir:⁶⁷

1. بدأتُ بِسْمِ اللَّهِ فِيمَا أَحَرَّرَ وَمَا لَيْسَ مَبْدُوءًا بِهِ فَهُوَ أَبْتَرُ
2. مَصْلٌ عَلَى طَهِ النَّبِيِّ وَآلِهِ وَأَصْحَابِهِ مَنْ لِلشَّرِيعَةِ أَظْهَرُوا
123. مُحَمَّدٌ الدَّاعِي إِلَى سُبُلِ الْهُدَى وَمَنْ جَاءَ بِالْدِينِ الْحَنِيفِ يُبَشِّرُ
124. وَأَصْحَابَهُ وَالْآلَ مَا هَبَّ شَمَّالٌ وَسَخَّ الْحَيَا أَوْ فَاحَ مَسَكٌ وَعَنْبَرٌ

3.4. Aidiyetinde Sorun Olanlar / Yazma Nüshalarına Ulaşılamayanlar

3.4.1. Şerhu Mukaddimeti Ebi'l-Leys: Sermârî, Zünnûn b. Ahmed b. Yûsuf (ö. 677/1278)⁶⁸

İbn Hacer (ö. 852/1449), müellifin Azerbaycan ve Diyarbakır'daki meşayihlerden ders aldığını, altmışlı yaşlarında Antep'e gelerek burada talebe yetiştirdiğini belirtmektedir. Ayrıca müellifin şerh yazdığı eserlerden birinin de Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin *Mukaddime'si* olduğunu ifade etmektedir.⁶⁹

Tabakât kitaplarında müellifin isminin "Sermârî," "Sermâvî" veya "Sermarî" şeklinde okunduğu belirtilmiştir.⁷⁰ Ancak tabakât kitaplarında müellifin adı ve eseri zikredilmiş olmasına rağmen yazma kütüphane kataloglarında böyle bir eserin varlığına dair herhangi bir kayıt tespit edilememiştir. Bu durum eserin kaybolmuş olabileceğini veya yazma nüshalarının henüz keşfedilmediğini göstermektedir. Aynı zamanda tabakât kitaplarında yer alan bu bilgiler müellifin eserine dair bir iz bulma veya eseri yeniden gün yüzüne çıkarma çalışmalarının önemini vurgulamaktadır.

3.4.2. Şerhu Mukaddimeti Ebi'l-Leys: İbnülyazıcı, İsmail b. Abdülbâkî (ö. 1121/1709)

Ziriklî, müellifin Dımaşk Hanefî fakihlerinden olduğunu, müderrislik ve vaizlik görevlerinde bulunduğunu ifade etmektedir. Ayrıca babasının kâtip olması sebebiyle müellifin "İbnülyazıcı" olarak tanındığını belirtmektedir.⁷¹ Eserleri arasında *Şerhu Mukaddimeti Ebi'l-Leys* adlı bir şerh bulunduğunu da zikretmesine rağmen⁷² yapılan araştırmalarda böyle bir eserin varlığına dair herhangi bir yazma nüshaya veya kayda ulaşılamamıştır. Bu durum eserin günümüze ulaşmadığını ya da farklı bir isim altında kaydedilmiş olabileceğini düşündürmektedir. Ayrıca bu eksiklik müellifin eserlerine dair daha kapsamlı bir çalışma yapılması gerektiğini ortaya koymaktadır.

3.4.3. el-Müntehâ Şerhu Mukaddimeti Ebi'l-Leys: İbn Yûsuf, Saîd b. Yûsuf (ö. ?/?)

Tabakât ve terâcim kitaplarında ne müellifin adı ne de eserin ismi yer almaktadır. Ancak, *Hizânetü't-türâs*'ın fihristine göre, eser el-Mektebetü'l-Ezheriyye'de [55 Mecâmî'] 1275 numarasıyla kayıtlıdır. Eserin tabakât ve terâcim literatüründe bulunmaması onun dönemindeki ilmi çevrelerde yeterince tanınmamış olabileceğini düşündürmektedir. Bununla birlikte *Hizânetü't-türâs*'ın fihristinde yer alan bu kayıt, eserin varlığına dair önemli bir ipucu sunmakta ve yeniden keşfedilmesi için bir referans noktası

⁶⁷ Abdullah b. Abdışşekûr el-Mekkî İbn Abdışşekûr, *Tuhfetü's-sibyân* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Fıkhu'l-Hanefî 5903, 98453), 1b, 5b. Nüsha, 4 varaktan oluşmaktadır. Nesih hatla yazılan bu nüshada konuların başlangıç ve bitişlerine vurgu yapmak için bab ve fasıl başlıkları kırmızı mürekkeple yazılmıştır.

⁶⁸ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâü'l-gumr bi-ebnâi'l-umr* (Mısır: Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1969), 1/113; *Terceme-i Şurûtu's-Salât* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hüdai Efendi 714: Matbaa-i Âmire, 1361), 1/280; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1795; Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vusûl*, 2/99; Ebü'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab fî ahbâri men zehab, thk. Abdülkadir el-Arnaûd-Mahmud el-Arnaûd* (Dımaşk: Dârü İbn Kesîr, 1986), 8/433; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 4/147.

⁶⁹ Askalânî, *İnbâü'l-gumr*, 1/113.

⁷⁰ "Sîn'in şedde ve fethasıyla, râ'nın sükûnüyle" Buhara'nın bir köyüne nispet edildiği belirtilmektedir. Bk. İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 8/433. Sürmârî için bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1795; Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/364.

⁷¹ Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/317.

⁷² Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/317.

oluşturmaktadır. Ancak söz konusu nüshaya henüz ulaşamadığı için eserin incelenmesi gerçekleştirilememiştir.

3.4.4. *el-Fevâidü'l-Muğtenime Şerhu'l-Mukaddime: Tebânî, Celâlüddîn Rasûlen b. Ahmed b. Yûsuf (ö. 793/1390)*⁷³

Tabakât ve terâcim kitaplarında müellifin biyografisine geniş yer verilmekle birlikte söz konusu eserin müellife ait olduğuna dair herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Ancak *Mu'cemu târîhu't-türâs'ta*, *Hedîyyetü'l-ârifîn* ve *Ziriklî* referans gösterilerek müellifin adı Yakub b. Celâl b. Ahmed et-Tebânî (ö. 793/1390) olarak zikredilmiş ve eserleri arasında yalnızca *el-Fevâidü'l-muğtenime fî şerhi'l-Mukaddime = Şerhu Mukaddimetü's-salât li-Ebi'l-Leys es-Semerkandî* gösterilmiştir.⁷⁴ Bununla birlikte *Hedîyyetü'l-ârifîn* ile *Ziriklî* kaynaklarında müellifin adı Şerefüddîn Yakub b. Celâl b. Ahmed et-Tebânî ve vefat tarihi 827/1424 olarak farklı belirtilmektedir.⁷⁵ Ayrıca tabakât kitaplarında Şerefüddîn Yakub'un eserleri zikredilirken *el-Fevâidü'l-muğtenime* isimli bir esere rastlanmamaktadır.

Habeşî *Câmiu's-şurûh* adlı eserinde söz konusu eserin İtalya'nın Milano şehrindeki Ambrosiana Kütüphanesi ve Kahire'deki Dârü'l-Kütübü'l-Mısriyye'de (Şamile fihristi, 12705, 7:811) bulunduğunu ifade etmektedir. Ancak Habeşî, müellifin adını Rasûlen b. Celâl b. Ahmed et-Tebânî (ö. 793/1390) olarak zikretmiştir.⁷⁶ Bu farklılıklar eserin müellifi konusunda belirsizliğe yol açmaktadır.

Eserin yazma nüshalarını tespit etmek amacıyla yapılan kütüphane katalog taramalarında herhangi bir kayda rastlanmamıştır. Ancak *Mu'cemu târîhu't-türâs* ve *Câmiu's-şurûh'ta* yer alan bilgiler eserin müellifine dair önemli birer referans olarak değerlendirilmektedir. Yine de eserin varlığı ve içeriği hakkında kesin bilgilere ulaşabilmek için yazma nüshaların doğrudan incelenmesi gerekmektedir.

3.4.5. *el-Cevâhirü'l-Müsmine ale'l-Mukaddime: Müellifi Meçhul*

Tabakât, terâcim ve fihrist kaynaklarında bu isimle kaydedilmiş bir eser tespit edilememiştir. Ancak Habeşî *Câmiu's-şurûh* adlı eserinde söz konusu eserin İskenderiye'de 3621 numarada kayıtlı olduğunu belirtmektedir. Eserin İskenderiye'de bulunabileceğine dair bu kayıt onun günümüze ulaşan tek nüshasının burada olabileceği ihtimalini doğurmaktadır. Ancak kütüphane kataloğunda yapılan detaylı taramalar sonucunda eserin mevcut durumu hakkında herhangi bir doğrulama yapılamamıştır. Bu durum eserin kataloglarda farklı bir başlık ya da isimle kaydedilmiş olabileceğini düşündürmektedir.

3.4.6. *el-Minehu'l-Muazzama fî Nazmi Mesâili'l-Mukaddime: İbn Arabşah, Abdülvahhâb b. Ahmed b. Muhammed el-Osmânî (ö. 901/1460)*

Keşfü'z-zünûn müellifi, İbn Arabşah'ın Semerkandî'nin *Mukaddime* adlı eserini bahr-i recez usulüyle nazmettiğini belirtmekte ve başlangıç cümleleri olarak (بسم الإله ربنا مبتدئا وحمد لله المعظم تاليا) ifadelerine yer vermektedir. Ancak yapılan araştırmalarda ne kütüphane kataloglarında ne de tabakât kitaplarında bu müellife ait bu isimde ya da benzer bir isimde bir kayıt bulunabilmiştir. Ayrıca içerik karşılaştırmalarında da bahsedilen beytin yer aldığı bir metne rastlanmamıştır. *Hizânetü't-türâs'ta* eserin Princeton Üniversitesi Kütüphanesi'nde 1163 numarada kayıtlı olduğu bilgisi verilmekteyse de çevrimiçi katalog taramalarında bu bilgiye ulaşamamıştır.

⁷³ Ali Rıza Karabulut - Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemü't-târîhu't-türâsi'l-İslâmî fî mektebeti'l-âlemi'l-mahtûât ve'l-matbûât* (Kayseri: Dârü'l-Akabe, 2001), 5/3964.

⁷⁴ Karabulut - Karabulut, *Mu'cemü't-târîhu't-türâsi'l-İslâmî*, 5/3964.

⁷⁵ Bağdâdî, *Hedîyyetü'l-ârifîn*, 2/546; *Ziriklî*, *el-A'lâm*, 8/197-198.

⁷⁶ Habeşî, *Câmiu's-şurûh*, 3/1811.

3.4.7. Şerhu Mukaddimeti Ebi'l-Leys: İbn Tûlûnî, Hasen b. Hüseyin b. Ahmed (ö. 909/1505)⁷⁷

Keşfü'z-zünûn müellifi, Tûlûnî'nin Semerkandî'nin *Mukaddime* adlı eserine bir şerh yazdığını ifade etmektedir.⁷⁸ Fuad Sezgin *Târîhu't-türâsi'l-Arabî* adlı eserinde bu şerhin İskenderiye'de Mektebetü'l-Belediyye'de Fihrisü Ma'hadi'l-Mahtûtâtî'l-Arabiyye kataloğunda 1/265, 5251 numarada kayıtlı olduğunu ve 26 varak hâlinde bulunduğunu bildirmektedir.⁷⁹

Hizânetü't-türâs da Fuad Sezgin'in bu bilgilerini teyit etmektedir. Ziriklî ve Kehhâle de müellifin *Mukaddime*'yi şerh ettiğini eserlerinde zikretmişlerdir.⁸⁰ Ancak ilgili nüshaya ulaşamadığı için eserin müellife aidiyeti kesin olarak doğrulanamamaktadır.

3.4.8. Tahrîcü'l-Mukaddime: İbn Emîru Hâc, Muhammed b. Muhammed el-Halebî (ö. 879/1474)⁸¹

Keşfü'z-zünûn müellifi Kâtib Çelebi, İbn Emîru Hâc'a atfedilen *Mukaddime* tahrirciyle ilgili bir bilgi sunmakta, ancak bu eserin gerçekliği ve müellife aidiyeti konusunda şüpheler bulunmaktadır. Yapılan araştırmalarda böyle bir eserin izine rastlanmaması Kâtib Çelebi'nin aktardığı bilginin doğruluğunu sorgulatmaktadır. Üstelik bu eserin İbn Emîru Hâc'a ait olduğunu ifade eden başka bir kaynağın bulunmaması bu iddianın yalnızca Kâtib Çelebi'nin ulaştığı sınırlı kaynaklara dayandığını düşündürmektedir.

Bu durum yazma nüshalarda sıkça rastlanan isnat ve aidiyet problemlerine bir örnek teşkil etmektedir. Tarihi kaynaklarda bir eserin müellife ait olduğuna dair bilgiler genellikle diğer kaynaklarla desteklenmediğinde yeterince güvenilir sayılmamaktadır. Bu tür durumlarda daha kapsamlı bir kaynak taraması yapmak ve eserlerin orijinalliğini teyit edebilmek adına diğer biyografi ve yazma eser kataloglarına başvurmak önem arz etmektedir.

3.4.9. Muhaddarâtü'l-fühûm fî mâ yete'allaku bi't-terâcimi ve'l-ulûm: Halil Ebü'l-Mürşid el-Mağribî (ö. 1180?/1767?)⁸²

Semerkandî'nin *Mukaddime* adlı eserine yazıldığı iddia edilen bu şerhle ilgili kaynaklar arasındaki çelişkiler dikkat çekmektedir. Fuad Sezgin şerhin Ebü'l-Mürşid el-Mâlikî el-Mağribî'ye ait olduğunu ve yazmanın Cezayir'de bulunduğunu ifade ederken⁸³ diğer kaynaklar farklı müellif isimleri ve tarihler vermektedir. Örneğin Ziriklî, eseri Halil b. İshak b. Musa'ya (ö. 776/1374),⁸⁴ *Hediyetü'l-ârifîn* ise Ebu'r-Rüşd Halil b. Mürşid el-Mağribî'ye (ö. 1080/1670 civarında) atfetmektedir.⁸⁵ Bu da kaynaklar arasındaki tutarsızlıkları göstermektedir.

Ayrıca *Îzâhü'l-meknûn* ve *Tahbîru'l-Muhtasar* eserin Ebu'r-Rüşd Halil el-Mağribî'ye (ö. 1180/1767) ait olduğunu ifade ederek başlangıç cümlelerini de paylaşmıştır.⁸⁶ Bununla birlikte el-Mektebetü'l-

⁷⁷ Askalânî, *İnbâü'l-gumr*, 1/113; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1795; Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vusûl*, 2/99; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 8/433; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 4/147; Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, 3/110.

⁷⁸ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1795.

⁷⁹ Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, 3/110.

⁸⁰ Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/189; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 3/217.

⁸¹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1795.

⁸² Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1795.

⁸³ Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, 3/111.

⁸⁴ Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/315.

⁸⁵ Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, 1/353.

⁸⁶ İsmail Paşa Bağdâdî, *Îzâhü'l-meknûn fî zeyl-i ala Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1947), 2/452; Tâciüddîn Behrâm b. Abdullah b. Abdülazîz ed-Demirî, *Tahbîru'l-Muhtasar ve huve's-şerhu'l-vasatu li-Behrâm alâ Muhtasarı Halîl* (Mısır: Merkez Necibeviyye li'l-Mahtûtât ve Hitmetü't-Türâs, 2013), 1/16.

Ezheriyye'deki yazma incelendiğinde eser adı *Muhaddarâtü'l-fühûm fî mâ yete'allaku bi't-terâcimi ve'l-ulûm* olarak belirtilmekte ve içeriğinin Arapça gramerle ilgili olduğu anlaşılmaktadır.⁸⁷

Bu durum eserin Semerkandî'ye aidiyetiyle ilgili şüpheleri artırmaktadır. Muhtemelen eserin mukaddimesinde Semerkandî'nin isminin ve eserine yapılan atıfların bulunması yanlış bir şekilde bu eserin ona ait olduğu izlenimini oluşturmuştur. Ancak eserin içerik analizi onun Arapça gramer üzerine yoğunlaştığını ve Semerkandî'nin *Mukaddime*'si ile doğrudan bir ilişkisinin olmadığını göstermektedir.

Nüshanın başlangıç cümleleri, (بسم الله الرحمن الرحيم، وبه نستعين، حمدا لمن فتح لمن شاء بنسيم لطفه أبواب التبيان)، bitiş cümlelerin yer aldığı ferağ sayfasında ise nüshanın 11 Receb 1274 günü istinsah edildiği bilgisi yer almaktadır.⁸⁸

4. Sonuç

Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin *Mukaddimetü's-salât* adlı eseri, Hanefi mezhebinin fıkhi görüşlerini yansıtır. Eser, namaz ve namaz öncesi hazırlığa ilişkin pratik bilgileri sistematik bir şekilde ele alan ve bunları halkın anlayacağı bir üslupla sunan önemli bir ilmihal örneğidir. Eserde yer alan ahkâm konuları ayet ve hadislerle desteklenmiş, soru-cevap yöntemiyle açıklanmış ve tasavvufî-ahlakî perspektifler eklenmiştir. Ayrıca dönemin önemli fıkıh otoritelerine atıflar yapılmış ve mezhep içi farklı görüşler ele alınmıştır. Bu yönleriyle *Mukaddimetü's-salât* sadece fikhî tartışmalarla değil, aynı zamanda halkın dinî yükümlülüklerini anlamasına rehberlik eden zengin bir literatür örneği olarak da öne çıkmaktadır.

Mukaddimetü's-salât üzerine yapılan şerh ve haşiyeler, eserin derinlemesine anlaşılmasını sağlamak amacıyla farklı dönemlerde birçok alim tarafından kaleme alınmıştır. Gencevî'nin *et-Takdime fî şerhi'l-Mukaddime* ve Karamânî'nin *et-Tavzîh* gibi kapsamlı şerh çalışmaları, metindeki müşkülleri çözmeye ve okuyuculara kolaylık sağlamaya odaklanmıştır. Bununla birlikte bu şerhler arasındaki yöntem farklılıkları metne yapılan katkıları zenginleştirmiştir. Ancak bazı yazma nüshalardaki eksiklikler ve kataloglama hataları şerhler üzerine yapılan çalışmaların eksik veya yanlış değerlendirilmesine neden olmuştur.

Mukaddimetü's-salât'ın Oğuz ve Kıpçak dillere yapılan tercümeleleri, metnin daha geniş bir kitle tarafından anlaşılmasını sağlamıştır. Satır altı tercümele ve izahlı çeviriler özellikle Memlük-Kıpçak Türkçesi gibi dillerde kültürel bir köprü görevi üstlenmiştir. Tercümelerde "kırık mana" yöntemi gibi teknikler hem dil eğitimi hem de dinî metinlerin daha iyi kavranmasına katkıda bulunmuştur. Ancak bazı tercümelerin eksik istinsah edilmesi veya farklı formların eklenmesi gibi sorunlar bu çalışmaların bütünlüğünü zedelemiştir.

Eser üzerine yapılan manzum eserler metnin kolay ezberlenmesi ve geniş kitlelere hitap etmesi amacıyla kaleme alınmıştır. Bahr-i recez ölçüsünde düzenlenen bu metinler fıkıh ve ilmihâl bilgilerini ahenkli bir şekilde sunarak eğitim sürecini kolaylaştırmıştır. *Manzum Mukaddime* ve *Tuhfetü's-sıbyân* gibi eserler hem didaktik hem de edebi bir nitelik taşımakta ve metnin İslam dünyasında yaygınlaşmasına önemli katkılar sağlamaktadır.

Mukaddimetü's-salât üzerine yazıldığı iddia edilen ancak günümüze ulaşmayan veya aidiyeti tartışmalı olan eserler, bu literatürün eksik ve sorunlu bir yönünü oluşturmaktadır. Tabakât ve biyografi kitaplarında adı geçen, ancak yazma kataloglarında tespit edilemeyen eserler, metnin tarihsel bağlamını ve etkisini anlamayı zorlaştırmaktadır. Bununla birlikte kataloglarda yer alan kimi kayıtların çelişkili olması veya yazma eserlerin fiziksel incelemesinin yapılmaması, bu eserlerin doğru bir şekilde değerlendirilmesini engellemektedir.

Eser-müellif eşleştirmesindeki temel sorunlar büyük ölçüde tarihsel bilgi aktarımındaki yöntemlerin sınırlılığından ve yazma eserlerin yeterince incelenmemesinden kaynaklanmaktadır. Bu sorunların çözümünde en iyi yöntem, yazma eserlerin içerik olarak incelenmesidir. *Mukaddime*, ferağ kaydı,

⁸⁷ Halil Ebü'l-Mürşid el-Mağribî, *Muhaddarâtü'l-fühûm fî mâ yete'allaku bi't-terâcimi ve'l-ulûm* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Genel 43143), 1b-21.

⁸⁸ Mağribî, *Muhaddarâtü'l-fühûm fî mâ yete'allaku bi't-terâcimi ve'l-ulûm* (Genel 43143), 1b, 23b.

istinsah notları ve içeriğe dair ipuçları gibi unsurlar bir eserin müellife aidiyetini belirlemede kritik rol oynar. Aksi halde yanlış bilgiler bir döngü halinde tekrar etmeye devam edecektir.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

Abdullah Muhammed Habeşi. *Câmiu's-şurûh ve'l-havâşî*. 3 Cilt. Ebu Dabi: el-Mecme'u's-Sekâfî, 2004.

Arpaguş, Hatice Kelpetin. "Bir Telif Türü Olarak İlmihal Tarihî Geçmişi ve Fonksiyonu". *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/22 (2002), 25-56.

Arpaguş, Hatice Kelpetin. "İlmihal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/139-141. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer. *İnbâü'l-gumr bi-ebnâi'l-umr*. 4 Cilt. Mısır: Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1969.

Aynacı, Mediha. *Osmanlı Kuruluş Dönemi Türkçe İlmihal Eserleri Çerçevesinde İlmihallerin Fıkîhî Yönden Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.

Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*. 2 Cilt. Beyrut: Darü't-Türâsi'l-Arabiyye, İstanbul 1951-Ofset baskı-, ts.

Bağdâdî, İsmail Paşa. *İzâhü'l-meknûn fi zeyl-i ala Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1947.

Carl, Brockelmann. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*. 2 Cilt. Kahire, 1993.

Demirî, Tâcüddîn Behrâm b. Abdullah b. Abdülazîz. *Tahbîru'l-Muhtasar ve huve's-şerhu'l-vasatu li-Behrâm alâ Muhtasari Halîl*. 5 Cilt. Mısır: Merkez Necibeviyye li'l-Mahtûtât ve Hitmetü't-Türâs, 2013.

Dinler, Ferit. *Ebu'l-Leys es-Semerkandî ve Mukaddimetü's-Salat İsimli Eserinin Tahkiki*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Dinler, Ferit. "Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin (v. 373/983) Mukaddimetü's-Salât İsimli Eserinin Tahkiki Neşri". *İslam Hukuku Araştırmalar Dergisi* 28 (2016), 519-563.

Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 5. Basım, 2015.

Güman, Osman. "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e İlmihal Literatürü (1839-1922)". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (2014), 167-211.

İbn Kutluboğa, Ebü'l-Fidâ Zeynüddîn Kâsım. *Tâcü't-terâcim ve 't-tabakât*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1992.

İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahhâri men zeheb. nşr. Abdülkadir el-Arnaûd-Mahmud el-Arnaûd*. 11 Cilt. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1. Basım, 1986.

Kahraman, Abdullah. "Cumhuriyet Dönemi İlmihalleri: Fıkıh ve Toplumsal İhtiyaç Bakımından Bir Değerlendirme". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/24 (2014), 147-172.

Karabulut, Ali Rıza - Karabulut, Ahmet Turan. *Mu'cemü't-târîhu't-türâsi'l-İslâmî fi mektebeti'l-âlemi'l-mahtûtât ve'l-matbûât*. 6 Cilt. Kayseri: Dâru'l-Akabe, 2001.

Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn: tsh. M.[ehmet] Şerefettin Yalıtıkaya, Kilisli Rifat Bilge*. 2 Cilt. Ankara: Maârif Vekalet, 1941.

- Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâtî'l-fuhûl*. 6 Cilt. İstanbul: İRSİKA, 2010.
- Kaylı, Ahmet. *A Critical Study of Birgivi Mehmed Efendi's (d.981/1573) Works and Their Dissemination in Manuscript Form*. İstanbul: Boğaziçi University, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifin: Terâcîmu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, 1431.
- Küçük, Salim. "Satır Altı Kur'an Tercümeleleri Üzerine". *Türk Ekini Dil ve Kültür Dergisi* 5 (2020), 13-20.
- Muhammed Nevevî b. Ömer b. Arabî. *Katrü'l-gays fî şerhi mesâili Ebi'l-Leys*. İstanbul: Haşimi Yayınevi, 2016.
- Şurûtu's-salât. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1361.
- Öngören, Reşat. "Kutbüddin İznîkî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/485-486. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Özkan, Mustafa. *Kitab-ı Mukaddime-i Ebi'l-Leysi es-Semerkandi*. Konya: Palet Yayınları, 2018.
- Sehâvî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân. *el-Makâsîdül-l-hasene fî beyânikesîrin mine'l-ehâdisi'l-müştehirâ ale'l-elsine*. 5 Cilt. Dimaşk: Dârü'l-Meymene li'n-Neşr ve't-Tevzi', 2005.
- Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1978.
- Sezgin, Fuat. *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*. 4 Cilt. Riyad: Câmîati'l-İmâm Muhammed b. Suûdi'l-İslâmiyye, 1991.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasen. *Kitâbü'l-kesb*. thk. Abdülfettah Ebû Ğudde. 1 Cilt. Haleb: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1997.
- Toparlı, Recep. *Kitab-ı Mukaddime-i Ebi'l-Leysi es-Semerkandi*. Erzurum, 1986.
- Uleymî, Mucîruddîn Ebü'l-Yemen Abdurrahman b. Muhammed b. Abdurrahman. *el-Ünsü'l-celîl bi-târîhi'l-Kudsi ve'l-Halîl*. 2 Cilt. Umman: Mektebetü Dendîs, 1999.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Mızraklı İlmihal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/5-6. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Zajaczkowski, Ananiasz. *Le Traite Arabe Mukaddima D'abou'l-Lait As-Samarkandi, En Version Mamelouk-Kiptchak*. Warszawa, 1962.
- Zirikî, Hayreddin. *el-A'lâm: Kâmûsu terâcîmi li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arabî'l-müsta'ribîn ve'l-müşteşrikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 15. Basım, 2002.
- Yazma Eser Kaynaklar**
- Alkamî, Halil b. Mukbil b. Abdullah. *Müntehabü't-Tavzîh*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Fıkhü'l-Hanefî 2252, Halim 33133, 1b-160a.
- Gencânî, Cibril b. Hasan. b. Osman. *et-Takdûme fî şerhi'l-Mukaddime*. İstanbul: Hacı Selim Ağa Yazma Eser Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa, 393, 31a-198b.
- Gencâvî, Cibril b. Hasan. b. Osman. *et-Takdûme fî şerhi'l-Mukaddime*. Manisa: Manisa Yazma Eser Kütüphanesi, Manisa Akhisar Zeynelzade, 5474, 1a-177b.
- Gencâvî, Cibril b. Hasan. b. Osman. *et-Takdûme fî şerhi'l-Mukaddime*. Manisa: Manisa Yazma Eser Kütüphanesi, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 729, 1a-120b.
- Gencâvî, Cibril b. Hasan. b. Osman. *et-Takdûme fî şerhi'l-Mukaddime*. Erzurum: Erzurum Yazma Eser Kütüphanesi, Yazmalar, 119, 1a-162b.
- Gencevî, Cibril b. Hasan. b. Osman. *et-Takdûme fî şerhi'l-Mukaddime*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 409, 1a-201a.

- Halebî, Muhammed b. İbrahim b. Muhammed. *Şerhu Mukaddimeti Ebi'l-Leys*. Kahire: Mektebetü't-Teymûriyye, Fıkıh 12, 1972, 1b-60a.
- İbn Abdîşşekûr, Abdullah b. Abdîşşekûr el-Mekkî. *Tuhfetü's-sıbyân*. Kahire: Mektebetü Haremi's-Şerîf, 1787, 1b-3a.
- İbn Abdîşşekûr, Abdullah b. Abdîşşekûr el-Mekkî. *Tuhfetü's-sıbyân*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Fıkhu'l-Hanefî 5903, 98453, 1b-5b.
- Kâdîzâde, Muhammed b. Muhammed. *Katarâtü'l-gays alâ Mukaddimeti'l-fakîh Ebi'l-Leys*. İstanbul:
- Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 906, 1a-41a.
- Karamânî, Muslihuddîn Mustafa b. Zekeriya b. Aydoğmuş. *et-Tavzîh*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya, 1270, 1a-247a.
- Karamânî, Muslihuddîn Mustafa b. Zekeriya b. Aydoğmuş. *et-Tavzîh*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 1815, 1a-134b.
- Karamânî, Muslihuddîn Mustafa b. Zekeriya b. Aydoğmuş. *Muhtasaru't-Tavzîh*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 7817, 1b-91b.
- Mağribi, Halil Ebü'l-Mürşid. *Muhaddarâtü'l-fühûm fî mâ yete'allaku bi't-terâcimi ve'l-ulûm*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Genel 43143, 1b-23b.
- Manzum Mukaddime*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Laleli, 3706-33, 350b-358b.
- Şerhu Mukaddimeti Ebi'l-Leys*. İstanbul: Hacı Selim Ağa Yazma Eser Kütüphanesi, Kemankes, 688-01, 1b-51b.
- Şerhu Mukaddimeti Ebi'l-Leys*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Reşid Efendi, 232, 8b-55b.
- Şerhu Mukaddimeti Ebi'l-Leys*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Mehmet Taviloğlu, 149, 1a-71b.
- Şerhu Mukaddimeti Ebi'l-Leys*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı, 713, 1a-64a.
- Şerhu Mukaddimeti Ebi'l-Leys*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya, 4791-03, 1b-101a.
- Şerhu Mukaddimeti Ebi'l-Leys*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Antalya Tekelioğlu, 208-01, 1b-62a.
- Şerhu Mukaddimeti Ebi'l-Leys*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya, 1447-02, 19b-32b.
- Şerhu Mukaddimeti Ebi'l-Leys*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1025-09, 220a-263b.
- Terceme-i Mukaddime-i Ebi'l-Leys*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya, 1451, 1b-47b.
- Terceme-i Mukaddime-i Ebi'l-Leys*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya, 1449, 1b-27b.
- Terceme-i Mukaddime-i Ebi'l-Leys*. İstanbul: Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, Kastamonu Halk Kütüphanesi, 320, 1b-20b.
- Terceme-i Mukaddime-i Ebi'l-Leys*. İstanbul: Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Beyazıt, B2534, 1a-110a.
- Terceme-i Mukaddime-i Ebi'l-Leys*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 3737-01, 1a-48a.

- Terceme-i Mukaddime-i Ebi'l-Leys*. İstanbul: Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, Kastamonu Halk Kütüphanesi, 320, 21a-80b.
- Terceme-i Mukaddime-i Ebi'l-Leys*. İstanbul: Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, Kastamonu Halk Kütüphanesi, 2666-02, 250b-291a.
- Terceme-i Şurûtu's-Salât*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1361.
- Terceme-i Şurûtu's-salât*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Atıf Efendi, 2795, 117a-127a.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Kitâbü Mukaddimeti Ebi'l-Leys*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya, 1443, 1b-32a.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Kitâbü Mukaddimeti Ebi'l-Leys es-Semerkandî*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya, 1450, 1b-35b.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Kitâbü'l-Mukaddime*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya, 1442, 1b-41a.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Kitâbü'l-Mukaddime fi'l-fikhi alâ mezhebi'l-İmâm Ebî Hanîfe*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya, 511, 32b-66a.
- Sentecî, Abdullah b. Muhammed b. Muhammed. *el-Mutavvel şerhu Mukaddimeti Ebi'l-Leys*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 45900, 1b-47b.



İslâm Kültür ve Medeniyetinin Ortak Hafızası: Ehl-i Bedir Literatürü

The Common Memory of Islamic Culture and Civilization: Literature of Ahl al-Badr

Hakan TEMİR¹

Geliş Tarihi (Received): 02.12.2024

Kabul Tarihi (Accepted): 16.02.2025

Yayın Tarihi (Published): 31.05.2025

Öz: Siyer ilmi, insanların Hz. Peygamber'i tanımaya olan merakından kaynaklı gelişen bir alandır. Bu alanda Hz. Peygamber'in hayatı ve karakteriyle ilgili delâil, şemâil, hasâis gibi pek çok alt disiplinin yanında olay, şahıs veya konu temalı araştırma sahaları oluşturulmuştur. Hâdis merkezli genişlemelerden biri de Bedir Gazvesi ve bu savaşa katılanların isimlerinin anlatıldığı Ehl-i Bedir literatürüdür. İslâm dünyasının çeşitli bölgelerindeki yazarlar tarafından geliştirilen ve dua geleneği ile de desteklenen bu alan, Siyer'in tematik konularından ve kısmen alt dallarından birisi haline gelmiştir. Üstelik her geçen gün elde ettiği yakın ilgiyle diğer alt disiplinlere nazaran en dinamik kısım olduğu da söylenebilir. Zira ilk siyer müelliflerinin eserlerinde var olan Ehl-i Bedir literatürü 6/12. asırda kendisine has bir kimlik edinmeye başlamış, 8/14. yüzyılda ilk örneklerini vermiştir. 11/17. asırdan günümüze kadar ise şiir, nesir ve tarihî anlatılarla Ehl-i Bedir edebiyatı; Bedir Savaşı'na katılanların kahramanlıklarını, fedakârlıklarını ve manevî değerlerini vurgulayan fezâil türü bir alan olarak karşılık bulmuştur. Kuzey Afrika'dan Hindistan'a kadar farklı coğrafyalarda yazılan eserlerle Ehl-i Bedir literatürü, geçtiğimiz üç asırda Siyerin en dinamik cephesinden birisini teşkil etmiştir. Son asırlarda ilgiyi üzerine toplayan bu alan bir araştırma konusu olarak üzerinde çalışılmayı beklemektedir. Konu hakkında daha önce araştırma yapılmadığından dolayı dağınık malzemeyi tasnif etmek yeterli bir girişim olarak gözükebilir. Ancak bu çalışmada, alana dair geniş bir literatür analizi ve karşılaştırma denemesi yapılmış; nitel araştırma yöntemi, tümevarım, tümenden gelim gibi bilimsel yöntemler kullanılmıştır. Böylece takip edilen yöntemle sahada yazılan örneklerin görülmesi amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Siyer, Bedir, Uhud, Ehl-i Bedir, Dua.

&

Abstract: The science of Sirah (biography of the Prophet) is a field that has developed from people's curiosity to know about the Prophet Mohammad. Within this field, alongside various sub-disciplines such as evidence, characteristics, and traits related to the life and character of the Prophet, research areas focused on events, individuals, or topics have been established. One of the significant expansions centered around events is the literature of Ahl al-Badr, which narrates the names of those who participated in the Battle of Badr. This area, developed by writers from various regions of the Islamic world and supported by a tradition of prayer, has become one of the thematic topics of Sirah and partially one of its sub-disciplines. Moreover, it can be said that, with the increasing interest it garners each day, it has become the most dynamic part compared to other sub-disciplines. The literature of Ahl al-Badr found in the works of the early Sirah authors began to acquire its own identity in the 6th/12th century and produced its first examples in the 8th/14th century. From the 11th/17th century to the present, Ahl al-Badr literature, through poetry, prose, and historical narratives, has emerged as a field of virtue emphasizing the heroism, sacrifices, and spiritual values of those who participated in the Battle of Badr. With works written in different geographies from North Africa to India, Ahl al-Badr literature has constituted one of the most dynamic fronts of Sirah in the last three centuries. This area, which has drawn interest in recent centuries, awaits further research as a subject. Since little research has been conducted on the topic, organizing the scattered materials may seem like a sufficient initial effort. Thus, a wide literature analysis and comparative attempt regarding the field were made. The methods used in the study included qualitative research methods, induction, and deduction.

Keywords: Islamic History, Sirah, Badr, Uhud, Ahl al-Badr, Prayer.

Atıf/Cite as: Temir, Hakan. "İslâm Kültür ve Medeniyetinin Ortak Hafızası: Ehl-i Bedir Literatürü". *Dergiabant* 13/1 (Mayıs 2025), 23-40. doi: 10.33931/dergiabant.1595208

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Doç. Dr., Hakan Temir, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, h.temir@hotmail.com.

1. Giriş

Tarihçi, hâdiselerin kaydını tutarken olaylarda yer alan kişilerin sayı, rol ve şahsiyet bilgilerini vermeyi ihmal etmez. Sayı üzerine yoğunlaşmasındaki temel amaç, hadisenin boyutunu ortaya çıkarmak, sonraki neslin merak duygusunu gidermek ve bu konuda olumlu yahut olumsuz değerlendirmeler için genel tabloyu göstermektir. Bir örnek üzerinden gitmek gerekirse Hz. İsa'nın inanç ilkelerini ve öğütlerini yaymak için seçip görevlendirdiği arkadaşları "Havârî" terimiyle ifade edildikten sonra onların sayısı ihmal edilmemiştir. Sayılarının on iki olduğu kayda geçilmiş ve on iki sayısı artık Hz. İsa'nın nübüvveti kadar bilinen bir gerçek olmuştur. Sonrasında niceliği bildirilen bu şahsiyetlerin karakterleri, misyonları ve rolleri konu edinilmiştir.

Topluluğa ait sayı bilgisi, tarih kadar dinin de önemsedığı bir meseledir. Kur'an'da Bedir Gazvesi'ne katılan meleklerin üç bin,² Hz. Mûsâ'nın Allah ile buluşma vaktinde seçtiği kişilerin yetmiş,³ cehennemnin başında bulunan meleklerin on dokuz,⁴ Hz. Mûsâ'nın kavmini ayırdığı oymak sayısının on iki,⁵ İsrailoğullarından seçilen nakîb sayısının on iki,⁶ Ashâb-ı Kehf'in köpekleriyle birlikte sekiz⁷ olduğuna dair sayısal bilgilere yer verilmiştir. Benzer durum ilk siyer müellifleri için de geçerlidir. İslâm tarih yazımının temelini oluşturan ilk müellifler, nübüvvetin izharıyla birlikte faziletli gördükleri toplulukların sayılarını araştırıp eserlerine kaydetmişlerdir. İlk Müslümanlardan başlamak üzere Habeşistan'a yapılan hicretler ile Akabe Biatları'na katılanların sayı ve şahıs bilgilerini kaydedip nakletmeye önem vermişlerdir.⁸ Medine dönemine gelindiğinde Enes b. Mâlik'in evinde yapılan muâhâtla birlikte başlayan sayma işini savaş, anlaşma ve yolculukları da kapsayacak şekilde genişleterek daha düzenli hale getirmişlerdir.⁹ Özellikle savaşlardaki muhariplerin sayısına, ölen ve öldürülenlerin bilgisinin yanında süvari birliklerinin adedinin de nakledilmesine önem verdikleri anlaşılmaktadır.

Siyer müelliflerinin hâdiselere katılanların sayısını tespit etme ve liste oluşturma amaçları tarihçilerin geneli ile kısmen benzerdir. Ancak oluşturulan listelerin karşılığı her zaman aynı olmayabilir; zira siyer âlimlerinin tuttuğu listeler kutsal olanla bağlantılıdır. Dahası olayın kutsallığı kişilere de sirayet ettiği durumlarda şahıslara manevî bir misyon da biçilir. Böyle olunca din mensuplarının ilgisini çeken bu kişileri zikretme, onlarla benzer sayıda topluluk oluşturma yahut yapılan işlerde bu sayıya denk düşme arzusu belirginleşir. Bahse konu geleneğin en bariz örneklerinden birisi Bedir Gazvesi'ne katılanların durumudur. Hz. Peygamber'in iştirak ettiği ilk meydan muharebesinde savaşa katılanların adanmışlığı, Peygamberin ümmetinin salahiyeti için yaptığı dua ve nihayetinde Allah'ın yardımı Bedir Gazvesi'ni diğer gazvelerden farklı kılmıştır. Müslümanların müşriklere karşı ilk savaşları olması, Ehl-i Bedir'in cennetle müjdeleniş ve bu durumun ilan edilmesiyle birlikte gazveye katılan sahâbîlerin kimler ve toplamda kaç kişi olduklarının tespiti kaçınılmaz hale gelmiştir. Genel kanaate göre 313 kişi oldukları bilinen bu topluluk tarih boyunca hayırla yâd edilmekle kalmamış, muzafferiyetin simgesi olan bu sayı kimi zaman bir şifreyi kimi zaman yazılacak bir eserin omurgasını oluşturmuştur. Nitekim İmam Rabbânî'nin *Mektubat*'ını 313 bölümden oluşturması Bedir ehline yapılan atıftan başka bir şey değildir. Bedir'e katılanların sayısı önemsendiği kadar gazvede yer alanların Allah'ın rızasını kazanan muttaki kullar olmaları, hatta yeryüzünün en seçkin kimseleri olarak görülmeleri dualarda adlarını zikretmeyi beraberinde getirmiştir. Bir müddet sonra bizzat kendileri tevessül vesilesi olarak görülmüş ve dua geleneğinin bir parçası olmuşlardır. Artan teveccühle birlikte konuyla ilgili yüzlerce kitap telif edilip geniş bir literatür ortaya çıkmıştır.

Yapılan tespitler neticesinde bu çalışmada önce Ehl-i Bedir literatürü incelenmiş ve alandaki yeri

² Âl-i İmrân 3/124.

³ A'râf 7/155.

⁴ Müddessir, 74/30.

⁵ Bakara 2/60; A'râf 7/160.

⁶ Mâide 5/12.

⁷ Kehf 18/22.

⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, thk. Süheyl Zekkar (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1398/1978), 223; Ebû Muhammed Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Saka vd. (Beyrût: Şirketü Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Bânî el-Halebî, 1375/1955), 1/240, 321, 431.

⁹ İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, 1/606.

anlaşılmaya çalışılmıştır. Alanda manzum ve mensur birçok Ehl-i Bedir kitabı olmasına rağmen Bedrin fazileti, Bedir'i anma faaliyeti, bu kapsamdaki dua geleneği ve eserlerin tüm listesini inceleyen bir çalışmaya rastlanılamamıştır. Diyanet İslâm Ansiklopedisi'ndeki Ehl-i Bedir maddesi ise oldukça muhtasar olup bu alandaki birkaç kitabı sıralamakla yetinmiştir. Dolayısıyla bu çalışma ile faziletli olduğu bilinen bu sahâbî topluluğuna dair kaynaklar araştırılarak bilgiler derlenmiş ve bazı çıkarımlar elde edilmeye gayret edilmiştir.

2. Ehl-i Bedir Literatürü

2.1. Bedir ve Muhariplerinin Fazileti

Hicretin ikinci yılı Ramazan ayının on yedinci günü yani MS 624 yılının 12 Mart'ına denk gelen Büyük Bedir Gazvesi, muhacir ve ensârdan birçok kişinin yer aldığı bir meydan muharebesiydi. Bedir, Müslümanların kaderini belirleyen varlık ve yokluk mücadelesiydi. Bu yüzden Enfâl suresinin 7 ve 8. ayetlerinde Allah'ın (cc), iman eden az bir topluluğu yalnız bırakmadığından bahsedilir. Nitekim O, hakkı ikame etmek, bâtılı ortadan kaldırmak, zulmü defetmek, mazlum kadın ve erkekleri kurtarmak için Müslümanları muzaffer kılmıştır. Kur'ân-ı Kerim'in *Yevmü'l-Furkan* olarak adlandırdığı Bedir'de hak ile bâtılın birbirinden ayrılması önemli bir ayrıntı olarak hesaba katılır.¹⁰ "Fark Günü" olarak tanımlanan bu gazve ilahi emirlerin ve meleklerin yeryüzüne sağanak halinde indiği bilinir. Cenab-ı Hak, o gün peygamberini ve ümmetini yalnız bırakmayıp zayıf ve çaresiz olan az sayıda inanana yardım etmiştir.¹¹

Bedir'de savaş gündeme geldiğinde Hz. Peygamber, inananları savaşılmaya zorlamayıp onlara tercih hakkı sunmuş; buna rağmen hepsi mallarını ve canlarını feda etmeye hazır olduklarını bildirmiştir. Ensar, Allah'ın rızası karşılığında Peygamberlerini savunma sözü verirken muhacir de sayı ve teçhizatları az olmasına rağmen hayırdan yarışmıştır. Mikdâd b. Amr "Ey Allah'ın Resûlü, biz seninleyiz. Biz size, İsrailoğullarının Mûsâ'ya söylediği gibi: 'Sen ve Rabbin gidin, savaşın. Biz burada oturuyoruz.' demiyoruz."¹² diyerek koşulsuz bağlılığını bildirmiştir.¹³

İslâm tarihi kaynaklarında vurgulandığı üzere Bedir ehlinin bu itaatkâr hali geçmişteki peygamberlerin başına gelen imtihanlara benzetilmiştir. Kur'ân'ın ve İslâm tarihçilerinin anlatılarına göre Bedir'de gelişen olaylar ve asker sayısı Tâlût ile Câlût kıssasında anlatılanlar ile örtüşmekteydi. Tarihi bir kıssada geçtiği üzere Câlût'a karşı Tâlût ordusuyla birlikte hareket edince askerlerine hitâben şöyle demişti:

*"Allah sizi bir ırmakla imtihan edecektir. Ondan içen benden değildir. Ondan hiç tatmayan ise elbette bendendir. Ancak sadece eliyle bir avuç alanlara izin var." Fakat pek azı dışında hepsi ondan içti. Tâlût ve beraberindeki mü'minler ırmağı geçince geride kalanlar: 'Bugün bizim Câlût ve ordusuyla savaşacak gücümüz kalmadı.' dediler. Allah'ın huzuruna çıkacaklarını kesin olarak bilenler ise 'Az sayıdaki nice topluluk, çok sayıdaki nice kalabalığı Allah'ın izniyle yenmiştir. Allah, sabredenlerle beraberdir.' dediler."*¹⁴

Tâlût'un, Golyat'a karşı zafer kazandığı savaşta taraftarlarının 313 kişi olduğu bildirilir. Bu sayı Bedir ehlinin sayısı ile aynıdır.¹⁵ Ebû İshak'ın Berâ'dan (ra) naklettiği haberde de belirtildiği üzere meseleyi yakından takip eden Berâ "Allah'a yemin olsun ki Tâlût ile birlikte mümin olan dışında kimse nehri geçememiştir." demiştir.¹⁶ Kur'an'ın 3'üncü sûresi olan Âl-i İmrân'ın 13. âyetinde Bedir'den bahsedilmesi de her iki hadisede yer alan kişilerin sayısına bir işaret olarak yorumlanır. Kutsal olan sayıya erişen İslâm Peygamber'i ordusundan üç kat fazla olan müşrik ordusunun karşısına çıktığında Allah'ın vaadine mazhar olarak zafer elde etmiştir. Bu başarı Müslümanların Çin'den Endülüs'e kadar uzanan coğrafyalarda zaferler kazanmasının önünü açarak İslâm dünyasında hayrın anahtarı olarak kabul

¹⁰ Enfâl 8/41.

¹¹ Âl-i İmrân 3/123.

¹² Mâide 5/24.

¹³ İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, 1/615.

¹⁴ Bakara 2/249.

¹⁵ Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem* (Beyrût: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 3/128.

¹⁶ Buhârî, "Meğâzî", 5.

edilmiştir.

Bedir ehlinin samimiyetle kazandığı zafer bir başarı olarak görülmüş ve bu durum savaşa katılanlara da sirayet etmiştir. Bir hadis-i şerifte Allah'ın onlara *"Dilediğinizi yapın, muhakkak ki sizi affettim."*¹⁷ buyurduğu müjdelenmiştir. Günahlardan emin kılınan Ehl-i Bedir'in,¹⁸ cehennem ateşinden de azat edildiğine dair işaretler gösterilmiştir. Nitekim Bedir'de cephe gerisinde şehit düşen Hârise b. Sürâka'nın annesi Ümmü'r-Rübey', Hz. Peygamber'e gelerek *"Ey Allah'ın Resûlü! Çocuğum nerede? Cennette ise (bu acıya) sabrederim."* dediğinde Allah Resûlü cevaben *"Ey Hârise'nin annesi! Bu sizin için en iyi seçimdir. Senin oğlun yüksek Firdevs'e erişti."*¹⁹ buyurmuştur. Hârise'nin (ra) bizzat savaş meydanında olmadığı halde cenneti elde etmiş olması savaşa katılanların daha yüksek bir mükâfata nail olacaklarına işaretler. Ayrıca bu müjde *"İslâm'ı ilk önce kabul eden muhacir ve ensar ile iyilikle onlara uyanlar var ya, Allah onlardan razı olmuş; onlar da O'ndan razı olmuşlardır. Allah, onlara içinden ırmaklar akan, içinde ebedî kalacakları cennetler hazırlamıştır."*²⁰ bildirisiyle aynı sonuca çıkmaktadır. Bedir, katılanları yücelten bir savaş olduğundan sadece insanlar değil melekler de yüce makamlara nail olmuştur. Nitekim bir defasında Cibril, Hz. Peygamber'e (sas) gelerek: *"Sizden Bedir Savaşı'na katılanların mertebesi ne şekildedir?"* diye sorduğunda *"Onlar, bizim en seçkinlerimizdir."* cevabını aldı. Bunun üzerine Cibril *"Bizde de durum öyledir, Bedir'e katılan melekler en seçkinlerimizdir."* demiştir.²¹

Bedir ashâbı, Hz. Peygamber'in de saygısına mazhar olmuşlardı. *"Ey iman edenler, size 'Meclislerde yer açın!'"* denildiğinde *açın ki Allah sizlere ferahlık versin."*²² âyetinin iniş sebebi bu saygıyla ilişkilendirilir. Rivayete göre bir gün Bedir gazileri bir meclise girdiler ve durdular. Onlar için oturacak bir yer yoktu ve kimse onlar için yer açmamıştı. Bunun üzerine Hz. Peygamber, çevresindekilere *"Kalk sen falan, sen de falan."* dedi ve Bedir gazileri için ayrı bir meclis düzenlendi. Ancak bu, yerlerinden kalkanlar için zor bir durumdu ve hoşnutsuzlukları yüzlerine yansımıştı. Bu nedenle Hz. Peygamber şöyle dedi: *"Allah, kardeşine yer açan bir adama rahmet eylesin."* Bundan sonra onlar için yer açıldı. Münafıklar Müslümanlara *"Sizin arkadaşınızın insanlar arasında adalet sağladığını mı düşünüyorsunuz? Vallahi, o, bu adamlara adalet sağlamadı."* demeleri üzerine Allah bu âyeti indirdi.²³

Hz. Peygamber'in hayatında özel bir konum elde eden Bedir ehli, ashâbın ve sonraki idarecilerin yanında da önemli bir yer edinmiştir. Halife seçimlerinde açıktan dile getirilmese de *"Sâbikûn-u evvelûn"* sadedince seçilecek kişinin Bedir'e katılmış olması yazılı bir kriter olmaksızın doğrudan gözetilmiştir. Öyle ki Hz. Osman döneminde fitne zuhur edince halifenin meşruiyeti tartışılmış ve Bedir'e bizzat katılmayışı üzerinden çözüm yolları aranmıştır. Seçilen kadar seçenin de Bedir ashâbından olmasına dikkat edilmiştir. Nitekim Hz. Ali, Hz. Osman'ın öldürülmesinden sonra kendisine biat etmek için gelenlere şöyle demiştir: *"Bu sizin üzerinize vazife değildir; bilakis Bedir ehlinin kendinden razı geldiği kim ise halife de odur."*²⁴

Hz. Ebû Bekir halife olduğunda Bedir'e katılanların konumlarını muhafaza etmiş ve onların sıradanlaştırılmalarına müsaade etmemiştir. Hz. Ömer, Divan Teşkilatı'nı kurup halka maaş dağıtmak istediğinde ashâbı faziletlerine göre beş gruba taksim edip Bedir ehlini en başa yazmıştır. Onların üstünlüğünü ve yüksek konumlarını gözetmiş, onları diğer sahâbîlere tercih ederek kendilerine üst miktarda maaş vermiştir. Ali b. Ebû Tâlib, bir Müslümanın cenaze namazını kıldığında Bedir ashâbı için

¹⁷ Buhârî, "Tefsîr", 60/1; Müslim, "Fedâilü's-Sahâbe", 161.

¹⁸ Abdulalim Demir, "Bedir Gazvesi'ne Katılanların Bağışlandığını Belirten Hadis Üzerine Bir İnceleme = A Study on the Hadith Stating that Those Who Participated in the Battle of al-Badr were Forgiven", *Anemon: Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* XII/2 (2024), 689-704.

¹⁹ Buhârî, "Cihât ve Siyer", 14; Tirmizî, "Tefsîr", 24.

²⁰ Tевbe 9/100.

²¹ Buhârî, "Meğâzî", 9; İbn Mâce, "Fedâilü Ensâr", 11.

²² Mücâdele 55/11.

²³ Ebû'l-Hasen Beşîr el-Ezdî el-Belhî Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrül-kebir*, thk. Abdullah Mahmûd Şahâte (Beyrût: Dâru İhyai't-Turâs el-Arabî, 1423), 4/262; Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî Vâhidî, *el-Vecîz fî tefsîri'l-kittâbi'l-'azîz*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Beyrût: Dâru'l-Kalem, 1415), 4/262.

²⁴ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ*, thk. Hamdî Demirdâş (Riyâd: Mektebetu Nizar Mustafa el-Baz, 1425), 126.

altı defa, sahâbe için beş defa ve diğer insanlar için dört defa tekbir getirmiştir.²⁵ Muhtemelen ashâbını dört, beş ve yedi tekbirle uğurlayan Hz. Peygamber de Bedir ashâbının defninde bu ayrıntıyı gözetmiştir.

İslâm tarihinde Bedir'e katılanlar her zaman saygıyla anılmış ve bu vesileyle Müslüman biyografi yazarları onları merkeze almışlardır. Tabakât türünde ilklerden sayılan İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *Kitabü't-Tabakât-ı kebîr*'i Bedir'e katılanların faziletine uygun bir tertibe göre hazırlanmıştır. Ebû Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) ve İmâm Nevevî (ö. 676/1277) gibi âlimler de Bedir ashâbının üstünlüğünü sıkça vurgulamışlardır. Fazilet bakımından onları şöyle bir sıralamaya dahil etmişlerdir: Ümmetin en faziletli göreve geliş sıralamasına uygun bir şekilde Hulefâ-i Râşidîn, sonra Aşere-i mübeşşerâ, sonra Bedir ashâbı, sonra Uhud ashâbı, daha sonra Rıdvan Biatı'na katılanlardır.²⁶ Ulemânın ittifakla kabul ettiği bu sıralama Ehl-i Bedir müelliflerinin dikkatinden kaçmamış ve bir kısmı kitaplarını bu tertip üzere yazmışlardır.

Faziletleri Hz. Peygamber ve ümmeti tarafından tasdik edilen Bedir muharipleri literatürde kendilerine has bir yerde konumlandırılarak "Ehl-i Bedir"²⁷, "Bedriyyûn"²⁸ veya "Ashâb-ı Bedir" isimleriyle anılmışlardır. Özellikle Osmanlı toplumunda "Ashâb-ı Bedir" veya "Âl-i Bedir" kullanımları tercih edilerek Türkçeye kazandırılmaya çalışılmıştır.

2.2. Ehl-i Bedrin Sayısı

İlk dönem siyer müellifleri Bedir Gazvesi'ni anlattıkları sırada "Savaşa katılanlar" başlığının ardından bir kısmı toplam sayıyı verirken bazıları isimleri birer birer saydıktan sonra genel sayıyı bildirirler. Kaynaklardan çıkan ortak sonuca göre Bedir ehlinin sayısı 313 erkek olup bir rivayette Hz. Peygamber ile bu sayı 314'tür. Nitekim İbn İshâk'ın (ö. 151/768) verilerine göre seksen üçü muhacir, altmış biri Evs ve yüz yetmiş Hazrec'ten oluşan Ehl-i Bedir'in toplam sayısı Hz. Peygamber dahil 314,²⁹ Vâkıdî'de (ö. 207/823) 313,³⁰ İbn Hişâm'da (ö. 218/833) 314'tür.³¹ Müelliflerin arasındaki bir kişilik farklılık ise hâdiseye Hz. Peygamber'in dahil edilip edilmemesiyle alakalı bir durumdur. Ancak nihai rakam 313 olarak belirginleşmektedir. İbn Sa'd sefere çıkanların 305³² kişi olduğunu söylese de bu rakam maruzatlarından dolayı sefere katılmayan sekiz kişi hariç tutularak sadece savaş için Hz. Peygamber ile birlikte Medine'den dışarı çıkan kimseleri kapsar. Dolayısıyla onun nihaî rakamı da 313'tür. 2/8 ve 3/9. asırda belirginleşen bu durum 4/10. asırda aynen korunmuştur. Sayı, İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) *es-Sikât*'ında 313'tür.³³ 6/12. asırda onların bulguları aynen geçerli olup bu konuda özel bir gayreti bulunan Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) ulaştığı rakam da 313'tü. 8/14. asırda durum değişmeyip İbn Kesîr'in de belirttiği rakam aynıdır.³⁴

İlk yedi asırda Ehl-i Bedir'in sayısının 313 oluşu genel kabul görmüş ve sonraki âlimler tarafından bu rakam aynen nakledilmiştir. Bu durum İbn Seyyidünnâs'a (ö. 734/1334) kadar devam etmiştir. Meseleyi yakından inceleyen İbn Seyyidünnâs'ın ulaştığı rakam 363 olmuş ve kendisi bu durumun sebebinin şöyle açıklamıştır: "Ehl-i Bedir olarak anılanların yüz doksan beşi Hazrec kabilesinden, yetmiş dördü Evs kabilesinden ve doksan dördü de muhacirlerdendir. Bu toplam, 363 eder. Bu sayı, Bedir Gazvesi'ne katılanların sayısından daha fazladır. Ancak bu, bahsettiğimiz kişilerin bazılarında farklılık olduğundan

²⁵ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed el-Absî el-Kûfî İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef* (Riyâd: Dâru Kenûz İsbiliyye, 1436), 7/45.

²⁶ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc* (Beyrût: Dâru İhyâ'î'l-Kütübî'l- 'Arabiyye, 1392), 699; Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*, 15/148.

²⁷ İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, 316; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzî* (Beyrût: Dâru'l-A'lemî, 1409/1989), 1/18.

²⁸ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *Cevâmi' u's-sîre*, thk. İhsan Abbas (Beyrût: Dâru'l-Ma'ârif, 1900), 122.

²⁹ İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, 307.

³⁰ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, 1/152.

³¹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1/706.

³² Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990), 2/11.

³³ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *es-Sikât* (Haydarâbâd, yy, 1393/1973), 1/182.

³⁴ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 3/128.

kaynaklanmıştır.”³⁵ Abdüllatîf b. Muhammed eş-Şâmî ed-Dımaşkî (ö. 1162 sonrası) bu sayıyı 367³⁶ olarak tespit etmiştir. Muhammed el-Medenî ise Bedir ashâbının 313 kişi olduklarını belirttiikten sonra eserinde 603 kişinin ismini zikretmiştir.³⁷ Müellifler arasındaki bu farklılıkların kendi içerisinde bazı makul nedenleri vardır. Bunlar:³⁸

- a- Aynı isim veya lakapların birden fazla kişide bulunması
- b- Bir ailenin birden fazla üyesinin savaşa katılması
- c- Savaşa katılmayan kimselerin katılmış gibi sayılıp ganimete ortak edilmeleri³⁹
- d- Bazı sahâbîlerin seyahat, unutmaya veya başka nedenlerle savaşa katılmaması⁴⁰
- e- İhtiyatlı davranan bazı âlimlerin Bedir’den olma ihtimali olan kimseleri de sayıya dâhil etmesi.

Bu faktörler göz önüne alındığında savaşa katılanların sayısının belirtilen rakamlarla farklılık göstermesi anlaşılabilir. Zira bazı kaynaklarda bir kişi hem ismi hem künyesiyle anıldığında sayı artmaktadır. Ayrıca aynı evden birkaç kişinin sefere katılmış olması sayıyı tam tespit etmeyi zorlaştırmıştır. İsim benzerliği ise bu konudaki en müşkil hadisedir. Örneğin Nu’ayman b. Amr ismi hem muhacir hem de ensar içerisinde bulunmaktadır. Bu halde isimlerin karışması söz konusu olabileceğinden müellifler her ikisini de zikredebilmektedirler. Yine bazı biyografi kitaplarında kişilerin Bedir ile ilişkilendirilmesi, buna karşın Ehl-i Bedir listelerinde bahse konu isimlerin geçmeyişi ulemâyı tereddütte bırakmıştır. Bu sebeple âlimlerin Bedir ile ilişkilendirilen isimleri toplayarak ihtiyaten de olsa kitaplarına almaları makul gözükmektedir.

Ulemânın kriterlerine bağlı olarak değişen Ehl-i Bedir sayısı her halükarda üç yüzden fazladır. Sayının fazlalığı hatayı da beraberinde getireceği için âlimler hata yapmamak adına onları zikretme konusunda farklı metotlar geliştirmişlerdir. Yazarların temelde iki sistem benimsediğini söylemek mümkündür. İbn İshâk ile başlayan,⁴¹ Vâkîdî⁴² ve İbn Hişâm⁴³ tarafından devam ettirilen sistemde Hz. Ömer’in Divan Teşkilatı’nın metodu benimsenmiştir. Ehl-i Bedir’in faziletine uygun bir şekilde maaş sistemi oluşturan Hz. Ömer, Bedir’i merkeze alarak muhacir ve ensarın konumunu tayin etmiştir. Hz. Peygamber’in batını Benî Hâşim’in öncelendiği bu sistemde sırasıyla Kureyş’in batınları, yakın akrabaları ve bilcümle muhacir zikredildikten sonra ensara sıra gelir. Ensar da kendi içerisinde Hz. Peygamber’e olan yakınlıklarına göre bir fazilet sıralamasına tabi tutularak zikredilir. Hz. Ömer devrinden itibaren ilk beş asır geçerliliğini koruyan, herkes tarafından bilinen ve günlük hayatta bir karşılığı olan bu sistem sahabe tasniflerinin belirleyici unsuru olmuştur.

6/12. asra gelindiğinde klasik eserlerin tasnif sistemi yavaş yavaş geçerliliğini kaybederek yerini alfabetik sisteme bıraktığından ulemâ, Ehl-i Bedir’in zikrinde bu sisteme meyletmeye başlamıştır. Tespitlerimize göre bu sistemi ilk benimseyen Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî olmuştur.⁴⁴ *Telkîh*⁴⁵ ve *el-Muntazam* adlı

³⁵ Ebü’l-Feth Fethuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya’merî İbn Seyyidünnâs, *Uyûnü’l-eser fi fûnûni’l-meğâzî ve’s-şemâ’il ve’s-siyer* (Beyrût: Dâru’l-Kalem, 1414/1993), 1/330.

³⁶ Abdüllatîf b. Muhammed eş-Şâmî ed-Dımaşkî, *Esmâü’s-Sahâbeti’l-Bedriyyîn* (Riyâd: Câmiatü Melik Suud, 6795), 13.

³⁷ Velûd/üretken bir yazar olduğu kadar geleneği takip edip kaynaklara da vakıf olan Medenî, muhtemelen uzun araştırmalar sonunda elde ettiği tüm isimleri biriktirip eserine almaya karar vermiştir. Tarih, biyografi, siyer ve hadis kaynaklarında ismi Bedir ile anılan tüm sahâbeyi tespit ettikten sonra tertip sırasına uygun bir şekilde bunlardan bahseder. Doğrusu sağlam, zayıf ve uydurma olmasına bakmadan bir konudaki tüm bilgileri bir araya getirerek o konuda geniş bir mecmua oluşturmak müellifin sık sık başvurduğu bir yöntemdir. Örneğin *el-İthâfâtü’s-seniyye fi’l-ahâdîsi’l-kudsiyye* adlı eseriyle kutsi hadisleri derlemeyi düşünen müellif, bu konuda sahîh, zayıf veya mevzu olmasına bakmadan o güne kadar toplanmayan 864 kutsi hadisi toplamıştır.

³⁸ Zâhir Ahmed Kâdir, “Esmâü’s-Sahâbeti’l-Bedriyyîn (r.anhum) Abdüllatîf b. Muhammed ed-Dımaşkî eş-Şâmî”, *Mecelletü İklîl* 1/2 (ts.), 22.

³⁹ bk. Mehmet Nadir Özdemir, *Ganimet Hz. Peygamber Dönemi Uygulamaları* (Siyer Yayınları, 2024).

⁴⁰ Kâdir, “Esmâü’s-Sahâbeti’l-Bedriyyîn”, 22.

⁴¹ İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, 308.

⁴² Vâkîdî, *Kitâbü’l-Megâzî*, 1/153.

⁴³ İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, 1/677.

⁴⁴ İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, 3/128.

⁴⁵ Ebu’l-Ferec Cemâleddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî et-Temîmî İbnü’l-Cevzî, *Telkîhu fûhûmi ehli’l-eser fi ‘uyûni’t-târîh ve’s-siyer* (Beyrût: Şirketü Dâru’l-Erkam b. Ebi’l-Erkam, 1997), 309.

eserlerinde Bedir ashâbına yer veren müellif, harufu hecâ denilen alfabetik sisteme uygun bir şekilde tasnif yapmıştır.⁴⁶ “Hemze” harfi ile başlayan bu sistem “ye” harfi ile son bulur, ancak Araplarda ismin yanında künye geleneği de olduğundan sayım devam eder ve bu sefer de künyelere göre bir sıralama yapılır. Neticede önce isimler sonra da künyeler alfabetik olarak sıralanır.

İbnü'l-Cevzî'nin öncülüğünü yaptığı sistem sonraki ulemâ tarafından benimsenerek Ehl-i Bedir'i konu edinen müstakil kitapların tasnif metodu olmuştur. Bundan böyle eserlerin büyük çoğunluğu bu sisteme göre tanzim edilmiştir. Ancak klasik sistemden de tamamen vazgeçilmiş değildir. Nitekim İbn Seyyidünnâs, İbn Kesîr vb. âlimler eserlerinde eski sistemi de kullanmışlardır.

2.3. Bedir Ehlini Dualarda Zikretme Geleneği

Bedir gecesini hayırla yâd edip dua etme işi temelde bir dua geleneği olduğundan bu tür eylemlerin başlangıcını kestirmek zordur. Lakin Bedir'in faziletinin hicri ilk asırlardan itibaren biliniyor olması bu geleneğin kadim olduğu fikrini uyandırmaktadır. İslâm'daki köklü dua geleneği de bunu doğrulamaktadır. Ayrıca bu gecede Bedir Gazvesi'ne katılanların isimlerinin zikredilip tevessül vesilesi olarak görülmeleri de eski bir hâdisedir. İlk kaynaklarda yer almasa da Ehl-i Bedir müellifleri arasında sıklıkla kullanılan Ca'fer b. Abdullah'a ait söz meselenin kökenine dair bir fikir verir:⁴⁷

“Babam, Resûlullah'ın ashâbının sevgisini taşımamı ve tüm ihtiyaçlar için Bedir ashâbını vesile kılmamı bana tavsiye ederek şöyle dedi: ‘Ey oğlum! Onları anmak duaların kabul olmasını sağlar. Merhamet, bereket, bağışlanma, razı olma ve Allah'ın rızası, onları hatırlayan veya isimlerini dualarda anan kulun etrafını sarar. Her gün onları anan ve Allah'a dileğini dileyen kişinin dileği yerine getirilir. Ancak onları bir işi halletmek için anan kişi, her birinin ismini anarken her birisini hayırla anıp Allah onlardan razı olsun demelidir. Çünkü bu, başarıya ulaşmanın en etkili yoludur.’”⁴⁸

Ehl-i Bedir müelliflerinin birçoğu eserlerinin girişlerinde duanın öneminden bahsettikten sonra Bedir Gazvesi'nde yer alan kimseleri vesile kılarak yapılan duaların öneminden bahsederler. Kim onların ruhaniyet ve feyizlerine inanarak isimlerini okursa her türlü kötülük ve sıkıntıdan uzak olacaktır. Allah Teâlâ onların geçmiş ve gelecek günahlarını bağışladığına göre isimlerini anmak kişiye şeref katacaktır. Melekler ile birlikte savaşan ve rıza kapısını aralayan bu kimseler vesile kılınarak yapılan dualar geri çevrilmez. Ehl-i tasavvufa göre Hz. Peygamber'e (sas), ailesine, sahâbîlere, salihlere ve evliyalara dua etmenin makbul olduğunu gösteren metinler olduğuna göre Ehl-i Bedir vesile kılınarak yapılan duaların da caiz olduğu sonucu çıkarılır. Duayı yasaklayan hadis veya şer'i metin ve daha doğrusu aksi yönde rivayet olmadığından her halükarda, Bedir halkı vesile kılınarak Allah'tan yardım istemek gerekir.

Halef-selef imamları ve özellikle Haremeyn halkı nezdinde Bedir ehline yapılan dua makbul görülmüştür. Bu yüzden onlar, kaza ve belanın def'i için isimleri anmak gerektiğini savunmuşlardır.⁴⁹ Zira onları zikredenlerin bütün emellerine nail olacağına kani olmuşlardır.⁵⁰ Allah'ın onların ismi okunduğunda açık ve gizli düşmanlara karşı zaferini vereceğine ve tüm hastalıklara karşı şifa nasip edeceğine inanmışlardır.⁵¹ Onların ismi okunduğunda veya yazıldığında meleklerin hemen icabet edeceği fikri hâkimdir.⁵² Dolayısıyla zor ve sıkıntılı zamanlarda onların hatırlanmasının değerli bir eylem olduğu fikri pek çok kimsenin aklında sabitlemiştir. İmâm Devvânî (ö. 908/1502) “Hadis âlimlerinin naklettiği bilgiye göre Ashâb-ı Bedr'i zikrederek yapılan dualar müstecâb olur.” demiştir. Ona göre bu

⁴⁶ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 3/129.

⁴⁷ Abdullah b. Hüseyin b. Mer'î b. Nâsirüddin Ebu'l-Berekât es-Süveydî, *Esmâü Ehli Bedir* (Konya: Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, 83714), 9a.

⁴⁸ Abdüllatif b. Ahmed Bikâî, *Ehlü Bedr* (Beyrût: Dâru Lübnân, 1409/1989), 29-30; Abdullah b. Hüseyin b. Mer'î b. Nâsir el-Bağdâdî Ebu'l-Berekât es-Süveydî, *en-Nefhâtü'l-miskiyye fi'r-rihleti'l-Mekkiyye* (Abu Dabi: el-Mecme'u's-Sekafi, 1424), 216.

⁴⁹ Ebu'l-Berekât es-Süveydî, *Esmâü Ehli Bedir*, 4a.

⁵⁰ Ebu'l-Berekât es-Süveydî, *Esmâü Ehli Bedir*, 4b.

⁵¹ Ebu'l-Berekât es-Süveydî, *Esmâü Ehli Bedir*, 8.

⁵² Ebu'l-Berekât es-Süveydî, *Esmâü Ehli Bedir*, 9a.

tecrübe edilmiş bir hakîkattir.⁵³ Ehl-i ilim ve halk arasında çok sayıda velinin, onların isimlerinin bereketiyle üst makamlara yükseldiği; birçok hastanın Allah'a onlar aracılığıyla şifa için dua ettiği ve bu duaların kabul edildiği yönünde güçlü bir inanç mevcuttur.

Zor zamanlarda Bedir ehlinin adının anılmasının fayda sağlayacağını ve bu duaların kabul edileceğini düşünen müellifler, iddialarını doğrulamak için eserlerinde menkibe türü birçok rivayet aktarmışlardır. Ancak şahıs, mekân ve kaynak bilgisi belirtilmeyen bu anlatıların sıhhat derecesi, rivayeti aktaran âlimle özdeşleştirildiğinde anlatıların sıhhati bir nebze güçlenir.

Bedir ehline dua etmek âlimlerin ortak tavsiyesi olduğundan ulemânın tecrübesine güvenmek arzu edilen şeylere nail olmayı kolaylaştırabilir. İşin doğrusu bu literatürden çıkan ortak sonuca göre onları vesile kılarak dua etmek kişiye zarardan çok fayda sağlayacaktır. Ancak duanın yeri, zamanı ve şekli gibi hususların da belirgin olması icap eder. Bu nazarla müelliflerin eserleri incelendiğinde onların belirli usulü takip ettikleri anlaşılar. Birçoğu eserin başında dua geleneğinden ve Bedir ashâbına yapılan duanın öneminden bahsettikten sonra *"Allah'ım, senden onları vesile kılarak duamın kabul olmasını diliyorum."* tarzında yakarışlarda isimleri teker teker sayar. Böylece daha isimler sayılmadan talepler dile getirilir. İsimlerin tamamı zikredildiğinde ise genel ve özlü bir dua yapılır.

2.4. Bedir Gazvesini Anma Faaliyetleri

Bedir Gazvesi, Müslümanlar nezdinde hayrın anahtarı İslâm'ın ilk zaferi ve varlık ile yokluğun mücadelesidir. Allah'ın (cc) yardımıyla kazanılan bu savaş, dosta ve düşmana karşı bir rahmet olmuştur. Müminler şirkin karşısında rahat bir nefes alırken İslâm'dan endişe duyanlar kaygıya kapılmışlardır. Zira aynı dönemlerde Roma, Asur ve Perslerde esirlerin gözleri kızgın demirlerle çıkarılıp derileri kesilerek köpeklere yedirilirdi. Esir hukuku Bedirle belirlenen İslâm savaş anlayışında ise insanı yaşatan ve değerli hale getiren hükümler konuldu. Esire yaşam hakkı tanıyan bu hukuk düşmana da fayda sağlamıştır.

Sebepler ve sonuçlarıyla insanlığa mesajlar veren Bedir, gündemden hiç düşmemiştir. Günlük hayatın akışında Bedir ve hükümleri konuşulurken savaşın yapıldığı gün olan Ramazan ayının 17. gecesini "Kader gecesini" olarak anılarak dualarla yad edilmiştir. Ancak yapılan eylemin ne zaman ve nasıl ortaya çıktığı bilinmez. 17. güne denk düşen Câlîyetü'l-Keder veya Câlîyetü'l-Kereb toplantılarında Kur'ân okunup halka açık zikir toplantıları yapılmaya özen gösterilmiştir. Özellikle son dönemde Yemen'deki Dâru'l-Mustafa'da resmî bir şekilde bu gece kutlanarak belirli ritüellerle anılmaktadır. Bu günde Bedir'i anmak, hâdiselerinden ibret almak ve Müslümanlara bahsettiği zaferden dolayı Cenab-ı Hakk'a şükretmek gerektiği düşünülür. Yapılan bu eylemin *"Ve onlara Allah'ın günlerini hatırlatın."*⁵⁴ ayetine uygun düşen bir vazife olduğuna da inanılır.

Bedir gecesini hatırlamanın Müslümanlar üzerinde olumlu etkileri olduğu da düşünülür. Zira o gece Hz. Peygamber bir muharip olmakla birlikte çadırında Allah'a dua etmiş, ümmetinin geleceği için samimi, içten ve dillerden düşmeyen yakarışlarda bulunmuştur. Kendisine düşmanlık eden, onunla ve ashâbıyla savaşan, onlara zarar vermek ve onları yerinden etmek için toplanan kâfirlere karşı zafer dilemiştir. Ayrıca bu duayı ashâbıyla toplu halde değil, tek başına yapmıştır. Nihayetinde melekler gökyüzünden saf saf inerek savaşın kaderini değiştirmiş ve Müslümanlara büyük faydalar sağlamıştır. Dolayısıyla bu gecede benzer yakarışların Müslümanlara hayır ve bereket getireceğine inanılır. Bu gece aynı duayı hatırlayarak niyazda bulunmak Müslümanları cesaretlendirecek ve mü'minlerin kalplerini teskin edecektir. Hz. Peygamber'e duyulan büyük özlem giderilecek, böylece müminlerin imanı artarak kalpleri sebat bulacaktır. Bedir gecesini anmak ve Kur'ân-ı Kerim'in birden fazla yerde geçen haberlerini gündeme getirmek bu gecede zaferle nimetlendirdiği için Cenab-ı Hakk'a şükretmeyi sağlayacaktır.

2.5. Dua'dan Telifata: Ehl-i Bedir Eserleri

İlk dönem siyer, meğâzi ve hadis kitaplarında müstakil başlıklar altında incelenen Ehl-i Bedir, dua geleneğinin belirginleşmesiyle artık müşahhas bir alan olmaya başlamıştır. Artan talebe cevap vermek ve

⁵³ Ebü'l-Ferec Nûrüddîn Alî b. Burhâniddîn İbrâhîm b. Ahmed el-Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye* (Beyrût: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1427), 2/202.

⁵⁴ İbrahim 14/5.

öğrenci yetiştirmek isteyen ulemâ bu alanda birbirinden farklı türde eserler kaleme almışlardır. Bu eserlerin kronolojik sıralaması şöyledir:

1. İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâleddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî et-Temîmî (ö. 597/1201), *Telkîhu fûhûmi ehli'l-eser fî 'uyûni't-târîh ve's-siyer/Esmâü Ehli Bedir* (Süleymaniye Kütüphanesi Aşır Efendi Koleksiyon no:00426-015).
2. Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbî (ö. 748/1348) *Hâletü'l-bedir fî 'adedi Ehli Bedir*.⁵⁵
3. Abdülkâdir b. Şeyh el-Ayderûs (ö. 1038/1628), *el-Ünmûzecü'l-laîf fî Ehli Bedri's-şerîf*.⁵⁶
4. Ahmed b. Ali es-Sanhâcî el-Haşûkî (ö. 1046/1636),⁵⁸ *İşrâkû'l-Bedr fî Ehli Bedir*.⁵⁹
5. Abdullah b. Muhammed b. Ahmed el-Ayyâşî (ö. 1073/1663), *Manzûm Ehli Bedir*.
6. Şehâbeddin Ahmed b. Âmir es-Sa'dî el-Hadramî (ö. 1087/1676), *Şerhu's-şadr fî esmâ'i Ehli Bedir*⁶⁰ (Medîne: Mektebetü'l-Maskurât, 4896).
7. Abdullah b. Muhammed b. Ebû Bekir el-Ayyâşî es-Sicilmâsî (ö. 1090/1679), *Hâletü'l-Bedir fî Nazmî Ehl-i Bedir*.
8. Abdüsselâm b. Tayyib el-Fasî el-Kâdirî (ö. 1110/1698), *Recâ'ü'l-icâbe bi'l-Bedriyyîn mine's-şahâbe*.
9. Necmüddin Muhammed b. Sâlim el-Mısırî (ö. 1118/1706), *et-Temaratü'l-Behiyye fî zikrî esmâî's-sahâbeti'l-Bedriyyîn*.
10. Tarikatçı Emir, Mustafa b. Abdullah el-Osmancıkî (ö. 1143/1731), *Muhtasaru'r-Risâle fî Fezâ'ili Ehli Bedir ve Esmâ'ihâ* (Ankara: Milli Kütüphane, Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, 588309).
11. Mazlumîzâde, Mustafa b. Hüseyin el-Halebî (ö. 1158/1746), *Esmâü Ehl-i Bedir, Bedriyye ve Manzûme-i Gazve-i Bedir* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, 319368).
12. Halil el-Giridi (1162/1749), *Ashâb-ı Bedir*, çev. Gülser Keçeci (İstanbul: Buhara Yayınları, 2008).
13. Ebü'r-Rızâ Abdüllatîf b. Muhammed ed-Dımaşkî eş-Şâmî (ö. 1162 sonrası), *Esmâü Ehli Bedir* (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey, 534047).
14. Ebu'r-Rızâ Şeyh Abdullatif b. Şeyh Ahmed el-Ezherî, *Risâle fî Ehli Bedir* (İstanbul: Süleymaniye, Hacı Mahmud Efendi, 254859).
15. Mustafa b. Muhammed el-Halebî, *el-Fethü'l-mübin fî zikrî esmâî's-sahâbeti'l-Bedriyyîn*.
16. Muhammed b. Mustafa el-Hüseynî ed-Desûkî (ö. 1167/1754), *Davü'l-Bedir fî iddeti Esmâi Ehli Bedir*.⁶¹
17. Yusuf Efendizâde, Ebû Muhammed Abdullah Hilmi b. Muhammed b. Yusuf el-Amâsî el-İstanbulî (ö. 1167/1753), *Esmâü Ashâbi'l-Bedir* (İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 176564).
18. Ahmed el-Menîni, Ebu'n-Necâh Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Ömer el-Menîni ed-Dımaşkî (ö. 1172/1759), *Şerhu's-şadr bi-şerhi urcûzeti istinzâli'n-naşr bi't-tevessül li-Ehli Bedr*⁶² (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 143303).
19. Ebü'l-Berakât es-Seyyîd Abdullah b. Hüseyin b. Mer'î b. Nâsirüddin es-Süveydî el-Bağdâdî

⁵⁵ Bağdatlı İsmâil Paşa, *İzâhu'l-meknûn fî'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn* (İstanbul: Vekâletü'l-Mearif, 1945), 2/716.

⁵⁶ Bağdatlı İsmâil Paşa, *İzâhu'l-meknûn*, 1/137.

⁵⁷ Hayreddin b. Mahmûd Ziriklî, *el-'Alâm* (Beyrût: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 2002), 4/39.

⁵⁸ Ziriklî, *el-'Alâm*, 1/181.

⁵⁹ Bikâî, *Ehlü Bedr*, 20.

⁶⁰ Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn, esmâ'ü'l-mü'ellifîn ve âsârü'l-musannifîn* (İstanbul: Vekâletü'l-Mearif, 1951), 1/163; Ziriklî, *el-'Alâm*, 1/142.

⁶¹ Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2/330.

⁶² Bağdatlı İsmâil Paşa, *İzâhu'l-meknûn*, 2/45.

- (1174/1761), *Esmâü Ehli Bedir* (Konya: Bölge Yazma Eserler, 83714; İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 209280).⁶³
20. Trablusşam Vaizi Muhammed b. Muhammed b. Ali es-Senderûsî (ö. 1177/1764), *el-Fecrû'l-münir fî zikrî esmâü Ehli Bedir*⁶⁴ (Ankara: Milli Kütüphane, Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi 586812).
21. Ca'fer b. Hasan b. Abdülkerim el-Berzencî el-Medenî eş-Şâfiî (ö. 1177/1764), *Câliyetü'l-Keder fî esmâi's-Sade Ehli Bedir*⁶⁵ (Bursa: İnebey Kütüphanesi, 26191), *Esmâü Ehli Bedir ve Uhud/Câliyetü'l-Kereb bî Ashâbi Seyyidi'l-Arab ve'l-Acem*⁶⁶ (İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hüdaî Efendi, 366725) ve *el-A'reynü'l-Ashâbeti'l-Bedreyn* (Konya: Bölge Yazma Eserler, 81765).
22. Tahâ b. Muhammed el-Mühennâ el-Cibrînî (ö. 1178/1764), *Şerhü Esmâi Ehli Bedir*⁶⁷ (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, 577344).⁶⁸
23. Muhammed b. Sâlim b. Ahmed el-Hafnî (ö. 1181/1767), *Şerhü Esmâi Ehli Bedir* (Washington: Princeton, 768).
24. Seyyid Ali el-Bendenîcî, Aliyyü'l-Kâdirî el-Bendenîcî el-Bağdâdî (1186/1772), *el-Manzûmetü'l-Bedriyye* (Diyarbakır: İl Halk Kütüphanesi, 422325), *Risâle fî Ashâbi Bedir* (Diyarbakır: İl Halk Kütüphanesi, 422326) ve *Kasîde fî Esmâ'i Ehli'l-Bedir* (Ankara: Millî Kütüphane, 596570).
25. Haneî kadısı İbrahim Hanif b. Mustafa el-İstanbulî er-Rûmî (ö. 1189/1775), *Esmâü Ehli Bedir*⁶⁹ (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 04495) .
26. es-Seyyîd eş-Şerîf Ali b. Hasan el-Berzencî (ö. 1199/1785), *Câliyetü'l-keder bi ashâbi seyyîdi'l-melâiki ve'l-beşer*⁷⁰ ve *Nazmü Esmâi Ehli Bedir*.
27. es-Seyyîd Muhammed b. Abdullah el-Kâdî er-Rûmî Libî Hâfız (ö. 1196/1782), *Seyfî'l-kahr bi râyâtî'n-nasr fî esmâi Ehli Bedir*.⁷¹
28. Muhammed b. Mahmûd b. Sâlih b. Hasan el-Medenî (ö. 1200/1786), *Esmâü Ehl-i Bedir ve Şerhü Esmâi Ehl-i Bedir*⁷²
29. Müstakimzâde, Süleyman Sa'deddin b. Mehmed Emin b. Mehmed Müstakim el-İstanbulî, (ö. 1202/1788), *Ricâlü'l-Bedir* veya *Şerhü Esmâi Ashâbi Bedir ve Ehli Bedir* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar 354274).
30. Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî el-Haneî (ö. 1205/1791), *Şerhu's-sadr fî şerhi esmâi Ehli Bedir* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Aşir Efendi, 197723).⁷³
31. Kamaledîn et-Trablûsî (ö. 1206/1791), *el-Fethü'l-mübin fî âlâ dürri's-semîn fî nazmî esmâi'l-Bedriyyîn*.
32. Muhammed b. Ali es-Sabbân (ö. 1206/1791), *Manzûme fî esmâi Ehli Bedir* (Kahire: Mektebetü'l-Ezher, 28870).
33. el-Hâc Muhammed el-Gulâmî (ö. 1206/1791), *Ashâbü Bedir ev Mücâhidüne'l-Evvelûn*.
34. el-Hâc Ahmed Efendi, *Esmâ'ü Ehl-i Bedir* (İstanbul: Köprülü, Mehmed Asım Bey, 534037).

⁶³ Ziriklî, *el-'Alâm*, 4/80.

⁶⁴ Bağdatlı İsmâil Paşa, *Îzâhu'l-meknûn*, 2/179.

⁶⁵ Bikâî, *Ehlü Bedir*, 20; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Îzâhu'l-meknûn*, 1/349.

⁶⁶ Bikâî, *Ehlü Bedir*, 20; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Îzâhu'l-meknûn*, 1/349.

⁶⁷ Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-'ârifîn*, 1/433.

⁶⁸ Ziriklî, *el-'Alâm*, 3/232.

⁶⁹ Bağdatlı İsmâil Paşa, *Îzâhu'l-meknûn*, 1/80.

⁷⁰ Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-'ârifîn*, 1/770.

⁷¹ Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-'ârifîn*, 2/343.

⁷² Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-'ârifîn*, 2/345.

⁷³ Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-'ârifîn*, 2/348.

35. Ahmed b. Muhammed b. Temîm b. Sâlih et-Temîmî (ö. 1239/1823), *Nazmü Esmâi Ehl-i Bedir*.⁷⁴
36. Hâlid-i Bağdâdî, Ebu'l-Bahâ' Ziyâ'eddin Mevlânâ Hâlid b. Ahmed b. Hüseyin eş-Şehrezûrî en-Nakşibendî (ö. 1242/1827), *Celâü'l-Ekdâr* veyahut *Câliyetü'l-Ekdâr ve's-Seyfü'l-Bettâr fî's-Salâti ale'n-Nebiyi'l-Muhtâr*.⁷⁵
37. Muhammed el-Berzencî (ö. 1254/1838), *Şerhu's-şadr fî zikri esmâi Ehli Bedir*.⁷⁶
38. eş-Şeyh Berzencî, *Şerh-ı Ashâb-ı Bedir ve Uhud* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Arslan Kaynardağ, 197340).
39. Muhammed er-Rüşî (ö. 1257/1841), *Ashâb-ı Bedir* (Osmanlıca).
40. Şeyhü'l-Vefâ er-Rifâi Muhammed (Ebü'l-Vefa) b. Muhammed b. Ömer b. Şahin (ö. 1264/1847), *Esmâü Ehli Bedir*.⁷⁷
41. Hüseyin b. Selîm b. Sellâme ed-Deccânî (ö. 1274/1857), *eş-Şâfiyetü mine'l-eskâm fî esmâi Ehli Bedri'l-Kiram*⁷⁸ (Dimaşk: Mektebetü'z-Zâhire, 10370).
42. Muhammed Emîn b. Muhammed el-Abbâsî el-Cündî (ö. 1295/1878), *Manzûme fî esmâi Ehli Bedir*⁷⁹ (Washington: Princeton Üniversitesi Kütüphanesi, 3895)⁸⁰
43. es-Seyyîd İbrahim b. İdris el-Hasenî es-Senûsî (ö. 1304/1886), *Seyfü'n-Nasr bi's-Sâdeti'l-Kiram Ehli Bedir*.⁸¹
44. Ahmed b. Zeynî b. Ahmed (ö. 1304/1886), *Menâkıbü Ehli Bedir* (Mekke: Mektebetü Haramü'l-Mekkî, 95).
45. İbnü Necâ el-Abyârî (ö. 1305/1887), *Câliyetü'l-Keder*.
46. Rüşdî ed-Dimaşkî, Mustafa b. İsmail (ö. 1309 sonrası), *Cebri'l-Kesr fî Nazmi Esmâi Ehli Bedir* (Ankara: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Arabi, 149865).
47. Ali Rıza (ö. 1320/1891), *Esmâ-i Ashâb-ı Bedir radiyallahu teala anhum* (İstanbul: Vilayet Matbaası, 1920)⁸² ve *Esmâü Ehli Bedir* (Ankara: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Müteferrik, 8765).
48. Ca'fer b. Hüseyin, *Esmâ-i Ashâb-ı Bedir* (Konya: Yusuf Ağa Kütüphanesi, 109142).
49. Muhammed b. Mustafa et-Tabânî el-Mısrî, *Ravzâtü'l-muhibbîn li Esmâi sahâbeti'l-Bedriyyîn*.
50. Lütfullah el-Ârif b. Muhammed b. Osman, *Şifâü's-Sadr fî esmâi Ehli'l-Bedir* (Washington: Princeton Üniversitesi Kütüphanesi, 4360).
51. Ahmed Şakir (ö. 1327 sonrası), *Ravz-ı Verd-i Esmâ-i Hüsnâ Manzûm Şerhi ve Esmâ-i Ehl-i Bedir* (İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hüdaî Efendi, 366354).
52. Şâkir Ahmed Paşa, *İ'râbu Esâmi Ashâbi Bedir* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba, 235687).
53. Abdüllatîf b. Ahmed el-Bikâî, *Ehlü Bedir* nşr. Abdüllatif Fâhûrî, (Beyrut: yy, 1409/1989).

⁷⁴ Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, 1/184.

⁷⁵ Ziriklî, *el-'Alâm*, 2/294.

⁷⁶ Bağdatlı İsmâil Paşa, *Îzâhu'l-meknûn*, 2/44.

⁷⁷ Ziriklî, *el-'Alâm*, 7/73.

⁷⁸ Bağdatlı İsmâil Paşa, *Îzâhu'l-meknûn*, 2/38.

⁷⁹ Bikâî, *Ehlü Bedir*, 20.

⁸⁰ Ziriklî, *el-'Alâm*, 2/20.

⁸¹ Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, 1/44.

⁸² bk. Mehmet Nadir Özdemir, "Kastamonu Meclis İdaresi İkinci Baş Katibi Hafız Ali Rıza'nın 'Esmâ-u Ashâbı Bedir' İsimli Eseri Hakkında Bir Değerlendirme", III. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu 2016, 325-332.

54. Muhammed b. Mustafa b. Raslân el-Halebî (ö. 1362/1943), *Şerhü Esmâi Ehli Bedir*.⁸³
55. Abdurahmân b. Ahmed Ahî, *Şerhü Risâle Esmâ'i Ehli Bedir* (Çorum: Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 125387).
56. Muhmammed Nûri, *Esmâ'ü Ehli Bedir* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar 05115-002).
57. Şâkir, *Manzûme-i Esmâ-i Ehli Bedir* (Ankara: Milli Kütüphane, Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, 591525).
58. Bahri Efendi, *Esmâü Ashâbı Bedir ve Uhut ve Ehli Beyt* (Konya: Bölge Yazma Eserler, 81931).
59. Selâhaddin, *Ashâb-ı Bedrin İsimlerine Dâir Manzûm Risâle* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, 278178).
60. Bedrî Âlem Mîrhî, *Esmâü Bedriyyîn* (Pakistan: Mektebetü Hanîfe, ts).
61. es-Seyyîd b. Hüseyin Affânî, *Envârü'l-Fecr fî Fedâilî Ehl-i Bedir* (Cidde: Dâru Mâcid Asîrî, 1427/2006).
62. eş-Şeyh Abdurrahman el-Kabbânî, *Duâ bi Tevessüli Esmâi Ehl-i'l-Bedir* (Pakistan: y.y., 2010).
63. Ünal Kılıç- Cafer Kelkit, *Ashâb-ı Bedir'in İsimleri ve Fazileti*, Malatya: Nasihat Yayınları, 2017.
64. *Esmâü Ehl-i Bedir* (Dımaşk: Mektebetü'z-Zâhire, 10216).
65. *Risâle fî Esmâi Ehl-i Bedir* (Kahire: Mektebetü'l-Ezher, 36783).
66. *Esmâü Ehl-i Bedir* (Kahire: 9208).
67. *Esmâü Ehl-i Bedir* (Haleb: Mektebetü'l-Evkâf, 3273/1468).
68. *Esmâü Ehl-i Bedir* (Tunus: Dâru'l-Kütüb, 1975).
69. *Ashâbu Bedir mine'l-Muhâcirîn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan, 308571).
70. *Risale fî Ehli Bedir* (Konya: Bölge Yazma Eserler Müdürlüğü, 82107).
71. *Dua-i Ehli Bedir* (Konya: Bölge Yazma Eserler Müdürlüğü, 74893).
72. *Esâmi-i Ashâbı'l-Bedir* (Konya: Bölge Yazma Eserler Müdürlüğü, 86119).
73. *Ashâbu Bedir* (İstanbul: Süleymaniye kütüphanesi, Mihrişah Sultan, 308564).
74. *Ta'dâdü Esmâ'i Ashâbı Bedir* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba, 235652).
75. *Esmâ-i Ashâbü'l Bedir* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmet Taviloğlu, 647057).
76. *Ashâbu Bedir* (İstanbul: Süleymaniye kütüphanesi, Mihrişah Sultan, 308601).
77. *Esmâü Ehli Bedir* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Aşir Efendi, 198476).
78. *Gazve-i Bedir* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba, 235686).
79. *Esmâu's-Sahâbeti'l-Bedriyyîn* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, 564941).
80. *Esmâ'ü Ehli'l-Bedir* (Bursa: İnebey Kütüphanesi, 28710).
81. *Esmâ'ü's-Sahabeti'l-Bedriyyîn* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, 571225).
82. *et-Tevessül bi-Esmâi Ehli Bedir ve Zabti Esmâihim* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail, 295653).

Fihrist kitapları, Mektebetü's-Şâmile, İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) ve Yazma Eserler Kurumu'nun veri tabanları kullanılarak oluşturulan liste farklı araştırma yöntemleriyle daha da artırılabilir. Ancak

⁸³ Zirikî, *el-'Alâm*, 7/102.

mevcut liste Ehl-i Bedir'e dair birçok bilgi içerir. Öncelikle Ehl-i Bedir'e dair literatür İbnü'l-Cevzî ile yeni bir metodoloji elde etmiş ve bu alandaki ilk müstakil eser Zehebî tarafından kaleme alınmıştır. 11/17. asırdan itibaren artık bu alanda eser yazmanın önü açılmıştır. Artan bu sayı İslâm dünyasının duraklama, gerileme ve çöküş dönemlerine girdiği, buhranlarla birlikte yardım çağrılarının da arttığı zaman dilimini denk düşer. Osmanlı Devleti'nin gerilediği, İslâm dünyasının siyasi ve entelektüel bir çalkantı içinde olduğu 18. yüzyılda Müslümanlar Bedir'de olduğu gibi Allah'ın yardımıyla kurtulacaklarına inandıklarından dolayı Bedir ehlinin isimlerini saymayı ihmal etmemişlerdir. Üstelik onların adlarını anarak yaptıkları duanın makbul olacaklarına inançlarının tam oluşu Ehl-i Bedir kitaplarına ilgiyi artırmıştır. Halkın Bedir ehline ilgisi ulemâyı da harekete geçirmiştir. Ayrıca vakıf kültürünün arttığı bu dönemde ulemâ, bu tür eserler yazarak vakfetmenin kendilerine bir kolaylık sağlayacağını düşündüklerinden dua kitapları telif etmişlerdir. Hatta talebelerin özel istekleri sonucu eserler telif eden hocalar derslerde kendi kitaplarını okutmuştur.

Son dört asır boyunca yazılan yüzden fazla eserin müelliflerinin ilmi kimliği dikkat çekicidir. Aralarında fakih, mutasavvıf, edebiyatçı ve tarihçi kimseler bulunmaktadır. Birçoğu Hanefî, Şâfiî, Mâlikî olan fakihlerin bu işe tevessül etmiş olmaları düşündürücüdür. Zira tevessül geleneğinin bir parçası olan Ehl-i Bedir anmaları kimi ulemanın çekindiği bir uygulama olarak kabul edilmiştir. Üstelik bunların bir kısmı kadılık vazifesi yürütmektedirler. Tasavvufî yönü ağır basan fakihlerin bu konuda kitap yazması Ehl-i Bedir'in kıymetini net bir şekilde ortaya koymaktadır. Yine müelliflerin genelinin Ehl-i beyt soyundan gelen Seyyid ve Şerif ünvanlı kimseler olmaları önemli bir ayrıntıdır. Toplumda büyük karşılığı bulunan ve yaşantılarındaki örneklikleriyle anılan Neseb-i Paki Muhammedî'nin bu alanda eser yazmış olmaları Ehl-i Bedir literatürünü kıymetli hale getirmiş ve tabana yayılmasını hızlandırmıştır. Müelliflerin bir kısmının edebiyatçı olmaları ise Bedir ehlinin nesirde yer almasını sağlamış, mısralara kazınan isimleri daha kalıcı ve akıcı hale getirmişlerdir. Son olarak yazılan eserlere coğrafya bağlamında bakıldığında Kuzey Afrika'dan Mısır, Suriye, Hicaz, Anadolu, Irak, Afganistan, Pakistan ve Hindistan'a kadar geniş bir coğrafyada kaleme alındığı görülür. İslâm dünyasının tabanında bu kadar geniş yer edinmesi artan talep ve ilginin bir sonucu olmalıdır. Ayrıca eserlerin dua kültürüyle desteklenmesi ve duanın müstecab oluşuna duyulan inanç aynı konuda farklı türlerde eserlerin telifini beraberinde getirmiştir.

3. Ehl-i Bedir Edebiyatı'nın Etkileri

3.1. Edebî Alana Katkısı

İlk dönem siyer ve tarih kitaplarındaki Ehl-i Bedir listesi, siyerin bir alt başlığı olarak Bedir Gazvesi'ne katılanların isimlerini zikreden bir listeden ibaret olduğundan bu dönemde sade bir fonksiyon üstlenmiştir. Ancak İslâm dünyasında 11/17. asırdan itibaren müstakil alana dönüşüp edebi çevrelerin ilgisine mazhar olunca artık yeni bir sürece girmiştir. Özellikle şairler şiirlerini onların isimleriyle kurgulayarak her birisini bir matematik formülünü şiire aktarır gibi manzum eserlerde bir araya getirmişlerdir. Onların bu uğraşları neticesinde dört asırda otuzdan fazla manzum Ehl-i Bedir eseri oluşmuştur. Meydana getirilen eserler şairlere yeni bakış açıları kazandırarak Bedri öven ve zaferin üstünlüğünü dile getiren yeni eserlerin oluşmasına da zemin hazırlamıştır. Hatta şiirlerde, şairin sevgilisini sürekli parlayan bir ay (bedir) gibi görmesi biraz da bununla bağlantılıdır. Diğer taraftan şiirin gücü ve etkisi sayesinde Ehl-i Bedir'in kalıcı hale gelmesi, toplumun tabanına yayılmasını kolaylaştırmıştır.

Manzum kadar mensur eserlerin de siyer ve İslâm tarihi üzerine ciddi etkileri vardır. Yazılan eserlerin özellikle mukaddime ve hatimesinde kullanılan edebî dil, siyerin konularını daha heyecanlı hale getirmiştir. Kullanılan dildeki edebî nezaket Bedir ehline daha saygılı bir şekilde yaklaşılması gerektiği düşüncesi perçinlemiştir. Nitekim ulemanın onları eşine az rastlanan türde bir övgüyle ele alması onlara karşı duruş mesafesini belirlemiştir. Doğrusu Allah ve Resûlü'nün övgüyle bahsettiği bu topluluğa karşı ulemanın yaptığı normal olarak karşılanabilir. Ancak aşırıya gidecek bir övgü yahut nitelemenin de alana zarar vereceği malumdur. Yaptığımız eser incelemelerinde ulemanın bu çizgiyi genel anlamda koruduğu,

ancak yer yer kıssa türünde bazı örnek hayat tabloları sunmaları ve bunları anlatırken hadiseyi destekleyen kişi, mekan ve tarih bilgilerine yer vermemeleri biraz ihtiyatlı olmayı da gerektirmiştir.

3.2. Sosyolojik ve Psikolojik Etkisi

Toplu duaları tavsiye eden yahut cemaatle birlikte yapılacak faaliyetlere ön ayak olan kitaplar, toplumsal bağları güçlendiren ve bireyler arasında ortak bir dil oluşturan bir araca dönüştüklerinden toplumlar üzerindeki etkileri barizdir. Ehl-i Bedir edebiyatı da kısmen böyle bir rol oynamıştır. İlk zamanlardan itibaren dua geleneğine yansıyan isim sayma işi zamanla toplu merasimlere dönüşerek büyük kalabalıkları bir araya getiren sosyal harca dönüşmüştür. Tıpkı mevlid gecelerinde olduğu gibi özellikle Ramazan ayının 17. gecesi insanları bir araya toplamayı başarmıştır.

Ehl-i Bedir, toplumsal hayata değer kattığı gibi bireyler üzerinde de ciddi etki sağlamıştır. Ehl-i Bedir okuyanlar arasında yaygın inanca göre bunları okuyanların dualarının kabul olduğu düşüncesi ve bu düşüncüyü doğrulayan birçok kıssa türü hâdisenin anlatılması bireyleri psikolojik açıdan rahatlatmıştır. Müelliflerin eserlerinin girişinde bu tür metinlerin hastalara şifa, dertlilere deva, borçlara eda ve nice dualara ön ayak olması için tasarlandıklarını söylemeleri zorda kalanları biraz daha rahatlatmıştır.⁸⁴ Özellikle edebiyat terapisi, fertlerin duygusal iyileşme sürecine önemli katkılarda bulunmuştur. Batı karşısında zorda kalan, iç hesaplaşmaya ve kavganın merkezine çekilen İslâm dünyası için Ehl-i Bedir bir teselli alanı olmuştur. Toplumsal travmaları hafifleterek insanlara moral katmıştır.

Ehl-i Bedir alanında yüzden fazla eserin yazılması ve hâlâ yazılıyor olması bu alanın revaç bulduğuna işaret olarak yorumlanabilir. Her ne kadar telifi kolay eserler olsalar da tabanda karşılık görmeyen eserlerin devamı pek söz konusu değildir. Eserin kazandığı bu beğeni onların dinî alana olumlu katkılar sağladığını gösterir. Hatta onların oluşturduğu huzur ortamı dinî olana ilgiyi artırmış olmalıdır. Toplu törenlerdeki coşku ve sevinç bunun göstergeleridir. Ayrıca birçok beldede dualardan önce Kur'ân tilavetleri ve Sahîh-i Buharî okumaları Ehl-i Bedir'in kutsal olanla irtibatını arttırmış olmalıdır. Her ne kadar dinî algının değişiminde büyük rol üstelenmeseler de dinî olgunun pekişmesinde tartışmasız rol almışlardır.

3.3. Dinî Alandaki Tesiri

Ehl-i Bedir'i vesile kılarak yapılan dualar özünde bir tevessül geleneğini barındırır. Tevessül ise İslâm uleması tarafından tartışılan konulardan birisidir. 2/8. asırda İbn Cerîr et-Taberî ile bariz bir şekilde gündeme gelen konu, Mâlik b. Enes'e atfedilen bazı görüşler ve hadis mecmualarında yer alan bazı hadisler dikkate alındığında biraz daha eskiye götürülür. Lakin aynı süreçte tasavvuf ve tarikatların sahiplenmesi sonucu tevessül artık dinî pratikler arasında daha yaygın bir yer edinmeye başlamıştır. Bu durum İbn Teymiyye'ye kadar çok fazla eleştiri konusu yapılmadan devam etmiş, İbn Teymiyye ile birlikte selef âlimleri ile Sünnî âlimler arasında yeni tartışmalar başlamıştır.⁸⁵ Hz. Peygamber'in zatiyla tevessül konusunda İbn Teymiyye'ye kadar herhangi bir ihtilaf söz konusu olmamıştır. Muttaki ve salih kulların duasıyla tevessülü de âlimler ittifakla kabul etmiştir. Hz. Peygamber, ashâb ve veli kulların adını zikrederek "filan kulun hakkı için senden istiyorum." demek başta Ebû Hanîfe olmak üzere hoş görülmemiş ve İbn Teymiyye bu durumu şirke yakın bir eylem olarak kabul etmiştir. Tasavvuf çevreleri ise bu işin niyetini hesaba katarak beis görmemiştir.⁸⁶

Tevessül açısından Ehl-i Bedir kitaplarına bakıldığında bu kitaplarda bireysel yahut toplu bir şekilde gazvede yer alanlar vesile kılınarak nusret dilendiği fark edilir. "Filan sahâbî hürmetine" yahut "Onların hürmetine duamızı kabul et ve bizi bağışla" ifadesi yer alır. Bu ifade kadim ulemanın bahsettiği anlamda problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Lakin meseleye Ehl-i Bedir literatürü çerçevesinde bakıldığında farklı bir tablo ile karşılaşılır. Zira 17. yüzyıldan itibaren yazılan Ehl-i Bedir kitaplarının yazarlarının birçoğunun hukukçu olması hadiseyi farklı boyuta taşımıştır. Üstelik dört mezhebin hukukçularının aynı

⁸⁴ Muhammed b. Mahmûd b. Sâlih Muhammed el-Medenî, *Esmâü Ehl-i Bedir*, (İstanbul: Atf Efendi Kütüphanesi, Atf Efendi 375217), 2a, 2b.

⁸⁵ Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Kâ'ide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle* (Beyrût: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, ts).

⁸⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Tevessül", *Türkiye Diyanet Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 41/6-8.

işe yönelmiş olması da göz ardı edilmemelidir. Muhtemelen bu hukukçular zaman, mekan ve ihtiyaç bağlamında, işin, sosyal, siyasî ve psikolojik bağlamını da dikkate alarak bu işin gerekli olduğunu düşündüklerinden kitap telifinde beis görmemişlerdir. Bu işe destek verenlerin seyyid ve şerif kökenli olmaları da farlı bir ayrıntıdır.

Hukuktaki zaman illiyeti hesaba katılarak Ehl-i Bedir'i tevessül geleneği kendi mecrasında incelendiğinde bu alanın ihtiyaç doğrultusunda çıktığı anlaşılır. 1699 yılında Karlofça Antlaşması'yla Batılı devletler karşısında gücünü yitiren İslâm dünyasında yeniden dirilişi sağlayacak argümanlar gündeme gelmiştir. İşte Ehl-i Bedir de bu tarz telaşın bir ürünüdür. Müslüman dünyasını diri tutan cihat ruhunu en iyi tasvir eden Bedir ve Ehl-i Bedir olduğundan onların yeniden zikri önem kazanmıştır. Savaş meydanlarına çıkmadan önce yahut Ramazan ayının 17'sine erişildiğinde Bedir ehli anılarak iman ve cihat cephesi canlandırılmaya çalışılmıştır. Ulemâ da yapılan işin farkında olarak bu işe destek vermiştir. Nitekim İbn Kemal (ö. 940/1534) ve Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574) gibi Osmanlı'nın büyük fakihleri tevessül konusunda rahatlatıcı cevaplar vererek bir yönüyle ümmeti bağlayan fetvalar vermiştir. Bunlardan birkaçı mealen şöyledir:

"MES'ELE: Zeyd, bir belaya maruz kaldığında evliya ismini çağırır bu yaptığı şer'an caiz midir, bir şey yapması gerekir mi? el-CEVAB: Hiçbir şey yapması lazım gelmez."⁸⁷

MES'ELE: Zeyd, evliya veya şehitlerden birinin mezarı üzerinde derdini dile getirip koyun kurban etse bir şey lazım olur mu? el-CEVAB: Kurbanı Allah adına kesip sevabını onların ruhlarına hediye eder ise bir şey lazım gelmez."⁸⁸

Osmanlı uleması bu halin caiziyeti noktasında görüş belirtse de tevessül meselesini ince eleyip sık dokuyan Selef uleması veya Ehl-i hadis hâlâ bu konuda benzer tavrını korumaktadır. Bir şey isteneceği zaman her şeye güç yetiren Allah'tan istenilmesi ve ondan başkasını ön plana çıkartmanın doğru olmayacağını düşünürler. Hz. Peygamber'in tevessül hakkının ahiret için geçerli olduğu, dolayısıyla bu dünyada bir kimseyi aracı kılmanın caiz olmayacağı kanaatindedirler.

3.4. Siyer ve İslâm Tarihine Faydası

Ehl-i Bedir 313 kişiden oluşan bir topluluk olduğundan isimleri ve hayat serencameleri kabaca bilinen bu gruba dair yeni şeyler söylemek ve üretmek zordur. Dolayısıyla onlara dair yazılan eserlerin muhtevası, giriş ve sonuçlardaki müellif değerlendirmesi haricinde bir nevi tekrardır. Bu eserleri özgünleştiren ve alanda önemli hale getiren hususlar ise birincisi müelliflerin kullandıkları metot, diğeri ise sunmuş oldukları ek listelerdir. Zira yüz civarında yazılan eserlerde yapmış olduğumuz inceleme sonucunda her bir müellifin kendi metodolojisini geliştirdiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Aynı konuyu kendi yöntemlerini önceleyerek sunan yazarlar, birbirinden farklı sunumlar yapmışlardır. Metoda verdikleri önem sonucu yeni yöntemler geliştirmişlerdir. Öyle ki ilk dönemde kabile sıralamasına göre isimleri zikredilen Bedir ehli zamanla huruf-u heca yani harflerin Arap alfabesindeki sıralanışına göre tertip edilmiştir. Bununla da yetinmeyip bilginin hızlı bulunabilmesi için harfi sıralama iki kısma ayrılmış ve önce isimleri sonra da künyeleri alfabetik olarak sıralanmıştır. Bu türdeki eserlerde müellifler alfabetik sıralamayı gözetmeler de Bedir Gazvesi'nin komutanı Hz. Muhammed'i en başa yazmak bir zorunluluk olduğundan yapılan işin başında İslâm Peygamber'ine saygı öncelenmiştir.

Ehl-i Bedir eserlerinin alana bir diğer katkısı birleşik listeler sunmalarıdır. Her bir eserin metodolojisi farklı olmakla birlikte eserlerin tamamı birlikte düşünüldüğünde onlar içerisinde meleklerin,⁸⁹ Aşere-i mübeşşerenin,⁹⁰ dört halifenin ve Akabe Biâtlarına katılanların toplu isimleri bulunur.⁹¹ Bu listeler

⁸⁷ Ahmed Akgündüz, *Şeyhü'l-İslâm Ebüssu'ûd Efendi Fetvaları (Fetavay-ı Ebüssu'ûd Efendi)*, ed. Tasarım: Orhan Saka Prestij Grafik Reklamcılık (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2018), 777.

⁸⁸ Akgündüz, *Şeyhü'l-İslâm Ebüssu'ûd Efendi Fetvaları (Fetavay-ı Ebüssu'ûd Efendi)*, 631.

⁸⁹ Ebu'l-Berekât es-Süveydî, *Esmâü Ehli Bedir*, 23.

⁹⁰ İbrahim Hanif b. Mustafa Rûmî, *Esmâü Ehli Bedir*, thk. Cemîl Abdullah Uveyde, 1431/2010.

⁹¹ Ebu'n-Necâh Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Ömer el-Menîni ed-Dımaşkî Ahmed el-Menîni, *Şerhu's-Sadr bi-Şerhi Urcûzeti İstinzâli'n-Nasr bi't-Teveşşül li-Ehli Bedir*, 131.

okuyucunun bilgiye erişmesini daha da kolaylaştırmıştır. Ayrıca Ensar ve Muhacirin adlarının sıklıkla zikri onların tanınmasını hızlandırmış; hatta bu iki topluluğu birbirinden ayıran tasnifler neticesinde her bir kitlenin daha kolay tanınmasını sağlamışlardır.

4. Sonuç

Tarihi rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla Ehl-i Bedir'in fazileti savaş başlamadan belirginleşmeye başlamış, savaşın sonundaki müjdelerle de kesinleşmiştir. Bu feyiz ve bereketten yararlanmak isteyen ilk siyer müellifleri ve muhaddisler onları belirli tasniflerle sıralamış, İslâm savaş geleneğindeki örnek topluluk olarak nitelendirip müstakil başlıklar altında incelemişlerdir. Bu durum 9/15. asra kadar devam etmiş ve eserlere iyice sirayet etmiştir. İlk dokuz asırda Müslümanlar arasındaki mevlit, Esmâü'l-Hüsna ve Esmâü'n-Nebî okumalarının artışı siyer ilminin alt dalı olarak Ehl-i Bedir literatürünün önünü açmıştır. İslâm dünyasının içerisinde bulunduğu durum, insanları Bedir'i yeniden düşünmeye ve Bedir'de yardıma mazhar olanları tevessül aracı kılmaya yönelterek bu türdeki eserlerin artmasına vesile olmuştur. Artık geline süreçte Ehl-i Bedir edebiyatı siyerin bir alt dalı olma seviyesine ulaşmıştır.

Yaklaşık yüz civarındaki Ehl-i Bedir kitabı üzerinde yaptığımız tetkikler neticesinde Ehl-i Bedir alanında mensur ve manzum tarzda birçok eserin yazıldığını müşahade ettik. Mensur eserlerin manzum eserlere oranla üç-dört kat fazla olması düz yazının şiire oranla daha yaygın olmasından kaynaklanmış olmalıdır. Diğer taraftan sayısı ve konusu belli olan bir alanda bu kadar çok eserin yazılması bir tekrar hareketi ve özgünlüğü olmayan bir uğraş olarak algılanabilir. Aynı konuda bu kadar çok kitabın yazılması içerik açısından haklı bir eleştiri olsa da tarz ve özgünlük açısından durum biraz farklıdır. Zira her birisini ayrı ayrı incelediğimiz teliflerde her bir müellifin yeni bir tarz, ilave ve bakış açısı oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bu durum eserlerin farklı coğrafyalarda, farklı kimlik ve kişilikteki kimseler tarafından muhtelif amaçlar için yazılmış olmalarından kaynaklanmaktadır. Oluşan bu geniş ağ sayesinde her mezhep ve meşrepten insan Ehl-i Bedir'e dair bilgi sahibi olmuştur. Bu işin nihayetinde İslâm dünyasında edebî, sosyal, kültürel, psikolojik ve dinî sahalarda gelişmeler yaşanmıştır.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

- Ahmed el-Menîni, Ebu'n-Necâh Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Ömer el-Menîni ed-Dimaşkî. *Şerhu's-Sadr bi-Şerhi Urcûzeti İstinzâli'n-Nasr bi't-Tevessül li-Ehli Bedir*. Süleymaniye Kütüphanesi: 1-152.
- Akgündüz, Ahmed. *Şeyhü'l-İslam Ebussu'ûd Efendi Fetvaları (Fetavay-ı Ebussu'ûd Efendi)*. ed. Tasarım: Orhan Saka Prestij Grafik Reklamcılık. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2018.
- Bağdatlı İsmâil Paşa. *Hediyetü'l-ârifin, esmâ'ü'l-mü'ellifin ve âsârü'l-musannifin*. İstanbul: Vekâletü'l-Meârif, 1951.
- Bağdatlı İsmâil Paşa. *Îzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. İstanbul: Vekâletü'l-Meârif, 1945.
- Bikâî, Abdüllatîf b. Ahmed. *Ehlü Bedir*. Beyrût: Dârü Lübnân, 1409/1989.
- Demir, Abdulalim. "Bedir Gazvesi'ne Katılanların Bağışlandığını Belirten Hadis Üzerine Bir İnceleme = A Study on the Hadith Stating that Those Who Participated in the Battle of al-Badr were Forgiven". *Anemon: Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* XII/2 (2024), 689-704.
- Dimaşkî, Abdüllatîf b. Muhammed eş-Şâmî ed-. *Esmâü's-Sahâbeti'l-Bedriyyîn*. Riyâd: 44660, 13.
- Ebu'l-Berekât es-Süveydî, Abdullah b. Hüseyin b. Mer'î b. Nâsirüddin. *Esmâü Ehli Bedir*. Konya: Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, BY00006340/1.

- Ebu'l-Berekât es-Süveydî, Abdullah b. Hüseyin b. Merî b. Nâsır el-Bağdâdî. *en-Nefhâtü'l-miskiyye fi'r-rihleti'l-Mekkiyye*. Abu Dabi: el-Mecme'u's-Sekâfî, 1424.
- Halebî, Ebü'l-Ferec Nûrüddîn Alî b. Burhâniddîn İbrâhîm b. Ahmed el-. *es-Sîretü'l-Halebiyye*. Beyrût: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. Basım, 1427.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed el-Absî el-Kûfî. *el-Musannef*. Riyâd: Dâru Kenûz İşbiliyye, 1436.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *Cevâmi'u's-sîre*. thk. İhsan Abbas. Beyrût: Dâru'l-Ma'ârif, 1900.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Sikât*. Haydarâbâd, 1393/1973.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik. *es-Sîretu'n-Nebeviyye*. thk. Mustafa es-Saka vd. Beyrût: Şirketü Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Bânî el-Halebî, 2. Basım, 1375/1955.
- İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî. *Sîretü İbn İshâk*. thk. Süheyl Zekkar. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1398/1978.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. thk. İsmâ Mûsâ Hâdî. Suudi Arabistan: Dâru's-Sadîk, 1435/2014.
- İbn Sa'd, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Menî'. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1410/1990.
- İbn Seyyidünnâs, Ebü'l-Feth Fethuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî. *Uyûnü'l-eser fi fûnûnî'l-meğâzî ve's-şemâ'il ve's-siyer*. Beyrût: Dâru'l-Kalem, 1414/1993.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâleddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî et-Temîmî. *Telkîhu fûhûmi ehli'l-eser fi'uyûnî't-târîh ve's-siyer*. Beyrût: Şirketü Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1997.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *el-Muntazam fi târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*. Beyrût: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992.
- Kâdir, Zâhir Ahmed. "Esmâü's-Sahâbeti'l-Bedriyyîn (r.anhum) Abdüllatîf b. Muhammed ed-Dımaşkî eş-Şâmî". *Mecelletü İklîl* 1/2 (ts.), 21-75.
- Keskin, Yusuf Ziya. "Şemâil ve Delâilü'n-Nübüvve Eserleri". *İslâm ve Yorum III: Din, Bilim ve Medeniyet (Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına)* I (2019), 351-371.
- Kılıç, Ünal- Kelkit, Cafer. *Ashâb-ı Bedir'in İsimleri ve Fazileti*. Malatya: Nasihat Yayınları, 2017.
- Muhammed el-Medenî, Muhammed b. Mahmûd b. Sâlih. *Esmâü Ehl-i Bedir*. Atıf Efendi 01737, 81.
- Muhammed el-Medenî, Muhammed b. Mahmûd b. Sâlih. *Esmâü Ehl-i Bedir*. çev: Hakan Temir-Elif Temir, Konya: Kitap Dünyası, 2023.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *et-Tefsîrû'l-kebîr*. thk. Abdullah Mahmûd Şahâte. Beyrût: Dâru İhyai't-Turâs el-Arabî, 1423.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc fi şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*. Beyrût: Dâru İhyâu'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1392.
- Özdemir, Mehmet Nadir. *Ganimet Hz.Peygamber Dönemi Uygulamaları*. Siyer Yayınları, 2024.
- Özdemir, Mehmet Nadir, "Kastamonu Meclis İdaresi İkinci Baş Katibi Hafız Ali Rıza'nın 'Esmâ-u Ashâbı Bedir' İsimli Eseri Hakkında Bir Değerlendirme", *III. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu* 2016, 325-332.
- Rûmî, İbrahim Hanif b. Mustafa. *Esmâü Ehli Bedir*. thk. Cemîl Abdullah Uveyde, 1431/2010.

- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Târîhu'l-hulefâ*. thk. Hamdî Demirdâş. Riyâd: Mektebetu Nizar Mustafa el-Baz, 1425.
- Temir, Hakan, "Manzum Ehl-i Bedir Eserleri ve Abdullah el-Ayyâşî'nin Literatürdeki Yeri", *Hadis ve Siyer Araştırmaları*, 10/1 (2024): 39-64.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî. *el-Vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Beyrût: Dâru'l-Kalem, 1415.
- Vâkîdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd. *Kitâbü'l-Megâzî*. Beyrût: Dâru'l-A'lemî, 3. Basım, 1409/1989.
- Ziriklî, Hayreddin b. Mahmûd. *el-'Alâm*. Beyrût: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 2002.



Dergiabant

2025, 13(1): 41-61, doi: 10.33931/dergiabant.1603371



Arap Şiirinde Metaşiir

Metapoetry In Arabic Poetry

Emrullah TANIR¹ 

Geliş Tarihi (Received): 17.12.2024

Kabul Tarihi (Accepted): 04.03.2025

Yayın Tarihi (Published): 31.05.2025

Öz: Şiir, insanın iç dünyasını ve yaşadığı toplumun karmaşık yapısını yansıtan, yüzyıllardır süregelen bir ifade aracıdır. Şairler, şiirleriyle yalnızca kişisel duygularını dile getirmekle kalmaz, aynı zamanda toplumsal nabızı tutar, kültürel değişimlere tanıklık eder ve tarihsel süreçlere ışık tutarlar. Bu zengin geleneğin içinde metaşiir önemli bir yer tutar. Bu kavram, en genel anlamıyla 'şiir ve şairi konu edinen şiirler' olarak tanımlanabilir. Şairler, bu tür şiirlerde, şiirin ne olduğu ne olması gerektiği ve şairin topluma ve bireylere karşı sorumlulukları üzerinde dururlar. Bu makale, Arap şiirinde metaşiirsel söylemi tematik bir bakışla incelemektedir. Klasik ve modern dönemden seçilen örnekler üzerinde yapılan nitel analizler sonucunda, şiirin gerçeklik, estetik ve özgünlük gibi boyutları ile şâirin ahlâkî sorumluluğu ve toplumsal rolü gibi temaların ön plana çıktığı görülmüştür. Arap şiirindeki metaşiir, şairlerin poetik düşüncelerini sorgulamalarını sağlarken, şiir sanatına dair eleştirel bir perspektif sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Edebiyatı, Şiir, Şair, Metaşiir.

&

Abstract: Poetry is a centuries-old means of expression that reflects the inner world of human beings and the complex structure of the society in which they live. In addition to articulating their personal sentiments, poets serve as cultural observers, chronicling social developments and illuminating historical processes. Meta-poetry occupies a significant position within this extensive tradition. In the most general sense, the term can be defined as a collection of poems that address the subject of poetry itself and the role of the poet. In such poems, poets elucidate the essence of poetry, delineate its ideal form, and delineate the poet's responsibilities towards society and individuals. This article employs a thematic approach to analyse meta-poetic discourse in Arabic poetry. Qualitative analyses of selected examples from the classical and modern periods reveal that themes such as the dimensions of poetry, including reality, aesthetics and authenticity, and the moral responsibility and social role of the poet, emerge as prominent subjects. Meta-poetry in Arabic poetry provides poets with a platform to interrogate their poetic thoughts and offers a critical perspective on the art of poetry.

Keywords: Arabic Literature, Poetry, Poet, Metapoetry.

Atıf/Cite as: Tanır, Emrullah. "Arap Şiirinde Metaşiir". *Dergiabant* 13/1 (Mayıs 2025), 41-61. doi: 10.33931/dergiabant.1603371

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Emrullah Tanır, Amasya Üniversitesi, emrullah.tanir@amasya.edu.tr.

1. Giriş

Bu makalede, Arap şiirinde metaşiişsel söylemin tematik analizi gerçekleştirilmektedir. Çalışmanın amacı, klasik ve modern dönemlerden seçilen bazı örnekler üzerinden, şiirin gerçeklik, estetik ve özgünlük boyutları ile şairin konumu, rolü ve ahlâkî sorumluluğu gibi konularda geliştirilen yaklaşımları değerlendirmektir. Bu inceleme, şairlerin hem kendi sanatsal kimlikleri hem de şiirin toplumsal ve bireysel etkileri hakkındaki görüşlerini analiz etmeyi hedeflemektedir.

Bu çalışmada, nitel bir araştırma yöntemi benimsenmiş ve veri toplama sürecinde klasik ve modern Arap şiirinde metaşiişsel söylemi içeren beyitler belirlenerek örneklem olarak seçilmiştir. Makalede, Arap şiirindeki metaşiişsel temalar ihtivâ eden tüm klasik ve modern dönem şiirlerine yer verilmemiş, tematik ve estetik çeşitliliği yansıtan belirli örnekler üzerinden bir analiz gerçekleştirilmiştir. Bu sınırlama, metaşiişsel söylemin farklı yönlerini incelemeyi amaçlayarak, temsil niteliği taşıyan şiirler üzerinden genel bir çerçeve sunmayı amaçlamaktadır. Örneklem belirlenirken aşağıdaki kriterler göz önünde bulundurulmuştur:

Metaşiişsel İçerik: Şairin kendi şiir anlayışını, şiirin doğasını, şairin konumunu veya şiirsel geleneği ele alan şiirler tercih edilmiştir.

Dönem Çeşitliliği: Çalışmanın karşılaştırmalı bir perspektif sunması adına klasik Arap şiirinden günümüz modern şiirine uzanan geniş bir zaman aralığından eserler seçilmiştir.

Edebî ve Tarihî Etki: Seçilen şairlerin, dönemlerinde edebî ve eleştirel bakımdan önemli bir yere sahip olmalarına dikkat edilmiştir.

Temsil Gücü: Klasik ve modern şiir geleneğinde metaşiiş anlayışını belirgin bir şekilde işlediği tespit edilen ve bu kavramı edebî miras içinde temsil eden isimler seçilmiştir.

Bu kriterler doğrultusunda, örneklem olarak şu şairlerin şiirlerinden yararlanılmıştır:

Klasik Dönem Şairleri: Tarafe b. Abd (ö. 48/569), A'sâ (ö. 7/629), Lebid b. Rabîa (ö. 41/661), Hassan b. Sabit (ö. 54/674), Ahves (ö. 133/750), Ebû Temmâm (ö. 231/845), İbrahim b. Abbas es-Sûlî (ö. 243/857), Dî'bil (ö. 246/860), Buhtûrî (ö. 284/897), İbnü'r-Rûmî (ö. 283/896), Mütenebbî (ö. 354/965), Ebû İshak es-Sâbî (ö. 384/994), İbn Hamdis (ö. 527/1133).

Modern Dönem Şairleri: Hafız İbrahim (ö. 1932), Ahmed Şevki (ö. 1932), Cemil ez-Zehavî (ö. 1936), Halil Mutran (ö. 1949), İbrahim Abdulkadir el-Mazinî (ö. 1949), Ali el-Cârim (ö. 1949), Raşid el-Hûrî (ö. 1984).

Araştırmada içerik analizi ve tematik analiz yöntemleri kullanılmıştır:

İçerik Analizi: Şiirlerin metaşiiş bağlamında taşıdığı anlamlar incelenmiştir. Şairlerin kendi şiir anlayışlarını ve sanat algılarını nasıl şekillendirdikleri çözümlenmiştir.

Tematik Analiz: Şiirlerde öne çıkan başlıca temalar belirlenmiştir. Bu kapsamda şairlerin şiir ve şairlik üzerine geliştirdiği düşünceler, sanatsal ve estetik kaygıları, dil ve üslup üzerine eleştirileri gibi unsurlar kategorize edilmiştir.

Karşılaştırmalı Değerlendirme: Elde edilen veriler, belirlenen temalar ve kategoriler çerçevesinde metaşiişsel açıdan karşılaştırılmıştır. Böylece metaşiişsel söylemin zaman içindeki değişimi ve süreklilik unsurları yansıtılmaya çalışılmıştır.

Klasik Arap edebiyatında, şiir ve şairlik üzerine incelemeler yapan ve bu alandaki usûl ve esasları belirleyen önemli kaynaklar bulunmaktadır. İbn Tabâtabâ'nın (ö. 322/934) *İyârü's-şî'r*, Kudâme b. Ca'fer'in (ö. 337/948) *Nakdû's-şî'r* ve Hâzım el-Kartâcennî'nin (ö. 684/1285) *Minhâcû'l-bülega' ve sirâcû'l-üdebâ'* adlı eserleri, şiirin dil, üslup, yapı ve anlam gibi yönlerini inceleyerek iyi şiir ile kötü şiir arasındaki farkları belirleme çabasına odaklanmıştır. Muzaffer İbnü'l-Fadl el-'Alevî'nin (ö. 656/1258) *Nadratü'l-iğrîd fî nusratî'l-karîd* isimli eseri de şiir ve şairlik üzerine kapsamlı bir değerlendirme sunmaktadır. Ayrıca, Abdülkâhir el-Cürânî (ö. 471/1078-79), *Delâilü'l-i'câz* adlı eserinde "vasfû's-şî'r" başlığı altında konuya temas etmiştir.

Modern Arap edebiyatında, şiirin doğası ve işlevi üzerine yapılan çalışmaların yanı sıra, metaşiiir kavramı da akademik incelemelerde yer bulmuştur. Muhammed Abdülmuttalib'in "Mefhûmü's-ş-i'r fi'l-kavli's-ş-i'rî" adlı çalışması, klasik Arap şiirindeki metaşiiirsel söylemleri ele alarak, şiir ve şair kavramlarını analiz etmektedir. Hüdâ Fahrüddîn'in *Metapoesis in the Arabic Tradition* adlı kitabı, metaşiiir kavramını özellikle Abbasî dönemi şiiri bağlamında incelemektedir. Ayrıca, Rivâ Huseyn Cebbâr'ın "el-Mîtâ ş-i'r fi's-ş-i'rî'l-'Arabiyyi'l-mu'âsır" adlı çalışması, çağdaş Arap şiirindeki metaşiiir örneklerini değerlendirirken, Nahidha Sattar Obaida'nın "The Dominant Feature of Meta-Poetry in Iraqi Contemporary Poetry" adlı makalesi, Iraklı şairlerin şiirlerinde metaşiiir özelliklerini incelemektedir.

Bunun yanı sıra, Reuven Snir'in "Other Barbarians Will Come": Intertextuality, Meta-Poetry, And Metamyth In Mahmoud Darwish's Poetry" başlıklı çalışması, modern Arap şiirinin önemli isimlerinden olan Mahmud Derviş'in şiirlerinde metaşiiir temasını analiz etmektedir. Zâde Muhlis Tûma'nın "eş-Ş-i'r fî mirâti zâtih el-Hitâbü'l-mîtâ ş-i'rî 'inde Adinûs: kırâe tahlîliyye fî fehres 'Amâli'r-rîh" başlıklı yüksek lisans tezi, metaşiiir olgusunu modern şiirin genelinde ve özellikle Adonîs'in şiirinde incelemektedir. Metaşiiirin Cezayir ve İslam öncesi Arap şiirinde nasıl ele alındığına dair çalışmalar da literatürdeki yerini almıştır. Abdülkadir Lebâşî'nin "el-Mîtâ ş-i'riyye: dirâsetün fî nûsûsin mine's-ş-i'rî'l-Cezâirî" adlı makalesi, Cezayirli şairler el-Ahdar Felûs ve Osman Lûsif üzerine yoğunlaşarak metaşiiirin bu şiirlerde nasıl işlendiğini ele almaktadır. Hamdân Muhammed Hamdân el- 'Amûr'un "el-Mîtâ ş-i'riyye fî ş-i'r mâ kable'l-İslâm" başlıklı makalesi ise, metaşiiirin Câhiliye dönemi şiirindeki varlığını ve bunun Batı kaynaklı bir olgu olmadığını vurgulamaktadır.

Yapılan literatür taraması sonucunda, Türk akademik yazınında klasik ve modern Arap şiirini metaşiiirsel bir bakış açısıyla ele alan bir çalışmaya rastlanmamıştır. Arap şiirinin metaşiiirsel yönlerini inceleyen ilk Türkçe çalışmalardan biri olma özelliği taşıyan bu makalenin, alana bir katkı sunması beklenmektedir.

2. Metaşiiir Kavramı

Şiir, belli bir vezin ve kâfiye yapısına sahip,² bu özelliğiyle düz yazıdan (nesir) ayrılan ve belirli bir anlamı ifade eden söz sanatıdır.³ Kısa ve özlü bir şekilde duyguları, düşünceleri ve hayalleri dile getirir. Yüzyıllardır toplumların aynası, duyguların tercümanı ve düşüncelerin güçlü bir ifadesi olarak kabul edilen şiir, sadece bireysel deneyimleri değil, aynı zamanda toplumsal olayları, kültürel değişimleri ve tarihsel süreçleri de yansıtır. Şairler, şiir aracılığıyla iç dünyalarını ve yaşadıkları dönemin sorunlarını dile getirerek hem kendilerini hem de toplumlarını daha iyi anlaşılmasına yardımcı olurlar. Bu zengin ve köklü geleneğin içinde, şairlerin şiir ve şaire dair düşüncelerini dile getirdiği özel bir tür olan metaşiiir, önemli bir yer tutar.

Batı edebiyatındaki "metapoetry" kavramının Türkçe karşılığı olarak kabul edilen⁴ "metaşiiir", şairlerin şiir yazma eylemini, şiirin doğasını, işlevini ve toplumdaki yerini sorguladığı bir tür olarak tanımlanır.⁵ Arap edebiyatında ise "أَلَمِينَا شِعْرِيَّةً، أَلْقَصِيدَةُ فِي الْقَصِيدَةِ، أَلشَّعْرُ عَلَى الشَّعْرِ، أَلشَّعْرُ عَنِ الشَّعْرِ" gibi çeşitli terimlerle ifade edilen bu kavram "şiir ve şairi konu alan şiirler" şeklinde tarif edilebilir.⁶ Metaşiiirde şair, hem şair hem de eleştirmen rolünü üstlenir.⁷ Kendi şiirini ve diğer şairlerin eserlerini mercek altına alarak okuru şiir ve şairliğe dair derin düşüncelere sevk eder.⁸ Sonuç olarak, metaşiiir, şiirin kendi metaforuyla kendini

² Ebü'l-Ferec b. Kudâme b. Ziyâd el-Bağdâdî Kudâme b. Ca'fer, *Nakdii's-ş-i'r* (Konstantiniyye: Matba'atü'l-Cevâib, 1302/1885), 3.

³ Ebü'l-Hasen Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm el-'Alevî İbn Tabâtabâ, *'İyâru's-ş-i'r*, thk. Abdulaziz b. Nâsir el-Mânî' (Kâhire: Mektebet'u l-Hâncî, ts.), 5.

⁴ Özgür İldeş, "Meta-şiir (Metapoetry) Kavramı ve Ahmet Cemâl Nâbedid'in 'Şeytan Arabası' Şiirinde Meta-şiir", *Türkiyat Mecmuası* 32/2 (2022), 675.

⁵ Bk. Haitham Kamil al-Zubbaidi, "Self-Reflexivity and Meta-Poetry in Billy Collins' Selected Poems", *Al-Adab Journal* 111 (2015), 19; Ayrıca detaylı bilgi için şu çalışmaya bk.: İldeş, "Meta-şiir (Metapoetry) Kavramı ve Ahmet Cemâl Nâbedid'in 'Şeytan Arabası' Şiirinde Meta-şiir", *Türkiyat Mecmuası* 32/2 (2022).

⁶ Hüdâ Fahrüddîn, *el-Mîtâ ş-i'riyye fî't-türâsi'l-'Arabî*, çev. Âye Ali (Riyad: Dâru Edeb, 2021), 53.

⁷ Rivâ Huseyn - Huseyn Cabbâr-Tenktebâr, "el-Mîtâ ş-i'r fi's-ş-i'rî'l-'Arabiyyi'l-mu'âsır", *Bilad Alrafidain Journal of Humanities and Social Science* 5, sy 1 (t.y.), 64.

⁸ Bk. Fahrüddîn, *el-Mîtâ ş-i'riyye fî't-türâsi'l-'Arabî*, 54.

açıkladığı;⁹ şiirin doğası, dilin sınırları, şairin toplumsal rolü ve sanatsal sorumluluğu gibi konuları tartışan bir alandır. Şairler, kendi eserleri üzerinden, şiirin ne olduğunu ne olması gerektiğini ve şairin topluma, bireylere ve kendisine karşı sorumluluklarını ele alırlar.

Metaşiir, edebiyat tarihinin en eski fenomenlerinden biri olarak, şiirin bizzat kendisini konu edinmesiyle ortaya çıkmıştır. Şairin, kendi sanatını sorgulaması ve şiirin doğası üzerine düşünmesi, farklı edebi geleneklerde çeşitli şekillerde tezahür etmiştir. Batı edebiyatında Horatius'un "Ars Poetica" adlı eseri, metapoetik düşüncenin erken örneklerinden biri olarak kabul edilirken, Arap şiirinde bu eğilim özellikle yenilikçi dönemlerde belirginleşmiştir. Abbâsî dönemi "muhtes" şairleri ve 20. yüzyıl modernist şairleri, şiirin iç yapısını ve gelenekle ilişkisini eleştirel bir perspektifle sorgulayan yaklaşımlarıyla dikkat çekmektedir. Her iki dönemde de şairler, şiirsel geleneğin mirasçıları oldukları kadar, onu dönüştüren ve yeniden inşa eden figürler olarak kendilerini konumlandırmıştır. Abbâsî dönemi şairleri, geleneksel Arap şiirinin biçimsel kalıplarını ve anlam dünyasını yeniden ele alarak, kasidenin iç yapısına yönelik eleştirel bir perspektif geliştirmiştir. 20. yüzyıl modernist şairleri ise, özellikle T. S. Eliot, Ezra Pound ve Paul Valéry gibi Batılı şairlerin etkisiyle, şiirin biçim ve içerik boyutlarında radikal değişimler gerçekleştirmiştir.¹⁰ Böylece, metaşiirin hem gelenekle hesaplaşmanın hem de sanatsal yeniliğin temel bir unsuru olduğu görülmektedir.

Metaşiir, Arap edebiyatında, özellikle de Câhiliye dönemi şiirinde köklü bir geçmişe sahiptir.¹¹ Şiirin doğasını ve yaratım sürecini sorgulayan şairler, sadece kendi sanatlarını icra etmekle kalmamış, aynı zamanda şiirin estetik ve teknik yönlerini de eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirmiştir. Dolayısıyla, Câhiliye döneminden itibaren, şairlerin kendi sanatlarına yönelik eleştirel bakış açıları şiirin ayrılmaz bir parçası olmuştur.

İmruülkays (ö. 540) gibi erken dönem şairlerinin, şiir yazma süreçleri ve şiirin doğası üzerine yaptıkları metaşiirsel değerlendirmeler, bu konunun Arap şiirindeki uzun soluklu varlığını göstermektedir. Şair, şiir yaratma sürecindeki seçiciliği ve estetik kaygılarını şu şekilde vurgulamaktadır:

أَدُوْدُ الْقَوَائِي عَ وَائِي عَ نِي دِيَادَا ذِيَادُ عَ لَامِ جَ رِي عَ جَ وَادَا
فَلَمَّا كُنَّا كُنَّا وَأَعْيَيْنَا نِي تَنَقَّيْتُ مِنْهُمْ عَشْرًا جِيَادَا
فَأَعْرَلُ مَرْجَاهَ جَانِيَا وَأَخَذْتُ مِنْ دُرِّهَا الْمُسْتَجَادَا¹²

Şiirleri, cesur bir gencin soylu atları seçmesi gibi titizlikle seçerim. Şiirler çoğaldığında ve beni yormaya başladığında, içlerinden en değerli on tanesini ayıklarım. Mercan tanelerini geride bırakır, yalnızca en nadide incileri toplarım.

Bu seçicilik anlayışı, metaşiirin temel bileşenlerinden biridir ve şiirin yalnızca irticâli bir anlatım biçimi olmadığını, aksine ciddi bir sanatsal süzgeçten geçmesi gerektiğini gösterir. İmruülkays'ın bu yaklaşımı, şiirin bilinçli bir sanat formu olarak ele alınması gerektiğine dair erken dönem bir düşünceyi yansıtmaktadır.

Benzer bir anlayış, Ka'b b. Zühre'nin (ö. 645) şiirinde de görülmektedir. O, şiirin işlenmesi gereken bir sanat eseri olduğunu ve bir şairin kafiyeleyer üzerinde titizlikle çalışması gerektiğini vurgular:

فَمَنْ لِلْقَوَائِي شَاهَا مَنْ يَحْكُمُهَا إِذَا مَا تَوَى كَعْبُ، وَفَوَزَ جَرُولُ؟
تَقْوَمُهَا حَتَّى تَلِيَنَّ مُتَوَهُهَا فَيَقْصُرُ عَنْهَا كُلُّ مَا يَتَمَثَلُ¹³

⁹ Nahidha Sattar Obaid, "The Dominant Feature of Meta- Poetry in Iraqi Contemporary Poetry: A Fundamental and Textual Study", *International Journal of Innovation, Creativity and Change* 13/8 (2020), 1481.

¹⁰ Hüda Fahrüddin, "el-Mitâ şî'riyye: meşârî'u'l-hadâse'l-'Arabiyye", *Nizvâ* 29 (Eylül 2014), 267-271.

¹¹ Obaid, "The Dominant Feature of Meta- Poetry in Iraqi Contemporary Poetry: A Fundamental and Textual Study", 1484.

¹² Ebû Abdillâh Huseyn b. Ahmed b. Huseyn ez-Zevzenî, *Şerhu Mu'allakâti's-seb'* (b.y.: y.y., 1423/2002), 18.

¹³ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *eş-Şî'ru ve's-su'arâ* (Kahire: Dârü'l-hadîs, 1423), 1/155.

*Kafigyelerimize kim kusur bulabilir ki?
Onları kim ince ince dokuyup, işleyerek düzeltecek?*

*Eğer bir gün Ka'b ve Cerwel hayata veda ederse...
Biz şiiri şekillendiririz, ta ki sert yanları yumuşasın,
Ve böylece, hiçbir benzetme girişimi onun seviyesine erişemez.*

Bu ifadeler, şiirin doğuştan gelen bir yetenekle yazılmadığını, aksine bilinçli bir düzeltme ve işleme sürecinden geçtiğini vurgulamaktadır. Şair, burada şiir sanatının yalnızca anlam yaratmakla kalmayıp, aynı zamanda titiz bir biçimlendirme süreci gerektirdiğini belirtmektedir. Bu bakış açısı, metaşiirin temel ilkelerinden biri olan şiirin estetik ve teknik yönleri üzerinde bilinçli bir sanat üretimi gerektirdiği fikrini desteklemektedir.

Benzer bir anlayış, Temîm b. Übey'in (ö. 689) şiirinde de görülmektedir. Şair, şiirin kendine has bir zarâfet ve ihtişam taşıdığını ve ancak yetkin bir şairin onun doğasını tam anlamıyla şekillendirebileceğini vurgular:

إذا مئت عن ذكر القوافي فلئن تئرى لها تاليا مثلي أطبب وأشعرا
وأكثر نيتا ماردًا ضربت له خزون جبال التبر حنى نيسرا
أغر غريبا بمسح الناس وجهه كما تمسح الأيدي الجواد المشهرا¹⁴

Eğer bu dünyadan göçüp, kafigyeleri zikretmekten vazgeçersem,

*Benden sonra kimseyi bulamazsın,
Benim gibi daha iyi bilen, şairane konuşan
Ve en çok özgün şiire sahip olanı.*

*Şiirin sert ve sarp dağları,
Benim şiirim için dümdüz edildi,
Ve böylece yollar açıldı, kolaylaştı.*

*Parlak ve eşsiz bir şiir ki,
İnsanlar hayranlıkla yüzünü okşar,
Tıpkı ellerin, ünlü asil bir atı okşadığı gibi.*

Bu dizeler, şiirin, şairin doğrudan kimliğiyle bütünleştiğini ve yalnızca teknik bir beceri değil, aynı zamanda sanatsal bir mirasın temsili olduğunu ortaya koymaktadır. Şairin kendini şiir aracılığıyla ölümsüzleştirdiği fikri, burada metaşiir bağlamında güçlü bir şekilde kendini gösterir.

Son olarak, İbnü'r-Rûmî (ö. 283/896), şiirin doğuştan gelen bir yetenek değil, büyük emek gerektiren bir zanaat olduğunu ifade etmektedir:

قولا لمن عاب شعر مادحه أما ترى كيف زكّى الشجر
زكّى فيه اللحاء والخشب ال يابس والشوك بينه الثمر
فليعدّ الناس من أساء ومن قصّر في الشعر إنه بشر
مطلبه كالمغص في ذك ال جنة من دون دهرها خطر

¹⁴ İbn Kuteybe, eṣ-Şi'ru ve'ş-şu'arâ, 448.

وليذكروا أنه يكد له ال عقل وتضي في قرضه الفك
 وفيه ما يأخذ التخيير من غلال ثمين وفيه ما يذر
 وليس بد لمن يغوص من ال جرف لما يصطفى ويختف¹⁵

Öven kişinin şiirine kusur bulan kimseye söyle:

Görmüyor musun, ağaçlar nasıl yaratılmış?

Kabuğu, kuru odunu, dikenleriyle beraber,

Ama içinde meyveleri de var.

Bu yüzden, bir kimse şiiri kötü yazarsa veya eksik bırakırsa,

İnsan olduğu için mazur görülmelidir.

Onun amacı, denizin dibinde inci aramak gibidir,

Ama derinliklerde tehlikeler vardır, inciye varmadan önce.

Ve unutmazınlar ki, bu iş akıl yorma ile olur,

nazım uğruna düşünceler harap edilir.

Şiirde, seçkin ve kıymetli olanlar bulunur,

Ama bir kısmı da elenir, atılır.

Ve denize dalan kişinin de başka çaresi yoktur,

O, en dipten değerlisini seçer, değersizini bırakır.

Bu ifadeler, şiirin sadece estetik bir form değil, aynı zamanda emek gerektiren bir inşa süreci olduğunu gösterir. Şair, burada şiirin güçlü ve zayıf yönlerinin iç içe olduğunu ve sanatsal mükemmeliyete ancak titiz bir seçicilikle ulaşılabileceğini vurgulamaktadır.

İbn Reşîk el-Kayravânî'nin (ö. 456/1064) *el-'Umde* adlı eserinde yer alan "bir şair kendi şiirini kontrol etmeden, yeniden gözden geçirmeden, onu düzeltmeden usta bir şair olamaz" ifadesi,¹⁶ şairin kendi eserine yönelik bilinçli bir eleştirel bakış açısına işaret eden metaşiiresel bir değerlendirmedir. Bu görüş, şairin sadece bir şair değil, aynı zamanda kendi eserinin bir eleştirmeni olduğunu vurgulamaktadır.

Arap şairler, yalnızca şiir üretmekle kalmamış, aynı zamanda eserlerini bilinçli bir süzgeçten geçirerek eleştirel bir gözle değerlendirmişlerdir. Bu bağlamda, Asmaî'nin şairleri "عبيد الشعر / şiirin köleleri" olarak adlandırması, onların şiirlerine gösterdikleri titizliği ve sanatsal mükemmeliyet arayışlarını ifade eder.¹⁷ Arap şiirinde, şairlerin kasidelerini uzun süre gözden geçirip defalarca revize ettikleri bilinmektedir. Bu süreç, şairin estetik duyarlılığını ve sanatını en yüksek noktaya ulaştırma çabasını yansıtır. Şiir yalnızca bireysel bir anlatım değil, aynı zamanda sanatsal ve entelektüel bir mirasın korunması olarak görülmüştür. Bu nedenle, mükemmelleştirilen ve hatalardan arındırılmış bu tür şiirlere "الحوليات", "المقلدات", "المنقحات" ve "الحكمات" gibi isimler verilmiştir. Şair, şiirini uzun bir düşünce ve titiz bir değerlendirme sürecine tabi tutarak sadece sanatsal yetkinlik kazanmaz, aynı zamanda edebi geleneği sürdürme sorumluluğunu da üstlenir. Bu bağlamda, usta (فحل) ve yetkin bir şair olmanın, yalnızca doğal yetenekle değil, aynı zamanda eleştirel farkındalık ve sanatsal titizlikle mümkün olduğu anlaşılmaktadır.¹⁸

Bu titiz yaklaşımın en önemli temsilcilerinden biri Zühayr bin Ebî Sülmâ (ö. 609)'dır. Onun şiir anlayışı, "Şiirin Köleleri" olarak adlandırılan ekolün temelini oluşturmuştur. Zühayr, bir kasideyi inşa etmek için

¹⁵ Ebû'l-Hasen Ali b. el-Abbâs b. Cüreyc el-Bağdâdî İbnü'r-Rûmî, *Dîvânü İbnü'r-Rûmî*, nşr. Kâmil Keylânî (Matba'tü't-tevfik el-Edebiyye, ts.), 1/1-2.

¹⁶ Ebû Ali el-Hasen el-Kayrevânî İbn Reşîk, *el-'Umde fi mehâsini's-şi'ri ve âdâbihi* (Tunus: Dârü'l-cil, 1401), 1/200.

¹⁷ Memdûh Ferrâc en-Nâbî, "el-Mitâ şî'riyye teruddu'l-i'tibâr li't-türâsi'l-'Arabî", *el-'Arab* (13 Mart 2022), 12.

¹⁸ Ebû Osman 'Amr b. Bahr Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1423/2003), 2/8.

aylar boyunca çalışır, defalarca gözden geçirir ve ancak kusursuz hale getirdiğinde halka sunar. Bu uzun soluklu emek süreciyle üretilen şiirler "حوليات زهير" olarak anılmıştır. Onun titizlikle şekillendirdiği bu anlayışı, öğrencileri ve sonraki şairler tarafından benimsenmiş ve edebî geleneğin bir parçası olarak korunmuştur. Şiirin doğrudan doğaçlama yoluyla mı yoksa titiz bir işçilikle mi oluşturulması gerektiği konusundaki tartışmalar, Müslim bin Velîd Sarîulğavânî (ö. 208/823) ve Ebû'l-Atâhiye (ö. 210/825) arasındaki geçen şu diyalogda daha belirgin şekilde görülmektedir:

"Ebû'l-Atâhiye, Müslim bin Velîd'e "Sen yılda ancak bir veya iki kaside söylüyorsun. Oysa ben her gün bir kaside îrat ediyorum!" der. Müslim bin Velîd ona şu cevabı verir: "Eğer ben de senin gibi şiir söylemek isteseydim, ağızından çıkan her kelam şiir olurdu. Ancak sana ömrün boyunca mühlet verseler dahi, şu beyte benzer bir beyit söyleyemezsin."¹⁹

كَأَنَّهُ أَجْلٌ يَنْتَهِى إِلَى أَمَلٍ

مُؤَفَّي عَلَى مُهَجٍّ فِي يَوْمٍ ذِي رَجَحٍ

*Savaş meydanında canlar üzerine yürüyerek ilerler,
Tıpkı kaderin bir umudu gerçekleştirmek için akıp gidişi gibi."*

Bu diyalog, titiz bir sanat anlayışı ile doğaçlama şiir üretimi arasındaki farkı ortaya koymaktadır. Müslim bin Velîd, kalıcı ve estetik açıdan üstün bir şiirin ancak titiz bir emek ve dikkatli bir seçicilikle mümkün olacağını savunmaktadır.

Aynı anlayışı destekleyen bir diğer örnek, Buhtürî (ö. 284/897)'nin değerlendirmesidir. Kendisine Müslim bin Velîd mi yoksa Ebû Nuvâs mı daha büyük bir şairdir diye sorulduğunda, o Ebû Nuvâs'ı üstün gördüğünü belirtmiştir. Çünkü ona göre Ebû Nuvâs, her türden şiiri ustalıkla söyleyebilen, gerektiğinde ciddi ve ağırbaşlı, gerektiğinde ise mizahi ve nüktedan olabilen bir şairdi. Ancak dil alimi Ahmed bin Yahyâ Sa'leb'in Müslim bin Velîd'i üstün gördüğü hatırlatıldığında, Buhtürî şu önemli sözleri dile getirmiştir: "Şiirin kıymetini ancak onun zorluklarıyla yüzleşen kişi anlar."²⁰

Bu ifade, şiirin yüzeysel bir üretim olmadığını, ancak emek verilerek ve sıkı bir eleştirel süzgeçten geçirilerek gerçek sanat değerine ulaşacağını göstermektedir. Böylelikle, şairlerin kendi eserleri üzerindeki titizliği ve sanatsal farkındalığı, metaşiirin önemli bir yönü olarak ortaya çıkmaktadır.

Arap edebiyatında şiirin eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirilme geleneği, yalnızca şairlerle sınırlı kalmamış, edebî otoriteler tarafından da desteklenmiştir. Câhiz (ö. 255/869), şiir bilgisini edinmek için dönemin önde gelen dil bilginlerine danıştığını, ancak şiirin gerçek estetik değerini ve eleştirel boyutunu ancak edipler ve yazarlar arasında bulduğunu ifade etmiştir. O,

"Şiir bilgisini öğrenmek için Asmaî'ye başvurdum, ancak onun yalnızca kelime zenginliği ve garîb ifadeleri iyi bildiğini fark ettim. Bunun üzerine Ahfeş'e yöneldim, fakat onun da sadece şiirin gramerine hâkim olduğunu gördüm. Daha sonra Ebû Ubeyde'ye danıştım, ancak onun da yalnızca şiirin tarihî bağlamını, günleri ve soy kütükleriyle bağlantılı yönlerini naklettiğini anladım. Neticede, aradığım şiir bilgisini ancak edipler ve yazarlar arasında bulabildim."²¹

diyerek, şiirin yalnızca dilbilgisel bir yapı değil, aynı zamanda estetik ve eleştirel bir sanat dalı olduğunu vurgulamıştır. Bu değerlendirme, şiirin yalnızca bir dil pratiği değil, aynı zamanda düşünsel ve sanatsal bir çaba gerektirdiğini ortaya koymaktadır.

Metaşiir, modern Arap şiirinde, şiirin yalnızca bir anlatım aracı olmaktan öte, aynı zamanda kendisini sorgulayan ve sürekli yeniden üreten bir sanat dalı olarak ele alınmıştır. 20. yüzyıl Arap modernizminin öncüleri, şiir hareketlerinin kuramsal çerçevesini belirleme süreciyle meşgul olmuşlardır. Bu bağlamda, şiirlerinde sıkça geçmişle olan ilişkiyi, modern şairin takip etmesi gereken yönü ve sanatsal yenilenme

¹⁹ Ebû Amr İshâk b. Mirâr eş-Şeybânî Ebû 'Amr eş-Şeybânî, *Şeru'l-Mu'allakâti't-tis'*, thk. Abdülmecid Hemû (Beyrut: Müessesetü'l-'Alemlî, 1422/2002), 179.

²⁰ İbn Reşîk, *el-'Umde*, 2/104.

²¹ İbn Reşîk, *el-'Umde*, 2/105.

sürecini ele almışlardır. Ayrıca, şiirsel yaratıcılık sürecinin inceliklerini ve yeni bir şiir ortaya koyma uğrunda şairin yaşadığı zorlukları da tartışmışlardır. Bedr Şâkir es-Seyyâb (ö. 1964), şiirin yaratıcı yıkım sürecine dayalı olduğunu şu dizelerle ifade eder:

وهكذا الشاعر حين يكتب القصيدة فلا يراها بالخلود تنبض
سيهدم الذي بنى، يقوض أحجارها ثم يمل الصمت والسكونا
وحين تأتي فكرة جديدة يسحبها مثل دثار يحجب العيوننا

*İşte şair, şiirini yazarken,
Onu ebediyen atan bir kalp gibi görmez artık.*

*O, inşa ettiğini yıkacak,
Taşlarını sökecek,
Sonra sessizlikten ve durağanlıktan sıkılacak.*

*Ve yeni bir fikir geldiğinde,
Onu gözleri örten bir örtüyü çeker gibi (kendine) çekecek.*

Bu dizeler, şiirin sadece geçmişe bağlı kalmadığını, aksine sürekli olarak kendi varlığını dönüştüren bir süreç olduğunu göstermektedir. Mahmûd Dervîş (ö. 2008) ise, şairin eleştirmenlerle ve şiirin gelenek içinde nasıl algılandığıyla ilişkisini şu dizelerde dile getirir:

يغتالي النقاد أحياناً يريدون القصيدة ذاتها والاستعارة ذاتها
فإذا مشيت على طريق جانبي شارداً قالوا: لقد خان الطريق
وإن عثرت على بلاغة عشية قالوا: تخلّى عن عناد السنديان
وإن رأيت الورد أصفر في الربيع تساءلوا: أين الدم الوطني في أوراقه؟

*Bazen eleştirmenler beni mahvediyor,
hem şiir istiyorlar,
hem mecaz.*

*Eğer bir yan yolda dalgın yürürsem,
"Yolunu kaybetti," derler.*

*Eğer bir otun güzelliğinde belagat bulursam,
"Meşenin inatçılığından vazgeçti," derler.*

*Eğer baharda gülleri sarı görürsem,
"yapraklarındaki vatan kanı nerede?" diye sorarlar.*

Bu dizeler, metaşiirin yalnızca şiirin formuyla değil, aynı zamanda onun algılanışıyla da ilgili olduğunu göstermektedir. Geleneksel beklentilere meydan okuyan şairler, sadece estetik kurallarla değil, aynı zamanda toplumsal ve ideolojik kalıplarla da hesaplaşmak zorunda kalmışlardır. Modern Arap şiiri, klasik geleneğin kalıplarını sorgularken, aynı zamanda kendi kimliğini oluşturan yeni biçim ve anlam arayışlarına girmiştir.²²

Netice itibarıyla, metaşiir, şairin yalnızca eser üreten bir sanatçı olmanın ötesinde, şiirin doğasını ve işlevini sorgulayan bir düşünür ve eleştirmen olarak konumlanmasını sağlayan bir anlayıştır. Arap edebiyatında erken dönemden itibaren şairlerin, şiirin estetik boyutu ve sanatsal sorumluluğu üzerine

²² Bk. Fahrüddin, "el-Mîta şi'riyye", 267-271.

düşünceler geliştirdiği görülmektedir. Bu bağlamda, metaşiir, Arap edebiyatında salt estetik bir kaygı olmaktan öte, bir düşünce biçimi ve eleştirel bilinç düzeyi olarak varlığını sürdürmüştür. İmru'ülkays'tan Mahmûd Dervîş'e kadar uzanan süreçte, şiirin hem biçimsel hem de anlam düzeyinde sürekli olarak kendi kendini sorguladığı görülmektedir. Dolayısıyla metaşiir, geçmişten günümüz modern şiirine kadar sürekli evrilen ve gelişen bir bilinç alanı olmanın yanı sıra, Arap şiir geleneğinin yalnızca bir parçası değil, onun en temel yapı taşlarından biri olarak değerlendirilebilir.

Şiir eleştirisini doğrudan icra eden şairler, tarih boyunca iki temel yaklaşımla öne çıkmıştır. Birinci grup, şiirin teorik çerçevesini ve estetik boyutlarını inceleyen, bu doğrultuda eleştirel eserler kaleme alan şairlerden oluşur. İkinci grup ise, doğrudan kendi eserleri üzerinde eleştirel bir bilinç geliştiren ve şiirin doğasını sorgulayan metaşiir anlayışını benimseyen şairlerden meydana gelir.²³ Özellikle Arap şiirinde, bu ikinci yaklaşım oldukça köklü bir geçmişe sahiptir ve farklı dönemlerde çeşitli biçimlerde tezâhür etmiştir.

Metaşiirin Arap şiirindeki derin tarihi kökenleri göz önüne alındığında, bu kavramın farklı dönemlerde nasıl işlendiğini incelemek hem klasik hem de modern şiir anlayışlarını karşılaştırmak açısından önem arz etmektedir. Bu bağlamda, klasik ve modern dönemlerden seçilen Arapça metaşiirsel örneklerin tematik ekseninde ele alınarak değerlendirilmesi bir perspektif sunacaktır.

3. Metaşiirsel Örnekler: Tematik Bir İnceleme

3.1. Şiir ve Gerçeklik İlişkisi

Ebû Hilâl el-'Askerî'ye (ö. 400/1009) göre, şiirin büyük bir kısmı, gerçeklikle bağdaşmayan, imkansız ve olağanüstü olaylara dayanmaktadır. Özellikle Arap edebiyatının ilk dönemi olan Câhiliye dönemi şiirinde bu durum belirgin bir şekilde görülmektedir. Ancak el-'Askerî, şiirin bu özelliğinin bir eksiklik değil, aksine şiirin kendine özgü bir niteliği olduğunu savunur. Ona göre, şiirden beklenen asıl şey, sözcüklerin ve anlamların güzel bir uyum içinde bir araya gelerek estetik bir bütün oluşturmalarıdır. Bu nedenle, şiirlerde gerçek dışı unsurların kullanılması, şiirin bu temel amacına hizmet ettiği sürece kabul edilebilir bir durumdur.²⁴

el-'Askerî'nin bu görüşünü özetleyen ünlü bir anekdotta, bir filozofa şairlerin niçin yalan söylediği sorulur. Filozof ise *"Şairden güzel sözler beklenir, doğruluk ise peygamberlerden beklenir."* yanıtını verir. Bu cevap, şiir ve gerçeklik arasındaki ilişkiyi, sanat ve ahlak arasındaki ayrımı ortaya koyar. Bu bağlamda, Arap şiirinde metaşiirsel yaklaşımlar, şiirin hakikat karşısındaki rolünü ele alan örnekler sunar. Aşağıda yer verilen şiirler, Arap şairlerinin şiir ve gerçeklik arasındaki ilişkiye dair yaklaşımlarını yansıtan genel bir çerçeve sunmaktadır.

Hıfî Nâsıf (ö. 1919) şiirin hakikatle olan ilişkisini doğrudan sorgulayan bir yaklaşıma sahiptir:

بَطُلَ التَّشَبُّبُ بِالرُّسُومِ إِذَا بَدَتْ عَيْنُ الْحَقَائِقِ نَضَبَ عَيْنِ الرَّأْيِ
جَازَ التَّيْمُّ حَيْثُ لَا مَاءٌ وَقَدْ بَطُلَ التَّيْمُّ مَعَ وَجُودِ الْمَاءِ²⁵

Hakikat gözler önündeyken sevgiliye aşk şiirleri yazmak imkânsız olur. Teyemmüm, su yokken caizdir; suyun olduğu durumda ise teyemmüm yapılamaz.

Nâsıf, hakikatin gözler önünde belirgin olduğu bir durumda, geleneksel şiirsel temaların – özellikle aşk şiirlerinin – anlamsız hale geldiğini ifade eder. Şiiri bir tür gerçeklikten kaçış ya da gerçekliği örtme aracı olarak ele alan bu yaklaşımda, hakikat karşısında şiirin işlevi sorgulanır. Nâsıf'a göre şiir, tıpkı teyemmümün su olmadığında geçerli olması gibi hakikatin yokluğunda bir anlam taşır. Ancak, suyun

²³ en-Nâbî, "el-Mîâtâ şî'riyye", 12.

²⁴ el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl Ebû Hilâl el-'Askerî, *es-Sinâ'teyn el-kitâbetu ve's-şî'ru* (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Ansariyye, 1998), 136-137.

²⁵ Ahmed Kabbaş b. Muhammed Necîb, *Mecma'ü'l-hikem ve'l-emsâl fi's-şî'ri'l-'Arabî*, (y.y., ts.), 5/273.

varlığında teyemmümün geçersiz hale gelmesi gibi, hakikatin bulunduğu bir durumda şiirsel anlatım da gereksizleşir. Bu yaklaşım, şiirin hakikatle kurduğu bağın kırılmasını ve gerçekliğin ortaya çıktığı anlarda şiirin anlam kaybını vurgular.

Muhammed el-Fürâtî (ö. 1978) ise şiiri duyguların ve içtenliğin bir dışavurumu olarak tanımlar:

مَا الشَّعْرُ إِلَّا شُعُورُ الْمَرْءِ يُرْسِلُهُ عَفْوُ الْبَدِيهِ عَنْ صِدْقٍ وَإِيمَانٍ²⁶

Şiir, kişinin duygularını inanarak ve içtenlikle irticâli olarak dile getirmesidir.

Fürâtî'nin bu beyti, şiiri hakikat ya da gerçekliğin doğrudan bir temsilcisi olarak görmez. Ona göre, şiir, insanın içsel duygularını saf ve içtenlikle, doğrudan irticâli olarak ifade ettiği bir sanattır. Bu durumda şiir, hakikatin yansımından ziyade, bireyin duygusal ve içsel dünyasının bir yansımasıdır. Fürâtî, şiirin "doğru" ya da "yanlış" olma kaygısından uzak, samimi ve içten bir ifade olduğunu vurgular. Bu bağlamda, Nâsîf'in hakikat ve şiirin işlevi arasındaki kopukluğu üzerine inşa ettiği yaklaşımın aksine, Fürâtî, şiiri duygusal gerçekliğin bir yansıması olarak görür. Şiirin işlevi, bireyin içsel hakikatini dile getirmekten ibarettir ve bu da onu gerçeklikten kopuk değil, aksine gerçekliğin bir boyutu olarak değerlendirir.

Ahves (ö. 105/723) ise şiiri retorik ve söylemsel bir yapı olarak tanımlayarak gerçeklik ve şiir ilişkisine farklı bir bakış açısı getirir:

وَمَا الشَّعْرُ إِلَّا حُطْبَةٌ مِنْ مَوْلٍ بِمَنْطِقٍ خَفِيٍّ أَوْ بِمَنْطِقٍ بَاطِلٍ²⁷

Şiir, bir yazar tarafından yapılan bir nutuktur ya doğru ya da yanlış bir konuşmadır.

Ahves'e göre, şiir bir yazarın konuşması ya da nutku gibidir; bu nutuk ya doğru ya da yanlış olabilir. Ahves'in bu yaklaşımı, şiirin gerçekliği temsil eden bir yapı olmaktan çok, bir söylem aracı olduğunu öne sürer. Şiir, bir söylev gibi, ikna edici bir güç taşır ve bu söylev hem hakikati ifade edebilir hem de yanlış bir iddia olabilir. Burada şiir, doğru ile yanlış arasında gidip gelen bir ifade biçimi olarak ele alınır. Bu bakış açısı, şiirin hakikatle olan ilişkisini mutlak bir doğruluk ya da yanlışlık zemininde değil, söylemsel bir yapı olarak ele alır. Şairin amacı, bir gerçeği iletmekten ziyade, belirli bir söylemsel yapı kurarak okuru ya da dinleyiciyi etkilemektir.

3.2. Şiir ve Mantık İlişkisi

Hicri 4. yüzyılda, Yunanca mantık eserlerinin Arapçaya tercümesiyle birlikte Arap düşünce dünyasında önemli bir değişim yaşanmıştır. Bu dönemde, özellikle Arap aydınları arasında Yunan mantığına karşı yoğun bir ilgi uyanmıştır. Bu ilgi, yalnızca felsefi ve bilimsel alanlarda kalmamış, aynı zamanda dil, belâgat ve edebiyat çalışmaları üzerinde de derin etkiler bırakmıştır. Arap aydınları, mantığın biçimsel yapısını ve kanıtlara dayalı yöntemlerini dil ve retorik teorilerine uygulayarak, Arap belâgat anlayışını daha sistematik bir çerçeveye oturtmaya çalışmışlardır.²⁸

Bazı şairler ise Yunan mantığının temel kavramlarını Arap şiirine entegre etmeyi denemiş, böylece şiirin sadece estetik bir yapı değil, aynı zamanda akıl yürütme ve düşünceyi yapılandırma aracı olarak da değerlendirilebileceği fikri öne çıkmıştır.²⁹ Ancak, bu yaklaşım tüm şairler tarafından benimsenmemiş ve bazıları tarafından reddedilmiştir. Bu şairler, mantığın şiire uygulanamayacağını ileri sürmüşlerdir. Örneğin, Buhtürî (ö. 284/897), mantığın şiirle bağdaştırılamayacağını savunan şairlerdendir:

²⁶ Necîb, *Mecma'ul-hikem ve'l-emsâl fi's-şi'ri'l-'Arabî*, 5/319.

²⁷ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-su'arâ* (Kahire: Dâru'l-hadîs, 1423/2002), 1/497.

²⁸ Bk. Hasan b. İsmail el-Cünâcî, *Delâilü'l-i'câz beyne Ebî Saîd es-Sîrâfî ve'l-Cürcânî* (Kahire: Daru't-tibâ' el-Muhammediyye, 1411/1991), 97.

²⁹ Şevki Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî 'asru'd-düvel ve'l-'imârât -el-Cezîratü'l-'Arabiyye, el-'Irâk, Îrân-* (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1995), 4/286.

فِي الشَّعْرِ يُغْنِي عَنْ صِدْقِهِ كَذِبُهُ
وَلَيْسَ بِالْهَذَرِ طَوَّلَتْ حُطْبُهُ³⁰

كَلَّفْتُمُونَا حُدُودَ مَنْطِقِكُمْ
وَالشَّعْرُ لَمْ يَكُنْ إِشَارَتُهُ

Bizi (şairleri) mantık kurallarına uymaya zorluyorsunuz; oysa şiirin yalanı, doğrusunun önüne geçmiştir. Şiir, kısa bir bakış gibidir; bir işaret yeter. Uzun uzadıya konuşulan boş bir söz değildir.

Buhtürî'nin bu yaklaşımına göre şiir, kısa ve öz bir ifade ile çok şey anlatabilen bir sanattır; mantık kurallarına bağlı kalmak şiirin doğasına aykırıdır. Bu bakış açısı, şiirin herhangi bir mesajı doğrudan değil, sanatsal bir zarâfetle iletmesi gerektiği fikrini destekler. Sonuç itibarıyla şair, şiirin özlü ve etkileyici olmasını, aşırı mantıksal sınırların onun doğasını bozacağına işaret ederek savunur.

3.3. Şiirin Estetik Boyutu

İbn Tabâtabâ (ö. 322/934), 'İyârû's-şi'r adlı eserinde, şiir yazma sürecine ilişkin hem şaire hem de şiire yönelik bir dizi kriterin bulunduğunu vurgular. Ona göre, bu kriterler yerine getirilmediğinde, şiir yazım süreci verimli olmaz ve ortaya konan eser eksik kalır. Bu bağlamda, İbn Tabâtabâ, başarılı bir şiirin ortaya çıkabilmesi için şairin belirli yetkinliklere sahip olması gerektiği gibi, yazılan şiirin de bazı nitelikleri taşımasının zarûrî olduğunu belirtir. Bu nitelikler arasında, şiirin hem lafız hem de mana açısından estetik açıdan güzel olması, belâgat sanatlarıyla süslenmiş ve etkileyici bir üslûpla yazılmış olması yer alır. Ayrıca, şiirin basit ve bayağı sözcüklerden, çirkin anlamlardan arındırılması ve dil ile üslûp bakımından düzgün ve tutarlı bir yapıya sahip olması gerektiğini ifade eder.³¹ Şiirlerin estetik ve içerik yönünden kusursuz bir üslûba sahip olması, şiirlerde de üzerinde durulan bir konudur. Zira bazı şairler, şiirlerinde dilin fasih kullanımı, anlam derinliği ve üslup zarâfeti gibi unsurların önemine dikkat çeker. Örneğin, Halîl Mutrân'ın (ö. 1949) aşağıdaki dizeleri bu hususlara vurgu yapan bir şiirdir:

تَصَوَّرُهُ بِأَسْلُوبٍ وَسِيمٍ
وَأَنْ هُوَ غَيْرُ تَزْدِيدٍ عَقِيمٍ
جَدِيدٍ فِي الْفُنُونِ وَفِي الْعُلُومِ
فَلَيْسَ بِقَائِمٍ غُذِرَ الْعَدِيمِ³²

إِذَا لَمْ تَبْتَدِغْ فِكْرًا جَمِيلاً
فَمَا يُغْنِي عَنِّي التَّكَرَّارُ قَوْلُ
أَتَى هَذَا الزَّمَانُ بِأَلْفِ لَوْنٍ
كُنُوزٍ لِلْأَدْيِبِ بِمَا ثَرَاءُ

Güzel bir fikir bulup onu zarif bir üslupla sunmadığın sürece, bu durum kısır bir döngü olmasa da salt tekrar olmaktan öteye geçemez. Zaman, farklı sanat ve bilim dallarında binlerce yeni renk ve bakış açısı sunmuştur. (Bunlar) edebiyatçılar için zengin bir hazinedir. Bu nedenle, "yokluk" bahanesi geçerli değildir.

Mutrân, bir şiirin özgün ve estetik olabilmesi için fikrin zarif bir üslûpla sunulması gerektiğini vurgular. Ona göre, salt tekrar niteliğindeki fikirler, zamanın getirdiği yeni bakış açıları ve sanat formlarıyla karşılaştırıldığında yetersiz kalır. Bu bağlamda Mutrân, şairin şiir yazma sürecinde sıradanlığa düşmekten kaçınarak, edebiyatın sunduğu zengin hazineden yararlanması gerektiğini savunur.

Zekî Konsol (ö. 1994), bu estetik anlayışı bir adım öteye taşıyarak, şiirin vezin ve anlam bakımından tutarlılığını merkeze alarak şöyle der:

كُلُّ شَيْءٍ لَا وَزْنَ فِيهِ وَلَا
مَعْنَى هَرَاءُ أَصُولُهُ أَجْنَبِيَّةٌ
شَرَفُ الْقَوْلِ أَنْ يَكُونَ قَصِيحاً
لَمْ يُلْجَلْجَلْ إِلَّا خَبِيثُ الطَّوِيلِ³³

³⁰ Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî b. Temîm el-Ensârî el-Husrî el-Kayravânî, *Zehru'l-âdâb ve semeru'l-elbâb* (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, ts.), 195.

³¹ İbn Tabâtabâ, *'İyârû's-şi'r*, 6.

³² Necîb, *Mecma'ul-hikem ve'l-emsâl fi's-şi'ri'l-'Arabî*, 5/292.

³³ Necîb, *Mecma'ul-hikem ve'l-emsâl fi's-şi'ri'l-'Arabî*, 5/270.

Vezinsiz ve anlamsız her şiir, yabancı temeller üzerine oturan bir hezeyandan başka bir şey değildir. Sözü değerli kılan unsur, fasih olmasıdır; onu ancak art niyetli insanlar ağızında geveler.

Konsol'a göre, vezinsiz ve anlamsız bir şiir, sanat temellerinden yoksun kalır ve bu durumda gerçek şiirsel değerini yitirir. Onun yaklaşımı, şiirin fasih bir dile dayanması gerektiğini vurgularken, kelimenin gücünü ve doğru kullanımını şiirin estetik kıstası olarak öne çıkarır. Fasih bir dil, şiirin sözde ve anlamda değerli olmasını sağlarken, sıradan veya art niyetli söylemler bu estetik düzeyi düşürür.

Ebû İshak es-Sâbî (ö. 384/994) ise şiirin anlam ve kısalık dengesi üzerinde durur. es-Sâbî, bir beytinde bu durumu şöyle anlatır:

رُبَّ شِعْرِ أَطَالَهُ طَوْلُ مَعْنَا هُوَ وَإِنْ قَلَّ لَفْظُهُ حِينَ مَرُؤَى³⁴

Nice şiirler vardır ki, az sözle aktarılsa da, anlamının derinliği onu uzatır.

Şairin bu görüşüne göre, bir şiirin uzunluğu anlamının derinliğinden ziyade, fazlalıklar ile dolu olabilir. Az sözle güçlü bir anlam ifade edebilmek, şiirin estetik başarısının göstergelerindendir. Bu da şairin, gereksiz sözcüklerden arınmış, yoğun ve derin bir anlatım yakalaması gerektiğine işaret eder.

İbrahim b. Abbâs es-Sûlî'nin (ö. 243/857), bu estetik arayışı daha sanatsal bir çerçeveye oturttuğu görülür:

إِذَا مَا الْفِكَرُ أَضْمَرَ حُسْنَ لَفْظٍ وَأَذَاهُ الضَّعْفُ مِيزٌ إِلَى الْعِيَانِ
وَوَشَّاهُ وَغَنَمَهُ مَسْنَدٌ فَصِيحٌ بِالْمَقَالِ وَالْبَلَسَانِ
رَأَيْتُ خُلَى الْبَيْتِ مَنَ وَرَاتٍ تَضَاخُكُ بَيْنَهَا صَوْرُ الْمَعَانِي³⁵

Zihin güzel bir kelimeyi içinde tutunca, kalp onu açığa çıkarınca ve fasih bir kişi onu sözüyle süsleyince, beyanın süsünün parladığını ve mana suretlerinin onların arasında gülümsediğini görürsün.

es-Sûlî'ye göre, zihin güzel bir kelimeyi sakladığında ve kalp onu dile getirdiğinde, fasih bir kişinin bu kelimeyi estetik bir şekilde süslemesi, beyanın parıltısını ortaya çıkarır. Şiir hem dilin güzelliği hem de anlamın derinliği ile bütünleştiğinde, beyanda süs, manada zarâfet görülür. Şairin bu bakış açısı, şiirin estetik yönünü hem söz hem de mana düzeyinde birleştirir.

3.4. Şiirde Özgünlük ve Şairin Etik Duruşu

Arap edebiyatında, ibdâ' (الْإِبْدَاع) ve ihtirâ' (الْإِخْتِرَاع) kavramlarıyla ifade edilen özgünlük, bir şiirin daha önce duyulmamış ve benzerine rastlanmamış olması şeklinde tanımlanır.³⁶ Bu kavramlar, edebî eserlerin hem şekil hem de içerik bakımından orijinal olmasını ifade eder. İbn Reşîk el-Kayravânî, ibdâ' ile ihtirâ' terimleri arasında bir ayrım yapar; ibdâ'nın lafız yönünden, yani dilin ve ifadelerin orijinallliğini, ihtirâ'nın ise anlam yönünden, yani eserin içeriği ve düşünsel derinliği bakımından özgünlüğünü ifade ettiğini belirtir.³⁷

Şiirin yalnızca yüzeysel değil, aynı zamanda derinlikli ve özgün bir anlam dünyası sunması gerektiği, metaşîirsel şiirlerde de vurgulanan bir unsurdur. Şairin, şiir yazma sürecinde etik bir duruş sergilemesi ve başkalarının eserlerinden intihâl yapmaya tenezzül etmemesi gerektiği hem klasik hem de modern şiirlerde üzerinde durulan bir konudur. Mesela Tarafe b. Abd (ö. 564), bu durumu aşağıdaki beytinde şöyle dile getirir:

وَلَا أُغَيِّرُ عَلَى الْأَشْعَارِ أُسْرُفَهَا عَنْهَا عَنِيتُ، وَشَرُّ النَّاسِ مَنْ سَرَقَهَا³⁸

³⁴ Necîb, *Mecma'ul-hikem ve'l-emsâl fi'ş-şi'ri'l-'Arabî*, 5/302.

³⁵ Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ es-Sûlî, *Edebü'l-küttâb* (Mısır: y.y., 1341/1922), 102.

³⁶ İbn Reşîk, *el-'Umde*, 1/265.

³⁷ İbn Reşîk, 1/265.

³⁸ Ebû 'Amr Tarafe b. Abd b. Süfyân el-Bekrî Tarafe, *Divânü Tarafe b. 'Abd*, thk. Mehdi Muhammed Nâsiruddîn (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-'ilmiyye, 1423/2001), 57.

Şiirlere saldırıp onları çalmam. Onlara ihtiyacım yok. En kötü insan, hırsızlık yapandır.

Tarafe'nin bu beyti, şiirde özgünlüğün önemini ve intihâl eyleminin bir etik ihlali olduğunu açıkça ortaya koyar. Şiir, aynı zamanda kimi şairlerin bu ahlâkî sorumluluğu yerine getirmediğini de ima eder. Nitekim İlyas Habîb Ferhât (ö. 1976), bazı şairlerin başkalarının sözlerini çalarak kendilerine mal ettiğini şöyle eleştirir:

كَمْ شَاعِرٍ يَسْتَمُو بَعْزُهُمْ جَنَى قَرِيحَةٍ هَ قَرِيضُ
كَالطَّيْرِ تَخْضِرُ نَكْثًا كُلُّ بَيْضٍ لَيْسَ تَسْأَلُ مَنْ يَبِيضُ³⁹

Nice şair vardır ki, kendi yeteneğinin doğal bir ürünü olmayan şiiriyle yükselir. Tıpkı kime ait olduğunu sormadan, bulduğu her yumurtanın üzerine kuluçkaya yatan kuşlar gibi.

Ferhat, şiirin her zaman şairin iç dünyasının bir yansıması olmadığını, aksine edebiyatın kolektif bir hafıza ve etkileşim ağı içinde üretildiğini vurgulayarak, şiirlerdeki özgünlüğün doğasını sorgular. Bu bağlamda, bazı şairlerin başkalarının fikirlerini veya metinlerini alarak kendi şiirlerine dahil etme eğiliminde olduğunu belirterek, bu durumun hem edebiyatın kaçınılmaz acı bir gerçeği hem de etik bir sorun olduğunu mecâzî bir dille ifade eder.

3.5. Şiirde Modernleşme ve Şairin Yenilik Arayışı

19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında Batı edebiyatının Arap dünyasına nüfuz etmesi, Arap edebiyatında, özellikle de şiirde, köklü bir değişim arayışına itmiştir. Klasik Arap şiirinin vezin ve bahir sistemine bağlı kalan şairler, bu sistemi güncelleyerek Batı edebiyatının sunduğu imkanları kullanmaya çalışırken, bazıları ise Fransız şiirinin modern formlarını benimseme yolunu seçmişlerdir.⁴⁰

Eski Arap şiirinin yapısal özellikleri üzerine yapılan eleştiriler, 1930'lu yılların sonunda somut sonuçlar doğurmuş ve üç temel eğilimin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bunlardan birincisi, muhâfazakâr eğilimdir. Bu eğilimi benimseyen şairler, klasik şiirin yapısını olduğu gibi korumayı hedeflemiş ve şiirlerini bu çerçevede oluşturmuşlardır. Muhammed Abdülmuttalip (ö. 1931), Ali el-Cârim (ö. 1949) ve Muhammed Ferîd Vecdî (ö. 1954) gibi isimler, bu yaklaşımın öncüleri arasında sayılabilir. İkincisi, ılımlı eğilimdir. İçerik olarak yenilikçi bir yaklaşım sergileyen ancak biçimsel olarak klasik kalıplardan tamamen kopmayan şairler, bu eğilimin temsilcileri olmuştur. Ahmed Şevkî (ö. 1932), Hâfız İbrahim (ö. 1932) ve Ahmed Muharrem (ö. 1945) gibi şairler, bu eğilimin öncülerindendir. Üçüncüsü ise yenilikçi eğilimdir. Bu eğilimde yer alan şairler, şiiri geleneksel vezin, kâfiye ve beyit yapısından kurtarmayı amaçlamış ve şiirin gelişimine engel olarak gördükleri bu kalıpları aşamalı olarak değiştirmeye çalışmışlardır. Halil Mutran, Abdurrahman Şükrî (ö. 1958), İbrahim Abdülkadir el-Mazinî (ö. 1949), İbrahim Nâcî (ö. 1953) ve Nâzık el-Melâike (ö. 2007) gibi isimler, bu eğilimin en önemli temsilcilerindendir.⁴¹

Arap şiirindeki modernleşme süreci içerisinde şairler, şiirlerinde yenilik arayışını metaşiirsel bir perspektifle ele alarak, şiirde yenilik üzerine düşünsel bir inceleme yapmışlardır. Aşağıda sunulacak şiir örnekleri, şairlerin modern Arap şiirinde meydana gelen dönüşümleri nasıl algıladıklarını ve bu değişimlere ilişkin görüşlerini yansıtmaktadır.

George Saydah (ö. 1978) şiirin ezeli bir sanat olduğunu ve ne geleneksel olanı ne de yeniye reddettiğini şöyle vurgular:

³⁹ Necîb, *Mecma'ul-hikem ve'l-emsâl fi'ş-şi'rî'l-'Arabî*, 5/283.

⁴⁰ Bk. Ömer ed-Desûkî, *Fi'l-edebi'l-hadîs* (b.y.: Dâru'l-Fikrî'l-'Arabî, 2000), 1/390.

⁴¹ Bk. Mehmet Yalar, *Modern Arap Şiiri (Kaynak-Kavram-Yapı)* (Bursa: Arasta Yayınları, 2003), 126-128.

ذَٰكَ فَنُّ أَرْيُّ، مَـا اسْتَحَى بَقْدِمِ أَوْ تَبْرَأُ مِّنْ جَدِيدِ
 إِنِّهٖ الْبَحْرُ الَّذِي أَمْوَجُهُ تَتَّأَلَى حُرَّةً ضِمْنُ الْخُدُودِ
 قُلْ لِّمَنْ يَأْتِفُ مِنْ تَقْلِيدِهِ أَمِّنَ التَّجْدِيدِ تَقْلِيدُ الْقُرُودِ⁴²

Şiir, ezeli bir sanattır; ne geçmişten utanır ne de yeniye reddeder. O, dalgaları özgürce ama belirli kurallar çerçevesinde peş peşe gelen bir deniz gibidir. Onun taklidini hor görenlere şunu söyle: Maymunların taklit etmesi yenilik midir?

Şair, şiirin hem geçmiş hem de geleceği kucaklayan bir yapıya sahip olduğunu belirterek, onu taklit etmeyi hor görenlerin tutumunu eleştirir. Bu yaklaşım, şiirin sürekliliği ve yenilik arasındaki dengeyi savunan bir perspektif sunar. Saydah'ın eleştirisi, yeniliği sadece yüzeysel taklitlerle sınırlayan anlayışları eleştirmekte, gerçek sanatın özgünlükle taklit arasındaki ince çizgide olduğunu belirtmektedir.

Hâfız İbrahim (ö. 1932), şiiri esaretten kurtulmanın ve özgürlüğün aracı olarak görür. Şiir, onun için bireyi zincirlerinden kurtarıp yeni ufuklara yönlendiren bir güçtür. İbrahim, bu görüşünü şu beyitlerle dile getirir:

أَن يَأْشُرَ أَنْ نَفُكَّ فُيُودَا قَيِّدَتَنَا بِحِمَا دُعَاةِ الْمِحَالِ
 فَارْفَعُوا هَـذِهِ الْكَمَائِمَ عَنَّا وَدَعُوا نَشْتُمُ رِيحَ الشَّامَالِ⁴³

Ey şiir, imkansız isteyenlerin bize vurduğu esaret zincirlerinden kurtulma (ve uzak diyarların sesini duyma) vakti geldi artık. Atın maskelerimizi (ve kaldırın tüm engelleri ki) Kuzey'den esen rüzgarı soluyalım.

Şair, şiirin yalnızca bireysel değil, aynı zamanda özgürlük için bir mücadele aracı olduğunu savunur. Bu yaklaşım, George Saydah'ın gelenek ve yenilik arasında denge kurma fikriyle örtüşerek, şiirin hem geçmişe hem de geleceğe açık olması gerektiğini vurgular.

Ahmed Şevkî (ö. 1932) ise şiirin estetik boyutunu ele alır ve şiirin eski ya da yeni olmasından ziyade, insan ruhuna dokunan bir etkisi olması gerektiğini şöyle vurgular:

وَالشَّيْءُ عَزُ فِي حَيْثُ النُّفُوسِ تَلَدُّهُ لَا فِي الْجَدِيدِ وَلَا الْقَدِيمِ الْعَادِي⁴⁴

İyi şiir, ruha dokunan ve onu hoşnut edendir; yeni ya da eski olması önemli değildir.

Şevkî'nin bu görüşüne göre, şiirin zamansal nitelikleri değil, ruhsal etkisi ön planda olmalıdır. Bu metaşörsel yaklaşım, şiirin hem estetik hem de toplumsal bir araç olarak zamana ve mekana bağlı olmayan bir güç olduğunu yansıtır.

3.6. Şiirin Toplumsal Boyutu ve Şairin Konumu

Şiir, yalnızca bireysel duyguların ifadesi değil, toplumsal dokuyu şekillendiren ve toplumun manevi, entelektüel ve kültürel değerlerini yücelten bir güç olarak kabul edilmiştir. Şairler, toplumun onur, ahlak ve sosyal statü gibi temel değerlerini etkileyen figürler olarak görülmüştür.⁴⁵ Şiirin toplumsal boyutu, bazı Arapça şiirlerde bireyler üzerindeki olumlu ve olumsuz etkileriyle ele alınarak, onun toplumu dönüştürme ve yeniden biçimlendirme potansiyeli vurgulanmıştır. Bu bağlamda, şairlerin toplumsal sorumluluğu ön plana çıkarken, şiirin bireysel ve ortak kimliklerin inşasındaki merkezi rolü de

⁴² Necîb, *Mecma'ul-hikem ve'l-emsâl fi'ş-şi'ri'l-'Arabî*, 5/311.

⁴³ ed-Desûkî, *Fi'l-edebi'l-hadis*, 1/390.

⁴⁴ Necîb, *Mecma'ul-hikem ve'l-emsâl fi'ş-şi'ri'l-'Arabî*, 5/298.

⁴⁵ Bk. Neclâ 'Abdü'l-Huseyn el-Gazâlî 'Alyevî, "Mustalehu'l-ibdâ' 'inde's-şu'arâ ve'n-nükkâd'î'l-kudâmâ", *Mecelletü câmi'a Tikrit li'l-'ulûm* 18/10 (2011), 186.

belirginleşir. Aşağıda yer verilen örnekler, şiirin toplumsal etkilerine dair çarpıcı bakış açıları sunmaktadır.

İbn Rûmî (ö. 283/896), şiiri insanları ve onurlarını yücelten bir güç olarak tasvir eder ve bu gücün, asil ruhlu şairlerin yaratıcı eserleriyle mümkün olduğunu şöyle ifade eder:

أَرَى الشَّعْرَ يُجَيِّسُ النَّاسَ وَالْمَجْدَ بِالَّذِي تُبْقِيهِ أَرْوَاحُ لَهْهُ عَطْرَاتُ
وَمَا الْمَجْدُ لَوْلَا الشَّعْرُ إِلَّا مَعَاهُ وَمَا النَّاسُ إِلَّا أَعْطَاهُمْ نَحْرَاتُ⁴⁶

Şiiri, insanları ve onların onurunu yücelten bir güç olarak görüyorum; onu ayakta tutan, asil ruhlardır. Şeref ve onur, şiir olmadan ruhsuz bir mekan gibidir; insanlar ise onsuz çürümüş kemiklere benzer.

Şaire göre, şiir olmadan şeref ve onur, ruhsuz mekanlara; insanlar ise onsuz çürümüş kemiklere benzer. Burada şiir, sadece bireysel bir ifade aracı değil, toplumsal değerleri yaşatan ve insanları var eden bir güç olarak konumlanır. İbn Rûmî'nin bu anlayışı, şairin toplumsal sorumluluğunu vurgulayan bir bakış açısını yansıtır.

Ali el-Cârim (ö. 1949) ise şiirin sanatçının nağmesiyle kalpleri diriltten bir güç olduğunu şu sözlerle dile getirir:

الشَّعْرُ أَنْشَدَ الْفَنَانَ يَرْسُلُهَا إِلَى الْقَلْبِ وَبِ فَتْحٍ بِعَدِّ إِفْقَارِ
إِذَا تَخَطَّ رَ فِي الْأَفْوَاحِ تَنْشُدُهُ عَضَّ الْجَفْوَانَ حَيَاءً كُلَّ خَطَارِ
فَقُلْ لِمَنْ رَاحَ لِلْأَهْرامِ يَرْفَعُهَا الْخَلْدُ فِي الشَّعْرِ لَا فِي رَصْفِ أَحْجَارِ⁴⁷

Şiir, sanatçının köhnemiş kalplere gönderip onları ihya eden bir ilahisidir. O, ağızdan dökülüp okunduğunda dansçılar utançtan göz kapaklarını ısıtır. Piramitleri göğe yükseltmek için yola çıkanlara şunu söyle: Sonsuzluk, taş döşemede değil, şiirde gizlidir.

el-Cârim'e göre, şiir ağızdan döküldüğünde utandırıcı bir etkisi vardır, insanları duygusal olarak harekete geçirir ve sanatın gücüyle toplumsal değişimi sağlar. Bu bağlamda şair, şiirin sanatsal işlevini, toplumun manevi dünyasını etkileyen bir unsur olarak görür ve piramitlerdeki taşların aksine, kalıcı olanın şiirin kendisi olduğunu savunur. Bu görüş, şiirin toplumu dönüştüren ve ona sonsuzluk katan bir araç olduğunu vurgular.

İbrahim Abdülkadir el-Mâzinî (ö. 1949) ise şiirin toplumsal boyutunu trajik bir bakış açısıyla şöyle değerlendirir:

قَضَى عَظْمَ مَأْسُوفٍ عَلَيْهِ مِنَ الْوَرَى فَتَى عَرَّةٍ فِي الْعَيْشِ نَظْمُ الْفَصَائِدِ⁴⁸

Hiç kimsenin üzüntü duymadığı bir delikanlı öldü; hayatta şiir yazmak onu mağrur kılmıştı.

el-Mâzinî'nin bu dizeleri, şiirin birey üzerindeki etkilerini ve toplumsal algıyı metaşiirsel bir bakış açısıyla değerlendirir. Şair, şiir yazma eyleminin bazı şairleri gururlandırdığını ancak bu gururun, onların toplumsal çevresiyle gerçek bir bağ kurmasını sağlamadığını ifade eder. Şiir yazmanın birey üzerindeki kişisel etkileri olumlu olabilirken, bu kişinin sosyal çevresiyle derin bir etkileşim veya gerçek bir etki yaratmadığını ironik bir şekilde yansıtır. Şairin bu eleştirisi, şiirin birey üzerinde yaratabileceği tehlikeli etkileri toplumsal bağlamda sorgular.

⁴⁶ Husrî el-Kayravânî, *Zehru'l-âdâb ve semeru'l-elbâb*, 1/59.

⁴⁷ Necîb, *Mecma'ul-hikem ve'l-emsâl fi'ş-şi'ri'l-'Arabî*, 5/317.

⁴⁸ Necîb, *Mecma'ul-hikem ve'l-emsâl fi'ş-şi'ri'l-'Arabî*, 5/299.

Hassân b. Sâbit (ö. 60/680), şiirin kişinin toplumsal meclislere sunduğu aklının bir yansıması olduğunu ifade eder:

وَأَتَمَّا الشَّعْرُ لُبُّ الْمَرْءِ يَعْرِضُهُ عَلَى الْجَالِسِ إِنْ كَيْسًا وَإِنْ حُمْقًا⁴⁹

Şiir, kişinin meclislere sunduğu aklıdır; ya tamdır ya eksik.

Şaire göre, şiir ya tam bir zekanın ürünü ya da eksik bir düşüncenin sonucudur. Bu yaklaşıma dayanarak şiirin, şairin toplumdaki entelektüel rolünü ve itibarını şekillendiren bir ölçüt olarak değerlendirilebilir.

İbn Hamdîs (ö. 527/1133) ise şiirin toplumsal etkisini, dilin ve mananın seçimiyle ilişkilendirir:

حَرَّرَ لِمَعْنَاكَ لَفْظًا كَيْ تَزَانَ بِهِ وَقُلْ مِنَ الشَّعْرِ سَحْرًا أَوْ فَلَا تُقْلِلْ
فَالْكَحْلُ لَا يَفْتِنُ الْأَبْصَارَ مِنْظَرُهُ حَتَّى يُصَايِرَ حَشَوُ الْأَعْيُنِ النَّجْلَ⁵⁰

Manaların için öyle bir kelime seç ki onunla övülesin. Büyüleyici bir şiir söyle, ya da hiç söyleme. Sürme, iri gözlerin kenarında olmadığı sürece gözleri etkileyemez.

İbn Hamdîs'e göre, bir şiir büyüleyici olmayacaksa hiç söylenmemelidir. Kelimelerin gücünü ve etkisini toplumsal bir değer olarak gören bu yaklaşım, şairin dildeki ustalığının toplum üzerindeki etkisinin altını çizer.

A'sâ (ö. 7/629), şiirin toplumsal düzende kişilerin statüsünü bile değiştirebileceğini ifade eder. Şair, bu durumu şu şekilde anlatır:

وَالشَّيْءُ يُسْتَنْزَلُ الْكَرِيمَ، كَمَا يُنْزَلُ رَعْدُ السَّحَابَةِ الشُّبْلَا⁵¹

Şiir, değerli kişinin rütbesini indirir. Tıpkı bulutların gürlemesinin şiddetli yağmuru indirdiği gibi.

A'sâ bu beytinde, şiirin toplumsal hiyerarşide oynadığı güçlü rolü gözler önüne serer ve şiirin toplumda taşıdığı dönüştürücü gücü vurgular.

Mütenebbî (ö. 354/965) şiire duyulan değerın düşüşünü ağır bir dille eleştirmektedir:

وَلَا تُبَالِ بِشِعْرِ بَعْدَ شَاعِرِهِ قَدْ أَفْسِدَ الْقَوْلُ حَتَّى أَهْمَدَ الصَّمَمَ⁵²

Onun şairinden sonra hiçbir şiire değer verme. Artık söz ifsat edildi, öyle ki sağırılık bile övgüye layık görüldü.

Beyitte geçen "onun" zamiri, şairin himayesi altında yaşadığı Hamdânî emirlerinden Seyfûddeve'yi işaret ediyor.⁵³ Şair, söz konusu emiri yücelterek onunla kendini ve kendi şiirini de bir nevi kutsal bir konuma yerleştirir. Nitekim Mütenebbî'nin "onun şairi" diyerek kendisini kastetmesi, metaşiişel bir dokunuşla, şairin şiirdeki yerini yüceltme çabasıdır. Şair, bu beyitte kendi şiirini belirli bir çıtaya yükseltip diğer şiirlerin bu seviyenin altında kaldığını iddia ederken, aynı zamanda şiirin değerinin azalmasına ve kalitesinin bozulmasına yönelik kaygılarını da dile getirmektedir. Dilin ve anlamın deforme olduğu, şiirin kalitesinin düştüğü ve hatta anlamsız sözlerin bile övüldüğü bir durumdan bahsediyor. Bu, şairin sanatının özgünlük ve estetik değeri üzerine düşüncelerini yansıtan ve şiir sanatının korunması gerektiği mesajını veren metaşiişel bir tavidir.

Raşid el-Hûrî (ö. 1984) ise Mütenebbî'nin aksine, şiirin değerini okur ekseninde ele alır:

⁴⁹ İbn Reşîk, *el-'Umde*, 1/114.

⁵⁰ Necîb, *Mecma'ul-hikem ve'l-emsâl fi'ş-şi'ri'l-'Arabî*, 5/284.

⁵¹ Muhammed b. Ebî'l-Hattâb Ebû Zeyd el-Kureşî, *Cemheretü'l-eş'âri'l-'Arab*, thk. Ali Muhammed el-Bicâdî (Mısır: Nehda, ts.), 34.

⁵² Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl es-Se'âlibî, *Ebu't-Tayyib el-Mutenebbî ve-mâ leh ve-mâ 'aleyh*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Kahire: y.y., ts.), 48.

⁵³ Ebû'l-Alâ' Ahmed b. Abdillâh b. Süleymân Ebû'l-Alâ el-Maarrî, *Mucizu Ahmed*, (y.y., t.y.), 358.

يَا مَنْ يَلُومُ ابْنَ الثُّرَابِ لِشُغْلِهِ بِالْقَلَسِ عَنْ شِعْرِ وَعَنْ شُعَارٍ
أَرَأَيْتَ فِي الْمَرْعَى حِمَارًا عَاقِلًا يَلُومُو عَنْ الْأَعْشَابِ بِالْأَزْهَارِ؟⁵⁴

Ey para pulla meşgul olup şiir ve şairlerle ilgilenmeyen kişileri kınayan, hiç gördün mü çayırda, otlar yerine çiçeklerle oyalanan akıllı bir eşek?

el-Hûrî, toplumun şiire ve şairlere karşı ilgisizliğini eleştirir, maddi dünyaya dalmış kişilerin şiirin güzelliğini ve değerini takdir edemediklerini vurgular. Şiir, mecâzî olarak, "akıllı bir eşek" imgesiyle bu durumu ele alır. Eşek, yalnızca otlara odaklanarak çiçekleri görmezden gelir; bu da şiiri ve onun sunduğu estetik ve entelektüel değerleri göz ardı eden kişileri temsil eder. Burada şair, şiirin değerinin, yalnızca şairin yetkinliğiyle değil, aynı zamanda onu takdir eden bir kitlenin varlığıyla ortaya çıktığını ifade eder. Bahse konu olan bu şiir, Mütenebbî'nin aksine, şiirin değerini sadece şairin yetkinliği ile değil, okurun sanatı algılama ve anlama kapasitesiyle ilişkilendirir. Şair, şiiri anlamayanların ve maddi kaygılara saplanmış olanların, entelektüel ve duygusal açıdan eksik olduklarını ima eder.

Lebîd b. Rabî'a (ö. 40 /660) şiire ve şaire verilen değer azlığına şöyle sitem eder:

الْكَلْبُ وَالشَّاعِرُ فِي مَنْزِلٍ فَلَيْسَتْ أَيْنِي لَمْ أَكُنْ شَاعِرًا
فَلَمْ يَلْهُوْا إِلَّا بِأَسْطِ كَفُّهُ يَسْتَطِيعُ الْوَارِدَ وَالصَّادِرَ⁵⁵

Köpek ve şair aynı durumdadır. Keşke şair olmasaydım. O, sadece ellerini açarak gelen geçenden yemek dilenir.

Lebîd b. Rabî'a'nın bu şiiri, Arap şiirinin toplumsal rolüne dair önemli bir metaşiirsel tartışma sunar. Şairin toplum içindeki bağımlı konumuna ve bunun getirdiği değersizlik algısına yönelik bu eleştiri, şairin sanatının toplumsal karşılığını sorgulayan bir duruşa sahiptir. Lebîd'in köpek benzetmesi, sadece bir aşağılama değil, aynı zamanda şairin onurunu kaybetmiş bir figür olarak toplumda nasıl algılandığını gözler önüne seren bir sembolizmdir. Bu şiir, şairin toplumdaki konumuna dair karamsar bir tablo çizerken, aynı zamanda şairliğin getirdiği maddi ve manevi bağımlılığa karşı bir başkaldırı niteliği taşır. Lebîd'in bu eleştirisi, şairin toplumsal işlevinin, sadece estetik bir değer yaratmaktan öte, maddi bağımlılıkla gölgelenen bir işlev olduğunu açıkça ortaya koyar. Şiir hem şairin sanatının değerini hem de onun toplumdaki yerini sorgulayan bir metaşiirsel manifesto niteliğindedir.

3.7. Şiirin Kalıcılığı ve Şairin Rolü

Şiir, insanlık tarihinin en eski ve en evrensel ifade biçimlerinden biridir. Sözcüklerin estetik bir düzen içinde bir araya gelmesiyle oluşan bu sanat dalı, yüzyıllar boyunca insan zihninin derinliklerine inerek, duyguları harekete geçirmiş ve düşünceleri şekillendirmiştir. Şiirin bu denli etkili olmasının başlıca nedenlerinden biri, zaman ve mekan sınırlarını aşabilen, evrensel temalara ve deneyimlere hitap eden bir yapıya sahip olmasıdır.⁵⁶ Şüphesiz, şiirin bu niteliğe sahip olmasında şairin katkısı ve emeği belirleyici bir rol oynamaktadır. Şiire hayat veren, onu kalıcı ve uzun soluklu bir yapıt haline getiren unsur, şairin sanatsal yetkinliği ve rolüdür. Bazı şairler, şiirin bu evrensel niteliği ve zaman ötesi etkisini şiirlerinde de ele almışlardır. Aşağıdaki örnekler, şiirin bu ölümsüz doğasına dair metaşiirsel yaklaşımlar sunmaktadır.

Di'bil (ö. 246/860) bir beytinde konuya dair şu görüşü ileri sürer:

مَوْتُ رَدِيءٍ الشَّعْرُ مِنْ قَبْلِ أَهْلِهِ وَجَيِّدُهُ حَيٌّ وَإِنْ مَاتَ قَائِلُهُ⁵⁷

⁵⁴ Necîb, *Mecma'ul-hikem ve'l-emsâl fi'ş-şi'ri'l-'Arabî*, 5/318.

⁵⁵ Ebü'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed er-Râğib el-İsfahânî, *Muhâdarâtü'l-üdeba' ve muhâverâtü's-şu'arâ' ve'l-bulegâ* (Beyrut: Şirketü Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1420/1999), 1/107.

⁵⁶ Ebû Hilâl el-'Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, 137.

⁵⁷ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şu'arâ*, 2/840.

Vasat şiir, şairinden önce ölürken, iyi şiir sonsuza dek yaşar.

Şair burada, şiirin iki farklı kaderi olduğunu öne sürmektedir: nitelikli, iyi şiir, şairinin ölümünden sonra bile yaşamaya ve etkisini sürdürmeye devam ederken, vasat ve niteliksiz şiirler zamanla unutulmaya mahkumdur. Di'bil'in bu değerlendirmesi, şiiri zamana karşı direnen bir eser olarak ele almakta ve onun kalıcılığını, estetik ve sanatsal değerine dayandırmaktadır.

Ebû Temmâm (ö. 231/846) ise şiirin kalıcılığını daha geniş bir tarihsel perspektiften ele alır:

وَلَوْ كَانَ يَفْنَى الشِّعْرُ أَفْنَاهُ مَا قَرَّرْتُ حِيَاضُكَ مِنْهُ فِي الْعُصُورِ الدَّوَاجِبِ
وَلَكِنَّهُ صَوَّبَ الْعُقُولَ إِذَا انْجَلَّتْ سَحَابٌ مِنْهُ أُعْقِبَتْ بِسَحَابٍ⁵⁸

Eğer şiir tükenmiş olsaydı, geçmişte söylenen ve havuzda biriken mısralar yüzünden tükenirdi. Ancak o, aklın sonsuz yağmurudur; bir bulut açılır, diğeri gelir.

Şair, "Eğer şiir tükenmiş olsaydı, geçmişte ataların için söylenen mısralar yüzünden tükenirdi. Ancak o, aklın sonsuz yağmurudur; bir bulut açılır, diğeri gelir" sözleriyle şiirin sürekliliğini ve yenilenme kapasitesini vurgular. Ebû Temmâm'a göre şiir, tarihin belli bir dönemine hapsedilmiş bir ifade aracı değildir; aksine, geçmişin birikiminden beslenen, sürekli yenilenen ve bir kuşaktan diğerine aktarılan bir entelektüel mirastır. Şiirin "aklın yağmuru" olarak tanımlanması, onun entelektüel boyutuna ve insan düşüncesinin evrensel bir temsilcisi olduğuna işaret eder. Yağmur gibi, şiir de nesiller boyunca döngüsel bir yenilenme sürecine girer; bir bulut boşalır, diğeri gelir. Bu benzetme, şiirin bitmeyen bir kaynak olduğunu, her dönemde yeniden doğarak insan aklına ve estetik dünyasına katkı sağlamaya devam ettiğini ifade eder.

Kaysar el-Hûrî (ö. 1977) şiirin ölümsüzlüğünü şöyle bir karşılaştırma yaparak anlatır:

تَعَالَتْ مَلِكُوكٌ بِالْعُرُوشِ وَإِنَّمَا رَأَيْتُ مَلِكُوكَ الشِّعْرِ أَرْفَعَهُمْ قَدْرًا⁵⁹

Hükümdarlar tahtlarıyla yücelirler, ancak şiir prenslerinin onlardan daha değerli olduğunu gördüm.

el-Hûrî'nin bu şiiri, şairin toplumsal rolüne dair önemli bir değerlendirme sunar. Hükümdarların maddi güçlerine karşın, şairlerin manevi güçlerini ve topluma entelektüel katkılarını vurgular. Şair, maddi dünya ile entelektüel dünya arasında bir köprü kurarak hem bireylerin düşünsel evriminde hem de toplumların kültürel yapılarında kritik bir rol oynar. el-Hûrî'nin bu şiiriyle sunduğu bakış açısı, şairin tarihsel rolüne dair köklü bir geleneği devam ettirir, ancak bunu modern bir perspektiften değerlendirir. Şiire göre şairin değeri, yalnızca bireysel yaratıcılığıyla değil, aynı zamanda toplum üzerindeki etkisiyle de ölçülür. Hükümdarlar tahtlarıyla geçici bir güç sergilerken, şairler eserleriyle kalıcı ve derin bir etki bırakırlar. Bu yaklaşım, şiirin ve şairin toplum üzerindeki uzun vadeli etkisini yücelten bir bakış açısı sunar ve şairi, entelektüel bir lider olarak toplumun merkezine yerleştirir.

3.8. Şiirin Kalitesi ve Şairin Dehası

Kudâme b. Ca'fer'e (ö. 337/948) göre şiir, bir sanat eseri olarak, en mükemmel halini bulmaya yönelik bir arayıştır. Bu bağlamda, her sanat eseri gibi şiirin de iyi, kötü ve vasat olmak üzere farklı kalitelerde olabileceği düşüncesini savunur. Ona göre, her şair, şiirini en iyi şekilde ortaya koyma amacı taşır. Bu amaç doğrultusunda ortaya konan şiirler, şairin yeteneğine ve şiirsel dehasına göre değerlendirilir. Başka bir deyişle, iyi bir şiir ortaya koyma potansiyeli olan şairler, usta şair olarak kabul edilirken, bu potansiyele sahip olmayanlar daha düşük bir seviyede değerlendirilir.⁶⁰ Bu görüş, şiirin değerlendirilmesinde şairin bireysel yeteneğinin ne kadar önemli olduğunu vurgular. Bu bağlamda,

⁵⁸ Ebûbekir Muhammd b. Yahya b. Abdillâh es-Sûlî, *Ahbâru Ebî Temmâm*, ts., 12; Şiirin şerhi için bk. İhâb Abdülhamîd, *Şerhâ Ebi'l-'Alâ' ve'l-Hatîb et-Tebrîzî 'alâ dîvân Ebî Temmâm* (Kahire: Câmî'atü'l-Kâhire / Külliyyetü'd-Dâri'l-'Ulûm, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 317.

⁵⁹ Necîb, *Mecma'ul-hikem ve'l-emsâl fi'ş-şi'ri'l-'Arabî*, 5/279.

⁶⁰ Kudâme b. Ca'fer, *Nakdû'ş-şi'r*, 3-4.

Cemîl ez-Zehâvî'nin (ö. 1936) aşağıda yer alan beyti, şairin yeteneğini ve kısa ama etkili ifadelerin gücünü vurgulayan bir düşünce sunar:

إِن بَيْتَ مَن الشَّاعِرِ إِنَّ كَـ أَنَّ مُجِـ دَا
قَدْ يُدِيرَانِ شُـ جَوْنًا فَيُفَوِّقُ أَنَّ قَصْـ يَدَا⁶¹

Usta bir şairin yazdığı iki beyit, duyguları coşturmaya yetiyorsa, uzun kasidelerden daha üstündür.

Zehâvî, yukarıda sunulan beytinde şiirsel etkinin uzunluktan ziyade şairin ustalığında yattığını ileri sürer. Bir şairin iki beyitlik kısa bir şiirle dahi duyguları harekete geçirebilmesi, uzun ve belki de daha az etkili kasidelerden daha değerli kabul edilir. Bu görüş, şiirin öz ve yoğunluğa dayalı olması gerektiğini ve şairin yeteneğiyle şiire güç katıldığını ifade eder. Kudâme b. Ca'fer'in şiir değerlendirmesinde şairin bireysel yeteneğine yaptığı vurgu, Zehâvî'nin bu beyitinde somut bir karşılık bulur. Sonuç olarak, şiirin en üst seviyeye ulaşması, şairin şiirsel yeteneği ve ifadesindeki derinlik ile mümkündür.

4. Sonuç

Bu çalışmada, Arap şiirindeki metaşiirsel söylemler sanatsal, toplumsal ve bireysel boyutlarıyla ele alınmış, klasik ve modern şiirden seçilen örnekler doğrultusunda tematik ve estetik yönleri incelenmiştir. Araştırmada şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Şiir ve Gerçeklik İlişkisi: Arap şairleri, şiiri yalnızca gerçekliği yansıtan bir sanat olarak değil, hakikati aşarak onu yeniden inşa eden güçlü bir söylem alanı olarak değerlendirmiştir. Şiir, gerçeğe bağlı kalabileceği gibi, gerçeklikten bağımsız da varlık gösterebilir.

Estetik Değer: Şairler, şiirin estetiğini yalnızca dilsel güzellikle sınırlamamış, anlam derinliğiyle bütünleşen sanatsal bir beceri olarak görmüştür. Fasih dil ve zarif üslup, şiirin temel unsurlarından biri olmakla birlikte, estetik değer, dilsel yetkinlik ve içerik zenginliğinin birleşimiyle ortaya çıkmaktadır.

Özgünlük ve Kolektif Hafıza: Şiirde özgünlük, yalnızca bireysel bir yaratıcılık göstergesi değil, aynı zamanda edebî hafızaya katkıda bulunan bir süreçtir. Arap şairleri, şiirin kolektif mirasın bir parçası olduğunu ve özgünlük arayışının hem bireysel hem de toplumsal sorumluluk içerdiğini vurgulamıştır.

Modernlik ve Entelektüel Dönüşüm: Modernleşme arayışı, biçimsel yeniliklerin ötesinde, bireyin içsel özgürleşme süreciyle ilişkilendirilmiştir. Şiir, sadece estetik bir ifade değil, aynı zamanda bireyin düşünsel gelişimine katkı sağlayan zamansız ve mekansız bir entelektüel güçtür.

Şiirin Toplumsal İşlevi: Metaşiirsel örnekler, Arap şairlerinin şiiri bir toplumsal değişim aracı ve adaletsizliklere karşı bir başkaldırı unsuru olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Şair, bireysel bir sanatçı olmanın ötesinde, toplumsal sorumluluk taşıyan bir figür olarak konumlanmaktadır.

Şiirin Kalıcılığı ve Etkisi: Nitelikli şiirlerin, zaman içinde unutulmayarak şairin ölümünden sonra da yaşamaya devam ettiği anlaşılmıştır. Şairin değeri, yalnızca yaratıcılığında değil, şiirinin toplum üzerindeki etkisi ve kalıcılığıyla da ölçülmektedir.

Şiirin Yorumu Açıklığı: Araştırma bulguları, şiirin tek bir doğru anlama sahip olmadığını, okuyucunun kişisel deneyimi ve kültürel arka planına göre çok katmanlı ve dinamik bir yapı sunduğunu göstermektedir. Arap şairleri, metaşiirsel şiirlerinde şiirin bireysel ve toplumsal işlevleri arasında ince bir denge kurarak, onu entelektüel ve manevi bir güç olarak konumlandırmıştır.

⁶¹ Necîb, *Mecma'ul-hikem ve'l-emsâl fi'ş-şi'ri'l-'Arabî*, 5/297.

Bu doğrultuda, metaşiiir, Arap şiirinde yalnızca bir tema olarak değil, şairin kendi sanatını eleştirel bir süzgeçten geçirdiği, şiirin doğasını, sınırlarını ve toplumsal sorumluluğunu tartıştığı bir alan olarak varlığını sürdürmektedir.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

- Abdülhamîd, İhâb. *Şerhâ Ebi'l-'Alâ ve'l-Hatîb et-Tebrîzî 'alâ dîvân Ebî Temmâm*. Kahire: Câmi'tü'l-Kâhire / Külliyyetü'd-Dâri'l-'Ulûm, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- 'Alyevî, Neclâ 'Abdü'l-Huseyn el-Gazâlî. "Mustalehu'l-ibdâ' 'inde's-şu'arâ ve'n-nükkâd'i'l-kudâmâ". *Mecelletü câmi'a Tikrit li'l-'ulûm* 18/10 (2011).
- Cabbâr-Tenktebâr, Rîvâ Huseyn -Huseyn. "el-Mîtâ şî'r fi's-şî'ri'l-'Arabîyyi'l-mu'âsır". *Bilad Alrafidain Journal of Humanities and Social Science* 5/1 (ts.). <https://doi.org/10.54720/bajhss/2023.050107>
- Câhiz, Ebû Osman 'Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-tebyîn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1423.
- Cünâcî, Hasan b. İsmail. *Delâilü'l-i'câz beyne Ebî Saîd es-Sîrâfî ve'l-Cürcânî*. Kahire: Daru't-tibâ' el-Muhammediyye, 1411/1990.
- Dayf, Şevki. *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî 'Asru'd-Duvel ve'l-İmârât el-Cezîratu'l-'Arabîyye el-'Irâk Îrân*. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 2. bs., ts.
- Desûkî, Ömer. *Fi'l-edebi'l-hadîs*. Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 2000.
- Ebû 'Amr eş-Şeybânî, Ebû Amr İshâk b. Mirâr eş-Şeybânî. *Şeru'l-Mu'allakâtî't-tis'*. thk. Abdülmecid Hemû. Beyrut: Müessesetü'l-'Alemlî, 1422/2001.
- Ebû Hilâl el-'Askerî, el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *es-Sînâ teyn el-kitâbetu ve's-şî'ru*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Ansariyye, 1998.
- Ebû Zeyd el-Kureşî, Muhammed b. Ebi'l-Hattâb. *Cemheretü'l-eş'âri'l-'arab*. thk. Ali Muhammed el-Bicâdî. Mısır: Nehda, ts.
- Ebû 'Abdullâh ez-Zevzenî, Ebû Abdullâh Huseyn b. AHmed b. Huseyn ez-Zevzenî. *Şerhu Mu'allakâtî's-Seb'a*. b.y.: y.y., 1423/2002.
- Ebü'l-Alâ el-Maarrî, Ebü'l-Alâ' Ahmed b. Abdillâh b. Süleymân el-Maarrî. *Mü'cizu Ahmed*, ts.
- Fahrüddin, Hüdâ. "el-Mîtâ şî'riyye: meşâri'u'l-hadâse'l-'Arabîyye". *Nizvâ* 29 (2014), 267-271.
- Fahrüddîn, Hüdâ. *el-Mîtâ şî'riyye fi't-türâsi'l-'Arabî*. çev. Âye Alî. Riyad: Dâru Edeb, 2021.
- Husrî el-Kayravânî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî b. Temîm el-Ensârî el-Husrî. *Zehru'l-Âdâb ve Semeru'l-Elbâb*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, ts.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî. *eş-Şî'ru ve's-şu'arâ*. Kahire: Dârü'l-hadîs, 1423/2002.
- İbn Reşîk, Ebû Ali el-Hasen el-Kayrevânî. *el-'Umde fi mehâsini's-şî'ri ve âdâbihi*. thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdülhamîd. Tunus: Dârü'l-cîl, 1401/1981.
- İbn Tabâbâ, Ebü'l-Hasen Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm el-'Alevî. *'Iyârû's-şî'r*. thk. Abdulaziz b. Nâsir el-Mânî'. Kâhire: Mektebet'u l-Hâncî, ts.
- İbnü'r-Rûmî, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Abbâs b. Cüreyc el-Bağdâdî. *Dîvânü İbni'r-Rûmî*. thk. Kâmil Keylânî. Matba'tü't-tevfîk el-Edebiyye, ts.

- İldeş, Özgür. "Metaşiiir (Metapoetry) Kavramı ve Ahmet Cemâl Nâbedid'in 'Şeytan Arabası' Şiirinde Metaşiiir". *Türkiyat Mecmuası* 32/2 (2022). <https://doi.org/10.26650/iuturkiyat.1165700>
- Kudâme b. Ca'fer, Ebû'l-Ferec b. Kudâme b. Ziyâd el-Bağdâdî. *Nakdû's-si'r*. Konstantiniyye: Matba'atü'l-Cevâib, 1302/1885.
- Nâbî, Memdûh Ferrâc en-. "el-Mîtâ şî'riyye teruddu'l-i'tibâr li't-türâsi'l-'Arabî". *el-'Arab* (13 Mart 2022), 12. <https://alarab.co.uk/sites/default/files/2022-03/12355.pdf#page=12.00>
- Necîb, Ahmed Kabbaş b. Muhammed. *Mecma'ü'l-hikem ve'l-emsâl fi's-si'ri'l-'Arabî*, ts.
- Obaid, Nahidha Sattar. "The Dominant Feature of Meta- Poetry in Iraqi Contemporary Poetry: A Fundamental and Textual Study". *International Journal of Innovation, Creativity and Change* 13/8 (2020).
- Râğîb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed. *Muhâdarâtu'l-Udebâ' ve Muhâverâtu's-Şu'arâ' ve'l-Buleğâ*. 2 Cilt. Beyrut: Şirketu Dâru'l-Erkam b Ebî'l-Erkam, 1420/2000.
- Se'âlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl. *Ebu't-Tayyib el-Mutenebbî ve-mâ lehû ve-mâ 'aleyhi*. thk. Muḥammed Muḥyîddîn 'Abdulḥamîd. Kahire: y.y., ts.
- Sûlî, Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ. *Edebu'l-Kuttâb*. Mısır: y.y., 1341/1922.
- Sûlî, Ebûbekir Muhammd b. Yahya b. Abdillâh. *Ahbâru Ebî Temmâm*, ts.
- Tarafe, Ebû 'Amr Tarafe b. Abd b. Süfyân el-Bekrî. *Dîvânu Tarafe b. Abd*. thk. Mehdî Muhammed Nâsiruddîn. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1423/2002.
- Yalar, Mehmet. *Modern Arap Şiiri (Kaynak-Kavram-Yapı)*. Bursa: Arasta Yayınları, 2003.
- Zubbaidi, Haitham Kamil al-. "Self-Reflexivity and Meta-Poetry in Billy Collins' Selected Poems". *Al-Adab Journal* 111 (2015). <https://doi.org/10.31973/aj.v0i111.1531>



Üç Yalanla Hz. İbrahim'i (s.a.s.) Bir Araya Getiren Rivayetlerin Değerlendirilmesi

Evaluation of the Narrations that Bring Together the Prophet Abraham (Pbuh) with Three Lies

Sehal Deniz VARLIK¹ 

Geliş Tarihi (Received): 04.03.2025

Kabul Tarihi (Accepted): 24.03.2025

Yayın Tarihi (Published): 31.05.2025

Öz: Hz. Muhammed (s.a.s) ve tüm peygamberlerin rehberlik ettiği İslam ahlakı, doğru sözlü olmayı emreder, yalanı yasaklar. Öyleyken bazı rivayetlerdeki ifadeler, Hz. İbrahim es-Sıddîk'ın yalan söylediği şeklinde anlaşılmıştır. Çalışmamızda bu yanlış anlamaya kaynak gösterilen, Hz. İbrahim ve kezip kelimesinin bir arada geçtiği rivayetlerin tespit ve tahlili amaçlanmaktadır. İlgili rivayetlerin metinleri, iki guruba ayrılmaktadır. Ebû Hureyre'den (ra) nakledilen ilk guruptaki rivayetler, Hz. İbrahim'in üç sözünü kezip olarak nitelendirirler. Rivayet bazı kaynaklarda mevkuftur ve ulaştığımız kanaat, doğrusunun bu olduğudur. İkinci guruptakilerse kıyamet günü belli peygamberlerden şefa'at istenmesi hakkındadır. Hz. Muhammed hariç, diğerleri gibi Hz. İbrahim de şefa'at edemeyeceğini söyler. Rivayetin bazı tariklerinde bunun sebebi olarak üç kezibi veya hataları gösterilirken, çoğu tarikte herhangi bir sebep belirtilmemektedir. Bu durum, bazı râvilerin Hz. İbrahim'in şefa'at edememe sebebini açıklamak için üç kezibi saydığını düşündürmektedir. Ayrıca tüm rivayetlerde kezebe fiili, yanlış anlaşılabilir söz söyleme manasında kullanılmıştır. Türkçeye yalan söylemek şeklinde çevrilmesi hatalıdır. Araştırmada, ilgili rivayetlerin yalandan uzak durmayı vurguladığı sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Rivayet, İhtilaf, Hz. İbrahim, Kezip.

&

Abstract: Islamic morality, as taught by Prophet Muhammad (PBUH) and all prophets, mandates truthfulness and forbids lying. Since some narrations are presented as sources claiming that Prophet Abraham al-Siddiq lied, this study aims to identify and analyze those specific narrations in which his name appears alongside the term kedhib. These narrations fall into two groups. The first group, from Abu Hurairah (RA), labels three statements of Prophet Ibrahim as kedhib. Some sources classify it as mawquf, which we find accurate. The second group concerns intercession on Judgment Day, where all prophets except Muhammad state they cannot intercede. In some versions of the narration, the three kedhibs or mistakes are cited as the reason, while most do not specify any cause. This situation suggests that some narrators mentioned the three kedhibs to explain why Prophet Abraham could not intercede. Additionally, in all versions, the verb kadhba is used in the sense of ambiguous speech rather than lying, making its translation as 'telling a lie' inaccurate. The study concludes that these narrations emphasize avoiding falsehood.

Keywords: Hadith, Narration, Controversy, Abraham, Kedhib.

Atıf/Cite as: Varlık, Sehal Deniz. "Üç Yalanla Hz. İbrahim'i (s.a.s.) Bir Araya Getiren Rivayetlerin Değerlendirilmesi". *Dergiabant* 13/1 (Mayıs 2025), 62-84. doi: 10.33931/dergiabant.1650981

İntihal-Plagiarizm/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Sehal Deniz Varlık, Mersin Üniversitesi, sehaldeniz@mersin.edu.tr.

1. Giriş

Hz. İbrahim üç semavi dinde de ortak ata konumundadır. Onun kıssası, tevhid mücadelesi tarihinden inananlara aktarılan çarpıcı örneklerdendir. Adı anıldığında Allah'a kulluk etmenin önemi hatırlanmalıyken, belli durumlarla kayıtlansa bile yalan söylemenin cevazının da akla gelmesi, çelişkili bir görünüm arz etmektedir. Bu çelişki gibi algılanan durumun sebebi bazı rivayetlerde Hz. İbrahim'in üç kezibinden bahsedilmesidir. Kur'an ve sünnet ile yasaklanan yalan söyleme fiilinin, ayette sıdk ile anılan Hz. İbrahim'e izafe edilmesinin, bir problem olduğu düşünülebilir. Zira bu izafet Kur'an'a, sünnetin temel prensiplerine, ilgili başka rivayetlere ve peygamberlerin ismet sıfatına muhalif gözükmemektedir. Bu muhalefetin gerçekliği sorgulanmaya değerdir.

Müstakil olarak bu müşkil konuyu inceleyen veya içeriğinde konuya değinen çalışmalar vardır. Hz. İbrahim'e yalan isnad edilmesini Kur'an perspektifinden değerlendiren bir çalışmada, bu iddianın doğru olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Rivayetler sebebiyle ayetleri yanlış anlamlandırmamanın ve ilgili rivayetlerin hadisçiler tarafından sened açısından değerlendirilmesinin gerekliliği vurgulanmıştır.² Sahabe tefsirinin Hz. Peygamber'e isnadı konusundaki bir makaledeyse, Ebû Hureyre'den (öl. 58/678) gelip Hz. İbrahim'in üç kezibinden bahseden rivayetler de incelenmektedir. Hz. İbrahim'in "hatîfeti=hatalarımı" sözünü³ ilk müfessirlerin "üç kezible" tefsir etmesi⁴ üzerine ilgili rivayetlere değinilmiştir. Çalışmada bu tefsir yorumunun mevkuften merfûya dönüştüğü ve ikinci grup şefaath rivayetlerindeyse sonradan metinlere açıklama olarak eklendiği değerlendirilmiştir.⁵ Nitekim biz de bu çalışmamızda benzer bir sonuca ulaştık. Fakat söz konusu çalışmanın kapsamı geniş olduğundan ilgili rivayetlerin değerlendirilmesinde ayrıntıya girilmemiştir. Başka bir makalede ise Yûsufendizâde'nin (öl. 1167/1754) *Necâhu'l-Kârî* isimli Buhârî şerhinde üç yalan rivayeti hakkında yaptığı kapsamlı açıklamalar incelenmektedir. Bu çalışmada ise Hz. İbrahim'in sözlerinin yalan olmadığı, muhatabın yanlış anlaması bakımından yalana benzetildiği sonucuna ulaşılmaktadır.⁶ Mesele sadece üç yalan rivayeti kapsamında ele alınmakta ve şerhte yalan söylenen durumlar üzerine yapılan yorumlar merkezinde tartışılmaktadır. Hem lafzın anlamına odaklandığı hem de şefaath rivayetlerine değinmediği için bu çalışmanın da kapsamı sınırlıdır. Bu nedenle farklı İslâmî disiplinlerde tartışmaları tetikleyen ilgili rivayetlerin, hadis ilmi perspektifinden ele alınıp ayrıntılı incelenmesi faydalı olacaktır. Bu makalenin hedefi, konunun eksik kalan yönlerin tamamlanmasına, problemli anlayışların tashihine ve zihinlerdeki soruların cevaplanmasına katkı sunmaktır.

Hz. İbrahim ile kezib kelimesini bir araya getiren rivayetler iki guruba ayrılmaktadır. İlki Ebû Hureyre'den gelen hem mevkuftan hem de merfû aktarılan, Hz. İbrahim'in üç kere hariç, kezib (yanlış anlaşılacak söz) söylemediğini anlatan rivayetlerdir. İkincisi ise birçok sahabîden gelen, kıyamet günü bazı peygamberlerden şefaath istenmesine dair rivayetlerdir. Biz bu çalışmamızda, ilk guruptakileri "üç yalan", ikincidekileri ise "şefaath" rivayetleri şeklinde anacağız. Bu rivayetlerin tespit ve değerlendirmesine geçmeden önce, Hz. İbrahim ile yalan kavramının birlikte anılması problemine kısaca değinmek istiyoruz.

2. Hz. İbrahim ve Yalan

Öncelikle hatırlamak gerekir ki Hz. İbrahim, Kur'an'da "sıddîk" sıfatıyla anılan dört kişiden⁷ biridir. "*Bu kitapta İbrâhim'i de okuyup an! Kuşkusuz o, özü sözü doğru bir insan, bir peygamberdi.*"⁸ Ayette geçen sıddîk

² Abdurrahman Ateş, "Hz. İbrahim'e İsnad Edilen Üç Yalan", *Ekev Akademi Dergisi* 8/18 (2004), 88.

³ eş-Şuarâ 26/82.

⁴ Mücâhid b. Cebr Ebû'l-Haccâc Mücâhid, *Tefsîru Mücâhid*, thk. Muhammed Abdüsselâm (Mısır: Daru'l-Fikr, 1989), 511; Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîr'ul-Mukâtil*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Kahire, 1989), 3/269.

⁵ Hüseyin Akgün, "Sahâbe Tefsîrinin Hz. Peygamber'e İsnadı Meselesi", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (30 Haziran 2017), 25-32.

⁶ Murat Bahar, "Yûsufendizâde'nin Hz. İbrahim'e İsnad Edilen Üç Yalan Meselesini Şerhi", *Amasya İlahiyat Dergisi* 23 (30 Kasım 2024), 109, 117-129.

⁷ Diğerleri Hz. İdris, Hz. Yusuf ve Hz. Meryem'dir. (Meryem, 19/56, Yusuf, 12/46, el-Mâide, 5/75)

⁸ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2009), Meryem, 19/41.

kavramı tefsirlerde; hiç yalan konuşmayan, her zaman doğru söyleyen ve çok sâdık insan olarak açıklanmaktadır.⁹ Ayrıca o, Hz. Mûsâ'dan sonra ismi en çok tekrarlanan ve Müslümanlara örnek gösterilen¹⁰ bir peygamberdir. Onun üç yerde yalan söylediği ifadesi Kur'an'ın bu açıklamalarına aykırı görülmüştür.¹¹ Ayrıca kendisine "Ey en hayırlı kişi" ifadesiyle seslenildiğinde "O, İbrahim'dir." dediği nakledilen Hz. Peygamber'in,¹² onu yalan söyleyen biri olarak vasıflandırma ihtimali de uzaktır.

Bilindiği gibi, peygamberlerde sıdk sıfatının olması vaciptir. Günah işledikleri veya yalan söyledikleri izlenimi veren haberler tartışılmıştır. Bu türden haberlerin, şayet haberi vâhid iseler reddedilmeleri, yok mütevatir haberler iseler bu durumda mümkün ölçüde tevil edilmeleri kabul edilmiştir. Tevil edilmeleri mümkün değilse ya terk edilmelidirler ya da bi'set öncesi gerçekleştikleri düşünülmelidir.¹³

Bu çalışmanın esas aldığı konu bakımından Hz. İbrahim'in kezip (yanlış anlaşılacak söz) söylediği ifadesinin yer aldığı rivayetler farklı kaynaklarda ve farklı lafızlarla kaydedilmektedir. Söz konusu rivayetlerin metinleriyle beraber görülmesi sıhhatinin ve muhtevasının anlaşılması bakımından fayda sağlayacaktır.

2.2. Hz. İbrahim ve Yalanı Bir Araya Getiren Rivayetler

Yukarıda belirttiğimiz gibi, bu rivayetleri "Üç Yalan Riayetleri" ve "Şefaât Rivayetleri" şeklinde iki grupta toplamak mümkündür. Şimdi burada, tartışacağımız sorunun ana kaynağı olduğunu düşündüğümüz için, ilk önce Ebû Hureyre'den gelen ve Hz. İbrahim'in yalnızca üç olay dışında kezip söylemediğini bildiren 'Üç Yalan' rivayetleri üzerinde duracağız.

2.2.1. Üç Yalan Rivayetleri

Hz. İbrahim'in sadece üç kez kezip söylediği hakkındaki rivayetlerin Ebû Hureyre'den nakledildiğini söylemiştik. İsnad açısından ferd olan bu rivayeti birçok müsnâf eserine almıştır. Tespitimize göre bu rivayet, kronolojik sıralamada hadis kaynaklarından ilk olarak Kâsım b. Sellâm'ın (öl. 224/838) *el-Hutab ve'l-mevâiz*'inde bulunmaktadır. İlgili rivayetin metni şöyledir:

"İbrahim sadece üç kezip söyledi. İki Allah, biri kendisi içindi. Allah için olan 'Hastayım'¹⁴ ve 'Şu büyükleri yaptı'¹⁵ demesiydi. Kendisi için olansa (şöyledir); Sâre ile yolculuk yaparken cebbâr bir kralın olduğu yere geldi. Ona Sâre'den bahsedilince İbrahim'e haberci gönderdi. İbrahim 'Şüphesiz o, kız kardeşimdir' dedi. Sâre'nin yanına dönünce 'Şu adam seni sordu, kız kardeşim dedim. Sende ona kız kardeşim olduğunu söyle' dedi. Ardından (kral) Sâre için birini gönderdi. İbrahim namaza durdu. (Sâre) yanına gelince (kral) onu istedi ama ondan (hareket etmesi engellenerek) uzak tutuldu. 'Benim için dua et, sana asla zarar vermeyeceğim' dedi. (Sâre, duasıyla) onu serbest bıraktı. (Kral) onu getireni çağırıp 'Bana ancak bir şeytan getirdiniz, insan getirmediğiniz' dedi. Sâre'yi, yanına Hacer'in verilmesini emredip, İbrahim'e gönderdi. İbrahim 'ne oldu' deyince Sâre 'Allah günahkâr kâfirin oyununu bozdu, bir hizmetli kadın verdi' dedi."¹⁶

Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) *el-Müsned*'inde ise rivayet merfûdur ve üslubu daha anlaşılırdır. Rivayetdeki anlatım şöyle başlar: "Geceleyin kralın beldesine girerler, eşi insanların en güzellerindendir. Kral, Sâre'nin kim olduğunu sorduğunda Hz. İbrahim, 'kız kardeşim' der." Bunu eşine, "Sözümü yalan

⁹ Burhan Sümertaş, *Sıdkın Semantik Süreveni: Kur'an'da Doğruluk ve Samimiyet* (İstanbul: TDV Yayınları, 2017), 183.

¹⁰ Mustafa Bakır, "Kur'an'da Tanıtılan Model Şahsiyet Hz. İbrahim", *Ekev Akademi Dergisi* 7/14 (2003), 45-46.

¹¹ Sümertaş, *Sıdkın Semantik Süreveni*, 185.

¹² Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1988), 6/329; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybanî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâut, Âdil Mürşid vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 20/211, 254; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1956), "Fedâil", 150; Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhiddin (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), "Sünne", 14; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşâr 'Avvâd (Beyrut: Daru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1998), "Tefsîr", 86.

¹³ Ahmet İyibildiren, *Kur'an'da İbrahim (as)* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990), 96.

¹⁴ es-Sâffât, 37/89.

¹⁵ el-Enbiyâ, 21/63.

¹⁶ Kâsım b. Sellâm el-Herevî Ebû Ubeyd, *el-Hutab ve'l-mevâiz*, thk. Ramazan Abdü't-tevvâb (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-dîniyye, 1986), 112.

çıkarma, kız kardeşim olduğunu söyle. Yeryüzünde seninle benden başka inanan yok" şeklinde açıklar. Bu metinde kral yanına girdiğinde Sâre abdest alıp namaz kılar ve dua eder. Bunun üzerine kral tutulur, diz üstü çöker. Sâre "Allahım, ölürse benden bilirler" dediğinde kral çözülür fakat tekrar saldırır. Aynı olay 3 veya 4 kez tekrarlanır. Rivayetin kalan son kısmı ise bir önceki metinle benzer şekildedir.¹⁷ Buhârî (öl. 256/870) de *es-Sahih*'inde bu rivayeti önce, "İbrahim üç kez hariç kezib söylemedi" şeklinde kısa ve merfû, sonra da uzun ve mevkuf olarak tahrîc eder.¹⁸ Mevkuf metin, *Hutab*'dakine benzer bir başlangıç yapıp *Müsned*'dekine yakın devam eder. Kral'ın "Bana getirdiğiniz şeytandır" demesine Sâre'ye uzandığında iki kere tutulması yeterlidir. Abdest alıp namaz kılma, dua lafızları gibi ayrıntılar yoktur. Nikâh kitabında rivayetin metninin baş tarafını, devamına işaret ederek tahvil yaptığı bir senedle tekrar verir.¹⁹ Müslim'in (ö. 261/875) *es-Sahih*'indeyse rivayet merfû ve uzundur. Hz. İbrahim Sâre'yle Cebbâr'ın beldesine gelir. Cebbâr'a haber götürüp "Senin topraklarına bir kadın girdi ki ancak senin olması yaraşır" derler. Hz. İbrahim Sâre'ye "Burada bir Cebbâr var. Eşim olduğunu bilirse senin hakkında bana galip gelmesinden korkarım, sorarsa kız kardeşim olduğunu söyle" der ve kral onu alıp götürdüğünde namaza durur. Cebbâr'ın Sâre'ye elini uzattığında elinin tutulması üç kez tekrarlanır. Müslim'de de rivayetin son kısmı,²⁰ öncekilerle benzer şekildedir.²¹ Bu rivayet, bazı lafız farklarıyla, başka kaynaklarda da geçer.²² Tirmizî'de (öl. 279/892) geçen metin kısadır, üç kez hariç asla kezib söylemediği ifadesinden sonra söz konusu üç kezib sayılır. Ancak buradaki rivayette "Hastayım" sözünü "hasta değilken" söylediği ziyadesi vardır.²³ Rivayetle ilgili tartışmalardan biri, Hz. İbrahim'in bu sözü söylerken hasta olup olmadığıdır. Bu ziyade ilgili tartışma hakkında râvilerden birinin yaptığı yorumken, metne girmiş olabilir. Zira başka bir tarikte bu ifade tespit edilemedi.

Mervezî (öl. 294/906) *Taẓîmü kadri's-şalât*'a rivayeti, hocası Abdürrezzâk'tan (öl. 211/826-27), mevkuf şekilde almıştır. Abdürrezzâk da rivayete *Tefsir*'inde mevkuf olarak yer verir. İki eserde de metin manen aynıdır ve şöyle başlar: "İbrahim ve Sâre cebbârlardan bir cebbârın beldesinden geçerler. Onlar, Cebbâr'a haber verilirler. -Cebbâr- İbrahim'e birini gönderip 'Yanıdaki kim?' diye sordurur. O, 'Kız kardeşim' cevabını verir." Ebû Hureyre dedi ki: İbrahim üç kez hariç asla kezib söylemedi...²⁴ Metnin devamı, diğerlerine benzerdir ama Hz. İbrahim'in söylediği keziplere dair yorumu da Ebû Hureyre'nin söylediğinin belirtilmesi, dikkat çekmektedir. Bu lafza göre üç kezible ilgili ifade, Ebû Hureyre'ye aittir.

¹⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 15/131-133 (No. 9241).

¹⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih*, thk. Muhammed Zühayr (Beyrut: Dâru Tavkî'n-necât, 2001), "Ehâdisü'l-enbiyâ", 10 (No. 3357, 3358).

¹⁹ Buhârî, "Nikâh", 13 (No: 5084).

²⁰ Ebû Hureyre'nin sözünün sonunda "İşte sizin anneniz, ey yağmurun çocukları" dediği geçmektedir.

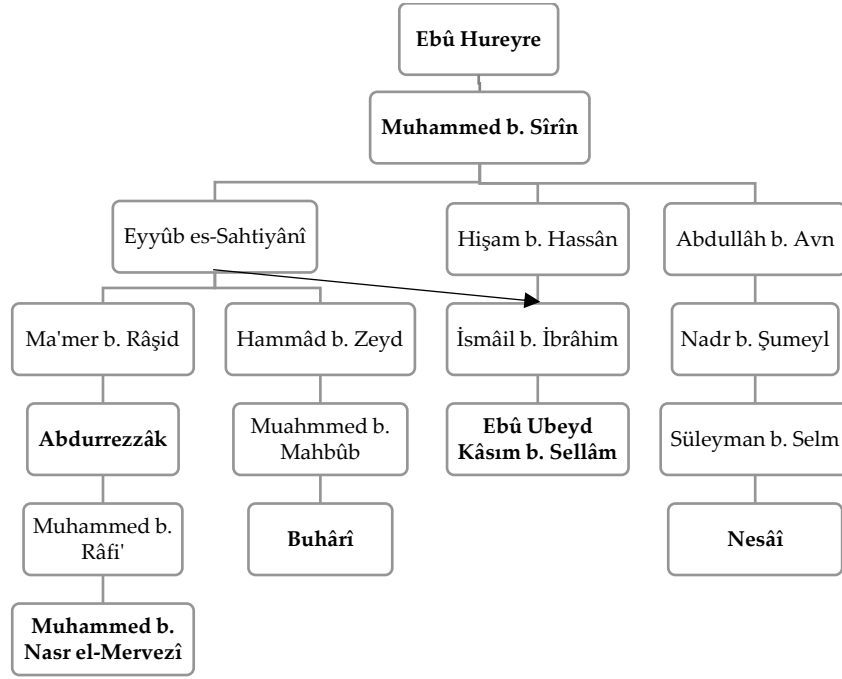
²¹ Müslim, *Sahih*, "Fezâil", 154 (No. 2371).

²² Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Talâk", 17 (No. 2212); Ebû Bekr Ahmed b. Amr el-Bezzâr, *el-Müsned*, thk. Zeynüddîn vd. (Medine: Mektetebetü'l-ulûm, 2009), 17/277, 305 (No. 9980, 10054); Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Hasan Abdülmün'im (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 7/396, 397 (No. 8316, 8317); Ahmed b. Alî el-Mevsilî Ebû Ya'lâ, *Müsnedü Ebî Ya'lâ* (Beyrut: Daru'l-Me'mûn li't-turâs, 1984), 10/426 (No. 6039).

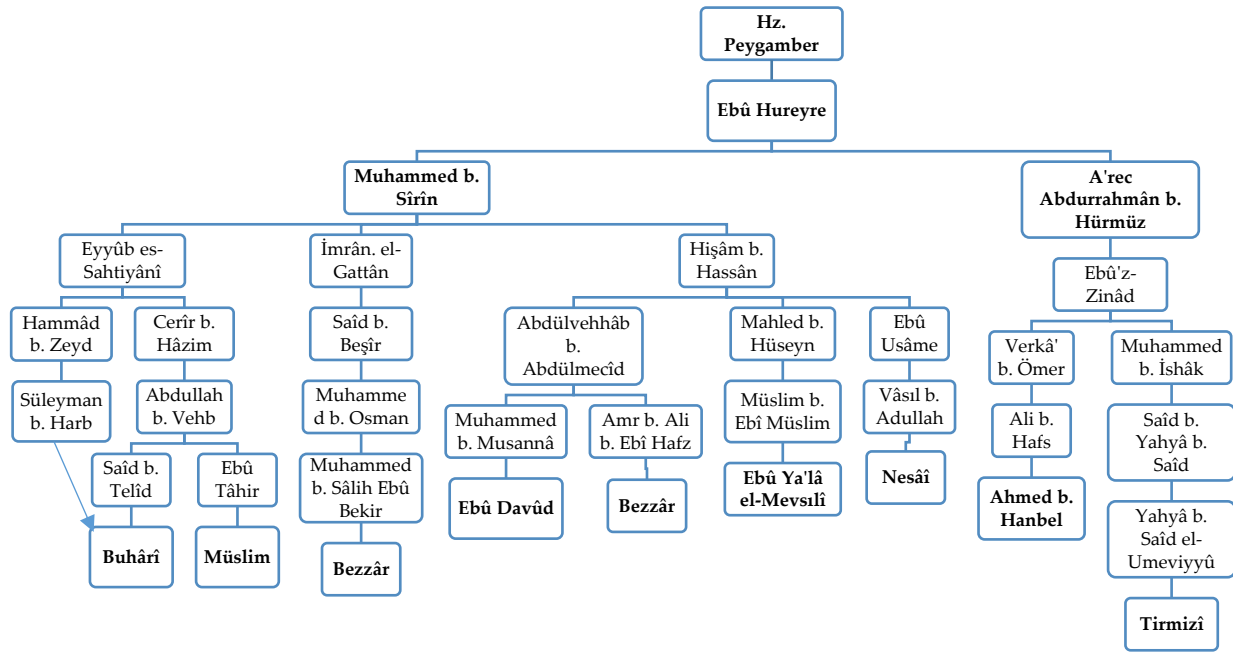
²³ Tirmizî, *Sünen*, "Tefsîr", 22 (No. 3166).

²⁴ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemâm b. Nâfi' es-San'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 2/401 (No. 1914); Ebû Abdillâh Muhammed b. Nasr el-Mervezî, *Taẓîmü kadri's-şalât* (Medine: Mektebetü'l-dâr, 1985), 1/227.

Şekil 1. Mevkuf rivayet şeması



Şekil 2: Merfû rivayet şeması



Şemalardan görüldüğü üzere, tâbiîn ve etbâü't-tâbiîn tabakasında mevkuf ve merfû rivayetlerin râvileri büyük ölçüde aynıdır. Mevkuf isnaddaki tek tabiîn râvisi olan Muhammed b. Sîrîn'in (öl. 110/729) ihtiyaten, merfû rivayetleri mevkuf olarak; bir rivayeti bazen merfû bazen mevkuf olarak naklettiği kaydedilmiştir.²⁵ İhtiyatı nedeniyle rivayetin hem mevkuf hem de merfû aktarılmasına sebep olan râvi olduğu düşünülebilir. Mesele biraz daha irdelendiğinde durumun daha karmaşık olduğu ortaya

²⁵ Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *İlelül'l-ḥadîs*, thk. Mahfûzürrahman Zeynullah (Riyâd: Dâru Tayyibe, 1985), 10/25; Sabri Çap, *Hadîs İlmünde Merfû-Mevkuf İlişkisi* (Ankara: İlâhiyât, 2020), 328-329.

çıkılmaktadır. Eyyûb es-Sahtiyânî (öl. 131/749) ve Hişam b. Hassân (öl. 148/765) rivayetin iki çeşit isnadında da yer alırken Abdullâh b. Avn (öl. 151/768) sadece mevkuf isnadda yer almaktadır. İbn Avn da aynı rivayeti bazen mevkuf bazen merfû aktarmakla vassfedilmektedir.²⁶ Eyyûb'un talebesi Hammâd b. Zeyd'in (öl. 179/795) hocasından rivayette bulunurken ref' edileceğini kesin hatırlamadığında, ihtiyaten mevkuf rivayet ettiği söylenilmiştir.²⁷ Hammâd'dan rivayetin hem mevkuf hem merfû gelmesi ihtiyatına bağlanabilirdi. Ama şerhte, Buhârî nüshalarının çoğunda Hammâd rivayetin mevkuf olduğu belirtilmiş ve bu görüş, doğru kabul edilmiştir.²⁸ Ancak rivayetin, Eyyûb'tan Ma'mer b. Râşid (öl. 153/770) tarafından da vakfedilmesi, mevkuf aktarılmasının Hammâd ile açıklamasını zorlaştırır. Cerîr b. Hâzim (öl. 175/791) ise Yusuf Suiçmezin hazırladığı ref' etmekle itham edilen râviler listesindedir.²⁹ Bu itham, bazı rivayetlere münhasır verilmiştir.³⁰ Hişam b. Hassân ise özellikle Hasan el-Basrî (öl. 110/728) rivayetlerinde irsal yapmasıyla cerh edilmiştir.³¹ Ayrıca Hişam'ın Muhammed b. Sîrîn'in Ebû Hureyre'den rivayetlerini ref' etmeyi, hocası Muhammed'in böyle yapmadığı uyarısından sonra bıraktığı kaydedilmiştir.³² Bu bilgi ondan gelen rivayetlerin aslında mevkuf olabileceğini düşündürmektedir. Yine merfû isnad şemasındaki İbn Sîrîn'in öğrencilerinden İmrân el-Gattân kimi münekkidler tarafından zayıf sayılmıştır.³³ Buhârî'nin, merfû rivayetteki A'rec Abdurrahman b. Hüzmûz (öl. 117/735) ve talebesi Ebû-z'Zinâd (öl. 130/748) isnadını, Ebû Hureyre'den gelen en sağlam isnad saydığı nakledilmektedir.³⁴ Yine de İmam Mâlik (öl. 179/795) bu isnadla gelen suret hadisini şiddetle reddetmiştir. Ebû-z'Zinâd'ın ismi, başka cerhlerinde eklenmesiyle, zayıf râviler arasına girmiştir.³⁵ Suret hadisi, İsrâîlyât kaynaklı bir bilgi olup olmadığı açısından tartışılmakla meşhurdur.³⁶ İsnad şemalarının baş tarafındaki râvilerin isimleri, Ebû Hureyre'de dâhil, ref' problemiyle ilgili meselelerde sıkça geçmektedir.³⁷ Özellikle İsrâîlyât nitelikli rivayetlerin sahliliği tartışılırken bu isimlerle karşılaşilmektedir.³⁸ Dârekutnî (öl. 385/995) ve İbn Hacer (öl. 852/1449), rivayetin mevkuf tariklerine işaret etseler de, aslının merfû olduğu görüşündedirler. Dârekutnî tercih sebebini açıklamazken İbn Hacer, Muhammed b. Sîrîn'in çoğu zaman rivayet ettiği hadisin merfû olduğunu beyan etmediği söylemekle yetinir.³⁹ Oysa isnadlardaki râvilerin hadislerin ref' edilmesiyle ilgili tutumlarına dair bilgiler, sorunu İbn Sîrîn'in ihtiyatıyla açıklanamayacak kadar karmaşık hale getirmektedir.

Bir rivayet hem merfû hem mevkuf aktarıldığında hangisinin esas alınacağı tartışılmıştır. Âlimlerin bazılarına göre merfû,⁴⁰ çoğunluğa göreyse mevkuf olan doğrudur.⁴¹ Bu hususta başka şartlar da öne

²⁶ Dârekutnî, *İlelül'l-hadîs*, 10/29.

²⁷ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Haydarabad: Matbaatu Dâiretü'l-Ma'rifî'n-Nizâmîyye, 1908), 3/11; Çap, *Merfû-Mevkuf İlişkisi*, 326.

²⁸ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1959), 9/128.

²⁹ Yusuf Suiçmez, *Hadiste Ref' Problemi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 289.

³⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr el-Ukaylî, *ed-Du'afâ ü'l-kebir*, thk. Abdü'l-Mu'tî Emîn Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1984), 1/198-199.

³¹ Ukaylî, *Du'afâ*, 4/334.

³² Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1987), 30/189; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 6/359.

³³ Ukaylî, *Du'afâ*, 3/300; Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî el-Cürcânî İbn 'Adî, *el-Kâmil fi du'afâ'ir-ricâl*, thk. Âdil Ahmed - Ali Muhammed Muavvaz (Beyrût: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 6/162.

³⁴ Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh ed-Dımaşkî eş-Şâfiî İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, thk. Muhibbuddîn, Amr b. Ğarâme el-Amrî (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1997), 28/56; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 14/480; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 6/162.

³⁵ Ukaylî, *Du'afâ*, 2/251.

³⁶ Zekiye Turan, "Allah Âdem'i Kendi Suretinde Yarattı" Hadisinin İncelenmesi (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 33-106.

³⁷ Bkz. Yusuf Suiçmez, *Hadiste Ref' Problemi*; Çap, *Merfû-Mevkuf İlişkisi*; Elif Sönmez, *Mevkuf Hadîsin Merfû Rivâyet Edilmesi*.

³⁸ Suiçmez, *Hadiste Ref' Problemi*, 133-135; Çap, *Merfû-Mevkuf İlişkisi*, 324-325.

³⁹ Dârekutnî, *İlelül'l-hadîs*, 8/106; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1959), 6/391.

⁴⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, (Haydarâbâd: Dâiretu'l-Me'ârifî'l-Osmanî, 1938), 417; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr es-Suyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi takrîbi'n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryabî (Riyad: Dâru Tayyibe, 2005), 1/204-205.

sürülmüştür. Tercih, çoğunluğun ya da sika râvinin rivayetini esas alma prensibine dayandıran da, her bir rivayet için ayrı değerlendirmede bulunması gerektiği görüşünde olan da vardır.⁴² Bir başka çalışmaya göre sebeplerin ilki; daha eski bir kaynaktaki,⁴³ özellikle aynı isnadla, mevkuf rivayet edilmişse bunun tercih edileceğidir.⁴⁴ Bu sebep, üç yalan rivayeti *el-Hutab* ve Abdürrezzâk'ın *et-Tefsir*'inde mevkuf geçtiğinden, tercihin mevkufuana yana yapılmasını destekler.

Üç yalan rivayeti mevkuf kabul edilirse Ebû Hureyre'nin bu gaybî bilgiyi nereden aldığı sorusu akla gelmektedir. Klasik usulde gaybî meselelerde sahabenin, bazılarına göre de tabînin de sözlerinin "Hükmen merfû" sayılması, rivayetlerin ref' edilmelerindeki etkenlerdendir.⁴⁵ Üç yalan rivayetinin de bu kabulle ref' edilmesi ve zamanla merfû şeklin yaygınlaşması muhtemeldir. Ebû Hureyre'nin tek bilgi kaynağının Hz. Peygamber olmadığı, Yahudi asıllı âlimlerden ve eldeki yazılı Tevrat metinlerinden de faydalandığı bilinmektedir. Meselâ tabînden, İsrâîlî rivayetleriyle tanınan Yahudi asıllı bir mühtedi, Kâb el-Ahbâr'dan (öl. 32/652-653?)⁴⁶ Tevrat'ı dinlediği, dini bir meselede onunla istişare ettiği, müzakereyi bir başka mühtedi Yahudi asıllı âlim olan Abdullah b. Selâm'a (öl.43/663-664) danışıp karara bağladıkları anlatılmaktadır.⁴⁷ Ayrıca, Hz. Peygamber'in, Kur'an'a aykırı olmadığı sürece Ehl-i Kitap'tan kıssa ve hikâyelerle ilgili bilgi almanın ve bu bilgileri aktarmanın sakıncalı olmadığını ifade ettiği nakledilmektedir.⁴⁸ Eski din ve kültürlerden İslâm kaynaklarına aktarılan bilgiler şeklinde tanımlanabilecek isrâîliyyâtın,⁴⁹ bir rivayetin merfû, mevkuf ya da maktu olduğunu tespitinde özellikle dikkat edilecek bir konu olduğu da unutulmamalıdır.⁵⁰ Bu bilgiler, özelde incelediğimiz rivayetin kaynağını mutlak anlamda tespit etmeyi ve hükmen merfu sayılmasını kesinleştirmeyi zorlaştırmaktadır.

Eski Ahit'te de üç yalan rivayetine benzer bir kıssa vardır. Kıssa şöyledir: Hz. İbrahim, kıtlık çıkınca Mısır'a gider. Oraya girerken Sâre'ye güzel olduğunu bildiğini, Mısır'lıların onu ele geçirmek için kendisini öldürmelerinden korktuğunu, eğer "kız kardeşiyim" derse öldürülmeyeceğini ve kendisine iyi davranılacağını söyler. Firavun'a Sâre'nin güzelliği anlatılınca onu sarayına getirtir. Fakat kendisinin ve ev halkının başına felaketler gelir, Hz. İbrahim'i çağırıp niye eşi olduğunu söylemediğini sorar. "Al karını git!" diyerek onları gönderir.⁵¹ Olayın benzeri başka bir kralla da yaşanır. Bu sefer kralla rüyasında, evlenmeyi düşündüğü Sâre'nin evli olduğu, ona dokunursa kendisinin ve ulusunun öleceği bildirilir. O da Hz. İbrahim'i çağırıp niye kız kardeşim dediğini sorar. O ise Tanrı'dan korkmadıklarından öldürüleceğini düşündüğünü, üstelik Sâre'nin baba tarafından kız kardeşi olduğunu söyler. Kralın eşlerine musallat olan kısırlık, Hz. İbrahim'in duasıyla kalkar.⁵²

Sâre'nin çok güzel olduğu, İslâm kaynaklarında da geçmektedir. İnsanların güzelliğinin yarısının Yusuf ve annesine, yani büyük-büyükannesi Sâra'ya,⁵³ veya sadece Yusuf'a verildiği⁵⁴ bilgisi rivayet edilmiştir. İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201), bir eserinde üç yalan rivayetini ele alır. Öncelikle peygamberlerin yalan söylemeyeceği inanç esası olduğundan ahâd haberlerin buna zıt olamayacağını, burada geçen "kezip" in dıştan yalana benzeyen ama hakikatte doğru olan söz olduğunu belirtir. Yine de Sâre'ye "kız kardeşim"

⁴¹ Suiçmez, *Hadiste Ref' Problemi*, 81-82; Elif Sönmez, *Mevkuf Hadisin Merfû Rivâyet Edilmesi ile İlgili Müslim'e Yöneltilen Eleştiriler (Tettebbu' Özelinde)* (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 28-29.

⁴² Çap, *Merfû-Mevkuf İlişkisi*, 274-280; Sönmez, *Mevkuf Hadisin Merfû Rivâyet Edilmesi*, 27-30.

⁴³ Eserin müellifine aidiyeti kesin olmalı.

⁴⁴ Suiçmez, *Hadiste Ref' Problemi*, 86, 88, 273.

⁴⁵ Suiçmez, *Hadiste Ref' Problemi*, 36-42.

⁴⁶ M. Yaşar Kandemir, "Kâ'b el-Ahbâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/1-3.

⁴⁷ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Dâru İhyâi'l-kütübî'l-Arabî, 1985), 2/150. Lafız farklılıklarıyla Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 16/205 (no: 10303). Tahkik notunda rivayetin Ebu Davud, İbn Mâce, Tirmîzî ve geçtiği başka kaynaklardaki tahriri verilmektedir.

⁴⁸ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî Abdürrezzâk, *el-Musannef*, thk. Habîburrahman el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1982), 10/311-314 (No. 19209-19216).

⁴⁹ İbrahim Hatiboğlu, "İsrâîliyyât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2023), 23/195-196.

⁵⁰ Çap, *Merfû-Mevkuf İlişkisi*, 314-323.

⁵¹ Sa'îd b. Yûsuf el-Feyyûmî Sa'adia Goan, *Tefsîru't-Tevrât bi'l-'Arabiyye: Tevrat (Tora) Tefsiri: (metin - açıklamalı çeviri)*, thk. Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), (Yar. 12:10-20), 1/364-365.

⁵² Sa'adia Goan, *Tefsîru't-Tevrât bi'l-'Arabiyye*, (Yar. 20:1-18) 1/428-433.

⁵³ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 6/347; İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, 6/392.

⁵⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 21/441.

demisinin hangi hikmete dayandığını sorusunun, zihnini meşgul ettiğini itiraf eder. Zihnindeki sorunun, ancak bu kavmin Mecûsî olduğu ve Mecûsîlikte erkek kardeşin, evlilik açısından kız kardeş üzerinde öncelikli hak sahibi sayıldığı bilgisiyle çözüldüğünü söyler. Ehli kitaptan, bu kavim açısından nikâhlı bir kadınla evlenmenin anca kocası öldürülürse mümkün görüldüğünü aktarır. İşte bu şartlarda Hz. İbrahim, "kız kardeşim" dediğinde şunu düşünmüş olmalıdır: Eğer Cebbâr, dini hükümleri önemseyen adil bir kişiye Sâre'yle evlenmek için kendisinden izin alacaktır, yok eğer zalim biriye onu sormadan alıkoyacak ama kardeşi sandığı için kendisini öldürülmeyecektir.⁵⁵ Görüldüğü gibi burada müellif kezibi yalan olarak görmese bile söylenilmesinde bir hikmet aramış, Hz. İbrahim'in dıştan da olsa yalana benzer bir sözü hikmetsiz söylemeyeceğini varsaymıştır.

Üç yalan rivayeti hakkında ulaştığımız bilgilerle vardığımız sonuç, rivayetin aslen mevkuf olduğu, gaybî bir konuya ilişkin olduğundan hükmen merfu sayılmış olabileceğidir. Üç yalan rivayetleriyle ilgili malumatı ve bununla ilgili ulaştığımız bilgileri ve değerlendirmelerimizi aktardıktan sonra, şimdi de şefaât gurubundaki rivayetleri ele alacağız.

2.2.2. Şefaât Rivayetleri

Daha önce belirttiğimiz gibi, konuyla ilgili ikinci rivayet gurubu, kıyamet gününde insanların belli peygamberlerden şefaât istemeleri hakkındadır. Bu peygamberlerden biri olan Hz. İbrahim, kendisinin bu konumda olmadığını, bazı rivayetlerde üç kere yanlış anlaşılabilecek söz söylemesini sebep göstererek, belirtmektedir. Bu guruptaki rivayetler birden çok sahabîden aktarılmaktadır. Biz burada şefaât rivayetlerini sahabî râvilerine göre sınıflandırarak inceleyeceğiz. Sahabeden bazılarının rivayetlerinde, peygamberlerin şefaât edememe sebebi hakkında herhangi bir bilgi yoktur. İlk sırada bu sebep belirtilmeyen rivayetlere değineceğiz.

2.2.2.1. Ebû Bekr es-Sıddîk (r.a.) (öl. 13/634) Rivayeti

Rivayet, kıyamet günü tüm insanların bir araya toplanmasını ve korkuya kapılarak şefaât talebiyle peygamberleri sırayla⁵⁶ dolaşmalarını ve Hz. Muhammed'e gelene kadar her birinin bir diğerine yönlendirmesini anlatarak başlar. Bu metinde Hz. İbrahim sebebini açıklamadan, "İstediğiniz bende değil" diyerek insanları Hz. Mûsâ'ya yönlendirir.⁵⁷

2.2.2.2. Selmân el-Fârisî (r.a.) (öl. 35/656?) Rivayeti

Kıyamet günü güneşin yaklaşıp ısıtmasıyla yaşanan zorluklar anlatılır. İnsanlar şefaât isteyerek sırayla peygamberleri dolaşırlar. Her peygamber aynı cevabı verir. O konumda olmadığını söyler ve onları bir sonraki peygambere yönlendirir.⁵⁸

2.2.2.3. Ukbe b. Âmir el-Cühenî (r.a.) (öl.58/678) Rivayeti

Buradaki rivayet metni kısadır. "Allah gelmiş geçmiş tüm insanları toplayıp haklarında hüküm verir. Müminler toplanır: 'Rabbimiz hakkımızda hüküm verdi. (Bundan sonra) Rabbimize bizim için şefaât edecek kimdir?' derler." Sonra da Hz. Âdem'den başlayıp sırayla peygamberleri gezerler, her bir peygamber onları bir sonrakine yönlendirir. Bu yönlendirme Hz. Peygamber'e ulaşana kadar devam eder.⁵⁹ Bu rivayetin lafzında da herhangi bir peygamberin günahı veya neden şefaât edemeyeceği geçmemektedir. Ayrıca rivayetin son kısmı tamamen farklıdır. Hz. Muhammed müminlere şefaât edince

⁵⁵ Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî İbnü'l-Cevzî, *Keşfü'l-müşkil min hadîs i's-Şaḥîḥayn*, thk. Alî Hüseyin el-Bevvâb (Riyâd: Dâriü'l-Vatan, ts.), 3/482-484.

⁵⁶ Hz. Âdem, Hz. Nûh, Hz. İbrahim, Hz. İsa ve Hz. Musâ sıralamasında.

⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/192 (No. 15).

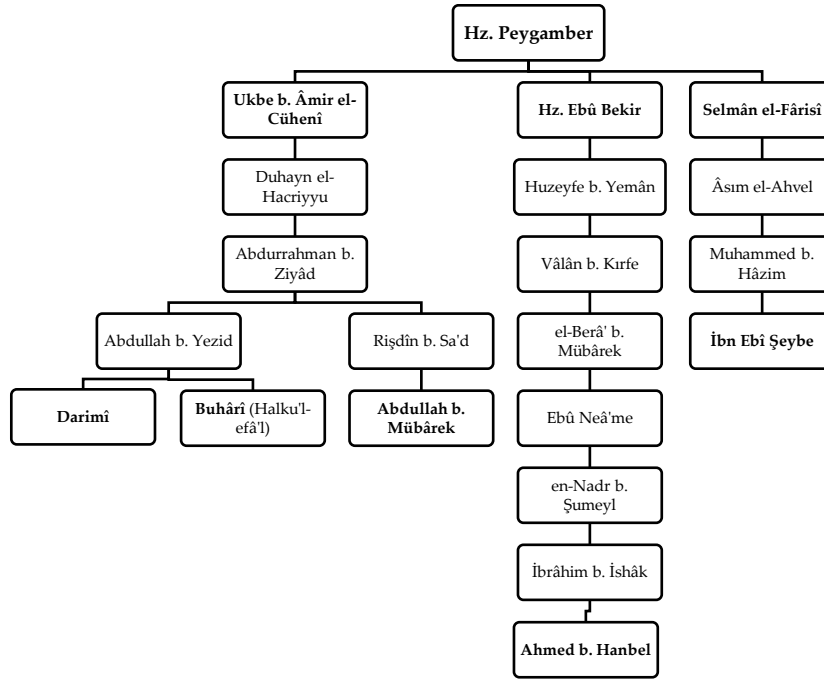
⁵⁸ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 6/308 (No. 31165).

⁵⁹ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Süleym Esed (Cidde: Daru'l-Muğnî, 2000), "Rikâk", 87.

kâfirler de "Bizi sen saptırdın" diyerek iblisten şefaattir. O ise cehenneme atılır. Biri erken dönem olmak üzere iki kaynağa Ukbe'den, sadece rivayetin baş ve son kısmı nakledilmektedir.⁶⁰

Metninde Hz. İbrahim'in şefaattir edememe sebebiyle ilgili bir ifadenin yer almadığı bu üç sahabînin rivayetlerinin isnad şeması şu şekildedir:

Şekil 3: Şefaattir edememe sebebini belirtmeyen rivayetler



Şefaattir rivayetleri dört sahabîden daha nakledilmektedir. Bu rivayetlerin bazı tariklerinde, Hz. İbrahim'in hatası veya keziği sebebiyle şefaattir edemeyeceği ifadesi yer almaktadır.

2.2.2.4. Ebû Hureyre (r.a.) (öl. 58/678) Rivayetleri

Tespit edilen rivayetin, kronolojik sıralamada ilk kaynaktaki metni şöyledir: Hz. Peygamber'e et getirilir. Etten ısıtırıp "Kıyamet günü insanların seyyidi benim." diyerek anlatmaya başlar. Kıyamet günü gelmiş geçmiş tüm insanlar toplanacak, güneş yakınlaştırılacak, insanlar kaldıramayacakları zorluklarla karşılaşacaktır. Bu durumdan kurtulabilmek için şefaattir etmesi talebiyle Hz. Âdem'e giderler. O, Allah'ın o gün öfkelenmediği kadar ne öncesinde ne sonrasında öfkelenmediğini söyler. Ağaç kendisine yasaklanmışken isyan ettiğini hatırlatır. "Vah bana, vah bana!" diye hayıflanır "Başkasına gidin, Nuh'a gidin" der. Onlar da Hz. Nuh'a giderler. Bundan sonra her peygamberle diyalogun başı ve sonu aynı şekilde tekrarlanır. Farklı olan husus ise, sayılan hatalardır. Hz. Nuh, var olan bir dua hakkını kullanarak dua ettiğini ve kavminin helak olduğunu açıklar. Hz. İbrahim keziğâtını anar. Hz. Mûsâ, kendisine emredilmediği halde bir kişiyi öldürdüğünü söyler. Hz. İsmâ, herhangi bir günahını saymaz ama aynı cevabı verir...⁶¹ Başka eserlerde de bu rivayetteki gibi Hz. İbrahim'in keziğâtının ne olduğuna dair açıklama olmayan metinler vardır.⁶² Bu rivayetlerden ikisini Buhârî tahrir eder. İlkinde takti yaparak rivayetin bab başlığına uygun olan Hz. İbrahim ile ilgili kısmını verir, lafızda keziğâtı işaret vardır ama ne oldukları sayılmaz.⁶³ Uzun metinle tahrir ettiği rivayetin lafzında Hz. İbrahim'in üç keziğ sözlediği geçer, râvi Ebû Hayyan'ın onları saydığı belirtilir ama keziğâtın ne olduğu zikredilmez.⁶⁴ Tirmizî'nin

⁶⁰ Ebû Abdurrahman Abdullah b. el-Mübârek b. Vâzih Abdullah b. Mübârek, *Kitabü'z-Zühâd ve'r-rekâik*, thk. el-A'zamî Habîbürrahmân (Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, ts.), 2/111; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Buhârî, *Halku efâli'l-ibâd*, thk. Abdurrahman Umeyra (Riyâd: Daru'l-meârif, ts.), 117.

⁶¹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 6/307 (No. 31674).

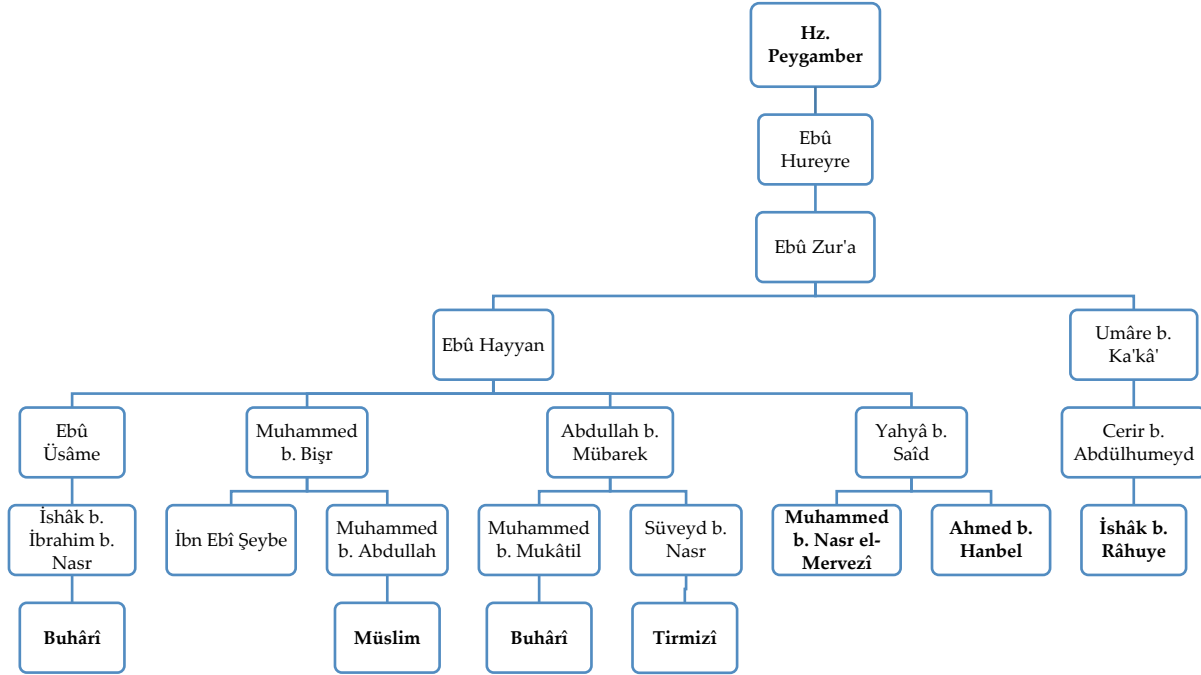
⁶² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 15/386 (No. 9623); Müslim, *Sahih*, "İymân", 194 (No. 327).

⁶³ Buhârî, *Sahih*, "Enbiyâ", 11 (No. 3321).

⁶⁴ Buhârî, *Sahih*, "Tefsîr (İsrâ)", 5 (No. 4712).

rivayeti de aynı lafızladır.⁶⁵ Lafızdaki bu farkın kaynağı muhtemelen, iki isnadın birleştiği râvi olan Abdullah b. Mübarek'tir. Ebû Hayyan'ın saydığı kezibât, metne dâhil edilmemiştir. Bir tarikte Hz. İbrahim insanlara cevabında, sadece Allah'ın öfkesini anlatır, günahından ya da kezibâtından bahsetmez.⁶⁶ Diğer bir kaynaktaki metindeyse söylediği sayılan üç kezib arasında yıldızla "Şüphesiz o, Rabbim!" demesi de vardır. Hâlbuki Kur'an'da geçen ibare farklıdır.⁶⁷ Eşine "kız kardeşim" demesiye sayılmamıştır. Ayrıca bu metinde her peygamberin "(Allah'ın) Beni ateşe atmasından korkuyorum" dediği geçmektedir.⁶⁸ Diğer tariklerde karşılaşılmayan bu ziyade, İbn Kesîr'in tabiriyle tuhaftır.⁶⁹

Şekil 4: Ebû Hureyre rivayetlerinin isnad şeması⁷⁰



Ebû Hureyre rivayetlerinde kezibâtтан hiç bahsetmeyen tarik de vardır. Lafzın geçtiği tariklerdeyse kezibâtın ne olduğu hakkında bir açıklama yoktur. Sadece bir tarikte sayılan kezibât ise hiçbir tarikte geçmeyen farklı bir lafız içermektedir. Çoğunluğun rivayetine muhalif kaldığından bu lafız esas teşkil etmez. Şefaât gurubundaki Ebû Hureyre rivayetlerinde Hz. İbrahim'in kezibâtı sayılmamıştır. Sadece şefaât edememe sebebine bir açıklama sadedinde kezibâta işaret edilmiştir.

2.2.2.5. Abdullah b. Abbas (r.a.) (öl. 68/687-688) Rivayetleri

Abdullah b. Abbas bir gün hutbede Hz. Peygamber'in şöyle dediğini aktarır: "Her peygamberin kabul olunacak bir duası vardır. Hepsı dünyadayken hakkını gerçekleştirdi. Ben duamı ümmetime şefaât için sakladım. Kıyamet günü Âdemoğullarının seyyidi benim. Övünme yok! Yer yarılınca ilk çıkan benim, övünme yok! ... Kıyamet günü insanlar için uzun olur. Birbirlerine "İnsanların atası Âdem'e gidelim de bizim için Rabbimize şefaâtçi olsun ve hüküm verilsin!" derler." Hz. Âdem'e gider, onu övüp dileklerini söylerler. O ise "Ben (sizin umduğunuz) o konumda değilim" deyip hatası sebebiyle cennetten çıkarıldığı, anca kendi derdinde olduğu⁷¹ cevabını verir ve "Nuh'a gidin" der. O da dua ettiğinde yeryüzü ahalisinin

⁶⁵ Tirmizî, *Sünen*, "Sıfatu'l-Kıyâme", 10 (No. 2434).

⁶⁶ Mervezî, *Ta'zîmü kadri's-şalât*, 1/279 (No. 270, 271).

⁶⁷ el-En'âm, 6/76.

⁶⁸ Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm b. Mahled İshâk b. Râhûye, *el-Müsned*, thk. Abdülgafûr Abdülhak el-Belûşî (Medine: Mektebetu'l-îmân, 1991), 1/227 (No.184).

⁶⁹ Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr İbn Kesîr, *en-Nihâyetü fi'l-fiten* (Beyrut: Daru'l-cil, 1988), 1/370.

⁷⁰ Tabloda koyu punto ile yazılan müelliflerin rivayetlerinde, ne olduğu açıklamaksızın kezibât lafzı geçmektedir. El-Mervezî'nin rivayetinde ise kezib veya hata lafzı geçmemektedir.

⁷¹ Bu sözü diğer peygamberlerde cevaplarında tekrarlarlar.

boğulduğunu söyleyerek aynı karşılığı verir "İbrahim'e gidin" der. Hz. İbrahim'de "Ben o konumda değilim. Müslümanken üç kezib söyledim." der. Hz. Peygamber "Vallahi kezibâtı söylerken sadece Allah'ın dini için bir şeyler yapmak istemişti" der. Üç sözün ne olduğu sayar. "Mûsâ'ya gidin" der. Hz. Mûsâ, bir nefse karşılık olmaksızın bir nefsi öldürdüğünü söyleyerek Hz. İsâ'ya gönderir o ise "İnsanlar beni ilah edindi" mazeretini sunup "Mühürlü bir kap olsa, mührü açmadan içindekini alabilir misiniz?" diye sorar. "Hayır" dediklerinde "Peygamberlerin mührü Muhammed'dir. Ona gidin..." demesiyle rivayet devam eder.⁷² Tahkik notunda, bu metnin isnad zincirinin, râvilerinden Ali b. Zeyd sebebiyle zayıflığına ve Hz. İsâ'nın insanların kendisine tapmasını günah olarak öne sürmesinin, sahih isnadla gelen metinlere muhalif bir ziyade olduğuna işaret edilmektedir.⁷³ Aynı isnadın son râvisi değişen bir tarikinde giriş kısmı yoktur, kıyamet gününden bahsederek başlar. Hz. İbrahim cevabı kısadır. "Ben o konumda değilim. Müslümanken üç kezib söyledim" der.⁷⁴ Ali b. Zeyd b. Cud'ân'ın hafızasındaki zaaf nedeniyle Ebû Zur'a, Buhârî ve İbn Hüzeyme tarafından rivayetleri zayıf görülmüştür. Ayrıca doğuştan kör oluşu, rivayetlerinde hıfzını yazılı kaynakla desteklemesini imkânsız kılmıştır.⁷⁵ İbn Abbas ve Ebû Saîd rivayetleri ondan geldiği için zayıf sayılmıştır.

2.2.2.6 Ebû Saîd el-Hudrî (r.a.) (öl. 74/693-694) Rivayetleri

Ondan gelen rivayet metni de İbn Abbas'inkine benzerdir. İnsanlar şefaât istemek için geldiklerinde üç kezib söylediği cevabı aktarılıp Hz. Peygamber'in "biri hariç Allah'ın dini içinlerdi" açıklamasını yaptığı belirtilir ve bu kezibât sayılır. İsnadı İbn Abbas'inkiyle birleşir. Tirmizî, rivayeti verdikten sonra bazılarının bunu İbn Abbas'tan naklettiğini belirtir.⁷⁶ Aynı isnadla üç kezibâtın açıklanmadığı bir rivayet de vardır.⁷⁷ Bir tarikinde, metin kısa olsa da Hz. İbrahim'in kezibâtı sayılır.⁷⁸

⁷² Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1999), 4/430, (No. 2834); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/332 (No. 2546); Tirmizî, *Sünen*, "Tefsîr", 18.

⁷³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/429 (2692).

⁷⁴ Hâris b. Ebû Üsâme, *Buğyetü'l-bâhis an zevâidi Müsnedi'l-Hâris*, thk. Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkerî, ed. Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî (Medîne: Merkezü Hidmeti's-Sünne, 1992), 2/1011 (No. 1135).

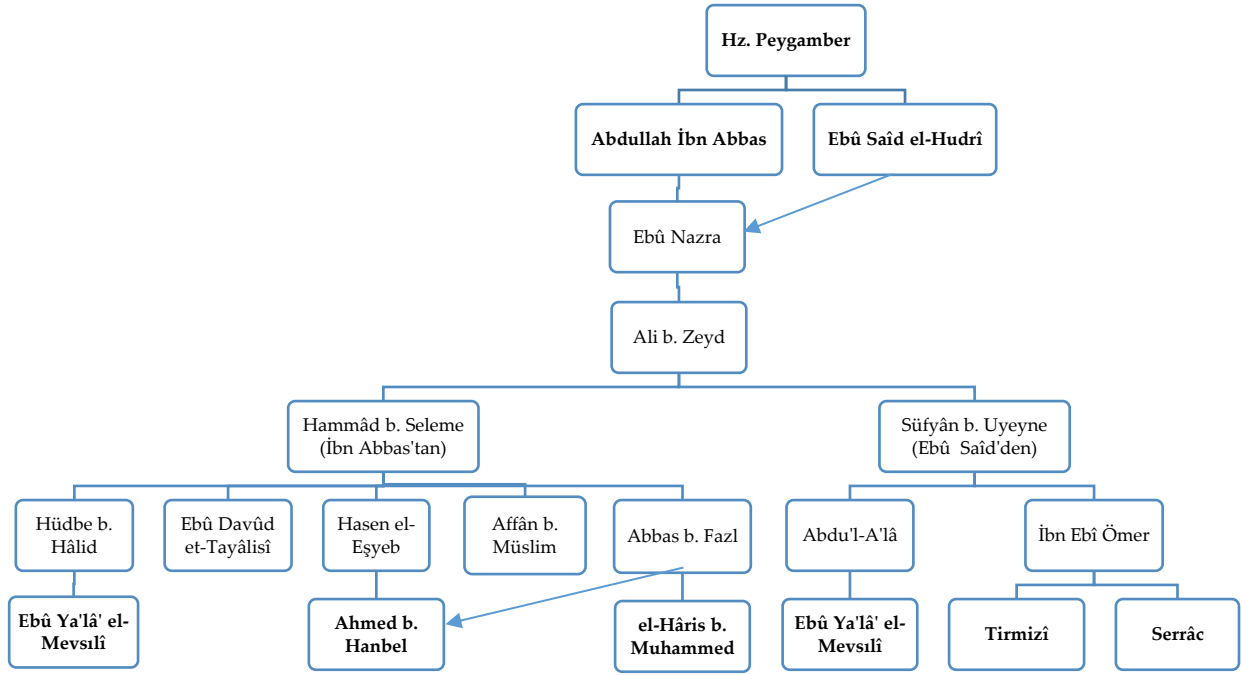
⁷⁵ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 5/206-207.

⁷⁶ Tirmizî, *Sünen*, "Tefsîr", 18 (No. 3148).

⁷⁷ Ebû'l-Abbâs Muhammed b. İshâk b. İbrâhîm es-Serrâc - Zâhir b. Tâhir, *Hadîs ü's-Serrâc*, thk. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ukkâşe (Kahire: el-Fârûku'l-hadisiyye, 2004), 3/235.

⁷⁸ Ebû Ya'lâ, *Müsned*, 2/310 (No. 1040).

Şekil 5: Abdullah b. Abbas ve Ebû Saîd el-Hudrî rivayetlerinin isnad şeması



Şemada rivayetlerin ferd durumuna düştüğü, isnadların birleştiği râvi Ali b. Zeyd'in zayıflığı sebebiyle tüm tariklerin zayıf olduğu görülmektedir.

2.2.2.7. Enes b. Malik (r.a.) (öl. 93/711-712) Rivayetleri

Rivayet metni, müminlerin kıyamet günü bir araya toplanıp "Rabbimizden şefaate istesek " demesiyle başlar, önce Hz. Âdem'e gelirler. O, onların umduğu konumda olmadığını söyler, günahını hatırlar, Hz. Nuh'a gönderir. Aynı şekilde sırayla peygamberler gezilir. Her peygamberin cevabı aynıdır. O konumda olmadıklarını söyler, hatalarını -ne olduğunu belirtmeksizin- anarlar. Hz. İbrahim ve Hz. İsa bazı tariklerde hiçbir hatadan bahsetmezler ve sadece o konumda olmadıklarını söylerler.⁷⁹ Bir tarikte her peygamber gelenlere "Bu konumda değilim" deyip bir sonraki peygambere yönlendirir.⁸⁰ Bazı tariklerdeyse her peygamberler için, Hz. İsa hariç, "Hatasını andı, hatasından sebeple Rabbinden utandı" ifadesi geçer, ancak hata açıklanmaz.⁸¹ Hz. Nuh'un hatasının bilmediği bir şey istemek, Hz. Mûsâ'nınsa sebepsiz yere bir nefsi öldürmek olduğunu açıklandığı, Hz. İbrahim ve Hz. İsa hakkında hatanın veya utanmanın anılmadığı bir tarik de vardır.⁸² Hz. İbrahim için hata kelimesinin çoğul kullanıldığı, Hz. İsa içinse hatanın geçmediği de görülmektedir.⁸³ Bazı metinlerdeyse üç kezib sayılmaktadır.⁸⁴ Bir kaynaktan İbn Abbas'tan gelen metin, Enes b. Mâlik'ten nakledilmiştir. Ama bir sonraki rivayette aynı isnadın İbn

⁷⁹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 6/309 (No. 31677); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 21/211 (No. 13590); Buhârî, *Sahih*, "Tefsîr", 3 (No.4476); "Rikâk", 51 (No. 6565); "Tevhîd", 37 (No. 7510); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabîyye, 1952), "Rikâk", 37 (No. 4312); Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 10/187 (No. 11179).

⁸⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk b. Mahled İbn Ebû Âsım eş-Şeybânî, *Kitâbü's-Sünne* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1980), 2/387 (No.816).

⁸¹ Müslim, *Sahih*, "İman", 193 (No.322); İbn Ebû Âsım eş-Şeybânî, *Kitâbü's-Sünne*, 2/375 (No. 805); Mervezî, *Ta'zîmü kadri's-şalât*, 1/270 (No. 262); Ebû Ya'lâ, *Müsned*, 5/278 (No.2899).

⁸² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 19/196 (No.12153).

⁸³ Tayâlisî, *Müsned*, 3/500 (No.2122); Ebû Muhammed Abd b. Humeyd b. Nasr el-Kissî Abd b. Humeyd, *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humeyd*, thk. Subhî'l-Bedrî - Mahmûd Muhammed Halil (Kahire: el-Mektebetü'l-sünne, 1988), 1/357 (No. 1186); Buhârî, *Sahih*, "Tevhîd", 19 (No. 7410).

⁸⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 21/185-188 (No: 13562); İbn Ebû Âsım eş-Şeybânî, *Kitâbü's-Sünne*, 2/373 (No.804); Mervezî, *Ta'zîmü kadri's-şalât*, 1/272 (No.265); Ebû Ya'lâ, *Müsned*, 5/396 (No. 3064).

Abbas'tan geldiğine de dikkat çekilmiştir.⁸⁵ Başka bir eserde metin İbn Abbas'tan getirilmiş, farklı bir isnadla Enes'ten, metin verilmeksizin, benzerinin nakledildiğine işaret edilmiştir.⁸⁶ Babın devamında "Kıyamet günü yerin kafamı çıkarmam için yarılacağı ilk kişi ben olacağım. Övünme yok!" ifadeleriyle başlayan bir rivayettin devamında Hz. Peygamber'in Cebbar (olan) Allah'ı görüp secdeye kapanarak ümmeti için şefaathçi olması anlatılır. Bu metinde başka hiçbir peygamberden şefaath istendiğinden bahsedilmemektedir.⁸⁷

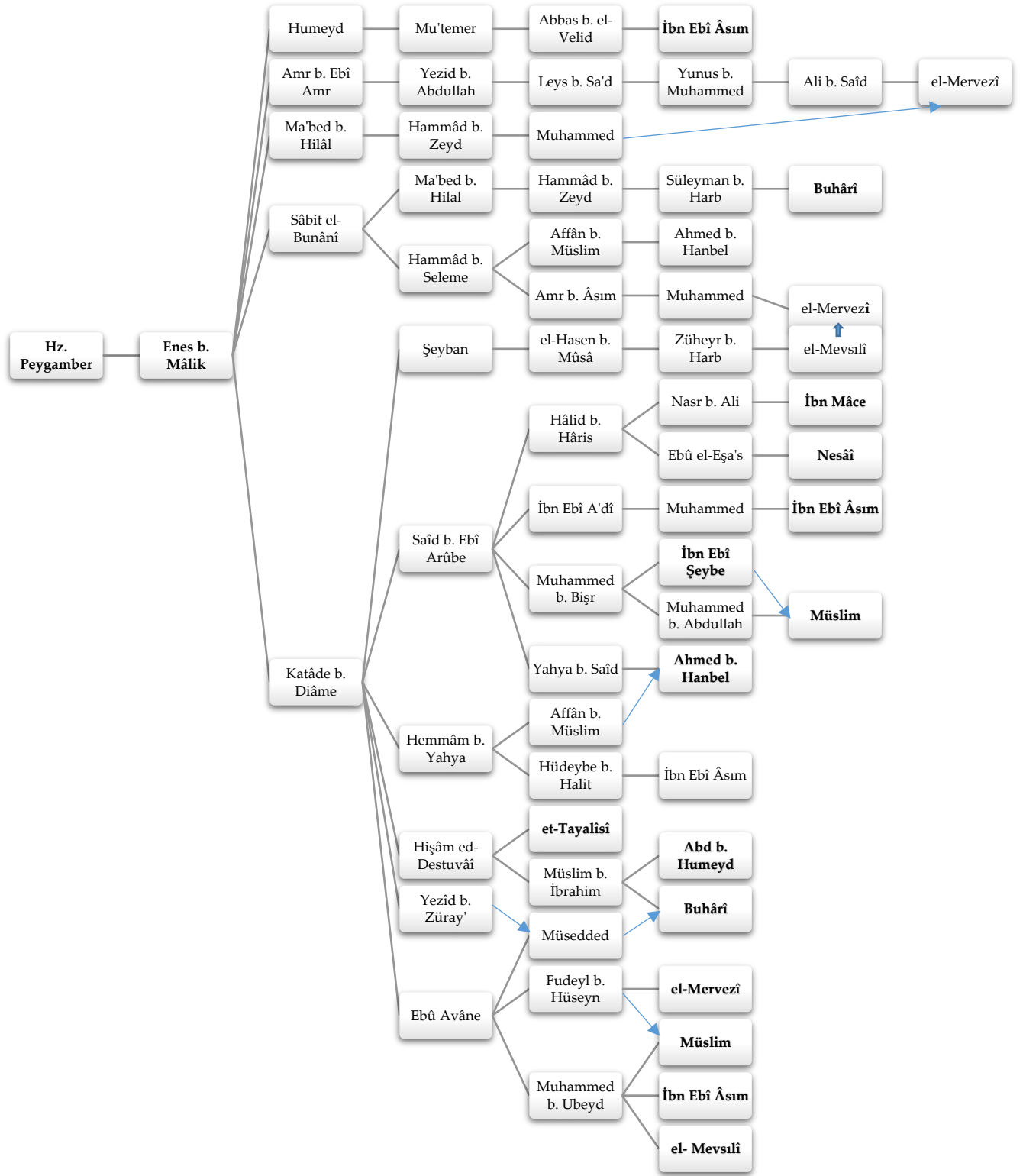
Enes b. Mâlik rivayetlerinde dikkat çeken, şefaath istenen diğer peygamberler gibi Hz. İbrahim için de sadece hatadan bahsedilmesi, birkaç istisna tarık hariç, kezib lafzının metinlerde bulunmamasıdır.

⁸⁵ Mervezî, *Taẓîmü kadri's-şalât*, 1/272 (No. 265, 266, 267).

⁸⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/427 (No. 2693).

⁸⁷ Mervezî, *Taẓîmü kadri's-şalât*, 1/276-278 (No. 268, 269).

Şekil 6: Enes b. Mâlik rivayetlerinin isnad şeması⁸⁸



Enes b. Mâlik'ten gelen şefaât rivayetleri, kaynaklarda en çok tekrarlar yer alanlardır. Ayrıca rivayeti tahrîc eden müelliflerin her birinin mutlaka keizib geçmeyen bir metni de kaydettiği, çoğunluğunun kitabındaysa bu lafzın hiç bulunmadığı anlaşılmaktadır.

⁸⁸ İsnad şemasında keizib kelimesi geçmeyen eserlerin müellifleri, hata kelimesi geçse bile, koyu puntıyla yazıldı.

Şefaât konulu rivayetlerin metinleri uzundur ve lafız farklılıkları çoktur. Çalışmanın odak noktası Hz. İbrahim ve kezibât meselesi olduğundan rivayetlerin tam metinleri verilmedi. Kendisinden şefaât istenilen peygamberlerin hatalarına değinilme sebebiyse, bunların değışkenliğine işaret etmekte. Mesela Hz. İsa için çoğu metinde bir hata sayılmazken birkaçında kendisine kulluk edilmesi bir hata sayılmıştı. Takdir edilecektir ki bunu Hz. İsa'nın hatası saymak, "Hakkım olmayan bir şeyi söylemek bana yakışmaz"⁸⁹ ayetine uygun değildir. Hz. Nuh içinse ettiği dua ya da bilmediği bir şeyi istemesi gibi farklı nedenler sayılmıştır. Birçok tarikte peygamberlerin sadece hatalarına işaret edilmekle birlikte bunların neler oldukları açıklanmamakta, bazılarında ise hata veya günahları hakkında bir bilgi olmaması, bu açıklamaların râvi yorumu olabileceğini akla getirmektedir. Asıl metinlerde açıklama yokken, Kur'an bilgisine dayalı gözükten açıklamalar metinlere eklenmiş olabilir. Hadislere idrac sebeplerinden biri de metinle ilgili açıklamaların metne eklenmesidir.⁹⁰ Bu nedenle, Hz. İbrahim'in kezibâtı hakkında yapılan açıklamalarda, üç yalan rivayetlerinden alınan bilgilerin, şefaâtle ilgili rivayetlerin bazılarının metnine girdiği yorumu⁹¹ makul gözükmektedir.

Şefaât rivayetlerindeki metin farklılıkları, sahabî râvisine göre de değışmektedir. Kaynaklarımızda bulunan hadis rivayetleri değerdendirilirken dikkatten kaçabilen bir husus, sahabenin yıllar önce duyduğu bilgiyi nakletmekte olduğu gerçeğidir. Yıllarca hafızada saklanan bu bilgilerin, özellikle uzun metinli kıssa tarzı anlatımlarda, kelimesi kelimesine aktarılması insanın zihni gücünün sınırlarını aşabilir. Sahabîlerin tahammül, zabt ve eda aşamalarında, insan olmanın doğal sonucu olarak, kişisel zihin sürecinin etkisinde kalmış olmaları mümkündür.⁹² Bu sebeple aynı olayı anlatılırken farklı ifadeler kullanmaları tabidir. Elbette sahabî râvisi değıştiğinde görülen metin farklılıkları, Hz. Peygamber'in kıyamette gerçekleşecek şefaât isteme sahnesini birden çok defa, değışik ifadeler kullanarak anlatmasından da kaynaklanmış olabilir. Bu farklılıkların kesin sebebini söyleyebilmek zordur.

Konumuz açısından en önemli farkı doğuran kezib veya kezibât kelimesi, şefaât rivayetlerinden Ebû Bekir, Selman ve Ukbe'den gelenlerde geçmemekte, herhangi bir şekilde ima da edilmemektedir. Enes'ten aktarılan rivayetlerin çoğunda da bulunmamaktadır. Ebû Hureyre rivayetlerinde ise işaretle geçmekte, ne oldukları açıklanmamaktadır. Bir tek İbn Abbas ve Ebû Said rivayetlerinde açıkça sayılmaktadırlar fakat bunların isnadı zayıftır. Aynı zamanda sahihlerine şefaât rivayetlerinin farklı tarihlerini alan Buhârî ve Müslim'in, kezibâtın açıkça sayıldığı hiçbir metni tahrir etmemesi de dikkate değerdur. Kezibâtı açıklayan ifadeleri, sahih metinde bulunduğu kesin olmayan bir ziyade saymaları mümkündür.

İki rivayet gurubunu da isnad ve metin yönünden inceledikten sonra şimdi bu rivayetler etrafında ortaya çıkan tartışmaları ele alacağız.

3. Rivayetler Etrafındaki Tartışmalar

İbn Kuteybe (öl. 276/889) üç yalan rivayetini, hadisçilere yönelik eleştirilere cevap verdiği eserine almıştır. Konuyu "Kelamcılara red" üst başlığında ele alması, eserini yazdığı dönemde de kelamcılarının bu rivayetlere itiraz etmelerinden kaynaklanmalıdır. Rivayet tevriyenin, sözden ilk anlaşılacak mânayı gizleyip başka bir anlam kastetmenin,⁹³ yalan yerine kullanılacak bir yol olduğunu savunanların delili olarak sunulmaktadır. "Kız kardeşim" derken din kardeşliğini, "Bunu şu büyükleri yaptı! Eğer konuşabiliyorsa sorun!" derken şart olarak "Eğer konuşabiliyorlarsa" dediğini ama şart gerçek olmadığından sözünde gerçek olmayacağını, "Hastayım" derken ölümden kaçamayacağı için bir gün

⁸⁹ el-Mâide, 5/116.

⁹⁰ Kadir Paksoy, "Hadis Metodolojisinde İdrâc ve Müdrec Hadisler -I-", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/3 (Haziran 2005), 107; Mustafa Aydın, *Müdrec Hadisler ve Değeri* (Kitap Dünyası, 2024), 91-110.

⁹¹ Akgün, "Sahâbe Tefsîrinin Hz. Peygamber'e İsnâdı Meselesi", 31.

⁹² Fatma Yüksel Çamur, "Güvenilir Ravi 'Güvenilmez' Rivayet: Bir Şahîhu'l-Buhârî Rivayetindeki Meçhul Bedevi Kadın Kıssasının Olgusal Gerçekliği Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (30 Kasım 2022), 559-562.

⁹³ İsmail Durmuş, "Tevriye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/47.

hasta olacağını kastettiği yorumlarını kaydetmiştir.⁹⁴ Rivayetle ilgili kronolojik açıdan tespit edebildiğimiz bu ilk tevil, daha sonraki yorumlarda da sıklıkla tekrarlanmaktadır. Özellikle putlarla ilgili sözünü yalan saymak, dilin beyan üslûbunu göz ardı etmek olarak nitelendirilmiştir. Zira burada Hz. İbrahim'in, hakikati saklaması değil bilakis vurgulayarak ifade edişi vardır. Kendisini gizlememiş ve büyük putun diğer putları kırmadığından herkesin emin olacağını bilerek bu kelamı sarf etmiştir. Dolayısıyla burada bir yalan değil hakikatin edebî ve çarpıcı bir ifadesi bulunmaktadır.⁹⁵ Yahudilikte de benzeri görüş savunulmuştur. Yahudi müfessir Saadyah Gaon (öl. 942), onun Sara'yı kız kardeş olarak göstermesi dâhil, hiçbir zaman yalan söylemediğini belirtmiştir. Saadyah'a göre İbrahim Sara'ya, "akrabam" manasında kardeşim demiştir.⁹⁶

Kelamcılar başta olmak üzere bazı İslam âlimleri, ülü'l-azm peygamberlerden birinin gerçek anlamda yalan söylemesini mümkün görmemiş, ele aldığımız rivayetleri genelde yorumlamış, lafzi anlamda doğru olamayacaklarını savunmuşlardır. Peygamberlerin ismet sıfatı anlatılırken mesele Hz. İbrahim'in yalan söyleyip söylemediğine gelmekte ve konu genişçe tartışılmaktadır.⁹⁷ Mesela İmam Mâtürîdî (öl. 333/944), Hz. İbrahim'in yalan söylediği görüşünü çirkin bulup reddeder. Eleştiriyi hadis üzerinden yapmaz, iddiayı kabul etmez. Ona göre, "Ben hastayım" derken herkeste bir miktar hastalık olabilir, yıldızlara bakması ise kavminin inancına atıftır.⁹⁸ Kur'an'da geçmediğinden, eşi Sâre için "kız kardeşim" demesi hakkındaysa bir açıklama yapmamıştır. Râzî (öl. 606/1210), peygamberlerin ismet sıfatına aykırı bir iş yapmayacaklarını savunurken üç yalan rivayeti hakkında; "Bu tarz haberleri kabul etmeyiz. Kabul etmediğimizde râvilerini yalanladığımız söylenirse deriz ki: Ey zavallı! Eğer bu haberi kabul edersek İbrahim'in (as) yalan söylediğini kabul etmek zorunda kalacağız. Eğer reddedersek râvilerin yalan söylediğine hükmedeceğiz. Şüphesiz Hz. İbrahim'e yalan isnad etmektense mechûl râvilere yalan isnad etmek evlâdır." yorumunu yapar. Ona göre peygamberler, insanları üstün ahlâka çağırırken bunun aksine bir günah işlemezler.⁹⁹ Teftâzânî (öl. 792/1390), peygamberlerin kasten yalan söylemeyeceklerinin icmâyla sabit olduğunu ve âlimlerin çoğununsa sehven de yalan söylemeyecekleri hususunda ittifak ettiğini, söyler. Ona göre mütevatir haberlerle ulaşılan delâleti kat'inin haber-i vahid ile çürütülmesi, usûlü'd-dîn açısından mümkün değildir. Öte yandan peygamberlerin, şer'î bir ruhsattan istifade edip kinayeli, yalan kategorisine girmeyen fakat zahiren yalan olarak değerlendirilecek, beyânların olması ihtimal dâhilindedir. Yine de bu gibi haber-i vahidlerin sıhhati açısından dikkatle incelendiğinden emin olunmalıdır. Bu konuda mütesâhil değil müteşeddid bir değerlendirmeyi zorunlu görmektedir.¹⁰⁰ Mevdûdî'ye (öl. 1979) göreyse, rivayet aktarılırken bir hata yapılmıştır, Hz. Peygamber "yalan söyledi" dememiştir, bir peygamber hakkında bu söz söylenemez. Rivayette yalan olarak adlandırılan ilk iki söz Kur'an'da da geçmektedir ve yalan olarak nitelendirilmemiştir. Sözlerden üçüncüsününse İsrailoğullarının Hz. İbrahim'e yamadıkları bir iftira olduğu görüşündedir.¹⁰¹ Nitekim, bu sözlerin üçü için de hakiki manada yalan değildirler, kinayeli sözlerdir ve peygamberin masumiyetine halel getirmezler açıklaması yapılmaktadır.¹⁰² Bir yoruma göreyse Hz. İbrahim'in sözü doğrudur ama muhataplar açısından zahiren yalan suretindedir. Hz. Peygamber, muhatap açısından yalan olduğunu

⁹⁴ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-Hadis* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1999), 86.

⁹⁵ İyibildiren, *Kur'an'da İbrahim*, 99-100; Günaydın, *Peygamberlerin İsmeti*, 172.

⁹⁶ Fatma Aygün, *Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'de Hz. İbrahim ve İnsanlığa Mesajı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 70.

⁹⁷ Fatma Günaydın, *Mâtürîdî'nin Kelâm Sisteminde Peygamberlerin İsmeti* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 199-200.

⁹⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Tevîlâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâsellum (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 4/132-145; Günaydın, *Peygamberlerin İsmeti*, 202-203.

⁹⁹ Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrût: Daru lhyâi'l-trâsu'l-Arabî, 1999), 18/443; Nedrettin Sarıkaya, *Hiz. İbrahim'in Masumiyeti ve Örnek Oluşu* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 117.

¹⁰⁰ Melikşah Sezen, *Peygamberlerin Vasıfları ve İsmet Sıfatı* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2019), 18-19.

¹⁰¹ Yavuz Köktaş, "Mevdûdî'nin Hadisle İlgili Görüşleri ve Hadis Tahlilleri Üzerine (II)", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/9 (Haziran 2004), 154-156.

¹⁰² Sarıkaya, *Hiz. İbrahim'in Masumiyeti*, 132.

söylemiştir.¹⁰³ Sonuç olarak, İslam âlimlerinden bazıları bu rivayetlere temkinli yaklaşmış; kimileri onları reddederken, kimileri ise bu sözlerin gerçek anlamda yalan olarak değerlendirilmemesi şartıyla kabul edilebileceğini savunmuştur.

Hiz. İbrahim'in sözlerini tevriye veya kinaye ile açıklayanlar çoğunlukta olmakla birlikte, bunları doğrudan yalan kabul eden ve bu durumu yalan söylemeye ruhsat olarak görenler de olmuştur. Şif kelam anlayışında takıyye için kullanılan en kuvvetli delil, rivayette geçen Hiz. İbrahim'in söylediği iddia edilen yalanlardır. Hatta takıyye için yalan ve tevriye olmaları fark etmeksizin sözün her türlüşünün caiz ve Hiz. İbrahim'in sünneti olduğu iddia edilebilmiştir.¹⁰⁴

Buraya kadarki yaklaşımlardan anlaşıldığı gibi, bu tartışmaların ana ekseninde kezib lafzının nasıl anlaşılaçağı vardır. Bu durumda kezib kelimesinin anlamı üzerinde durmak elzem görünmektedir.

3.1. Kezib Kökünün Anlamları ve Yalanın Unsurları

Arapçada kezib kelimesinin yalan söylemenin yanında hata etmek, yanlış anlamak, olduğundan farklı görünmek gibi anlamları da bulunmaktadır.¹⁰⁵ Rivayette geçen ve Türkçeye "yalan" olarak çevrilen "kezib (kizb)" Arapça karşılığı "Doğruluğun (sıdk) karşıtı, sözün vakiya uymaması, bir konuda gerçeğe aykırı bilgi veya haber vermek" şeklinde açıklanmaktadır.¹⁰⁶ Bazı rivayetlerde kezibin kötü niyet taşımayan yanlış davranış, hata anlamında kullanılmasından yola çıkan âlimler, gerçeğe aykırı bilgi veren kişinin kasıtlı olması veya olmaması arasındaki farkın sorumluluk noktasında açığa çıkacağı görüşündedir.¹⁰⁷ Hata yaptı anlamındaki *أخطأ* yerine *كذب* fiilinin kullanılma sebeplerinden biri, söylenilen sözün hatalı ve yanlış olduğunun bir başkası tarafından gösterilmesi, açığa çıkarılmasıdır.¹⁰⁸ Yalanın söyleyen kişiyle mi söylenen sözle mi ilgili olduğu felsefi anlamda derinlemesine tartışılmıştır.¹⁰⁹ Simniyotik inceleme sonucu, kezib kelimesinin Arapça'da kullanımının "Bir şeyin olduğunun aksi şekilde görünmesi" şeklinde tarif edilebileceğı sonucuna ulaşmıştır.¹¹⁰

Dilbilimsel açıdan yalanın üç unsuru olduğu kabul edilmektedir: Yanlış ifade, ifadenin yanlış olduğu inancı, kandırma niyeti.¹¹¹ Sosyolojik anlamda özgecil¹¹² ve beyaz¹¹³ yalanların¹¹⁴ bazı durumlarda gurup ve kişiler arası etkileşimde olumlu sonuçları olabildiğı ama ben merkezli¹¹⁵ ve siyah¹¹⁶ yalanların¹¹⁷ toplumsal güven duygusunu bozma ve çözülmeye sebep olma gibi sonuçları olduğu ortaya konulmuştur.¹¹⁸ Olumlu sonuçlar gündeme getirilirken bu görüşlere itiraz edildiğinin, devamlı ve uzun vadede en yararlı görülen sonuçların bile zarara dönüşeceğinin altı çizilmektedir.¹¹⁹ Yalan kişisel anlamda bireyi ahlâken yozlaştırırken toplumsal anlamda güven ortamını yok edip toplumu çöküşe götürür.¹²⁰ Hiz.

¹⁰³ Kazım Güzel, *Hiz. İbrahim ve İsmet Sıfatı* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993), 108.

¹⁰⁴ Hasan Tevfik Marulcu, "Bâtinî Te'vîl Bağlamında Şif Takıyye Anlayışı –Ehl-İ Sünnet ve Şia Kelâmı Bağlamında Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (Haziran 2016), 39-40.

¹⁰⁵ Bünyamin Erul, "Sahabe Döneminde 'Tekzib' Olgusu ve Tekzibin Mahiyeti", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/1 (1999), 457-458; Hidayet Geze, *Kur'an-ı Kerim'de "Kizb" Kavramı* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 3-7.

¹⁰⁶ Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *eş-Şihâhu Tâcû'l-luğa ve Şihâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 6/209-211.

¹⁰⁷ Mustafa Çağrı, "Yalan", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/297-298.

¹⁰⁸ Şeyma Gülsüm Önder, *Peirce'ün Göstergebilim Anlayışı Açısından Kizb (yalan) Kavramı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 174.

¹⁰⁹ Önder, *Kizb (yalan) Kavramı*, 90-153, 183.

¹¹⁰ Önder, *Kizb (yalan) Kavramı*, 182.

¹¹¹ Sümeyye Büyükbirer, *Türkçe 'Yalan' Sözcüğünün Anlambilimsel ve Edimbilimsel Analizi: Türkçe Ana Dil Konuşurlarına Yönelik Bir Uygulama* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 15-20.

¹¹² Başkalarını korumak, fedakârlık yapmak ve başkasına fayda sağlamak için söylenen yalanlar.

¹¹³ İyi niyetle söylenen, küçük ve zararsız sonuçları olduğu düşünülen, toplumsal kabul gören yalanlar.

¹¹⁴ Burak Elagöz, *Yalanın Sosyolojisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 73, 87.

¹¹⁵ Yalan söyleyenin, kendisini merkeze koyarak, kendi avantajları doğrultusunda söylediğı yalan.

¹¹⁶ Kötü niyetlerle başkalarına zarar vermek için söylenen yalan.

¹¹⁷ Elagöz, *Yalanın Sosyolojisi*, 54, 82.

¹¹⁸ Elagöz, *Yalanın Sosyolojisi*, 137-138.

¹¹⁹ Elagöz, *Yalanın Sosyolojisi*, 73-98.

¹²⁰ Büyükbirer, *Türkçe 'Yalan' Sözcüğü*, 2.

İbrahim'in sözleri açısından yalanın üç unsurunun, her bir sözde gerçekleştiği söylenemez. İfadelerin hiçbirisi yanlış değildir, kinaye ve tevriye sanatıyla söylenilmişlerdir. Yanlış olduklarına inanılarak söylenmeleri de söz konusu değildir. Kandırma niyeti ise putlarla ilgili sözde yoktur, diğer ikisindeyse beyaz sayılmak kaydıyla varlığı kabul edilebilir. Her halükarda üç unsuru bir arada bulundurmeyen bu sözler, yalan kategorisine girmez.

Arapçada olduğu gibi bazı dillerde ifadenin yanlış veya hatalı olması yalan kapsamında değerlendirilirken, buna mukabil Türkçede yanlış ifade yalan kapsamında görülmemektedir.¹²¹ Bu durumda Hz. İbrahim ile ilgili üç yerde muhatabın yanlış anlayabileceği ifadeler kullanmasını Türkçeye "üç yerde yalan söyledi" şeklinde çevirmek, yanlıştır. Rivayetlerin anlaşılmasındaki temel problemlerden biri, kezip lafzının merfu metinde bulunduğu kesinleşmemesi; bir diğeri ise bu kelimenin Türkçeye doğrudan 'yalan' olarak çevrilmesidir.

Nihayetinde Hz. İbrahim'in muhatabın yanlış anlayabileceği sözler söylemesi, şer'i ruhsata dayalı durumlarda yalan söylenilebileceğine delil teşkil etmekten uzaktır. Metin bütünlüğü içerisinde ilgili lafızların nasıl anlaşılacağı üzerinde durulmalıdır.

İncelediğimiz rivayetlerde gerçek anlamda söylenilmiş bir yalandan bahsedilemeyeceği anlaşılmaktadır. Şefaathane gurubunda olup kezip lafzını içeren az sayıdaki tariklerin metinlerinde, yanlış anlaşılacak sözlerinden dolayı Hz. İbrahim'in pişmanlığı vurgulanmaktadır. Onun, o büyük günde ileri derecede korktuğundan dolayı söylediği sözlerin günah sayılıp hesaba çekileceğini düşündüğü yorumlarına, erken dönem şerh edebiyatında¹²² olduğu gibi yakın dönem çalışmasında da¹²³ rastlamaktayız. Yine bir yorumda, bu sözleri söyleyerek verilmiş bir ruhsatı kullanmaktan dahi pişman olduğu ve bu nedenle kendisinin şefaathane edemeyeceği fikrine ulaştığı dile getirilmektedir.¹²⁴ Bu durumda rivayetlerin verdikleri mesaj, yalandan uzak durmak gerektiğidir. Zira kıyamet günü, Hz. İbrahim'in örnekliğinde anlatıldığı üzere, yanlış anlaşılacak söz söylemekten dahi derin pişmanlık duyulacaktır.

4. Sonuç

Hz. İbrahim, semavi dinlerin ortak atasıdır. Kur'an- Kerim'de siddîk sıfatı verilen dört kişiden biri ve ismi en çok geçen ikinci peygamberdir. Tüm insanlığa örnek ve önderdir. Hz. Peygamber tarafından en hayırlı kişi olarak anılmıştır. Bu övgü dolu vasıfların yanına, yalan söyleme fiilinin gerçek anlamı kastedilerek eklenmesi, manevi şahsiyetine saygısızlık olur. Kelamî açıdansa ismet sıfatını zedeleyecek bu iddia olup, kabul edilebilecek nitelikte değildir. Yine de yalan söylemeye ruhsat arandığında Hz. İbrahim ve üç yalanı bir araya getiren rivayetler gündeme gelmektedir. Bu durum, ilgili rivayetlerin titizlikle incelenmesini zorunlu kılmaktadır.

Geçmişten günümüze Hz. İbrahim'in üç kere kezip söylediği lafzını içeren rivayetler üzerinde çeşitli yorumlar yapılmıştır. Hâlbuki isabetli yorum yapmanın ön şartı, bilginin kaynağının ve anlamının doğru tespittir. Çalışmamızda öncelikle bu amacı gerçekleştirmeye çalıştık. Konuya dair rivayetler toplandığında, metin içeriği açısından iki gurupta olukları görülmektedir. Birinci guruptaki üç yalan rivayeti olarak adlandırdıklarımızın tümü, Ebû Hureyre kaynaklı ve muhtemelen mevkuf haberlerdir. Bazı kaynaklarda ref' edilmeleri, sahabeden gelen gaybî bilginin hükmen merfû kabul edilmesi temayülüyle açıklanabilir. Kronolojik açıdan ilk kaynaklarda mevkuf, sonraki dönem eserlerinde merfû olmaları bu izahı desteklemektedir. İkinci gurup şefaathane rivayetleri yedi farklı sahabeden nakledilmektedir. Bu guruptakilerin çoğu tarikinın metninde, kezip lafzı yoktu. Bu kelime üç sahâbeden aktarılan rivayetlerde yer almazken, diğer sahâbîlerden gelen rivayetlerin bazı tariklerinde görülmektedir. Bu durum merfu metinde olmalarını şüpheli hale getirmekte, kimi metinlere râvi yorumuyla girmiş

¹²¹ Büyükbirer, *Türkçe 'Yalan' Sözcüğü*, 1, 69.

¹²² Ebu'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdilmelik el-Bekrî el-Kurtubî İbn Battâl, *Şerhu Şahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 10/202.

¹²³ Güzel, *Hz. İbrahim ve İsmet Sıfatı*, 108.

¹²⁴ Sarıkaya, *Hz. İbrahim'in Masumiyeti*, 132-134.

olabileceklerini düşündürmektedir. Zira şefaata istenilen diğer peygamberlerin de şefaata edememelerine çoğu zaman bir neden gösterilmemesi ve bazı metinlerde sayılan sebeplerin farklı olabilmesi, bu sebeplerin açıklama sadedinde yapılmış yorumlar olması ihtimalini doğurmaktadır.

Rivayetler etrafındaki tartışmalarda en çok tekrarlanan savunma, kezinin gerçek manada yalan anlamına gelmediğidir. Muhatap açısından yanlış anlaşılması sebebiyle yalana benzetildikleri, hakikatte yalan olmadıkları; tevriye, kinaye, beyan gibi dilde kullanılan söz sanatlarına girdikleri açıklanmaktadır. Aslında kezinin arasında sayılan iki söz, Kur'an'da geçmektedir ve putların kırılmasıyla ilgili olanın yalana bir benzerliği de yoktur. Hz. İbrahim'e ait bu sözlerle kinayeli anlatımla, putların hiçbir şeye güç yetiremeyecekleri gerçeği vurgulanmıştır. "Hastayım" sözüyle, onu söylediğinde bir miktar hasta olması veya hasta gibi hissetmesi mümkün olduğundan, yalan veya yanlış ya da hatalı olarak kabulü, hasta değilken söylenmişse mümkündür. Bu ise günümüzde ispat edilemeyecek bir iddiadır. Geriye eşi Sâre için kız kardeşim demesi kalmaktadır. Eski Ahid'de iki yerde geçen bu bilgiyi, İsrâliyat'ın Hz. İbrahim'e iftirası görüp direk reddedenler de vardır. Çalışmamızda ulaştığımız kanaat ise bu bilginin Ebû Hureyre dayanan mevkuf bir haber olduğu, zamanla hükmen merfu sayıldığıdır.

Kezinin olarak sayılan sözlerin yalanın unsurlarını içermediği de açıktır. Arapçada ve bazı diğer dillerde, yalan kelimesinin yanlış anlaşılabilir veya hatalı söylenilen söz anlamında kullanıldığı bilinmektedir. Eğer Hz. Peygamber bu lafzı Hz. İbrahim için kullandıysa bile, kastettiği kesinlikle Türkçedeki yalan değildir. Zira Türkçede yalan, yanlış anlaşılabilir veya hatalı söylenilen söz anlamına gelmez. Bilerek, isteyerek, doğru olmayan söz söylemek anlamına gelir. Bu itibarla birçok hadis eserinde geçen bu lafızlar, Türkçeye çevrilirken kezinin yerine yalan kelimesi kullanılmamalıdır.

Meseleyi sorun haline getiren bir diğer hata ise, ilgili rivayetlerin bazı durumlarda şer'î anlamda yalan söyleme ruhsatına dayanak sayılmasıdır. Oysa şefaata ilgili metinlerde kezinin geçtiği tarihlerde vurgulanan, Hz. İbrahim'in kıyamet gününde, muhatapın yanlış anlayabileceği bu sözleri söylemiş olmaktan derin pişmanlık duymasıdır. Verilen örneğin amacı, hakiki anlamda yalan olmasa da yanlış anlaşılabilir söz söylemekten bile sakındırmaktır. Dolayısıyla bu ifadeler, yalan söylemeye dair bir ruhsata değil, bilakis yalandan kesin olarak sakındırmaya delalet etmektedir.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

- Abd b. Humeyd, Ebû Muhammed Abd b. Humeyd b. Nasr el-Kissî. *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humeyd*. thk. Subhî'l-Bedrî - Mahmûd Muhammed Halil. Kahire: el-Mektebetü'l-sünne, 1988.
- Abdullah b. Mübârek, Ebû Abdurrahmân Abdullâh b. el-Mübârek b. Vâzih. *Kitabü'z-Zühed ve'r-rekâik*. thk. el-A'zamî Habîburrahmân. Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmiyye, ts.
- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habîburrahman el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1982.
- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybanî. *el-Müsne'd*. thk. Şuayb el-Arnâut, Âdil Mürşid vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Akgün, Hüseyin. "Sahâbe Tefsirinin Hz. Peygamber'e İsnâdı Meselesi". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (30 Haziran 2017), 21-54. <https://doi.org/10.18498/amaufd.325824>
- Ateş, Abdurrahman. "Hz. İbrahim'e İsnad Edilen Üç Yalan". *Ekev Akademi Dergisi* 8/18 (2004), 75-88.
- Aydın, Mustafa. *Müddrec Hadisler ve Değeri*. Kitap Dünyası, 2024.

- Aygün, Fatma. *Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'de Hz. İbrahim ve İnsanlığa Mesajı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Bahar, Murat. "Yusufendizâde'nin Hz. İbrahim'e İsnad Edilen Üç Yalan Meselesini Şerhi". *Amasya İlahiyat Dergisi* 23 (30 Kasım 2024), 105-130. <https://doi.org/10.18498/amailad.1558881>
- Baktır, Mustafa. "Kur'an'da Tanıtılan Model Şahsiyet Hz. İbrahim". *Ekev Akademi Dergisi* 7/14 (2003), 43-57.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr el-. *el-Müsned*. thk. Zeynüdü'n Mahfûzu'r-rahmân vd. Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikme, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-. *Halku efâli'l-ibâd*. thk. Abdurrahman Umeyra. Riyâd: Daru'l-meârif, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Zühreir. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavkî'n-necât, 2001.
- Büyükbirer, Sümeyye. *Türkçe 'Yalan' Sözcüğünün Anlambilimsel ve Edimbilimsel Analizi: Türkçe Ana Dil Konuşurlarına Yönelik Bir Uygulama*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-. *eş-Şihâhu Tâcü'l-luğa ve Şihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Çağrı, Mustafa. "Yalan". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 43/297-300. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çap, Sabri. *Hadîs İlmünde Merfû-Mevkuf İlişkisi*. Ankara: İlâhiyât, 2020.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-. *İlelü'l-hadîs*. thk. Mahfûzürrahman Zeynullah es-Silefî. Riyâd: Dâru Tayyibe, 1985.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân ed-. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Süleym Esed. 4 Cilt. Cidde: Daru'l-Muğnî, 2000.
- Durmuş, İsmail. "Tevriye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/47-48. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhiddin. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm el-Herevî. *el-Hutab ve'l-mevâiz*. thk. Ramazan Abdü't-tevvâb. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-dîniyye, 1986.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Alî el-Mevsîlî. *Müsnedü Ebî Ya'lâ*. 13 Cilt. Beyrut: Daru'l-Me'mûn li't-turâs, 1984.
- Elagöz, Burak. *Yalanın Sosyolojisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Erul, Bünyamin. "Sahabe Döneminde 'Tekzib' Olgusu ve Tekzibin Mahiyeti". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/1 (1999), 455-490.
- Geze, Hidayet. *Kur'an-ı Kerim'de "Kizb" Kavramı*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Günaydın, Fatma. *Mâtürîdî'nin Kelâm Sisteminde Peygamberlerin İsmeti*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Güzel, Kazım. *Hz. İbrahim ve İsmet Sıfatı*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993.

- Hâris b. Ebû Üsâme. *Buğyetü'l-bâhis an zevâidi Müsnedi'l-Hâris*. ed. Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî. thk. Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkerî. 2 Cilt. Medîne: Merkezü Hidmeti's-Sünne, 1992.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*. Haydarâbâd: Dâiretu'l-Meârifî'l-Osmanî, 1938.
- Hatiboğlu, İbrahim. "İsrâîliyyât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/195-199. İstanbul: TDV Yayınları, 2023.
- İbn 'Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî. *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz. Beyrût: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Târîhu Dımaşk*. thk. Muhibbuddîn Ebû Saîd Amr b. Ğarâme el-Amrî. 80 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1997.
- İbn Battâl, Ebu'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik el-Bekrî el-Kurtubî. *Şerhu Şahîhi'l-Buhârî*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Musannef*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1988.
- İbn Ebû Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr eş-Şeybânî. *Kitâbü's-Sünne*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1980.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 Cilt. Haydarabad: Matbaatu Dâiretü'l-Maarifi'n-Nizâmîyye, 1908.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Fethü'l-Bârî Şerhü Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1959.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl Ömer b. Kesîr. *en-Nihâyetü fi'l-fiten*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-cıl, 1988.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Te'vîlü muhtelifi'l-Hadîs*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabîyye, 1952.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. *Keşfü'l-müşkil min hadîs-i's-Şahîhayn*. thk. Alî Hüseyin el-Bevvâb. 4 Cilt. Riyâd: Dârü'l-Vatan, ts.
- İshâk b. Râhûye, Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm. *el-Müsned*. thk. Abdülgafûr Abdülhak el-Belûşî. 5 Cilt. Medine: Mektebetü'l-îmân, 1991.
- İyibildiren, Ahmet. *Kur'an'da İbrahim (as)*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990.
- Kandemir, M. Yaşar. "Kâ'b el-Ahbâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/1-3. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Köktaş, Yavuz. "Mevdûdî'nin Hadîsle İlgili Görüşleri ve Hadîs Tahlilleri Üzerine (II)". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/9 (Haziran 2004). <https://doi.org/10.17335/suifd.70878>
- Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 4. Basım, 2009.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh. *el-Muvatta*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrût: Dâru İhyâi'l-kütübî'l-Arabî, 1985.

- Marulcu, Hasan Tevfik. "Bâtînî Te'vîl Bağlamında Şîî Takiyye Anlayışı –Ehl-i Sünnet ve Şia Kelâmı Bağlamında Bir Değerlendirme". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (Haziran 2016), 31-47.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâsellum. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Mervezî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Nasr el-. *Ta'zîmü kadri's-şalât*. 2 Cilt. Medîne: Mektebetü'l-dâr, 1985.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân el-. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'î'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1987.
- Mukâtil b. Süleymân. *et-Tefsîr'ul-Mukâtil*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 1 Cilt. Kahire, 1989.
- Mücâhid, Mücâhid b. Cebr Ebü'l-Haccâc. *Tefsîru Mücâhid*. thk. Muhammed Abdüsselâm. Mısır: Daru'l-Fikr, 1989.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1956.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb en-. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Hasan Abdülmün'im. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Önder, Şeyma Gülsüm. *Peirce'ün Göstergebilim Anlayışı Açısından Kizb (yalan) Kavramı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Paksoy, Kadir. "Hadis Metodolojisinde İdrâc ve Müdrec Hadisler-I". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/3 (Haziran 2005), 105-124.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrût: Daru İhyâi'l-türâsu'l-Arabî, 1999.
- Sa'adia Goan, Sa'id b. Yûsuf el-Feyyûmî. *Tefsîru't-Tevrât bi'l-'Arabiyye: Tevrat (Tora) Tefsiri: (metin - açıklamalı çeviri)*. thk. Ferruh Özpilavcı. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. baskı., 2018.
- Sarıkaya, Nedrettin. *Hz. İbrahim'in Masumiyeti ve Örnek Oluşu*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Serrâc, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. İshâk b. İbrâhîm es-. Zâhir b. Tâhir. *Hadîs-ü's-Serrâc*. thk. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ukkâşe. Kahire: el-Fârûku'l-hadisiyye, 2004.
- Sezen, Melikşah. *Peygamberlerin Vastıfları ve İsmet Sıfatı*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2019.
- Sönmez, Elif. *Mevkuf Hadisin Merfû Rivâyet Edilmesi ile İlgili Müslim'e Yöneltilen Eleştiriler (Tettebbü' Özelinde)*. İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Suiçmez, Yusuf. *Hadiste Ref' Problemi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr es-. *Tedribü'r-râvî fî şerhi takrîbî'n-Nevevî*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryabî. 2 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 2005.
- Sümertaş, Burhan. *Sıdkın Semantik Süreveni: Kur'an'da Doğruluk ve Samimiyet*. İstanbul: TDV Yayınları, Birinci basım., 2017.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-. *el-Müsned*. thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1999.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-. *es-Sünen*. thk. Beşşâr 'Avvâd. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-garbi'l-İslâmî, 1998.

- Turan, Zekiye. “Allah Âdem’i Kendi Suretinde Yarattı” Hadisinin İncelenmesi. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Ukaylî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Amr el-. *ed-Duâfâ’ü’l-kebîr*. thk. Abdü’l-Mu’tî Emîn Kal’acî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Mektebeti’l-İlmiyye, 1984.
- Yüksel Çamur, Fatma. “Güvenilir Ravi ‘Güvenilmez’ Rivayet: Bir Şaḥīḥu’l-Buḥārî Rivayetindeki Meçhul Bedevi Kadın Kıssasının Olgusal Gerçekliği Üzerine”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 557-605. <https://doi.org/10.33227/auifd.1091108>
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-. *Siyerü a’lâmi’n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1985.



Yapay Zekâ Teknolojilerinin Fetva Hizmetlerine Potansiyel Katkıları: DİB Fetva Hizmetleri Özelinde Bir İnceleme¹

The Potential Contributions of Artificial Intelligence Technologies to Fatwa Services: A Study on the Presidency of Religious Affairs (DİB) Fatwa Services

Ahmet Faruk ÇELİK² 

Geliş Tarihi (Received): 06.03.2025

Kabul Tarihi (Accepted): 31.03.2025

Yayın Tarihi (Published): 31.05.2025

Öz: Yapay zekâ teknolojileri, günümüzde hemen her alanda olduğu gibi dini hizmetlerde de büyük bir dönüşüm sağlama potansiyeline sahiptir. Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), fetva hizmetlerini sunarken yapay zekâ teknolojilerinin sağladığı imkanlardan daha fazla faydalanarak bu hizmetleri daha etkili ve erişilebilir hale getirmeyi amaçlamaktadır. Bu makale, DİB'in fetva hizmetlerinin geliştirilmesi açısından yapay zekâ teknolojilerinin getirdiği fırsatlara ve potansiyellere dair bazı önerileri ele almaktadır. Makalede yapay zekânın fetva hazırlama ve sunumu süreçlerindeki rolü incelenmekte ve bu bağlamda semantik arama gibi teknolojilerin bu süreçlere entegre edilmesinin sağlayacağı faydalar üzerinde durulmaktadır. Çalışma, fetva hizmetlerinde yapay zekâ teknolojilerinin sağladığı fırsatları iki temel boyutta incelemektedir: Birincisi, mevcut fetva veri tabanının geliştirilmesine yönelik öneriler; ikincisi ise fetva hizmetlerinin dijitalleşmesinde yapay zekâ temelli yaklaşımlar. Makalede dijitalleşme ve fetva hizmetleri bağlamında özellikle yapay zekâ teknolojilerinin fetva hazırlama ve sunma süreçlerindeki faydaları ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, DİB, Fetva Veri Tabanı, Yapay Zekâ, Semantik Arama.

&

Abstract: Artificial intelligence (AI) technologies have the potential to bring significant transformation to religious services, as they do in nearly every other field today. The Presidency of Religious Affairs (Diyanet İşleri Başkanlığı, DIB) aims to make its fatwa services more effective and accessible by leveraging the opportunities provided by AI technologies. This article addresses certain suggestions regarding the opportunities and potentials that AI technologies offer for the improvement of DIB's fatwa services. It examines the role of AI in the processes of preparing and delivering fatwas, with a focus on the benefits of integrating technologies such as semantic search into these processes. The study explores the opportunities provided by AI technologies in fatwa services through two main dimensions: first, suggestions for improving the existing fatwa database, and second, AI-based approaches to the digitalization of fatwa services. In the context of digitalization and fatwa services, this article particularly discusses the advantages of AI technologies in the preparation and delivery of fatwas.

Keywords: Islamic Law, DİB, Fatwa Database, Artificial Intelligence (AI), Semantic Search.

Atıf/Cite as: Çelik, Ahmet Faruk. "Yapay Zekâ Teknolojilerinin Fetva Hizmetlerine Potansiyel Katkıları: DİB Fetva Hizmetleri Özelinde Bir İnceleme". *Dergiabant* 13/1 (Mayıs 2025), 85-96. doi: 10.33931/dergiabant.1652601

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Bu makale, 26-28 Kasım 2024 tarihlerinde Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından düzenlenen XVII. Din Şûrası'nda "Fetva ve Dijitalleşme" başlığıyla sunulan tebliğ esas alınarak hazırlanmıştır. Çalışmanın oluşturulması sürecinde DİB'in fetva süreçlerine ilişkin bilgi ve tecrübelerini paylaşan Din İşleri Yüksek Kurulu uzmanı Dr. Hüseyin Arı'ya teşekkür ederim. DİB'in fetva süreçlerine dair yazılı bir materyal bulunmadığından bu bilgiler Dr. Hüseyin Arı'nın aktarımlarına dayanmaktadır. Ayrıca, Din Şûrası için tebliğ hazırlamamı talep eden Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu'na, katkılarından dolayı Dr. Mustafa Taha Koçyiğit, Arif Yasin Kavdır ve Yusuf Akbulut'a ve makalemi değerlendiren hakemlere teşekkürlerimi sunarım.

² Dr. Öğr. Üyesi, Ahmet Faruk Çelik, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, ahmetfaruk.celik@ibu.edu.tr.

1. Giriş

Yapay zekâ teknolojilerinin hızla geliştiği çağımızda, bu yeniliklerin dini hizmetler özellikle de fetva hizmetleri üzerindeki potansiyelleri ve sınırları giderek daha fazla tartışılmaktadır. Yapay zekânın doğrudan fetva verme yetkisine sahip olması fikri, bağlama özgü ve bireysel koşullara dayalı olan fetvanın doğasına aykırı olup bu tür bir yaklaşım metodolojik açıdan ciddi riskler taşımaktadır. Fetvaların bağlam ve bireysel durumlar dikkate alınarak hazırlanması gerektiği gerçeği, bu süreçte insan unsurunun vazgeçilmez bir rol oynadığını açıkça göstermektedir. Ancak bu tür endişeler, yapay zekâ teknolojilerinin fetva süreçlerini destekleyici bir araç olarak kullanımına yönelik potansiyeli göz ardı etmek anlamına gelmemelidir. Tam aksine dikkatli bir tasarım ve etkin bir denetim mekanizmasıyla yapay zekâ teknolojileri fetva hizmetlerinin daha etkili, hızlı ve erişilebilir bir şekilde sunulmasına önemli katkılar sağlayabilir. Özellikle geçmişte verilmiş fetvaların sistematik tasnifi, semantik arama teknolojilerinin entegrasyonu ve geniş veri tabanlarının etkin bir şekilde yönetimi, uzmanların iş yükünü hafifletecek ve Müslümanların fetva taleplerine daha etkin cevaplar sunulmasını sağlayacaktır.

Yapay zekâ teknolojilerinin fetva hizmetlerine entegrasyonunu ele alan literatür, konunun teorik ve pratik temellerine ışık tutmaktadır. Literatürde yapay zekânın fetva süreçlerini destekleyici bir araç olarak nasıl kullanılabileceği, bu teknolojilerin sunduğu fırsatlar ve karşılaşılan zorluklar farklı perspektiflerden ele alınmıştır. Özellikle yapay zekâ tabanlı sistemlerin İslam hukukuna uygun şekilde tasarlanması, fetva süreçlerinin hızlandırılması ve erişilebilirliğin artırılması gibi konular üzerine yoğunlaşmıştır. Bununla birlikte yapay zekâ tabanlı sistemlerin etik ve dini hassasiyetlere uygunluğu da bir o kadar önem arz etmektedir.

Yapay zekâ teknolojilerinin fetva süreçlerini daha hızlı hale getirme ve bireylerin fetvalara daha kolay erişimini sağlama potansiyelini ele alan Jamal ve Zakaria'nın *Shariah Guideline On Artificial Intelligence (AI) in Fatwa Issuance* isimli çalışması, İslam hukukunun temel prensiplerinden hareketle yapay zekâ kullanımını fetva süreçlerine entegre etmeye yönelik teorik ve pratik bir çerçeve sunmaktadır. Çalışma yapay zekânın yalnızca uzmanlara destek sağlayacak bir araç olarak kullanılmasını ve fetva verme sürecinde müftülerin yerini almayacak şekilde tasarlanmasını önermektedir. Çalışmada yapay zekânın bilgiye hızlı erişimi kolaylaştırma, fetva süreçlerini hızlandırma ve standartlaştırma gibi önemli avantajlarına dikkat çekilirken aynı zamanda bu teknolojilerin bağlamsal farkındalık eksikliği ve algoritmalara aşırı bağımlılık gibi risklerine de değinilmektedir. Yapay zekânın İslam hukukunun detaylarını ve bağlamlarını tam anlamıyla kavrayamaması gibi sınırlamalar nedeniyle bu sistemlerin doğrudan fetva vermesi yerine uzmanların karar alma süreçlerini destekleyici bir rol üstlenmesi gerektiği belirtilmektedir. Söz konusu çalışma, yapay zekâ teknolojilerinin fetva süreçlerindeki potansiyelini ve sınırlarını ele alarak dengeli bir yaklaşım sunmakta ve bu teknolojilerin kullanımında ihtiyatlı bir yol izlenmesini önermektedir.³ Benzer şekilde, Kausar ve çalışma arkadaşlarının *Analysis of the Islamic Law and its Compatibility with Artificial Intelligence* adlı çalışması, İslam hukuku ile yapay zekânın uyumluluğunu tartışmakta ve modern dünyanın ortaya çıkardığı zorluklar karşısında yapay zekânın bağlama duyarlı bir şekilde kullanılmasının gerekliliğini ortaya koymaktadır.⁴

Yapay zekânın İslami finans alanlarında uygulanabilirliğini inceleyen Sarea ve çalışma arkadaşlarının *Artificial Intelligence and Islamic Finance: Practical Applications for Financial Risk Management* adlı makalesi, dijitalleşmenin İslam hukukuna uygun teknolojik yeniliklerle nasıl desteklenebileceğini ele almaktadır. Çalışma, yapay zekânın İslami finans ve bankacılık sektöründe risk yönetimi, yönetim, süreç iyileştirme ve şeffaflık artırma gibi alanlarda oynayabileceği rolleri detaylı bir şekilde incelemektedir. Bu bağlamda yapay zekânın büyük veri analiziyle İslami finansal ürün ve hizmetlerin daha etkin bir şekilde değerlendirilmesi, çeşitli finansal risklerin daha etkili bir şekilde yönetilmesi ve dolandırıcılık, kara para aklama gibi suçlarla mücadeledeki potansiyeli vurgulanmaktadır. Çalışma ayrıca, yapay zekânın karar alma süreçlerini hızlandırarak süreç verimliliği ve maliyet etkinliği sağlama gibi avantajlarına dikkat

³ Muhammad Haziq Nor Jamal - Mohamad Zaharuddin Zakaria, "Shariah Guideline On Artificial Intelligence (AI) in Fatwa Issuance" 1/1 (2023).

⁴ Shabana Kausar vd., "Analysis of the Islamic Law and Its Compatibility with Artificial Intelligence as a Emerging Challenge of the Modern World", *Annals of Human and Social Sciences* 5/I (31 Mart 2024).

çekmekte ve bu teknolojilerin finansal hizmetlerde şeffaflık ve güven artırıcı bir rol oynayabileceğini ifade etmektedir. Çalışma, Endonezya gibi İslami finans sektöründe hızlı dijitalleşme yaşayan bölgelerdeki uygulama örneklerini analiz ederek bölgesel dinamiklerin İslami finansın dijitalleşmesine olan etkisini tartışmaktadır. Ayrıca İslami finans sistemine özgü regülasyonların bu teknolojilerin İslam hukukuna uygun bir şekilde entegre edilmesini nasıl etkileyebileceğine dair öngörüler sunmaktadır.⁵ Bu çalışmanın yanı sıra, Wahid ve Kususiyannah'ın *The Relevance of the Usage of Artificial Intelligence and Machine Learning in Legal Analysis* başlıklı çalışması, Endonezya'da Ulusal Şeriat Konseyi fetvaları ile finansal düzenlemelerin uyumunu incelemiştir. Bu çalışma, metin madenciliği ve içerik analizi gibi tekniklerle bu alandaki uygulamaların etkinliğini değerlendirmektedir.⁶

Yapay zekâ destekli otomatik fetva sistemleri geliştirme süreçlerine dair yapılan çalışmalardan biri olan Munshi ve çalışma arkadaşlarının *Automated Islamic Jurisprudential Legal Opinions Generation Using Artificial Intelligence* başlıklı makalesi, bu sistemlerin mimari tasarımı, veri seti oluşturma ve soru-cevap alma işlevlerini detaylandırmaktadır. Bu çalışmada, doğal dil işleme, derin öğrenme ve Arapça metin işleme gibi teknolojilerin İslam hukuku bağlamında nasıl uygulanabileceği ele alınmıştır.⁷ Bu sistemlerin özellikle fetva süreçlerini hızlandırmak ve uzmanların iş yükünü hafifletmek gibi avantajlar sunduğu belirtilmiştir. Ayrıca bu teknolojilerin doğru veri setleri ile beslenmesi ve insan denetimiyle kullanılması gerektiği de vurgulanmaktadır. Benzer şekilde, Tsourlaki'nin *Artificial Intelligence on Sunni Islams Fatwa Issuance in Dubai and Egypt* isimli çalışması, yapay zekânın fetva süreçlerine etkisini değerlendirmektedir. Bu çalışmada, söz konusu sistemlerin sağladığı faydaların yanı sıra etik zorluklar ve metodolojik riskler ele alınmıştır.⁸

Yapay zekâ teknolojilerinin yaygınlaşmasının oluşturabileceği olumsuz etkiler üzerine de çeşitli tartışmalar yapılmaktadır. Alshithisri'nin *A Study of the Legal and Fiqhi Impact of AI on Issuing Fatwas* başlıklı çalışmasında yapay zekânın yanlış kullanıldığında fetva süreçlerinde otorite sorunlarına ve bağlamdan kopuk kararlara neden olabileceği endişesi dile getirilmiştir.⁹ Benzer şekilde bu alandaki çalışmalar yapay zekâ tabanlı sistemlerin faydalarının yanı sıra etik ve metodolojik zorlukları da değerlendirmektedir.¹⁰

İslam ahlakı bağlamında yapay zekâ sistemlerinin geliştirilmesi gerektiği literatürde sıkça vurgulanan bir diğer önemli başlıktır. Elmahjub'un *Artificial Intelligence (AI) in Islamic Ethics: Towards Pluralist Ethical Benchmarking for AI* başlıklı çalışmasında maslahat kavramı yapay zekâ sistemlerinin geliştirilmesi ve uygulanmasında temel bir rehber olarak ele alınmıştır. Çalışma, yapay zekânın etik ilkelerle uyumlu tasarımının yalnızca fetva hizmetlerinde değil, İslami finans, sağlık ve eğitim gibi alanlarda da büyük katkılar sunabileceğini vurgulamaktadır.¹¹

Görüldüğü üzere mevcut literatür bir yandan yapay zekânın İslam hukuku bağlamında sağladığı fırsatlara dikkat çekerken diğer yandan etik kaygılar ve bağlamsal hassasiyetlerin önemini vurgulamaktadır. Yapay zekâ teknolojilerinin fetva hizmetlerinde bir araç olarak değerlendirildiği bu

⁵ Adel M. Sarea vd., *Artificial Intelligence and Islamic Finance: Practical Applications for Financial Risk Management* (London: Routledge, 2021).

⁶ Soleh Hasan Wahid - Anjar Kususiyannah, "The Relevance of the Usage of Artificial Intelligence and Machine Learning in Legal Analysis (An Analysis of Legal Provisions in the National Sharia Council Fatwa and Financial Services Authority Regulation Using Plagiarism Checker and ATLAS.Ti)" 584 (2020).

⁷ Amr Abdullah Munshi vd., "Automated Islamic Jurisprudential Legal Opinions Generation Using Artificial Intelligence", *Pertanika Journal of Science and Technology* 30/2 (14 Mart 2022), 1135-1156.

⁸ Amr A. Munshi vd., "Towards an Automated Islamic Fatwa System: Survey, Dataset and Benchmarks", *International Journal of Computer Science and Mobile Computing* 10/4 (30 Nisan 2021), 118-131.

⁹ Ahmad Bin Abdulaziz Alshithisri, "A Study of the Legal and Fiqhi Impact of AI on Issuing Fatwas", *Kurdish Studies* 1/12 (2024), 2504-2511.

¹⁰ Sofia Tsourlaki, "Artificial Intelligence on Sunni Islams Fatwa Issuance in Dubai and Egypt", *Islamic Inquiries* 1/2 (Kasım 2022), 107.

¹¹ Ezieddin Elmahjub, "Artificial Intelligence (AI) in Islamic Ethics: Towards Pluralist Ethical Benchmarking for AI", *Philosophy & Technology* 36/4 (Aralık 2023), 73.

çalışmalar, yapay zekânın rehberlik sağlayan bir destek mekanizması olarak kullanılabileceğine işaret etmektedir. Ancak bu süreçlerde insan denetiminin ve bağlama duyarlı bir yaklaşımla hareket edilmesinin gerekliliği her zaman ön planda tutulmaktadır. Öte yandan mevcut literatürde DİB'in fetva hizmetlerine özgü olarak yapay zekâ teknolojilerinin uygulanmasına dair doğrudan bir çalışmaya rastlanmamaktadır. Özellikle dikkat çeken bir diğer husus ise, son dönemde yapay zekâ teknolojilerinin ilahiyat alanındaki kullanımına ilişkin yapılan çalışmaların önemli bir kısmının, chat botların dini sorulara verdikleri cevapların doğruluğunu test etmeye odaklanmasıdır. Bu tür çalışmalarda, farklı İslami disiplinlerden seçilen sorular yapay zekâ tabanlı sistemlere yöneltilmekte ve verilen yanıtlar klasik kaynaklar ya da uzman görüşleriyle karşılaştırılarak değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Ancak bu yaklaşım, yapay zekâyı yalnızca “doğru” ya da “yanlış” cevaplar veren bir araç olarak konumlandırmakta; teknolojinin dini bilgi üretim süreçlerine, dijital arşivlerin yönetimine, metin analizine ve veri sınıflandırmasına yönelik yapısal katkılarını çoğunlukla göz ardı etmektedir. Oysa yapay zekâ, doğrudan hüküm veren bir otorite yerine, dijital içeriklerin yeniden analiz edilmesini, tasnif edilmesini ve sistematik hale getirilmesini kolaylaştıran bir yardımcı teknoloji olarak ele alındığında, ilahiyat araştırmalarına nitelikli katkılar sunabilecek önemli imkânlar barındırmaktadır. Bu bağlamda elinizdeki çalışma, söz konusu literatürden farklılaşarak, yapay zekânın metodolojik bir araç olarak ilahiyat araştırmalarında nasıl daha işlevsel biçimde kullanılabileceğini DİB'in fetva hizmetleri özelinde ele almaktadır.

Çalışma, mevcut literatürde yapay zekâ teknolojilerinin İslam hukuku bağlamında kullanımına yönelik etik kaygılar ve bağlamsal hassasiyetlere odaklanan tartışmaların yanı sıra kurumsal uygulamalara yönelik somut önerilerde bulunmayı amaçlamaktadır. Özellikle DİB'in fetva hizmetlerinde dijitalleşme ve yapay zekâ teknolojilerinin entegrasyonunun sağlayabileceği bazı somut faydalar ele alınarak uygulamaya yönelik pratik bir çerçeve sunulmaktadır. Dijitalleşmenin sağladığı fırsatlar bağlamında özellikle semantik arama, doğal dil işleme (NLP) ve yapay zekâ tabanlı çeviri sistemlerinin uygulanabilirliği üzerinde durulmaktadır. Aynı zamanda bu teknolojilerin fetva hizmetlerine entegrasyonunda insan kontrolünün vazgeçilmez bir rol oynadığına dikkat çekilmektedir. Bu kapsamda çalışma, yapay zekâ teknolojilerinin rehberlik sağlayan bir destek mekanizması olarak değerlendirilebileceğini ve bu süreçte insan denetiminin bağlama duyarlı bir yaklaşımla birleştirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Yapay zekâ teknolojileri, fetva süreçlerinde doğrudan karar verici bir otorite olarak görülmeden, uzmanlara destek sunan bir araç olarak değerlendirilmelidir. Örneğin, geçmişte hazırlanmış fetvaların semantik analiz yoluyla sistematik bir şekilde taranması, benzer sorulara yönelik daha önce hazırlanmış cevapların hızlıca tespit edilmesi ve bu bilgilerin uzmanlar tarafından değerlendirilmesi gibi uygulamalar, bu teknolojilerin güçlü bir destek mekanizması sunabileceği alanlardır. Bunun yanı sıra, yapay zekâ, fetva hizmetlerinin geniş bir topluluğa erişimini kolaylaştıracak şekilde metin sadeleştirme, açıklayıcı notlar ekleme ve çok dilli tercüme gibi alanlarda da etkili bir araç olarak kullanılabilir. Özetle, dijitalleşme ve yapay zekâ teknolojilerinin dikkatli bir şekilde tasarlanmış ve denetlenmiş bir çerçevede fetva hizmetlerine entegre edilmesi bu alandaki dönüşümü destekleyebilir. Yapay zekânın uzmanlığın yerini almadığı ancak onu tamamlayan bir araç olarak değerlendirildiği bir yaklaşım hem fetva hizmetlerinin niteliğini artıracak hem de daha geniş bir topluluğa ulaşılmasını mümkün kılacaktır.

2. Fetva Veri Tabanının Geliştirilmesinde Yapay Zekâ Temelli Yaklaşımlar

DİB, fetva hizmetlerini güncel teknolojik imkânlarla destekleyerek çok kanallı ve erişilebilir bir dini danışmanlık yapısı inşa etmiştir. Din İşleri Yüksek Kurulu bünyesinde yürütülen bu hizmetlerden vatandaşlar çeşitli iletişim kanalları aracılığıyla yararlanabilmektedir. Bu kapsamda telefon üzerinden hizmet sunan “Alo 190 Dini Danışma Hattı”, e-posta ile başvuru yapılabilen “fetva@diyanet.gov.tr” adresi ve e-Devlet platformunda yer alan “Dini Soru Sor” hizmeti aktif olarak kullanılmaktadır. Ayrıca Kurul’un resmî web sitesinde bulunan “Dini Soru Sor” sekmesi aracılığıyla kullanıcılar çevrim içi olarak sorularını iletebilmekte; daha önce cevaplanmış sorulara ve yayımlanmış fetvalara da bu platform üzerinden erişebilmektedir. Söz konusu çok kanallı yapı, fetva mekanizmasının hem bireysel hem de

toplumsal düzeyde erişilebilirliğini ve etkinliğini artırmakta, dinî danışmanlık hizmetlerini sistematik ve kurumsal bir zemine oturtmaktadır.

DİB'in yıllar içerisinde vermiş olduğu fetvalardan oluşan çok büyük bir fetva veri tabanı bulunmaktadır. Bu veri tabanı, geçmişten bugüne birçok soruya verilmiş fetvaları içermektedir. Bunlardan yaklaşık altı yüz bine yakını kurul uzmanları ve uzman yardımcıları tarafından hazırlanmıştır. Bu geniş veri tabanı, uzmanların yeni sorulara verecekleri cevabı hazırlamalarında kullanılmaktadır. Vatandaşlar kurula fetva yöneltecekleri esnada onlardan sorunun ana konusunun belirlenmesi istenmektedir. Soru kurul uzmanına geldiğinde ise sorunun ana konu ile uyumlu olup olmadığı test edilmekte ayrıca sorunun hangi alt konuya ait olduğu da belirlenmektedir. Böylece vatandaşlardan gelen sorular *Dini Soruları Cevaplandırma Platformunda* ana konu ve alt konu olarak kaydedilmektedir. Öte yandan bu platformdan, soruların hangi illerden geldiği, soru soranın cinsiyet özellikleri, hangi konularda ne kadar soru geldiği vb. hususlarda istatistiki veriler alınabilmektedir. Platformda kelime veya konu bazlı arama yapılabilir. Ancak bu geniş veri tabanı, detaylı bir şekilde tasnif edilmemiş olması, çok fazla tekrar fetva içermesi ve yeni soruların önceki fetvalarla ilişkilendirilmesinde yaşanan zorluklar nedeniyle verimli bir şekilde kullanılamamaktadır. Bu başlıkta mevcut fetva veri tabanının daha verimli hale getirilmesi için önerilen çalışmalar ele alınmaktadır.

2.1. Fetva Veri Tabanının Sistematik Tasnifi ve Tekrar Eden Meselelerin Belirlenmesi

Dini Soruları Cevaplandırma Platformu'nun daha etkin kullanılabilmesi ve yönetilebilmesi için platformda yer alan altı yüz bine yakın fetvanın detaylı bir şekilde tasnif edilmesi oldukça faydalı olacaktır. Bu tasnif süreci, fetvaların içeriklerine, sorulan soruların niteliklerine ve verilen yanıtların benzerliklerine göre düzenlenebilir. Tasnif edilen fetvalar, detaylı başlıklar altında gruplandırılarak uzmanların ihtiyaç duydukları cevapları daha hızlı ve doğru bir şekilde bulmalarına yardımcı olacaktır. Örneğin, miras, borç, zekât veya aile hukukuyla ilgili sorular, bu başlıklar altında detaylı alt kategorilere ayrılabilir. Bu sayede soruların farklı bağlamlardaki benzerlikleri göz önünde bulundurularak, uzmanlar benzer sorulara tekrar yanıt vermek zorunda kalmadan daha önce verilmiş cevapları kullanabileceklerdir.

Tekrar eden meselelerin tespiti, bu tasnif sürecinin en önemli adımlarından biridir. Veri tabanında yer alan benzer soruların tekrar etmesi hem veri tabanının hacmini büyütmede hem de yönetimini zorlaştırmaktadır. Yapay zekâ ve veri analiz teknolojileri, bu tekrarları otomatik olarak tespit ederek benzer içerikteki fetvaları bir arada gruplandırabilir. Böylece aynı konuda defalarca verilen yanıtlar veri tabanından çıkarılabilir veya birleştirilebilir. Bu süreç, hem veri tabanının daha rafine ve düzenli hale gelmesini sağlar hem de uzmanların iş yükünü hafifletir. Tekrar eden meselelerin ayıklanması, fetva veri tabanının daha yönetilebilir ve kullanışlı olmasına katkı sağlar.

Fetva veri tabanının ayrıntılı bir şekilde tasnif edilmesi yalnızca mevcut sorulara yönelik daha doğru ve hızlı cevaplar sunmayı kolaylaştırmakla kalmaz, aynı zamanda zaman içinde toplumsal eğilimlerin ve dini anlayışların nasıl değiştiğini anlamak için tarihsel bir perspektif sağlar. Fetvaların belirli dönemlerde yoğunlaşması ve öne çıkan konular, toplumsal yapının, ekonomik koşulların ve kültürel dinamiklerin dini meselelere olan etkisini anlamak için önemli bir veri sunabilir. Örneğin bir dönemde aile hukuku ile ilgili soruların artışı, o dönemki sosyal yapıda yaşanan değişimlerin bir yansıması olabilirken başka bir dönemde finansal meselelerin öne çıkması, ekonomik koşullardaki değişikliklerin dini sorular üzerindeki etkisini gösterebilir. Bu veriler DİB'in tarihsel olarak nasıl bir rehberlik sunduğunu anlamaya ve gelecekte toplumsal ihtiyaçlara nasıl daha etkin cevap verebileceğini planlamaya imkân tanır. Aynı zamanda toplumun dini anlayışındaki dönüşümleri gözlemlemek açısından da önemli bir kaynak oluşturur.

2.2. Semantik Arama Teknolojilerinin Kullanımı

Fetva hazırlama hizmetlerinde karşılaşılan temel zorluklardan biri, aynı sorunun daha önce sorulmuş ve cevaplanmış olmasına rağmen bu cevabın *Dini Soruları Cevaplandırma Platformunda* yeterince hızlı ve doğru bir şekilde bulunamamasıdır. Kurul uzmanları, daha önce sorulmuş ve yanıtlanmış benzer

sorulara kolayca ulaşabilse, tekrar cevap üretmek yerine hazır cevabı kullanarak zamandan tasarruf edebilecektir. Mevcut sistem, altı yüz bine yakın fetva üzerinde anahtar kelime arama (keyword search) yöntemi kullanarak çalışmaktadır. Bu yöntem, aranan sorunun daha önce cevaplanıp cevaplanmadığını bulma sürecini zorlaştırmakta ve zaman kaybına neden olmaktadır. Netice itibarıyla uzmanlar aynı soruya yeniden yanıt vermek zorunda kalabilmektedir.

DİB'in geniş fetva veri tabanında yer alan altı yüz bine yakın fetvanın yönetiminde kullanılan sistem temelde kelime veya konu bazlı arama imkânı sunduğundan, fetvalara hızlı ve doğru bir şekilde ulaşmayı zorlaştırmaktadır. Kurul uzmanları kendilerine yöneltilen soruları cevaplarken *Dini Soruları Cevaplandırma Platformunda* benzer sorulara daha önce verilmiş fetvaları tespit edebilmek için anahtar kelimelerle arama yapmaktadır. Fakat platformda kullanılan yöntem, kelimelerin birebir eşleşmesi dışında sorunun bağlamını göz önünde bulundurmadan sonuçlar sunduğundan uzmanlar çoğu zaman alakasız sonuçlarla karşılaşmakta ve verimli bir arama yapamamaktadır. Örneğin, faizle ilgili bir soru daha önce sorulmuş ve yanıtlanmış olabilir. Bir uzman, bu soruya tekrar yanıt vermek zorunda kalmamak için veri tabanında daha önce verilen cevaba ulaşmaya çalıştığında, belirli konu tasnifleriyle birlikte "faiz, riba" vb. kelimelerle yapılan arama, yüzlerce farklı fetvayı karşısına çıkarmaktadır. Her biri faiz kelimesini içeren bu fetvalar arasında uzman tam olarak kendisine yöneltilen soruyla eşleşen cevabı bulmakta zorlanmaktadır. Bu durum, uzmanların aradıkları soruya bağlı cevabı hızlıca bulamamalarına neden olmakta bu da hem zaman kaybına hem de hizmetin verimliliğinde aksamalara yol açabilmektedir.

Semantik arama teknolojisinin kurul uzmanları tarafından kullanılabilir hale getirilmesi, bu sorunu çözmek için önemli bir adım olacaktır. Semantik arama, kelimelerin anlamını ve bağlamını dikkate alarak sorulara en uygun cevapları bulmayı sağlar. Bu teknoloji, sorulan soruların anlam bakımından daha önce verilmiş yanıtlarla eşleşmesini sağlayarak uzmanların doğru fetvayı hızlı bir şekilde tespit etmesine yardımcı olacaktır. Aynı konuda tekrar tekrar yanıt vermek yerine daha önce verilmiş benzer fetvalar kolaylıkla bulunabilir ve bu fetvalar üzerinde inceleme yapılarak yeni yanıtlar oluşturulabilir. Böylece uzmanlar daha verimli bir şekilde çalışabilir ve karmaşık sorulara daha hızlı yanıt verebilirler. Bununla birlikte semantik arama teknolojisi, bireyin özgün durumu ve bağlamını değerlendirme sorumluluğunu uzmanların üzerinden almaz; aksine, uzmanlara mevcut bilgileri organize bir şekilde sunarak kişiye özel ve isabetli kararlar almayı kolaylaştırır.

Semantik arama teknolojisinin yalnızca kurul uzmanlarının kullandığı veri tabanına değil, herkesin kullanımına açık olan fetva portalına entegre edilmesi, daha hızlı ve etkili erişim imkânı sağlayacaktır. Fetva hizmetlerine erişim sağlamak isteyen kullanıcılar, çoğunlukla benzer soruları tekrar tekrar sormaktadır. Bu noktada siteye entegre edilen semantik arama teknolojisi, kullanıcıların daha önce sorulmuş ve yanıtlanmış benzer sorulara ulaşmasını sağlayarak aynı sorunun defalarca sorulmasının önüne geçebilir. Kullanıcılar sorularını siteye girdiklerinde, bu teknoloji sayesinde en uygun ve anlamca en yakın fetvalara hızlı bir şekilde erişebilirler. Böylece kullanıcılar ihtiyaç duydukları cevaba daha kolay ulaşırken fetva hizmetlerinin verimliliği ve kullanıcı memnuniyeti artar. Bu entegrasyon ayrıca DİB'in fetva hizmetlerinin genel kalitesini de artıracaktır. Kullanıcıların arama sürecinde daha iyi sonuçlar alması fetvalara erişimi kolaylaştırırken sitenin kullanılabilirliğini de geliştirecektir.

3. Fetva Hizmetlerinin Dijitalleşmesinde Yapay Zekâ Temelli Yaklaşımlar

Yapay zekâ dini hizmetlerin sunumunda önemli bir dönüşüm sağlayarak fetva hazırlama ve sunma süreçlerine de önemli katkılar sağlama potansiyeline sahiptir. DİB, fetva hizmetlerini yapay zekâ teknolojilerinin sunduğu imkanlarla geliştirerek daha hızlı, etkin ve erişilebilir bir dini rehberlik sunabilir. Bu bağlamda semantik arama ve doğal dil işleme (NLP) gibi teknolojiler, fetva süreçlerinde kritik bir rol oynayabilir. Bu başlıkta, dijital teknolojilerin fetva hazırlama ve sunumundaki potansiyel etkileri ve bu süreçlere entegre edilmesinin faydaları ele alınacaktır.

3.1. Fetva Hazırlama Süreçlerinde Yapay Zekâ Kullanımı

Yapay zekâ teknolojilerinin gelişimi, din hizmetlerinde dijital dönüşümün hız kazanmasına olanak tanımaktadır. Fetva hazırlama süreçlerinde yapay zekâ, hız ve verimliliği artırmak için etkili bir araç olarak kullanılabilir. Özellikle geniş fıkıh literatürlerinin taranması, verilerin analiz edilmesi ve daha önce verilmiş fetvaların sistematik bir şekilde düzenlenmesi gibi alanlarda yapay zekâ teknolojileri önemli kolaylıklar sağlamaktadır. Ancak bu teknolojiler kullanılırken fetva hazırlama sürecinde insan uzmanlığını destekleyici bir unsur olarak değerlendirilmelidir.

Yapay zekâ, literatür tarama ve içerik önerme süreçlerinde sağladığı katkılarla uzmanların iş yükünü önemli ölçüde hafifletebilir. Bu sistemler, klasik ve modern fıkıh eserlerini dijital olarak tarayarak uzmanların sorulan soruya uygun bilgileri hangi eserlerin hangi sayfalarında bulabileceklerini doğrudan görmelerini sağlar. Böylece uzmanlar zaman kaybetmeden ilgili kaynaklara ulaşarak fetva hazırlama süreçlerini daha verimli bir şekilde yürütebilirler. Yapay zekâ geniş veri tabanlarını analiz ederek fetvaları hazırlayan uzmanlara hızlı ve doğru sonuçlar sunar. Özellikle farklı dönemlere ait fıkıh kaynakları arasında bağ kurabilme yeteneği sayesinde, uzmanların daha kapsamlı bir değerlendirme yapmasına yardımcı olur. Bu durum, fetva hazırlama sürecinin daha hızlı, organize ve doğru kaynaklara dayalı olmasını sağlayarak fetvanın niteliğini artırır. Bu çerçevede yapay zekâ teknolojilerinin fetva hazırlama süreçlerine entegrasyonu hem hız hem de doğruluk açısından büyük avantajlar sunmaktadır. Bu sistemler, fetvaların hazırlanmasına önemli bir destek sunarak karar süreçlerini kolaylaştırır. Ancak nihai kararlar her zaman insan denetimi altında verilmeli, yapay zekânın sunduğu katkılar insan uzmanlığını destekleyici bir araç olarak değerlendirilmelidir.

3.2. Fetva Portalında Çeşitliliğin Artırılması ve Kolay Erişim

DİB'in resmi fetva sitesindeki portalda sunulan fetva sayısı, şu an için 1.558 ile sınırlıdır ve bu sayı geniş bir Müslüman toplumun dini sorularına yanıt verebilmesi açısından son derece azdır.¹² Sorulan soruların farklı sosyal, ekonomik ve hukuki meseleleri ele aldığı düşünülürse, bu sayının çok daha yüksek miktarda olması beklenir. Mevcut fetva sayısının bu denli az olması halkın sorularına uygun cevaplara ulaşmalarını büyük ölçüde zorlaştırmaktadır. Bu durum, fetva hizmetlerinde dijital platformların daha etkin kullanılması gerektiği konusunda bir eksiklik olduğunu ortaya koymaktadır. Sitedeki fetva portalında yeterli fetva bulunmadığı için bireyler DİB'e telefonla veya yazılı başvurularla ulaşmak zorunda kalmakta, bu da fetva taleplerinin işlenmesi ve cevaplanması sürecini uzatmaktadır. Daha geniş bir içeriğe sahip fetva portalı, toplumsal ihtiyaçlara daha hızlı ve etkili bir şekilde yanıt verilmesine katkı sağlayacaktır.

Geçmişte fetva hizmetlerinin nasıl yürütüldüğünü incelemek, DİB'in günümüzde sunduğu fetva sayısının toplumsal ihtiyaçları daha iyi karşılayacak şekilde artırılabilirliğini göstermektedir. Özellikle Osmanlı döneminde fetvaların toplumla buluşturulma süreci, günümüzdeki uygulamalarla kıyaslandığında oldukça dikkat çekicidir. Osmanlı'da fetva verme süreçleri, şeyhülislamlık kurumunun rehberliğinde gelişmiş ve şeyhülisamlar tarafından verilen fetvalar mecmualar halinde toplanmış ve geniş kitlelere ulaştırılmıştır. Bu mecmualar defalarca istinsah edilmiş, taş baskı tekniğinin kullanılmaya başlamasıyla da erişim daha da genişlemiştir. Örneğin, Osmanlı'da mütedavil olan fetva mecmualarından Minkârîzâde Yahyâ Efendi'nin fetvalarını içeren *Fetâvâ-yı Abdürrahim* isimli derleme 11,119 fetva içermektedir. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'deki fetva sayısı 4649'a ulaşırken, *Fetâvâ-yı Feyziyye* isimli mecmua 2,868 fetva barındırmaktadır. *Behcetü'l-Fetâvâ* 3433, *Neticetü'l-Fetâvâ* ise 2127 fetva içermektedir.¹³ Buna karşın, günümüzde DİB'in resmi fetva sitesinde yalnızca 1,558 fetva bulunması, modern fetva hizmetlerinin toplumsal ihtiyaçları karşılama noktasında daha da geliştirilmesi gerektiğini göstermektedir.

¹² Fetva portalı için bk. <https://kurul.diyenet.gov.tr/Kurul-Anasayfa>

¹³ Ahmet Faruk Çelik, *Osmanlı Fetva Literatüründe Temel Bir Kaynak Olarak Minkârîzâde Yahyâ Efendi'nin Fetâvâsı ve Vakıf Fetvalarının Analizi* (Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023), 76.

Dijitalleşmenin sunduğu imkanlara rağmen fetvaların bu kadar sınırlı kalması toplumsal rehberlik kapasitesini ciddi şekilde kısıtlamaktadır. Osmanlı döneminde geniş kitlelere ulaşan fetva hizmetleri dikkate alındığında, günümüzde dijital platformların bu alanda daha kapsamlı ve geniş bir hizmet sunması gerekmektedir.

DİB'in fetva çeşitliliğini artırması ve dijital platformlarda daha fazla içeriği erişilebilir hale getirmesi topluma daha kapsamlı bir dini rehberlik sunması açısından önemli bir adım olacaktır. Mevcut fetva portalının genişletilmesi, toplumsal ihtiyaçlara daha hızlı ve etkili bir şekilde yanıt vermeye katkı sağlayacak, DİB'in rehberlik hizmetlerinin etkisini büyük ölçüde artıracaktır. Osmanlı dönemindeki güçlü fetva mirası göz önünde bulundurulduğunda, dijital teknolojilerin sunduğu imkanlarla fetva hizmetlerinin genişletilmesi, günümüzün dini rehberlik ihtiyaçlarına uygun bir çözüm sunacaktır.

DİB'in fetva portalını daha fazla içerikle zenginleştirerek dijital platformlar üzerinden erişime açması, yeni fırsatlar sunarken beraberinde bazı riskleri de getirebilir. Dijital platformlarda fetvaların erişime açılması, özellikle bağlamından kopararak yanlış anlaşılma ve manipülasyon riski taşımaktadır. Fetvalar, genellikle belirli bir bağlam içinde, spesifik sorulara yönelik olarak hazırlanır. Ancak bu bağlam dikkate alınmadan fetvaların yayılması, toplumsal düzeyde yanlış yönlendirmelere yol açabilir. Özellikle sosyal medya gibi platformlarda bu fetvaların amacının dışında manipülatif bir şekilde paylaşılması mümkündür. Bu durum DİB'in sunduğu rehberlik hizmetlerinin güvenilirliğine zarar verebilir ve toplumda gereksiz tartışmaların fitilini ateşleyebilir. Fetvaların eksik veya bağlam dışı yorumlanması dini kavramların çarpıtılmasına ve bireylerin yanlış yönlendirilmesine neden olabilir.

Söz konusu riski minimize etmek için fetvaların yayımlanmasından önce gerekli görülen fetvaların verildiği bağlamın açıkça belirtilmesi önem arz etmektedir. Söz konusu fetvalara, fetvanın hangi tarihsel ve hukuki çerçevede verildiğine dair kısa açıklayıcı notlar eklenebilir. Bu bağlam bilgisi fetvayla birlikte otomatik olarak sunularak içeriğin yanlış yorumlanmasının ve manipüle edilmesinin önüne geçilebilir. Ayrıca sosyal medya ve dijital platformlarda yayılacak olan fetvaların manipülasyonunu engellemek amacıyla bu içeriklerin bağlamından koparılmasını zorlaştıracak denetim mekanizmaları kurulmalıdır. Örneğin, resmi platformlar üzerinden yayımlanan fetvaların değiştirilmeden yayılmasını sağlayacak doğrulama sistemleri kullanılabilir. Bu doğrulama sistemleri, her fetvaya dijital imza veya blok zincir teknolojisi ile korunan bir kod ekleyerek fetvanın orijinal kaynağından gelip gelmediğinin ve üzerinde herhangi bir değişiklik yapıp yapılmadığının kontrol edilmesini sağlar. Ayrıca, manipüle edilmiş fetvaların yayılmasına karşı hızlı tepki verecek bir düzeltme sistemi kurulabilir. Yanlış veya manipüle fetvalar tespit edildiğinde resmi kaynaklardan anında düzeltmeler yayımlanarak yanlış bilgilendirmenin yayılması engellenebilir. Böylece fetvaların amacından saparak yanlış kullanılması veya farklı gruplarca manipüle edilmesi önlenmiş olur.

Fetvaların online platformlarda geniş çapta erişime açılmasının çeşitli dezavantajları ve riskleri olsa da DİB bu fetvaları dijital ortamda yayımlasın ya da yayınlamasın, toplumun dini sorularına yanıt arayışı devam etmektedir. İnsanlar karşılaştıkları dini meselelerde mutlaka bir yol arayarak sorularına cevap bulmaya çalışırlar. Eğer DİB bu fetvaları etkili ve hızlı bir şekilde sunmazsa ya da sorulan sorulara yeterince kolay ve erişilebilir yanıtlar sağlamazsa insanlar bu boşluğu doldurmak için alternatif mekanizmalar aramaya yönelirler. Bu durum yetkin olmayan kişiler veya kaynaklar tarafından fetva verilmesine kapı aralayabilir. DİB bu bağlamda fetva portalındaki içeriği genişleterek insanların sorularını hızlı ve güvenilir bir şekilde cevaplamalıdır. Böylece fetva süreçleri daha etkin hale getirilebilir ve halk doğru kaynaklardan dini bilgiye erişebilir.

3.3. Fetva Portalının Yapay Zekâ ile Farklı Dillere Tercüme Edilmesi

Fetva hizmetlerinin daha geniş kitlelere ulaşabilmesi farklı dillerde erişilebilir olmasına bağlıdır. DİB'in İngilizce, Almanca, Fransızca ve diğer dillerde yayımladığı fetvalar, bu amaç doğrultusunda önemli bir adım olsa da dijital dünyada daha hızlı ve güncel bir çözüm ihtiyacı ortaya çıkmaktadır.¹⁴ Özellikle

¹⁴ İngilizce, Almanca, Fransızca ve Rusça dillerindeki kitaplar için bk. DİB, *Fatwas*, haz. Huriye Martı, Fatih Kurt ve Yunus Yüksel (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022); DİB, *Fatwas: Islamische Rechtsprechungen, Urteilsfindungen und Beurteilungen*, haz. Huriye Martı, Fatih Kurt ve Yunus Yüksel (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021); DİB, *Les Fatwas*, haz. Huriye Martı,

göçmen topluluklar ve Türkiye dışında yaşayan Müslümanlar fetvalara kendi dillerinde hızlıca ulaşmak istemektedirler. Bu bağlamda yapay zekâ teknolojisi ile fetva portalında yer alan fetvaların farklı dillere tercüme edilmesi bu sorunu çözmek için etkili bir yöntem sunmaktadır.

Yapay zekâ tabanlı çeviri sistemleri fetva portalına entegre edilerek fetvaların tercümesi sağlanabilir. Bu süreç sadece tercüme süresini hızlandırmakla kalmaz aynı zamanda fetva hizmetlerinin uluslararası alanda erişilebilirliğini ve etkisini artırır. Tercüme edilen fetvalar uzmanlar tarafından kontrol edilebilir ve gerekli düzeltmeler yapılarak doğruluğu sağlanabilir. Bu yöntem DİB'in fetvalarını Arapça, İngilizce, Almanca, Fransızca gibi dillerde hızlıca sunabilmesine olanak tanır. Böylece fetva hizmetleri yalnızca Türkçe konuşan kitlelerle sınırlı kalmaz ve dünyanın geri kalan bölgelerinde yaşayan Müslüman topluluklarına da ulaşır.

3.4. Fetva Metinlerinin Sadeleştirilmesi ve Anlaşılabilirliğinin Artırılması

Fetva metinleri genellikle teknik fıkhi terimler ve kavramlarla dolu olup bu metinlerin fetva talebinde bulunan kişiler tarafından anlaşılması zaman zaman güç olabilmektedir. Fıkhi metinlerde kullanılan kavramsal yoğunluk, fetvayı soran kişilerin aradıkları cevabı tam olarak kavramalarını zorlaştırabilir. Bu durum fetva hizmetlerinin etkili bir şekilde sunulmasını sekteye uğratabileceği gibi dini rehberliğin amaçlarına ulaşmasını da engelleyebilir. Fetvaların sadeleştirilmesi, toplumun geniş kesimlerine daha etkili bir şekilde ulaşmanın ve fetvaların anlaşılır olmasının önünü açacaktır. Bu bağlamda yapay zekâ destekli dil modelleri, fetva metinlerinin daha anlaşılır hale getirilmesinde önemli bir araç olarak kullanılabilir. Dil modelleri, fetva metinlerini analiz ederek metindeki teknik ve karmaşık terimleri tespit edebilir ve bu terimlerin daha basit, günlük dile uygun karşılıklarını sunabilir. Örneğin orijinal fetva metninin altında sadeleştirilmiş bir versiyonun yer alması fetva hizmetlerinin etkisini artırabilir. Halkın dini konularda doğru bilgiye ulaşma süreci hızlanır ve fetva veren merciler ile vatandaşlar arasındaki iletişim güçlenir. Bunun yanı sıra, fetva metinlerinde kullanılan teknik terimler için interaktif bir sözlük entegrasyonu yapılması fetva hizmetlerinin dijital ortamlarda sunulduğu platformlarda büyük bir kolaylık sağlayacaktır. Bu interaktif sözlük fetva metninde geçen terimlerin anlamlarını kullanıcıya anlık olarak sunarak metni anlamayı kolaylaştıracaktır. Fetva soran kişi teknik terimin üzerine tıklayarak bu terimin fıkhi bağlamdaki anlamını ve kullanıldığı alanı öğrenebilir. Böyle bir entegrasyon fetvaların anlaşılabilirliğini artırırken aynı zamanda halkın fıkhi bilgilere erişim kapasitesini de yükseltecektir.

Fetva metinlerinin sadeleştirilmesi sürecinde önemli bir nokta bu sadeleştirmenin fetvanın orijinal anlamını bozmadan yapılmasıdır. Yapay zekâ destekli dil modelleri, metinleri daha anlaşılır hale getirirken anlamın tam olarak korunmasını her zaman sağlayamayabilir. Fıkhi terimlerin ve dini kavramların doğru bir şekilde sadeleştirilmesi, bağlamlarından koparılmaması gerekir. Bu nedenle yapay zekâ tarafından sadeleştirilen metinlerin mutlaka uzmanlar tarafından gözden geçirilmesi gerekmektedir. Uzman denetimi, fetva metninin içeriğinin doğru bir şekilde muhafaza edilmesini ve sadeleştirme sırasında ortaya çıkabilecek yanlış anlamaların önüne geçilmesini sağlar. Sonuç olarak yapay zekâ teknolojilerinin kullanımı ile fetva metinlerinin sadeleştirilmesi, DİB gibi dini rehberlik sağlayan kurumlar için büyük bir avantaj sağlayacaktır. Hem halkın anlayacağı sade metinler hem de interaktif sözlük gibi teknolojik çözümlerle fetva hizmetlerinin kalitesi yükseltilebilir.

3.5. Alo 190 Fetva Hattında Karar Destek Mekanizmaları

Telefonla fetva hizmetleri DİB'in halkla birebir temas kurduğu ve hızlı dini rehberlik sağladığı kritik bir alan olarak öne çıkmaktadır. Mevcut sistem halkın sorularına yanıt verme konusunda etkili bir şekilde işlerken teknolojik yeniliklerle bu süreçlerin daha da iyileştirilmesi mümkündür. Bu bağlamda yapay zekâ teknolojilerinden yararlanılarak süreçlerin desteklenmesi hem hizmetin etkinliğini artırabilir hem de

Fatih Kurt ve Yunus Yüksel (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021); DİB, *ΦETBİ*, haz. Huriye Martı, Fatih Kurt ve Yunus Yüksel (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021).

uzmanların iş yükünü hafifletebilir. Ancak fetvaların kişiye özel yapısı gereği nihai kararın her zaman uzman tarafından verilmesi gerektiği unutulmamalıdır.

Yapay zekâ, telefonla fetva hizmetlerinde karar destek mekanizmalarının bir parçası olarak vatandaşın kullandığı kelimeler ve cümlelerden hareketle sorunun muhtemel içeriğini tahmin edebilir ve daha önce benzer sorulara verilen cevapların yer aldığı bir veri tabanını tarayarak ilgili cevapları listeleyebilir. Bu sistem uzmanlara daha önce hazırlanmış standart cevaplar arasından uygun olanını hızlı bir şekilde seçme imkânı tanırken fetvanın bağlamına göre gerekli değişikliklerin yapılmasına da olanak sağlar. Böylece fetva hem hızlı hem de kişiye özel hale getirilebilir. Bu tür karar destek mekanizmalarının uygulanması özellikle sıkça sorulan sorular için süreçleri hızlandırırken aynı zamanda benzer durumlarda tutarlı cevaplar verilmesine katkı sağlayacaktır. Özetle telefonla fetva hizmetlerinde yapay zekâ destekli bir sistem mevcut uygulamaları tamamlayıcı ve süreçleri iyileştirici bir öneri olarak değerlendirilebilir. Bu sistem, hizmetin daha hızlı, tutarlı ve profesyonel bir şekilde sunulmasına olanak tanırken nihai kararın her zaman uzman tarafından verilmesi gerekir.

4. Sonuç

Yapay zekâ teknolojilerinin fetva hizmetlerine entegre edilmesi, DİB'in sunduğu dini rehberlik hizmetlerinde önemli bir dönüşüm sağlama potansiyeline sahiptir. Başkanlığın *Dini Soruları Cevaplandırma Platformunda* bulunan geniş veri tabanının etkin bir şekilde kullanılabilmesi için detaylı bir şekilde tasnif edilmesi ve semantik arama teknolojilerinin entegre edilmesi gerekmektedir. Bu düzenleme, uzmanların geçmiş fetvalara hızlıca ulaşmasını kolaylaştırarak hem zaman tasarrufu sağlayacak hem de tekrar eden soruların yeniden yanıtlanması ihtiyacını ortadan kaldıracaktır. Böylece fetva hizmetlerinin hızlanması ve daha verimli hale gelmesi mümkün olacaktır. Uzmanlar daha önce yanıtlanmış sorularla vakit harcamak yerine daha karmaşık ve detaylı inceleme gerektiren meseleler üzerinde yoğunlaşarak zamanlarını daha verimli kullanabileceklerdir.

Yapay zekâ teknolojilerinin kullanımı fetva hazırlama süreçlerinde uzmanlara büyük kolaylıklar sağlayacaktır. Yapay zekâ destekli sistemler uzmanlara geniş bir fıkıh literatürünü tarama ve ilgili bilgileri hızla bulma imkânı sunarak fetva hazırlama süreçlerinde iş yükünü hafifletecektir. Ancak yapay zekanın sunduğu veriler nihai olarak kabul edilmeyecek ve her zaman uzmanlar tarafından kontrol edilecektir. Bu sayede fetvaların doğruluğu ve güvenilirliği korunacak, teknolojinin sunduğu hız avantajı ile insan kontrolünün sağladığı doğruluk dengesi kurulacaktır.

Fetva metinlerinin sadeleştirilmesi ve anlaşılabilirliğinin artırılması halkın dini sorularına daha hızlı ve net bir şekilde cevap almasını sağlayacaktır. Yapay zekâ destekli dil modelleri, fetva metinlerindeki teknik terimleri tespit ederek daha basit ve anlaşılır bir dil sunma potansiyeline sahiptir. Ancak bu sadeleştirmeler yapılırken fetvanın orijinal anlamına zarar vermeden uzman denetimi altında gerçekleştirilmesi büyük önem taşımaktadır. Ayrıca interaktif sözlük gibi dijital çözümlerle fetva metinlerindeki terimlerin daha iyi anlaşılması sağlanabilir.

Yapay zekânın bir diğer önemli boyutu ise fetva hizmetlerinin farklı dillerde sunulabilir hale getirilmesidir. Yapay zekâ tabanlı çeviri sistemleri fetvaların farklı dillere hızlıca tercüme edilmesine olanak tanıyarak uluslararası topluluklara da dini rehberlik hizmetlerinin erişimini artırabilir. Göçmen topluluklar ve yurt dışında yaşayan Müslümanlar bu sayede fetvalara kendi dillerinde hızlı ve doğru bir şekilde ulaşabileceklerdir.

Son olarak fetva hizmetlerinde çeşitliliğin artırılması ve fetva portalında daha fazla içeriğin sunulması halkın dini sorularına uygun cevapları daha hızlı bulmasını sağlayacaktır. Mevcut fetva portalının yeterli sayıda fetva sunamaması bireylerin fetvalara ulaşmak için başka yöntemlere başvurma ihtiyacını doğurabilir. Bu nedenle DİB'in portalda yer alan fetva sayısını artırarak toplumsal ihtiyaçları daha etkin bir şekilde karşılaması gerekmektedir.

Yapay zekâ teknolojilerinin fetva hizmetlerine entegre edilmesi yalnızca hız ve erişilebilirlik açısından değil aynı zamanda toplumsal ihtiyaçlara daha uygun cevaplar verilmesi ve uzmanların daha verimli çalışması açısından da önemli fırsatlar sunmaktadır. Ancak bu süreçlerin her aşamasında uzman

denetiminin ve insani kontrolün öncelikli olması gerektiği açıktır. Teknoloji yalnızca bir araç olarak kullanılmalı ve fetvaların doğru bir şekilde sunulması konusunda nihai karar merciinin insan faktörü olduğu her zaman göz önünde bulundurulmalıdır.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

Alshithisri, Ahmad Bin Abdulaziz. "A Study of the Legal and Fiqhi Impact of AI on Issuing Fatwas". *Kurdish Studies* 1/12 (2024), 2504-2511.

Çelik, Ahmet Faruk. *Osmanlı Fetva Literatüründe Temel Bir Kaynak Olarak Minkârîzâde Yahyâ Efendi'nin Fetâvâsı ve Vakıf Fetvalarının Analizi*. Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023.

DİB. *Fatwas*. haz. Huriye Martı, Fatih Kurt ve Yunus Yüksel. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022.

DİB. *Fatwas: Islamische Rechtsprechungen, Urteilsfindungen und Beurteilungen*. haz. Huriye Martı, Fatih Kurt ve Yunus Yüksel. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.

DİB. *Les Fatwas*. haz. Huriye Martı, Fatih Kurt ve Yunus Yüksel. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.

DİB. *ΦΕΤΒΑΙ*. haz. Huriye Martı, Fatih Kurt ve Yunus Yüksel. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.

Elmahjub, Ezieddin. "Artificial Intelligence (AI) in Islamic Ethics: Towards Pluralist Ethical Benchmarking for AI". *Philosophy & Technology* 36/4 (Aralık 2023), 73. <https://doi.org/10.1007/s13347-023-00668-x>

Jamal, Muhammad Haziq Nor - Zakaria, Mohamad Zaharuddin. "Shariah Guideline On Artificial Intelligence (AI) in Fatwa Issuance" 1/1 (2023).

Kausar, Shabana vd. "Analysis of the Islamic Law and Its Compatibility with Artificial Intelligence as a Emerging Challenge of the Modern World". *Annals of Human and Social Sciences* 5/I (31 Mart 2024). [https://doi.org/10.35484/ahss.2024\(5-I\)10](https://doi.org/10.35484/ahss.2024(5-I)10)

Munshi, Amr A. vd. "Towards an Automated Islamic Fatwa System: Survey, Dataset and Benchmarks". *International Journal of Computer Science and Mobile Computing* 10/4 (30 Nisan 2021), 118-131. <https://doi.org/10.47760/ijcsmc.2021.v10i04.017>

Munshi, Amr Abdullah vd. "Automated Islamic Jurisprudential Legal Opinions Generation Using Artificial Intelligence". *Pertanika Journal of Science and Technology* 30/2 (14 Mart 2022), 1135-1156. <https://doi.org/10.47836/pjst.30.2.16>

Sarea, Adel M. vd. *Artificial Intelligence and Islamic Finance: Practical Applications for Financial Risk Management*. London: Routledge, 1. Basım, 2021. <https://doi.org/10.4324/9781003171638>

Tsourlaki, Sofia. "Artificial Intelligence on Sunni Islams Fatwa Issuance in Dubai and Egypt". *Islamic Inquiries* 1/2 (Kasım 2022), 107. <https://doi.org/10.22034/is.2022.339182.1082>

Wahid, Soleh Hasan - Kususiyanah, Anjar. "The Relevance of the Usage of Artificial Intelligence and Machine Learning in Legal Analysis (An Analysis of Legal Provisions in the National Sharia Council Fatwa and Financial Services Authority Regulation Using Plagiarism Checker and ATLAS.Ti)" 584 (2020).



Ahlakın Altın Kuralına Dair Psikogelişimsel Bir Açıklama

A Psycho-developmental Exploration of the Golden Rule of Morality

Ali KOÇAK¹ 

Geliş Tarihi (Received): 16.01.2025

Kabul Tarihi (Accepted): 19.02.2025

Yayın Tarihi (Published): 31.05.2025

Öz: Genellikle ahlâkın altın kuralı olarak adlandırılan, başkalarına kendisine davranılmasını istediği gibi davranma ilkesi, çeşitli kültürlerde ve zaman dilimlerinde yaygın olarak kabul gören bir kriterdir. Bu kriter, ahlâkî ilkelerin etkinliğine ilişkin avantajlar sağlamaktadır. Altın kural, başkalarının duygularını ve bakış açılarını dikkate almaya sevk ederek empati geliştirmeyi teşvik etmekte, kişiler arası ilişkileri geliştirmekte ve nezaket kültürüne zemin hazırlamaktadır. Sosyal ilişkilerde geçerli olan birçok kural arasında genellikle “altın” kural olarak adlandırılrsa da bu ilkede yer alan karşılıklılık beklentisini kabul etmek önemlidir. Nitekim kural, daha çok empati vurgusuyla bilinse de ahlâkî gelişimin belirli evrelerinde karşılıklılık motivasyonları içermektedir. Literatürde altın kural ve ahlâkî gelişim üzerine birçok araştırma bulunmasına rağmen, altın kuralın ahlâkî gelişim evrelerinde farklı motivasyonlarla benimsenebileceğine dair spesifik bir araştırma tespit edilmemiştir. Bu çalışmada, ahlâkî gelişim evrelerinde altın kuralın nasıl konumlandırılabilirliği incelenerek, psiko-gelişimsel açıdan kuralın kapsamının teorik olarak analiz edilmesi amaçlanmaktadır. Ahlâkî gelişim yolculuğu tipik olarak benmerkezcilikten özgeciliğe doğru geçiş göstermektedir. Başlangıçta, ahlâkî davranışlar büyük ölçüde kişisel çıkarlar tarafından yönlendirilmekte; ancak ahlâkî karakter geliştikçe, karşılık beklentisinden bağımsız olarak var olan özgeci motivasyonlar giderek daha önemli hale gelmektedir. Bu bağlamda araştırmanın temel vargısı, altın kuralın doğasında bulunan empati vurgusunun, daha yüksek düzeyde ahlâkî olgunluğa ulaşmış bireyler ve topluluklar için daha geçerli olduğu, ahlâkî açıdan daha az gelişmiş olanların ise karşılıklılığa daha fazla odaklanma eğiliminde olduğudur.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Ahlâk Psikolojisi, Ahlâk, Altın Kural, Özgecilik.

&

Abstract: The principle of treating others as one wishes to be treated, commonly referred to as the golden rule of ethics, is a widely recognized standard across various cultures and historical epochs. This principle provides numerous advantages regarding the efficacy of moral frameworks. By prompting individuals to consider the emotions and viewpoints of others, the golden rule fosters the cultivation of empathy, enhances interpersonal relationships, and encourages a culture of kindness. Among the many rules that apply in social relationships, it is important to recognize the expectation of reciprocity in this principle. Despite extensive research on both the golden rule and moral development separately, no study has been detected that specifically examines how individuals adopt this principle with varying motivations across developmental stages. This study theoretically analyses the golden rule from a psycho-developmental perspective, exploring how it functions within moral development frameworks. The journey of moral development typically transitions from self-centeredness to altruism. Initially, moral actions are largely driven by self-interest; however, as moral character evolves, altruistic motivations that exist independently of the expectation of reciprocation become increasingly significant. In this context, the main conclusion of the study is that the emphasis on empathy inherent in the Golden Rule is more applicable to individuals and communities that have reached a higher level of moral maturity, whereas those who are less morally developed tend to focus more on reciprocity.

Keywords: Psychology of Religion, Moral Psychology, Morality, Golden Rule, Altruism.

Atıf/Cite as: Koçak, Ali. “Ahlakın Altın Kuralına Dair Psikogelişimsel Bir Açıklama”. *Dergiabant* 13/1 (Mayıs 2025), 97-108. doi: 10.33931/dergiabant.1621343

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Ali Koçak, Şirnak Üniversitesi, alikocak@sirnak.edu.tr.

1. Giriş

İnsan davranışları geçmişten günümüze farklı bilimsel disiplinlerin araştırmalarına konu olmuştur. Her disiplin kendi çizgisi doğrultusunda bir perspektif benimsemiş ve insana dair gerçekliklere ilişkin birçok görüş ortaya çıkmıştır. İnsan davranışlarını anlamlandırmaya çalışan bu disiplinlerin birçoğu, insanın duygu, düşünce ve davranışlarını konu edinen psikoloji biliminin verilerinden faydalanmaktadır. Bu gerekçeyle psikolojinin, yaşamın farklı alanlarındaki insan davranışlarını konu edinen sosyoloji, antropoloji din ve etik gibi birçok bilimsel disiplinle kaçınılmaz bir ilişki içinde olduğunu söylemek güç değildir. Bireyin sosyal ve doğal çevresiyle olan ilişkilerinde açığa çıkan ahlâkî davranışlar da psikolojinin inceleme alanına girmektedir. İnsanın ahlâkî kararları nasıl aldığı, ahlâkî gelişim sürecinin nasıl ilerlediği ve ahlâkî karakterin nasıl şekillendiği gibi sorulara genellikle ahlâk psikolojisi alanında yanıtlar aranmaktadır.

Ahlâk psikolojisi alanında, ahlâkî davranışların doğası betimsel olarak ele alınırken iyi ve kötünün kaynağı ve ölçütleri gibi problemlerle doğrudan ilgilenilmemektedir. Ahlâkî gelişim süreciyle ilgili araştırmalarda “İyi bir insan olmanın yolu nedir?” şeklinde bir soruya yanıt aramaktan ziyade çoğunlukla bireyin karakter gelişiminin nasıl ilerlediğine dair bir harita sunarak diğer disiplinlere veri sağlanmaktadır. Bu doğrultuda psikoloji ile ahlâk felsefesi arasında doğal bir ilişkinin bulunduğu varsayılabilir. Ahlâk felsefesinde ise ahlâkîliğin ölçütleri, iyinin ve kötünün kaynağı gibi sorunlar ele alınmaktadır.

Geçmişten günümüze ahlâkîliğin ölçütüyle ilgili en çok dile getirilen ifadelerden biri ahlâkın altın kuralıdır. Bilindiği üzere bu kurala göre birey, kendisine nasıl davranılmasını isterse başkalarına da benzer şekilde davranmalı veya kendisine yapılmasını istemediği şeyi kendisi de başkalarına yapmamalıdır. Bu çizginin, ahlâkî davranışın bir ölçütü olarak pek çok kültürde benimsendiği söylenebilir.² Hatta bu kuralın en yaygın kabul gören ahlâkî ilke olduğuna dair görüşler mevcuttur.³ Altın kural, ahlâkî ilkelerin işlevselliği açısından çeşitli olumlu etkiler sunmaktadır. Bireyleri başkalarının duygularını ve bakış açılarını dikkate almaya teşvik ederek empatiyi geliştirmeye zemin hazırlayan kural, bu yönleriyle kişiler arası ilişkileri geliştirmeye ve nezaket kültürünü teşvik etmeye katkı sağlamaktadır. Bu ilkeye bağlı kalarak, bireyler başkalarına adil ve dürüst davranma konusunda daha özenli olabilmekte ve bu da daha uyumlu bir sosyal ortam oluşturabilmektedir.

Altın kural her ne kadar karşılıksız empatiyi vurgulasa da içerdiği karşılıklılık vurgusu gerekçesiyle kuralın eleştirildiği yönler de bulunmaktadır. Kural, özgeci bir motivasyon aşılama işlevi taşımakla birlikte bunu belirli şartlarda “karşılıklı” şekilde sağlamayı amaçlamaktadır. Burada altın kuralın karşılıklılıktan bağımsız olarak işlevsel olabilmesi için ahlâkî açıdan belirli düzeyde bir gelişim seviyesine ulaşmış bireylerin çoğunlukta olması gerektiği söylenebilir. Nitekim altın kuralın karşılıksız bir empatiyi vurguladığı anlamı, her ahlâkî gelişim seviyesi için uygunluk taşımamaktadır. Kural, özellikle ahlâkî gelişimin ilk evrelerinde etik davranış ve ahlâkî eğitim için iyi bir başlangıç noktası olarak işlev görse de ahlâkî muhakeme sürecinin nihai hedeflerinden ziyade bir temel olarak görülebilir. Nitekim bireyler, başlangıçta haklara genellikle benmerkezci bir gözle bakmakta ve öncelikle neyi almaya hakları olduğuna odaklanmaktadır. Ahlâkî açıdan olgunlaştıkça, verme ve almanın birbirinden ayrılmaz olduğunu birey kavramaya başlamaktadır. Ahlâkî düşünme tarzındaki bu dönüşüm, ahlâkî muhakemenin benmerkezci bakış açısından sosyal farkındalığı daha yüksek bakış açılarına geçişin bir göstergesi niteliğindedir. Bir temelin binayı desteklemesi ancak bütün yapıyı oluşturmaması gibi altın kural da ahlâkî gelişim sürecine zemin oluşturarak olgunlaşmaya imkân sağlayabilir. Bu bakış açısından hareketle, ahlâkın altın kuralı, ahlâkî gelişim sürecindeki hangi evrelerin niteliklerine tekabül etmektedir? Karşılıklı fayda ilkesiyle karşılıksız ahlâk arasındaki düzlemde altın kuralın konumu ne düzeyde ve hangi olası gerekçelerle “altın” olarak anılmaktadır? Bu araştırmada söz konusu sorulara ahlâk psikolojisi ve gelişim psikolojisi literatürü kapsamında yanıtlar aranmaktadır. Araştırma kapsamında ahlâkın altın kuralına dair farklı

² Moojan Momen, *The Phenomenon of Religion: A Thematic Approach* (Oxford: Oneworld Publications, 1999), 344.

³ Richard T. Kinnier vd., “A Short List of Universal Moral Values”, *Counseling and Values* 45/1 (2000).

zaman ve kültürlerdeki değişler ele alınmakta ve bu kuralın işaret ettiği davranış özelliğinin ahlâk gelişimi sürecinde hangi gelişimsel özelliklerle benzerlik taşıdığı tartışılmaktadır.

2. Yöntem

Bu teorik analizde, ilk olarak ahlâkî gelişimin psikolojisine dair birincil kaynaklara ulaşılmış, ardından altın kuralın doğasına ilişkin araştırmalar ve altın kuralın olası dezavantajlarına yönelik değerlendirmeler içeren araştırmalar incelenmiştir. Bu kaynaklar ışığında, altın kuralın benimsenmesiyle ilişkili motivasyonların ahlâkî gelişimin farklı evrelerinde farklı anlamlar taşıyabileceği düşüncesi, ahlâkî gelişim teorileri ve altın kuralın eleştirisi bağlamında tartışılarak temellendirilmiştir.

3. Ahlâkın Altın Kuralı

İnsanın ahlâkî davranışları için bir rehber niteliği taşıyan altın kurala göre, birey kendisine yapılmasını istemediğini kendisi de başkalarına yapmamalı ya da kendisine nasıl davranılmasını isterse kendisi de başkalarına o şekilde davranmalıdır. Hem olumlu hem de olumsuz yönelimli olduğundan kapsamlı bir yol göstericilik niteliği taşıyan bu düstur, geçmişten günümüze farklı zaman dilimlerinde, farklı kültürlerde genel kabul görmüş bir anlayıştır.⁴ Neredeyse birçok dinin davranış kurallarına işlemiş olan bu anlayışın bilinen dinlerden önce de var olduğuna dair görüşler mevcuttur. Altın kuralın kökeninin nereye dayandığı tam olarak bilinmemekle birlikte evrimsel sürecin bir ürünü olduğunu ileri süren görüşlerin varlığı bilinmektedir. Nörobilim uzmanı Pfaff⁵ *The Neuroscience of Fair Play: Why We (Usually) Follow the Golden Rule* adlı kitabında, doğuştan gelen ve ön beyinde yer alan bazı mekanizmaların insanı etik davranmaya yönelttiğini öne sürmektedir. Green,⁶ etik davranma potansiyelinin doğamızda var olduğuna dair görüşler ile birçok dinde altın kurala verilen önem bir araya getirildiğinde din ve kültürün doğamızı tamamladığı yorumunun yapılabileceğini belirtmektedir. Altın kuralın kökeninin nereye dayandığına dair görüşler çeşitlilik arz etmekle birlikte, bu problem, araştırmanın kapsamı dışındadır.

Altın kurala işaret eden özdeyişlerin yaygın varlığı pek çok kültürde bu kuralın kabul gördüğüne yönelik bir çıkarım yapmayı kolaylaştırmaktadır. Hindu kutsal metinlerinden Mahabharata'da "Gerçek erdemin özü şudur: Kendine nasıl davranılmasını istiyorsan başkalarına öyle davran. Sonradan sana yapmasını istemeyeceğin bir şeyi komşuna yapma" şeklinde ifadeler yer almaktadır.⁷ Zerdüşt metinlerinden Dadistan-i Dinik 94:5'te "İnsanın doğası, ancak kendi benliği için iyi olmayan ne varsa, onu diğerine yapmaması gerektiğinde iyidir." şeklinde bu duruma işaret edilmektedir.⁸ Talmud, Seder Mo'ed, Shabbath, 1:31a "kendinize kötü gelen bir şeyi, komşunuza yapmayın. Bu, Tevrat'ın tamamıdır, gerisi bunun yorumudur." denilmektedir.⁹ Levililer 19:18'de "Öç almayacaksın. Halkından birine kin beslemeyeceksin. Komşunu kendin gibi seveceksin."¹⁰ Matta 7:12'de "İnsanların size nasıl davranmasını istiyorsanız, siz de onlara öyle davranın. Çünkü Kutsal Yasa'nın ve peygamberlerin söylediği budur."¹¹; Luka 6:31'de "İnsanların size ne yapmalarını istiyorsanız, siz de onlara öyle yapın." şeklinde buyruklar yer almaktadır.¹² Hz. Muhammed "Hiçbiriniz kendisi için istediğini mümin kardeşi için de istemedikçe iman etmiş olmaz." şeklindeki sözüyle altın kuralın işaret ettiği standardı imanın bir gerekliliği olarak vurgulamaktadır.¹³

⁴ Grace Young, "Golden Rule", *Encyclopaedia Britannica*, (Erişim 21 Aralık 2024). ; Bill Puka, "The Golden Rule" , *Internet Encyclopedia of Philosophy*, (Erişim 21 Aralık 2024).

⁵ Donald W. Pfaff, *The Neuroscience of Fair Play: Why We (Usually) Follow the Golden Rule* (New York: Dana Press, 2007),

⁶ William Scott Green, "Wired for Reciprocity": Some Concluding Reflections", *The Golden Rule: The Ethics of Reciprocity in World Religions*, ed. Jacob Neusner-Bruce Chilton (London: Continuum, 2008), 170.

⁷ Michael Shermer, *İyiliğin ve Kötülüğün Bilimi* (İstanbul: Varlık Yayınları, 2007), 33.

⁸ Momen, *The Phenomenon of Religion: A Thematic Approach*, 344.

⁹ Momen, *The Phenomenon of Religion: A Thematic Approach*, 344.

¹⁰ *Kitabı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2006), Lev. 19:18.

¹¹ *Kitabı Mukaddes*, Mat. 7:12.

¹² *Kitabı Mukaddes*, Luk. 6:31.

¹³ Buhari, "İmân" 7; Müslim, "İmân" 71-72.

Epiktetos “Kişi, katlanmaktan bizzat kaçındığı şeyi başkalarına dayatmaya kalkışmamalıdır.”¹⁴, Thomas Hobbes “Kişi, kendisine yönelik olduğunda sakıncalı bulacağı bir şekilde başkalarına davranmaktan kaçınmalıdır.”¹⁵, Baruch Spinoza “Başkaları için istemediğin şeyi kendin için de isteme.”¹⁶, John Stuart Mill “Birine sana yapılmasını istediğini yap ve komşunu kendin gibi sev kuralları, faydacı ahlâkın ideal yetkinliğini ortaya koyar.”¹⁷, Pyotr Kropotkin “Kişi, benzer bir durumda kendisine nasıl davranılmasını istiyorsa, başkalarına da öyle davranmalıdır.”¹⁸ şeklinde altın kurala atıfta bulunan pek çok özdeyiş bulunmaktadır. John Locke ahlâkın en temel kuralı ve toplumsal erdemlerin temeli olarak “insanın, başkasına, kendisine davranılmasını istediği gibi davranması gereğinden” söz etmiştir.¹⁹ Burada ifade edilenler dışında da altın kurala işaret eden pek çok anlayışın bulunduğunu söylemek mümkündür. Altın kural genel bir deyişle ahlâkın temeli olarak görülmekte²⁰ ve bu kuralın içerdiği anlamı herkesin kolaylıkla idrak edebileceği düşüncesi ön plana çıkmaktadır.

Altın kuralın olumlu ve olumsuz ifade şekilleriyle ilgili farklı yönlü iddiaların bulunduğu bilinmektedir. “Başkalarının sana nasıl davranmasını istiyorsan, sen de başkalarına benzer şekilde davranmalısın” şeklindeki olumlu ifade, Mill’in²¹ “fayda etiğinin ruhu” olarak belirttiği karşılıklılığı da içermektedir. Diğer yandan “Sana yapılmasını istemediğin bir şeyi, sen de başkalarına yapma” şeklindeki olumsuz anlamlı ifadede karşılıklık anlamı yer alsa da olumlu anlamlı ifadede yer alan “aktif olarak iyilik yapmaktan” ziyade “zarar vermeme” gayretinin ön planda olduğunu söylemek mümkündür. Benzer şekilde, “yap” odaklı ifadede olumlu davranışlar teşvik edilmekte ve proaktif bir yaklaşım önerilmekteyken “yapma” odaklı ifadede kaçınılması gereken davranışlara işaret edilmekte ve sınırların korunmasına dikkat çekilmektedir. Dahası, olumlu ifadede başkalarına karşı nasıl davranılacağı hususunda bireyin beklentilerinin belirleyiciliği söz konusuken olumsuz ifadede zarar görmeme ilkesi daha ön plandadır. Bireysel beklentilerin farklılaşabileceği göz önüne getirildiğinde “zarar görmek istememe” daha kapsayıcı bir tutum olabilir. Her iki ifade birbirinin bütünleyicisi konumunda olsa da bu ifadelerin kapsamlarının bahsedilen farklarla birbirinden ayrılabilirliğini söylemek mümkündür.

Altın kuralla ilgili başka bir karmaşa, bireyin davranışlarının başkalarının davranışlarına olan bağlılığıyla ilişkilidir. Özünde empatiyi içerse de altın kuralın kendi içinde farklı motivasyonları barındırması bu ilişkiyle mümkündür. Başkalarının iyi davranışları karşısında bireyin de iyi davranması gerektiği düşüncesi altın kuralın yaygın bilinen anlamıdır. Ne var ki başkalarının kötü davranışları karşısında bireyin nasıl davranması gerektiğiyle ilgili yaklaşımlar farklılıklar içermektedir. Bunlardan biri Konfüçyüs, Cicero ve diğer pek çok kişi tarafından savunulan karşılıklı denge ilkesi olarak bilinen ve “gümüş kural” olarak anılan ilkedir. Bu kurala göre başkalarının iyi davranışları ödüllendirilmeli ancak kötü davranışları ödüllendirilmemelidir.²² Diğer yandan altın kurala göre kötü davranışlara karşı da iyi davranılmalıdır. Altın kuralın işaret ettiği tutum özelliği İslamiyet’te ve Hristiyanlık’taki temel düsturlardan biridir ki Kur’an-ı Kerim’de ve İncil’de bu hususa yönelik ifadeler bulunmaktadır:

*“İyilikle kötülük bir olmaz. Kötülüğü en güzel bir şekilde sav. Bir de bakarsın ki, seninle arasında düşmanlık bulunan kimse sanki sıcak bir dost oluvermiştir. Bu güzel davranışa ancak sabredenler kavuşturulur. Buna ancak (hayırdan ve olgunluktan) büyük payı olanlar kavuşturulur.”*²³

*“Fakat ben size derim: Kötüye karşı koma; ve senin sağ yanağına kim vurursa ona ötekini de çevir. Ve eğer biri seninle mahkemeye gidip senin gömleğini almak isterse ona abanı da bırak. Ve kim seni bir mil gitmeye zorlarsa, onunla iki mil git. Senden dileyene ver, senden ödünç isteyenenden yüz çevirme. “Sen komşunu sevecek ve düşmanından nefret edeceksin” denildiğini işittiniz fakat ben size derim: Düşmanlarınızı sevin ve size eza edenler için dua edin...”*²⁴

¹⁴ Shermer, *İyiliğin ve Kötülüğün Bilimi*, 34.

¹⁵ Thomas Hobbes, *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007), 194.

¹⁶ Benedictus Spinoza, *Etika* (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2011), 254.

¹⁷ John Stuart Mill, *Faydacılık* (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017), 41.

¹⁸ Pyotr Alekseyeviç Kropotkin, *Anarşist Ahlâk* (İstanbul: Kaos Yayınları, 2013), 33.

¹⁹ John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* (İstanbul: Ara Yayıncılık, 1992), 73.

²⁰ Nathan Cofnas, “The Golden Rule: A Naturalistic Perspective”, *Utilitas* 34/3 (2022), 262.

²¹ Mill, *Faydacılık*.

²² Tullberg Jan, *The Golden Rule of Benevolence versus the Silver Rule of Reciprocity* 3 (2012), 20.

²³ Kur’an-ı Kerim Meâli, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), Fussilet 41/34-35.

²⁴ *Kitabı Mukaddes*, Mat. 5:39-44

Altın kural söyleminde yer alan empati, affedicilik ve yardımlaşma vurgusu toplumsal tekamülün devamlılığı açısından önemlidir. Nitekim bu ahlâkî yasaya göre yaşayan ve iyi bir insan olmaya çalışan her birey, toplumsal tekamüle katkı sağlayabilir. Altın kural, kişiye kendini başkalarının yerine koymasını öğütlediğinden, karşılıklı yardımlaşma ve affetme eğilimleri gibi ahlâkî kuralların temeli olarak görülür. Bu durum ise ilişkileri güçlendirerek çatışma ihtimallerini azaltır. Bu olumlu çıktıların yanında altın kuralın getirebileceği bazı risklerin bulunduğu da bilinmektedir. İyi niyetin ve empatik düşünmenin olumlu etkiler yaratacağı düşüncesiyle kenara itilen olumsuz ihtimallerden biri kötü davranışları cömertçe affetmenin antisosyal davranışların tekrarı için teşvik edici olabileceğiyle ilgilidir.²⁵

Kötülüğe iyilikle karşılık verme anlamını da içinde barındıran altın kuralın gerçekten de iyi bir davranış kuralı olmayabileceğini savunanlardan Gert, altın kural harfi harfine anlaşılıp uygulanacak olursa polislerin suçluları yakalamamaları, yargıçların da onları cezalandırmamaları gerektiğine dikkat çekmiştir.²⁶ Bu tarz görüşler altın kurala dair onca pozitif olasılığın yanında bazı olumsuz ihtimallerin varlığını da göz ardı etmemek gerektiğini akla getirmektedir.

Freud, altın kuralın dayandığı *agape* (fedakârlık) sevgisinin, insanın *eros* (cinsel) ve *storge* (ailevi) sevgisi gibi doğal eğilimlerine ters düştüğünü ileri sürmüştür.²⁷ Freud'a göre herkesi sevmek mümkün değildir ve sevginin hak edilmesi gerekir. Ayrıca ona göre düşmanları sevmek emri insan doğasına aykırı bir durumdur. İnsan doğası, içgüdülerin belirleyiciliğine bağlı olup içgüdülerin baskılanması ve ertelenmesi ahlâkî kuralların kökenlerini oluşturur. Uygarlık, bireylerden içgüdüsel arzularından vazgeçmelerini ister. Ahlâkî kurallar da bu doğrultuda işler ve bu kurallara uyum ilk olarak dışsal zorlamayla gerçekleşir. Altın kural da bu noktada bireyin kendi arzularından vazgeçip başkalarına karşı özverili ve fedakârca davranma yönünde bir gereklilik sunar. Ahlâkın altın kuralına uygun davranış, ancak olgunlaşmış bir benlikte içselleştirilmiş ahlâkî değerlerle mümkün olabilir. Aksi takdirde altın kuralın gereklilikleri ile bireyin içgüdü ve arzuları hep çatışma halinde olacak ve ahlâkî davranışlar "zorlama" ile açığa çıkabilecektir.²⁸ Dışsal ahlâkî talepler ile insan doğası arasındaki bu gerilim, ahlâkî motivasyona dair daha detaylı sorgulamaları beraberinde getirmektedir.

Freud'un ahlâkî kuralların içselleştirilmesiyle ilgili düşüncelerine benzer şekilde Nietzsche de ahlâkî davranışları kişinin kendi arzusuyla gerçekleştirmesinin aslolduğunu, dışsal uyarımların açığa çıkardığı ahlâkî davranışların *köle ahlâkının* bir niteliği olduğunu ifade etmiştir. Nitekim köle ahlâkı, davranışın gerçekleştirilmesine yönelik içsel motivasyondan ziyade başkaları ya da dışsal motivasyonlarla davranış sergileme ile karakterizedir. Davranışın gerekçelendirmesini kendi yapan ya da kendi içsel motivasyonunda taşıyan ise üst insandır.²⁹

İnsanın iyi davranışın motivasyonunu içsel gerekçeleriyle oluşturmasıyla ilgili görüşlerin en önemlilerinden biri Kant'a aittir. Bilindiği üzere Kant'a göre davranışların zeminindeki motivasyonlar, hipotetik (koşullu) ve kategorik (koşulsuz) imperatif (buyruk) olmak üzere ikiye ayrılır. Bir davranışın ardındaki niyet bir koşula bağlıysa ve belirli bir sonuca ulaşmayı hedefliyorsa, bu niyet "hipotetik imperatif" olarak adlandırılır. Ancak niyet, herhangi bir koşul veya sonuç beklentisinden bağımsız olarak, sadece "doğru" olduğu için yapılması gereken bir davranışa yönelikse, bu "kategorik imperatif"tir. Ahlâkî açıdan koşulsuz davranışlar koşullu davranışlardan daha güçlü referanslardır. Bu açıdan akla ve evrensel ahlâkî ilkelere dayanan kategorik imperatif, şartlara ve öznel duygulara bağlı

²⁵ Jan, *The Golden Rule*, 20.

²⁶ Bernard Gert, "Morality versus Slogans", *Center for the Study of Ethics in Society Papers*, 3/2 (1989).

²⁷ Sevginin türleri olarak bilinen *agape*, *eros*, *philia* ve *storge* gibi kavramlar Antik Yunan dilinden gelmekte ve çeşitli sevgi türlerine karşılık gelmektedir. *Agape*, genellikle ilahi sevgiyle ilişkilendirilen özverili, koşulsuz sevgidir. Diğer yandan *Eros*, romantik veya cinsel aşkı ve arzuyu temsil eder. *Philia* derin dostluk ve kardeşlik bağlarını tanımlarken *Storge* ise özellikle ebeveynler ve çocuklar arasındaki doğal ailevi sevgi ve şefkati ifade etmektedir. Bu kavramlarla ilgili daha detaylı bilgi için bakınız: Alan Soble. *Eros, Agape, and Philia: Readings in the Philosophy of Love*. (New York: Paragon House, 1989).

²⁸ Sigmund Freud. *Uygarlık, Din ve Toplum*, çev. Selçuk Budak (Ankara: Öteki Yayınevi, 1999).

²⁹ Friedrich Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü: Bir Polemik*, çev. Zeynep Alangoya. (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004), 29-30.

olan hipotetik imperatife göre daha kapsayıcı bir ahlâkî rehberdir.³⁰ Altın kurala göre kişi kendisine nasıl davranılmasını ya da davranılmamasını istiyorsa başkalarına da öyle davranmak zorunda olduğundan, bir koşulluluk söz konusudur ve “altın kural” empatik bir amaç için olsa bile kategorik imperatif kadar güçlü bir ilke değildir. Sınırlılıklarına rağmen altın kural, çeşitli motivasyonlarla ahlâkî davranış arasında köprü kurmaya çalışan ve yaygın olarak kabul gören bir etik ilke olmaya devam etmektedir.

Kuralın kategorik imperatif kadar güçlü olmaması, onun yaygın şekilde kabul görmesine engel teşkil etmemektedir. Altın kuralın empatik eğilimleri ve diğer pro-sosyal davranışları yaygınlaştırma gayesi oldukça basit ve herkes tarafından anlaşılabilir bir açıklığa sahiptir. Neredeyse her kültürde kabul görmesi ise onun gerekçelendirilmesini kolaylaştırmakta ya da herhangi bir gerekçelendirmeye ihtiyaç olmadığını göstermektedir. Bununla birlikte teorik olarak her kültürde kabul görmüş olan altın kuralın pratikte somut davranışlara dönüşmesi her şartta mümkün olmamaktadır. Kaldı ki her bireyin altın kuralın işaret ettiği diğerkamlik seviyesinde bir ahlâkî hassasiyete sahip olmadığını söylemek zor değildir. Hal böyleyse altın kuralın özünde yer alan empatik eğilimin tezahürü için belirli düzeyde bir ahlâkî olgunluğun gerekli olduğu söylenebilir. Zira ahlâkî gelişimin doğasına dair ortaya atılmış pek çok kuramda bu gerekliliğe alan açabilecek görüşler bulunmaktadır.

Piaget ve Kohlberg gibi ahlâkî gelişim teorisyenlerinin görüşleri göz önüne getirildiğinde, ilk gelişim evrelerinin çoğunlukla karşılıklılık içerdiği, üst gelişim evrelerinin ise karşılıklıktan ziyade empati ve karşılıksız yardımlaşma gibi anlam içeriklerine tekabül ettiği dikkat çekecektir.³¹ Buradan hareketle altın kuralın işlevsellik kazanması, ahlâkî açıdan gelişmişlik varsayımını gerektirmektedir. Eğer ki ahlâkî açıdan yeterince olgunlaşmamış birey ve topluluklar söz konusu ise altın kuralın karşılıklılık vurgusu daha ön planda olacaktır. Cofnas’ın bu konudaki ifadeleri oldukça açıklayıcıdır:

“Herkesin, her koşulda, bir dereceye kadar “Biri sana bunu yapsa hoşuna gider miydi?” telkinlerine duyarlı olduğu söylenemez. Bazı insanlar ilgili duygusal tepkiden yoksundur. İnsanlardan kendilerini kurbanlarının yerine koymalarını istemenin değeri, bunun insanları her zaman zararlı eylemlerden vazgeçmeleri için ‘bir dereceye kadar’ motive etmesi değil, gerekli duygusal ve bilişsel eğilimlere sahip olan insanlar için bazen işe yaramasıdır.”³²

Cofnas’ın bu ifadelerinden hareketle söylenebilir ki, duygusal empati veya perspektif alma konusunda herkes aynı kapasiteye sahip değildir. Bireylerin empatik yetenekleri ve duygusal duyarlılıklarının önemli farklılıklar gösterebildiği yaygın bir kanıdır. Belirli kişilik bozukluklarına veya psikopatik özelliklere sahip olan bireylerde çeşitli duygusal yeteneklerde azalmalar görülebilmektedir. Anlaşılacağı üzere Cofnas da altın kuralın işlevliliğini, insanları zararlı eylemlerden vazgeçirmeye değil ahlâkî açıdan gerekli duygusal ve bilişsel yetkinliğe ulaşmış kişiler için toplum yanlısı motivasyonlar üretebilme olasılığına bağlamaktadır.

Empatik kapasitenin bireylere göre farklılıklar göstermesi, olumlu sosyal davranışların altında yatan mekanizmalar hakkında birtakım soruları gündeme getirmektedir. Batson ve arkadaşlarının araştırma bulguları, empatik davranışların ardındaki motivasyonlar hakkında ayırım yapma imkânı sunmaktadır.³³ Söz konusu araştırmada başkalarının acı çektiğine şahit olan bireylerin yaşadıkları duygusal deneyimler ele alınarak, bu deneyimlerin hangi türde yardım davranışlarını açığa çıkardığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Kişisel sıkıntının³⁴ bencilce yardım etme motivasyonuna, empatinin ise özverili yardım etme

³⁰ Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi / Grundlegung Zur Metaphysik der Sitten*, çev. Ioanna Kuçuradi (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002). ; Immanuel Kant, *Pratik Aklın eleştirisi / Kritik der Praktischen Vernunft*, çev. Ioanna Kuçuradi (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002).

³¹ Lawrence Kohlberg, “Moral Stages and Moralization: The Cognitive-developmental Approach”, *Moral Development and Behavior: Theory, Research and Social Issues*, ed. Thomas Lickona (United States of America: Hold, Rinehart and Winston, 1976), ; Jean Piaget, *Çocuğun Ahlâkî Yargısı* (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015).

³² Cofnas, “The Golden Rule”, 269.

³³ Daniel Batson vd. “Influence of Self-reported Distress and Empathy on Egoistic versus Altruistic Motivation to Help.” *Journal of Personality and Social Psychology* 45/3 (1983).

³⁴ “Kişisel sıkıntı” kavramı için yazarların kullanımı “personal distress” şeklindedir. “Personal distress” kavramı, “bir başkasının kaygı, üzüntü veya herhangi bir rahatsızlık durumuyla karşılaşan birinin kendisinin de bu tür duygular hissetmesi” anlamına gelmektedir. Kişinin kendi duyduğu sıkıntı ya da rahatsızlık, duruma göre karşısındaki kişiyle kurabileceği empatiye engel teşkil edebilmektedir. Bu kavram, çeşitli araştırmalarda “kişisel sıkıntı” ya da “kişisel rahatsızlık” şeklinde çevrilmiş olup burada “kişisel

motivasyonuna yol açtığını bulmuşlardır. Araştırma bulguları, bu duruma ek olarak yardım etmenin maliyetinin arttığı durumlarda da bencil yardım etme motivasyonunun arttığını göstermektedir. Söz konusu bulgular ışığında empatik davranma konusunda davranışın ardında yatan durumsal faktörlerin belirleyiciliğinin fazla olduğunu söylemek mümkündür. Duygusal tepkiler ve ahlâkî davranış arasındaki ilişki, empatik tepkilerin azaldığı durumları inceleyen çalışmalarla daha da aydınlatılmaktadır. Empatik tepkilerdeki bu değişimler, duygusal kapasite ile ahlâkî yargı arasındaki karmaşık etkileşimle ilgili bazı soruları akla getirmektedir.

Trémolière ve Djeriouat³⁵, sadist özelliklerle ahlâkî yargı faaliyetleri arasındaki ilişkiyi inceledikleri araştırmalarında, yüksek düzeyde sadist eğilimlere sahip olan bireylerin ahlâkî yargıda failerin sorumluluklarını aza indirdiklerini, bunun da kurbanların acılarına karşı daha az duygusal tepki verdikleri anlamında yorumlanabileceğini belirtmişlerdir. Bu durumu, daha az duygusal empatiye sahip olanların ahlâkî muhakeme yeteneğinden tamamen yoksun olduğu şeklinde yorumlamak güçtür. Her ne kadar bilişsel ve duygusal olgunluk ahlâkî olgunlaşmayı garanti etmese de ahlâkî karakterin olgunlaşma sürecinin duygusal yetkinlikle yakından ilişkili olduğu söylenebilir. Ahlâkî gelişim sürecinin alt evrelerinde daha benmerkezci duygular yoğunluktayken empati, şefkat ve adalet gibi duygular daha üst evrelerde belirginleşmektedir. Karşılıklı faydadan karşılıklı özgeciliğe geçişle birlikte ahlâkî karakter de olgunlaşma nitelikleri göstermeye başlamaktadır.

4. Ahlâkî Gelişim ve Karşılıklı Fayda

Ahlâkî değerlerin öğretilmesi birçok kültürde sosyalleşmenin temel adımlarından biri olarak görülür ve gelişim çağındaki çocuklar her şartta “iyi” davranmak üzere eğitilir. Eğitim ve öğretim deneyimlerinin yanı sıra davranışlara verilen tepkiler de dahil olmak üzere dış etkiler, bir çocuğun gelişiminin yörüngesine önemli ölçüde katkıda bulunur.³⁶ Bununla birlikte, bir çocuğun vicdanının olgunlaşmasıyla kendi davranışlarını dış denetimden bağımsız olarak düzenleme kapasitesi, ahlâkî gelişim çerçevesinde olgunlaşmanın göstergeleri olarak yorumlanabilir.

Çocukluk ve ergenlik dönemindeki bilişsel ve duygusal olgunlaşmanın karmaşık dinamiklerini, özellikle de ahlâkî muhakemenin dönüşümünü keşfetmek için kapsamlı araştırmalar yapıldığı bilinmektedir. Psikologların ve psikiyatristlerin ahlâkî gelişimle ilgili bakış açılarının, kendi psikoloji ekollerinin olgulara yaklaşım tarzlarıyla uyumlu olduğu açıktır. Örneğin, Kohlberg ve Piaget gibi teorisyenler davranışın bilişsel boyutlarını, özellikle de ahlâkî muhakemeyi vurgularken, Freud ve Erikson gibi psikanalistler daha çok duygusal etkilere odaklanmışlardır. Söz konusu isimlerin ahlâkî gelişime dair görüşleri, belirli yönler açısından paralellikler içermektedir. Bu kesişim alanları çoğunlukla ahlâkî tutumlardaki bencillik-özgecilik düzlemiyle ilgilidir. Bunun en belirgin örnekleri Piaget, Kohlberg ve Gilligan’ın ahlâkî gelişim teorilerinde³⁷ görülebilir.

Piaget’nin ahlâkî gelişim teorisindeki dışsal kurallara bağlılık dönemi ile ahlâkî özerklik döneminin farklılaşan özelliklerinden biri bencillik-özgecilik ikilemiyle yakından ilişkilidir. Nitekim dışsal kurallara bağlılık dönemi olarak adlandırılan 6-12 yaş arasındaki çocuklarda ahlâkî kuralların henüz anne-babanın koyduğu kurallarla sınırlı olması ve söz konusu dönemde geçerli olan benmerkezci eğilim,³⁸ o dönemdeki ahlâkî gelişimin öne çıkan özelliklerindendir. Ahlâkî özerklik dönemi olarak adlandırılan 12 yaş sonrası

sıkıntı” kullanımı tercih edilmiştir. Kavramla ilgili detaylı bilgi için bakınız: Daniel Batson. *The Altruism Question: Toward a Social-psychological Answer* (New York: Psychology Press, 1991).

³⁵ Trémolière, Bastien - Hakim Djeriouat. “The sadistic trait predicts minimization of intention and causal responsibility in moral judgment”, *Cognition* 146 (2016).

³⁶ Ross D. Parke - Mary Gauvain, *Child Psychology: A Contemporary View Point* (New York: The McGraw-Hill Companies, 2009), 508.

³⁷ Piaget, *Çocuğun Ahlâkî Yargısı*, ; Kohlberg, “Moral Stages and Moralization: The Cognitive-Developmental Approach” ; Lawrence Kohlberg - Robert A. Ryncarz, “Beyond Justice Reasoning: Moral Development and Consideration of a Seventh Stage”, *Higher Stages of Human Development: Perspectives on Adult Growth*, ed. Alexander, C. N., & Langer, E. J. (New York, NY, US: Oxford University Press, 1990) ; Carol Gilligan, *In a Different Voice : Psychological Theory and Women’s Development* (United States of America: Harvard University Press, 2003).

³⁸ Piaget, *Çocuğun Ahlâkî Yargısı*, 172.

dönemde ise anne-babanın koyduğu kurallardan soyutlanmanın başlaması, empati ve karşılıklı saygı için gerekli olan dürüstlüğü çocuk tarafından keşfedilmesine yer açar. Karşılıklıktan ahlâkî özerkliğe doğru geçişin görüldüğü bu evreyi başlatan düşünce tarzı, zihnin bütün dışsal baskılardan bağımsız olarak bir fikri kabul etmesiyle karakterizedir. Bu gerekçeyle ahlâkî özerklik, yalnızca bireyin kendisine davranılmasını istediği şekilde başkalarına davranmayı istemesiyle mümkün hale gelir.³⁹ Burada ahlâkın altın kuralına olan işaretin ise karşılıklılık düşüncesinden çıkmadan empatik düşünmeye geçilemeyeceğine ilişkin vurgu üzerinden yapıldığı görülebilir. Bireyin yalnızca kendi haklarını koruma gayesi gibi karşılıklılık içeren motivasyonlar, ilk bakışta altın kuralın bütün anlamlarına tekabül ediyor gibi görünse de bu tutumun ahlâkî özerkliğin değil ahlâkî yaderkliğin⁴⁰ bir göstergesi olduğunu söylemek mümkündür.

Piaget'de olduğu gibi Kohlberg'in ahlâkî gelişim teorisinde de⁴¹ gelişim evrelerinde karşılıklıktan empatik eğilime doğru bir geçiş söz konusudur. Kohlberg'in teorisine göre gelenek öncesi, geleneksel ve gelenek sonrası olmak üzere ahlâkî gelişimin üç düzeyi vardır. Bu düzeyler de kendi içinde ikiye ayrılır. Gelenek öncesi düzeyde doğru davranışı tercih etme sebebi ilk evrede otoritenin üstün gücü, ikinci evrede bireysel çıkarlardır. Bu düzeydeki motivasyonlar tamamıyla benmerkezci karakteriyle ön planda olduğundan altın kurala elverişlilik söz konusu değildir. Geleneksel düzeyde ise doğru davranışı tercih etme sebeplerinden ilki başkalarının gözünde iyi bir insan olma ihtiyacıdır. Bu motivasyonun kapsamına altın kuralın karşılıklılık vurgusu içeren yüzeysel anlamı dahil edilebilir. Ahlâkî davranışların özgeci bir şekilde açığa çıkmasına zemin hazırlayan motivasyonların bu evrede belirginlik kazanmaya başlaması, altın kuralın kapsamını da bu evreden başlatmaya imkân vermektedir.⁴² Nitekim altın kuralın işlevsellik kazanacağı gelişimsel evrenin asgari düzeyi geleneksel düzeyin ilk evresidir. Her ne kadar altın kuralın somut karşılıklarından söz etmek mümkün hale gelse de bu evredeki bireyin kendi haklarını korumak adına başkalarının haklarına saygı gösterdiği söylenebilir. Nitekim ahlâk bu evrede henüz karşılıklı ilişkiler bağlamında işlevseldir.⁴³ Bu evrede altın kuralın kapsamı başlamış olsa da ahlâkî açıdan bir tür karşılıklılık içermesi nedeniyle, kuralı bu evreyle sınırlandırmak, ona yüklenen anlamı daraltacaktır.

Kohlberg'in teorisinde dördüncü evrenin temel ahlâkî motivasyonu toplumsal kurallara bağlılıktır. Birey, herkesin haklarının korunması için toplumsal kuralların korunması gerektiğine inandığından başkalarına karşı iyi davranır. Bu davranışın altında yatan motivasyon, kişinin hem kendi iyiliği hem de başkalarının iyiliği için ahlâkî davranma gereksinimidir. Her ne kadar bu evrenin karakteristiği geleneksel düzeyin ilk evresine benzese de otoriteye inanç ve başkalarının da hakları gereğince iyi davranma motivasyonu nedeniyle farklılaşmaktadır.⁴⁴ Altın kuralın içerdiği karşılıklı empati anlamından karşılıksız empatik vurguya geçişin bu evrede gerçekleşmeye başladığı söylenebilir. Nitekim bu evreden itibaren kişi, kendi için iyilik yapmaktan ziyade hem kendisi hem de başkaları için iyilik yapma gayesindedir. Bu durum altıncı evrenin belirgin nitelikleriyle de örtüşmektedir çünkü altıncı evrenin temel karakteristiğinde bulunan ve Kant'ın da vurguladığı⁴⁵ "Kendinizi diğerinin yerine koyduğunuzda hala doğruysa doğrudur." şeklindeki anlayış, ahlâkî olgunluğun üst anlamını içerir.⁴⁶ Bu bağlamda Kant'a göre davranışın ahlâkiliği "bireyin kendisine yapılmasını istemesi ya da istememesiyle" değil "evrensel bir ilke olup olmasına göre" değerlendirilebileceği oldukça açıktır. Etzioni'nin de "The New Golden Rule" adlı kitabında vurguladığı üzere iyi bir toplumun ahlâkı, kişisel çıkarların baskınlığıyla değil kapsamlı

³⁹ Piaget, *Çocuğun Ahlâkî Yargısı*, 203-204.

⁴⁰ Yaderklik, dışarıdan gelen buyruklara göre davranma özelliği olup "özerklik karşıtı" anlamını taşımaktadır.

⁴¹ Kohlberg, "Moral Stages and Moralization", 34-35.

⁴² Erikson, altın kuralı ahlâkî sağduyunun en alt noktası olarak görmektedir. Bu yönüyle Kohlberg'in teorisindeki konumlandırma ile Erikson'un görüşlerinin örtüştüğü söylenebilir. bkz. Erik Erikson, "The Golden Rule and the Cycle of Life", *The Study of Lives: Essays on Personality in Honor of Henry A. Murray*, ed. Robert White (New York: Routledge, 2023).

⁴³ Jeffrey Wattle, *The Golden Rule* (New York: Oxford University Press, 1996), 109.

⁴⁴ Kohlberg, "Moral Stages and Moralization", 35.

⁴⁵ Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*.

⁴⁶ Wattle, *The Golden Rule*, 109.

bir sosyal uyumun sağlanmasıyla dengede kalabilir.⁴⁷ Ahlâkî ilkelere ilişkin ortaya çıkan bu perspektifler, evrensel etik çerçevelerin eleştirel bir şekilde incelenmesine zemin hazırlamaktadır.

Carol Gilligan, cinsiyet yanlılığı, adalet odaklı bakış ve kültürel farklılıkları göz ardı etme gibi gerekçelerle Kohlberg'i eleştirdiği bilinmektedir.⁴⁸ Dahası soyut bir adalet ilkesi gibi genellemelerle ahlâkî davranışı anlamının güçlüğüne vurgulayarak, cinsiyetin ve durumsal ayrıntıların da dikkate alınması gerektiği vurgusu, O'nun altın kural gibi genelleyici bir ilkeye eleştirel yaklaştığının göstergesidir. Ona göre ahlâkî öğretiler kadınları ataerkil sistemdeki yerlerinde tutmak için kullanılmıştır. Kadın-erkek eşitliğinin ortaya çıktığı yeni çağda altın kuralın işlev görmesi için ahlâkî açıdan çökmüş benliklere karşı bir panzehir olarak anlaşılması gerekmektedir.⁴⁹ Nitekim altın kuralın anlam çerçevesi içinde, avantaj gibi görünen bazı dezavantajlar da yer almaktadır. Bu bağlamda Gilligan'ın yaklaşımından altın kuraldaki karşılıklı özgecilik vurgusunun ahlâkî gelişimin alt seviyeleriyle ilişkili olabileceği çıkarımı yapılabilir. Bu eleştirel bakış açıları, özgeci görünen davranışların altında yatan karmaşık motivasyonlara işaret etmektedir.

Cialdini ve diğerleri, empati temelli yardımlaşmayı ele aldıkları araştırmalarında, başkalarına yardım etme davranışının özünde bencil mi yoksa özgeci mi olduğu sorusunu ele almışlardır. Yaptıkları deneyle, yüksek empati düzeyinin katılımcılarda üzüntüye neden olduğunu ve bu üzüntüyü azaltma arzusunun onları yardım davranışlarına sevk ettiğini göstermeyi amaçlamışlardır. Araştırmada, empati odaklı yardım davranışının özgecilikten çok bencillığe dayalı olabileceği görüşünü destekler nitelikte sonuçlara ulaşmışlardır.⁵⁰ Benzer şekilde Tapper de altın kuralın, karşılıksız yardımlaşmayı açıklamada yetersiz kaldığını ifade etmektedir. Ona göre kuralın açıklayamayacağı durumlardan biri, beklentilerden bağımsız olan sosyal sorumlulukların durumudur. Nitekim birey her zaman kendinin veya başkalarının istekleri/beklentileri doğrultusunda değil sorumluluk bilinciyle de yardımlaşma davranışlarına yönelebilmektedir. Tapper ayrıca altın kuralın insanları karşılıksız yardımlaşmaya motive edemeyeceğini belirterek, kuralın dezavantajlarına ilişkin kapsamlı bir değerlendirme sunmuştur.⁵¹ Altın kurala yönelik bu eleştiriler, özgeci motivasyonların doğasına ilişkin temel soruları gündeme getirmektedir.

Belirtmek gerekir ki altın kuralın özgecilik vurgusu ahlâkın karşılıksızlık içeren üst anlamlarından ziyade karşılıklılık içeren belirli düzeylerine yöneliktir. Bu açıdan altın kural, karşılıklı özgecilik ilkelerinden biri olarak görülmektedir.⁵² Karşılıklı özgecilik kavramı Trivers tarafından ortaya atılmış olup "yardım alan kişinin asıl yardım edene karşı özgeci bir jestle karşılık verme şansı varsa, asıl yardım edecek kişinin kendi davranışının bir bedeli olsa dahi bu bedele katlanarak başka bir kişiye yardım etmesi" olarak bilinmektedir.⁵³ Altın kuralın motivasyonel vurgusu karşılıklı ve karşılıksız özgecilik arasında değişiklikler göstermektedir. Ahlâkî karakter olgunlaştıkça karşılıklı özgecilikten karşılıksız empatik eğilime doğru bir geçiş söz konusudur. Hal böyleyken altın kuralın anlamı da sunduğu motivasyona göre farklılaşabilmektedir. Ahlâkî gelişimde karşılıksız davranışların karşılıklılık içeren davranışlara göre daha erdemli olduğu görüşü yaygın bir kanaattir. Bu gerekçeyle altın kurala uymak suretiyle açığa çıkan davranış empati, hoşgörü veya yardımlaşma dahi olsa karşılıklı bir empati, hoşgörü ya da yardımlaşma niyeti içeriyor ise bu, ahlâkî olgunlaşma sürecinin alt basamaklarıyla uygun bir davranış olarak addedilebilir. Ahlâkî gelişim sürecinde davranışların sonuçlarından ziyade niyetlerine göre değerlendirilmesi, ahlâkî açıdan olgunlaşmanın getirdiği bir niteliktir. Burada da altın kuralın empati ve

⁴⁷ Etzioni, Amitai, *The New Golden Rule: Community and Morality in a Democratic Society*. (New York: BasicBooks, 1996).

⁴⁸ Carol Gilligan - Grant Wiggins, *The Origins of Morality in Early Childhood Relationships* (Cambridge, MA, US: Harvard University Press, 1988), 279; Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, 18.

⁴⁹ Carol Gilligan, "Do the Social Sciences Have an Adequate Theory of Moral Development?", *Social Science as Moral Inquiry*, ed. Norma Haan vd. (New York: Columbia University Press, 1983).

⁵⁰ Robert B. Cialdini vd. "Empathy-based Helping: Is It Selflessly or Selfishly Motivated?", *Journal of Personality and Social Psychology* 52/4 (1987).

⁵¹ Alan Tapper, "What is Wrong with the Golden Rule?", *International Journal of Applied Philosophy* 36/2 (2022), 251.

⁵² Shermer, *İyiliğin ve Kötülüğün Bilimi*, 215.

⁵³ Robert L. Trivers, "The Evolution of Reciprocal Altruism", *Quarterly Review of Biology* 46/1 (1971),

hoşgörü gibi davranışları sadece açığa çıkarması değil bu davranışları karşılıktan bağımsızca açığa çıkarmayı amaçlaması onun “altın” olarak anılmasını sağlayan özelliğidir.

5. Sonuç

Başkalarının haklarına saygı göstermenin kendi haklarını korumak için gerekli olduğu iddiası, doğası gereği karşılıklılık ilkesini içermektedir. Bu karşılıklılık ilkesi yalnızca sosyal bir nezaket olmaktan ziyade ahlâkî etkileşimlerin bir unsuru niteliğindedir. Bireyler kendi haklarının başkalarının haklarına saygı gösterilmesine ve bunların kabul edilmesine bağlı olduğunu fark ettiklerinde -ki bu ahlâkî gelişimin belirli bir evresine tekabül eder-, daha uyumlu ilişkiler kurmaya başlamaktadır. Bu bakış açısı, insan haklarının birbirine bağlılığını vurguladığı için, bireylerin uyum içinde yaşayabilecekleri bir yaşam zemini oluşturmada önemlidir.

Karşılıklılık kavramı, ahlâkî muhakeme sürecine dair psikolojik teoriler bağlamında, ahlâkî gelişimin temel bir unsuru olarak kabul edilmektedir. Kohlberg’in ahlâkî gelişime ilişkin teorisinde, karşılıklılığın ahlâkî muhakemenin dokusuna karmaşık bir şekilde işlendiği bilinmektedir.⁵⁴ Kohlberg’in modelinin erken aşamalarında, özellikle ikinci ve üçüncü aşamalarda, kişisel çıkar ve fedakârlık eğilimleri belirgindir. Bu seviyelerde, ahlâkî muhakeme genellikle bencil çıkar veya karşılıklı fayda beklentisi tarafından yönlendirilmektedir. Örneğin, bir çocuk yalnızca cömertlik duygusuyla değil, diğer çocuğun da aynı şekilde karşılık vereceği beklentisiyle bir oyuncağı paylaşabilmektedir. Bu bencil motivasyon, doğru ve yanlışın anlaşılmasının genellikle somut ödüller ve cezalar açısından çerçvelendiği yedi yaş civarındaki ahlâkî gelişimin tipik bir örneğidir. Ahlâkî muhakeme geliştikçe, bu erken dönem çıkarıcı motivasyonlar yerini daha karmaşık etik anlayışlara bırakır.

Bireyler yetişkinliğe doğru ilerledikçe, ahlâk standardı önemli ölçüde değişir. Odak noktası, eylemlerin sonuçlarından (birinin belirli bir davranıştan ne kazandığı veya kaybettiği) bu eylemlerin ardındaki niyetlere doğru kayar. Birey, gerçek ahlâkın yalnızca kurallara uymak veya kişisel çıkar elde etmekle ilgili olmadığını, aynı zamanda başkalarının refahı için gerçek bir endişe, adalet ve hakkaniyete bağlılık içerdiğini fark etmeye başlar. Bu noktada ahlâkî davranışın motivasyonu kişisel çıkar odağından uzaklaşarak empatik bir odağa doğru kaymaya başlar. Altın kuralın empatik vurgusunun geçerli olduğu alana doğru kayan motivasyon, ahlâkî gelişim teorilerindeki üst basamakların nitelikleriyle benzeşimler taşır. Altın kuralın karşılıklılık vurgusu ise söz konusu teorilerin alt basamaklarının nitelikleriyle örtüşerek, ideal bir ahlâkî gelişim seviyesine tekabül etmez. Bu, yalnızca ahlâkî alanın alt seviyelerine uygun bir vurgudur çünkü bireyin “en azından kendi konforu için başkalarına iyi davranması gerektiği” şeklindeki ahlâkî çizgiyi koruma gayesi içerir. Sosyal sorumlulukları bu gaye üzerine inşa etmek mümkün olmasa da başlangıç noktası olarak kuralın kişisel çıkarlara odaklandığını kabul etmek önemlidir.

Sonuç olarak araştırmanın temel vargısı, altın kuralın ahlâkî gelişim evrelerinde farklı anlamlar içerdiği; ileri gelişim evrelerinde empati vurgusu ön plandayken alt gelişim evrelerinde karşılıklılık vurgusunun ön planda olduğudur. Kural, özellikle erken gelişim dönemlerinde etik davranış ve ahlâk eğitimi için iyi bir başlangıç noktası olsa da ahlâkî muhakemenin nihai ifadesi olmaktan ziyade bir temel olarak görülebilir. Buradan hareketle altın kuralın özünde yer alan özgeci motivasyonların ahlâkî açıdan ideal bir gelişim düzeyine ulaşamamış bireylerde -karşılıklılık vurgusu nedeniyle- çokça geçerli olmayabileceğini, daha ziyade ahlâkî açıdan olgunlaşmış bireyler için idealize edilebileceğini söylemek mümkündür.

Altın kuralın farklı gelişimsel evrelerde farklı motivasyonlar taşıyabileceğine yönelik bu bakış açısı, gelecekteki bu konuyla ilgili olarak yapılacak araştırmalar için birtakım çıkarımlar sunabilir. Ahlâkî gelişim üzerine yapılan araştırmalarda, altın kuralı benimsemeye yönelik motivasyonları belirleyen faktörler daha geniş bir perspektifle ele alınabilir. Gelecekteki çalışmalarda, farklı ahlâkî olgunluk seviyelerine işaret eden karşılıklılık ve empati temelli motivasyonlar arasında ayırım yapabilen ölçme araçları oluşturmak faydalı olabilir. Ayrıca, kültürel bağlamlar altın kuralın çeşitli gelişim aşamalarında

⁵⁴ Lawrence Kohlberg, “Continuities in Childhood and Adult Moral Development Revisited”, *Life-Span Developmental Psychology*, ed. Paul B. Baltes-K. Warner Schaie (Amsterdam: Academic Press, 1973),

nasıl yorumlandığını etkileyebileceğinden, araştırmaların kültürel hususları da dikkate alması gerekebilir. Metodolojik olarak zorlayıcı olsa da karşılıklılık odaklı anlayıştan empati odaklı anlayışa geçişi inceleyen boylamsal çalışmalarla, altın kuralın ahlâkî gelişim sürecindeki etkinliği daha belirgin şekilde ele alınabilir.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

- Batson, C. Daniel vd. "Influence of Self-reported Distress and Empathy on Egoistic versus Altruistic Motivation to Help" *Journal of Personality and Social Psychology* 45/3 (1983), 706-718.
- Batson, C. Daniel. *The Altruism Question: Toward a Social-psychological Answer*. New York: Psychology Press, 1991.
- Buhari, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail *el-Câmiu's-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Cialdini, Robert B. vd. "Empathy-based Helping: Is It Selflessly or Selfishly Motivated?", *Journal of Personality and Social Psychology* 52/4 (1987), 749-758.
- Cofnas, Nathan. "The Golden Rule: A Naturalistic Perspective". *Utilitas* 34/3 (2022), 262-274. <https://doi.org/10.1017/S0953820822000073>
- Erikson, Erik. "The Golden Rule and the Cycle of Life", *The Study of Lives: Essays on Personality in Honor of Henry A. Murray*, ed. Robert White. New York: Routledge, 2023.
- Etzioni, Amitai, *The New Golden Rule: Community and Morality in a Democratic Society*. New York: BasicBooks, 1996.
- Freud, Sigmund. *Uygurlık, Din ve Toplum*, çev. Selçuk Budak. Ankara: Öteki Yayınevi, 1999.
- Gert, Bernard. "Morality versus Slogans", *Center for the Study of Ethics in Society Papers*, 3/2 (1989).1-31. https://scholarworks.wmich.edu/ethics_papers/12/
- Gilligan, Carol - Grant Wiggins. *The Origins of Morality in Early Childhood Relationships*. Cambridge, MA, US: Harvard University Press, 1988.
- Gilligan, Carol. "Do the Social Sciences have an Adequate Theory of Moral Development?". *Social Science as Moral Inquiry*. ed. Norma Haan vd. 33-51. New York: Columbia University Press, 1983.
- Gilligan, Carol. *In a Different Voice : Psychological Theory and Women's Development*. United States of America: Harvard University Press, 2003.
- Green, William Scott. "Wired for Reciprocity": Some Concluding Reflections". *The Golden Rule: The Ethics of Reciprocity in World Religions*. ed. Jacob Neusner-Bruce Chilton. 170-172. London: Continuum, 2008.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.
- Jan, Tullberg. "The Golden Rule of Benevolence versus the Silver Rule of Reciprocity". *Journal of Religion and Business Ethics* 3/1 (2012), 1-20.
- Kant, Immanuel. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi / Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. çev. Ioanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002.
- Kant, Immanuel. *Pratik Aklın Eleştirisi / Kritik der Praktischen Vernunft*. çev. Ioanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002.

- Kinnier, Richard T, Jerry L Kernes - Therese M Dautheribes. "A Short List of Universal Moral Values". *Counseling and Values* 45/1 (2000), 4-16. <https://doi.org/10.1002/j.2161-007X.2000.tb00178.x>
- Kitabı Mukaddes. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2006.
- Kohlberg, Lawrence. "Continuities in Childhood and Adult Moral Development Revisited". *Life-Span Developmental Psychology*. ed. Paul B. Baltes-K. Warner Schaie. 179-204. Amsterdam: Academic Press, 1973.
- Kohlberg, Lawrence. "Moral Stages and Moralization: The Cognitive-developmental Approach". *Moral Development and Behavior: Theory, Research and Social Issues*. ed. Thomas Lickona. 31-53. United States of America: Hold, Rinehart and Winston, 1976.
- Kolberg, Lawrence – Ryncarz, Robert A. "Beyond Justice Reasoning: Moral Development and Consideration of a Seventh Stage", *Higher Stages of Human Development: Perspectives on Adult Growth.*, ed. Alexander, C. N., & Langer, E. J. 191-207. New York, NY, US: Oxford University Press, 1990.
- Kropotkin, Pyotr Alekseyeviç. *Anarşist Ahlâk*. İstanbul: Kaos Yayınları, 2013.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Locke, John. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. İstanbul: Ara Yayıncılık, 1992.
- Mill, John Stuart. *Faydacılık*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017.
- Momen, Moojan. *The Phenomenon of Religion: A Thematic Approach*. Oxford: Oneworld Publications, 1999.
- Müslim b. Haccac, Ebu'l-Hüseyn. *el-Câmiu's-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nietzsche, Friedrich. *Ahlakın Soykütüğü: Bir Polemik*. çev. Zeynep Alangoya. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004.
- Parke, Ross D. - Mary Gauvain. *Child Psychology: A Contemporary View Point*. New York: The McGraw-Hill Companies, 2009.
- Pfaff, Donald W. *The Neuroscience of Fair Play: Why We (Usually) Follow the Golden Rule*. New York: Dana Press, 2007.
- Piaget, Jean. *Çocuğun Ahlâkî Yargısı*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015.
- Puka, Bill. The Golden Rule. Internet Encyclopedia of Philosophy. Ed. Michael Boylan. Erişim 21 Aralık 2024. <https://iep.utm.edu/goldrule/>
- Shermer, Michael. *İyiliğin ve Kötülüğün Bilimi*. İstanbul: Varlık Yayınları, 2007.
- Soble, Alan. *Eros, Agape, and Philia: Readings in the Philosophy of Love*. New York, N.Y.: Paragon House, 1989.
- Spinoza, Benedictus. *Etika*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2011.
- Tapper, Alan. What is Wrong with the Golden Rule? *International Journal of Applied Philosophy* 36/2 (2022), 251-261.
- Trémolière, Bastien - Hakim Djeriouat. The sadistic trait predicts minimization of intention and causal responsibility in moral judgment. *Cognition* 146 (2016), 158-171. <https://doi.org/10.1016/j.cognition.2015.09.014>
- Trivers, Robert L. "The Evolution of Reciprocal Altruism". *Quarterly Review of Biology* 46/1 (1971), 35-57. <http://dx.doi.org/10.1086/406755>
- Wattles, Jeffrey. *The Golden Rule*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Young, Grace. "Golden Rule", *Encyclopaedia Britannica*, Erişim 21 Aralık 2024. <https://www.britannica.com/topic/Golden-Rule>



Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Kıyas Anlayışı

Muhyiddin Ibn al-'Arabî's Understanding of Qiyās

Cumali KÖSEN¹ 

Geliş Tarihi (Received): 05.12.2024

Kabul Tarihi (Accepted): 24.02.2025

Yayın Tarihi (Published): 31.05.2025

Öz: İbnü'l-Arabî'nin doğup yetişmiş olduğu Endülüs bölgesinde ilk etapta Evzâî'nin fıkıh birikimi yayılmış olsa da hicrî ikinci asrın ortalarına doğru Mâlikî mezhebinin etkin olduğu kabul edilir. Fakat hicrî beşinci asırda İbn Hazm'ın gayretleriyle Zâhirî mezhebinin de önemli bir nüfuz elde ettiğini söylemek mümkündür. Ardından Murâbıtların iktidara gelmesiyle beraber Mâlikîlerin etkin şekilde varlıklarını sürdürdükleri, Muvahhidlerin devletin başına geçmesiyle beraber Mâlikîlere karşı Zâhirîlerin desteklendiği görülür. İbnü'l-Arabî, Muvahhidler döneminde yaşadığından onun fıkıh düşüncesinde Zâhirîlerin belirleyici olduğu akademik bazı çalışmalarda dile getirilmektedir. Zâhirîlerin temel özellikleri; naslara literal yaklaşımları, kıyas ve taklide mesafeli oluşlarıdır. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin kıyas ve taklide dair yaklaşımın incelenmesi hem fıkıh düşüncesini orta koyma adına hem de Zâhirîlerle arasındaki irtibatı gösterme adına büyük önem arz etmektedir. Bütün bu hususları göz önünde bulundurarak çalışmanın giriş kısmında akademik literatüre ve yaşadığı döneme dair önemli bazı bilgilere yer verilecek, ardından çalışmamızın temel konusu olan kıyas bahsi ele alınacaktır. Akabinde onun Zâhirîlerle irtibatı bağlamında taklide yaklaşımı ve hangi mezhebe mensup olduğu müstakil başlıklar altında incelenecektir. Bizim tespitimize göre o, mesafeli olmakla beraber Zâhirîler kadar kıyas ve taklide karşı sert bir tutum sergilemememiş ve bir müctehid edasıyla fikhî konulara yaklaşmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, İbnü'l-Arabî, İslam Hukuku, Kıyas, Zâhirîler.

&

Abstract: In the Andalusia region where Ibn al-'Arabî was born and raised, although al-Awzâî's jurisprudence was spread in the first place, it is accepted that the Mâlikî madhhab was active towards the middle of the second century. However, with the efforts of Ibn Hazm in the fifth century, it can be said that the Zâhirî madhhab also gained a significant influence. Then, with the coming to power of the Murâbids, the Mâlikîs continued their dominant presence, and with the rise of the Muwahhids to power, the Zâhirîs were supported against the Mâlikîs. Since Ibn al-'Arabî lived during the period of the Muwahhids, it is stated in some academic studies that the Zâhirîs were decisive in his fiqh thought. The main characteristics of the Zâhirîs are their literal approach to the scriptures and their distance from qiyās and taqlîd. Therefore, examining Ibn al-'Arabî's approach to qiyās and taqlîd is of great importance both for the sake of revealing his thoughts on fiqh and for showing the connection between him and the Zâhirîs. Considering all these issues, the introduction of the study will include some important information about the academic literature and the period in which he lived, and then the qiyās, which is the main subject of our study, will be discussed. Subsequently, his approach to taqlîd in the context of his contact with the Zâhirîs and which madhhab he belonged to will be analyzed under separate headings. According to our findings, although he was distant, he did not take a harsh stance against qiyās and taqlîd as much as the Zâhirîs and he approached jurisprudential issues with the attitude of a mujtahid.

Keywords: Sufism, Ibn al-'Arabî, Islamic Law, Qiyās, Zâhirîs.

Atıf/Cite as: Kösen, Cumali. "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Kıyas Anlayışı". *Dergiabant* 13/1 (Mayıs 2025), 109-120. doi: 10.33931/dergiabant.1596684

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Cumali Kösen, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, cumalikosen@comu.edu.tr.

* Çalışmamı baştan sona okuyarak değerlendirmelerde bulunan Doç. Dr. Mansur Koçinkağ'a katkılarından dolayı çok teşekkür ederim.

1. Giriş

Tasavvuf, İslam düşünce geleneğinde kelim ve felsefeden sonra en önemli nazari disiplin kabul edilmektedir. Tasavvufu nefsin tezkiye ve tasfiyesi ile ilgilenen ameli bir disiplin olmanın ötesine taşıyarak metafizik öğretisi haline getiren kişi hiç kuşkusuz İbnü'l-Arabî'dir (ö. 638/1240). Onun felsefi tasavvuf olarak de nitelenen öğretisi kendisinden sonra zaman içerisinde vahdet-i vücûd şeklinde kavramsallaştırılmıştır. Son derece velûd bir müellif olan İbnü'l-Arabî'nin eserleri İslam alimleri tarafından dakik bir şekilde incelenmiş, lehine ve aleyhine birçok eser kaleme alınmıştır. Ancak İbnü'l-Arabî üzerine yapılan çalışmaların kahir ekseriyeti onun varlık anlayışına ve bilgi kaynaklarına yöneliktir. Tasavvuf alanında İbnü'l-Arabî hakkında yapılan bu çalışmalar muhtemelen hiç kimseye nasip olmayacak kadar büyük yekûn oluşturmaktadır. Buna mukabil *Futûhât-ı Mekkiyye*'nin önemli kısmı fıkıhla ilgili olmasına rağmen onun İslam hukuk düşüncesine dair düşüncelerini inceleyen çalışmalar çok sınırlıdır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Mahmûd M. el-Gurâb'ın 1981 yılında kaleme aldığı *el-Fıkhu inde Şeyhi'l-Ekber* adlı eseri önemli bir boşluğu doldurmaktadır.² Gurâb, bu eserde kendisine ait yorumlara pek yer vermemiş olsa da İbnü'l-Arabî'nin fıkıh ilmine dair teorik ifadelerini başarılı şekilde tasnif edip araştırmacıların istifadesine sunmuştur. Derleme olarak hazırlanan bu eser, neredeyse müstakil bir eser özelliği taşımaktadır. İbnü'l-Arabî'nin fıkıh düşüncesiyle ilgili bir başka eser, Mahmûd Fârûk el-Bedrî tarafından 2005 yılında hazırlanan *Fıkhu's-Şeyh İbn Arabî fi'l-İbâdât ve menhecuh fi'l-istinbât fi kitâbihi el-Futuhât-ı Mekkiyye* adlı doktora çalışmasıdır.³ Yazar söz konusu çalışmasında İbnü'l-Arabî'nin hayatına kısaca temas ettikten sonra genel olarak usulü fıkıh anlayışına yer verir, ardından ibadet bölümü bağlamında İbnü'l-Arabî'nin fıkıh düşüncesine dair önemli tespitlerde bulunur. Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in (ö. 2010) 2002 yılında neşredilen *Hakezâ Tekelleme İbnü'l-Arabî* adlı eseri doğrudan fıkıh düşüncesiyle ilgili olmasa da bu alanda önemli bilgiler içermektedir.⁴ Kâşif Hamdi Okur tarafından 2007 yılında hazırlanan "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Kıyâs ve İstihsâna Yaklaşımı" adlı makalesi de büyük önem arz etmektedir.⁵ Bu makalenin üçte biri İbnü'l-Arabî'den önceki kıyas düşüncesine dair olup yedi sayfa civarında onun kıyas anlayışına, son bölümde ise onun istihsâna dair yaklaşımına temas edilmiştir. Ayrıca Murâd b. Ferdiyye ve Alî Mahdâdî tarafından 2022 yılında hazırlanan "et-Tecdîdü'l-fikhî inde's-sûfiyye (Muhyiddîn İbn Arabî fi'l-Futuhât-ı Mekkiyye Enmûzecen)" adlı makale, başlığı itibariyle iddialı olsa da içerik olarak İbnü'l-Arabî'nin fikhî bazı görüşlerine ve bir mezhebe bağlı olup olmadığına kısaca temas edilmekle yetinilmiştir.⁶ Son olarak Ali Osman Balcı tarafından 2024 yılında "Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Zâhirîliği" müstakil bir çalışmaya konu olmuştur. Yazar, bizim de ulaştığımız sonuçlara yakın şekilde İbnü'l-Arabî'nin, Zâhirî mezhebine müntesip bir edayla konuları ele almadığını fakat büyük oranda onlardan etkilendiğini ifade etmiştir.⁷

Bu çalışmada öncelikle İbnü'l-Arabî'nin yaşadığı dönemin onun üzerindeki etkileri bağlamında bazı bilgilere yer verilecek, ardından çalışmanın temel konusu olan kıyas bahsi incelenecek ve Zâhirîlerle mukayeseli şekilde bazı tespitlerde bulunulacak, akabinde Zâhirîlerin karakteristik özelliklerinden olan taklit hususunda İbnü'l-Arabî'nin bakış açısına temas edilecek ve son olarak fıkıh düşüncesi bağlamında bir mezhebe intisap ederek fıkıh faaliyetinde bulunup bulunmadığı hakkında değerlendirmelerde bulunulacaktır. Zira bir fakihin fıkıh düşüncesi hakkında yorum yapabilmek, onun kıyas yöntemi başta olmak üzere içtihat faaliyetinde bulunurken hangi mezhebin birikimini merkeze aldığı ve Zâhirîler özelinde de kıyas ve taklide nasıl yaklaştığı büyük önem arz etmektedir.

² Mahmud Mahmud el-Gurâb, *el-Fıkhu inde's-Şeyhi'l-Ekber Muhyiddîn İbnü'l-Arabî* (B.y.: Matba'atü Nadr, 1993).

³ Mahmûd Fârûk el-Bedrî, *Fıkhu's-Şeyh İbn Arabî fi'l-ibâdât ve menhecuh fi'l-istinbât fi kitâbihi el-Futuhât-ı Mekkiyye* (Irak: Câmi'atu Bağdâd, 2005), 92, 96.

⁴ Bu eser, Numan Konaklı tarafından *Böyle Buyurdu İbn Arabî* adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir bk. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Böyle Buyurdu İbn Arabî*, İstanbul: Mana Yayınları, 2022.

⁵ Kâşif H. Okur, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Kıyâs ve İstihsâna Yaklaşımı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/1 (2007), 213-246.

⁶ Murâd b. Ferdiyye ve Alî Mahdâdî, "et-Tecdîdü'l-fikhî inde's-sûfiyye (Muhyiddîn İbn Arabî fi'l-Futuhât-ı Mekkiyye enmûzecen)", *Mecelletü'l-lügati'l-Arabiyye* 24/1 (2022), 207-224.

⁷ Ali Osman Balcı, "Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Zâhirîliği", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* 17/2 (2024), 702-721.

Kıyas, sözlükte ölçme ve eşitleme gibi anlamlara gelirken Mantık ilminde bilinenden hareketle bilinmeyene ulaşma anlamında özel bir formu ifade etmektedir. Fıkıh usulünde ise illet benzerliğinden hareketle aslında mevcut olan hükmü müşterek bir illetten dolayı fer' denilen meseleye nakletme ameliyesinden ibarettir. Mantık ilminde akıl yürütme; tümdengelim (kıyas), tümevarım (istikrâ) ve temsil/analoji olmak üzere üçe ayrılır.⁸ Fıkıh usulündeki kıyas, tikel bir meseleden (asıl) hareketle başka bir meseleye (fer') hüküm vermek anlamına geldiğinden mantık ilmindeki analojiye tekabül etmektedir.⁹

Kıyas, mantık ve fıkıh ilminde kullanıldığı gibi kelimat ilminde de istidlalde kullanılan bir yöntemdir. Özellikle kelimacılar, Allah'ın sıfatlarının akıl ile temellendirilmesi bağlamında kıyas delilini sıkça kullanmışlardır. Kıyâs bi's-şâhid ale'l-gâib olarak da ifade edilen bu kıyas türünde duyularla algılanan şahit alem, duyular ötesi gâib alemle kıyas edilmekte ve gâib hakkında bir hükme varılmaktadır. Bu delil, erken dönemde özellikle Ehl-i Hadis tarafından ve bazı Eş'arî kelimacıları tarafından Allah'ın şahit alemde bir varlıkla kıyas edilmesi durumunda teşbihe neden olacağı endişesinden reddedilmiştir.

Erken dönemde büyük oranda re'y şemsiyesi altında ele alınan kıyas kavramı, İmâm Şâfiî (ö. 204/820) ile beraber günümüzde olduğu gibi teknik anlamda kullanılmaya başlamıştır. Hicrî ikinci asırda kıyasa mesafeli olan ulemânın etkin olduğunu söylemek mümkün olsa da kelimat ve fıkıhla uğraşan âlimlerin muhtelif tonda olsa da kıyasla hüküm verdikleri görülür. Diğer bir ifadeyle ehl-i hadis karakteri taşıyan âlimlerin kıyas ve re'y yöntemine mesafeli oldukları bir dönemde İmâm Şâfiî'nin, fıkıh usulüne dair yazılan ilk eser olan er-Risâle'sinde kıyasın vacip olduğunu ifade etmesi¹⁰ fikri dönüşümü sağlama adına önemli bir adımdır. Fakat Mihne süreciyle beraber kıyas ve re'ye karşı ideolojik bir tepki doğmuş olsa da zamanla kıyas, ehl-i hadis dahil neredeyse bütün âlimlerin kabul ettiği şerî bir delil haline gelmiştir.

Kıyas delilini Zâhirî mezhebinin kurucusu kabul edilen Dâvud ez-Zâhirî (ö. 270/884) ve oğlu İbn Dâvud'un (ö. 297/910) şiddetli şekilde reddettiği, aynı şekilde Mu'tezile'den Nazzâm'ın (ö. 231/845) bu delile karşı çıktığı görülür. Nazzâm, her ne kadar kıyas deliline karşı çıktığını iddia etse dahi bu delile sıkça başvurduğu bazı usulcüler tarafından açıkça ifade edilir.¹¹ Dolayısıyla kıyas deliline temelde karşı çıkanların Zâhirî mezhebine mensup bazı âlimler ile Haşviyye diye adlandırılan bazı muhaddisler olduğunu söylemek mümkündür.

İbnü'l-Arabî'nin hem Zâhirîlerin hem de Mâlikîlerin güçlü olduğu bir bölgede yaşaması ve İslam düşünce tarihinde özgün bir paradigmaya sahip olması hasebiyle kıyasa dair bakış açısının incelenmesi büyük önem arz etmektedir. Endülüs'ün fethinden sonra bölgede Evzâî mezhebi merkezi bir yer işgal etse de hicrî üçüncü asrın ortalarında Mâlikî mezhebinin daha etkin olduğu görülür.¹² Murâbitlar döneminde ise kıyasa sıkça başvuran Mâlikîlerin çok daha etkin olduğu ve Mâlikî fakihlerin devlet bürokrasisinde önemli yer işgal ettikleri kaydedilir. Fakat Muvahhidlerin siyasi erki ele geçirmesiyle birlikte İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) ettiği tohumlar meyve vermeye başlar ve asıllara geri dönme anlayışı bölgede yaygın bir kanaat haline gelir. Öyle ki bunun bir sonucu olarak bölgede hem İslam hukukunda hem de felsefe düşüncesinde temel eserlere dönme düşüncesinin belirgin şekilde gündeme geldiği müşahade edilmektedir.

Murâbitlardan önce Endülüs bölgesinde Mâlikîler etkin olsa da İbn Hazm'ın gayretiyle Zâhirî mezhebinin önemli bir güç elde etmeye başladığı, fakat onun zaman zaman devlet ricali tarafından baskılara maruz kaldığı görülür. İbn Hazm henüz hayatta iken son Abbâdî emiri olan Ebü'l-Kâsım el-Mu'temid Alellah (ö. 487/1094) tarafından kitapları gözleri önünde yakılır. Onu derinden etkilen bu olay hakkında önemli bir şiiri nakledilir. Bu şiirinde mealen "Kitaplarımı yaksanız da kitaplarımın

⁸ Hikmet Şavluk, "Delillendirme Yöntemleri", *Sistematik Kelam*, ed. Özcan Taşçı (Ankara: Nobel Yayınları, 2022), 42.

⁹ Mehmet Selim Aslan, "İslam Hukuku Metodolojisinde Mantıkî Kıyasın Delil Değeri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 35 (2020), 79-102; Hüseyin Çaldak, "Kıyas'ın Mantıkta ve İslâmî İlimlerde Kullanım Biçimi", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2007), 235-261.

¹⁰ Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed M. Şâkir (Mısır: Mektebetü'l-Halebi, 1940), 21.

¹¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselâm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993), 301; Sübkî, Takıyyüddîn ve oğlu Tâceddîn, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1995), 3/7.

¹² Şihâbüddîn el-Hamevî, *İrşâdü'l-erib ilâ ma'rifeti'l-edîb* (Beyrut: Dâru Garbi'l-İslâmî, 1993), 4/1657.

muhtevasını yakamazsınız, zira onlar benim kalbimdedir” der.¹³ Bâcî (ö. 474/1081) ve İbn Hazm arasında büyük oranda kıyas etrafında cereyan eden münazaralar, o günkü Endülüs’ün fikri tasvirini ortaya koyması açısından son derece önemlidir. Bir tarafta Zâhirî mezhebini tekrar ihya eden İbn Hazm var iken diğer tarafta Mâlikî fakihî Bâcî bulunmaktadır.¹⁴

448/1056 yılında Murâbitlar devleti kurulunca Mâlikîlerin etkin olmaya devam ettiği fakat bu bölgede felsefe, mantık ve nazarî tasavvufa karşı olumsuz bir bakış açısının da zaman zaman baş gösterdiği bilinmektedir. Nitekim Gazzâlî’nin İhyâ adlı eseri (nazarî tasavvuf) başta olmak üzere felsefî bazı kitapların yakılması gibi olumsuz olaylar meydana gelir.¹⁵ Bununla beraber Mâlikî fakihî Ebû Bekr İbnü’l-Arabî (ö. 543/1148), İbn Rüşd el-Cedd (ö. 520/1126) ve Kâdî İyâz (ö. 544/1149) gibi meşhur Mâlikî fakihleri bu dönemde yetişmiş, aynı şekilde felsefeyle ilgilenen İbn Bâcce (ö. 533/1139) gibi büyük bazı âlimler devlet ricali üzerinde etkin bir rol üstlenmişlerdir.

Murâbitların bazı uygulamalarını dine aykırı bulan hem aksiyon adamı hem de âlim İbn Tûmert (ö. 524/1130) mevcut devletin aleyhinde çalışmaya başlamış ve onun gayretlerinin bir sonucu olarak ölümünün akabinde Muvahhidler adında (524/1130 yılında) bir devlet kurulmuştur. İbn Tûmert’in akideye dair düşünceleri ve fikhî hükümlerin bizzat asıllardan; Kur’ân ve Sünnet’ten istinbat edilmesi gerektiği düşüncesi, ulemâ nezdinde etkileyici bir hal almaya başlamıştır. Öte yandan bu dönemde hadislerle iştigal edenlerin Muvahhidler Devletinin bürokrasisinde önemli yerlere gelmeleri teşvik edilmiş, Kur’ân ve Sünnet’ten saptıkları için zaman zaman Mâlikî fıkına dair eserlerin yakılması hususunda emirler çıkarılmıştır.¹⁶ Bu dönemde, Mâlikî fıkından ziyade asıllara dönmeyi öneren ve ihya projesine de uygun olan Zâhirî mezhebi tercih edilmiştir. Aynı dönemde dikkat çeken bir diğer gelişme ise İbn Rüşd (ö. 595/1198) gibi âlimlerin öncülük ettiği felsefî düşüncede de asıllara dönme eğilimi gündeme gelmeye başlamıştır. Diğer bir ifadeyle Muvahhidler’le beraber ihya hareketi devlet projesi olarak yürütülmüş ve pek çok alanda asıllara geri dönme fikrine dair eğilim baş göstermiştir. Muvahhidler döneminde yaşayan İbnü’l-Arabî’nin fıkıh düşüncesinde, Zâhirî mezhebinin etkisinin olması da aynı hususla ilgilidir. Zira onun, fıkıh ilminde nasların zâhirini ön plana çıkarması ve kıyasa mesafeli durması gibi hususlar o günün siyasi ve fikir dünyasının tezahürü olarak görmek mümkündür.

İbnü’l-Arabî’nin kıyas anlayışına geçmeden önce onun hüküm teorisine kısaca temas etmek faydalı olacaktır. Zira kıyas, Şâri’ tarafından vazedilen hükümleri ortaya çıkaran bir yöntemdir. O, hüküm kavramını teklîfî hükümler bağlamında ele alır ve onların; vâcip, haram, mekrûh, mendûb ve mubâh olduğunu belirtir. Dolayısıyla hiç kimsenin bu hükümlerin dışına çıkamayacağını ifade ederek her şeyin Allah’ın hükmü altında olduğunu ileri sürer. Başka bir yerde hükmün emir ve nehiy olmak üzere ikiye ayrıldığını, ardından muhayyer ve murağğab şeklinde iki kısım olduğunu belirtir. Diğer bir ifadeyle hüküm ya bir şeyin yapıp yapılmaması hususunda insanı özgür bırakır ya da şıklardan birini ön plana çıkarır. Mükelleflerin muhayyer olduğu hükümlere “mubâh” denilirken yapılması emredilen murağğab eylemler ise kesin yapılması istenip, yapılmaması durumunda zemmediliyorsa “vacip/farz”, yapılması övgüye neden olup terki durumunda zem söz konusu değilse “mendûb” diye isimlendirilir. Nehyedilen hususlar ise yapılması durumunda zemme maruz kalıyorsa “haram/mahzûr”, terki durumunda övgü söz konusu olmasına rağmen yapılması halinde zemme maruz kalmıyorsa “mekrûh” tabiri kullanılır. İbnü’l-Arabî’ye göre Şâri’in sükût ettiği meseleler veya Hz. Peygamber’in huzurunda gerçekleşen ve peygamberin müdahale etmediği hususlar (takrir) mubâha değil, insan tabiatının doğal haline hamledilmelidir. Diğer bir ifadeyle bu tarz hususlarda mubâh hükmüne değil, hükmün bulunmamasına yorumlamak gerekir.¹⁷ Bunun yanı sıra o, Allah’ın ezeli bilgisinde bir değişiklik mümkün olmadığı için

¹³ Şemseddîn ez-Zehebî, *Siyaru a’lâmi’n-nübelâ*, thk. Şuayp Arnavut v.d. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1985), 18/205.

فَإِنْ تَحَرَّوْا الْقُرْطَانِ لَا تَحَرَّوْا الْإِذِي ... تَصْنَعُهُ الْقُرْطَانِ بَلْ هُوَ فِي صَدْرِي

¹⁴ Ebu’l-Velid el-Bâcî, *el-İşâre fi ma’rifeti’l-usûl* (muhakkikin girişi) (Mekke: el-Mektebetü’l-Mekkiyye, 1996), 106.

¹⁵ Abdülvehid el-Merakeşî, *el-Muceb fi telhîsi ahbâri’l-Mağrib* (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2006), 131, 225; İsmail b. Abdilmeccid, “Mevkûfu’l-murâbitîn min Kitâbi İhyâi ulûmiddîn”, *Mecelletü Kâne’t-Târihiyye* 44 (2019), 123-143.

¹⁶ Merakeşî, *el-Muceb fi telhîsi ahbâri’l-Mağrib*, 202.

¹⁷ Mahmud el-Gurâb, *el-Fikhu inde’ş-Şeyh*, 46-50; İbnü’l-Arabî, *Futûhâtü Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007-2012), 7/431, 10/289, 4/107-108, 13/85. Çalışma boyunca İbnü’l-Arabî’nin eseri, “Futûhâtü Mekkiyye” şeklinde dipnotta yer aldığı Litera tarafından 2007 yılında basılan Türkçe çevirisi kastedilirken “el-Futûhâtü’l-Mekkiyye” şeklinde yer alması durumunda ise doğrudan Ahmed Şemseddîn tarafından tahkik edilen Arapça baskısı kastedilmektedir.

neshin de gerçek anlamda bir hükmü kaldırmak olmadığını, aksine bir hükmün bir zamana kadar uygulamada kalacağını ve sonrasında başka bir hükmün ortaya çıkacağına dair bir beyan olduğunu belirtir.¹⁸ Ayrıca ona göre önceki hükmün daimî olacağına dair bir hüküm olmaması halinde söz konusu meselede gerçek nesihden bahsetmek de zordur, sadece önceki hükmün sona erdiği anlaşılır.¹⁹

Öte yandan İbnü'l-Arabî hükümleri, aklî ve şer'î diye ikiye ayırır ve ibadetle ilgili meselelerin tamamının şer'î olduğunu, söz konusu hükümlerde aklın hiçbir rolünün bulunmadığını ileri sürer. İbnü'l-Arabî, hükümlerin ismin, halin ve lafzın değişmesiyle değişeceğini belirtir. Nitekim biri “deniz domuzu hakkında ne dersin?” diye Mâlik'e sorunca “haram” diye cevap vermiştir. Gerekçe olarak onların domuz ismini kullanmasını öne sürmüştür. Diğer bir ifadeyle balık yerine domuz kelimesi kullanılarak soru sormalarından ötürü İmam Mâlik, “haram” hükmünü vermiştir. Aynı şekilde zor durumda olan birine domuz eti helâl iken zor durumda olmayan için haramdır. Burada da hal ve durumun değişmesi nedeniyle hüküm değişmiştir.²⁰

2. İbnü'l-Arabî'ye Göre Kıyasın Hücciyeti

Kıyasın dinde delil olup olmaması hususunda İslam hukukçuları arasında ihtilaf söz konusudur. İslam âlimlerinin kahir ekseriyeti kıyası delil olarak kabul ederken Zâhirîler başta olmak üzere bazı âlimler onun hücciyetini kabul etmezler.²¹ Ancak kıyası reddeden alimler arasında reddin gerekçesi hususunda bir ittifak söz konusu değildir. Bir kısım ulemâ, zannî bilgi ifade ettiği için kıyasın hücciyetini kabul etmezken bir diğer kısım re'ye ve ictihada mesafeli olduğundan kıyasın reddine kâildirler. İbnü'l-Arabî'nin bu konuda Zâhirîler'den ayrıldığı bazı noktalar olsa da büyük oranda onlarla hemfikir olduğu söylenebilir. Öyle ki o, İbn Hazm'a duyduğu derin muhabbet sebebiyle hem *Muhallâ* adlı şaheserini ihtisar etmiş, hem de İbn Hazm'ın *İbtâlû'l-kıyâs* adlı eseri bizzat onun vasıtasıyla günümüze ulaşmıştır.²²

İbnü'l-Arabî bir hususta ihtilaf olması halinde re'ye değil, Kitap ve nebevî habere başvurulması gerektiğini vurgular. O, re'y kelimesini Kitap, Sünnet ve icmâ'a dayanmadan delilsiz ve burhansız şekilde bir hükme ulaşma ameliyesi olarak tarif eder.²³ Bununla da yetinmeyip kıyasın da dinde hüccet olmadığını savunur. Nitekim konuyla ilgili şöyle der:

"Peygamber olmayan birinin yaptığı kıyas İslam'da bilinmeyen şeylerle Allah hakkında hüküm vermektir, zira kıyas bir illeti başka bir meseleye taşımaktır. Ne biliyorsun, belki de Allah bu illetin başka bir meseleye taşınmasını istemiyor! Şayet dileseydi Resulullah'ın (s.a.v.) diliyle bunu açıklar ve söz konusu illetin başka bir meseleye taşınmasını emrederdi. Bu durum eğer illet, şeriatın bir hükümle ilgili belirlediği bir şey olduğunda böyleyse acaba şeriatın belirli bir nasla hakkında söz etmediği; fakat fakihin kendi başına ve kendi düşüncesiyle ortaya çıkardığı bir illetle ilgili ne düşünürsün? Üstelik fakih bu illeti çıkarımının ardından onu başka meseleye taşımaktadır! Bu, Allah'ın yetki vermediği bir yasama hükmü üstüne hüküm vermektir."²⁴

Bu bağlamda İbnü'l-Arabî, âhir zamanda geleceği iddia edilen Mehdî'nin de kıyasa göre hüküm vermeyeceğini ileri sürer. Bu durum onun kıyasa karşı bakışını ortaya koyması açısından son derece önemlidir. Nitekim o, konuyla ilgili şöyle der:

"Bu durum Mehdî'yi Allah'ın dini hakkında kıyası kullanmaktan engeller. Bilir ki, peygamberin maksadı ümmetin yükümlülüğünü hafifletmektir. Hz. Peygamber 'Size verdiğim şeyle beni bırakın' der, hükümler artar korkusuyla dinde soru sorulmasını nahoş karşılardı. Öyleyse İmam'ın nihayette

¹⁸ İbnü'l-Arabî, *Futûhâtı Mekkiyye*, 2/101. Neshin daha önce de beyan bağlamında kullanışı için bkz. Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* (Kuveyt: Vizaretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994), 1/149, 152.

¹⁹ İbnü'l-Arabî, *Futûhâtı Mekkiyye*, 2/101; 7/61, 9/177.

²⁰ Mahmud el-Gurâb, *el-Fıkh inde's-Şeyh*, 51-52; İbnü'l-Arabî, *Futûhâtı Mekkiyye*, 2/352.

²¹ Mansur Koçınkaş, *Mütekellim Yöntemi İslam Hukuk Metodolojisi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019), 242.

²² Okur, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Kıyas ve İstihsâna Yaklaşımı", 216.

²³ İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemseddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 3/247; İbnü'l-Arabî, *Risâle fi usûlû'l-fıkh* (*Mecmû'r-resâil fi usûlû'l-fıkh* içinde) (Beyrut: el-Matba'atü'l-Ehliyye, 1324/1906), 30. İbn Hazm'ın kıyas anlayışı için bkz. İbn Hazm, Ebû Muhammed, *el-İhkâm fi usûlû'l-ahkâm* (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.), 7/53.

²⁴ İbnü'l-Arabî, *Futûhâtı Mekkiyye*, 13/91; Nasr Hâmid, *Böyle Buyurdu İbn Arabî*, 258.

yapacağı iş, hakkında susulmuş olan ve belli bir hükmü bilmediği konuda asla göre hüküm vermektir (asıl olan mubâhlıktır).”²⁵

İbnü'l-Arabî'ye göre hükümlerin kaynağı Kitap, Mütevâtir Sünnet ve İcmâ olmak üzere üçtür. Onun, Sünnet'i mütevâtirle kayıtlaması ilk etapta haber-i vâhiden neşet eden sünneti kabul etmediği şeklinde anlaşılabilir. Ardından o, kıyasla ilgili ihtilafın bulunduğunu belirtir ve kıyasın kendisine göre delil olmadığını ifade eder.²⁶ İbnü'l-Arabî Kitap ve Mütevâtir Sünnet'i dinin temel delilleri kabul etse de icmâ deliline de mesafeli durmakta veya daha doğru bir ifadeyle icmâ'ı dar bir alana hasretmektedir. Zira ona göre icmâ, sadece sahabe döneminde meydana gelebilir. Bunun yanı sıra sükûti icmâ da icmâ olarak kabul edilemez.²⁷

İbnü'l-Arabî'nin kıyasa göre hüküm vermeye karşı çıkmasının temel nedeni, kıyasın teklif dairesini genişletmesi ve hükümlerin sayısını artırmasıdır. O, Şâri'in hüküm vermediği bir konuda kıyas yoluyla hükmün kapsamını genişletmenin, Hz. Peygamber'in sorumluluğu hafifletme ilkesiyle çeliştiğini düşünür ve Hz. Peygamber'in, ilgili konuda hüküm nazil olacağından endişe ederek kendisine soru sorulmasını dahi pek istemediğini aktarır. İbnü'l-Arabî, kıyasın teklifin alanını genişlettiği için karşı çıktığını belirttiği gibi, tearuz eden ayet veya hadislerde de hangisinin geç tarihli olduğu bilinmediğinde, dinde sıkıntıyı ortadan kaldıran delillerin tercih edilmesi gerektiğini ifade eder. Aynı şekilde ayet ve mütevâtir haberin tearuzu durumunda da kolaylık içeren hükmün takdim edileceğini belirtir.²⁸ Şu hâlde onun, sorumluluğun hafifletilmesini temel bir prensip olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Öte yandan İbnü'l-Arabî dinde kıyasa göre hüküm vermeye karşı duruşunu, Hz. Peygamber'in ve Allah'ın bu doğrultuda bir emrinin bulunmamasına dayandırır. Ona göre asıl olan teklifin ve sorumluluğun olmamasıdır. Zira Allah yeryüzündeki her şeyi insanlar için yarattığını, bunda bir sınırlamaya gidebilmek için Kitap, Sünnet ve icmâ'dan delil getirilmesi gerektiğini ileri sürer. Dahası peygamber olmayan birinin kıyasla hükmetmesinin Allah adına dinde hükmetmek anlamına geldiğini söyler. Zira illetin nasta belirtilmesi durumunda illetin muttarıd olma özelliğine binaen kıyas yapılır. Halbuki Allah'ın ilgili illeti muttarıd kabul etmemiş olması mümkündür. Nasta illetin belirtilmeyip fakihin kendince bir illet tayin etmesi halinde ise Allah'ın izin vermediği delilsiz bir iddianın mevzubahis edileceğini vurgular.²⁹ İbnü'l-Arabî kıyas ehlinin düşüncelerini şöyle izah eder:

“Dinde fıkıh, kitap veya sünnetin nassında yer alan bir meselede hüküm istihraç etmektir. Bu meseledeki hüküm o kelamın mücmeline dahildir. Bu, dinde fıkıh demektir. Bu gibi yerlerde, kıyasa başvurmaya gerek yoktur. Örneğin bir adam babasına asa ve benzeri bir şeyle vurursa; kıyas ehli “bu meselede bize göre nas yoktur. Ancak Allah (c.c.) “onlara öf demeyin ve onları menetmeyin” diye buyurmuştur. Öf demenin nehyedilmesi söz konusuysa asayla vurmanın haram olması daha evladır. Böylece Şâri', ednâ olandan hareketle a'lânın da haram olduğuna işaret etmiştir. Dolayısıyla kıyasla hükmetmek gerekir.”³⁰

İbnü'l-Arabî kıyas ehlinin argümanına temas ettikten sonra bu hususta kendilerinin kıyasla amel etmediklerini, aksine “anne-babaya ihsanla muamelede bulunun” şeklindeki ayetten hareketle bu tür davranışları haram kabul ettiklerini söyler. Diğer bir ifadeyle o, Şâri'in mücmel şekilde hitap ettiğini, bu mücmel ifadedden hareketle ihsan kabilinden olmayan her şeyin nehyedildiğini ifade eder.³¹ İbnü'l-Arabî akabinde şöyle der: “Dolayısıyla bu durumda biz, ancak nas ile hüküm vermiş olduk ve kıyasa gerek duymadık. Din tamamlanmıştır. Dinden bir şey eksiltmek caiz olmadığı gibi ona bir şey eklemek de caiz değildir.”³²

İbnü'l-Arabî, kıyasın hüccet olmadığını pek çok yerde ifade etmekle kalmaz, aynı şekilde kıyasın iptali için ayetlerden argümanlar da zikreder. Söz gelimi “Allah yolunda öldürülenler için ‘ölüler’ demeyin.

²⁵ İbnü'l-Arabî, *Futûhâtı Mekkiyye*, 13/91.

²⁶ İbnü'l-Arabî, *Futûhâtı Mekkiyye*, 7/156.

²⁷ İbnü'l-Arabî, *Futûhâtı Mekkiyye*, 15/207-208.

²⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/246.

²⁹ İbnü'l-Arabî, *Futûhâtı Mekkiyye*, 7/163.

³⁰ Mahmud el-Gurâb, *el-Fıkıh inde's-Şeyh*, 57.

³¹ İbnü'l-Arabî, *Futûhâtı Mekkiyye*, 3/183.

³² İbnü'l-Arabî, *Futûhâtı Mekkiyye*, 3/183.

Hayır, onlar diridirler, fakat siz bilemezsiniz”³³ ayetidir. Şöyle ki Allah, mezkûr ayette Allah yolunda öldürülenlerin diri olduğunu ve rızıklandıklarını belirtir. Halbuki kıyasa göre diğer ölümlerde olduğu üzere bu kimseler için hareket etmek ve nefes almak vb. hayat emareleri söz konusu değildir. Diğer bir ifadeyle ortak illet mevcut olmasına ve kıyas yöntemi onların da öldüğüne dair bilgi vermesine karşın bu ayet, Allah yolunda öldürülen kimselere ölü denilmemesi gerektiğini ifade etmiştir.³⁴

Ne var ki İbnü'l-Arabî'nin kıyasla ilgili ifadeleri muğlaklık taşımaktadır. Nitekim O, genelde sarîh şekilde kıyası kabul etmediğini ifade etse de bazen celî kıyası kabul ettiğine veya doğrudan kıyas yaptığına dair bazı açıklamalara yer verir. Örneğin bir yerde kıyasın hücciyetinin ihtilaflı olduğunu, bazen kıyasla amel etmenin güçlü şekilde hissedildiğini, bazen ise bunun pek zahîr olmadığını söyler. Özellikle celî olması halinde kıyasın da haber-i vâhid gibi delil olabileceğini ileri sürer. İbnü'l-Arabî, *Risâle fî Usûlî'l-fıkh* adlı eserinde “Kıyas, haber-i vâhid gibidir. Haber-i vâhid kesin bilgi ifade etmemesine rağmen hüccet kabul edilir. Haber-i vâhid hükümleri ispat etmede delil olduğu gibi kıyas da şüphe duyulmayacak derecede celî olduğunda onun gibidir. Hafî olan kıyası kabul etmesek de onunla hüküm verilmesini de caiz görürüm” der.³⁵ Şu hâlde buradaki açıklamalarından hareketle onun celî kıyası hüccet kabul ettiği söylenebilir. Dahası o, bir başka yerde “insaflı olan kişi için zaman zaman celî kıyas, nazârî hüküm ifade etmede sahîh olan haber-i vâhiden daha güçlüdür” şeklinde bir açıklamaya yer verir.³⁶ Ardından O, Allah'ın, dinin temel rükünleri olan; Allah'ın varlığı ve tekliği hususunda aklî delil öne sürdüğünü, Hz. Peygamber'den gelen hususları nazarla tasdik etmemizi istediğini belirtir ve bu gibi hususlara nispetle, furû meselelerde akla itibar edilmesinin daha evla olacağını ve kıyasın da aklî nazar mesabesinde olduğunu ifade eder. İbnü'l-Arabî konuyla ilgili şu ifadeler yer verir: “Kıyası, aklî nazar olması açısından ahkâmın delillerinden bir delil olarak ispat ettik. Zira aklî nazarın usulde hükmü mevcuttur. Makûl bir illetten ötürü meskûl olan hususu mantûk olana kıyas ettik.”³⁷

İbnü'l-Arabî'nin fıkıh düşüncesi hakkında doktora tezi hazırlayan Mahmûd Fârûk el-Bedrî de İbnü'l-Arabî'nin tamamen kıyasa karşı olduğuna dair iddiaya ihtiyatla yaklaşır ve onun kıyasa başvurduğu pek çok meseleye yer verir.³⁸ Nasr Hâmid Ebû Zeyd de İbnü'l-Arabî'nin kıyasa dair pek çok açıklamasına yer verdikten sonra onun ifadelerini hararetli kıyas savunusu olarak değerlendirir.³⁹ İbnü'l-Arabî başka bir açıklamasında kıyasa dair genel düşüncesini ortaya koyma adına şu ifadelere yer verir:

“Âdem ancak tevilden, İblis de zâhiri almakla asi oldu. Her kıyas doğru olmadığı gibi her zâhir de hatalı değildir. Kıyas yaptığında haddi aşar, zâhire bağlı kalırsan büyük bir bilgiyi ıskalarsın. Teklifte (sorumlulukta) zâhire bağlı kal, diğerlerinde kıyas et ki büyük bir bilgi ve fayda elde edesin. Ümmet için kolaylaştır, zira kolaylaştırma Hz. Peygamber'in maksudu ve amacıdır.”⁴⁰

“Tezyinden korunmak istiyorsan Kitap ve Sünnet'in zâhirine bağlı kal, zâhire başka bir şey ekleme. Zira tevîl zaman zaman tezyîne yol açar. Zâhir sana ne veriyorsa onun üzerinde yürü, net olmayan hususlarda ise bilgisini Allah'a havale et ve ona iman et.”⁴¹

İbnü'l-Arabî'den aktarılan bu açıklamalarında kıyası tamamen reddetmediği anlaşılmaktadır. Fakat buna rağmen zâhire bağlı kalmaya dair vurgusu onun celî kıyas gibi sınırlı bir alanda kıyası tecviz ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim başka bir yerde delilleri sayarken Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyas-ı Celîye şöyle temas eder:

“Cüneyd-i Bağdadi şöyle der: “Bizim bu ilmimiz, Kitap ve Sünnet ile kayıtlıdır.” Bu ikisi, iki fail asıldır. İcma ve kıyas ise Kitap ve Sünnet'e delaletleri sayesinde sabit ve geçerlidir. Onlar, hüküm

³³ Bakara 2/154.

³⁴ İbnü'l-Arabî, *Futûhâtı Mekkiyye*, 7/112.

³⁵ İbnü'l-Arabî, *Risâle fî usûlî'l-fıkh*, 20.

³⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/244; *Risâle fî usûlî'l-fıkh*, 21.

³⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/245; Mahmud el-Gurâb, *el-Fıkh inde's-Şeyh*, 56.

³⁸ Mahmûd el-Bedrî, *Fıkhü's-Şeyh İbn Arabî*, 92, 96.

³⁹ Nasr Hâmid, *Böyle Buyurdu İbn Arabî*, 258-268.

⁴⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, 8/169.

⁴¹ İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, 4/184.

bakımından edilgin iki asıldır. Bu dört hakikatten ise, meşru hükümlerin varlığı ortaya çıktığı gibi o hükümlere göre davranmakla mutluluk gerçekleşir.”⁴²

Öte yandan İbnü'l-Arabî'nin Zâhirîlerden ayrıldığı temel noktalardan biri onun, müctehidlerin kıyas yapmasını işlevsiz ve anlamsız görmemesidir. İbnü'l-Arabî, hükümlerin istinbatında kıyas deliline mesafeli dursa da onu Zahirî olarak addetmek haksızlık olur. Zira o Zahirîlerden farklı olarak müctehidlerin kıyas yaparak icthad etmelerini işlevsiz ve anlamsız görmemiştir. Aksine hadisten ötürü müctehidin hata etmesi halinde dahi sevap kazanacağını belirtir. Hz. Peygamber sorumluluk ve teklifin alanını daraltmak için uğraşırken müctehidlerin tam aksi istikametle meşgul olduklarını, fakat buna rağmen me'cur olduklarını belirtir. Müctehidlerin dışındaki kişilerin ise Kitap ve Sünnet'e tabi olmaları gerektiğini, re'y ve kıyas hususunda ise muhayyer olacaklarını ifade eder. O, zaman zaman Zâhirîler ile diğer mezhepler arasında arabulucu rolünü üstlenip ikisinin de meşrû kabul edilmesi gerektiğine dair açıklamalarda bulunur:

“Kaynaklara gelirse, kıyası delil kabul edenleri bu görüşe götüren şey, kendileri için meşru olan icthadlarıdır. Zâhirîlerden kendilerine karşı çıkanlar ise her müctehidin icthadının kendisini sevk ettiği şeyle yükümlü olduğunu bilir. Fakat onlar, söz konusu kimselere kıyası delil kabul etmekte yanıldıklarını söyler. Halbuki Zahirîlerin, şeriattın bir hüküm olarak onayladığı şeyi yanlış bulma hakkı yoktur. Öyleyse kıyas şer'i bir delil olarak sabit olduğu gibi kıyasın dinde bir delil olduğunun reddi de sabit ve geçerlidir.”⁴³

Ayrıca İbnü'l-Arabî başka bir yerde şöyle der: “Kuşkusuz ki Şâri', müctehidin hükmünü meşru (geçerli) bir hüküm olarak onaylamıştır. Müctehidin kendi delili, görüşü ve icthadının verisiyle kıyası şeriatta bir kaynak yapması sonucu elde ettiği hüküm şer'î bir hükümdür.”⁴⁴ İbnü'l-Arabî bununla da yetinmeyip o müctehidin bu görüşüne karşı çıkmayı Şâri'in ona tanıdığı hakka karşı çıkmak olarak değerlendirir. Aynı şekilde o, kıyas ehlinin, Zâhirî olan birinin kıyas aleyhindeki görüşünü reddetmesini de Şâri'in ona tanıdığı icthad sonucu olduğundan pek uygun görmez. Diğer bir ifadeyle o, müctehidin başka bir müctehidin görüşünü reddetmesinin doğru olmadığını açıkça savunur.⁴⁵ Nitekim o, “Kıyası kabul etmesek bile, onu kabul edeni hatalı bulmuyoruz. Fakat bu durum, kıyastaki (iki konuyu) birleştirici illetin makul, açık ve Şâri'in kastı olduğuyula ilgili güçlü zan bulunması koşuluna bağlıdır.”⁴⁶ diyerek celî kıyası şer'î delil olarak kabul ettiğini ifade eder.

Bilindiği üzere fıkıh usulünde musavvibe (isabet eden) ve muhtie (hata eden) şeklinde iki farklı yaklaşım söz konusudur. Musavvibe her müctehidin isabet ettiğini savunurken İbnü'l-Arabî yukarıdaki ifadeleri böyle bir düşünceden ötürü kullanmaz. Zira ona göre musîb olan sadece biri olmakla beraber onlardan tam olarak hangisinin olduğu bilinemez. Ancak mükafat hususunda hepsi musibtirler, diğer bir ifadeyle hata da etseler mükafat elde etmektedirler.⁴⁷

3. İbnü'l-Arabî'ye Göre Taklidin Hükmü

Kıyası reddedenlerin ortak noktalarından biri de taklide karşı katı tutum içinde olmalarıdır. İbnü'l-Arabî'nin de bu konuda katı bir tavır sergilediği söylenebilir. Ona göre icthad, bilinmeyen bir hükmün ortaya konulması şeklinde değil de delillerde mevcut olan hükmün araştırılması ve tespit edilmesini, taklit ise delilsiz şekilde bir hükmün kabul edilmesini ifade eder. Onun taklitle ilgili açıklamaları yaygın kabule uygun olsa da icthad kavramına dair açıklamaları kıyas ve re'y gibi faaliyetlere karşı ihtiyatlı olmasından kaynaklanmaktadır.

İbnü'l-Arabî, “ister diri ister ölüye olsun bize göre Allah'ın dininde taklit caiz değildir” diyerek taklide karşı çıkar.⁴⁸ Ayrıca avamdan biri, bir âlime soru sorduğunda alim de “Allah'ın ve resulünün hükmü şu şekildedir” diye cevap verdiğinde kişinin ona tabi olması gerektiğini, fakat kendi re'yi ve şahsi görüşüyle

⁴² İbnü'l-Arabî, *Futûhâtı Mekkiyye*, 7/156.

⁴³ İbnü'l-Arabî, *Futûhâtı Mekkiyye*, 10/210.

⁴⁴ İbnü'l-Arabî, *Futûhâtı Mekkiyye*, 3/57-58.

⁴⁵ İbnü'l-Arabî, *Futûhâtı Mekkiyye*, 3/58.

⁴⁶ İbnü'l-Arabî, *Futûhâtı Mekkiyye*, 7/162.

⁴⁷ İbnü'l-Arabî, *Futûhâtı Mekkiyye*, 2/315.

⁴⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/248; *Risâle fî usûli'l-fıkıh*, 31.

cevap vermesi durumunda ise soru soran kişinin bunu kabul etmesinin caiz olmadığını savunur. Ona göre insanların zikir ehli olan ehl-i Kur'ân ve ehl-i hadise sorularını yöneltip cevabını alması gerekir. O devamında şu açıklamaya yer verir:

“Biri, soru sorduğu kişinin re'y, kıyas ehli olduğunu biliyorsa onu terk etmesi gerekir ve gidip hadis ashabına sormalıdır. Fakat soru sorduğu kişi re'y, kıyas ve hadis ehli ise ona sorabilir. Fakat fetva verdiğinde adamın bu hüküm re'ye veya kıyasa veyahut hadise göre olduğunu belirtmesi gerekir. Re'y veya kıyasa göre derse onu terk eder, hadise dayanarak fetva vermişse onu alır. Soru sorulan kişi, re'y ehlinin kitaplarında ifade ettiği gibi ‘bu re'yimdir’ derse o konuda ona tabi olması haramdır.”⁴⁹

Diğer bir ifadeyle İbnü'l-Arabî, usûlü'd-din alanında olduğu gibi furû-ı fıkıhta da taklidin haram olduğunu savunur, ancak delilin aktarılmasında taklidin söz konusu olabileceğini belirtir. İbnü'l-Arabî genel olarak taklide karşı olduğu gibi diğer usulcülerin de sıkça dile getirdiği üzere müctehidin başkasını taklit etmesini de caiz görmez. Ayrıca o, Ehl-i Re'y'in temel özelliklerinden kabul edilen farazî konularda ictihad edilmesini doğru bulmaz. Ona göre ancak bir olay vukû bulunca müctehid delillere ulaşmak üzere ictihad etmelidir.

İbnü'l-Arabî, mezhep mensubu ulemânın, delillerden ziyade kurucu imamın görüşlerini öncelediğini ve bu minvalde hadisleri değerlendirdiğini söyler ve bunun hatalı bir yöntem olduğunu ileri sürer. Şâfiî başta olmak üzere kurucu imamlardan nakillerde bulunan İbnü'l-Arabî, onlara göre de sahih hadislerle aykırı re'yle amel etmenin caiz olmadığını belirtir.⁵⁰ Diğer bir ifadeyle onun, ehl-i hadisin ve Zâhirîlerin yorum bilimine uygun şekilde hadislerle inşa fonksiyonu yüklediği söylenebilir. Nitekim birçok yerde o açık şekilde “bizim mezhebimiz hadislerdir” der.⁵¹

Öte yandan İbnü'l-Arabî'ye göre bu ümmete verilen büyük faziletlerden biri sünnet-i hasene vazdebilmeleridir. Fakat helâli haram, haramı da helâl kılmadıkça ve meşrû hükümlerde bir aslı da mevcutsa sünnet-i hasene koyabilirler. Sünnet-i hasenenin fukahâ nezdinde istihsân diye isimlendirildiğini ve Şâfiî'nin de “her kim istihsân yaparsa şerî bir hüküm koymuştur” diyerek Şâfiî'nin söz konusu ifadesini kendi düşüncesine uygun şekilde yorumlar.⁵² Fukahâ, Şâfiî'nin bu cümlesini istihsânı kötölemek bağlamında anlasalar da o meşrû bir hakikati kastetmiştir. Bununla da yetinmez ve “ya acaben!” diyerek insanların Şâfiî'nin sözünü yanlış anladığına dair taaccubunu ifade eder.⁵³ Halbuki realite İbnü'l-Arabî'nin iddiasının tam aksi yönündedir. Zira Şâfiî sadece bu cümleyi kullanmakla yetinmeyip aynı şekilde istihsânın doğru bir yöntem olmadığı bağlamında bir risale kaleme alır. Ayrıca o, istihsân delilinin Mâlikîler'de yoğun şekilde gündeme gelen maslahatı-ı mürsele ile benzeştiğini belirterek önemli bir noktaya temas eder.⁵⁴

İbn Arabi başka bir yerde şöyle der: “Müctehid böyle yapmasa, hakkında hüküm bulunmayan durum, aslı olan mubâhlık veya serbestlik üzere kalırdı. Böylelikle illetlendirme, illeti genelleştirme, kıyas, re'y, istihsân ve benzeri yollarla hükümler çoğaltılmıştır. 'Rabbin unutan değildir.'”⁵⁵ Aynı şekilde insanların bütün mezheplerde gündeme gelen ruhsatlarla amel edebileceğini, fakat zamanlarında fukahânın bu konuda insanlara ipotek koyduğundan ve bunu talâub (oyuncak) olarak değerlendirdiklerinden şikâyet eder. Halbuki ona göre dinde asıl olan kolaylık ve sıkıntının giderilmesidir.⁵⁶

4. İbnü'l-Arabî'nin Mensup Olduğu Mezhep

İbnü'l-Arabî'nin ictihad, kıyas ve zâhir bağlamında kullandığı ifadelerden anlaşılacağı üzere kendisi Zâhirîler ve ehl-i hadis gibi taklide karşı çıkmakta ve belli kurucu bir imamı taklit etmeyi pek uygun

⁴⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/248.

⁵⁰ İbnü'l-Arabî, *Futûhâtü Mekkiyye*, 11/121-123.

⁵¹ İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, 5/102.

⁵² İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/253.

⁵³ İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/253.

⁵⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/253.

⁵⁵ İbnü'l-Arabî, *Futûhâtü Mekkiyye*, 10/311

⁵⁶ İbnü'l-Arabî, *Futûhâtü Mekkiyye*, 10/311; Mahmud el-Gurâb, *el-Fıkh inde's-Şeyh*, 92.

görmemektedir. Dolayısıyla onun bir bütün olarak Mâlikî veya Zâhirî mezhebine mensup olduğunu iddia etmek pek kolay değildir. Elbette mezhepler içinde kendisine en yakın gördüğü Zâhirîler olabilir, fakat onların taklit edilmesini de uygun görmez. Nitekim o bir şiirinde şöyle der: “Beni İbn Hazm nispet etmişler, fakat ben İbn Hazm ‘şöyle dedi’ diyenlerden değilim.” Şiirinden devamında ne İbn Hazm’a ne de başkasına bağlı olduğunu, sadece Kitap, Sünnet ve icmâ’a bağlı olduğunu belirtir.⁵⁷ “Râiyye” adlı şiirinde İmam Mâlik, Ahmed b. Hanbel ve Ebû Hanîfe’yi taklit etmenin Allah tarafından haram kılındığını ifade eder. “Nûniyye” adıyla anılan şiirinde ise “Ben, İbn Hazm ya da Ahmed veya Nûmân buyurdu ki, diyenlerden değilim!” ifadelerine yer verir.⁵⁸

Öte yandan İbnü’l-Arabî’nin, İmâm Şâfiî’ye özel bir muhabbet beslediği söylenebilir. Zira onun, dönemindeki dört evtaddan biri olduğunu ve manevî dünyada önemli bir yer işgal etse de onu gizleyerek ilimle meşgul olduğunu söyler.⁵⁹ Fakat Şâfiî’den yaptığı bir alıntıyla onun taklidi uygun görmediği ve mezhebinin “sahih hadis” olduğunu ifade eder. Diğer bir ifadeyle tasavvuf düşüncesinde Şâfiî’yi önemli bir makama oturtsa da onun da müntesibi değildir. Bazı araştırmacılar onun Mâlikî olduğunu iddia etmişlerse de bunun gerçeği yansıttığını söylemek zordur. Zira ictihad, taklit ve haber teorisi başta olmak üzere hem usulde hem de furûda onlardan farklı bir bakış açısına sahiptir.

İbnü’l-Arabî’nin fıkha dair düşüncelerini derleyip toplayan Mahmud el-Gurâb da onun herhangi bir mezhebe mensup olmadığını, mutlak müçtehid olarak hareket ettiğini, Zâhirîlere yakın olsa da onlara hem usûl hem furû meselelerde muhalefet ettiğini belirtir.⁶⁰ Nitekim usul açısından bakıldığında İbn Hazm, mutlakın mukayyede hamledilmesini kabul etmezken İbnü’l-Arabî, hüküm ve sebebin aynı olması durumunda mutlakın mukayyede hamledileceğini savunur. İbn Hazm, haber-i vâhidin kesin bilgi ifade ettiğini savunurken İbnü’l-Arabî, zannî bilgi ifade ettiği kanaatindedir.⁶¹ Aynı şekilde ikisi de kıyasa mesafeli olsalar da kıyas anlayışları arasında ciddi bazı farklar söz konusudur. İbn Hazm istihsânı reddederken İbnü’l-Arabî, Şâfiî’nin açıklamalarını dahi farklı yorumlayıp istihsânı meşrû bir delil kabul eder.⁶² İbnü’l-Arabî’nin klasik anlamda bir mukallit veya mezhep mensubu olmadığı kesindir. Fakat kanaatimizce Zâhirî olan âlimlerin bu bağlamda değerlendirilmesi pek uygun olmayabilir. Zira Zâhirî mezhebine nispet ettiğimiz âlimler, diğer mezheplerde olduğu gibi herhangi bir intisaba sahip değildirler. Söz gelimi İbn Hazm, Zâhirî kabul edilse de Dâvud ez-Zâhirî’ye her konuda bağlı bir tutum takınmaz, zira onlara göre taklit haram olduğu için insanların ictihad etmesi kaçınılmazdır. Dolayısıyla İbnü’l-Arabî’nin bazı konularda Zâhirî mezhebinin kurucusu kabul edilen Dâvud ez-Zâhirî’den veya mezhebin ikinci kurucusu kabul edilen İbn Hazm’dan farklı olması onların mezhebinin doğal bir sonucu olarak kabul edilebilir.

5. Sonuç

İslam hukuk düşüncesinde her ne kadar re’y ve ictihad baskın olsa da bu tür yöntemlere mesafeli duran akımlar da söz konusudur. İslam hukuk tarihinde kıyasa şiddetle karşı çıkan mezhebin Zâhirîler olduğu söylenebilir. Nazarî tasavvufun en önemli siması kabul edilen İbnü’l-Arabî, tasavvuf düşüncesinde çağları aşan bir birikim ortaya koymuş olsa da re’y ve ictihad bağlamındaki görüşleri büyük oranda Zâhirîlerle paralellik arz etmektedir. Nitekim o genel itibariyle kıyas ve ictihada karşı biri olup, fıkıh ilminde literal bir anlayışa sahiptir. Onun yaşadığı dönemde, Muvahhidlerin Zâhirî mezhebinin resmi mezhep kabul etmesi onun düşüncesini önemli anlamda etkilemiş olmalıdır. Fakat buna rağmen onun, Zâhirîler ile diğer mezheplerin arasını bulma adına her ikisinin düşüncesini de meşru kabul etmesi önemli bir ayrıntıdır. Zira o, kıyasa genel itibariyle mesafeli olsa da Zâhirîler gibi kıyasın meşru olmadığını veya batıl olduğunu iddia etmez. Aksine ona göre kıyas Şâri’in meşru kabul ettiği bir şey

⁵⁷ Mahmud el-Gurâb, *el-Fıkh İnde’ş-Şeyh*, 11.

⁵⁸ Okur, “Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin Kıyâs ve İstihsâna Yaklaşımı”, 216.

⁵⁹ İbnü’l-Arabî, *el-Futûhâtü’l-Mekkiyye*, 3/252.

⁶⁰ Mahmud Mahmud el-Gurâb, *el-Fıkh inde’ş-Şeyhi’l-Ekber Muhyiddin İbnü’l-Arabî* (B.y.: Matba’atü Nadr, 1993), 7 vd.

⁶¹ İbn Arabî’nin Zâhirî mezhebine nispeti için bkz. Balcı, “Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin Zâhirîliği”, 711 vd. İbn Hazm’ın ve Zâhirîlerin görüşleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Yunus Apaydın, “İbn Hazm”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/39 vd.; “Zâhiriyye”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/93-100; Mustafa Türkan, *İslam Hukuk Tarihinde Zâhirîlik - Dâvud ez-Zâhirî Örneği* (Ankara: Son Çağ Yayınları, 2015).

⁶² İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, 6/16.

olduğu için ona karşı çıkmak Şâri'in hükmüne bir başkaldırıdır. Ayrıca onun kıyasa karşı çıkması Zâhirîlerin genel yaklaşımından farklı bir argümana dayanır. Ona göre fıkıh, temelde kolaylık prensibine dayanan bir hukuk sistemi olmalıdır. Ancak kıyasın kullanılması sorumluluğu artırmaktadır. Halbuki dinde temel prensip ibaha-i asliyye olduğu için ibaha alanın genişletilmesi daha doğrudur. Sonuç olarak nazarî tasavvufta özgün bir düşünceye sahip olan İbnü'l-Arabî, fıkıh ilminde büyük oranda Zâhirîlerle paralel görüşlere sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

- Apaydın, Yunus. "İbn Hazm". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 20/39-52. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Apaydın, Yunus. "Zâhiriyye". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 44/93-100. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Aslan, Mehmet Selim. "İslam Hukuku Metodolojisinde Mantıkî Kıyasın Delil Değeri". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 35 (2020), 79-102.
- Bâcî, Ebu'l-Velîd. *el-İşâre fî ma'rifeti'l-usûl*. Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1996.
- Balcı, Ali Osman. "Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Zâhirîliği". *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 17/2 (2024), 702-721.
- Çaldak, Hüseyin. "Kıyas'ın Mantıkta ve İslâmî İlimlerde Kullanım Biçimi". *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2007), 235-261.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm. *el-Mustasfâ*. thk. Muhammed Abdüsselâm. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993.
- İbn Arabî, M. *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*. thk. Ahmed Şemseddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Arabî, M. *Risâle fî usûlî'l-fıkh (Mecmûu'r-resâil fî usûlî'l-fıkh içinde)*. Beyrut: el-Matba'atü'l-Ehliyye, 1324/1906.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed. *el-İhkâm fî usûlî'l-ahkâm*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, t.y.
- İbnü'l-Arabî, M. *Futûhâtü Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007-2012.
- İsmail b. Abdilmecîd. "Mevkîfu'l-murâbitîn min Kitâbi İhyâi Ulûmi'd-Dîn", *Mecelletü Kâne't-Târihiyye* 44 (2019), 123-143.
- Koçinkağ, Mansur. *Mütekellim Yöntemi İslam Hukuk Metodolojisi (Beyzâvî Örneği)*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019.
- Mahmûd Fârûk el-Bedrî. *Fıkhü's-Şeyh İbn Arabî fî'l-ibâdât ve menhecuh fî'l-istinbât fî kitâbihi el-Futuhâtü'l-Mekkiyye*. Irak: Câmîatu Bağdâd, 2005.
- Mahmud Mahmud el-Gurâb. *el-Fıkhü inde's-Şeyhi'l-Ekber Muhyiddîn İbni'l-Arabî*. b.y.: Matba'atü Nadr, 1993.
- Merakeşî, Abdulvâhid. *el-Muceb fî telhîsi ahhârî'l-Mağrib*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006.
- Murâd b. Ferdiyye ve Alî Mahdâdî, "et-Tecdîdü'l-fıkhî inde's-sûfiyye (Muhyiddîn İbn Arabî fî'l-Futûhâtü'l-Mekkiyye enmûzecen)", *Mecelletü'l-lügati'l-Arabiyye* 24/1 (2022), 207-224.
- Nasr Hâmid. *Böyle Buyurdu İbn Arabî*. çev. Numan Konaklı İstanbul: Mana Yayınları, 2022.

- Okur, Kâşif H. "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Kıyâs ve İstihsâna Yaklaşımı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/1 (2007), 213-246.
- Sübkî, Takıyyüddîn ve oğlu Tâceddîn. *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1995.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. thk. Ahmed M. Şâkir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940.
- Şavluk, Hikmet. "Delillendirme Yöntemleri". *Sistemik Kelam*. ed. Özcan Taşcı. Ankara: Nobel Yayınları, 2022.
- Şihâbuddîn el-Hamevî. *İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*. Beyrut: Dâru Garbî'l-İslâmî, 1993.
- Türkan, Mustafa. *İslam Hukuk Tarihinde Zâhirîlik - Dâvud ez-Zâhirî Örneği*. Ankara: Son Çağ Yayınları, 2015.
- Zehebî, Şemseddîn. *Siyaru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayp Arnavut v.d. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985.



Abdûmelik b. Mervân Döneminde Divanların Arapçalaştırılması

The Arabization of Dîwāns During the Reign of ‘Abd al-Malik b. Marwân

Faruk KORKMAZ¹ 

Geliş Tarihi (Received): 04.01.2025

Kabul Tarihi (Accepted): 29.03.2025

Yayın Tarihi (Published): 31.05.2025

Öz: Bu makalede Emevî Halifesi Abdûmelik b. Mervân'ın (65-86/685-705) başlattığı ve devletin birliğini sağlama politikasının bir parçası olan divanların Arapçalaştırılması hareketi incelenecektir. İslâm'ın devlet nizamına kavuşup kurumsallaşmasını sağlayan etkenlerden biri de idarî sistemin temellerinden birisini oluşturan divan teşkilatının İslâm medeniyetine dahil edilmesidir. Halife Abdûmelik, siyâsî ve askerî sahalardaki karışıklıkları ortadan kaldırıp devletin hâkimiyetini yeniden güçlendirdikten sonra idarî kurumları sistemli ve devletin resmî diline uygun hale getirmeye karar vermiştir. Bu hedefle divan sistemini yeniden yapılandırmış ve kurumsal hale getirmiştir. Divan kayıtlarının Arapçaya çevrilmesi ise bunun önemli bir parçasıdır. Arapçalaştırma hareketi, yaygın görüşe göre Dîvânü'l-harâclarda gerçekleştirilmiştir. Arapçalaştırma öncesinde fethedilen bölgelerdeki divanlarda fetihten önceki işleyiş devam ettirilmiş hatta yazım dilinde bile mahallî diller kullanılmıştır. Irak ve İran'da Farsça, Şam'da Rumca, Mısır'da Yunanca ve Kıptice tercih edilmiştir. Divanların Arapçaya çevrilmesiyle devletin resmî yazışmalarında kullanılan tek dil Arapça olmuştur. Bu çalışmada divanların Arapçalaştırılmasının tarihî bağlamı ve neden gerçekleştirildiği, uygulamanın İslâm medeniyetine katkılarının olup olmadığı, tercümei gerçekleştiren kâtiplerin kimler olduğu, Arapçalaştırmanın ideolojik bir boyutunun olup olmadığı, divanların hangi standartlara göre Arapçaya aktarıldığı gibi sorulara cevap aranacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Emevîler, Abdûmelik b. Mervân, Divan, Arapçalaştırma, Dîvânü'l-harâc.

&

Abstract: This article examines the Arabization of dîwāns initiated by the Umayyad Caliph ‘Abd al-Malik b. Marwân as part of his policy to ensure the unity of the state. The primary factor that enabled Islam to establish a systematic state order and institutionalize its governance was the integration of the dîwān system, which formed the foundation of administrative organization, into Islamic civilization. After eliminating political and military disturbances and reinforcing the authority of the state, Caliph ‘Abd al-Malik resolved to organize administrative institutions in a systematic manner and in accordance with the structure of Islam. To achieve this goal, he restructured and institutionalized the dîwān system. According to prevalent views, the Arabization movement was first implemented in the dîwān al-kharâdj. In the dîwāns established in the newly conquered territories, pre-conquest practices were initially preserved, and even local languages continued to be used as the medium of written communication. For example, Persian was used in Iraq and Iran, Greek in Syria, and both Greek and Coptic in Egypt. With the translation of the dîwāns into Arabic, the sole language used in the official correspondence of the state became Arabic. This study seeks to address various questions regarding the historical context and motivations behind the Arabization of dîwāns, whether this process contributed to Islamic civilization, the identities of the scribes who carried out the translations, whether Arabization had an ideological dimension, and the standards according to which the dîwāns were translated into Arabic.

Keywords: Islamic History, Umayyad, ‘Abd al-Malik b. Marwân, Dîwān, Arabization, Dîwān al-kharâdj.

Atıf/Cite as: Korkmaz, Faruk. “Abdûmelik b. Mervân Döneminde Divanların Arapçalaştırılması”. *Dergiabant* 13/1 (Mayıs 2025), 121-139. doi: 10.33931/dergiabant.1613330

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Arş. Gör., Faruk Korkmaz, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, farukkorkmaz@ibu.edu.tr.

1. Giriş

İslâm dini Medine’de devlet statüsüne kavuştuktan sonra zaman içerisinde gerçekleştirilen fetihlerle Müslümanların hâkimiyet sahalarının genişlemesi ve devletin idarî iş yükünün çoğalmasına binaen İslâm medeniyetinde kurumlar ortaya çıkmaya başlamıştır. İslâm ülkesindeki tebaanın ihtiyaçlarına karşılık vermek ve onlar üzerindeki kontrolü sistemli bir şekilde sağlamak amacıyla bazı müesseselere gereksinim duyulmuştur. İdarî teşkilatın merkezinde bulunan divan teşkilatı da ilk devirlerden itibaren bir İslâmî devlet kurumu olarak belirmeye başlamıştır. Divan, gayri-müslimlerden ele geçirilen ganimet veya onlardan toplanan muhtelif vergilerin Müslümanlara sistemli bir şekilde dağıtılması hedefiyle zuhur etmiş ve sonraki zamanlarda pek çok kısma ayrılarak büyük gelişmeler sergilemiş olan bir teşkilattır.

Divan kelimesinin aslı Ârâmîcedir. Kelime bu dilden Farsçaya Farsçadan da Sâsânî devlet teşkilatında kullanılan bir ıstılah olarak Arapçaya geçmiştir. Divan kelimesinin kökeni konusunda kaynaklarda iki rivayet nakledilmektedir. Bunlardan ilkinde göre bir gün kâtiplerinin yanına uğrayan İran Kısrası Enûşirvân (531-579) onların kendi başlarına sesli bir şekilde hesap kitap işleriyle meşgul olduklarını görünce Farsçada deliller anlamına gelen “dîvâne” diye bir söz etmiştir. Daha sonra kelime çok kullanımından dolayı “divan” şeklini almıştır. Bu olaydan sonra da devlet dairelerinde kâtiplerin bulunduğu yere ve arşivlerin saklandığı kitaplara divan adı verilmiştir.² Divanla ilgili diğer rivayete göre divanın Farsçadaki bir diğer manası “şeytanlar” dır. Kâtiplerin de devletin açık ve gizli işlerine vâkıf olmaları, devletin nasıl yönetildiğini iyi bilmeleri sebebiyle karmaşık olan devlet hesaplarını hızlı şekilde çözdükleri için divan kelimesi kullanılmıştır.³ Divan kelimesi Hz. Âişe’den nakledilen “Allâh katında üç tane divan vardır” hadisinde de geçmektedir. Ancak buradaki divan kelimesi “hesap defteri” anlamındadır.⁴ Divan kelimesinin terim olarak kapsadığı anlama gelince devlet dairelerindeki muhtelif sahalardaki işleyişin ve askerî, iktisadî gelir gider kayıtlarının yazıldığı defterler ile bu defterlerin bulunduğu ve divan hizmetlerini yürütmekte olan kâtipleri de bünyesinde barındıran kurumlara verilen isimdir.⁵

İslâm tarihinde kurumsal olarak sistemli ilk divan teşkilatı Hz. Ömer (13-23/634-644) zamanında tesis edilmiştir. Hz. Ömer döneminde Suriye, Irak, Mısır, İran, Cezîre ve Filistin bölgelerinde gerçekleştirilen fetihler sonucunda başkent Medine’ye gelen fey adı altında toplanılan cizye, haraç, ganimet ve ticaret malları gelirleri yüksek miktarlarda artış göstermişti.⁶ Bu sebeple Hz. Ömer, aşıpla yaptığı istişareler neticesinde Arapların nesebi hakkında rûsûh sahibi olan Akîl b. Ebî Tâlib, Mahreme b. Nevfel ve Cübeyr b. Mu’im’i görevlendirerek, şahısları İslâm’a hizmetlerine ve Hâşimoğulları’ndan başlayarak kabile esasına göre divan defterlerine yazmalarını istedi. Böylece İslâm tarihinde resmî olarak ilk divan teşkilatı kurulmuş oldu.⁷ Müslümanlar, divan teşkilatını devletin çeşitli alanlarındaki işleyişini sistemli hale getirmek için Farslar ve Rumlardan almışlardır. Hz. Ömer’in kurduğu divan, Dîvânü’l-cünd veya Dîvânü’l-atâ şeklinde isimlendirilmektedir. Onun oluşturduğu divan defterlerinin dili Arapça olup bunların benzerleri Suriye, Irak ve Mısır’da da teşkil edilmişti. Hz. Ömer’in İslâm kurumlarına dahil ettiği divan teşkilatı kendisinden sonra Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerinde pek fazla değişikliğe uğramadan aynı şekilde devam ettirilmiştir.⁸ Emevî Devleti’nin kurucusu Muâviye b. Ebû Süfyân (41-60/661-680) zamanına gelindiğinde İslâm ülkesinin sınırları oldukça genişlemiş ve merkezî yönetimi

² Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed Mâverdî, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, thk. Ahmed Mübarek el-Ba’dâdî (Kuveyt: Dâru İbn Kuteybe, 1989), 297; Şehâde Ali Nâtûr, *Tecdidü’l-devleti’l-Ümeviyye fi ahdi’l-halife Abdülmelik b. Mervân* (İrbid: Dârü’l-Kindi, 1996), 248.

³ Mâverdî, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, 297; Ziya Kazıcı, *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi* (İstanbul: Kayhan Yayınevi, 1999), 154.

⁴ Ebû ‘Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şu’ayb el-‘Arna’ût - ‘Âdil Murşid v.dğr. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001), 43/155-156; Abdülazîz ed-Dûrî, “Divan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/378.

⁵ Mâverdî, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, 297.

⁶ Muhammed b. Yahyâ b. Abdillâh Sûlî, *Edebü’l-küttâb* (Kahire: Matbaatü’s-Selefiyye, 1922), 190; Mâverdî, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, 297; Kazıcı, *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, 154; Dûrî, “Divan”, 9/378.

⁷ Mâverdî, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, 297-298; Abdüşşâfi Muhammed Abdüllatif, *el-A’lemü’l-İslâmî fi’l-asri’l-Ümevi* (Mısır: Dâru’s-selâm, 2008), 479.

⁸ Sûlî, *Edebü’l-küttâb*, 192; Mâverdî, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, 299; Hasan Ali Hallâk, *Ta’ribü’n-Nukûd ve’d-Devâvîn* (Beyrut: Dârü’n-Nehzati’l-Arabiyye, 1988), 94.

kuvvetlendirmek için devletin idarî, siyasi ve askerî sisteminde kayda değer yenilikler yapılmıştır. Bu yeniliklerin başında Dîvânü'l-berîd, Dîvânü'l-hâtem, Dîvânü'r-resâil, Dîvânü'n-nafakât, Dîvânü'l-müsteğallât gibi divan teşkilatının pek çok alt kollarının kurulması gelmektedir. Emevîler döneminde Muâviye'den sonra divan teşkilatı konusunda köklü değişikliği Halife Abdûlmelik b. Mervân gerçekleştirmiştir. Divanların Arapçalaştırılması olarak adlandırılan bu yenilik divanlarda kurumsallaşmanın yanı sıra yeni baştan bir düzenin oluşmasını sağlamıştır. Halife Abdûlmelik, divanlar ve paralarda Arapçalaştırma politikasını uygulamaya koyan ilk devlet başkanı olarak kabul edilmektedir.⁹

Divanların Arapçaya tercüme edilmesi konusunda başvurduğumuz temel kaynaklar şu şekildedir: divanlarda görevli kâtiplerin isimleri, Şam ve Irak divanlarının Arapçaya tercüme nedenlerini ayrıntılı olarak aktarması yönüyle Belâzürî'nin (öl. 279/892-93) *Fütûhu'l-büldân*¹⁰ sıklıkla kullandığımız bir kitaptır. Abdûlmelik'in divan kâtipleriyle münasebetini ve Iraklıların kâtiplere karşı nasıl önlem aldıklarını bütün açıklığıyla kaydetmesi Cehşiyârî'nin (öl. 331/942-43) *Kitâbü'l-Vüzerâ' ve'l-küttâb*¹¹ eserini bizim için değerli kılmaktadır. İbn Haldûn'un (öl. 808/1406) *Kitâbü'l-İber ve dîvânü'l-mübtade*¹² kitabından, sosyolojik ve toplumsal açıdan Arapçalaştırma hareketini analiz etmesi, uygulamanın sebep ve sonuçlarına dair kıymetli bilgiler vermesi ve Halife Abdûlmelik'in aslında olağan akışında olması gereken uygulamaları gerçekleştirdiğini belirtmesi mevzularında istifade edilmiştir. Makalenin konusuyla ilgili kaleme alınmış modern araştırmalar arasında Hasan Ali Hallâk'ın *Ta'ribü'n-Nukûd ve'd-Devâvîn*¹³ isimli kitabı zikredilebilir. Hallâk, kitabında daha çok Halife Abdûlmelik b. Mervân'ın gerçekleştirdiği, paraların İslâmîleştirilmesi konusu üzerinde durmaktadır. Divanların Arapçaya aktarılmasına dair mevzuda ise tarihçilerin çoğunluğu tarafından anlatılan hadiseleri kaydetmekle yetinmektedir. Bununla birlikte onun makalenin konusuyla alakalı modern çağımızı ilgilendiren bazı değerlendirmeleri medeniyet tarihi bakımından önem arz etmektedir.

Abdûlmelik b. Mervân döneminde gerçekleştirilen divanların Arapçaya aktarılması faaliyeti, araştırmanın temel konusunu oluşturmaktadır. Ülkemizde divanların Arapçalaştırılması konusunda spesifik herhangi bir çalışmanın yapılmamış olması bizi bu konuyu derinlemesine incelemeye sevk eden en önemli etken olmuştur. Araştırmada divanlar hakkında genel bir değerlendirme yapıldıktan sonra, Arapçalaştırma hareketinin nedenleri, böyle bir yeniliğe götüren altyapının temelleri farklı görüşler çerçevesinde izah edilecek ve mezkûr konular üzerinde tafsilatlı bir şekilde durulacaktır. Ardından her bölge divanları ayrı başlıklar altında incelenecek ve son olarak hareketin İslâm tarihine etkileri hakkında değerlendirmeler yapılacaktır. Buna ilave olarak divanlardaki Arapçaya tercüme faaliyetinin devletin merkezî otoritesini kuvvetlendirmede ne derece katkı sağladığı, devlet kademelerindeki gayrimüslimlerin nüfuzunu azaltıp azaltmadığı, bu hareketin İslâm ülkesinin siyasi ve sosyo-kültürel birliğine etkisi ve günümüz Arap tarihçileri tarafından öne sürülen Arap milliyetçiliğini tetikleme gibi konulardaki tartışmalara değinilecektir.

2. Divanların Arapçalaştırılması Hareketi

Abdûlmelik b. Mervân devrinde iç karışıklığın açıkça belirmesi, Hâricîler başta olmak üzere Amr b. Saîd el-Eşdak isyanı, Abdurrahman b. Muhammed b. el-Eş'as isyanı gibi muhtelif ayaklanmalar ile Abdullah b. Zübeyr'in¹⁴ halifeliğini ilan edip Hicaz ve Irak topraklarını kendi kontrolüne alması, Emevî halifesinin önünde halledilmesi meşakkatli bir engel olarak durmaktaydı. Abdûlmelik ülke genelindeki karışıklıkları

⁹ Dürî, "Divan", 9/378; Abdüllatif, *el-A'lemü'l-İslâmî fi'l-asri'l-Ümevi*, 79-80.

¹⁰ Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, thk. Muhammed enîs et-Tabbâ-Ömer Enîs et-tabbâ (Beyrut: Müessesetü'l-meâf, 1987).

¹¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdûs Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ' ve'l-küttâb* (Kahire: Matba'atü Mustafâ Albânî, 1938).

¹² Ebû Zeyd 'Abdurrahman b. Muḥammed b. Muḥammed İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber ve dîvânü'l-mübtade' ve'l-ḥaber fi eyyâmî'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men-âsarâhüm min-zevî's-sultânî'l-ekber*, thk. Halîl ŞeHâde (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1988).

¹³ Hallâk, *Ta'ribü'n-Nukûd*.

¹⁴ Abdullah b. Zübeyr'in halife mi yoksa isyancı mı olduğu hakkında detaylı bilgi için bk. Mehmet Salih Gündüz, *Abdullah b. Zübeyr ve İslam Tarihindeki Yeri* (İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 325-326.

kontrol altına alıp isyanları bertaraf ederek saltanatını güçlendirdi ve huzuru yeniden tesis etti. Halife ülke haricindeki meselelere de yönelerek arkasında büyük bir tehlike olarak gördüğü Bizans İmparatorluğu'nu senelik çok yüksek meblağlarda vergiler ödeyerek durdurabilmişti. Dahilî ve haricî istikrarsızlığı bitirip otoriteyi tesis ettikten sonra Abdülmelik b. Mervân, sınırları oldukça büyüyen İslâm devletini ıslahat çalışmaları yaparak kurumsallaştırmak için girişimlerde bulundu. Onun yenilikçi uygulamalarından önemli bir tanesini divanların Arapçalaştırılması oluşturmaktadır.¹⁵ Divanların Arapçalaştırılması hareketi, Halife Abdülmelik b. Mervân tarafından başlatılan ve kendisinden sonra gelen halifeler tarafından sürdürülen devletin ıslahat politikasının bir parçası olarak gerçekleştirilmiştir. Bu süreç, divanların Farsça, Yunanca ve Kiptîce gibi yabancı dillerden Arapçaya aktarılmasını kapsayarak, devletin idarî ve malî kurumlarındaki yabancı etkisini ortadan kaldırmayı amaçlamıştır. Abdülmelik'in başlattığı bu Arapçalaştırma hamlesi, onun geniş kapsamlı bir plan çerçevesinde gerçekleştirdiği büyük ve önemli icraatlar arasında yer almaktadır.

Halife Abdülmelik b. Mervân, kendinden önceki zamanlarda Emevî iktidarının isyanlar ve iç çekişmeler nedeniyle gerilemesi sonucu idarî yapıyı yeniden güçlendirmek için bazı atılımlar gerçekleştirdi. Buna ilk olarak devlet kurumlarını kontrol altında tutmanın kolay yolu olduğunu düşündüğü, özellikle devletin resmi yazışmalarını ve gelir giderlerini yöneten divan teşkilatlarında topyekûn Arapçalaştırma faaliyetiyle başladı. Bazı Arap kökenli tarihçiler Abdülmelik'in bu tutumunun günümüzde bile devam ettirildiğini, bundan dolayı da medeniyet tarihinin önemli konularından birini oluşturduğunu ifade etmektedirler.¹⁶

Hız. Ömer döneminde yeni fethedilen Irak, İran, Suriye ve Mısır gibi memleketlerdeki idarî işleyiş fetihten önceki teamül nasılsa o hal üzere devam ettirilmiş, sadece yüzeysel düzenlemeler yapılmıştır. Müslümanların İslâm'ın erken dönemlerinde Halife Abdülmelik dönemine kadar divanların idarî işleyişinde büyük ilerlemeler gösterememelerinin sebebini buna bağlayan araştırmacılar bulunmaktadır.¹⁷ Fethedilen bölgenin daha önceleri mevcut olan sistemiyle yönetilmeye devam edilmesi uygulamasına Abdülmelik de dahil olmakla birlikte devlet başkanlarının sonradan İslâm topraklarına dahil edilen Suriye, Mısır, Irak ve Horasan bölgelerindeki idarî işleyiş neden önceki yıkılmış devletlerin sistemiyle sürdürdükleri hususunda Lapidus özet olarak şöyle demektedir:

"Abdülmelik b. Mervân ve Velîd b. Abdülmelik tarafından benimsenen tedbirler ile Bizans ve Sâsânî imparatorluklarının uygulamaları arasındaki benzerlikler araştırmaya değerdir. Suriye ve Mısır'da idarî sistemin tamamı, Dîvânü'l-harâc ve hatta adliye belgeleri de dahil olmak üzere, Bizans ve İran kökenliydi. Suriye'deki askeri teşkilat da Bizans modellerini takip etti. Irak ve Sâsânî idarî bürokrasi tarzı, iktisadî, askerî, muhabere ve adliye hizmetleri şeklindeki dörtlü bölümlenme Müslüman yöneticilerce benimsendi. İmparator halifenin yüceliği, devletin dine resmi desteği Bizans'tan alınmıştı... Fakat önceki imparatorlukların düşüncelerini ödünç almakla Emevîler geleneksel motifleri dönüştürerek özel olarak İslâmî bir devlet uygulamasına dönüştürmek için eski biçimlere yeni bir muhteva kazandırdılar. Devletçi ideoloji eski imparatorluklardan türedi, ancak onun ifadesi karakteristik olarak İslâmî idi."¹⁸

Lapidus'un medeniyetlerin etkileşimi bağlamında izah ettiği, İslâm medeniyetinin idarî, ekonomik, askerî ve kültürel sahalardaki bütün kurumları Bizans ve Sâsânîler'den devşirdiği şeklindeki toptancı görüşü kabul edilmese de söylediği durumlardan bir kısmı devletin bazı organları için geçerli sayılabilir. Öte taraftan ilk İslâm fetihlerinin bir özelliğinin tahripkâr değil tamamlayıcı olması hasebiyle yeni şehirlerin idarî teşkilatı, Bizans ve Sâsânî İmparatorluklarının olağan bir etkisi olarak İslâm'ın yapısına uygun bir hale getirilerek uygulanmaya devam etmiştir. Emevî Devleti'nin dönüm noktası olan

¹⁵ Adnan Demircan, *Emevîler* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 61-65; Fatih Erkoçoğlu, *Emevî Devleti'nin Dönüm Noktası Abdülmelik b. Mervân* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 368-370.

¹⁶ Abdülmün'im Mâcid, *et-Târîhu's-siyâsî li'd-devleti'l-'Arabiyye: 'aşrû'l-hulefâ 'i'l-Ümeviyyîn* (Kahire: y.y., 1982), 162.

¹⁷ Abdülmün'im Mâcid, *et-Târîhu's-siyâsî li'd-devleti'l-'Arabiyye*, 162.

¹⁸ Ira M. Lapidus, *İslam Toplamları Tarihi*, çev. Yasin Aktay (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 1/109-110.

Abdûlmelik zamanına değin fethedilen memleketlerde eski hal üzere kalan kurumlardan biri de Dîvânü'l-harâclardır.¹⁹

İslâm ülkesindeki halkın kazanç ve mallarından alınan, özellikle toprak gelirlerinden elde edilen vergilerin tahsil ve ücretlendirilmesiyle alakalı bütün işlemlerin yürütüldüğü; haraç, cizye, zekât, öşür, ganimet gibi bütün gelir kollarının toplanıp kayıt altına alındığı merkeze Dîvânü'l-harâc²⁰ deniliyordu. Bu gelir kollarına tüccarların sattıkları mallardan alınan vergiler de dahil edilmektedir. İslâm dünyasında Dîvânü'l-harâc kayıtları her bölge fethedildikten sonra, uygulama esasları, kayıt dili ve görevliler hiç değiştirilmeden uzun bir süre kullanılmaya devam etmiştir. Hatta divan defterlerinin tarihlendirilmesi bile yörenin kullandığı mahallî takvime göre farklılık arz ediyordu. Buna ek olarak belgelerde kullanılan mühürler dahi yerel özellikler barındırıyordu. Bu uygulamanın sonucu olarak İran, Horasan ve Irak'taki divanlarda Sâsânîler'in resmi dili olması hasebiyle hem yerli halk olan Farslılar görev almış hem de Farsça kayıt dili olarak kullanılmıştır. Şam'da ise hem fetih öncesinde bu bölgeye hâkim olan Bizans Devleti'nin resmî dili olması hem de Hristiyanların buradaki yerel halkı teşkil etmesinden dolayı Rumca, Dîvânü'l-harâcların yazılmasında temel dil olarak kalmıştır. Mısır'da ise kayıtlar Kıptîce ve Rumca olarak tutulmaktaydı. İbn Haldûn'a göre Abdûlmelik b. Mervân dönemine gelindiğinde, devlet kademelerindeki idarî işleyiş sistemli bir hale gelmiş; insanlar da devlet nizamındaki ilerlemelere bağlı olarak bedeviliğin basitliğinden kurtulup sosyo-kültürel ve idarî sahalarda kendini geliştirmiş ve okuma yazma bilmeyen bir topluluktan yazı ve hesap işlerinde uzmanlaşan bir zümreye geçiş yapmıştır. Netice olarak Araplar ve mevâlî tabakasında, divanlardaki yazışmalara hâkim olan ve hesap işlerinde maharetli şahsiyetler ortaya çıkmıştır. Bu toplumsal değişim, Müslümanların idarî ve sosyal bakımdan kaydettiği ilerlemenin önemli bir göstergesidir. İbn Haldûn sözü, sonraki aşamalarda Abdûlmelik'in aslında gelişen devlet sistemini kendi özgün temellerinde sürdürülmesi için gerekli adımları atmaya başladığına getirmektedir. Yani ona göre, Müslümanlar divanların işleyişinde tecrübe sahibi olunca divanların yönetilmesinde yabancılar yerine Müslüman kâtiplerin getirilmesi elzemdi.²¹

Dîvânü'l-harâc, devlet hazinesinde toplanan ve buradan harcanan bütün gelir-gider kayıtlarının tutulduğu ve malî sistemin tamamının kontrol edildiği bir teşkilat olması hasebiyle önemli divanlar arasındadır. İslâm dünyasında Dîvânü'l-harâc kayıtlarının ilk defa Irak ve Şam bölgelerinde tutulduğu kabul edilmektedir. Çünkü ilgili şehirler fethedilmeden önce de buralarda Dîvânü'l-harâcların mevcudiyeti bilinmektedir. Hz. Ömer de Dîvânü'l-harâcî Farsların idarî sisteminden alıp İslâm idarî teşkilatına dahil etmiştir. Dîvânü'l-cibâyeye olarak da adlandırılan Dîvânü'l-harâc işlerinin denetimi, vergilerin toplanması ve düzenlenmesi konuları, bölgenin Fars veya Rum kökenli yerel halkının yetki alanında kalmaya devam etmiştir. Görünüşe göre, bölgenin ileri gelen kimseleri ve ordu komutanları, bu süreçte mahallî divanlar ile Müslüman idareciler arasında kişisel araçlar olarak görev yapmışlardır.²²

Divanların Arapçalaştırılması faaliyeti kabul gören yaygın görüşe göre Dîvânü'l-harâclarda söz konusu olmaktadır. Dîvânü'l-hâtem, Dîvânü'l-cünd, Dîvânü'l-atâ, Dîvânü'r-resâil, Dîvânü'l-berîd gibi divanlarda, kuruluşlarından itibaren Arapça dilinde çalışmalar yürütülmekteydi. Ancak Dîvânü'l-harâclar bu durumdan istisna teşkil etmekteydi; zira bu divanlarda bulundukları bölgenin yerel halkına göre mahallî diller kullanılmaktaydı. Bu durum Abdûlmelik b. Mervân'ın hilâfetine kadar böyle devam etmiştir. Abdûlmelik, Dîvânü'l-harâcların Arapçalaştırılması görevini büyük bir titizlikle yerine getirmiştir. Zira bu divanlarda Arapça dışındaki dillerin kullanılmasını gerekli kılan sebepler, artık

¹⁹ İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 1/303; Nâtûr, *Tecdîdû'd-devleti'l-Ümeviyye fî ahdi'l-halife Abdûlmelik b. Mervân*, 250; Fatih Erkoçoğlu, "Abdûlmelik b. Mervân Döneminde İdarî ve Malî Alanda Yenilikler", *İslâm Tarihi ve Medeniyeti*, ed. Mehmet Şeker - Adnan Demircan (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 3/482.

²⁰ Emevî Devleti'nin başkenti Şam'da bulunan Dîvânü'l-harâc, diğer şehirlerdeki mahallî Dîvânü'l-harâcların merkezi kabul edilmekteydi. Bu divanlarda hepsi bir araya toplanan çeşitli gelir kaynakları devletin gider kalemlerine göre ordu teşkilatına veya devletin görevlilerine dağıtılmak üzere taksim edilirdi. Kalan diğer kısım ise yol, köprü veya su kanalları inşası gibi çeşitli bayındırlık hizmetlerinin yapılmasına ayrılırdı. Son olarak mahallî divanlarda geriye mal kalmışsa başkentteki merkezî Dîvânü'l-harâca gönderilirdi. Abdüllatif, *el-A'lemü'l-İslâmî fî'l-asri'l-Ümevi*, 479-480.

²¹ İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 1/303; Dûrî, "Divan", 9/378.

²² Mâverîdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 300; Hallâk, *Ta'ribü'n-Nukûd*, 175.

ortadan kalkmıştı. Bu iş için ciddi bir hazırlık yapılmış ve divanların Arapçalaştırılmasında çalışabilecek yeterli sayıda Müslüman memur yetiştirilmişti. Bu memurlar, Farsça ve Yunanca dillerine hâkim olmaları sebebiyle, ilgili kayıtların ve belgelerin Arapçaya çevrilmesini kolaylıkla gerçekleştirebilecek yetkinliğe sahipti.²³

İbn Miskeveyh, divanlardaki Arapçalaştırma faaliyetinin sadece Dîvânü'l-harâclarda gerçekleştirildiğine dair kıymetli açıklamalarda bulunmaktadır. Ona göre Irak bölgesindeki Dîvânü'l-harâc kayıtları Farsça olarak tutulurken, Basra ve Kûfe'deki nüfus sayımı, erzak ve atıyye ödemeleri gibi divan faaliyetlerinin kayıtları ise Arapça olarak yapılmaktaydı. Bu metot Şam bölgesinde de uygulanmış, Dîvânü'l-harâclarda Rumca kullanılırken diğer divan kayıtlarında Arapça kullanılmıştır. Müellif son olarak karışıklığa sebebiyet veren bu uygulamanın Abdülmelik b. Mervân tarafından sona erdirildiğini vurgulamaktadır.²⁴

Farklı bölgelerdeki divanların Arapçaya nakledilmesi konusunda belirtilmesi gereken hususlardan birisi tarihlendirme konusudur. Kaynaklarda ilk Arapçalaştırma faaliyetin tarihi ile ilgili birbirinden oldukça farklı tarihler verilmektedir. Kimi Abdülmelik b. Mervân döneminde başladığını kaydederken kimileri de Abbâsîler dönemine varan tarihler vermektedir. Muhtelif rivayetleri uzlaştırmak zor görünse de divanların Arapçalaştırılmasının kesin çizgilerle ayrılmayacağını, sürecin uzun yıllar boyunca devam ettiğini ve Arapçaya tercümenin tek celsede olup bitmediğini söyleyerek duruma açıklık getirebiliriz. Nitekim Divanların Arapçalaştırılması faaliyeti tek seferde gerçekleşmemiştir. Aksine Abdülmelik dönemindeki resmî uygulamadan sonra onlarca yıl divan veya resmî kayıtların yerel halkın dillerinde yazıldığı müşahade edilmektedir. Bundan dolayı kesin bir ayrımla Arapçanın şu tarihten itibaren divanlarda mutlak olarak kullanılmaya başlandığını söyleyebilmek mümkün görünmemektedir. Zira 56/675 ve 159/775 yıllarına ait iki farklı belgede hem Kiptîcenin hem de Yunancanın yazı dili olarak kullanıldığı bilinmektedir.²⁵

2.1. Arapçalaştırmanın Nedenleri

Halife Abdülmelik b. Mervân, divanların Arapçalaştırılmasını gerçekleştirmekle devletin birlik ve bütünlüğünü sağlamayı hedeflemiştir. Zira divanlardaki dil farklılıkları, malî ve idarî sistemlerin de farklılaşmasına yol açarak devlet yönetiminin düzenlenmesini ve birleştirilmesini zorlaştırmaktaydı. Divanların Arapçalaştırılması, aynı zamanda yabancı unsurların etkilerinin sona erdirilmesi anlamına gelmekteydi. Bu durum, fethedilen topraklarda devletin egemenliğini pekiştiren önemli bir adım olarak değerlendirilmiştir. Divanlarda yabancı dillerin kullanılması, bu dillerin resmî bir statüde varlığını sürdürmesi anlamına gelmekteydi. Bu durum, devletin yabancı dillere olan ihtiyacı nedeniyle insanların büyük makamlara ulaşmak için bu dilleri öğrenmelerine yol açıyordu. Sonuç olarak, yabancı dillerin Arapça ile rekabeti devam ediyor ve Arapçanın prestijini zayıflatıyordu. İlgili husus, aynı zamanda Emevî Devleti'nin gücünü ve otoritesini sarsma tehlikesi taşıyordu. Dolayısıyla Halife Abdülmelik b. Mervân'ın divanların Arapçalaştırılmasına yönelik politikası, devletin idarî yapısını yeniden düzenlemeyi, kimliğini güçlendirmeyi ve yabancı etkilerden bağımsızlığını sağlamayı amaçlayan kapsamlı bir ıslahat hareketinin önemli bir parçası olmuştur.²⁶

Divanlardaki Arapçalaştırma hareketini tetikleyen hadiselerden biri, Arapçanın fethedilen coğrafyalardaki kâtipler arasında kullanımının yaygınlaşmasıdır. Bu kâtiplerin çoğunluğunu İslâm'ı kabul etmiş olan mevâlî tabakası oluşturmaktaydı. Emevîler devrinde yaşayan ve Arapçanın gramer yapısında önemli incelemeler yapan Ebü'l-Esved ed-Düelî (öl. 67/686) zikri geçen mevâlî zümresindendir.²⁷

Farklı dilleri ve dinleri benimseyen çeşitli halklar ile milletlerin İslâm'a girmesi, bu toplulukların dinî konularda derinlemesine bilgi edinme ve Kur'an-ı Kerim'i okuma ihtiyacını beraberinde getirmiştir. Bu

²³ Kosei Morimoto, "The Dîwâns as Registers of the Arab Stipendiaries in Early Islamic Egypt", *The Articulation of Early Islamic State Structures*, ed. Fred M. Donner (New York: Routledge, 2016), 6/238; Kazıcı, *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, 158-159.

²⁴ Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb b. Miskeveyh el-Hâzin İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem ve te'âkübü'l-himem*, thk. Ebü'l-Kâsım İmâmî (Tahrân: Surûş, 2000), 2/387.

²⁵ Ahmed Muhtâr Ömer, *Târîhu'l-lugati'l-'Arabiyye fî Mısır* (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1970), 31.

²⁶ Muhammed Ziyâeddin Reyys, *Abdülmelik b. Mervân ve'd-Devletü'l-Ümeviyye* (Kahire: Matâbi'u sicillî'l-Arab, 1969), 224.

²⁷ Abdülmün'im Mâcid, *et-Târîhu's-siyâsî li'd-devleti'l-'Arabiyye*, 164.

durum, Arapça ile diğer diller arasında bir mücadeleyi tetiklemiş ve dilde bozulmaların yaygınlaşmasına yol açmıştır. Bu sebeple Halife Abdûlmelik b. Mervân ve valisi Haccâc b. Yûsuf (öl. 95/714), Kur'an'ın doğru okunmasını sağlamak amacıyla benzer harfleri ayırt edebilmek için üzerlerine noktalar koyarak harflerin işaretlenmesine özen göstermiştir. Dolayısıyla, divanların Arapçalaştırılması zaruri bir ihtiyaç olarak ortaya çıkmıştır. Arapçanın korunmasına duyulan hassasiyet, Halife Abdûlmelik döneminde divanların Arapçalaştırılmasını teşvik eden önemli etkenlerden biri olmuştur.²⁸

Ekonomik etkenler, divanların Arapçalaştırılmasında önemli bir rol oynamıştır. Zira Dîvânü'l-harâcların idaresinden sorumlu olan kimseler, görevleri sayesinde büyük miktarlarda gelir elde etmekteydi. Bu nedenle, divanların Arapçalaştırılması, başkente uzak şehirlerde vergi toplama yöntemlerinin yeniden düzenlenmesi yönünde atılan ilk adım olmuştur. Böylece divanların işleyişi daha sıkı bir şekilde denetlenebilmiş, hile ve sahtekârlıkların önüne geçilebilmiştir. Başka bir ifadeyle, divanların Arapçalaştırılması, devletin o dönemde büyük bir ihtiyaç duyduğu malî reform planının bir parçasıydı. Özellikle Emevî Devleti'nin en önemli ekonomik bölgesi olan Irak'ta, Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî, malî kayıtları ve Dîvânü'l-harâcları kontrol altına alarak ekonomik durumu iyileştirmeye çalışmıştır.²⁹

Divanların Arapça dışında muhtelif dillerde tutulması, devletin iktisadî sistemini parçalamakta ve malî idaresini aksatmaktaydı. Bu sebeple, divanların Arapçalaştırılması hareketi, idarî ve ekonomik sahalarda merkezî otoritenin güçlendirilmesini sağlamış ve yönetimin işleyişini daha sağlam temellere oturtmuştur. Malî teşkilatın gayri müslim ve bölgesel unsurların nüfuzundan kurtarılması, divanların ıslah edilmesi açısından önemli bir adım olmuştur. Bu durum, İslâm ülkesinin tamamında devletin siyasî egemenliğini güçlendirmiştir.³⁰

Abdûlmelik b. Mervân zamanında devletin idarî, iktisadî ve diğer kademelerinde topyekûn Arapçaya geçiş uygulaması başlatılıncaya kadar divan sisteminde ve başka teşkilatlarda İslâm'ın yapısından ve Arap kültüründen uzak yabancı şahsiyetler ile onların dilleri kendi varlıklarını kabul ettirmişlerdir. İslâm ülkesinde tedavülde olan paralar da yabancı özellikler barındırmaktaydı. Abdûlmelik paralarda gerçekleştirdiği İslâmîleştirme politikasıyla Bizans ve Sâsânî paralarını kullanımdan kaldırarak bu devletler karşısında ekonomik alandaki bağımsızlığı tesis ettikten sonra ikinci adım olarak idarî sahadaki yani divanlardaki kontrolü de eline almak istemiştir. Para reformunu gerçekleştirdikten sonra divan teşkilatını da benzer şekilde bir reforma tabi tutması nedeniyle divanların Arapçalaştırılması, paraların Arapçalaştırılmasıyla yakından bağlantılı olup, bürokrasinin İslâmlaştırılması yolunda devletin temellerini sağlam ve güçlü bir şekilde tesis etmek için atılması gereken zorunlu adımlardan biriydi.³¹

86/705 yılına kadar uzanan Halife Abdûlmelik döneminde, en önemli devlet divanı olarak kabul edilen ve malî işlerin yönetimini üstlenen Dîvânü'l-harâc Arapça dışındaki dillerin kullanımı, kabul edilemez bir durum olarak değerlendirilmektedir. Bu uygulamanın, İslâm Devleti'nin kuruluş döneminde Müslümanların maliye ve vergi toplama konularındaki tecrübe eksiklikleri ile cihat ve fetih faaliyetleriyle meşguliyetleri gibi zaruri sebeplerle ortaya çıktığı belirtilmektedir. Ancak, Abdûlmelik döneminde bu zaruretlar artık ortadan kalkmış, Araplar ve mevâliden bu alanlarda yetkin kişiler yetişmeye başlamıştır. Buna ek olarak, devlet birliğini yeniden sağlamış, muhalif unsurlardan kurtulmuş ve güvenlik ile istikrar dönemine girmiştir. Bu bağlamda, Halife Abdûlmelik b. Mervân yerel dillerin hâkim olduğu Dîvânü'l-harâc kayıtlarında her şehrin kendi yöre sakinlerinden bu dilleri iyi bilen yabancı memurlar görevlendirilmesi sebebiyle bunun, Emevî Devleti ve Müslümanlar için uygun olmayacağını, görevlilerin Müslümanlardan atanması gerektiğini düşünerek divanlar ile devletin resmî dilinin Arapça olmasına karar vermiştir. Dîvânü'l-harâclarda Arapça kullanımının yaygınlaştırılmasını teşvik etmiştir. Söz

²⁸ İrfan Aycan, "Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/427-428.

²⁹ Ali Muhammed Muhammed Sallâbî, *ed-Devletü'l-Ümeviyye: avâmîlül-izdihâr ve tedâ'iyatü'l-inhiyâr* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2008), 1/663-665.

³⁰ Hallâk, *Ta'ribü'n-Nukûd*, 201.

³¹ Hallâk, *Ta'ribü'n-Nukûd*, 174.

konusu divanların Arapçaya çevrilmesi talimatını vermiş ve bu görevi özel olarak yetkilendirdiği kişilere tevdi etmiştir.³²

Abdûlmelik b. Mervân'ın divanları Arapçalaştırmaya yönelmesinin sebepleri arasında yukarıda anlatılanlara ilave olarak şunlar da zikredilebilir: Halife Hz. Ömer döneminden itibaren cizye, haraç, arazilerden ve ticaret mallarından alınan uşûr gibi hükümlerin Irak ve Fars bölgelerindeki uygulamaları ile Şam ve Mısır bölgelerindeki uygulamaları arasında belirgin farklılıklar olduğu açıkça görülmektedir. Bu farklılıkların temel nedeni, fethedilen topraklardaki divan kayıtlarının farklı dillerde tutulmasıydı. Halife Hz. Ömer için bu divanları Arapçaya çevirmek ve tüm İslâm Devleti genelinde uygulanabilecek merkezî bir sistem oluşturmak oldukça zor bir meseleydi. Zira Hz. Ömer zamanında İslâm idare sisteminde divan teşkilatı daha yeni ortaya çıkmış ve tam olarak gelişme gösterememişti.³³

Devletin malî ve ekonomik yapısının temel direği olan Dîvânü'l-harâc, sadece merkezî hilâfet makamında değil, aynı zamanda diğer şehirlerde de ekonomik, siyasî, askerî ve toplumsal sahadaki işleyişle ilgilenmesi nedeniyle büyük bir öneme sahipti. Bu divan, devletin hem ekonomik gücünü kontrol eden hem de toplumsal düzeni koruyan kritik bir idarî yapı olarak işlev görmektedir. İlgili nedenlerden dolayı oldukça önemli olan Dîvânü'l-harâclarda, devletin sırlarına vâkıf oldukları için güvenilir şahısların görevlendirilmesi gerekmektedir.³⁴

Divanların Arapçalaştırılmasını etkileyen diğer sebeplerden birisi de Abdûlmelik b. Mervân döneminde Bizans İmparatorluğu ile olan düşmanlığın had safhaya ulaşmasıdır. Bu nedenle Emevî halifesi Bizans'ın baskısından kurtulmak ve siyasî sahadaki bağımsızlığını kuvvetlendirmek için bu faaliyeti gerçekleştirmiştir.³⁵

2.2. Şam Divanları

Hz. Ömer gayri-müslimlerin Müslüman olmadıkça devlet idarelerinde çalışmalarına izin vermezken Emevî Halifesi Muâviye b. Ebû Süfyân, Hristiyanları idarede görevlendirmiştir. Muâviye, Şam Hristiyanlarından olan Sercûn b. Mansûr ile oğlu Mansûr b. Sercûn'u divanda görevlendirmiştir. Bu Hristiyan ailenin ataları Şam bölgesi fethedilmeden önce de devlet idaresinde çalışan kimselerdi. Hristiyan zimmîler, Muâviye'den sonra da Abdûlmelik dönemine kadar Şam'daki divanlarda görevlerine devam etmişlerdir.³⁶

Halife Abdûlmelik b. Mervân özellikle başkent Şam'da Hristiyanların devlet idaresinde çalışmasından hoşnut olmadığını bariz şekilde gösteriyordu. Rivayet edildiğine göre Abdûlmelik'in divanlardaki kayıt işlerine bakan Şem'al isimli, Hristiyan bir kâtibi vardı. Halife bir gün, onun tutumundan rahatsız oldu ve elinde bulunan sopayla onu iterek azarladı. Şem'al'in bacağına denk gelen sopa orada açıkça iz bırakmıştı. Bundan dolayı halife ile arası bozulan Şem'al, Abdûlmelik'in otoritesini kaybedip zor durumda kaldığı her anda mutluluğunu gizlemiyordu.³⁷ Dolayısıyla güven ortamının zedelendiği bir idarî teşkilatta iktisadî yapının yönetimini yabancılara vermek istemeyen halife zamanı gelince onları devlet kademelerinden uzaklaştırmaktan çekinmemiştir. Bunun da temeli Şam divanlarının Arapçaya tercümesiyle atılmıştır.

Suriye divan kayıtlarının Abdûlmelik b. Mervân'ın hilâfetinde Arapçaya tercüme edilene kadar Rumca yazıldığı yukarıda belirtilmişti. Ancak bu bölümde ele alacağımız Suriye divanlarının tercümesiyle ilgili kaynaklarda Mısır divanlarının aksine pek fazla bilgi bulunmamaktadır. Şam divanlarının Arapçaya nakledilmesinin nedeni olarak kaynaklarda zikredilen rivayetlerden birine göre bir gün Abdûlmelik b. Mervân, kâtibi olan Hristiyan Sercûn b. Mansûr'a bir şey emretti.³⁸ O da bu işi yapmakta ağır davranarak

³² Abdüllatif, *el-A'lemü'l-İslâmî fi'l-asri'l-Ümevi*, 484.

³³ Hallâk, *Ta'ribü'n-Nukûd*, 185.

³⁴ Hallâk, *Ta'ribü'n-Nukûd*, 184-185.

³⁵ Kazıcı, *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, 159.

³⁶ Hallâk, *Ta'ribü'n-Nukûd*, 173.

³⁷ Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ' ve'l-küttâb*, 40.

³⁸ Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 1988), 192; Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ' ve'l-küttâb*, 40; Mâverdî'ye göre Şam divanlarının Arapça'ya çevrilmesinin sebebi kayıtları tutan kâtiplerden

ihmal etti. Talebini tekrar etmesine rağmen yine karşılık alamayan Abdûlmelik, bu olay üzerine Dîvânü'r-resâil'de katiplik yapan Ebû Sâbit Süleymân b. Sa'd el-Haşenî'ye divanları Arapçaya nakletmesi emrini verdi. Abdûlmelik'in bu esnada Süleymân b. Sa'd'a söylediği "Sercûn'un bize karşı cüretkarlığını görüyorsun değil mi? Bizim ona ve işindeki vukûfiyetine olan ihtiyacımızı fark etmiş olmalı." ifadesi tüm açıklığıyla gayri-müslimlerin İslâm idarî teşkilatındaki tavırlarını ve temel dayanaklarını ortaya koymaktadır. Müslümanların Rumca bilmemesini kendileri için fırsata çevirip halifenin emrini bile yerine getirmemeleri yabancıların divanlardaki nüfuzunun ne kadar etkin olduğunu kanıtlamaktadır. İşte Halife Abdûlmelik gayri-müslimlerin bu otoritesini etkisiz kılmak için harekete geçmiştir. Bu amaca matuf olarak 81/700 yılında Sercûn b. Mansûr divan teşkilatındaki görevlerinden azledilerek yerine bütün Şam divanlarının sorumlusu olarak Süleymân b. Sa'd görevlendirildi. Süleyman, halifeden divanların nakledilmesi karşılığında Ürdün'ün bir yıllık haraç gelirinin kendisine verilmesini talep etti. Abdûlmelik de bunu kabul etti ve onu Ürdün'e vali olarak atadı. O dönemde Ürdün'ün bir yıllık haracı 180 bin dinardı.³⁹

Abdülazîz ed-Dûrî, topyekûn Arapçalaştırma faaliyetinin Abdûlmelik b. Mervân döneminde başlatıldığını belirttiikten sonra Kur'an'ın toplanmasının ardından en büyük sosyal-kültürel olay olarak gördüğü divanların Arapçalaştırılması faaliyetini Şuûbiler'in, halifenin geç kalan bir kölesine veya konuştuğu lehçesine kızmaması gibi basit ve anlamsız bir şeye bağladıklarını belirtmektedir. Yazar, Şuûbiler'in Arapçalaştırmayı gereksiz gösterdiklerini ve değerini küçültmeye çalıştıkları üzerinde etraflıca durmaktadır. Ancak Dûrî, kaynakların çoğunluğunda yer alan Şam divanlarının Arapçalaştırılmasını tetikleyen sebeplere alternatif bir görüş de ileri sürmemektedir. Sadece ilgili sebebin başkaları tarafından iftira olarak ortaya atıldığını zikretmekle yetinmektedir.⁴⁰

Süleymân b. Sa'd bir yıla yakın bir sürede Şam divanlarının Rumcadan Arapçaya tercümesini tamamlayarak halifeye takdim etti. Abdûlmelik tercüme edilen divan defterlerini Sercûn b. Mansûr'a gösterdi. Sercûn bunu görünce üzüldü ve bazı Rum kâtiplere "Allah sizin bu meslekteki rızkınızı kesti, kendinize başka iş arayın." diyerek mevcut durum hakkında hayıflanarak meslektaşlarını bilgilendirdi. Süleymân b. Sa'd, Ürdün sakinlerinden olup Şam bölgesinde bütün divanların yönetimine tayin edilen ilk Müslüman olarak kabul edilmektedir. Halife b. Hayyât (öl. 240/854), Şam divanlarını Arapçaya tercüme eden ilk kişinin Süleymân b. Sa'd olduğunu açık bir şekilde bildirmektedir.⁴¹

Süleymân b. Sa'd, Abdûlmelik b. Mervân döneminin yanı sıra daha sonraki Halife Velîd b. Abdûlmelik (86-96/705-715) devrinde de Şam'daki divanlarda görevine devam etmiştir. Ancak Ömer b. Abdülaziz (99-101/717-720) tarafından azledilerek yerine Taberiye halkından Sâlih b. Kesîr getirilmiştir. Divanların, Müslümanların çok azının bildiği yabancı bir dilden Arapçaya nakledilmesi gibi oldukça mühim bir görev icra ederek nüfuzunu güçlendiren Süleymân, Ömer b. Abdülaziz'den sonra yeniden divanda görevlendirildiyse de bazı devlet adamları tarafından görevden uzaklaştırılmaya çalışılmıştır. Meselâ Halife Yezîd b. Abdûlmelik (101-105/720-724), Süleymân b. Sa'd'ın yerine Üsâme b. Zeyd'i getirerek görevden el çekirmiştir.⁴²

bazılarının mürekkepleri için su istemeleri ancak su gelmeyince de bevlederek mürekkebe ilave yapmalarıdır. Bunu öğrenen halife de uygunsuz davranışları nedeniyle muhtemelen kâtiplerin görevlerine son vermek hedefiyle divanları Arapça'ya tercüme ettirmiştir. Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 301.

³⁹ Belâzûrî, *Fütûhu'l-büldân*, 1988, 192-193; Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ' ve'l-küttâb*, 40; Sûlî, *Edebü'l-küttâb*, 193; Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 301; Hallâk, *Ta'ribü'n-Nukûd*, 185-186; İbnü'n-Nedîm, Şam divanlarının sonraki dönemlerde halife olan Hişâm b. Abdûlmelik devrinde Rumca'dan Arapça'ya tercüme edildiğini nakletmektedir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrâhim Ramazân (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1997), 301.

⁴⁰ Abdülazîz Dûrî, *İlk Dönem İslam Tarihi: Bir Önsöz*, çev. Hayrettin Yücesoy (İstanbul: Endülüş Yayınları, 2016), 44.

⁴¹ Ebû Amr eş-Şeybânî Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1977), 299; Belâzûrî, *Fütûhu'l-büldân*, 1988, 193; Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 301; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 1/303; Muhammed Kürd Ali, *el-İdâre el-İslâmiyye fi 'izzî'l-Arab* (Kahire: Matbaatü Mısır, 1934), 89; Hallâk, *Ta'ribü'n-Nukûd*, 186.

⁴² Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd Taberî, *Târîhu't-Taberî: Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebû'l Fadl İbrâhim (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1967), 6/181; Sûlî, *Edebü'l-küttâb*, 193; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 1/303; Hallâk, *Ta'ribü'n-Nukûd*, 186; Erkoçoğlu, *Abdûlmelik b. Mervân*, 369.

2.3. Irak Divanları

Sevâd bölgesindeki Dîvânü'l-harâc kayıtları ve Irak'ın diğer yerleşim merkezlerindeki divanlar Farsça olarak tutulmaktaydı. İran veya Irak divanlarında daha önceki dönemlerden beri Zâdânferruh b. Bîrî adında bir kâtip, yönetici olarak bulunmaktaydı. Zâdânferruh'un yanında yardımcı olarak babası Sicistan esirlerinden olan Basralı Sâlih b. Abdurrahman çalışmaktaydı. Benî Temîm'in mevlâsı olan Sâlih, Zâdânferruh'tan öğrendiği Farsça ve Arapçayı kullanarak divan kayıtlarını iki dilde tutmaktaydı. Abdülmelik döneminde Irak valiliğine Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî tayin edilince Zâdânferruh ile Sâlih görevlerine devam ettiler.⁴³

Haccâc, Irak'a vali olarak atandığında Irak sakinleri büyük bir baskı yönetimiyle karşı karşıya kalmışlardı. Bundan dolayı yörenin önde gelen kimseleri, saygın bir şahsiyet olan Cemîl b. Büshehrî'ye gidip Haccâc'ın zalimliklerini ona şikâyet ettiler. Cemîl de huzurundakilere Haccâc'ın nerede dünyaya geldiğini sorduğunda "Hicaz'da" cevabını aldı. Bunun üzerine "zayıf ama kendini beğenmiş biridir" şeklinde karşılık verdi. Ardından Cemîl, Haccâc'ın nerede yetiştiğini sorduğunda Iraklılar, Şam'da büyüdüğünü söylediler. Bunun üzerine Cemîl, bunun daha da şerli olduğunu söyleyip "şayet sizden birisi, bilhassa Bâbil ahalisinden birisi, Haccâc'ın kâtibi olarak tayin edilmezse haliniz daha iyi koşullarda olabilir." dedi. Ancak Iraklılar bu zatın söylediklerinin aksine Haccâc'ın kâtibi olarak, kaynaklarda kötülük ve fesat sahibi biri olarak tasvir edilen Zâdânferruh ile karşı karşıya kaldılar. Cemîl'in söylediği şu darb-ı mesel divanlarda yani idarî teşkilattaki görevlilerin daha göreve gelmeden önce tutumlarının nasıl olacağını ortaya koymaktadır: Sapı olmayan bir balta ağaçlar arasına atıldığında, bazı ağaçlar birbirlerine, "atılan şey buraya iyi niyetle gelmedi" dediler. İşlerinden bir ağaç, "şayet baltanın sapı sizden biri olmazsa, ondan endişelenmeyin" dedi.⁴⁴

Haccâc, Sâlih b. Abdurrahman'ı zekasından ve iş çözümündeki maharetinden dolayı kendisine yakınlaştırp Zâdânferruh'un divandaki otoritesini azaltmaya karar verdi. Sâlih, Zâdânferruh aracılığıyla Haccâc ile tanışmış ve onun gözünde bir yer edinmişti. Bundan dolayı da Zâdânferruh'a: "Ben, Haccâc nezdinde önemli bir yer edindim. Ancak beni sana tercih etmesinden ötürü seni makamından azletme ihtimalinden emin değilim. Oysa sen benim örnek aldığım liderimsin." diyerek Haccâc nezdinde itibar kaybedebileceğini ifade etti. Bütün bu olanlar üzerine Zâdânferruh öfkeli bir şekilde "Haccâc'ın bana ihtiyacı vardır, zira divanların hesaplarını benden başka yapacak kimseyi bulamaz." karşılığını vermiştir. Sâlih ise Haccâc'ın divanların Arapçalaştırılması ile ilgili bir emri olması halinde kendisinin divan kayıtlarının hepsini Arapçaya çevirebileceğini söyleyerek Zâdânferruh'un tercüme işini yapabilecek tek şahsiyet olduğu iddiasını geçersiz kılmıştır. Zâdânferruh tartışmayı daha da ileri götürerek Sâlih'ten örnek olarak Farsçadan Arapçaya bir tercüme yapmasını talep etti. Sâlih talebini gayet iyi bir şekilde yerine getirdi ancak Zâdânferruh bu sırada, Abdurrahmân b. Muhammed b. el-Eş'as isyanında öldürüldü. Bu olay sonrasında Haccâc, Sâlih'i divanların başına getirdi. Sâlih divanların tercüme edilmesi konusunda daha önce Zâdânferruh ile aralarında geçen diyalogu Haccâc'a anlattı. O da Sâlih'i divanları Arapçalaştırma faaliyetiyle görevlendirdi.⁴⁵

Kaynaklarda geçen bir diğer habere göre ise Sâlih, örnek olarak yaptığı tercümeyi gösterdiğinde muhtemelen hatasız bir çeviri olduğundan dolayı Zâdânferruh, Sâlih'ten hastalık numarası yapmasını ve bu nedenle Haccâc'a divanları Arapçaya aktaramayacağını belirtmesini istemiştir. Haccâc'ın kendi özel doktorunu Sâlih'e gönderdiğini görünce de bundan son derece rahatsız olmuştur. Ayrıca Sâlih'i uyararak bu söylediklerinin gizli kalmasını tembih etmiştir.⁴⁶ Öldürülen kâtip Zâdânferruh'un oğlu Merdânşâh ise divanların Arapçalaştırma faaliyetini duyunca maddi kazançlarını kaybedeceğinden dolayı bunu engellemeye çalıştı. Önce Sâlih'e divanlarla ilgili bazı teknik sorular yönelterek bu işi yapamayacağını

⁴³ Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 1988, 294; Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ' ve'l-küttâb*, 38; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 300; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 2/387; Hallâk, *Ta'ribü'n-Nukûd*, 186.

⁴⁴ Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ' ve'l-küttâb*, 39.

⁴⁵ Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 1988, 294; Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ' ve'l-küttâb*, 38; Sûlî, *Edebü'l-küttâb*, 192; Mâverîdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 301; Hallâk, *Ta'ribü'n-Nukûd*, 186-187; A. A. Dûrî, "Dîwân", *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)* (Leiden: E. J. Brill, 1991), 2/324.

⁴⁶ Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 1988, 294; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 300; Hallâk, *Ta'ribü'n-Nukûd*, 186-187.

kanıtlamaya çalıştı. Ancak Sâlih verdiği cevaplarla divanlardaki yetkinliğini Merdânşâh'a göstermiştir. Sonraki aşamada ise Merdânşâh, Salih'e Arapçaya tercüme işini yapmaması karşılığında yüz bin dirhem rüşvet teklif etti. Salih ise bunu reddederek tercüme faaliyetine devam etti.⁴⁷ Salih'in reddetmesi üzerine Merdânşâh ona "Allah senin dünyadaki soyunu kurutsun, senin Farslıların divanlardaki kökünü kuruttuğu gibi" şeklinde karşılık vermiştir.⁴⁸

Divanların Arapçalaştırılması faaliyetinin ilk defa Irak bölgesinde başladığı kabul edilmektedir. Ancak kesin çizgileri olan böyle bir ayrıma gitmek yerine Irak'taki divanların Şam'dan önce Arapçaya nakledildiğini söylemek daha gerçekçi olur. Zira kaynaklardaki rivayetler birbirleriyle çelişkili olmakla birlikte uzlaştıkları tek nokta ifade ettiğimiz şekildedir. Irak divanları 78/697 yılında ilk defa Haccâc'ın emriyle Sâlih b. Abdurrahman tarafından Farsçadan Arapçaya nakledilmeye başlanmıştır. Özellikle Irak bölgesinde bu tercüme faaliyetinden sonra yetişen kâtiplerin çoğu Sâlih b. Abdurrahman'ın öğrencileri arasında yer almıştır. Yezîd b. Mühelleb'in kâtibi Muğire b. Ebû Kurre, Yusuf b. Ömer'in kâtibi Kahzem b. Ebû Süleym, Ömer b. Hübeyre'nin kâtibi Saîd b. Atıyye, Şeybe b. Eymen ve Hâlid el-Kasrî'nin kâtibi Mervân b. İyâs gibi şahsiyetler Sâlih tarafından yetiştirilip devlet idaresinde önemli görevlere getirilen kimselerdendir. Bu isimler, divanların Arapçalaştırılmasında ve devletin idarî düzeninin yeniden yapılandırılmasında önemli katkılarda bulunmuşlardır.⁴⁹

Zehebî (öl. 748/1348), divanlardaki işlerine son verilen Fars asıllı kâtiplerin zaman zaman Sâlih b. Abdurrahman'a gelip tercüme işinden vazgeçmesi için üç yüz bin dirheme kadar farklı rakamlarda rüşvet teklif ettiklerini ancak Sâlih'in hepsini reddettiğini haber vermektedir. Sâlih'in Süleyman b. Abdûlmelik ve Yezîd b. Abdûlmelik dönemlerinde de Dîvânü'l-harâctaki görevlerini sürdürdüğünü bilmekteyiz. Ancak Sâlih b. Abdurrahman, Emevîler'in Irak valisi Ömer b. Hübeyre tarafından çeşitli cezalara çarptırılıp öldürülmüştür.⁵⁰

Arap ve Mevâlî kökenli önemli bir kâtip sınıfının ortaya çıkışı, divanların yönetiminde Fars ve Rum kökenli kâtiplerin yerini Müslümanların almalarını sağlamıştır. Bu dönüşümde, Sâlih b. Abdurrahman'ın büyük bir rolü bulunmaktadır. Nitekim ünlü kâtip Abdülhamîd b. Yahyâ, Halife II. Mervân'a hitaben Sâlih hakkında şöyle demiştir: "Allah Sâlih'e rahmet etsin. Onun kâtipler üzerindeki emeği ne büyüktür!"⁵¹

Makrîzî (öl. 845/1442), yukarıda tarihçilerin çoğunluğu tarafından benimsenen görüşlerin dışına çıkarak divan kayıtlarını Farsçadan Arapçaya tercüme eden ilk kişinin 222/836-37 senesinde vefat ettiğini belirttiği Velîd b. Hişâm b. Mahzûm adında bir şahıs olduğunu söylemektedir. Müellifin ilgili rivayetine divanların Arapçalaştırılması faaliyetinin Halife Abdûlmelik zamanında olup bitmediği bilakis sonraki devirlerde de devam ettiği görüşü çerçevesinde yaklaştığımızda bunu kanıtlayıcı bir nakil olduğu ortaya çıkmaktadır. Ancak Makrîzî'nin divanları Farsçadan çeviren ilk kişi olarak Velîd b. Hişâm'ın adını vermesi, yukarıda anlatıldığı üzere kendinden önceki tarihçilerin ittifak ettikleri görüşleri hasebiyle hatalı bir yaklaşım olduğunu düşünebiliriz.⁵²

Fatih Erkoçoğlu da Irak divanlarının 78/697'de Arapçaya aktarıldığı tarih ile ilgili bazı tespitlerde bulunmaktadır. Ona göre Zâdânferuh, Abdurrahmân b. Muhammed b. el-Eş'as'ın Basra'yı ele geçirdiği tarih olan 81/701 yılında öldürülmüştür. Bu isyanın bir süre daha sürdüğü dikkate alınırsa, böyle istikrarsızlığın olduğu bir ortamda divanlarda Arapçalaştırmanın yapılamayacağını söylemektedir. Bu nedenle yazar, Irak divanlarının Şam'dan sonra tercüme edilmiş olması gerektiğini savunmaktadır. Diğer

⁴⁷ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 300; Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 301.

⁴⁸ Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 1988, 294; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 300.

⁴⁹ Sûlî, *Edebü'l-küttâb*, 192; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 2/388; Nâtûr, *Tecdîdü'd-devleti'l-Ümeviyye fî ahdi'l-halife Abdûlmelik b. Mervân*, 352; Hallâk, *Ta'ribü'n-Nukûd*, 187; Dûrî, "Divan", 9/378.

⁵⁰ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşki Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993), 7/110.

⁵¹ Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 1988, 294.

⁵² Ebû Muhammed (Ebû'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-(fi) zikri'l-hutât ve'l-âsâr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 1/184.

tarafından Basra ve Kûfe'deki divan defterlerinin yanmış olabileceği ihtimalinden hareketle tercüme faaliyetinin isyan tamamen etkisiz hale getirildikten sonra gerçekleştirildiğini ileri sürmektedir.⁵³

Şam ve Irak divanlarının hızlı bir şekilde Mısır divanlarından önce Arapçaya tercüme edilmesinin nedeni olarak, bu bölgelerin kadim zamanlardan beri Arapların yurdu olması gösterilmektedir. Ayrıca Emevî Devleti'nin başkentinin Şam olması tercüme faaliyetinin bu topraklarda başlamasında önemli bir etken olduğu söylenebilir. Diğer taraftan devletin uğraşmak zorunda kaldığı karışıklıkların büyük çoğunluğu Kûfe başta olmak üzere Irak'ta ortaya çıkmıştır. Devlet başkanlarının bundan dolayı Irak'ta istikrarı sağlamak hedefiyle divanlar konusundaki ilk girişimlerini burada başlattıkları kanaatindeyiz. Mısır'da ise Müslüman ve Arap nüfusunun azınlıkta olması buradaki divanların Arapçaya aktarılmasının gecikmesine neden olduğu belirtilmektedir.⁵⁴

2.4. Mısır Divanları

Mısır'daki divanlarda 87/706 yılına kadar resmî dil olarak Kıptîce ve Yunanca kullanılmaya devam etmiştir. Bu tarihte ise Abdullah b. Abdülmelik b. Mervân, Mısır'a vali olarak gönderilince resmî dilin Arapça olmasını, Kıptîce ve Yunancanın terk edilmesini emretmiştir. İdaredede bu önemli değişiklik sırasında Mısır'daki divan sistemini Esenasius (Eşnâs) adında Kıptî biri yönetmekteydi. Onun yerine vali Abdullah b. Abdülmelik tarafından İbn Yerbû' el-Fezârî el-Hımsî görevlendirilmiştir. Bu şahıs Hıms halkından ve Benî Ziyâl'e mensup olup Mısır'a taşınmış ve buradaki divanlarda çeşitli görevler üstlenmiştir.⁵⁵ Ancak modern dönemde gerçekleştirilen bazı araştırmalar divanların resmî olarak Arapçalaştırılması faaliyetinden evvel Arapçanın da mezkûr dillerin yanı sıra kayıt tutmada kullanıldığını yeni bir tartışma konusu olarak ortaya atmaktadır. Bu araştırmalardan birine göre hicrî 22/643 yılına tarihlendirilen berîd teşkilatıyla ilgili hem Yunanca hem de Arapça olarak kaleme alınmış bir belge, Mısır'da Arapçalaştırma faaliyetinin, şehirdeki divanların resmî olarak Arapçaya çevrilmesinden takriben 65 yıl önce gerçekleştirildiğini iddia etmektedir.⁵⁶

İbn Yerbû' el-Fezârî'nin Şam topraklarından göç edip uzun bir seyahat sonucunda Mısır'a gelmesi ve buradaki divanları Arapçaya çevirmesi bazı soruları akla getirmektedir. Bunlardan birisi Mısır'ın sakinlerinden tercüme faaliyetini yapacak kimsenin olup olmadığı sorusudur. Bu soruya tarihçiler Mısırlı yerli halkın divanların Arapçaya çevrilmesine şiddetle karşı çıktıkları, bu yüzden de Şam'dan mütercim getirildiği şeklinde cevap vermektedirler.⁵⁷

Mısır coğrafyasında Hz. Ömer zamanında fethedildiğinden Abdülmelik b. Mervân dönemine kadar geçen süreçte yerel halkın konuştuğu ve idarî sistemde benimsenmiş diller olması hasebiyle Yunanca ve Kıptîce yazışma dili olarak kalmaya devam etmiştir. Mısır'da Arapçanın kullanılmaya başlanması yaklaşık 22/643 yılının başlarına denk gelmektedir. Ancak bu durum kısa bir süre devam etmiş olup yerini Yunanca ve Kıptîce çeviriler almıştır. Mısır'da tam olarak Arapça yazılmış ilk vesikanın tarihi ise 90/708-09 senesine tarihlendirilmektedir. Bahsedilen sebeplerden dolayı Mısır'daki divanların Irak ve Şam divanlarından sonra Arapçaya çevrilmeye başlandığını söyleyebiliriz.⁵⁸

Mısır'ın fethinden sonra bölgede divan kayıtlarını tutmaya başlayan ilk kişi Amr b. el-Âs'tır (öl. 43/664). Emevîler döneminde ise Abdülaziz b. Mervân (öl. 86/705), Kurre b. Şerîk (öl. 96/714) ve Bişr b. Safvân gibi şahıslar Mısır'daki divanları tedvin etmişlerdir. Makrîzî, Bişr'in tedvininden sonra Hişâm b. Abdülmelik (105-125/724-743) dönemine kadar Mısır'daki divanların aynı şekilde kaldığına dair bilgiler vermektedir. Abdülmelik b. Mervân İslâm ülkesinin genelinde divanların Arapçalaştırılması emrini verdiğinde Mısır'da da tercüme hareketi başlatılmıştır. Ancak ondan sonra halife olan Velîd b. Abdülmelik döneminde de Mısır'daki divanların tercümesine devam edildiğini görmekteyiz. Bu noktada Makrîzî, Mısır divanlarını Kıptîceden Arapçaya tercüme eden kişinin Velîd b. Abdülmelik döneminde Mısır'da

⁵³ Erkoçoğlu, *Abdülmelik b. Mervân*, 371-372.

⁵⁴ Abdülmün'im Mâcid, *et-Târîhu's-siyâsî li'd-devleti'l-'Arabiyye*, 163-164.

⁵⁵ Muhammed b. Yûsuf Kindî, *Kitâbü Vülât ve Kitâbü'l-Kudât*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâ'il - 'Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 46; Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-(fî) zikri'l-hutât ve'l-âsâr*, 1/184.

⁵⁶ Ömer, *Târîhu'l-lugati'l-'Arabiyye fî Mısır*, 30-31; Hallâk, *Ta'ribü'n-Nukûd*, 174.

⁵⁷ Abdülmün'im Mâcid, *et-Târîhu's-siyâsî li'd-devleti'l-'Arabiyye*, 165.

⁵⁸ Abdülmün'im Mâcid, *et-Târîhu's-siyâsî li'd-devleti'l-'Arabiyye*, 164; Hallâk, *Ta'ribü'n-Nukûd*, 190-191.

valilik yapan Abdullah b. Abdûlmelik olduğunu zikretmektedir. Tarih olarak da 87/706 senesinde bunun gerçekleştirildiğini kaydetmektedir.⁵⁹ Kalkaşendî (öl. 821/1418) ise Mısır divanlarını tercüme eden ilk kişinin vali Abdûlazîz b. Mervân olduğunu aktarmaktadır.⁶⁰ Ancak burada belirtilmesi gereken hususlardan birisi bazı tarihçiler Mısır'daki divanların Arapçaya nakledilmesini Halife Velîd'in başlattığını kabul etmektedirler. Kanaatimize göre ise tercüme faaliyetinin Abdûlmelik tarafından başlatılıp sonraki halifeler döneminde devam ettirildiği şeklindedir. Çünkü genel kabule göre İslâm Devleti'nin genelinde Arapçalaştırma faaliyetini topyekûn başlatan kişi Abdûlmelik b. Mervân'dır. Bu sebeple uygulamanın esaslarını koyması ve çerçevesini çizmesi açısından Mısır'da da Arapçalaştırmanın Abdûlmelik tarafından başlatıldığını kabul etmek genel kabule uygunluk açısından daha isabetli görünmektedir. Sonraki halifeler ise onun belirlediği esaslara göre divanları Arapçalaştırmayı devam ettirmişlerdir.

Mısır'da divanları Arapçaya nakletme uygulaması başladıktan sonra dahi Arapça, bölgedeki otoritesini tesis edememiştir. Bazı belgelerden anlaşıldığına göre Yunanca Arapça ile beraber divanlarda kullanılmaya devam etmiştir. Üçüncü bir dil olarak Kıptîcenin nadir de olsa kullanımını sürdürdüğü müşahade edilmektedir.⁶¹

Mısır'daki divanları Arapçaya çevirme faaliyeti beraberinde zimmîlerin divanlardaki görevlerinden azledilmelerini getirmiştir. Ancak belli bir süre sonra görevden el çektilen bu kimselerin tekrar işlerine geri döndüklerini görmekteyiz. Bazı Arap tarihçiler onların geri dönüşlerini gayri-müslimlerin Araplaştıklarını söyleyerek açıklamaktadırlar. Ancak zimmîlerin bu kadar kısa bir sürede asimile olamayacakları aşikardır. Bundan dolayı da yabancıların Araplaştıkları görüşü kanaatimizce uygun düşmemektedir. Bunun aksine zimmîlerin İslâm'ı kabul edip ve Arapçayı güzel bir şekilde öğrenerek eski görevlerine geri döndükleri daha kabul edilebilirdir.⁶²

Mısır'da 65-86/685-705 seneleri arasında vali olarak görev yaptığı esnada Mısır divanlarında ikinci tedvin faaliyetini gerçekleştiren Abdûlazîz b. Mervân döneminden kaldığı ifade edilen Yunanca bir papirüs şehirdeki divanların Arapçalaştırılması hareketiyle ilgili bazı ipuçları vermektedir. Tamamı Yunanca olarak kaleme alınmış olan bu divan kaydında Mısır'daki Müslüman idareciler, askerler ve buraya göç eden Müslüman halka verilen koyun, yağ, kümes hayvanları, odun gibi çeşitli kollardaki metalar ve bunların parasal karşılıklarına dair ifadeler bulunmaktadır.⁶³ Genel kabul gören anlayışa göre Abdûlmelik b. Mervân döneminde Arapçalaştırma uygulaması sadece Dîvânü'l-harâclarda söz konusudur. Dîvânü'l-cündlerin ise İslâm Devleti'nde ilk ortaya çıktığı andan itibaren Arapça olarak kaydedildiği kabul edilmektedir. Tam bu noktada Kosei Morimoto, Mısır özelinde Dîvânü'l-cündlerin en baştan beri Arapça olarak yazılmadığını, Arapça, Yunanca ve Kıptîcenin bazen ayrı ayrı bazen de üçünün bir arada kullanıldığını söylemektedir. Diğer memleketlerde olmasa bile en azından Mısır'da Arapçalaştırma faaliyetinin yalnızca Dîvânü'l-harâclarda gerçekleşmediğini, Dîvânü'l-cünd başta olmak üzere diğer divanların da Arapçaya tercüme edildiğini iddia etmektedir. Yazar buna delil olarak günümüze ulaşan papirüslerdeki Dîvânü'l-harâc kayıtlarında bile hicrî birinci yüzyılın sonuna kadar (Milâdî 8. yy.) Yunanca ve Kıptîcenin kullanılmasını ve Yunanca kayıtların daha ayrıntılı olmasını göstermektedir. Morimoto, ilgili görüşünü daha da ileri götürerek yabancı dildeki divan kayıtlarında ordu ve askerlerle, onların maaşlarıyla ilgili bilgilerin bulunmasından hareketle Dîvânü'l-cünd yazışmalarının başından itibaren Arapça olarak tutulduğu görüşünden artık vazgeçilmesi gerektiğini öne sürmektedir.⁶⁴

⁵⁹ Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-(fi) zikri'l-hıtat ve'l-âsâr*, 1/176, 184; Hallâk, *Ta'ribü'n-Nukûd*, 191-192; Morimoto, "The Dîwâns as Registers of the Arab", 6/227.

⁶⁰ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ fi smâ'ati'l-inşâ'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987), 1/482.

⁶¹ Hallâk, *Ta'ribü'n-Nukûd*, 192.

⁶² İddialar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hallâk, *Ta'ribü'n-Nukûd*, 195.

⁶³ Morimoto, "The Dîwâns as Registers of the Arab", 6/235.

⁶⁴ Morimoto, "The Dîwâns as Registers of the Arab", 6/238.

2.5. Horasan Divanları

Horasan'daki divanların Arapçaya çevrilmesi hakkında kaynaklardaki bilgiler yok denecek kadar azdır. Dolayısıyla bölgedeki Dîvânü'l-harâcların yapısı, kâtipleri ve süreç içerisinde geçirdiği değişimlerin tespit edilmesi zorlaşmaktadır. Elimizdeki kısıtlı müktesebata göre Farsça dili Horasan bölgesinde 124/741-42 yılına kadar divanlarda yazı dili olarak kullanılmaya devam etmiştir. Bu zamana kadar Horasan'daki divanlarda genellikle Mecûsîler görev yapmışlardır. Emevîler'in Irak valiliğini yürüten Yûsuf b. Ömer 124 yılında Nasr b. Seyyâr'a bir mektup yazarak idarî işlerde ve divanlarda gayri müslimlere yer vermemesi gerektiğini ifade etmiştir. Bunun üzerine girilen tercüme faaliyetlerinde Horasan divanlarını Farsçadan Arapçaya çeviren ilk kişinin Nasr'ın yakın adamlarından olup onun görevlendirmesiyle Benî Nehşel'e mensup İshâk b. Talîk olduğu rivayet edilmektedir.⁶⁵

Horasan ve civar bölgelerdeki divanlarda Farsça uzun yıllar kullanılmaya devam etmiştir. Bundan dolayı da buralardaki Arapçalaştırma faaliyeti gecikmiştir. Bunun sebepleri arasında hem bölge sakinlerinin çoğunun konuştuğu dilin Farsça olması hem de halkın mensup olduğu Mecûsîliğin dilinin de Farsça olması zikredilebilir. Böylesine köklü geçmişe sahip bir bölgedeki dilin bir anda kaldırılması mümkün görünmemektedir. Ancak zaman içerisinde Horasan'daki divanlarda Farsça, hâkimiyetini Arapçaya bırakmıştır.⁶⁶

Divanların Arapçalaştırılması faaliyeti yaklaşık yarım asır boyunca devam etmiştir. En son Arapçaya tercüme edilen divan kayıtları, Horasan bölgesindeki Dîvânü'l-harâclardır. Yukarıdaki bilgilere ek olarak Horasan'daki tercüme hareketinin Hişâm b. Abdülmelik zamanında 124/741-42 senesinde Nasr b. Seyyâr tarafından gerçekleştirildiği de aktarılmaktadır. Böylelikle Arapça devletin malî ve idarî sisteminin tamamında kullanılan tek dil olma özelliğini kazanmıştır.⁶⁷

2.6. Arapçalaştırmanın İdeolojik, Pratik Sonuçları ve İslâm Tarihine Etkileri

Divanların tercüme edilmesiyle Arapça, devletin resmî dili olarak kabul edilmiş ve bu durum, divanlarda görevli olan gayri-müslimlerin nüfuzunun azalmasına katkı sağlamıştır. Nitekim Arapçalaştırma ile vilâyetlerdeki divanlarda Müslümanlar görevlendirilmiştir. Bunun neticesinde Müslümanlardan teşekkül eden bir kâtip sınıfı zuhur etmiştir. Divanların Arapçalaştırılması hareketinin oldukça önemli ve büyük bir özenle tasarlanmış bir hareket olduğunu, tercüme sürecinin takriben yarım asır sürmesi ve Emevî Devleti'nin sonuna kadar devam etmesi göstermektedir. Bu zaman zarfında mütercimler, pek çok iktisadî ıstılahı Farsça, Yunanca ve Kıptîce dillerinden aktarmak zorunda kalmışlardır. Arapçalaştırma hareketi, yalnızca siyasî ve idarî alanlarda büyük etkiler doğurmakla kalmamış, aynı zamanda sosyal ve medenî açılardan da derin tesirler bırakmıştır. Bu uygulama Müslümanlara, daha önceleri kapalı olan bir çalışma alanını, yani ekonomi sahasını onlara açmıştır. Divanların Arapçalaştırılmasının ardından Müslümanlar bu alanlarda çalışmaya başlamış ve diğer sahalarda olduğu gibi burada da üstün başarılar sergilemişlerdir.⁶⁸

Kur'an-ı Kerim'in ve sünnetin dili olan Arapçanın üstünlüğünü sağlamak, konumunu güçlendirmek ve onu devletin resmî dili olarak Farsça, Yunanca ve Kıptîce gibi yabancı dillere karşı galip kılmak, Arapçalaştırma hareketinin temel hedeflerinden biri olmuştur. Böylece Arapça, İslâm dininin dili olmanın yanı sıra siyaset, din ve ilmin dili haline gelmiştir. Ayrıca, devletin her köşesinde günlük iletişim aracı olarak benimsenmiştir. Bu durum, Arapçanın yayılmasını sağlamış, diğer diller üzerinde baskın bir etki oluşturarak onlarla etkileşime geçmiş ve pek çok dili etkilemiştir. Dolayısıyla Arapçalaştırma, kültürel ve siyasî alanda gerçekleştirilen en büyük olaylardan biri olarak kabul edilmektedir.⁶⁹

Tercüme hareketinin ortaya çıkışı, yabancı dillerden Arapçaya yapılan ilk sistemli çeviri faaliyetleriyle başlamıştır. Bu süreçte, divanların Arapçalaştırılması, organize bir tercüme hamlesi olarak öne çıkmış ve

⁶⁵ Hallâk, *Ta'ribü'n-Nukûd*, 188.

⁶⁶ Hallâk, *Ta'ribü'n-Nukûd*, 188.

⁶⁷ Şevki Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî* (Mısır: Dârü'l-Maârif, 1995), 2/466; Dürî, "Dîvân", 2/324.

⁶⁸ Abdüllatif, *el-A'lemü'l-İslâmî fi'l-asri'l-Ümevi*, 485.

⁶⁹ Sallâbî, *ed-Devletü'l-Ümeviyye*, 1/664.

Farsça, Rumca, Yunanca dillerinden birçok yabancı terimin Arapçaya aktarılmasını sağlamıştır. Dolayısıyla Farsça, Rumca ve Kıptice gibi dillerin kullanımı zamanla ortadan kalkmıştır. Netice itibarıyla divanların Arapçalaştırılması faaliyetinin sonraki dönemlerde gerçekleştirilen kapsamlı tercüme hareketinin ilk nüvelerinden birini teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Zira divanların Arapçalaştırılması hareketi bazı tarihçiler tarafından sistemli bir şekilde gerçekleştirilen ilk tercüme faaliyeti olarak kabul edilmektedir.⁷⁰

Divanların Arapçalaştırılması hareketi, İslâm'ın farklı topluluklar arasında yayılmasına önemli etkilerde bulunmuştur. Aynı şekilde Arapça da fethedilen muhtelif bölgelerde hem yazı hem de konuşma dili olarak yayılım göstermiştir. Çünkü halkın büyük bir kesimi devlet kademelerindeki görevlerine devam edebilmek veya yeni görevlere atanabilmek için Arapça öğrenmeye yönelmiştir.⁷¹

Abdûlmelik'in Arapçalaştırma politikası sonucunda İslâm Devleti, malî ve idarî alanlarda tam bir denetim sağlamayı başarmış, divanların işleyişini ve Dîvânü'l-harâc kayıtlarını titizlikle kontrol altına almıştır. Böylece, hile ve usulsüzlüklerin önüne geçilmiş, devletin malî yapısı güçlendirilmiş ve idarî sistemde disiplin sağlanmıştır. Bu reformlar, merkezî otoritenin etkinliğini artırarak Emevî Devleti'nin istikrarını ve saltanatını pekiştiren önemli adımlar arasında yer almıştır.⁷²

Divanların Arapçaya nakledilmesi sonrasında zimmîlerin tamamı divanlardaki görevlerinden alınmamış, Arapça bilen ve Arapça bilmeyip zaman içinde bu dili öğrenen zimmîler divanlardaki görevlerine devam edebilmişlerdir. Eskiden beri devlet kademelerinde çalışan mevâlî ise olduğu şekilde görevlerini sürdürmüşlerdir. İslâm idaresinde göreve gelmek isteyen mevâlî topluluklar da Arapçayı öğrenmeye yönelmişlerdir. Zira Arapça, yüksek makamlara ve önemli görevlere ulaşmanın anahtarı olarak görülmüştür. Ancak bu durum, dilde bozulmalara yol açmış ve Arapçanın doğru kullanımı konusunda ciddi bir ihtiyaç doğurmuştur. Bu sorunu gidermek amacıyla Haccâc b. Yûsuf, dildeki hataları düzeltmek ve Arapçanın düzgün kullanımını sağlamak için çeşitli tedbirler almıştır. Bu gelişmelerin neticesinde mevâlî, Arapçayı doğru öğrenmek, dilbilgisi kurallarını öğrenip incelemek için yoğun çaba sarf etmişlerdir. Böylece geniş kapsamlı bir dilbilim hareketi ortaya çıkmıştır. Bu durum, özellikle Emevîler ve ardından Abbâsîler döneminde mevâlî kökenli büyük âlimlerin yetişmesini ve onların dil, edebiyat ile bilim alanlarında önemli katkılarda bulunmalarını sağlamıştır.⁷³

Divanların Arapçaya çevrilmesiyle siyasî, ekonomik ve idarî sahalarda İslâm tarihinin olumlu anlamda büyük mesafeler katetmesi sağlanmıştır. Ancak bazı çağdaş Arap tarihçiler konuyu Arapçanın gelişiminin yavaşlaması veya durması noktasından incelemektedir. Onlara göre Arapçalaştırma yapılmasaydı İslâm medeniyetinin önemli bir esası olarak gördükleri Arapça zayıflamaya yüz tutacaktı.⁷⁴ İdarî sahadaki malî kayıtların düzenli ve anlaşılabilir olması amacına binaen girilen Arapçaya çevirme uygulamasını dilin kurtarılması olarak düşünmek kanaatimizce sağlıklı bir açıklama değildir. Zira Arapçanın gelişmesi ve ilerlemesi Kur'an'ın sayesinde devamlı surette sürecektir. Bunu divanların Arapçaya çevrilmesine bağlamak yüzeysel bir görüş olur.

Divanların Arapçalaştırılması hususu henüz filizlenme dönemini yaşayan Şuubiyye tartışmalarında da kendisini göstermiştir. Farslar, sürekli olarak idarî işleyişte ve divanlarda hâkim olan dilleriyle Araplar karşısında iftihar edip üstünlük tasarlardı. Farslardan biri bir Arap'a şöyle demiştir: "Hiçbir işte ve hiçbir isimlendirmede size ihtiyaç duymadık. Hâkimiyet sizin elinize geçtiğinde bile işlerinizde de dilinizde de bize bağımlılıktan kurtulamadınız. Hatta yemekleriniz, içecekleriniz, divanlarınız ve mahiyetleri bile bizim verdiğimiz esfidâc, sekbâc, dağbâc gibi adlarla devam etti." Abdûlmelik b. Mervân ve ondan sonraki halifelerin Arapçalaştırma hareketini gerçekleştirme konusundaki çabaları neticesinde bu anlayış değişmiştir. Araplar ister Rumca ister Farsça olsun, duydukları ve şiir ya da nesirlerinde

⁷⁰ Enver er-Rifâi, *el-İslâm fî haqâiretihi ve nüzûmih* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1997), 138; Hallâk, *Ta'ribü'n-Nukûd*, 202.

⁷¹ Sallâbî, *ed-Devletü'l-Ümeviyye*, 1/665.

⁷² Sallâbî, *ed-Devletü'l-Ümeviyye*, 1/665.

⁷³ Sallâbî, *ed-Devletü'l-Ümeviyye*, 1/665.

⁷⁴ Hallâk, *Ta'ribü'n-Nukûd*, 7.

kullanmaya ihtiyaç duydukları ifadeleri veya lafızları Arapçalaştırarak kendi dillerine katmışlardır. Bu kelimeler, Arapların onları konuşması ve dil kurallarına uygun hale getirmesiyle artık Arapça sayılmıştır.⁷⁵

Divanları Arapçalaştırma faaliyeti Abdülmelik b. Mervân tarafından gerçekleştirilen para reformu kadar değerli ve önemlidir. Çünkü Arapçanın idarî ve iktisadî alanlarda ikinci dil olmaktan ziyade tek etkin dil olmasının önü açılmıştır.⁷⁶ Abdülazîz ed-Dûrî divanlardaki Arapçalaştırmanın Abdülmelik b. Mervân, Velîd b. Abdülmelik ile Hişâm b. Abdülmelik dönemlerini kapsadığını belirtir ve hareketin sosyo-kültürel, ekonomik ve siyaset sahalarında istikrarı büyük ölçüde sağladığını kaydeder.⁷⁷

Arapçalaştırma hareketinin önemini en iyi şekilde gösteren delil, İslâm tarihinde büyük değişikliklere sebep olan hadiselerdir. Bu değişiklik, devlet içerisinde Farslar ve Rumların nüfuzlarının zayıfladığını hissetmelerinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Nitekim Halife Abdülmelik b. Mervân, kâtibi olan Sercûn b. Mansûr'a divanları Arapçalaştırmaya dair niyetini açıkladığında, bu durum onu derinden etkilemiş ve hüznlenerek yanından ayrılmıştır. Sercûn, Rum kâtiplerinden bir topluluğa rastladığında onlara şu şekilde hitap etmiştir: "Geçiminizi artık bu meslekten başka bir yolla temin etmeye çalışın; zira Allah bu işi sizin elinizden almıştır."⁷⁸

Bu süreçte, divanların Arapçalaştırılmasının Farslar ve Rumlar üzerindeki etkisi açıkça görülmektedir. Zira bu durum, onların kültürel ve idarî nüfuzlarını sona erdirmiş ve malî çıkarlarını engellemiştir. Bu hareketle birlikte, Arapların onlara olan ihtiyaçları son bulmuş ve onlarsız bir düzen kurmaları mümkün hale gelmiştir. Bu hareketin sonuçları, Mervân b. Muhammed'in kâtibi Abdülhamîd b. Yahya'nın şu sözlerinde kendini göstermektedir: "Allah Sâlih'i hayırla ödüllendirsin; kâtipler üzerindeki ihsanı ne kadar da büyüktür." Bu faaliyet sonucunda Müslüman kâtipler birbiri ardınca yetişmiş, Arapçaya olan ilgileri sayesinde divanların idaresi ve yazımı görevlerini üstlenmişlerdir. Böylece devletin en üst kademelerinde yer almış ve ilerleyen dönemlerde vezirlik makamlarına kadar yükselmişlerdir. Ayrıca Farslar, İslâm'ı kabul ettikten sonra ve Kur'an-ı Kerim'i anlama konusundaki gayretlerinden dolayı zamanla Arap harflerini kendi dillerinin temeli olarak benimsemişlerdir.⁷⁹

3. Sonuç

Emevîler zamanında oldukça genişleyen İslâm topraklarının merkezden idaresinin güçlendirilmesi hedefiyle divan teşkilatı çeşitlendirildi ve kurumsallaştırıldı. Bu dönemde uygulamaya konulan mühim yeniliklerden birisi divanların Arapçalaştırılması olmuştur. Bu faaliyet İslâm medeniyet tarihi açısından üzerinde dikkatle durulması icap eden önemli konuların başında gelmektedir. Çünkü divan bir devletin siyasî, iktisadî ve askerî teşkilatlarının tamamının yönetildiği idarî bir kurumdur. Bu öneminden dolayı divanların İslâm Devleti'nin yapısına uygun hale getirilmesi elzemdi. Zira gayrimüslimlerin buralarda görev alması ve yabancı dillerin kullanılması devletin bekası bakımından büyük bir güvenlik zafiyeti anlamına gelmekteydi. Bundan dolayı divanlardaki Arapçalaştırmanın yerinde bir uygulama olduğu söylenebilir. Buna ilave olarak ilgili konuyu incelemekle sosyo-kültürel ve tercüme hareketleri sahasında divanların Arapçalaştırılmasının da önemli bir yer kapladığını ortaya koymayı, dolayısıyla konunun disiplinler arası yeni araştırmalara ufuk açmasını hedeflediğimizi belirtmeliyiz.

Divanların Arapçalaştırılması hareketi ilk olarak Abdülmelik b. Mervân zamanında gerçekleştirildi. Bu tercüme Şam, Irak, Mısır ve Horasan divanlarını kapsamaktadır. Malî ve politik açılardan Bizans ve Sâsânî devletlerinin baskısından kurtulup iktidarın bağımsızlığını temin etmek hedefiyle girilen Arapçalaştırma hareketinde büyük rolü olan şahsiyetler arasında halife haricinde Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî, Süleymân b. Sa'd, Sâlih b. Abdurrahman, Abdullah b. Abdülmelik ve Nasr b. Seyyâr zikredilebilir. Kendi zamanına kadar idaredeki ilerlemeleri bir fırsat olarak gören Abdülmelik b. Mervân, bu önemli görevi yerine getirerek İslâm Devleti'nin tamamında merkezî bir sistem oluşturmaya amaçlamıştır. Farklı

⁷⁵ Hallâk, *Ta'ribü'n-Nukûd*, 189.

⁷⁶ Hallâk, *Ta'ribü'n-Nukûd*, 189.

⁷⁷ Dûrî, *İlk Dönem İslam Tarihi*, 44.

⁷⁸ Hallâk, *Ta'ribü'n-Nukûd*, 189.

⁷⁹ Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 1988, 294; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, 1/304; Hallâk, *Ta'ribü'n-Nukûd*, 190.

bölgelerdeki valilerine, divanların Arapçalaştırılması görevini yerine getirmeleri hususunda emirler vermiştir. Ayrıca Abdûlmelik b. Mervân, bu sürecin Şam bölgesindeki uygulamasını bizzat kendisi denetlemiş ve sürecin düzgün bir şekilde ilerlemesini sağlamıştır.

Divanlar sadece başkentte bulunmuyordu. Bilakis fethedilen bölgelerde mahallî divanlar tesis edilmişti. Ancak fetihden önce bölgede bir divan mevcut ise bu idarî sistem lağvedilmeyerek devam ettirilmiştir. Abdûlmelik b. Mervân dönemine kadar Emevîler zamanında ve daha önceki zamanlarda yerleşim merkezinin yerel halkına göre Suriye, Irak ve Mısır bölgelerinde Bizans İmparatorluğu'ndan ve Sâsânî Devleti'nden kalan Dîvânü'l-harâcların kayıtları kendi yerel dillerinde tutulmaktaydı. Örneğin, Irak'ta Farsça, Mısır'da Kiptîce, Şam'da Rumca olarak tutulmaktaydı. Divanlara görevli olarak da fethedilen şehirlerdeki Hristiyan veya Fars uyruklu yerel halktan kimseler tayin edilmiştir. Netice olarak idare tarafından Arap olmayanların ve gayrimüslimlerin görevlendirilmesi uygulaması sürdürülmüştür. Divanların bazı merkezlerde iki dil ile yazıldığı da görülmektedir. Meselâ Kûfe ve Basra'da Hz. Ömer devrinden itibaren başlamak üzere Dîvânü'l-cünd, nüfus sayımı ve atâ ile ilgili kayıtlar Arapça olarak tutulurken; Beytü'l-mâlin gelir dağılımları Farsça olarak kayda geçirilmekteydi. Benzer şekilde Şam'da da divan sisteminde Arapça ve Rumcanın birlikte kullanıldığı rivayet edilmektedir. Bu uygulama Abdûlmelik b. Mervân zamanına kadar aynı şekilde devam etmiştir. Yabancıların dilleri de bürokraside birinci derecede önemli olan diller arasında sayılıyordu. Çünkü resmî yazışmalar Arapça haricinde yabancıların kendi dillerinde yapılmıyordu. Bu durum, devlet kademelerinde görev alabilmenin bir yolu olduğu için halkı, yabancıların dillerini öğrenmeye mecbur bıraktı. Dolayısıyla İslâm Devleti'nin tamamında gerek merkezî otoritenin sağlanması gerekse idarede dil birliğinin tesis edilmesi için divanların Arapçaya çevrilmesine ihtiyaç vardı. Aslında divanların Arapçaya çevrilmesi beraberinde burada görevli olan yabancıların işlerine de son vermek anlamına geliyordu. İşte Abdûlmelik b. Mervân hem divanlarda Arapçaya tercüme faaliyetini başlatmış hem de yabancı memurlardan Arapça bilmeyenleri görevden alarak yerlerine Müslümanları tayin etmiştir.

Abdûlmelik b. Mervân, divanlarda farklı dillerdeki kayıtların dilini birleştirme yoluna gitmiş ve hepsini Kur'an'ın dili olan Arapçaya çevirmiştir. Böylece, İslâm Devleti'nin ekonomisi üzerinde büyük bir kontrol sağlanmış ve özellikle Dîvânü'l-harâclar önemli bir yönetim aracı haline getirilmiştir. Zira, bu yenilikten evvel Müslümanların bu kayıtları anlaması için tercümanlara ya da bu divanların başındaki görevlilere ihtiyaçları bulunmaktaydı. Fakat divanlardaki dil birliği sağlandıktan sonra ülke ekonomisi doğrudan merkezî idarenin kontrolüne geçmiştir. Bu faaliyetin, ilgili dönemin koşulları göz önüne alındığında hemen göze çarpan büyük bir idarî başarı olduğu görülecektir.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

Abdüllatif, Abdüşşafi Muhammed. *el-A'lemü'l-İslâmî fi'l-asri'l-Ümevi*. Mısır: Dâru's-selâm, 2008.

Abdûlmün'im Mâcid. *et-Târîhu's-siyâsî li'd-devleti'l-'Arabiyye: 'aşrû'l-hulefâ'i'l-Ümeviyyîn*. Kahire: y.y., 1982.

Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şu'ayb el-'Arna'ût - 'Âdil Murşid v.dğr. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Aycan, İrfan. "Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/427-428. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Fütûhu'l-büldân*. thk. Muhammed enîs et-Tabbâ-Ömer Enîs et-tabbâ. 1 Cilt. Beyrut: Müessetü'l-meâf, 1987.

- Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Fütûhu'l-büldân*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 1988.
- Ceşşiyârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdûs. *Kitâbü'l-Vüzerâ' ve'l-küttâb*. 1 Cilt. Kahire: Matba'atü Mustafâ Albânî, 1. Basım, 1938.
- Demircan, Adnan. *Emevîler*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Dûrî, A. A. "Dîwân". *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)*. C. 2. Leiden: E. J. Brill, 1991.
- Dûrî, Abdülazîz. *İlk Dönem İslam Tarihi: Bir Önsöz*. çev. Hayrettin Yücesoy. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016.
- Dûrî, Abdülazîz ed-. "Divan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/377-381. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Enver er-Rifâî. *el-İslâm fî haqâretih ve nüzumih*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1997.
- Erkoçoğlu, Fatih. "Abdûlmelik b. Mervân Döneminde İdarî ve Malî Alanda Yenilikler". *İslâm Tarihi ve Medeniyeti*. ed. Mehmet Şeker - Adnan Demircan. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.
- Erkoçoğlu, Fatih. *Emevî Devleti'nin Dönüm Noktası Abdûlmelik b. Mervân*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr eş-Şeybânî. *Târîhu Halîfe b. Hayyât*. thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî. 1 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2. Basım, 1977.
- Hallâk, Hasan Ali. *Ta'ribü'n-Nukûd ve'd-Devâvîn*. Beyrut: Dâru'n-Nehzati'l-Arabiyye, 1988.
- Gündüz, Mehmet Salih. *Abdullah b. Zübeyr ve İslam Tarihindeki Yeri*. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd 'Abdurrahman b. Muḥammed b. Muḥammed. *Kitâbü'l-İber ve dîvânü'l-mübtade' ve'l-haber fî eyyâmî'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men-âsarâhüm min-zevi's-sultânî'l-ekber*. thk. Halîl ŞeHâde. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1988.
- İbn Miskeveyh, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb b. Miskeveyh el-Hâzin. *Tecâribü'l-ümem ve te'âkibü'l-himem*. thk. Ebü'l-Kâsım İmâmî. 7 Cilt. Tahran: Surûş, 2. Basım, 2000.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. thk. İbrâhim Ramazân. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım, 1997.
- Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Subhu'l-a'sâ fî sinâ'ati'l-inşâ'*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Kazıcı, Ziya. *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1999.
- Kindî, Muhammed b. Yûsuf. *Kitâbü Vülât ve Kitâbü'l-Kudât*. thk. Muhammed Ḥasan Muhammed Ḥasan İsmâ'îl - 'Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Kürd Ali, Muhammed. *el-İdâre el-İslâmiyye fî 'izzî'l-Arab*. Kahire: Matbaatü Mısır, 1934.
- Lapidus, Ira M. *İslam Toplamları Tarihi*. çev. Yasin Aktay. 2 Cilt. İstanbul: İletişim Yayınları, 5. Basım, 2013.
- Makrîzî, Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed. *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-(fî) zikri'l-hıtat ve'l-âsâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.
- Mâverîdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed. *el-Ahkâmü's-sultâniyye*. thk. Ahmed Mübarek el-Ba'dâdî. Kuveyt: Dâru İbn Kuteybe, 1989.
- Morimoto, Kosei. "The Dîwâns as Registers of the Arab Stipendiaries in Early Islamic Egypt". *The Articulation of Early Islamic State Structures*. ed. Fred M. Donner. New York: Routledge, 2016.

- Nâtûr, Şehâde Ali. *Tecdîdü’l-d-devleti’l-Ümeviyye fî ahdi’l-halife Abdülmelik b. Mervân*. İrbid: Dârü’l-Kindi, 1996.
- Ömer, Ahmed Muhtâr. *Târîhu’l-lugati’l- ‘Arabiyye fî Mısır*. Kahire: el-Hey’etü’l-Misriyyetü’l-Âmme li’l-Kitâb, 1970.
- Reyyis, Muhammed Ziyâeddin. *Abdülmelik b. Mervân ve’l-Devletü’l-Ümeviyye*. Kahire: Matâbi’u sicillî’l-Arab, 2. Basım, 1969.
- Sallâbî, Ali Muhammed Muhammed. *ed-Devletü’l-Ümeviyye: avâmilü’l-izdihâr ve tedâ’iyatü’l-inhiyâr*. Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, 2. Basım, 2008.
- Sûlî, Muhammed b. Yahyâ b. Abdillâh. *Edebü’l-küttâb*. Kahire: Matbaatü’s-Selefiyye, 1922.
- Şevkî Dayf. *Târîhu’l-edebi’l- ‘Arabî*. 10 Cilt. Mısır: Dârü’l-Maârif, 1. Basım, 1995.
- Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Târîhu’t-Taberî: Târîhu’r-rusûl ve’l-mülûk*. thk. Muhammed Ebû’l Fadl İbrâhim. 11 Cilt. Kahire: Dârü’l-Maârif, 2. Basım, 1967.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî. *Târîhu’l-İslâm ve vefeyâtü’l-meşâhîr ve’l-a’lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. 52 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, 2. Basım, 1993.



Şehirlerin Fazileti Üzerine Bir İnceleme: Askalân Örneği¹

A Study on the Virtue of Cities: The Case of Ascalon

Hasan KÜÇÜKOSMAN²

Geliş Tarihi (Received): 30.01.2025

Kabul Tarihi (Accepted): 10.04.2025

Yayın Tarihi (Published): 31.05.2025

Öz: Günümüzde Filistin meselesi çerçevesinde yaşanan gelişmeler, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Şam bölgesine dair müjdelarının tespit edilmesini ve bu alanda yapılan akademik çalışmaların artırılmasını zorunlu kılmaktadır. Hz. Peygamber döneminde Bilâdü's-Şâm olarak bilinen ve bugünkü Filistin'i de içine alan bölgede, Kudüs başta olmak üzere, hakkında rivayet bulunan önemli şehirler arasında Askalân ve Gazze yer almaktadır. Rivayetlere göre, Hz. Peygamber'in bu iki şehir için "iki gelin" ifadesini kullandığı ve burada yaşayanları müjdelediği nakledilmiştir. Ayrıca, Hz. Peygamber en faziletli ribâtın Askalân'da yapılacağını haber vermiştir. Ancak, Askalân hakkında birçok uydurma rivayetin bulunması, bazı âlimlerin bu rivayetleri genellemesine neden olmuştur. Oysa Askalân'ın faziletine dair nakledilen rivayetler arasında senedi sahih olanların yanı sıra, zayıf olup sahih rivayetlerle desteklenenler de bulunmaktadır. Bu durum, konunun tamamen asılsız olmadığını göstermektedir. Nitekim İbn Hacer ve İmam Süyûtî gibi âlimlerin de bu doğrultuda görüş belirttiği bilinmektedir. Bununla birlikte, Askalân'ın faziletiyle ilgili rivayetler, İslâm dünyasında İstanbul'un fethini müjdeleyen rivayetler kadar geniş bir kabul görmemiştir. Bu durumun en önemli sebebi, Askalân bölgesinin erken dönemde Müslümanların hâkimiyetine girmesi ve dolayısıyla uzun vadeli bir fetih beklentisinin oluşmamasıdır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Şehir, Filistin, Askalân, Gazze.

&

Abstract: In the context of contemporary developments related to the Palestinian issue, the identification of the glad tidings given by the Prophet Muhammad (peace be upon him) concerning the region of Greater Syria (Bilâd al-Shâm) has become increasingly essential. During the Prophet's era, this region, which also encompassed present-day Palestine, included significant cities mentioned in various narrations, most notably Jerusalem, Ascalon, and Gaza. According to reports, the Prophet (pbuh) referred to Ascalon and Gaza as "the two brides" and conveyed glad tidings for their inhabitants. Additionally, he is reported to have stated that the most virtuous form of ribât (frontier defense) would take place in Ascalon. However, the presence of numerous fabricated reports concerning Ascalon has led some scholars to generalize these narrations. Nevertheless, among the reports on the virtues of Ascalon, there exist both authentic (şahih) chains of transmission as well as weak narrations that are corroborated by stronger ones. This suggests that the issue has a historical basis. Indeed, notable scholars such as Ibn Hajar and Imâm al-Suyûtî have expressed similar views. Despite this, the reports regarding Ascalon's virtues have not gained as much recognition in the Islamic world as the narrations foretelling the conquest of Constantinople. The primary reason for this discrepancy is that the Ascalon region was incorporated into Muslim territories at an early stage, preventing the emergence of a long-term anticipation of conquest.

Keywords: Hadîth, City, Palestine, Ascalon, Gaza.

Atıf/Cite as: Küçükosman, Hasan. "Şehirlerin Fazileti Üzerine Bir İnceleme: Askalân Örneği". *Dergiabant* 13/1 (Mayıs 2025), 140-159. doi: 10.33931/dergiabant.1629685

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Bu makale, *Uluslararası Geçmişten Günümüze Filistin Sempozyumu*'nda sözlü olarak sunulan ve basılmayan "Şehirlerin Fazileti Hakkında Gelen Rivayetler Üzerine Bir İnceleme Askalân-Gazze-Filistin" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir.

² Dr. Öğr. Üyesi, Hasan Küçükosman, Düzce Üniversitesi, hasankucukosman@duzce.edu.tr.

1. Giriş

İslâm'ın temel hedefi insanları dünyada ve ahirette mutluluğa ulaştırmak olduğu için temel ilkelerin bireylere duyurulması anlamında tebliğin önemli bir yeri vardır. Bu amaçla Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kısa sürede Arap Yarımadasına hâkim olduğunu gören Sahâbe-i kirâm da özellikle halifeler döneminde fetih hareketlerine başlamıştır. Daha sonra Emevî ve Abbasî döneminde de aynı anlayış devam etmiş ve İslâmiyet kıtalar arasında duyulmaya başlamıştır. Henüz bir asır geçmeden İslâm'ın bu derece yayılmasında Hz. Peygamber'in siyaseti ile beraber nakledilen hadislerin de katkısı olmuştur. Bu doğrultuda bazı şehirlerin fethedileceği haber verildiği gibi bir kısım şehirlerin de faziletinden bahsedilmiştir. İstanbul'un fethi örneğinde olduğu gibi bu şehri fetheden ordunun ve komutanın müjdelenmesi³ henüz Müslümanların elinde olmayan İstanbul'a pek çok sefer düzenlenmesine sebep olmuştur. Ancak Hz. Peygamber'in otoritesinin Müslümanlar üzerindeki etkisinden yararlanılarak kasıtlı ya da sehven bazı şehirler hakkında ona isnad edilen sözler uydurulmuştur. Hadis âlimleri de bu konuya dikkat çekmiş ve sahih yolla gelen rivayetlerin olduğunu belirtmekle beraber şehirlerin fazileti ile ilgili nakledilen rivayetlerde uydurma haberleri tespit etmişlerdir. Sahih haberlerde ise özellikle Mescid-i Aksâ'nın da bulunduğu bölgeyi içine alan Şam diyarı dikkat çekmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'in "Mukaddes topraklar" olarak nitelediği⁴ bu bölgenin fazileti yanında Askalân şehrinde şehitlerin çıkacağı ya da burada nöbet tutmanın fazileti hakkında rivayetler bulunmaktadır. Şam özelinde olsa da konu hakkında gelen şehirlerin faziletini bildiren rivayetlerin sıhhati hakkında arasında bazı ihtilaflar yaşanmıştır. Zira fedâil kapsamına giren amellerin, vakitlerin, şahısların, şehir, ülke ve milletlerin üstünlüğü ile ilgili rivayetlerde hadis âlimleri ahkâm konularına göre daha müsamahalı hareket etmişlerdir.⁵ Dolayısıyla bazı rivayetlerin zayıflığı ile uydurma olması arasında tartışılmalar yaşanmıştır. Günümüzde de bölgedeki Filistin direnişi, Müslümanların kanayan yarası olarak varlığını sürdürmekte olup, bu durum konuyla ilgili rivayetlerin incelenmesini gerekli kılmaktadır. Zira Hz. Peygamber'in böyle bir müjdesinin bulunması hem şehitler hem de geride kalan kimseler için büyük bir teselli kaynağı olacaktır. Ayrıca Hz. Peygamber'in çağlar ötesinden verdiği bir müjde sabit olacaktır.

Askalân ve Gazze şehirlerinin fazileti hususunda detaylı ve müstakil bir çalışma olmasa da konuya değinen birden fazla ve farklı düzeyde çalışma mevcuttur. Beldelerin tarihi hakkında yapılan çalışmalar şehirlerin fazileti ile ilgili nakledilen rivayetleri ele alan eserlerin başındadır.⁶ Hadis eserlerinin fiten ve melâhim bölümlerinde aktarılan şehir rivayetleri de dolaylı olarak ya tarih ya da şerh çalışmalarında karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca şehirlerin fazileti ile ilgili müstakil çalışmalar da vardır.⁷ Ülkemizde ise tez ve makale düzeyinde geniş ve özel bazı çalışmalar yapılmakla birlikte müstakil olarak konumuzu ele alan bir esere rastlamadık.⁸

³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Dârü'l-Hadis, 1995), 31/287 (No. 18957); Ebü'l-Kâsım Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdi Abdülmecid Selefî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1994), 3/45.

⁴ Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017), el-Mâide 5/21.

⁵ Ayşe Esra Şahyar, "Zayıf Hadisle Fezâil Konusunda Amel Edilebilirlik" Fikrinin Doğuşu ve Gelişimi", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/1 (2003), 31-49.

⁶ Belirli bir yerin tarihini, burada yetişmiş veya burayla alakalı şahsiyetlerin hâl tercümelerini ele alan bölge ve şehir tarihleri ile coğrafi eserler için örnek olarak bk. Ebû Abdillâh Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Daru Sâdır, 1995); Ebü'l-Hasen Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân* (Beyrut: Dârü ve Mektebetü'l-Hilal, 1988); Ömer Menekşe, *Selçuklu İslam Hukuku* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022), 22-25.

⁷ Özellikle İstanbul'un fethi konusunda pek çok çalışma yapılmıştır ki ümmetin bu rivayeti kabul ile karşılaşması sened yönünden incelemeyi geri planda bırakmıştır. İbrahim Saylan, *Kaynaklarda Kostantiniyye Rivayetlerinin Tespiti ve Yorumlanması* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023), 195-259. ; Bk. Hasan Yerkazan, "İbnü's-Salâh'a Nispet Edilen Müsnedü'l-Hâfız Osmân b. es-Salâh el-Eserî fîmâ verede mine'l-ehâdis fi fazli'l-İskenderiyye ve 'Askalân İsimli Eser Üzerine Bir Değerlendirme", *EskiYeni* 43 (2021), 55-76.

⁸ Hamit Kaya, *Şehirlerin Fazileti ile ilgili Hadisler* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999); Muhammed Siddik - Yasemin Şamloğlu, "Safranbolu İlahiyat Araştırmaları-1", *Fiten Hadisleri Çerçevesinde "Tutacağımız En Hayırlı Sınır Askalân'dır."* *Hadisinin Sened ve Metin Açısından İnceleme ve Değerlendirilmesi*, ed. Doğan Delil Gültekin (İzmir: Duvar Yayınevi, 2024), 108-117; Musa Erkaya, "Kazvîn Şehrini Faziletine Dair Bir Rivâyetin Senedi Üzerine Bir İnceleme", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2016), 130-163; Musa Erkaya, "Mevzûât Kitaplarında Yer Alan Şehirlerin Faziletiyle İlgili Uydurma Hadisler - Kazvîn Örneği - 1", *The Journal Of Academic Social Science Studies* 74 (2019), 335-372; Musa Erkaya - Cemal Ural, "Mevzûât

Şehirlerin faziletiyle ilgili makbul rivayetlerin varlığı yanında pek çok uydurma rivayetin de bulunması meselenin hassasiyetine işaret etmektedir.⁹ Bu sebeple tarihte olduğu gibi günümüzde de İslâm âlemi için önemi bulunan Filistin bölgesi konusunda böyle bir çalışmanın yapılması son derece önem arz etmektedir.

Çalışmamızda ulemâ arasında tartışmalı olan Askalân hakkında gelen rivayetleri incelenecektir. Gazze hakkında müstakil rivayet olmasa da Askalân şehrine yakın olması ve bazı rivayetlerde beraber nakledilmesi sebebi ile çalışmamızın içerisinde değerlendirilebilir. Zira belli dönemlerde Gazze, Askalân'a bağlı bir yer içinde kabul edilmiştir. Bu sebeple olacak ki İmam Şâfiî'nin doğduğu yer hakkında kimileri Gazze kimileri ise Askalân demiştir.¹⁰ Dolayısıyla araştırmamızın mihveri Askalân şehri üzerinden yapıp hem sened hem de metin bakımından rivayetin İslâm dünyasında nasıl karşılandığı tespit edilmeye çalışılacaktır. Rivayetlerin tamamına metin ve sened yönüyle işaret edilip eleştirilerin odağında olan râvi ve metinler değerlendirilecektir. Tartışmaların yaşandığı noktaya odaklanıp detaya girmeden Askalân ile ilgili nakledilen rivayetler genel olarak Kur'an ve sünnet çerçevesinde ele alınacaktır. Muhteva değerlendirmesi ile birlikte özellikle İstanbul'un fethi rivayetinin şöhret bulması gibi Askalân'ın faziletine dair nakledilen rivayetlerin meşhur olup olmadığı konusunda değerlendirme yapılacaktır. Son olarak rivayetler içerisinde en azından bir tane bile olsa sened yönünden ihticaca ve mütâbaata uygun rivayetlerin varlığı tespit edilmeye çalışılacaktır.

2. Şehirlerin Fazileti Hakkında Gelen Rivayetler

Fedâil kapsamı içerisinde Hz. Peygamber'den aktarılan rivayetlerin önemli bir bölümü şehirler hakkındadır.¹¹ Mekke, Medine ve Kudüs başta olmak üzere erken dönemlerden itibaren şehirlerin fazileti hususunda pek çok eser kaleme alınmıştır.¹² Bu haberlerde genellikle bir şehrin kendisi ya da ahalisi övülmektedir. Ayrıca bir kavimden ya da mescidden övgüyle bahsedilerek aktarılan rivayetlerde aslında onların bulunduğu şehirler övülmüş olmaktadır. Faziletin zıddı olsa da şehirlerin şerrinden bahsedilen rivayetler de mevcuttur. Hatta bu rivayetlerde daha önce övüldüğü söylenen şehirler de zikredilmiştir.¹³ Bu sebeple Mekke, Medine ve Kudüs şehirleri hariç diğer beldelerin zemmi ya da methi konusunda pek çok rivayetin uydurulduğu haber verilmiştir.¹⁴ Bu değerlendirmelerde daha çok rivayetlerin naklinde zayıf râvilerin bulunması sebep gösterilirken günümüzde ise metin cihetinden de tenkitler yöneltilmiştir. Özellikle Oryantalistlerin, hadislerin ortaya çıktığı tarihi belirleme hususunda metin esaslı yaklaşımları sonucunda Hz. Peygamber sonrasında rivayetlerin siyasi hedefler doğrultusunda uydurulduğu söylenmiştir. Örneğin Ehl-i Sünnet içerisinde sened ve metin bakımından hiçbir tenkide uğramayan "Üç mescid hadisini"¹⁵ Goldziher, Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervan'ın (ö. 86/705) uydurduğunu söylemiştir. O'nun düşüncesine göre Suriyeliler'in hacca gitmesi halinde Mekke'de ayaklanan Abdullah b. Zübeyr'e biat edecekler ve böylece Abdülmelik b. Mervan'ın saltanatı zor durumda kalacaktır. Bundan dolayı Abdülmelik b. Mervan Suriyeliler'in hacca gitmesini yasaklamıştır. Ayrıca başka bir tedbir olarak insanlar Suriye bölgesine yönelsin diye Beytü'l-makdis'in Mekke ve Medine Mescidleri gibi değerli olduğunu ortaya koymak istemiştir. Hadis âlimlerinin önde gelenlerinden İbn Şihâb ez-Zühri de (ö.

Kitaplarında Yer Alan Şehirlerin Faziletiyle İlgili Uydurma Hadisler - Kazvîn Örneği - II", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/35 (2019), 430-450.

⁹ Bk. İsmail Hakkı Ünal, "Şehirlerin Faziletiyle İlgili Uydurma Hadisler ve" Hayru'l-buldan" Risalesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/41 (2000), 67-90.

¹⁰ Ebû Muhammed İbn Ebî Hâtim, *Âdâbü's-Şâfiî ve menâkıbüh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 19; Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Kahire: Matbaatü's-Saade, 1974), 9/67.

¹¹ M. Yaşar Kandemir, "Fezâil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/531.

¹² Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Vâsîti, *Fezâilü'l-Beyti'l-Makdis* (Kıbrıs: Merkezü Beyti'l-Makdis li'd-dirâse, 2010).

¹³ Kaya, *Şehirlerin Fazileti ile ilgili Hadisler*, 72-73.

¹⁴ Kandemir, "Fezâil", 12/531.

¹⁵ "Şu üç mescidden başka bir yere (sevap umarak) yolculuk edilmez: Mescid-i Haram, Mescid-i Resûlullah (Mescid-i Nebvî) ve Mescid-i Aksâ." Ebû Abdillâh Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Zühreir b. Nâsir en-Nâsir (yy: Dâru Tavku'n-Necât, 1422), "Fadlus-Salât" 1 (No: 1189); Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî'l-Halebî, 1374-75/1955-56), "Hacc" 511.

124/742) bu rivayeti uydurmuştur.¹⁶ Bundan dolayı hem sened hem de metin yönünden incelemeler yapılması ve ulemanın görüşlerinin bütünsel incelemeye tabi tutulması gereklidir.¹⁷

2.1. Filistin Bölgesi: Askalân



Şekil 1: Arabistan Yarımadası'nda Ticaret Yolları

Hız. Peygamber'in ticaret ile meşgul olan Kureys kabilesinde dünyaya gelmesi kendisini Arap Yarımadası ile sınırlı bırakmamıştır. Bu dönemde sahil şehri olarak deniz ticaretine sahip olarak Suriye ile Mısır arasında bulunan Askalân ve Gazze şehri önemli bir ticaret merkezidir. Dolayısıyla Filistin bölgesi Arapların ticaret için devamlı olarak uğradığı bir yer olmuştur. Zira Kur'an-ı Kerim'de de belirtildiği üzere Kureys'in kış aylarında Yemen'e yazın ise Şam bölgesine ticaret için gittikleri bildirilmektedir.¹⁸ Hatta bu yolcuların birinde Hız. Peygamber'in dedelerinden olan Hâşim vefat etmiş ve Gazze'ye defnedilmiştir. Bundan dolayı şehre kimileri "Gazzetü Hâşim" dahi demişlerdir.¹⁹ Hız. Peygamber'in babasının da şehre ticaret için gittiği bilinmektedir.²⁰ Ayrıca bu bölgeyi de içine alan geniş anlamıyla Şam beldeleri Kur'an-ı Kerim'de mübarek kılındığı söylenen beldeler içerisinde.²¹ Daha özel anlamda ise Mescid-i Aksâ'nın bulunduğu bölgeden bahsederken Allah Teâlâ bu bölgenin çevresini bereketlendirdiğini ifade etmiştir. Müfessirler ise ayetlerde zikredilen bereketin hem dünyevî anlamıyla nehir, ağaç, meyve gibi bölgenin zenginliğine²² hem de dinî anlamda buraya gönderilmiş olan peygamberlerin varlığına işaret etmek anlamında olduğunu söylemiştir. Zira bu topraklar vahyin beşiği olup meleklerin geldiği, ibadetlerin çokça yapıldığı ve bu sebeple Allah'ın bereketlendirdiği bir yerdir.²³ Bereketin yanında yine Şam bölgesi için "mukaddes toprak" ifadesi kullanılmış özellikle Sina, Tih, Tur

¹⁶ Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 200.

¹⁷ Yücel, *Hadis Tarihi*, 202-205.

¹⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kurân* (Dârü Hicr, 2001), 24/651.

¹⁹ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dârü Sâdır, 1995), 4/202.

²⁰ Mustafa L. Bilge, "Gazze", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/534.

²¹ et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20/386.

²² et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 14/448.

²³ Zeynuddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr er-Râzî, *Ümmü'z-cü'l-celîl fî esiletin ve ecvibetin an garâibi âyi't-tenzil*, thk. Abdurrahman b. Muhammed el-Matrudî (Riyad: Alemu'l-Kütüb, 1991), 270.

gibi vahye mazhar olan yer isimleri zikredilmiş hatta Tin suresinde ifade edildiği üzere kutsallığına binaen bu bölgelere yemin edilmiştir. Yine “mübevvee sıdk”²⁴ ifadesi ile Filistin topraklarının ya da burada bulunan Mescid-i Aksâ’nin kastedildiği müfessirler tarafından zikredilmiştir. Bazı ihtilaflar olsa da bu mescidin Hz. Süleyman tarafından yaptırılan Kudüs şehrindeki Beytülmakdis olduğu bilinmektedir. Sonuç olarak Filistin’in de içinde bulunduğu Şam ve Mısır bölgesi ilk peygamberlerden itibaren vahyin beşiği olmuştur.²⁵ Dolayısıyla Hz. Peygamber’in duruma mutabık olarak bu şehirler hakkında konuşması ya da Kur’an dışı vahiy olarak haber alması kanaatimizce akla uzak değildir.²⁶ Zira Hz. Peygamber Mekke ve Medine’de yıllarca Mescid-i Aksâ’ya doğru namaz kılmıştır. Yine Hz. Peygamber’in, Mescid-i Harâm’dan Mescid-i Aksâ’ya, oradan da göğe yaptığı yolculuk olan İsrâ ve Mi’rac’ın merkezinde Filistin bölgesi bulunmaktadır. Yine rivayetlerde ibadet için yolculuk yapılan yegâne üç mescidden bahsedilirken bunların Beytullah, Mescid-i Nebevî ve Mescid-i Aksâ oldukları ifade edilmiştir.²⁷ Müslümanların ilk kiblesi olan ve tarih boyunca pek çok peygamberin tevhid mücadelesi verdiği bu bölgenin o gün için Haçlı Bizans toprağı olması elbette üzücü bir durum olmuştur. Bundan dolayı Hz. Peygamber, ashabını kutsal topraklarda cihad etmeye teşvik etmiş ve özellikle bu bölgede ribâtın²⁸ faziletinden bahsetmiştir.²⁹

Müslümanların bölgeye akınları ilk olarak Hz. Peygamber döneminde olmuştur. Hz. Peygamber, hicretin sekizinci yılında Busrâ-Filistin valisine yolladığı elçisinin öldürülmesi üzerine ordu hazırlatmış ve kendisi savaşa katılmamıştır. Mûte olarak bilinen Filistin topraklarında Hristiyan Araplar ve Bizans’a karşı Müslümanlar sayıca çok az olsa da Hâlid b. el-Velîd (ö. 21/642) komutanlığında başarılı bir şekilde Medine’ye dönmüşlerdir.³⁰ Daha sonraları gerçekleşen Medine-Suriye ticaret yolu üzerinde bulunan Tebük gazvesi³¹ ve Zâtüsselâsil seriyesi³² de bu bölgeye yönelik cihadın bir parçasıdır. Hatta vefatına yakın Hz. Peygamber’in hazırlattığı ve başına genç Sahâbî Üsâme b. Zeyd’i (ö. 54/674) geçirdiği ordu yine Filistin’i de içine alan Suriye bölgesine yönelmiştir.³³ Daha sonra ilk halife Hz. Ebû Bekir de (ö. 13/634) bölgeye yönelik cihada devam etmiştir. Öyle ki Gazze bu dönemde fethedilmiştir.³⁴ Askalân ise hicretin yirmi üçüncü yılı Hz. Ömer döneminde sulh yoluyla Muaviye eliyle ele geçirilmiştir.³⁵ Bölge içerisinde en son olarak fethedilen Askalân ile birlikte Şâm’ın tamamı Müslümanların hâkimiyetine girmiştir.³⁶ Şehrin deniz yolu ile destek kuvvet alabilmesi daha geç fethedilmesine sebep olmuş olabilir.

3. Askalân Hakkında Nakledilen Rivayetler

Hicrî 23 senesinde Muâviye b. Ebî Süfyân (ö. 60/680) tarafından fethedilen Askalân daha sonra Hristiyanların eline geçmiş, nihayetinde Selâhaddîn-i Eyyûbî (ö. 589/1193) tarafından geri alınmıştır.³⁷ 583 yılında Haçlı ordusunun şehri tekrar muhasara altına alması sebebiyle Selâhaddîn-i Eyyûbî Askalân’ın

²⁴ et-Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 12/284.

²⁵ Ülfet Görgülü, “Kudüs Ulvi Sevda, Yüce Bir Dava”, *Kudüs Mukaddes Miras*, ed. İşcan Abdulkaki (Ankara: DİB Yayınları, 2020), 83-84.

²⁶ Kur’an dışı vahiy ile ilgili farklı değerlendirmeler için bk. Furat Akdemir, *Fetânet Sıfatı Bağlamında Hz. Peygamber’in Örnekliliği Meselesi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2018), 137-148.

²⁷ Buhârî, “Fadlus-Salât”, 1 (No: 1189).

²⁸ Ribâtın sözlük ve terim anlamı için bk. İsmail Yiğit, “Ribât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008).

²⁹ Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebîr*, 11/88 (No: 11138).

³⁰ Buhârî, “Meğâzî”, 46; Hüseyin Algül, “Mûte Savaşı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020).

³¹ İsmail Yiğit, “Tebük Gazvesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011).

³² Elşad Mahmudov, “Zâtüsselâsil Seriyesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013).

³³ Mehmet Salih Arı, “Üsâme b. Zeyd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/362.

³⁴ Belâzürî, *Fütûhu’l-büldân*, 140-141.

³⁵ Şehrin Amr b. Âs komutanlığında ele geçirildiği daha sonra halkın anlaşmayı bozması sonucu Muaviye’nin eliyle fethedildiği de nakledilmiştir.

Belâzürî, *Fütûhu’l-büldân*, 144.

³⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkid el-Esemî el-Medenî el-Vâkidî, *Fütûhu’s-Şâm* (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1997), 2/32.

³⁷ Yâkût el-Hamevî, *Mucemü’l-büldân*, 4/122.

tarumar edilmesini emretmiş ve Haçlı seferlerine karşı önlem almıştır.³⁸ Şehrin tarihteki konumu harabe olarak kalmakla beraber günümüzdeki yeri “Tel Aşkelon” adıyla işgalci İsrail Devletinde bulunmaktadır.

Filistin bölgesinde Gazze’ye yakınlığıyla bilinen Askalân şehri hakkında Hz. Peygamber’e izafe edilen birden fazla rivayet vardır. Bu rivayetlerin bir kısmı sadece mevzu haberleri toplayan eserlerde geçmektedir. Ayrıca konu hakkında nakledilen rivayetlerin tamamının uydurma olduğunu söyleyenler de mevcuttur.³⁹ Bu bağlamda İbnü’s-Salâh’a (ö. 643/1245) atfedilen *Ehâdîs fî fazlî’l-İskenderiyye ve Askalân* isimli müstakil bir eser mevcuttur. Eserde nakledilen atmış dört rivayette genel olarak ribâtın ve İskenderiye şehrinin faziletinden bahsedilmiştir. Askalân şehri ile beraber *iki gelin* ifadesi kullanılan İskenderiye hakkında gelen rivayetlerin za’fiyeti dikkat çekmekte ve özellikle uydurma olması muhtemel olan bu rivayetlerin İbnü’s-Salâh’ın eserinde nakledilmesi tartışılmaktadır.⁴⁰

Çoğunluğu zayıf olan Askalân hakkında nakledilen merfû rivayetler şöyledir:

İbn Abbas’tan gelen rivayette Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur;

1. “İslâm’ın başı peygamberlik ve rahmettir. Ardından hilafet ve rahmet olur. Ardından saltanat ve rahmete dönüşür. Akabinde emirlik ve rahmet olur. Sonrasında İslâm’a merkeplerin birbirini ısırması gibi saldırırlar. İşte o vakit cihâda yönelin. O vakit en hayırlı cihadınız sınırlarda nöbet tutmaktır. Sınır nöbeti (ribât) tutacağınız en faziletli yer ise Askalân’dır.”⁴¹

2. “Askalân iki gelinden birisidir. Oradan yetmiş bin şehit hesapsız biçimde dirilecektir.”⁴²

3. “Allah’ın iki gelinden birisi olan Gazze ve Askalân’da iskân ettiği kimselere müjdeler olsun.”⁴³

Enes b. Mâlik’in naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur;

4. “Askalân iki gelinden birisidir. Oradan yetmiş bin şehit hesapsız biçimde dirilecektir. Yine onlardan elli bin şehit bölük bölük Allah’ın huzuruna gelirler. Kesik başlarını ellerine alarak yaralarından kan damlaya damlaya saf düzeninde bulunan şehitler Allah’a şöyle nidada bulunurlar: ‘Ey Rabbimiz Resulüne vadettiğin şeyleri bizlere ver. Bizi mahzun etme Şüphesiz ki Sen vadinden dönmezsın.’ Allah Teâlâ da ‘Kullarım doğru söyledi. Onları beyaz ırmakta yıkayın’ buyurur. Şehitler nehirden tertemiz bir şekilde çıkar ve Cennette diledikleri gibi dolaşırlar.”⁴⁴

³⁸ Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001), 21/66 (dipnot).

³⁹ Ebû’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, *Kitâbü’l-mevzû ât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: el-Mektebetü’s-Selefiyye, 1968), 2/52; İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menârü’l-münîf fî’s-sahîh ve’z-za’îf* (Haleb: Mektebetü’l-Matbûâtü’l-İslâmiyye, 970), 117; Ali el-Kârî, *el-Esrârü’l-merfû’a fî’l-ahbârü’l-mevzû’a* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, ts.), 477.

⁴⁰ Yerkazan, “İbnü’s-Salâh’a Nispet Edilen Müsnedü’l-Hâfız Osmân b. es-Salâh el-Eserî fîmâ verede mine’l-ehâdîs fî fazlî’l-İskenderiyye ve ‘Askalân İsimli Eser Üzerine Bir Değerlendirme”, 60-61.

⁴¹ Ebû’l-Kâsım Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebîr*, thk. Hamdi Abdülmecid Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1994), 11/88 (No: 11138); Nureddin Heysemî, *Mecmau’z-zevâid ve menbau’l-fevâid*, thk. Husameddîn el-Kudsî (Kahire: Mektebetü’l-Kudsî, 1994), 4/323 (No: 10714).

⁴² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 21/65 (No: 13356); Ebû Şüca’ Şîrûye b. Şehredâr b. Şîrûye Deylemî, *Firdevsü’l-ahbâr*, thk. Saîd b. Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Darü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1986), 3/49 (No: 4126); İbnü’l-Cevzî, *Kitâbü’l-mevzûât*, 2/53.

⁴³ Deylemî, *Firdevsü’l-ahbâr*, 2/450 (No: 3940); eynüddîn Muhammed Abdürreâuf b. Tâcil’ârifin b. Nûreddîn Alî el-Münâvî el-Haddâdî Münâvî, *Feyzü’l-kadîr şerhu’l-Câmi’i’s-sağîr* (Mısır: Mektebetü’t-Ticaretü’l-Kübra, 1356), I-VI/4/276. Muhammed Nâsirüddin Elbânî, *Silsiletü’l-ehâdîsi’z-zâife ve’l-mevzûa ve esruhe’s-seyyiü fî’l-ümme* (Riyad: Mektebetü’l-Maârif, 1992), 8/294 (No: 3831).

⁴⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 21/66 (No: 13356); Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtım, *Tefsîrû İbn-i Ebî Hâtım*, thk. Esâd Muhammed Tayyib (Suud: Mektebetü Nizâr Musatafa el-Bâz, 1998), 3/843; Ebû Ahmed İbn Adî, *el-Kâmil fî duafâi’r-ricâl*, thk. Adil Ahmed Abdülmecud, Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1997), 1/482; 6/41; 8/423.

5. İbn Abbas'ın (r.a.) naklettiğine göre bir adam Hz. Peygamber'e gelip Allah yolunda gazveye çıkmak istediğini söylemiştir. Hz. Peygamber ise bu kişiye "Sana Şam'a gitmek yaraşır. Sonra da Askalân. Zira ümmetim sıkıntıya düştüğü zaman Askalân huzur ve afiyette olacak." demiştir.⁴⁵

6. Atâ el-Horosânî'nin naklettiğine göre Hz. Peygamber üç defa 'Allah bu kabir ehline rahmet eylesin' dedi. Kabir ehlinin kim olduğu sorulunca Hz. Peygamber "Orası Askalân'ın kabristanlığıdır." buyurmuştur. Rivayeti nakleden hadis âlimi Saîd b. Mansûr (ö. 227/842) Atâ el-Horosânî'nin ölene kadar her yıl kırk gün Askalân'da nöbet tuttuğunu söylemiştir.⁴⁶ Nitekim ribâtın en değerlisinin kırk gün olacağı da nakledilmiştir.⁴⁷

7. Enes'den (r.a.) rivayetle Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur. "Kim Askalân'da nöbet tutarsa uyuduğu zaman dahi Allah onun yerine namaz kılacak melek yaratır. Öyle ki bu (asker) cennete namaz kılanlarla beraber girer."⁴⁸

8. Hz. Ömer'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber bir gün kabir ehlerinden bazı kimselere çokça duada bulunmuştur. Bu kişilerin kim olduğu kendisine sorulunca Hz. Peygamber "Onlar Askalân'ın şehitlerinin kabristanlığıdır. Damadın gelin için hazırlandığı gibi Cennet de onlar için hazırlanır."⁴⁹

9. İshâk b. Râfi'ye ulaştığına göre Hz. Peygamber; "Allah şu kabir ehline rahmet eylesin." dedi. Hz. Aişe 'Ya Resûlallah Bakî kabristanlığına mı?' diye üç kere sordu Hz. Peygamber ise 'Askalân'ın kabristanlığına' dedi."⁵⁰

Bunların dışında sahâbî sözü olarak Abdullah b. Ömer'in "Her şeyin bir zirvesi vardır. Şam'ın zirvesi de Askalân'dır."⁵¹ ifadesi nakledilmektedir.⁵² Hz. Ömer'den nakledilen rivayette ise Askalân şehrinin karargâh olarak önemine dikkat çekilmiştir. Rivayette Hz. Ömer şöyle söylemektedir: "Sınır boyuna ve Askalân ehline zarar gelmeyecek olsaydı size oranın faziletinden bahsedirdim."⁵³

Ayrıca bazı rivayetler vardır ki Şam ehli adına söylenmiş olsa da Askalân şehri için de değerlendirilmiştir. Bu rivayetler sened bakımından daha sahihtir.

İbn Ömer'den (r.a.) rivâyete göre, Rasûlullah şöyle buyurdu: "Allah'ım Şam'ımızı bizlere mübarek kıl, Yemen'imizi mübarek kıl." Bunun üzerine Ashab: "Necid'imizi de" dediler. Rasûlullah: "Allah'ım Şam'ımızı bizlere mübarek kıl, Yemen'imizi mübarek kıl" buyurdu. Ashab yine: "Necid'imizi de" dediler. Rasûlullah şöyle buyurdu: "Sarsıntılar ve fitneler oradadır. Şeytanın boynuzu da orada veya oradan çıkacaktır."⁵⁴

Bu rivayetler Şam diyarının Hz. Peygamber'in gözünde ne derece üstün olduğunu göstermektedir. Kimi zaman ise Hz. Peygamber "Ümmetimden bir grup hak üzere kalmaya devam eder" gibi müphem

⁴⁵ Ebû'l-Kâsım Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Tânk b. Abdullah, Abdulmuhsin b. İbrâhim (Kahire: Dârü'l-Harameyn, ty), 6/382 (No: 6679); Müttakî el-Hindî Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân el-Müttakî el, *Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl* (Müessesetü'r-Risâle, 1981), 12/289 (No: 35078).

⁴⁶ Ebû Osman el-Horasânî Saîd b. Mansûr, *Sünenü Saîd b. Mansûr*, thk. Habîburrahman A'zamî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1982), 2/194 (No: 2416); İbn Hacer el-Askalânî, *el-Kavlü'l-müsedded fi'z-zebbi an Müsnedi Ahmed fi'z-zebbi an Müsnedi Ahmed* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1981), 28.

⁴⁷ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-asar*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 1989), 4/219 (No: 19457).

⁴⁸ Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân el-Müttakî el, *Kenzü'l-ummâl*, 14/165 (No: 38249); Ebû'l-Hasen Nûruddîn İbn Arrâk, *Tenzîhü's-şerâti'l-merfû'a 'ani'l-ahbâri's-şenî'ati'l-mevzû'a*, thk. Abdülvehhâb Abdüllatîf, Abdullah Muhammed es-Siddîk (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1981), 2/49.

⁴⁹ Ahmed b. Ali b. el-Müsenna Ebû Ya'la el-Mevsilî, *Müsnedu Ebî Ya'la*, thk. Said b. Muhammed (Kahire: Dârü'l-Hadis, 2013), 1/210 (No: 175); İbn Arrâk, *Tenzîhü's-şerâti'l-merfû'a*, 2/48; İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzûât*, 2/52; Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân el-Müttakî el, *Kenzü'l-ummâl*, 14/165 (No: 38250).

⁵⁰ Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, thk. Habîburrahman A'zamî (Beyrut: el-Meclisü'l-İlmi, 1983), 5/287 (No: 9635).

⁵¹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 4/122.

⁵² Benzer ifade Sahâbî Abdullah b. Selâm'a da isnad edilmiştir.

İbnü'l-Fakîh el-Hemedânî, *el-Buldân* (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1996), 153.

⁵³ İbnü'l-Fakîh, *el-Buldân*, 153.

⁵⁴ Buhârî, "Ebvâbü'l-İstiskâ" 26 (No: 1037); Ebû İshâk Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), "Menâkib", 75 (No: 3953).

ifadeler kullanmış Selef âlimleri de bu ifadeler ile kastedilenin Şam ehli olduğunu söylemiştir.⁵⁵ Ayrıca Hz. Peygamber Şam ehli ile ilgili daha detay bilgiler vermiştir.

Muaviye b. Kurre'den (r.a.) rivâyet edildiğine göre Resûlullah şöyle buyurdu: “Şam halkı bozulunca sizin orada bulunmanızda hayır yoktur. Ümmetinden bir grup Allah'ın yardımı sayesinde kıyamet kopuncaya kadar galibiyet üzere olmaya devam edecek onlara karşı olanlar onlara hiçbir zarar veremeyeceklerdir.”⁵⁶

Konumuzun sınırı aşacağı için incelemediğimiz ilk mescid olan Mescid-i Aksâ ve Beytülmakdis ile ilgili nakledilen rivayetlerin de Askalân şehrinin fazileti için delil olacağını söyleyebiliriz. Zira merfû olarak gelen bazı rivayetlerde müjdelenen kimselerin Beytülmakdis ve çevresinden olacağı nakledilmiştir.⁵⁷ Askalân şehri de Kudüs'e en yakın yerleşim yerleri arasındadır.

Hadis kaynaklarının yanı sıra tarih kaynaklarında da Askalân ile ilgili pek çok rivayet nakledilmiştir. Mezkûr haberlerin çoğu zayıf hatta uydurma denilebilecek rivayetlerdir. Bu rivayetlerde söylediklerimize ek olarak Hz. Peygamber'in ümmetinden Askalân'ı fethedeceklerin olduğu, Kazvin, İskenderiye gibi şehirlerle beraber cennet şehirleri arasında sayıldığı, şefaet yetkileri olan kimselerin bulunduğu nakledilmektedir.⁵⁸ Ancak mezkûr hadisler içerisinde bazı rivayetlerin Hz. Peygamber'e isnad edilmediğini görmekteyiz. Örneğin Kazvin ile birlikte zikredilen bir rivayetin isnadında senedin sonundaki râvi, rivayeti Hz. Peygamber'e değil yazılı bir nüshaya dayandırmakta ve hadis olduğuna dair bir açıklama yapmamaktadır.⁵⁹ Yine İbrahim b. Edhem'in rüyasında Kazvin ile Askalân'ı Cennet içerisinde gördüğü nakledilmektedir.⁶⁰

4. Rivayetlerin Değerlendirilmesi

4.1. Sened İncelemesi

Konu hakkında nakledilen en erken rivayet -tespit edebildiğimiz kadarıyla- Abdürrezzâk b. Hemmâm'ın *el-Musannef*'inde geçmektedir.⁶¹ Bu rivayetlerde ortak olarak Hz. Peygamber'in Askalân kabristanlığına dua ettiği geçmektedir. Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inde geçen rivayette ise Askalân şehrinin fazileti ile beraber hesapsız cennete girecek olan salih kullardan ve bölük bölük Allah'ın huzuruna gelecek şehitlerden bahsedilmektedir.⁶² Askalân'ın fazileti ile ilgili metin yönünden farklı rivayetlerin gelmesi çalışmanın sınırı sebebi ile yalnızca hakkında cerh edilen isimleri incelemeyi gerektirmiştir. Nitekim konu hakkında münekkit âlimlerin cerh ettiği isimler genel olarak aynı kişi üzerinde toplanmaktadır. Onun hakkında görüş bildirenlerden birisi olan İbnü'l-Cevzî, Askalân'ın fazileti hakkında gelen rivayetlerin Hilâl b. Zeyd tarafından nakledildiğini ve rivayetlerin bu sebeple uydurma sayıldığını haber vermiştir.⁶³ İmam Zehebî de İbnü'l-Cevzî'nin iddialarını desteklemiş rivayetlerin içerisinde hadis uydurduğu iddia edilen ya da yalancı birden çok râviye işaret etmiştir. İmam Heysemî (ö. 807/1405) ise, Ahmed b. Hanbel'in naklettiği Askalân rivayetinde Hilâl b. Zeyd'in zayıflığına işaret etse de diğer

⁵⁵ Buhârî, “Menâkıb”, 28 (No: 3641).

⁵⁶ Tirmizî rivâyeti aktardıktan sonra şöyle söylemiştir: Muhammed b. İsmail ve Ali b. el Medînî der ki: “Bunlar hadisle uğraşan kimselerdir. Bu konuda Abdullah b. Havle, İbn Ömer, Zeyd b. Sabit ve Abdullah b. Amr'dan da hadis rivâyet edilmiştir. Bu hadis hasen sahihtir. Ahmed b. Menî', Yezîd b. Harun vasıtasıyla Behz b. Hakîm'den babasından ve dedesinden aktararak şöyle demiştir: “Ey Allah'ın Resûlü! Böyle bir durumda bana nereyi tavsiye edersiniz? Resûlullah da (s.a.v.) İşte şurayı diyerek Şam tarafına işaret etti.” Ayrıca Tirmizî bu hadisin hasen sahih olduğunu ifade etmiştir.

Tirmizî, “Fiten”, 27 (No: 2192).

⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 36/656 (No: 22320).

⁵⁸ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzû'ât*, 2/55-60.

⁵⁹ Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm er-Râfî, *et-Tedvîn fî ahbâri Kazvîn* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/30.

⁶⁰ er-Râfî, *et-Tedvîn fî ahbâri Kazvîn*, 2/347.

⁶¹ Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, 5/287 (No: 9635).

⁶² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/66 (No: 13356).

⁶³ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzû'ât*, 2/52.

râvilerin sağlam olduğunu söylemiştir.⁶⁴ Bu sebeple başta Hilâl b. Zeyd olmak üzere hakkında cerh iddiaları bulunan râvileri incelemek tercih edilmiştir.

Dokuzuncu sırada aktardığımız, Hz. Peygamber'in Askalân'ın kabristanlığına dua ettiği rivayetin zayıflık sebebi olarak İshâk b. Râfi'in cerh edildiği görülmektedir.⁶⁵ Aynı zamanda rivayet belağ şeklinde aktarılmıştır ki bu da rivayetin munkatı' olduğunu göstermektedir.⁶⁶

Sekizinci rivayette ise Hz. Peygamber'in Askalân şehitlerinin faziletinden bahsettiği haber Bısr b. Meymun sebebi ile zayıf sayılmıştır. Hatta İmam Zehebî gibi bu şahsın hadis uydurmakla itham edilmiş olduğunu söyleyenler de vardır.⁶⁷

Yedinci rivayet ise zaten mevzûat eserlerinde nakledilmiştir.⁶⁸

Altıncı rivayet ise Atâ el-Horosânî'nin belağanî şeklinde aktardığı mürsel bir rivayettir. Ribâtın kırk gün olacağına dair nakledilen haber ise asıl olarak Ebû Hüreyre'den nakledilmiştir.⁶⁹ Senedinde bulunan İshâk b. Râfi' sebebi ile zayıf sayılmaktadır.⁷⁰ İshâk b. Râfi'in olmadığı diğer rivayetler de çeşitli sebeplerle zayıf sayılmıştır.⁷¹ Bununla beraber muhtemelen bilginin Ebû Hüreyre'nin kendi içtihamı ile bilinmeyeceği düşünülerek rivayet Hz. Peygamber'e ref' edilmiştir. Başka bir rivayette ise ribâtın kırk gün olduğu söylendikten sonra "Kim kırk gün alışveriş yapmadan ve suç işlemeyen ribâtta bulunursa, anasından doğduğu günkü gibi günahlarından arınmış olur." denilmiştir.⁷² Bu rivayetin de zayıf olduğu haber verilmiştir.⁷³

Beşinci rivayette ise râvilerden Hafs b. Meyser'e'nin teferrüdü söz konusudur.⁷⁴ Rivayetin baş tarafı olan "Sana Şam tarafına gitmek gerekir" kısmı sonrasındaki Askalân ziyadesi olmadan tek başına nakledilmiştir.⁷⁵ Bu şekilde nakledilen rivayetler makbul olsa da Askalân ziyadesi ile gelen rivayetler zayıf sayılmıştır.⁷⁶ Zira bu rivayetin râvilerinden Yahyâ b. Süleymân el-Medenî cerhe maruz kalmıştır.⁷⁷

İki, üç ve dördüncü rivayetler ise Askalân'ın faziletine dair nakledilen en meşhur rivayetlerdir. Bu rivayetlerin zayıf sayılmasına sebep gösterilen râvi Ebû İskân'ın geniş biçimde değerlendirileceğiz.

Birinci rivayet ise râvilerine sika denilmiş olsa da tek tek incelememiz gereken bir hadis durumundadır. Zira bu rivayet genel olarak diğer zayıf rivayetlere şahid gösterilmekte ve zayıf rivayetlerle amel edilip edilmeyeceğine kaynaklık etmektedir. Rivayetin râvilerinden Ahmed b. Nadr el-Âskerî (ö. 290/903) sika olarak kabul edilmiştir.⁷⁸ Hadisin râvileri arasında yalnızca Saîd b. Hafs en-Nüfeylî'nin (ö. 237/852) ufak bir kusurundan bahsedilmiştir. Bu kusur ömrünün sonlarında hafızasının değişmesidir. Saîd b. Hafs'tan rivayeti aktaran öğrencisi olan Ahmed b. Nadr el-Âskerî ise (ö. 290/903) yılında vefat etmiştir.⁷⁹ Hocasının vefatından elli üç yıl sonra ölmesi sebebiyle Ahmed b. Nadr'ın hocasının son zamanlarına ulaşması muhtemeldir. Bu dönem de Saîd b. Hafs'ın hafızasının bozulduğu zaman olabilir. Ancak bu duruma işaret edecek net bir bilgi yoktur. Ancak rivayetin farklı tariklerinde hilafet ve saltanattan bahsedilirken

⁶⁴ Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id*, 10/61.

⁶⁵ Ebû Muhammed İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1952), 2/219.

⁶⁶ Abdürrezzâk b. Hemâm, *el-Musannef*, 5/287 (No: 9635).

⁶⁷ Şemseddin Zehebî, *Telhîsü Kitabi'l-Mevzûât* (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1998), 161.

⁶⁸ İbn Arrâk, *Tenzîhü's-şerâti'l-merfû'a*, 2/49.

⁶⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbü'l-musannef*, 4/218 (No. 19456).

⁷⁰ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/219.

⁷¹ Ebû'l-Abbâs Şehabeddin Bûsîrî, *İthâfü'l-hıyere bi-zevâ'id-i'l-mesânîd-i'l-aşere*, thk. Darü'l-Mişkat İlmî Araştırma Kurulu (Riyad: Darü'l-Vatan, 1999), 7/256.

⁷² Ebû'l-Kâsım Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, thk. Hamdi b. Abdulmecid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 4/323 (No. 3440); Celâlüddîn es-Süyûtî, *Cem'u'l-cevâmi'* (Kahire: Ezherî şerif, 2005), 4/424 (No. 12886).

⁷³ Muhammed Nâsirüddin Elbânî, *Zaifü Câmi'i's-sağîr* (Mektebetü'l-İslami, 2006), 365.

⁷⁴ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 6/382 (No. 6679).

⁷⁵ Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id*, 10/59.

⁷⁶ Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id*, 10/62.

⁷⁷ Şemseddin Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed Bicavi (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963), 4/383.

⁷⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd Medîneti's-selâm*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslami, 2002), 6/413.

⁷⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd Medîneti's-selâm*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslami, 2002), 6/413; Şemseddin Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslami, 2003), 6/696.

Askalân hakkında aktarılan ifade yer almamaktadır.⁸⁰ Bu durum şüpheye sebep olsa da rivayetin mutlak olarak zayıf olduğunu göstermemektedir. Zira Saîd b. Hafs'ın yaşlanıp evinden dışarı çıkmadığı ve ömrünün sonlarında halinin değiştiği söylenirken bu zamanda rivayette bulunup kendisinden sakınılması gerektiğini söyleyen olmamıştır.⁸¹ Saîd b. Hafs'ı sikâ kabul edenler içerisinde ise kimileri kusurundan bahsettiği halde yine de Saîd b. Hafs'ı zayıf saymamıştır. Kimileri ise onu doğrudan sikâ saymış ve rivayetlerini aktarmıştır.⁸² Ebû Avâne, Müslim'in eseri üzerine yaptığı çalışmada Saîd b. Hafs'ın rivayetine yer vererek rivayetin Müslim'in şartına uygun olduğunu ortaya koymuştur.⁸³ İbn Hibbân da sahih rivayetleri topladığı eserinde Saîd b. Hafs'ın yer aldığı rivayetleri zikretmiştir.⁸⁴ Ayrıca İbn Hibbân'ın eserini tahkik eden Şuayb el-Arnaût, Saîd b. Hafs hakkında nakledilen cerhten bahsetmekle beraber İbn Hibbân'ın rivayeti tashih düşüncesine katılmaktadır.⁸⁵

Bir sonraki râvi olan Musâ b. E'yûn'un da (ö. 177/794) sika olduğu söylenmiştir.⁸⁶ Diğer râvi Taberânî'nin rivayetinde İbn Şihâb olarak geçmiş olsa da doğrusu Ebû's-Şihâb olacaktır. Tam ismi Musa b. Nâfi' (ö. ?) olup kendisi hakkında genel olarak olumlu ifadeler kullanılmıştır.⁸⁷ Sonraki râvi Fıtr b. Halîfe (ö. 55/675) ise teşeyyü' ile itham edilmiş ancak kendisinin sika olduğu pek çok âlim tarafından dile getirilmiştir.⁸⁸ Rivayetin sahâbî râvisi İbn Abbas'tan hadisi nakleden Mücâhid (ö. 103/722) ise tefsir rivayetleri ile de meşhur olmuş büyük imamlardan birisidir.⁸⁹ Sonuç olarak rivayetin râvilerinde bazı ufak kusurlar olsa da bu durum rivayeti zayıflatmamakta ve tartışmaları ile beraber makbul görülmektedir.⁹⁰ Dolayısıyla farklı tariklerini ele almadan aktardığımız rivayetler içerisinde en azından bir tane de olsa Askalân'ın faziletine dair sahih rivayet bulunmaktadır.

Askalân ile ilgili rivayetlerde en çok zikredilerek cerh edilen râviler ve rivayet hakkındaki görüşler de incelenmelidir. Bu râvilerin başında Ebû İkâl gelmektedir.

İmam Buhârî, Ebû İkâl'in münker rivayetleri olduğunu belirtmiştir.⁹¹ İbn Hibban da bu râvinin Enes b. Mâlik kanalıyla uydurma rivayetler aktardığını ve kendisinden rivayet nakletmenin caiz olmadığını ifade etmiştir.⁹²

İbnü'l-Cevzî de rivayetin medarı olarak Ebû İkâl'i görmekte ve konu hakkındaki haberlerin mevzu olduğunu söylemektedir. Ebû İkâl künyeli Hilâl b. Zeyd; Basralı olup Askalân'da yaşamış ve orada ölmüş bir tâbiüdür. Enes b. Mâlik'ten rivayetleri vardır. Hadis münekkitleri kendisinin münker rivayetleri olduğunu söylemektedir. Ancak adalet yönünden tenkit edildiği tespit edilmemiştir. Münker rivayetlerden de anlaşılacağı üzere naklettiği rivayetler metin bakımından illetli görülmüştür. Örneğin bunlardan birinde Ebû İkâl, Enes b. Mâlik'in Hz. Peygamber'i şöyle söylerken işitmiştir; "Ramazan ayında umre yapmak benimle hacc yapmak gibidir."⁹³ Yine aynı isnadla gelen başka bir rivayette Enes

⁸⁰ Muhammed Nâsirüddin Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi's-sahîha ve şey'ün min fıkhihâ ve fevâ'idihâ* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1995), 1/34 (No: 5).

⁸¹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 10/390; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/17 (No: 22).

⁸² Ebû Hâtim İbn Hibbân el-Büstî, *Kitâbü's-Sikât* (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1973), 8/269 (No: 13386); Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 5/826.

⁸³ Ya'kûb b. İshâk Ebû Avâne, *Müstahrecü Ebî 'Avâne* (Beyrut: Darü'l-Mârif, 1998), 2/396 (No: 3574), 3/28 (No: 4080).

⁸⁴ Ebû Hâtim İbn Hibbân el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân bi tertibi İbn Balabân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 1/353 (No: 141).

⁸⁵ İbn Hibbân el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân*, 3/434 (No: 1160) dipnot.

⁸⁶ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 29/29.

⁸⁷ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 29/158-161.

⁸⁸ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 23/315-316.

⁸⁹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 3/148.

⁹⁰ Şemseddin Zehebî, *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehü rivâye fi'l-Kütübi's-sitte*, thk. Ahmed Muhammed Nemr Hatîb, Muhammed Avvame (Cidde: Dârü'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1992), 1/433 (No: 1860); İbn Hibbân el-Büstî, *Kitâbü's-Sikât*, 8/269 (No: 13386); Muhammed Nâsirüddin Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi's-sahîha ve şey'ün min fıkhihâ ve fevâ'idihâ* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1995), 7/803 (No: 3270).

⁹¹ Muhammed b. İsmâil Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr* (Haydarabad: Dairetü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, ty), 8/205; Ebû Câfer Muhammed b. Amr Ukaylî, *ed-Duaîfü'l-kebîr*, thk. Abdülmü'ti Emin Kal'aci (Beyrut: Dârü'l-Mektebetü'l-İlmiyye, 1984), 4/345.

⁹² Ebû Hâtim İbn Hibbân el-Büstî, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmûd İbrâhim Zayed (Haleb: Dârü'l-Va'y, 1976), 3/86.

⁹³ Ebû'l-Kâsım Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdi Abdülmecid Selefî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1994), 1/250 (No: 721).

(r.a.) “Hz. Peygamber Medâinliler için Akîk, Basralılar için Zâtı ırk, Şamlılar için Cuhfe, Medineliler için ise Zü'l-Huleyfe'yi mîkat sınırı belirledi.”⁹⁴ demiştir.⁹⁵ Bu rivayette illet olarak Basra şehrinin zikredilmesine dikkat çekilmiştir. Zira Basra, Hz. Ömer döneminde kurulmuştur. Ayrıca İmam Nesâî de Ebû İkâl'den münker rivayet aktaran kimsenin İbrahim b. Süveyd olduğunu belirtmiştir. Ancak İbrahim b. Süveyd hakkında âlimler genel olarak olumlu ifadeler kullanarak kendisinin sikâ olduğunu söylemişlerdir.⁹⁶ Bununla beraber Ebû İkâl'den, İbn Mace⁹⁷ ve Beyhakî⁹⁸ gibi âlimler de merfû rivayet nakletmiştir.

Ebû İkâl hakkında en ağır konuşanlardan birisi olan İbn Hibbân, Enes b. Mâlik'in asla söylemediği şeyleri Ebû İkâl'in naklettiğini haber vermiştir. Ancak İbn Hibbân da Ebû İkâl'in zabtını kusurlu bulmuş olacak ki kendisinden müstakil olarak değil yalnızca itibar amacıyla rivayette bulunulabileceğini ifade etmiştir.⁹⁹ Hatta İbn Hibban, Ebû İkâl'i sikâ râviler arasında zikretmiştir.¹⁰⁰ Kimi âlimler ise rivayetin yalnızca garabetine değinmiş ve dolayısıyla mevzu olmadığını savunmuştur.¹⁰¹

Râvi hakkında ilk konuşanlardan birisi olan İmam Buhârî de Ebû İkâl için “Münkerü'l-hadîs” tabiri yerine “Münker rivayetleri var” demektedir.¹⁰² Zira bu iki kullanım birbirinden farklıdır. Şayet İmam Buhârî, Ebû İkâl için “münkerü'l-hadîs” tabirini kullanmış olsaydı o halde Ebû İkâl'i metruk kabul etmiş olurdu. Zira “münkerü'l-hadîs” ibaresi İmam Buhârî'nin düşüncesinde kendisi ile rivayet nakletmenin caiz olmadığı kimseler için kullanılmıştır.¹⁰³ Münker ifadesi başlangıçta hadis âlimleri tarafından farklı şekillerde kullanılmıştır. Genel olarak münker olduğu belirtilen bu tür rivayetlerde teferrüd ve muhalefet bulunmaktadır. Ancak İmam Buhârî'nin kullandığı anlamda rivayetlerin içerisinde münkerin bulunması her zaman için o râvinin rivayetlerinin zayıf ya da mevzu olduğunu göstermemektedir. Müphemliğin bulunduğu bu ifadeler sikâ, zayıf ve metruk râviler hakkında kullanılabilir. ¹⁰⁴ İbn Hibbân'ın eleştirisi ise Enes b. Mâlik adına uydurulan sözleri Ebû İkâl'in nakletmiş olmasıdır. Bu da kendisinin mutkin olmadığını göstermektedir. Ancak İbn Hibbân, Ebû İkâl'in her rivayetinin zayıf olmadığını sikâların da kendisinden rivayette bulunduğunu ve ihticac için bu rivayetlerin değerlendirileceğini söylemiştir.¹⁰⁵ İbn Hibban'ın vaz' ithamı kendisinden sonraki bazı âlimler tarafından devam ettirilmiştir ki İbnü'l-Cevzî de Askalân hakkında gelen rivayetlerin mevzu olmasının sebebinin Ebû İkâl'e bağlamıştır. Ancak İbn Hibbân kimi zaman zayıf râviye sikâ, sikâ râviye ise zayıf demesi ile eleştirilmiştir.¹⁰⁶ Konumuzu ilgilendiren Ebû İkâl hakkında da kendisinden önce yapılan yorumlardan farklı olarak hem vaz' iddiasını ortaya atmış hem de Ebû İkâl'i sikâ râviler arasında saymıştır. Benzer şekilde İbnü'l-Cevzî de eseri *el-İlelü'l-mütenâhiye*'de çok zayıf da olsa en azından uydurma olmadığını düşündüğü¹⁰⁷ Askalân

⁹⁴ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 1/251 (No: 722).

⁹⁵ İbn Adî, *el-Kâmil*, 4/422-424.

⁹⁶ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 2/102-103.

⁹⁷ İbn Mace'nin rivayetinde ise Ebû İkâl'in, Enes b. Mâlik ile birlikte tavaf yapıp kendisinden merfû olarak şu rivayeti aktardığı nakledilir. “Enes b. Mâlik ile beraber yağmurlu havada tavaf yaptım. Ne zaman ki tavaf bitti Enes b. Mâlik, Hz. Peygamber'in 'Yeniden amele yönelin. Çünkü bağışlandınız. Zira biz Resûlullah ile beraber yağmurda tavaf etmiştik ve bize böyle söylemişti.' dediğini aktardı.” Muhammed b. Yezid el-Kazvini İbn Mâce, *es-Sünen* (Darü ihyai'l-kütübü'l-arabi, 1952), blm. “Menasik”, 107 (No: 3118).

⁹⁸ Enes b. Mâlik kanalıyla gelen rivayette Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğu nakledilir; “Allah beni âlemlere hidayet ve rahmet olarak gönderdi. Yine beni çalgı aletlerini kırmak ve cahiliye adetlerin kaldırmak için gönderdi.” Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, thk. Abdülali Abdülhamid Hamid (Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 2003), 8/474 (No: 6108).

⁹⁹ İbn Hibbân el-Büstî, *el-Mecrûhîn*, 3/87.

¹⁰⁰ İbn Hibbân el-Büstî, *Kitâbü's-Sikât*, 5/506.

¹⁰¹ İbn Adî, *el-Kâmil*, 1/483.

¹⁰² Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, 8/205.

¹⁰³ Ahmet Yücel, “Cerh Lafızlarından ‘Münkerü'l-Hadis’ ve Farklı Kullanımları”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-14 (1997), 205.

¹⁰⁴ Hatice Karadeniz, “İstilahlaşma Sürecinde Münker Hadis Kavramı”, *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 3/2 (2017), 62.

¹⁰⁵ İbn Hibbân el-Büstî, *el-Mecrûhîn* 3/87.

¹⁰⁶ Şemseddin Zehebî, *Mizânü'l-itudâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed Bicavi (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1963), 2/148.

¹⁰⁷ Nitekim İbnü'l-Cevzî bu rivayetin senedindeki bazı râvilerin meçhul olduğu için cerh edildiğini söylemiştir. Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-İlelü'l-mütenâhiye fi'l-ehâdisi'l-vâhiye*, thk. İrşadü'l-Hakk el-Eserî (Pakistan: İdaretü'l-Ulûm el-Eseriyye, 1981), 1/120.

ile ilgili şu hadisi nakletmiştir: “Kim Allah’ın bağışlamasını umarak kırk hadis yazarsa Allah o kimseyi bağışlar ve kendisine Abâdân ve Askalân şehitlerinin sevabı kadar sevap verir.”¹⁰⁸

Rivayeti savunanlar arasında en dikkat çeken kişi İbn Hacer el-Askalânî’dir. O’na göre yalnızca Ebû İkâl’in durumuna bakarak Askalân şehrinin faziletini haber veren hadisin batıl olduğunu söylemek doğru değildir. İbnü’l-Cevzî’nin de naklettiği rivayetleri zikreden İbn Hacer sened açısından Ebû İkâl tarikinden daha sahih rivâyetlerin bulunduğunu söylemiştir. İçerisinde bulunan râvilerden yalnızca Bısr b. Meymun’un zayıf olduğunu söyleyen İbn Hacer, İbn Abbas kanalıyla nakledilen ve mevzuat kaynaklarında da geçen şu rivayeti aktarmaktadır; “Askalân kabrinden yetmiş bin şehit haşredilir. (Bu şehitlerin) Her biri Mudar ve Rebîa kabileleri sayısınca insana şefaet eder.”¹⁰⁹ İbn Hacer bu rivayete Ebû Bısr’ın münker dediğini ancak mürsel yolla gelen Atâ el-Horosânî rivayetinin şahidi olduğunu söylemiştir.¹¹⁰

İbn Hacer’i eleştirip rivayetin uydurma olduğunu söyleyenlerden birisi Şevkânî’dir. Asıl olarak Şevkânî uydurma rivayetleri toplamış olduğu eserinde ele aldığı ve mevzu saydığı rivayet Askalân şehitleri için cennetin, gelinin damada hazırlandığı gibi hazırlanacağını haber veren rivayettir. Bu rivayetin altında *el-Müsned*’de zikredilen ve İbn Hacer ile İbnü’l-Cevzî arasında tartışmalara sebep olan hadisi ele alan Şevkânî, İbn Hacer’in insafsızca ve kaçamak hareket ettiğini söylemiştir. Zira Şevkânî’ye göre tartışmaların sebebi olan Ebû İkâl’in hadis uydurduğunu âlimler kabul etmektedir. Ancak Şevkânî, amellerin fazileti sebebiyle İbn Hacer’in rivayeti makbul gördüğünü söylemektedir. Halbuki zayıf ya da mevzu olan bir rivayet amellerin fazileti ya da hayra teşvik sebebiyle hasen ya da sahih derecesine yükselememektedir. Şayet Ebû İkâl’in hadis uydurduğu kabul ediliyorsa doğru olan görüş İbnü’l-Cevzî’nin dediği gibidir. Aksi halde İbn Hacer’in, Ebû İkâl hakkında sadık olduğuna dair delilleri ortaya koyması gereklidir.¹¹¹

el-Müsned’i tahkik eden Şuayb el-Arnaût da Ebû İkâl’in bulunduğu rivayetin uydurma olduğunu düşünmektedir. İbn Hacer’in şahid olarak aktardığı rivayetleri de değerlendiren el-Arnaût, mezkûr haberleri aktaran râvilerin içerisinde “mütthem bi’l-kizb” kimselerin olduğunu belirtmiştir. Ayrıca başka bir rivayet için de “Bu yalancıların sözüne benziyor.” demiştir. Konu hakkında İbnü’l-Cevzî ve Irâkî’nin görüşünün doğru olduğunu söyleyen el-Arnaût, İbn Hacer’in de aksi yönde savunması olduğunu belirtmekle yetinmiştir.¹¹²

Kanaatimizce İbn Hacer’e yöneltilen eleştiriler yerinde değildir. Zira İbn Hacer, Ebû İkâl hakkında söylenenleri kabul etmektedir. Hadis âlimlerinin sözlerini olduğu gibi aktarmış İbn Hibban’ın vaz’ iddiasına da yer vermiştir.¹¹³ Ancak belli kimselerin hadis uydurucusu dediği kimseyi mutlak olarak yalancı kabul etmek gerekmemektedir. Zira her âlim Ebû İkâl’in hadis uydurduğunu söylememiştir. Bazıları yalnızca metin bakımından illetli haberler naklettiğini dile getirmiştir. Örneğin Şevkanî, İbn Hacer’in şahid olarak rivayet ettiğini belirttiği İbn Ömer hadisinde bulunan râvilerden yalnızca Bısr b. Meymun’un zayıf olduğunu söylemişse de mezkûr isim hadis uydurmakla itham edilmiştir.¹¹⁴ Dolayısıyla cerh-ta’dil faaliyeti ictihadi olup ictihad başka bir ictihadi nakzetmemektedir.

Sonuç olarak Ebû İkâl zabtında sorun olan bir râvi olarak sikâ râvilere muhalefet etmesi sebebiyle tenkit edilmiş ancak günahkâr, fasık ya da bid’at ehli birisi olarak kabul edilmemiştir. Hadis uydurduğu ise sabit değildir. Zira Askalân’da bulunan kabrinde de “Hz. Peygamber’in kölesi Ebû İkâl” yazdığı ve insanların oraya ziyarete geldiği nakledilmiştir ki bu da kendisinin müspet bir kişi olarak bilindiğini göstermektedir. Mezkûr rivayet, ithamların olduğu kabul edilmekle beraber hadis eserlerinin yanında

¹⁰⁸ İbnü’l-Cevzî, *el-İlel’l-mütenâhiye*, 1/117 (No: 178).

¹⁰⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/66 (No: 13356).

¹¹⁰ İbn Hacer el-Askalânî, *el-Kavl’l-müsedded*, 27-28.

¹¹¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Ali Şevkânî, *el-Fevâidü’l-mecmûa fi’l-ehâdisi’l-mevzûa*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemani (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1995), 429-430.

¹¹² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 21/65-66.

¹¹³ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 11/80.

¹¹⁴ Zehebî, *Telhîs*, 161.

tefsir ve tarih kaynaklarında da âlimler tarafından nakledilmiştir.¹¹⁵ Ayrıca Askalân'da yapılacak cihâdın fazileti hakkında senedi en sağlam görünen Taberânî'nin naklettiği rivayet zayıf olan diğer rivayetlere destek olmaktadır.¹¹⁶

Askalân'ın faziletine dair nakledilen rivayetlerin uydurma olduğunu söyleyen İbnü'l-Cevzî "(ribât) tutacağınız en faziletli yer ise Askalân'dır"¹¹⁷ rivayetini eserine almamıştır. Kendisi pek çok makbul rivayeti eserine alıp mevzu saydığı için eleştirilmiştir. Konu hakkında eser oluşturup İbnü'l-Cevzî'yi eleştirenlerden birisi İmam Süyûtî'dir (ö. 911/1505). Askalân'ın fazileti konusunda İbn Hacer'in savunmasını zikreden Süyûtî "(ribât) tutacağınız en faziletli yer Askalân'dır."¹¹⁸ rivayeti gibi şahidlerin varlığını haber vererek İbnü'l-Cevzî'yi eleştirmiştir.¹¹⁹ Benzer şekilde Süyûtî'nin eserlerini ihtisar eden İbn Arrâk da "(ribât) tutacağınız en faziletli yer Askalân'dır"¹²⁰ rivayetinin râvilerinin sika olduğunu söyleyerek Süyûtî'ye destek vermiştir.¹²¹

Askalân'ın fazileti konusunda ittifakla uydurma olduğu söylenen haberler de mevcuttur.¹²² Muhtemeldir ki aslı bulunan bir söze uyması ve hamasetin de etkisiyle Askalân şehri hakkında bu tür rivayetlerin uydurulması mümkündür. Burada akla şu iddialar gelmektedir;

- 1- Askalân şehrinin fazileti hakkında çoğunluğu zayıf olan rivayetler "Ribât tutacağınız en faziletli yer Askalân'dır"¹²³ rivayetinin zayıflığını artırmaktadır.
2. "Ribât tutacağınız en faziletli yer Askalân'dır"¹²⁴ rivayeti sabit olduktan sonra uydurma sözlerin asıl olan habere zararı olmayacağı da bir gerçektir.

Bu iki iddia arasındaki fark Taberânî'nin naklettiği¹²⁵ rivayetin kuvvetine göre değişmektedir. Zira mezkûr rivayeti ihticaca uygun olarak sağlam görenler zayıf rivayetleri destek olarak kabul etmiştir. Ancak Taberânî'nin rivayetini zayıf kabul edenler için Askalân'ın fazileti hakkında gelen haberler bu rivayetlerle daha da zayıflamaktadır. Kanaatimizce doğru olan görüş ikinci iddia sahiplerinden olan İbn Hacer'in görüşüdür. Zira Taberânî'nin rivayeti râvilerin zaptında bazı kusurlar iddia edildiği gibi kabul edilse dahi zayıf sayılmamıştır. "Ribât tutacağınız en faziletli yer Askalân'dır"¹²⁶ rivayetinin dışında aktardığımız haberlerin bir kısmı da isnadındaki râvilerin zaptındaki zayıflık sebebi desteklenebilmektedir. Zayıf hadislerle amel noktasında değerlendirmeye aldığımız zaman ise rivayetlerin aslının bulunması, zayıflığının çok şiddetli olmaması ve amellerin fazileti konusunda aktarılmış olması sebebi ile kendileriyle amel edileceği düşünülebilir.

4.2. Muhteva Değerlendirmesi

Merkezinde Askalân şehrinde yapılacak olan ribâtın faziletini haber veren rivayetler Kur'an ve Sünnet'e asıl olarak aykırı değildir. Allah Teâlâ sınır boylarında ribâta bulunmayı¹²⁷, düşmana karşı güç toplamayı¹²⁸ emretmiştir. İbn Teymiye de bu noktaya işaret ederek Askalân gibi pek çok şehrin fazileti hakkında rivayet geldiğini söylemiştir. Ârızî bir durum olarak bu şehirlerin sınır boylarında bulunması sebebi ile Hz. Peygamber'in dilinde övüldüğü söylenmiştir. Zira şehirlerin bunun dışında bir fazileti

¹¹⁵ Ebü'l-Fida İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîm*, thk. Sami b. Muhammed es-Selame (Riyad: Dârü Taybe, 1999), 2/18; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mesnûr fi't-tefsiri bi'l-me'sûr* (Beyrut: Darü'l-Fiker, ts.), 2/412.

¹¹⁶ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 11/88 (No: 11138); Ebü'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed İbn Receb, *Mecmûu resâilî'l-Hafız İbn Receb el-Hanbelî*, thk. Ebû Mus'ab el-Hulvânî (ef-Fâruku'l-hadisiyye li't-tab'ati ve'n-neşr, 2003), 1/119.

¹¹⁷ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 11/88 (No: 11138).

¹¹⁸ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 11/88 (No: 11138).

¹¹⁹ Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-Le'âlî'l-maşnû'a fi'l-ehâdîsi'l-mevzû'a* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 1/422.

¹²⁰ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 11/88 (No: 11138).

¹²¹ İbn Arrâk, *Tenzîhü's-şerîa*, 2/49.

¹²² İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzûât*, 2/52-55.

¹²³ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 11/88 (No: 11138).

¹²⁴ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 11/88 (No: 11138).

¹²⁵ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 11/88 (No: 11138).

¹²⁶ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 11/88 (No: 11138).

¹²⁷ Âl-i İmrân 3/200.

¹²⁸ el-Enfâl 8/60.

kastedilmemiştir.¹²⁹ Dolayısıyla Müslüman yurdu olsun olmasın rivayetlerde ribât yönü esas alınarak şehirlerin fazileti zikredilmiştir.¹³⁰

Hiz. Peygamber düşman yurdundan gelecek zararı engellemek adına genel olarak ribâtın faziletinden bahsetmiştir.¹³¹ Bu rivayetlerde ribâtın diğer amellerden faziletli olduğu, Allah yolunda nöbet tutanların ecrinin kıyamete kadar devam edeceği Hiz. Peygamber tarafından haber verilmiştir.¹³² Bu sebeple mezhepler arasında ribâtın en az ve en fazla miktarı hakkında görüşler ortaya koyulmuştur ki ribâtın meşrûiyeti ve fazileti konumuz hakkında gelen rivayetlerin aslına delildir.¹³³ Bu konuda Hiz. Peygamber'in sahih rivayetlerinde Şam beldelerine ve ehline hayır duada bulunduğuna dair pek çok rivayet nakledilmiştir.¹³⁴ Öyle ki Hiz. Peygamber'in "Garb ehli kıyamet kopuncaya kadar hak üzere yardımcı olmakta devam edeceklerdir"¹³⁵ sözünde kastettiği Garb'ın Şam olduğunu söyleyenler vardır.¹³⁶ Hiz. Peygamber, ashabına cihâd için farklı yerleri ve özellikle Şam bölgesini işaret etmiştir. Hatta bu bölgenin Allah tarafından korunacağını haber vermiştir.¹³⁷

İstanbul'un fethi adına nakledilen rivayetin ümmet içerisinde son derece yapıcı bir etkisi olmuşken aynı yönde gelen diğer rivayetlerin bu yanının eksikliği göze çarpmaktadır.¹³⁸ Ancak bu durumu genelleştirmek yerine rivayetlerin teker teker ele alınması kanaatimizce daha yerinde olacaktır. Zira nesiller boyunca bütün İslâm coğrafyasında etkisi olmasa da bölgesel bağlamda nebevî tesirin olduğu görülmektedir. Bu da nakledilen rivayetlerin sıhhatine işaret etmektedir. Örneğin belli dönemlerde Şamlıların bu iki şehre sahip olması sebebiyle Iraklılara karşı "dünyada iki nişanlıya sahip olmakla" övündükleri nakledilmektedir.¹³⁹ Arap Yarımadasının Bizans gibi büyük devletlere karşı sınır şehri olarak Müslümanların burayı karargâh edineceğini söyleyen Hiz. Peygamber'in müjdesine nail olmak isteyen pek çok kimse şehre yerleşmiştir. Sahâbe, tâbiîn ve sonrasında pek çok âlim bu şehre hem cihad hem de iskân amacıyla yerleşmiştir. Âlimlerin de buna teşvik ettiği görülmüştür. Örneğin bir kimse İmam Mâlik'e Cidde'ye mi yoksa Askalân ya da İskenderiye gibi sahil kıyısına mı nöbete gitmesinin uygun olduğunu sormuş; İmam Mâlik, Askalân bölgesine gitmesini söylemiştir.¹⁴⁰ Hatta Basra'dan belli grubun Askalân'a ribât için gittiği nakledilmektedir. Öyle ki Basralılardan Atâ el-Horosânî'nin ölene kadar her yıl kırk gün Askalân'da nöbet tuttuğunu söylemesi de rivayetlerin bir aslı olduğuna işaret etmektedir. Rivayetlerini sened yönünden incelediğimiz Ebû İkâl de Basralıdır. İbn Asâkir'in (ö. 600/1203) zikrettiğine göre Hicâz ehlinden bir kimse Emevî halifelerinden Velîd b. Yezîd'e gelerek

¹²⁹ Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ* (Medine: Mecma'i'l-Meliki'l-Fahd, 2004), 27/53-54.

¹³⁰ Yine Hiz. Peygamber, cihâdın en önemli araçlarından birisi olan atların kıyamete kadar hayır üzerinde olacağını söylemesi de cihâdın faziletine müstenittir. Saîd b. Mansûr, *Sünen*, 2/200.

¹³¹ Ebû Dâvud, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Cihâd" 15 (No. 2500).

¹³² Fedâle b. Ubeyd'den rivayet olunduğuna göre, Rasûlullah şöyle buyurmuştur: "Ölen her kişinin amel (defter)i kapanır. Ancak (Allah yolunda) nöbet tut(arken hayatını kaybetmiş ol)an kimse müstesna. Onun ameli kıyamet gününe kadar artırılır. Ve o kimse kabir imtihanının acısından emin olur." Muhammed b. Yezid el-Kazvini İbn Mâce, *es-Sünen* (Darü ihyai'l-kütübî'l-arabi, 1952), "Cihâd", 7; Ebû İsâ Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), "Fedâil'ul-Cihâd", 26 (No. 1665).

¹³³ Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Kâhire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968), 9/204.

¹³⁴ Bûsîrî, *İthâfî'l-hıyere*, 7/256-258.

¹³⁵ Müslim, *el-Câmi 'u's-şâhih*, "İmâre", 177.

¹³⁶ Muhammed b. İsmâil Buhârî, *el-Câmiu's-sahih* (Şam: Dârü İbn Kesir, 1993), "Menâkıb", 24; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahihî'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Muhibbüddin el-Hatîb (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1960), 13/295.

¹³⁷ "Şüphesiz sizler ordular halinde bölüneceksiniz: Bir ordu Şam'da, bir ordu Irak'ta, bir ordu ise Yemen'de olacaktır." Bunun üzerine sahabeden biri sordu: "Ey Allah'ın Resûlü! Bana en hayırlısını seç (nerede bulunmam gerektiğini söyle)." Peygamber Efendimiz (s.a.v.) şöyle buyurdu: "Şam'ı seç! Kim buna razı olmazsa Yemen'ine gitsin, orada suyundan içip hayatını sürdürsün. Çünkü Allah, bana Şam ve onun halkını koruyacağına dair söz verdi." Ebû Hâtîm İbn Hibbân el-Büstî, *el-Müsnedü's-sahih 'ale't-tekâsîm ve'l-envâ' min gayri vücûdi kat'in fi senedihâ velâ sübûti cerhin fi nakilihâ'*, thk. Mehmet Ali Sönmez - Halis Aydemir (Beyrut: Darü İbn Hazm, 2012), 6/85 (No. 4922).

¹³⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 31/287 (No. 18957); Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdülhâlik Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr el-Bahrü'z-zehhâr*, thk. Mahfûzurrahman Zeynullah (Medine: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 1988), 6/447 (No. 2846); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 2/38 (No. 1216).

¹³⁹ Jean-Pierre Filiu, *Gazze Tarihi*, çev. Eylem Alp (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2016), 39.

¹⁴⁰ İmam Mâlik, *el-Müdevvene* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 4/417.

Askalân'da ribât etmek için izin istemiştir.¹⁴¹ Yine belli dönemlerde ilim talebelerinin ribât için Askalân'a gittiği nakledilmektedir.¹⁴² Benzer şekilde selef ulemâ içerisinde Askalân ve civarında ribâtta bulunmayı kendisine görev addedenlerin olduğu nakledilmektedir.¹⁴³

Askalân aynı zamanda fitne dönemlerinde sığınılan bir yer olmuştur. Rivayet edildiğine göre Hz. Osman döneminde yaşanan fitneleri duyan sahâbî Ubâde b. es-Sâmit (ö. 34/654) Medine'den ayrılmış, cemaat yılı denilen hicri 41 senesine kadar Askalân'da yaşamıştır.¹⁴⁴ Yine Abdullâh b. Amr b. el-Âs (ö. 65/684-85), Abdullah b. Zübeyr ile Emevîler arasında yaşanan fitne döneminde Askalân'a yerleşmiş ve burada vefat etmiştir.¹⁴⁵ Filistin bölgesine yerleştiği bilinen sahâbe tabakasından Ebû Kursâfe¹⁴⁶, Ebû Reyhâne Şemgûn b. Zeyd¹⁴⁷, Abdullâh b. Sa'd b. Ebî Serh (ö. 36/656-57)¹⁴⁸ gibi isimler zikredilebilir. Hayat şartları gereği o bölgelere yerleşmiş olma ihtimali geçerli ise de bu haberler Askalân şehrinin ashab ve sonrası dönemde Müslümanlar tarafından değerli görüldüğüne işaret etmektedir.

Askalân ve Gazze'nin fazileti hakkında kültürün şöhret kazanmaması kanaatimizce farklı bir durum arz etmektedir. Zira İstanbul'un fethi için Müslümanlar yaklaşık sekiz asır beklerken Filistin bölgesi Hz. Ömer döneminde fethedilmiştir.¹⁴⁹ Bölge daha sonra pek çok kez el değiştirmiş ve cihad için devamlı olarak canlı kalmıştır. Ayrıca Hz. Peygamber İstanbul için fetihden bahsederken Filistin bölgesinin fethedileceğinden değil bu bölgelerde hüküm süren krallıkların yok olacağından bahsetmiştir.¹⁵⁰ Erken dönemlerden itibaren hadis kaynaklarının içerisinde fiten, melâhim, eşrâtü's-sâ'a, Mehdî gibi pek çok bölümde ya da Nuaym b. Hammâd'ın (ö. 228/843) Kitâbu'l-fiten ismiyle müstakil eserinde olduğu gibi farklı toplumların akibetlerinden bahsedilmiş ve Müslümanların Hz. Peygamber sonrası hayatları adına yönlendirmeler yapılmıştır.¹⁵¹ Öyle ki bu gazvelere gidenlerin bağışlanacağından bahsedilerek¹⁵² Müslümanların devamlı surette cihad ile beraber yaşamaları emredilmiştir.¹⁵³ Zira cihad yalnızca şehirlerin fethi değil aynı zamanda gönüllerin fethi anlamında tebliğ anlamı taşımaktadır. Hz. Peygamber kendisine en uzak ve önemli noktada bulunan İstanbul'u ve Roma'yı işaret etmiştir. Bu şehirlere ulaştıran önceki adım anlamında da Askalân ve Gazze bölgelerinin daha kolay şekilde alınacağını düşünmüş olacak ki buraların fethini dolaylı olarak müjdelemiş ve sınır boyu olan bu bölgede tutulacak ribâtla işaret etmiştir. Ayrıca İstanbul o günün şartlarında Bizans imparatorluğunun merkezi konumunda olduğu için daha büyük bir hedef olarak görünmekteydi. Zira İstanbul'un fethi ile birlikte çağ kapanıp başka bir çağ başladığı için Müslümanlar üzerinde daha derin bir etki bırakmıştır. Ancak Askalân şehrinin fazileti hakkında gelen rivayetler İstanbul'un fethi gibi ileride beklenen bir sonuca bağlanmadığı için daha az şöhret kazanmıştır.

5. Sonuç

Vahyin indiği dönemde henüz Müslümanların eline geçmemiş olsa da hem Kur'ân-ı Kerîm de hem de hadis rivayetlerinde bazı şehirlerin faziletinden bahsedilmiştir. Önceki Peygamberlerin yaşadığı yerler anlamında vahyin beşiği kabul edilen Mescid-i Aksâ gibi belli yerler diğer semâvî dinlerde olduğu gibi İslâm âleminde de mukaddes kabul edilmiştir. Bu sebeple rivayetlerde şehirlerin fazileti ile ilgili

¹⁴¹ Ebü'l-Kâsım İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk* (Dimaşk: Dârü'l-fikr li't-tibâati ve'n-neşr, 1995), 68/204/205.

¹⁴² Ebû Ömer İbn Abdilberr, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta mine'l-meânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevi, Muhammed Abdülkebir el-Bekri (Tıtvan: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Suuni'l-İslâmiyye, 1967), 12/200.

¹⁴³ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 2/334; İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, 27/53.

¹⁴⁴ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 26/199.

¹⁴⁵ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 31/286.

¹⁴⁶ İzzeddîn İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fi temyîzi's-Sahâbe* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 1/571; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*, thk. Adil Ahmed Abdülmecid, Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 1/618.

¹⁴⁷ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 2/639; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 3/289.

¹⁴⁸ Mustafa Fayda, "Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/131.

¹⁴⁹ İstanbul'un fethi ile ilgili hadisler için bk. Saylan, *Kaynaklarda Kostantiniyye Rivayetlerinin Tespiti ve Yorumlanması*.

¹⁵⁰ "Kayser muhakkak helâk olacak, sonrasında ise (başka) Kayser olmayacaktır."

Buhârî, "Cihâd", 157 (No. 3027).

¹⁵¹ Nuaym b. Hammâd, *Kitabü'l-Fiten* (Kahire: Mektebetü't-Tevhîd, 1992).

¹⁵² "Ümmetimden Kayser'in şehrine gaza eden ilk savaşçılar bağışlanmışlardır.

Buhârî, "Cihâd", 93 (No. 2924).

¹⁵³ Buhârî, "Cihâd", 157 (No. 3027).

haberlerin gelmesi garipsenecek bir durum değildir. Ancak milliyetçilik ya da dine hizmet gibi belli sebeplerle kimi zaman kasıtlı kimi zaman ise hata ile pek çok rivayet Hz. Peygamber'e isnad edilmiştir. Hadis âlimleri bu hususa dikkat çekmiş ve makbul hadis kaynaklarında yer verilmeyen bu tür rivayetlerin illetlerini ortaya koymuşlardır. Ancak şehirler hakkında nakledilen rivayetlerin tamamının uydurma olduğunu söyleyen kimse çıkmamıştır. Bu bağlamda incelediğimiz Askalân şehri Kudüs çevresinde bulunması sebebi ile zaten mübarek kılındığı söylenen bölge içerisinde. Ancak özel anlamda Askalân şehitleri ya da bu bölgede ribâtta bulunmanın fazileti ile nakledilen rivayetler tartışmalıdır. Ulemanın geneli konu hakkında gelen rivayetlerin pek çoğunun zayıf ya da uydurma olduğunu kabul etmiş ancak meselenin asılsız olmadığını da ifade etmişlerdir. Zira metin bakımından dinin asıllarına aykırı olmayan rivayetlerin zayıflarına nispetle az da olsa makbul şekilleri bulunmaktadır. Merdud olduğu iddia edilen rivayetlerde bulunan râvi Ebû İkal'in hadisin vaz'ına sebep gösterilmesi ise kanaatimizce ilk dönemlerden beri kabul edilen bir husus değildir. Daha çok zabtı kusurlu Ebû İkal'in hata ile bazı rivayetleri ref' etme ihtimali olsa da başka sikâ râviler tarafından nakledilen ve Askalân'da ribâtın faziletinden bahseden haberler mevcuttur. Bundan dolayı İbnü'l-Cevzî gibi bazı âlimlerin Askalân hakkında nakledilen bütün rivayetleri sorunlu gören anlayışa karşı çıkan İbn Hacer'in düşüncesi kanaatimizce daha doğrudur. Ayrıca zayıf hadislerle amellerin fazileti gibi konularda amel etmeye karşı çıkmayan ulemanın düşüncesinde bu rivayetler birbirine desteklemektedir. Kanaatimizce en hayırlı ribât konusunda nakledilen rivayet kendi başına en azından hasen seviyesindedir. Ayrıca bu rivayet diğer rivayetlere şahit olduğu için zayıf olan hadisleri hasen seviyesine çıkartabilmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber ve ashâbının fetihlere ilk başladığı yerin Şâm beldeleri olması da rivayetin içeriğine uygun olmaktadır. Ancak Askalân şehrinin İslâm âleminde İstanbul şehri gibi büyük bir konumda bulunmaması ve İstanbul'a göre daha erken dönemde fethedilmesi Müslümanların dünyasında bu rivayetlerin daha az şöhret kazanmasına sebep olmuştur. Sonuç olarak çoğunluğu zayıf olsa da hem vakiya hem de Kur'ân ve Sünnet'in ruhuna uygun olan bu rivayetlerle ihtiyatla da olsa amel edilebilir.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

- Abdürrezzâk b. Hemmâm. *el-Musannef*. thk. Habiburrahman A'zami. 12 Cilt. Beyrut: el-Meclisü'l-İlmi, 2. Basım, 1983.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 8 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadis, 1995.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnâvut, Adil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Akdemir, Furat. *Fetânet Sıfatı Bağlamında Hz. Peygamber'in Örnekliliği Meselesi* Ankara: İlahiyat Yayınları 2018.
- Algül, Hüseyin. "Mûte Savaşı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 385/387. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Ali el-Kârî. *el-Esrârü'l-merfû'a fi'l-aḥbâri'l-mevzû'a*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Arı, Mehmet Salih. "Üsâme b. Zeyd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/361-363. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: Dârü ve Mektebetü'l-Hilal, 1988.

- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Şuabü'l-îmân*. thk. Abdülali Abdülhamid Hamid. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 2003.
- Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdülhâlik. *Müsnedü'l-Bezzâr el-Bahrü'z-zehhâr*. thk. Mahfûzurrahman Zeynullah. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 1988.
- Bilge, Mustafa L. "Gazze". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/534-536. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *et-Târîhu'l-kebîr*. 7 Cilt. Haydarabad: Dairetu'l-Maarifi'l-Osmaniyye, ty.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-sahîh*. 7 Cilt. Şam: Dâru İbn Kesir, 5. Basım, 1993.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi 'u's-sahîh*. thk. Muhammed Zühayr b. Nâsir en-Nâsir. 9 Cilt. yy: Dâru Tavku'n-Necât, 2001.
- Bûsîrî, Ebû'l-Abbas Şehabeddin. *İthâfü'l-hıyere bi-zevâ'idil-mesânîd il-'aşere*. thk. Daru'l-Mişkat İlmî Araştırma Kurulu. 9 Cilt. Riyad: Darü'l-Vatan, 1999.
- Ebû Avâne, Ya'kûb b. İshâk. *Müstaşrecü Ebî 'Avâne*. 5 Cilt. Beyrut: Darü'l-Mârif, 1998.
- Ebû Dâvud. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnâvut. 7 Cilt. Dâru'r-Risâleti'l-Âlemîyye, 2009.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî. *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'*. 10 Cilt. Kahire: Matbaatü's-Saade, 1974.
- Ebû Ya'la el-Mevsilî, Ahmed b. Ali. *Müsnedu Ebî Ya'la*. thk. Said b. Muhammed. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2013.
- Elbânî, Muhammed Nâsirüddin. *Silsiletü'l-ehâdisi's-sahîha ve şey'ün min fıkhihâ ve fevâ'idihâ*. 6 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1995.
- Elbânî, Muhammed Nâsirüddin. *Silsiletü'l-ehâdisi'z-za'ife ve'l-mevzû'a ve eserühe's-seyyi'ü fi'l-ümme*. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1992.
- Elbânî, Muhammed Nâsirüddin. *Zâifü Câmi 'i's-sağîr*. Mektebetü'l-İslami, 2006.
- Erkaya, Musa. "Kazvîn Şehrinin Faziletine Dair Bir Rivâyetin Senedi Üzerine Bir İnceleme". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2016), 129-170.
- Erkaya, Musa. "Mevzûât Kitaplarında Yer Alan Şehirlerin Faziletiyle İlgili Uydurma Hadisler - Kazvîn Örneği - I". *The Journal Of Academic Social Science Studies* 74 (2019), 335-372.
- Erkaya, Musa - Ural, Cemal. "Mevzûât Kitaplarında Yer Alan Şehirlerin Faziletiyle İlgili Uydurma Hadisler - Kazvîn Örneği - II". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/35 (2019), 430-450.
- Fayda, Mustafa. "Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/130-131. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Görgülü, Ülfet. "Kudüs Ulvi Sevda, Yüce Bir Dava". *Kudüs Mukaddes Miras*. ed. İşcan Abdalbaki. Ankara: DİB Yayınları, 2020.
- Hatîb el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd Medîneti's-selâm*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. 16 Cilt. Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslami, 2002.
- Heysemî, Nureddin. *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*. thk. Husameddîn el- Kudsî. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevi, Muhammed Abdülkebir el-Bekri. 24 Cilt. Tıtvan: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 1967.
- İbn Adî, Ebû Ahmed. *el-Kâmil fi duaî'r-ricâl*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

- İbn Arrâk, Ebü'l-Hasen Nûruddîn. *Tenzîhü's-şer'ati'l-merfû'a 'ani'l-ahbâri's-şen'ati'l-mevzû'a*. thk. Abdülvehhâb Abdüllatîf, Abdullah Muhammed es-Siddîk. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1981.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım. *Târîhu medîneti Dimaşk*. 80 Cilt. Dimaşk: Dârü'l-fıkr li't-tibâati ve'n-neşr, 1995.
- İbn Ebî Hâtım, Ebû Muhammed. *Âdâbü's-Şâfi' ve menâkıbüh*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Ebî Hâtım, Ebû Muhammed. *el-Cerh ve't-ta'dil*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1952.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-asar*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 1989.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Muhibbüddin el-Hatîb. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1960.
- İbn Hacer el-Askalânî. *el-Kavlü'l-müsedded fi'z-zebbi 'an Müsnedi Ahmed fi'z-zebbi 'an Müsnedi Ahmed*. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 2. Basım, 1981.
- İbn Hacer el-Askalânî. *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 Cilt. Haydarabad: Matbatü'l-Meclisi Dâireti'l-Maarifi'n-Nizamiyye, 1908.
- İbn Hibbân el-Büstî, Ebû Hâtım. *Sahîhu İbn Hibbân bi tertibi İbn Balabân*. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- İbn Hibbân el-Büstî, Ebû Hâtım. *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*. thk. Mahmûd İbrâhim Zayed. 3 Cilt. Haleb: Dârü'l-Va'y, 1976.
- İbn Hibbân el-Büstî, Ebû Hâtım. *el-Müsnedü's-sahîh 'ale't-tekâsîm ve'l-envâ' min gayri vücdi kat'in fi senedihi velâ şübûti cerhin fi nakilîhâ'*. thk. Mehmet Ali Sönmez - Halis Aydemir. 8 Cilt. Beyrut: Darü İbn Hazm, 2012.
- İbn Hibbân el-Büstî, Ebû Hâtım. *Kitâbü's-Sikât*. 9 Cilt. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1973.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *el-Menârü'l-münîf fi's-sahîh ve'z-za'îf*. Haleb: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 970.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fida. *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm*. thk. Sami b. Muhammed es-Selame. 8 Cilt. Riyad: Daru Taybe, 2. Basım, 1999.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid el-Kazvini. *es-Sünen*. 2 Cilt. Darü ihyai'l-kütübî'l-arabi, 1952.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed. *Mecmûu resâili'l-Hafız İbn Receb el-Hanbelî*. thk. Ebû Mus'ab el-Hulvânî. 4 Cilt. ef-Fâruku'l-hadisiyye li't-tab'ati ve'n-neşr, 2003.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *Mecmûu Fetâvâ*. 35 Cilt. Medine: Mecmai'l-Meliki'l-Fahd, 2004.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *el-İlelû'l-mütenâhiye fi'l-ehâdisi'l-vâhiye*. thk. İrşadü'l-Hakk el-Eserî. 2 Cilt. Pakistan: İdaretü'l-Ulûm el-Eseriyye, 2. Basım, 1981.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Kitâbü'l-mevzû'ât*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. 3 Cilt. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1968.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddîn. *Üsdü'l-gâbe fi temyîzi's-Sahâbe*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- İbnü'l-Fakîh el-Hemedânî. *el-Buldân*. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1996.
- İmam Mâlik. *el-Müdevvene*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.

- Jean-Pierre Filiu. *Gazze Tarihi*. çev. Eylem Alp. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2016.
- Kandemir, M. Yaşar. "Fezâil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/529-531. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Karadeniz, Hatice. "İstilahlaşma Sürecinde Münker Hadis Kavramı". *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 3/2 (2017), 57-92.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 6. Basım, 2017.
- Kaya, Hamit. *Şehirlerin Fazileti ile ilgili Hadisler*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Mahmudov, Elşad. "Zâtüsselâsil Seriyyesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/153-154. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Menekşe, Ömer. *Selçuklu İslam Hukuku*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2. Basım, 2022.
- Mizzî, Yusuf b. Abdurrahman. *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Münâvî, Muhammed Abdürreûf. *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi 'i's-sağîr*. Mısır: Mektebetü't-Ticaretü'l-Kübra, 1937.
- Müslim. *el-Câmi 'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî'l-Halebî, 1374-75/1955-56.
- Müttakî el-Hindî. *Kenzü'l-'ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*. 16 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 5. Basım, 1981.
- Nuaym b. Hammâd. *Kitabü'l-Fiten*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü't-Tevhîd, 1992.
- Râfiî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm er-. *et-Tedvîn fî ahhâri Kazvîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Râzî, Zeynuddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr er-. *Ünmûzecü'l-celîl fî esiletin ve ecvibetin an garâibi âyi't-tenzil*. thk. Abdurrahman b. Muhammed el-Matrudî. Riyad: Alemu'l-Kütüb, 1991.
- Saîd b. Mansûr, Ebû Osman el-Horasani. *Sünenu Saîd b. Mansûr*. thk. Habiburrahman A'zami. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1982.
- Saylan, İbrahim. *Kaynaklarda Kostantiniyye Rivayetlerinin Tespiti ve Yorumlanması*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023.
- Siddik, Muhammed - Şamlıoğlu, Yasemin. "Safranbolu İlahiyat Araştırmaları-1". *Fiten Hadisleri Çerçevesinde "Tutacağınız En Hayırlı Sınır Askalân'dır." Hadisinin Sened ve Metin Açısından İnceleme ve Değerlendirilmesi*. ed. Doğan Delil Gültekin. 108-117. İzmir: Duvar Yayınevi, 2024.
- Süyûtî, Celâlüddîn es-. *Cem'u'l-cevâmi'*. 25 Cilt. Kahire: Ezheri şerif, 2. Basım, 2005.
- Süyûtî, Celâlüddîn es-. *ed-Dürri'l-mesnûr fî't- tefsiri bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fiker, ts.
- Süyûtî, Celâlüddîn es-. *el-Le'âli'l-maşnû'a fî'l-ehâdisi'l-mevzû'a*. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- Şahyar, Ayşe Esra. "Zayıf Hadisle Fezâil Konusunda Amel Edilebilirlik' Fikrinin Doğuşu ve Gelişimi". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/1 (2003), 31-49.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali. *el-Fevâ'idü'l-mecmû'a fî'l-ehâdisi'l-mevzû'a*. thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemani. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Târik b. Abdullâh, Abdulmuhsin b. İbrâhim. 10 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hameyn, ty.

- Taberânî, Ebû'l-Kâsım. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdi Abdülmecid Selefî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 3. Basım, 1994.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım. *Müsnedü's-Şâmiyyîn*. thk. Hamdi b. Abdülmecid. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-. *Câmî'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 16 Cilt. Daru Hicr, 2001.
- Tirmizî, Ebû İsa. *es-Sünen*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Ukaylî, Ebû Cafer Muhammed b. Amr. *ed-Du'afâ'ü'l-kebîr*. thk. Abdülmü'ti Emin Kal'aci. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Mektebetü'l-İlmiyye, 1984.
- Ünal, İsmail Hakkı. "Şehirlerin Faziletiyle İlgili Uydurma Hadisler ve" Hayru'l-buldan" Risalesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/41 (2000), 67-90.
- Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Esemî el-Medenî el-. *Fütûhu's-Şâm*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Vâsıtî, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-. *Fezâilü'l-Beyti'l-Makdis*. Kıbrıs: Merkezü Beyti'l-Makdis li'd-dirâse, 2010.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh. *Mu'cemü'l-büldân*. 5 Cilt. Beyrut: Daru Sâdır, 2. Basım, 1995.
- Yerkazan, Hasan. "İbnü's-Salâh'a Nispet Edilen Müsnedü'l-Hâfız Osmân b. es-Salâh el-Eserî fîmâ verede mine'l-ehâdîs fî fazlî'l-İskenderiyye ve 'Askalân İsimli Eser Üzerine Bir Değerlendirme". *EskiYeni* 43 (2021), 55-76.
- Yiğit, İsmail. "Tebûk Gazvesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/228-230. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Yiğit, İsmail. "Ribât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/76-79. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Yücel, Ahmet. "Cerh Lafızlarından 'Münkerü'l-Hadis' ve Farklı Kullanımları". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-14-15 (1997), 199-210.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 24. Basım, 2016.
- Zehebî, Şemseddin. *el-Kâşif fî ma'rifeti men lehû rivâye fî'l-Kütübî's-sitte*. thk. Ahmed Muhammed Nemr Hatîb, Muhammed Avvame. I-II Cilt. Cidde: Dârü'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1992.
- Zehebî, Şemseddin. *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed Bicavi. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1963.
- Zehebî, Şemseddin. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. 15 Cilt. Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslami, 2003.
- Zehebî, Şemseddin. *Telhîsü Kitabi'l-Mevzûât*. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1998.



Modern Türk Hukukçularının İslâm Hukukunun Dinamik mi Statik mi Olduğu Üzerine Düşünceleri¹

Thoughts of Modern Turkish Lawyers on Whether Islamic Law is Dynamic or Static

Kenan YILDIZ² 

Geliş Tarihi (Received): 04.12.2024

Kabul Tarihi (Accepted): 30.01.2025

Yayın Tarihi (Published): 31.05.2025

Öz: Diğer Türk-İslam devletlerinde olduğu gibi Osmanlı İmparatorluğu da devleti İslâm hukuku kuralları ile yönetmiştir. Tanzimat Fermanı'nın (1839) ilanından sonra Batı'dan kanunlar iktibas edilmeye başlamıştır. Çeşitli iç ve dış nedenlerle kanun iktibasları devam etmiş ve Cumhuriyet'in ilanından (1923) sonra kanunlarımızın tamamen Batı'dan iktibas edilmesine karar verilmiştir. 1926 yılında kabul edilen Medeni Kanun'un gerekçesinde dine dayalı olan eski hukukumuzun değişmez kurallar üzerine bina edildiğinden zamanımızın hukuk ihtiyacını karşılayamadığı, bu nedenle kanunun İsviçre'den iktibasına karar verildiği belirtilmiştir. Biz de araştırmamızda modern hukukçuların bu konudaki yani İslam hukukunun dinamik mi statik mi olduğu konusundaki düşüncelerini inceledik. Amacımız bütün modern hukukçuların Medeni Kanun'un gerekçesine taraftar olup olmadıklarını tespit etmektir. Konu ile alakalı modern hukukçuların İslam hukuku hakkındaki çalışmalarına müracaat edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Modern Hukuk, Kanun, İctihat, Dinamizm.

&

Abstract: As with other Turkish-Islamic states, the Ottoman Empire governed the state according to the rules of Islamic law. After the declaration of the Tanzimât Edict (1839), laws began to be adopted from the West. Due to various internal and external reasons, the adoption of laws continued, and after the proclamation of the Republic (1923), it was decided that our laws would be completely adopted from the West. In the justification of the Civil Code adopted in 1926, it was stated that our old law, based on immutable religious principles, could not meet the needs of modern law, and for this reason, it was decided to adopt the law from Switzerland. In our study, we examined the thoughts of modern jurists on this issue, namely whether Islamic law is dynamic or static. Our aim was to determine whether all modern jurists support the justification of the Civil Code. Works of modern jurists on Islamic law were consulted in relation to the topic.

Keywords: Islamic Law, Modern Law, Legislation, İctihād, Dynamism.

Atıf/Cite as: Yıldız, Kenan. "Modern Türk Hukukçularının İslâm Hukukunun Dinamik mi Statik mi Olduğu Üzerine Düşünceleri". *Dergiabant* 13/1 (Mayıs 2025), 160-175. doi: 10.33931/dergiabant.1596453

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Bu çalışma Prof. Dr. Ali İhsan Pala danışmanlığında Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı'nda 2024 yılında tamamlanan "Cumhuriyet Dönemi Türk Hukukçularının İslâm Hukuku Hakkındaki Yaklaşımları" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

² Dr., Kenan Yıldız, Milli Eğitim Bakanlığı, ky457384@gmail.com.

1. Giriş

İşlevi hak ve adâlet prensibine uygun olarak toplumsal düzeni sağlamak olan³ hukukun bu işlevini yerine getirebilmesi toplumda sosyal, kültürel, ekonomik vb. her alanda meydana gelen değişime paralel olarak koyduğu kuralları geliştirebilecek veya yeniden düzenleyebilecek yahut yeni kurallar koyabilecek dinamik yapıya sahip olmasıyla mümkündür. Canlı bir organizmanın hayatta kalması ve canlılığını devam ettirebilmesi için değişen çevre koşullarına uyum sağlaması gibi hukuk da hakkın yerini bulması ve adâletin tecelli etmesi görevini ancak değişen koşul ve şartları dikkate almasıyla sağlayabilir. Bu uyumu sağlayamayan hukuk, adâleti temin etmekten ve hakları korumaktan aciz kalacağı için kendi sonunu hazırlamış olur.

İslâm hukuk sistemini benimseyen⁴ Osmanlı İmparatorluğu şer'î hukuk tabir edilen fıkıh ile şer'î hukuka aykırı olmamak kaydı ile padişah tarafından çıkarılan ve örfî hukuk tabir edilen kanunnâmelerle yönetilmekteydi.⁵ Sanayi devrimi ile Batı'da sosyal, kültürel ve ekonomik alanda yaşanan ilerleme ve gelişmeyi takip edemeyen Osmanlı, Tanzimat (1839) sonrası askerî, içtimâî, iktisadî ve hukukî alanlarda Batı tarzı reformlar yapmaya başladı. Tanzimat'la başlayan bu hukukî reform birtakım iç ve dış amillerle⁶ Cumhuriyet Dönemi'nde tamamen Batı kanunlarının resepsiyonuyla neticelendi.

1926 yılında İsviçre'den alınan Medeni Kanunumuzun Esbâb-ı Mûcibe Lâyihası'nda İslâm hukukunun terk edilerek Medeni Kanun'un alınması, dine dayalı olan eski hukukumuzun değiş/tirile/mez hükümler ihtiva ettiğinden statik bir yapıya sahip olduğu ve değişen hayat şartlarına uygun hükümler üretmediği iddiası ile gerekçelendirilmiştir. Gerekçede Türkiye'nin hâlihazırda "müdevven" bir medeni kanununun olmadığı, yalnız akitlere yer veren Mecelle'nin bulunduğu, Mecelle'nin ise 1851 maddesinden sadece 300 maddesinin bugünün ihtiyaçlarını karşılayabildiği ifade edilir. Yine gerekçede, insan hayatının her zaman değişim ve dönüşüme maruz kaldığı, Mecelle'nin ise dine istinat ettiği, "lâyetegayyer [değişmez] hükümler" ifade eden din kurallarının ise "şekilden ve ölü kelimelerden" ibaret olduğu, bundan dolayı da sürekli ilerleyen hayatın ihtiyaçlarına cevap veremeyeceği ifadeleri yer alır.⁷

Çalışmamızda İslâm hukukunun dinamik bir yapıya mı yoksa statik bir yapıya mı sahip olduğu meselesi hakkında Cumhuriyet Dönemi modern hukukçularının düşüncelerini tespit etmeye çalışacağız. Konuyla alakalı Saffet Köse'nin "İslâm Hukukunun Statik Olduğu İddiasının Tahlili"⁸ adlı bir makalesi mevcuttur. Bu makalede modern hukukçulardan bir kısmının İslâm hukukunun statik olduğu iddialarına yer verilerek bu iddiaların yanlış olduğu İslâm hukuku kaynakları referans gösterilerek ispat edilmeye çalışılmıştır. Biz ise bu çalışmamızda önce İslâm hukukunun statik bir yapıya sahip olduğunu söyleyen modern hukukçuların görüşlerini, sonra dinamik olduğunu söyleyen modern hukukçuların görüşlerini ortaya koyup ardından bu görüşlere dair değerlendirmemizi sunarak araştırmamızı sonlandıracağız.

³ Tevhit Ayengin, "Hukûkî Dinamizm ve İçtihat İsalet Tartışmaları", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 12/3 (Aralık 2012), 140.

⁴ Tanzimat Fermanı'nın mukaddimesinde geçen şu ifadeler, Osmanlıların İslâm hukukunu benimsediğinin bir göstergesidir: "Cümleye malum olduğu üzere Devlet-i Aliyyemizin bidayet-i huzurundan beri ahkâm-ı celile-i Kur'aniyye ve kavanîn-i şer'îyyeye kemâliyle riayet olunduğundan..." Reşat Kaynar, *Mustafa Reşid Paşa ve Tanzimat* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2010), 176.

⁵ Ali Fuat Başgil, *Din ve Laiklik* (İstanbul: Yağmur Yayınevi, 2012), 180; Halil İnalcık, "Osmanlı Hukukuna Giriş, Örfî- Sultanî Hukuk ve Fatih'in Kanunları", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 13/02 (Şubat 1958), 126; M. Akif Aydın, "Osmanlı Hukuku'nun Genel Yapısı ve İşleyişi", *Türkler* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), X/24; Ahmet Akgündüz, "Osmanlı Hukuk Sisteminin Şer'îliği Meselesi ve Kanunnâmelerin Şer'î Tahlili", *XV. ve XVI. Asrı Türk Asrı Yapan Değerler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1999), 153-175.

⁶ Bkz. M. Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul: Beta Basım Yayın ve Dağıtım A.Ş., 2019), 416-420; Mehmet Gayretli, *Tanzimat Sonrasında Cumhuriyet'e Kadar Olan Dönemde Kanunlaştırma Çalışmaları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 90-95; Kenan Yıldız, *Cumhuriyet Dönemi Türk Hukukçularının İslâm Hukuku Hakkındaki Yaklaşımları* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2024), 137-167.

⁷ T.B.M.M. Zabıt Ceridesi, Devre II, Cilt 22, İçtima Senesi III, Elli Yedinci İçtima, 17.2.1926, 1.

⁸ Saffet Köse, "İslâm Hukukunun Statik Olduğu İddiasının Tahlili", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (Temmuz 1996), 255-295.

2. İslâm Hukukunun Statik Olduğunu İddia Eden Hukukçular

İslâm hukukunun statik olduğunu iddia eden modern hukukçulardan birisi Mehmed Fuad Köprülü'dür (1890-1966). Millî Eğitim Bakanlığı tarafından neşredilen *İslâm Ansiklopedisi*'nin fıkıh maddesine zeyil yazan Fuad Köprülü, İslâm hukukunda re'y, kıyas ve istihsan gibi hukukta dinamizmi sağlayacak, zaman ve mekânın şartlarına uygun hüküm çıkarma yöntemlerinin var olduğunu kabul etmekle birlikte kaynağının ilâhî oluşu ve dine istinat etmesi nedeniyle "*nass'a bağlı kalmak zorunda*" olan bir hukuk sisteminin, hukukun bütün alanlarını düzenleyemeyeceğini söylemektedir.⁹

Esasen Köprülü'nün fıkha bakışı çok kötümserdir. Müellif yazılarında yer yer fukahâyı "*tenkitçi ve objektif bir zihniyete tesadüf*"¹⁰ edememekle itham eder, fıkıhı da "*orta zaman Müslüman hukukçularının dar ve şematik nazariyeleri*"¹¹ ve "*hayali sistemleri*"¹² diyerek acımasızca eleştirir. Yine İslâm hukuku hakkında "*devlet otoritesine serbest bir faaliyet tanımayan dar ve geri nazariyeler*"¹³ ifadesini kullanır. Son ifadesi, İslâm hukukunun özellikle kamu hukuku alanında statik bir yapıya sahip olduğu vurgusu taşımaktadır. Zaten sıklıkla kamu hukuku alanında Kitap ve Sünnet'in yok denecek kadar az bir katkısının olduğunu ve bu alanın Türklerin öteden beri sahip oldukları devletçilik zihniyetinin bir ürünü olarak ortaya çıktığını dile getirir.¹⁴

İlk Türk hukuk tarihi eseri sahibi olan¹⁵ Sadri Maksudi Arsal (1880-1957), İslam hukukunun statik olduğunu iddia eden bir diğer hukukçumuzdur. Arsal "*Türk Tarihi ve Hukuk*" adlı kitabında her ne kadar İslâm hukukunun Türkler tarafından tamamen benimsenerek Türklerin hukuku hâline geldiğini ve Türklerin hayatında çok önemli bir rol oynadığını söylese de¹⁶ kitabını tamamen İslâm öncesi hukuk tarihine hasretmiştir. Arsal, Avrupa hukukunun Rönesans öncesi skolastik döneminde sanki Avrupa'daki bütün insanların düşünme kabiliyetlerinin tek bir kalıp hâline sokulduğunu veya zincirle bağlanmış olduğunu söylediği paragrafın dipnotunda Türk hukuk tarihi içerisinde İslâm hukukunun hâkim olduğu dönemi bu döneme benzetir. Din ve ahlakın kaynağının "*Kur'an, Hadis ve büyük din otoritelerinin reyleri, felsefe sahasında ise Aristo'nun ve İslâm filozoflarının İslâm dini esaslarına uygun olan fikirleri*" olduğunu ifade eden Arsal, İslam aleminde de Roma hukukunda olduğu gibi din ile hukukun birleştiğini ve hukukun tamamen dine tabi olduğunu söyler.¹⁷ Bu ifadeleriyle İslâm hukukunun da Orta Çağ Avrupa hukuku gibi sadece belli kalıplarda kaldığını ve yeni bir şeyler üretmediğini ima etmektedir.

Bir makalesinde ise Arsal fıkıh eğitiminde dogmatik bir metodun takip edildiğini, bu eğitimde tarihî, içtimaî ve felsefî izahların olmadığını, bu alanda eğitim alan kişinin vazifesinin Kur'an, Sünnet ve mezhep imamları tarafından emredilmiş veya düşünülmüş hükümleri kuru kuruya ezberlemek olduğunu, serbest eleştiri ve yorum imkânının olmadığını, bu nedenle de hukukun İslâm dünyasında ilim derecesine yükselemediğini iddia eder.¹⁸

Modern hukukçulardan Vasfi Raşid Seviğ'in (1887-1971) konumuz hakkındaki düşüncelerini "*Fıkıh ve Medeni Kanun*" adlı makalesinden takip edebiliriz. Müellif bu makalesinde çok keskin ve iddialı ifadeler kullanır. Makalenin daha başında fıkıhın doğuşunun ve gelişmesinin hukuk tarihinde çok ender yaşanan önemli bir olay olduğunu söyledikten sonra "*İslâm Hukuku büyük ve parlak bir hukuk kültürüne malik olduktan sonra kısırlaştı ve altı asır boyunca ne yeni bir fikir ne yeni bir eser yarattı. XIV üncü asırda yazılmış eserlerden*

⁹ M. Fuad Köprülü, "Fıkıh", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978), 4/614.

¹⁰ M. Fuad Köprülü, *İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1983), 353.

¹¹ Köprülü, *İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, 3. Başka bir sayfada da "*İslâm hukukunun devlet otoritesine serbest bir faaliyet tanımayan dar ve geri nazariyeleri*" şeklinde ifadesi mevcuttur. Köprülü, *İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, 35. (Kitapta 35. sayfa sehven 36 diye basılmıştır.)

¹² Köprülü, *İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, 35.

¹³ Köprülü, *İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, 18.

¹⁴ Köprülü, *İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, 3-35.

¹⁵ Ali Birinci, "Türk Hukuk Tarihçisi Sadri Maksudi'nin Hayat Hikâyesi ve Eserleri", *İstanbul Hukuk Mecmuası* 75 (Aralık 2017), 93.

¹⁶ Sadri Maksudi Arsal, *Türk Tarihi ve Hukuk* (İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1947), 17.

¹⁷ Arsal, *Türk Tarihi ve Hukuk*, 9.

¹⁸ Sadri Maksudi Arsal, "Hukuk İlmi ve Sosyolojisi I Hukuk Kavâidi ve Hukuk İlmi", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 1/1 (Mart 1943), 21.

okutulan bir hukukta hayattan eser bulunduğuna ise asla iddia edilemez.”¹⁹ diyerek İslâm hukukunun belli bir noktada kalarak artık zamana intibak sağlayamadığını ifade eder.

Seviğ İslâm âlimlerini mana ve maksadı bırakıp rivayetlerin zahirine yapıştıkları, bu nedenle de değişen şartlara uygun hükümler ortaya koyamadıkları için eleştirmekte fakat ulemânın bu yanlış tutumunun altında yatan asıl nedenin hukukun dine dayanması olduğunu ve dinin ulemânın hayatın akışına paralel fikirler üretmesini engellediğini söyler.²⁰

Tanzimat’la birlikte Batı kanunlarının hayatımıza girmeye başladığını, aynı yıllarda Fransa Medeni Kanunu’nun iktibas tartışmalarının yaşandığını hatırlatan müellif “irtica” olarak isimlendirdiği ulemânın buna karşı çıktığını söyleyerek fıkıh hakkında şu ifadeleri kullanır: “Fıkıh ise donmuş ve bir mutlak sükûn haline gelmiş bir hukuktur. Her varlık ve her müessesese gibi zamanın mahlûku olan İslâm hukuk sisteminin de zamanla bozulacağı tabîî idi...” İslam fıkıhının bozulduğunu iddia eden Seviğ, fıkıhın eski şevketini de artık kazanamayacağını, bu yeteneğini de kaybettiğini iddialarına ekler.²¹

İslâm hukukunun statik olduğunu iddia eden diğer bir modern hukukçu Hıfzı Veldet Velidedeoğlu’dur (1904-1992). Mukaddes kitaplarda hem uluhiyeti hem ahlakı hem de hukuku ilgilendiren kaidelerin olduğunu ve dinlerin bütün beşerî ilişkileri düzenlemek gibi bir iddialarının bulunduğunu belirten Hıfzı Veldet dinlerin böyle bir şeyi gerçekleştiremediklerini söyler. Veldet, dinin beşeri nizamlamak için koyduğu kuralların kaynağının ilâhî olduğunu, beşerin bunda bir müdahalesinin bulunmadığını ve insanların Allah tarafından konulan kuralları değiştirmek gibi bir yetkiye de sahip olmadıklarını, bundan dolayı her geçen gün değişen ve başkalaşan hayatın gidişatına ve ihtiyaçlarına cevap vermekte aciz kaldıklarını ifade eder. Veldet, dünyevî ilişkileri tanzim eden hukukun, uhrevî ilişkileri tanzim eden dinden ayrılmasının nedeninin de dinin değişime izin vermemesi olduğunu kaydeder.²² Müellif bu sözleri ile ilâhî iradenin beşerin ameli davranışları üzerinde herhangi bir yetkisinin olmayacağını, dinin sadece vicdanlara hapsedilmesi gerektiğini savunur.

Velidedeoğlu, dinî kaide ve kuralların eski dönemlerde toplumları idare ettiğini fakat sosyal, kültürel ve ekonomik ilerlemeyle birlikte artık yeni toplumların ihtiyaçlarına cevap veremediklerini, medenî toplumların hukukî ihtiyaçlarını karşılamak için din adamlarının çeşitli subjektif ve keyfi yorumlarıyla çözüm bulmaya çalıştıklarını ve bunun da adâletten ziyade adâletsizliğe yol açtığını söyler. Müellif ayrıca bu keyfiliğin fertler arası ilişkilerde güvensizliğe, devletle fert arasındaki ilişkilerde ise tahakküme ve zulme neden olduğunu ifade eder.²³

Sulhi Dönmezer (1918-2004) de Velidedeoğlu gibi benzer ifadeler kullanır. Ona göre din kurallarının en büyük kusuru hayatın akışıyla ortaya çıkan gereksinimleri takip edemeyişidir. Dönmezer, ilahî emirlerden oluştuğunu söylediği dinî hukukun esaslarının değişmez olduğunu, bu özelliğiyle değişim karşısında direndiğini ve terakkiye engel olmaya başladığını ifade eder.²⁴

Ömer Lütfi Barkan (1902-1979) da İslâm hukukunun, ilâhî menşeli olması, kutsal ve noksansız kabul edilmesi nedeniyle koyduğu hükümlerin bütün İslâm âlemini idare edecek kapasitede ve değiştirilmelerine ihtiyaç duyulmayacak kadar mükemmel olduğu iddiasında bulunduğunu, bundan dolayı değiştirilmeden hep aynı kalacağını söylemiş, Osmanlı’daki örfî hukukun İslâm hukukunun bu değişmez yapısı ve yetersizliği nedeniyle ortaya çıktığını iddia etmiştir.²⁵

Barkan, Kur’ân-ı Kerîm’in bir hukuk kitabı olmadığını, ruhanî kanunları ihtiva eden bir inanç kitabı olduğunu, Kur’an’da yer almayan İslâm hukuk kurallarının ilk üç asırda oluştuğunu ve bu kurallar kutsal

¹⁹ Vasfi Raşit Seviğ, “Fıkıh ve Medenî Kanun”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 8/3 (1951), 210.

²⁰ Seviğ, “Fıkıh ve Medenî Kanun”, 213.

²¹ Seviğ, 229.

²² Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, *Medeni Hukuk 1 Şahsın Hukuku* (İstanbul: Ahmet Sait Matbaası, 1945), 24-25.

²³ Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, “Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat”, *Tanzimat-1* (İstanbul: MEB Yayınları, 1999), 139-140.

²⁴ Sulhi Dönmezer, “Hukuk ve Hayat”, *Journal of Istanbul University Law Faculty* 21/1-4 (Temmuz 2011), 427.

²⁵ Ömer Lütfi Barkan, *XV. ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Ziraî Ekonominin Hukukî ve Malî Esasları. I. Cild: Kanunlar* (İstanbul: İÜEF Türkiyat Enstitüsü Neşriyatı, 1943), 10/XII-XIII.

kabul edilerek bunlara değişmez dinî esaslar olarak bakıldığını²⁶ söylemektedir. Bununla birlikte hem kamu hukuku hem de özel hukuk alanında idarecilere geniş yetki tanındığından dolayı şer'î hukukun yanında örfî hukukun da tatbikat sahası bulduğunu²⁷ belirterek kamu hukuku alanında İslâm coğrafyasında çok farklı idarî usul ve esasların uygulandığını hatta Kur'an'ın sarih emirlerine aykırı usul ve sistemlerin geliştirildiğini²⁸ iddia etmiştir.

Zahit İmre (1918-1989) de dine istinat eden bütün hukuk sistemlerinin statik olduğunu söyleyen modern hukukçulardandır. İmre mukaddes kitapların ve din adamlarının belli kurallar koyduğunu ve insanları bu kurallara uymaya zorladığını, insan vicdanının serbest olduğunu fakat dinde böyle bir serbestliğin olmadığını söyleyerek hukukun dinden ayrılması gerektiğini, dinin hukuktaki değişimi takip edemeyeceğini söyler. Ona göre hayatın nizamı olan ve hayatla beraber değişmesi icap eden hukuk dine istinat etmemelidir. Din sadece vicdan işi olarak kalmalıdır.²⁹

İslâm hukukunun statik olduğunu iddia eden diğer bir hukukçu ise Esat Arsebük'tür (1885-1954). Arsebük, günden güne gelişim gösteren bir toplumun fertleri arasındaki ilişkilerin sadece nakle dayandığını söylediği bir hukuk sistemiyle idare edilemeyeceğini, toplumun ihtiyaçlarına cevap verebilecek her yeni şeyi dinin değişmeyen kurallarına ircaa çalışmanın ancak hukuktan veyahut halkın ihtiyaçlarından taviz vermekle gerçekleşebileceğini söyler. İslam hukukçularının koydukları her bir kaide ve kuralı dört kaynaktan (Kitap, Sünnet, İcma, Kıyas) birine dayandırmak yahut hiç olmazsa bu asıllara yaklaştırmak zorunda olduklarını, bunun da “mazinin icaplarıyla halin ihtiyaçlarını karşılamak” demek olduğunu söyleyen Arsebük sözlerine şöyle devam eder: “Muntazam ve tabii seyrini takibedemiyen hukuk hayatın mütemadiyen karşısına çıkardığı zaruretler neticesinde gayri tabii yollara döküldü. Fıkıhta “Kitabül-hiyel” namı altında açılan fasıl, ihtiyaçları gayri tabii yollarla temine uğraşan bir mesai mahsulüdür.”³⁰

Anayasa hukukçusu Yusuf Ziya Özer (1870-1947) hukuk inkılabından bahsettiği makalesinde İslâm hukukunun 1300 sene önceki bedevi Arapların örflerine dayandığını, sonra müçtehitler tarafından zamanın şartlarına göre bir değişim ve dönüşüm geçirerek hukuk ihtiyacını karşılayabildiğini fakat daha sonra içtihat kapısının kapatıldığını, bu nedenle ilerlemenin durduğunu, ilerleyen hayatın akışına İslâm hukukunun bin yıl önceki hükümleriyle cevap vermeye çalıştığını, bunun ise mümkün olmadığını söyler.³¹

“Hukuka Giriş” adlı eserinde din kurallarının uzun yıllar boyunca toplum hayatını düzenlediğini, bu kuralların ilâhî irade tarafından konulduğunu ve değiştirilmesinin mümkün olmadığını söyleyen hukukçu Şeref Gözübüyük (1924-2006) değiştirilemez yapısından dolayı din kurallarının donmuş olduğunu, bundan dolayı bu kuralların toplumun, zamanın geçmesiyle ortaya çıkan gereksinimlerini takip edemediğini kaydeder. O, din kurallarının ilâhî iradeyle konulan değişmez kurallar, hukuk kurallarının ise toplumu nizamlamak için konulan değişebilir kurallar olarak ayırdıktan sonra içtihat kapısının kapatılmasıyla birlikte fıkıhın gelişiminin durduğunu ve bunun neticesinde cemiyetin ihtiyaçlarını karşılayamadığını belirtir.³²

Gözübüyük'le aşağı yukarı aynı şeyleri ifade eden Necip Bilge (1912-2001) de din kurallarının “genellikle sonsuz (ebedi) ve değişmez sayıldıkları”nı, hukuk kurallarının ise zamanın şartlarına göre değişme özelliğine sahip olduğunu, hatta din kurallarında da belli oranda bir evrimin olduğunu fakat bunun çok yavaş ilerlediğini dolayısıyla hukuksal değişimi takip edemediğini söylemektedir. Bilge aslında İslâm dininin, hükümlerin zamanın icaplarına göre değişebileceği hakikatini kabul ettiğini fakat din adamlarının bu prensibe uygun hareket edemediklerini, birbirinden ayrılması gereken din kuralları ile hukuk kurallarını ayırmadıklarını, dinî liderler tarafından belirlenmiş kuralların hepsinin ilâhî kurallar gibi kabul edildiğini,

²⁶ Ömer Lütfi Barkan, *Türk Hukuk Tarihi (Teksir)* (İstanbul: 1951), 86; Ömer Lütfi Barkan, “Osmanlı İmparatorluğu Teşkilat ve Müesseselerinin Şer'iliği Meselesi”, *Journal of Istanbul University Law Faculty* 11/3-4 (Eylül 2011), 204.

²⁷ Barkan, *Türk Hukuk Tarihi*, 58; Barkan, “Osmanlı İmparatorluğu Teşkilat ve Müesseselerinin Şer'iliği Meselesi”, 206.

²⁸ Barkan, “Osmanlı İmparatorluğu Teşkilat ve Müesseselerinin Şer'iliği Meselesi”, 205.

²⁹ Zahit İmre, *Medeni Hukuka Giriş* (İstanbul: Sulhi Garan Matbaası, 1971), 24-25.

³⁰ Esat Arsebük, “Türkiyede Medeni Hukukun İnkişaf Safhaları”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 1/1 (Mart 1943), 12.

³¹ Yusuf Ziya Özer, “Cumhuriyette Hukuk İnkılabı”, *Belleten* 2/7-8 (Temmuz 1938), 389-390.

³² Şeref Gözübüyük, *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları* (Ankara: Sevin Matbaası, 1986), 12-14.

bu nedenle toplumsal değişime ayak uydurulamadığını ve bunun neticesinde şer'î hilelere başvurulduğunu iddia etmiştir.³³

3. İslâm Hukukunun Dinamik Olduğunu Savunan Hukukçular

İslâm hukukunun değiş/tirile/mez hükümlere sahip olduğu için statik olduğunu ve zamanın ihtiyaçlarına cevap veremediğini iddia eden modern hukukçulara karşı yaptığı mukayeseli çalışmalarıyla cevap vererek Kur'an-ı Kerim'in insan fıtratına ve cemiyet yararına koyduğu hükümlerin ayn-ı adâlet olduğunu ortaya koyan Şakir Berki (1915-1988) aslında Kur'an hükümlerinin modern hukukla bir çok noktada örtüştüğünü, Kur'an'la modern hukuk arasında var olan çatışmanın ise Kur'an hükümlerinin eskiyerek ihtiyaca cevap verememesinden değil beşerî hukukun isabetsiz hükümler koymasından kaynaklandığını söyler ve evlat edinme ile faiz konusunu örnek verir: "Kur'an-ı Kerim'de evlat edinme memnudur. Bu memnuiyeti bir takım hukuk sistemleri dahi kabul etmiştir. Kur'an'da faiz memnudur. Modern hukuk sistemlerinde faiz memnu değil ise de çok nazik bir mesele telâkki edilerek amme ve hususî kanunlarla çok ehemmiyetli şekilde nizama bağlanmıştır."³⁴

Berki'nin İslâm miras sistemiyle medeni hukuk miras sistemi mukayesesini anlamak için bir misal verelim. İslâm hukuk sisteminde esas olan "kanuni mirasçılık" iken medeni hukukta esas olan "ölüme bağlı tasarruftur". Medeni Kanun'da miras bırakan şahıs isterse malının tamamını mirasçı olmayanlara devredebilirken, İslâm hukuk sisteminde hâkim, miras bırakan şahsın "üçte birini aşan vasiyetleri ancak bu tasarruf nisabı nispetinde infaz edip kanunî mirasçılarını paylarını muhafaza eylemeye" yetkilidir. Medeni Kanun'da ise hâkimin böyle bir yetkisi yoktur. Yalnız mirasçılar isterlerse kanuni paylarını korumak için "tenkis davası" açabilirler. Berki bu farkı ortaya koyduktan sonra hangi hukuk sisteminin daha isabetli olduğunu izah eder. Osmanlı miras hukukunun bu konuda daha isabetli olduğunu söyleyen Berki, Medeni Kanun'un hem bir kısım kimseleri kanunen mahfuz hisseli mirasçı kılıp sonra da miras bırakan şahsın insafına terk etmesinin mahfuz hisseli kanuni mirasçılık ile bağdaşmadığını, İslâm hukukunda ise miras bırakan şahsın ancak malının üçte birini vasiyet edebileceği ve üçte ikilik kısımla mirasçılarının hakkının muhafaza edildiğini belirtir. Berki ayrıca modern hukukta mirasçılarının tenkis davası açma haklarının olduğunu fakat daha pratik bir yol varken kişilerin hak arama imkânlarını güçleştirmenin manası olmadığını, ayrıca zaman aşımına uğradığı zaman mirasçılarının bu haktan da mahrum olacaklarını sözlerine ekler.³⁵

Berki'nin modern hükümleri yüceltmek adına İslâm hukukunun koyduğu hükümleri hiçbir ilmî gerekçe sunmadan çağ dışılıkla suçlayanlara da bir sözü vardır:

"Bu kıymet hükümleri, ancak dayandırıldıkları gerekçelerin yürütülebilmesiyle tenkid edilebilir; yoksa "çağ dışı fikirler", "gerici hükümler" ilh gibi ilim dışı tepkilerle tenkid edilmiş olamazlar. Zira İslâm hukuku, ekser esasları çağ içi (çağdaş) hukuk sistemlerinin hemen hepsinde benimsenmiş olan, cüz'î ayrılık bertaraf, hukuk devleti zihniyetine cevap veren hukuk müesseseleri ve esaslarıyla süslü bir hukuktan ibarettir. Çağ içi sistemlere de ışıktutucu mahiyettedir."³⁶

Şakir Berki'nin babası Ali Himmet Berki'nin (1882-1976) 1948 tarihinde kaleme aldığı "Hukuk Mantığı ve Tefsiri" adlı eseri de İslâm hukukunun, hukukun mantığını kavrama ve hukuk metinlerini tefsir etme açısından modern hukuk sistemlerinden ne derece ileri bir hukuk sistemi olduğunu göstermesi yönüyle konumuz için önem arz etmektedir. Berki, kanun metinlerinde açık ifadelerle birlikte kapalı ifadelerin de yer aldığını, hukukçunun kanun metninde kapalı olan kısımları tefsir ederek karşılaştığı hadiselerle tatbik edebileceğini, yapılacak bu tefsir ameliyesinin ise keyfî olarak değil belli kaide ve kurallar çerçevesinde yapılması gerektiğini, aksi hâlde hukukçunun kanun metnini kendi menfaati noktasında yorumlayacağını söyler. Müellif bu ihtiyaç sebebiyle, İslâm hukukçularının daha İslâm hukukunun teşekkül ettiği ilk zamanlarda "Usûlü fıkıh" veya "Hikmeti teşri" adıyla bir ilim meydana getirdiklerini ve bu ilim sayesinde

³³ Necip Bilge, *Hukuk Başlangıcı* (Ankara: Turhan Kitabevi Yayınları, 2015), 7-8.

³⁴ Şakir Berki-Hayrullah Hâmidî, *İslâm Hususi Hukukunun Ana Prensipleri: "Kur'anda Hukuk"* (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1956), 6.

³⁵ Şakir Berki, "Eski ve Yeni Medeni Hukukumuzda Miras Sistemleri", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 37/1 (1980), 224-225.

³⁶ Berki, "Eski ve Yeni Medeni Hukukumuzda Miras Sistemleri", 236.

İslâm hukukunun “feyyaz bir cereyan” olarak gelişim gösterdiğini ifade eder³⁷ Zaten eseri de fıkıh usulü dersinin hukuk fakültelerinden kaldırılması nedeniyle oluşan boşluğu doldurmak amacıyla yazdığını belirtir.³⁸

Berki'nin dikkat çeken özelliği, kadîm hukukumuzun çağının kapanmadığını ve temel kaidelerinin yeni hukukumuzda hâlen yaşadığını göstererek süreklilik vurgusu yapmasıdır. Necip Fazıl Kısakürek (1905-1983) Berki'nin bu özelliğini şu cümlelerle ifade etmiştir: “... bütün medeni kanun maddelerini İslâm fıkıhında muhakeme ederek, medeni kanun maddelerinde, bu hükme uygun madde bularak, hüküm verilmesi gerektiği yolunda düşünen bir hâkim, adâlet de budur.”³⁹

Berki'nin İslâm hukuku ile medeni hukuku telif ederek modern hukuk içerisinde fıkıhın varlığını devam ettirebileceği yaklaşımını somutlaştırmak için mehir konusunu örnek verebiliriz. Müellif “*nikâhta koca tarafından peşin veya müeccel olarak karıya verilmesi sarahaten veya zımnen taahhüt olunan mal*” olarak tanımladığı mehrin medeni hukuk içerisinde yer alabileceğini ve medeni hukuk hükümlerine aykırı olmadığını söyler. Ona göre Medeni Kanun madde 110'da yer alan “*evlenme kâğıdı ibraz edilmeden, evlenmenin dini merasimi yapılamaz*” hükmü dolaylı olarak dinî nikâha izin vermiştir. Dinî nikâhta ise mehir mevcuttur ve nikâh esnasında belirlenmişse belirlenen miktar, belirlenmemişse mehr-i misil tahakkuk eder. Bununla birlikte iki noktadan mehir Medeni Kanun tarafından da kabul görür. Birincisi, kocanın boşanma vukuunda karısına vermeyi taahhüt ettiği mal (mehir) bir borçtur ve Borçlar Kanunu'na göre bu mukavele geçerlidir. (Borçlar Kanunu madde 19 ve 20.) Diğeri ise medeni hukukta birçok meselede örf ve âdetlerin esas kabul edildiğidir. Bu nedenle mehrin Medeni Kanun içerisinde yer almasında herhangi bir engel yoktur.⁴⁰

Berki çalışmalarında Osmanlı hukuk mevzuatının birçok yönden modern devlet inşası için hukuk kaynağı olabileceğini gösterir ve Cumhuriyet hukukunun bu tecrübeden dersler çıkarması gerektiğini ifade eder. Sadece kanun üretmenin tek başına kamu vicdanını tatmin edecek bir adâleti sağlamakta yetersiz kalacağını belirterek adâletin ancak “*dini akide ve manevi müeyyide ile tenmiye ve takviye*” ile temin edileceğini vurgular.⁴¹

İslâm hukukunun dinamik yapısına vurgu yapan modern hukukçulardan birisi de Sıddık Sami Onar'dır (1897-1972). Onar, “*hak ve adâletin en büyük ve feyizli kaynaklarından*” diye taktim ettiği İslâm hukukunun asırlarca en mütemeddim milletlerin ihtiyaçlarına kâfi geldiğini, fakat böyle muazzam bir hukuk sisteminin mukayeseli hukuk içerisinde hak ettiği mevkiyi alamadığını ve Roma hukuku kadar değer görmediğini üzüntüyle dile getirir:

“Roma hukuku kaidelerinin zaman ve devlet şekilleri içinde geçirdiği istihale ve hayatın zaruretlerine intibak bakımından, ilim âleminde büyük bir kıymet arz ettiği halde İslâm hukukunun; aynı istihaleleri geçirmiş, hayat şartları birbirinden farklı ve ayrı ayrı medeniyetlere sahip olan Türk, Arap, İran, Hint gibi müteaddit İslâm milletlerinin içtimai bünyelerine uymuş ve ihtiyaçlarına cevap vermiş olmasına ve bugün de içinde adâlet ve faziletin en esaslî hükümleri saklı bulunmasına rağmen mukayeseli hukuk sahasında ve hukukun tekâmülünde bugün bir rolü bulunmaması hukuk ilmi namına esefle karşılanmak icabeder.”⁴²

Onar, “*asırlar ve kıtalar içinde, milletler ve medeniyetler arasında yayılmış muazzam bir hukuk manzumesi*” olarak tavsif ettiği İslâm hukuku hakkında mukayeseli hukukun yöntem ve metotlarıyla yapılacak olan incelemelerin hem İslâm hukukunun önemini ortaya koyacağını hem de “*birçok meselelerde cemiyetin en âdil hareket kaidelerini bulmağa yardım*” edeceğinin altını çizer. Yazar, Türklerin geçmişte fıkıhın inkişafı noktasında büyük hizmetler ifa ettiklerini, bugün de “*bahri-bi-pâyan*” olan İslâm hukukunun tüm

³⁷ Ali Himmet Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir Kanun ve Mukavelelerin Tanzim ve Tefsirine Ait Kaide ve Asıllar* (Ankara: Güney Matbaacılık ve Gazetecilik T.A.O., 1948), 3.

³⁸ Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 4.

³⁹ Fethullah Soyubelli, “Büyük Hukukçu Ali Himmet Berki”, *Akademi Kürsü* 5 (2019), 49.

⁴⁰ Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 205-207.

⁴¹ Ali Himmet Berki, “Adâlet Fikri Beşerî Kanunlar ve Hakkaniyet”, *Türk Yurdu* 275 (1959), 25-26.

⁴² Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, t.y.), 8/289.

incelikleriyle ortaya konularak “bu hukukun zaman kıymet hükümleri dahilinde tetkik ve izahı vazifesi”nin yine Türk hukukçularının omuzlarına yüklendiğini belirtir.⁴³

Modern hukukçulardan Hüseyin Nail Kubalı (1903-1981) ise İslâm hukukunun (yukarıda bahsi geçtiği üzere) statik olduğunu söyleyen Arsal’ın İslâm âleminde hukukun bir ilim derecesine yükselemediği⁴⁴ iddiasının aksine “İslâm hukuku esaslarının meydana konması, bunların ehemmiyet ve kıymetlerinin dünya hukuk âlemi ve ilmi içinde belirtilmesi bu ilmin inkişafı bakımından büyük bir hizmet” olacağını vurgulamıştır.⁴⁵

İslâm hukuku ile yakından ilgilenen Mustafa Reşit Belgesay (1887-1969) da konumuz açısından önemli modern hukukçulardan biridir. O, Mecelle’nin “Ezmânın tagayyürüyle ahkâmın tagayyürü inkâr olunamaz.” (md. 39)⁴⁶ kaidesini açıklarken kanunların insanların ahlak, alışkanlık ve ihtiyaçlarının dikkate alınarak konulduğunu, hiçbir kanunun sonsuza kadar hareket noktası oluşturamayacağını, insanların ahlak ve alışkanlıklarında meydana gelecek değişimlerin nazarıtibara alınarak kanunların güncellenmesinin gerekli olduğunu ifade eder. Hatta bir kanunun yürürlükten kaldırılmasa bile şayet ihtiyaca cevap verme kabiliyetini kaybetmişse tatbik kabiliyetini de yitireceğini belirtir. Müellif sözlerine şunları da ilave eder: “İslâm doktorları ilâhî hükümlerin de zamanla değişebileceği fikrindedirler. Şu var ki, insanların tabii haklarını koruyan nadir kanunlar ve kaideler, ilâhî emirler zamanla değişmez.”⁴⁷

Belgesay, hükümlerin ihtiyaca göre değişebileceği hakikatini nazara vermekle birlikte hukuk üretmede vahyin olmazsa olmaz bir kaynak olduğunu özellikle ifade eder. Müellif “Kur’an Hükümleri ve Modern Hukuk” isimli eserinde bu hakikati anlatmaya çalışır. Eserde Kur’an ayetleriyle medeni hukukun birçok açıdan mutabık düştüğünü örneklerle açıklar. Bir nevi hukuk felsefesi özelliği taşıyan eserde “Hukuk ve Ahlakta Esas” başlığı altında hukuk ve ahlakın kaynağı üzerinde tartışılır. Önce filozofların hukuk ve ahlakın kaynağı konusunda farklı yaklaşımlar sergilediği ifade edilir. Kimisi hukuk ve ahlakın kaynağını tabii hukuka bağlarken, kimisi menfaate, kimileri hislere, Kant ise akla bağlamıştır. Bütün bu sayılan prensiplerin hukuk ve ahlakın kaynağı olmada yetersiz kalacağını söyleyen Belgesay, hukuk ve ahlakın hakiki kaynağının vahiy olduğunu ifade eder. Kur’an’da hem akılla hem de hislerle belirlenmiş ideal prensiplerin toplamını ifade eden adâletin emredildiğini vurgulayan müellif, Kur’an’ın “ahlâk ve hukuk için menfaat, his, akıl esaslarını kombine” ettiğini söyler. Belgesay, ancak bu üç esasın dikkate alınarak konulduğu hükümlerin insanları memnun edebileceğinin altını çizer. His ve menfaatleri esas almadan sırf akıl ile konulan hükümler hukuk ve ahlaktan beklenen neticeyi ortaya çıkaramayacağı gibi, aklın devre dışı bırakılıp sadece his veya menfaat esas alınarak konulan hükümler de netice vermez. Hisler insanı aldatılabildiği gibi akıl da insanı aldatılabilir. Doğru olan şey akıl ile bulunan prensiplerin his ve menfaat bileşenleriyle kontrol edilmesidir. Ancak bu şekilde ortaya konulan prensip tarafları memnun eder ve genelin kabulüne mazhar olur. Müellif bu neticeye Kur’an ayetlerinden vardığını ifade eder. Kur’an’da birçok ayette ahlakî görevleri ancak kalbin kavrayabileceği, katı kalplilerin ise bu görevi anlayamayacakları ve aklın kontrolünde olmayan hislerin insanları hataya sürükleyebileceği beyan edilmiştir. Kalplerin de hislerin de insanı hataya düşürebileceğini söyleyen müellife göre, yapılan hataların nedeni ya insanların hislerine kapılmaları yahut aşırı derecede akılla karar vermeleridir.⁴⁸

Belgesay eski hukukumuzun zamanımızda hukuk ihtiyacını karşılayamadığı iddiasının aksine eski hukukumuzun birçok noktada yeni hukukumuzla uyum içerisinde olduğunu ve yeni hukukumuzla kaynaklık yapabileceğini savunur. Bu amaçla kaleme aldığı eserlerinden biri “Mecellenin Küllî Kaideleri ve Yeni Hukukun Ana Prensipleri” eseridir. Eserde Mecelle’de yer alan küllî kaidelerin “tabii hukuka ve modern hukukun hayli münakaşalardan ve tekâmülden sonra ulaştığı prensiplere”⁴⁹ uygun olduğunu vurgulayan Belgesay, bu kaideleri ele alma amacını şu şekilde belirtir: “Bugünkü hukukun da önemli bir kısmı Mecellenin

⁴³ Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, 8/289.

⁴⁴ Arsal, *Hukuk İlmi ve Sosyolojisi I*, 21.

⁴⁵ Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, 8/289.

⁴⁶ bk. Cemalettin Şen, *Sistematik Mecelle: Kategorik Giriş ve Tam Metin* (Bursa: Emin Yayınları, 2022), 196.

⁴⁷ Mustafa Reşit Belgesay, *Mecellenin Küllî Kaideleri ve Yeni Hukukun Ana Prensipleri* (İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1947), 28.

⁴⁸ Belgesay, *Kur’an Hükümleri ve Modern Hukuk*, 31-34.

⁴⁹ Belgesay, *Mecellenin Küllî Kaideleri*, 8.

müsellemattan⁵⁰ addettiği kaidelere dayanır. Binaenaleyh, Mecellenin doksan dokuz maddesini yeni hukuk prensiplerinin ve felsefi mülahazaların ışığı altında tetkik ve izah bu hukukun da çabuk kavranması ve öğrenilmesi bakımından büyük faydalar sağlayacaktır.”⁵¹ Şu iki örnek, müellifin amacını anlamamızı sağlayacaktır. Müellif Mecelle’de yer alan “İctihâd ile ictihâd nakzolunmaz.” (md. 16)⁵² kaidesinin modern hukukta da cari olduğunu, yargıcın kesinleşen kararının gerçek sayılacağını ve ancak süresi içinde üst mahkemeye bu karar için müracaat edilebileceğini, süresi dolmuş kararın artık değiştirilemeyeceğini söyler. Yine Medeni Kanun’da “yargıca ancak kanunda sarahat olmayan hallerde kanun koyan gibi hüküm tayin etmek yetkisi” verildiğini ve bu kanun maddesinin Mecelle’nin “Mevrid-i nasta ictihâda mesâğ yoktur.” (md. 14)⁵³ kaidesiyle aynı şeyi ifade ettiğini izah eder.⁵⁴

Ali Fuat Başgil (1893-1967) de yaptığı açıklamalarla İslâm’ın dinamik yapısına dikkat çekmiştir. Dinin sadece vicdan ve gönül işi olmadığını, onun aynı zamanda nas ve nakillerle bireysel ve toplumsal hayatı düzenleyen bir nizam olduğunu, vahye istinat eden naslarla, bu nasları açıklayan nakillerin esas olduğunu ve bu esasları dinden ayırdığımız zaman ortada din değil şüphe ile karışık yalın bir duygunun kalacağını söyleyen Başgil, Kur’ân-ı Kerîm’in “ferdi ve içtimaî hayatımıza dair hukukîyatı, ahlâk ve adabı, siyasîyatı ile dört başı mamur bir nizam” kurduğunu ve bu nizamın yüzlerce yıl milyonlarca insanın yaşamı üzerinde etkili olduğunu ifade eder.⁵⁵ Başgil dinin nas ve nakillerden ayrılamayacağını, fakat nas ve nakille ortaya konulan hüküm ve esaslardan bazılarının bugün uygulamanın mümkün olmadığını, dinin vazettiği ilmî ve felsefî prensiplerin bazılarının günümüz ilim ve fen hükümleriyle uyuşmadığını, bu nedenle dinin selametinin günümüz ilim ve ihtiyaçlarıyla çatışmamasında olduğunu⁵⁶ söyledikten sonra din ile ilmi bağdaştırmak için nasları dinden saymamanın hata olduğunu, doğrusunun -“akıl ile nas tearuz ettikte, akıl tercih ve nakil te’vil olunur”⁵⁷ kaidesi mucibince- “bu nevi nass’ları yeni vaziyet ve hâdiselerle karşılaştırarak bunları yeni bir ruh ile yeniden anlamak” olduğunu ve bu çabaya içtihat dendiğini izah eder.⁵⁸

Başgil, içtihat kapısının kapatıldığı fikrine de katılmaz. Ona göre kimse içtihat kapısını kapatmamış, içtihadı ehil kimseler kalmadığı için bu kapı kendiliğinden kapanmıştır. Yoksa geçmişte olduğu gibi şimdi de ehli için içtihat kapısı sonuna kadar açıktır.⁵⁹

Başgil, akılla nakil tearuz ettiği zaman akıl esas alınıp naklin te’vil edileceğini söylemekle birlikte bunu her önüne gelenin yapamayacağını ve bu konuda “resmî te’vil ve içtihat yolu” tutularak “içtihat encümeni” adını verdiği Müslüman âlimlerden oluşan bir kurulun oluşturularak bu kurulun yaptığı içtihatlarla oluşan kararların tüm İslâm âlemi için bağlayıcı olması ve icmâ olarak kabul edilmesi tavsiyesinde bulunur.⁶⁰

İslâm hukukunu müdafaa eden modern hukukçulardan Refik Gür (1907-1986) ise İslâm’ın Osmanlı’nın ruhunu temsil ettiğini, İslâm hukukunun inanç ve muâmelât şeklinde taksim olunduğunu, muâmelât kısmının nassa istinat ettiğini söyleyerek İslâm hukukunun dinamizmini şöyle dile getirir:

“Fillhakika, “itikadât” ve “muamelât” kısımlarına ayrılarak dini, dünyevi iki fârika taşıyan ve ikincisi dahi esasında nassa müstenit olmakla beraber içtihat kapısı’ndan geniş muamelât sahasına girerek, “nas” (dogma) ile olan münasebetlerini, hayatın akış ve ahengine göre mâkûliyet ve tesâmüh [hoş görürlük] prensipleri dahilinde ayarlayıp tanzim eden, gayri mektup bir hukuk meydana gelmiş ve Türk kadısının bu sahadaki rolü, Roma pretörünün başarısından üstün bir muvaffakiyet sağlamıştı.”⁶¹

⁵⁰ Müsellemât, ispatlanması zor yahut imkânsız olan, akli yanlış inanışlarla bulanmamış, sağlıklı düşünceye sahip olan herkesin kolayca kabul edebileceği gerçeklerdir. Belgesay, *Mecellenin Küllî Kaideleri*, 8.

⁵¹ Belgesay, *Mecellenin Küllî Kaideleri*, 8.

⁵² Şen, *Sistematik Mecelle*, 195.

⁵³ Şen, *Sistematik Mecelle*, 195.

⁵⁴ Belgesay, *Mecellenin Küllî Kaideleri*, 20-21.

⁵⁵ Başgil, *Din ve Laiklik*, 223-224.

⁵⁶ Başgil, *Din ve Laiklik*, 224-225.

⁵⁷ Başgil, *Din ve Laiklik*, 245.

⁵⁸ Başgil, *Din ve Laiklik*, 235.

⁵⁹ Başgil, *Din ve Laiklik*, 246.

⁶⁰ Başgil, *Din ve Laiklik*, 246.

⁶¹ Refik Gür, *Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımından Mecelle* (İstanbul: Çeltut Matbaası, t.y.), 16.

Gür, içtihat kapısının dört mezhebin usul ve esaslarının dışına çıkarak yeni bir mezhep ihdas etmek isteyenler için kapandığını, yoksa dört mezhebin usul kaidelerini kullanarak meselelere çözüm bulma konusunda içtihat kapısının her zaman açık olduğunu Sava Paşa'ya (1932-1904) atıfta bulunarak söyler.⁶² Gür, hukuk üretme noktasında İslâm hukukunun nasıl işletilmesi gerektiğini de bir örnekle açıklar. Örnekten önce bir ön bilgi verir. Müçtehit olan zat delillere dayanarak, İslâm hukuk metodolojisindeki yöntemleri kullanarak istediği kaideye ulaşabilir. Bu sayede İslâm'ın koymuş olduğu umumî kanunlar genişletilerek zamanın ortaya çıkardığı bilumum muameleler bu umumî kanunun şümulüne dâhil edilebilir. Fakat bu keyfî bir iş değildir. Böyle bir genişletmeyi yapabilmek için umumî kanunun buna müsait olması, sınırlarının iyi tayin edilmesi ve bu genişletmenin kaynaklara uygunluğu ortaya konularak meşruiyetinin kanıtlanması gerekmektedir. Gür, bu ön bilgiden sonra polîçeyi örnek verir. Polîçe, İslâm hukukunda mevcut olmamasına rağmen İslâmî kurallara uygun hale getirilebilir. Burada sorulması gereken soru, polîçenin İslâmî açıdan uygun ve helal olup olmadığıdır. Polîçe mübahtır. Dolayısıyla meşru bir araçtır. Çünkü İslâmî kaynaklarda yasaklandığına dair herhangi bir kayıt mevcut değildir. Önemli olan kaynaklarda polîçenin açıkça yasaklanıp yasaklanmadığının araştırılmasıdır. Dinî ve hukukî bir kaide olan "İşleri kolaylaştırın, güçleştirmeyin"⁶³ prensibi de bunu gerektirir. Polîçede polîçeyi veren şahıs kâr payı alsa da alınan bu kâr faiz olarak değerlendirilemez. Bu alınan kâr sağlanan hizmetin karşılığı olarak alınan bir ücrettir.⁶⁴

Gür ayrıca İslâm toplumunu sair memleketlerle aynı seviyeye getirmek için "zaman ilerlemelerinin mümkün kıldığı vasıtalar"dan⁶⁵ istifade edilmesinin İslâm prensiplerine aykırı olmadığını, bunun aksini düşünmenin dinin asıl maksadını değiştirmek sayılacağını, zamanın değişmesiyle hükümlerin de değişeceği hakikatinin de bunu icap ettiğini, fakat bu değişimin keyfî değil fıkıh usûlünün koymuş olduğu esaslara göre yapılması gerektiğini ifade eder. Gür, İslâm hukukunun hukuk üretme konusunda metodolojik açıdan diğer sistemlerden yüksek olduğunu vurgulayarak sözlerini şöyle noktalar: "İslâm hukukunun genişleme bakımından, bütün diğer hukukların fevkinde bir istidat ve mükemmeliyete sahip bulunduğu her türlü şüpheden âzâde bir şekilde anlaşılmaktadır."⁶⁵

Günümüz modern hukukçularından Ekrem Buğra Ekinci de İslâm hukukunun statik değil dinamik olduğunu, değişmez olan hükümlerin umumi prensipler olduğunu, cüz'î hükümlerin değişime açık olduğunu ve İslâm hukukundaki hüküm çıkarma yöntemlerinin İslâm hukukunda dinamizmi sağladığını ifade eder. İslâm hukukunun cüz'î hükümlerinin "beşer aklının faaliyeti neticesinde, içtihat yoluyla veya örf, maslahat, zaruret gibi prensipler nazara alınmak suretiyle tespit" edildiğini ve bunun fıkıhın esneklik özelliğine delil olduğunu ifade eden Ekinci, içtihat faaliyetinin "İslâm hukukunun zamanın ve insanların değişen şartlarına göre farklı bir şekilde tatbikine imkân" verdiğinin altını çizer.⁶⁶

Ekinci, Barkan'ın İslâm hukukunun değişmeyen hükümlere sahip olduğu için statik olduğu ve örfî hukukun İslâm hukukunun yetersizliği nedeniyle ortaya çıktığı iddiasına da cevap verir. O, Barkan'ın örfî hukuku bazen İslâm hukuku ile alakası olmayan, ondan tamamen bağımsız bir hukuk olarak, bazen de İslâm hukukunun ülü'l-emre tanıdığı sınırlı yetki ile oluşmuş bir alan olarak görmesinin bir tenâkuz olduğunu, Barkan'ın örfî hukukun meşruiyet temelini iyi bir şekilde anlatmasına rağmen örfî hukukun İslâm hukukunun kifayetsizliğinden zuhur ettiği iddiasının yanlış olduğunu ifade eder. İslâm hukukunun yürürlükten kaldırılarak yerine modern hukukun getirilmesinin nedeninin de İslâm hukukunun eksikliği değil, siyasî tercihler olduğunu söyleyen Ekinci, şayet İslâm hukukundan kaynaklı bir durum söz konusu

⁶² Gür, *Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımından Mecelle*, 77.

⁶³ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, nşr. Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâs, ts.), "Cihad ve siyer", 6.

⁶⁴ Gür, *Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımından Mecelle*, 99-100. Gür'ün kaynağını göstermediği bu örneği Sava Paşa'dan aldığı anlaşılmaktadır. Sava Paşa ilgili yerde polîçe ile birlikte çekide örnek göstermektedir. Bkz. Sava Paşa, *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, çev. Baha Arıkan (Ankara: Yeni Matbaa, 1955), 2/358-362.

⁶⁵ Gür, *Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımından Mecelle*, 100.

⁶⁶ Ekrem Buğra Ekinci, *İslâm Hukuku* (İstanbul: Anı Sanat Yayınları, 2006), 32, 37.

olsaydı bu hukukun eksiklikleri tamamlanarak zamanın şartlarına göre tadil edilmesi cihetine gidilirdi, hâlbuki siyâsî irade bunu yapmak yerine İslâm hukukunu tamamen kaldırmak yolunu tercih etmiştir, der.

Ekinci, kamu hukuku alanında İslâm hukukunun bilinçli bir şekilde sükût ederek bu alanın doldurulmasını ülü'l-emre (hükümdara) bıraktığını, ülü'l-emrin bu alanı toplumsal yaşamdaki değişiklikleri dikkate alarak düzenleyebileceğini ve gerektiğinde bu alanda değişiklikler yapabileceğini söyleyerek İslam hukukunun dinamik bir yapıya sahip olduğunun altını çizer. Fakat İslam hukukunun bütün alanlarında bunun böyle olmadığına da şu cümleleriyle dikkat çeker: “*Ancak İslâm hukuku her sahada böyle sükût etmiş değildir. Eğer hukukî hükümlerde mutlak değişikliğe elverişli olsaydı, hemen her sahada sükût eder, bu sahada hukukî hüküm koyma yetkisini münhasıran başka bir otoriteye verirdi.*”⁶⁷

4. Değerlendirme

Esasen modern hukukçuların İslâm hukukunun statik olduğu iddialarının temeli, oryantalistlere dayanmaktadır. Oryantalist zihniyet kendi değer yargılarıyla İslâm hukukunu tartmaya kalkmış ve laik bakış açısıyla ibadetten aile hayatına, ekonomiden devletler hukukuna kadar her alanın ilâhî nizama göre dizayn edilebileceği gerçeğini -Hristiyanlıkta din hayatın bir bölümünü içine aldığı için⁶⁸- havsalasına sığdıramamıştır. Din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması meselesi teokratik anlayışı benimseyen Kiliseye karşı devletin verdiği mücadele sonucu ortaya çıkmış bir mesele olup İslâmiyet’le ilgisi yoktur.⁶⁹ Onlar Kilisenin skolastik düşünce yapısıyla gelişim ve değişime olan karşıtlığını İslâmiyet’te de farz edip İslâm hukukunun statik olduğu sonucuna varmışlardır. Bizdeki bu zihniyetten beslenen modern hukukçular da derin bir analiz yapmak yerine⁷⁰ onların iddialarını aynen tekrarlamışlardır.⁷¹

Gür’ün İmparatorluk hukuku ile kilise hukukunu mukayese ederek iki hukuk arasındaki farkı ve İslâm hukukunun zamanın akışına mutabakatını anlatması konumuz bakımından önem arz etmektedir. Çok geniş sınırlara ulaşmış ve içerisinde çeşitli dinlerden farklı milletleri barındırmış olan Osmanlı’da “merkeziyet içerisinde adem-i merkeziyet idare usulü ile kollektif fonksiyonlarının âdeta akıl ve sır ermez bir mükemmeliyet içinde” düzenlendiğini ve bunda muvaffak olduğunu söyleyen Gür, bu muvaffakiyeti İmparatorluk hukuk sisteminin “*adl-ü ihsan prensiplerine dayatılmış dogmayı, muâmelât reflekslerine intibak ettirmenin muvaffakiyet yolunu*” bularak şer’î hukukla örfî hukuk arasında meydana getirdiği uyuma bağlar. Hukukun canlılığının “*nassın teşri hikmetine akıl erdirmesini ve hukuk zekâsının yapıcı bir şekilde kullanılmasını bilen mantık*” ile sağlanabileceğini belirten müellif, Osmanlı hukukunun, çoğu zaman birbiriyle taban tabana zıt olan nakil ile aklı uzlaştırıp dogmatizmle rasyonalizmi yan yana getirerek ortaya canlı hayat düsturlarının çıkacağını gösteren en güzel hukuk örneğini temsil ettiğini söyler. Batı’nın ise orta çağ dönemini insanlık hayat ve ülküsünden koparan skolastik düşünceyi Osmanlı’nın kullandığı formül ile yenme başarısı gösteremediğini ifade eder.⁷² Gür, bu bahsi şu çarpıcı ifadelerle kapatır:

“Ezmanın tebeddülü ile ahkâmın tebeddül edeceğini, yâni zamanların değişmesiyle hükümlerin değişebileceğini kararlaştıran bu hukuk nehci, garbın “*Droit canonique*” i kilise duvarlarının örttüğü kasveli ve loş muhitten dışarıya çıkarken gözleri ışıktan kamaşan yarasa gibi, muhitine körü körüne yapışır ve bir çağı vampir gibi sömürerek terakki ve tekâmülü önlerken, lügatte bile “gereği gibi anlayıp bilmek” manasına gelen, Şarkın fıkıhı, ahkâmı ameliyeyi bu genişlik ve tesâmüh şartları içerisinde serbestçe inkişaf ettirip, adl-ü-ihsan’dan mürekkep iki başlı bir nimet halinde seyyaliyetini ve hayat şartlarına uygunluğunu muhafaza ve temin ederek, Şarkı orta çağ iskolastisizminden korumuş, bu ruh ve kudret imkânlarıyla Türk İmparatorluğu’na en geniş hayatîyet ve inkişafı bu sâyede sağlamıştı.”⁷³

⁶⁷ Ekrem Buğra Ekinci, *İslâm Hukukunda Değişmenin Sınırı* (İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2005), 17.

⁶⁸ W. Montgomery Watt, *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, çev. Mehmet S. Aydın (Ankara: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 1982), 21.

⁶⁹ Erol Güngör, *İslâmın Bugünkü Meseleleri* (İstanbul: Ötüken Neşriyat A.Ş., 1981), 52.

⁷⁰ Örneğin, Köprülü’nün “*Fıkıh dediğimiz nazârî hukuk sisteminin İslâm dünyasında nasıl doğup, inkişaf ettiği, S. Hurgronje ve I. Goldziher gibi, büyük âlimler ile onların mesâisini tâkip eden müsteşrikler ve hukuk tarihçileri tarafından yapılan tetkikler sayesinde, umumî hatları ile anlaşılmış...*” ifadeleri oryantalistlere olan güvenini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Köprülü, “Fıkıh”, 4/608.

⁷¹ Saffet Köse, “İslâm Hukukunun Statik Olduğu İddiasının Tahlili”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (Temmuz 1996), 262-263.

⁷² Gür, *Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımından Mecelle*, 17-18.

⁷³ Gür, *Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımından Mecelle*, 19-20.

Modern hukukçuları İslâm hukukunun statik olduğu görüşüne sevk eden diğer bir amil ise dönemin ideolojik anlayışıdır. Bu anlayışı dönemin adâlet bakanı Mahmut Esat Bozkurt (1892-1943), “...dinler lâyetegayyer hükümler ifade ederler. Hayat yürür, ihtiyacât sürekli değişir. Din kanunları mutlaka ilerleyen hayatın huzurunda şekilden ve ölü kelimelerden daha fazla bir kıymet, bir mânâ ifade edemezler”⁷⁴ sözleriyle ifade ederek yeni hukukun laik karakterde olacağını bildirmişti. Modern hukukçular bu anlayış çerçevesinde laik hukuku müdafaa için İslâm hukukunun statik yapıda olduğunu, zamanın ihtiyaçlarına cevap veremediğini bu nedenle yeni hukuk sistemine geçildiğini her fırsatta dile getirmişlerdir.

Modern hukukçular İslâm hukukunun statik olduğunu iddia ederken İslâm hukukunun hukuk üretme mekanizmasından (fıkıh usûlü) habersiz gibi davranmışlardır. Hâlbuki modern hukukçulardan bir kısmı fıkıh usûlüne olan hayranlıklarını gizleyememişlerdir. Örneğin Kemal Gözler, hukuk teorisi konusunda İslâm hukukunun Roma hukuku ve kaynağını bu hukuktan alan kara Avrupası hukuku ile İngiliz hukuku kadar gelişmiş olduğunu belirttikten sonra metodolojik bakımdan İslâm hukukunun daha da ileride olduğunu ifade etmiştir: “Hatta, yorum, akıl yürütme gibi bazı alanlarda İslâm hukuku onlardan daha da ileri ve sofistikedir. Fıkıh usûlü kitapları, Batıdaki hukuk metodolojisi kitaplarından teorik zenginlik bakımından asla geri değildir; tersine onlara göre fazlası vardır.”⁷⁵

Mehman A. Damirli de “Genel Hukuk Teorisi” kitabında İslâm hukukunun “usûl-ü fıkıh” ve “fırû-i fıkıh” olarak iki kısımdan oluştuğunu, birincisinin İslâm hukukunun teorik ve metodolojik kısmını, diğerinin ise bu metodoloji vasıtasıyla elde edilmiş pozitif İslâm hukukunu oluşturduğunu ifade ettikten sonra fıkıh usûlünün genel hukuk teorisi noktasından yeryüzünde ilk örnek ve dünya hukuk âlemine büyük bir hizmet olduğu tespitinde bulunur ve sözlerini şu şekilde sürdürür:

“Gerçekten, İslâm tarihinin klasik döneminde fıkıh usûlü sahasında Müslüman hukukçularının teorik-metodolojik ve tematik çalışmaları, genel hukuk teorisinin meydana gelmesinin tarihi hudutları hakkında bilgilerimizi genişletiyor. Bilindiği üzere, Batıda çağdaş genel hukuk teorisinin ortaya çıkışı XIX. yüzyıla aittir. Ama hukuk biliminin tarihinde bundan birkaç yüzyıl önce usûl-i fıkıh örneğinde, kendi konusu ve iyice hazırlanmış metodolojisi ile bağımsız teorik-metodolojik disiplin, İslâm hukuk bilimi tarafından sunulmuş durumdaydı.”⁷⁶

Böyle zengin bir hukuk üretme mekanizmasına sahip olan bir hukuk sisteminin statik olduğu sonucuna varmak ilmî bir bakış açısının değil, olsa olsa garazkâr yahut ideolojik bir bakış açısının göstergesidir. Zaten iddiaların sadece iddia olarak kalıp somut olarak içinin doldurulamaması da bunu göstermektedir. Biz burada İslâm hukukunun dinamik olduğunu ispata girişmeyeceğiz. Okuyucumuzu bu konu ile ilgili yetkin şahıslarca yapılan çalışmalara havale ediyoruz.⁷⁷ Fakat İslâm hukukunun zamanın şartlarına nasıl uyum sağladığını ve dinamik yapısını göstermesi açısından bir örnek vererek bahsimizi noktalayacağız. Kur’ân-ı Kerîm’de “müdâyene ayeti” olarak bilinen borç ilişkilerini düzenleyen uzun bir ayet yer almaktadır. Bu ayetin bir kısmı şöyledir:

“Ey iman edenler! Belirlenmiş bir zamana kadar bir borç ilişkisi kurduğunuzda bunu yazın. Aranızdan bir kâtip bunu adâletle yazsın. Kâtip Allah’ın kendisine öğrettiği gibi yazmaktan geri durmasın. Artık o yazsın, borçlu da yazdırsın; rabbi olan Allah’tan korksın ve borçtan hiçbir şeyi eksik bırakmasın. Eğer borçlu akılcı zayıf veya eksik yahut kendisi yazdıramaz durumda olursa velisi adâletle yazdırsın.”⁷⁸

Ayette verilen borcun yazılması emir kipiyle ifade edilmiştir. Fakat İslâm hukukçuları bu ayeti, doğrudan doğruya kipine bakarak her zaman ve şartta, büyüğüne küçüğüne bakılmaksızın her borç ilişkisinde

⁷⁴ T.B.M.M. Zabıt Ceridesi, Devre II, Cilt 22, İçtima Senesi III, Elli Yedinci İçtima, 17.2.1926, 1.

⁷⁵ Kemal Gözler, “İslâm Hukukunun Değeri: İslâm Hukuku, Batı Hukukuna Alternatif Olabilir mi?”, ANAYASA.GEN.TR (Erişim tarihi: 10.04.2024).

⁷⁶ Mehman A. Damirli, *Genel Hukuk Teorisi Türkiye’de Tarihi Gelişimi ve Çağdaş Durumu* (Ankara: Adâlet Yayınevi, 2024), 41-42.

⁷⁷ Bu çalışmalardan bazıları için bkz. Muhammed Mustafa Şelebî, *el-Fıkh’ul-İslâmî beyne’l-misâliyye ve’l-vâk’iyye* (Beirut: ed-Dârü’l-Câmiyye, 1982); Saffet Köse, “İslâm Hukukunun Statik Olduğu İddiasının Tahlili”, 255-295; Nihat Dalgın, “Değişim Stratejisi Açısından Hukuk Ve İslâm Hukuku”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/16 (Ağustos 2004), 111-128; Mehmet Erdoğan, “İslâm Hukukunun Dinamizmi, Esneklik ve İkame Kurumlar”, *İslâm Fıkıhının Dinamizmi*, ed. Yunus Vehbi Yavuz (Bursa: KURAV Yayınları, 2006), 17-32; Ferhat Koca, “İslâm Hukuk Düşüncesinde Değişimin Gerekliliği”, *İslâm Fıkıhının Dinamizmi*, ed. Yunus Vehbi Yavuz (Bursa: KURAV Yayınları, 2006), 33-50.

⁷⁸ *Kur’ân Yolu* (Erişim 10 Mayıs 2024), el-Bakara 2/282.

yazmak şarttır diye bir hüküm koymamışlardır. İslam hukukçuları dönemin şartlarına göre ayetin anlaşılmasının isabetli olacağını bildirmişlerdir. Ayette borçların yazılması emir kipiyle gelmiş ve mutlak talebi ifade etmektedir. Fakat bu talebin dereceleri dönemlere göre farklılık arz etmektedir. Bu talebin toplumsal ilişkilerin güven ilişkisine dayalı olarak ve son derece basit şekilde yürütüldüğü zamanlarda “*nedb*” veya “*irşad*” şeklinde anlaşılması hem Kur’an hükümlerinin evrenselliği hem de zamanın şartlarının hükme etkisi açısından da isabetlidir.⁷⁹ Görüldüğü gibi modern hukukçuların değişmez diye itiraz ettiği naslarda bile bir esneklik söz konusudur.

5. Sonuç

İslâm hukukunun statik olduğu görüşünü benimseyen modern hukukçular genel olarak İslâm hukukunun dine dayandığını, din kurallarını ise Allah’ın koyduğunu, bundan dolayı bu kuralların değişime kapalı olduğu için değişen hayat şartlarına uyum sağlayamadığını ve ihtiyaçlara cevap veremediğini, İslâm hukukunun ilim seviyesinde bir gelişme gösteremediğini iddia etmişlerdir. Bu hukukçular İslam hukukunun terk edilerek laik hukuk sisteminin alınmasının gerekçesi olarak da bu nedenleri göstermişlerdir. Bir kısım modern hukukçu ise İslam hukukunun metodolojik yeterliliğini kabul etmekle birlikte İslâm hukukçularının içtihat kapısını kapatarak hukuk üretimini durdurduklarını dile getirmişlerdir.

İlk gruptaki modern hukukçular daha çok ideolojik bakış açısıyla yeniyi ikame etmek için eskiyi yermek kabîlinden yeni hukuk sistemini yüceltmek adına eski hukuk sistemini yetersiz gösterme eğilimi sergilemişlerdir. O dönem için aydın sayılmanın göstergesi, geleneği reddederek Batı’dan gelen her şeyi doğru olarak kabullenmek şeklinde tezahür ettiği için modern hukukçularda bu yoldan yürümüşlerdir. Yazılarında özellikle oryantalist söylemlere fazlaca yer vermeleri de bunun kanıtıdır.

Diğer bir grup modern hukukçu ise tam bunların karşılarında yer alarak İslam hukukunun dinamik bir yapıya sahip olduğunu savunmuşlardır. Bu hukukçular İslam hukukunun başka hiçbir hukuk sisteminde olmayan zengin bir metodolojiye sahip olduğunu ve bu metodoloji sayesinde hukuk üretme noktasında herhangi bir acziyetinin bulunmadığının altını çizmişlerdir. Özellikle kıyas, istihsan, maslahat ve örf gibi istinbat metotları bu hukuk sisteminde dinamizmi sağlayan unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu hukuk sistemin özellikle kamu hukuku alanında teferruatlı hükümler beyan etmeyerek çerçeve hükümlerle yetinerek kanun yapma konusunda ülü’l-emre genişçe bir alan bırakmış olması da statik olduğu iddiasını tekzip etmektedir. Ayrıca içtihat serbestliği prensibini esas alan bu hukuk sisteminde hâkime takdir yetkisi verilerek yargılamada meydana gelenek tikanıklığın önü kesilmiştir.

Bu ikinci grupta yer alan modern hukukçulara göre içtihat kapısının kapanması meselesi de dört mezhebin usul ve esaslarını değiştirmek şeklinde ortaya çıkacak olan bir içtihat anlayışının kabul edilemeyeceği, çünkü bu usul ve esasların ortaya çıkacak yeni problemleri çözme noktasında yeterli olduğu şeklinde anlaşılmış, hiçbir zaman yeni meselelere çözüm üretmemek şeklinde anlaşılmamıştır. Her dönemde içtihat ehliyetine sahip kimselerin bulunması ve bu müçtehitlerin yeni meselelere dair içtihatla bulunmaları bunun göstergesidir. Dolayısıyla İslam hukukunun hem teorik olarak dinamizmini sağlayan esasları hem de pratikteki uygulamaları bu hukuk sisteminin statik olmadığı neticesini ortaya çıkarmaktadır.

Bu modern hukukçuların vurguladıkları bir diğer husus ise İslam hukukunun ana kaynağı olan Kur’an’ın insan fıtratı ve toplum menfaati için en uygun hükümler koyduğudur. Bu nedenle şayet bu ilahî hükümlerle modern hukuk arasında bir çatışma ortaya çıkıyorsa, bu Kur’an hükümlerinin eskidiğinden değil modern hukukun hâlen Kur’an’ın yüksek düsturlarına yetiyecek seviyeye gelmediğinden dolayı isabetsiz hükümler koymasından kaynaklanmaktadır.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

⁷⁹ Ali İhsan Pala, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu* (Ankara: Fecr Yayınları, 2009), 351-352.

Kaynaklar

- Akgündüz, Ahmet. "Osmanlı Hukuk Sisteminin Şer'îliği Meselesi ve Kanunnâmelerin Şer'î Tahlili". XV. ve XVI. Asrı Türk Asrı Yapan Değerler. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1999.
- Arsal, Sadri Maksudi. "Hukuk İlmi ve Sosyolojisi I Hukuk Kavâidi ve Hukuk İlmi". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 1/1 (Mart 1943), 20-34. https://doi.org/10.1501/Hukfak_0000000003
- Arsal, Sadri Maksudi. *Türk Tarihi ve Hukuk*. İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1947.
- Arsebük, Esat. "Türkiyede Medeni Hukukun İnkişaf Safhaları". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 1/1 (Mart 1943), 7-19. https://doi.org/10.1501/Hukfak_0000000011
- Aydın, M. Akif. "Osmanlı Hukuku'nun Genel Yapısı ve İşleyişi". *Türkler*. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Aydın, M. Akif. *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Beta Basım Yayım ve Dağıtım A.Ş., 2019.
- Ayengin, Tevhit. "Hukûkî Dinamizm ve İçtihat İsalet Tartışmaları". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 12/3 (Aralık 2012), 139-158. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3344364>
- Barkan, Ömer Lütfi. "Osmanlı İmparatorluğu Teşkilat ve Müesseselerinin Şer'îliği Meselesi". *Journal of Istanbul University Law Faculty* 11/3-4 (Eylül 2011), 203-224.
- Barkan, Ömer Lütfi. *Türk Hukuk Tarihi (Teksir)*. İstanbul: 1951.
- Barkan, Ömer Lütfi. XV. ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Ziraî Ekonominin Hukukî ve Malî Esasları. I. Cild: Kanunlar. İstanbul: İÜEF Türkiyat Enstitüsü Neşriyatı, 1943.
- Başgil, Ali Fuat. *Din ve Laiklik*. İstanbul: Yağmur Yayınevi, 2012.
- Belgesay, Mustafa Reşit. *Kur'ân Hükümleri ve Modern Hukuk: Mevzuat İçtihatlar Tatbikat*. İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1963.
- Belgesay, Mustafa Reşit. *Mecellenin Küllî Kaideleri ve Yeni Hukukun Ana Prensipleri*. İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1947.
- Berki, Ali Himmet. "Adalet Fikri Beşerî Kanunlar ve Hakkaniyet". *Türk Yurdu* 275 (1959). 25-26.
- Berki, Ali Himmet. *Hukuk Mantığı ve Tefsir Kanun ve Mukavelelerin Tanzim ve Tefsirine Ait Kaide ve Asıllar*. Ankara: Güney Matbaacılık ve Gazetecilik T.A.O., 1948.
- Berki, Şakir- Hâmidî, Hayrullah. *İslâm Hususi Hukukunun Ana Prensipleri: "Kur'anda Hukuk"*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1956.
- Berki, Şakir. "Eski ve Yeni Medeni Hukukumuzda Miras Sistemleri". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 37/1 (Mayıs1980). 223-237. https://doi.org/10.1501/Hukfak_00000000815
- Bilge, Necip. *Hukuk Başlangıcı*. Ankara: Turhan Kitabevi Yayınları, 2015.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, t.y.
- Birinci, Ali. "Türk Hukuk Tarihçisi Sadri Maksudî'nin Hayat Hikâyesi ve Eserleri". *İstanbul Hukuk Mecmuası* 75 (Aralık 2017), 75-122.
- Dalgın, Nihat. "Değişim Stratejisi Açısından Hukuk ve İslâm Hukuku". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/16 (Ağustos 2004). 111-128.
- Damirli, Mehman A. *Genel Hukuk Teorisi Türkiye'de Tarihi Gelişimi ve Çağdaş Durumu*. Ankara: Adalet Yayınevi, 2024.
- Dönmezer, Sulhi. "Hukuk ve Hayat". *Journal of Istanbul University Law Faculty* 21/1-4 (Temmuz 2011), 424-433.

- Ekinci, Ekrem Buğra. *İslâm Hukuku*. İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2006.
- Ekinci, Ekrem Buğra. *İslâm Hukukunda Değişmenin Sınırı*. İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2005.
- Erdoğan, Mehmet. "İslâm Hukukunun Dinamizmi, Esneklik ve İkame Kurumlar". *İslâm Fıkının Dinamizmi*. ed. Yunus Vehbi Yavuz. 17-32. Bursa: KURAV Yayınları, 2006.
- Gayretli, Mehmet. *Tanzimat Sonrasında Cumhuriyet'e Kadar Olan Dönemde Kanunlaştırma Çalışmaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Gözler, Kemal. "İslâm Hukukunun Değeri: İslâm Hukuku, Batı Hukukuna Alternatif Olabilir mi?". *ANAYASA.GEN.TR*. Erişim tarihi: 10.04.2024. <https://www.anayasa.gen.tr/islam-hukuku.htm>
- Gözübüyük, Şeref. *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları*. Ankara: Sevin Matbaası, 1986.
- Güngör, Erol. *İslâmın Bugünkü Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat A.Ş., 1981.
- Gür, Refik. *Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımından Mecelle*. İstanbul: Çeltut Matbaası, t.y.
- İnalçık, Halil. "Osmanlı Hukukuna Giriş, Örfî- Sultanî Hukuk ve Fatih'in Kanunları". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 13/02 (Şubat 1958), 102-126. https://doi.org/10.1501/SBFder_0000000371
- İmre, Zahit. *Medeni Hukuka Giriş*. İstanbul: Sulhi Garan Matbaası, 1971.
- Kaynar, Reşat. *Mustafa Reşid Paşa ve Tanzimat*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 4. Baskı, 2010.
- Koca, Ferhat. "İslâm Hukuk Düşüncesinde Değişimin Gerekliliği". *İslâm Fıkının Dinamizmi*. ed. Yunus Vehbi Yavuz. 33-50. Bursa: KURAV Yayınları, 2006.
- Köprülü, M. Fuad. "Fıkıh". *İslâm Ansiklopedisi*. 4/608-622. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978.
- Köprülü, M. Fuad. *İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1983.
- Köse, Saffet. "İslâm Hukukunun Statik Olduğu İddiasının Tahlili". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (Temmuz 1996), 255-295.
- Kur'ân Yolu*. Erişim 10 Mayıs 2024. <https://kuran.diyanet.gov.tr>
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi 'u's-şâhih*. nşr. Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, ts.
- Özer, Yusuf Ziya. "Cumhuriyette Hukuk İnkılabı". *BELLETEREN* 2/7-8 (Temmuz 1938), 379-396. <https://doi.org/10.37879/ttkbelleteren.1428488>
- Pala, Ali İhsan. *İslâm Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu*. Ankara: Fecr Yayınları, 2009.
- Sava Paşa. *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd* çev. Baha Arıkan. Ankara: Yeni Matbaa, 1955.
- Seviğ, Vasfi Raşit. "Fıkıh ve Medenî Kanun". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 8/3 (1951). 210-234. https://doi.org/10.1501/Hukfak_0000000879
- Soyubelli, Fethullah. "Büyük Hukukçu Ali Himmet Berki". *Akademi Kürsü* 5 (2019). 46-50.
- Şelebî, Muhammed Mustafa. *el-Fıkhü'l-İslâmî beyne'l-misâliyye ve'l-vâkı'ıyye*. Beyrut: ed-Dârü'l Câmiiyye, 1982.
- Şen, Cemalettin. *Sistematik Mecelle: Kategorik Giriş ve Tam Metin*. Bursa: Emin Yayınları, 2022.
- T.B.M.M. Zabıt Ceridesi, Devre II, Cilt 22, İçtima Senesi III, Elli Yedinci İçtima, 17.2.1926.
- T.B.M.M. Zabıt Ceridesi, Devre II, Cilt 22, İçtima Senesi III, Elli Yedinci İçtima, 17.2.1926.
- Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet. "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat". *Tanzimat-1* (İstanbul: MEB Yayınları, 1999), 139-140.
- Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet. *Medeni Hukuk 1 Şahsın Hukuku*. İstanbul: Ahmet Sait Matbaası, 1945.

Watt, W. Montgomery. *Modern Dünyada İslâm Vahyi*. çev. Mehmet S. Aydın. Ankara: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 1982.

Yıldız, Kenan. *Cumhuriyet Dönemi Türk Hukukçularının İslam Hukuku Hakkındaki Yaklaşımları*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2024.



Okul Öncesinde Kullanılan Elifbâ Öğretim Yaklaşımlarının Etkililiğine Dair Öğretici Görüşleri¹

Teachers' Opinions on The Effectiveness of Qur'anic Primer Teaching Approaches Used in Preschool Education

Rabia Nilüfer SERT² , Ayhan ÖZ³ 

Geliş Tarihi (Received): 27.01.2025

Kabul Tarihi (Accepted): 02.03.2025

Yayın Tarihi (Published): 31.05.2025

Öz: Bu araştırma, okul öncesinde Kur'an-ı Kerim dersi veren öğretmenler tarafından uygulanan farklı elifbâ yaklaşımlarından hangisinin bu dönem öğrencileri için daha uygun olduğunu tespit etmeyi amaçlamaktadır. Araştırmada nitel araştırma yöntemi içinde yer alan fenomenolojik desen tercih edilmiş; veri toplamak için yarı yapılandırılmış görüşme tekniği ve yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Araştırmanın çalışma grubu beş tanesi Diyanet İşleri Başkanlığında görev yapan 4-6 Kur'an Kursu öğreticisi altı tanesi de özel anaokullarında görev yapan Kur'an öğreticisi olmak üzere on bir kişiden oluşmaktadır. Araştırmada elde edilen temel bulgular şu şekildedir: Öğreticiler Kur'an öğretiminde klasik usul, hece usulü, savtî usul ve ses temelli olmak üzere dört farklı yaklaşım uygulamaktadırlar. Öğreticilere göre ses temelli yaklaşım, öğrenci seviyesine uygun olması, en çok zorlanan konu olan cezm öğretiminde kolaylık sağlaması ve Kur'an'a geçiş sürecini hızlandırması gibi konularda diğerlerine göre daha uygun bir yaklaşım olarak öne çıkmaktadır. Bununla birlikte ses temelli yaklaşıma uygun eğitsel kaynakların yetersiz olduğu görülmektedir. Veli tutumu da Elifba öğretiminde ikinci bir önemli sorun olarak değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Okul Öncesi, Kur'an Öğretimi, 4-6 Yaş Kur'an Kursları, Elifbâ.

&

Abstract: This study aims to identify which of the different Qur'anic primer approaches applied by the instructors teaching the Qur'an in preschool is more suitable for students in this period. In the research, a phenomenological design, which is part of the qualitative research method, was preferred. Semi-structured interview techniques and semi-structured interview forms were used to collect data. The research group consists of eleven participants, five of whom are Qur'an course instructors working at the Presidency of Religious Affairs for the 4-6 age group, and six are Qur'an instructors working in private preschools. The main findings obtained from the research are as follows: Instructors apply four different approaches in Qur'an teaching: classical method, syllabic method, phonetic method, and sound-based method. According to the instructors, the sound-based approach stands out as a more suitable method compared to others due to its compatibility with the student's level, its facilitation of teaching the difficult subject of "cezm" and its ability to accelerate the transition to the Qur'an. However, it has been observed that there is a lack of educational resources suitable for the sound-based approach. Parental attitudes are also considered a second significant issue in the teaching of the Qur'anic Primer.

Keywords: Religious Education, Preschool, Qur'an Teaching, Qur'an Courses for Ages 4-6, Qur'anic Primer.

Atıf/Cite as: Sert, Rabia Nilüfer – Öz, Ayhan. "Okul Öncesinde Kullanılan Elifbâ Öğretim Yaklaşımlarının Etkililiğine Dair Öğretici Görüşleri". *Dergiabant* 13/1 (Mayıs 2025), 176-191. doi: 10.33931/dergiabant.1627507

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Bu çalışma, birinci yazarın ikinci yazar danışmanlığında İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Erken Çocuklukta Ahlak ve Değer Eğitimi Ana Bilim Dalı'nda 2024 yılında tamamladığı "Okul Öncesi Dönemde Elifbâ Öğretim Yaklaşımlarına Dair Öğretici Görüşleri" isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

² Uzm., Rabia Nilüfer Sert, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, rabianilufersert@gmail.com.

³ Doç. Dr., Ayhan Öz, Marmara Üniversitesi, ayhan.oz@marmara.edu.tr.

1. Giriş

Müslümanların günlük ibadet rutininde Kur'an okumak önemli bir dinî pratik olarak karşımıza çıkar ve bu pratiğin kazandırılma süreci çok erken yaşlara kadar uzanır. Erken dönemde çocuklara Kur'an öğretilmesi çocukların gelişim özellikleri dikkate alındığında bazı zorluklar barındırır. Bu zorlukların aşılması Kur'an öğretiminde farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu araştırma, okul öncesi dönemde Kur'an-ı Kerim öğretimiyle meşgul olan öğretmenlerin bu yaş grubunda uygulanan Elifbâ yaklaşımlarından hangisini öğrencilerin gelişim özellikleri ve öğrenme süreçleri açısından daha uygun bulduklarını tespit etmeyi amaçlamaktadır. Son dönemde, özellikle 2012-2013 öğretim döneminden itibaren faaliyete başlayan 4-6 Yaş Grubu Kur'an kurslarının yaygınlaşmasıyla birlikte, okul öncesi dönemde Kur'an öğretimi konusunda Türkiye'de yeni bir süreç başlamıştır. Bu süreç, beraberinde getirdiği imkanlar yanında bazı risk ve zorlukları da barındırmaktadır. Bu zorluklardan biri de çocukların gelişim özelliklerine uygun bir Kur'an öğretimidir. Bu sürecin sağlıklı yürütülebilmesi alandan gelecek verilerin dikkate alınmasıyla yakından ilişkilidir. Bu araştırma ile gelecekte bu alanda yürütülecek öğretim faaliyetlerinin hangi Elifbâ yaklaşımı üzerine bina edilmesi gerektiği konusunda karar alıcı ve uygulayıcılara bilimsel veri sağlamak hedeflenmektedir.

Bu araştırmanın temel problem cümlesi "Öğreticilere göre okul öncesi kurumlarda elifbâ öğretiminde uygulanan farklı yaklaşımlardan hangisi okul öncesi dönem öğrencileri için daha uygundur?" şeklinde oluşturulmuştur. Araştırmanın alt problemleri ise şu şekildedir:

- Kur'an öğretiminde uygulanan yaklaşımlar konusunda öğretici tercihleri nelerdir?
- Yaklaşımları uygularken öğretmenler hangi yöntem ve teknikleri kullanmaktadır?
- Yaklaşımların etkililiğine ilişkin öğretici görüşleri nelerdir?
- Öğreticilerin eğitim gereksinim algıları nasıldır?
- Uygulama sırasında öğretmenlerin karşılaştıkları problemler ve bunlara dair çözüm önerileri nelerdir?

Alan yazına bakıldığında Kur'an öğretimiyle ilişkili olarak; Kur'an öğretiminde yeni yöntem uygulaması,⁴ Kur'an öğretiminde materyal ve yöntem analizi,⁵ elifbâ'ya dair tarihi süreç⁶ gibi başlıklarda çalışmalar yapıldığı görülmektedir. Yakın dönemde ses temelli elifbâ da çalışılan başlıklar arasındadır.⁷ Bahsi geçen çalışmalar konuyu ya genel bir çerçevede ele almakta ya da ihtiyaç odaklı Kur'an kursları ile ilk ve ortaöğretim kurumlarında gerçekleştirilen Kur'an öğretim faaliyetlerini kendine konu edinmektedir.

Okul öncesi dönemde Kur'an öğretimi ile ilgili yapılan çalışmalar ise son derece sınırlıdır. Çetin, Okul Öncesi Eğitim Kurumlarında Kur'an Öğretimi adlı yüksek lisans tezinde DİB ile yapılan protokol çerçevesinde Millî Eğitim Bakanlığı'na bağlı anaokullarına yürütülen Kur'an öğretim faaliyetleri ile Diyanet İşleri Başkanlığına (DİB) bağlı 4-6 Yaş Grubu Kur'an kurslarında verilen Kur'an eğitimini program, öğretici, öğrenci, materyal ve öğrenme ortamı açısından karşılaştırmalı olarak ele almaya çalışmış ve konuya dair öneriler sunmuştur.⁸ Ayar ise 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Elifbâ öğretimi: Uygulamalar ve Zorlanma Alanları başlıklı çalışmasında, DİB tarafından açılan 4-6 yaş grubu Kur'an

⁴ Selma Kavurmacıoğlu, *Heterojen Sınıf Ortamlarında Kur'an Öğretiminde Yeni Bir Yöntem Uygulaması* (Aksaray: Aksaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

⁵ Tuğba Taner, *Kur'an Öğretiminde Materyal ve Yöntem Analizi (Elifbâlar Üzerine Bir İnceleme)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁶ Hatice Ayar, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kur'an Öğretim Materyali Olarak Elifbâlar (1824-1928)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019).

⁷ Abdullah Açıık vd., *Kur'an Öğretiminde Yeni Bir Yaklaşım: Ses Temelli Elifbâ Yöntemi* (İstanbul: Edam, 2015); Hatice Ayar, "Ses Esaslı Okuma Yazma Öğretimi Yöntemi ile Kur'an Öğretiminin İmkânı: Ses Temelli Elifbâ Örneği", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/2 (2021), 561-582; Elif Sena Gelgör, *Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Alternatif Bir Metod Olarak Ses Temelli Elifbâ Yöntemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023); Fatime Sarı Korkmaz, *Ses Temelli ve Gruplama Sistemi Kur'an-ı Kerim Öğretimi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁸ Çetin Cemile, *Okul Öncesi Eğitim Kurumlarında Kur'an Öğretimi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

Kurslarında, elifbâ öğretiminde nasıl bir süreç takip edildiğini ele almıştır.⁹ Yılmaz tarafından yapılan Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Yapılan Kur'an Öğretimi adlı çalışmada ise bu kurslarda Kur'an öğretiminde kullanılan yöntem, teknik ve destekleyici materyaller üzerinde durulmuş; daha etkili bir Kur'an öğretimi için öğreticilerin önerilerinin neler olduğu yarı yapılandırılmış görüşme formuyla tespit edilmiştir.¹⁰

Bahsi geçen araştırmalar okul öncesi dönemde Kur'an öğretimine dair önemli veriler sunmaktadır. Bununla birlikte Elifbâ yaklaşımları merkeze alınarak gerçekleştirilmiş karşılaştırmalı bir araştırmaya rastlanmamıştır. Bu çalışma, okul öncesi eğitim kurumlarında elifbâ öğretiminde uygulanan yaklaşımları öğretici görüşlerini dikkate alarak değerlendirmesi açısından alanda bir ilk olma özelliği taşımaktadır. Doğrudan alanda görev yapan öğreticilerin tecrübe ve gözlemlerine dayanan bir araştırma olması hasebiyle ilerleyen süreçte okul öncesinde Elifbâ öğretiminde ne tür bir yaklaşımın benimsenmesi gerektiği konusunda bu çalışmanın bir referans görevi görmesi beklenmektedir.

2. Okul Öncesinde Kur'an Öğretimi

İslam dininin birincil kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'in Arapça aslından okunması tarih boyunca Müslümanların önem verdiği dinî bir vecibe olagelmıştır. Bu sebeple yeni yetişen nesle Arapça aslından Kur'an-ı Kerim okuma becerisinin kazandırılması erken yaşlardan itibaren eğitim öğretim süreçlerinin önemli bir parçası olarak görülmüştür. Osmanlı döneminde sıbyan mektepleri bu konuda kilit bir rol üstlenmiştir. Bazı kaynaklarda göre 5-6 yaş bazılarında ise 5-10 yaş grubu çocukların gittiği kurum olarak ifade edilen sıbyan mekteplerinde başta Kur'an-ı Kerim okumak olmak üzere İslam'ın iman, ibadet ve ahlâk esaslarının öğretimi hedeflenmiştir.¹¹ Sıbyan mekteplerinde okuma yazma faaliyetleri Kur'an öğretimi üzerine temellendirilmiş ve bu usul Cumhuriyet dönemine kadar devam etmiştir.

Cumhuriyet sonrası süreçte MEB bünyesinde okul öncesinde Kur'an öğretimine hiç yer verilmemiştir. Bu sebeple küçük yaş grubundaki çocuklara yönelik Kur'an öğretim faaliyetleri resmi eğitim sistemi içinde yer almayan; farklı vakıf, dernek ve cemaatlara bağlı olarak faaliyet gösteren sıbyan mektepleri marifetiyle yürütülmüştür. Millî Eğitim Bakanlığında (MEB) okul öncesinde Kur'an öğretimi ilk kez 2012 sonrası süreçte yerel düzeyde il milli eğitim müdürlükleri ile il müftülükleri arasında yapılan protokoller çerçevesinde kısa bir süreliğine hayata geçirilebilmiştir. Örneğin 2015 yılında Sakarya İl Milli Eğitim Müdürlüğü ile İl Müftülüğü arasında bir protokol kapsamında isteğe bağlı olarak Kur'an Öğretimi ve Siyer adı altında haftada üç saatlik bir eğitim planlanmış ve bunun için Müftülük personelinin görevlendirilmesi öngörülmüştür.¹² Bunun dışında MEB'e bağlı bazı özel okulların okul öncesi kademesinde ve özel anaokullarında değerler eğitimi bağlamında Kur'an öğretim faaliyetleri gerçekleştirilmiştir.

Cumhuriyet döneminde okul öncesi çağındaki çocuklara yönelik Kur'an öğretimi temelde DİB tarafından yaygın din eğitimi kapsamında özellikle yaz Kur'an kursları üzerinden yürütülmüştür.¹³ 2013-2014'te Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 4-6 Yaş Grubu Kur'an kurslarının 10 ilde pilot uygulama şeklinde hayata geçirilmesi bu noktada bir dönüm noktası olmuştur. Bu kurslar daha sonraki süreçte tüm Türkiye'ye yayılmış ve yoğun bir ilgi görmüştür. 15.265 öğrenci ile eğitime başlayan kurslardaki öğrenci sayısı 2022-2023 öğretim döneminde 208.936'ya ulaşmıştır.¹⁴

⁹ Hatice Ayar, "4-6 yaş grubu Kur'an Kurslarında Elifbâ öğretimi: Uygulamalar ve Zorlanma Alanları", *Erken Çocukluk Dönemi Din-Ahlak-Değerler Eğitimi ve Sorunları*, ed. Mehmet Bayyigit vd. (Balıkesir: Palet Yayınları, 2020), 161-186.

¹⁰ Adem Yılmaz, *Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Yapılan Kur'an Öğretimi* (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

¹¹ Ünal Taşkın, "Klasik Dönem Osmanlı Eğitim Kurumları", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1/3 (2008), 345.

¹² Nurullah Altaş – Umut Kaya, *Türkiye'de Din Eğitimi Genel Görünüm ve Eğilimler (2012-2022)* (İstanbul: İLKE Yayınları, 2023), 47.

¹³ 28 Şubat sonrası süreçte 1999-2011 tarihleri arasında 12 yaştan küçük çocukların Kur'an kursuna gitmesi yasaklandığı için ilgili süreçte okul öncesi dönemdeki çocuklar yaz Kur'an kurslarındaki Kur'an öğretiminden yararlanamamışlardır.

¹⁴ İbrahim Aşlamacı, *İstatistiklerle Türkiye'de Örgün ve Yaygın Din Eğitiminin 100 Yılı (1923-2023)* (İstanbul: DEM Yayınları, 2024), 137.

3. Okul Öncesi Kur'an Öğretiminde Kullanılan Elifbâ Yaklaşımları

Yakın dönemde okul öncesi döneme yönelik çok sayıda elifbâ hazırlandığı görülmektedir. Bu elifbâların esas aldıkları yaklaşımlar ise farklılaşmaktadır. Genel bir değerlendirme yapıldığında okul öncesi döneme yönelik hazırlanmış elifbâları harflerin isimlerinin öğretilmesi, hece yöntemi, savtî usul ve ses temelli yaklaşım şeklinde dört başlık altında sınıflandırmak mümkündür. İlk yaklaşımda öncelik harflerin isimlerinin öğretilmesine verilmiştir.¹⁵ Bu, ilk elifbalardan bu tarafa uygulanan en geleneksel usuldür. Burada öğrenci 28 harfin isimlerini ezberleyerek Kur'an öğretimine başlar ve süreç hareketlerin öğretilmesiyle devam eder. Bu tür elifbâların bazılarında benzetmelerden yararlanıldığı görülmektedir. Bu çalışmalarda harfler, çeşitli nesnelere veyahut varlıklara benzetilerek öğretilmeye çalışılmaktadır.¹⁶ Bu usulün özellikle Tanzimat sonrası süreçte uygulandığı; "Elif, oklava gibi; Be, çanak gibi; Dal'ın beli büklüm, Sin, üç dişli; Sat, tava dudaklı..." şeklindeki benzetmelerden yararlanıldığı görülmektedir.¹⁷ Günümüzde ise bu usulle hazırlanmış elifbâlarda şekilsel benzerliğin yanında ses benzerliğinden yararlanılmaktadır. Harflerin yanında benzetildiği nesnenin resmi de verilmekte; bu sayede görsel hafızadan ve somut öğrenmelerden yararlanılmak amaçlanmaktadır. Harflerin yanında hareketleri de nesnelere benzeterek öğreten elifbâlar bulunmaktadır. Örneğin Bozdoğan tarafından hazırlanan elifbâda üstün şapkaya, ötre kurdeleye, esre ayakkabıya benzetilmiştir.¹⁸ Arapça ve Türkçenin birbirinden farklı fonetik yapıya sahip olması bu usulde bazı problemlere sebep olmaktadır.¹⁹ Bilindiği üzere Arapçada bazı harflerin karşılıkları sesler Türkçede yoktur. Peltek okunan "ع" harfi bunlardan biridir ve bu usulde "ع" harfi öğrenciye "sepetin se'si" olarak öğretildiğinden öğrencide yanlış telaffuz yerleşmektedir. Yakın dönemde harflerin hikayelerle öğretilmesi esasına dayanan elifbâlara da rastlamak mümkündür. Bu yaklaşımda harfler birer hikâye kahramanı olarak çocuklara sunulmakta; olay akışında harfler ve hareketler kendilerini tek tek tanıtmaktadır.²⁰ Harflerin öğretiminde hikayelere başvurularak çocukların hayal gücünden ve merak duygusundan istifade edilmesi amaçlanmaktadır.

Elifbâ öğretiminde kullanılan bir diğer yöntem ise hece yöntemidir. Bu usulde ilk başta harflerin isimleri ve doğal sesi olan sakin hali verilmeden doğrudan hareketli olarak (üstün, esre ve ötre) öğretilmesi ve hareke-işaret bilgisinin ilk harften itibaren verilmesi prensibi takip edilmektedir. Bu usulle hazırlanmış ilk elifbâ Selim Sabit Efendi tarafından 1863 tarihinde yazılan *Elifba Risalesi* adlı eserdir.²¹ Hece yöntemi esas alınarak hazırlanan elifbâlardan biri Süleyman Hilmi Tunahan tarafından hazırlanan elifbadır.²²

Savtî usul ise harflerin isimleri yerine seslerine odaklanan ve öğrenme sürecini seslerle başlatan bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımın 1880'li yıllarda heceleme yöntemine bir tepki olarak doğmuştur. İstanbul Darülmualiminin müdürü Sâti Bey harf öğretiminde seslerin önemine dikkat çekerek savtî usûlü savunmuş; harflerin adlarıyla değil "sakin ya da meftuh" halleriyle öğretilmesini, harflerin gruplandırılmasını ve okuma kolaylığı açısından önceliğin sesli harflere verilmesi gerektiğini savunmuştur.²³ Savtî usul kısmen ses temelli yaklaşıma benzese de ses temelli yaklaşımda olduğu gibi sekiz aşamalı uygulama adımı ihtiva etmemesi yönüyle ondan ayrılmaktadır. Yakın zamanda

¹⁵ bk. Nurten Güneş vd., *Etkinliklerle Elif-Bâ*, ed. Zeynep Ulviye Özkan vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020); Kolektif, *Kur'an Öğreniyorum* (İstanbul: Ayfa Basın, 2000); Kolektif, *Çocuklar için Kur'an Elifbâ'sı Kur'an Okumayı Öğreniyorum* (İstanbul: Ahıska Çocuk, 2023).

¹⁶ bk. Zehra Aras, *Ahmet ile Elif Kur'an Okumayı Öğreniyor* (İstanbul: Çınaraltı Çocuk Yayınları, 2017); Murat Bozdoğan - Melek Bozdoğan, *Çocuklar İçin Elif Be* (Kahramanmaraş: Misal Çocuk, 2020); Yıldız Çavuşoğlu, *Sevimli Elifbam* (İstanbul: Müslim Çocuk Yayınları, 2021); Lale Özgül, *Kur'an Okumayı Öğreniyorum* (İstanbul: Çilek Kitaplar, 2015).

¹⁷ Namık Kemal Şahbaz, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'in İlk Yıllarına Kadar (1829-1928) Türkiye'de İlkokuma ve Yazma Öğretimi* (Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 29.

¹⁸ Bozdoğan - Bozdoğan, *Çocuklar İçin Elif Be*, 33.

¹⁹ Gelgör, *Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Alternatif Bir Metod Olarak Ses Temelli Elifbâ Yöntemi*, 14.

²⁰ bk. Yusuf Dikili, *Masallarla Kur'an Harflerini Öğreniyorum* (İstanbul: Aden Yayınevi, 2017); Hatice Kübra Tongar, *Hikâyelerle Kur'an Okumayı Öğreniyorum* (İstanbul: Hayy Grup Yayıncılık, 2021).

²¹ Selçuk Türkyılmaz, "Usul-i Cedit Eğitim ve Selim Sabit'in Elifba Risalesi", *Dil ve Edebiyat Araştırmaları* 17 (2018), 132-134.

²² bk. Süleyman Hilmi Tunahan, *Kur'an Harf ve Harekeleri* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2018).

²³ Fuat Baymur, *İlk Okuma ve Yazma Öğretimi* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1954), 52-53; Cavit Binbaşıoğlu, "İlkokuma ve Yazma Öğretiminin ve Alfabe Kitaplarının Tarihsel Gelişimi", *Eğitim ve Bilim Dergisi* 14/114 (1999), 11.

hikayelerle Kur'an öğretimi esasına dayanan bazı elifbâlarda harfleri sesleriyle tanıtmaya çalışan örneklerle rastlanmaktadır.²⁴

Çağdaş yaklaşımlar içinde en yeni olanı ise ses temelli elifbâlardır. Bu usul, harflerin seslerinin ve şekillerinin öğretiminde karşılaşılan bazı problemlere karşı bir çözüm önerisi olarak ortaya çıkmıştır.²⁵ Ses temelli elifbâ yaklaşımında harflerin sıralanışında şekil benzerliği değil, Arapça harfler ile Türkçe seslerin mahreç yakınlıkları ve harflerin Kur'an'da geçme sıklığı dikkate alınmış ve harfler altı gruba ayrılmıştır. Her bir sesin öğretiminde "Sesi Verme, Farklı Sesler Arasından Sesi Ayırt Ettirme, Sesi Mahreciyle Söyletme, Sesi Görselleştirme, Farklı Görseller Arasından Sesin Görselini Buldurma/Fark Ettirme, Eski Yeni Seslerle Kombinasyon Üretme, Sesin Mahrecini Pekiştirme, Harfin Adını Öğretme" şeklinde sekiz aşamalı bir süreç öngörülmüştür.²⁶ Bu yaklaşımda hareketler seslerle birlikte öğrencilere verilmektedir. Yakın dönemde okul öncesi dönem için hazırlanmış ses temelli elifbâ örnekleri yayınlanmıştır.²⁷ Bu elifbâlar; harflerin topluca bir sayfada öğretilmemesi, tek tek ve gruplar halinde ve isim öğretimi yapılmadan öğretilmesi yönüyle ses temelli yaklaşıma; harflerin ilk başta doğal sesinin en belirgin kılındığı sakin haliyle değil, hareketli olarak (üstün, esre ve ötre) öğretilmesi ve hareke-işaret bilgisinin ilk harften itibaren verilmesi itibarıyla de hece yöntemine yaklaşmaktadır. Buna ilaveten bu elifbâlarda ses temelli elifbâ öğretimindeki sekiz aşamanın takip edilmediği de görülmektedir. Bu nedenle ilgili elifbâları hece-ses temelli elifbâların sentezi olarak değerlendirmek isabetli olacaktır.

3. Yöntem

Bu çalışmada, araştırma problemlerine dair derinlemesine bilgi edinmek amaçlandığı için nitel araştırma yöntemi tercih edilmiştir. Bu yöntem; gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi veri toplama araçlarına başvurarak probleme ilişkin olguların doğal gerçekçi bir şekilde ele alınmasına yönelik öznel-yorumlayıcı bir süreci ifade etmektedir. Araştırmada fenomenolojik desenden yararlanılmıştır. Bu desen ile bir fenomenle ilişkili olarak bireylerin yaşadıkları deneyimlerin betimlenmesi ve bu deneyimlerin özüne ulaşılması amaçlanmaktadır.²⁸ Araştırmada bu desen kullanılarak elifbâ öğretim yaklaşımlarını deneyimleyen öğretmenlerin görüşleri üzerinden konunun derinlemesine incelenmesi amaçlanmıştır. Araştırma için etik kurul onay belgesi ve katılımcılardan da katılımcı onam formu alınmıştır.

3.1. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubu, İstanbul'da eğitim ve öğretim faaliyeti gösteren DİB 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında görev yapan beş öğretici ve özel anaokullarında Kur'an öğreticiliği yapan altı öğreticiden oluşmaktadır. Araştırmada özel okullarda görev yapan öğretmenler belirlenirken sağlıklı bir karşılaştırma yapabilmek adına ses temelli yaklaşımı uyguladığını söyleyen öğretmenler seçilmiştir. Araştırma kapsamında katılımcıların isimleri gizlilik ilkesi dikkate alınarak DİB'de görev yapan 4-6 Kur'an Kursu öğretmenleri "D1, D2, D3, D4, D5"; özel anaokullarında görevine devam eden Kur'an öğretmenleri ise "Ö1, Ö2, Ö3, Ö4, Ö5, Ö6" şeklinde kodlanmıştır. Öğreticilerin demografik özelliklerine ilişkin bulgular aşağıdaki Tablo 1'de verilmiştir.

Tablo 1: Katılımcılara Ait Demografik Bulgular

Öğretici	Cinsiyet	Mezuniyet	Mesleki Kıdem	Okul Öncesi Tecrübe	Görev Yapılan Kurum	Yaş Grubu
D1	Kadın	İlahiyat	3,5	3,5	DİB	5 yaş
D2	Kadın	İlahiyat	3,5	2,5	DİB	5-6 yaş
D3	Kadın	İlahiyat	3	1,5	DİB	4-6 yaş
D4	Kadın	İlahiyat	4	4	DİB	6 yaş
D5	Kadın	İlahiyat	7	7	DİB	4-6 yaş

²⁴ bk. Tuba Bozcan, *Zeynep ve Mehmet ile Hikâyelerle Kur'an Elifbâsı* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2012).

²⁵ Ayar, "Ses Esaslı Okuma Yazma Öğretimi Yöntemi ile Kur'an Öğretiminin İmkânı: Ses Temelli Elifbâ Örneği", 568.

²⁶ Açık vd., *Kur'an Öğretiminde Yeni Bir Yaklaşım: Ses Temelli Elifbâ Yöntemi*, 25-40.

²⁷ bk. Rabia Kuruner vd., *Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Ses Temelli Elif-Bâ* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2018); Rabia Kuruner vd., *Elif-bâ Etkinlik Kitabım* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2022).

²⁸ John Creswell, *Araştırma Deseni: Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, çev. Selçuk Beşir Demir (Ankara: Eğiten Kitap, 2017), 14.

Ö1	Kadın	İlahiyat	10	4	Özel	4-6 yaş
Ö2	Kadın	İlahiyat	5	5	Özel	4-6 yaş
Ö3	Kadın	İlahiyat	8	8	Özel	4-6 yaş
Ö4	Kadın	İlahiyat	10	5	Özel	4-6 yaş
Ö5	Kadın	İlahiyat	8	6	Özel	4-6 yaş
Ö6	Kadın	Çocuk Gel.	20	20	Özel	4-6 yaş

3.2. Veri Toplama Araçları

Araştırmada yarı-yapılandırılmış görüşme tekniği kullanılmış; veri toplamak için yarı-yapılandırılmış görüşme formundan yararlanılmıştır. Bu sayede ihtiyaç olması durumunda görüşme süresince yeni sorular ekleyebilme ve açıcı sorular sorabilmeye imkân tanınmıştır. Görüşme tekniği için hazırlanan görüşme formunun taslak halinde otuz yedi soru yer almış; uzman görüşleri doğrultusunda altı soru çıkartılmış; altı tane de yeni soru eklenmiştir. Yarı-yapılandırılmış görüşme formunun son halinde; *öğreticilerin demografik özellikleri, uyguladıkları elifbâ yaklaşımları, elifbâ öğretiminde kullandıkları yöntem ve teknikler, elifbâ öğretimine dair yeterlilik algıları, uyguladıkları yaklaşımın okul öncesi dönem çocukları üzerindeki etki düzeyi, elifbâ öğretiminde karşılaştıkları problemler, Kur'an öğretimi ve yaklaşımlarına dair görüş ve önerileri* şeklinde yedi boyut altında toplanan otuz yedi soru yer almıştır.

3.3. Verilerin Toplanması ve Analizi

Öğreticilerle görüşmeler yüz yüze ya da online olarak gerçekleştirilmiştir. Görüşmeler esnasında katılımcı izni istenerek ses kaydı alınmış; daha sonrasında bu kayıtlar çözümlenerek içerik analizine tabi tutulmuştur. Öncelikle katılımcılardan alınan cevapların kodlaması yapılmış; daha sonra bu kodlardan yararlanılarak her bir soru için temalar oluşturulmuştur. Son olarak elde edilen bulgular, öğretici görüşleri ve literatürdeki benzer araştırmalar dikkate alınarak yorumlanmış, bulgulardan hareketle konuya dair değerlendirmeler yapılmış ve öneriler geliştirilmiştir.

4. Bulgular

Bu bölümde, araştırmada edilen bulgular görüşme formunda okul öncesinde elifbâ öğretimi konusuyla ilişkili olarak belirlenen altı temel boyut üzerinden ele alınacaktır.

4.1. Öğreticilerin Uyguladıkları Elifbâ Yaklaşımlarına

Uyguladıkları elifbâ yaklaşımına geçmeden önce katılımcılara, okul öncesinde elifbâ öğretimi uygun bulup bulmadıkları ile ilişkili bir soru yöneltilmiş ve elde edilen bulgular Tablo 2'de gösterilmiştir.

Tablo 2: Öğreticilerin Okul Öncesi Dönemde Elifbâ Öğretilmesine İlişkin Görüşleri

Tema	İçerik	Katılımcı
<i>Gerekli</i>	Ağaç yaşken eğilir; öğrenme daha kalıcı olabiliyor; öğrenmeye açıklar; gelişimsel olarak harf öğrenmeye hazırlar	D2, D3, D4, D5, Ö2,
<i>Koşullu evet</i>	Yüzde elli, yüzde elli; öğretici yeterli donanımına sahip olmalı, hazırbulunuşluk dikkate alınmalı	D1, Ö1, Ö3, Ö4, Ö5, Ö6

Araştırmada tüm katılımcıların okul öncesinde Kur'an öğretimine sıcak baktığı tespit edilmiştir. Katılımcılardan beşi (D2, D3, D4, D5, Ö2) bu yaş grubunda Kur'an öğretiminin çok gerekli ve önemli olduğunu vurgulamıştır. Altı katılımcı (D1, Ö1, Ö3, Ö4, Ö5, Ö6) ise prensip olarak Kur'an öğretimine sıcak bakmakla birlikte bu konuda bazı hususlara dikkat edilmesi gerektiğine dikkat çekmişlerdir.

Bu yaş grubunda Kur'an öğretimi koşulsuz olarak gerekli görenlerin öğretmenler, çocukların hızlı öğrenmeleri, meseleleri çabuk kavramaları, aynı zamanda Hz. Peygamber'in bu konuda destekleyici hadisinin bulunması sebebiyle okul öncesi dönemde elifbâ öğretiminin uygunluğu yönünde görüş bildirmişlerdir. Örneğin katılımcılardan Ö2 "*Çocukların alıcılarının en açık olduğu dönem bu dönem. Bu yaş döneminde ne öğrenirlerse unutmuyorlar, kalıcı oluyor.*" şeklinde bir ifade kullanmıştır. Bu yaş grubunda Kur'an öğretimine koşullu evet diyen öğretmenlerden D1, Ö1, Ö6; öğretmenlerin yeterli donanımına sahip

olması, velilerin baskıcı bir tutum sergilememesi, kıyaslama ve büyük beklentiler içinde olmadan sevdirek Kur'an öğretimi gerçekleştirmeleri şartıyla okul öncesi dönemde elifbâ öğretiminin uygun olduğunu ifade etmişlerdir. Ö3, Ö4, Ö5 ise her öğrencinin gelişimsel ve hazırbulunuşluk düzeyinin birbirinden farklı olduğunu dikkate alarak bir öğretimin gerçekleştirilmesi şartıyla okul öncesi dönemde elifbâ öğretiminin uygun olduğunu dile getirmişlerdir.

Katılımcılara daha sonra uyguladıkları elifbâ yaklaşımıyla ilişkili bir soru yöneltilmiş ve elde edilen bulgular Tablo 3'te verilmiştir.

Tablo 3: Öğreticilerin Uyguladıkları Elifbâ Yaklaşımlarına İlişkin Bulgular Tablosu

Öğreticiler	Uygulanan Yaklaşım	Harflerin Sıralanma Şekli	Dersin İşleniş Şekli
D1	Hece Yöntemi	Şekil benzerliğine Göre	Bireysel/Toplu
D2	Harflerin İsimlerinin Öğretilmesi (Klasik)	Şekil Benzerliğine Göre	Bireysel/Toplu
D3	Savtî Usul	Şekil Benzerliğine Göre	Bireysel/Toplu
D4	Hece Yöntemi	Şekil Benzerliğine Göre	Bireysel/Toplu
D5	Harflerin İsimlerinin Öğretilmesi (Klasik)	Şekil Benzerliğine Göre	Bireysel/Toplu
Ö1	Savtî Usul	Telaffuz Kolaylığına Göre	Bireysel/Toplu
Ö2	Savtî Usul	Telaffuz Kolaylığına Göre	Bireysel/Toplu
Ö3	Ses Temelli Yöntem	Telaffuz Kolaylığına Göre	Bireysel/Toplu
Ö4	Ses Temelli Yöntem	Telaffuz Kolaylığına Göre	Bireysel/Toplu
Ö5	Ses Temelli Yöntem	Şekil Benzerliğine/ Telaffuz Kolaylığına Göre	Bireysel/Toplu
Ö6	Ses Temelli Yöntem	Telaffuz Kolaylığına Göre	Bireysel/Toplu

Tablo 3'teki bulgulara göre öğretmenlerden D2 ve D5'in harflerin isimlerinin öğretilmesi şeklinde (klasik) öğretim gerçekleştirdiği; D1 ve D4'ün hece yöntemini esas aldığı; Ö3, Ö4, Ö5 ve Ö6'nın ses temelli yöntemi benimsediği tespit edilmiştir. D3, Ö1 ve Ö2'ün ifadelerinden ise bu öğretmenlerin, harflerin sakın halleri ile öğretildikten sonra hareke öğretimine geçilmesi şeklinde uygulanan savtî usulü takip ettikleri belirlenmiştir. Harflerin öğretiminde DİB'de görev yapan öğretmenlerin şekil benzerliğine göre yapılan sıralamayı takip ettiği; özel anaokulu öğretmenlerinin ise sesi önceleyen ve telaffuz kolaylığını dikkate alınarak yapılan sıralamayı uyguladığı görülmektedir.

4.2. Elifbâ Öğretiminde Öğreticilerin Kullandığı Yöntem ve Teknikler

Elifbâ öğretiminde kullanılan yaklaşımlarla ilgili katılımcılardan elde edilen bulgular Tablo 4'te verilmiştir. Buna göre drama ve hikâye/masal anlatımı yöntemlerinin uygulayıcı sayısının diğer yöntemlere göre daha az olduğu; eğitsel oyun, dinlemeye ve el-kol koordinasyonunu geliştirmeye yönelik sanatsal faaliyetlerden öğretmenlerin tamamının istifade ettiği belirlenmiştir. Burada, benimsenen yaklaşıma dayalı olarak yöntem ve teknik kullanımında öğretmenler arasında belirgin bir farklılık olmadığı görülmüştür.

Tablo 4: Elifbâ Öğretim Yaklaşımlarında Öğreticilerin Kullandığı Yöntem ve Teknikler

Yaklaşım	Uygulayıcı	Elifbâ Öğretiminde Kullanılan Yöntemler
<i>Klasik Yöntem</i>	D2	Eğitsel Oyun, Dinlemeye Yönelik Faaliyetler, Sanatsal Faaliyetler, Drama, Analoji, Hikâye/Masal Anlatımı
	D5	Eğitsel Oyun, Dinlemeye Yönelik Faaliyetler, Sanatsal Faaliyetler
<i>Hece Yöntem</i>	D1	Eğitsel Oyun, Dinlemeye Yönelik Faaliyetler, Sanatsal Faaliyetler, Drama, Analoji, Hikâye/Masal Anlatımı
	D4	Eğitsel Oyun, Dinlemeye Yönelik Faaliyetler, Sanatsal Faaliyetler, Analoji
<i>Savtî Usul</i>	D3	Eğitsel Oyun, Dinlemeye Yönelik Faaliyetler, Sanatsal Faaliyetler, Analoji

Ses Temelli Yöntem	Ö1	Eğitsel Oyun, Dinlemeye Yönelik Faaliyetler, Sanatsal Faaliyetler, Drama, Analoji, Hikâye/Masal Anlatımı
	Ö2	Eğitsel Oyun, Dinlemeye Yönelik Faaliyetler, Sanatsal Faaliyetler, Drama, Analoji
	Ö3, Ö4, Ö6	Eğitsel Oyun, Dinlemeye Yönelik Faaliyetler, Sanatsal Faaliyetler, Drama, Analoji, Hikâye/Masal Anlatımı
	Ö5	Eğitsel Oyun, Dinlemeye Yönelik Faaliyetler, Sanatsal Faaliyetler, Drama, Hikâye/Masal Anlatımı

Tablo incelendiğinde eğitsel oyun, tüm katılımcıların öncelikle başvurduğu bir yöntem olarak öne çıkmaktadır. Öğreticilerden bazıları *sevgi bağı kurabilmeleri (D5), sürecin eğlenceli olabilmesi (Ö2), daha kolay öğrenebilmeleri (D1)* için oyun ile öğrenmenin önemli bir yöntem olduğunu ifade etmişlerdir. Dinlemeye dayalı faaliyetler de tüm öğreticilerin ortak başvurduğu bir yöntemdir. Bu öğreticilerden D1, D2, D3, D4, D5, Ö1 bu süreçte hem kendi sesleriyle hem de çeşitli video/filmlerle destekleyerek elifbâ öğretimini gerçekleştirdiklerini ifade etmişlerdir. Tamamı ses temelli yaklaşımı uygulayan öğreticilerden oluşan diğer bir grup ise (Ö2, Ö3, Ö4, Ö5, Ö6) sadece kendi sesleriyle bu faaliyeti gerçekleştirdiklerini söylemişlerdir. Bu durumu Ö3 “*Harfleri ben seslendiriyorum. İhtiyacı olan öğrencilerimizin velisine hocaların okuduğu ses kaydını gönderiyoruz evde tekrar etmelerini istiyoruz*”; Ö4 ise “*Harfleri ben seslendiriyorum dua ve surelerde hocalardan dinletebiliyorum. Doğru sesi dinlemesi bizim için önemli o yüzden dikkat ediyoruz*” şeklinde ifade etmişlerdir.

Öğretim sürecinde öğreticilerin tamamı harf öğretiminde sanatsal faaliyetlere yer verdiklerini ifade etmişlerdir. Bu kapsamda özellikle yazı çalışmaları, kesme-yapıştırma ve boyama gibi etkinliklerden istifade edildiğini söylemek mümkündür. Drama yöntemi ise özellikle ses temelli yaklaşıma dayalı eğitim veren tüm öğreticiler tarafından daha etkin kullanılmakta; diğer yaklaşımları tercih eden bazı öğreticilerin de bu yöntemden yararlandıkları görülmektedir. Ses temelli yaklaşıma dayalı eğitim veren öğreticilerden Ö3 “*Harfin şeklini vücudumuza verme gibi şeyler yapıyoruz. Mesela ‘nun’ harfini verirken yaşlı kadın taklidi yapıyorum. Çocuklar bu şekilde kolay öğreniyor*”; Ö5 ise “*Kılıktan kılığa giriyoruz. Harfleri canlandırıyoruz. ‘Bilin bakalım ben kimim?’ şarkısında da drama yapıyoruz. Kalın harfse kalın sesle, ince harfse ince sesle seslendiriyoruz*” şeklinde durumu ifade etmiştir. Savtî usule göre eğitim veren Ö2 ise harfleri kukla yapıp konuşturduğunu; sınıfta “*Bıdıbıdı*” adında bir maskotları olduğunu; çocuklara, harflerin sesini vererek ona hitap etmeleri gerektiğini öğrettiğini söylemiştir. Hece usulünü uygulayan D1 ise öğrencilere kollarını kullanarak ya da yerde yatırarak harfin şeklini vermeye çalıştığını ifade etmiştir.

Analoji de tüm yaklaşımlarda ortak kullanılan bir yöntem olarak öne çıkmaktadır. Bununla birlikte bazı öğreticilerin ses benzerliğini, bazılarının ise şekil benzerliğini öne çıkardığı görülmektedir. Örneğin hece usulünü uygulayan D1, klasik usulü uygulayan D2 ve ses temelli yaklaşımı uygulayan Ö3 ses benzerliğine; savtî usulü uygulayan D3 ile hece usulünü uygulayan D4 şekil benzerliğine başvurduğunu söylemiştir. Ses temelli öğretim yapan katılımcıların çoğu analojiye ihtiyatlı yaklaşmıştır. Ö6 “*Elifba öğretiminde analoji yöntemini çok fazla kullanmamakla beraber sadece gerektiğinde kullanıyorum. Şöyle ki, ses temelli Elifba ile uygulama yaptığım için öğrenci bir sesin altı halini aynı anda görmüş oluyor. Bu altı halin art arda sıralanışı bir zaman sonra okuyuşta serileştiği için analojiye gerek kalmıyor*” diyerek durumu ifade etmiştir. Ö4 ise “*Öğrenciye göre kullanılabilecek bir yöntem olduğunu düşünüyorum. Bir öğrencim bu yöntemle öğrenmişti. Harfin ismi elma olarak yerleşmişti öğrencide. İki üç ay ben bunu unutturmaya çalıştım. Elmanın ‘e’ si olarak değil ama ‘bakın bu elif harfi bu da elma’ diyerek farklı şeyler olduklarını vurguluyorum. Bazı öğrenciler bu ayrımı fark edemiyor, problem oluşturduğunu fark edince yöntemi bırakıyorum.*” diyerek bu yöntemin kullanılmasında dikkatli olunması gerektiğine işaret etmiştir. Savtî usulü uygulayan Ö2 ise harfi öğrenmeye başlarken değil de harf iyice yerleştikten sonra analojiye başvurduğunu söyleyerek farklı bir uygulama örneği ortaya koymuştur.

Tabloya bakıldığında hikâye ve masal anlatımı yönteminin tüm yaklaşımlarda yer yer kullanıldığı; bununla birlikte en yoğun kullanımın ses temelli usulde olduğu görülmektedir. Örneğin Ö4 “*Bazı kaynaklar var hikâye harf öğretimi karışık; onları kullanabiliyorum ya da ben hikâye üretiyorum kuklalarım*

aracılığıyla anlatıyorum. ‘nalan nenesine hastalanınca nane limon götürmüş’ şeklinde öğrendiğimiz sese dikkat çekmeye çalışıyorum.” diyerek bu yöntemi nasıl kullandığını açıklamıştır. Ö1 ve Ö5 ise özellikle benzer harfleri çocuklara tanıtırken hikâyeden yararlandığını ifade etmiştir.

4.3. Uygulanan Elifbâ Öğretim Yaklaşımına Dair Öğreticilerin Yeterlilik Algıları

Katılımcılara uyguladıkları yaklaşımla ilişkili eğitim alma durumları ve aldıkları bu eğitimin yeterliliğiyle ilişkili sorular sorulmuş; elde edilen veriler Tablo 5’te gösterilmiştir.

Tablo 5: Elifbâ Öğretim Yaklaşımlarına Dair Eğitim Alma Durumu

Uyguladıkları yaklaşıma ilişkin eğitim alma durumu	Evet, eğitim aldım.	D2, D3, D4, D5, Ö1, Ö2, Ö3, Ö4, Ö5, Ö6
	Hayır, eğitim almadım.	D1
Uygulanan yaklaşıma ilişkin alınan eğitimin yeterliliği	Evet, yeterli	D5, Ö1, Ö4, Ö6
	Hayır, yeterli değil	D1, D2, D3, D4, Ö2, Ö3, Ö5
İleride elifbâ öğretimiyle ilgili eğitim almayı isteme durumu	Evet, istiyorum	D1, D2, D3, D4, D5, Ö1, Ö2, Ö4, Ö6
	Hayır, düşünmüyorum	Ö3, Ö5

Tabloya göre sadece hece yöntemini uygulayan D1 uyguladığı yaklaşıma dair bir eğitim almadığını ifade etmiştir. DİB bünyesinde çalışıp klasik, hece veya savtî usullerden birini uygulayan katılımcılardan sadece klasik usulü uygulayan D5 aldığı eğitimin yeterli olduğunu belirtmiştir. DİB öğretmenlerinden D2, D3 ve D4 Başkanlık tarafından düzenlenen eğitimlerde Kur’ân öğretimi yöntem ve tekniklerine dair yeterli bilgi ve beceri kazanamadıklarını ve daha çok deneme yanılma şeklinde kendilerini yetistirdiklerini ifade etmişlerdir. Özel okulda çalışan ve savtî usulü uygulayan katılımcılardan Ö1; ses temelli yaklaşımı uygulayan katılımcılardan ise Ö4 ve Ö6 aldıkları eğitimleri yeterli bulmuşlardır. Ö2, aldığı eğitimin katkısı olduğunu ancak daha fazla eğitime ihtiyaç duyduğunu söylemiştir. Ö5 ise teorinin pratiğe dönüştürülmediği sürece eğitimlerin yetersiz kalacağını ifade etmiştir.

Ö3 ve Ö5 ihtiyaç duymadıkları gerekçesiyle ileride elifbâ öğretimi ile ilgili eğitim almayı düşünmediklerini ifade etmişlerdir. D1 ve D4 “fırsat olursa”; D2, Ö2 ve Ö6 “yeni, etkili ve eğlenceli bir yaklaşım öğretilirse” eğitim almayı düşündüklerini söylemişlerdir. Yeniliklere ve gelişime açık olduğunu ifade eden D5 ve Ö4 elifbâ öğretimi ile ilgili alınacak eğitimlere “neden olmasın” şeklinde cevap vermişlerdir.

4.4. Elifbâ Öğretiminde Uygulanan Yaklaşımın Etki Düzeyi

Araştırmada elifbâ öğretiminde uyguladıkları yaklaşımların öğrenci seviyesine uygunluğu, Kur’ân harfleri ile olumlu bağ kurulması yönünde destekleyici olma durumu, zorlandıkları konularda kolaylaştırıcı rolü noktasında katılımcıların görüşlerine başvurulmuştur. Elde edilen bulgular Tablo 6’da gösterilmiştir.

Tablo 6: Elifbâ Öğretiminde Uygulanan Yaklaşımın Etki Düzeyi

Öğreticiler	Yaklaşım	Öğrenci Seviyesine Uygunluk	En Çok Zorlanılan Konu	Kolaylaştırıcı Etkisi
D1	Hece Yöntemi	Koşullu evet	Cezm	Hayır
D2	Klasik Usul	Koşullu evet	Cezm	Hayır
D3	Savtî Usul	Evet	Cezm	Hayır
D4	Hece Yöntemi	Evet	Cezm	Hayır
D5	Klasik Usul	Evet	Cezm	Hayır
Ö1	Savtî Usul	Koşullu Evet	Cezm	Evet
Ö2	Savtî Usul	Evet	Şedde	Hayır
Ö3	Ses Temelli Yöntem	Evet	Cezm	Evet
Ö4	Ses Temelli Yöntem	Evet	Cezm	Evet
Ö5	Ses Temelli Yöntem	Evet	Cezm	Evet

Ö6	Ses Temelli Yöntem	Koşullu Evet	Cezm	Evet
----	--------------------	--------------	------	------

Öğreticilerden D3 (savtî usul), D4 (hece yöntemi), D5 (klasik usul), Ö2 (savtî usul) ve ses temelli yaklaşımı uygulayan Ö3, Ö4, Ö5 uyguladıkları yaklaşımın uygun olduğunu; D1 (hece yöntemi), D2 (klasik usul), Ö1 (savtî usul) ve Ö6 (ses temelli yöntem) belli şartlar sağlandığı takdirde uyguladıkları yaklaşımın çocuklar için faydalı olacağını belirtmiştir. Öğreticilerin her biri uyguladıkları yaklaşımın öğrencilerle harfler arasında olumlu bağ kurmada etkili olduğunu belirtmiştir. Ö2 dışında diğer öğretmenler öğrencilerin Elifbâ öğretiminde en çok zorlandıkları konunun cezm olduğunu dile getirmiştir. DİB öğretmenleri, en çok zorlandıkları konu olan cezm konusunda kullanmış oldukları yaklaşımın kolaylaştırıcı bir etkisi olmadığını ifade ederken, özel anaokulu öğretmenlerinden savtî usulü uygulayan Ö2 hariç diğer tüm öğretmenler uyguladıkları yaklaşımın kolaylaştırıcı bir rol oynadığını ifade etmiştir. Klasik ve hece yöntemini uygulayan öğretmenler bu süreci kendi ürettikleri yollarla kolaylaştırmaya çalıştıklarını belirtmişlerdir. Savtî usul (Ö1) ve ses temelli yöntemi (Ö3, Ö4, Ö5, Ö6) uygulayan ve harfleri baştan itibaren sakın halleriyle öğreten katılımcılar, zor bir konu olsa dahi, öğrencilerin cezmi de hızlı öğrendiklerini ifade etmişlerdir. Savtî usulü uygulayan Ö2 ise öğrencilerin şedde konusunda zorlandıklarını söylemiş ve uyguladığı yaklaşımın bu noktada kolaylaştırıcı bir etkisi olmadığını belirtmiştir.

Uygulanan farklı yaklaşımların etki etmesi beklenen hususlardan biri öğrencilerin Kur'an okumaya geçiş süreleridir. Öğreticilerin bu konudaki tecrübe ve gözlemleri de araştırmada konu edilmiş ve elde edilen bulgular Tablo 7'de gösterilmiştir.

Tablo 7: Öğrencilerin Kur'an'a Geçme Süreleri

Kur'an Ders Sayısı	Haftada 2 Gün	Ö3, Ö4, Ö5
	Haftada 5 Gün	D1, D2, D3, D4, D5, Ö1, Ö2, Ö6
Kur'an'a Geçme Zamanı	Birinci Dönem	D2, D4, Ö1, Ö2, Ö6, Ö3, Ö4
	İkinci Dönem	D1, D3, D5, Ö5

Tabloya bakıldığında ses temelli usulü uygulayan ve haftada iki gün Kur'an dersi yapan Ö3 ve Ö4'ün öğrencilerinin birinci dönemde; Ö5'in öğrencilerinin ise ikinci dönemde Kur'an okumaya geçtiği görülmektedir. Öğrencileri ikinci dönem Kur'an'a geçen diğer öğretmenler ise hafta beş saat Kur'an dersi veren D1 (hece yöntemi), D3 (savtî usul), D5 (klasik usul) kodlu katılımcılardır. Haftanın beş günü ders yapan D2 (klasik usul), D4 (hece yöntemi), Ö1 (savtî usul), Ö2 (savtî usul) ve Ö6'nın (ses temelli) öğrencilerinin birinci dönemde Kur'an'a geçmeye başladığı görülmektedir. Buradaki sonuçlar ses temelli elifbâ öğretiminin çocukların Kur'an okumaya geçiş sürecini hızlandırdığını göstermektedir. Zira haftada iki Kur'an dersi olmasına rağmen ses temelli öğretim yapan üç öğreticiden ikisi (Ö3, Ö4) öğrencilerin ilk dönem içerisinde Kur'an'a geçtiklerini ifade etmiştir. Öğrencilerin Kur'an'a ikinci dönem geçebildiğini ifade eden dört katılımcıdan ise sadece bir tanesinin (Ö5) ses temelli yaklaşımı uyguladığı görülmektedir ki bu katılımcının haftalık Kur'an ders saati ikidir.

4.5. Elifbâ Öğretim Sürecinde Karşılaşılan Problemler

Yapılan görüşmelerde öğretmenlerin elifbâ öğretim sürecinde karşılaştıkları problemlere de değinilmiştir. Bu bağlamda elde edilen bulgular; yaklaşım, veli, öğretmen sayısı, eğitsel kaynak ve öğrenci şeklinde tematize edilmiş ve Tablo 8'de gösterilmiştir.

Tablo 8: Öğreticilerin Elifbâ Öğretim Sürecinde Karşılaştıkları Problemler

Problemlerin Kaynakları	Öğreticiler
Uygulanan Yaklaşım	D3, D4, D5
Eğitsel Kaynak	D3, Ö1, Ö2, Ö3, Ö4, Ö5
Öğrenci	Ö2, Ö3, Ö4, Ö6
Veli	D1, D2, Ö2, Ö5, Ö6

D3 (savtî usul), D4 (hece usulü) ve D5 (klasik usul) uyguladıkları yaklaşımın mahreç ve cezm öğretimi konusunda yetersizliğine işaret etmişlerdir. Özellikle harflerin Türkçe karşılıklarının verilmesinin öğrencinin ileride mahreçlerine uygun şekilde harfleri okumada zorluk yaşamasına sebep olduğu; harflerin isimlerinin öğretilmesi durumunda öğrencilerin harekelendirme aşamasında zorluk yaşadığı dile getirilmiştir. Savtî ya da ses temelli yaklaşımı uygulayan özel okul öğreticilerinin hemen tamamı (Ö1, Ö2, Ö3, Ö4, Ö5) materyal eksikliğine dikkat çekmiştir. Okul öncesi dönem için ses temelli yaklaşım esas alınarak hazırlanan bir elifbâ henüz mevcut değildir. Bu sebeple öğretilerin, kendilerinin ürettiği materyaller üzerinden yaklaşımı uygulamak durumunda kaldıkları anlaşılmaktadır. Öğrenci kaynaklı sorunları en çok dile getirenler ise özel okulda çalışan ve savtî usul ya da ses temelli yaklaşımı uygulayan öğreticilerdir. Ö2 öğrencilerin daha öncesinde klasik eğitim almış olmalarını; Ö3 öğrencilerin fazla ekrana maruz kalmalarını; Ö4 öğrencilerinin yaşlarının küçük olmasını; Ö6 ise çocuklardaki psikolojik sorun, isteksizlik ve devamsızlığı sorun olarak ifade etmiştir.

Öğreticilerden bir kısmı ise veli kaynaklı sorunlara işaret etmiştir. Bunlardan D1 (hece yöntemi) velinin Kur'an'a geçme konusundaki aceleciliğine; D2 (klasik usul) ise ailenin ilgisizliğine işaret etmiştir. Savtî usulü uygulayan Ö2 ile ses temelli yaklaşımı benimseyen Ö6 velinin evde çocuğuna klasik usulle harfleri öğretmeye çalışmasının öğrenme sürecini olumsuz etkilediğini söylemiştir. Araştırmada ayrıca öğretim süreçlerinde aile katılımının etkisi de öğreticilere sorulmuştur. Katılımcıların tamamı aile katılımı çalışmalarından yararlandığını ve bunun sürece olumlu yönde etkisi olduğunu ifade etmiştir. Böylesi bir iş birliğinin elifbâ öğrenim süresini kısalttığını, ailesinin de sürece dahil olduğunu fark eden çocuğun, Kur'an'a olan sevgisinin ve öğrenmeye dönük motivasyonunun arttığını ifade etmişlerdir. Örneğin D4 "Öğrencilerin evlerinde, okulda okudukları cüzün ayısından bulunmasını istiyoruz. Birebir derslerden sonra velilerimize özelden mesaj atarak kaldıkları yeri bildiriyoruz. Elbette ki ailelerin sürece dahil olmaları çocukları hızlandırıyor." değerlendirmesinde bulunmuştur. Ö4 de "Veli ile iletişimi önemli buluyorum. Veli evde 'Çalıştın mı?' diye sorunca çocuk Kur'an öğrenmenin önemli bir mesele olduğunu düşünmeye başlıyor. O yüzden her aşamada bilgi vermeye çalışıyorum. İstekli olursa evde çalışabiliyor. Dersi nasıl yaptığımız ve neler kullandığımızla ilgili bilgilendirme yapıyoruz" şeklinde kanaatini paylaşmıştır. Genel anlamda iş birliğine olumlu bakılsa da Kur'an öğretiminde savtî ya da ses temelli usulü kullanan öğreticiler özellikle klasik usule alışkın olan velilerin sürece katılımında sorunlar olduğuna da işaret etmişlerdir. Örneğin savtî usulü uygulayan Ö2 veli iş birliğini önemseyemediğini söyledikten sonra "Bizim yaklaşımımıza aileler alışık olmadığı için muhakkak video gönderiyoruz. Bazı öğrencilerimizden şöyle dönüş alıyoruz. 'Öğretmenim annem bana böyle öğretmiyor' diyerek anneleriyle çalışmıyor" şeklinde görüşünü dile getirerek veli ve öğretici arasındaki usul farklılığının doğurduğu soruna işaret etmiştir.

4.6. Uygulanan Yaklaşımın Daha Etkili Olabilmesine Yönelik Öneriler

Araştırmada elifbâ öğretiminde uygulamakta oldukları yaklaşımın daha etkili, verimli ve kalıcı olabilmesi için öğreticilerin dile getirdiği önerilere de yer verilmiş ve elde edilen bulgular Tablo 9'da gösterilmiştir.

Tablo 9: Daha Etkili Bir Eğitim İçin Öğreticilerin Önerileri

Yaklaşım	Öneriler
<i>Klasik Yöntem (D2 ve D5)</i>	Yeni Metot; Öğrenciye Görelik
<i>Hece Yöntemi (D1 ve D4)</i>	Materyal; Yeni Metot
<i>Savtî Usul (D3, Ö1 ve Ö2)</i>	Materyal; Baştaki Yoğunluğu Sürece Yayma
<i>Ses Temelli Yöntem (Ö3, Ö4, Ö5, Ö6)</i>	İçerik Sıralaması; Materyal

Klasik yöntemi uygulayan öğreticiler (D2 ve D5) elifbâ öğretiminde yeni metotlara başvurulması ve yaklaşımın öğrenciye göreliliğinin artırılması gerektiğine dair önerilerde bulunmuşlardır. Hece yöntemi uygulayanlar (D1 ve D4) ise elifbâ öğretiminde materyallerin zenginleştirilmesi ve öğretim yönteminde değişikliğe gidilmesi gerektiğine dair öneriler dile getirmiştir. Savtî usul uygulayıcıları olan Ö1 ve Ö2, elifbâ öğretiminde materyal eksikliğinin giderilmesinin ve akıllı tahta kullanılmasının sürece katkı sağlayacağını ifade etmiştir. Ayrıca harf ve harekenin en başta birlikte verilmesinin süreci zorlaştırdığına işaretlerle bunun sürece yayılmasını teklif etmişlerdir. Ses temelli yaklaşım uygulayıcıları olan Ö3, Ö4, Ö5 ve Ö6 ise içerikteki sıralamada değişikliğe gidilmesi ve materyallerin zenginleştirilmesi yönünde görüş

bildirmiştir. Ö3 “cezm” konusunun sonraya bırakılmasını; Ö4 klasik sistemdeki harf sıralamasının takip edilmesini; Ö5 cezmden hemen sonra şeddeye geçilmemesi ve benzer harflerin -örneğin “mim” ve “nun” harfleri- yan yana verilmemesini; Ö6 ise 4-6 yaşa uygun yardımcı kitapları da olan bir cüz hazırlanmasını önermiştir.

5. Tartışma ve Sonuç

Bu bölümde “Öğreticilere göre okul öncesi kurumlarda elifbâ öğretiminde uygulanan farklı yaklaşımlardan hangisi okul öncesi dönem öğrencileri için daha uygundur?” sorusu etrafında şekillenen alt problemlere dair elde edilen bulgular alan yazındaki benzer araştırma verilerinden de istifade edilerek tartışılacaktır.

Kur’ân öğretiminde uygulanan yaklaşımlar konusunda öğretici tercihleri nelerdir?

Araştırmaya katılan öğretmenlerden DİB öğretmenlerinin hece yöntemi, klasik usul (harflerin isimlerinin öğretilmesi) ve savtî usulü esas alarak Kur’ân öğretimi gerçekleştikleri; harf öğretiminde harfleri şekil benzerliklerine göre sıraladıkları görülmüştür. DİB’e bağlı kurslarda harf yöntemi esas alınmaktadır. Buna rağmen bu kurumda çalışan öğretmenlerden bazılarının kişisel tecrübelerinden hareketle hece yöntemini de kullandıkları başka araştırmalarda da tespit edilen bir husustur.²⁹ Harflerin şekil açısından benzerliklerine göre gruplandırılıp öğretilmesi ise DİB’in bu konudaki yaklaşımıyla uyumludur. Zira DİB’in 4-6 yaş Kur’an kursları için hazırladığı programda şekil açısından benzer harflerin³⁰ yan yana gelecek şekilde gruplandırıldığı görülmektedir.³¹ Program ve öğretmenlerin uygulamaları arasında bu konuda kendini gösteren uyum benimsenen elifbâ öğretim yaklaşımı konusunda gözlenmemektedir. Zira programda harf öğretiminde öncelikle harflerin grup grup isimlerinin öğretilmesi daha sonra harekelendirmenin yapılması istenilmektedir.³² DİB’de görev yapan öğretmenlerinden sadece D2 ve D5 bu aşamaları takip etmektedir. D1 ve D4 harflerin isimlerini öğretmeden hareke çalışması yaptırmakta, D3 ise harfin sakın halindeki sesini önce vermektedir. Bu durum DİB öğretmenlerinin ortak bir programa sahip olmalarına karşın elifbâ öğretiminde usul birlikteliği sergilemediklerini göstermektedir. Öğreticilerin bu süreçte farklı usullere yönelmesi DİB’in benimsemiş olduğu klasik usulün okul öncesi öğrencileri için yeteri kadar uygun olmadığını düşündürmektedir. Görüşmelerde, özel okullarda görev yapan öğretmenlerden Ö3, Ö4, Ö5 ve Ö6’nin ses temelli yaklaşımdan istifade ettikleri görülmüştür. Diğer iki öğreticinin (Ö1 ve Ö2) ise harfin sesini verdikten sonra hareke öğretimine geçmeleri ve ses temelli usulün aşamalarını takip etmemeleri sebebiyle, savtî usulü uyguladıkları belirlenmiştir.

Yaklaşımları uygularken öğretmenler hangi yöntem ve teknikleri kullanmaktadır?

Araştırmada, kullandıkları usul fark etmeksizin tüm öğretmenlerin eğitsel oyun, dinlemeye yönelik faaliyetler ile sanatsal çalışmalardan yoğun bir şekilde istifade ettiği görülmüştür. Drama da farklı usullerde kullanılan ortak bir yöntem olarak öne çıkmış; bunun birlikte özellikle ses temelli yaklaşımda daha etkin kullanıldığı görülmüştür. Karabulut, yaptığı araştırmada DİB 4-6 yaş grubu öğretmenlerinin drama yönteminden yararlandıklarını tespit etmiştir ki bu da dramanın farklı yaklaşımlarda kullanılan ortak bir yöntem olduğu tespitini desteklemektedir.³³ Ayar ise DİB’de görev yapan 4-6 yaş grubu öğretmenlerinin en sık başvurdukları yöntemleri gösterip yaptırma, anlatım, soru-cevap ve oyun olarak belirlemiştir.³⁴ Burada oyunun her iki araştırmada da ortak bir yöntem olarak öne çıktığı görülmektedir. Araştırma bulgularına göre ortak başvuru bir diğer yöntem ise analogi olmuştur. Analogide bazı öğretmenler (D3, D4) şekil benzerliğinden; bazıları ise (D1, D2, D3) ses benzerliğinden istifade ettiklerini

²⁹ Ayar, “4-6 yaş grubu Kur’an Kurslarında Elifbâ öğretimi: Uygulamalar ve Zorlanma Alanları”, 171.

³⁰ م، ن، ه، و، ی / ف، ق، ك، ل / ط، ظ، ع، غ / س، ش، ص، ض / د، ذ، ر، ز / ج، ح، خ / ا، ب، ت، ث

³¹ DİB, “4-6 Yaş Grubu Kur’an-ı Kerim Öğretim Programı” (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2023), 5-9.

³² DİB, “4-6 Yaş Grubu Kur’an-ı Kerim Öğretim Programı”, 5-9.

³³ Tuğba Karabulut, *Bir Zanaat Olarak 4-6 Yaş Kur’an Kursu Öğreticiliği* (Denizli: Pamukkale Üniversitesi İslami İlimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 51-52.

³⁴ Ayar, “4-6 Yaş Grubu Kur’an Kurslarında Elifbâ öğretimi: Uygulamalar ve Zorlanma Alanları”, 167.

söylemiştir. Ses temelli yaklaşımı benimseyen öğretmenlerin, her ne kadar analojiye zaman zaman başvursalar da, bazı mahsurları nedeniyle genel anlamda bu yöntemin kullanımında ihtiyatlı davrandıkları görülmüştür. Ayar tarafından yapılan araştırmada bu türden bir ihtiyat halinin DİB’de çalışan kimi öğretmenlerde de olduğu bulgulanmıştır.³⁵ Her iki araştırma bulgusu birlikte değerlendirildiğinde sesin doğrudan ve en orijinal haliyle verilmesi esasına dayanan ses temelli öğretimde analojinin kullanımı konusunda daha çekimser bir tavrın hâkim olduğu söylenebilir. Hikâye/masal anlatımı da tüm yaklaşımlarda zaman zaman başvuru olan bir yöntem olarak tespit edilmiştir. Bu yöntemi en etkin kullanan grubun ise ses temelli yaklaşımı uygulayan öğretmenler olduğu görülmüştür.

Yaklaşımların etkililiğine ilişkin öğretici görüşleri nelerdir?

Araştırmaya katılan öğretmenlerden klasik usulü uygulayan D2 ile hece usulünü uygulayan D1 harflerin isimlerinin öğretilmemesi; daha çok oyun, görsel ve işitsel materyallerin kullanılması durumunda kullandıkları yaklaşımın öğrenciler için uygun olacağını ifade etmiştir. Bu öneriler öğrenci seviyesine uygunluk için klasik ve hece usulünde kısmî değişikliğe gidilmesi gerektiğini düşündürmektedir. Diğer taraftan savtî usul uygulayıcısı Ö1 ve ses temelli yaklaşım uygulayıcısı Ö6 öğrencinin ihtiyaçları ve hazırbulunuşluk düzeyleri dikkate alındığı takdirde kullandıkları yaklaşımın öğrenci seviyesine uygun olduğunu ifade etmişlerdir. Burada dile getirilen hususun yaklaşımın kendinden ziyade uygulama sürecinde öğreticinin dikkat etmesi gereken boyutla ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Diğer katılımcıların tümü kullanmakta oldukları yaklaşımın öğrenci seviyesine uygun olduğunu belirtmiştir. Kullanılan yaklaşımın öğrenme sürecinin en zorlu konularında (cezm ve şedde) kolaylaştırıcı rolüne bakıldığında diğer yaklaşımları uygulayanların aksine ses temelli öğretim yapanların bu konuda olumlu görüş bildirdiği tespit edilmiştir. Ayar’ın hece ve harf temelli yaklaşımı uygulayan DİB öğretmenlerinin cezm konusunda problem yaşadıklarına dair bulgusu bu araştırma verisini teyit etmektedir.³⁶ Ses temelli elifbânın, bu süreçteki en zor konu olarak görülen “cezm”in öğretiminde kolaylaştırıcı bir rol oynadığı; bu durumun Kur’an’a geçiş süreçlerini de etkilediği görülmüştür. Zira haftada 5 gün ders yapan klasik usul ve hece yöntemi uygulayıcıları D1, D3 ve D5 öğrencilerinin genelde ikinci dönem Kur’an’a geçtiğini; haftanın iki günü ders yapan ses temelli uygulayıcılar Ö3, Ö4, Ö5 ise öğrencilerinin çoğunun birinci dönemde Kur’an’a geçtiği ifade etmiştir.

Öğreticilerin eğitim gereksinim algıları nasıldır?

Araştırmaya katılan öğretmenlerden D1 hariç tümünün uyguladıkları yaklaşıma dair eğitim aldıkları tespit edilmiştir. Eğitim alanlardan D1, D2, D3, D4, Ö2, Ö3 ve Ö5 bu eğitimde Kur’an öğretimine dair yeterli bilgi edinemediklerini ifade etmiştir. Bu sonuçlar Gelici tarafından yapılan araştırmada elde edilen verilerle de uyumludur. Zira bu araştırmada da DİB 4-6 yaş grubu öğretmenlerinin, alınan eğitimlerin yetersiz olduğu, bu eğitimlerin teoride kaldığı yönünde görüş belirttiği görülmektedir.³⁷ Genel anlamda eğitimciler yeterlilik olarak bazı noktalarda kendilerini eksik bulduklarını ve eksikliklerini giderebilmek için çaba sarf ettiklerini belirtmişlerdir. Bu durum aldıkları eğitimlerin yetersizliğiyle de ilişkilidir. Zira öğretmenlerin yeterlilik algılarında aldıkları eğitimler önemli bir belirleyici olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁸ DİB’de görev yapan öğretmenlerden sadece bir tanesi (D5) aldığı eğitimi yeterli bulmuş ve bu kurumda görev yapan tüm öğretmenler eğitim almaya istekli olduklarını belirtmiştir. Karabulut da yaptığı araştırmada DİB 4-6 yaş öğretmenlerinin eğitimlere katılma konusunda ilgili ve istekli olduklarını tespit etmiştir.³⁹ Bu bulgular DİB 4-6 yaş öğretmenlerinin Kur’an öğretiminde bazı zorluklar yaşadıklarını ve bu zorlukları aşabilmek adına eğitimler almaya istekli olduklarını göstermektedir. Ses temelli elifbâ uygulayan öğretmenlerin aldıkları eğitimlerin yeterliliğine dair kanaatlerinin ise daha olumlu olduğu görülmüştür. Bu öğretmenlerden Ö3 ve Ö6 tekrar bir eğitime ihtiyaç duymadığını ifade etmiştir. Bu

³⁵ Ayar, “4-6 Yaş Grubu Kur’an Kurslarında Elifbâ öğretimi: Uygulamalar ve Zorlanma Alanları”, 174.

³⁶ Ayar, “4-6 Yaş Grubu Kur’an Kurslarında Elifbâ öğretimi: Uygulamalar ve Zorlanma Alanları”, 176.

³⁷ Zehra Gelici, “DİB 4-6 Yaş Kur’an Kursları, Sorunlar ve Çözüm Önerileri (İstanbul, Üsküdar Örneği)”, *Erken Çocukluk Dönemi Din-Ahlak-Değerler Eğitimi ve Sorunları*, ed. Mehmet Bayyığıt vd. (Balıkesir: Palet Yayınları, 2020), 153.

³⁸ Samet Yağcı, *Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursları (İzmir İli Örneği)* (İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 138.

³⁹ Karabulut, *Bir Zanaat Olarak 4-6 Yaş Kur’an Kursu Öğreticiliği*, 37.

öğreticiler için hem aldıkları eğitimlerin verimliliğinin hem de uyguladıkları elifbâ yaklaşımının öğretim süreçlerindeki sorunları çözmeye yönelik olumlu katkısının yeni eğitime olan ihtiyacı azalttığı değerlendirilebilir.

Uygulama sırasında karşılaştıkları problemler ve çözüm önerileri nelerdir?

Klasik ve hece yönteminden yararlanan öğretmenler süreçte bazı sıkıntılar yaşadıklarını ifade etmişlerdir. Bu sıkıntıların başında harflerin isimlerinin öğretilmesinin cezm konusunun işlenişini zorlaştırması ve harflerin Türkçe karşılıklarıyla öğretilmesi gelmektedir. Yapılan bir araştırmada DİB 4-6 öğretmenlerinin en çok zorlandıkları konunun Kur'an-ı Kerim dersi olduğu yönünde bir tespiti ver verilmiş olması bu alanda sorunlar olduğuna dair araştırma bulgusunu desteklemektedir.⁴⁰ Buna ilaveten araştırmada elde edilen bulgulardan; öğretmenlerin karşılaştıkları problemlerin veli tutumundan (D1, D2, Ö2, Ö5, Ö6), öğretici sayısının azlığından (D4, D5), eğitsel kaynak ve materyal eksikliğinden (D3, Ö1, Ö2, Ö3, Ö4, Ö5) ve öğrencinin yeterli hazırbulunuşluk düzeyine ulaşmamasından (Ö2, Ö3, Ö4, Ö6) kaynaklandığı görülmüştür. Kaynak eksikliğine ve öğrenci hazırbulunuşluğuna dair sorunlara işaret edenlerin hemen tamamının ses temelli yaklaşımı uygulayan öğretmenlerden oluşması dikkat çekicidir. Bu yaklaşımın okul öncesinde daha başarılı bir şekilde uygulanabilmesi için bu iki temel eksikliğin dikkate alınması gerektiği söylenebilir.

Katılımcılardan D1 ve D4 hariç tümü 4-6 yaş gruplarında karışık olarak çalıştığı için burada hazırbulunuşluk anlamında en büyük sorun 4 yaş grubu olarak gözükmektedir. Her ne kadar daha gelenekçi yaklaşımları uygulayan DİB çalışanları bu konuda bir probleme işaret etmemiş olsa da Ayar, DİB'de görev yapan 4-6 yaş grubu öğretmenleriyle mülakata dayalı gerçekleştirdiği çalışmada 4 yaş grubunun hazırbulunuşluk anlamında yetersiz kaldığı yönünde bulgulara ulaşmıştır.⁴¹ Bu çalışmada özellikle ses temelli elifbâ uygulayan öğretmenlerin bu noktaya vurgu yapmış olması, sesin doğru telaffuzu için çocukların, sesleri doğru çıkartabilecek bir olgunluğa ulaşmasına duyulan ihtiyacın belirleyici olduğu söylenebilir. Bu eksiklik klasik usulleri uygulayan öğretmenler için nispeten daha az sorun teşkil etmektedir. Bir DİB çalışanı olarak savtî usulü uygulayan D3 ise kaynak eksikliğine dikkat çekmiştir. Gelici DİB'de görev yapan 4-6 yaş grubu öğretmenleriyle yaptığı çalışmada materyallerin iyileştirilmesi ve zenginleştirilmesi yönünde bir talep olduğunu tespit etmiştir.⁴² Kaynak noktasında en çok zorluk yaşayan grup ise ses temelli elifbâ uygulayıcıları olarak tespit edilmiştir. Zira okul öncesi için bu yaklaşıma göre yazılmış bir elifbâ henüz mevcut değildir.

Uygulamada karşılaşılan sorunların giderilmesi için dile getirilen önerilere bakıldığında da eğitim materyali vurgusunun öne çıktığı görülmektedir. Bu bağlamda klasik usul uygulayıcıları yeni metotlara başvurulması; hece yöntemi uygulayıcıları materyallerin zenginleştirilmesi ve sürecin hızlandırılması; savtî usul uygulayıcıları materyallerin ve içeriklerin zenginleştirilmesi; ses temelli yaklaşım uygulayıcıları ise öğretim sıralamasında değişikliğe gidilmesi ve materyallerin zenginleştirilmesi yönünde görüş belirtmişlerdir.

Araştırmada elde edilen bulgulardan yola çıkarak şu öneriler dile getirilebilir:

1. Bazı eksikleri olmakla birlikte ses temelli yaklaşımın okul öncesi öğrencileri için daha uygun ve kolaylaştırıcı olduğu görülmektedir. Buna bağlı olarak klasik yöntemle göre harf öğretiminin gerçekleştirildiği DİB 4-6 yaş Kur'an kurslarında ses temelli yaklaşıma geçilmelidir. Bu yaklaşımın sağlıklı uygulanabilmesi için nitelikli eğitici eğitimleri düzenlenmelidir.
2. Ses temelli yaklaşımın her ne kadar okul öncesi dönemde uygulayıcıları olsa da bu dönem öğrencileri için hazırlanmış herhangi bir kaynak bulunmamaktadır. Öğreticiler, ilkokul için hazırlanan *Ses Temelli*

⁴⁰ Salih Aybey, "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarının Eğitim-Öğretim Faaliyetleri ve Problemleri (Zonguldak İli Örneği)", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2019), 231.

⁴¹ Ayar, "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Elifbâ öğretimi: Uygulamalar ve Zorlanma Alanları", 165.

⁴² Gelici, "DİB 4-6 Yaş Kur'an Kursları, Sorunlar ve Çözüm Önerileri (İstanbul, Üsküdar Örneği)", 155-156.

*Elifbâ*⁴³ kitabını okul öncesine uyarlayarak öğretim gerçekleştirmektedir. Daha sistematik ve doğru bir uygulama için kaynak eksikliğini gidermeye dönük çalışmalar yapılmalıdır.

3. Okul öncesi dönem öğrencilerinin haftada 5 gün Kur'an dersi görmeleri öğrencinin isteksizliğini arttırabileceğinden bu dersler 2 ya da 3 güne düşürülmelidir. Bu çalışmada elde edilen bulgular haftalık ders saatini daha az tutarak etkili bir öğretimle Kur'an'a daha kısa sürede geçilebileceğini göstermektedir.

4. Okul öncesi dönem Kur'an öğretiminde hazırbulunuşluk, ses temelli usul başta olmak üzere tüm yaklaşımlarda temel bir sorun olarak karşımıza çıktığından ve özellikle dört yaş grubunda bu durum daha yoğun tecrübe edildiğinden bu yaş grubu için Kur'an öğretiminde didaktik bir öğretimden ziyade kulak dolgunluğu ve göz aşinalığı kazandıracak süreçler öncelenmelidir.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

Yazarların Katkıları/Authors Contributions

Çalışmanın Tasarlanması: Yazar-1 (%50), Yazar-2 (%50)

Conceiving the Study: Author-1 (%50), Author-2 (%50)

Veri Toplanması: Yazar-1 (%100), Yazar-2 (%0)

Data Collection: Author-1 (%100), Author-2 (%0)

Veri Analizi: Yazar-1 (%50), Yazar-2 (%50)

Data Analysis: Author-1 (%50), Author-2 (%50)

Makalenin Yazımı: Yazar-1 (%50), Yazar-2 (%50)

Writing Up: Author-1 (%50), Author-2 (%50)

Makale Gönderimi ve Revizyonu: Yazar-1 (%0), Yazar-2 (%100)

Submission and Revision: Author-1 (%0), Author-2 (%100)

Kaynaklar

Açık, Abdullah vd. *Kur'an Öğretiminde Yeni Bir Yaklaşım: Ses Temelli Elifbâ Yöntemi*. İstanbul: Edam, 2015.

Altaş, Nurullah - Kaya, Umut. *Türkiye'de Din Eğitimi Genel Görünüm ve Eğilimler (2012-2022)*. İstanbul: İLKE Yayınları, 2023.

Aras, Zehra. *Ahmet ile Elif Kur'an Okumayı Öğreniyor*. İstanbul: Çınaraltı Çocuk Yayınları, 2017.

Aşlamacı, İbrahim. *İstatistiklerle Türkiye'de Örgün ve Yaygın Din Eğitiminin 100 Yılı (1923-2023)*. İstanbul: DEM Yayınları, 2024.

Ayar, Hatice. "4-6 yaş grubu Kur'an Kurslarında Elifbâ öğretimi: Uygulamalar ve Zorlanma Alanları". *Erken Çocukluk Dönemi Din-Ahlak-Değerler Eğitimi ve Sorunları*. ed. Mehmet Bayyigit vd. 161-186. Balıkesir: Palet Yayınları, 2020.

Ayar, Hatice. *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kur'an Öğretim Materyali Olarak Elifbâlar (1824-1928)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Ayar, Hatice. "Ses Esaslı Okuma Yazma Öğretimi Yöntemi ile Kur'an Öğretiminin İmkânı: Ses Temelli Elifbâ Örneği". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/2 (2021), 561-582. <https://doi.org/10.18505/cuid.976303>

Aybey, Salih. "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarının Eğitim-Öğretim Faaliyetleri ve Problemleri (Zonguldak İli Örneği)". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2019), 207-240. <https://doi.org/10.33460/beuifd.598401>

Baymur, Fuat. *İlk Okuma ve Yazma Öğretimi*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1954.

Binbaşoğlu, Cavit. "İlkokuma ve Yazma Öğretiminin ve Alfabe Kitaplarının Tarihsel Gelişimi". *Eğitim ve Bilim Dergisi* 14/114 (1999), 8-32.

⁴³ Açık vd., *Kur'an Öğretiminde Yeni Bir Yaklaşım: Ses Temelli Elifbâ Yöntemi*.

- Bozcan, Tuba. *Zeynep ve Mehmet ile Hikâyelerle Kur'an Elifbâsı*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2012.
- Bozdoğan, Murat - Bozdoğan, Melek. *Çocuklar İçin Elif Be*. Kahramanmaraş: Misal Çocuk, 2020.
- Creswell, John. *Araştırma Deseni: Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*. çev. Selçuk Beşir Demir. Ankara: Eğiten Kitap, 2017.
- Çavuşoğlu, Yıldız. *Sevimli Elifbam*. İstanbul: Müslim Çocuk Yayınları, 2021.
- Çetin, Cemile. *Okul Öncesi Eğitim Kurumlarında Kur'an Öğretimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- DİB. "4-6 Yaş Grubu Kur'an-I Kerim Öğretim Programı". Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2023.
- Dikili, Yusuf. *Masallarla Kur'an Harflerini Öğreniyorum*. İstanbul: Aden Yayınevi, 2017.
- Gelgör, Elif Sena. *Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Alternatif Bir Metod Olarak Ses Temelli Elifbâ Yöntemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Gelici, Zehra. "DİB 4-6 Yaş Kur'an Kursları, Sorunlar ve Çözüm Önerileri (İstanbul, Üsküdar Örneği)". *Erken Çocukluk Dönemi Din-Ahlak-Değerler Eğitimi ve Sorunları*. ed. Mehmet Bayyigit vd. 143-160. Balıkesir: Palet Yayınları, 2020.
- Güneş, Nurten vd. *Etkinliklerle Elif-Bâ*. ed. Zeynep Ulviye Özkan vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020.
- Karabulut, Tuğba. *Bir Zanaat Olarak 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticiliği*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi İslami İlimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Kavurmacioğlu, Selma. *Heterojen Sınıf Ortamlarında Kur'an Öğretiminde Yeni Bir Yöntem Uygulaması*. Aksaray: Aksaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Kolektif. *Kur'an Öğreniyorum*. İstanbul: Ayfa Basın, 2000.
- Kolektif. *Çocuklar için Kur'an ElifBâ'sı Kur'an Okumayı Öğreniyorum*. İstanbul: Ahıska Çocuk, 2023.
- Korkmaz, Fatime Sarı. *Ses Temelli ve Gruplama Sistemi Kur'an- Kerim Öğretimi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kuruner, Rabia vd. *Elif-bâ Etkinlik Kitabım*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2022.
- Kuruner, Rabia vd. *Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Ses Temelli Elif-Bâ*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2018.
- Özgül, Lale. *Kur'an Okumayı Öğreniyorum*. İstanbul: Çilek Kitaplar, 2015.
- Şahbaz, Namık Kemal. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'in İlk Yıllarına Kadar (1829-1928) Türkiye'de İlkokuma ve Yazma Öğretimi*. Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Taner, Tuğba. *Kur'an Öğretiminde Materyal ve Yöntem Analizi (Elifbâlar Üzerine Bir İnceleme)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Taşkın, Ünal. "Klâsik Dönem Osmanlı Eğitim Kurumları". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1/3 (2008), 343-366.
- Tongar, Hatice Kübra. *Hikâyelerle Kur'an Okumayı Öğreniyorum*. İstanbul: Hayy Grup Yayıncılık, 2021.
- Tunahan, Süleyman Hilmi. *Kur'an Harf ve Harekeleri*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2018.
- Türkyılmaz, Selçuk. "Usul-i Cedit Eğitim ve Selim Sabit'in Elifba Risalesi". *Dil ve Edebiyat Araştırmaları* 17 (2018), 127-139.
- Yağcı, Samet. *Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları (İzmir İli Örneği)*. İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Yılmaz, Adem. *Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Yapılan Kur'an Öğretimi*. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.



The Literary Analysis of al-Mutanabbī's Baqā'ī Shā'a Ode for Badr b. 'Ammār from the Perspective of Rhetorical Devices

Mütenebbī'nin Bedr b. Ammār İçin Söylediği Bekâî Şâe Kasidesinin Edebi Sanatlar Açısından Tahlili

Adnan ARSLAN¹ 

Geliş Tarihi (Received): 05.12.2024

Kabul Tarihi (Accepted): 26.02.2025

Yayın Tarihi (Published): 31.05.2025

Abstract: The literary journey of the Arab poet al-Mutanabbī is often divided into distinct phases, with the nine years he spent as the court poet of the Hamdānī Emir Sayf al-Dawla widely regarded as the pinnacle of his career. Preceding this celebrated period, however, are the three years he spent under the patronage of Badr b. 'Ammār, the governor of Tabriz. This earlier phase represents a crucial stage of maturity in the poet's development, serving as a significant prelude to his later peak. While most scholarly attention has been devoted to al-Mutanabbī's Hamdānī period, the Badr b. 'Ammār phase has received comparatively less critical examination. Nevertheless, it holds considerable importance in the poet's literary trajectory, marked by the composition of numerous high-quality poems. This study focuses on one of al-Mutanabbī's panegyric odes from the Badr b. 'Ammār period, offering an in-depth analysis of its rhetorical devices. The findings suggest that the poet largely adhered to the conventional structure of the panegyric tradition established during the Abbasid era, without introducing substantial innovations. The poem maintains the expected sections of the genre and does not exhibit significant formal departures. However, several stylistic features that later became hallmarks of al-Mutanabbī's poetry—such as hyperbolic expressions, intricate similes and metaphors, and the integration of aphoristic wisdom—are already evident in this ode. The analysis also identifies certain weaknesses in the rhetorical elements of the poem, which are discussed comprehensively and summarized in the conclusion. These observations contribute to a nuanced understanding of this transitional yet formative phase in al-Mutanabbī's literary career. These have been elaborated in detail in the study and presented as findings in the conclusion section.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Abbasid Poetry, al-Mutanabbī, Badr b. 'Ammār, Panegyric.

&

Öz: Arap şairi Mütenebbī'nin (ö. 354/965) edebi hayatı belirli dönemlere ayrılmaktadır. Edebiyat tarihçileri ve şiir eleştirmenlerinin dikkat çektikleri bu evreler içerisinde zirve sayılabilecek dönem, şairin Hamdānī Emiri Seyfüddevle (ö. 356/967) ile tanışıp onun saray şairi olarak yanında kaldığı dokuz yıllık zaman dilimidir. Bundan önceki evre ise Taberī Valisi Bedr b. Ammār'ın yanında kaldığı üç yıllık süredir. Bu dönem, şairin zirve öncesi olgunluk dönemini temsil etmektedir. Şair üzerine yapılan akademik çalışmaların büyük bir kısmı zirve döneme yoğunlaşmış, buna karşılık Bedr b. Ammār dönemi nispeten ihmal edilmiştir. Hâlbuki bu dönem de şairin edebi kariyerinin önemli bir basamağıdır ve oldukça nitelikli şiirler söylemiştir. Bu çalışmada işbu döneme ait kasideler içerisinde, şairin istidadını gösterdiği bir methiye kasidesi edebi sanatlar ekseninde incelenmiştir. Görüldüğü kadarıyla şair, bu kasidesinde Abbasi dönemi methiye geleneğini olduğu gibi devam ettirmiştir. Methiye kasidesinden beklenen fasıllara olduğu gibi riayet etmiş ve şekil bakımından bir yenilik getirmemiştir. Şairin daha sonraki dönemde alamet-i farikası sayılacak mübalağalı anlatımları, teşbih ve istiare uygulamaları ve özellikle de hikmet içerikli beyitleri serpiştirmesi kendini belirgin surette hissettirmektedir. Kasidenin edebi sanat açısından zayıf tarafları da bulunmaktadır. Çalışmada bunlar ayrıntılı olarak ele alınmış ve bulgu olarak sonuç kısmında paylaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Abbasi Şiiri, Mütenebbī, Bedr b. Ammār, Methiye.

Atf/Cite as: Arslan, Adnan. "The Literary Analysis of al-Mutanabbī's Baqā'ī Shā'a Ode for Badr b. 'Ammār from the Perspective of Rhetorical Devices". *Dergiabant* 13/1 (Mayıs 2025), 192-204. doi: 10.33931/dergiabant.1596830

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Prof. Dr., Adnan Arslan, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, adnan.arslan@bilecik.edu.tr.

1. Introduction

Abū al-Tayyib al-Mutanabbī was born in 303/915 in the Banū Kinda quarter of Kufa² and experienced a turbulent early life. At the age of nine, following the Qarmatian invasion in 312/924, he migrated with his family to the Semāwa desert, where he was raised among Bedouin Arabs. This environment, known for preserving the purity of the Arabic language, played a pivotal role in nurturing his poetic talent.³ In 316/928, as a result of a second Qarmatian incursion, he relocated to Baghdad, where he immersed himself in the study of Arabic. There, he received instruction from prominent scholars in grammar, rhetoric, and poetry, while benefiting from the city's vibrant libraries and literary culture. In 318/930, al-Mutanabbī journeyed to Syria, composing eulogies in cities such as Manbij, Latakia, and Tripoli (Trablus al-Shām) for financial gain. However, his aspirations extended beyond such transient achievements; he sought to secure a position of influence and authority. Driven by this ambition, he aligned himself with a Bedouin-led rebellion in Latakia. His association with this movement led to accusations of claiming prophethood, culminating in his imprisonment by the Ikshīdīd governor of Homs, Lu'lu', in 322/934. Following his release in 324/936, al-Mutanabbī resumed his pursuits. Between 325 and 328/937–940, he traveled extensively, composing poetry in cities such as Damascus, Aleppo, Latakia, Tiberias, and Antioch. These efforts reflected his determination to rise above the constraints of a transient livelihood dependent on modest patronage and to establish himself as one of the preeminent poets of the Arab world.

As the poet frequently emphasizes in his poems, he was always on a quest. This quest pushed him to constantly explore new places and realize his inner potential. In this context, the year 328/939 can be considered as one of the turning points in which the poet realized and developed his literary identity. On this date, al-Mutanabbī met Bedr b. Ammār al-Harshānī al-Asadī, the governor of Damascus under the Syrian amīr al-umarā' Ibn Rāik (d. 330/942), and this acquaintance marked an important turning point in the poet's career.⁴ Bedr b. Ammār's patronage was like a salvation for the poet and he began to sing poetry under his patronage. In the words of Ṭahā Husayn, al-Mutanabbī, like a thirsty traveler, changed his direction as soon as he saw water.⁵ Bedr b. Ammār's Arab origin and his harsh attitude towards the Persians particularly attracted al-Mutanabbī, who was an Arab nationalist poet, and this strong character inspired him.⁶ In this period, the foundations of the poet's literary career were laid and he completed his literary style and the process of self-knowledge with his six eulogies addressed to Bedr b. Ammār. The ode of praise, which is the subject of this study, occupies an important place as the third ode he wrote for Bedr b. Ammār.

This ode addressed by al-Mutanabbī to Bedr b. Ammār stands out as a typical example that embodies important elements of the Arabic eulogy tradition of the Abbasid period. The ode consists of 47 couplets in total. The meter of wāfir is used and lām is preferred as the revī letter. This meter and letter choice reflect the stylistic patterns of the eulogy genre of the period. At the same time, the introduction of the qasida includes the motif of waqfatun talaliyya (longing after the beloved), which is common in Arabic literature.⁷ Such an introduction reflects the aesthetic understanding of the period as a form of expression that expresses the pain and longing felt in the absence of the beloved. Especially this introduction in ghazal form, which extends up to 17 couplets, has an important place in determining the emotional state of the ode before the transition to the text. In the ode, *takhallus* is performed and the transition to the praise (methiye) part is made. This transition shows that the general structure of the classical eulogy ode

² Abū al-Barakāt al-Anbārī, *Nuzhetu al-albāb*, trans. Ibrāhīm al-Sāmūrā'ī (Jordan: Mektebat al-Manār, 1405/1985), 219.

³ Abū Bakr Ahmad b. 'Alī b. Sābit al-Khatīb al-Baghādī, *Tārīhu Baghdād*, ed. Mustafā Abdulqādir (Beirut: Dār al-Kutubi al-'Ilmiyye, 1417), 4/324.

⁴ İsmail Durmuş, "Mütenebbī", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/195. (195-200).

⁵ Ṭahā Husayn, *Ma'a al-Mutanabbī* (United Kingdom: Muesseset al-Hindāwī, 2013), 109.

⁶ Mahmūd Muhammad Shāqir, *Kitāb al-Mutanabbī* (Cairo: Sharqat al-Quds, 1977), 259.

⁷ Ikhsān Mahmūd Suleimān, "al-Maqān fi al-muqaddimāt al-talaliyya fi shi'ri al-muallakāt", *Majallatu al-bahsi al-ilmi fi al-ādāb* (2020), 204; Safāuddīn Ahmad al-Qaysī, "Bināiyyat al-atlāl wa al-dalālatuha al-remziyya wa al-hāiyya", *Majallatu al-awliyyātu al-turās* 17 (2017), 29.

is adhered to both formally and content-wise. At the same time, there are several couplets of wisdom throughout the ode, which reveals that the ode is not only intended for praise but also contains philosophical and didactic aspects of the period. Another noteworthy feature is that the beloved woman throughout the ode is not merely a concrete depiction of a person, but rather an idealized figure. This idealized woman is a common theme in the art and literature of the period and provides an idealized presentation of love and beauty as well as the poet's individual desire. All these elements show that the ode is shaped in accordance with the eulogy tradition of the period and follows the patterns set by the literary tradition.

This study focuses on an in-depth analysis of the ode composed by al-Mutanabbī for Bedr b. ‘Ammār, with particular attention to its rhetorical and literary features. Given the existence of over a hundred studies in Turkish and Arabic academia addressing the poet's life and literary career, this work deliberately avoids revisiting well-trodden ground. A review of the available literature reveals that this specific qasida has not been the sole subject of any previous academic study, thus providing an opportunity to explore it as a unique and independent topic. The primary objective of this study is to offer a comprehensive examination of the ode, emphasizing its literary and rhetorical dimensions, such as figures of speech, figurative expressions, linguistic harmony, and rhetorical sophistication. In doing so, the study aspires to make an original academic contribution to the field. While metaphors and similes in al-Mutanabbī's works—whether across his entire *Dīwān* or within specific qasidas—have been extensively analyzed in numerous books, theses, articles, and conference papers on Arabic literature, this particular qasida presents an opportunity to approach these elements selectively. Accordingly, this study does not delve into detailed analyses of metaphors and similes, as these aspects are already well-covered in existing scholarship.⁸ Instead, it concentrates on the qasida's distinct rhetorical and literary merits, situating its analysis within the broader framework of rhetorical arts while addressing aspects that remain underexplored in the current literature.

2. Rhetorics

2.1. Husn al-Ibtida

The *matla‘*, which constitutes the opening couplet of a *qasida* in Arabic poetry, serves as the foundation for a critical rhetorical art that literary critics have identified as a key aesthetic criterion. In his article *Berâat-i İstihlâl* in the *Encyclopedia of the Religious Foundation of Turkey*, Hacımüftüoğlu summarizes the definitions of this art as follows: *it is the skillful art of beginning a composition, whether prose or verse, with an engaging and elegant style, employing words and phrases that hint at the central purpose and content.*⁹ Over time, this rhetorical device has come to be known as *hüsnü'l-ibtidâ* (the beauty of initiation).

For this art to manifest effectively in poetry, the poet, particularly in the opening of a *qasida*, must avoid expressions considered ill-omened or suggestive of misfortune. This requirement underscores the importance of the opening couplet being both aesthetically pleasing and structurally sound. In eulogies, the poet is specifically expected to steer clear of themes such as lamentation, depictions of desolation, alienation, the loss of youth, or criticisms of time, as such topics are more appropriate for elegies or poems centered on misfortune. Negative connotations in the opening couplet could leave the listener with a sense of bad omen or misfortune.¹⁰ Consequently, the *matla‘* must achieve aesthetic perfection,

⁸ The following are the prominent studies conducted in Turkish academia about the poet: Şirin Gökkaya, *el-Mütenebbî'nin Şiirlerinde Yaşam Felsefesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011); Dursun Hazer, “el-Mutenebbî'nin Şiirinde Humma Tasviri”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2003), 17-36; Esat Ayyıldız, “el-Mutenebbî'nin Seyfuddevle'ye Methiyeleri (Seyfiyyât)”, *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2020), 497-518.; İbrâhîm Nâcî, “Arap Şiirinin Önde Gelen İki Şairi; el-Ma'arrî ve el-Mutenebbî'nin Mukâyesesi”. çev. Osman Düzgün, *Nüsha* 12/35 (2012), 131-144; Abdurrahman Özdemir, “el-Mütenebbî'nin Şiirinde Maras”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2006), 159-18; Muhammed Mahmut Olçun, “Klasik Arap Şiirinde Methiyenin Gelişimi”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (Aralık 2022), 32-62; Muhammed Mahmut Olçun, *Hilâfet Dönemi Endülü's Şiirinde Methiye* (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Ana Bilim Dalı, Arap Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı, 2022).

⁹ Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Berâat-i İstihlâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/470.

¹⁰ Abū Hilāl al-Hasan b. ‘Abdillāh b. Sahl al-‘Askarī, *Kitāb al-Şinā'atayn: al-kitāba wa al-shī'r (or: al-naẓm wa al-nesr)*, ed. Ali Muhammad al-Bijāwī (Beirut: al-Maktabat al-‘Unsuriyya, 1419), 431.

characterized by refined diction, a soft tonal quality, and a seamless introduction to the poem's emotional tenor.

Furthermore, the poet's opening expressions—often involving praise of the beloved (*taṣbīb*)—should be pleasing to the ear, untainted by sadness, and in harmony with the overall tone of the *qasida*. The couplet should establish a strong connection with the rest of the poem, allowing the meaning to resonate immediately and illuminating the work as a whole. The *matla'* thus creates the crucial first impression, serving as a prelude that echoes like a melodious tune in the listener's mind.¹¹

Equally important is the coherence between the two lines of the opening couplet; the first hemistich should not appear disjointed or unrelated to the second. A poor beginning, marred by a negative impression, risks validating the adage, "If the sediment is at the barrel's top, the wine is bad," thereby diminishing the audience's engagement with the poet's work.¹²

In this context, the *matla'* of al-Mutanabbī's eulogy demonstrates a masterful application of these principles. The first couplet of this ode reads:

وَحَسَنَ الصَّبْرِ زَمُوا لَا الْجِمَالَا بَقَائِي شَاءَ لَيْسَ هُمْ إِرْتَحَالَا

They didn't want to go, my being wanted to go;

They put my patience on the road, not the camels.¹³

The poet's style in this couplet aligns with the conventions of the classical Arabic eulogy (*madīh*). Within this tradition, it is customary for poets to introduce their compositions with *nasīb* or *taṣbīb*, a prelude characterized by expressions of longing for an idealized beloved, often portrayed from various perspectives. Each poet uniquely interprets the theme of separation, embedding their personal experiences within this literary framework. In this context, the longing depicted in al-Mutanabbī's opening couplet reflects the nomadic lifestyle of Bedouin tribes, dictated by seasonal migrations.

The beloved, a member of such a nomadic tribe, is preparing to depart with her people. As part of the journey's preparations, halters (*zimām*) are placed on the camels, signaling the imminent separation. The poet, observing these final moments, conveys his anguish with the following sentiment: *It is my being that departs now, not you*. Through this line, he suggests that it is not merely the beloved who is leaving, but his very existence that departs with her. By choosing the term *baqā'ī* (my being) rather than conventional expressions such as *my heart*, *my soul*, or *my dear*, al-Mutanabbī underscores the depth of his attachment, portraying his beloved as synonymous with his entire existence.

In the second hemistich, the poet reinforces this sentiment by vividly visualizing the caravan's departure. He states, *They restrained not the camels, but my patience*, an expression laden with powerful imagery. Here, patience (*ṣabr*), likened to a bridle or halter, symbolizes his diminishing capacity to endure the pain of separation. The halters that guide the camels are metaphorically crafted from the poet's own patience, binding his emotions and marking the beginning of an unbearable farewell. This metaphor is both original and profound, illustrating the poet's inner turmoil and his struggle to contain his emotions as the caravan, bearing his beloved, prepares to depart.

This couplet demonstrates al-Mutanabbī's remarkable ability to convey complex emotions with layered meaning and rhetorical depth. However, the question arises: is it suitable to begin the *qasida* with such an emotionally charged couplet? The answer lies in the broader structure of the ode. While the *matla'* is undeniably striking, evoking the poet's anguish and engaging the audience, the subsequent transition to

¹¹ Abū al-Mahāsīn Taqīyuddīn Abū Bakr b. 'Alī b. 'Abdillāh b. Hija al-Hamawī, *Khizānat al-adab wa-ghāyat al-Arab*, ed. 'Isām Shemyū (Beirut: Dāru l-hyā, 2004), 1/19.

¹² Abū Mansūr al-Seālībī, *Yetimat al-dehr*, ed. Mufid Muhammad Kumeyha (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1403/1983), 1/181.

¹³ Abū al-Tayyib al-Mutanabbī, *Dīwān al-Mutanabbī* (Beirut: Dāru Beyrūt, 1403/1983), 139-142. Subsequent references to lines from the poet's ode do not necessitate the inclusion of page numbers.

the eulogy's main subject—praise of Bedr b. 'Ammār—must achieve an aesthetically seamless progression. The success of this transition, central to the rhetorical art of *takhallus*, will be examined in a later section.

It is worth noting that some critics of Arabic poetry have highlighted certain perceived flaws in this opening couplet.¹⁴ They argue that the first hemistich reflects an air of self-importance, bordering on grandiosity, and criticize the verse for its intricate structure, contrived style, and lack of coherence.¹⁵ Despite these critiques, the couplet offers significant insights into al-Mutanabbī's early stylistic explorations as he sought to refine his poetic craft. These observations underscore the poem's value as a reflection of the poet's developmental process and his experimentation with artistic expression.

2.2. Husn al- Khātima

In Arabic poetry, just as the opening couplet (*matla'*) is expected to possess a unique aesthetic, the final couplet (*khātima*) is also anticipated to exhibit a distinct artistic quality. Literary critics have encapsulated this expectation with the concept of *husn al-khātima* (the beauty of the conclusion). According to these critics, not only poets but all eloquent speakers, regardless of their intent, should strive to conclude their words in the most elegant and impactful manner. A strong and aesthetically pleasing conclusion is considered a fundamental principle that enhances both the rhetorical and artistic value of the composition.

The reasoning behind this lies in the nature of human memory: the final words linger in the audience's mind, often more vividly than the preceding content, due to their proximity to the moment of recall. As a result, great care has historically been devoted to crafting endings that are not only refined and melodious but also powerful and profound. The concluding lines should carry a sense of closure, signaling to the audience that the purpose and objective of the speech or poem have been fulfilled.

This emphasis on aesthetically pleasing conclusions was not a hallmark of the pre-Islamic (*Jāhiliyya*) poets, who often neglected this aspect. However, poets of later periods, including Abū Nuwās (d. 198/813 [?]), al-Buḥturī (d. 284/897), Abū Tammām (d. 231/846), and al-Mutanabbī, elevated *husn al-khātima* to an art form.

In summary, both poets and writers are advised to conclude their works with elegance, sweetness, and depth, as the final words are those most likely to resonate with and be remembered by the audience. The effort invested in crafting a compelling conclusion enhances the overall impact of the piece. An analysis of the final couplet of al-Mutanabbī's *qasida* within the framework of this rhetorical art reveals that he concludes with an impressive display of hyperbole, effectively aligning with the purpose of eulogy:

وَأَعْجَبُ مِنْكَ كَيْفَ قَدَّرْتَ تَنْشَأَ وَقَدْ أُعْطِيتَ فِي الْمَهْدِ الْكَمَالَ

I am amazed at you—how could you have grown like this when you had already attained perfection even as an infant in the cradle?

The ode, centered on the theme of eulogy, concludes with a striking expression of astonishment (*ta'ajjub*) by al-Mutanabbī. In this final remark, the poet marvels at the remarkable moral maturity of the individual he praises, claiming that they had already achieved perfection even as an infant in the cradle. He expresses wonder at how such a person could have continued to grow if they were created in a state of innate perfection. This sentiment of amazement, which the poet cannot suppress, serves as a fitting and coherent conclusion to the overall structure of the ode. Given the preceding verses extolling the qualities of the subject—such as their courage and generosity (*sakhāva*)—ending the composition with this profound expression of admiration reinforces the unity and rhetorical elegance of the poem.

¹⁴ Seālibī, *Yetīmat al-dehr*, 1/183.

¹⁵ Abū Muḥammad al-Hasan b. 'Alī b. Aḥmad b. Muḥammad al-Dabbī al-'Atis al-Tinīsī, *Kitāb al-Munşif*, trans. Omar Khalifa b. Idrīs (Benghazi: Jāmi'atu Kāy Yūnis, 1994), 516; Abu al-Ḥasan al-Jurjānī, *al-Wasaṭa bayna al-Mutanabbī wa ḥuṣūmih*, thk. Muhammad Abu al-Fadl Ibrāhīm (B.y.: Matba'atu Isā al-Bābī, ts.), 416.

2.3. Husn al-Takhallus

In Arabic poetry criticism, *takhallus* is considered a vital aesthetic criterion that facilitates a seamless transition from the prologue (naşīb or tashbīb) to the eulogy, ensuring a harmonious flow that is both pleasing to the ear and intellectually satisfying. Defined as the poet's abrupt shift from one thematic realm to another, *Takhallus* transforms the initial meaning into a precursor or justification for the subsequent one. The success of this technique lies in its ability to maintain an uninterrupted progression within the poem, with each part contributing to the overall unity, creating a composition that feels cohesive and fluid. This transition underscores the poet's mastery, particularly in moments when such shifts in theme might otherwise prove challenging. It is during these critical moments that *takhallus* reveals the poet's expressive power and skill.¹⁶

While *Takhallus* did not carry significant aesthetic value in pre-Abbasid poetry, it evolved into a key artistic feature in later periods. Early poets' transitions were relatively straightforward and lacked the refinement of later practices. However, as poetry's emphasis on harmony and fluency grew, poets began to treat these transitions as a deliberate artistic form, enhancing the overall aesthetic integrity of the qasida. The smoothness and coherence of transitions became synonymous with literary success.¹⁷

One of the most prominent critics of this art, Abū 'Alī al-Hātimī (d. 388/998), emphasized the importance of maintaining unity between the prose section and the eulogy or satire that follows. According to him, the sections of the qasida should not feel disjointed, but should flow together in harmony, much like the interconnectedness of the organs in the human body. Disruptions in this unity, he argued, diminish the aesthetic appeal of the poem and lower its value. Master poets, therefore, place great emphasis on ensuring that the entire ode maintains a sense of coherence and elegance, transforming the poem into a unified and impactful piece, akin to a well-crafted letter or a powerful speech.¹⁸

In this context, *takhallus* can be considered as an important art that makes the structure of the qasida perfect and interconnected. The harmony achieved in the transition to praise ensures not only the integrity of the ode, but also the satisfaction of the praised person.¹⁹

The name of al-Mutanabbī is often mentioned as one of the poets who uses this art most effectively, and it is stated that *takhallus* is strongly present in his poetry.²⁰

As in many of his odes, al-Mutanabbī has made a deliberate effort to employ this art when transitioning from ghazal to eulogy. In the first 17 couplets of the 47-couplet ode, there is no mention of Bedr b. Ammār, the subject of the eulogy. In fact, a listener unfamiliar with the Abbasid-period Arabic ode might assume that this initial section is entirely focused on ghazal. In this ghazal introduction, the poet expresses his longing for the woman he loves, his pain, her physical beauty, the suffering caused by her separation, and so on. After this, he describes in three couplets his constant travels:

فَتُودِي وَالْعَرَبِيَّ الْجَلَّالَا	أَلِفْتُ تَرْحُلِي وَجَعَلْتُ أَرْضِي
وَلَا أَرْمَعْتُ عَنْ أَرْضِ زَوَالَا	فَمَا حَاوَلْتُ فِي أَرْضٍ مُقَامَا
أَوْجَّهَهَا جَنُوبًا أَوْ شَمَالَا	عَلَى قَلْقٍ كَأَنَّ الرِّيحَ نَحْيَا

I have become so accustomed to the nomadic life that I have made the earth my saddle's wood and my imposing camel my companion I neither tried to settle in any land nor had any intention of dismounting (from the camel's

¹⁶ Ziyā al-Dīn Ibn al-Asīr, *al-Maṣāḥ al-sā'ir fī al-'abīl al-kātib wa al-shā'ir*, ed. Muhammad Muhyiddīn Abdulhamīd (Beirut: Mekteneb al-Asriyya, 1430), 2/244.

¹⁷ Ibn Tabatābā al-Alawī, *ʿIyāru al-shi'r*, ed. Abdulazīz b. Nāṣir al-Mānī' (Cairo: Mektebat al-Hānī, ts.), 184.

¹⁸ Abū 'Alī Muhammad b. Ḥasan b. Muzaffar al-Baghdādī al-Hātimī, *Hilyat al-muḥāḍara* (Iraq: Dāru al-Rashīd, 1979), 1/ 22.

¹⁹ Ibn Rashīq al-Qayrawānī, *al-Umda fī Mahāsīn al-Shi'r* (Beirut: Dār al-Jīl, 1401/1981), 1/127.

²⁰ Abdullāh Tayyīb al-Majzūb, *al-Murshid ilā Fahm Ash'ār al-'Arab* (Kuwait: Dār al-Āsār al-Islāmiyya, 1409/1989), 5/307.

back).

In constant motion, it was as if the wind were beneath me; I directed it, whether toward the South or the North.

In these three couplets, the poet's bravery is highlighted. In the Arab world, travel itself entails numerous hardships. The scorching heat of the desert, the solitude of the night, the danger of predators, the prevalence of bandits, the risk of getting lost on the roads, and the scarcity of water—these factors have made travel synonymous with difficulty and hardship in Arab culture. Therefore, the state of travel (rihla) offers the Arab poet an excellent opportunity to emphasize courage and heroism. al-Mutanabbī uses this very boldness to transition to the eulogy. The poet, who fearlessly embarks on journeys atop his camel, now has the goal of reaching Bedr b. Ammār. He has braved countless difficulties to get there. For the poet, it is now time to turn the focus to the person of praise:

إِلَى الْبَدْرِ بْنِ عَمَّارٍ الَّذِي لَمْ
يَكُنْ فِي غُرَّةِ الشَّهْرِ الْهِلَالَا

To Bedr b. Ammār, whose moon's face has never shown a crescent

In this verse, the poet addresses Bedr b. Ammār, describing him as always shining brightly, like the full moon. The Arabic word "bedr" refers to the moon when it is fully illuminated, which occurs only once a month during the full moon phase. At other times, the moon appears as a crescent and gradually transitions into the full moon phase. Here, the poet characterizes Bedr b. Ammār by saying that he has never been in the crescent phase, meaning he is always as radiant as the full moon.

In this verse, it is possible to question the aesthetic balance in the transition from the ghazal to the eulogy. When considering the lack of aesthetic unity between the transitions, it becomes clear that the poet has not established a strong connection between the themes. In the first eleven verses, the poet expresses his longing for the beloved and describes her physical beauty. In the following three verses, the poet focuses on the pain and suffering he experiences. The next three verses emphasize the poet's courage and audacity. Finally, in the verse where the transition to eulogy occurs, the poet expresses his arrival at Bedr b. Ammār after his journey. However, there is a lack of connection between the different themes of love pain, travel, and courage, and the transitions lack logical coherence. This weakness in the transitions shows that the poet has failed to explain the relationship between the themes in more depth. For example, the connection between the love pain expressed in the first verses and the journey is unclear; the question of why the poet is constantly traveling remains unanswered. At this point, the poet's journey could be interpreted as an escape from or a search for a solution to the pain of love, but this connection has not been clearly stated. Moreover, it is difficult to establish the relationship between the emphasis on courage in this journey and the poet's arrival at Bedr b. Ammār. Reaching Bedr b. Ammār could be seen as reaching a peak or achieving a final goal, but there has been no clear explanation of how this process relates to the poet's courage.

In conclusion, compared to the later works of Al-Mutanabbī during his artistic peak, especially the applications of *takhallus* in his poems about Sayf al-Dawla, it can be seen that here al-Mutanabbī falls short in his expected artistic performance. The weakness of the transitions between the verses and the lack of connection between the themes highlight the shortcomings and disorganization in the poet's expression during this period. If the poet had established a more consistent pattern of meaning in the transition between the ghazal and eulogy, by creating stronger connections between the themes, he could have prevented the reader's attention from wandering. This would have allowed the poet's art to maintain aesthetic unity and enabled the reader to experience the text more profoundly.

3. Exaggerations/ Hyperbole

Hyperbole, which has a negative connotation in Turkish but is considered an artistic device in literary texts due to its impact on speech, is regarded as an aesthetic criterion under the title *el-İfrâd fi's-sıfat* in rhetorical sources. The Arab poetic theorist, Qudāma b. Ja'far (d. 337/948 [?]), who is said to have first used the term hyperbole, defined it as follows: *Hyperbole is when a poet, despite a situation being sufficient to achieve the intended purpose, goes beyond and adds something to the situation in a way that better serves its*

meaning and goal.²¹ This definition indicates the poet's desire to create a stronger effect in their expressions. At the same time, the poet's tendency not to settle for the existing meaning also emerges as an important motivation for this art. Similarly, Abū Hilāl al-'Askarī (d. after 400/1009) offered a similar perspective on hyperbole, defining it as: *Hyperbole is to carry the meaning to its utmost limits and distant goals; in this process, the expression should not remain at a lower level nor be satisfied with more immediate stages.*²² This approach highlights the poet's effort to enrich the meaning and enhance the power of expression.

When we think of Abbasid-era Arabic poetry, al-Mutanabbī comes to mind, and when al-Mutanabbī is mentioned, hyperbole is almost immediately associated. The poet's hyperbolic style points to the vast imagination he possessed. He is aware of this ability, and most of his poetic success relies on this talent. In this ode, he also uses hyperbole effectively. In the vast majority of these hyperboles, the poet's success is admirable. In some instances, however, his style can be afflicted by artificiality and wordplay. Therefore, the poet's hyperbolic expressions under this heading can be analyzed in two distinct categories.

3.1. Qualitatively Exaggerates

In the following couplet, the poet depicts the intense pain he experiences during the moment of separation and how his world is overwhelmed with turmoil, describing it in a highly effective form of hyperbole:

فَكَانَ مَسِيرُ عَيْسِهِمْ دَمِيلاً وَسِيرُ الدَّمْعِ إِثْرَهُمْ إِهْمَالاً
كَأَنَّ الْعَيْسَ كَانَتْ فَوْقَ جَفْنِي مُنَاخَاةً فَلَمَّا ثَرَّنَ سَالاً

*The camels were moving slowly,
And behind them, my tears flowed like a flood.
It seemed as though those camels had settled on my eyelids,
And when they rose and moved, my tears began to fall.*

In this description, the poet highlights how, as the beloved rides a camel from her tribe, attention is drawn to the camels' initial slow movements. As the camels begin to move, the poet's tears also begin to flow from their source. The connection between these two movements enriches the meaning, making the expression powerful. In this passage, al-Mutanabbī also uses the rhetorical device of *muqābala* (juxtaposition), which is part of the *badī'* figures. In the first line, he compares the camels' slow movement with the flood of his tears. This creates a comparison between the camels' slow pace and the torrential flow of the poet's tears. In the second line, the hyperbole reaches its peak, building on the previous image. The movement of the camels and the outpouring of tears is exaggerated by stating: "As if the camels were resting on my eyelids, and due to the pressure they exerted, the flow of tears was halted." The poet manages to hold back his tears until the camels stand up, after which the pressure on his eyelids is released, allowing the tears to flow like a flood behind them. This hyperbole, constructed through a simile, is built on the relationship between the camel, the beloved, movement, eyes, and tears. The poet's presentation of this connection through a poetic composition enhances the aesthetic value and adds depth to the meaning of the verse.

Another example of a refined hyperbole appears toward the end of the ode. Here, the poet exaggerates the praise of the person by likening him to the sky and comparing his beautiful character to the planets:

أَقْلَبُ مِنْكَ طَرَفِي فِي سَمَاءٍ وَإِنْ طَلَعَتْ كَوَاكِبُهَا خِصَالاً

²¹ Abū al-Faraj Qudama b. Ja'far, *Naqd al-Shi'r* (Istanbul: Matbaatu'l-Cevâib, 1303), p. 50.

²² Abū Hilāl al-Hasan ibn Abdullah ibn Sehl al-'Askarī, *Kitab al-Sina'atayn: al-Kitaba wa al-Shi'r*, ed. Ali Muhammad al-Bajawi (Beirut: al-Maktabat al-Unsuriyya, 1419), p. 365.

*Stars were born with beautiful morals, I, on the other hand,
direct my gaze to the sky in you.*

We must admit that we cannot fully reflect the literary beauty of this verse in its translation. This is because, in this verse, where the figures of simile (tashbih) and metaphor (istiara) intricately intertwine, the meaning the poet intends to convey is quite rich, yet the expression is concise, limited to just a few words.

First, the poet indirectly compares the person being praised to the sky. The first word of the verse, أَقْلَبُ (I turn), means "to turn" or "to rotate." When used with طَرَفِي ("my eye"), it metaphorically means "I turn my gaze upon you." When a person looks up at the sky in the dark of night, they see countless stars, and in order to observe all of them, they must turn their gaze repeatedly. They do not focus on a single point. Each star is like a separate lantern adorning the sky. Similarly, the person being praised has a vast and expansive character, like the sky. The stars within this expansive character represent the noble qualities of the person being praised, shining brightly and majestically for the eye to behold. In this sense, virtues like generosity, courage, knowledge, wisdom, dignity, insight, loyalty, and many other moral values are likened to stars guiding the way in the dark of night.

From the perspective of literary devices, the word سَمَاءُ (sky) in this verse refers to the character of the person being praised. The pronoun مِنْكَ ("from you") can be considered the *mushabbah* (the object of comparison) since it represents the "you" who is being compared to the sky. Therefore, سَمَاءُ can be seen as the *mushabbah bih* (the thing being compared), and in this case, the simile is considered *baligh* (eloquent) because the comparison tool or element is not explicitly mentioned.

In another verse, the poet clearly stretches the limits of imagination to elevate the praise to an extreme level:

لَقَدْ أَمِنْتَ بِكَ الْإِعْدَامَ نَفْسٌ تَعُدُّ رَجَاءَهَا إِيَّاكَ مَالًا

*People are so certain that they will not remain in nothingness without you,
That they perceive hoping from you as if it were a fortune.*

In this verse, the generosity of the person praised by al-Mutanabbī is expressed in an exaggerated manner. Bedr b. Ammār is so open-handed that even the mere expectation of people from him instantly transforms into wealth and fortune. In other words, the hope of a needy person to receive a gift or charity from him is enough for the person to achieve what they desire. With this expression, the poet elevates the subject's generosity to its peak not only through a concrete act but also through an abstract concept—the idea that hope itself can turn into a fortune. This is an ultimate exaggeration, emphasizing the boundless generosity of the person being praised.

3.2. Aesthetically Weak Hyperboles

In this ode by al-Mutanabbī, while there are hyperboles that enrich the listener's imagination and add aesthetic depth and pleasure to the poem, there are also ordinary exaggerations that fail to transcend trivial expressions and do not carry artistic value. This can sometimes diminish the aesthetic level of the ode due to the hyperboles that fail to evoke admiration in the listener. An example of such hyperboles can be found in the following couplet. Here, the poet describes how powerful the horses are when they strike the ground with their hooves:

إِذَا وَطَّئَتْ بِأَيْدِيهَا صَخُورًا يَفْتَنُ لَوْطَاءَ أَرْجُلِهَا رَمَالًا

*When the horses' hooves strike the rocks,
the contact of their hooves turns the rocks into sand.*

This hyperbole in the verse is quite evident. No horse can turn rocks into sand with its hooves. There is no extraordinary element in this exaggeration. To describe a horse as having strong hooves and stomping the ground firmly while running, one would expect a more creative or interesting twist. In fact, claiming that a horse can turn rocks into sand does not require exceptional skill on the poet's part. Therefore, compared to the poet's other hyperboles, this verse cannot be said to offer a particularly captivating image.

In another verse, al-Mutanabbī again resorts to exaggeration when describing the qualities of his beloved. However, the descriptions he uses here are common elements that have become clichés in Arabic ghazals:

بَدَتْ قَمَرًا وَمَالَتْ خَوْطَ بَانٍ وَفَاحَتْ عَنَبْرًا وَزَنْتَ غَزَالَا

She appeared like the moon, swayed like a willow branch,

smelled like amber, and gazed like a gazelle.

In this verse, the poet compares the idealized woman's face to the moon, her body to a willow branch, her scent to amber, and her gaze to that of a gazelle. These types of comparisons are common in Arabic ghazal poetry, used to express themes of love, longing, and beauty. For instance, Qays b. Mulawwah (d. 690) compared his beloved Layla to the moon,²³ Omar b. Abū Rabia (d. 711-712) described a woman's body as resembling a willow branch²⁴ and her scent like amber,²⁵ while another woman's gaze was likened to that of a gazelle.²⁶ By using these metaphors, which had been employed by earlier poets, al-Mutanabbī's use of them may detract from his aesthetic originality. The frequent repetition of exaggerated beauty descriptions from the pre-Islamic and Umayyad periods in Arabic ghazals, which also appears in al-Mutanabbī's ode, gives the impression that the poet has failed to break free from tradition and has resorted to repetition rather than forging his own unique metaphors. Therefore, a critique could be made that, in this particular verse, the poet repeats conventional expressions rather than creating original imagery.

4. Wisdom

The geographical and climatic structure of the Arabian Peninsula, characterized by desert and aridity, has undoubtedly influenced not only the lifestyle of the Arabs but also their cultural life. As a result, written culture did not develop, and instead, oral transmission based on narration served as an archive or library that preserved the collective memory. Consequently, the national and spiritual values they wished to pass down from generation to generation were conveyed not through books but through poetry. Among these values, the most important was their life experiences, which they formulated in the form of wisdom couplets. With the Abbasid period, wisdom gained an independent thematic identity in the literary tradition, and drawing from philosophy and theology, it became a means for many poets to demonstrate their skill. One of these poets, al-Mutanabbī, seemed to consider including a few wisdom couplets in every ode as an essential part of his poetry. Indeed, his poetry, with few exceptions, rarely lacks

²³ Qays b. Mulawwah, *Dīwān Qays b. Mulawwah* (Beirut: Dāru al-Kutubi al-'Ilmiyye, n.d.), 78. In one of his poems, Qays describes his beloved Layla as follows:

*She is of fair complexion, never deprived of bliss,
Like the moon shining in the middle of a dark night.*

²⁴ Omar b. Ebī Rebīa, *Dīwān al-'Amr b. Abī Rabia* (Beirut: al-Matba'at al-Mimaniyya, 1893), 44.

*The branch of the bān tree has drooped, its branches have softened,
And a rain has fallen upon it, giving it life.*

²⁵ Omar b. Ebī Rebīa, *Dīwān al-'Amr b. Abī Rabia*, 30.

*A young woman from whose body the scent of musk wafts like perfume,
and there is also the fragrance of amber.*

²⁶ Omar b. Ebī Rebīa, *Dīwān al-'Amr b. Abī Rabia*, 127.

*This heart is bound by love to a gazelle,
adorned with a necklace of pearls and emeralds.*

reflections on humanity, society, life, and ethics, independent of the context of the ode. This particular ode is one such example. In the 47-couplet ode, 3 couplets are directly related to wisdom. In the following couplet, the poet strengthens the pain of separation, which he expresses in the *nasīb/tašbīb* section, by presenting it as a universally valid and fundamental observation. He introduces the emotional turmoil he is experiencing as a typical psychological state that can be applied to all of humanity:

أَشَدُّ الْغَمِّ عِنْدِي فِي سُرُورٍ تَبَيَّنَ عَنْهُ صَاحِبُهُ إِنْتِقَالًا

*In my opinion, the heaviest sorrow lies in a happiness
whose owner is certain will come to an end.*

In this couplet, al-Mutanabbī presents himself not as a poet engaged in literature and art, but as a wise figure who faces the bitter realities of life. The poet reflects a deep internal awareness of the transient nature of happiness with a very realistic and courageous tone. Human nature suffers from the idea that happiness will eventually end. As Said Nursi (d. 1960) puts it, the loss of pleasure is sorrow, and even the anticipation of that loss is sorrowful. In other words, when someone experiences a pleasure, the moment they think about its eventual end, the joy they feel is overshadowed by this thought, transforming it into a source of sorrow before it even concludes. The subtlety in the poet's observation is that the greatest suffering is not found in the current hardship, but in the happiness of those who are currently content. A person who is enduring hardship can find comfort in the thought that their pain will eventually pass, offering them a sense of relief. However, someone experiencing happiness is faced with the eventual loss of that pleasure, and the question arises: how can they console themselves?

In the other two wisdom couplets, the poet offers his life experiences on entirely different topics. Here, the artistic value of his words comes from the implied metaphors (*zimni tashbih*).

أَرَى الْمَشَاعِرِينَ عَرَوْا بِدَمِي وَمَنْ ذَا يَحْمَدُ الدَّاءَ الْغُضَالَا
وَمَنْ يَلُكُ ذَا قَمٍ مُرٍ مَرِيضٍ يَجِدُ مُرًّا بِهِ الْمَاءَ الرُّلَالَا

*I see that those who aspire to be poets are busy condemning me;
After all, who praises a terminal illness?
Who, when they have a sick and bitter mouth, would call sweet water bitter?*

In these two couplets, the poet al-Mutanabbī engages in self-praise during the *fakhr* (pride) section. He elevates his own poetry by implying that many poets, unable to bear his greatness, criticize him. Through a subtle allusion, he implies: "Of course, many will envy a great poet like me; a fruitful tree is stoned." The poet seeks external confirmation for his self-praise, which is effectively established through implicit metaphors, strengthening the meaning. Two powerful metaphors assist the *fakhr* theme: the metaphor of a fatal illness and a diseased mouth. When a person is afflicted with a difficult, fatal disease, they do not praise it; instead, they lament their condition to anyone who listens. Likewise, al-Mutanabbī has become such an incurable ailment for other would-be poets. He believes that through his literary skills, he exposes their deficiencies in poetry and their crude language. The metaphor of the fatal illness is used to attack his critics. In the second couplet, he reinforces the same idea with a similar style. Here, he compares himself to sweet, pure water, while his rivals are like individuals with diseased mouths. Just as people with a cold lose their sense of taste and smell, the poets who harbor hostility toward al-Mutanabbī, unable to appreciate his superiority, remain ignorant of the elegance and artistry of his work.

In these two couplets, al-Mutanabbī, through indirect metaphors and a style based on wisdom, turns his individual conflict into a universal reflection of the human experience. The poet transforms his personal dispute into a metaphor that points to universal human weaknesses and the nature of relationships. By doing so, he makes his individual issues a mirror of human conditions, emphasizing the flaws and dynamics inherent in relationships.

5. Conclusion

As with everything, there is an evolution, and naturally, there is a developmental process in the poetic journey of the Abbasid poet al-Mutanabbî. The poet's literary journey, which began with his first attempts at writing ghazals during his childhood, has passed through several stages until it reached the great Arab poet al-Mutanabbî. There is a pre-zenith period in this process, as discussed in detail in the article. Becoming the official poet of a governor named Bedr b. Ammâr proved to be a literal springboard for al-Mutanabbî. In this study, the third of the six odes the poet directed to Ibn Ammâr is analyzed in terms of literary arts. As seen, while the poet made an effort to preserve the traditional characteristics of Arab encomiastic poetry, he also aimed to present some unique and original approaches. He included exaggerated descriptions in nearly half of the ode, which would later form the basis of his signature extraordinary hyperbolic imagery. However, he was still in his twenties and had another twenty-five years ahead of him to discover his full poetic potential. When compared to his later poetry, this poem shows signs of weakness in the transition between sections of the ode and in the structural integrity, marking that he was still in the developmental phase. However, it should be emphasized that the poet had found someone worthy of such praise for the first time in his literary career, and his feelings were very sincere. Indeed, the authenticity of the style, reflecting the sincerity of his admiration for the person he encountered for the first time, is evident. When the encomium is written with sincere emotions and accurately conveys a real or near-real sentiment, it demonstrates al-Mutanabbî's ability to reveal his inner talent. This ode is likely the proof of that. It is clear that during this period, the poet began to truly find himself, adding great sincerity to his poetry, especially with the deep admiration he felt for someone worthy of praise. As a conclusion, it must be stated that in this ode, which marks a significant milestone in his literary career, the poet effectively demonstrates his inner talent for the first time.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

Etik Beyan / Ethic Statement

Bu makalenin İngilizce çeviri sürecinde, Yükseköğretim Kurulu'nun Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Faaliyetlerinde Üretken Yapay Zekâ Kullanımına Dair Etik Rehber (2024) belgesinde belirtilen ilkeler doğrultusunda üretken yapay zeka destekleyici bir araç olarak kullanılmıştır. Bu bağlamda, OpenAI tarafından geliştirilen ChatGPT'den çeviri ve dil kontrolü amacıyla faydalanılmıştır. Nihai düzenlemeler ve akademik uygunluk kontrolleri yazar tarafından gerçekleştirilmiş olup, ortaya çıkan metnin tüm sorumluluğu yazara aittir.

In the English translation process of this article, generative artificial intelligence was used as a supportive tool in line with the principles set out in (YÖK) Ethical Guidelines on the Use of Generative Artificial Intelligence in Scientific Research and Publication Activities of Higher Education Institutions (2024). In this context, ChatGPT developed by OpenAI was used for translation and language control. The final edits and academic suitability checks were carried out by the author, and the full responsibility for the resulting text belongs to the author.

References

- Alevî, Ibn Tabataba. *Iyaru'sh-Shi'r*. ed. Abdulaziz b. Nasir al-Mani. Cairo: Maktabat al-Hancî, n.d.
- Alevî, Yahya b. Hamza b. Ali b. Ibrahim al-Husayni. *At-Tiraz al-Mutazamin li-Asrar al-Balagha*. 3 Volumes. Beirut: Maktabat al-Unsuriya, 1423 AH.
- Askerî, Abû Hilal al-Hasan b. Abdullah b. Sehl. *Kitab al-Sin'atayn: al-Kitaba wa ash-Shi'r*. Ed. Ali Muhammad al-Bijawi. Beirut: Maktabat al-Unsuriya, 1419 AH.
- Avcu, Ali. "Karmatians: Their Emergence, Ideas, Literature, and Contributions to Islamic Thought." *Journal of Religious Sciences Academic Research* 10/3 (2010).
- Ayyıldız, Esat. "el-Mutenebbî'nin Seyfüddevle'ye Methiyeleri (Seyfiyyât)". *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2020), 497-518.

- Cürcânî, Abu al-Hasan. *al-Wasata bayn Al-Mutanabbî wa Khusumih*. ed. Muhammad Abû al-Fadl Ibrahim. B.y.: Isa al-Babi Press, n.d.
- Durmuş, İsmail. "Mütenebbî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Enbârî, Abû al-Barakat. *Nuzhat al-Albab*. Ed. Ibrahim as-Samurai. Jordan: Maktabat al-Manar, 1405 AH/1985.
- Hacımuftuoğlu, Nasrullah. "Beraat-i İstihlal." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/470. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Gökkaya, Şirin. *el-Mütenebbî'nin Şiirlerinde Yaşam Felsefesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Haîfî al-Baghdadi, Abu Bakr Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Tarikh Baghdad*. Ed. Mustafa Abdulqadir. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1417 AH.
- Hazer, Dursun. "el-Mutenebbî'nin Şiirinde Humma Tasvîri". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2003), 17-36.
- Huseyin, Taha. *Ma'a al-Mutanabbi*. United Kingdom: Hindawi Publishing, 2013.
- Ibn al-Esir, Ziya al-Din. *al-Mas'ala as-Sair fi Adab al-Katib wa ash-Shair*. Ed. Muhammad Muhyiddin Abdulhamid. Beirut: Maktabat al-Asriyyah, 1430 AH.
- Ibn Hicce, Abû al-Mahasin Taqiuddin Abû Bakr b. Ali b. Abdullah. *Khizānat al-adab wa-ghāyat al-Arab*. Ed. Isam Shekyu. Beirut: Dar Ihya, 2004.
- Qayrawani, Ibn Rashik. *al-Umda fi Mahasini ash-Shi'r*. Beirut: Dar al-Jil, 1401 AH/1981.
- Qutayba, Abu Muhammad Abdullah b. Muslim b. ash-Shi'r wa ash-Shu'ara. Cairo: Dar al-Hadis, 1423 AH.
- Maqdîsî, Anis. *Umara' ash-Shi'r al-Arabi fi al-Asr al-Abbasi*. Beirut: Dar al-Ilm li'l-Malayin, 1989.
- Maqrîzî, Abu Muhammad (Abu al-Abbas) Taqiuddin. *al-Muqaffa al-Kabir*. ed. Muhammad Ya'laoui. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1428 AH/2006.
- Meczûb, Abdullah Tayyib. *al-Murshid ila Fahmi Ash'ari al-Arab*. Kuwait: Dar al-Asar al-Islami, 1409 AH/1989.
- Ibn al-Mulawwah, Qays. *Diwânû Qays b. al-Mulawwah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyya, n.d.
- Mutenabbî, Abû't-Tayyib. *Divan al-Mutanabbi*. Beirut: Dar Beirut, 1403 AH/1983.
- Nâcî, İbrâhîm. "Arap Şiirinin Önde Gelen İki Şairi; el-Ma'arrî ve el-Mutenebbî'nin Mukâyesesi". çev. Osman Düzgün. *Nûsha* 12/35 (2012), 131-144.
- Olçun, Muhammed Mahmut. "Klasik Arap Şiirinde Methiyenin Gelişimi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (Aralık 2022), 32-62.
- Olçun, Muhammed Mahmut. *Hilâfet Dönemi Endülüs Şiirinde Methiye*. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Ana Bilim Dalı, Arap Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı, 2022.
- Özdemir, Abdurrahman. "el-Mütenebbî'nin Şiirinde Maraş". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2006), 159-185.
- Rabî'a, Omar b. Abû. *Diwan al-Omar b. Abi Rabî'a*. Beirut: Al-Matba'a al-Mimeniyya, 1893.
- Sa'libi, Abû Manşûr. *Yatimatu al-Dahr*. Ed. Mufid Muhammad Kumeyha. 4 Volumes. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyya, 1403 AH/1983.
- Subkî, Bahâ' al-Dîn. *Arus al-Afraḥ fi Sharh al-Talkhis al-Miftah*. Ed. Abdulhamid Hindawi. Beirut: Maktabat al-Asriyya, 1423 AH/2003.
- Sulaiman, Ihsan Mahmoud. "al-Makan fi al-Muqaddimat al-Taliliyyah fi Shi'r al-Mu'allaqat." *Journal of Scientific Research in Literature* (2020).
- Shakir, Mahmoud Muhammad. *Kitab al-Mutanabbi*. Cairo: Sharikatu al-Quds, 1977.



التقابل اللغوي للنظام الصوتي بين أصوات اللغة التركية الحديثة وأصوات اللغة العربية من منظور علم التقابل اللغوي

Karşıtsal Dilbilimi Açısından Modern Türkçe ile Arapça Dillerinin Ses Sisteminin Karşılaştırılması

Necmi SARI¹ 

Geliş Tarihi (Received): 24.02.2025

Kabul Tarihi (Accepted): 22.04.2025

Yayın Tarihi (Published): 31.05.2025

ملخص: تتسم الأصوات اللغوية في جميع اللغات بعدد محدود، مما يؤدي إلى تشابه معظمها، مع وجود الفروق بين لغة وأخرى. ومن المؤكد أن تعلم نطق بعض الأصوات غير المألوفة يشكل تحديًا لمتعلمي اللغات الأجنبية. يهدف هذا البحث إلى إجراء مقارنة بين أصوات اللغة التركية بوصفها اللغة المستهدفة/المنشودة، وأصوات اللغة العربية باعتبارها اللغة الأم من منظور علم التقابل اللغوي. وبناءً على فرضية التحليل التقابلي، تم تحديد نقاط التشابه والاختلاف بين الفونيمات في اللغتين. ويهدف البحث إلى مساعدة الطلاب العرب على نطق أصوات اللغة التركية نطقًا سليمًا، من خلال معالجة العقبات التي قد تعترضهم. تُعد دراسة النظام الصوتي للغات أمرًا أساسيًا لفهم كيفية نطق الكلمات وتمييز الفروقات بين اللغات المختلفة. وتتميز اللغة التركية الحديثة بنظام صوتي يتكون من تسعة وعشرين صوتًا، تُصنّف إلى فئتين رئيسيتين: الأصوات الصامتة (السكنة)، وعددها واحد وعشرون صوتًا، والأصوات الصائتة (المتحركة)، وعددها ثمانية أصوات. عند مقارنة النظام الصوتي للغة التركية باللغة العربية، نجد فروقًا واضحة في الأصوات بين اللغتين، إذ يمكن تصنيف الأصوات الصامتة التركية وفق التقابل اللغوي إلى ثلاثة أقسام رئيسية: الأول الأصوات المشتركة بين اللغتين، والثاني الأصوات التي تتميز بها اللغة التركية دون العربية، والثالث الأصوات التي تنفرد بها العربية دون التركية. يتضح من خلال هذه الدراسة أن هناك تشابهاً بين النظامين الصوتيين في العربية والتركية، إلا أن هناك أيضًا فروقًا جوهرية تجعل تعلم كل لغة تحديًا للنطق بالنسبة للناطقين بالأخرى. إن إدراك هذه الفروقات يساعد متعلمي اللغة على تحسين نطقهم واستيعاب الفروق الدقيقة بين الأصوات في اللغتين. ومن ثم، فإن دراسة الفروق الصوتية بين اللغات تساهم في تطوير أساليب تدريس اللغات الأجنبية وتحسين النطق لدى المتعلمين.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية وآدابها، أصوات اللغة التركية الحديثة، أصوات اللغة العربية، علم التقابل اللغوي، النظام الصوتي.

&

Öz: Bütün dillerin sınırlı sayıda fonemi vardır, bu da çoğunun birbirine benzemesine, bazı diller arasında ise farklılıklar olmasına yol açar. Yabancı dil öğrenenler için bazı yabancı sesleri telaffuz etmeyi öğrenmek kesinlikle zorlu bir iştir. Bu araştırmanın amacı, hedef dil olarak Türkçenin sesleri ile ana dil olarak Arapçanın seslerini karşıtsal dilbilimi açısından karşılaştırmaktır. Karşıtsal analiz hipotezine dayalı olarak iki dildeki fonemler arasındaki benzerlik ve farklılık noktaları belirlenmiştir. Araştırmanın amacı, Arap öğrencilerin Türkçeyi doğru telaffuz etmelerine engel olabilecek engelleri ortadan kaldırarak Türkçeyi doğru telaffuz etmelerine yardımcı olmaktır. Dillerin ses sistemini incelemek, kelimelerin nasıl telaffuz edildiğini anlamak ve farklı diller arasındaki farklılıkları ayırt etmek için önemlidir. Çağdaş Türkçenin yirmi dokuz sestten oluşan bir fonetik sistemi vardır. Bu sesler; yirmi bir sestten oluşan ünsüzler ve sekiz sestten oluşan ünlüler olmak üzere iki ana kategoriye ayrılır. Türkçenin fonetik sistemini Arapça ile karşılaştırdığımızda, iki dil arasındaki seslerde belirgin farklılıklar görüyoruz. Karşıtsal dilbilimine göre Türkçe ünsüzler üç ana bölüme ayrılır: Birincisi iki dilin paylaştığı sesler, ikincisi Türkçeyi Arapçadan ayıran sesler ve üçüncüsü Arapçayı Türkçeden ayıran seslerdir. Bu çalışmadan anlaşıldığı üzere Arapça ve Türkçenin fonetik sistemleri arasında benzerlikler vardır, ancak aynı zamanda her iki dili konuşanlar için telaffuz zorluğu yaratan temel farklılıklar da bulunmaktadır. Bu farklılıkların farkında olmak, dil öğrenenlerin telaffuzlarını geliştirmelerine ve iki dildeki sesler arasındaki ince farkları anlamalarına yardımcı olur. Bu nedenle diller arasındaki fonetik farklılıkların incelenmesi, yabancı dil öğretim yöntemlerinin geliştirilmesine ve öğrencilerin telaffuzlarının iyileştirilmesine katkı sağlar.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Edebiyatı, Modern Türkçe Sesleri, Arapça Sesler, Karşıtsal Dilbilimi, Ses Sistemi.

Atıf/Cite as: Sarı, Necmi. "التقابل اللغوي للنظام الصوتي بين أصوات اللغة التركية الحديثة وأصوات اللغة العربية من منظور علم التقابل اللغوي". *Dergiabant* 13/1 (Mayıs 2025), 205-224. doi: 10.33931/dergiabant.1646185

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Doç. Dr., Necmi Sarı, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, necmi.sari@ibu.edu.tr.

1. المدخل

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله الأمين وبعد،

تُعَدُّ الدراسة التقابلية من الأساليب الفعالة في تحليل اللغات، حيث تُمكن الباحثين من تحديد أوجه التشابه والاختلاف بين اللغات المختلفة، مما يساهم في تسهيل تعلم اللغة الثانية. تكمن أهمية هذه الدراسة في الكشف عن التحديات الصوتية التي قد يواجهها الناطقون بالعربية عند تعلم التركية والعكس، مما يساهم في تطوير مناهج تعليم اللغتين وتصميم استراتيجيات تعليمية أكثر فعالية.

تنطلق الدراسة من فرضية التحليل التقابلي التي تفترض أن المشكلات الصوتية التي يواجهها متعلمو اللغة الثانية تنبع من الفروق الصوتية بين اللغة الأم واللغة المستهدفة. فإذا كانت هناك أصوات متشابهة في اللغتين، يكون الاكتساب أسهل، بينما تمثل الأصوات المختلفة تحديات في النطق والأداء.²

تبرز أهمية الوقوف على اللغة التركية بشكل واضح لدى الدارسين لتاريخ البلاد العربية في الفترة العثمانية والتي امتدت تقريباً من عام 922هـ. إلى بداية القرن الرابع عشر الهجري. فدراسة هذه اللغة تجعل الدارس يقف - وبدون وسيط - على الوثائق العثمانية التي حوت كل شؤون إدارة الأقاليم العربية. وما زالت الدراسات التي تخص إدارة العثمانيين للبلاد العربية قاصرة عن الوصول إلى الحقيقة بسبب عدم تمكن المؤرخين لهذه الفترة من معرفة اللغة التركية. وتحفل الكتب العربية المؤلفة في هذا الموضوع بالكثير من الأغلاط والأوهام التاريخية.

إن تاريخ العرب الحديث لا يمكن فهمه دون الرجوع إلى الوثائق العثمانية، وإلى دراسة الأوضاع التي سادت في الآستانة (إستانبول) في آواخر العصر العثماني. تمتع اللغة العربية بتأثير عميق في اللغة التركية، حيث تأثرت الأخيرة على مر العصور بالمفردات والتركيب والأساليب اللغوية العربية، وذلك نتيجة للعلاقات الثقافية والدينية والعلمية بين الناطقين بهاتين اللغتين. ولا يبرز هذا التأثير بشكل دقيق، لا بد من دراسة اللغة التركية باعتبارها الطرف المتأثر، وتحليل مظاهر التأثير في مختلف المستويات اللغوية، مثل المفردات والقواعد والأسلوب. وفقاً للبحث الذي أجراه يشار أوجي، واستناداً إلى القاموس التركي الذي نشرته مؤسسة اللغة التركية عام 2005م، فإنه على الرغم من جميع الجهود المبذولة لتنقية اللغة التركية من الكلمات ذات الأصل العربي واستبعادها، تظل العربية في مقدمة اللغات الأكثر تأثيراً وتفاعلاً مع التركية. وقد بلغ عدد الكلمات العربية التي دخلت إلى التركية 6463 كلمة،³ وهو رقم مرتفع جداً مقارنةً بعدد الكلمات المستعارة من اللغات الأخرى.⁴

² انظر لموضوع التقابل اللغوي بين النظامين الصوتيين: محمود إسماعيل صيني - إسحاق محمد الأمين، *التقابل اللغوي وتحليل الأخطاء* (الرياض: عمادة شؤون المكتبات بجامعة الملك سعود، 1996/1417)، 13-32؛ راشد بن عبد الرحمن الدويش، *مكتبة التقابل اللغوي وتحليل الأخطاء* (520 عدد) (الرياض: جامعة الملك سعود معهد اللغة العربية قسم إعداد المعلمين، بدون تاريخ)، 11-23؛ صلاح الدين حسين، "التقابل اللغوي وأهميته في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها"، *مجلة معهد اللغة العربية بجامعة أم القرى* 2 (مكة المكرمة 1984/1404)، 107-113.

³ Yaşar Avcı, *Arapça Kökenli Osmanlıca Sözcükler* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), VII. انظر أيضاً: Levent Yakupoğlu, "Diller Arası Etkileşim: Arapça ve Türkçe Örneği", *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 1/51 (Eylül 2021), 303, 308; Muzaffer Özli, "Arapça'dan Türkçeleşmiş Kelimeler Sözlüğü", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (Haziran 2010), 365; Ramazan Kılıç, "Arapçadan Türkçeye Ödünçlenen Kelimelerin Arapça Kelimeleri Anlayıp Ezberlemede Etkisi", *Dergiabant* 7/13 (Mayıs 2019), 305, 309; Halit Dursunoğlu, "Türkiye Türkçesindeki Arapça Sözcükler ve Bu Sözcüklerdeki Ses Olayları", *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 9/9 (Summer 2014), 145; Emrullah İşler, *Türkçede Anlam Kaymasına Uğrayan Arapça Kelime ve Kelime Grupları* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1997), 15-168; Hamza Eriş, *Arapçadan Türkçeleşmiş Kelimeler Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014); a.mlf. *Türkçeleşmiş Arapça Kelimelerin Tasnifi ve Kök Analizi* (İstanbul: Cantaş Yayıncılık, 2012); Birgül Gümüş, *Anlam Değişimleri Çerçevesinde Kur'an Arapçasından Türkçeye Geçen Kelimeler* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005).

⁴ تيسير محمد الزيادات - سميرة باير، "التأثر والتأثير اللغوي بين اللغة العربية والتركية"، *مجلة الدراسات اللغوية والأدبية* 1/5 (يونيو 2014)، 10؛ Musa Yıldız, "Türkçe İle Arapça Arasındaki Karşılıklı Etkileşim", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 2/23 (Güz 2006), 8-37.

وهناك مفردات عربية لا يمكن أن يوجد لها مقابل في التركية وأصبحت شيئاً ثابتاً في مفرداتها اللغوية، ستذكر بعضاً منها في بحثنا هذا إن شاء الله.⁵ وتأثير اللغة العربية يتبعه تأثير الأدب العربي الضخم على أدب اللغة التركية. وإن كان هذا التأثير في بعض مراحل لم يكن مباشراً، إلا أننا نستطيع القول إن الأدب التركي قد نما واتسع في ظل الأدب العربي. فالشكل والمضمون في أدب الأتراك لا يخرج عن نطاق الأدب العربي. وتبرز من خلال الدراسة المقارنة بين اللغة والأدب العربي وبين اللغة والأدب التركي مدى قوة اللغة العربية واتساعها وشمولها. ولقد كان لقوتها التي استمدتها من القرآن الكريم أثر بالغ في الوقوف حاجزاً دون تغلغل اللغة التركية إلى اللسان العربي الفصيح.⁶ وإن كانت قد جرت بعض الألفاظ والتراكيب التركية على ألسنة العامة في بلاد العرب فهذا لا يعدو أن يكون تأثيراً بكترة استخدام بعض المفردات التركية التي كانت تدل على المصطلحات الإدارية والاجتماعية نظراً لكون تلك الشؤون في يد الأتراك.⁷

فنحن في حاجة ماسة للتعرف على تأثير اللغة العربية وأدبها العربي في لغات وآداب الأمم الإسلامية الأخرى وبحاجة ماسة للربط بين تلك اللغات والآداب وبين اللغة العربية وأدبها العربي. والأخوة الإسلامية التي ربطت في الماضي وتربط في الحاضر بين العرب والترك تسمو على كل الأغراض التي تجعلنا ندرس اللغة التركية أو نطلع عليها. وإذا أضيف إلى كل هذا التجاور في الحدود والمنطقة الجغرافية الواحدة أمكن لنا أن نتصور أهمية دراسة اللغة التركية والتقابل اللغوي بينها وبين اللغة العربية، وتمحي تلك العرابة التي أشاعها غير المسلمين عن تلك الدراسة دراسة تحليلية أو دراسة تقابلية.

لما كانت اللغة "هي أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم" كما عرفها ابن جني⁸ وغيره من اللغويين رأيت من المناسب أن أكتب بحثي هذا في دراسة أصوات اللغة التركية الحديثة والتقابل اللغوي للنظام الصوتي بينها وبين اللغة العربية باسم "التقابل اللغوي للنظام الصوتي بين أصوات اللغة التركية الحديثة وأصوات اللغة العربية من منظور علم التقابل اللغوي"، وذلك سيوصل دارس اللغة التركية من العرب خاصة ومن غير العرب عامة إلى نطق تلك الأصوات نطقاً صحيحاً كناطق أصلي لها أو قريباً منه مع فهم الأوجه المشتركة والمفردة بين أصوات اللغتين ومن ثم تحقيق الهدف الأصلي من دراسة اللغة التركية وهو الإتصال اللغوي في مراحل متقدمة.⁹

2. أصوات اللغة التركية الحديثة

تتكون أصوات اللغة التركية الحديثة من تسعة وعشرين صوتاً هي:

A a – B b – C c – Ç ç – D d – E e – F f – G g – Ğ ğ – H h – I ı – İ i – J j – K k – L l – M m – N n – O o – Ö ö – P p – R r – S s – Ş ş – T t – U u – Ü ü – V v – Y y – Z z

⁵ انظر المزيد من التفاصيل في المسألة: علي عبد الواحد، *الاقتراض اللغوي من اللغة العربية في اللغة التركية دراسة إحصائية تقابلية* (الرياض: مجمع الملك سلمان العالمي للغة العربية، 2024/1445)، 81-280؛ سهيل صابان، *معجم الألفاظ العربية في اللغة التركية* (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 2005/1426)، 23-234؛ تيسير محمد

الزيادات - سميرة يابر. "التأثير والتأثير اللغوي بين اللغة العربية والتركية"، 10-15؛ 8-37، Yıldız, "Türkçe İle Arapça Arasındaki Karşılıklı Etkileşim",

⁶ مسعد بن سويلم الشامان، *قواعد اللغة العربية* (الرياض: عمادة شؤون المكتبات بجامعة الملك سعود، 1982/1402)، 1؛ سهيل صابان، *معجم الألفاظ العربية في اللغة التركية*، 14-15 Magdı Hassanın İsmail Hassan el-Hanafi, "Dil Ailesi, Belirlilik ve Belirsizlik, Erillik ve Dişillik, İkellik ve Çoğulluk Yönlerinden

Arapça ve Türkçe Arasında Filolojik Olarak Karşılaştırma", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (Eylül 2017), 179.

⁷ الشامان، *قواعد اللغة العربية*، 1؛ سهيل صابان، *معجم الألفاظ العربية في اللغة التركية*، 14-15؛ Hassan el-Hanafi, "Dil Ailesi, Belirlilik ve Belirsizlik, Erillik ve Dişillik, İkellik ve Çoğulluk Yönlerinden Arapça ve Türkçe Arasında Filolojik Olarak Karşılaştırma", 179; Zeki Kaymaz, "Türkçenin Arapçaya Etkileri Üzerine Bazı Tespitler", *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 6/1 (Winter 2011), 69-73.

⁸ ابن جني، أبو الفتح عثمان بن جني، *الخصائص*، تحقيق محمد علي النجار (القاهرة: المكتبة العلمية، بدون تاريخ)، 33.

⁹ انظر للمزيد في المسألة: Ankara: Gazi Namık Özgeçit, *Arapça ve Türkçede Ünlü ve Ünsüzlerin Birbirlerine Etkisi -Karşıtsal Çözümleme-* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 9-75; Candemir Doğan, "Arap Öğrencilere Türkçe Ses Bilgisi Öğretimi", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 7/2 (Eylül 2007), 237-248.

أصوات اللغة التركية تنقسم إلى قسمين رئيسيين¹⁰ كما هو حال الأصوات في اللغة العربية،¹¹ هما: الأصوات الصامتة/الساکنة والأصوات الصائتة/المتحركة.¹²

1.2. الأصوات الصامتة/الساکنة (Sessizler/Sesdeşler/Ünsüzler/Konsonantlar)

الأصوات الصامتة/الساکنة عددها واحد وعشرون صوتاً هي:¹³

b, c, ç, d, f, g, ğ, h, j, k, l, m, n, p, r, s, ş, t, v, y, z

تنقسم الأصوات الصامتة هذه إلى:

1.1.2. أصوات صامتة لينية

هي ثلاثة عشر صوتاً:

b, c, d, g, ğ, j, l, m, n, r, v, y, z

2.1.2. أصوات صامتة حادة

هي ثمانية أصوات:

ç, f, h, k, p, s, ş, t

2.2. الأصوات الصائتة/المتحركة (Sesliler/Ünlüler/Vokaller)

توجد في التركية ثمانية أصوات صائتة، تعد الأساس في تكون المقاطع التي تشملها أي كلمة، وهذه الأصوات هي:¹⁴

¹⁰ انظر المزيد من التفاصيل للنظام الصوتي في اللغة التركية: الشامان، قواعد اللغة العربية، 5-34؛ جودت جقمقجي، أصوات اللغة التركية والعربية (بحث مقارن) (الرياض 2001/1422)، 52-65، 76-92، 102-110؛ سهيل صابان، معجم الألفاظ العربية في اللغة التركية، 17-21.

¹¹ تحتوي اللغة التركية على ثمان حركات (الأصوات الصائتة/المتحركة) كما سيأتي ذكرها مفصلاً، بينما تمتلك العربية ثلاث حركات رئيسية (الأصوات الصائتة/المتحركة): الفتحة، والضمة، والكسرة. واللغة العربية تسمح ببنية مقاطع صوتية متنوعة تتضمن التقاء السواكن، بينما تفضل التركية بنية مقطع فقط. انظر المزيد من التفاصيل للنظام الصوتي في اللغة العربية: عبد الرحمن بن إبراهيم الفوزان، دروس في النظام الصوتي للغة العربية (الرياض: جامعة الملك سعود معهد اللغة العربية قسم إعداد المعلمين، 2001/1422)، 6-69؛ المؤلف نفسه، دروس في تعليم أصوات العربية لغير الناطقين بها (الرياض: العربية للجميع، 2013/1434)، 3-240؛ راشد بن عبد الرحمن الدويش، مذكرة أساليب تدريس اللغة العربية لغير الناطقين بها (520 عدد) (الرياض: جامعة الملك سعود معهد اللغة العربية قسم إعداد المعلمين، بدون تاريخ)، 48-50؛ جقمقجي، أصوات اللغة التركية والعربية (بحث مقارن)، 66-75، 90-101، 102-110. M. Necip Görgün, *Adım Adım Arapça 1* (İstanbul: Arapça Lisan Okulu Yayınları, 2009), 9-33; Mehmet Maksutoğlu, *Arapçayı Öğreten Kitap* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 7-38; Zeynep Özkanlı, *Arap Fonetikinin Tarihsel Gelişimi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 164-249; Soner Akdağ, *Kur'an Dilinin Fonetik Yapısı Kıraat ve Dilbilim Kaynakları Çerçevesinde* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 49-92.

¹² Tuncay Böler, *Türkiye Türkçesi Ses Bilgisi* (İstanbul: Kesit Yayınları, 2020), 29-54; M. Volkan Coşkun, *Türkçenin Ses Bilgisi* (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2008), 39-44, 61-78; , Hanifi Vural – Tuncay Böler, *Ses ve Şekil Bilgisi* (İstanbul: Kesit Yayınları, 2012), 56-66; Nurettin Demir –Emine Yılmaz, *Türkçe Ses Bilgisi*, edt. Hülya Pilancı (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2018), 23-27; Tahsin Banguoğlu, *Türkçenin Grameri* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2015), 32-51; Jean Deny, *Türk Dil Bilgisi Modern Türk Bilgisi Çalışmalarının Kapsamlı İlk Örneği* (İstanbul: Kalcı Yayınevi, 2012), 21-69; Tuncer Gülensoy, *Türkçe El Kitabı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2015), 459-462; M. Kaya Bilgegil, *Türkçe Dilbilgisi* (Erzurum: Salkımsöğüt Yayınları, 2009), 283-287; Süer Eker, *Çağdaş Türk Dili 8* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 199-210; Günay Karaağaç, *Türkçenin Dil Bilgisi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2012), 95-104; Muharrem Ergin, *Türk Dil Bilgisi* (İstanbul: Bayrak Basım Yayın Tanıtım, 2012), 38-48; Candemir Doğan, "Arap Öğrencilere Türkçe Ses Bilgisi Öğretimi", 237-248; a.mlf., *Sistematiği Yabancı Dil Öğretim Yaklaşımı ve Yöntemleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 23, 69; *Türkçenin Özellikleri*, <https://avys.omu.edu.tr/storage/app/public/safa.celebi/136443/T%C3%BCrk%C3%A7enin%20Ses%20%C3%96zellikleri.pdf> (17.02.2025); F. Nihan Ketz, *A Student Grammar of Turkish* (New York: Cambridge University Press, 2012), 4-21; Aslı Göksel – Celia Kerslake, *TURKISH: A COMPREHENSIVE GRAMMAR* (London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2006), 1-13; Yusuf Buz, *Turkish Grammar in Practice* (Londra: Foxton Books, 2016), 12-23.

¹³ Böler, *Türkiye Türkçesi Ses Bilgisi*, 39-54; Coşkun, *Türkçenin Ses Bilgisi*, 61-78; , Vural – Böler, *Ses ve Şekil Bilgisi*, 60-66; Demir – Yılmaz, *Türkçe Ses Bilgisi*, 25-27; Ergin, *Türk Dil Bilgisi*, 43-48.

a, e, ı, i, o, ö, u, ü

تنقسم هذه الأصوات إلى:

1.2.2. أصوات صائتة مفخمة

هي: a, ı, o, u

2.2.2. أصوات صائتة مرققة

هي: e, ö, i, ü

3.2. تقسيمات أخرى

هناك تقسيمات أخرى لكل من الأصوات الصامتة والصائتة بعدة اعتبارات مختلفة يحتاج ذكرها إلى بحث مستقل آخر.

3. التقابل اللغوي للنظام الصوتي بين اللغة التركية واللغة العربية

عند مقارنة النظام الصوتي بين اللغة التركية والعربية، نجد أن الأصوات الصامتة في التركية وفق التقابل اللغوي تأخذ صوراً ثلاثة،¹⁵ هي:

1.3. الأصوات الصامتة التي اشتركت فيها اللغتان

توجد بعض الأصوات المتطابقة بين اللغتين العربية والتركية، مما يسهل على الناطقين بكلتا اللغتين تعلم هذه الأصوات دون صعوبة تذكر. عدد هذه الأصوات ستة عشر صوتاً، وهي:

1. صوت الباء: B = ب

2. صوت التاء: T = ت

3. صوت الجيم: C = ج

4. صوت الدال: D = د

5. صوت الراء: R = ر

6. صوت الزاي: Z = ز

7. صوت السين: S = س

8. صوت الشين: Ş = ش

9. صوت الفاء: F = ف

10. صوت الكاف: K = ك

¹⁴ Böler, *Türkiye Türkçesi Ses Bilgisi*, 29-39; Coşkun, *Türkçenin Ses Bilgisi*, 39-44; , Vural – Böler, *Ses ve Şekil Bilgisi*, 56-60; Demir – Yılmaz, *Türkçe Ses Bilgisi*, 24-25; Ergin, *Türk Dil Bilgisi*, 39-43.

¹⁵ “أثر النظام اللغوي في التغيرات الصوتية للألفاظ العربية الدخيلة في اللغة التركية”، Muhammet Abazoğlu انظر المزيد من التفاصيل في المسألة: *Dergiabant* 12/2 (Kasım 2024), 737-738.

11. صوت اللام: L = ل

12. صوت الميم: M = م

13. صوت النون: N = ن

14. صوت الواو: V = و

15. صوت الهاء: H = هـ

16. صوت الياء: Y = ي

1.1.3. نطق الأصوات الصامتة التي اشتركت بها اللغتان

إليك تفصيل نطق الأصوات الصامتة التي اشتركت بها اللغتان كما يلي:¹⁶

1. صوت الباء: B = ب

صوت الباء في اللغة العربية شفتاني انفجاري مجهور فموي، ولا يختلف نطقه في اللغة التركية عنه في العربية. فالنطق متقارب بين اللغتين من حيث التفخيم والترقيق. ففي العربية، يُفخم صوت الباء خاصة عند مجاورته لأصوات الإطباق، كما في: (بَصَرَ، بَطَّلَ)، بينما يكون مرققاً في غير ذلك، مثل: (يَرِّ، بَكَّرَ، بَتَّرَ). أما في اللغة التركية، فإن تفخيمه أو ترقيقه يعتمد على الصائت الذي يليه؛ حيث يُفخم في كما في الأمثلة التالية:

baba	أب	bal	عسل
bulut	سحابة	bayrak	علم، راية
balık	سمك	bakmak	النظر

ويُرقق في غيرها، ولذا (B) ينطق (باءً) خفيفة، مثل:

börek	فطيرة	bir	واحد
beklemek	انتظار	beslenme	تغذية

2. صوت التاء: T = ت

صوت التاء في اللغة العربية ذلقي لثوي أسناني انفجاري مهموس فموي، وهو لا يختلف في التركية عنه في العربية، غير أننا نجد أن متنوعات الصوت (الفونيم/الأولوفونات) تتشابه في اللغتين. ففي التركية نجد لهذا الفونيم متنوعين اثنين كما نسمعها في: (temiz, tabak)، غير أن هذين المتنوعين في التركية يقابلها فونيمان مستقلان في العربية هما (ت و ط).

ولذا (T) ينطق (ت) مع الأصوات الصائتة المرققة، مثل:

tütün	تبغ	temiz	نظيف
tembel	كسول	teslim	تسليم

¹⁶ الشامان، قواعد اللغة العربية، 5-11؛ جقمقجي، أصوات اللغة التركية والعربية (بحث مقارن)، 90-101.

وينطق (طاءً) إذا جاء مع الأصوات الصائتة المفخمة، مثل:

tuz	ملح	talebe	طالب
tip	الطب	tabak	طبق
tarım	زراعة	tuzak	فخ/مكيدة

3. صوت الجيم: C = ج

صوت الجيم في العربية طرفي غاري مركب مجهور فموي، وهو كذلك في التركية، وينطق (C) (جيماً) معطشة، وتُلاحظ أن معظم الكلمات التي تبدأ بهذا الحرف ليست ذات أصل تركي، مثل: cüzzam - cinayet - cerrah - cadde.¹⁷ أما الكلمات ذات الأصل التركي، مثل:

cam	زجاج	canlı	حي
ciğer	كبد	cızırtı	همسة

4. صوت الدال: D = د

صوت الدال في العربية ذلقي لثوي أسناني انفجاري مجهور فموي، وهو لا يختلف في التركية عنه في العربية، غير أننا نجد أن متنوعات الفونيم تتشابه في اللغتين. ففي التركية نجد لهذا الفونيم متنوعين اثنين كما نسمعهما في: (din, dar)، وغير أن هذين المتنوعين في التركية يقابلهما فونيمان متسقان في العربية هما (د و ض).

ولذا (D) ينطق دالاً مع الأصوات الصائتة المرفقة، مثل:

devlet	دولة	din	دين
defa	دفعه، مرة	dil	لغة

وينطق قريباً من (الضاد) العربية مع الأصوات الصائتة:

damar	شريان، عرق	dar	ضيق
dolma	مملوء، محشي	durak	محطة

ويمثل صوت الضاد في عدد محدود من الكلمات العربية وغير العربية وهي:

kadı	قاضي	darbe	ضربة
duvar	جدار/حائط	dalalet	ضلالة
damar	عرق؛ وريد	davul	طبل

¹⁷ الشامان، قواعد اللغة العربية، 6؛ جقمقي، أصوات اللغة التركية والعربية (بحث مقارن)، 95.

5. صوت الراء: R = ر

صوت الراء في العربية ذلقي مكرر مجهور فموي، وهو لا يختلف في التركيبة عنه في العربية.

(R) ينطق (راء) ولا خلاف في نطقه إلا أنه يغلب عليه الترقيق في اللفظ خلافاً للعربية.

يرقق (R) إذا صاحبه أصوات صائتة مرفقة وهو الأكثر والأغلب، مثل:

rezil	رذيل	resim	صورة
-------	------	-------	------

كما يرقق الراء في العربية إذا كان مكسوراً إلا أنه أقل، مثل:

في قوله تعالى {مَنْ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ} (الأحزاب، 23/33).

ويفخم (R) في التركيبة إذا صاحبه أصوات صائتة مفخمة ولكنه قليل خلافاً للعربية كما ذكر آنفاً مثل:

razi	راضي	rahmet	رحمة
------	------	--------	------

كما يفخم الراء في العربية إذا كان مفتوحاً أو مضموماً وهو الأكثر والأغلب فيها، مثل قوله تعالى {لِيَعْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ} (الفتح، 2/48) وقوله تعالى {تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا} (القدر، 4/97).

6. صوت الزاي: Z = ز

صوت الزاي في العربية ذلقي لثوي احتكاكي مجهور فموي، وهو لا يختلف في التركيبة عنه في العربية. يُنطق الحرف (Z) كحرف الزاي دون خلاف في نطقه. إلا أنه في الكتابة التركية يحل محل ثلاثة حروف عربية أخرى، وهي: (ذ، ض، ظ). ولهذا السبب، قد يُنطق صوت الزاي في اللغة التركية مفخماً أو مرفقاً، حيث يعتمد ذلك على الصائت الذي يليه. فهو يُفخم في بعض الحالات كما في الأمثلة التالية:

kaza	قضاء(حادث)	zarar	ضرر
------	------------	-------	-----

zulüm	ظلم	zarf	ظرف
-------	-----	------	-----

ويُرقق في غيرها. وعلى هذا، يُنطق الحرف (Z) كزاي مرقق في بعض السياقات، مثل:

ziyaret	زيارة	zelzele (deprem)	زلزلة
---------	-------	------------------	-------

zevk	ذوق	zeka	ذكاء
------	-----	------	------

7. صوت السين: S = س

صوت السين في العربية ذلقي لثوي احتكاكي مهموس فموي، وهو لا يختلف في التركيبة عنه في العربية، غير أننا نجد أن متنوعات الفونيم تتشابه في اللغتين. ففي التركية نجد لهذا الفونيم متنوعين اثنين كما نسمعهما في (sene, sabah) غير أن هذين التنوعين في التركية يقابلهما فونيمان مستقلان في العربية هما (س، ص).

ولذا (S) ينطق (سيناً) إذا جاء مع أصوات صائتة مرفقة، مثل:

silah	سلاح	sene	سنة
-------	------	------	-----

حليب	süt	كلمة، وعد	söz
وينطق (صاَدً) إذا جاء مع أصوات صائنة مفخمة، مثل:			
الصباح	sabah	صفر	sıfır
ماء	su	صف، دور	sıra
صحة	sağlık	صبر	sabır

8. صوت الشين: Ş = ش

صوت الشين في العربية طرقي غاري احتكاكي مهموس فموي، وهو كذلك في التركية .

(Ş) ينطق (شيناً) ولا خلاف على نطقه، (وهو جديد على الأبجدية اللاتينية):

شىء	şey	سكر	şeker
شركة	şirket	شاهد	şehit

9. صوت الفاء: F = ف

صوت الفاء في العربية شفوي أسناني احتكاكي مهموس فموي، وهو لا يختلف في التركية عنه في العربية .

(F) ينطق (فائاً) ولا خلاف على نطقه أيضاً، والكلمات التي تبدأ به غير أصلية في التركية:

فَن، علم	fen	فيل	fil
كرة قدم	futbol	مصيبة- كارثة	felaket

10. صوت الكاف: K = ك

صوت الكاف في العربية قصي طبقي انفجاري مهموس فموي، وهو لا يختلف في التركية عنه في العربية، غير أننا نجد أن متنوعات الفونيم تتشابه في اللغتين، ففي التركية نجد لهذا الفونيم متنوعين اثنين كما نسمعهما في (kitap, kalem) غير أن هذين المتنوعين في التركية يقابلهما فونيمان مستقلان في العربية هما (ك، ق).

ولذا (K) ينطق (كافاً) إذا صاحبه أصوات صائنة مرققة مثل:

كتاب	kitap	كلمة	kelime
إيجار	kira	الفلك	felek

وينطق قريباً من (القاف) العربية إذا صاحبه أصوات صائنة مفخمة، مثل:

صندوق	kutu	قلب	kalp
قلم	kalem	حار	sıcak

11. صوت اللام: L = ل

صوت اللام في العربية ذلقي أسناني جانبي مجهور فموي، وهو لا يختلف في التركيبة عنه في العربية.

(L) ينطق (لاماً) ولا خلاف على نطقه إلا أنه يفخم إذا صاحبه أصوات صائتة مفخمة، مثل:

لازم، واجب لازم لقمة lokma

كما هو حال لفظ الجلالة في قوله تعالى {اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} (النور، 35/24) بحيث يفخم اللام فيه .

ويرقق إذا صاحبه أصوات صائتة مرفقة، مثل:

لذة lezzet لزوم lüzûm

كما هو حال لفظ الجلالة في قوله تعالى {لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ} (البقرة، 284/2) بحيث سبقه صوت صائت مرفق وهو الكسرة.

12. صوت الميم: M = م

صوت الميم في العربية شفتاني مائع مجهور أنفي، وهو لا يختلف في التركيبة عنه في العربية.

(M) ينطق (ميماً) ولا خلاف في نطقه إلا أنه يفخم إذا صاحبه أصوات صائتة مفخمة، مثل:

بضاعة، مال mal حديث modern

ويرقق إذا صاحبه أصوات صائتة مرفقة، مثل:

مركز merkez مثال misal (örnek)

مدير müdür مأمور memur

13. صوت النون: N = ن

صوت النون في العربية ذلقي لثوي أسناني مائع مجهور أنفي، وهو لا يختلف في التركيبة عنه في العربية.

(N) ينطق (نوناً) ولا خلاف في نطقه (إلا أنه يستخدم أحياناً حرف وقاية):

نادر nadir نفّس nefes

نية niyyet نقطة nokta

14. صوت الواو: V = و

صوت الواو في العربية قصي طبقي احتكاكي مجهور فموي، وهو لا يختلف في التركيبة عنه في العربية أيضاً .

(V) ينطق (واواً) (ويمثل صوت الواو غير الممدودة والتي تكون من أصل الكلمة):

وطن vatan جسد(وجود) vücut

ولاية vilayet دولة devlet

سَهو sehv لهب alev

15. صوت الهاء: H = هـ

صوت الهاء في العربية حنجري احتكاكي مهموس فموي، وهو لا يختلف في التركية عنه في العربية .

(H) ينطق (هَاء) ولا خلاف في نطقه (إلا أنه يحل محل حرفين عربيين آخرين أثناء كتابتهما بالتركية وهما ح و خ) وهو صوت دخيل:

حساب hafif خفيف hesap هواء، طقس hediye هدية hava

16. صوت الياء: Y = ي

صوت الياء في العربية وسطي غاري احتكاكي مجهور فموي، وهو لا يختلف في التركية عنه في العربية .

(Y) ينطق (يَاء) (غير محدودة، وهو صوت ساكن، ولا يمثل صوت الكسرة أبداً، ويستعمل حرف وقاية):

وجه yüz مطر yağmur نجم yıldız أسود siyah قدم (رجل) ayak قرية köy نقليّة، شحن nakliye تربية terbiye

2.3. الأصوات الصامتة التي انفردت بها اللغة التركية عن اللغة العربية

هي خمسة أصوات: P, J, Ğ, G, Ç

1.2.3. الأصوات الصامتة التي انفردت بها اللغة التركية عن اللغة العربية

هناك أصوات تُستخدم في اللغة التركية ولكن ليس لها مقابل مباشر في اللغة العربية الفصحى، مما قد يُشكّل صعوبة في نطقها للناطقين بالعربية الفصحى. ومع ذلك، فإن بعض اللهجات العربية البدوية تنطق بعض هذه الأصوات بسهولة. وتُعَدّ ظاهرة "الكشكشة" من أبرز الأمثلة على ذلك.¹⁸ وإليك تفصيل نطق الأصوات الصامتة التي انفردت بها اللغة التركية عن اللغة العربية الفصحى ولم ترد في اللغة العربية الفصحى،¹⁹ وذلك على النحو التالي:

1. Ç

وينطق مثل نطق (تش ch) في الإنجليزية، وهو صوت طرقي غاري انفجاري مهموس فموي:

شاي çay جورب çorap حديقة bahçe شوربة çorba

¹⁸ Muhammet Abazoglu, "الظواهر الصوتية في لهجات البدو والحضر، مقارنة بين اللهجات العربية القديمة واللهجات السورية الحديثة"، Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 23/2 (Aralık 2023), 1-20.

¹⁹ جقمقجي، أصوات اللغة التركية والعربية (بحث مقارن)، 102-103.

G. 2

وهو صوت قصي طبقي انفجاري مجهور فموي، غير أننا نجد أن متنوعات الفونيم تتشابه في اللغتين، ففي التركية نجد لهذا الفونيم متنوعين اثنين كما نسمعهما في (G) غير أن هذين المتنوعين في التركية يقابلهما فونيمان مستقلان في العربية هما (غ و ج) المصرية (غير المعطشة).

ولذا (G) ينطق قريباً من الغين في العربية مع الأصوات الصائتة المفخمة، ويأتي في أول الكلمة مثل:

غاز gaz جريدة gazete

غاية، هدف gaye همة، نشاط (غيرة) gayret

وينطق (جيماً) غير معطشة (مصرية) مع الأصوات الصائتة المرفقة، ويكون في أول الكلمة، مثل:

ليلة gece شاب genç

مر geçit سفينة gemi

وهو غالباً لا يتوسط الكلمة ولا تنتهي به إلا في الكلمات الدخيلة،²⁰ مثل:

مظاهرة miting دليل، فهرس katalog

G. 3

وهو صوت قصي طبقي احتكاكي مجهور فموي، غير أننا نجد أن متنوعات الفونيم تتشابه في اللغتين، ففي التركية نجد لهذا الفونيم متنوعين اثنين كما نسمعهما في (yağ, diğer) غير أن هذين المتنوعين في التركية يقابلهما فونيمان مستقلان في العربية هما (غ و ي).

ولذا (G) ينطق قريباً من (الغين) العربية إذا جاء مع أصوات صائتة مفخمة، ولا تبدأ به الكلمات إطلاقاً، ولكنه يتوسطها أو تنتهي به، مثل:

مطر yağmur مستقيم، مباشر doğru

زيت yağ جبل dağ

وينطق (ياءً خفيفة) مع أصوات صائتة مرفقة، مثل:

لهو eğlence ليس (للفي) değil

مختلف، آخر diğer طالب öğrenci

J. 4

وهو صوت طرقي غاري احتكاكي مجهور فموي، وهو صوت دخيل على التركية،²¹ وينطق كما في الإنجليزية جيماً معطشة بقوة، قليل الاستعمال:

²⁰ الشامان، قواعد اللغة العربية، 7.

Jet

طائرة نفاثة

Japon

اليابان

P.5

وهو صوت شفتاني انفجاري مهموس فموي، وينطق كما في الانجليزية بـاء ثقيلة:

posta

بريد

para

نقود

portakal

برتقال

patlıcan

بادنجان

3.3. الأصوات الصامتة التي انفردت بها اللغة العربية عن اللغة التركية

على الجانب الآخر، هناك أصوات تُستخدم في اللغة العربية ولكن لا توجد في التركية، مما قد يمثل تحدياً للناطقين بالتركية عند تعلم العربية. هذه الأصوات هي اثنا عشر صوتاً:

1. ء

2. ث

3. ح

4. خ

5. ذ

6. ص

7. ض

8. ط

9. ظ

10. ع

11. غ

12. ق

1.3.3. نطق الأصوات الصامتة التي انفردت بها اللغة العربية عن اللغة التركية

تفصيل نطق الأصوات التي انفردت بها اللغة العربية عن اللغة التركية كما يلي:²²

1. ء

وهو حنجري انفجاري فموي، ويحدث في كل البيئات الصوتية في أول الكلمة ووسطها وآخرها، مثل:

²¹ الشامان، قواعد اللغة العربية، 8؛ جقمقي، أصوات اللغة التركية والعربية (بحث مقارن)، 103.

²² الفوزان، دروس في النظام الصوتي للغة العربية، 6-69؛ المؤلف نفسه، دروس في تعليم أصوات العربية لغير الناطقين بها، 3-240؛ الدويش، مذكرة أساليب تدريس اللغة العربية لغير الناطقين بها، 48-50؛ جقمقي، أصوات اللغة التركية والعربية (بحث مقارن)، 104-105؛ Özkanlı, Arap Maksutoğlu, Arapçayı Öğreten Kitap, 7-38; Akdağ, Kur'an Dilinin Fonetik Yapısı Kıraat ve Dilbilim Kaynakları Çerçevesinde, 49-92.

أكل سأل مأل

الهمزة قد تقابلها أصوات صائتة مفخمة (a, ɪ, o, u) وأصوات صائتة مرفقة (e, ö, i, ü)، لا أصوات صامتة كما مر.

2. ث

وهو صوت ذلقي بين أسناني احتكاكي مهموس فموي، ويحدث في كل البيئات الصوتية، مثل:

ثبت	كثر	لبث
و يمثل صوت (الثاء) في الكلمات العربية والتي ينطق فيها (س):		
أثر (كتاب)	eser	ثروة
servet		
ثانية	saniye	بحث
bahs		

3. ح

وهو صوت جذري حلقي احتكاكي مهموس فموي، ويحدث في كل البيئات الصوتية، مثل:

حكم	صحب	نبح
-----	-----	-----

4. خ

وهو صوت قصي طبقي احتكاكي مهموس فموي، ويحدث في كل البيئات الصوتية، مثل:

خرج	سخر	طبخ
-----	-----	-----

5. ذ

وهو صوت ذلقي بين أسناني احتكاكي مهموس فموي مطبق، ويحدث في كل البيئات الصوتية، مثل:

ذبح	بذل	لَذَّ
-----	-----	-------

6. ص

وهو صوت ذلقي لثوي احتكاكي مهموس فموي مطبق، ويحدث في كل البيئات الصوتية، مثل:

صحب	نصر	خَلَصَ
-----	-----	--------

7. ض

وهو ذلقي لثوي أسناني انفجاري مجهور فموي مطبق، ويحدث في كل البيئات الصوتية، مثل:

ضرب	خضع	قرض
-----	-----	-----

8. ط

وهو صوت ذلقي لثوي أسناني انفجاري مهموس فموي مطبق، ويحدث في كل البيئات الصوتية، مثل:

طلع	بطل	سقط
-----	-----	-----

9. ظ

وهو صوت ذلتي بين أسناني احتكاكي مجهور فموي مطبق، ويحدث في كل البيئات الصوتية، مثل:

ظلم عظم غَاط

10. ع

وهو صوت جذري حلقي احتكاكي مجهور فموي، ويحدث في كل البيئات الصوتية، مثل:

عبد لعب نزع

11. غ

وهو صوت قصي طبقي احتكاكي مجهور فموي، ويحدث في كل البيئات الصوتية، مثل:

غلب بَعْض لدغ

12. ق

وهو صوت قصي لهوي انفجاري مهموس فموي، ويحدث في كل البيئات الصوتية، مثل:

قطع سقط صدق

4.3. جدول مخارج وكميات وحالات الأصوات التركيبية الحديثة الصامتة

يظهر جميع ما قلناه في الأصوات التركيبية الحديثة الصامتة (السائكة) من المخارج والكميات والحالات (مجهور أو مهموس) وأماكن الضبط (فموي أو أنفي) والملاحظات في الجدول التالي:

الصوت	المخرج	الكمية	الحالة	مكان الضبط	ملاحظات
P*	شفتاني	انفجاري	مهموس	فموي	
B	شفتاني	انفجاري	مجهور	فموي	
M	شفتاني	مائع	مجهور	أنفي	
F	شفوي أسناني	احتكاكي	مهموس	فموي	
T	ذلتي لثوي أسناني	انفجاري	مهموس	فموي	يرقق: temiz يفخم: tuz
D	ذلتي لثوي أسناني	انفجاري	مجهور	فموي	يرقق: din يفخم: dar

* الأصوات الصامتة التي انفردت بها اللغة التركية عن اللغة العربية.

L	ذلقي لثوي أسناني	جاني	مجهور	فموي	يرقق: lezzet يفخم: lazım
N	ذلقي لثوي أسناني	مائع	مجهور	أنفي	
Z	ذلقي لثوي	احتكاكي	مجهور	فموي	
S	ذلقي لثوي	احتكاكي	مهموس	فموي	يرقق: sene يفخم: sabah
R	ذلقي لثوي	مكرر	مجهور	فموي	يرقق: resim يفخم: rahmet
C	طرفي غاري	مركب	مجهور	فموي	
Ç*	طرفي غاري	انفجاري	مهموس	فموي	
J*	طرفي غاري	احتكاكي	مجهور	فموي	
Ş	طرفي غاري	احتكاكي	مهموس	فموي	
Y	وسطي غاري	احتكاكي	مجهور	فموي	
K	قصي طبقي	انفجاري	مهموس	فموي	يرقق: kitap يفخم: kalem
G*	قصي طبقي	انفجاري	مجهور	فموي	يرقق: gece يفخم: gaye
Ğ*	قصي طبقي	احتكاكي	مجهور	فموي	يرقق: eğlence يفخم: yağ
V	قصي طبقي	احتكاكي	مجهور	فموي	
H	حنجري	احتكاكي	مهموس	فموي	

4. الخاتمة

بعد استعراض مكونات هذا البحث وتحليله لموضوع النظام الصوتي في اللغة التركية، مع مقارنته بنظيره في اللغة العربية، أمكن استخلاص جملة من النتائج الرئيسة التي تُمثّل خلاصة ما توصل إليه البحث، وهي على النحو الآتي:

1. تتجلى الأهمية البالغة للإلمام العميق باللغة التركية، ولا سيما لدى الباحثين المتخصصين في دراسة تاريخ البلاد العربية خلال الحقبة العثمانية، التي امتدت تقريباً من عام ٩٩٢هـ حتى مطلع القرن الرابع عشر الهجري. إذ لا يقتصر هذا الإلمام على الجانب اللغوي المجرد، بل يُعدّ شرطاً أساسياً لفهم الوثائق والمصادر التاريخية التي دُوّنت باللغة التركية العثمانية. ومن ثمّ، فإن تعلّم اللغة التركية لا يمكن أن يكون مكتملاً دون فهم شامل ودقيق لبنيتها الصوتية، كون الصوت يمثل اللبنة الأولى في أي نظام لغوي، ويُعدّ الوسيلة الرئيسة في نقل المعاني والتواصل الفعال.

2. تتكوّن أصوات اللغة التركية الحديثة من تسعةٍ وعشرين صوتًا، تمثّل الأبجدية الصوتية المعتمدة، وهي كالتالي:

A a – B b – C c – Ç ç – D d – E e – F f – G g – Ğ ğ – H h – I ı – İ i – J j – K k – L l – M m – N n – O o – Ö ö – P p – R r – S s – Ş ş – T t – U u – Ü ü – V v – Y y – Z z

3. تنقسم هذه الأصوات إلى فئتين رئيسيتين وفقًا لطبيعتها الصوتية ووظيفتها النطقية:

أ. الأصوات الصامتة (السائكة): وهي التي ينتج نطقها عن تضيق أو إغلاق لجري الهواء في مواضع مختلفة من جهاز النطق، وتشمل: b, c, ç, d, f, g, ğ, h, j, k, l, m, n, p, r, s, ş, t, v, y, z:

ب. الأصوات الصائتة (المتحركة): وهي التي يُنطق بها دون حدوث عائق في مجرى الهواء، وتُعدّ مركزًا صوتيًا للمقاطع الكلامية، وتشمل: a, e, ı, i, o, ö, u, ü:

4. أظهرت المقارنة الصوتية بين اللغة التركية والعربية أن هناك تقاطعات واختلافات واضحة بين النظامين الصوتيين، لا سيما في الأصوات الصامتة، ويمكن تصنيف العلاقة الصوتية بين اللغتين إلى ثلاث فئات رئيسية:

أ. الأصوات الصامتة المشتركة بين اللغتين: وهي الأصوات التي تتشابه في النطق بين العربية والتركية، مما يُسهّل على متعلمي كلتا اللغتين استيعابها ونطقها. وتشمل: B = ب | T = ت | C = ج | D = د | R = ر | Z = ز | S = س | Ş = ش | F = ف | K = ك | L = ل | M = م | N = ن | V = و | H = هـ | Y = ي

ب. الأصوات الصامتة الخاصة باللغة التركية: وهي أصوات لا يوجد لها مقابل مباشر في اللغة العربية، مما قد يشكّل عائقًا نطقيًا أمام متعلمي التركية من الناطقين بالعربية، وتتطلب تدريبًا صوتيًا خاصًا. وتشمل: P, J, Ğ, G, Ç:

ج. الأصوات الصامتة الخاصة باللغة العربية: وهي أصوات تنفرد بها اللغة العربية دون نظير مباشر في التركية، وتشكّل تحديًا نطقيًا للناطقين بالتركية عند تعلم العربية، وتشمل: ء – ث – ح – خ – ذ – ص – ض – ط – ظ – ع – غ – ق

يتبيّن من هذا التحليل الصوتي أن ثمة تقاربًا نسبيًا بين النظامين الصوتيين في بعض الجوانب، إلا أن الفروقات النوعية، ولا سيما في الأصوات الصامتة، تفرض تحديات حقيقية على متعلمي كل لغة من الناطقين بالأخرى. ومن هنا، تتأكد الحاجة إلى الوعي بهذه الفروقات الصوتية، والتعامل معها بوصفها مكونًا أساسيًا في عملية تعلم اللغة.

كما أن تحسين النطق لا يتحقق بمجرد معرفة القواعد الصوتية نظريًا، بل يتطلب ممارسة مستمرة، واستماعًا دقيقًا للنماذج اللغوية الصحيحة، والاستفادة من الوسائل التعليمية الحديثة التي توفّر التكنولوجيا لخدمة النطق والتدريب الصوتي. وعليه، فإن الإتقان الحقيقي للغة – سواء كانت تركية أم عربية – لا يتأتى إلا من خلال الجمع بين الفهم النظري والتطبيق العملي، ما يضمن لمتعلمي اللغتين تواصلًا سليمًا ومعنىً دقيقًا، يعبر عن عمق الثقافة التي تحملها كل لغة.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

المراجع

- ابن جني، أبو الفتح عثمان بن جني. الخصائص. تحقيق محمد علي النجار. القاهرة: المكتبة العلمية، بدون تاريخ.
- تيسير محمد الزيادات - سميرة يابر. "التأثر والتأثير اللغوي بين اللغة العربية والتركية". مجلة الدراسات اللغوية والأدبية 1/5 (يونيو 2014)، 5-16.
- جقمقجي، جودت. أصوات اللغة التركية والعربية (بحث مقارن). الرياض 2001/1422.
- الدويش، راشد بن عبد الرحمن. مذكرة أساليب تدريس اللغة العربية لغير الناطقين بها (520 عدد). الرياض: جامعة الملك سعود معهد اللغة العربية قسم إعداد المعلمين، بدون تاريخ.
- الدويش، راشد بن عبد الرحمن. مذكرة التقابل اللغوي وتحليل الأخطاء (520 عدد). الرياض: جامعة الملك سعود معهد اللغة العربية قسم إعداد المعلمين، بدون تاريخ.
- سهيل صابان. معجم الألفاظ العربية في اللغة التركية. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 2005/1426.
- الشامان، مسعد بن سويلم الشامان. قواعد اللغة العربية. الرياض: عمادة شؤون المكتبات بجامعة الملك سعود، 1982/1402.
- صلاح الدين حسين. "التقابل اللغوي وأهميته في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها". مجلة معهد اللغة العربية بجامعة أم القرى 2 (مكة المكرمة 1984/1404)، 107-113.
- علي عبد الواحد. الاقتراض اللغوي من اللغة العربية في اللغة التركية دراسة إحصائية تقابلية. الرياض: مجمع الملك سلمان العالمي للغة العربية، 2024/1445.
- الفوزان، عبد الرحمن بن إبراهيم الفوزان. دروس في تعليم أصوات العربية لغير الناطقين بها. الرياض: العربية للجميع، 2013/1434.
- الفوزان، عبد الرحمن بن إبراهيم الفوزان. دروس في النظام الصوتي للغة العربية. الرياض: جامعة الملك سعود معهد اللغة العربية قسم إعداد المعلمين، 2001/1422.
- محمود إسماعيل صيني - إسحاق محمد الأمين. التقابل اللغوي وتحليل الأخطاء. الرياض: عمادة شؤون المكتبات بجامعة الملك سعود، 1996/1417.

Kaynaklar

- Abazoğlu, Muhammet. "أثر النظام اللغوي في التغيرات الصوتية للألفاظ العربية الدخيلة في اللغة التركية". *Dergiabant* 12/2 (Kasım 2024), 732-744.
- Abazoğlu, Muhammet. "الظواهر الصوتية في لهجات البدو والحضر، مقارنة بين اللهجات العربية القديمة واللهجات السورية الحديثة". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/2 (Aralık 2023), 1-20.
- Akdağ, Soner. *Kur'ân Dilinin Fonetik Yapısı Kıraat ve Dilbilim Kaynakları Çerçevesinde*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Avcı, Yaşar. *Arapça Kökenli Osmanlıca Sözcükler*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Banguoğlu, Tahsin. *Türkçenin Grameri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2015.
- Bilgegil, M. Kaya. *Türkçe Dilbilgisi*. Erzurum: Salkımsöğüt Yayınları, 2009.

- Böler, Tuncay. *Türkiye Türkçesi Ses Bilgisi*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2020.
- Buz, Yusuf. *Turkish Grammar in Practice*. Londra: Foxton Books, 2016.
- Coşkun, M. Volkan. *Türkçenin Ses Bilgisi*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2008.
- Demir, Nurettin – Yılmaz, Emine. *Türkçe Ses Bilgisi*. edt. Hülya Pilancı. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2018.
- Deny, Jean. *Türk Dil Bilgisi Modern Türk Bilgisi Çalışmalarının Kapsamlı İlk Örneği*. İstanbul: Kalcı Yayınevi, 2012.
- Doğan, Candemir. “Arap Öğrencilere Türkçe Ses Bilgisi Öğretimi”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 7/2 (Eylül 2007), 233-249.
- Doğan, Candemir. *Sistematik Yabancı Dil Öğretim Yaklaşımı ve Yöntemleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Dursunoğlu, Halit. “Türkiye Türkçesindeki Arapça Sözcükler ve Bu Sözcüklerdeki Ses Olayları”. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 9/9 (Summer 2014), 145-155.
- Düveys, Râşid b. Abdurrahmân. *Müzekkiretü esâlîbi tadrîsi'l-lugati'l-Arabiyye li gayri'n-nâtîkîne bihâ*. Riyâd: Câmiatü'l-Melik Suud Ma'hedü'l-Lugati'l-Arabiyye Kısmu İ'dâdî'l-Muallimîn, ts.
- Düveys, Râşid b. Abdurrahmân. *Müzekkiretü't-tekbûli'l-lugavî ve tahlîli'l-ahtâ'*. Riyâd: Câmiatü'l-Melik Suud Ma'hedü'l-Lugati'l-Arabiyye Kısmu İ'dâdî'l-Muallimîn, ts.
- Eker, Süer. *Çağdaş Türk Dili*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- Eriş, Hamza. *Arapça'dan Türkçeleşmiş Kelimeler Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Eriş, Hamza. *Türkçeleşmiş Arapça Kelimelerin Tasnifi ve Kök Analizi*. İstanbul: Candaş Yayıncılık, 2012.
- Ergin, Muharrem. *Türk Dil Bilgisi*. İstanbul: Bayrak Basım Yayım Tanıtım, 2012.
- Fevzân, Abdurrahmân b. İbrâhîm el-Fevzân. *Durûs fi'n-nizâmî's-savâtî li lugati'l-Arabiyye*. Riyâd: Câmiatü'l-Melik Suud Ma'hedü'l-Lugati'l-Arabiyye Kısmu İ'dâdî'l-Muallimîn, 1422/2001.
- Fevzân, Abdurrahmân b. İbrâhîm el-Fevzân. *Durûs fi ta'lîmi esvâtî'l-lugati'l-Arabiyye li gayri'n-nâtîkîne bihâ*. Riyâd: el-Arabiyye li'l-Cemî', 1434/2013.
- Göksel, Aslı – Kerslake, Celia. *TURKISH: A COMPREHENSIVE GRAMMAR*. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2006.
- Görgün, M. Necip. *Adım Adım Arapça 1*. İstanbul: Arapça Lisan Okulu Yayınları, 2008.
- Gülensoy, Tuncer. *Türkçe El Kitabı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2015.
- Gümüş, Birgül. *Anlam Değişimleri Çerçevesinde Kur'an Arapçasından Türkçeye Geçen Kelimeler*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Hassan el-Hanafi, Magdı Hassanın İsmail. “Dil Ailesi, Belirlilik ve Belirsizlik, Erillik ve Dişillik, İkillik ve Çoğulluk Yönlerinden Arapça ve Türkçe Arasında Filolojik Olarak Karşılaştırma”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (Eylül 2017), 171-195.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân b. el-Mevsilî el-Bağdâdî (ö. 392/1002). *el-Hasâis*. nşr. Muhammed Ali en-Neccâr, Kâhire: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- İşler, Emrullah. *Türkçede Anlam Kaymasına Uğrayan Arapça Kelime ve Kelime Grupları*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1997.
- Karaağaç, Günay. *Türkçenin Dil Bilgisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2012.

- Kaymaz, Zeki. "Türkçenin Arapçaya Etkileri Üzerine Bazı Tespitler". *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 6/1 (Winter 2011), 69-73.
- Ketrez, F. Nihan. *A Student Grammar of Turkish*. New York: Cambridge University Press, 2012.
- Kılıç, Ramazan. "Arapçadan Türkçeye Ödünçlenen Kelimelerin Arapça Kelimleri Anlayıp Ezberlemede Etkisi". *Dergiabant* 7/13 (Mayıs 2019), 305-336.
- Mahmûd İsmâîl Sînî – İshâk Muhammed el-Emîn. *et-Tekâbulü'l-lugavî ve tahlilü'l-l-ahtâ'*. Riyâd: İmâdetü Şuûnî'l-Mektebât bi Câmîati'l-Melik Suud, 1417/1996.
- Maksutoğlu, Mehmet. *Arapçayı Öğreten Kitap*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Özgeçit, Namık. *Arapça ve Türkçede Ünlü ve Ünsüzlerin Birbirlerine Etkisi -Karşıtsal Çözümleme-*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Özkanlı, Zeynep. *Arap Fonetikinin Tarihsel Gelişimi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Özli, Muzaffer. "Arapça'dan Türkçeleşmiş Kelimeler Sözlüğü". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (Haziran 2010), 363-369.
- Salâhuddîn Hüseyin. "et-Tekâbulü'l-lugavî ve ehemmiyyetühû fî ta'lîmi'l-lugati'l-Arabiyye li gayri'n-nâtikîne bihâ". *Mecelletü Ma'hedi'l-Lugati'l-Arabiyye bi Câmîati Ümmi'l-Kurâ* 2 (Mekke-i Mükerrreme 1404/1984), 107-113.
- Şâmân, Mis'ad b. Süveylim eş-Şâmân. *Kavâidü'l-lugati'l-Arabiyye*. Riyâd: İmâdetü Şuûnî'l-Mektebât bi Câmîati'l-Melik Suud, 1402/1982.
- Türkçenin* *Ses* *Özellikleri.*
<https://avys.omu.edu.tr/storage/app/public/safa.celebi/136443/T%C3%BCrk%C3%A7enin%20Ses%20%C3%96zellikleri.pdf> (17.02.2025).
- Vural, Hanifi - Böler, Tuncay. *Ses ve Şekil Bilgisi*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2012.
- Yakupoğlu, Levent. "Diller Arası Etkileşim: Arapça ve Türkçe Örneği". *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 1/51 (Eylül 2021), 296-310.
- Yıldız, Musa. "Türkçe ile Arapça Arasındaki Karşılıklı Etkileşim". *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 2/23 (Güz 2006), 7-37.



الإسرائيليات في تفسير بدر الدين الغزي: دراسة في المنهج

Bedreddîn el-Gazzî'nin Tefsirinde İsrâiliyyât: Yöntem Üzerine Bir Çalışma

Medhet KORİCHİ¹

Geliş Tarihi (Received): 07.02.2025

Kabul Tarihi (Accepted): 10.04.2025

Yayın Tarihi (Published): 31.05.2025

ملخص: يُعدّ تفسير "تيسير التبيان في تفسير القرآن" للإمام بدر الدين الغزي (ت 984 هـ)، من أهم كتب التفسير في منتصف القرن العاشر هجري، فهو يتميز عن تفاسير هذه الحقبة كتفسير إرشاد العقل السليم لأبي السعود (ت 982 هـ)، وتفسير الجلالين للمحلي (ت 864 هـ)، والسبوطي (ت 911 هـ)؛ بأنه تفسير كامل للقرآن الكريم يُظَمّ في مائة ألف 100000 بيت على بحر الرجز. وهو لا يزال مخطوطاً لم يطبع بعد، حصل على نسخة منه من مكتبة السلمانية بإسطنبول مقيدة تحت رقم 134، وقد صُدِّر هذا المخطوط بفهرست للموضوعات في أول صفحة منه؛ يبدأ الفهرس بتفسير سورة الفاتحة، وينتهي بتفسير سورة الناس، ورغم أنه يعتبر من أهم وأكبر كتب التفسير المنظومة؛ إلا أنه لم يحظ بدراسات جادة، ومن هنا استمدت هذه الدراسة أهميتها، وهو أيضاً ما دفعني إلى دراسة منهج الإمام بدر الدين الغزي في تعامله مع الإسرائيليات في تفسيره، وكيف تعامل معها قبولاً وردّاً^١. واعتمدنا في معالجة هذه الإشكالية على المنهج الاستقرائي التحليلي، وخلصنا إلى نتائج منها أنّ الغزي يورد أحياناً الإسرائيليات التي تسيء إلى مقام الأنبياء والمرسلين، ولا ينتقدها ولا يسارع إلى تشنيعها، بل يكتفي بالإشارة إلى عدم صحتها روايةً، دون التنبيه على أنّها من الإسرائيليات، وإذا جاء في تفسير الآية أكثر من رواية إسرائيلية، فإنّه يبدأ بذكر الرواية الراجحة عنده بصيغة الجزم، ثم يذكر باقي الروايات بصيغة التمرّيص.

الكلمات المفتاحية: التفسير، الإسرائيليات، بدر الدين الغزي، تيسير التبيان في تفسير القرآن، المنهج.

&

Öz: İmam Bedrüddîn el-Gazzî'nin (ö. 984 H.) "*Teysîru't-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*" adlı tefsiri, onuncu yüzyılın ortalarında, aruzun Rajaz ölçüsünde yazılmış en önemli şiirsel tefsir kitaplarından biridir. Bu eser, 100.000 beyitten oluşan tam bir Kur'an tefsiridir ve İstanbul'daki Süleymaniye Kütüphanesi'nde 134 numarasıyla kayıtlı bir nüsha olarak bulunmaktadır. Bu el yazması, ilk sayfasında konuların İçindekiler Süre listesi ile başlamaktadır; dizin, Fatiha Suresi'nin tefsiri ile başlayıp, Nas Suresi'nin tefsiri ile sona ermektedir. En önemli ve en büyük Manzum tefsirlerden biri olmasına rağmen, ciddi çalışmalara konu olmamıştır. İşte bu açıdan bu araştırma önem kazanmaktadır ve el-Gazzî'nin tefsirindeki İsrâiliyatları aktarma yöntemini incelemeyi gerekli kılan bir sebep olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yorumlar, şeriatın aktarmasına izin verdiği İsrâiliyatlardan oluşmaktadır. Bazıları ise, İsrâiliyyâtları herhangi bir ölçüt olmaksızın sıkça nakletmektedir. Bedrüddîn el-Gazzî'nin Menzum tefsirinde İsrâiliyyâtların sıkça anılması ve aktarılması, onun bu rivayetlere yaklaşımını incelemeyi gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda, el-Gazzî'nin İsrâiliyyâtları nasıl aktardığı ve bu rivayetlerle nasıl bir ilişki kurduğu sorusu önem kazanmaktadır. Bu sorunun çözümünde analitik tümevarım yöntemini benimsedik ve tatmin edici sonuçlara ulaştık; Elde edilen sonuçlardan biri, el-Gazzî'nin bazen peygamberlik makamına zarar veren İsrâiliyyâtları aktardığı, ancak bu rivayetleri açıkça eleştirmediği veya kınamadığıdır. Bunun yerine, yalnızca bu rivayetlerin doğru olmadığını belirtmekle yetinmiş, ancak İsrâiliyat olduğunu vurgulamamıştır. Eğer bir ayetin tefsirinde birden fazla İsrâili rivayet varsa, önce kendisine göre en sağlam olanı kesin bir ifadeyle belirtmekte, ardından diğer rivayetleri ihtimal (Zayıflatma) ifadesiyle aktarmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İsrâiliyyât, Bedrüddîn el-Gazzî, *Teysîru't-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Yöntem.

Atıf/Cite as: Korichi, Medhet. "الإسرائيليات في تفسير بدر الدين الغزي: دراسة في المنهج". *Dergiabant* 13/1 (Mayıs 2025), 225-246. doi: 10.33931/dergiabant.1635312

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Dr. Öğr. Gör, Medhet Korichi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, medhet.korichi@ibu.edu.tr.

1. مقدمة

الإسرائيليات هي القصص أو الحوادث المروية عن مصدر إسرائيلي، وكلمة إسرائيلي نسبة إلى بني إسرائيل أو إلى أبيهم يعقوب عليه السلام الذي يُدعى بإسرائيل. لكن علماء التفسير والحديث لهم في اصطلاح كلمة إسرائيليات استعمال أوسع وأشمل من القصص اليهودي، فهو عندهم كل ما يُنسب إلى مصدر كتابي يهودي أو نصراني. بل من العلماء من اعتبر كل ما دسّه أعداء الإسلام من اليهود وغيرهم في التفسير والحديث من الإسرائيليات، ومن ذلك أيضا الأخبار التي لا أصل لها في مصدر قديم.² لذا فالإسرائيليات تنقسم إلى ثلاثة أقسام: ما وافق شرعاً صحيحاً فهو مقبول، وما كذّبه شرع صحيح فهو مردود، وما سكت عنه الشرع الصحيح، فهو مسكوت عنه.

إذا نظرنا إلى كتب التفسير وجدنا لكل مفسر في تفسيره منهجه في التعامل مع الإسرائيليات، فمنهم من يبذل الوسع في تتبع الإسرائيليات؛ فلا يترك شاردة ولا واردة إلا أتى بها، دون إسناد ولا تعليق، كما فعل مقاتل بن سليمان (150 هـ) في تفسيره.³ ومنهم من يذكر أغلب تلك الإسرائيليات بأسانيدھا دون التعليق عليها برّد أو قبول، كما فعل ابن جرير الطبري (310 هـ) في تفسيره.⁴ ومنهم من يذكر تلك الإسرائيليات بأسانيدھا مع التعليق عليها في كثير من المواضع، وغالب تلك الإسرائيليات ممّا أذن الشارع في نقلها، وهو القسم الذي لا يُصدّق ولا يُكذّب كما فعل ابن كثير (774 هـ) في تفسيره،⁵ فهذا هو منهج ابن كثير مع الإسرائيليات عموماً كما صرح به في مقدّمة تفسيره.⁶ ومنهم من يقصد بإيراد الإسرائيليات غير مسندة؛ التنبيه إلى فسادها وبطلانها، لذا تجده يسارع إلى نقدها وردّها في سياقها، كما فعل الألوسي (1270 هـ) في تفسيره.⁷

ولما كان للإسرائيليات في التفسير المنظوم لأبي البركات بدر الدين الغزي ذكر وإيراد واستشهاد، وقع في نفسنا السؤال التالي: كيف أورد الغزي الإسرائيليات في تفسيره، وكيف تعامل معها قبولاً وردّاً؟

تجدر الإشارة إلى أننا لم نقف على دراسة مستقلة بنفس العنوان، ونفس خطة البحث. نعم، هناك بعض الدراسات التي تناولت منهج بدر الدين الغزي في تفسيره عموماً:

1. رسالة دكتوراه نوقشت في السودان لجزء من هذا التفسير، واسم الرسالة (تيسير التبيان في تفسير القرآن لأبي البركات بدر الدين محمد بن محمد الغزي 904-984 هـ: من أول المخطوط حتى نهاية الجزء الأول من القرآن العظيم دراسة وتحقيق)، للطالب: عمر محمد عبدالغفور، جامعة أم درمان، 2016 م.

2. مقال بعنوان (المنهج العام للإمام بدر الدين الغزي في تفسيره تيسير التبيان في تفسير القرآن)، مجلة كلية الإلهيات بجامعة دوزجة 2/6 (ديسمبر 2022)، 194-211.

² محمد الذهبي، الإسرائيليات في التفسير والحديث (بيروت: دار الامان للطبع والنشر والتوزيع، 2008)، 15؛ محمد وهيب علام، الإسرائيليات في التفسير القرآني (القاهرة: دار العلوم العربية للطباعة والنشر، 2007)، 22.

³ جولد زهر، مذاهب التفسير الإسلامي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2013)، 76؛ أبو الحسن مقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل بن سليمان (بيروت: دار إحياء التراث، 2002)، 96/1، 99/1، 213/1.

⁴ أحمد نجيب صالح، الروايات الإسرائيلية في تفسير الطبري من سورة الفاتحة إلى آخر سورة الإسراء جمعاً ودراسة (الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، دكتوراه، 1998)، 747.

⁵ أبو الفداء إسماعيل بن عمر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم (القاهرة: دار الفضيلة للنشر والتوزيع، 2002)، 360/1، 168/5، 347/5، 394/7.

⁶ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 10/1.

⁷ محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون (المدينة النبوية: المكتبة السلفية، 1976)، 255/1؛ مقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل بن سليمان، 342/1، 234/10.

كما نلاحظ؛ فكلتا الدراستين لم تستهدفا موضوع الإسرائيليات في تفسير بدر الدين الغزي بدراسة مركزة، كما تستهدفه هذه الدراسة. فالبحث الذي بين أيدينا يعالج بالدراسة منهج الإمام بدر الدين الغزي في تعامله مع الإسرائيليات في تفسيره، وكيف تعامل معها قبولاً ورداً، وهل فيما أورده من الإسرائيليات ما يخالف الشرع، أو يقدر في نية الأنبياء، وهل يسارع إلى إنكارها، والتصريح بكذبها، أم يُهمل نقدها ويرويه بلا تعقب، إلى غير ذلك من الجيوب البحثية المهمة في موضوع الإسرائيليات في تفسير بدر الدين الغزي.

2. التعريف بأبي البركات الغزي وتفسيره

1.1. التعريف بأبي البركات الغزي

هو العلامة بدر الدين محمد بن محمد أبو البركات بدر الدين ابن القاضي رضي الدين الغزي الشافعي. وُلِدَ في دمشق ليلة الإثنين رابع عشر ذي القعدة سنة أربع وتسعمئة (904 هـ).⁸ تلقى تعليمه الأول على يد والده العلامة الشهاب محمد بن محمد الغزي (915 هـ)، فقرأ عليه الفقه والعربية والمنطق، وأخذ أحكام الشريعة عن أبي بكر بن عبد الله تقي الدين ابن قاضي عجلون (928 هـ)، والحديث على بدر الدين محمد بن عبد الله المقدسي (937 هـ)، قبل أن يشد الرحال إلى مصر، وهناك أخذ عن جملة من علمائها وشيوخها.⁹ ثم قفَلَ إلى دمشق، فشرع في التدريس والإفادة، واجتمع حوله طلاب العلم، وهو ابن سبع عشرة سنة، وبقي في الإشتغال بالتدريس في مختلف المدارس المشهورة في ذلك الوقت كالعادلية، ثم الفارسية، ثم الشامية البرانية، وغيرها من المدارس، مع التصنيف والإفتاء في كل الأوقات، وملازمة العبادة وإقامة الذكر والأوراد. ولم تمنعه كثرة انشغاله العلمي من تولي الوظائف الإدارية، فقد تولّى مشيخة القراء بالجامع الأموي، وإمامة المقصورة.¹⁰ وأما تصانيفه ومؤلفاته في شتى العلوم؛ فقد فاقت المئة، ومن أشهرها التفسير الثلاثة: المنثور والمنظومان، وأشهرها المنظوم الكبير (تيسير التبيان في تفسير القرآن)،¹¹ وهو الذي نحن بصدد دراسة منهجه فيه.

لزم الغزي رحمة الله تعالى عليه فراش المرض أياماً، وكان مرضه قد أقعده في الثاني شوال سنة أربع ومائة وتسعمئة، وبقي عليلاً محتسباً مرضه لله تعالى إلى يوم الأربعاء سادس عشرين من شوال من نفس السنة، حيث أسلم روحه لله تعالى وهو يسمع أذان العصر جالساً في فراشه، وحضر جنازة الغزي رحمه الله تعالى جمع غفير من الناس، وصلوا عليه ظهر يوم الخميس في الجامع الأموي بدمشق.¹²

2.2. التعريف بتفسير (التيسير في التفسير)

(تيسير التبيان في تفسير القرآن) للإمام أبي البركات بدر الدين الغزي هو تفسير منظوم على بحر الرجز، فسّر فيه المصنّف القرآن كاملاً في مائة ألف 100000 بيت، وقد ظفرتُ بنسخة منه من متحف قصر توبكاي، فرع المدينة، بإسطنبول مقيمة تحت رقم 134، وقد أفتّح هذا المخطوط بفهرست للموضوعات في أول صفحة منه؛ يبدأ الفهرس بتفسير سورة الفاتحة،¹³ وينتهي بتفسير سورة الناس.¹⁴

أول بيت هو:

⁸ الفلاح عبد الحي الحنبلي ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب (دمشق: دار ابن كثير، 1986)، 403/8؛ أحمد بن محمد شهاب الدين الخفاجي، ربحانة الألبا وزهرة الحياة الدنيا (القاهرة: طبعة الحلبي، 1966)، 72.

⁹ محمد بن محمد نجم الدين الغزي، الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، 2/2.

¹⁰ الغزي، الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة، 4/2.

¹¹ مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، 1260/2.

¹² الغزي، الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة، 9/2.

¹³ أبو البركات بدر الدين محمد بن محمد الغزي، تيسير التبيان في تفسير القرآن، ب/2.

¹⁴ الغزي، تيسير التبيان في تفسير القرآن، أ/488.

الحمد لله الذي هـدانا وزادنا من فضله إيماناً^ب

وآخر بيت هو:

والتابعين والمهتدة الحنفيا وحسبنا الله تعالى وكفى^أ

يذكر الغزي في نهاية النظم، أنه بدأ في خطّ أول بيت من تفسيره يوم 14 رجب من سنة 959 هـ، وانتهى من نظمه ليلة الإثنين عشاء من سنة 962 هـ، وكان قد بلغ 58 سنة من عُمره.¹⁵ ومثل ما تعارف عليه أهل الصنعة من المفسرين؛ فقد قدّم الغزي لتفسيره بمقدمة مفيدة بدأها بالحمدلة ثم الصلاة الشريفة على رسول الله عليه السلام، ثم قدّم تعريفا موجزا للقرآن الكريم، مبتعدا فيه عن حشو الحدود وحشد الأقوال، قبل أن يبسط القول في بيان فائدة علم التفسير وموضوعه وحدّه. وبعد ذلك شرع الغزي في ذكر مذاهب أهل العلم في الفرق بين التأويل والتفسير، وبيان أقسام التفسير.

ثم نبّه الغزي القارئ إلى أنّ سبب تأليفه لهذا التفسير هو محاولة اقتدائه بعلماء السلف الذي سبقوه إلى هذا الخير العظيم، لعلّ رحمة الله تُدركه فيحشر معهم، مع اعترافه بفقر الرّاد، وقلة البضاعة. وقد ألجأه قصد التيسير على الطلبة في حفظه إلى نظمه على بحر الرّجز، مع التنبيه إلى أنّه إذا أحوجهم المقام إلى ذكر آية كريمة أو جزء منها؛ فإنّه يذكرها بنظمها القرآني وإنّ أخلّ بسبب ذلك وزن الشعر. ثم أشار الغزي إلى مصادره في تفسيره الكبير هذا، فقال إنّهُ متضمّن لتفسير الكشاف للزّحشي (538 هـ)، وأنوار التنزيل للبيضاوي (685 هـ)، مع زيادات عليهما وتصحيحات واعتراضات وتنقيحات، قال رحمة الله تعالى عليه:

وهو مع الجمع التّفسير حاوي لزيد الكشاف والبيضاوي

مع زيادات وتصحيحات ثم اعتراضات وتنقيحات

ومع تخريج أحايث تُرى بكتب التفسير ممّا أثرا^ب

ومّا ينتبه إليه القارئ أنّ الغزي يُكثر في مدح تصنيفه، والإعجاب به فيقول: إنّهُ لم يُسبق إليه تأليفاً، ولم يُنسج سفر على منواله، حيث قال:

لم أسبق في الدّهر إلى مثاله ولا ترى نسجاً على منواله

فإنّه مع نظمه المسهل للحفظ والضبط مُبين جلي^ب

^ب الغزي، الورقة: أ/2.

^أ الغزي، الورقة: أ/489.

¹⁵ الغزي، الورقة: أ/489.

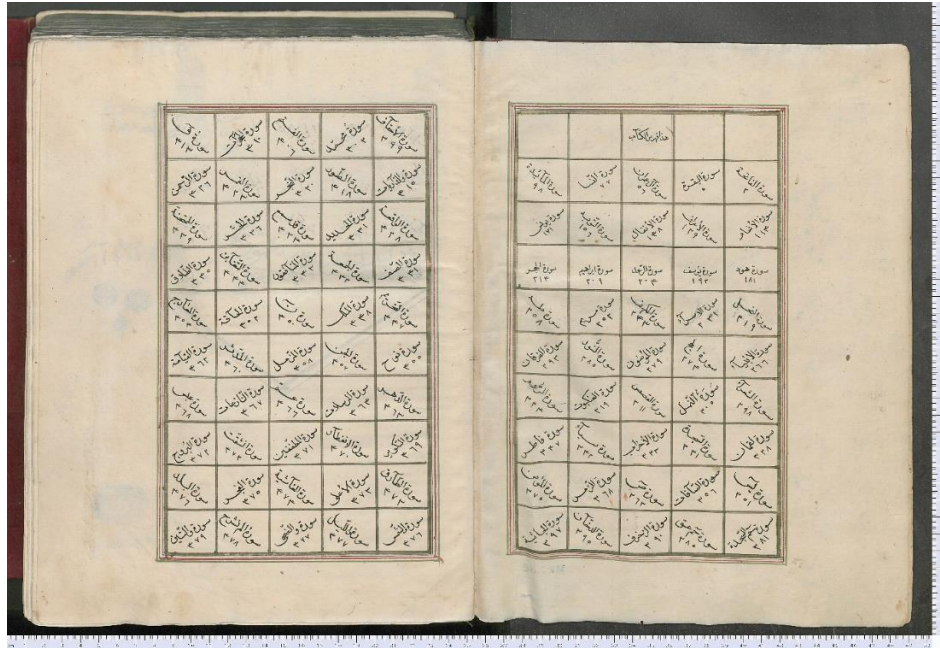
^ب الغزي، الورقة: ب/2.

^ب الغزي، الورقة: ب/2.

تردّد الغزّي في اختيار اسم مناسب لتفسيره، فضّل أن يكون له ثلاثة أسماء وهي: (تيسير التبيان في تفسير القرآن)، أو (منحة الرحمن في تفسير القرآن)، أو (ينبوع الكلام المنتظم من فيض مجموع جوامع الكلم). ثم ختم الغزّي هذه المقدّمة الماتعة بذكر سنده كاملاً إلى الإمامين الجليلين الإمام البيضاوي والإمام الزمخشري،¹⁶ فقال:

وإن أردت البسط في التعبير	سمّيته التيسير في التفسير
وأضف التفسير للقرآن	فأضف التيسير للتبيان
فإنه من نعم المنان	أو سمّيه بمنحة الرحمن
من عالم الغيب بأن ذلك	وإنني ألهمت بعد ذلك
من فيض مجموع جوامع الكلم ^ب	يُسمى ينبوع الكلام المنتظم

صور من المخطوط



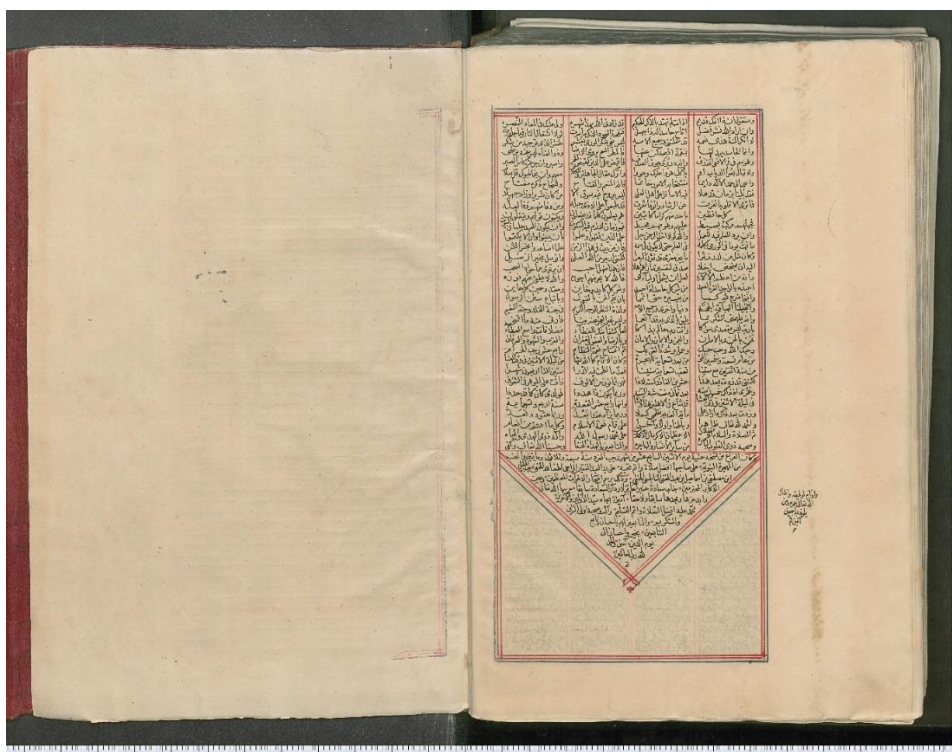
أول ورقة من المخطوط

¹⁶ الغزّي، الورقة: ب/2.

^ب الغزّي، الورقة: ب/2.



الورقة الثالثة من المخطوط



الورقة الأخيرة من المخطوط

3. منهج الغزي في تعامله مع الاسرائيليات

يتفق علماء التفسير أنّ كلّ المرويات عن بني إسرائيل لا تدخل في حيّز تشريع الأحكام، بل كلّها من باب الإخبار عن قصص من ماضى، أو الإخبار عن التفاصيل الغيبية. وللغزي في تعامله مع الإسرائيليات مسلك يكاد يكون واضحا إلى حدّ ما، إذ يمكننا بيان منهجه على النحو الآتي:

1.3. الرواية الإسرائيلية القادحة في مقام النبوة، ولا ينصّ على أنّها من الإسرائيليات، ويكتفي بعدم تصحيحها

من جهة الرواية

يذكر الغزي الرواية الإسرائيلية القادحة في مقام النبوة، ولا ينصّ على أنّها من الإسرائيليات، ويكتفي بعدم تصحيحها من جهة الرواية؛ فيعتمد الغزي أحيانا إلى إيراد وحكاية الإسرائيليات التي تسيء إلى مقام الأنبياء والمرسلين، ولا ينتقدها ولا يسارع إلى تشنيعها، بل يكتفي بالإشارة إلى عدم صحتها روايةً، دون التنبيه على أنّها من الإسرائيليات، وفيما يلي مثال على ذلك:

يقول الغزي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ﴾ [يوسف: 24]:

قَالَ تَعَالَى وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ	وَهُوَ إِلَى قَصْدِ الْجَمَاعِ يَنْتَهِي
قَالَ وَهَمَّ دُونَ قَصْدِهِ بِهَا	مِثْلُ جِبَلَةٍ وَقَصْدِ الْأَشْيَةِ
وَذَلِكَ لَا يَدْخُلُ فِي التَّكْلِيفِ	بَلْ يَسْتَحِقُّ الْوَصْفَ بِالْعَفِيفِ
مَنْ كَفَّ مَعَهُ نَفْسَهُ وَهُوَ جَدِيرٌ	بِالْمَدْحِ وَالْثَوَابِ وَالْأَجْرِ الْكَبِيرِ
أَوْ شَارَفَ أَهْلَهُمْ كُلُّوْلَا اخْتِشَى	مِنْ الْإِلَهِ لَقَتَلَتْ الْمُرْتَشَى
وَهَمَّ قَدْ تَدْخُلُ تَحْتَ الْقَسَمِ	أَوْ لَا وَقَدْ نَمِثُ لِلْمُقَدَّمِ
وَقَالَ لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَنَا	رَبِّهِ فِي قُبْحِ الزُّنَا لَحَانَا
قِيلَ رَأَى حِينَئِذٍ يَعْقُوبَا	عَاضًا عَلَى أَصْبُعِهِ غَضُوبَا
وَقِيلَ جَبْرِيْلَ رَأَى قَضَرَنَا	يَبْدِيهِ فِي صَدْرِهِ فَذَهَبَا
مَا كَانَ مِنْ هَمٍّ بِهِ أَوْ نُودِيَا	تَعْمَلُ ذَا وَأَنْتَ بَعْضُ الْأَنْبِيَا
وَكُلُّ ذَا كَمَا أَتَى نَحْيِيهِ	لَكِنَّهُ مَا صَحَّ شَيْءٌ فِيهِ

نشر المنظوم: (قال تعالى: (ولقد همت به)، أي أنّها قصدت الجماع وعزمت عليه عزمًا جازمًا، لا يلويها عنه صارف، وهَمَّ بِهَا أَى: مال إلى مخالطتها بمقتضى الطبيعة البشرية، وليس المراد أنه قصد لها للجماع، ومثل ذلك لا يكاد يدخل تحت التكليف، بل إنّ صاحب هذا الفعل جدير بالممدح والثواب والأجر الكبير، وقال تعالى: (لولا أن رأى برهان ربّه)، قيل: رأى حينئذٍ صورة أبيه يعقوب غاضبا وعاضًا

على أصبعه، وقيل: رأى جبريل أمامه وأنه ضربه بيده في صدره، فذهب ما كان من همّ به، وقيل: بل نودي؛ أنت مكتوب في الأنبياء، وتعمل عمل السفهاء؟، وكلّ هذه الروايات نحكيها كما أتت لكنّه ما صحّ شيء منها).

من الإسرائيليات المكذوبة ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ﴾ [يوسف: 24]؛ فقد قال الغزي أنّ من المفسّرين من ذكر في تفسير هذه الآية ما يقدح في عصمة الأنبياء، فرووا في تفسير البرهان الذي رآه سيّدنا يوسف عليه السّلام، بأنّه رأى حينئذٍ صورة أبيه يعقوب غاضبا وعاضّا على أصبعه، وقيل رأى جبريل أمامه وأنه ضربه بيده في صدره فذهب ما كان من همّ به، وقيل بل نودي: أنت مكتوب في الأنبياء، وتعمل عمل السفهاء؟. وهذه الأقوال على شناعة وقبحها، ذكرها الغزي على سبيل الحكاية، ثمّ ردّها بقوله: (وإنّه لا يصحّ شيء منها).

وإن كان موقفه سليما في التعليق عليها بعدم صحتها من جهة الرواية؛ إلّا أنّنا نستغرب في الحقيقة حكايتها من الأساس، إذ لا ينبغي على ذكرها بيان مبهم، أو تفصيل مجمل؛ أو زيادة فائدة ينبغي عليها عمل، بل هو مجرد قدح في جناب يوسف عليه السّلام، ولمز في ورعه وتقواه.

2.3. يذكر الغزي الرواية الإسرائيلية القادحة في عصمة الملائكة، ولا ينصّ على أنّها من الإسرائيليات، ويقبلها

في معرض التفسير

يقوم الغزي أحيانا أخرى بإيراد الرواية الإسرائيلية في معرض التفسير، رغم مخالفتها لحقائق الكتاب والسنة، وقدحها في عصمة الملائكة، ولا ينتقدها ولا يسارع إلى تشنيعها، بل يثبتها ويرجح صحتها، دون التنبيه على أنّها من الإسرائيليات، وفيما يلي مثال على ذلك:

يقول الغزي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ﴾ [البقرة: 102]:

قِيلَ وَذَانِ الْمَلَكَانِ أَنْزِلَا	يُغْلَمَانِ الْيَحْرُ أَيُّ لِلْإِبْرِيَا
وَقِيلَ عَابَا مَا مِنَ الْبَرَايَا	يَصْعَدُ مِنْ ذَنْبٍ وَمِنْ خَطَايَا
فَرَكَّبَ اللَّهُ تَعَالَى الشَّهْوَةَ	لِكَيْ يَرَى مَا فِيهِمَا مِنْ قُوَّةٍ
فَعِنْدَ ذَا تَعَرَّضُوا لِلزَّهْوَةِ	إِمْرَأَةً جَمِيلَةً كَالْزُّدَةِ
فَحَمَلْتُهُمَا عَلَى الْمَعَاصِي	وَمَا اسْتَطَاعُوا قَطُّ مِنْ خَلَاصٍ
فَوَقَعُوا فِي الشَّرِّ وَالزَّيْنَاءِ	وَالْقَثَلِ وَارْتَفَعَتْ إِلَى السَّمَاءِ
بِكَلِمٍ تَعَلَّمْتُهُمَا مِنْهُمَا	وَمَسَخَتْ نُجْمًا وَبَعْضُ الْعُلَمَا
لَا يَسْتَصِحُّ ذَا وَلَكِنْ يُجْعَلُهُ	رَمْزًا صَحِيحًا لَيْسَ يَخْفَى مَحْمَلُهُ
وَالرَّمْزُ لَا يُنْفَى وَقَدْ صَحَّ الْخَبَرُ	فِي هَذِهِ الْقِصَّةِ قَالَ ابْنُ حَجَرٍ
مَعَ كَثْرَةِ الطَّرِيقِ إِذْ تَعْتَضِدُ	مَنْ رَوَى ذَلِكَ الْإِمَامُ أَحْمَدُ
وَالْبَيْهَقِيُّ وَابْنُ حَبَّانَ مَعَا	سِوَاهُمُ وَكُلُّهُمْ قَدْ رَفَعَا

وَوَقَّفُوا عَلَى عَلِيٍّ ذِي الْجُودِ	ثُمَّ إِنَّ عَبَّاسَ مَعَ ابْنِ مَسْعُودٍ
وَقِيلَ كَانَا رَجُلَيْنِ وَسَمَا	بِالْمَلِكَيْنِ لَصَاحٍ فِيهِمَا
وَقِيلَ كَانَا سَاجِرَيْنِ عَلَمَا	النَّاسَ سِحْرًا وَلِذَاكَ قِيلَ مَا
أَنْزَلَ نَفَى عَظْفُهُ عَلَى مَا	كَفَرَ تَكْذِيبًا هُتِمَ دَوَامَا
لَكِنْ أَبُو حَيَّانَ قَالَ ذَا الْبَيَّانَ	نَافَاهُ قَوْلُهُ وَمَا يُعْلَمَانِ
وَقِيلَ غَيْرَ ذَلِكَ التَّفْسِيرِ	هُنَا وَلَا يَخْلُو مِنْ التَّنْظِيرِ

نثر المنظوم: (قيل: إن هذين الملكين هما ساحران أنزلا إلى الأرض لتعليم الناس السحر لابتلائهم. وقيل: لما وقع الناس من بني آدم في الذنوب والخطايا والكفر بالله؛ عابت الملائكة صنيعهم، وما اقترفوه من الذنوب، فاختار الله تعالى منهم الملكين هاروت وماروت، وركبت فيهما الشهوة، وأنزلا إلى الأرض ليختبرهما في قوتها على الصبر على الطاعة، فبينما هما كذلك؛ تعرضت لهما امرأة جميلة كالدرّة اسمها زهرة، فدعتهما إلى المعصية وأغوتهما، فوقعوا في شرب الخمر والزنا وقتل النفس، وتعلّمت هي منهما كلمة صعّدت بها إلى السماء، فمسخت نجما. وبعض العلماء لا يُصحّح هذه الرواية،¹⁷ وبعضهم يجعله من باب الرموز والإشارات،¹⁸ ولكن الخبر صحيح كما أفاده ابن حجر (852 هـ)¹⁹ بأنّ الرواية أخرجهما أحمد (241 هـ)،²⁰ وابن حبان (354 هـ)،²¹ والبيهقي (458 هـ)،²² وغيرهم، مرفوعا إلى النبي صلى الله عليه وسلّم، ومن العلماء من وقفها على عليّ وابن عباس وابن مسعود رضي الله تعالى عنهم بأسانيد تجعل الناظر إليها يقطع بصحتها لكثرتها وقوة مخرجها. وقيل: كانا رجلين وُصفا بالملكين لأنهما كانا صالحين، وقيل: بل كان ملكين أنزل عليهما السحر، ونفى أبو حيان أن يكون السحر قد نزل على الملكين، لأن السحر كفر، والملائكة معصومون، ولأنّ الجملة معطوفة على ﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ﴾ [البقرة: 102]. وقيل: غير ذلك من التفسير، ولا يخلو شيء من ذلك من التنظير).

نلاحظ هنا أنّ الغزيّ أورد ثلاث روايات إسرائيلية لتفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْزَلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِ هَارُوتَ وَمَارُوتَ﴾ [البقرة: 102]، وذكرها كلّها بصيغة التّمرّيز، لكنّ الغريب أنّ الغزيّ ذكر الرواية الثانية التي تقول إنّ الملكين أنزلا إلى الأرض ورُكبت فيهما الشهوة وأنهما زنيا بالمرأة التي مسخها الله على كوكب الزهرة.. الخ الحديث، واعترض على من أنكر صحّة الرواية، بل قطع بصحتها لأجل تعدّد طرقها واعتضادها ببعضها. مع أنّ هذا الحديث مهما تعدّدت طرقه هو حديث موضوع، فكيف وأسانيد هذه الرواية واهية ولا تخلو من وضاع أو مجهول أو ضعيف، فقد قال القاضي عياض (544 هـ) إنّها من كتب اليهود وافترائهم،²³ وصرّح ابن الجوزي

¹⁷ الغزي، الورقة: أ/28.

¹⁸ بما أنّ الغزيّ يأخذ من الرازي كثيرا، فلعلّه قصد هنا قول الرازي: (واعلم أنّ هذه الرواية فاسدة مردودة غير مقبولة)، أنظر: أبي عبد الله محمد بن عمر فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب (بيروت: دار الكتب العلمية، 2020)، 531/3.

¹⁹ يشير إلى ما أفاده البيضاوي في تفسيره. أنظر: ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1997)، 97/1.

²⁰ أبو الفضل أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، القول المسدد في الذب عن المسند للإمام أحمد (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1980)، 39.

²¹ أحمد بن حنبل، المسند (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001)، 134/2.

²² أبو حاتم محمد البستي ابن حبان، صحيح ابن حبان (بيروت: دار ابن حزم، د.ت)، 63/14.

²³ أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، السنن الكبرى (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، 10/4.

²⁴ أبو الفضل ابن موسى القاضي عياض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى (بيروت: دار الكتب العلمية، 1979)، 175/2.

(597 هـ) بأنها من الموضوعات.²⁴ يعني لم يرد في ذلك حديث مرفوع إلى النبي وإنما كُله من الإسرائيليات عن كعب الأحبار، وقال ابن كثير إنما هي كذب وزور وبهتان.²⁵

3.3. يذكر الغزي الرواية الإسرائيلية القادحة في نبوة الأنبياء، ولا ينص على أنها من الإسرائيليات، مع الإمعان في نقدها وردّها

يعمد الغزي في بعض المواضع إلى إيراد الرواية الإسرائيلية التي تقدح في نبوة الأنبياء، ثم يسارع إلى إنكارها، والتّصريح بكذبها، وأنها من الروايات التي يرويها القصّاص، ومع ذلك لا يشير إلى أنها من الإسرائيليات، ومثال ذلك ما يأتي:

يقول الغزي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ﴾ [ص: 21]

وَهَلْ لِّلْأَسْتَفْهَامِ مِنْهُ يَنْشَأُ	غَرَابَهُ الْأَمْرِ أَتَاكَ نَبَأُ
أَيَّ حَبْرٍ الْخَصْمِ وَذَاكَ مَصْدَرُ	جَاءَ لَجْمَعٍ قَالَ إِذْ تَسَوَّرُوا
تَصَعَّدُوا الْمِحْرَابَ سُورَ الْمَسْجِدِ	أَوْ غُرْفَةً تُعَدُّ لِلتَّعَبُّدِ
.....	
إِذْ دَخَلُوا مِنْهُ وَقَدْ أَرِيدَا	ظَهَرَتْ تَسَوَّرُوا عَلَى دَاوُدَ
فَقَزَعَ أَيُّ رَعْبٍ مِنْهُ فَرَقَا	حَيْثُ إِلَى الْمِحْرَابِ كُلُّ ارْتَقَى
ثُمَّ أَتَوْهُ مِنْ عُلُوِّ وَالْحَرَسِ	بِنَابِهِ إِذْ لِلْعِبَادَةِ احْتَبَسِ
وَقِيلَ بَلْ أَتَوْهُ لَيْلًا وَالْحَرَسِ	مُكْتَنِفُونَ دَارَهُ وَقَتِ الْعَلَسِ
وَكَانَ قَدْ جَعَلَ لِلْعِبَادَةِ	يَوْمًا وَيَوْمًا لِلنِّسَا وَالْعَادَةِ
وَنَالُوا لِلْوَعْدِ وَالِدَعَاءِ	لِلَّهِ وَالرَّابِعِ لِلْقَضَاءِ
فَجَاءَهُ فِي يَوْمٍ الْإِخْتِلَاءِ	أَيُّ بِالْعِبَادَةِ أَوْ النَّسَاءِ
مَلَائِكُ بِصُورِ الْإِنْسَانِ	أَوْ رَجُلَانِ يَتَدَاعِيَانِ
حَقِيقَةً وَأَشْهُرُ الْأَقْوَالِ	قَالُوا بِرُفْقٍ لَا تَخَفْ خَصْمَانِ
.....	
قَالَ أَبُو حَيَّانَ وَالظَّاهِرُ أَنَّ	كَانُوا جَمَاعَةً وَقَدْ يَكُونُ مِنْ
تَخَاصُّمِ اثْنَيْنِ فَقَدْ تُسَاعِدُ	كِلَا جَمَاعَةٍ لَهُ تُعَاضِدُ

²⁴ عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، *الآلء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1996)، 82/1.

²⁵ عماد الدين أبو الفداء إسماعيل ابن كثير، *البداية والنهاية* (القاهرة: مطبعة السعادة، 1940)، 37/1.

وَدَا عَلَى سَبِيلِ فَرَضٍ حَيْثُ لَا	خُصُومَةً بَيْنَهُمَا بَلْ مَثَلًا
وَكَانَ مَا جَاءُوا بِهِ مَقْرُوضًا	مُشَافَهًا بِحَالِهِ تَعْرِضًا
وَكَانَ دَاوُدُ لَهُ مِنَ النِّسَاءِ	تِسْعٌ وَتِسْعُونَ وَبَعْدُ التَّمَسَا
مِنْ رَجُلٍ يَنْزِلُ لَهُ عَنْ خِطْبِهِ	امْرَأَةً يُظْهَرُ فِيهَا رَغْبُهُ
وَقِيلَ عَنْ زَوْجَةٍ وَقَدْ أُبِيحَ	لَهُمْ وَلَكِنْ مِنْ نَظِيرِهِ قَبِيحٌ
لِأَنَّ فِيهِ نَوْعٌ مَيْلٍ لِلدَّنَا	وَرَغْبَةٌ فِيهَا لَهُ عَنْهُ غِي
وَقِيلَ بَلْ أَشْرَفَ يَوْمًا فَتَظَرُّ	امْرَأَةً ذَاتَ جَمَالٍ قَدْ بَهَرُ
لِشَطِّ بَرَكَةٍ هَا تَعْتَسِلُ	بِرُوضَةٍ بِشِعْرِهَا تَجَلَّلُ
فَأَعَجَبَتْهُ ثُمَّ عَنْهَا سَأَلَا	فَقِيلَ زَوْجُ أَوْيَا وَهُوَ عَلَى
سِرِّيَّةٍ فَقَالَ إِنْ مَاتَ فَلَا	أَعْدِلَ عَنْ نِكَاحِهَا فَمَثَلًا
وَقِيلَ بَلْ قَدَّمَهُ مُؤَمَّرًا	عَلَى سِرِّيَّةٍ وَقَدْ تَكَرَّرَا
ذَلِكَ أَوْ قَدَّمَهُ مُحَارِبًا	أَمَامَ تَابُوتٍ فَكَانَ سَبَبًا
قَتْلِهِ أَوْ كَانَ مَنْ تَقَدَّمَهُ	عَوْدُهُ لِحَالْفِهِ مُحَرَّمَهُ
بَلْ يَسْتَمِرُّ غَازِيًا مُجْتَهِدٌ	لِلْفَتْحِ وَالنُّصْرَةِ أَوْ يَسْتَشْهِدُ
ثُمَّ تَزَوَّجَ بِهَا بَعْدَ انْقِضَا	عِدَّتِهَا فَبَعْدَ حِينَ قَدْ مَضَى ^ب

نثر المنظوم: ((وهل): للاستفهام، (أتاك نبأ): أي: خبر الخصم، (إذ تسوروا): أي: تصعدوا سور المسجد أو غرفة تعدد للتعبد، (إذ دخلوا على داود ففرع): أي: رعب منهم، لأنه كان في محرابه يتعبد، فإذا بشخصين قد تسورا عليه المحراب. وقيل: بل أتوه ليلاً والحرس يجرسون داره، وكان قد جعل للعبادة يوماً، ويوماً للنساء، ويوماً لأُمُورهِ العادية، ويوماً ثالثاً للوعظ والدعوة إلى الله تعالى، و اليوم الرابع خصَّصه للقضاء، فجاءه الخصمان في يوم الإختلاء، أي: بالعبادة أو النساء، ملائكة في صورة إنس، قالوا له برفق: لا تخف فنحن خصمان، قال أبو حيان (745 هـ): والظاهر أنهم كانوا جماعة، وهم في الحقيقة غير متخاصمين، ولكن ضربوا له مثلاً لتنبهه على خطئه، وهو الآتي: كان داود له من النساء تسع وتسعون امرأة، وكان قد رغب في امرأة مخطوبة لأحدهم، وقيل: رغب في زوجة أحدهم، فسأله أن يتنازل له عنها، وكان في شريعتهم مباحاً، ولكن هذا الأمر قبيح في جناب سيدنا داود عليه السلام، لأنَّ هذا الصنيع فيه نوعٌ ميلٌ للدنيا، ولأنَّ عنده من النساء ما له بهن كفاية. وقيل: بل نظر يوماً من شرفته، فإذا هو بامرأة ذات جمال على شطِّ بركة تغتسل وشعرها منسدلٌ عليها، فأعجب بها ووقعت في نفسه، فسأل عنها، فأخبروه أنَّها زوج أُوَيَّا، وكان جندياً غازياً في

^ب الغزي، الورقة: ب/364.

سبيل الله، فقال داود عليه السلام: إن مات لأتزوجنها، وقيل: بل جعله في كل مرة على رأس سرية في الحرب حتى يتعرض للقتل، وقيل: إن داود عليه السلام جعله في حملة التابوت، وكان حملة التابوت إما أن يفتح عليهم، وإما أن يقتلوا، فقتل، وقيل: جعله في مقدمة الجيش على رأسه، وكان كل من تقدم الجيش؛ يجرم عليه العودة إلى أهله، بل يستمر غارياً مجاهداً إلى الفتح والنصرة أو الشهادة، فاستشهد، فلما انقضت عدتها، تزوجها داود عليه السلام).

وبعد أن ذكر الغزي هذه القصة كاملة، أنكرها، وصرح بأنها كذب، وهي من الروايات التي يرويها القصاص دون تثبت، فقال:

تَنْزِيلَنَا عَلَيْهِ مَا هُنَا وَقَع	ثُمَّ الَّذِي مَرَّ مِنَ الْقِصَّةِ مَعَ
وَدَيُّدُنُ الْقِصَصِ أَجْمَعِينَ	عَلَيْهِ أَكْثَرُ الْمِفْطَرِينَا
ثُمَّ حَكَى سَوَاهُ وَهُوَ أَكْذَبُ	وَبَعْضُهُمْ يَقُولُ ذَاكَ كَذِبٌ
.....	
ثُمَّ مَقَاتِلُ مَعَ ابْنِ وَهْبٍ	مَعَ أَنَّ مَا مَرَّ حَكَاهُ الْكَلْبِيُّ
كَانَ وَكُلُّ ذَا بِهِ لَنْ نَجْزِمَا	وَعَلَيْهِمْ وَاللَّهِ أَعْلَمُ بِمَا

نثر المنظوم: (ثم الذي مر من القصة ذكره واعتمده أكثر المفسرين، مع أنَّ هذه القصص هي ديدن القصاص، وبعضهم يقول ذاك كذب ثم حكى سواه وهو أكذب، والذي مر معنا من القصة رواه الكلبي ومقاتل وابن وهب وغيرهم، والله أعلم بما كان، وكل الذي حكيناه لن نجزم بصحته).

ثم تطرق الغزي إلى بيان سبب رده لهذه القصة الإسرائيلية المسيئة للنبي داود عليه السلام، واعتمد على ما ذهب إليه الرازي في رده لهذه القصة لثلاثة أسباب، قال الغزي:

وَبَالِغَ الْإِمَامِ فِي إِنْكَارِ	جَمِيعِ مَا هُنَا مِنَ الْأَخْبَارِ
إِلَّا الْآخِرَ فَهُوَ بِمَا اخْتَمَلَا	قَالَ وَمِمَّا ذَكَرَ دَاوُدُ عَلَى
ثَلَاثَةِ إِتْيَاهَا كَبِيرِهِ	وَلَيْسَ ذَا أَوْ فَعَلَهُ صَغِيرِهِ
وَهُوَ بَعِيدٌ مِنْهُ بَلْ لَيْسَ يَصِحُّ	أَوْ فَعَلَهُ شَيْءٌ عَلَيْهِ قَدْ مُدِحُ

نثر المنظوم: (وبالغ الإمام، أي الرازي،²⁶ في إنكار جميع ما هنا من الأخبار، قال وسبب إنكارنا لهذه القصة راجع إلى ثلاثة أمور إتيانها من الكبار، وليست من الصغار، وداود عليه السلام بعيد منها بل لا يصح أن يفعلها).
ثم شرع الغزي تبعا للرازي (606 هـ)²⁷ في بيان هذه الأسباب الثلاثة التي رد وأنكر بها هذه القصة:

^أ الغزي، الورقة: 365/أ.

^أ الغزي، الورقة: 365/أ.

²⁶ فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، 167/26.

²⁷ رغم أنَّ الغزي قد صرح في مقدمته تفسيره، أنَّ تفسيره متضمن لتفسير الكشاف للزحشري (538 هـ)، وأنوار التنزيل للبيضاوي (685 هـ)؛ إلا أننا يمكن ملاحظة نقولاتها الكثيرة من تفسير مفاتيح الغيب للرازي (606 هـ).

أَوَّلَهَا تَسْبِيحُهُ فِي قَتْلِ	فَتَى لِأَجْلِ مَالِهِ مِنْ أَهْلِ
وَذَاكَ لَوْ نُسِبَ لِلشَّرَارِ	كَانُوا لَهُ فِي غَايَةِ الْإِنْكَارِ
لِقُبْحِهِ فَكَيْفَ مِنْ مَعْصُومٍ	أَوْ صَالِحٍ يُنَمَّى إِلَى الْعُلُومِ
وَاللَّهِ قَدْ أَمَرَ أَحْمَدَ بِأَنْ	يَصِيرَ مِثْلَ صَبْرِهِ عَلَى الْمَحْنِ
فَهُوَ صَبُورٌ فِي الْعِبَادَةِ شَكُورٌ	مَعَ اخْتِصَاصِهِ بِعَشْرَةِ أُمُورٍ
مَرَّتْ هُنَا فَكَيْفَ مِنْهُ يَقْعُ	فِعْلٌ مُفْسِقٌ قَبِيحٌ شَنِيعٌ
وَكَيْفَ ذَا مِنْ شَأْنِهِ يُقَالُ لَهُ	عَقِبَ ذِكْرٍ قِصَّةٍ مُسْتَرْذَلَةٍ
إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فَلَاحًا	شَكَّ بِأَنْ مِثْلَ هَذَا بَطْلًا

نثر المنظوم: (أولها السعي في قتل رجل مسلم بغير حق، وهذا لو نسب إلى شرار الناس وفساقهم؛ لاستكروه لقبحه، فكيف يليق أن يُنسب إلى معصوم ورجل صالح قد جمع شتى العلوم. والله تعالى أمر نبينا محمدا ﷺ بأن يقتدي بداود عليه السلام في المصابرة على المحن، فلو أن داود لم يصبر على مخالفة نفسه بل قتل النفس البريئة لأجل شهوته، فكيف يُعقل أن يأمر الله تعالى نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم بأن يتخذ داود عليه السلام قدوة في الصبر على الطاعة. ثم إن الله تعالى قد وصف الله تعالى داود عليه السلام من قبل بصفات عشر ممدوحة، وقد جعله كذلك خليفة في الأرض، فكيف بمن كان كذلك أن يصدر منه هذا الفعل المنكر المفسق والعمل الشنيع القبيح. فلا شك أن هذه القصة المسترذلة باطلة).

فهذا هو السبب الأول في رد هذه القصة، وأما السبب الثاني، فيقول الغزي:

وَالثَّانِي أَنْ خَطَبَ امْرَأَةً عَلَى	خِطْبَةِ غَيْرِهِ وَلَنْ يُحْلَا
وَأِنْ يُرَى مُسْتَنْزِلًا لَهُ عَنْ	زُوجَةٍ فَلَيْسَ هَذَا بِحَسَنٍ
وَأِنْ يَحِلَّ عَنْدهُمْ فَلَا يَلِيْقُ	بِمِثْلِهِ وَلَيْسَ هَذَا بِطَرِيقٍ
الْمُؤَثِّرِينَ الْمُؤَثِّرِينَ الْآخِرَهُ	بَلْ فِعْلٌ مُثْرِفٌ مِنَ الْجَبَابِرَةِ

نثر المنظوم: (والثاني أن خطب المرأة كان قد خطب المرأة على خطبة غيره، أو أن داود عليه السلام أعجب بتلك المرأة، فسأله النزول عنها فاستحيا منه ففعل، وكان أمرا جائزا في شريعتهم، إلا أنه لا يليق بسيّدنا داود عليه السلام، لأنه ليس بطريق المؤثرين للدار الآخرة، بل هو فعل المؤثرين من الجبابرة).

^أ الغزي، الورقة: أ/365.

^أ الغزي، الورقة: أ/365.

وهذا هو السبب الثاني في ردّ هذه القصّة، وأمّا السبب الثالث، فيقول الغزّي:

وَالثَّالِثُ الْخَلَالِي مِنَ النَّوْعَيْنِ بَلْ فِيهِ أَغْلَى مَذْحَةٍ وَالزَّيْنِ
وَهُوَ دُخُولُ الرَّجُلَيْنِ طَمَعًا فِي قَتْلِهِ وَعَدْلًا لِلدَّعَا
فَهَمَّ بِإِنْتِقَامِهِ وَأَبَا عَنْ ذَلِكَ أَلْهَمَ وَمِنْهُ تَابَا
وَلَيْسَ فِي ذَا زَلَّةٍ وَاسْتَفَرَّ بِهِ هُنَا الْإِمَامُ وَسِوَاهُ اسْتَعْرَبَهُ
وَهُوَ بَعِيدٌ سَيِّمًا لِمَا حَصَلَ مِنَ التَّخَاصُمِ وَمِنْ ضَرْبِ الْمَثَلِ^أ

نثر المنظوم: (والسبب الثالث هو وجود رواية أخرى لهذه القصّة توجب إلحاق المدح والثناء بداود عليه السلام، وهو أنّ رجلين من الأعداء طمعا في قتل نبي الله داود عليه السلام في يوم يخلو فيه بنفسه ويشغل بطاعة ربه، فلما تسوّرا المحراب ودخلوا عليه، وجدوا عنده حراسه يمنعونهم، فخافا وادّعيا أنّهما خصمان بغى بعضنا على بعض إلى آخر القصّة، فهَمَّ دواود عليه السلام في قتلهم، ثمّ تاب عن هذا الهم. ورغم أنّ هذه القصّة هي ما اختارها الرّازي، إلا أنّ غيره من المفسّرين استغربها، إذ ليس في هذا الهم ما يوجب التّوبة من جهة، ومن جهة أخرى لا تتوافق مع قصّة التّخاصم وضرب المثل).

4.3. يذكر الغزّي الرواية الإسرائيلية، ويحتجّ بها، ولا ينصّ على أنّها من الإسرائيليات

يستشهد الغزّي بالروايات الإسرائيلية من أجل تحقيق إحدى الأغراض التالية: تحديد المبهم، أو تفصيل المجهول، أو غير ذلك، وفيما يلي أمثلة عن ذلك:

1.4.3. تحديد المبهم

المبهم عند علماء التّفسير هو كلّ لفظ ورد في القرآن الكريم ممّا لم يُصرّح باسمه العلم، من نبيّ أو ملك أو وليّ أو انسان أو جني أو حيوان أو بلد أو كوكب أو شجر، أو غير ذلك، وسواء كان مكانا لم يُعرّف، أو زمنا لم يُبيّن، أو عددا لم يُحدّد.²⁸ وقد اعتنى الغزّي في تفسيره المنظوم ببيان مُبهمات القرآن، واستعان أحيانا بالروايات الإسرائيلية لتحديدّها، كما في الأمثلة الآتية:

1.1.4.3. يقول الغزّي في تعيين معنى "الرقيم"، في قوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا﴾ [الكهف: 9]:

فِي الْجَبَلِ الْوَاسِعِ وَالرَّقِيمِ اللَّوْحُ عِنْدَ بَابِهِ الْمَرْقُومِ
فِي شَأْنِهِمْ مُفَصَّلًا أَوْ الْجَبَلِ أَوْ كَلْبِهِمْ وَقِيلَ قَصْرٌ إِنْصَلَّ

^أ الغزّي، الورقة: أ/365.

²⁸ أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله السهيلي، التعريف والإعلام فيما ألهم من الأسماء والأعلام في القرآن الكريم (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987)، 8؛ محمد بن إبراهيم ابن جماعة، غرر التبيان في من لم يسم في القرآن (كاليفورنيا: جامعة الدراسات الإسلامية، 1990)، 38؛ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الإتقان في علوم القرآن (1): دار الكتب العلمية، (2017)، 81/4.

وَجَاءَ هَهُنَا جَوَابٌ مِنْ سَأَلِ	بِالْكَهْفِ أَوْ وَادٍ وَمَا قَدْ نَقِلَ
.....	
كَمَا أَتَى فِي أَشْهَرِ الْأَخْبَارِ	وَقِيلَ ذُو الرِّقِيمِ أَهْلُ الْغَارِ
فُسِدَ بِالصَّخْرَةِ مِنْهُ الْمَدْخَلُ	وَهُمْ ثَلَاثَةٌ إِلَيْهِ دَخَلُوا
مِنْ صَالِحٍ فَأَنْفَجَرَتْ وَرَحَلُوا	وَقَدْ تَوَسَّلُوا بِمَا قَدْ عَمَلُوا
وَقَدْ رَوَاهُ مُسْنَدًا جَمْعٌ كَثِيرٌ	رَفَعَهُ النَّعْمَانُ وَهُوَ ابْنُ بَشِيرٍ
وَإِنْ حُمِيدٌ عَبْدٌ شَيْخِ الْأَثَرِ	كَابِنِ أَبِي حَاتِمٍ وَإِنْ الْمُنْذِرِ

نثر المنظوم: (الرقيم هو اللوح الذي كان عند باب الكهف مرقوم أي مكتوب فيه أسماؤهم وشأنهم بالتفصيل، وقيل: الرقيم هو الجبل، وقيل: و كلبهم، وقيل: هو قصر متصل بالكهف، وقيل: هو واد. وقيل: ذو الرقيم هم أهل الغار الذين أتى ذكرهم في الخبر المشهور، وهم ثلاثة رجال دخلوا إلى غار فسد عليهم مدخله بالصخرة، فتوسَّلوا بما قد عملوا من الصالحات فانفجرت الصخرة ورحلوا. وهذا الحديث رفعه النعمان بن بشير إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وقد رواه مسنداً جمع كثير كابن أبي حاتم²⁹ وابن المنذر وابن حميد³⁰).

ذكر الغزي هنا ستة أقوال في معنى الرقيم وهي، أنَّ الرقيم هو اللوح الذي كُتبت فيه أسماؤهم، من الرقيم وهو الكتابة. وبدأ الغزي بهذا الرأي دون صيغة التمریض (قيل) دلالة على أنه هو الرأي الراجح عنده؛ وهو ما رواه البخاري في صحيحه.³¹ وهذا المعنى يتفق مع الدلالة اللغوية أيضاً. ثم ذكر باقي الأقوال بصيغة التمریض للدلالة على ضعفها وكلها من الإسرائيليات؛ فقيل: إنه اسم الجبل، وقيل: إنه اسم قصر متصل بالكهف، وقيل: إنه اسم الوادي، وقيل: إنه اسم كلبهم. وقيل: هم أصحاب الغار الذين انطبقت على باب كهفهم الصخرة.³²

2.1.4.3. يقول الغزي في قوم أهل الكهف واسم ملكهم:

مَأْوَى هُمْ وَمَوْضِعًا لِلْإِعْتَصَامِ	وَفِتْيَةٌ جَمْعٌ فَيٌّ وَهُوَ الْعُلَامُ
الْكَامِلُ الشَّابَّابِ مِنْ أَكْبَابِرِ	رُؤْمِ هُمْ قَدْ هَرُّوا مِنْ كَافِرِ
مَلِكُهُمْ يُسَمَّى بِدِقْيَانُوسَ قَدْ	سَأَمَهُمُ الشِّرْكَ إِلَى الْكَهْفِ الْمُعَدِّ

²⁹ أبو محمد عبد الرحمن بن محمد الرازي ابن أبي حاتم، تفسير القرآن العظيم (جدة: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1998)، 347/7.

³⁰ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور (بيروت: دار الفكر، 2011)، 488/9.

³¹ أبي عبد الله محمد بن البخاري، صحيح البخاري (بيروت: دار الكتب العلمية، 2017)، 1278/3.

³² البخاري، صحيح البخاري، 457/4؛ أبو الحسين القشيري مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم (بيروت: دار الكتب العلمية، 2017)، 2099/4.

³³ الغزي، الورقة: ب/243.

نثر المنظوم: (الفتية جمع فتى، وهو الغلام الشاب الكامل الخلقة، وهؤلاء الفتية كانوا من أبناء أكابر الروم وأشرفهم، خرجوا إلى الكهف هاربين من ملكهم الذي يسمّى دُقيَانُوس، والذي أجبرهم على الشرك).

ذكر الغزّي هنا أنّ أصحاب الكهف كانوا فتية من أبناء الروم، وكان ملكهم مشركاً واسمه دُقيَانُوس. وقد اختلفت الروايات في ذلك اختلافاً كثيراً، وبالأخصّ اختلافهم في اسم الملك، ف قيل دُقيَانُوس، وقيل كَفَيْشَطُطُوش، ويقال فيه دَقْلِيُوس، ويقال دُقيَانُوس. ورغم أنّ هذه الروايات من الآثار المسكوت عنها فلا نجزم بصحتها، لأنّها لم تبيّن في كتاب الله؛ إلا أنّ الغزّي نقل لنا اسم الملك بصيغة الجزم، ولم يذكر أنّ هذه الروايات من الاسرائيليات.

3.1.4.3. يقول الغزّي في تعيين اسم القائل في قوله تعالى: ﴿قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ﴾ [الكهف: 19]، وفي تعيين اسم الذي أرسلوه إلى المدينة:

وَاسْتَشْعَرُوا أَنْ تَمَّ نَوْمٌ طَائِلٌ	فَقَصَّادُوا التَّعْرِيفَ قَالَ قَائِلٌ
مِنْهُمْ يُقَالُ هُوَ مَكْسَلِمِينَا	رئيسُهُمْ لِلْبَيْتِ مُسْتَبِينَا
.....	
وَحَصَّ يَمْلِحًا بِالْإِنْطِلَاقِ	إِذْ كَانَ فِيهِمْ صَاحِبُ الْإِنْفَاقِ ^٣

نثر المنظوم: (ولما استشعروا أنّهم ربّما أطالوا في نومهم، بدؤوا في السؤال؛ فقال قائل منهم يقال هو مَكْسَلِمِينَا وكان رئيسهم. أمّا الذي انطلق ليشتري لهم الطعام فكان اسمه يَمْلِحًا).

يجزم الغزّي هنا أنّ مكسلمينا كان رئيساً لهم، ويجزم الغزّي أنّ الذي بعثه إلى المدينة لكي يشتري لهم الطعام كان اسمه يَمْلِحًا، وفي تسميتهم بهذه الأسماء نظر في صحته، فإنّ غالب ذلك منقول من أهل الكتاب.

4.1.4.3. يقول الغزّي في بيان اسم المدينة في قوله تعالى: ﴿فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ﴾ [الكهف: 19]

وَذِي الْمَدِينَةِ تُسَمَّى طَرْطُوسٌ	بِفَتْحٍ رَاءِ قِيلِ الْأَصْلِ أَفْسُوسٌ
أَوْ هِيَ مِنْ أَعْمَالِهَا وَالنَّاقِلِ	لِكُؤْنِهَا مَنْبِجٍ عَنْ مُقَاتِلِ ^٣

نثر المنظوم: (وهذه المدينة تسمّى طَرْطُوس بفتح راء، وقيل إنّ اسمها في الأصل أَفْسُوس، وقيل بل هي قرية تابعة لها، وعن مقاتل أنّها منبج).

جزم الغزّي أنّ اسم المدينة التي ذهب إليها يَمْلِحًا ليشتري الطعام هي نفسها التي خرجوا منها، وأنّ اسمها طَرْطُوس (وهي بلد بالشّام سوريا على البحر قرب المقرب وعكا)³³، ثمّ قال بصيغة التّمرّض: قيل وكان اسمها يوم خرجوا منها أَفْسُوس، وقيل بل هي قرية تابعة

^٣ الغزّي، الورقة: ب/244.

^٣ الغزّي، الورقة: ب/244.

لَطَرُطُوس، وأحال إلى مُقَاتِلِ أَتَمَّا مَنَبِج (مدينة كبيرة وواسعة، بينها وبين حلب عشرة فراسخ، وهي الآن أكبر مدينة في ريف محافظة حلب شمالي سوريا).³⁴

5.1.4.3. يقول الغزي في بيان الرجلين في قوله تعالى: ﴿قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا﴾ [المائدة: 23]

فَجِئْنِ قَالُوا ذَاكَ قَالَ رَجُلَانِ	مِنَ الَّذِينَ هُمْ يَخَافُونَ وَذَانِ
كَالِبُ مَعَ يُوشَعَ كَانَا بُعِثَا	لَهُمْ وَبِالْأَخْبَارِ مَا تَحَدَّثَا
وَقِيلَ جَبَّارَانِ أَسْلَمَا أَرَادُ	مَنْ يَخَافُوهُمْ مِنْ الْعِبَادِ

نثر المنظوم: (قال رجلان من الذين يخافون وهما يُوشَعَ بنُ نُونٍ وكالِبُ بنُ يوقنا، وقيل الرجلان كانا من الجبارين فأسلما واتبعا موسى، وعلى هذا فالتقدير: قال رجلان من الذين يخاف بنو إسرائيل منهم).

يذكر الغزي هنا بصيغة الجزم، أنَّ الرجلين في الآية الكريمة هما يُوشَعَ بنُ نُونٍ وكالِبُ بنُ يوقنا اللذان ذكرتهما الروايات الإسرائيلية، ثمَّ أورد بصيغة التمرّيز التي تفيد ضعف الرواية، قولاً آخر مفاده أنَّهما رجلان من الجبارين كانا قد أسلما واتبعا موسى عليه السلام.

6.1.4.3. يقول الغزي في بيان اسم الذي عنده علم من الكتاب في قوله تعالى: ﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ﴾ [النمل: 40]

قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ وَقَرَا	مِنَ الْكِتَابِ إِذْ دَعَاهُ وَقَرَا
أَصِفْ بُنْ بَرْخِيَا الصِّدِّيقِ	وَزِيْرُهُ إِذْ عَمَّاهُ التَّوْفِيقِ
وَهُوَ ابْنُ خَالَةِ سُلَيْمَانَ وَقِيلَ	مَلِكُ اخْتَصَّ بِهِ أَوْ جَبْرِيلَ
أَوْ خِضْرٍ أَوْ زَاهِدٍ فِي عَهْدِ	مُلْكِهِ وَهُوَ صَبَّةٌ بَنُ أَدِ
وَرَدَّهُ مَنْ عَرَفَ التَّارِيخَا	أَوْ اسْمُهُ شَطُومٌ أَوْ تَمْلِيخَا

نثر المنظوم: (قال الذي عنده علم من الكتاب، وهو أَصِفُ بنُ بَرْخِيَا الصِّدِّيقِ وهو زيرُ سليمان وابن خالته، وقد كان رجلاً صالحاً، وقيل مَلِكُ اخْتَصَّ به، وقيل هو جبريل عليه السلام، وقيل هو الخضر، وقيل هو رجل زاهد اسمه صَبَّةٌ بنُ أَدِ، وهذا القول ردّه كلٌّ من عرف التاريخ، وقيل إنَّ اسم هذا الرجل الصالح شَطُومٌ وقيل تَمْلِيخَا).

³³ شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي، معجم البلدان (بيروت: دار صادر، 1995)، 30/4.

³⁴ ياقوت الحموي، معجم البلدان، 206/5.

^أ الغزي، الورقة: أ/102.

^أ الغزي، الورقة: أ/308.

ذكر الغزي أقوالاً كثيرة كلها من الإسرائيليات في اسم الذي عنده علم من الكتاب، فقال جازماً كعادته إنه هو آصف بن برخيا، وهو رجل من صلحاء بني إسرائيل، آتاه الله من لدنه علماً فكان يعرف اسم الله الأعظم، وكان وزيراً لسليمان وابن خالته. ثم ثنى بالأقوال التي لا يرتضيها بصيغة التمرّض، فقال، وقيل: المراد به جبريل. وقيل هو الخضر الذي كان في زمان موسى عليه السلام، وقيل هو رجل زاهد اسمه ضبّة بن أدّ، وقيل شطوّم وقيل غمليخا.

2.4.3. تفصيل الجمل

ترد في القرآن الكريم قصص مجملّة، لم يتناول تفصيلها والبحث في أجزائها، لأسبابٍ وحكمٍ مختلفة؛ كعدم أهميتها في السياق التربوي والوعظي، أو لفسح المجال للعقول على اختلاف مواهبها لملء تلك الفراغات تحفيزاً على التخيل والتماهي مع القصة، أو غير ذلك من الأسباب. غير أنّ هناك من المفسرين من يعمد إلى الإسرائيليات لتفصيل ذلك الجمل وبيانها، كما فعل الغزي في تفسيره المنظوم، وفيما يلي مثال على ذلك:

يقول الغزي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ [الأنبياء: 83]:

ثمّ ابـــــــتلاه الله فـــــــابتلاه	
ومــــرض حــــلّ جــــمیع جــــسده	بفقد ماله وكلّ ولده
ثلاث أحوال حــــوّل لــــلأذى	واختلفوا فقیل دام هكذا
وقیل لــــلثلاثه مــــقــــررة	وقیل بــــل تــــكررت لــــعــــشــــرة
ســــینین ثمّ أشــــهــــر ســــاعات	وقیل بــــل مــــدته ســــبعــــات
.....	
وعــــنده مــــاخیر بــــنت مــــیــــشا	فأخرجوه وبنوا عريشاً
ابنه أفــــرائیم أعــــني اسمــــه	وهو ابن یوسف وقیل رحمــــه
إلا هــــي الأقــــوام مــــن بــــلاه	وهو ابن یوسف فــــقد قــــلاه
یــــعقــــوب ذی البــــلا والاحتــــمال	خــــصــــت بــــذا لــــأهــــما مــــن آل
لــــعلّ أن یتکــــشف مــــا حــــلّ بــــکا	یــــقــــال قــــالت: لو دــــعوت ربــــکا
قــــالت لــــه: ســــبعون مــــن أعــــوام	قــــال لــــها: کــــم زــــمن الإنعام
ومــــا بــــلغت مــــدة الرــــخاء	فــــقال: أســــتحي مــــن الدّعاء
بضــــره یــــشــــهده مــــن الــــذي	وانــــه قــــد کان فی تلــــذذ
علیه لم یــــکن بــــسخط بــــل رــــضى	أوجــــده وأنّ مــــا به مــــضى

فَوَسَّوَسَ الشَّيْطَانُ أَنَّ دَا الْمَرْضُ	مِنْ غَضَبِ اللَّهِ لَدَنْبٍ قَدْ عَرَضُ
وَبَعْدَ دَا رَاجِعَ فِكْرُهُ وَقَدْ	تَبَدَّدَتْ هِمَّتُهُ مِمَّا وَرَدَ
.....	
وَكَانَ أَيُّوبَ تَفَرَّقَتْ بِهِ	فَمَرَّةً يَشْهَدُهُ مِنْ رَبِّهِ
وَمَرَّةً يَظُنُّهُ عُقُوبَةُ	وَأَنَّ صَابِرُهُ لَهُ مُصِيبَةُ
مُسْتَدْرِجًا فِيهِ فَقَالَ مَسْنِي	الضُّرُّ إِذْ هَمَّتْهُ لَمْ تَسْكُنْ

نثر المنظوم: (ثم ابتلا الله سيدنا أيوب عليه السلام بفقد ماله وكل ولده، ومرض حل بجميع جسده، وقد اختلفوا في مدة دوام هذا المرض؛ فقيل: دام ثلاث سنوات، وقيل: عشر سنوات، وقيل: بل مدته سبع سنوات وسبعة أشهر وسبع ساعات، فأخرجوه قومه من بينهم وبنوا عريشا خارج حدود ديارهم، وكانت زوجته معه واسمها مَاحِيْرُ بنتُ مَيْشَا ابن يوسف، وقيل: رَحْمَةُ بنتُ أَفْرَائِيْمَ بن يوسف، لم تتركه وصبرت معه مع أنَّ كلَّ النَّاسِ والأقوام تركوه، وقد خُصَّتْ بهذا الصَّبْرِ والجَلْدِ لأنَّها من آل يعقوب عليه السلام، ذي البلاء والاحتمال، ولما اشتدَّ على أيوب عليه السلام المرضُ، قالت له زوجته: لو دعوت ربَّكَ لعلَّه أن يكشف ما حلَّ بك من البلاء، فقال لها: كم لبثت في زمن الإنعام؟، قالت له: سبعون عاما، فقال: أَسْتَحْيِي مِنَ الدَّعَاءِ وما بَلَغْتُ مَدَّةَ الرِّخَاءِ. ولقد كان سيدنا أيوب عليه السلام صابرا مُحْتَسِبا متلذذا في ضربه، راضيا غير ساخط، فوسوس إليه الشَّيْطَانُ أَنَّ مَرَضَهُ هذا من غضب الله عليه لذنب قد اقترفه، فحينئذٍ راجع أيوب فكره، وبدأت في التبدد هتمته، وتردد في حاله؛ فمرة يقول: هذا ابتلاء من الله تعالى، ومرة يظنُّ أَنَّ المرضَ عقوبةٌ من الله تعالى فصبره يُعَدُّ مصيبة، وعندئذٍ دعا ربَّه مع همّة عالية: إِنِّي مَسْنِي الضُّرِّ).

نلاحظ أنَّ الغزي هنا اعتمد على الروايات الإسرائيلية لتفصيل مجمل ما ورد في القرآن حول قصّة سيدنا أيوب عليه السلام، من هجران النَّاسِ له إلا امرأته، ومدة مرضه، واسم زوجته، وغير ذلك، ولولا هذه الروايات الإسرائيلية بصرف النظر عن صحتها أو ضعفها؛ لبقى أصل القصّة مُجْمَلًا كما ورد في النّصّ القرآني.

4. الخاتمة

تفسير "تيسير التبيان في تفسير القرآن" للإمام بدر الدين الغزي، نعتبره من أهمّ كتب التفسير المنظومة في منتصف القرن العاشر هجري، إذ هو تفسير كامل للقرآن الكريم نُظِمَ في مائة ألف 100000 بيت. وفي هذا التفسير كان للغزي في تعامله مع الإسرائيليات منهج يكاد يكون واضحا إلى حدّ ما، إذ يعتمدُ الغزي على الروايات الإسرائيلية في تفسيره ولا يشير أبدا إلى أنّها من الإسرائيليات. فإذا كانت الرواية الإسرائيلية تسيء إلى مقام الأنبياء والمرسلين؛ فإنّه يكتفي بالإشارة إلى عدم صحتها رواية، ولا ينتقدّها ولا يسارع إلى تشنيعها، ونحن نستغرب هذا الصنيع منه رحمة الله تعالى عليه، فحتى وإن كان تساهله في رواية الإسرائيليات في هذا المقام مبني على مذهبه في عدم عصمة الأنبياء في الصغائر، وهذا ما نفترضه بشدّة، إلّا أنّ روايته لهذه الإسرائيليات في الأساس لا يبنّي عليها بيان مبهم، أو تفصيل مجمل؛ أو زيادة فائدة يبنّي عليها عمل، بل هو مجرّد قدح في جناب الأنبياء كما لاحظنا. وفي بعض المواضع يكون الغزي رحمة الله تعالى أكثر حزما، فيسارع إلى إنكار الرواية الإسرائيلية، والتّصريح بكذبها، وأنّها من الروايات التي يرويها القصّاص.

^أ الغزي، الورقة: 272/أ.

وقد يقوم الغزّي أحيانا بإيراد الرواية الإسرائيلية في معرض التفسير، رغم قدحها في عصمة الملائكة، ولا يُكذّبها ولا يردّها، بل يشبّتها ويرجّح صحتها، بل وبعترض على من أنكر صحتها، وإن كان العلماء قد حكموا بوضع هذه الرواية محلّ النزاع، كما لاجظناه في بعض الأمثلة في المتن.

يستشهد الغزّي بالروايات الإسرائيلية من أجل تحديد المبهّم ممّا لم يُصرّح باسمه العلم، من نبيّ أو ملك أو وليّ أو إنسان أو جني أو حيوان أو بلد أو غير ذلك، أو من أجل تفصيل مُجمل أهمل النَّصّ القرآني تفصيله والبحث في أجزائه، لأسبابٍ وحِكَمٍ مختلفة؛ كعدم أهمّيتها في السِّياق التربوي والوعظي، أو لفسح المجال للعقول على اختلاف مواهبها ملء تلك الفراغات تحريضا على التخيّل والتّماذي مع القصّة، أو غير ذلك من الأسباب. فيستعين الغزّي بالروايات الإسرائيلية لبيان ذلك المبهّم، أو تفصيل ذلك المجلّ. فإذا جاء في السِّياق أكثر من رواية إسرائيلية، فإنّه يبدأ بذكر الرواية الرَّاححة عنده بصيغة الجزم، ثمّ يذكر باقي الروايات بصيغة التّمرّض.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

المصادر

- ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد الرازي. تفسير القرآن العظيم. جدة: مكتبة نزار مصطفى الباز، 3 الطبعة، 1998.
- ابن العماد، الفلاح عبد الحي الحنبلي. شذرات الذهب في أخبار من ذهب. دمشق: دار ابن كثير، 1 الطبعة، 1986.
- ابن جماعة، محمد بن إبراهيم. غرر التبيين في من لم يسم في القرآن. كاليفورنيا: جامعة الدراسات الإسلامية، 1 الطبعة، 1990.
- ابن حبان، أبو حاتم محمد البُستي. صحيح ابن حبان. بيروت: دار ابن حزم، 1 الطبعة، د.ت.
- ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي. القول المسدد في الذب عن المسند للإمام أحمد. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1 الطبعة، 1980.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. تفسير القرآن العظيم. القاهرة: دار الفضيلة للنشر والتوزيع، 1 الطبعة، 2002.
- ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل. البداية والنهاية. القاهرة: مطبعة السعادة، 1 الطبعة، 1940.
- أحمد بن حنبل. المسند. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1 الطبعة، 2001.
- البخاري، أبي عبد الله محمد بن. صحيح البخاري. بيروت: دار الكتب العلمية، 1 الطبعة، 2017.
- البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر. أنوار التنزيل وأسرار التأويل. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1 الطبعة، 1997.
- البیهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي. السنن الكبرى. بيروت: دار الكتب العلمية، 3 الطبعة، 2003.
- الخفاجي، أحمد بن محمد شهاب الدين. ریحانة الألبا وزهرة الحياة الدنيا. القاهرة: طبعة الحلبي، 1 الطبعة، 1966.
- الذهبي، محمد. الاسرائيليات في التفسير والحديث. بيروت: دار الايمان للطبع والنشر والتوزيع، 2008.
- الذهبي، محمد حسين. التفسير والمفسرون. المدينة النبوية: المكتبة السلفية، 1 الطبعة، 1976.

السهيلي, أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله. التعريف والإعلام فيما أجم من الأسماء والأعلام في القرآن الكريم. بيروت: دار الكتب العلمية, 1 الطبعة, 1987.

السيوطي, جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. الإتقان في علوم القرآن. 1: دار الكتب العلمية, 2017.

السيوطي, جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. الدر المنثور في التفسير بالمأثور. بيروت: دار الفكر, 2011.

السيوطي, عبد الرحمن بن أبي بكر, جلال الدين. الآلء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة. بيروت: دار الكتب العلمية, 1 الطبعة, 1996.

الغزي, أبو البركات بدر الدين محمد بن محمد. تيسير التبيان في تفسير القرآن.

الغزي, محمد بن محمد نجم الدين. الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة. بيروت: دار الكتب العلمية, 1 الطبعة, 1997.

القاضي عياض, أبو الفضل ابن موسى. الشفا بتعريف حقوق المصطفى. بيروت: دار الكتب العلمية, 1 الطبعة, 1979.

جولد زيهري. مذهب التفسير الإسلامي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب, 1 الطبعة, 2013.

حاجي خليفة, مصطفى بن عبد الله كاتب جلي. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون. بيروت: دار إحياء التراث العربي, د.ت.

صالح, أحمد نجيب. الروايات الإسرائيلية في تفسير الطبري من سورة الفاتحة إلى آخر سورة الإسراء جمعاً ودراسة. الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة, دكتوراه, 1998.

علام, محمد وهيب. الإسرائيليات في التفسير القرآني. القاهرة: دار العلوم العربية للطباعة والنشر, 2007.

فخر الدين الرازي, أبي عبد الله محمد بن عمر. مفاتيح الغيب. بيروت: دار الكتب العلمية, 1 الطبعة, 2020.

مسلم بن الحجاج النيسابوري, أبو الحسين القشيري. صحيح مسلم. بيروت: دار الكتب العلمية, 2017.

مقاتل بن سليمان, أبو الحسن. تفسير مقاتل بن سليمان. بيروت: دار إحياء التراث, 1 الطبعة, 2002.

Kaynaklar

Allâm, Muhammed Vehîb. el-İsrâiliyyât Fi et-Tefsir el-Kur'anî. Kahire: Daru'l-Ulûmi el-Arabiyye, 1. Basım, 2007.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî, es-Sünenü'l-Kübrâ. Beyrut: Dar el-Kütüb el-İlmiyye, 3. Basım, 2003.

Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh. Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1. Basım, 1997.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. el-Câmi'u's-şâhih. Beyrut: Daru'l-Kütüb el-İlmiyye, 2017.

Goldzîher, Ignaz. Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitab, 1. Basım, 2013.

Ğazzî, Ebü'l-Berekât Bedrüddîn Muhammed b. Muhammed. Teysîru't-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân. Topkapı Sarayı Müzesinin nüshası, Medine, No: 134.

Ğazzî, Ebü'l-Mekârim Necmüddîn Muhammed b. Muhammed. el-Kevâkibü's-sâ'ire bi-menâkıbi a'yânî'l-mi'eti'l-âşire. Beyrut: Dar el-Kütüb el-İlmiyye, 1. Basım, 1997.

- Hafâcî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer. Reyhânetü'l-elibbâ ve zehretü'l-hayâtî'd-dünyâ. Kahire: Tabatu'l-Halebî, 1. Basım, 1966.
- İbn Cemâa, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. İbrâhîm. Gurerü't-Tibyân fî men lem yüsemme fi'l-Kur'ân. Kaliforniya: İslam Araştırmaları Üniversitesi, 1. Basım, 1990.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. el-Kavlü'l-müsedded fi'z-zebbi 'an Müsnedi Ahmed. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1. Basım, 1980.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî.el- Müsned. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. baskı, 2001.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed b. Ahmed el-Büstî. Şahîhu İbn Hibbân. Beyrut: Dar İbn Hazm, Ty.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer. Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm. Kahire: Daru'l-Fazîle, 1. baskı, 2002.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. el-Bidâye ve'n-Nihâye. Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1. Basım, 1940.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülh b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî. Şezerâtü'z-Zeheb fî ahbâri men Zeheb. Beyrut:Dar İbn kesir, 1. Basım, 1986.
- Kādî İyâz, Ebü'l-Fazl b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. eş-Şifâ' bi-ta'rîfi hûkûkî'l-Muştafâ. Beyrut: Dar el-Kütüb el-İlmiyye, 1. Basım, 1979.
- Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdillâh Hacı Halîfe. Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn. Beyrut: Daru İhyai't-Türasî'l-Arabi, Ty.
- Mukâtil, Ebü'l-Hasen b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî. et-Tefsîrü'l-kebîr. Beyrut: Daru İhyai't-Türasî'l-Arabi, 1. Basım, 2002.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. el-Câmi'u's-şahîh. Beyrut: Dar el-Kütüb el-İlmiyye, 1. Basım, 2017.
- Râzî, Ebü'l-Fazl Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. Mefâtîhu'l-ğayb. Beyrut: Dar el-Kütüb el-İlmiyye, 1. Basım, 2020.
- Salih, Ahmet Necîb. er-Rivâyâtü'l-İsrâiliyye Fi Tefsir et-Tebarî Min Sureti'l-Fatihe İle Ahiri Sureti'l-İsrâ Ceman ve Dirâse. Medine: İslâm Üniversitesi, Doktora, 1998.
- Süheylî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh. et-Ta'rîf ve'l-i'lâm fîmâ (bimâ) übhime mine'l-esmâ' ve'l-a'lâm fi'l-Kur'ân. Beyrut: Dar el-Kütüb el-İlmiyye, 1. Basım, 1987.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân. Beyrut: Dar el-Kütüb el-İlmiyye, 1. Basım, 2017.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. el-Le'âli'l-maşnû'a fi'l-ahbâri (eḥâdîsi)l-mevzû'a. Beyrut: Dar el-Kütüb el-İlmiyye, 1. Basım, 1996.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. el-İsrâ'iliyyât fi't-tefsîr ve'l-ḥadîs. Beyrut: Dar el-İmân, 1. Basım, 2008.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. et-Tefsîr ve'l-müfessirûn. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1. Basım, 1976.



Dergiabant

2025, 13(1): 247-252, doi: 10.33931/dergiabant.1640419



The Books Sāṅk and Pātaṅgal: A Socio-cultural History of al-Bīrūnī's Interpretations of Sāṅkhya and Yoga

Muammer İSKENDEROĞLU¹

Geliş Tarihi (Received): 15.02.2025

Kabul Tarihi (Accepted): 09.03.2025

Yayın Tarihi (Published): 31.05.2025

Öz: İslam toplumlarında bilim ve düşüncenin gelişiminde ağırlıklı olarak Yunan, kısmen de Hint düşünce geleneklerinden yapılan çeviriler önemli rol oynamıştır. Bu çevirilerin büyük bölümü Müslüman olmayanlar tarafından yapılmıştır. Müslümanlar arasında birincil kaynaklardan hareketle ilgili geleneğin düşüncesine vakıf olup bunu Müslüman topluma ilmi bir bakış açısıyla aktaran ender şahsiyetlerden biri Bîrûnî'dir. Burada ele alacağım kitapta da Verdon, Bîrûnî'nin Sanskritçeden Arapçaya çevirdiği iki kitabı, çeviri bilim ve Hindoloji'ye katkıları açısından inceliyor.

Anahtar Kelimeler: İslam, Hindoloji, Çeviri Bilim, Yoga, Biruni.

&

Abstract: Translations, mainly from Greek and partly from Indian traditions, have played an important role in the development of science and thought in Islamic societies. The majority of these translations were made by non-Muslims. Biruni is one of the rare figures among Muslims who was familiar with the thought of the Indian tradition who, on the bases of primary sources authored and translated Indian thought to Muslim society from a scientific perspective. In the book I will discuss here, Verdon examines two books that Biruni translated from Sanskrit into Arabic in terms of their contributions to translation studies and to Indology.

Keywords: Islam, Indology, Translation Studies, Yoga, Biruni.

Atıf/Cite as: İskenderoğlu, Muammer. "Noémie Verdon. The Books Sāṅk and Pātaṅgal: A Socio-cultural History of al-Bīrūnī's Interpretations of Sāṅkhya and Yoga". *Dergiabant* 13/1 (Mayıs 2025), 247-252. doi: 10.33931/dergiabant.1640419

İntihal-Plagiarizm/Etik-Ethic: Bu kitap değerlendirmesi, bir hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This book review has been reviewed by a referee and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Prof. Dr., Muammer İskenderoğlu, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, iskenderoglumuammer@gmail.com.

Noémie Verdon. *The Books Sāṅk and Pātāṅgal: A Socio-cultural History of al-Bīrūnī's Interpretations of Sāṅkhya and Yoga*. Leiden: Brill, 2024.

İslam toplumlarında bilim ve düşüncenin gelişiminde ağırlıklı olarak Yunan, kısmen de Hint düşünce geleneklerinden yapılan çeviriler önemli rol oynamıştır. Bu çevirilerin büyük bölümü Müslüman olmayanlar tarafından yapılmıştır. Müslümanlar arasında birincil kaynaklardan hareketle ilgili geleneğin düşüncesine vakıf olup bunu Müslüman topluma ilmi bir bakış açısıyla aktaran ender şahsiyetlerden biri Bîrûnî'dir. Burada ele alacağım kitapta da Verdon, Bîrûnî'nin Sanskritçeden Arapçaya çevirdiği iki kitabı, çeviri bilim ve Hindoloji'ye katkıları açısından inceliyor.

İslam'ın erken döneminde, özellikle 8. ve 9. asırlarda Sanskritçeden Farsçaya, Farsçadan da Arapçaya yapılan sınırlı sayıdaki çevirilere ilaveten, kuzeybatı Hindistan'da kurulan Müslüman yönetimler sayesinde 11. asırdan itibaren ağırlıklı olarak Farsçaya olmak üzere daha geniş çaplı bir çeviri hareketi başlamıştı. Bîrûnî'nin *Kitâb Sāṅk* ve *Kitâb Pātāncal*² adlı çeviri eserlerini ve *Tahkîk mâ li-l-Hind*³ adlı telif eserini bu bağlamda değerlendirmek gerekir.

Verdon'un söz konusu iki esere dair kitabı altı bölümden oluşuyor. Bîrûnî'nin Hint kültürü ile ilgili çeviri ve telifleri belirli coğrafi, siyasi, sosyal ve entelektüel bağlamlarda meydana geldiğinden, bu bağlamların anlaşılması amacıyla yazar, kitabın ilk iki bölümünde Bîrûnî'nin hayatının çeşitli yönlerine odaklanıyor. Bu bağlamda ilk bölümde Verdon, Bîrûnî'nin eserlerinde Hint kültürüne ilişkin açıklamalarından hareketle onun dünyasının coğrafi ve kültürel sınırlarını ele alıyor. Buna göre Bîrûnî, hayatını modern Özbekistan (Kas), Türkmenistan (Gürgenç), İran (Cürcân ve Rey), Afganistan (Gazne ve Kabil) ve o dönemde Gazneli hükümdarlar tarafından yeni ele geçirilmiş olan *el-Hind*'de (Kandehar ve Pencap) sürdürmüştür. İkinci bölümde Verdon, Hindistan hakkındaki *Tahkîk mâ li-l-Hind* adlı kitabını yazmadan önce ve yazarken Bîrûnî'nin kendi entelektüel ufkunu şekillendiren toplumsal ve entelektüel bağlamları inceliyor. Harezm'de (Özbekistan) doğduğu andan *el-Hind*'e yaptığı seyahatlere kadar, Bîrûnî, *el-Hind* ile karşılaşmak ve onu incelemek için birçok fırsata sahip olmuştur.

Verdon'un kitabının ana konusu Bîrûnî'nin çevirileri olduğu için, arka plan sunan ilk iki bölüm ile ilgili yukarıdaki kısa tasvirle yetinip sonraki bölümlerde yazarın temel iddialarına ve yorumlarına odaklanmak daha uygun olur. Bu bölümlerde Verdon, Bîrûnî'nin *Kitâb Sāṅk* ve *Kitâb Pātāncal*'ının Hindoloji'deki filolojik çalışmalarla ilişkisini metinsel olarak derinlemesine incelemeye çalışıyor. Bu bağlamda üçüncü bölümde yazar, bu iki eserin Arapça çevirisini Hint felsefesi tarihi içinde bir bağlama yerleştiriyor. Burada genel olarak, Bîrûnî'nin yorumlarının ait olduğu entelektüel ve felsefi bağlamları gösteriyor. Böylece, sonraki bölümlerin Sanskritçe metin geleneğiyle bağlantısı meselesini ele alarak analiz etmek için arka plan sağlıyor. Ayrıca, Bîrûnî'nin yorumlarının Sāṅkhyakârikâ ve Pātāñjalayogaśāstra geleneklerinin felsefi sistemlerini yansıttığını göstermeye çalışıyor. Verdon, Bîrûnî'nin *Kitâb Sāṅk* ve *Kitâb Pātāncal*'ı, Gazneli Mahmud'a sarayında eşlik ettiği 1017 yılı ile *Tahkîk mâ li-l-Hind*'i yazdığı 1030 yılı arasında yazmış olması gerektiğini iddia ediyor. (98) Ona göre, eğer Bîrûnî, Gazneli Mahmud'un sarayında Sanskritçe edebiyatı kapsamlı bir şekilde incelemeye başladıysa, Sanskritçeyi öğrenme sürecinin ve bu eserlerin Sanskritçeden Arapçaya çevrilmesinin birkaç yıl sürmüş olması muhtemeldir.

Genel olarak, çeviriye konu olan Sāṅkhyakârikâ ve şerhleri, Sāṅkhya sisteminin metafizik ve ontolojik yönlerini ayrıntılı olarak ele alırken, Pātāñjalayogaśāstra zihin durumlarının, konsantrasyon aşamalarının ve zihinsel konularda ustalaşmanın pratik araçlarının kapsamlı bir tasvirini sunar. Kaynaklarda "en yüce bilge" olarak anılan efsanevi figür Kapila, Sāṅkhya sisteminin kurucusu olarak kabul edilir. Pātāñjalayogaśāstra'nın müellifine dair kesin bir bilgi yoktur. Bîrûnî'ye göre Hiraṇyagarbha, bu felsefi sistemin aktarılmasında rol oynamıştır. Bu bağlamda genel olarak, *Kitâb Sāṅk* ve *Kitâb Pātāncal*'ın Sanskritçe kaynaklarının sırasıyla Sāṅkhyakârikâ ve Pātāñjalayogaśāstra geleneklerine ait olduğu söylenebilir.

² Abū Rayḥān Al-Bīrūnī. *The Yoga Sutras of Patanjali*. English translation by Mario Kozah, New York: New York University Press, 2022; Türkçe çeviri: Mehmet İlhan - Hammet Arslan, "Bîrûnî'nin "Kitâbu Batenceli'l-Hindî" İsimli Risalesi Yogasutra'nın Bir Çevirisi midir?", *Milel ve Nihal* 10/3 (2013), 25-84.

³ Ebû Reyḥān Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî. *Tahkîku mâ li-l-Hind: Bîrûnî'nin Gözüyle Hindistan*. Çev. Kıvameddin Burslan. Yayına Hazırlayan. Ali İhsan Yitik. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2015.

Verdon'a göre, Bīrūnī'nin *sāṅk*'ı felsefi bir sistemin tanımı olarak görüp görmediğini bilmek imkânsızdır. *Kitâb Pâtançal* başlığında, Arapça *pâtançal* hem çevrisi yapılan eserin başlığındaki *pâtañjala* sıfatını hem de özel isim olan Patañjali'yi ifade ediyor gibi görünüyor.

Verdon dördüncü bölümde Bīrūnī'nin *Kitâb Sāṅk* ve *Kitâb Pâtançal*'ında kullandığı çeviri stratejilerini çeviri bilim çalışmaları bakış açısıyla inceliyor. Bīrūnī'nin yorum yöntemini araştırmanın, kullanmış olabileceği Sanskritçe kaynakları belirleme arayışında gerekli bir adım olduğunu ileri sürüyor. Yazara göre bu yaklaşım, Bīrūnī'nin çevirileri ile olası Sanskritçe orijinalleri arasında saf filolojik ve lafzî bir karşılaştırmının ötesine geçmeyi sağlarken, daha fazla araştırma için ilginç analitik araçlar sunuyor. Verdon daha önce çeşitli bilim insanlarının bu iki çeviri arasındaki ilişkiyi araştırdığını ve orijinal Sanskritçe kaynaklarını belirlemeyi amaçladığını, çoğunlukla Arapça ve Sanskritçe eserler arasındaki lafzî benzerlikleri arayan bu araştırmacıların, genellikle kaynaklar ve çeviriler arasında önemli paralellikler ve farklılıklar gözlemlediklerini ifade ediyor. Bu araştırmacıların bazıları Bīrūnī'nin çevirilerinde oldukça yaratıcı olduğunu gözlemlemelerine rağmen çevirileri az çok lafzî imiş gibi sunmaya devam etmişler; bazı araştırmacılar Bīrūnī'nin kelimelerden çok fikirlerle ilgilendiğini vurgularken, diğerleri Bīrūnī'nin yazılarında Hint düşüncesi kavramlarını tartışırken, sadece çevirip alıntı yapmaktan ziyade bu Sanskritçe metinleri yaratıcı bir şekilde okuyup yorumlama sürecine aktif olarak katıldığı sonucuna varmışlardır. Dolayısıyla, onun tercümelerini analiz etmek için Bīrūnī'nin eserlerini inceleyen önceki araştırmacılar, yaptığı yorum tercihlerinin önemini önceden öngörmüşler, fakat çalışmalarını bu yönde derinleştirmemiş veya geliştirmemişlerdir. Bu bağlamda Verdon, bu bölümde ilk olarak yukarıdaki gözlemleri desteklemeyi ve genişletmeyi amaçladığını ifade ediyor. İkinci olarak Verdon, *Tahkik mâ li-l-Hind* ve *Kitâb Pâtançal*'ın belli pasajları karşılaştırıldığında, Bīrūnī'nin Hint felsefesini Arapçaya çevirisinde dönüşümler veya karışıklıklar olduğunu göstermeyi amaçlıyor. Üçüncü olarak, Bīrūnī'nin Hint kültürü ve felsefelerini öğrenmesinde sosyo-entelektüel bağlamın ve Hint bilgi kaynaklarının farklı açılardan anlaşılması gerektiğini savunuyor. (128)

Verdon, metodolojik nedenlerden dolayı, Bīrūnī'nin yorum tercihlerinin analizlerini esas olarak *Kitâb Pâtançal*'a dayandırıyor, çünkü *Kitâb Sāṅk*'ın aksine bu eser bütün olarak günümüze ulaşabilmiştir. Bu amaçla araştırma hipotezi olarak şunu benimsiyor: 1) *Kitâb Sāṅk* Sāṅkhyakârikâ ve bir şerhi temel almıştır ve 2) *Kitâb Pâtançal* Pâtañjalayogaśâstra'yı temel almıştır. (129)

Verdon detaylı metinsel analize dalmadan önce, Bīrūnī'nin bir çevirmen olarak karşılaştığı zorlukları dikkate almanın önemini vurguluyor. Bu zorluklardan ilki Bīrūnī Sāṅkhya ve Yoga metnini Arapçaya çevirmek için, yalnızca bir dilden diğerine lafzî bir çeviriyi değil, aynı zamanda her iki kültürel ve tarihsel bağlamı dikkate alması gerekiyordu. Yani kendinden yüzlerce yıl önce sistemleştirilmiş olan Hindu kavramlarını anlama ve bu Hint düşüncesini on birinci yüzyılın başlarındaki Müslüman kitleye aktarma gibi ikili bir görevi de yerine getirmesi gerekiyordu. Dahası, bu felsefi kavramların doğası, Bīrūnī'nin çeviri sürecini kesinlikle zorlaştırıyordu. İlave olarak, Sanskritçe ve Arapça iki ayrı dil grubuna aittir. İki dilin ortak dilsel köklerinin olmaması, bu kavramların çevirisini daha da zorlaştırıyordu. Dolayısıyla Bīrūnī, iki Hint felsefesi metnini kendi zamanının İslam dünyasına aktarma çabasında önemli zamansal, kültürel, kavramsal ve dilsel boşlukları kapatmak zorundaydı. (129)

Bu bağlamda Maas ile beraber yazdığı makaleye atıfla Verdon, dilbilimci Vladimir Ivir tarafından tasarlanan ve diller arasında değil kültürler arasında çeviri sürecini vurgulayan bir model kullanarak Bīrūnī'nin çevirilerini analiz ediyor. Buna göre Ivir, bir çevirmenin kullanabileceği yedi tür öneriyor: ödünç alma, tanımlama, lafzî çeviri, ikame, sözcük oluşturma, çıkarma ve ekleme. Ivir'e göre, bu çeviri stratejileri kültürel boşlukları azaltmak ve bir çeviriyi iletişimsel hedefi açısından mümkün olduğunca etkili hale getirmek için kullanılır. Bīrūnī açısından bu model onun çevirilerinin kültürel bir perspektiften analiz edilmesini sağlar. Ayrıca, kelimelerden ziyade bir mesajı iletmedeki etkinliklerinin değerlendirilmesine de imkân tanır. Son olarak, Bīrūnī'nin çevirilerini kaynak metinler ile hedef metinler arasındaki doğrudan karşılaştırmadan ziyade farklı bir perspektiften ele almak için analitik araçlar sunar. (131)

Verdon'a göre Bīrūnī'nin bilgisinin tercüme stratejileriyle birlikte kapsamlı bir şekilde anlaşılması, kaynak metin ile hedef metin arasındaki uyumsuzlukların nedenlerini birkaç kategoriye ayırmaya yol açar: 1)

Bîrûnî'nin didaktik niyetleri, 2) kendi mantığı, 3) entelektüel ve dini eğitimi ve 4) sözlü ve yazılı Hint kaynaklarının etkisi. Bîrûnî'nin kaynak metinleri uyarlamasının altında yatan nedenlerin belirlenmesi, çeviriler ile orijinal kaynakları arasındaki çok yönlü ilişkinin daha iyi anlaşılması imkânını verir. Ayrıca hem *Kitâb Sânk* hem de *Kitâb Pâtancal*'da onun yorum yönteminin benzer bir deseninin oluşturulmasını mümkün kılar. Verdon'a göre, Bîrûnî *Kitâb Pâtancal*'ın önsözünde ifade ettiği gibi kaynak metnini bilinçli olarak üç şekilde dönüştürmüştür: 1) metni ve şerhi birleştirmek 2) iki metin katmanını bir diyaloga dönüştürmek ve 3) ayrıntılı edebi ve etimolojik açıklamaları çıkarmak. (133)

Verdon'a göre Bîrûnî'nin çeviri yöntemine dair bu incelemeler Bîrûnî'nin çevirileri ile muhtemel kaynakları arasında önemli tutarsızlıklar olmasına rağmen, bu farklılıkların, onun *Kitâb Sânk* ve *Kitâb Pâtancal*'ı çevirirken bizim bilmediğimiz Sanskritçe eserler kullandığı anlamına gelmediğini gösteriyor. Aynı şekilde, *Kitâb Sânk*'ın da *Kitâb Pâtancal* ile benzer değişikliklere tabi tutulmuş olması gerektiğini gösteriyor. Ayrıca bu incelemeler, Bîrûnî'nin çevirilerini potansiyel kaynaklarının Sanskritçeden Arapçaya yapılmış basit bir lafzî çeviri gibi görüp iki metni karşılaştırmadan farklı bir perspektiften bir analizini sağlama gerekliliğini gösteriyor. İlaveten, Bîrûnî'nin çalışmalarına, kendi kültürü veya Hint kültürü bilgisi olsun, entelektüel geçmişinin olası etkisi merceğinden bakma ihtiyacına işaret ediyor. Bu nedenle Verdon, yorumlarının çoğunlukla bu entelektüel çerçeveye borçlu olduğunu ve uyarlamalarının bu borcu güçlü bir şekilde yansıttığını savunuyor. Bu açıdan, İvir'in çeviri stratejileri kavramının özellikle yararlı olduğunu vurguluyor. (157)

Verdon, Bîrûnî'nin özellikle büyük kültürel boşlukların kapatılması gerektiğinde, yani aktarılabilecek kavramların çok teknik ve Sânkhyâ-Yoga veya Hint kültürüne özgü olduğu durumlarda, tanımlama dahil bol miktarda ihmal, ikame ve ekleme kullandığını öne sürüyor. Bîrûnî'nin kaynaklarına ilişkin yaklaşımı, bu Hint kavramları yorumlamanın ve aktarmanın oldukça akıllıca bir yolunu oluşturmaktadır. Dahası, Hint kavramları Müslüman bir okuyucu kitlesine aktarma ve bu iki kültürel alan arasındaki alışverişi kolaylaştırma arzusunun göz önünde bulundurduğumuzda, bu tür dönüşümler aslında nispeten doğal bir süreç oluşturmaktadır. Bîrûnî didaktik niyeti ve kendi mantığı nedeniyle Sanskritçe kaynak metinlerini dönüştürürken, teknik içerikten veya tekrarlardan kaçınma arzusunun bir sonucu olarak, bunların bazı kısımlarını çevirisinde açıkça atlamıştır. Ayrıca çeviride ikameye başvurmuştur. Bu son çeviri stratejisi için Bîrûnî, çeviri yaparken özellikle de din, felsefe veya tasavvuf alanındaki kendi sosyo-kültürel ve entelektüel geçmişini kullanmıştır. Kendine özgü yorumları da bazı ikamelerinde rol oynamıştır. Öte yandan, eklemeler ya kendi yaratıcılığından, belirli Sanskritçe kaynaklardan ya da Hint geleneğinden kaynaklanmıştır. Ek olarak, bu gözlemler ve hem kaynak dilin hem de astronomi, felsefe, mitoloji gibi çeşitli alanlarda kullanılan kavramların karmaşıklığı, Bîrûnî'nin Hint düşünürlerinden yardım almış olması gerektiği yönündeki önceki araştırmacıların açıklamalarını doğrulamaktadır. (158)

Bîrûnî'nin çeviri tekniğinde kullandığı ikame, kaynak ve hedef kavramların tam örtüşme yerine kısmen örtüştüğü durumlarda benimsenebilir. Örnek vermek gerekirse; Bîrûnî, tezahür etmemiş (*avyakta*) ilk illet (*prakṛti*) kavramını Yunanca kelimedenden türetilen Arapça *heyûlâ* terimiyle tanımlamaktadır, fakat şekilsiz maddeye atıfta bulunan bu kavram Sânkhyâ'nın *prakṛti*'siyle tam örtüşmeyen bir kavramdır. (148) Yine Bîrûnî'nin *Îşvara* kelimesini Allah kelimesi ile çevirmesi ve Hint kültüründeki Tanrı kavramına İslam'ın Tanrı anlayışının bazı özelliklerini yüklemesi, onun çevirisinde kaynak metni orijinal kavramların çarpıtılmasına varacak ölçüde dönüştürdüğünü gösterir. Klasik Sânkhyâ geleneğinde *Îşvara* âlemin illeti değildir; ilk illet (*prakṛti*) bu fonksiyonu yerine getirir. Zamandan münezzehlik *Îşvara* ve Allah tarafından paylaşılan bir nitelik olduğundan, Bîrûnî *Kitâb Pâtancal*'da tasvir ettiği Tanrı'ya eşit şekilde ezeliliği atfeder. Dahası, Bîrûnî belki de özel bir *puruṣa* türü olarak *Îşvara* kavramını Tanrı'nın birliğine atıfta bulunuyor olarak yorumlamaktadır. *Îşvara*'nın özel bir bilinçli benlik türü olduğu şeklindeki Yoga fikri teknik bir fikirdir ve İslam kültürüne yabancıdır. Bîrûnî bunu Tanrı'nın eşsizliği anlamında yorumlayıp Allah'a atfetmektedir. (150) Sonuç olarak, Bîrûnî bu değişiklikleri, Sanskritçe orijinallerin kendisi ve okuyucuları için anlaşılmasını mümkün kılmak veya en azından kolaylaştırmak için yapmaktaydı.

Beşinci ve altıncı bölümlerde Verdon, önceki bölümdeki gözlemlere dayanarak, sırasıyla Yoga ve Sânkhyâ ile ilgili Sanskritçe eserlerle ilişkili olarak *Kitâb Pâtancal* ve *Kitâb Sânk* pasajlarını inceliyor. Bu metinsel çalışmanın temel kaynakları Bîrûnî'nin *Kitâb Sânk*, *Kitâb Pâtancal*, *Tahkîk mâ li-l-Hind*, *Pâtañjalayogaśâstra*

ve Sāṅkhyakârikâ üzerine Sanskritçe yorumlar ve Sāṅkhya ve Yoga felsefeleri üzerine ikincil literatürdür. Bu bölümlerdeki analizlerinde Verdon, Arapça çeviriler ile kaynakları arasında bir bütün olarak karşılaştırmalar sunmak yerine, *Kitâb Pâtançal* ve *Kitâb Sâṅk*'ın belirli pasajlarına odaklanıyor.

Kitâb Pâtançal'ın kaynağı, Bîrûnî'nin çevirisine temel olan bir metin ve bu metinden ayırmadan çevirisine entegre ettiği bir şerhtir. Verdon'a göre Bîrûnî'nin Arapçaya çevirdiği Yoga felsefesiyle ilgili özdeyiş içerikli metni anlamak için bir şerhi inceleme gereği duymuştur. Yazar bu şerhin Pâtañjalayogaśâstra'nın bhâşya bölümünde veya buna çok benzeyen bir eserde var olduğunu göstermeye çalışıyor. Verdon'a göre Bîrûnî birçok durumda kullandığı şerhi yeniden ifade etmiş ve bunu *Kitâb Pâtançal*'a dolaylı veya dolaysız olarak entegre etmiştir. Genel olarak, Arapça çevirisinde Sanskritçe metnin iki katmanını sessizce birleştirmiş, şerh kısmını ise sıklıkla özetlemiştir. Ek olarak, Bîrûnî orijinal Sanskrit Pâtañjalayogaśâstra'nın teknik kavramlarını kapsamlı bir şekilde yeniden ifade etmiş ve tanımlamıştır. Kaynak metni bir diyalog formunda yeniden şekillendirirken, Arapça metindeki bazı sorular neredeyse doğrudan sûtralari (dizeleri) tanıtan soruları yansıtmaktadır.

Verdon önceki bölümde Bîrûnî'nin *Kitâb Pâtançal*'ı ile olası Sanskritçe kaynağı arasındaki ilişkiyi anlamak için kullandığı yöntemi altıncı bölümde *Kitâb Sâṅk*'ın kaynağını belirlemek için de kullanıyor. Bu amaçla yine Bîrûnî'nin şerh seçimleri ve motivasyonları perspektifinden çapraz sorgulamalar yapıyor. Ancak, *Kitâb Sâṅk*'ın parçalı karakteri nedeniyle, çalışmanın biraz farklı bir yöntem gerektirdiğini de vurguluyor.

Verdon'a göre Bîrûnî *Kitâb Sâṅk*'ı Sāṅkhyakârikâ ve şerhlerinden birinin serbest bir çevirisinden oluşturmuştur. Kaynak metnini bir diyalog biçiminde yeniden şekillendiren Bîrûnî, metni önemli ölçüde dönüştürmüş ve çevirisini on birinci asır Müslüman okuyucularının ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde uyarlamıştır. Bu eserde Bîrûnî çıkarma, ekleme ve ikame olmak üzere başlıca üç tür önemli dönüşüm yöntemi kullanmıştır. Bîrûnî, *Kitâb Pâtançal*'ın kaynağında yaptığı gibi, burada Hint düşüncesinde işlenen teknik veya soyut fikirlerle uğraşırken sıklıkla bu tür içerik uyarlamalarını yapmıştır. Dolayısıyla, Arapça çevirileri ile olası Sanskritçe kaynakları arasında, Bîrûnî'nin çeviri yöntemi ve yaratıcılığını dikkate almadan yapılacak bir karşılaştırma, eseri anlamak için yetersiz kalacaktır.

Sonuç olarak Verdon'a göre, genel olarak, *Kitâb Sâṅk* ve *Kitâb Pâtançal*, Sanskritçe metinlerin tam çevirilerinden ziyade, bir Müslüman bilginin bakış açısından Sāṅkhya ve Yoga'nın orijinal eserlerini temsil ediyor. Bu bağlamda, Bîrûnî'nin Bhagavadgîtâ ve Purâṇa'ların yanı sıra matematik, astronomi ve astroloji gibi diğer türlere ait Sanskritçe metinlerin çevirilerinin karşılaştırılması, gelecekteki yapılabilecek başka bir araştırma konusunu oluşturabilir. Böyle bir çalışma, Bîrûnî'nin Sanskritçe kaynakları ve çeviri yöntemleri hakkındaki Verdon'un bu çalışmasının sonuçlarını tamamlayacaktır.

Özetle ifade etmek gerekirse, Verdon'un eseri emek mahsulü bir çalışmadır. Ülkemizde *Tahkîk mâ li-l-Hind* üzerine çalışmalar yapılmasına rağmen Bîrûnî'nin Sanskritçeden çevirileri üzerine böyle bir çalışma dil engeli nedeniyle şimdilik mümkün görünmemektedir. Bugün biz Hint ve Çin gibi Doğu düşüncelerini ağırlıklı olarak Batı dilleri üzerinden okumak durumundayız. Dolayısıyla Bîrûnî'nin yolunu takip edecek yeni nesil araştırmacılara büyük ihtiyaç olduğu kanaatindeyim.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

Bîrûnî, Abū Rayḥān Al-. *The Yoga Sutras of Patanjali*. Edition and English translation by Mario Kozah, New York: New York University Press, 2020; Türkçe çeviri: İlhan, Mehmet – Arslan, Hammet. "Bîrûnî'nin "Kitâbu Batenceli'l-Hindî" İsimli Risalesi Yogasutra'nın Bir Çevirisi midir?". *Milel ve Nihal* 10/3 (2013), 25-84.

Bîrûnî, Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed el-. *Taḥkîku mâ li-l-Hind: Bîrûnî'nin Gözüyle Hindistan*. Çev. Kivameddin Burslan. Yayına Hazırlayan. Ali İhsan Yitik. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2015.

Verdon, Noémie. *The Books Sāṅk and Pātaṅgal: A Socio-cultural History of al-Bîrûnî's Interpretations of Sāṅkhya and Yoga*. Leiden: Brill, 2024.



Dergiabant

2025, 13(1): 253-257, doi: 10.33931/dergiabant.1630031



Muhaddis: İlim Tarihinde Bir Kimliğin İzleri

Abdullah AYDIN¹ 

Geliş Tarihi (Received): 30.01.2025

Kabul Tarihi (Accepted): 12.03.2025

Yayın Tarihi (Published): 31.05.2025

Öz: Bir ilim dalına külli bakışla bir eser kaleme almak, o ilmin başlangıcından gelişimine kadar geçirdiği aşamaları göz önüne almayı gerektirir. Hadis ilminin yaşadığı serüvenin hikâyesi külli bakışla bir bütün olarak henüz yazılmadı. Hadis akademisyeni Sezai Engin'in kaleme aldığı *Muhaddis İlim Tarihinde Bir Kimliğin İzleri* adlı eser alandaki bu boşluğun fark edildiğini göstermektedir. Bu bağlamda eserin, hadis tarihini, hıfz ve kitabetin tedvin, tedvinin tasnif, tasnifin usul ve şerh ile bağlantı ve etkileşimini bütün bir yapı içinde anlatan bir hüviyet arz ettiği söylenebilir. Ayrıca hadis tarihine külli bakışın muhtasar bir girişi addedebileceğimiz bu kıymetli eseri önemli kılan diğer bir hususun öyküleyici ve betimleyici anlatımın imkânlarından yararlanmış olmasıdır. Hadis tarihinin temel durakları, muhaddis sahâbenin çabalarından başlayarak hareket halinde, kronolojik sıra içinde ele alınmış; olay, yer, kişi ve zaman öğeleri belirtilerek sade ve akıcı anlatım üslubuyla bütüncül bir hikâye yapısı içinde sunulmaya çalışılmıştır. Hadis ilmiyle ilgilenenler başta olmak üzere toplumun hadisle ilgili bakış açısına olumlu katkı yapacağını düşündüğümüz bu eser alanındaki yazına yeni soluk getirecektir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Tedvin, Tasnif, Rihle, Mihne.

&

Abstract: Writing a scholarly work with a comprehensive perspective on a particular field of knowledge necessitates an examination of the stages it has undergone from its inception to its development. The historical trajectory of ḥadīth studies has not yet been fully documented from such a holistic perspective. The book *Muhaddith: Traces of an Identity in the History of Knowledge*, authored by ḥadīth scholar Sezai Engin, signifies an awareness of this gap in the field. In this regard, it can be asserted that the book provides a coherent framework that elucidates the history of ḥadīth by illustrating the interconnections and interactions between memorization and writing, compilation, classification, methodology, and commentary. Moreover, another aspect that renders this valuable work significant — one that may be considered a concise introduction to a comprehensive view of ḥadīth history — is its effective use of narrative and descriptive techniques. The fundamental milestones of ḥadīth history are analysed within a chronological framework, beginning with the efforts of Companion scholars. The book systematically incorporates elements of event, place, person, and time, presenting them in a cohesive narrative structure characterized by a clear and fluid style. We believe that this work, particularly valuable for scholars and researchers of ḥadīth studies, will make a significant contribution to the broader understanding of ḥadīth in society and introduce a fresh perspective to the academic discourse in the field.

Keywords: Ḥadīth, Tadwīn, Classification, Rihla, Mihna.

Atıf/Cite as: Aydın, Abdullah. "Sezai Engin. Muhaddis: İlim Tarihinde Bir Kimliğin İzleri". *Dergiabant* 13/1 (Mayıs 2025), 253-257. doi: 10.33931/dergiabant.1630031

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu kitap değerlendirmesi, bir hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This book review has been reviewed by a referee and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Öğr. Gör., Abdullah Aydın, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, abdullah.aydin@bilecik.edu.tr.

Sezai Engin. Muhaddis: İlim Tarihinde Bir Kimliğin İzleri. İstanbul: İnsan Yayınları, 2024.

“Bir kitabın okura sunduğu şey nedir?” sorusuna farklı cevaplar verilebilir. Kimi okur bilgi edindiğini, kimi düşünce dünyasını genişlettiğini kimi de kitabın hayatına ilham kaynağı olduğunu söyleyebilir. Kitabın okura sunabileceği en değerli şeylerden biri -belki de en değerlisi- ona konu hakkında perspektif/bakış açısı sunmasıdır. Kitabın sonuna ulaşan okurun konuyla alakalı karşılaşacağı hususlarda değerlendirme yapabileceği bir bakış açısına sahip olması en büyük kazancıdır. Bir ilim dalının oluşum, gelişim ve temel uğrak noktalarının bilinmesi, o ilim dalına külliyetli bir şekilde bakılması ve teferruatlarının bütün içinde tuttuğu yerin anlaşılması için son derece önemlidir. Elimizdeki eser, hadisçi bir akademisyenin hadis ilminin gerek tarih gerekse usûl ve şerh olsun başlangıcından sonuna kadar temel uğrak noktalarını akademik dilin dışına çıkarak serbest edebi bir dille kaleme aldığı olgusal anlatımın güzel bir örneğini teşkil etmektedir. Hadis ilminin tarihinin olağanüstülüklerin tarihi değil, bu işe gönül vermiş “muhaddis”lerin olağanüstü çaba ve gayretlerinin tarihi olduğu düşüncesi eserin arka planında ana düşünce olarak sürekli akmaktadır. Eserin toplumun hadisle ilgili bakış açısına olumlu katkı yapacağı, bilgi ve perspektif eksikliğinden kaynaklanan yanlış ve yanıltıcı yorumları nispeten engelleyeceği, hadislerle doğru bir zeminde yaklaşılmasına vesile olacağı belirtilebilir. Ayrıca eseri önemli kılan diğer bir hususun öyküleyici ve betimleyici anlatımın imkânlarından yararlanılarak hadis tarihinin temel durakları muhaddis sahâbenin çabalarından başlayarak hareket halinde kronolojik bir zaman içinde olay, yer, kişi ve zaman öğeleri belirtilerek sade ve akıcı anlatım üslûbuyla bütüncül bir hikâyeye yapısı içinde sunulmaya çalışılması olduğu söylenebilir. Hz. Peygamber’in hayat tarzının ve sözlerinin ezberlenmesi, kitaplara taşınması, ilim halkalarında müzakeresi, onu taşıyan râvilerin değerlendirilme sürecinden şerh literatürüne varıncaya dek hadis ilminin yaşadığı serüvenin hikâyesi külli bakışla bir bütün olarak henüz yazılmadı. Böyle bir çaba için kaleme alındığı anlaşılan “Muhaddis” yüklendiği her yazıda bu bütüncül bakışın giriş denemelerini sunuyor okura. Adeta yüksek bir dağın zirvesinden bir şehrin izlenmesi gibi hadis ilminin geçirdiği her aşama öncesi ve sonrasıyla bağlantılı olarak temel uğrak noktalarıyla kesilmeyen bir akış içinde anlatılmakta. On dört yazının yer aldığı eser İslam ilim tarihinde hadis ilminin İslam için ne ifade ettiği, “muhaddis” kimliğinin nasıl oluştuğu ve bu kimlik sahibinin inandığı değerlere sunduğu hizmetleri nasıl deruhte ettiği ana hatlarıyla sade bir üslup ve dingin bir anlatımla sunulmaktadır. “Ravi” ile başlayan hadis tarihi serüvenini bütüncül okuma çabası “Muhaddis” ile devam ediyor. Okurlar sırada hangi eserin olduğunu merakla bekliyor. Kim bilir belki de ehil bir kalem İbn Hacer’in romanını yazar, “Şarih”.

Eserin “Zincirin İlk Halkası: Muhaddis Sahâbiler” adlı ilk yazısında (s.11-19) yazar, Rasûlullah’ın sözlerini sonraki nesle aktararak üzerine düşen vazifeyi yerine getiren ve “yüzleri ağaranlar” payesinin ilk sahibi olan bu güzide nesilden müksirûnun örneklerini verir. Burada sahâbe için kullanılan “Kendi dönemini aşan bir bilince sahiptiler” (s.18) cümlesi hadis ilminin serüveninde ilk halkayı oluşturan sahâbenin üst düzey sorumluluk bilincine sahip oluşunun çok isabetli bir tespittir. Bu tespit, çaba ve gayreti ancak ilmin öneminin bilincine varmış olanların yürütebileceği hakikatini ortaya koyar ki aynı durumun ikinci ve üçüncü nesilde bulunduğunu söylemek mümkündür. Yazarın bu dönemde muhaddis kimliğini oluşturan temel etkenin sahâbedeki istek, ilgi, irade ve çaba olduğunu belirtmesi hadis tarihinin de bunun somutlaşmış hali olduğuna bir vurgu olarak okunabilir. Ayrıca sahâbenin iştiaklarını aşan gayretlerine ilaveten akrabalık ilişkilerinin, peygambere yakınlık ve onun duasına mazhar olmanın, yaşlarını aşan bir arzuyla ilme sarılmalarının, toplumsal özellik olan “hıfz vasfı”nın da sahâbe döneminde muhaddis kimliğinin oluşumunda etkisine temas edilir.

Hadis ilminde tedvin dönemi önemli aşamalardan birini teşkil etmektedir. Yazar, “Deve Yüklü Kitaplar: Halife Buyruğu ve Tedvin” başlıklı ikinci yazısında (s.21-29) bu dönemin başat özelliklerinin devlet destekli hadis toplama projesi yani İbn Şihâb’ın öncülük ettiği müdevvinler ekibine halifenin devlet desteği sağlaması olduğunu zikreder. Halife Ömer b. Abdülazîz (717-720) ve Hişâm b. Abdülmelik’in (724-743) hadis tedvininde oynadığı role temas edilerek bu denli önemli ve büyük bir işin devlet desteği olmadan yürütülemeyeceğine vurgu yapılır. Yani bu dönem devlet desteği, kolektif çaba ve insanüstü gayretlerin renk verdiği bir dönemdir. Hz. Peygamberin ölümüyle birlikte karşılaşılan sorunlardan biri

de hadis uydurmalarıydı. Bunun da etkisinin bulunduğu bir süreç olarak başlayan tedvinin emrini muhaddis kimliği de bulunan Halife Ömer b. Abdülaziz'in vermesini öne çıkaran yazar kışkırtıcı bir soru sorar: "Muhaddis kimliğine sahip olmayan biri devlet başkanı olsaydı tedvin başlar mıydı?" Aslında sorudan da anlaşılabilceği üzere yazar bu başlık altında tedvin döneminde muhaddis kimliğini oluşturan unsurlardan ziyade bu kimliğin hadis ile ilgili faaliyetlere yön verici niteliğini ortaya koymaktadır.

"Yola Revan Olmak: Rihlede Geçen Ömürler" adını taşıyan üçüncü yazı (s.31-39) İslam ilim tarihinin kurucu faaliyeti olan ilim yolculuklarını ele almaktadır. Yazar okuru da adeta muhaddisle birlikte yolculuğa çıkarmış, onun hissiyatını, yaşadığı sıkıntı ve zorlukları ona da yaşatmış gibidir. Muhaddis kimliğinin temel kurucu unsurlarından ve ilim tarihinin temel güzergâhı olan rihle, hadis birikimini arttırmak ve âli isnad elde etmek amacıyla yapılmıştır. "İlmi yetkinliğin" ve "donanımlı bir muhaddis" olmanın göstergesi olan rihle olgusunun gerek râviye gerekse İslam ilim tarihine kazandırdıklarını Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797) ve Bakî b. Mahled (ö. 276/889) gibi muhaddislerin yolculukları üzerinden anlatır.

"Rivâyet ve Râvinin Çetin Sınavı: İsnad Tenkidi Tecrübesi" başlıklı yazı (s.41-46) eserin dördüncü yazısıdır. Müslümanlara ait bir tecrübe olarak isnad uygulaması, bilginin güvenilirliğinin test edildiği ilk inceleme laboratuvarıdır. Yazar, genel olarak İslam ilim tarihi özelde ise hadis tarihinin kırılma noktalarından biri olan isnad uygulamasının önemine dair sözleri nakleder. Râvi sayısının ve hadis uydurmalarının artmasına paralel olarak gelişen cerh ve ta'dîl sisteminin "muhaddis" kimliğinin önüne "münekkit" vasfını eklediğini belirtir. Bilginin güvenilirliğini test etmede otokontrol sistemi olan cerh ve ta'dîl ilminin önemli simaları Şu'be (ö. 160/776), Yahya b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813), Yahya b. Maîn (ö. 233/848) ve Ali b. el-Medîni'nin (ö. 234/849) öncü rollerine değinilerek sistematik tenkit sürecinin bilginin kaynağına aidiyeti ve doğru tespitindeki etkisine temas edilir.

Eserin 5.yazısı olan "İlk Tasnif Denemeleri" adlı yazıda (s.49-55) "muhaddis" kimliğinin "musannif" sıfatıyla buluşması anlatılmıştır. Aslında tasnif tedvinin doğal ve kaçınılmaz bir sonucuydu. Mecrasında akan bir süreç başlamış ve devam etmekteydi. Tedvinin bir araya getirdiği rivâyet malzemesinin konularına göre ayrı kapak altında sınıflandırılması anlamındaki tasnif Emevîlerin (661-750) sonunda başlayan Abbâsilerde (750-1250) zirveye çıkan bir sürece girmiştir. Bu bağlamda yazar İbn Cüreyc (ö. 150/767), Süfyân es-Sevrî ve Abdullah b. el-Mübârek (ö. 181/797) gibi ilk musannif sayılan isimlerden bahsederek günümüz yazarların ilk eser heyecanına benzetme çabasıyla anlatıya biraz romantik unsurlar katsa da ilk olma hissiyatlarını anlamaya ve anlatmaya çalışır. İlerleyen süreçte gelişen tasnif tarzını gösteren *Muvatta'* ve İmam Mâlik'in (ö. 179/795) süreçteki yerini biraz daha kapsamlı ele alır. Abbâsi halifesi Mansûr'un (754-775) ilim erbabına sunduğu imkânlar, İmam Mâlik ile ilişkileri ve *Muvatta'*ın yazılmasındaki etkisi nazara verilir. Yazarın tasnif dönemini nitelemek için kullandığı "tedvindeki emeklerin meyveleri" (s.53) sözü bu yazının özlü bir ifadesidir.

Kitabın "Simge Bir İsim: Usul Arayışındaki Şâfiî" adlı yazısı (s.57-64) İmam Şâfiî'nin kişisel hayat serüvenine temas etmekle birlikte talebesi olduğu İmam Mâlik ve İmam Muhammed'e (ö. 189/805) itirazlarını, usul anlayışının temel özelliklerini, Ehl-i Hadis ile Ehl-i Rey arasında bir yolla usulü cemetme çabalarını ve hadis ilmine getirdiği yeni yaklaşımların izini sürmektedir.

Kanımızca kitapta yazarın Ehl-i Hadis ile Ehl-i Rey usullerini birleştirdiğini belirttiği İmam Şâfiî'nin usul anlayışının gelişmesindeki katkısının doğru zeminde anlaşılabilmesi için bu yazıdan önce hicri ikinci asrın başlarında oluşmaya başlayan Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey ekollerinin temel özellikleri ve ayrışma noktalarına dair bir yazının eksikliği hissedilmektedir. Eserin sonraki baskılarında bu içerikte bir yazının eklenmesi kitabın kısmen eksik kalan bütünlüğünü tamamlayacaktır.

"Ehl-i Hadisin Varoluş Mücadelesi: Mihne ve Kriz" başlıklı yazı (s.65-74) Hadis âlimlerine en üst düzeyden baskının gerçekleştiği Mihne sürecini ve etkilerini ele almaktadır. Mihne, Abbâsi halifesi Me'mûn (813-833) döneminde başlayıp Mu'tasım (833-842) ve Vâsık'ın (842-847) sürdürdüğü Mu'tezilî görüşlerini devlet desteğiyle zorla benimsetmek için hadis uleması üzerine baskı kurduğu h. 218-232/m.833-848 yılları arasında vukû bulmuştur. Yazar bu baskıyı iyi tasvir ederek okuyucuya adeta o

tarihsel dönemi yaşatmıştır. Ancak Ehl-i Hadis kimliğinin oluşumu ve sonrasındaki tasnif döneminin şekillenmesinde ana etkenin Mihne süreci olduğunu söylemek tarihsel sürece haksızlıktır. Zira Mihne öncesinde hicri ikinci asrın başlarından itibaren Ehl-i Hadis – Ehl-i Rey kimliklerinin temel hatları olduğu gibi hadis ilminin hıfz-kitabet- tedvin-tasnif (muḥattaʿ, muṣannef...) aktığı bir mecra da aslında oluşmuştu. Akışı içinde ilerleyen hadis ilminde en önemli aktörler olan Hadis âlimlerinin kimliğinin oluşmasında ana payeyi Mihneye vermek biraz post modern durumun yazardaki yansıması olarak görülebilir. Zira postmodern bakış, kişi, olgu veya herhangi bir şeyin oluşumunda, bütünüyle sosyo-ekonomik ve kültürel çevrenin etkili olduğunu iddia eder. Dolayısıyla Rasûlullah'ın yaşantısı ve sözlerinin kimlik belirleyici özelliği, Ehl-i Hadisin kişilik, karakter yapıları ve kimliğin kendi iç dinamikleri tamamen devre dışı bırakılarak Mihnenin muhaddis kimliğini ve sonraki tasnif sürecini belirleyen ana etken olarak ilan edilmesi kanımca eksik bir değerlendirme olmuştur. Yazarın bu şekilde değerlendirme yapmasında kitapta Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y ekollerinin oluşumuna dair bir yazının olmamasının da etkisi olduğu söylenebilir.

Kitabın sonraki yazılarında tasnif döneminin zirve isimlerinin eserlerini tasnif süreci, *Sahîhayn* ve Kütüb-i Sitte kavramlarının oluşum süreci ana hatlarıyla ele alınarak mihne döneminin devam etkisiyle müelliflere yöneltilen ithamlar ve gösterilen karşı tavırlar edebi anlatımın imkânlarıyla buluşturularak okura sunulmuştur. Usul anlayışının gelişmesi ve eser yazımında çevresel faktörlere temas edilen “usul arayışları” adlı yazıda (s.89-95) Râmhürmüzî (ö. 360/971) ile başlayan hadis usulü yazım serüveninin Hâkim (ö. 405/1014) ve Hâtib (ö. 463/1071) yolundan klasik kaynakların yazarları İbn Salah'a (ö. 643/1245) ve İbn Hacer'e (ö.852/1449) ulaşan gelişim serencamı anlaşılır bir dille ortaya konulmuştur. Muhaddis kimliğinin yanına “fakih” vasfının da eklendiği bir dönem olarak usul arayışı Ehl-i hadisın geniş manasıyla fıkha daha fazla önem verdiği bir zaman olduğunun altını çizen yazar usul çalışmaları ile hadis ilminin sınırlarının çizildiğini vurgular. “Biyografilerin İzinde” yazısında (s. 97-101) yüzlerce râvinin ve ilim adamının hayat hikâyesi ve ilim serüveninin anlatıldığı tarih, tabakât, rical ve sahâbe biyografilerini konu edinen muhaddis ve tarihçilerden İbn Sa'd'dan başlayarak alanın zirve ismi Zehebî (ö. 748/) ve İbn Hacer'e varıncaya kadarki gelişimi ve yazarın “tarihe düşülen notlar” (s.98) olarak nitelediği temel kaynakları anlatılmıştır. Bu eserler tarihin karanlık dehlizlerini aydınlatan öncü eserler olarak İslam ilim ve kültür tarihindeki mümtaz yerlerini almıştır

Kitabın “Daha Ötesine Bakabilmek: Şerhin İzinde” isimli yazısı (s. 103-109) hadislerin doğru anlaşılıp yorumlanmasını konu edinen şerhlerin başlangıçtan zirvesine ulaşan yolculuk güzergâhını gösteriyor okura. Garîbu'l-hadislerle başlayan yorum faaliyeti ilk sistematik şerhini Hattâbî (ö.388/998) ile elde etmiştir. Sonraki süreçte gelişerek büyüyen hadis yorumculuğu Nevevî (ö. 676/1277) ve sonrasında İbn Hacer ile zirvesine ulaşmıştır. “Muhaddis” kimliği yeni sıfatlarından birine daha kavuşmuş oluyordu bu te'liflerle: Şârih. İnterdisipliner bir özellik gösteren hadis şerhçiliğinin tarihi üzerine yazılan bu yazı İbn Hacer'in Buhârî şerhi *Fethu'l-bârî*'nin -eser ve müellifinin şöhretine eş olarak- öne çıkarıldığı bir şerh anlatısı olmuşsa da hadis yorumculuğunun temel uğrak noktaları dönem, isim ve eser üzerinden özet olarak iyi tasvir edilmiştir. Eserin son yazısı “Resmi kimlikle Tanışma: Medrese ve Tedris” yazısı (s. 111-118) İslam ilim tarihinin kurumsal yapısı medreselerin fonksiyonunu, yüzlerce yıllık ilmi birikimin muhaddis kimliği müderris sıfatıyla bulunduğu kurumsal eğitim ocakları olan dâru'l-hadisler yoluyla deruhte edilmesini tasvir etmektedir. İslam coğrafyasında yönetici, ulema ve eğitim arasındaki ilişkiyi göstermesi açısından önem arz eden bu kurumsal yapılar Daru'l-hadis'in-Nûriyye'den başlayarak Eşrefiyye dâr'ul-hadisine kadim İslam şehirleri Şam ve Kahire'de kurulan dâru'l-hadisler, meşhur hocaları ve tedris faaliyetinde okutulan eserlere temas ederek devam eder. Yazarın, Nevevî ve İbn Salah'ın Eşrefiyye medresesindeki hocalıkları esnasında kaleme aldıkları usul eserlerinden yola çıkarak vurguladığı hadis usulü yazınının gelişmesinde devlet destekli kurumsal yapıların verdiği sistematik eğitimle bağını kurması, yazıda altı çizilmesi gereken bölümlerdendir. Ancak yazının Şam ve Kahire merkezli kurumsal yapı anlatısı olduğu görülmektedir. Bu ikisinin dışında kalan şehirlerde kurulan yapılara mesela Anadolu Selçuklu şehirlerinde veya Osmanlı dâru'l-hadislerine bir paragrafla olsa bile temas edilmemesi yazının eksik kalan yönü olarak kaydedilebilir. Kitap 13 yazının ana hatlarıyla özetlendiği “Hasıl-ı Kelam: Muhaddisin Serüveni” adlı sonuç yazısıyla nihayete ermiştir. Yazar sekiz-

dokuz asırlık serüveni sade, akıcı ve anlaşılır bir üslupla nakletmiş ve asırların kahramanı “muhaddisin” meşakkatli hikâyesini anlatmak gibi ağır bir yükün altından başarıyla kalkmıştır.

Bütüncül/külli bakış parçaların birbiriyle ilişki ve etkileşimini dikkate almaya önem verir. Parçaya göre değerlendirme yapmak kuşatıcı bakışın önündeki en büyük engellerdendir. Zira parçada bulunmayan bütünde görünüp ortaya çıkabilir. Bu bağlamda eserin, hadis tarihini hıfz ve kitabetin tedvin, tedvinin tasnif, tasnifin usul ve şerh ile bağlantı ve etkileşimini bütün bir yapı içinde anlatan bir hüviyet arz ettiği belirtilebilir. Ayrıca hadis ilim tarihine külli bakışın muhtasar bir girişi addedebileceğimiz bu kıymetli eserin Ağustos ayında yayımlanmasından iki ay geçmeden Ekim ayında ikinci baskısını yapması okurda ve yayın dünyasında bulduğu karşılığı ifade etmektedir.

İnsan yaşadığı zamanın etkisi altındadır. Değerlendirmelerini kendi döneminde oluşan bakış açısı altında yapar. Bu durum kitabın bir yazısı ve farklı yazılarda bazı cümlelerde kendini hissettirmektedir. Mihne dönemi ve sonrasında “Ehl-i Hadisin kimliğinin oluşumu” ve “tasnifin şekillenmesi”nde Mu’tezilî zorbalığın etkisinin başa konulması, kanımca bir olgunun oluşmasında sosyo-kültürel, çevresel etmenlere başat rolü veren post modern bakışın etkisi altında yapılmış bir yorum olarak kaydedilebilir. Zira bir olgu ve olayın oluşum ve gelişiminde kendi iç dinamiklerinin, bundan kaynaklanan doğal akışın yok sayılması ya da etkisinin alt sıralarda kaydedilmesi eksik bir değerlendirme olacaktır.

Ayrıca eserde, hicri ikinci asrın başlarında ayrılmaya başlayan Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey ekollerine dair kuşatıcı bir yazının bulunması kitabın hacmini fazla artırmayacağı kanaatimizi belirterek yazarın sonraki baskılarda böyle bir yazı ilave etmesini ümit ediyoruz.

Kitapta usûl konularının anlatıldığı bölümlerde muhtemelen usûl kavramlarının zorluğundan dolayı edebî dilin biraz düştüğü belirtilebilir. Ayrıca hadis şerhçiliği ve kurumsal yapıların anlatıldığı kısımlarda şarih isimleri, eser ve kurumların dönemsal ve bölgesel havzanın biraz daha genişletilmesi eserin bütüncül bakışına katkı yapacak unsurlardandır.

Bir kitabın okura sunabileceği en değerli şeylerden biri ona konusu hakkında perspektif/bakış açısı sunmasıdır. Kitabın sonuna ulaşan okurun konuyla alakalı karşılaşacağı hususlarda değerlendirme yapabileceği bir bakış açısına sahip olmasını eserin başarısı sayabiliriz. Ayrıca kitabın arka planında sürekli akan “hadis tarihi olağanüstülüklerin tarihi değil, bu işe gönül vermiş muhaddislerin olağanüstü çaba ve gayretlerinin tarihidir” düşüncesi net olarak okura yansımaktadır. Çağdaş bir hadis akademisyeni, Hadis ilminin temel serüvenini akademik metinlerin soğuk ve teknik dilinden uzak, sade ve akıcı bir anlatımla ele aldığı, edebi üslubun imkânlarını kullanarak okura, hakkında temel düzeyde bilgisi olmasa bile hadis tarihinin temel uğraklarını kolayca okuyup istifade edilebileceği hikâye tadında olgusal anlatıya sahip bir eser sunmuştur. Eseri önemli kılan diğer bir hususun öyküleyici ve betimleyici anlatımın imkânlarından yararlanılarak hadis tarihinin temel durakları, muhaddis sahâbenin çabalarından başlayarak hareket halinde kronolojik bir zaman içinde; olay, yer, kişi ve zaman öğeleri belirtilerek sade ve akıcı anlatım üslubuyla, bütüncül bir hikâye yapısı içinde sunulmaya çalışılması olduğu söylenebilir.

Tarihsel bir dönem nasıl anlatılmalı veya kurgulanmalı? Gerçekliğin yeniden üretildiği kurgusal roman tarzı bir yazın mı yoksa tarihî gerçeklere sınıksız bağlı olgusal külli bir anlatı mı tercih edilmeli? Hadis tarihinin veya hadis ulemasının tarihsel gerçekliğe dayalı olgusal ve külli anlatısı, hikâyesi veya romanı nasıl yazılabilir? Galiba bu eser hadis ilim tarihine külli bakışın muhtasar bir girişi sayılabilir. Bilgi veren kitaptan ziyade okuruna konu hakkında perspektif sunan bir eser olması bakımından da hadis alanıyla ilgili yazına yeni bir soluk getireceği muhakkaktır.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.



Dergiabant

2025, 13(1): 258-260, doi: 10.33931/dergiabant.1640312



Yahudi Kaynaklarına Göre Hz. Musa

Mahmut Zahit ERGÜN¹ 

Geliş Tarihi (Received): 15.01.2025

Kabul Tarihi (Accepted): 05.03.2025

Yayın Tarihi (Published): 31.05.2025

Öz: Hz. Musa; Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam dini açısından her daim öncü ve örnek bir figür olarak bu dinlerin kutsal metinleri ve geleneksel anlatılarında öne çıkmış, hayatı bir referans kaynağı olmuştur. Bu sebeple bu dinî geleneklerin her birinde onun hayatına yönelik detaylar bir ilgi ve araştırma konusudur. Ülkemizde de Musa peygambere yönelik bu tür araştırmalar mevcuttur ve sayıları artmaktadır. Doç. Dr. Ömer Faruk Araz tarafından kaleme alınan *Yahudi Kaynaklarına Göre Hz. Musa* kitabı, Yahudi temel kaynaklarını esas alarak Hz. Musa'ya yönelik rivayetleri derleyen güncel bir çalışmadır. Bu çalışma Yahudilik, Peygamberler Tarihi, Kur'an araştırmaları, Tefsir gibi alanlara ilgi duyan araştırmacıların istifade edebileceği bir kaynak olarak öne çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Yahudilik, Peygamber, Musa.

&

Abstract: Moses has always been a pioneering and model figure in Judaism, Christianity and Islam, and his life has been a source of reference in the sacred texts and traditional narratives of these religions. For this reason, the details of his life have been a subject of interest and research in each of these religious traditions. In our country, there are such studies on the Prophet Moses and these kinds of research are increasing. *Moses According to Jewish Sources*, written by Omer Faruk Araz, is a recent work that compiles the narrations about Prophet Moses based on main Jewish sources. This study stands out as a resource that researchers interested in fields such as Judaism, History of Prophets, Qur'an/Tafsir studies can benefit from.

Keywords: History of Religions, Judaism, Prophet, Moses.

Atıf/Cite as: Ergün, Mahmut Zahit. "Ömer Faruk Araz. *Yahudi Kaynaklarına Göre Hz. Musa*". *Dergiabant* 13/1 (Mayıs 2025), 258-260. doi: 10.33931/dergiabant.1640312

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu kitap değerlendirmesi, bir hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This book review has been reviewed by a referee and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Arş. Gör., Mahmut Zahit Ergün, Ordu Üniversitesi, mahmutzergun@odu.edu.tr.

Ömer Faruk Araz, *Yahudi Kaynaklarına Göre Hz. Musa*. İstanbul: İfav Yayınları, 2022.

Hz. Musa, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam dininde her daim merkezi bir figür olarak öne çıkmaktadır. Bahsi geçen bu dinlerin her biri Musa peygamberi kendi doktrini çerçevesinde ele alıyor ve anlıyor olsa da söz konusu figürün etkisi, örnekliliği ve ilham verici baskın rolü bu dinlerin hepsinde belirgindir. Dinî ilimler üzerinde ihtisas yapan araştırmacılar, akademisyenler ve cami vaizleri dahi Hz. Musa'nın hakkındaki anlatımlara önem vermekte ve buradaki bilgilerden istifade etmektedir. İslam coğrafyasında bu bağlamda hadis ve tefsir literatürünün yanında peygamberler tarihi metinleri öne çıksa da modern dönemde kuvvetli bir disiplin olarak etki ve prestij kazanan dinler tarihi ile Müslümanlar için bir diğer kaynak olarak Yahudi metinleri önem kazanmıştır. Her ne kadar İslam toplumları bu metin ve rivayetlerden *İsrailiyat* çatısı altında haberdar olsa da gelişen teknoloji ve basım faaliyetleri bu çalışmaların daha kapsamlı bir hale gelmesini mümkün kılmış ve ilahiyat araştırmacıları da bu bilgi birikiminden bigâne kalamaz bir hale gelmiştir. Öte yandan, İngilizce başta olmak üzere farklı dillerde Yahudi kaynaklarına erişim mümkün olmakla birlikte, Türkçe literatürde spesifik araştırmalar haricinde temel kaynaklardan bilgiye erişmek çok mümkün görünmemektedir. Görebildiğimiz kadarıyla, 2022 yılında yayımlanan *Yahudi Kaynaklarına Göre Hz. Musa* kitabı da böyle bir eksikliğin ve farkındalığın sonucu olarak Doç. Dr. Ömer Faruk Araz kaleme alınmış ve bu kutsal figüre dair temel kaynaklardan derlenmiş rivayetleri Türkçeye kazandırmayı hedeflemiştir.

Eser, Hz. Musa hakkında Yahudi kaynaklarındaki rivayetleri derleyen bir metindir. Söz konusu kitabın yazarı Doç. Dr. Ömer Faruk Araz, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Dinler Tarihi Anabilim Dalında akademisyen olarak görev yapmaktadır. Yayın faaliyetlerine göre yazarın çalışmalarının Yahudilik odaklı olduğu anlaşılmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla yazarın (değerlendirmesi yapılan eser hariç) bir telif kitabı ve yayımlanmış on bir makalesi tamamen Yahudilik üzerine hususi çalışmalardır. Yazarın biyografisinde yer alan İngilizce, Arapça, İbranice dillerine vakıf olduğu bilgisi de dikkate alındığında, konunun bu meselelere aşına olan, ilgisi bu alanda yoğunlaşan ve kaynak metinlerin diline erişimi olan birinin bakış açısıyla telif edildiği anlaşılmaktadır.

Kitap, önsöz ve giriş hariç beş bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Kitapta kaynakça ve dizin bölümleri de mevcuttur. Birinci bölümde Hz. Musa'nın ailesi, doğumu ve saraya girişi, çocukluğu ve Mısır'dan kaçışı üç alt bölümde ele alınmaktadır. İkinci bölümde Hz. Musa'nın Mısır'dan kaçış sonrası hayatı ve Medyen tecrübesi ele alınmaktadır. Bu bölüm, Mısır'a dönüşü ele alan bir alt bölüm ile tamamlanmaktadır. Üçüncü bölümde Mısır'dan çıkış süreci ve yaşanan mucizeler ele alınmaktadır. Dördüncü bölüm Musa peygamberin çöl hayatını ele almakta ve alt bölümleri açısından kitabın en zengin kısmını ifade etmektedir. Beşinci ve son bölüm ise Hz. Musa'nın vefatı, halefi Yeşu ile olan ilişkisi ve ardından gelen soyu üzerine odaklanmaktadır. Kitap, sonuç bölümüyle sona ermektedir.

Çalışmanın temel amacı, kitabın giriş kısmında yazarın kaleminden ifade edilmektedir. Buna göre kitap, Yahudi dinî literatürünün klasik kaynaklarında Hz. Musa'nın nasıl algılandığı ve aktarıldığı hususunu geniş bir perspektiften ele almayı amaçlamaktadır. Buna mukabil eser, Musa peygamberin hayatıyla ilgili rivayet ve görüşlerin tamamına yer vermeyi iddia etmemekte; onunla doğrudan ilişkili meselelere dair Yahudi literatüründeki rivayetlere yer ayırmaktadır. Çalışmadaki bir diğer amaç ise, kaynaklarda Hz. Musa ile ilgili yorumlardan yola çıkarak bu yorumların ortaya çıktığı tarihi veya politik bağlam hakkında dipnotlar yoluyla çıkarımlarda bulunmaktır (s.11). Bu bağlamda eserin akademik gerekçelerle kaleme alındığı anlaşılmaktadır.

Eser, özel bir araştırma ürünü olarak kaleme alınmış görünmektedir. Bu bağlamda kitabın, genel okuyucuya hitap eden bir genel kültür kitabı yahut öğrenciye hitaben hazırlanmış bir ders metni mahiyetinde olmadığı ifade edilebilir. Bunların aksine eser, hususi olarak Hz. Musa'ya dair Yahudi literatüründe yer alan rivayetlere ve akademik mahiyette bilgiye erişmek isteyen bir okur kitlesine daha çok hitap etmektedir. Kitap, Hz. Musa'nın hayatına odaklanıyor olsa da kitapta onun hayatında önemi olan figür, hadise veya fenomenlere yönelik bilgilere de eserin içerisinde yer verilmektedir. Bu doğrultuda örneğin Yitro ve Yeşu, Mısır'da görülen mucizeler yahut mişkan hakkında Yahudi kaynaklarındaki rivayetlere erişmek isteyen bir araştırmacı da bu kitaptan istifade edebilir. Kitabın esas

muhafazat kitesinin ise din araştırmalarına, hususen de Yahudilik araştırmalarına odaklanan akademik topluluk olduğu fark edilmektedir. Nitekim kitabın dili, üslubu ve içeriği de bu profile uygun bir mahiyet arz etmektedir. Kitabın muhafazat kitlesi noktasında, Yahudilik araştırmacıları ve meraklıları haricinde; Kur'an araştırmaları, tefsir, peygamberler tarihi gibi alanlara ilgi duyan bir kitleye de hitap edildiği düşünölebilir.

Eser, çalışılan konunun başlığı itibariyle Türkçe literatürde çalışılan ilk veya tek metin değildir. Nitekim doğrudan Hz. Musa üzerine odaklanan akademik metinler veya genel okura hitap eden başka eserler de mevcuttur. Akademik nitelikteki çalışmalara Prof. Dr. Yasin Meral'in altın buzağı hadisesine yönelik eseri, Prof. Dr. Baki Adam'ın Hz. Musa'nın hayatına yönelik eseri ve Prof. Dr. Hakan Olgun'un Hz. Musa'nın Mısır'daki mucizelerinin teo-politik tarafına odaklanan eseri örnek olarak verilebilir.² Bu doğrultuda, kitabın özgün yönü nedir veya nelerdir sorusu önem kazanmaktadır. Bize göre, ifade ettiğimiz bağlamda kitabın özgün ve güçlü tarafı, Yahudi kaynaklarında Musa peygambere yönelik birbirinden farklı rivayet, anlatı ve detayları birinci el kaynaklardan temin etmesi, derlemesi, yabancı dillerden Türkçe literatüre kazandırmış olmasıdır. Kitabın en güçlü yönü bu sebeple birinci el kaynaklardan bilgiyi araştırmacılar kazandırması ve erişime sunmasıdır. Ancak bu noktada söz konusu araştırma, sadece bilgi aktarma ve derleyici bir rolü üstlenmekle yetinmekte midir sorusu akla gelmektedir. Bu sorunun cevabı, özellikle kitabın dipnotlarında göze çarpmaktadır. Hz. Musa'nın yaşantısı hakkında aktarılan bilgilerin kaynaklarını ifade eden dipnotlarda, kaynağın bu bilgiyi aktarma şekli, bilginin hangi kaynaktan neden farklılaştığına yönelik çeşitli yorum, tespit ve tahlillere yer verildiği görölmektedir. Benzer biçimde, Yahudi kaynaklarında yer alan bu rivayetlerin farklı kaynaklardaki alternatif versiyonu, çeşitli dinî gelenek yahut mitlerdeki benzerlik ve farklılıklar da mukayeseli biçimde örneklendirilmektedir. Dolayısıyla eserin salt bilgi aktarmak haricinde bilgiyi işleyen, yorumlayan ve yeri geldiğinde tartışmaya ačan bir yönü olduğu dikkatli bir okurun gözünden kaçmayacaktır.

Yahudi kaynaklarına göre Hz. Musa'yı ele alan bir araştırmada doğal olarak araştırmacının hangi kaynaklara başvurduğu önemli bir sorudur. Kitabın önsözünde de vurgulandığı üzere araştırmada Yahudi dinî literatürünün temel kaynakları esas alınmaktadır. Bu bağlamda Yahudi Kutsal Kitabı, Kudüs ve Babil Talmudu, çeşitli Targum'lar ile Midraş metinlerinin kaynak olarak kullanıldığı görölmektedir. İhtiyaç duyulduğuunda eserlerin orijinal dillerine başvurulması önemlidir ki yazar bu uygulamasından da bahsetmektedir. Kaynaklara erişim noktasında klasik eserlerin neredeyse tamamında basılı hallerine başvurulduğu ifade edilmekte; pratik maksatlarla, Talmud atıflarında *sefaria.org* sitesine başvurulduğu görölmektedir. Kaynaklar itibariyle on üçüncü yüzyıldan sonraki eserler ve modern dönem çalışmalar kaynak olarak alınmamaktadır. Bu da yazarın Hz. Musa'ya yönelik klasik dönemdeki rivayetleri aktarmak istediğini göstermektedir (s.12).

Kitabın sonunda kaynakça ve dizin bölümleri mevcuttur. Dizin, kitapta hususi olarak erişilmek istenen bir bilgi veya ayrıntı olduğu takdirde okuyucunun isabetli bir kaynağa erişip erişmediğini teyit etme imkanını sağladığı için kayda değer bir ayrıntıdır. Kaynakça ise, benzer bir araştırmaya niyeti olan bir araştırmacı veya okurun atacağı adımlar noktasında yol gösterici bir işleve sahip olma potansiyelini barındırmaktadır. Kitabın dili akademik bir üsluptadır. Bununla birlikte sıklıkla rivayet aktarımı yapıldığı için okur açısından akıcı bir metin özelliğinde değildir. Metinde, başvurulan kaynakların orijinal veya temsili görselleri mevcut değildir. Metinde bunun haricinde de görsel bir içerik bulunmamaktadır. Yazarın bunu bilinçli olarak tercih etmiş olması ihtimal dahilinde olsa da, kitabın sonraki basımları için görsel içerik eklenmesi bir teklif olarak burada zikredilebilir.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

² Yasin Meral, *Samiri'nin Buzağısı* (Ankara Okulu Yayınları, 2018); Baki Adam, *Hz. Musa: Bir Peygamberin Sıradışı Hayatı* (İstanbul: İlgü Kültür Sanat Yayıncılık, 2020); Hakan Olgun, *Hz. Musa'nın Muhalefeti: Horus'u Öldürmek* (İstanbul: MiletNihal Yayınları, 2021). Esasen Hz. Musa'yı farklı yönleriyle ele alan telif eserler bu kadarla sınırlı değildir ancak burada ilgili konuyla irtibatlı eser kaleme almış akademisyenlerin eserlerini bilinçli olarak zikretmeyi tercih ettik.